Altın Orda'da İslâmlaşma ve Yerel Din

FABİHÎ VE DASİTÂNÎ GELENEKTE BABA TÜKLES VE İSLÂM'A GEÇİŞ



Devin Deweese

TÜRKÇESİ: HARUN TUNCER

KTB

ISBN: 978-625-5929-64-8
© 2018 Ketebe Kitap ve Dergi Yayıncılığı A.Ş.

ketebe.com

Ketebe Yayınları: 1436

Tarih

Yayın Yönetmeni
Furkan Çalışkan

Dizi Editörü
Taha Kılınç

Proje Editörü
Ahmet Yasin Çomoğlu

Yayına Hazırlayan
Gülsüm Badem

Düzelti
Rabia Şenol
Bengisu Karakurt

Kapak
Harun Tan

Mizanpaj
Özkan Kaya

1. BASKI

Mayıs 2025
İstanbul

Ketebe Yayınları
Sertifika No. 49619
Maltepe Mahallesi Fetih Caddesi
No: 6 Dk: 2
Topkapı 34010 İstanbul
Tel: 212 612 29 30
e-mail: ketebe@ketebe.com

Baskı ve Cilt
Sertifika No: 75309
Matsis Matbaa A.Ş.
Tevfikbey Mah. Dr. Ali Demir Cad.
No: 51 Sefaköy / İstanbul
Tel: 212 624 21 11 -
Faks: (0212) 624 21 17
www.matsisprint.com

© Özgün adı *Islamization and Native Religion in the Golden Horde: Baba Tükles and Conversion to Islam in Historical and Epic Tradition* olan bu kitabın Türkiye hakkı The Pennsylvania State University Press ile anlaşmalı olarak Aslı Karasuil Telif Hakları Ajansı aracılığıyla Ketebe Kitap ve Dergi Yayıncılığı A.Ş.'ye aittir. İzinsiz yayımlanamaz. Kaynak gösterilerek alıntı yapılabilir.

Altın Orda'da İslâmlaşma ve Yerel Din

TARİHÎ VE DASİTÂNÎ GELENEKTE BABA TÜKLES VE İSLÂM'A GEÇİŞ

Devin Deweese

TÜRKÇESİ: HARUN TUNCER

KETEBE

Devin DeWeese

Orta Asya tarihi, İslâm araştırmaları ve tasavvuf alanlarında uzmanlaşmış Amerikalı akademisyen. Indiana Üniversitesi Orta Asya Çalışmaları programında uzun yıllar öğretim üyeliği yapmış ve Orta Asya'nın dini ve kültürel tarihi üzerine kapsamlı çalışmalar yürütmüştür. Özellikle İslâm'ın Orta Asya'daki yayılışı, tasavvuf gelenekleri ve yerel dini pratikler üzerine yaptığı araştırmalarla tanınmıştır.

Harun Tuncer

1984'te Üsküdar'da doğdu. İlk, orta ve yüksek öğrenimini İstanbul'da tamamladı. 2008 yılında İstanbul Üniversitesi İngiliz Dili ve Edebiyatı'ndan mezun oldu. 11 yıl boyunca muhtelif yayınevlerinde editör, mütercim/tercüman, yayın yönetmeni sıfatıyla çalıştı. 2010-2012 yılları arasında Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Tarih Bölümü'nde "Doğu ile Batı Arasında Bir Köprü: James William Redhouse" başlıklı teziyle yüksek lisansını, 2019 yılında da aynı okulda "Osmanlı Devleti'nde İngiliz Misyoner Faaliyetleri 1839-61" unvanlı teziyle doktorasını tamamladı. Üç yıl boyunca muhtelif vakıf üniversitelerinde Osmanlı Türkçesi ve paleografyası ve Digital Humanities (Dijital Beşeri Bilimler) dersi verdi. Halen İstanbul Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü'nde doktor öğretim üyesi olarak görev yapan Tuncer'in telif, tercüme ve sadeleştirme olmak üzere toplamda 11 kitap çalışması bulunmaktadır.

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR 11
TABLOLAR 13
ÇEVİRMENİN ÖNSÖZÜ 15
TEŞEKKÜR 17
GİRİŞ 21
"İç Asya" Üzerine Bir Not 25
Hedefler, Varsayımlar ve Yaklaşımlar 26
Çalışmanın Planı 31

1. DİNÎ ÇEVRE: DÜNYA GÖRÜŞÜ, ÂYİN VE KABİLEVİ KONUM 33
İslâm ve İhtida 33
İç Asya Geleneğinde Yerel Din 42
İç Asya Dinini Yorumlamak Meselesi 44
İç Asya Dini: "Şamanizm" ve Ötesi 47
Evdeki Ayinler ve Evrenselleştirici Rolleri: İç Asya'nın Efsanevi Terkibi 53
İç Asya'da İslâmlaşma 63
Almambet Örneği 71

2. TARİHÎ SAHNE: BABA TÜKLES VE ÖZBEK HAN'IN İHTİDASI 79
Batı İç Asya'da İslâmî Öncüller 83
Moğol Fethi Öncesinde Volga Havzasında İslâm ve Anlatı Geleneği 83

İslâm ve Cuci Ulusu 91
Özbek Han'ın İhtidası 99
Özbek Han'ın Hükümdarlığı ve İslâm'ın Yerleşmesi 100
İslâm Kaynaklarında Özbek Han'ın İhtidası 109
Ötemiş Hacı'ya Göre Özbek Han'ın İhtidası 147
Ötemiş Hacı'nın Eseri 149
İhtida Anlatısı 159

3. İHTİDA ANLATISI VE DİNÎ ANLAM,
I: ORTAM/MEKÂN 163
İhtida Anlatısında Hikâye, Tarih ve Dinî Anlam 164
Münakaşa ve Müsabaka 170
Ayinin İhlali ve Yerinden-ediliş 181
Koruk ve Ecdat Mezarları 181
İçki Ayini: Atavik Kutlamalar ve Saray Teşrifatı 203

4. İHTİDA ANLATISI VE DİNÎ ANLAM,
II: TİYATRO/FACİA 227
Baba Tükles ve Şamanik Anlatı 227
Tandır: Bir Topluluğun Teşekkülünde Çile, Fedakârlık ve
Mukaddes Mahpes 238
Tandırdaki İslâmî Akisler: İbrahimî Paradigma ve Menkıbevî
Paralellikler 239
Moğol İdaresine Tahkiyevi Cevaplar: Kurban, Arınma ve Defin 249
Yakılarak Sunulan Kurban 250
Arındırıcı Ateşler 251
Mezar Çukuru ve Müslüman Esirler: Defin ve Kurtuluş 255
Gömülme, Kapatılma ve Ortaya Çıkma: Toplumsal
Kutsallaştırmada Büyü ve Metafor 260
Yerinden Ediliş ve Benzeşme 279
Alp İlteber ve Halkının Ermeni Hıristiyanlığına Geçişi (682 Civarı) 281
Hazarların Yahudiliğe Geçişi 287
Nasturilerin Din Değiştirmesi, 1007 295

5. TARİH VE İLM-İ ENSÂBA GÖRE BABA TÜKLES 305
İhtida Anlatısının Kahramanı: Baba Tükles 306
Edigü ve Nogay Ordası 319
Ötemiş Hacı'nın Hikâyesini Yeniden Yazmak: On Sekizinci Yüzyılda Abdülgaffâr Kırımî 333
Farklı Rivayetleri Anlamlandırmak: 18. Yüzyılda Harizm'den Yeni Bir Anlatı 345
Baba Tükles ve Edigü'nün Tam Şeceresi: Tatar Tarihçiliği, Buharalı Menkıbesi ve Rus Hanedanlık Mirası 358
Tatar Tarihyazımında Baba Tükles: Celâyiri'nin Eseri ve Defter-i Cengiz-nâme 359
Baba Tükles ve Buhârâ'nın Nakşibendi Şeyhleri: Cüybârî Hocalar ve Mukaddes Silsileleri 369
Baba Tükles ve Ruslaştırılmış Nogay Eşrafı: Rus Prensleri ve Sanayicileri Arasında Hükümdarlık ve Bekri Soyu 373
5. Bölüm'e Zeyl 382

6. DESTAN GELENEĞİ VE FOLKLORDE BABA TÜKLES 385
İdige'nin Dasitânî Hikâyesi 387
Baba Tükles'in İdige Masalındaki Rolü 395
Baba Tükles ve "Nogay Destanı" 412
İslâm'ın "Yerlileştirilmiş" Taşıyıcısı Olarak Baba Tükles 419
İç Asya'da İslâmlaştırılmış Yerliler ve Yerlileştirilmiş Müslümanlar 419
İçtimaî İslâmlaştırıcı Olarak Baba Tükles'in Geleneksel Hafızası 420
Koruyucu Aziz ve Ataların Koruyucusu Olarak Baba Tükles 427
Sûfî ve Koruyucu Aziz Olarak Baba Tükles Destanı 434
Başkırt Geleneğinde Baba Tükles: Kahraman, Kral, Ata ve Önder 439
Baba Tükles ve Seyyid Ata 453

7. BABA TÜKLES VE MUKADDES KÖKENLERİN KULLANIMI 461
Baba Tükles ve Köken Efsaneleri: Paralel Yapılar ve Temalar 461
Efsanevi Terkip 464
Efsanevi Terkip İçerisindeki Hususi Etnogonik Motifler: Kuğu-Bakireler ve Kafatasları 471

Baba Tükles'in Efsanevi ve Tahkiyevi Gelişimi: Yeniden Yapılandırmalar ve Koşutluklar 474
İslâmî İç Asya'da Din ve Kabilevi Kimliğin İfadesi 483
EK 1: Ötemiş Hacı'nın Özbek Han'ın İhtidasına Dair Nakli 499
EK 2: Ötemiş Hacı'nın Nakli: Tercüme ve İzah 507
EK 3: Özbek Han'ın İhtidasına Dair Bir 18. Yüzyıl Harizm Hikâyesi 529
KAYNAKÇA 539
DİZİN 591

Sandy'ye...

Et miror quis diabolus portavit illuc legem Machometi. ("Merak ediyorum, Muhammed'in kanununu oraya hangi şeytan götürdü.")

...ve neden sonra o [Tatar] kâfirler Kuzey memleketini ele geçirdiler. Ve ondan beri, bu [son] Peygamber'in [sav] toplumunu değişime zorlamadılar ve insanlara dinlerini değiştirmelerini emretmediler; zira böyle bir dinleri yoktu. Böylece bu ümmetin efrâdı kendi yurtlarında nasılsalar öyle kalırlar, fakat hâkimiyetlerini kaybetmişlerdir. Bu kâfirlerde Peygamber'in -salât ve selâm üzerine olsun- ümmeti için bir yarar vardır; böyledir, çünkü *onların bu ümmetin diniyle bağdaşmayan bir dinleri yoktur* ve onların bu ümmetle kaynaşmalarıdır, [söz konusu kâfirlerin] bu ümmete girmelerine sebep. Ve nihayet, onlar, bu topluluğun efrâdı sayılırlar ve fethettikleri memleketlere sair kâfirlerin toprakları da ulanır. İşte böylece bu ümmetin toprakları genişledikçe genişledi...

İbnü'n-Nefis, 1270

Bugün İslâm'ın propaganda araçları arasında, Kırgız halk şarkılarının önemli bir yer tuttuğunu belirtmek ilginç; bu şarkılarda İslâm'ın temel hakikatleri masal ve efsanelerle iç içe sıradan insanların kalplerine doluyor.

T. W. Arnold, *The Preaching of Islam*, 1896

KISALTMALAR

AEH:	*Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae*
AEMA:	*Archivum Eurasiae Medii Aevi*
AN:	Akademiia Nauk
Bkz.:	Bakınız
Bl.:	Bölüm
BSO(A)S:	*Bulletin of the School of Oriental (and African) Studies*
C/c.:	Cilt
CAJ:	*Central Asiatic Journal*
CHIr:	*Cambridge History of Iran*
Çev.:	Çeviri/çevirmen
Ed.:	Editör/editörlük
ED:	(Clauson, Kaynaklara bkz.)
EI¹, EI²:	*Encyclopaedia of Islam*, 1 ve 2. baskıları.
EIr:	*Encyclopaedia Iranica*
ERE:	*Encyclopedia of Religion and Ethics*
GAL(S):	Carl Brockelmann, *Geschichte der arabischen Litteratur (& Supplement)* (Leiden: E. J. Brill, 1937-42 [ekler], 1943-49 [1-2. ciltlerin gözden geçirilmiş baskıları])
GRVL:	Glavnaia Redaktsiia Vostochnoi Literatury (Moskova)
HJAS:	*Harvard Journal of Asiatic Studies*
HUS:	*Harvard Ukrainian Studies*
IOAIÈ:	*Izvestiia Obshchestva arkheologii, istorii, i ėtnografii pri Imperatorskom Kazanskom universitete*
IVAN Uz:	Institut vostokovedeniia Akademii nauk Uzbekistana (daha önce IVAN Uzbekskoi SSR)

Izd-vo:	Izdatel'stvo [yayıncı]
IA:	*İslam Ansiklopedisi*
JA:	*Journal asiatique*
JAH:	*Journal of Asian History*
JAOS:	*Journal of the American Oriental Society*
JRAS:	*Journal of the Royal Asiatic Society*
KCsA:	*Körösi Csoma Archivum*
KSz:	*Keleti Szemle*
LOIVAN:	Leningradskoe otdelenie Instituta vostokovedeniia AN SSSR (Now Peterburgskii filial Instituta vos-tokovedeniia Rossiiskoi Akadamii nauk)
PIA:	*Papers on Inner Asia*
PIAC:	Permanent International Altaistic Conference
PSRL:	*Polnoe sobranie russkikh letopisei*
REI:	*Revue des études islamiques*
RHR:	*Revue de l'histoire des religions*
SAA:	*Soviet Anthropology and Archeology*
SÈ:	*Sovetskaia ètnografiia*
Sochineniia:	(Bartol'd, Kaynaklara bkz.)
SPb:	St. Petersburg
Storey, *PL:*	C. A. Storey, *Persian Literature; A Bio-bibliographical Survey* (Londra: Luzac, 1927-)
Storey-Bregel', *PL:*	Ch. A. Stori, *Persidskaia literatura; Bio-bibliogra-ficheskii obzor*, ed. ve trc. Iu. E. Bregel'; 3 c. (Moskova: GRVL, 1972)
SVR:	*Sobranie vostochnykh rukopisei Instituta vostokove-deniia AN UzSSR*
t.y.:	Tarih yok.
Tiz:	(Tizengauzen, Kaynaklara bkz.)
TMEN:	(Doerfer, Kaynaklara bkz.)
Trc.:	Tercüme
TVOIRAO:	*Trudy vostochnago otdeleniia Imperatorskago Russkago Arkheologicheskago Obshchestva*
UAJ:	*Ural-Altaische Jahrbücher*
WZKM:	*Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*
ZAS:	*Zentralasiatische Studien*
ZDMG:	*Zeitschrift der Deutsche Morgenländische Gesellschaft*
ZVOIRAO:	*Zapiski vostochnago otdeleniia Imperatorskago Russkago Arkheologicheskago Obshchestva*

TABLOLAR

5.1. Tarihî ve Dasitânî Rivayetlere Göre Edigü ve Baba Tükles'in Şeceresı

5.2. Edigü'den Neşet Eden Rus ve Orta Asya Şecereleri

Harita ve **Tablo 6.1**'in Anahtarı

Baba Tükles'in Zikredildiği İdige Masalı Nüshaları

6.1. Baba Tükles'in Zikredildiği İdige Masalı Nüshalarında Anlatı Unsurları

7.1. Tarihî Köken Efsanelerinde ve Baba Tükles Masallarında Tekrar Eden Motifler

ÇEVİRMENİN ÖNSÖZÜ

Aşağı yukarı yirmi yıldır muntazaman bir şeyler yazıyor, bir şeyleri tercüme etmeye çalışıyorum. Her iki işin de (şayet soyadınız Şafak, Pala yahut Pamuk değilse) insana hemen hiçbir şey kazandırmayacağını bilerek!

Nefsimi defalarca yokladım bu konuda; hâlâ zaman zaman boyumdan büyük işlere girişip aylarca debelenmemin bir başka izahı yok: ben Türkçe söylemeyi seviyorum, bir şeyleri Türk diline ve Türk okuruna aktarmaktan haz duyuyorum. Yoksa bu saç-baş yolduran, stres yaratan tecrübelerin sonu gelmeyişini izah etmem mümkün değil.

"Aylarca" demişken... Elinize alıp okumaya azmettiğiniz, belki tenezzülen bu "çevirmen önsözü"nü de okumak külfetine katlandığınız bu kitap benden önce birkaç mütercimin eline bulaşmış, şu ya da bu gerekçeyle yayınevine iade edilmiş. Ben de bir tavşan gibi süratle üstesinden gelebileceğimi vehmederek aldığım bu "çeviriyi", bir kaplumbağa gibi nice aylar sonunda bitirebildim. Evet, kaplumbağa yine kazandı! İşte bitti kitap...

Her ne hal ise... Ketebe'nin gönlü tok, idraki derin, anlayışı engin ekibi bir kere daha hoş gördü beni ve belki bir yılı bulan bu çaba nihayet meyve verdi. Onların merhamet ve tabii titizliği olmasaydı yine bitmezdi...

Bu çalışmanın yazarı Mösyö Deweese, kıdemli bir profesör; bu kitap da tam 30 yıl önce kaleme alınmış. Türkçe literatürde hakkıyla kullanılmış olduğunu pek sanmıyorum. Bu çeviri belki böyle bir imkâna vesile olabilirse ayrıca mutlu olurum.

Bense metin boyunca yazardan hem "Altınorda'nın İslâmlaşması" meselesine dair bilmediklerimi hem de bir meselenin enine boyuna, kaynakları adeta didik didik ederek, bilinmesi gereken kaynak dilleri hakkıyla bilip kullanarak

"akademik bir tarzda" nasıl ele alınabileceğini öğrendim, bir defa daha. Her bölümde yazarın literatürü nasıl itinayla değerlendirdiğini, neyi nasıl tashih ettiğini, ne gibi iddiaları ne tür yöntemlerle ortaya attığını görmek, birkaç aylık bir okul/kurs tecrübesi gibiydi. Okurların da kırık dökük, ama samimi bir çabayla tercümesine çalıştığım bu eserden pek çok açıdan istifade edebilmelerini umuyorum.

Türk akademisine karınca kararınca bir şeyler katmaya/vermeye çalışıyorum. Aynı zamanda okulda ve sair mekteplerde öğrencilerimle bir şeyler öğrenmeye, onlara okuduklarımı ve anladıklarımı anlatmaya uğraşıyorum. Böyle bir çaba şüphesiz insanın mesaisinin büyük bölümünü işgal ediyor. İki oğul sahibi bir babanın, onlardan fırsat bulup bir şeyler yapabilmesinin kendi çapında bir mucize olduğunu ancak oğul sahipleri bilebilir! Hem sadece benim fırsat bulmamla da olmuyor bu; evde bana fırsat da yaratılıyor. Bu fırsatı yaratan "Dilefrûz"a, bütün sabotaj çabalarına rağmen kendilerini sarsılmaz bir muhabbetle sevdiğim oğulcuklarıma müteşekkirim.

"Bir şey yazan, hedef olur!" diyen Fars edibinin sözünü biraz büküp "Bir şey çeviren de hedeftir" desem herhalde hata etmiş olmam. Evet, yazılan/çevrilen her şey kusurla, kusur ihtimaliyle maluldür ve ben de bunun istisnası değilim. Metnin güzellik nâmına neyi varsa müellifinin ve mehazlarınındır, hata nâmına ne görürseniz onlar da benim!

Tevfik ancak Allah'tan...

Harun Tuncer
İstanbul, Nisan 2025

TEŞEKKÜR

Bu kitap için çalışmalarım bir anlamda 1983'ün son haftalarına, Ötemiş Hacı'nın Taşkent'te erişilebilir tek yazmasını ilk kez incelediğim ve ihtida hikâyesini okuyup yazıya döktüğüm zamana uzanıyor; hikâyeye ancak 1987'nin sonlarında bir konferans bildirisi hazırlarken dönebildim, o zamandan beri de sık sık başka projelerle kesintiye uğrayan bir dizi tashih bu çalışmanın ortaya çıkmasına vesile oldu. Bu hikâye ve delaletlerine dair düşüncelerim geliştikçe, sayısız ahbabım ve meslektaşım, kimisi daha önceki taslakları okuyarak, kimisi bazı soruları cevaplayarak, kimisi de mevcut çalışmayla bağlantısı ancak çok sonra ortaya çıkan geniş kapsamlı müzakereler sırasında dikkate alınması gereken yeni istikametler önererek teklif ederek nihai ürüne katkıda bulundular. Onların görüşlerinden ne kadar faydalandığımı takdir edişim, bu çalışmanın yalnızca benim çabalarımın mahsulü olarak görülebileceği iddiasını zaten nakzediyor.

Özellikle Yuri Bregel'e, sadece uzun soluklu rehberliği ve desteği için değil, aynı zamanda bu özel projeye gösterdiği ilgi ve ilk birkaç müsveddeyi okuyarak verdiği destek için teşekkür borçluyum; ayrıca ilk taslakların kimi bölümlerini okuyan ve şiddetle muhtaç olduğum teşvik ve kılavuzluğunu esirgemeyen Larry Clark'a da çok teşekkür ederim. Konuşmalar veya yazışmalar yoluyla, birçok meslektaşım bu eser için yaptığım çalışmalarımı, gerek kimi zorluklarla mücadelede gerekse tetkik ve tahlillerimi geliştirmekte önemli ve esaslı şekillerde zenginleştirdi; bu kapsamda Oleg Akimushkin, Gustav Bayerle, Peter Golden, Jo-Ann Gross, György Kara, Robert McChesney, Jürgen Paul, Nazif Shahrani, Denis Sinor, Maria Subtelny, Timur Beisembiev ve Uli Şamiloğlu'na müteşekkirim. Öğrencilerim arasında özellikle Allen Frank, David Tyson ve Bill Wood'a minnettarım, bibliyografik konularda bana hayli yardımcı oldular ve ayrıca bu

çalışmada geliştirilen argümanların önemli unsurlarını ortaya koydular ya da pekiştirdiler. Söylemek lüzumsuz, fakat kitaptaki bütün hata ve eksiklerden ve ileri sürülen görüş ve iddialardan yalnızca ben sorumluyum.

Ayrıca, Orta Asya ve Hindistan'a yaptığım araştırma gezileri sırasında bana büyük bir özveriyle yardımcı olan dostlarıma ve meslektaşlarıma da çok şey borçluyum. İki ziyaretim sırasında Taşkent'te Doğu Çalışmaları Enstitüsü'ndeki çalışmalarımı meyvedar kılan meslektaşlarıma, hususiyle Dr. Buri Akhmedov, Dr. Dilorom Iusupova, Dr. Muzaffar Khairullaev, Dr. Qivamutdin Munirov, Dr. Asom Urunbaev, Dr. Orif Usmon ve merhum Dr. Elena Poliakova'ya minnettarım. Enstitü ayrıca Ötemiş Hacı'nın eserinin mikrofilmini tedarik nezaketinde bulunarak araştırmamı büyük ölçüde kolaylaştırdı. Ayrıca Taşkent'te El Yazmaları Enstitüsü'ndeki çalışmalarım sırasında yardımlarından dolayı Dr. Botirbek Hasanov'a ve Orta Asya'ya ikinci seyahatimi ayarlamamdaki önemli yardımlarından dolayı Dr. Bakhtiyar Nazarov'a teşekkür ediyorum. Hindistan'daki çalışmalarım, bu eserle bir ölçüde fazla ilgisi olmasa bile, yine de önemli imkânlar sağladı: Haydarabad'da Osmaniye Üniversitesi'nden N. B. Inamdar'a; Patna'da Huda-Bahş kütüphanesinden Dr. A. R. Bidar ve Bay Atiqur Rahman'a; Rampur'da Raza Kütüphanesi'nden Akbar Ali Han Arşizade'ye ve Yeni Delhi'de Hindistan İslâm Araştırmaları Enstitüsü'nden Dr. Evsaf Ali'ye mahsus teşekkürlerimi sunuyorum.

1983-84 yıllarındaki ilk Taşkent seyahatim Uluslararası Araştırma ve Değişim Kurulu'nun sağladığı hibe ile mümkün oldu; 1991'deki ikinci seyahatse IREX ve Amerikan Felsefe Derneği'nin hibeleriyle karşılandı. Hindistan'daki koleksiyonlarda ortaya çıkan malzeme için 1988 yazında Hindistan'daki çalışmalarıma maddi destek sağlayan Uluslararası Öğretim Elemanı Değişim Konseyi'nin Hint-Amerikan Burs Programına minnet borcum var. Beşeri Bilimler Ulusal Vakfı'nın burs desteği bu çalışmanın ikmâlinin yanı sıra burada derinlemesine incelenmemiş diğer dîn değiştirme anlatılarına yönelik başka çalışmaların hazırlanmasını da kolaylaştırdı.

Son olarak, Nurullah Harizmi'nin önemli anlatımını içeren elyazmasının mikrofilmini temin eden Staatsbibliothek zu Berlin-Preussischer Kulturbesitz, Orientabteilung'a teşekkür etmek istiyorum.

Nisan 1993'te, bu kitap basım aşamasındayken Ötemiş Hacı'nın eserinin merhum V. P. Iudin tarafından hazırlanan Taşkent yazmasının 1990'da duyurulan (bkz. 2. Bölüm) neşrinin bir kopyasını edindim (*Utemish-khadzhi: Chingiz-name. Faksimile, perevod, transkriptsiia, tekstologicheskie primechaniia, issledovanie V. P. Iudina; Podgotovila k izdaniiu Iu. G. Baranova; Kommentarii i ukazateli M. Kh. Abuseitovoi* [Alma-Ata: Gylym, 1992]). Eser, Iudin'in tüm metnin Rusça çevirisini ve transkripsiyonunu (Sovyet döneminde modern Kazak edebi dili için uyarlandığı şekliyle Kiril alfabesine), el yazmasının

tıpkıbasımını, metne dair notları ve M. Kh. Abuseitova tarafından hazırlanmış bir dizinden müteşekkildi; ayrıca Iudin'in "Ordy: belaia, siniaia, seraia, zolotaia" başlıklı makalesinin yeniden neşri (2. Bölüm'de alıntılandı), Iudin'in Ötemiş Hacı'nın çalışmasına dayanan daha önce yayınlanmamış üç makalesi, Iudin'in eşi Iu. G. Baranova'nın kısa bir mukaddimesi ve baş editör B. A. Akhmedov'un takdimi de vardı eserde.

Iudin burada odak noktamız olan ihtida anlatısına özel bir ilgi göstermemiş; onun metin anlayışı, iki önemli istisna dışında, çoğunlukla benim yorumumla uyumlu: (1) benim *koruk* kelimesini temsil ettiğini düşündüğüm terimi farklı bir şekilde ele alıyor, fakat ne yazık ki kendi okuyuşu için hiçbir açıklama yapmıyor; ve (2) anlatıda tarif edilen işret merasimine dair tamamen makul ve belki de benimkine tercih edilebilecek bir şekilde farklı bir kavrayış sunuyor. Bununla birlikte, Iudin'in notları, yayınlandığı haliyle, nâ-tamam görünüyor ve çoğunlukla lügavî-ma'nâyî (semantik) sorulardan ziyade yalnızca metni düzeltmelerle ilgili ve ardında bıraktığı malzeme de aynı şekilde belirli terimleri nasıl anladığına dair fazlaca ipucu sunmuyor gibi. Baranova'nın girişinde Iudin tarafından metin için hazırlanmış, görünüşe göre sözdizimine ve kullanıma dikkat eden bir sözlükten bahsediliyor, fakat bu yayınlanmamış ve her halükârda, genellikle sadece çevirisinden belirli bir terimi nasıl yorumladığına hükmedebiliriz biz. Ancak doğrusunu söylemek gerekirse, Iudin metnin sadece burada ele alınan küçük bir kısmını değil, tamamını ele almış.

Bu çalışma bağlamında Iudin'in bu iki sorunlu meseleye ilişkin yorumunu ve gündeme getirdiği diğer metnî noktaları, metne ilişkin notlarımda ve ihtida anlatısının eksiksiz çevirisinde (Ek 1 ve 2) bir araya getirmeye uğraştım, fakat birkaç istisna dışında 2. Bölüm'de Iudin'in eseri bir bütün olarak tahliline yahut tarihî bir kaynak olarak kullanışına ilişkin başkaca not eklemedim. Bu kapsamda, Ötemiş Hacı'ya ait Özbek Han'ın iktidara yükselişine dair anlatıda geçen birkaç ismin de değerlendirildiği "bozkır sözlü tarihyazımı" geleneğine dair tartışmasıdır özellikle ilgi çekici olan.

Iudin, elbette çoğu araştırmacı gibi, Ötemiş Hacı'nın eserinin İstanbul'daki yazmasına erişememiş. Ne yazık ki metni tahlilde istifade edilen iki matbu esere de (Abdülgaffâr Kırımî'nin kısmen Ötemiş Hacı'nın eserine dayanan tarihi ve İstanbul yazmasına ulaşabilen Mustafa Kafalı'nın çalışması) müracaat edememiş; haliyle hem matbu eserde yer alan filolojik tahlil hem de tarihî şerh kapsamlı olmaktan uzak ve genel anlamda bir hayal kırıklığı. Dolayısıyla bu yeni yayın hiçbir şekilde Ötemiş Hacı'nın eserine dair bir son söz değil. Bununla birlikte, Iudin'in ve çalışmasını yayına hazırlayan meslektaşlarının çabaları, Ötemiş Hacı'nın eserini ilk kez akademisyenler için geniş çapta erişilebilir kılmayı vadediyor ve dolayısıyla bu olağanüstü kaynağın çalışılması ve takdir edilmesinde önemli bir adım teşkil ediyor.

GİRİŞ

1253 yılında Fransisken rahip Rubrucklu William, hiç ummadığı ve hatta hiç istemediği bir yerde Müslümanlarla karşılaştı. William, Fransız kralı IX. Louis'nin Mısır ve Filistin'deki Haçlı Seferi sırasında Orta Doğu'da hayli zaman geçirdiği için İslâm dünyasını tanıyordu; fakat 1253'te, Louis'nin emriyle, Moğol Büyük Hanı Mengü'nün sarayına giderken Moğol Hanı Batu'nun Altın Orda diye bilinecek topraklarından geçiyordu. Yola çıkmadan önce rahibin Batu'nun memleketindeki "Müslüman"lar hakkında daha önceki gezginlerden bir şeyler duymuş olması mümkün, fakat seyahat ettiği dünyanın büyük bir kısmı çağdaşları tarafından hemen hiç bilinmiyordu. Her halükârda William, Kral Louis'ye sunduğu ve büyük ihtimalle 1255'te tamamladığı raporunda, Altın Orda topraklarında İslâm ve Müslümanların varlığına dikkat çekiyordu. Aynı zamanda inancının başlıca rakibini görmekten duyduğu dehşeti ortaya koyan ve günümüze dek İç Asya dünyasında İslâm'a yönelik popüler ve ilmî tutumlara hâkim olan duyguları bizim için gayet güzel özetleyen üç kayda değer yorum yapıyordu.

1257'de tahta geçişi bir Moğol devletinde İslâm'ın ilk resmî "teessüsü" olacak olan Batu'nun kardeşi Berke için "kendini bir Müslüman gibi gösteriyor"[1] diye yazmıştı William; nitekim onun gibi bu "tuhaf" âlemdeki Müslümanların "ciddiyet"inden şüphe duyan bir dizi Batılı seyyah, gözlemci ve akademisyen,

1 Peter Jackson, çev., *The Mission of Friar William of Rubruck: His Journey to the Court of the Great Khan Möngke, 1253-1255* (Londra: The Hakluyt Society, 1990), s. 127 ve 2. not; karşılaştır, Christopher Dawson'ın editörü olduğu *The Mongol Mission* (Londra: Sheed and Ward, 1955) başlıklı çalışmadaki (s. 124) "Stan brook Abbeyli bir rahibe tarafından" yapılan çeviri: "... bir Müslüman gibi davranıyor." Metin için bkz. Anastasius Van den Wyngaert, ed., Sinica Franciscana, I: *Itinera et relationes fratrum minorum saeculi XIII et XIV* (Quaracchi-Florence, 1929), s. 209: *Est alius qui dicitur Berca, frater Baatu ... et ille facit se sarracenum, et non permittit in curia sua comedi carnes porcinas.*

"hafif" yahut "sözde" bir İslâmlaşma faraziyesini İç Asya'daki İslâm'a dönük yaklaşımların pek çoğunun temel hususiyeti haline getirdiler.

Rubruck, İç Asya'daki uzantıları daha 10. yüzyılda İslâm'ı benimsemiş olan, fakat 1237'de Moğol ilerleyişinin kurbanı olan Volga'daki Bulgarlar hakkında "Bunlar en fena Müslümanlardandır, Muhammed'in kanununa diğerlerinden daha sıkı bağlılar"[2] diye yakınmıştı. Rubruck gibi, benzer bir yığın Batılı gözlemci de, oradaki İslâm'ı sadece sathi olarak görmenin hata olduğu anlaşıldığında, İç Asya'daki İslâm'ın "niteliği"ni reddetmeye başvurmuş, Batı'nın çok tanıdık olan fanatik/yobaz İslâm motifine dönmüşlerdi.

Kendisinin de belirttiği gibi, toprakları efsanevi "Karanlıklar Ülkesi"nden çok da uzak olmayan ve Batu'nun ordugâhının kuzeyinde beş günlük mesafede bulunan Bulgarlarla ilgili olarak William, İç Asya'da İslâm'ın intişarıyla ilgili daha yakın tarihli değerlendirmelerde ne yazık ki pek de geliştirilmemiş temel bir şaşkınlığı dile getirmişti: "Merak ediyorum," diyordu, "Muhammed'in kanununu oraya hangi şeytan götürdü?"[3]

Hem tarihte hem de bugün İç Asya halkları arasında İslâm'a dair yanlış anlamalar ve uygunsuz faraziyeler hakkında çok şey yazılabilir ve yazılmalıdır da. Bir anlamda, Batı'da hem akademik hem de popüler tutumları renklendiren İslâm'a karşı sürekli bir korku ve düşmanlık, İç Asya'ya dair umumi bir mesafeyele birleşerek, İç Asya'daki İslâm'ı Batılı umutların (İç Asya halklarının pek Müslüman olmadıkları) ve korkuların (sonuçta tüm Müslümanlar kadar yobaz oldukları) odak noktası haline getirdi; her ikisi de Rahip William'ın yorumlarına aksettiği gibi, İç Asya'daki İslâm'ın kökenleri, tarihi ve önemi hakkındaki var olan aynı yaygın şaşkınlığa dayanıyor.[4]

Fakat amacımız İç Asya yahut İslâm uzmanlarının İç Asya'da Müslümanları bulduklarında yaşadıkları şaşkınlığı, oradaki İslâm'ı gerçek dışı ya da gayri medeni diye nitelendirerek nasıl göstermeye devam ettiklerini tartışmak değil. Yalnız bu tür ifadelerin eski Sovyetler Birliği'ndeki günümüz Müslümanlarına ilişkin çağdaş basın açıklamalarına bile hâlâ hâkim olduğunu söylemek yeterli

2 Dawson, *The Mongol Mission*, s. 126; Jackson, çev., s. 131; Wyngaert, s. 212: *Et illi Bulgari sunt pessimi sarraceni, fortius tenentes legem Machometi quam aliqui alii.*

3 Krş. Dawson, *The Mongol Mission*, s. 126; Jackson, çev., s. 131; Wyngaert, s. 212: *et miror quis diabolus portavit illuc legem Machometi.*

4 Burada şunu belirtelim; bu yanlış anlamaların "suçlusu" İç Asya halklarına yönelik düşmanlıktan ziyade İslâm'a yönelik düşmanlıktır. Bu tür yanlış anlamalar, oldukça geçerli sebeplerle İç Asya medeniyetinin kendine özgü unsurlarını vurgulamaya hevesli, ama bunu yaparken İslâm'ın rolünü küçümseyen yahut reddeden ya da bundan şikâyet eden İç Asya veya belirli İç Asya halkları üzerine uzman isimler arasında çok sık görülüyor. Doğal olarak, İslâmî ve yerli İç Asya kültürel unsurlarının göreceli rollerine dair "tartışma", Sovyetler ve milliyetçiler tarafından İç Asya halklarının "ulusal mirasını" sahiplenmek ve benimsemek için yürütülen müteselsil kampanyalarda önemli bir yük omuzladı.

olacaktır. Daha ziyade, İslâm'ı İç Asya'ya "hangi şeytanların" getirdiğini, İslâm'ın İç Asya halkları arasında bilinmesi ve yayılmasıyla ilgili Rubruck'un sözlerinde (ve bugün de çoğu akademik anlatıda) açıkça görülen eseflenişlerden mümkün olduğunca uzak anlatılara dikkat kesilerek düşünmek istiyorum: İç Asya'nın Müslüman halkları arasında yaratılan, aktarılan ve uyarlanan (yani İslâm'ı tebliğ edenlerin şeytan değil, aziz olduğu) anlatılara. Daha doğrusu, bir ihtida anlatısı ve onun pek çok aksi üzerine, açıkça ele almak için tanzim edildiği dini meseleler bağlamında ve her şeyden önce ihtida hadisesindeki merkezî bir karakter ve bu karakterin sonraki nesiller için aksediş biçimlerine değinecek bir çalışma bu.

Söz konusu anlatının unsurları, ihtidasını anlattığı Moğol hükümdarı Altın Ordalı Özbek Han'ın (hükümdarlığı 1313-1341) saltanatı sırasında yahut hemen ardından gelişmiş olmalı. Fakat anlatının sağlam bir biçimde inkişaf ettirilmiş bir nüshasının yazılı olarak günümüze ulaşan nüshasını, Orta Asya'da *Târîh-i Dost Sultân* olarak bilinen ve Ötemiş Hacı tarafından yazılmış 16. asra ait nadir ve az çalışılmış bir eserde buluyoruz ancak. Erişebildiğimiz en eski nüsha; hem anlattığı "olaylar"la yazılı hale getirilmesi arasındaki iki yüzyılda anlatının dinî önemini tasavvur etmek hem de masalın ya da unsurlarının yazılı ve sözlü mahfillerde geçirdiği sonraki gelişmeleri değerlendirmek için temel almamız gereken bir nüsha.

Bu ihtida anlatısının, en azından 20. yüzyılın başlarına kadar, eldeki en eski yazılı biçimde aksettiği şekliyle muhteviyatının büyük bir kısmı bozulmadan bugüne kaldığı, yetersiz fakat ikna edici delillerle teyit ediliyor ve böylece bu, hikâyenin bir bütün olarak devam eden gücünü ispat ediyor. Belki daha da önemlisi, ihtida anlatısının ana karakteri olan Baba Tükles nâm esrarengiz figürün, İç Asya dünyasının batı yarısındaki halklar arasında gerçekten dikkate değer bir şerh yelpazesinin, avamî bir adanmışlığın, bir şecere tahsisinin, azizâne ve şamanik bir yakarışın nesnesi olması.

Söz konusu anlatı özellikle, adı Altın Orda halkları arasında üretilen yarı-tarihî ve dasitnânî anlatılardan iyi bilinen bu "Baba Tükles"in kökenlerine yeni bir ışık tutuyor. Bu anlatılar, Baba Tükles'in önce Altın Orda'yı yeni bir dinle tanıştıran bir İslâm sancaktarı olarak bilindiğini, ama "İslâmlaştırıcı" rolünün avam hafızasında asil yahut efsanevi ata rolleriyle benzeştirildiğini öne sürüyor; nitekim yeni metin de bunu doğruluyor. Bu benzeştirmenin kendisi ve özellikle de yönü, İslâmlaşmayla "etnik" kimlik arasında daha önce İç Asya halkları için kabul edilenden çok daha yakın bir bağ olduğu iddiasına zemin hazırlıyor; söz konusu anlatı, hem bir topluluğu "kurma"nın esasen nasıl mukaddes bir iş olduğunu anlatan hem de onu temelde dini ıstılahlarla tanımlayan ihtida anlatılarıyla köken efsanelerinin köklü eşdeğerliğini ortaya çıkarmaya yardımcı oluyor. Baba Tükles'in "İslâmlaştırıcı"dan "ulus kurucu"ya ve

"efsanevi ata"ya uzanan inkişafının muhtelif aşamaları göz önüne alındığında, İslâm'ı yerli İç Asya değerleriyle, en önemlisi de insan topluluklarının kökeninin ve meşruiyetinin kutsallaştırıldığı İç Asya kavram ve terkipleriyle ilişkilendiren açık bir model olduğu ortaya çıkıyor.

Baba Tükles'in tuhaf ve güçlü figürü, 14. yüzyıl Altın Orda'sına İslâm'ı getiren kişi olarak selamlanmış; 20. yüzyıl Kuzey Kafkasya Nogayları arasında İslâmlaştırıcı bir hükümdar olarak anılmış; Özbeklerden Kalmuklara kadar bir dizi İç Asya halkını "yarattığı" için itibar görmüş. 16. asırdaki Nogay hükümdarlarından 17. yüzyıl Buhara'sının sûfi şeyhlerine ve 20. yüzyıl Amerika'sındaki Rus aristokratlarına kadar uzanan şaşırtıcı bir "İç Asyalı" asiller silsilesi tarafından ataları olduğu iddia edilmiş. Nogaylar, Tatarlar, Başkırtlar, Karakalpaklar, Kazaklar ve Özbekler de dahil olmak üzere belki de diğerlerinden daha fazla Türk dili konuşan halklar arasında el üstünde tutulan sözlü bir destanda efsanevi bir ataya ve koruyucu ruha dönüştürülmüş. Astarhan'dan Başkırdistan'a ve Güney Kazakistan'a dek uzanan geniş bir coğrafyada kendisi için inşa edilen türbeler vesilesiyle bir aziz olarak hürmet görmüş. 1980'lerin sonlarına doğru, İç Asya şaman icralarına dâhil edilen mühim İslâm velilerinden biri olarak, Kazak şamanları tarafından atalarının ruhu diye anılmış.

Baba Tükles'in faaliyetlerine odaklanan ihtida anlatısı, 14. yüzyıldan 20. yüzyıla kadar üretilen; Orta ve İç Asya Müslüman halkları (yani, bu tür anlatıları yaratıyor ve aktarıyorken bilinçli yahut bilinçsiz olarak İslâm'ın kendi kabilevi köken, kimlik ve dayanışma anlayışlarındaki merkeziliğini savunuyor gibi görünen halklar) arasında popüler olan sözlü anlatıları aksettiriyor. Belki daha da mühimi, bu popüler anlatıların mevcut biçimleri, nihayetinde bu çalışmanın merkezini oluşturan ihtida anlatısına bağlı olarak hem popüler hem de öğrenilmiş tavırların önemli birer işaretiydi. Halk ozanları, kabile ve köy büyükleriyle saray tarihçileri tarafından yararlanılan ortak bir "tarihi" bilgi haznesi teşkil ettiler; yalnızca tevarüs edilen bir gelenek olarak "korunmak"la kalmadılar, aynı zamanda değişen kabilevi kaygı ve arzuları yansıtacak şekilde değiştirilip güncellenerek gerçek anlamda "canlı tutuldular".

Bu şekilde, bu çalışmanın temelini oluşturan ihtida anlatısı, bilahare tahlil edilecek sair İç Asya ihtida anlatıları gibi, İç Asya halklarının İslâm'la karşılaşma dinamikleri hakkında paha biçilmez malumat sunuyor ve belki de daha önemlisi, bu karşılaşmaları anlamak için elimizdeki kaynaklara şimdiye dek görmezden gelinen yahut önemsenmeyen bir boyut (İç Asya halklarının kendi seslerini) katıyor. Bu yerli sesleri dinlemeye dönük böylesi bir çaba bize sadece İslâm'ı ve onu İç Asya'ya "hangi şeytanların" getirdiğini, İslâm'ın sancaktarlarının niçin ve nasıl İç Asya halkları arasında saygı duyulan birer aziz haline geldiğini anlamamızı sağlamakla kalmıyor; aynı zamanda, nihayet, İç Asya'da İslâm'a dair daha büyük yanlış anlamaları sarsmaya da hizmet ediyor.

"İç Asya" Üzerine Bir Not

İslâmlaşma bağlamında "İç Asya"yla neyin kastedildiğini açıklığa kavuşturmak uygun olabilir burada, zira "İç Asya" kavramının kültürel ve tarihi delaletleri, İç Asya dünyasını çevreleyen uygarlıkların pek çok mütehassısı için bile aşina gelmiyor. Coğrafi bir ıstılah olarak "İç Asya", Avrasya kara kütlesinin dahili "kalpgahı" anlamına geliyor ve Çin Halk Cumhuriyeti sınırları içerisinde bugün Moğolistan, Tibet ve Sincan diye anılan siyasi birimlere, yakın zamana kadar Orta Asya'nın "Sovyet" cumhuriyetlerine ve Sibirya'nın önemli bölümlerine ve Rusya Federasyonu içindeki Avrupa Rusya'sına karşılık geliyor. Bugün, İç Asya'nın İslâmlaşmasını değerlendirirken, aslında eski Sovyetler Birliği'nin sözde Müslüman cumhuriyetlerine Moskova'dan "bağımsızlık"larını, söz konusu bağımsızlık siyasi olarak tahakkuk etmeden çok önce kendilerine özgü tarihî süreçler kültürel gelenekler arasındaki bir unsuru (çoğu zaman da belirleyici olan bir unsuru) anlamaya çalıştığımızı belirtmeye gerek yok.

Söz konusu mıntıka esas olarak kuzeyden güneye orman, bozkır ve çölden oluşan üç ekolojik bölgeyi kapsıyor. Başlıca kültürel dayanakları, bozkır bölgelerinin göçebe kır uygarlıkları ve bu uygarlıkların güney çöl bölgesinin ticari ve zirai merkezleri ve kuzeydeki geniş orman kuşağının halklarıyla karşılıklı etkileşimleridir. Bu tür kültürel kavramlarla tanımlandığında İç Asya'nın sınırları tarih boyunca genişlemiş ve daralmış. İç Asya, "İç Asya"ya ait olmak için yeterince ortak noktaya sahip olan, fakat onları İç Asya mıntıkası içinde birbirinden ayıran farklı siyasi, etnik ve kültürel özelliklerle (genellikle dış halklarla belirli etkileşim biçimleri sebebiyle) karakterize edilen bir dizi etno-kültürel bölgeyi içeriyor. Bu bölgelerin "sınırları" da tarihi olarak değişmiş, ama Çin hudutları içerisindeki Doğu Moğolistan ve Mançurya, Moğol bozkırları ve Çungarya, Tibet, İslâmi Orta Asya (15. yüzyılda ayırt edici bir bileşen olarak eklenen Doğu Türkistan'la birlikte bugünkü Kazakistan bozkırları dâhil) ve Volga-Ural havzası esas unsurlar arasında sayılabilir. İslâmlaşma, İç Asya dünyasının her üç "ekolojik" bölgesinde ve bu kültür mıntıkalarının birçoğunda "gerçekleşmiş", fakat İslâm'ın başlıca "rakibi" Budizm doğuda hüküm sürerken, İç Asya'nın yalnız batı yarısında gerçekleşmiş.

Siyasi açıdan İç Asya'nın tarihine dönemsel bozkır temelli göçebe imparatorluklar hâkim olmakla birlikte, orman bölgesindeki avcı ve ticaret topluluklarının yerel yönetimlerini ve çöl bölgesindeki küçük ölçekli şehir devletlerini yahut mahalli "hükümdarlıkları" da içeriyor İç Asya. İslâmlaşma bu bağlamların her birinde de "gerçekleşmiş" ve dolayısıyla İslâm'ın İç Asya'da yayılma tarihi, Arapların yerleşik Orta Asya şehir devletlerini fethini, ardından tekmil bölgenin İslâm medeniyetinin önemli bir merkezine dönüşmesini ve İslâm'ın meskûn Orta Asya'nın kuzeyindeki İç Asya bozkırlarına nüfuz edişini

kapsıyor. İç Asya Türklerinin İslâmî memlük sistemi, "kabilevî ihtida" (Selçuklular) ve "imparatorluk"ça ihtida (Karahanlılar) yoluyla temessülünü de içeriyor. 13. yüzyıldan 15. yüzyıla kadar Moğol İmparatorluğu'nun batıdaki halefleri arasında İslâm'ın yerleşmesinin kilit dönemini de içine alıyor. Nitekim bu dönem, genellikle çağdaş terimlerle daha tanınabilir etnik grupların (yahut en azından etnonimlerin) ortaya çıkması için belirleyici bir devre; hem Sibirya'da hem de Volga-Ural bölgesinde, Rus imparatorluk yönetimi sırasında bile bozkır ve orman bölgelerindeki halklar arasında İslâm'ın intişarını da kapsıyor; bu süreç 20. yüzyılın başlarına kadar devam etmiş ve sadece Türk halklarını değil Fin-Ugor gruplarını da ihata etmiş.

Burada irdelenen ihtida anlatısı, İç Asya'daki İslâm kültürünün üç geniş alanından birini temsil ediyor (Orta Asya, Volga-Ural bölgesi ve Doğu Türkistan); fakat etkisi, Kırım'dan Sibirya'ya, Kazan'dan Harizm'e dek İç Asya'nın batısında da yüzyıllar boyunca dolaşan popüler masallardaki yankıları yoluyla daha da yaygınlaşmış.

Hedefler, Varsayımlar ve Yaklaşımlar

Bu anlatıyı ve yankılarını inceleme gerekçemiz kısmen, İç Asya'da İslâm'ın karakterine ilişkin yukarıda değinilen yanlış anlamalardan kaynaklanıyor. Özellikle, bu çalışmadaki araştırmalarımızın ardında yatan iki meselenin altını çizmek istiyorum.

Birincisi, İç Asya'da İslâmlaşma üzerine önemli ve ciddi bir çalışmanın olmaması (genel olarak İslâm çalışmalarında ihtida sorununun göreceli olarak ihmal edilişiyle birleşince) İslâm'ın İç Asya'daki tesirine en azından değinmekten kaçınamayan ilmî kitap ve makalelerde, meseleye dair peşinen kabul edilen ve standart bir teması olan bir dizi beyanatın ortaya çıkmasına yol açtı: İslâm, "ihtidası" sadece ismen olan ve günlük yaşamı üzerinde ciddi bir etki yapmayan İç Asyalı göçebelerin üzerinde yalnızca "yüzeysel bir etki yarattı". İslâmlaşmanın esasen önemli olmadığı şeklindeki bu tip bir görüş, hem İslâm'ın doğasına hem de İslâmlaşmadan önceki yerli dinî telakkilere ilişkin dikkate değer bir yanlış anlama sebebiyle alenen kusurlu olmakla kalmadı, aynı zamanda son yüzyılda beşerî ve sosyal bilimler için *Religionswissenschaft* (Din Bilimleri) alanı tarafından geliştirilen kavram araçlarının hiçbirinden de istifade etmedi. Konunun daha dengeli bir şekilde ele alınması, hem hâkim görüşe hem de hâkim "yaklaşıma" karşı İslâmlaşmanın önemli *olduğunu* ve hem dönüştürücü hem de aynı zamanda İslâm öncesi geleneklere karakteristik olarak uyum sağlayacak surette önemli olduğunu öne sürmemize imkân tanıyor. Bu temel faraziyeye istinaden, İslâm'la teşerrüf dolayısıyla derinlemesine edinilen değerlerin pekiştiriliş ve yeniden biçimlendirilişini gösteren, kut-

sal kabilevi kökenlere dair yerel bir anlayışın yanı sıra içtimai dayanışmanın bilinçli, "iddialı" bir çağrışımını ortaya koyan esasen birer dini söylem örneği olarak inceleyebiliriz ihtida hikâyesini ve bunların akislerini.

İkinci olarak, Sovyetler Birliği'nin geleneksel olarak Müslüman halkları -İç Asya'nın "İslâmlaşmış" halklarının mirasçıları- arasındaki dini ve ulusal/etnik kimliklerin etkileşimi, çağdaş Sovyet ve Orta Asya meseleleri üzerine çalışan öğrenciler tarafından uzun zamandır tartışılıyor; *glasnost* (şeffaflık), yeniden canlanan milliyetçilik ve şimdi de bağımsızlık çağında, bu halklar kendi tarihî kimliklerini tanımlama haklarını bir kez daha iddia ettikçe daha da ilgi çekici bir hal aldı. Fakat aynı mesele, Orta Asya halklarının nasıl, ne zaman, nerede ve kimin etkisiyle Müslüman olduklarına ve böylece yeni bir kabilevi kimlik edindiklerine dair geleneksel anlayışlarının neticesi olarak tarihi bağlamı içinde hiçbir zaman ciddi bir şekilde incelenmedi; daha ziyade, milliyetçi duygulara sinmiş "İslâmî bilinç"in değişen derecelerine dair "izahlar" nadiren 19. yüzyıl tanımlamalarından öteye bakmış ve daha da önemlisi, dinî ve etnik kimliklerin iç içe geçtiği yerli anlatılara hiçbir zaman "kulak vermemiş".

Burada din değiştirmeye ilişkin bu tür yerli anlatıların kritik değeri vurgulanmalıdır; zira bu halklar için ihtidanın ne *anlama* geldiğini kavrama imkânının *yalnız* bu tür anlatılarda yattığını iddia ediyorum. "Din değiştirme/ihtida" kaçınılmaz olarak öylesine önemli psikolojik ve sosyal karmaşıklığa sahip bir süreçtir ki, tarihî mekân ve meydana gelen hadiselerin eksiksiz bir şekilde yeniden inşası ve hatta "ne olduğuna" dair kesin bir izahat bile, yeni inancın taraftarları ve onların içtimai mirasçıları tarafından dinî anlamda idrak ve hissedilen ihtidanın önemini aktaramaz. "İhtida" gerçekleşmiştir, tarihî öncülleri ve sonuçları vardır, ama kendi içinde ve kendi başına tarihi yeniden inşaların ötesindedir; mamafih kendilerini onunla yakından alakadar hissedenler için hakkında konuşulması, anlatılması ve ilişkilendirilmesi gerekecek derecede önemli ve merkezidir yine de. Bu anlatılarda din değiştirmede neyin önemli ve içtimai olarak anlamlı kabul edildiğine dair ipuçları da buluruz.

Bu yerli seslerin dinlenmesinden neler öğrenilebileceğine ilişkin genel hedef ve faraziyelerin ötesinde, kısmen burada çıkış noktası olarak kullanılan anlatıya ek olarak bir dizi başka ihtida anlatısının ön tahliline dayanan bu çalışmanın kendine mahsus varsayımları şöyle:

1. İhtida anlatıları, topluluğun İslâmîliğini ifade ettiği ve geçmişten kopuşunu vurguladığı ya da İslâm öncesi geleneklerle ortak bir zemin bulduğu için İslâmlaşma sürecinde merkezî unsur kabul ediliyor.

2. İhtida anlatıları, yapı, içerik ve işlev açısından, İç Asya halkları arasında oldukça yaygın olan ve dünyanın yaratılışı ve/veya "ilk insan"ı anlatan "köken

efsaneleri"yle benzeşiyor. Yapı olarak benzerlik gösterirler, çünkü köken efsanelerinde kullanılan anlatı örüntülerini takip ederler; içerik açısından benzerlik taşırlar, çünkü köken efsanelerindeki belirli semboller ve anlatı unsurlarına çarpıcı bir şekilde benzer ögeler kullanırlar; son olarak, işlev bakımından da benzerlik gösterirler, çünkü köken efsanelerinde olduğu gibi, köken kimliği temelinde belirli bir topluluğun kutsal bütünlüğünü ifade etmenin bir aracı olarak sunulmuş ve "tekrar edilmiş" gibi görünürler.

3. Bu sebeple bu anlatıların zahirde birbirine zıt iki yönde inkişaf ettiğini görüyoruz genellikle: yerli efsanevi yaratılış anlatılarının "İslâmlaştırılma"sı ve İslâmlaşmayla ilişkilendirilen figür ve olayların İslâm öncesi geleneklerdeki kutsal figür ve olaylarla özdeşleştirilmesi (görüleceği gibi, kökene dair kabilevi efsanelere en yakın paralellik "orijinal" ihtida anlatısındaki unsurların dasitânî tarzda bilahare yeniden işlenişleridir, fakat bu tür efsanelerde çağrıştırılan temaların yankıları ihtida anlatısının en eski nüshasında da bulunabilir).

4. İhtida anlatılarının kabilevi bütünlüğe dair bir tasavvur sunma imkânı, bizi, İslâm mevkiine dair bu ifadelerin mukaddes değerler ve kabilevi ben-algısının temel iddiasının ötesinde başka hangi maksatlar için kullanıldığını sormaya sevk ediyor. Bu vadide en az iki husus özellikle ilgi çekici: (a) dinî cazibe/karizma yoluyla siyasi meşruiyet iddialarını desteklemek ve (b) belirli bir anlatıda aktarılan ihtida hadisesinde hissesi olduğunu iddia edebilecek dinî vasıflarla tanımlanmış alt topluluklara itibar ve hâkimiyet kazandırmak (bazı ihtida anlatıları, İslâmlaşmada önde gelen güçler olarak kabul edilen sûfî gruplar arasında ortaya çıkmıştır).

5. Bir topluluğun kimlik anlayışını ifade eden "köken efsaneleri"nin eşdeğeri olarak ihtida anlatıları, belirli bir kabile, etnik yahut "ulusal" topluluğun teşekkülünde İslâm'a geçişin merkeziliğini ifade ediyor.

6. İslâmlaşma anlatılarının yanı sıra diğer dinlerin teessüsünü anlatan ihtida anlatıları da diğer "dünya dinleri"yle yerli İç Asya gelenekleri ve İç Asya'da bu dünya dinleri arasındaki etkileşim örüntülerini gösteriyor.

Dolayısıyla bu çalışmada, Baba Tükles hakkındaki anlatıların aktardığı çeşitli dinî anlam terkibinin yanı sıra, bu terkibi oluşturan unsurların İslâm ve İslâm öncesi dinî değerler açısından daha fazla kullanımını tahlil etmek istiyorum; ikisinin sık sık benzeşmesi olgusuna mahsus bir dikkat atfederek. Anlatıya ve yankılarına olan ilgimiz, kendi başına tarih için kaynak teşkil etmiyor; genel olarak dinî değerler adına ve daha da önemlisi, *din değiştirmenin önemini ve kabilevi kimlik için anlamını kavramak ve tasavvur etmenin dinî biçimleri* için bir kaynak sunuyor. Şüphesiz tarih, edebiyat ve folklor alanlarına ait kaynakları değerlendireceğiz, fakat yaklaşımımız bu disiplinlerden biri yahut tama-

mıyla mahdut değil; daha ziyade amacımız, İslâmlaşmanın insan hayatında ve toplumda kutsal olanın hem yerel hem de "İslâmlaştırıcı" kavramlar açısından nasıl anlaşılıp ifade edildiğini anlamak için kaynaklarda aktarılan ya da gösterilen dinî anlama odaklanmak.

Bu çalışmada özellikle İç Asya'da İslâm ve İslâmlaşmanın kapsamlı bir tarihini bulamayacaksınız; burada esasen "ne olduğu"yla değil, "insanların ne olduğunu söylediği"yle; özellikle de kendilerini söz konusu ihtidanın "gerçekliği"yle bir şekilde yakından irtibatlı gören ve bu ihtidanın anlatısını defaatle tekrar eden ve uyarlayan insanların söyledikleriyle ilgileniyoruz biz. İhtida anlatısında ya da daha sonraki akislerinde yer alan herhangi bir "tarihi olgu" üzerine odaklanmayacağız yahut ona hapsolmayacağız; aslında, anlatılara yalnızca tarihî ayrıntılar devşirecek "tarihi" kaynaklar olarak yaklaşsaydık, konuyu tamamen ıskalardık diye düşünüyoruz. Doğal olarak anlatı dönüşümlerinin muhtelif aşama yahut tarzlarının inkişaf ettiği tarihi ortam/mekânları tartışmaya çalışacağız biz; ama odak noktamız "tarihî gerçeklik"le kısmen ondan esinlenen anlatı geleneği arasındaki ilişki *olmayacak*, anlatının birbirini izleyen inkişafları arasındaki ilişkilerin ortaya çıkardığı dinî anlam olacak.[5]

Burada konumuz olan ihtida anlatısıyla ilgili olarak ileri sürülen iddia oldukça basit; fakat bu argümanın sunulması, bizzat ihtida anlatısının tartışılmasına (daha önce incelenmediği için tam bir filolojik tahlil gerektiriyor) ve İç Asya'nın nispeten az bilinen tarihî ve dasitânî geleneklerinden geniş bir malzeme yelpazesinin sunulmasına bağlı. Haliyle meseleyi şöyle özetlemek faydalı olabilir. Erken dönem bir anlatıda Özbek Han'ın İslâmlaşmasında önemli bir rol atfedilen figür (Baba Tükles), aynı zamanda Altın Orda'nın dağılmasıyla ortaya çıkan büyük kabile konfederasyonlarından biri olan Nogay ordasına siyasi meşruiyet ve dinî tasdik sağlayan soy "miti"nde de önemli bir figür oldu. Aynı şekilde bu figürün rolü Altın Orda'nın halefi olan devletlerin tarihî geleneğiyle bizim açımızdan daha da mühim olan kadim Cuci *ulusu* ahalisi arasında muhafaza edilen dasitânî ve folklorik gelenekte de muhafaza edildi. Batı İç Asya'daki ozan kuşakları arasında hem kalıplaşmış intikali hem de yaratıcı yeniliği aksettiren bu destan geleneğinde, her biri belirli bir topluluğun "kurucusu" olarak hizmet eden "İslâmlaştırıcı" ve "ata" rollerinin hem ozanlar hem de muhatapları arasında zımnen eşdeğer oluşunun açık işaretleri bulunuyor. Nitekim bu eşdeğerlik, İslâm'ın toplulukla ve insan hayatının kabilevi

5 Özbek Han'ın İslâm'ı kabulüne eşlik eden tarihî bağlamı ve gerçek "olaylar"ı bir dereceye kadar sıhhatle yeniden inşa mümkün olsa da, böyle bir yaklaşımın mahdut kıymeti kabul edilmeli. Sadece olayları görüp (eğer bu bile mümkünse) "kendinden menkul" önemi ıskalarsak, muhtemelen tarihî ehemmiyeti olan bir şeyi kaçırmış oluruz; fakat din değiştirmeye dönük rivayî tepkilerin inkişafı ve bu tepkilerin ferdi ve içtimai kimlik anlayışlarını yansıtma ve etkileme biçimini anlamak için kritik değere sahip bir şeyi atlamış olacağımız su götürmez.

bağlamdaki merkeziliğine ilişkin İç Asya'nın temel dini değerlerine "uyum sağlayabildiği" ve (muhalefet yerine) bu değerleri güçlendirebildiği girift ama kat'i süreç hakkında şimdiye kadar takdir edilmemiş olsa da önemli vukuf imkânı sunuyor. Son olarak böyle bir vukuf, sadece İç Asya'daki İslâmlaşmanın tarihî sürecini anlamaya çalışırken benimsenecek verimli olabilecek bir bakış açısı teklifiyle kalmıyor; aynı zamanda İslâm'ın ve genel olarak dini değer ve kimliklerin bugün bile belirli İç Asya topluluklarına birlik ve kimlik sağlamadaki rolünün yeniden değerlendirilmesi gerektiğini de ortaya koyuyor.

Özellikle, "Ata"ya dönüşen "İslâmlaştırıcı"nın teşhisi, Baba Tükles'i çevreleyen anlatı geleneklerinin erken döneminin berrak bir tasvirini sunan ve aynı zamanda bu geleneklerin İslâmlaştırma üzerine ilk odaklanışını teyit eden mevzubahis 16. yüzyıl anlatısına dayanıyor. Aslında 15. yüzyıldan 20. yüzyıla kadar Baba Tükles hakkında üretilen anlatılarda üç aşama, daha doğrusu tavır olduğunu söyleyebiliriz: Birincisi, Ötemiş Hacı'nın anlatısında muhafaza edilen, fakat 1920'lere kadar kaydedilen popüler hikâyelerde akis bulmuş olan Özbek Han'ı İslâm'a geçişinde oynadığı mucizevi rolünün hikâyesi; ikincisi, 17 ve 18. yüzyıl Tatar tarihyazımı geleneğindeki Baba Tükles'i "tarihîleştirmeye" çalışan, ancak Nogay konfederasyonunun "kurucusu" olarak kabul edilen Edigü'nün nesebini vurgularken "İslâmlaştırıcı" rolünü muhafaza eden edebî anlatılar; üçüncüsü de, bir kahraman olan İdige'nin (tarihi Edigü'den esinlenen bir figür) dasitânî anlatılarındaki sözlü gelenek. Baba Tükles'in bir kahraman sıfatıyla soyunu anlatıyor bunlar ve umumiyetle [14] İslâmlaştırmayla ilişkisini yansıtıyor, ama çoğu durumda Baba Tükles'i yerli, İslâm öncesi İç Asya dini geleneklerinden alınan efsanevi temalarla da çevreliyor.

Burada İslâmlaşmanın ve bunu anlatan hikâyelerin önemi, kabilevi kimliklerin İç Asya tarihinin büyük bölümünü biçimlendiren toplumsal kimliklerin yeniden şekillenmesindeki önemini görüyoruz. Söz konusu tarih içerisinde kütlevî göçler ve yokoluşlar olarak ortaya çıkan siyasi ve içtimai akımlar, genellikle yeni oluşan topluluğu izah etmek ve meşrulaştırmak için yaratılan "ulusal mitoloji"yle birlikte mensubiyetlerde yaşanacak bir değişikliği maskeliyor sık sık. Eski Sovyetler Birliği halkları kimliklerini yeniden değerlendirirken, tam da bu türden bir değişim günümüz manşetlerini süslüyor ve İslâmlaşmayı anlamak bu süreci anlamak açısından kritik bir önem taşıyor. Batı İç Asya'nın Müslüman halklarına açıkça gayri İslâmî bir "konfederatif efsane" dayatıldığı için İslâmlaşmanın etkisi ve rolü son yetmiş küsur yılda ne kadar zayıflamış olursa olsun, hem İslâmlaşmanın İç Asya'daki etkilerinin "özü" hem de ulusal mitoloji inşasındaki çağrışım örüntüleri, yeni ulusların ortaya çıkışını gözlemledikçe ve bu uluslar kendilerini tanımlama sürecini sürdürdükçe öğretici olmaya devam edecek.

Çalışmanın Planı

Bu hedef ve varsayımları unutmadan, merkezî dönüşüm anlatısını ve bu anlatının üretildiği sıradaki yankısını ve ana karakterinin bilahare yeniden işlenişlerini aşağıdaki genel plan dâhilinde ele alacağız. Evvela, giriş sadedindeki makalede, İslâmlaşmanın ne anlama geldiği veya gelebileceğiyle ilgili genel soruları değerlendirecek ve dinî bir sistem olarak İslâm'ın genellikle İç Asya halklarının yerli dinî geleneklerinden daha iyi bilindiği varsayımından hareketle, değerlendirmemizin geri kalanı boyunca takip eden dinî "tekabüller" için zemin hazırlamak amacıyla, geniş bir çerçevede bu geleneklerin özellikle İslâmlaşma meselesiyle ilgili ortak hususiyetlerini işleyeceğiz.

Daha sonra, merkezi ihtida anlatımızın ortamını oluşturan belirli bir zaman ve mekâna, yani 14. yüzyılın başlarında Moğol halefi sayılan Altın Orda'ya daha yakından odaklanacak, bu yönetimdeki İslâmlaşmanın tarihi süreciyle ilgili bir dizi konuya dikkat çekecek, ama özellikle ihtida anlatımızın konusu olan "hadise", yani Özbek Han'ın İslâm'ı "elde edişi" hakkındaki mevcut "tarihî" anlatıları dikkate alacağız. Bilahare ihtida anlatımızı bize ulaştıran "yeni" kaynağı tartışacak ve aktardığı hikâyeyi arz edeceğiz; orijinal Çağatay Türkçesi metnin bir neşri ve anlatının eksiksiz çevirisi Ek-1 ve 2'de verildi, zira bu kaynağı ele alırken tamamı elimizdeki dinî meselelerle doğrudan ilgisi olmayan önemli filolojik tartışmaların zuhuru kaçınılmaz.

Merkezî din değiştirme anlatısına dair bu tartışmayı takiben, bu anlatının dinleyicilerine nasıl hitap ettiğini ve dini anlamı nasıl ilettiğini anlamaya ve değerlendirmeye çalışacağız. Anlatıda yer alan kimi unsurların -en önemlisi de Özbek Han'ın "ihtidası"nda kilit rol atfedilen merkezî figürün- popülerliği ve uzun ömürlülüğü, anlatının en azından belirli topluluklarda altı yüzyıldan fazla bir süre boyunca dinî ve içtimai açıdan anlamlı olduğunu gösteriyor. Gerçekten de kitabın geri kalanı, anlatının ve "yan ürünlerinin" aldığı biçimlerin ana hatlarını çizmeye ve bu masalın ve ana karakterinin 14. yüzyıldan 20. yüzyıla, Kırım'dan Altay'a ve Volga havzasından Buhara'ya kadar İç Asya halklarının dinî tahayyülünde neden bu kadar güçlü ve kalıcı bir yer tuttuğunu keşfetmeye yönelik -kaynaklarımızın doğası gereği mecburen kusurlu ve ikircikli- bir teşebbüse ayrıldı.

Daha doğrusu, ilk olarak bizzat birincil ihtida anlatısındaki muhtelif dinî tekabülleri ele alacağız ve anlatının muhtevası ve yapısındaki belirli unsurların (ve hatta muayyen akisler uyandıran tek tek kelimelerin) yerli bir dinleyici kitlesi için İslâm bağlamında yahut İslâm öncesi dinin hakiki ya da hayali özellikleri bağlamında veya her ikisi bağlamında dinî bilgeleri hangi yollarla "mezcetmiş" olabileceğine işaret edeceğiz. Bu tartışmanın ardından hem bir bütün olarak anlatıda hem de anlatının temayüz eden bileşenlerinin çoğunda görülen hem

bünyevi hem de anlamca merkezi bir özellik daha genel hatlarıyla ele alınacak: yani "yerinden edilme" teması ve bunun çeşitlemeleri değerlendirilecek. Bu temaya paralel ve ışık tutabilecek diğer İç Asya din değiştirme anlatılarındaki karşılaştırmalı malzemeden yararlanacağız burada ve bu tür anlatılarda "muhalif" ve "benzeştirici" yerinden ediliş kullanımına ilişkin bazı sonuçlar teklif edeceğiz.

Ardından, ihtida anlatımızın "Baba Tükles" diye bilinen merkezi figürünün ve onun anlatıca geçirdiği dönüşümlerin izini, önce çeşitli "tarihî" kaynaklarda ve şecere geleneklerinde, sonra da muhtelif sözlü destan ve folklor geleneklerinde süreceğiz. Esasen, orijinal ihtida anlatısında örtük olan dinî mesajlara dair az önce bahsedilen değerlendirmemizde, Baba Tükles figürünün nasıl yoğun bir kutsal ve efsanevi hâleyle kuşatıldığını incelemiş olacağız. Baba Tükles'in tarihî/şecere ve destan geleneğinde nasıl tezahür ettiğine dair sonraki bahislerde, hikâyesinin İç Asya "dinleyicileri"nin sonraki nesillerinde bu kutsal hâlenin neye evrildiğini tetkik edeceğiz. Bu izleyici kitlesi, Baba Tükles'e mukaddes mevkiini veren esas anlatıya dinî bir anlam katan gerilim ve tekabüllerin çoğuna olan ilgisini kaybetmiş gibi görünüyor, fakat yine de Baba Tükles figürüne, kabilevi bütünlük ve dayanışma için hayati önem taşıyan muhtelif kutsal işlevler haznesi olarak sarılmış gibi duruyor.

Özellikle Baba Tükles figürünün, hem Nogay ordasının meşrulaştırılmasındaki rolünü hem de aynı zamanda Kültür Kahramanı ve İlk İnsan olan efsanevi bir ataya dönüşmesini vurgulamak suretiyle, İç Asya ihtida anlatılarının bünyece ve işlev bakımından kabilevi köken efsanelerine eşdeğer olduğu varsayımımızı nasıl doğruladığını inceleyeceğiz. Bu da bizi Baba Tükles'e atfedilen muhtelif dinî anlamların İç Asya dünyasındaki İslâmlaşma ve İslâm'ın rolü gibi daha geniş meseleler üzerindeki etkilerini bir kez daha düşünmeye sevk edecek. Son olaraksa, Baba Tükles örneğinin, bu tür ihtida anlatılarının, siyasi meşruiyet ve kabilevi benlik algısı gibi önemli alanlarda İç Asya'nın İslâm'a verdiği "tepkiler" hakkında bize neler söyleyebileceğine dair teklif ettiği bazı sonuçları değerlendireceğiz.

1. BÖLÜM

DİNÎ ÇEVRE: DÜNYA GÖRÜŞÜ, ÂYİN VE KABİLEVİ KONUM

İslâm ve İhtida

İhtida süreci gerek sosyal ve tarihî gerekse de hissî ve psikolojik cepheleriyle pek çalışılmış değildir. Nehemiah Levtzion[1] ve hayli zaman önce yeni tasnif, yöntem ve analiz stratejileri geliştirmiş olan Richard Bulliet'nin[2] nispeten geç ve önemli katkılarına rağmen ihtida etrafında oluşan meseleler yumağı, muhtelif İslâmlaşma "cepheleri"nde uzmanlaşan isimlerce meselenin teorik ya da tarihî bir pencereden terkibî bir biçimde değerlendirilmesine imkân tanıyacak kadar dikkat çekmedi.[3] Zorla ihtida ya da "İslâm yahut kılıç" tercihine

1 Bkz. özellikle *Conversion to Islam*, ed. Nehemia Levtzion (New York/Londra: Holmes & Meier Publishers, 1979) ve Levtzion'un bu çalışmada "Toward a Comparative Study of Islamization" (s. 1-23) ve "Patterns of Islamization in West Africa" (s. 207-216) başlıklı katkılarının yanı sıra Orta ve İç Asya'nın tahmin edilebileceği gibi kısmen temsil edildiği kaynakçasına (s. 247-265) bakınız; ayrıca *Religious Change and Cultural Domination* (ed. D. N. Lorenzen) içinde yer alan "Conversion under Muslim Domination: A Comparative Study", başlıklı çalışmaya bakınız. (Mexico City: El Colegio de México, 1981), s. 19-38.

2 Çığır açan çalışması *Conversion to Islam in the Medieval Period: An Essay in Quantitative History*'ye (Cambridge: Harvard University Press, 1979) bkz. Yine daha yakın zamanda yazdığı "Process and Status in Conversion and Continuity," *Conversion and Continuity: Indigenous Christian Communities in Islamic Lands Eighth to Eighteenth Centuries*, ed. Michael Gervers ve Ramzi Jibran Bikhazi (Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1990), s. 1-12 ve aynı kitaptaki "Conversion Stories in Early Islam" (s. 123-133) isimli makalelerine göz atınız.

3 Tarihî araştırmalarda İslâm'a geçişle ilgili önemli teorik değerlendirmeler için bkz. mesela Marshall Hodgson, *The Venture of Islam*, c. 2 (*The Expansion of Islam in the Middle Periods*) (Chicago: University of Chicago Press, 1974), özellikle s. 532-574 (ama yazar İç Asya İslâm'ını aşikar bir biçimde küçümsüyor burada) ve Ira M. Lapidus, *A History of Islamic Societies* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), s. 242-252 (ayrıca müellif ihtida meselelerine dikkat çekerek İç

dair beslenen inançlar terk edilmiş olsaydı, İslâm'ın hususi bağlamlarda nasıl benimsendiği ve sahiplenildiği hakkında geliştirilmiş eski model ve faraziyeleri değiştirmek için nispeten de olsa analitik birtakım çalışmalar yapılabilirdi. Hâlbuki İslâmlaşma meselesine değinen birincil kaynaklar genel anlamda ne kullanıldı ne de yeniden değerlendirildi.

İç Asya söz konusu olduğunda İslâmlaşma çalışmaları açısından hayli mahrumuz; mesela Sahra-altı Afrika ya da Güney Asya'daki İslâm çalışmaları[4] mütehassısları ihtidanın önemini tarihî ve dinî bir mesele olarak tanıyorlar ve çalışmaları Orta ve İç Asya'daki İslâmlaşma meselesine yaklaşım konusunda birer model teşkil ediyor. Ama İç Asya'da ihtida çalışmaları gerek tarihsel gerekse tarihselci açıdan, bugün hâlâ emekliyor. İslâm'ın yerel geleneklerle dinî ve sosyal etkileşimi bakımından da sadra şifa şeyler yok.

İç Asya'daki İslâmlaşma çalışmalarının bu iptidai durumu, zayıf bibliyografya listesinden dahi anlaşılıyor; hatta nitelik bir yana, nicelikteki fukaralık bile tek başına çok şey söylüyor. İslâm'ın İç Asya'da yayılışına dair bugüne dek tek geniş anlatı, T. W. Arnold'ın[5] hayli eski çalışmasında yer alıyor; nitekim bu

---

Asya'yı daha kapsamlı bir şekilde ele alıyor, s. 413-436). Bunlardan başka John Wansbrough'un çalışmasına, *The Sectarian Milieu: Content and Composition of Islamic Salvation History* (Oxford: Oxford University Press, 1978) ve R. Stephen Humphreys'in *Islamic History: A Framework for Inquiry* (gözden geçirilmiş baskı, Princeton: Princeton University Press, 1991), s. 273-283, başlıklı eserlerine de bakılabilir.

4 Afrika'daki İslâmlaşma için yukarıda belirtilen Levtzion'un bibliyografyasına bakınız. Güney Asya'daki İslâmlaşma konusunda özellikle şu çalışmalara başvurulabilir: Bruce B. Lawrence'ın "Early Indo-Muslim Saints and Conversion" (*Islam in Asia*, cilt I, *South Asia*, ed. Yohanan Friedmann, Boulder, Colorado: Westview Press, 1984, s. 109-145) ve "Islam in India: The Function of Institutional Sufism in the Islamization of Rajasthan, Gujarat and Kashmir" (*Islam in Local Contexts*, ed. Richard C. Martin, Leiden: E. J. Brill, 1982; *Contributions to Asian Studies*, cilt 17, s. 27-43). Ayrıca bkz. Carl W. Ernst, *Eternal Garden: Mysticism, History, and Politics at a South Asian Sufi Center* (Albany: State University of New York Press, 1992), özellikle s. 155-168; Richard M. Eaton, "Approaches to the Study of Conversion to Islam in India" (*Approaches to Islam in Religious Studies*, ed. Richard C. Martin, Tucson: University of Arizona Press, 1985, s. 106-123) ve "Sufi Folk Literature and the Expansion of Indian Islam" (*History of Religions*, 14/2, Kasım 1974, s. 117-127); P. Hardy, "Modern European and Muslim Explanations of Conversion to Islam in South Asia: A Preliminary Survey of the Literature" (*Conversion to Islam*, ed. Levtzion, 1979, s. 68-99); Zawwar Hussain Zaidi, "Conversion to Islam in South Asia: Problems in Analysis" (*American Journal of Islamic Social Sciences*, 6/1, 1989, s. 93-117). Bölgeye daha yakın konular için Georg Buddrus'un "Spiegelungen der Islamisierung Kâfiristans in der mündlichen Überlieferung" (*Ethnologie und Geschichte: Festschrift für Karl Tettmar*, ed. Peter Snoy, Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1983, s. 73-88) başlıklı çalışmasına bakılabilir.

5 T. W. Arnold, *The Preaching of Islam: A History of the Propagation of the Muslim Faith* (Aligarh, 1896; tıpkıbasım, Lahor: Şirket-i Kalem, 1956); eserin 7. ve 8. bölümleri (s. 206-253) İslâm'ın Orta Asya ve "Moğollar ve Tatarlar arasında" intişarını ele alıyor. Arnold'un çalışması hemen her açıdan eskimiş olsa bile, İç Asya'da İslâmlaşmanın dinî bir hadise olarak ele alındığı tek kapsamlı eserdir bu ve basıldığı tarih, 20. yüzyıl ilim âleminde bu konuya gösterilen içler acısı ilgisizliğin bir nişanesidir.

meselenin tarihine dair kapsamlı bir araştırma hâlâ bulunmuyor.[6] Orta Asya'nın İslâmlaşmasıyla ilgili, bölgenin Moğol öncesi genel tarihleri İslâmlaşma "gerçeğine" dikkat çekiyordu, fakat pek çok inceleme bugüne dek bu olguyu hakkıyla anlamaya yarayacak hakiki meseleleri es geçti.[7] Benzer şekilde, Karahanlıların İslâmlaştırıcı hanedanı hakkındaki tarihi, belgesel ve nümizmatik deliller büyük ilgi çekmişti; fakat tıpkı bu süreç gibi söz konusu hanedanın tarihi de belirsizliğini hâlâ koruyor.[8] Bulgarlar arasında İslâm'ın serencamı

6 Böyle bir çalışma yerine, Lapidus'un yukarıda atıfta bulunulan eseri gibi umumi tarih araştırmalarında ve birkaç başka eserde kısa ama genel bakışlar mevcut: Bkz. Clifford Edmund Bosworth, "Islamic frontiers in Africa and Asia: (B) Central Asia," *The Legacy of Islam* içinde, ed. Joseph Schacht ve C. E. Bosworth (2. baskı Oxford: Oxford University Press, 1974), s. 116-130; Alexandre Bennigsen ve Fanny E. Bryan, "Islam in the Caucasus and the Middle Volga," ve "Islam in Central Asia," *Encyclopedia of Religion*, ed. Mircea Eliade (New York: Macmillan, 1987), cilt 7, s. 357-377; Valeria Fiorani Piacentini, *Turchizzazione ed Islamizzazione dell'Asia Centrale (VI-XVI secolo d. Cr.)* (Milano: Società Editrice Dante Alighieri, 1974), ki bu eser İslâmlaşma üzerine bir çalışmadan ziyade Orta Asya'nın siyasi ve etnik tarihini veriyor; ayrıca M. F. Köprülü, *L'Influence du chamanisme turco-mongole sur les ordres mystiques musulmans* (İstanbul, 1929). İslâmlaşmanın belirli dönem veya bölgelerdeki yönlerine dair ilave çalışmalar aşağıda zikredildi; burada Orta Asya'dan bir ihtida anlatısına dair yaptığım ön tahlile dikkat çekilebilir, "Yasavian Legends on the Islamization of Turkistan," *Aspects of Altaic Civilization II* (=PIAC XXX), ed. Denis Sinor (Bloomington: Indiana Üniversitesi, İç Asya Çalışmaları Araştırma Enstitüsü, 1990), s. 1-19, bu çalışmada da ele alınan bazı kavram meselelerine kısaca değiniliyor.

7 Güvenilir tarihî incelemeler için bkz. Barthold, *Turkestan Down to the Mongol Invasion*, trc. V. ve T. Minorsky, ed. C. E. Bosworth (4. baskı, Londra: Luzac & Co, 1977), fakat Wilferd Madelung'un mühim çalışması da ihmal edilmemeli, "The spread of Maturidism and the Turks," *Actas do IV Congresso des Estudos Arabes et Islâmicos, Coimbra-Lisboa* (Leiden: E. J. Brill, 1971), s. 109-68; bu çalışma yazarın *Religious Schools and Sects in Medieval Islam* (London: Variorum Reprints, 1985), (No. II) başlıklı eserinde yeniden basıldı. Madelung'un makalesi, Orta Asya'da ve Türkler arasında İslâm'ın erken dönemine prosopografik yaklaşımıyla, Anadolu Türkleri arasındaki İslâm çalışmalarından türetilen ve kritik edilmeden Orta Asya'ya aktarılan farziyelerin sıklıkla gölgelediği önemli konulara dikkat çekiyor. Madelung tarafından Türklerin Moğol öncesi İslâmlaşmasına dair ele alınan Orta Asya İslâm'ında sözde Şii ve "heterodoks" rolün aşırı vurgulanması, R. D. McChesney'nin *Waqf in Central Asia: Four Hundred Years in the History of a Muslim Shrine, 1480-1889* (Princeton: Princeton University Press, 1991), s. 33-36 adlı eserinde Timurlu dönemi (ve sonrası) için yaptığı mükemmel ve gerekçeli değerlendirmenin odak noktasını teşkil ediyor. Ayrıca bakınız Yuri Bregel, "The Role of Central Asia in the History of the Muslim East," Afghanistan Council Occasional Paper #20 (Şubat 1980); R. N. Frye, "Comparative Observations on Conversion to Islam in Iran and Central Asia," *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 4 (1984), s. 81-88; C. E. Bosworth, "Barbarian Incursions: The Coming of the Turks into the Islamic World," *Islamic Civilisation* 950-1150 içinde, ed. D. S. Richards (Oxford: Oxford University Press, 1973), ss. 1-16; Bernard Lewis, "The Mongols, the Turks and the Muslim Polity," *Transactions of the Royal Historical Society*, 5. seri, 18 (1968), s. 49-68; M. A. Usmanov, "Rasprostranenie İslâma i ego rol' v istorii Srednei Azii," *Iz istorii obshchestvenno-filosofskoi mysli i vol'nodumiia v Srednei Azii* içinde, ed. M. M. Khairullaev (Taşkent: Fan, 1991), s. 10-26.

8 Özellikle Karahanlılar için bkz. Peter B. Golden, "The Karakhanids and Early Islam," *The Cambridge History of Early Inner Asia* içinde, ed. Denis Sinor (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), s. 343-370; Robert Dankoff'un *Kutadghu Bilig, Wisdom of Royal Glory (Kutadgu Bilig), a Turko-Islamic Mirror for Princes* (Chicago: University of Chicago Press, 1983) çevirisine yazdığı girişe bakınız; Robert Dankoff, "Three Turkic Verse Cycles Relating to Inner Asian Warfare," *HUS*, 3-4/1 (1979-80), s. 151-165; Marcel Erdal, "Early Turkish Names for the Muslim God, and the Title Çelebi," *Asian and African Studies* (Jerusalem), 16 (1982, PIAC XXIV),

hakkında bildiklerimiz daha da az; nitekim bu konu ileride kısaca ele alınacak. İslâmi yayılmanın "klasik" çağına ait bu örneklerin ötesinde, durum daha da vahim. Doğu Türkistan'daki İslâmlaşma süreci üzerine çok az çalışılmış ve hakkında pek az şey biliniyor.[9] Hakkında hayli çalışma bulunan Moğol İmparatorluğu'nun batıdaki üç halefinde İslâm'ın yerleşmesi bile çok az ilgiye mazhar oldu; Orta Asya'nın geç Moğol ve erken Timurlu döneminde "yeniden İslâmlaşması" esasen pek irdelenmedi ve İslâm'ın güney Sibirya'ya yayılmasına da neredeyse hiç temas edilmedi.[10]

Sovyet bilimi de bu resme kendine mahsus bir su-i tefsir kattı ve bu sadece katı Sovyet ideolojisi penceresinden değildi. Orta Asya cumhuriyetlerindeki "milliyetçi" ilmi çalışmalar da İç Asya'daki İslâm tarihine kendi tutumlarını aksettirdi ve Orta Asya elitlerinin eğitimli ve modern en azından son iki nesli, özellikle şimdi taşıyıcısı oldukları medeniyetin bir parçası olan "Türk" ya da mesela "Kırgız" hususiyetlerini öne çıkarmak sevdasıyla "milli" kültürlerinin İslâmi unsurlarını ya ihmal etmişler yahut yok saymış ya da küçüm-

---

s. 407–416; M. [*metindeki haliyle*] Barthold, "The Bughra Khan Mentioned in the Qudatqu Bilik," BSOS, 3 (1923), s. 151-158; ve İslâmlaşma sürecini tahlil için önemli dilbilim ve onomastik deliller sağlayan muhtelif vesika temelli malzeme çalışmaları sadedinde bkz. Marcel Erdal, "The Turkish Yarkand Documents," *BSOAS*, 47 (1984), s. 260-301; Monika Gronke, "The Arabic Yarkand Documents," *BSOAS*, 49 (1986), s. 454-507; Şinasi Tekin, "A Qarahanid Document of A.D. 1121 (A.H. 515) from Yarkand," *HUS*, 3-4 (1979-80), s. 868-883; ilaveten daha eski çalışmalar Cl. Huart, "Trois actes notariés de Yarkend," *JA*, 1914, 4, s. 607-627 ve Mohamed Khadr ve Claude Cahen, "Deux actes de waqf d'un Qarahanide d'Asie Centrale," *JA*, 255 (1967), s. 305-334 (ve C. E. Bosworth'un yorumlarına bakınız, *JA*, 256 (1968), s. 449-453). Ayrıca bkz. Omeljan Pritsak'ın tarih çalışmaları, "Die Karachaniden," *Der Islam*, 31 (1953-54), s. 17-68; "Karachanidische Streitfragen, 1-4," *Oriens*, 3 (1950), s. 209-228; "Von den Karluk zu den Karachaniden," *ZDMG*, 101 (1951), s. 270-300.

9 Karahanlılar devrinden Moğol sonrası döneme kadar Doğu Türkistan'daki İslâmlaşma ve kültürel etkileşimin kendine özgü, fakat hâlâ belirsizliğini koruyan örüntüleri için bkz. Haneda Akira, "Introduction (1. Bölüm, Problems of the Turkicization; 2. Bölüm, Problems of the Islamization)," *Acta Asiatica*, 34 (1978) [Özel Sayı: *Historical Studies on Central Asia in Japan*], s. 1-21; Mano Eiji, "Moghulistan," ve Oda Juten, "Uighuristan," aynı ciltte, sırasıyla s. 46-60 ve s. 22-45; William Samolin, *East Turkistan to the Twelfth Century: A Brief Political Survey* (The Hague: Mouton, 1964); ve N. N. Pantusov, "Gorod Almalyk i Mazar Tugluk-Timur-khana" ve "Legenda o Tugluk-Timur-khane," *Kaufmanskii sbornik, izdannyi v pamiat' 25 let, istekshikh so dnia smerti pokoritelia i ustroitelia Turkestanskogo kraia, general-ad'iutanta K. P. fon-Kaufmana* içinde (Moscow, 1910), s. 161-202.

10 Moğol dönemi aşağıda daha ayrıntılı ele alınıyor; Moğollar devrinde "yeniden İslâmlaşma" meselesi için, Bulliet'nin çalışmasında teklif edilen "onomastik" yaklaşım Çağatay *ulusu* için John E. Woods, "The Timurid Dynasty," *Papers on Inner Asia*, Sayı 14 (Bloomington, 1990), s. 9-12'de kısaca ele alınmıştır. Moğol sonrası dönemde Sibirya'da İslâm'ın intişarı için bkz. Abdülkadir İnan, "Sibirya'da İslâmiyet'in Yayılışı," *Necati Lugal Armağanı* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1968), s. 331-338; ve N. F. tarafından tartışılan ilginç efsanevi malzeme. Katanov, "O religioznykh voinakh uchenikov sheikha Bagauddina protiv inorodtsev Zapadnoi Sibiri," *Ezhegodnik Tobol'skogo Gubernskogo Muzeia*, 14 (1904), s. 3-28, ve "Predaniia tobol'skikh tatar o pribytii v 1572 g. mukhammedanskikh propovednikov v g. Isker," aynı *Ezhegodnik*, 7 (1897), s. 51-61.

semişlerdi.[11] Bu nedenle, İslâm'ın merkeziliği ve erken modern dönemde cemiyetçi özbilince dönüş hakkındaki araştırmalarımızın Altın Orda'nın çağdaş "mirasçılarına" hâlâ "hitap edip edemeyeceği" belirsizdir. Fakat her halükârda, bu çalışmada ele alınan türde anlatılarda, bu meselelere yerli nokta-i nazardan ve İslâmlaşmanın seyredildiği cemiyetçi merceklerin Sovyet döneminin komünist ve/veya milliyetçi dönüşümünden (veya kısıtlamalarından) önce teessüs etmiş bir pencereden bakma fırsatı buluyoruz.

Her halükârda hem genel anlamda hem de özellikle İç Asya'da ihtidaya dair çalışmalar, meselenin tarihî açıdan "nasıl gerçekleştiği" ve yaygın bir İslâmlaşma hadisesinin koşullarını ve sonuçlarını tahayyülle ilgilendi. Dolayısıyla İslâmlaşma meselesine elinizdeki etütte benimsenene benzer bir bakış açısıyla yaklaşan çalışmaların sayısı çok daha az.[12] Bizim meselemiz bunun "nasıl olduğu" olmayacak, bundan doğrudan doğruya etkilenen halklar arasında "bu oluşun nasıl anlaşıldığı"na temas edilecek. Nihayet, maksadımız İslâm'a geçişle ilgili daha önceki çalışmalara yön veren gerekçelerden çok da farklı değil şüphesiz; tabii tarihî bir olgu olarak ihtida tasavvurumuza "hikâyenin nasıl anlatıldığını" dinlerken öğrenilebilecekleri eklemeyi umuyoruz. Fakat evvela mütehassıslar tarafından kullanılma eğiliminde olan "tarih" kavramından çok hikâyeye dikkat kesilmemiz gerekiyor.

---

11 Bu süreç kimi örneklerde çok daha önce, Rus yönetimi altındaki Sovyet öncesi Orta Asya'da Batılılaşmış entelektüeller arasında görülen Rus, Avrupalı ve "modern" şeylere duyulan hayranlıkla başladı. Avrupalılaşmış bir Kazak İslâm karşıtlığının uç bir örneği için, ünlü etnograf Çokan Çingisoviç Valihanov'un (ö. 1865) (yazarın *Sobranie sochinenii v piati tomakh*, 1 [Alma-Ata: Izd-vo AN KazSSR, 1961], s. 524-529 başlıklı çalışmasında çıkan) "O musul 'manstve v stepi" başlıklı kısa metnine bakın; Valikhanov'un İslâm'a (ve "fanatizmine") karşı düşmanlığına, İslâm'ın bozkır göçebeleri arasında hiçbir zaman güçlü olmadığına dair bir ısrar (ya da belki de temenni) eşlik ediyor, fakat en azından Rus eğitiminin Kazaklar arasında bir Şamil'in (1859'a kadar Kuzey Kafkasya'daki Rus karşıtı Müslüman direnişinin lideri) ortaya çıkmasını önleyeceğini umut ettiğini alenen belirtiyor, Amerika örneğinden hayranlıkla bahsediyor ve "Birleşik Devletler hükümeti İrokualar, Krikler, Çoktavlar ve diğer kızılderilileri medenileştirmeye başladığından beri Kızılderili savaşlarının neredeyse sona erdiğini" söylüyor. Benzer tutumların çağdaş yansımaları, ayrıca milliyetçi ve Rus karşıtı unsurun öne çıkarılışı ve batılı bir gözlemci tarafından benimsenişi için bkz. Guy Imart, "The Islamic Impact on Traditional Kirghiz Ethnicity," *Nationalities Papers*, 14/1-2 (Bahar-Güz 1986), s. 65-88; buna karşılık, geleneksel İslâmî uyarlamaların takdiri için bkz. Edward Lazzerini, "The Revival of Islamic Culture in Pre-Revolutionary Russia: Or, Why a Prosopography of the Tatar Ulema?" *Passé turco-tatar, présent soviétique içinde: Études offertes à Alexandre Bennigsen*, ed. Ch. Lemercier-Quelquejay, G. Veinstein ve S. E. Wimbush (Louvain/Paris: Éditions Peeters/Éditions de l'École des Hautes Études, 1986), s. 367-372.

12 Bunlar arasında Levtzion'un editörlüğünü yaptığı ve yukarıda atıfta bulunulan eserde yer alan iki çalışma sayılabilir: Russell Jones'un "Ten Conversion Myths from Indonesia" (s. 129-158) ve nispeten dolaylı (ama yerli ve İslâmî din kaygılarının karşılıklı etkileşimini anlama endişemizle de uyumlu) olmak suretiyle Humphrey J. Fisher'ın "Dreams and Conversion in Black Africa" (s. 217-235) başlıklı makalesi; ayrıca bkz. David Owusu-Ansah, "Islamization Reconsidered: An Examination of Asante Responses to Muslim Influence in the Nineteenth Century," *Asian and African Studies* (Jerusalem), 21 (1987), s. 145-163.

Bu açıdan, İslâm'ın dinî pratiğini ve anlatısını biçimlendiren ve din değiştirme meselesi için önem arz eden bazı daha nazari yönlerini ele almak faydalı olabilir. Burada "ideal" ihtida düşüncesi ya da Müslümanlarla ihtida etmemişler arasındaki sağlıklı ilişkiler irdelenmeyecek; ayrıca dava (İslâm'ı benimsemeye davet) ya da tevbe ("metanoia," yani dolayısıyla şahsî anlamda kötülükten iyiliğe dönüş anlamında "ihtida") gibi terminolojik kavramların teorik ya da tarihî anlamdaki medlûlleri de ele alınmayacak. Daha ziyade, burada sunulmayan diğer anlatılardan hareketle, ihtida anlatıları ve İç Asya'daki İslâmlaşma olgusu için özel önem taşıyan birkaç noktaya dikkat çekilecek.

Şöyle başlayalım; İç Asya'ya ait ihtida anlatılarında İslâmlaştırma "terminolojisi" nispeten sınırlı. Tevbe terimi neredeyse hiç kullanılmıyor, fakat modern dünyada aktif misyonerlik tarzı tebliğ anlamına gelen dava (Türkçedeki tam karşılığı ünde-, "çağırmak" fiili) kavramı ihtida anlatılarında şekli ve bünyevî bir rol oynuyor. Yani anlatılar, İslâm'ı getiren karakterin yaptığı İslâm'ı benimseme "çağrısını" kaydediyor, ancak çağrının kendisi sözlü olarak nadiren detaylandırılıyor. Yani İslâm'ın "taşıyıcısı" her şeyden önce ve her şeyden daha ziyade bir dâ'î kabul edilmiyor; çağrı, hikâyenin içeriğine önemli bir katkı sağlamaktan ziyade, belirleyici bir ihtida müsabakası ya da mücadelesini başlatmak için bir anlatı aracı olarak veriliyor.

Benzer şekilde, birçok ihtida anlatısında İslâm'ın "taşıyıcısı/sancaktar"ını darulharbe ya da gayrimüslim bir topluluğa sevk eden dürtünün "misyoner propagandası" anlamında dava değil (söz konusu çağrı yine usulen yapılıyor olsa da), toprakları İslâm'a "açma" arzusu olduğu görülür; burada önemli olan kavram, "fetih"ten "vahye" uzanan çağrışımlarıyla Arapçadaki "fetaha" fiilidir. İşte bu kavram, Türkî dillerde "İslâm açа keldiler" ifadesinde olduğu gibi "açmak" fiiliyle ifade edilir.

Daha umumî anlamda, İslâm'a geçişi ifade etmek için kullanılan kavramlar/terimler bizzat "İslâm" ifadesinin manasını yansıtır: Bir kişi ya da topluluğun basitçe "teslim olduğu" (*esleme*) ya da "Müslüman olduğu" (Farsça ya da Türkçe metinlerde) yahut "İslâm'ı kabul etmekle şereflendiği" (*şerufe* fiilinin bir sigası kullanılarak) veya nihayet "İslâm dinine girdiği" söylenir. Örneğin Ötemiş Hacı'nın hikâyesinde, İslâm'ın sancaktarlarının maksadı hem Özbek Han'ı İslâm'a "davet etmek" hem de haliyle onu Müslüman yapmaktır. Burada bu terminolojiyle ilintili olarak şunu söylemek gerekir ki bütün bu vakalarda, tevbe yahut türevleri aracılığıyla bir kalp değişikliği ya da dava yahut türevlerinin işaret ettiği "entelektüel" süreçteki gibi bir zihin değişikliği ima edilmez, bir mevki değişikliğidir ima edilen şey. Nitekim bu mevki değişikliği, Arapça *esleme* fiilinin kullanılıyor olmasından da anlaşılır. Öyle ki bu kelime iradî bir eylem ifade eder ve "iman" ile İlahi iradeye "teslimiyet" (İslâm) arasındaki iyi

bilinen o ayrıma parmak basar. Böylece ferdin Allah nezdindeki mevkiinin değiştiğine işaret ettiği gibi farklı bir şey "olma"yı veya şereflendirdiği düşünülen bir mevki "edinme"yi ihata eden bir anlamı vardır.

En manidar olanlar, ihtidanın İslâm dinine "girmek" olarak bahsedildiği o sık karşılaşılan örneklerdir; bunlarda hem Arapçadaki "dehale" fiilinin müştaklarını hem de Türkçedeki "girmek" kavramı kullanılır. Bu "giriş" esasen İslâm'ın merkezi sosyo-dini kavramı olan ümmete (İslâm toplumuna) atıfta bulunur. Bu da bizi İslâm'ın ihtida anlayışına ilişkin ikinci noktamıza, yani dini kimlikle içtimai kimlik arasındaki derunî bağlantılara götürür. İslâm *ümmeti* kendisini ve diğer toplulukları dinî temelde tanımlar ve dolayısıyla diğer dinlerin müntesipleri farklı sosyal gruplar veya topluluklar oluştururlar (*millet*in sosyal ve dinî anlamlarından da anlaşılacağı gibi). Yani umumiyetle ayırt edici içtimai grupların belirli bir dinî temayülle tarif edilmesinin beklendiği anlamına gelir bu; kişinin dinini değiştirmesi içtimai kimliğini değiştirmesi demektir, haliyle içtimai kimliğini değiştirmesi dinini değiştirmesi anlamına gelir.

Bu "ihtida" anlayışının İç Asya'da İslâmlaşma meselesi açısından iki önemli sonucu olduğu söylenebilir. Evvela, İslâmî topluluk idealleri aslında dinî ve içtimai kimlik arasındaki yakın rabıtayı teyit eder ve bu da "içtimai" din değiştirme olgusunu sadece kabul edilebilir kılmaz, bazen bir hüküm haline getirir. Sonra, içtimai kimliğin dinî temeline ve tam aksine dinî kimliğin içtimai temeline yaptığı vurgu sebebiyle İslâmî gelenek, birazdan irdeleneceği gibi, İç Asya töresinde yaygın olan topluluk ve dinî hayata dönük tavırla hayli paralellik arz eder ve mühim de sonuçları vardır bu paralelliğin.

İslâmî bağlamda, bu tür bir sosyal dönüşümün hükmî karakteri elbette mübalağa kaldırmaz; ama böyle bir karakter vardır da. Kur'an-ı Kerim kendi toplumlarında "saygı görmemiş peygamberleri" ve hatta Allah'ın iradesine teslimiyet için ailelerinden kopan bireyleri (mesela İbrahim (a.s.)) idealleştiriyorsa, İslâm ümmetinin hem içtimai hem de teorik gelişimi, dinî ve sosyal kimliklerin denkliğini tahkim ediyor demektir. Bu durum, insanların İslâm'a bireyler olarak değil, topluluklar halinde geçiş yapacakları beklentisini artıracak şekilde bir etki yaratmıştır. Bahusus vaktiyle *daru'l-İslâm*'ın hudutlarının çok ötesindeki halklar söz konusu olduğunda daha da belirgindir: Müslümanların, hükümran oldukları topraklarda yaşayan gayrimüslim topluluklara yönelik dinî ve siyasi politikası, İslâm'ı "peyderpey" kabul yoluyla toplumsal bağların parçalanmasını hedeflediyse, İslâm hududunun ötesindeki halklara ilişkin ümit ve beklentileri onların topluluklar halinde ihtida etmelerini öngörme eğilimindeydi.

İslâm'ın yayılışının ilk asrında vuku bulan "cemiyete dönüş"lerde bu tür bir "cemiyet ihtidası" için hususi bir İslâmî paradigma da vardı; İslâm "dinini"

benimsemek Müslümanların değil Arapların "cemiyetine" katılmak, özellikle de belirli bir Arap kabilesine bağlı olarak "mevali" statüsü elde etmek anlamına geliyordu. Gerek böyle bir uygulamanın ima ettiği İslâm anlayışı gerekse uygulamanın bizzat kendisi oldukça erken bir dönemde ortadan kalkmış gibi görünse de (şüphesiz, büyüyen bu "din değiştirenler" kitlesinin kısmen toplumdaki ikincil statülerine duydukları öfke sebebiyle), söz konusu paradigma önemli bir potansiyele sahip ihtida anlayışı olarak varlığını sürdürdü.

Gerçekten de bizzat İç Asya'da (ve İç Asya ihtida anlatılarında) bir yandan toprakların İslâmlaşmasını vurgulayan ihtida paradigmalarıyla diğer yandan toplulukların İslâmlaşmasına temas eden ihtida paradigmaları arasında birbirini tamamlayıcı nitelikte bir ayrışma görüyoruz. İlk durumda söz konusu toprağın İslâm'a "açılması" terminolojisinin kullanıldığı, ikincisindeyse mevki değişikliğini ifade eden terminolojinin baskın olduğu fark ediliyor. Elbette dünyanın *daru'l-İslâm* ve *daru'l-harp* olarak taksiminde de görüldüğü gibi "bölgesel" model, İslâm dünyasını çalışanlar için daha aşinadır, ama bu zamanda "sosyolojik" açıdan pek sofistike değildir ve İç Asya söz konusu olduğunda pek de pratik sayılmaz. Haliyle burada vurgulanmaya değer olan "cemiyetçi" modeldir.

Aralarında İç Asya Türklerinin de bulunduğu uzak ya da basitçe yabancı halklar arasındaki bu tür "cemiyetçe" ihtida olgusundan bahsetmek ve bunu izah edebilmek için popüler ve ilmî İslâm din düşüncesinde çeşitli "mekânizmaların" ortaya çıkması özellikle dikkate değer. Bu mekânizmaların çoğu İslâmî söylemin kendi sürgünleri gibi görünebilir; fakat İslâmlaştırma sürecinin ayrılmaz bir parçası olarak söz konusu İslâmlaştırıcı topluluk tarafından hızla benimsenmiştir. İslâmlaştırılmış şecerelerle kurulan irtibatlar, "Türk b. Yafes"in keşfinde olduğu gibi bariz bir mekânizma sunar. Aşikâr olan bir diğer mekânizma da, belirli mübarek zevatın yeryüzüne "saçılması" (uzaklardaki Aditlerin zuhurunda ya da Peygamber'in ashabının çeşitli yerlerde ortaya çıkmasına dair hikâyelerde olduğu gibi) olarak vuku bulur; hatta daha esrarengiz yöntemler arasında Peygamber'in miraç sırasında muhatapları arasına özellikle önde gelen mühtedileri yerleştiren hikâyeler yahut "Üveysî" mutasavvıflar (kayda değer mühtedileri sadece İslâmlaştıran değil, aynı zamanda onları bir tarikata süluk ettiren) nazariyesi yer alır. Bazen, harikulade bir surette gebe kalan bir "mühtedi" ya da kâfir annesinin memesini reddeden bir bebeğin hikâyesinde olduğu gibi, yerli kutsallaştırma biçimleri ince bir İslâmlaştırma cilası sürülerek uyarlanır; fakat burada doğrudan ilgilendiğimiz şey, içtimai/cemiyetçe ihtidayı açıklamak için kullanılan "mekânizma" olacak. Yani hem İslâmî paradigmaları hem de yerli dinî temaları çağrıştıran efsanevi ve menkıbevî ihtida anlatılara temas edeceğiz.

İslâm'da ihtida anlayışının son ve temel bir hususiyeti hem ihtidanın içtimai paradigması hem de "ihtida" ile dikkat çeken mevki değişikliğiyle (kalbi değişimden ziyade) ortaya konmuş olur. Bu hususiyet aynı zamanda, "kalbin" "kanun"dan daha önemli olduğunda ısrar eden, "içeriği" "biçim"den daha çok önemseyen ve "dini" her şeyden önce "şahsi bir inanç" meselesi olarak gören Hıristiyan din değiştirme anlayışına ya da modernist put-kırıcılık ve ayin-karşıtlığına saplanmış kimseler için takdir edilmesi en zor olanlardan biridir. İslâm'da "din değiştirme"den tevbe çerçevesinde bahsetseler ve bunun evvela bir "kalp değişimi" olduğunu anlasalar şüphesiz biraz daha rahatlarlardı. Bu hususiyet şekle ve harice dair İslâm'ın benimsediği mahsus tavırdan neşet eder; Hz. Muhammed'in dininin ilahi ve peygamberi olarak tasdik edilmiş bir İslâm oluşunda zaten belirgindir bu. Hatta şunu bile söyleyebiliriz: İslâm geleneği, dinî pratiklerin *tamamen* şekli ve "harici" anlamda benimsenmesini bile dinî açıdan manidar bulur; zira bu kalıplar şekli yönleriyle bile bir ilahi lütuf/*bereket* taşıyıcısıdırlar.

Yani, İslâm insanda derunî bir değişikliği talep ettiği gibi asgari düzeyde de olsa harici bir değişimi de kolay kolay yabana atmıyor; oysa Hıristiyan geleneğinde ya da bu bahis özelinde dinî "iki yüzlülüğü" eleştiren münekkitler nezdinde bu ikinci değişim yok sayılıyor. İslâmî bakış açısının özünde, Allah tarafından emredildiği ve peygamber tarafından örneklendiği biçimiyle dinî yükümlülüklerin şeklî ve harici tezahürlerinin, ruhu Allah'a "döndürebilecek" ve "kalp değişimine" yol açabilecek ilahi lütfu bizzat celp edeceği inancı var. Esasen bir insanın günahı ve küfründen "tevbekâr olması" ve bu ruhla farz ibadetlerini yerine getirmesi takdiri hak eder. Fakat tevbe etmese bile, mensubu olduğu topluluk onun yine de bu ibadetleri yerine getirdiğinden emin olmalıdır; çünkü böylece bu harici şekillerin doğasında bulunan ilahî lütuf sonunda dönüştürücü etkisini gösterir ve kişi namazda alnını secdeye koyarken, umulur ki kalbi ve zihni de onu takip eder.

Bu dindarlık anlayışının başka bağlamlarda ne anlama gelebileceği ya da neyi işaret edebileceği burada bizi meşgul etmemeli; ancak *İslâm nokta-i nazarından* ihtida denince, İç Asya çalışanların umumiyetle küçümsediği şekliyle İslâm'ın tamamen resmî, hükmi ya da harici olarak benimsenmesi anlaşılmamalı. Bir ferdin ya da bir topluluğun ibadetlerine tam riayet ya da derunî bir maneviyat açısından "kusurlu" bulunabilecek ihtidası bile daha kesif bir dindarlığa doğru atılmış bir ilk adımdır ve her halükârda, ne kadar iptidai olursa olsun, Allah'ın lütfunun ve kuluna olan ilgisinin bir alameti olduğu için göz ardı edilmemeli ya da küçümsenmemelidir. Sosyal statüye yaptığımız vurguya dönecek olursak, bu "kusurlu" ihtidanın işaret ettiği şey, her şeyden önce, İslâmî açıdan Allah'ın en büyük ihsanıdır: Kurtarıcı bir topluluğa mensubiyet bahşetmiştir Allah.

Wilferd Madelung'un Ebû Hanîfe'ye atfen önemli bir makalesinde belirtildiği gibi, böyle bir yaklaşım İslâm geleneği içerisinde, özellikle İç Asya bağlamında zaten tasdik edilmişti. "Çok-tanrılı topraklarda yaşayan, İslâm'ı bir bütün olarak tasdik eden fakat Kur'an'ı veya İslâm'ın dinî vecibelerinden herhangi birini bilmeyen ya da tasdik etmeyen bir Müslüman'ın ahvali"[13] sorulduğunda Ebû Hanîfe böyle birinin yine de "mümin" sayılabileceğini söylemişti. Madelung'un da gözlemlediği gibi, Türklerin ihtida ettiği dönemde Orta Asya'da hâkim olan mezhep, bu ibarenin bir kısmını kasten "yanlış okumuş" ve "çok-tanrılı topraklarda" (*fî arzi'ş-şirk*) ifadesini "Türklerin topraklarında" (*fî arzi't-Türk*) şekline dönüştürmüştü. Böylece Ebû Hanîfe'in verdiği cevap Orta Asya geleneğince "temellük" edilmiş ve küçük bir ifade değişikliği ile onun itikat ve ayin meselelerindeki hoşgörüsünün bu açık ifadesi, bir Orta Asya Türkünü İslâm toplumunun bir mensubu yapan şeyin ne olduğuna karar verme bağlamında kullanılmıştır.

Az ileride bu konulara tekrar dönülecek. Şimdilik, İslâm geleneği içinde anlaşıldığı şekliyle "zahirî" İslâmlaşmanın değerine dair bu kısa değerlendirme, sanıyorum İç Asya'nın "sözde" Müslüman halkları hakkında İslâmlaşmanın önemini ve etkinliğini kat'i bir biçimde reddeden aşınmış görüşler korosuna alternatif sunabilir. Fakat bu alternatifleri İç Asya perspektifinden olduğu kadar İslâm nokta-i nazarından da değerlendirebilmek için İç Asya dünyasının dini gelenekleri ele alınmalı.

İç Asya Geleneğinde Yerel Din

İç Asya halklarının İslâm, Hıristiyanlık yahut Budizm'in kültürel ve dinî "etki alanı"na girmeden önce benimsediği geleneksel yerli dinler (ve esasen yabancı olan bu geleneklere girdikten sonra korunan birçok gelenek), beşerî ve sosyal bilimci akademisyenlerin hâlâ yerinde ve "uygun" bir terminoloji geliştiremediği için, dünya çapında ve tarih boyunca yaygın ve hatta hüküm koyucu bir dinî hayat alanına aitler. "İptidai din" ve "animizm"den "doğal" veya "eski" yahut "kabile dini"ne değin binbir türlü yaftalama teklif edilmiş hatta basitçe kullanılmış, ama sonuçta hepsi yetersiz bulunmuş. Bunların her biri ister aşırı derecede aşağılayıcı ister tarihi anlamda romantikleştirici olsun, bir şekilde sakıncalı pek çok varsayım ya da ima taşıyor ve hiçbiri, "paganizm" gibi köhne yaftalardan daha "ilmî" yahut aydınlatıcı, hatta bir biçimde yararlı kabul edilmiyor. Uygun bir isim verme eksikliği kısmen geleneklerin kendi doğasından kaynaklanıyor; son tahlilde, hüküm sürdükleri topluluklar tarafından tanzim edildiği ve sınıflandırıldığı şekliyle hayatın bizzat kendisinden, bir bütün olarak insan tecrübesinden ayrı bir şey değildir bu gelenekler. Dolayısıyla çoğu

13 Madelung, "The Spread of Maturidism," s. 122-123.

durumda bu topluluklara özgü hususi bir terminolojiyle işaret edilemezler. Haliyle bu tür geleneklerin damgasını vurduğu halklar arasında, dışarıdan gelen bir "din" karşısında kendine ait bir farklılığı olduğu kabul edilmedikçe, ne genel anlamda "din" ne de hususi olarak "bizim dinimiz" için "yerli" bir tarif bulunamaz. Fakat böyle bir tarif/terminoloji bu yokluğu, yek nazarda "dini" olarak tanınabilen kavram ve pratiklerin bu tür halklar arasında önemsiz veya ihmal edilmiş olduğunun işareti olamaz; aksine, çoğu zaman bu "dini" kavram ve pratikler hayatın bütün yönleriyle -yani, bu halklar tarafından bütün veçheleriyle insan olmanın ne anlama geldiğiyle- o kadar yakından ilintilidir ki hayat onlarsız düşünülemez ve "din"e mahsus bir tasnif için hiçbir gerekçeye mahal kalmaz.

Dolayısıyla bu çalışma, söz konusu "iptidai" ya da "eski" geleneklerden neşet eden terminolojik güçlükler üzerinde durmayacak; hatta belirli bazı terimler kullanarak nispeten kolaylık sağlamanın ötesinde herhangi hususi bir kullanışlılık teklifine de kalkışmayacak. Daha ziyade, "mahalli" ya da "yerli" İç Asya dinî gelenekleri denince, yalnızca İç Asya halklarının kendi dünyaları ötesindeki toplumların dinleriyle temaslarından ve/veya bu dinlere intisaptan önce yine kendileri arasında aşikâr olan inanç ve pratik "sistemlerine" işaret edildiği anlaşılacak. Hayli yavan ve renksiz (ve güya her şeyi kapsayan!) bu terminolojide karar kılınırken, bu halkların yarattığı efsanevi ve dini dünyanın zengin çeşitliliği ve kavram derinliği gözden kaçırılmamalı. Dahası "İç Asya halkları" ifadesiyle bir araya getirilen çeşitli toplulukları karakterize eden "etnik" bağ ve dil irtibatı, coğrafi dağılım, iktisadî uyum ve çevreye intibak gibi gerçek ve çoğu zaman belirleyici ayrımlar da unutulmamalı.

Dahası, bu topluluklar arasında "mahalli" ya da "yerli" geleneklerden bahsedildiğinde, bu geleneklerin kaynaklarımızda dinî hayatlarına dair tasvirler ya da diğer yansımalarla ilk defa karşılaştığımız o ana değin "dışarıdan" gelen dinî tesirlere bir şekilde kapalı olduğu anlaşılmamalı. İç Asya sakinleri ile Çin, İran, Yakın Doğu ve Avrupa medeniyetleri arasındaki temaslara ait miras, İç Asya halklarına dair elimizdeki en eski tarihî kayıtlardan çok daha öncesine dayanıyor. Ayrıca kaynaklarımızda ilk defa göründükleri andan muayyen bir "harici" dini benimsedikleri zamana kadar "İç Asya halkları"nın gelenekleri-nin kutsal belledikleri o muazzam gövdesini inatla muhafaza ettiklerini öne sürmek aptallık olur. Aksine, İç Asya halkları arasında ekonomik, sosyal, siyasi ve ruhanî hayata karşı verilen "mahalli" tepkilerin yanı sıra "hariçten gelenlerle" etkileşimin de şekillendirdiği dinamik ve akışkan "gelişmekte-olan-gelenek" görülür. Nitekim bu etkileşim kuşkusuz Budizm ve Zerdüştlük ve bilahare Hıristiyanlık, Maniheizm, Yahudilik ve İslâm gibi "dünya dinlerine" erken ve muntazam bir surette maruz kaldıkları anlamına da gelir. Biz, İç Asya geleneğinde neyin "mahalli" olduğu ve neyin "harici" etki ya da "iare"ye

işaret ettiğini tarihi anlamda mutlakçı bir biçimde tartışmak derdinde değiliz, ithal inançlardan farklı olarak yalnızca "yerli" geleneği değil, aynı zamanda bu ithal inançlara verilen tepkiyi ve bu inançların özümsenme biçimlerini de şekillendirmiş gibi görünen o insanlara ait dini kavramlar, değerler ve pratikler örüntüsünü keşfetmek niyetindeyiz.

O halde kastettiğimiz "mahalli İç Asya geleneği" derken, bir kültür tarihçisinin ısrarla vurgulayabileceği gibi "kökeni" ne olursa olsun, yalnızca belirli bir zamanda belirli bir topluluk tarafından özümsenen ve kendine mâl edilen yerli ve "ithal" dini kavram ve kalıpların uyarlamalarıdır. Ve İslâm'ın kendisinin de tıpkı daha önceki "ecnebi" unsurlar gibi eninde sonunda bu "mahalli" geleneğin bir parçası haline geldiği meselesi tartışmanın ana temasını teşkil edecek. Dolayısıyla burada amacımız, o ilk anda İslâm'ı karşılarında bulan İç Asya halkları için merkezi ve temel sayılabilecek ("inanç"tan ziyade) kavramlaştırma ve pratiklerin özelliklerini vurgulamak olacak. Ayrıca bu özelliklerin İç Asya dünya görüşüyle İslâm geleneğinin dinî idealleri ve içtimai beklentileri arasında süregelen münasebetlerde nasıl yankı bulduğunun izi sürülecek.

İç Asya Dinini Yorumlamak Meselesi

Bu temel özellikleri tanımlarken, İç Asya dininin ilmî anlamda tetkiki etrafında beliren bir dizi pratik meseleye takılıyoruz. Önceki kayıtların 19 ve 20. yüzyıllarda etnograflar tarafından gerçekleştirilen sözlü gelenek kayıtlarından nispeten az oluşu bu meselelerin en bariz olanı. Haliyle önceki dönemler için, çoğu zaman, Çin, İran ve Yakın Doğu'ya uzak ve Avrupa medeniyetinin mümessili seyyahlar, tarihçiler, coğrafyacılar yahut misyonerlerin bıraktığı (kaçınılmaz olarak düşmanlık ve yanlış anlamalarla bulanmış) İç Asya dinî uygulamalarına ilişkin anlatılara güvenmek zorundayız. Yerli kaynaklara gelince; evet, yerli kaynaklar var ve birçoğu da tetkik edilmiş, ama muhtemelen mahalli İç Asya irfanının en zengin menbaı olan muazzam sözlü gelenek, özellikle de destani anlatı, ancak son zamanlarda tahlil edilmeye başlandı ve dahası bu gelenek yakın zamanlarda çeşitli modern ideolojiler namına önemli ölçüde istismara uğramış gibi görünüyor.

Öte yandan, İç Asya dinî hayatına sadece dışarıdan bakanların gözüyle değil, aynı zamanda benimsenen yabancı geleneklerin prizmasından da bakmak mecburiyetindeyiz. Fakat bu gelenekler, tam da benimsenmiş, özümsenmiş ve yerlileştirilmiş olmak münasebetiyle, geçmişi açıkça çarpıtılmış harici anlatılardan daha fazla gizler. Bugün İslâm'ı ya da Budizm'i yahut Hıristiyanlığı benimseyen halkların din değiştirmeden önce kullandıkları ve bugünle mukayeseye imkân tanıyan tanımlarından büyük ölçüde mahrumuz. Haliyle; İslâm, Budizm yahut Hıristiyan etkisine daha az maruz kalan halklar arasındaki dinî

hayata mahsus, daha yakın tarihli etnografik tanımlarına bakmamız gerektiği anlamına geliyor bu. Bir başka deyişle, örneğin Tuvalar veya Altaylar gibi nispeten İslâmlaşmamış halklar arasındaki dinî hayatın 19. ve 20. yüzyılda kaydedilmiş anlatılarına güvenmek zorundayız; zira 14. asrın hâlâ İslâmlaşmamış "Özbekleri" (etnik kimlik ve devamlılıkla ilgili meseleleri bir kenara bırakırsak) arasındaki dinî hayat hakkında çok az metin (ve hiçbiri etnografik anlatılarla karşılaştırılamaz) var elimizde. Bu halkların dinî kavramları ve uygulamaları arasında bir miktar benzerlik olduğunu farz etmek zorundayız ve böyle bir faraziye çoğu kere doğrulanabilse de esasen bir faraziye olduğu unutulmamalı.

Dahası, İç Asya halklarının geleneksel dinî inançları, ritüelleri ve değerleri, ister Kuzey Amerika, isterse de Hıristiyanlık öncesi Avrupa ya da Sahra-altı Afrika halkları olsun, diğer "yerli" toplumlara gösterilen akademik ilgi düzey ve kalitesinde bir alakaya mazhar olmadı. Bunun en önemli gerekçesi, İç Asya'nın büyük bir kısmının Sovyet Rusya'ya iltihakı ve bir asırdan daha uzun bir süre boyunca dinin ilmî anlamda incelenmesinin resmî dogma ve devletin şekillendirdiği akademik tercihler tarafından aşikâr bir biçimde sekteye uğratılması gibi tarihî bir realiteydi. Sovyet akademisyenler, dinî hayat hakkında kapsamlı veriler içeren kullanışlı ve pek çoğu takdire şayan etnografik çalışmalar üretiyordu; ama Sovyet ideolojisi dinî hayatı anlamak için ciddi bir yorum çerçevesinin geliştirilmesini engellemişti. Daha "duru" akademik çalışmalarda bile –akademisyenlerin din karşıtı edebiyat türüne ait kitapçıklar yazmak için sık sık işbirliği yapmalarından hiç bahsetmiyorum– dinî "inanç" ve pratiğe yönelik esaslı bir düşmanlık ve küçümsemenin yanı sıra, Sovyet Marksist muhafazakârların sunduğu *a priori* (kabli) kategoriler ve ideolojik olarak kutsanmış evrimci tarihî kalıplar koşulsuz benimsenir. Hem dinî hayatın unsurlarının "kalıntı", "hurafe" ve ilerici düşünürlerin iltifat etmemesi gereken geri kalmışlık ve ilkellik alameti olarak açıkça reddedilmesi ve kategorize edilmesinde hem de daha sinsi bir biçimde verilere söyletilen analitik çerçevelerde sıklıkla görülür.

Nihayet, pek çok İç Asya halkı için en son yerlileştirilen –ne kadar kökleşmiş ya da başarılı olduğu henüz belli olmayan– yabancı "inanç" Marksist-Leninist ideolojiydi. Dolayısıyla bu ideolojinin yalnızca Sovyet akademik kurumunun İç Asya dinini sunuş biçimini değil, aynı zamanda yerli ama Sovyet-eğitimli İç Asyalı akademisyenlerin ve aynı tezgâhtan geçmiş İç Asya halkının kendi miraslarına bakışını şekillendirdiği de unutulmamalı. Ne yazık ki, eski Sovyetler Birliği'nin yeni bağımsızlığını kazanmış ya da en azından kendine güven konusunda emekleyen halklarının birçoğunun yaptığı akademik çalışmalar, modern öncesi İç Asya dinî hayatının "mahallî" pencereden anlaşılması için vasıflı bir kaynak teşkil etmez. Sovyet sisteminde yetişmiş İç Asya yerlisi

akademisyenler çoğu kere yukarıda belirtilen Sovyet tarzı yaklaşımları benimsediler ya da daha yakın zamanlarda "milli gururlarına" hizmet eden akademik çalışmalar yerine Sovyet ideolojik tahditlerini tercih ettiler. Her iki durumda da yerli elitlerle mahalli gelenek arasındaki bağ önemli ölçüde zayıfladı. Bu vaziyeti sadece İç Asya halkları arasında içtimai kimliklerin yeniden işlenmesinin mevcut safhası olarak anlarsak o kadar da dikkate şayan görünmez; fakat geçmişte bu tür bir çabanın her aşamasında, yerli geleneklerin orijinal tadı ve gayesinden bir şeylerin, yeni siyasi veya sosyal zorluklara yerli bir cevap verebilmek adına bir temel bulma telaşı içinde kaybolduğu hatırlanmalı. Haliyle bu aşamada da bir şeylerin kaybolması pekâlâ muhtemel.

Dolayısıyla ne bir bütün olarak İç Asya halkları için (böyle bir gruplamanın anlamlı olacağını varsayarsak) ne de tek tek İç Asya halkları veya alt gruplar için (ister tarihî anlamda tanımlanmış olsun isterse çoğu Sovyet literatürünün maruz kaldığı talihsiz uygulama gibi modern etnik yahut ulusal grupların perspektifinden bakılsın) "İç Asya'da din" sentezini hedefleyen yeterli bir teşebbüse işaret edilemiyor. İç Asya'da dini irdeleyen geleneksel ve mahalli çalışmaların ilmî yapısı hâlâ bir inşacı bekliyor ve aynı durum "İç Asya" bütününün[14] muhtelif parçaları için de geçerli (Tibet dini üzerine yapılan önemli çalışmalar hariç). Bu da İç Asya'daki dinî değişim ve dönüşümleri anlamak için zemin oluşturabilecek bir "yapı"nın mevcut olmadığı anlamına geliyor. Haliyle burada ne bir bütün olarak "İç Asya" için ne de bizi doğrudan ilgilendiren Moğol ve Türk dünyaları için bu yapıyı inşa etme iddiasında bulunamıyoruz, ne yazık ki.[15] Böyle bir araştırmadan mahrum

14 İç Asya'daki dini hayatın bazı veçhelerini inceleyen çalışmalar arasında üretken bir kalem olan Jean-Paul Roux'nun eserleri zikredilebilir; bu kapsamda son hulasasını (önceki yayınlarının kapsamlı bibliyografyasıyla birlikte) kaydedebiliriz, *La religion des Turcs et des Mongols* (Paris: Payot, 1984); *Faune et flore sacrées dans les sociétés altaïques* (Paris: Librairie d'Amérique et d'Orient Adrien-Maisonneuve, 1966); ve *La mort chez les peuples altaïques anciens et médiévaux d'après les documents écrits* (Paris: Librairie d'Amérique et d'Orient Adrien-Maisonneuve, 1963); Uno Harva [né Holmberg], *Die religiösen Vorstellungen der altaischen Völker* (Helsinki: Werner Söderström Osakeyhtiö, 1938; Folklore Fellows Communications, cilt 125). Bu son çalışma, yeryüzünün yapısı ve menşei, ruhlar ve ölüm, av ayinleri, şamanizm vb. kavramların ayrıntılı bir tahlilini sunan, "kısaltılmış" bir İngilizce nüshası (*The Mythology of all Races*, cilt 4, *Finno-Ugric, Siberian* (New York: Cooper Square, 1964 [ilk basımı 1927]) da bulunan önemli bir eser olmaya devam ediyor. İç Asya halkları arasındaki dini inanç ve pratiklerin belki de en kapsamlı incelemesi Wilhelm Schmidt'in şaheseri *Der Ursprung der Gottesidee*'de (Münster: Aschendorff; 1926-1955) yer alıyor ve bu eserin 9-12. ciltleri İç Asya'nın yerli dinî geleneklerine tahsis edilmiş; Schmidt'in çalışması "esas tek-tanrıcılık" faraziyesine dayanan tefsiri bir çerçeveyle gölgelenmiş ve toplanan verilerin zenginliğine rağmen Sovyet araştırmaları gibi ihtiyatla kullanılmalı.

15 Moğol dinine dair kısa ve okunmaya değer giriş niteliğinde bir çalışma Walther Heissig tarafından yapılmıştı: *The Religions of Mongolia*, çev. Geoffrey Samuel (Londra: Routledge & Kegan Paul, 1980). Türk halkları arasında dine dair, yukarıda bahsedilen Roux ve Schmidt'in çalışmalarına ilaveten, Annemarie von Gabain, "Inhalt und magische Bedeutung der altturkischen Inschriften," *Anthropos*, 48 (1953), s. 537-556; Alessio Bombaci'nin filolojik anlamda mükemmel

olunca, burada İslâm öncesi benimsenmiş dinî görüşün merkezinde yer alan bir dizi meselenin ancak taslağını çizebiliyor ve aşırı genelleme riskini göze alarak, "sentetik" ve yorumlayıcı bir üslupla, irdelediğimiz meseleyi yani Altın Orda'da İslâmlaşmayı anlamamıza yardımcı olabilecek hususiyetleri kaydedebiliyoruz.

İç Asya Dini: "Şamanizm" ve Ötesi

İç Asya toplumları arasında insan ve kâinatın doğasına dair kavramlaştırmanın temel hususiyetleri irdelenecek olursa, gerek mahalli kaynaklar gerekse etnografların "sorarak" kaydettiği yerel kavram sistemlerine dair tanımlardan anlaşılacağı gibi, İç Asya'da hâkim dinî görüşte girift ve hayli karmaşık bir ruhanî insan morfolojisinin hâkim olduğu görülür. Buna göre insan hayatının[16] ruhanî ve fizikî imkânlarını temsil eden çoklu ruhlar sistemi vardır; aynı şekilde dünya ve ruhanî payandaları için hayli zengin bir kozmolojik yapı geliştirilmiştir. Bu girift kozmolojiler geleneksel anlamda yeraltı, yeryüzü ve cennetten oluşan üçlü evreni hem birbirinden ayıran hem de bunlar arasında geçişe imkân tanıyan merkez niteliğinde bir eksen, göklerde ve yeraltında çok

---

tetkiki şöyle: "'Qutluy bolzun! A Contribution to the History of the Concept of 'Fortune' among the Turks," *UAJ*, 36 (1964), s. 284-291, ve 38 (1966), s. 13-43; Hans-Joachim Klimkeit, "Qut: Ein Grundbegriff in der zentralasiatischen Religionsbegegnung," *Humanitas Religiosa: Festschrift fur Haraids Biezais* (Stockholm, 1979) içinde, s. 252-260; ve Robert Dankoff, "Kashgari on the Beliefs and Superstitions of the Turks," *JOAS*, 95 (1975), s. 68-80. Sovyetlerde yapılan araştırmalar arasında N. A. Alekseev'in iki çalışması (genel olarak Sovyet din araştırmalarına ilişkin ihtiraz kaydıyla beraber) zikredilebilir. Alekseev'in *Rannie formy religii tiurkoiazychnykh narodov Sibiri* (Novosibirsk: Nauka, Sibirskoe otdelenie, 1980) ve *Shamanizm tiurkoiazychnykh narodov Sibiri* (Novosibirsk, 1984) adlı eserleri, berikinin Reinhold Schletzer yapılan eksiksiz Almanca çevirisiyle birlikte, *Schamanismus der Turken Sibiriens: Versuch einer vergleichenden arealen Untersuchung*, (Hamburg: Reinhold Schletzer, 1987), ve kısmi İngilizce çevirisi, "Shamanism among the Turkic peoples of Siberia," *SAA*, 28/1 (Summer 1989), s. 56-107; Sovyetlerin iptidai din çalışmalarının yakın zamandaki istisnaları arasında E. L. L'vova, I. V. Oktiabr'skaia, A. M. Sagalaev ve M. S. Usmanova tarafından hazırlanan kolektif dizi sayılabilir. Usmanova, *Traditsionnoe mirovozzrenie tiurkov Iuzhnoi Sibiri*; üç cilt (*Prostranstvo i vremia; veshchnyi mir* [Novosibirsk: Nauka, Sibirskoe otdelenie, 1988], *Chelovek; obshchestvo* [1989] ve *Znak i ritual* [1990]). Etnografik malzemeye dayanarak hazırlanan bu çalışmalar, Güney Sibirya'daki Türk topluluklar arasında yaygın dinî telakkinin unsurlarını mükemmel bir tematik incelemeyle ele alıyor. Daha geniş bir etnografik kapsamla hazırlanan ve E. S. Novik imzasını taşıyan vukuflu çalışma da benzer nitelikte: *Obriad i fol'klor v sibirskom shamanizme: opyt sopostavleniia struktur* (Moscow: Nauka, GRVL, 1984). Söz konusu çalışmanın kısmi İngilizce çevirisi *SAA*, 28/2 (Fall 1989), s. 20-84'te "Ritual and Folklore in Siberian Shamanism: Experiment in a Comparison of Structures" adıyla çıkmıştı.

16 Yukarıda belirtilen genel çalışmalara ilaveten ruh tasavvurları hakkında bkz. Ivar Paulson, *Die primitiven Seelenvorstellungen der nordeurasischen Völker: Eine religionsethno-graphische und religionsphanomenologische Untersuchung* (Stockholm: İsveç Etnografya Müzesi, 1958); S. M. Shirokogoroff, *The Psychomental Complex of the Tungus* (Londra: Kegan Paul, Trench, Trubner, 1935) ve Ivan A. Lopatin, *The Cult of the Dead among the Natives of the Amur Basin* ('s-Gravenhage: Mouton & Co., 1960).

sayıda katman, doğal nesneler ve oluşumlara hayat veren ve bütün bir efsanevi evrende yaşayan bir dizi ruhun mekânıdırlar.[17]

Ne kadar var ki bu sistemler dini hayatın "pratik" veçhesine, neredeyse sadece İç Asya toplumunda ferdin ruhani tecrübeleri ve toplumun dini anlamda otoritesi kabul edilen şamanın içtimai bir temayül taşıyan esrik ve ayinci fonksiyonuyla ilintili olarak yansıyor.[18] Artık İç Asya diniyle ilgilenen akademik çalışmaların çoğunda ve hatta mütehassıslar dışındaki isimler tarafından yapılan rastgele yapılan pek çok dini araştırmada, şamanın rolüne öyle çok vurgu yapılır ki İç Asya halklarının örneğin Budizm veya İslâm'ı benimsemeden önceki (ve hatta "din değiştirmelerinden" sonraki) dini hayatlarından "şamanizm" diye bahsetmek sıradanlaşmıştır. Sanki bu kavram İç Asya'ya giren dini mahiyetteki diğer "-izm"lere benzer bir şeyi ifade edebilirmiş gibi görülür. Burada şamanizm olarak adlandırılan şeyi "tanımlamak"ta yaşanan kavram

17 Yukarıda belirtilen genel değerlendirmelere ek olarak bkz: A. F. Anisimov, "Cosmological Concepts of the Peoples of the North," *Studies in Siberian Shamanism* içinde, ed. Henry N. Michael (Toronto: Arctic Institute of North America, 1963), s. 157-229; Rusça orijinal çalışmayla karşılaştır: *Kosmologicheskie predstavleniia narodov Severa* (Moskova/Leningrad: Izd-vo AN SSCB, 1959).

18 Mircea Eliade'ın *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*, çev. Willard R. Trask (Princeton: Princeton University Press, 1972) başlıklı çalışması konuya standart bir giriş niteliğinde. Genel anlamda pek güvenilir olmasa da Eliade'ın söz konusu eseri, İç Asya şamanizmi (onun yaklaşımı destekleyen ya da artık daha ziyade eleştirenler tarafından) hakkında hazırlanan çalışmaların başlarken referans aldığı eser olmaya devam ediyor. Özellikle İç Asya şamanizmine dair artık oldukça zengin bir literatür var. Özetler ve/veya faydalı bibliyografik rehberler için Alekseev'in *Shamanizm tiurkoiazychnykh narodov Sibiri* başlıklı çalışmasına bakılabilir. Vilmos Voigt, "Shamanism in Siberia (A Sketch and a Bibliography)," *Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae*, 26 (1977), s. 385-395; Mihaly Hoppal, "Shamanism: An Archaic and/or Recent System of Beliefs," *UAJ* (Bloomington), 57 (1985), s. 121-140; T. M. Mikhailov, *Buriatskii shamanizm: istoriia, struktura i sotsial'nye funktsii* (Novosibirsk: Nauka, Sibirskoe Otdelenie, 1987). Ayrıca bkz. Abdülkadir İnan, *Tarihte ve Bugün Şamanizm: Materyaller ve Araştırmalar* (3. baskı, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1986). İç Asya halkları arasında şamanizme dair en faydalı ve ayrıntılı etnografik çalışmalar arasında Vilmos Dioszegi'nin "Pre-Islamic shamanism of the Baraba Turks and some ethnogenetic conclusions", *Shamanism in Siberia*, ed. V. Dioszegi ve M. Hoppal (Budapeşte: Akademiai Kiado, 1978), s. 83-167, ve "The Problem of the Ethnic Homogeneity of Tofa (Karagas) Shamanism," *Popular Beliefs and Folklore Tradition in Siberia* içinde, ed. V. Dioszegi (Bloomington, Indiana/The Hague: Indiana University/Mouton, 1968), s. 239-329 şeklinde künyesi verilen çalışmalara bakılabilir. Şaman kıyafetlerinin çeşitli unsurlarının taşıdığı dini mahiyete dair ilk tahlillerden biri (Eliade, Dioszegi ve aslında şamanizm çalışan pek çokları tarafından temas edilen bir konu olmak bakımından) hâlâ standart kabul edilir: Uno Harva [né Holmberg], "The Shaman Costume and Its Significance," *Annales Universitatis Fennicae Aboensis*, seri B, 1 (2) (1923), s. 1-36. Şamanın içtimai işlevleri ve "ayin" yöntemleri üzerine Sibirya'da toplanan malzemeye dayanan daha yakın tarihli bir inceleme için bkz. Anna-Leena Siikala, *The Rite Technique of the Siberian Shaman* (Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia, 1978; Folklore Fellows Communications, s. 220). On dördüncü yüzyıla kadar Türkler ve Moğollar arasındaki şamanik pratiklere dair kayıtları John Andrew Boyle toplamıştı, "Turkish and Mongol Shamanism in the Middle Ages," *Folklore*, 83 (1972), s. 177-93; ayrıca bkz. Jean-Paul Roux, "Le nom du chaman dans les textes turco-mongols," *Anthropos*, 53 (1958), s. 133-142 ve onun "Le chaman gengiskhanide," *Anthropos*, 54 (1959), s. 401-432 künyeli çalışması.

kargaşası ve modern "etnografik şamanı" tarihi İç Asya halkları arasında sivrilen dinî önderlerle bir tutmanın yarattığı sorunları gündeme getirmemeli. Bu temayüle evvela başka gerekçelerle, özellikle de şamanın ruhani hayatına yapılan vurgunun İç Asya dini yaşamının aile ve toplum bazında daha hükmi odaklarını sıklıkla gizlediği gerekçesiyle itiraz edilmeli. Söz konusu bu odak noktaları, birazdan ele alınacağı gibi, İç Asya sahnesinde İslâm'ın cazibesini (ya da daha doğrusu İslâm'ın içtimai bir odak olarak benimsenme biçimini) anlamak için hayati bir önem taşıyor; fakat şamanın rolüne sık sık yapılan aşırı vurgu nedeniyle bunlar genellikle gözden kaçırılıyor.

Şamanın rolü elbette son derece ilgi çekici; çünkü şaman hem toplulukta gerek "pratik" gerekse "teorik" anlamda dine dair derin bir malumata sahip merkezi bir karakterdir, hem de vecde dair ihtisasının[19] ötesinde sosyal anlamda birtakım hayati işlevleri o yerine getirir. Dahası, ileride görüleceği gibi, "kahraman" şamanın vecde giden yolculuğu, burada temel mesele olarak ilgilendiğimiz din değiştirme anlatısının muhtelif yönlerini anlayabilmek için mühim bir model teşkil eder. Fakat ister başlangıçtaki "hastalığı" ve cemaatine yabancılaşması, ister ayinlere riyaseti ve vecd gösterileri olsun, şamanın hayatındaki ferdî unsurlardır genelde dikkati çeken şeyler. Nitekim şaman da önemli içtimai rollerine rağmen, genellikle cemaatinden ayrı tutulan ve ona neredeyse kerhen hizmet eden bir tür ruhani "yalnız" olarak gösterilir. Her halükârda, şamanın sunduğu hizmetlere öncelikle ferdi kriz yahut içtimai istikrarsızlık anlarında başvurulduğu, gündelik dinî hayatın, bir cemiyet içinde yaşamanın kutsallaştırılmış normlarına mahsus geniş alanın "şamanizm"in kapsamı dışında bırakıldığı genellikle görmezden gelinir. Abartmadan söylenirse, şaman dışındaki herkesin sıradan, gündelik dinî hayatının (sanki şamanın *ruhani şovu* kadar çarpıcı olmadığından) şaman kadar ilginç olmadığı gerekçesiyle ya da bu hayat İç Asya dinî geleneğinde pek de merkezî olmadığı için çoğu kere görmezden gelindiği ya da ihmal edildiği ileri sürülebilir.

İç Asya'daki dinî hayat, "şamanizm" etiketinin ima ettiğinden çok daha zengin ve çeşitlidir. Gerçi şaman, bu yerel kültün unsurlarını açıklamak ya da atalardan intikal eden ve cemaatçe icra edilen ayinleri yönetmek yahut bir topluluğu belirli kurallara uyması için "harekete geçirmek" adına hayli kapsamlı bir rol oynuyor olabilir. Fakat İç Asya dininin atavik ve çemaatçi odakları, geleneksel açıdan insanların günlük hayatıyla şamanların esrik ayinlerinden ya da şahsi seyr-i süluklerinden çok daha bağlantılı. Ayrıca bu odaklar, onların ferdî ve içtimai "sağlık" ve sağlamlık anlayışlarını, ataların ruhlarının koruduğuna

19 Şamanın içtimai rolleri hakkında özellikle Siikala'nın yukarıda alıntılanan çalışmasına ve I. R. Kortt'un ilgi çekici makalesine bkz., "The Shaman as Social Representative in the World Beyond," *Shamanism in Eurasia* içinde, ed. M. Hoppal (Cottingen: Edition Herodot, 1984), cilt 2, s. 289-306.

inanılan avcılıktan hayvancılığa ve tarıma kadar hayatlarını idame etmelerini sağlayan ekonomik faaliyetlerini, bir aileye mensup olmak açısından şahsi statülerini ve belirli bir kabileye veya "ulusa" ait olma anlayışlarını da etkiler.

Şaman olmayan sıradan bir kimse ne ruhların zenginliğini ne de girift kozmolojik yapıları doğrudan tecrübe edebilir (rüyada tecrübe edilen istisnai vakalar hariç); fakat aynı kimse bunları elbette bilir, zira bunlar şamanın hem fertle hem de bütün toplulukla olan münasebetlerinin tüm yelpazesini işgal eder ve biçimlendirir. Haliyle şaman kozmolojisi ve "ruh kültürü" sıradan fertlerin de dinî beklentilerini şekillendirir. Ancak sıradan insan âdeten şamanın aracılığı olmaksızın bunlarla yüz yüze gelmez, onları harekete geçiremez ya da bir ayin münasebetiyle onlarla temasa geçemez.

Bu durumda anlaşılıyor ki İç Asya ruhanî evreni hem makrokozmik hem de mikrokozmik dünyaları açısından kavramca hayli gelişmiş bir düzeydedir; fakat bunlarla ilişkili dinî "pratik" -insan ruhlarının "zapturaptı" ve bir ruh mürşidi gibi mana âleminin enginlerinde "gezinme"- din mütehassıslarına hasredilir. Şamanik anlatılarda ve hatta destansı masallarda görülen ayrıntılı kozmolojinin ayin bağlamında genelde çok azı kalabalıklar için bir şeyler ifade eder. Mesela eski Çin, Hint yahut Mezopotamya dinlerindeki gibi bu makrokozmik yapıların yaratılışının kozmik düzeni ve dolayısıyla insan yaşamını kutlamak ve korumak için bir ayin olarak tekrarlandığı, uluorta canlandırılan yaratılış efsanelerinin neredeyse hiçbir örneğine rastlamıyoruz İç Asya'da. İnsan ruhunun çoklu doğasına dair soyut ya da mutasavver bir soruşturmaya ait önemli bir kanıt da bulunmuyor elimizde. Hâlbuki Hint ya da Çin düşünce sistemlerinde çilecilikten simyaya dek uzanan ferdî düzeyde "pratik" bir dinin her veçhesini hem yansıtmış hem de teşvik etmiştir bu doğa.

Bunun yerine İç Asya toplumlarında sıradan ferdi *doğrudan* ve *düzenli* bir biçimde etkileyen ve onun hayatına dâhil olan dinî faaliyet alanının peşine düşersek, bulduğumuz şey kâinatın değil, insanın kökenine ve daha da önemlisi sosyal bir varlık olarak insana temas etmiş oluruz. İç Asya gelenekleri şüphe yok ki *hayat* ve *sağlığın* başlıca değerler olduğu, ayinlerin "hayatı sürdürme" çabasına odaklandığı hükmî "yerli" dinler sınıfına girer. Haliyle bu gelenekler, hastalık ve ölüm zamanlarında din temsilcisi olan şamanların "krize müdahalesi"nden ibarettir. Fakat İç Asya'da hayatı mümkün kılan şeylere yönelik ayırt edici odak noktası *içtimai* ve *atavik* olandır. Yani, genel anlamda ve dinî olarak insan hayatının sürdürülmesine odaklanan İç Asya geleneği, şamanın zaman zaman "ferdiyetçi" ruhanî hayatı dışında, insan hayatının dinî açıdan manidar ve dolayısıyla tasavvur edilebilir, hatta mümkün olduğu tek bir ortam bilir: cemiyet.

Odaklanılan şey insan hayatının içtimai bir ortamda sürdürülmesidir. Dolayısıyla şamanın ferdî ve içtimai şifa icraatından hayat-döngüsü ayinleri ve şifa

kaygısına, tabular sistemi ve etik kurallara, hanelerde cetlerin ruhlarına yapılan adaklardan hayvancılık, tarım, avcılık ya da zanaat üretiminde iktisadi başarının teminini amaçlayan diğer ev içi ayinlere kadar geleneksel anlamda İç Asya'daki dini faaliyetlerin neredeyse tamamına nüfuz eder. Aynı odak noktası, topluluk ve içtimai aidiyet duygusunu da besler: Bir topluluğa kabul edilmek doğumla benzeşir ve genellikle ritüel olarak da bu şekilde kutlanır. Öte yandan kişinin ait olduğu topluluktan mahrumiyeti bir nevi ölümdür. Nitekim başka yerlerde olduğu gibi İç Asya'da da "insanlar", "insanoğlu" anlamına gelen etnik isimlerin sıkça görülmesi bu ilkeyi kanıtlar. Her iki durumda da bu tür kavramlar sadece yaşayan toplulukla değil, toplumun ölen müntesiplerinin öbür dünyaya uğurlanan ruhlarıyla ve belirli bir topluluğun sınırları dâhilindeki ruhların "döngüsü" düşüncesiyle (örneğin, yeni doğan bir çocuğun ölen bir atanın ruhu tarafından iskân edildiğine dair yaygın inançlar yoluyla), o topluluğun geleceğiyle, henüz doğmamış müntesipleriyle de ilgilidir.

Dolayısıyla, İç Asya'daki dinî hayatın temel özelliklerinden biri, daima ve ısrarla insan yaşamının ve haliyle dinî yaşamın ortamı olarak topluluğun merkezîliğine odaklanmasıdır denebilir. Yani İç Asya dini ifadesi, bu dine şamanizm denişinin ima ettiğinden daha derin ve daha vazıh bir anahtar sunuyor. Her halükârda, yerel atalar kültünü "mütehassıs" şamanın icraatıyla birbirine bağlayan endişe, iktisadi ve siyasi hayat gibi "dinî" hayatın da (içtimai) yaşam ve (içtimai) refahın merkeze oturmuş mukaddes değerini korumak için dünyayı anlama ve ona nizam vermek yollarından ibaret olduğunun kabulü anlamına gelir.

Yaşamı ve refahı sürdürmek ve teşvik etmek için tanzim edilen böyle bir dini hayatın tabii ve esaslı odak noktası "atalar"dır. Bunlar yalnızca ailenin soyunun ve neslinin değil, aynı zamanda iktisadi temellerinin de koruyucuları, topluluğun sağlığı ve refahının anahtarıdırlar. Cetlerin ruhları tarım toplumların geleneksel olarak yeryüzü ve toprak ruhlarıyla özdeşleştirilir, çoban-göçebe toplumlarda sürülerin bereketinin hâmileri olarak kabul edilirler. Avcı toplumlarda doğanın ve avlanmak istenen kurbanın ruhuyla birlikte avın başarısı için yapılan adak ve yakarışların ulaştığı dergâhtırlar. Aynı şekilde zanaat üretiminin koruyucu ruhlarıyla bir kabul edilir ve şamanların himayeci ruhları olarak hayati bir rol oynarlar. Daha da mühimi, aile ve toplumun içtimai yapısının "tabiat-üstü" cisimleşmiş sureti kabul edilen bu atavik ruhlar, İç Asya halkları arasında en yaygın ve en kutsal dinî pratiklerin merkezinde yer alır. Fertler ve toplulukların büyük çoğunluğu için dinî hayat, evvela bir şamana gitmek ya da bir tanrıya "tapınmak" değildir; ailenin ve topluluğun sağlığını ve istikrarını korumayı hedefleyen ataların ruhlarına muhtelif aralıklarla yapılan adaklardır dinî hayat.

Burada, dini pratik (ve din değiştirme!) için içtimai öz-kimliğin merkeziliğine ve bunun tam aksine dair önemli bir ipucu var. Ailenin ve toplumun ataları olarak kabul edilen ruhlara odaklananlar, en mukaddes ve esaslı dini ayin kabul edilir. Sonuç olarak, aile ve toplumun çağdaş ilişkiler ve karşılıklı yükümlülüklerin yanı sıra nesep iddiaları yoluyla tanımlanma biçimleri, doğrudan ve derin bir kültürel öneme sahiptir ve dolayısıyla yoğun bir dini unsur barındırır. Tersine, bu dini unsur, hem "duygusal" hem de ayine mahsus yönleriyle, belirli bir toplumu tanımlamak için kullanılan sembolik kalıpların pek çoğunu pekâlâ sağlar. Cemaat kimliği, "din" alanına mahsus temel ayinlerin ve "duyguların" biçim ve içeriğini, "din değiştirmenin" doğrudan etkilediği ayinleri ve duyguları şekillendirir. Aynı zamanda, bu şekilde muayyen bir cemaat muhteviyatıyla aşılanan dini görüş, aile ve cemaat gruplarının meşruiyetinin ve kutsallığının ileri sürüldüğü söylem paradigmalarına ve bunların ritüel olarak "cisimleştirilmesi"ne zemin hazırlar.

Dolayısıyla, İç Asya yerli kültleri dini anlamda ailevi ve içtimai grubun menşeidir ve bu grubu ayince tebcil eder. İnsanlığın kökenine benzetilebilecek olan bu içtimai grubun menşei, hem "efsane" hem de "ayin" unsurlarının tükenmez bir canlılık ve öneme sahip olduğu İç Asya dinî hayatının merkezi unsurlarından biridir.[20]

Ancak bu yerel efsane ve ayinlere dikkat kesilmeden önce, içtimai örgütlenmenin İç Asya'da hâkim dini görüşe nasıl aksettiğine dair şunu ekleyelim. İç Asya dinine dönük akademik yaklaşımlar, şamana olan saplantının yanı sıra, hâkim dini görüşün temellerine ilişkin anlayışımızı çarpıtma eğiliminde bulunuyor. İç Asya'daki içtimai örgütlenmenin en geniş tabanında siyasi iktidarın mukaddes temellerine ya da dinî anlamda meşrulaştırılmasına gösterilen, zaman zaman aşırıya kaçan bir ilgidir bu. Hatta İç Asya'da din üzerine en çok yazan kalemlerden biri olan Jean-Paul Roux, "emperyal kült"ten siyasi birlik zamanlarında hatırlanan ve (Roux'nun 'emperyal-olmayan' diye nitelendirdiği) şaman dinine alenen muhalif olan bir sabite olarak bahsedecek kadar ileri gitti. Ne bu görüş ne de İç Asya'da "emperyal" ve "yerli" din arasında bünyevî bir çatallanma olduğunu iddia eden sair görüşler değerlendirilecek bu

20 İnsan topluluğunun kökenine efsanevi anlamda eğiliş, İç Asya'da kozmosun/evrenin kökenini insani ve/veya içtimai kavramlarla izah eden bir soyutlama üretmiş gibi görünmez. Dünyanın Kozmik İnsan'ın ritüel olarak parçalanmasıyla yaratıldığının söylendiği Vedik Purusha ilahisinin İç Asya'da bir karşılığı yok; haliyle böyle bir soyutlamaya akseden ritüel gelişimi ya da böyle bir soyutlamanın besleyebileceği spekülatif ve efsanevi düşünceyi de bulamıyoruz. Daha ziyade, İç Asya'da yerel topluluğun kökeni, daha çok dünyanın yahut en azından kıymetli olduğu düşünülen -içtimai- dünyanın kökeniyle özdeştir ve kozmosun unsurlarının oluşumuna pek de ehemmiyet verilmez. "Efsanevi soyutlama" ne şekilde gerçekleşmiş olursa olsun (bazı İç Asya efsanelerinde örnekleri bulunabilir), önemli olan şurası: Bunlar hiçbir zaman aile, klan-kabile ve devlet düzeyinde insan topluluğunun kökenine odaklanmış olan ayin uygulamasının temeli olarak kabul edilmemiş.

çalışmada. Fakat şunu belirtmek gerekiyor: İslâmlaşma ve özellikle de İslâm'ın "yerlileştirilmesi"ne dair mevcut araştırmalar, dinî düşünce ve ayinin birbiriyle çatışan iki "düzey" olmaktan ziyade esasen aynı dinî değerler ve pratikler sistemini çağrıştıran "emperyal" ve "yerli" usuller olduğunu iddia ediyor.

Bilahare bu meseleler, içtimai köken ve/veya din değiştirmeyle ilgili anlatıların meşrulaştırıcı işlevleriyle irtibatlı olarak ele alınacak; fakat en azından evlerde yapılan ayinlerin çoğu insanın sıradan, "gündelik" dini hayatında umumiyetle merkezi bir yer edindiğini söylemeliyiz.[21] Genel olarak İç Asya halkları arasındaki "atalar kültü", bununla sıkı irtibatı olan eve ve aileye mahsus ruhlara yaygın biçimde yapılan adaklar hak ettikleri ilgiyi görmemiş, fakat bu ev içi dini pratiklerin insanların pek çoğu için manidar ve süregiden dini hayatın temeli olduğu gerçeğinden kaçmak zor. İç Asya'daki içtimai örgütlenmenin en temel düzeyinde yer eden bu dini bütünün anlamlılığı, bir yandan yerli "emperyal" devlet kurucularını ona başvurmaya itmiş. Öte yandan da "yabancı" bir dinin aynı bütünün tanıdık yapıları içinde yerlileştirilmesini hem "emperyal" reformcular hem de statükoya düşman ve insanları *anti*-emperyal kalıplarda birleştirmek için duygusal bir temele ihtiyaç duyan gruplar ve fertler için potansiyel anlamda güçlü bir silah haline getirmiş. Burada söz konusu edilen merkezî ihtida anlatısının hem emperyal ayrıcalıkların Cengiz soyundan gelen temsilcileri hem de onların muhalifleri tarafından kullanılışını bu doğrultuda anlayabiliriz.

Evdeki Ayinler ve Evrenselleştirici Rolleri: İç Asya'nın Efsanevi Terkibi

İç Asya'da kozmolojik ilkelerin ritüel olarak tanınabilir yegâne anılışını, tam anlamıyla yerli kültte buluyoruz. Bu da ev içi ayinlerin odağının evrenin merkezî yapılarıyla efsanevi manada özdeşleştirilmesi yoluyla mümkün oluyor. Böylece bu kozmolojik ilkeleri somutlaştıran efsanevi bir terkip (*mythic complex*) çerçevesinde ifade edilen bu mukaddes içtimai kökenlerin anılışının neden sadece imparatorluğu temsil eden han ve yönetici hanedanlarda değil, sıradan kabile mensuplarında da böyle güçlü bir yankı uyandırdığını anlamamıza yardımcı oluyor. Bunu daha net kavrayabilmek için ev içi ayinin ve onunla ilişkili efsanevi terkibi daha yakından incelemek gerekiyor.

Ev içi ayinler sistemi, ferdî hanelerde, çoğunlukla ocakta ya da ocağın etrafında yer ettiği düşünülen ata ruhlarına yapılan adaklarda odaklanır tipik olarak; topluluk söz konusu olduğunda da koruyucu kabile ruhlarına adaklar sunulan

21 Şamanın rolünü ve İç Asya dininde "emperyal gelenek" olarak gördüğü şeyi bu kadar güçlü bir şekilde vurgulayan Raux bile, ataların evdeki sunularının merkeziliğini kerhen kabul ediyor gibi görünüyor: "Il n'est pas exclu, meme, que pour le bas peuple... cette religion intime soit la religion essentielle" (Hatta alt sınıflar için... bu samimi dinin esas din olması imkânsız değil.) (*La mort*, s. 131).

genellikle mevsimlik (sonbahar ve ilkbahar) toplu ayinler etrafında şekillenir.[22] Özellikle ikincisi, daha önce ifade edildiği gibi, genelde ve açıkça "iktisadî" kaygılar taşır; sürüleri verimli, avları başarılı ya da ekim alanları bereketli ve meyvedar olsun diye ataların koruyucu ve doğurgan kabiliyetlerine bir tür yakarıştır. Ev içi ayinlerinde de aynı şekilde başarılı avlar ve muhtelif zanaat imalatının takdisi için atalara yakarılır. Fakat bunlarda daha ziyade sağlık, nesillerin muhafazası, doğum sırasında kolaylık ve doğurganlık gibi daha dolaysız insanî ve ailevî kaygılar hâkim.

Ev içi ayinleri umumiyetle basitçedir; ataları ya da hane halkının ruhlarını temsil eden tahta ya da keçe heykellerin ("putlar") ağzına hem içyağı sürülür hem de kımız (mayalanmış kısrak sütü) yahut başka içecekler eşliğinde (ateşe serperek ya da havaya saçarak) doğrudan ocak ateşinde et ya da yağ yakılarak adaklar sunulur. Fakat bu heykelcikler kullanıldığında bile, "putlar" ya sarılıp sarmalanarak ya da ocak çevresinde küçük bir sandığın içine konularak ocakla olan irtibat sürdürülür.[23]

Bu tür adaklar en eski 13. yüzyılda Rubruck ve Marco Polo'nun da aralarında olduğu Moğol yurduna giden seyyahlar tarafından kaydedilmişti. Fakat aynı zamanda İç Asya halkları arasında hâkim dinî gelenekleri nakleden bugüne kadarki sair seyyah ve etnografların metinlerinde de görülürler. Haliyle bu kayıtlar sadece tekil hanelerin, ailelerin ve toplulukların zamanca sürekliliğini ve "dayanışmasını" teyit etmekle kalmayan günlük hayata ait esas sabitelerdir. Aynı zamanda bu sabiteler daha geniş ölçekli içtimaî yapılara dâhil olma duygularının üzerine inşa edileceği temelleri verir. Bu tür imgelere dair anlatılar her ne kadar henüz İslâm'ı, Budizm'i yahut Hıristiyanlığı "benimsememiş" halklar arasında yaygın olsa da, peşi sıra yazılmış bir dizi Batılı seyahatname, İç Asya ahalisinin ev içi ayinlerinde diğer dinleri benimsedikten sonra bile bu gelenekleri sürdürdüğünü gösterir. Özellikle ocağa odaklanan ve bu tür gayri İslâmî "putların" karıştığı adak ayinleri, Moğol sonrası dönemde[24] (yerli kay-

22 Kabilenin koruyucu ruhlarına yapılan mevsimlik adaklar için bkz. Harva, *Die religiösen Vorstellungen der altaischen Völker*, s. 570-577.

23 Krş. Harva, *Die religiösen Vorstellungen*, s. 230-238; Roux, *La mort*, s. 117-131. Erika Taube, "Die Widerspiegelung religiöser Vorstellungen im Alltagsbrauchtum der Tuwiner der Westmongolei", *Traditions religieuses et para-religieuses des peuples altarques* (Paris: Presses universitaires de France, 1972; = *PIAC XIII*) içinde, s. 119-138, özellikle s. 128-131'de yer alan, ocak civarında tutulan ata heykelciklerine sunulan içki ve yakılar hakkındaki muhteşem ifadelere bakınız. Bu tür ahşap ve keçe tasvirlerin suretleri için bkz. S. V. Ivanov, *Skul'ptura altaitsev, khakasov i Sibirskikh tatar, XVIII-pervaia chetveri' XX v.* (Leningrad: Nauka, 1979).

24 Krş. Roux, *La religion des Turcs et des Mongols*, s. 231-234. Giles Fletcher, 16. yüzyılın sonlarında Kırım'daki Tatarları anlatırken şöyle yazıyor: "Bu noktada Türklerin dininden ayrılırlar, çünkü evlerinin kapısına Janus ya da bekçi diye astıkları, ipekten ya da benzeri şeylerden yapılmış, insan biçiminde kuklalar olur. Ve bunları öyle herkes değil, aralarında bu ve benzeri amaçlar için barındırdıkları bazı mütedeyyin kadınlar yapar." (Edward A. Bond, ed., *Russia at the Close of*

naklarda nadiren de olsa bahsedilen mıntıkalarda) İç Asyalı göçebe Müslüman halkların evlerinde varlığını devam ettirmiş ve bu durum ecnebi gözlemciler tarafından da defalarca dile getirilmişti. Bu durum orada benimsenen İslâm'ın keyfiyetsizliğinden ziyade, İslâm öncesi kadim yöntemlerden atalara ait ve genellikle "İslâmileştirilmiş" bir biçimde varlığını sürdüren ayinlerin muazzam gücüne işaret eder. İslâm'ın kabulünün ardından bizzarure güçlü şekilde devam eden, hem ritüel pratikte hem de kavramlaştırmada artık (kendileri ve başkaları tarafından) Müslüman kabul edilen halkların kutsanmış gündelik hayatlarına sorunsuz bir biçimde entegre olan tam da bu atalar terkibiydi (ilgili cenaze gelenekleri de dahil). "İslâmlaştırılmış" ata ruhlarına sadece yerel ayinlerde değil, aynı zamanda (bu çalışmada eğildiğimiz) mukaddes köklerin efsanevi ifadesinde verilen önemin de gerekçesidir bu hayatta kalış.

Ocağın bu tür adaklarda hem ateşin mekân tuttuğu ve atalara rızık taşıyan şerefi kendinden menkul merkezi rolü, hem de hanenin ayin ve mevki açısından odağında oluşu, İç Asya'da daha da erken tarihlerde ispat edilmiş bir şeydi. Mesela İskitler arasında kraliyet ocağı ateşi önünde edilmeyen hiçbir yeminin takdis edilmeyeceğini söylemişti Herodot. Bu durum, tekil olarak ocakla kutsi insan kimliğinin merkezi arasındaki yakın irtibatın bir göstergesiydi. Fakat içtimai hayatın ve kimliğin alenen ocağa "oturtulması" özellikle İç Asya halkları arasında zaten kanıtlanmış bir hakikatti. Örneğin Altaylar ve Teleütler ocak ateşini her aile ve kabilenin hayatının muhafızı olarak görüyor ve "anne tarafından kazılan taş ocağa (*ochoq*)" atıfta bulunuyorlardı. Ocak ateşi, tarassut altında gerçekleşen aile içi ayinler dışında (örneğin kardeşlerin yeni evler kurması) hanenin dışına çıkarılmamalıdır ve ocak ateşinin sönmesi tipik olarak bir kabilenin sembolik anlamda dağılması demek olur.[25] Herodot'tan Ortaçağ'a ait Türk ve Moğol anlatılarına, hatta modern etnografik tasvirlere kadar, İç Asya toplumlarının ateşi en mukadddes unsurlardan biri kabul ettiklerine dair mükerrer gözlemlerle karşılaşırız ve çoğu kere bu, soyut olarak

---

the Sixteenth Century, Dr. Giles Fletcher'ın "Of the Russe Common Wealth" adlı incelemesi, *The Travels of Sir Jerome Horsey* [Londra: Hakluyt Society, Seri I, No. 20, 1856], s. 90; krş. Giles Fletcher, *Of the Rus Commonwealth*, ed. Albert J. Schmidt [Ithaca, New York: Cornell University Press/Folger Shakespeare Library, 1966], s. 96). Her ne kadar Rubruck'tan alıntı olsa da Kaptan John Smith (daha çok Virginia'daki maceralarıyla tanınır) de Kırım Tatarları arasında benzer keçe "kuklalar" ve bunların beslenişinden bahseder bkz. *The Complete Works of Captain John Smith (1580-1631)*, ed. Philip L. Barbour (Chapel Hill: University of North Carolina Press/Williamsburg, Virginia: Institute of Early American History and Culture, 1986), c. 3, s. 192-193. Güney Sibirya'nın İslâmlaşmış Baraba Tatarları (Haklarında Türkçe değerlendirme için bkz. V. Dioszegi, "Baraba Türklerinin İslâm Öncesi Şamanizm İnancı ve Bazı Etno-Genetik Sonuçlar", (Çev. Elif Demir), *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, S. 32, Kış 2004, s. 229-240, y.n.] arasında bu tür "putların" kullanımı için bkz. Dioszegi, "Pre-Islamic Shamanism of the Baraba Turks," s. 88-95, krş. s. 152-153.

25 N. P. Dyrenkova, "Kul't ognia u altaitsev i teleut," *Sbornik Muzeia antropologii i etnografii*, c. 6 (Leningrad, 1927), s. 63-78 [özellikle s. 63, 66-67, 74-77].

"ateş"e değil, her hanede var olan ocağın ateşine[26] atıfta bulunulduğu şeklinde anlaşılmalıdır. Öte yandan evdeki ocağın ayin için kullanımı, belirtildiği gibi, İslâm'ı benimsemiş İç Asya toplulukları arasında varlığını sürdüren "kadim" dinin temel ailevi ve içtimai pratiklerinden biridir.[27]

Ocağın ve ocak ateşinin ev kültündeki kutsallığı özellikle önemli; zira ocak ve ocağın sembolik ehemmiyeti hem ayin, hem de mekân yahut "mevki" bağlamında dini bir anlam taşıyor ve her iki durumda da ocağın "atalar"la irtibatı bulunuyor. Yukarıda da zikredildiği gibi, ilk bağlamda ocak ataların ruhlarının (onları temsil eden ve onlara sunulan adakları "kabul eden" heykellerin) mekânı. Fakat ocağın evin "merkezi" olarak işgal ettiği mevki (*spatial orientation*), onu hem ocağın ailevi, atalara ait bağlarını sağlamlaştıran hem de İç Asya'daki içtimai kimliğin anlaşılması için önemli, daha geniş bir inanç ve kavramlar sistemiyle irtibatlandıran büyükçe bir kozmolojik sembolizme de bağlar. Hem ayin açısından (ev içi adaklarda) hem de kavram bakımından (kozmolojik faraziyeler ve şamanik haberler aracılığıyla bilinen sembolik denkliklerde) "atalar"ın dünyasına açılan bir kapıdır ocak. Bu kapı aracılığıyla biz, hanenin merkeziyle dünyanın merkezi arasındaki efsanevi özdeşlikte ev içi ayin tecrübesinin "evrenselleşmesinin" anahtarlarını buluruz.

Ele alacağımız köken efsanelerinin ve ihtida anlatılarının çağrıştırıcı gücünün temelinde yatan bu özdeşlik, aslında hanenin merkezindeki ocağı kâinatın (yani dini ve insani açıdan önemli olan dünyanın) merkeziyle eş kılar. Nitekim kozmogonik efsanelerde, kahramanlık destanlarında, şaman tahkiyelerinde ve İç Asya toplumlarının yaşadığı ruhani evrenin doğrudan, etnografik anlamda aranan "tasvirlerinde" de yakanlan bir dizi mükerrer ve handiyse evrensel imgeyle öne çıkan mukaddes bir merkezdir bu kâinat.

Mukaddes kozmik merkezle en sık ilişkilendirilen ve dolayısıyla ev içindeki ocakla özdeşleştirilen imgeler bir Dağ, bir Ağaç, bir Akarsu yahut bir Göl veya Havuz, bir "Tanrıça" (yani dişi bir ruh) bir Mağara'ya ait (ya da bir oyuk yahut başka bir yeraltı sığınağı) eksenal ya da yeraltına mahsus semboller olur. Oca-

---

26 Krş. Taube, "Wiederspiegelung," s. 122-123; Dyrenkova, "Kul't ognia," s. 63; L'vova vd, *Traditsionnoe mirovozzrenie* (1988), s. 136-147; umumi anlamda ateşin kutsallığı hakkında bkz. Jean-Paul Roux, "Fonctions chamaniques et valeurs du feu chez les peuples altaïques," *RHR*, 189 (1976), s. 67-101, ve N. Poppe, "Zum Feuerkultus bei den Mongolen," *Asia Major*, 2 (1925), s. 130-145.

27 Mesela, bizim için önemli bir halk olan Nogaylara dair, ocağın halkın günlük yaşamındaki önemine dikkat çeken bir 19. yüzyıl gözlemcisinin yaptığı açıklayıcı bir betimleme var elimizde. İslâm'ın "ateş kültü"nü zayıflattığını ve dolayısıyla ocağı manevi öneminden yoksun bıraktığını iddia eden yazar, yine de "atalar kültüyle bağlantılı ateş kültü"nün "hayatta kalışına" dikkat çekiyor: Tüm aile üyelerinin ocak etrafında yemek yediği ve ölmüş akrabalarını andığı, ölülerin ruhlarının yaşayan akrabalarının evlerine döndüğüne ve ocaktaki eğlencelere katıldığına inanılan bir eğlenceyi tasvir ediyor (G. Maliavkin, "Karanogaitsy," *Terskii sbornik*, vyp. 3, kn. 2 (1893), s. 133-173 [s. 150-151, not]).

ği hanenin baca deliğine bağlayan eksen aracılığıyla Dağ ve Ağaç sembolleri, mikrokozmos ve ev bağlamında hemen akla geliverir. Her ailenin evinde ocağın yanı başında yaşayan atalara ait dişi ruhlarda ("nineler") efsanevi olarak hayat bulan şey Tanrıça'dır (ve kendisi de makrokozmik düzeyde Dereyi veya Gölü dolduran besleyici "yaşam suyu"na işaret eder, zira orada doğan İlk İnsanı ya havuzun suyuyla yahut kendi memelerinden sızan sütle besler). Mağara da efsanevi karşılığını ocağın kendisinde bulur; her ikisi de Ataların yeraltı dünyasına giden bir geçittir (ocak toprağa "kazılmış" ya da "oyulmuştur" ve aynı zamanda makrokozmik anlayışta yeraltı dünyasında yaşadığına inanılan ataların ruhları orada mesken tutar).

Bu imgeler genellikle bir arada bulunur; zaman zaman başka efsanevi motiflerle ilişkilendirilir, bazen de takımın parçası olan şu ya da bu imge bulunmayabilir (fakat şüphesiz diğerlerinin varlığı onu anıştırır). İç Asya'nın hemen her yerinde yaygın köken efsanelerinde mükerreren yansıyışları, bu imgelerin kutsal köklerle beraberce hem umumi hem de hususi düzeyde yakın bir irtibat içinde güçlü bir efsanevi terkip oluşturduğunun alametidir. Dolayısıyla bu tür kutsal kökler, özel bir ehemmiyet kazandıkları dini, iktisadi, sosyal ve siyasi şartlarda tekrar tekrar yakarılışın öznesidirler.

Evrensel düzeyde, her şeyden önce bu efsanevi terkip, genellikle İlk İnsan'ın doğum yeri olduğu kabul edilen bir Mağara'yla özdeşleşen bilindik eksenel imgeler olan Dünya Dağı ve Dünya Ağacı'yla işaret edilir. Bu evrensel ve içtimai merkezde, bu efsanenin muhtelif anlılışlarla aldığı biçim ne olursa olsun, insanlığın annesi farz edilen dişi bir ruh yaşar ve çeşitli şekillerde İlk İnsan'ı doğuran ve/veya onu efsanevi terkibin esasını tamamlayan kutsal Göl veya Akarsu'nun suyuyla besleyen bu ruhtur. Muhtelif İç Asya geleneklerine yansıyan ve İç Asya'nın ananevi hayatı, inancı ve ayinlerinin merkezinde yer alan başlıca dinî kavramlardan biridir, Dağ/Ağaç/Mağara/Su/Tanrıça şeklindeki bu efsanevi terkip, Şamanik anlatıların standart hususiyetlerindendir ve umumiyetle şamanın davulu ve kostümü üzerine tasvir edilir. Gökleri ve yeraltını birbirine bağlayan Dağ ve Ağaç, şamanın göklere ve yeraltına yaptığı vecd yolculuklarının mevkii merkezleridirler; haliyle şamanik anlatılar bunların mükerreren teyit eder. Mesela Altaylar arasında, şamanik betimlemeler dünyanın merkezinde bir dağ olduğundan bahseder; dağın zirvesinde bir Süt Denizi vardır ve yine dağın tepesinden yükselen "mukaddes altın kavak" (*bay terek*) "yerin ve göğün tam ortasında" yer alır.[28]

Ancak bu efsanevi kavramlaştırmanın tamamen "şamanik bir kozmolojiye" ait olduğu söylenemez. Aksine, İç Asya halkları arasındaki popüler şarkılarda ve destansı masallarda tutarlı bir biçimde yer edinmiştir. Nitekim İç Asya

28 Krş. Alekseev, *Schamanismus*, s. 98

"ikonografisinde" de görülür ve çoğu zaman, bir anlamda şamana ihtiyaç duyulmadığında, çoğu insanın vaktini işgal eden hane içi dini pratiklere de açıkça yansır.

Mesela Güney-Orta Sibirya'daki Minusinsk Türkleri arasında derlenen Dünya Ağacı'ndan övgüyle bahseden popüler şarkılarda, efsanevi terkibin neredeyse tüm unsurlarına yakarış vardır: "On iki göğü yaran / Bir dağın zirvesinde / Bir huş ağacı semanın puslu enginlerinde. / Yaprakları altın huş ağacının, / Kabuğu altın. / Dibinde bir leğen / Âb-ı hayatla dolu / Leğende bir altın kepçe..."[29] Ayrıca bu terkip, hem şamana hem de İlk İnsan'a özgü hususiyetleri tek bir figürde alenen birleştiren kahramanlık hikâyelerinde de ortaya çıkar. Mesela Altayların *Maday Qara* destanında kahraman, Altay dağlarında yetmiş nehrin kucak kucağa aktığı ve "yüz dallı ebedi kavak"ın yani *Bay Terek*'in göğe uzandığı taştan bir yurtta yaşar. Halkı yok olmak üzereyken, oğlunu, geleceğin kahraman avcısı Kögüdey Mergen'i yüksek bir kara dağın zirvesinde, özsuyu çocuğu yaşatacak bir huş ağacının altında bırakır *Bay Terek*. Onu korumak için tercih edilen bu ayrılık –köken efsanelerinin tanıdık bir temasıdır bu– çocuğun hayatta kalmasını sağlamak içindir; nitekim kahramanın halkı yenilip demir mahpese kapatılınca, "Altay'ın ihtiyar kızı" çocuğu bulur, büyütür; nihayet serpilip olgunlaşan çocuk halkına hürriyeti bahşeder.[30]

Bu efsanevi dünyanın teşekkülü İç Asya'nın hemen her yerinde hayli benzerdir ve en sık dua edilen, ayin açısından da önemli kabul edilen unsurlarından biri kutsal Ağaç'tır.[31] Bu ağaca ait sembolizm, İç Asya'da var olmuş İskit-Sibirya uygarlığının[32] sözümona hayvan-biçimli sanatının arkaik motiflerinde za-

29 Anton Schiefner'in *Heldensagen der minusinskischen Tataren* (SPb., 1859), s. 62 isimli çalışmasına atıf yapan Holmberg / Harva'ın *Mythology*'sinden naklen, s. 350.

30 Bkz. Ugo Marazzi (çev.), *Maday Qara: An Altay Epic Poem* (Napoli: Istituto Universitario Orientale, 1986), s. 30-32, 46, 58 vd. ve özet, s. 9-10.

31 Hayat Ağacı hakkında bkz. Roux, *Faune et flore sacrées*, s. 357-380 ve *La religion des Turcs et des Mongols*, s. 148-154 ve daha genel bir değerlendirme için E. A. S. Butterworth, *The Tree at the Navel of the Earth* (Berlin: De Cruyter, 1970). Mukaddes kabile ağacı olarak *Terek* ya da *Bay Terek* ("ulu kavak") hakkında ayrıca R. C. Akhmet'ianov'un değerli çalışmasında bir araya getirilen malzemeye bakınız, *Obshchaia leksika dukhovnoi kul'tury narodov srednego Povolzh'ia* (Moskova: Nauka, 1981), s. 94-96; dünya ağacı kavramının Volga-Ural bölgesindeki akisleri hakkında bkz. C. M. Davletshin, "O kosmogonicheskikh vozzreniiakh Volzhskikh bulgar domongol'skogo perioda," *Iz istorii tatarskoi obshchestvennoi mysli* (Kazan, 1979), s. 44-55 [s. 50-54]. Özbek müellif Mamadali Mahmudov'un *Ölmez Kayalar* [Ölümsüz Kayalar] (1981) adlı eserinde olduğu gibi, modern Orta Asya edebiyatında bu tür unsurların zikredilişi, bu tür imgelerin çağdaş akisleri açısından ilgi çekicidir; bu eserde yüksek bir uçurumun kenarındaki kutsal bir ağaç hikâyede tekrar tekrar anılır; ağaç hac ziyaretlerinin nesnesidir ve kahraman savaştan önce ona yakarır, ona "anne" diye hitap eder ve dibindeki bir mağarada sağlığına kavuşur (bkz. William Fierman, "Cultural Nationalism in Soviet Uzbekistan: A Case Study of *The Immortal Cliffs*," Soviet Union / Union Sovietique, 12/1 [1985], s. 1-41 [s. 9-10]).

32 Hayvan-biçimli sanatta öne çıkan stilize boynuzların temsil ettiği ağaç sembolizmi hakkında bkz. Esther Jacobson, "The Stag with Bird-Headed Antler Tines: A Study in Image Transformation

ten yer edinmiş olabilir; nitekim "Hayat Ağacı" vasfıyla İç Asya'da hâkim pek çok dünya görüşünün temel özelliklerinden biridir bu. Kozmik Dağ'daki bu Ağaç tipik olarak İlk İnsan'ın yurdu ve çoğu zaman doğduğu yerdir ve ağacın kendisi de umumiyetle onu besleyen "tanrıça"yla özdeşleştirilir ya da tanrıça o ağacı mesken tutar. Ağacın ruhu geleneksel olarak dişildir, ağaçtan doğan İlk İnsan'a bir kadın suretinde görünür ve göğüsleriyle besler onu. Zaten ağacın ruhunun bir kabilenin hayatiyeti ve devamlılığıyla olan yakın ilişkisine dair hükmî bir imadır bu. Örneğin kuzeydoğu İç Asya'da yaşayan Evenkiler (Tunguzlar), kabilenin dişi ruhunun, sembolik olarak Dünya Ağacı ile özdeşleştirilen mukaddes bir kabile ağacının kökleri arasında ikamet ettiğine inanırlar.[33]

Bu kozmolojik anlayışla ferdi hayat ve hane içi ayinler arasındaki bağlantı Altaylardaki Türk halklarının idraklerinde hakkıyla tasvir edilir: Süt Denizi, Cennet'in bulunduğu üçüncü kat semada, Hayat Ağacı'nın da içinde olduğu büyük bir ormanın ortasındaki heybetli bir dağın tepesinde yer alır. Hayat Ağacı'nın kökünden de Süt Denizi'ni dolduran o sıvı akar ve dünyaya gelen her çocuğun içine doğum ruhu (yayuçi) tarafından yerleştirilen yaşamak kuvvetinin kaynağı yine aynı Süt Denizi'dir.[34] Bu yaşamak gücü denen şey kuttur. İç Asya'nın Türk halkları arasında, çocuklara hayat veren "embriyonal gücü" ifade etmek için başvurulan mütevazı bir kavram ya da çadırdaki baca deliğinden (yani ocağın üstünden) düştüğünde bir hanenin sağlık ve refahını temsil eden "talih"i belirtmek için kullanılan mefhuma dek geniş bir yelpazede hayli kullanımı olan bir kelimedir kut. Hatta ilahî lütfun bir hükümdara bahşettiği güç ve refaha işaret eden daha ulvî şeyleri de karşılar. Fakat her hâlükârda, kavramın bir ailenin yahut topluluğun sağlığı, iktisadî temellerinin ve devamlılığının teminini garanti eden mukaddes güçle irtibatı, kullanımının her düzeyinde aşikardır ve bu her an bize söz konusu efsanevi terkiple arasındaki kavram ilişkisini hatırlatmalıdır.

Haliyle muhtelif İç Asya halklarının etnografik anlatılarında ve destan edebiyatında hakkıyla temsil edilmektedir bu efsanevi terkip ve bu terkibin işaret ettiği kozmik yapı. İleride müzakere edileceği gibi, birçok İç Asya köken efsanesi ve bir dizi dönüşüm anlatılarının İç Asyalılarca "yerlileştirmesi" adına, söz konusu terkip efsanevi bir çerçeve sağlar. Bizim için mühim olan da budur; fakat bu tür masallarda ilgili terkip pek de öyle tanınmaz. Fakat

---

and Meaning", *Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities*, 56 (1984), s. 113-180; Anatoly I. Martynov'un Demitri B. Shimkin ve Edith M. Shimkin tarafından çevrilen *The Ancient Art of Northern Asia* (Urbana: University of Illinois Press, 1991) çalışmasında (s. 99-111) zahiren bundan bağımsız olsa da (fakat fazla işlenememiş) esasen aynı görüş ileri sürülmüş.

33 Krş. A. F. Anisimov, "Cosmological Concepts," s. 176

34 Krş. Harva, *Die religiosen Vorstellungen*, s. 85-89, 170; Kutun bu anlamda kullanımı için bkz. Bombaci, "Kutluğ bolsun!" s. 32.

kahraman masalları ve şaman anlatılarının unsurları ve köken efsanelerinin temeli olarak bu efsanevi terkibin hususiyetlerini böyle cazip kılan şey, İç Asya dini anlayış ve pratiklerinin evrensel ve tikel odaklarını sembolik anlamda özümsemiş olmalarıydı.

Yukarıda belirtilmişti; bu özümseyiş hem atalara hem de kozmolojiye dönüktür. Evvela ocak, hem bu ruhların "meskeni"dir hem de onlarla yakın ritüel temas noktası almak bakımından aile ve kabilenin "özünün" koruyucusu ve aktarıcısı olan dişil ata ruhlarıyla yakından ilişki içindedir. Ahşap veya keçe figürlerle temsil edilen ve bu formda yiyecek ve içecek adanan bu dişil ruhlara çoğu zaman "büyükanneler" (*emegender*)[35] yakıştırması yapılır. İkincisi, meskenin merkezi olarak ocak, mekân açısından, *yurd*un baca deliği aracılığıyla üst dünyaya ulanan eksenle ilişkilendirilir. Ataların bizzat ocak (ister gerçekten bir çukur ya da kapalı bir fırın biçiminde olsun, isterse yalnız üç taşla çatıverilmiş olsun, toprağa açılan bir delik olarak tasavvur edilir) aracılığıyla manen erişilen yeraltı dünyasıyla münasebeti vardır mesela. Bu haliyle ocak yeryüzünün merkezine denk düşer. Dünya Dağı ve/veya Dünya Ağacı olarak tasavvur edilen Dünya ekseninin yeryüzüyle buluştuğu ve Cennet, Dünya ve Yeraltı Dünyası şeklindeki üç âlemin kavuştuğu noktadır bu merkez ve ritüel bakımından da bu iki unsur denktir birbirine. Her iki tasavvur da "büyükanne" ruhlarının Dünya Ağacı'nın dibinde biten, şamanları ve kahramanları ya kendi memeleriyle yahut Âb-ı Hayat'la besleyen dişil ruhla özdeşliğinde birleşir.[36]

Böylece, her evde ritüel anlamda yinelenen dünyanın merkezinin sembolik bir eşdeğeridir ocak. Hanenin ocağını mesken tutan söz konusu dişil ruhlar, kimi zaman güzel bir bakire, anaç bir besleyici ve büyükannemsi bir koruyucu biçiminde kimi zaman da sair biçimlerde (hayvan eşler ve kılavuzlar da dâhil) ortaya çıkan ve bir pınarın kaynadığı ya da bir derenin aktığı yere yerleşmiş Dünya Ağacı'nın dibinde yaşayan dişil figüre karşılık gelir. Mikrokozmik anlamda ferde ait ocağın dünyanın makrokozmik merkeziyle bu efsanevi özdeşliği, evrensel düzeyde kutsal semboller sisteminin her bir İç Asya meskeninde

35 Krş. Harva, *Die religiösen Vorstellungen*, s. 173-174; ayrıca bkz. E. Lot-Falck, "A propos d'Ätügän, Déesse mongole de la terre," *RHR*, 149 (1956), s. 157-196 [s. 186-190 "büyükanneler" üzerine]. Türk dişil ruhu Umay ve kavram olarak gelişimi hakkında bkz. L. P. Potapov, "Umai-bozhestvo drevnikh tiurkov v svete etnograficheskikh dannykh," *Tiurkologicheskii sbornik 1972* (Moskova: Nauka, GRVL, 1973), s. 265-286, ve Denis Sinor, "'Umay', a Mongol Spirit Honored by the Türks," *Proceedings of the International Conference on China Border Area Studies* (Taipei: National Chengchi University, 1984), s. 1771-1781.

36 Kahramanların ve şamanların da birer parçası olduğu Hayat Suyu, efsanevi olarak dünya dağındaki dünya ağacının dibinde bulunan su kütlesiyle ilişkilendiriliyor; mesela göğüslerinde kaseler tutan Ortaçağ Türk savaşçılarının oyma figürlerinde sembolize edilen bu sudur hiç şüphesiz ve hayat suyunun Dünya Ağacı altındaki kahramana/ataya efsanevi biçimde bahşedilmesi, büyük ihtimalle meşhur İskit altın işlemelerinde ve Pazırık keçe (duvar) halılarında tasvirî surette ifadesini bulmuştur.

yerelleştirilmesine vesile olur. Böylece hususi ayin merkezi evrenselleştirilerek ferdî aile grubu, temel yapıları yalnızca belirli bir toplulukça değil, tüm İç Asya'da bilinen sembolik bir kozmosa katılmak imkânı bulur.

Buradaki amacımız söz konusu efsanevi terkibin o zengin sembolizmini biraz daha deşmek ya da kökenlerini belirli bir perspektiften analiz etmek değil. Bu (bilahare köken efsaneleriyle ilintisi ele alınacak olan) terkibin önemi daha ziyade, diğer dinlere geçtikten sonra bile İç Asya'da yerel düzeyde korunan ev içi ayinlerin buluşma yeri oluşunda yatıyor. Ayrıca bu terkibin en az iki bin beş yüz yıl boyunca İç Asya halkları arasında yaygın, geniş çaplı bir kozmogonik (evren-kökenci) efsane oluşu yaratıyor bu önemi. Bunca zamandır pek çok topluluk arasında tekerrür eden bu efsanevi terkibin unsurlarında, İç Asya halklarının en basit ve en güçlü dini değerlerinden birinin yer edindiğini görüyoruz; *manidar* (yani ritüelle irtibatlı) bir kozmogoninin, insanı soyut ya da bireysel düzlemde değil, ailevi ve toplumsal bir grup olarak ele alması gerektiği faraziyesi. Esasen, dünyanın ve ona ait kalıpların yaratılışı aktarılabilir bu efsanelerde; fakat artık bunun ritüel bir önemi yoktur. Sadece insan kökenleri yer edinir ev kültünde.

Yine de ev kültünün "evrenselleştirilmiş" yönüyle göklere çıkardığı şey, soyut ya da bütün olarak İnsanlık'ın kökeni değildir sadece; daha ziyade, Dağ/Toprak/Mağara/Su/Dişil Ruh'tan oluşan efsanevi terkibin sunduğu insan menşei çerçevesine belirli bir içtimai mahiyet verildiğinde ancak bu çerçeve ev ve cemiyet bağlamında (ritüel olarak) *manidar* hale gelir. Temel düzeyde bu içtimai mahiyet, belirgin bir biçimde aile ve kabiledir; nitekim bazı dini anlamlar bu düzeyde potansiyel olarak hayli sürdürülebilir görüntü arz eder. Fakat sosyal ve politik anlam için geleneksel efsanevi bağlama aşılanan içtimai mahiyeti, ferdî olarak aileyle tüm insanlığın soyutlanması arasında bir yere konumlandırmak icap eder.

Aslında bu efsanevi terkibin her yerde bulunuyor oluşu, Kahraman'ın ya da İlk İnsan'ın Dünya Dağı'nda biten Dünya Ağacı'nda Dünya Akarsuyu tarafından doğurulması ve oradaki dişil ruh tarafından beslenip karakterinin terbiye edilişinin anlatılmasının, ritüel açıdan dünyanın yaratılış hikâyesi kadar önemsiz hale gelebileceğini gösteriyor. Aynı motifler bu tür anlatılarda tekrarlanabilir, fakat bunlar yalnızca içtimai ve kabilevi önem taşıyan muayyen isimler ve kimliklerle aşılandığında kozmogonik ya da daha ziyade etnogonik bir efsane haline gelir. Bu düşünce de bize hem *irtibatlı* hem de dini açıdan anlamlı bir kozmogoninin, belirli bir bütünlüğün kökenlerini bünyevi çerçeve içinde, yani bilindik efsanevi terkibin tekerrür eden motiflerinin işaret ettiği içtimai beklentiler içinde anlatması gerektiğini söyler. Bu motifler de, bu bütünlüğün kökenlerini evrenselleştirmenin ve kutsallaştırmanın, onu evrenin hükmi ve

kutsal yapısıyla ilişkilendirmenin ve böylece meşruiyetini ve kutsiyetini ortaya koymanın bünyevi araçlarını sunar. Önce bu evrenselleştirici motifler, bir hane ve (ev içi ayin pratiklerinde bu evrensel motifleri kabul ettiklerinin işaretlerini zaten veren) topluluklar bütününü daha büyük bir konfederatif kalıp yahut imparatorluk yapısına bağlayan bir "kadro"yla -yani "atalara ait" isimlerle- ilişkilendirilir. Bu aşamadan sonra, kabilevi bir berat anlamına gelen siyaseten hayati bir sözlü onayın yanı sıra siyasi açıdan önemli bir ritüel onay için sahne hazırlanmış olur.

Kabilevi bütünlüğün ritüel olarak teyidinden ziyade, merkezi ihtida anlatımızda ve onun arz ettiği değişiklikte görüldüğü üzere "berat"ın içtimai ve siyasi sonuçlarına temas edecek bu çalışma. Söz konusu mesele, bilahare, ihtida anlatısında ve ona dayanan masallarda, köken efsanelerinin tekrar tekrar sunulduğu efsanevi çerçevenin tekerrürüne bakıldıktan sonra ele alınacak. Fakat burada, evrensel ve yerelin bu efsanevi özdeşliğinden doğan siyasi sonuçlara kısaca değinmek yerinde olacak. Zira ikincisinin (yerelin) atalara istinat eden odağında olduğu kadar ilkinin "yaratılış" odağında da içtimai bütünlük ve kimliğin kavramlaştırılması, siyasi katılım ve örgütlenmenin meşrulaştırılması için son derece güçlü sembolik bir temel bulunur. Bu efsanevi terkip evrensel ve yerel olanı birbirine bağlar. Neticede yerel ayinleri mukaddes ve makbul kabul eden insanları daha büyük ölçekli bir bütünün sosyal, politik ve nihayet mukaddes makbuliyetini kabul etmeleri için tahrik eden köken efsanelerine başvurulduğu görülür.

Bir hanede ataların ruhları izzet ve ikramla ağırlandığında, hanenin üyeleri, hepsi kutsal kozmik kalıpların evrensel anlamda yerel birer aksi olarak bilinen bir ayinde muayyen bir topluluğa mensubiyetlerini ifade ederler. Nitekim bu topluluk içerisinde yalnızca söz konusu hane ve onun ölmüş hatta doğmamış mensupları değil, aynı zamanda bu ataların ruhlarından intikal eden diğer torunlar da vardır. Bir topluluk (örneğin bir aşiret ya da bir köy) müteveffa "ortak" ataları (yani özel olarak anılmayanlar) için bir anma merasimi tertip ettiğinde, kendi kökenlerini ve soyunu aynı kozmoloji bağlamında kutsallaştıracak şekilde içtimai bir kimlik ve dayanışma koyar ortaya. Bu aşamada, İç Asya'da bu tür figürlerle ilişkilendirilen efsanevi unsurlar bir araya getirilmek suretiyle alenen yakarılan içtimai temelli İlk İnsan/Atalar efsanelerini buluyoruz. Yani hane halkına mensup muayyen ataların İlk İnsan sıfatıyla evrenselleştirilmesini beklemiyoruz; fakat kabile ya da köylerden kabile konfederasyonlarına ve hatta "Oğuzlar" gibi (en azından geriye dönük olarak) dağınık gruplara kadar değişen düzeylerde bu şekilde evrenselleştirilmiş içtimai atalara rast geliyoruz. Bu düzeyde, ataların bu şekilde evrenselleştirilmeleri başlı başına "iddialı" ve takdire şayan bir karakter arz ediyor, zira onların "tasavvur ettiği" içtimai gruplaşma "doğal" ve kaçınılmaz değil. Daha ziyade, kısmen, bir

"halkın" Kurucusu, İlk İnsan'a yaraşır efsanevi donanımlarla halelenmiş ortak bir ata figürüne içtimai olarak benimsenen ve tekrarlanan duygusal yakarışlar vesilesiyle bir arada tutuluyor bu gruplaşma. Özellikle sözlü gelenekte tanık olduğumuz, bu efsanevi donanımları bir toplulukça makbul ya da bir topluluğa atfedilen bir ata figürüne iliştirme şeklinde tezahür eden bilinçli hercai eylem, o topluluğun mutlak meşruiyetine dair siyasi bir ifadedir. Dahası topluluğun kökenlerinin evrenin ya da en azından evrenin önemli ve manidar bileşeni olan insanın kökenlerine eşdeğer olduğu iddiasına işaret eder.

Bu nedenle, "konfederatif tüzükler/beratlar" olarak adlandırılabilecek metinlerde köken efsanelerinin temel hususiyetlerine rastlamak şaşırtıcı değil. Bunlar bize ortak bir atanın "keşf" ya da "iddia" edildiği ve meşru bir topluluğun kurucusu olarak kutsallaştırıldığı konfederatif köken efsanelerini veriyor. İşte bu efsaneler umumiyetle (1) atanın İlk İnsan'a yaraşır efsanevi sembollerle halelenmek suretiyle İlk İnsan diye evrenselleştirilmesini (en azından söz konusu topluluk için) ve/veya (2) atanın din değiştirme yoluyla getirdiği düşünülen "yeni dinin" meşrulaştırıcı gücünü ihtiva ediyor.

Bu tür konfederatif köken efsanelerinin potansiyel siyasi işlevlerine çalışmamızın sonunda değinilecek; fakat burada, içtimai "tüzüğü"n "tekrar"ından doğan gücün, İç Asya geleneğinde hikâye okumanın ve hatta bizzat konuşmanın dinî ve büyü/ayin pratiklerinin işlevlerine dayandığını açıkça belirtebiliriz. Dinî ifade biçimlerinin hususiyle dinî bağlamlar dışındaki etkisi, özellikle şaman anlatıları kısmında belirtildi;[37] fakat ileride görüleceği gibi bunun İç Asya'daki sosyal ve siyasi örgütlenme açısından daha geniş etkileri söz konusu.

İç Asya'da İslâmlaşma

İslâm ve ihtidayla beraber İç Asya'daki yerli dinî anlayışlarının doğasına ilişkin bu değerlendirmeler ışığında, bu iki geleneğin karşılaşmasını nasıl anlamalıyız? İlerleyen sayfalarda ihtida anlatısını ve akislerini inceleyerek öğrenmeyi umduğumuz şey esasen bu ya da en azından bu muammanın bazı parçaları olacak. Ancak "İslâmlaşma"nın ne anlama gelebileceğine dair burada

37 Dinî dille (şamanik anlatıda ya da ayin ve büyü bağlamlarında) kahramanlık destanı ve folklor arasındaki ilişkilere dair bkz. Arthur Hatto, "Shamanism and Epic Poetry in Northern Asia," *Essays on Medieval German and Other Poetry* içinde (Cambridge: Cambridge University Press, 1980), s. 117-138; Novik, *Obriad i fol'klor*; D. K. Zelenin, "Religioznomagicheskaia funktsiia fol'klornykh skazok," *Sergeiu Fedorovichu Ol'denburgu k piatidesiatiletiiu nauchno-obshchestvennoi deiatel'nosti 1882-1932: Sbornik statei* (Leningrad: Izd-vo AN SSSR, 1934), s. 215-240; E. Taube, "South Siberian and Central Asian Hero Tales and Shamanistic Rituals," *Shamanism in Eurasia* içinde, ed. Hoppal, cilt 2, s. 344-352; ve P. A. Troiakov, "Promyslovaia i magicheskaia funktsiia skazyvaniia skazok u khakasov," *SÊ*: 1969, No. 2, s. 24-34, İngilizcesiyle birlikte, "Economic and Magical Functions of Taletelling among the Khakasy," *SAA*, 14/1-2 (Yaz-Güz 1975), s. 146-167.

benimsenen faraziyelere vurgu yapmak adına İç Asya ve İslâm'a mahsus dünya görüşlerinin buluşmasıyla meydana gelen entegrasyon ve özümseyiş üzerine bazı genel değerlendirmelerde bulunmak yerinde olur.

Öncelikle, maalesef (pek de münasip düşmeyen) "İslâmlaşma" kavramının işaret ettiği sürecin aslında iki farklı yönde işleyen ikili bir süreç olduğunu kabul etmeliyiz. Bir yandan İslâmi kalıpların İç Asya'ya girişi, İslâm ahkamının yeni bir ortama, yabancı bir çevreye "dayatılması" anlamına geliyor bu kavram. Öte yandan da İslâmî kalıpların yerlileştirilmesi, bunların yerli düşünce ve eylem biçimlerine dahil edilmesi ve özümsenmesi demek oluyor. İslâm'ın diğer yerel uyarlamaları temelinde doğal olarak beklenen bu entegrasyon ve özümseyiş süreci, İç Asya'daki İslâm söz konusu olduğunda biraz tevil gerektiriyor. Bu durum oldukça farklı saiklerle normal ve olağan kabul edilen bu entegrasyonu görmezden gelen ya da hepten reddeden, bu süreçte genellikle kendilerini Müslüman olarak gören İç Asya halkları arasındaki geleneksel dini hayatın bütünlüğünü parçalamaya yahut yok etmeye çalışan dayatmacı modern sesler silsilesinin bir göstergesi.

Bu seslerin çeşitliliği kadar, diğer görüşleri neredeyse susturmuş olmaları da dikkat çekici. Hatta İslâm'ı zayıflatmaya hevesli fakat çoğu kere atalara saygı gibi konularda Hıristiyanlıkla uzlaşmaya istekli Çarlık Rusyası misyonerleri ve eğitimcilerinden tutun, kendi toplumlarının irsen nakledilen efsane ve ayin şablonlarını utançla yahut yalnızca örtük bir istihfafla karşılayan İç Asya halklarından büyük ölçüde Batılılaşmış (bu durumda Ruslaşmış) entelektüellere kadar uzanıyor bu sesler. Nitekim bu aydınlar, İslâmî söylemin iç mantığından hareketle makul bir meşruiyete sahip olan (ne de olsa İslâm'ı "sözde" de olsa benimsedikleri için kendi toplulukları tarafından zımnen ve potansiyel olarak onaylanan), kendi topluluklarını Kur'an dışı uygulamalardan arındırmaya çalışan yerli Müslüman tasfiyecileri de kapsıyor. Putperestliğin kalıntıları ya da *bid'at* olarak sınıflandırılan ve tamamen İslâmî terimlerle tanımlanan bir ideale ulaşmak isteyen çağdaş milliyetçiler, modern (ve esasen Avrupalı) ulus kavramları doğrultusunda başka bir içtimai kimlik tasavvuru ortaya koymanın bir aracı olarak "ulusal kültür"ün İslâm öncesi ya da İslâm-dışı unsurlarını harekete geçirmeye çalışıyor. Bu grup, hem mutlak anlamda İslâmî hem de İslâm öncesi veya İslâm dışı menşeli "geri kalmış" ve "akıl" yahut "bilim dışı" unsurların kökünü kazımaya hevesli, her iki kaynaktan neşet eden geri unsurlara az çok eşit derecede düşman, ama analitik anlamda ikisini birbirinden ayırt etmeye meyilli, bir parça batılılaşmış ve modernleşmiş Müslüman "reformculardan" Rus ve de "yerli" Sovyet akademisyenlere dek uzanır. Ayrıca bu sonuncular, eğitimleri ve kurum temayülleri gereği dini hayatı ve pratiği, "kökenleri" tarihin ya da tarih öncesinin (zira bu tür "kökenleri" ileri sürerek diler belirli bir bağlamda dile getirilmemiş dilerse de açıkça ifade edilmiş ol-

sun, "din"in temel mantıksızlığını ve tutarsızlığını göstermek suretiyle merkezi hükümeti ve akademik gaycyi desteklemişlerdi) Marksistçe düşüncesiyle tasarlanmış çeşitli dönemlerine atfedilebilecek parçalara ve parçacıklara ayırarak analiz etmeyi de bilirler. Her halükârda bu yaklaşım esasen modern, Batılı ve "ilmî"dir ve genellikle İç Asya'nın basit, "ilkel", "eğitimsiz", "cahil" ve "geri kalmış" halklarının seslerini görmezden gelmeye ya da küçümsemeye meyyaldir Rus ve yerli akademisyenlere mahsus bu yaklaşım. Her iki yaklaşım da nihayet, geleneksel İç Asya dünyasında çoğu topluluğa dokunduğu şekliyle sıradan hayatın ve dinin gerçeklerinden hemen hemen eşit derecede kopuktur.

İslâm'ın İç Asya'daki tarihî rolünü asgariye indirgemeye azmetmiş bu kabil sesler, bölgedeki "ılımlı/light" İslâmlaşmanın standart faraziyelerini başarıyla güçlendirdi. Bu faraziyeler bir ölçüde İslâm'ın İç Asya'da ciddi bir şekilde analiz edilmemesinden ve daha önce bahsedilen ideolojik dürtülerden kaynaklanıyor; ama daha sinsi bir biçimde su yüzüne çıkan, temel ve -bazı açılardan- çelişkili iki kabul de var işin içinde. Birincisi, "İslâm medeniyeti"nin kente mahsus entelektüel merkezlerden nispeten izole edilmiş yerel ortamlarda hüküm süren İslâm'ın esasen cahil, standartların altında ve kente mahsus olduğu düşünülen entelektüel hayat ve sosyal ilişkilerin çeşitliliğinden bihaber olduğu varsayılıyor. Bu varsayım kısmen, akademik ortamlarda kişinin kendi kılık ve tecrübesiyle en uyumlu olana, yani kent ortamlarındaki (hadarî/medenî) "entelektüel" ve "kültürel" hayata hayranlık şeklinde tezahür eden olarak anlaşılabilir, fakat yine de muzır bir eğilime dayanıyor. İkinci kabuleyse yukarıda değinilmişti ve görünen o ki bunun reddedilmesi daha zordur: İslâm, İslâm değildir; ya da daha genel anlamda din, dîn değildir; "sırf zahirî" yahut "hükmî" bir şeyse. Bu varsayımsa, derunileştirilmesinin bir dine "hakiki" bağlılığın işareti olduğu farz edilen entelektüel sistemlere yapılan benzer bir akademik vurgudan ve çoğu geleneksel dinin odaklandığı günlük yaşam kalıplarının ihmal edilmesinden kaynaklanıyor.

Özellikle antropologlar, İslâm'ın kent çevresi dışındaki (ya da kentlerde olsa da entelektüel seçkinler dışındaki) zenginliğini ve daha da önemlisi manidarlığını ortaya koyunca, değinilen ilk mesele son yıllarda sosyal bilimler aracılığıyla hedef haline getirildi. Mesela son zamanlarda, İslâm'ın Afganistan'daki "cahil" ya da "ilkel" doğasına dair faraziyelere, köylere ve göçebe konaklarına ulaşan İslâm'a dair malumatın kusurlu olmadığı ya da "yüksek" İslâm geleneğinden keyfiyetçe pek de farklı olmadığı argümanlarıyla karşı konuldu. Hâlbuki, İslâmî tarzda söylem bilgisini geliştirmek adına ihtiyaç duyulan malzemenin edebî ve sözlü aktarımı için kapsamlı "metni" temeller bulunabilir. Nitekim bazı risaleler, itikada dair manzum parçalar, menkıbeler, divanlar, dua kitapçıkları, İslâmî temaları işleyen cönkler ve aşk hikâyeleri bu kabil metinlerden sayılabilir; tabii bu edebî kaynakları daha da geniş bir kitleye

iletebilen karakterleri de hesaba katmak kaydıyla.[38] Bu bağlamda, aşağıda detaylarıyla ele alınacak olan "İslâmlaştırılmış" kahramanların tahkiye edildiği destansı metinlerin rolü de eklenebilir.

Fakat aynı zamanda biz, İslâm'ın yerel ve "popüler" algısına dair düşüncemizi genişletebiliriz. Cahil ve ümmi olduğu varsayılan Müslümanlar arasında yaygın olarak bilinen metni kaynaklara dayanarak İslâmî değerlerin muhkemliğini ve bu metinlerin söz konusu değerlerin derunileştirici unsuru olarak rolünü vurgulayabilirsek, şu faraziyeye yaklaşmış oluruz: taşradaki "ümmi" Müslümanların inanç ve uygulamaları "yalnızca biçim ve zevahir"den ibaret görülürse bunların davranış, kültür ve içtimaiyat açısından bir şekilde pek de önemli olmadığı farz edilebilir. Yani, İslâmî fikir ve uygulamalar hakkında var olan yerel bilginin görece incelmişliğini göstermek önemlidir şüphesiz; ama bir topluluk İslâmî modellerden -hatta sadece- birtakım biçimleri benimsemiş olsa da, metne dayalı bu temellerin *dışında* ve geleneksel dinî ortamda gerçekleşmiş olan dönüşümün derinliğini gözden kaçırmamalıyız. Bu geleneksel çevre (1) "yeni" İslâmî ayinler diye aynı yaşam alanlarına hitap eden resmî tavırlar ve ritüel beklentilerle doluydu (zira bu ayinler bir boşluğa akıyor değildi) ve (2) bireyler ve grupların belirli bir neden olmadan -ve yeni olan geçmiş örneklerle "iddialı" bir şekilde benzeşmeden- Atalar arasında yeni ve emsalsiz bir şey yapmadığı geleneksel bir dinî ortamdı. Yeni davranış ve ritüel biçimlerini benimserken, topluluğun bu yeni biçimleri miras alınan geleneksel normlardan daha yararlı -ve dolaylı olarak dinî anlamda daha manidar- kabul ettiğini kaydedersek, değişimin gücü ve derinliği daha ziyade dikkat çeker.

Burada yine "anlam"ın daima ya da öncelikle "entelektüel" olarak anlaşılması yönündeki "idealist" ısrardan kaçınılmalı. Hâkim tutumları altüst etmek için şu iddia edilebilir: Eğer İslâm bir göçebe ya da köylü için *sadece* fikrî/entelektüel ve hitabî/diskürsif bir "anlam" teklif ediyor olsaydı, o zaman İslâmlaşmanın derinliği sorgulanabilirdi. Fakat İslâmî davranış normları, İslâm'a mahsus içtimai söylem kalıpları ve hatta zahirî ayin biçimleri, geleneksel dinî hayatın odak noktası olan pratik iktisadi ve sosyal alanlarda göçebeye yahut köylüye yerli usullerden daha fazla "anlam" teklif ediyorsa -benimsendiklerine göre böyle olduğu varsayılabilir- bunların temas ettiği derin ve mahrem alanın farkına varmalıyız. İslâmî muadilleriyle tamamen yer değiştirmemiş "eski" usuller söz konusu olduğunda bile -nihayetinde bazı ayin kalıpları korunurken diğerlerinin İslâmî olanlara daha bilinçli bir şekilde uyarlanması gayet olağan-[39]

38 Krş. M. Nazif Shahrani, "Local Knowledge of Islam and Social Discourse in Afghanistan and Turkistan in the Modern Period," *Turko-Persia in Historical Perspective* içinde, ed. Robert L. Canfield (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), s. 161-188.

39 Müslümanların hayatlarında İslâm öncesi düşünce ve pratiklerin bu kadar aleni örneklerini bulmanın (ki bu Sovyet *perezhitki* etnografyasının gözde analitik yaklaşımıydı), bu tür "kalıntıların"

"hükmen" İslâmlaşma yoluyla "kabul edilen/benimsenen" şeylerin boyutunu gözden ırak tutmamalıyız. Nitekim İslâm öncesi bu eski usuller, İslâmlaşmadan etkilenen (fert ve cemiyet düzeyinde öz-tanımlama, ayin, çoğu kere abdest alma ve kurban kesme usulleriyle bağlantılı olan arınmışlık fikri) hayatın derin ve mahrem taraflarıyla beraber var olmuştu. Çünkü "benimsenen" şey, yeni hitabî referans noktalarının ve içtimai diyalektikte başvurulacak yeni değer ve figürlerin ortaya çıkışıyla birlikte, hükmi İslâmlaşmanın ötesinde bir potansiyeldi.

Hal böyle olunca, belki de İslâmlaşma katı İslâm idealizmi savunucularının arzu ettiği kadar "çarpıcı" değildi ve geleneksel yaşam biçimleri üzerindeki ani etkisi pek de belirgin olmadı. İslâmî kimliği üstlenmek, İç Asya tarihinde bolca bulunan komünal ve konfederatif kimliklerin ve tanımlamaların "yeniden karılması", "basit" tabirle başka bir aşamaydı, evet; ama öyle "tarihi bir dönüm noktası"ydı denecek bir hadise de değildi. Fakat tam da bu sebeple İslâmlaşmanın cemaatlerin kendilerini tanımlamasındaki merkezi rolüne bir mim konulmalı.

"Müslüman" *adı*nın yahut *statü*sünün ya da İslâmlaşmayla bağlantılı ya da İslâmlaşma açısından tarif edilmiş bir adın benimsenmesine odaklanarak, İç Asya halkları arasında İslâm'ın aslında tamamen "hükmî" ve "sathî" karakterini peşinen kabul ettiğimiz konusunda bir itiraz gelebilir. Bize göre bu itiraz, göçebelerin ve genel olarak İç Asya halklarının İslâm'ı yalnızca "şekilen" benimsediği, sadece bazı zahirî alametleri ve ayin biçimlerini aldığı iddiasının bir tür "duygusal" karşılığıdır.

Bu itiraz, bana göre, temelde iki açıdan yanlış yönlendirilmiş. Birincisi, yerli İç Asya perspektifinden bakıldığında, kendini "Müslüman" diye tanımlamanın ya da kökleri İslâmlaşmaya dayanan veya İslâmlaşmayla açıklanan içtimai bir öz-tanım taşıma bilincinin derinliğini ve önemini küçümsemek ya da hafife almak, geleneksel İç Asya toplumunda ismin ve sözün işaret ettiği değeri ciddi bir biçimde yanlış anlamak demek. İsim ve bunun telaffuzu mukaddes bir karakter taşır; sözün tesiri vardır ve bir şeyin ismiyle özü ya da hakikati arasındaki münasebetin, Çin ya da Hint felsefesinde iddia edildiği gibi soyut ya da metafizik bir anlamda değil, isim ile müsemma (isimlendirilen) arasında

---

onlara değer veren insanlar tarafından, kendilerini "Müslüman" diyebilen ve bu "kalınılan" derhal "İslâmlaştıran" bir toplulukta hükmi din pratiklerinden başka bir şey olarak görüleceğini beklemek konusunda bizi yanıltmayacağına şüphe yok. Başka bir deyişle, yalnızca "İslâm" soyutlaması yerine kendilerini Müslüman olarak gören insanların dini davranışlarına bakarsak, İslâmı öncesi İç Asya dini geleneklerinin atavik odağının sadece "varlığını sürdürmediğini", İslâmlaşmayı müteakip Müslümanlarca yeniden tasdik edildiğini, bütünleştiğini ve özümsendiğini kabul etmeye mecburuz. Hatta İslâmlaşmanın İç Asya toplulukları üzerindeki tahakkümü büyük oranda, "gayri İslâmi" bağlantılara dair her türlü mesuliyeti dolaylı ve hayli basitçe ortadan kaldıran bu tasdikte yatıyor.

neredeyse fiziki ve efsunlu bir bağ gibi olduğu farz edilir. Kendine "Müslüman" demek ya da seslenildiğinde İslâmlaştırıcı bir figürü ya da İslâmlaştırmayla bağlantılı bütün bir "mukaddes tarihi" yahut soyağacını çağrıştıran bir isimle anılmayı öyle yabana atamayız. Bir ismi benimsemek insanın hakikatini değiştirmektir ve bu anlamda *hükmi* olandan *daha derin* bir "din değiştirme" neredeyse yoktur. Her halükârda statü değişikliğini yansıtan bu tür hükmi bir ihtidanın, özellikle içtimai menşeli efsaneler üzerine modellenen ihtida anlatılarının hitabi kalıpları aracılığıyla ifade edilmeye hayli uygun olduğu görülür.

Aynı şekilde, ayin biçimleri ya da sözlü ayinlere mahsus ifadeler (dilin temel unsurlarının yanı sıra, özellikle de içtimai edep ve görgü kuralları için hayati önem taşıyanlar) hafife alınmamalı. Nitekim eski ifadeler, bunlara karşılık gelen bilinçli bir değişiklik olmadan ve sonraki nesillerde, topluluk tarafından yapılan "seçim" ve bunun yol açtığı acı (ciddiyetinin bir göstergesi olarak) tekrar tekrar tasdik edilmeden bir çırpıda terk edilmez. Özellikle, ataların aracılığıyla kimliğin "irsî" anlamda inşasına dâhil olan "ayin" ifadeleri, İç Asya'daki dinî hayatın umumî manzarası için merkezî bir role sahiptir; mesela, bir evliyanın kişinin ferdî ya da içtimai Atası olarak kabul edilmesi, İç Asya ve İslâmî değerlerin tekil olarak hayati bir biçimde özdeşleştiğine işaret eder. Atanın İç Asya geleneğindeki merkezî konumu, onun bir yandan çabucak "tekrar-adlandırılmamasını" sağlar, öte yandan da taşıdığı İslâmî karakter, (halk irfanında Müslüman statüsünü gösteren basit zahirî semboller aracılığıyla hayli veciz bir biçimde hatırlandığında bile) "torunlarının" dinî, hatta içtimai statüsünü ifade eder.

İkincisi; İslâm nokta-i nazarından bakıldığında, "isim" ve "şekil" de benzer biçimde mukaddes güçle irtibatlıdır. İkisinin de gerçekliğe kök saldıkları ortadadır ve bu yüzden hafife alınmamalıdırlar. Özellikle isim söz konusu olduğunda, (Allah'ın hitabıyla var olan esmanın mukaddes menşei kavramı bağlamında)[40] ismin gerçeklikle örtüştüğüne dair, -en temelde telaffuzunda ve kelimenin sözlü "şekli"nde- açık ve derin bir anlayışın var olduğunu görüyoruz. Bu bağlamda mesela "Türk" etnoniminin o bilindik "İslâmlaştırılma" olgusununun, "kök"ünün Arapça semantik tahlili yoluyla anlaşılması icap eder; zaten Kur'an'da da muhtemelen ve zımnen doğru bir biçimde konumlandırılması da bu sayededir.

Bunun da ötesinde, "ihtida"ya dönük İslâmî yaklaşımı; zahirin batını etkilemek, biçimin ruhu şekillendirmek ve ibadetlerle "ayinleştirilmiş" ve kutsallaştırılmış sosyal etkileşimin ilahî lütuf için bir vasıta işlevi görmek şeklinde

40 William A. Graham'ın İslâm'a mahsus kavramlarda şifahilik tartışmasına bakınız. *Beyond the Written Word: Oral Aspects of Scripture in the History of Religion* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987), s. 96-115.

tezahür eden mukaddes gücüne ilişkin bu tip İslâmi faraziyeler şekillendirir. O halde, daha derin bir İslâmi perspektiften bakıldığında, "hükmi" ve "zahiri" din değiştirme olgusu, doğası gereği sathi yahut anlamsızdır denemez. Aksine, bu tür bir "ihtida", İslâm'ın yayılması için kullanılan tipik Müslüman terimin-de ima edildiği gibi, bir açılım anlamı taşır: İslâmi iktidar (ve kimlik) tesis edilir ve zahiri formlara riayet kolaylaştırılır; böylece kalplerin "İslâmlaşması" için "zemin hazırlanır".

Nihayet, ismin ve biçimin benimsenmesi, bir ideal olarak "İslâm"ın içtimai anlamda zımnen ve muhtemelen tasdik edilmesi anlamına gelir. Böylece, İslâmi nazarla tanımlanmış yeni örtük ihtimaller aracılığıyla, aynı anda hem "İslâmî" hem de "yerli" olan dönüştürücü taze güçler dizisine giden yolu açar. İslâmlaşma sadece "özümsebebilir" muayyen yerli geleneklerin yeniden tasdiki ve entegrasyonunu sağlamakla kalmaz; aynı zamanda daha fazla içtimai ve siyasi dönüştürücü eylem potansiyelini de beraberinde getirir; zira İslâm'ın "sırf hükmen" benimsenmesi bile, potansiyel olarak, İslâmi açıdan tanımlanmış dinî ve siyasi figürlerin tüm "karakter kadrosu"yla topluma girmesine müsaade eder. Nitekim "İslâm"ı hayal ettikleri gibi yenileyecek, ıslah edecek, arındıracak, güçlendirecek ya da savunacaktır bunlar. Önemli olan sadece bu tür figürleri ve hareketleri bulmamız değildir burada; ne kadar "hükmi" ya da sathi olsa da bu figürleri yabancı bir güç olmaktan çıkarıp "yerli" yapan şey, İslâm'ın "hakikaten" benimsenmiş olmasıdır. Daha da önemlisi, programlarını haklı çıkarmak derdindeki bu figürler umumiyetle -en azından zımnen- gerçek İslâmlaştırmaya başvururlar. Öte yandan bu "gerçek" İslâmlaştırma, mevcut sosyal ve siyasi düzene meydan okuyacak yerli "reformculara" yerel efsanevi kalıplarla beraber kullanabilecekleri potansiyel anlamda güçlü bir araç da verebilir.

Son olarak, İç Asya'daki "ihtida"nın derinliğine ya da niteliğine dair bir başka itirazı da göz önünde bulundurmalıyız burada. Zira sadece ihtidanın hükmi yahut sathi karakteri sebebiyle değil, aynı zamanda "mülevves/kirli" veya "din dışı" motifler yüzünden de şüpheyle bakılmaktadır bu figürlere. Filanca topluluğun ya da yöneticinin sadece diplomatik, ekonomik ya da siyasi çıkarlar elde etmek için İslâm'a "döndüğünü" okuruz sıklıkla. Bu tip tasvirler, yersiz bir biçimde "kalp değişimi" olarak görülen "dönüşüm"ün dayandığı temel "duygu"ya mahsus "kalite"nin reddedilmesi anlamına gelir. Zira bu düşünce tarzına göre "din", pratik ya da statüden ziyade esasen bir inanç meselesi olmalıdır.

Fakat böyle bir görüşü benimseyecek olursak modernist, Hıristiyan temelli ve idealist duyarlıkların İslâmlaşmayla beraber onun koşulları ve sonuçları hakkındaki düşüncelerimize fazlasıyla müdahale edişine izin vermiş oluruz. Müslümanlar nazarında; ekonomik ve hatta siyasi çıkarlar uğruna İslâm'a

geçmenin özünde hiçbir dayanağı da yoktur zaten. Bu tür bir ihtida, kalplerin "fethi"ne vesile olmak bakımından "sırf hükmî" ihtida olgusuyla aynı ihtimali sunar. Kaldı ki İslâm'ın ilk günlerinden itibaren, İslâm toplumuna *katılarak* bu toplumun yararlandığı ve ürettiği maddi menfaatlerden istifade etme vaadi, İslâm'a "dönmek"le elde edilen statü değişikliğine meşru ve hiç de itibarsız olmayan bir teşvik olarak kabul edildi. Statü değişikliği kalp değişikliğine yol açtıysa ne âlâ; ama zaten İslâm, özellikle ilahî formlarla takdis edilmiş bir insan topluluğuna normal bir katılışla elde edilen somut ve soyut nimetler de dahil olmak üzere, bu hayatta muhtelif nimetler vadeder. İslâmî açıdan sarih ve aleni "ihtida"yı "manevî" gerekçe değildir diye küçümsememeliyiz. Zira din değiştirmenin getirdiği maddi ya da sosyal menfaatler, şeklen olduğu kadar ruhen de birtakım değişiklikleri gerçekleştirmek için ihtiyaç duyulan "yarığı" temin edecek o "maddi" kamanın bir parçasını teşkil eder. Nitekim İslâm ve İslâmlaşma anlatılarının İç Asya'da siyasi malzeme olarak "kullanıldığı" birtakım önde gelen yöntemler üzerine kafa yorarken bu hususlar da akılda tutulmalı. Dinin siyasi olarak "kullanılışı"nı bizzarure alaycı ve aldatıcı (ve şüphesiz dinin kendisine zarar verici) diye reddetmeye alıştık; ama İslâm'ın içtimai açıdan ifade ettiği anlamın büyük bir kısmını dinin siyasi malzeme olarak kullanılışı teşkil ediyor.

O halde, İslâm'ı İç Asya'da hâkim İslâmî bir perspektiften anlamaya çalışırken, İslâm'ın insanlık için bir yük olmadığını, aksine aynı açıdan bakıldığında İslâm'ın ilahî lütuf için bir vesile olduğunu akıldan çıkarmamalıyız. Ayrıca İslâm'ın kimisi ideal olarak tespit edilen, kimisi emredilen ve kimisi de sadece benimsenen ya da hoş görülen geniş bir tutum ve davranış yelpazesini bağrında yaşattığını tasdik eden ünlü *hadis*i hatırlamalıyız. İslâm, hem fert hem de cemiyet için ruhanî, ahlakî, içtimai anlamda ve ibadet hayatında en iyiye ve en yükseğe ulaşma arzusunu; ciddiyetle iman etmiş bütün müminlerden beklenen bir dizi resmî ve asgari yükümlülüğün (inanç, ayin ve ahlakça) emredilmesini; takdis edilmiş (ve kurtarıcı) bir *topluluğa* mensubiyetin ilahî lütfu irtidat edilerek alenen reddedilmediği müddetçe bu yükümlülüklerin hayli asgari düzeyde "ifası"nın bile kabul edilmesini icap ettirir. Umulduğu üzere, İç Asya'daki İslâm bu üç düzeyde de ferdî ve içtimai anlamda dinî hayat numuneleri sunar; fakat çoğu zaman İslâm'ın İç Asya'da mazhar olduğu canlılık yalnızca ilk iki numune temelinde değerlendirilir. Böylece söz konusu kurtarıcı topluluğa mensubiyeti işaret eden bir öz kimliğin muhafazasının –yine İslâmî açıdan– ne kadar mühim olduğu gözden kaçırılır hâlbuki.

Fakat mesela Deşt-i Kıpçak'ta birinin ya da bir topluluğun İslâm'ı benimsemesi yahut İslâm'ı bilişindeki keyfiyet bir Ezher fakihini tatmin etmese de –hem *neden* onu İç Asya İslâm'ı hakkında hüküm vermek için bir standart kabul edelim– bu *değişim*in (statüde, isimde, içtimai ve dinî ayin şablonla-

rında) *değişen kişi ya da cemiyet açısından* ne anlama geldiğine dikkat etmek daha makul görünüyor.

Bu standarda bir mim koyarsak, geleneksel İç Asya dini açısından, "dinî" diye nitelendireceğimiz faaliyet alanının en önemli olmasa da başlıca amaçlarından birinin tam olarak "hayat"ı teşvik etmek olduğu hatırlanmalı. Yani amaç cemiyetin sıhhat ve bekasını muhafaza etmek, maddi refahı ve saadeti sağlamak, sürüleri ve tarlaları verimli kılmak, zanaat "mamulleri"ni etkili ve üretken kılmak vb. Ekonomik açıdan güdülen bu amaçların yanı sıra, ilgili cemiyetin diğer halklarla münasebetlerinde, yani onlarla savaş, diplomasi ve ticaret yoluyla ilişkiye girdiğinde hayat ve refahını temin etmek için yönetim ve örgütlenme ilkelerini tasdik eden siyasi hedefler de söz konusudur şüphesiz. Her halükârda –"hükmî" İslâm'da olduğu gibi İç Asya dinî geleneğinde de– "dinî" kavram ya da pratikler bu temel insani amaçlardan sakınmak yahut bunları küçümsemek için değil, bunlar üzerine konuşmak için kullanılır.

Dolayısıyla, belirli bir ferdin, idarecinin ya da topluluğun, haylidir hayatını – hatta o hayata inanmak ve ona ferdî anlamda tasdik edilmiş bir itibar, içtimai açıdan tahkim edilmiş beklentiler ve ayin sırasında (ve vecd halinde) başvurulan ruhanî bir güç isnat ederek– sürdürmek için etkili olduğunu kabul ettiği değer sistemi ve ayinler bütününün sonuçta "Müslümanların tarzından" daha yararlı ya da etkili olmadığına, hatta o kadar bile tesiri bulunmadığına kâni olduğunu görmek, tam da "sıradanlığı" sebebiyle muazzam bir dönüşümü kabul etmek anlamına gelir. Geleneksel toplumda "dinî hayatın" güvence altına almaya azmettiği şeyleri teminat altına almak konusunda ferdin mensup olduğu cemiyetin geleneklerinin çok da etkili olmadığını kabul etmek, bilindik bakış açımıza göre bir parça ciddi ve heyecansız olabilir belki. Çünkü bu durumda İslâm'dan beklenen ya da İslâm'ın benimseniş sebebi, "eski" gelenekten beklenenlerle aynı. Fakat tam da bu sıradanlık, hatta söz konusu değişim aynı amaçları (daha önce "yabancı" olunan dünya görüşü ve ayin sistemiyle) güdüşün işaret ettiği muazzam psikolojik ve sosyal değişim dolayısıyla, *yerli bakış açısına göre* çok daha dikkat çekici ve kayda değerdir.

Almambet Örneği

İç Asya İslâm'ına dair önerdiğimiz bu yeniden değerlendiriş tarzını örneklemek adına, bu çalışmanın geri kalanında temas edeceğimiz esasen "edebî" anlatılardan oldukça farklı bir ihtida anlatısının ortaya koyduğu hususları kısaca ele alabiliriz. Aksine bu anlatı İç Asya sözlü geleneğinden, Kırgız destanı[41]

41 Radlov'un *Proben der Volkslitteratur der nordlichen türkischen Stämme* (Rusçası: *Obraztsy narodnoi literatury severnykh tiurkskikh plemen*) (SPb., 1866-1907) [bundan sonra "Radlov, *Proben*"] adlı çalışmasını esas alan ve destanın 19. yüzyıl ortasındaki erişilebilir başlıca kaydının

Manas'tan gelir ve Ötemiş Hacı'nın muhafaza ettiği orijinal şifahi hikâyede çok belirgin olan "anlatı değişimi"nin mükemmel bir örneğini arz eder. Bu devasa Kırgız destan külliyatında bir tema olarak Müslümanların kâfir Kalmuklarla mücadelesi, kahramanlarla şamanların çekişme ve yolculuklarının daha eski kalıpları üzerine yerleştirilen son "kültürel katmanı" temsil ediyor olabilir. Fakat hayati bölümlerden birinde İslâm'a geçiş teması özellikle iyi işlenmiş, atavik ve içtimai kimliklerle yaşadığı gerilim alenen vurgulanmış. Nitekim söz konusu bölümde,[42] bir Kalmuk olarak doğmasına rağmen Manas'ın en güvenilir dostu ve müttefiki oluveren Almambet'in hayatının erken devresi anlatılır; aynı zamanda anlatılanlar, Cengizlilerle İslâm'ın meşrulaştırdığı "halk" arasındaki gerilime de açıkça işaret eder. Zira Almambet bir hanın oğludur, fakat İslâm uğruna soyunu reddetmiştir.

Almambet'in anlatısı, kâfirler (*kapir*) ve Müslümanlar (*busurman*) arasında temel ve kadim bir ayrımı ortaya koyarak başlar. İçtimai tecrübenin doğal "evrenselleşme" süreci içinde, yaratılışın temel ikilikleri kadar esas olduğu varsayılır bu ayrımın: "Toprak toprak, su su iken, altı babanın kâfir ve üç babanın Müslüman oğulları vardı." Fakat bu ayrım "cengaverce" bir tercihle aşılabilir ve belki de hikâyenin ana mesajıdır bu. Oyrat [yani kâfir Kalmuk] Han'ın oğlu Almambet kâfirler arasında doğmuştur; ama Almambet'in yazgısı doğumundan önce bellidir zaten; zira destanda "evliya"nın (öliya) şefaati ve Allah'ın (azrat Alda) inayetiyle gebe kaldığı söylenir. Almambet'in Müslüman olacağının daha doğmadan belli olduğu, nitekim Almambet'in sünnetli olarak doğduğu başka bir varyantta daha da öne çıkarılır. İslâmlaşma bağlamında oldukça yaygın olan bir tema -Oğuz Han efsanesinden bildiğimiz ve Berke için de söz konusu olan- kapsamında başka bir varyantta Almambet, doğumunun

İngilizce çevirisi olan Arthur T. Hatto'nun *The Manas of Wilhelm Radloff* (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1990) isimli yeni çalışmasına (Manas destanından bahsedilen 5. bölüm, "Narechie dikokamennykh kirgizov", s. 1-368) (SPb. 1885) bakınız. Hatto'nun *Traditions of Heroic and Epic Poetry*, c. I içinde yer alan "Kirghiz, Mid-Nineteenth Century" başlıklı metniyle karşılaştır [*The Traditions*, ed. A. T. Hatto (Londra: Modern Humanities Research Association, 1980), s. 300-327]. Manas destanı ve epizotlarına ait varyantlar hakkında etraflı bir inceleme için bkz. A. S. Mirbadaleva, *N. V. Kidaish-Pokrovskaia*, ve S. M. Musaev, "Obzor zapisei variantov eposa 'Manas'", *Manas: Kirgizskii geroicheskii epos*, c. 1 içinde (Moskova: GRVL, 1984), s. 443-491. Hatto'nun vurguladığı gibi (*Manas*'ın modern Sovyet-Kırgız "milliyetçi" yaklaşımı tarafından sahiplenilmesine karşılık), Manas'ın kahramanları Nogay diye adlandırılır ve bu da dasitanî anlatı ve karakterlerin Kazak geleneğinden devşirildiğini gösterir (bkz. Hatto, *Manas*, Giriş, s. xiv-xvi ve *The Memorial Feast for Kokotoy-Khan: (Kökötöydün Aşı): A Kirghiz Epic Poem* [Oxford: Oxford University Press, 1977], s. 90-91, 272). Burada Hatto, 20. yüzyılda destanın "entelektüelleştirildiği"ne dair yorum yapar. Haliyle Manas destanında bulunan muhtelif temalar, onun 'kesinlikle "Kırgız" destanıdır' diye nitelendirilmesinden ziyade "Nogay destanı" olduğu iddiasını destekler.

42 Hatto, *Manas*, s. 14-27; Radlov baskısı, s. 6-61. Krş. *Manas: kirgizskii geroicheskii epos*, c. 2 (Moskova: GRVL, 1988), s. 188 vd. (metin), 511 vd. (trc.).

ardından bir Döngen (Çinli Müslüman) kadın tarafından emzirilir ve kâfir annesine dönmeyi reddeder.[43]

Bir yanda rahim, doğum ve çocuk yetiştirme terkibi ile diğer yanda aile ve cemiyetin ruhani ve fizik devamlılığı arasında hem doğanın hem de geleneğin güçlendirdiği yakın ilişki göz önüne alınınca böyle bir yerinden-ediş ufak bir hadise olarak görülemez. Yani (1) çocuğun rahme düşmesi, doğumu ve korunmasına nezaret eden atavik ruhlar, evliyalar ve Allah'la yer değiştirir; (2) yeni doğan çocuklar için yapılan geleneksel "müşrik" ayinlerinin yerini, doğum öncesi gerçekleşmiş mucizevi sünnet[44] "ayini" alır, zımnen; ve (3) müşrik topluma mensup öz anne gider, yerini Müslüman bir anne alır. Her iki durumda da bir izah beklemek yersiz olur. Bu güçlü imgelere müracaat ve bunların Müslüman denkleriyle ikamesi, mevcut geleneklere ve bunlardan önce hangi geleneklerin var olduğuna aşina izleyici için konuyu yeterince tavzih eder; böylece "şimdi ne yaptığımızı" ve "kim olduğumuzu" tam da böyle kutsal bir yerinden-ediş belirliyor.

Kaderinin İslâm'la kesişeceğine dair var olan ilk işaretlere rağmen, "din değiştirmesi" ve kendisini ailesi ve toplumuyla karşı karşıya getiren o mukadder seçimini yapması gereken de o ergin Almambet'ti.[45] Bu ihtidanın aracısı da

43 Hatto, *Manas*, s. 408, 1, 2, 99 vd. mısralara dikkat. Manas'ın bu bölümüyle Berke'nin Müslüman olarak yetiştirilmesi ve ardından din değiştirmesine dair (bkz. bir sonraki bölüm) aktarılan hikâyenin anlatı tarzı arasındaki yakın paralellik, Berke'nin hikâyesinin Manas ozanlarınca taklit edilen ihtidaların bir prototipi olduğu şeklinde algılanmamalı. Söz konusu paralellikler daha ziyade "anlatı mecburiyetlerine" işaret eder. Nitekim Berke'nin ihtidasına dair yerli anlatılar, tıpkı Almambet gibi, doğumu müteakip gerçekleşen mucizevi müdahale (Müslüman annenin sütü) ve ardından erişkinken ihtidayı "seçerek" Müslümanlığa meyil gibi bir silsileyi kapsayan mütekamil sözlü anlatıları yansıtıyor gibidir.

44 Burada sünnetin ele alınışı, genellikle Manas destanının bir parçası olan Er Töştük masalındaki (birazdan daha detaylı değerlendirilecek) benzeriyle mukayeseye imkân tanır. Masalın ilk bölümlerinde şaman-kahramanın babasının kayıp sürülerini ararken çirkin bir kadın olan Bek Toro'nun evine rast geldiği (Herodot'un İskit kökenli bir efsaneyi anlatışı sırasında hatırlanan ve aşağıda işlenecek tema) anlatılır. Kadın, şayet orada gecelerse kahramana arayışında yardımcı olacağına söz verir. O gece yiyip içen ve uykuya dalan kahraman gece yarısı uyanınca kulübeyi ışıklara gark olmuş ve kadını da cazibedar görür. Fakat saçlarını okşamaya ve bluzunu çıkarmaya başlayınca Bek Toro engel olur; kim olduğunu ve nereden geldiğini bildiğini ve aslında doğumuna kendi dualarının vesile olduğunu söyler. Bu nedenle onun manevi annesidir, fakat aşıkân arzularını yatıştırmak için ona söylediği şey birdenbire ve açık bir biçimde İslâmi bir tavır oluverir: "Dokunma bana, Töştük! Bedenin hâlâ murdar, henüz sünnet olmadın, bana hâlâ haramsın." Onu kendine alamadığına yanıyordu, "ama bu alçak dünya çirkinliklerle dolu"ydu, o da onu Kıyamet Günü'nde "almaya" karar verdi. Sonunda Er Töştük'ün müstakbel geliniyle bir anlaşma yaptı, gelin bu dünyada ona sahip olacak, fakat öbür dünyada Bek Toro onun olacaktı (bkz. Pertev Boratav ve Louis Bazin, ed. ve trc., *Aventures merveilleuses sous terre et ailleur de Er-Töshtük le géant des steppes* [Paris: Gallimard/Unesco, 1965], s. 38-40; ayrıca bkz. Nora K. Chadwick ve Victor Zhirmunsky, *Oral Epics of Central Asia* [Cambridge: Cambridge University Press, 1969], s. 101-102).

45 Kahramanın İslâm olarak doğması ve sonra rekabet tahrikiyle dinini değiştirmesi, diğer din değiştirme anlatılarındaki ortak yapıyla paralellik arz eder. İlk temayülü, bir tehdit ya da kriz

Almambet'in arkadaşı ve onda İslâm olma arzusunu uyandıran Müslüman Kökçö'ydü. Kalmuk mirasının izlerini silmek istediğini söyledi Almambet ona ve onun huzurunda Kur'an'ı açtı ve okumaya başladı (haliyle herhangi bir talimat yahut yardım olmadan) ve "Müslüman olacağım!" dedi (*men busurman bolom*). Almambet'in ferdi bir eylem olarak ihtida edişine dair bu biricik bahsin ardından, içtimai odak yeniden ve açıkça sahneye çıkar: Almambet hemen halkını da İslâm'a döndürmek niyetini ve eğer ona kulak vermezlerse onlardan ayrılacağını söyler. Nitekim ifadeleri, halkının bir topluluk olarak "İslâm camiası"na (*busurman qomı*, yani Müslümanların kavmi) girmesi gerektiği düşüncesini yansıtır.

Ardından Almambet halkının yanına döner ve her adımda Kalmuk geleneğine meydan okur: Babasının evine girer ve İslâm selamının Kırgız versiyonu olan "*Asalau malikim, atam*" diye selamlar onu, fakat cevap alamaz. "O ocağın başında", yeraltındaki dünyayla bu dünyayı birleştirmek için kazılan ateş çukurunun semavî âlemle buluştuğu yurdun (*öy*) o mukaddes merkezinde, talihin yağışının tasvir edildiği yurttaki o boşluğun altında durur, orada hem babasına hem de halkına Müslüman olmaları çağrısında bulunur. Nakaratta, onlardan istediği bu dönüşümün unsurları açıklığa kavuşturulur: Almambet, Kur'an'ın "*Kulkuldabat kualdat*"[46] ayetlerini öğrenelim; "Mekke ile Cennet arasında bir yer bakalım"; Müslüman olalım; ve İslâm'ın topluma teklif edeceği şeyin son derece sofistike bir biçimde özetlenmesi sadedinde, "bu dünyada iyiliği O Dünya ile arayalım"[47] yahut "öğrenelim" der. Almambet konuyu kurultayda (*kengeş*) tartışmalarını söyler halkına; böylece ortak bir karara varılması için çağrıda bulunur ve tercihlerini öğrenmek için sabah geri döneceğini bildirir.

Ancak Almambet'in babası İslâm'ı kabul etmeyi reddetmekle kalmaz, aynı zamanda oğlunu fiilen evlatlıktan reddeder. Almambet'in bu sözleri nasıl söyleyebildiğini merak ediyordur ve halkına oğlunu göz önünden ayırmamalarını ve sabah döndüğünde öldürmelerini emreder. "Kullanılmış okum" ve "sert

---

sebebiyle kışkırtılan ve dramatik bir "rekabet" yoluyla gerçekleşen bir din değiştirme takip eder. Söz konusu ilk temayül, insanlığın kadim fıtratını çağrıştırmak suretiyle "teolojik" anlamda temsil edilmiş olur. Anne karnında ya da doğumda kahramana tavassut etmekle "mucizevî" bir biçimde tezahür eder. Nihayet kahramanın daha önce Müslüman olan bir topluma mensubiyeti yoluyla "tarihî" olarak takdim edilir (Bu sonuncusu, "tarihî" gelenekler şeklinde sunulan Türk ve Moğol anlatılarında yaygındır ve sonraki torunlar efsanevî atalarca [mesela Oğuz Han] benimsenen ilkel bir İslâm'dan uzaklaşmış olarak tasvir edilir. Almambet örneğinde söz konusu değildir bu durum; zira Müslüman/kâfir ayrımının bizzat kendisi kadimdir; ayrıca ilkel bir din değiştirmeye de fıtrata da müsaade etmez ve bir dinî topluluktan diğerine geçişin icap ettirdiği *tercih*i vurgular).

46 Hatto, *Manas*, s. 411'de 217. mısraya düştüğü 1 ve 2. notta bunun 112. surenin (İhlâs) tek-tanrıcılığı teyit eden ifadeler olduğunu belirtir (Kul hüvellâhü ehad[ün])

47 *a dünö minän bu dünö jahšılık surap ketälli, a dünö minän bu dünö jahšılık jayın bilälik.*

dışkım" diye bahseder Almambet'ten; bu ifadelerin "bir klansızlaştırma yahut mirastan mahrum bırakma formülü anlamına geldiği"[48] söylenebilir. Ertesi sabah babasına ulaşmayı başarır Almambet ve halkına "Kâfirlere han olmaktansa Müslüman köleler olalım"[49] çağrısını tekrar eder; burada han (dolaylı olarak Cengizli) ile "halk" arasında sıkça karşılaşılan karşıtlık açıkça dillendirilir ve bu çağrı İslâm'a geçişin halka sağladığı meşruiyetle ilişkilendirilir. Ama babası Müslüman olmayı kesin bir dille reddeder ve oradan ayrılır. Daha sonra annesine gider Almambet, babasının teklifini reddettiğini söyler ve çocuğunu terk etmemesi için yalvarır ona; fakat annesi de babasının tarafını tutar ve Almambet de, mirasından, ailesinden ve halkından feragat etmeye karar verir. Halkına yaptığı ve dikkate alınmayan çağrısını hatırlatarak, kâfir bir han olmaktansa "Müslüman bir köle" olmayı tercih ettiğini bir kez daha ilan eder.

Kâfir akrabalarıyla savaşmaya hazırlanan Almambet, önce Müslüman kahraman Köşöy'den yardım diler; Köşöy'ün başarısını ata ruhlarının (*arbak/ervâh*) ve meleklerin (*beriştä*) korumasına bağlar. Almambet'in Köşöy'ün sarığını övüşü, ona "Hocam" deyişi ve sesini ezana benzetişi Köşöy'ün İslâmlığını teyit eder ve Almambet kendi atalarının ruhlarıyla meleklerin de kendisini desteklemesini ister.[50] Böylece Almambet mensup olduğu halkın koruyucu ata ruhlarından kopmuş ve Müslüman ruhlardan imdat istemiştir; bu da bir başka yerdeğişim örneği olarak çıkar karşımıza.

Almambet daha sonra Müslüman arkadaşı Kökçö'ye, daha doğrusu Kökçö'yü destekleyen koruyucu ruhlara müracaat eder. "Kökçö'nün melekleri" (*beriştä*) Almambet'e yardım edememiştir; fakat Manas'ın atalarının ruhları (*arbak* yani *ervâh*) çağırılmadan (ve Almambet Manas'la tanışmadığı halde) yardımına koşarlar ve henüz Müslüman olan Almambet'e olan ilgilerini açıkça gösterirler.[51] Ardına bu desteği alan Almambet sayısız Oyrat kâfirinin hakkından gelir ve ayrılır oradan. Kökçö'yle uzlaşmazlığı devam ediyor olsa da, arkadaşı ve hidayetine vesile olan adamla yeniden karşılaştığında Müslüman oluşunu ve İslâm cemaatine mensubiyetini mühürler. Artık ait olduğu cemiyete dönmüştür, çünkü kendi babası ve halkı tarafından alınmayan selamına (*asalau malikim*) arkadaşı Kökçö karşılık verir.

Bu arada, Almambet'in hikâyesi bizzat anlatının rolü açısından da öğreticidir: Kahramanın İslâm'ı kabul edişini ve bunu kendi ailesinin tehdidine karşı

48 Hatto, *Manas*, s. 411-412, v. 247'de 1, 2. mısralara düşülen not.

49 *Kapirdin kanı bolgonçu, busurman kulu bolodu*, s. 22, 1, 2, 293-294. mısralar.

50 Hatto, *Manas*, s. 24-25; krş. s. 413-414, 1, 2, 394. varaka düşülen notlar.

51 Hatto (*Manas*, s. 415, 426 vd. mısralara düşülen 1 ve 2. not) burada "sathi anlamda İslâmlaşmış Kırgızların bakış açısında dikkat çeken yeni ve eski arasındaki çelişkileri uzlaştırma çabası" görür; bu sözde sathilik hakkında aşağıya bakınız.

savunurken verdiği mücadeleleri aktarırken, hem ozan hem de dinleyiciler o dramatik gerilimi "bizim" tekrar yüzleşmek zorunda kalmayacağımız gerçeğini takdir edecek kadar hararetle ve yeniden yaşarlar. Ailenin, yaşam tarzının vs. bozulmasına maruz kalmayacağızdır, zira "biz" Müslüman bir toplumun parçasıyızdır artık (ve İslâm'dan uzaklaşmamaya dikkat etmek zorundayızdır). Bunu mümkün kılanlar da zorlu seçimlerini bir kez daha tasdik etmemiz gereken ilk kahramanlardır.

Almambet'in "İslâmlaşmasında" ve İslâm toplumuyla fiziki ve "ailevi" anlamda bütünleşmesinde son bir unsur, (sadece "arkadaşı" olarak kalan) Kökçö'den umduğunu bulamaması ve Manas'a ("kardeşi" olan) yakınlaşmasıyla tezahür eder. Elbette, Manas figürü Kökçö'den çok daha fazla Müslüman görünüyor olabilir; bunun nedeni büyük ölçüde Kökçö'den daha teşekküllü olması ve öte yandan Kökçö'nün Almambet'in hidayetindeki hususi rolüdür. Destanın en önemli denemese de öne çıkan en belirgin teması, Müslüman doğmuş karakterlerin sergilediği yolsuzluk ve açık ihanetin aksine, İslâm'ı sonradan kabul eden Almambet'in asalet ve üstünlüğüdür. Nitekim bu üstünlük Almambet'in Manas'ı müdafaa ederken gösterdiği kahramanlıkta vurgulanır.[52]

Her halükârda, destanda Manas'ın Müslümanlığına asla şüphe yoktur. Manas'ın ordusunda hem Müslümanlar hem de kâfirler bulunmasına rağmen, Manas ve yoldaşları arasındaki konuşmalar defaatle Müslüman selamıyla noktalanır, Manas ve Almambet omuz omuza kâfir Kalmuklar, Ruslar ve Çinlilere karşı mukaddes mücadeleler yürütürler. Aynı şekilde Manas zehirlendikten sonra sağlığına Mekkeli "Kan Kojo"nun eliyle kavuşur ve kendisi de "Kırk Yoldaşını"[53] ihya için Mekke'ye revan olur. İki kahraman arasında varlığı tasvir edilen bağ da yine İslâm ve İslâm öncesi unsurların çarpıcı bir karışımıdır: Karargâhına doğru gelen Almambet'i yolda ilk kez gören Manas, onun cazibesine kapılır; şekli bir kâfirinkine benzese de simasındaki "parıltılı hususiyetlerin" "bir Müslüman'ınkine benzediğini"[54] söyler. Bilahare yakın yoldaş olduklarında, Manas, Almambet'in İslâm'ı kucaklayışından, "Bir Kal-

52 Krş. Hatto, *Manas*, s. 227; bu tezat en aşikâr haliyle, Almambet'inkiyle tam aksi hikâyesi olan *Köz-kaman* vakasında görülür: O bir "Nogay"dı, Müslüman olarak doğmuştu, fakat çocukken Kalmuklar tarafından kaçırılmış ve kökenine dair bazı alametleri muhafaza etse de, soyu İslâm'ı kabul edişin şekli bir işareti olarak sünnete boyun eğen kâfirlerin en fenasıydı (s. 262-263). Öte yandan "Kalmuklaşmış" doğaları Manas'ı hainice zehirlemeleriyle tezahür ediyordu. Ayrıca Hatto'nun "Mongols in Mid-Nineteenth-Century Kirghiz Epic," *Gedanke und Wirkung: Festschrift Zum 90. Geburtstag von Nikolaus Poppe* içinde, ed. Walther Heissig ve Klaus Sagaster (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1989), s. 139-145. Yazar burada meseleyle ilintili olarak şu gözlemde bulunur: "Kırgızların değer verdiği şey ırk değil, yaşam biçimiydi. Kendi soyları Kalmak/Kalmuk etkisi altında bozulabilirdi: İslâm'a geçen bir Oirot [*metindeki haliyle*] prensi Han'ın en güvendiği can dostu olabilirdi!" (s. 140).

53 Hatto, *Manas*, s. 298-301; krş. s. 228.

54 Hatto, *Manas*, s. 62-65.

mak hanı olmaktansa, 'Müslüman bir köle olacağım' dedin!" diyerek onları bir araya getiren hadiseden övgüyle bahseder.[55]

Fakat aralarındaki bu bağın kurulmasına vesile olan en çarpıcı unsur, İslâm'ı kabul edişi ve halkını da İslâm'a davet çabası sebebiyle annesiyle arası açılan Almambet'in Manas'ın annesini kendi annesi kabul edişi olur. Kurumuş göğüslerine yeniden süt yürümüştür Manas'ın annesinin; ikisi de birer memesini emerler, böylece kardeş olurlar. Almambet'in yeni bir ailesi vardır artık ve yeni bir topluluğa dâhil olmuştur.[56]

Manas destanındaki kadim efsanevi ve "şamanik" temalar umumiyetle Kırgızların "sathî" İslâmlaşmasının bir delili olarak ileri sürülür; eğer aranan buysa, Almambet'in hidayeti anlatısında bile muayyen bir İslâm'a dair pek az şey bulunabilir. Evet, doktriner bir yapı, gelişmiş bir edebî gelenek ya da medeni bir kültürel sistem olarak İslâm göçebe Kırgızlar arasında, mesela Mâverâünnehir'in yerleşik topluluklarına kıyasla pek de yaygın değildir; fakat buna rağmen Kırgız İslâm'ını sathî addetmek, Fergana vadisinden Doğu Türkistan'a dek Kırgızların sûfî meşayihe olan bağlılığını hiçe saymak olur. Kırgızlar arasındaki yaşam döngüsü ayinlerine İslâmî şablonların dâhil oluşunu görmezden gelmek olur bu. Kırgız topraklarında mantar gibi biten evliya türbelerinin İslâmî anlamda kutsallaştırılmasını yok saymaktır. Kırgız soyağaçlarının İslâmileştirilmesini, Kırgızların İslâm dünyasıyla içtimai anlamda özdeşleşmesini, destanlarda açıkça görülen benzeştirici eylemleri bir kenara itmektir. Manas destanındaki İslâmî hususiyetler ister zaten İslâmî unsurlar taşıyan Kazak ve Nogay destan kahramanlarının benimsenişini, isterse bu unsurların söz konusu benimsenişin ardından eklenmiş olmasını yansıtsın, bahsedilen "sathiliği" yalanlayan kayda değer bir hallühamur oluşa işaret eder.

Kırgız İslâm'ının sathî olduğu iddiası, destanda işlenen İslâmî unsurun *derinliğini* de göz ardı eder. Almambet'in hikâyesinde dikkati çeken ailevî ve içtimai kopuşa odaklanmanın destan dinleyicileri tarafından anlamsız ya da önemsiz addedilmesi akla pek de yatkın değildir. Kırgızlar arasında kendi İslâm anlayışlarını tahkim etmeye çalışan "reformist" Müslümanlar, Kırgız İslâmını sathî bulmuş olabilirler şüphesiz; ama İslâmlaşmanın seviyesi ya da derinliğini yalnızca, hatta öncelikle muayyen bir grubun İslâmî doktrin yahut pratik idealleri açısından değerlendiremeyiz. O grubun İslâm tasavvurunun itibarını kabul etmek demek olur bu; kaldı ki bu tasavvur şu ya da bu durumda uygun olmayabilir. Dahası, bu yaklaşım bizi, İslâm'ı kendine Müslüman diyen kimselerin yaşadıklarında aramaya değil, soyutlanmış ve ideal bir İslâm anlayışı peşinde kısır bir akademik arayışa sürükler. İslâm'ın ve onunla beraber gelen

55 Hatto, *Manas*, s. 272-273.

56 Hatto, *Manas*, s. 70-71; krş. s. 49.

*değişim*in derinliği, daha ziyade, büsbütün farklı bir ortamdan gelen "hükmî" bir din (İslâm) standardının değil, Kırgızlara özgü değerler ve benlik-algılarıyla olan ilişkisi temelinde değerlendirilmelidir.

Haliyle, İslâm'ın yerli halk tarafından benimsenmesi ve bu benimsenişin çoğu zaman belirleyici etkisi hakkında bir fikir verir Almambet'in hikâyesi. "Tarihi" olmaktan ziyade "kahramanca" karakterine rağmen bu hikâye, doğrudan ilgilendiğimiz ihtida anlatısıyla bir dizi hususi paralellikler de içerir. Fakat bunları değerlendirebilmek için, bu anlatıyı tarihi bağlamı ve dinleyicilerine aktardığı –zaman zaman Almambet'in hikâyesiyle beraber verilen– dinî anlam çerçevesi içinde ele almak şart.

2. BÖLÜM

TARİHÎ SAHNE: BABA TÜKLES VE ÖZBEK HAN'IN İHTİDASI

Kendine özgü siyasi ve idari bir birim olarak ortaya çıkışını takip eden yüzyıl içinde, Moğol İmparatorluğu'nun en batıda kalan parçası, Cengiz Han'ın en büyük oğlu Cuci'nin umumiyetle Altın Orda diye bildiğimiz *ulusu*, mutlak surette ve bile isteye *Dârü'l-İslâm*'ın bir parçası oldu.[1] Büründüğü İslâmi

1 Cuci *ulusu*nun ya da Moğol vârisi devletlerden herhangi birinin İslâmlaşması üzerine herhangi bir perspektiften ciddi bir çalışma henüz mevcut değil. İslâm'ın intişarına dönük ilgisizlik, Moğol İmparatorluğu'nda Hıristiyanlık üzerine mevcut hatırı sayılır literatürle kıyaslanınca daha da göze batıyor; hatta bu mesele İslâmlaşma etrafında toplanan süregelen etkiden yoksun olsa bile. Kısa bir genel değerlendirme için M. A. Usmanov'un özet niteliğindeki son makalesine bakılabilir, "Etapy Islamizatsii dzhuchieva ulusa i musul'manskoe dukhovenstvo v tatarskikh khanstvakh XIII-XVI vekov," *Dukhovenstvo i politicheskaia zhizn' na Blizhnem i Srednem Vostoke v period feodalizma* içinde (Moskova: Nauka, GRVL, 1985), s. 177-185. Neredeyse mevcut bütün kaynakların etraflıca değerlendirildiği ve "gerçek" tarihle efsane arasındaki eski ayrıma karşı gönül ferahlatan bir şüphecilikle kaleme alınmış vaktiyle iyi bir inceleme olan Istvan Vasary'nin yakın tarihli makalesi var mesela: "'History and Legend' in Berke Khan's Conversion to Islam," *Aspects of Altaic Civilization III* (=PIAC XXX), ed. Denis Sinor (Bloomington: Indiana Üniversitesi, İç Asya Çalışmaları Araştırma Enstitüsü, 1990), s. 230-252. Bunlar dışında mesele pek iyi irdelenememiş, kaynak analizi açısından Jean Richard'ın "La conversion de Berke et les debuts de l'Islamisation de la Horde d'Or" (*REI*, 35 [1967], s. 173-184) başlıklı çalışması noksan ve ele aldığı sınırlı dönem için bile artık güncelliğini yitirmiş; müteveffa Joseph Fletcher'ın din değiştirmeyi içtimai ve dini bir süreç olarak anlamaya yönelik teorik bakış açısıyla yakın zamanda dile getirdikleri ("The Mongols: Ecological and Social Perspectives," *HJAS*, 46 [1986], s. 11-50; burada konuyla ilgili olan s. 43-45, "Why did the Mongols Convert to Islam but not to Other Religions?"), "göçebe dinler" ve benzerlerine yapılan atıflarla dolu ve kavramlaştırma açısından yeni bir çığır açtığı söylenemez. Aynı şekilde Jean-Paul Roux'nun İç Asya toplumlarındaki dini "çoğulculuğu" tahlil girişimi, ("Les religions dans les societes turco-mongoles," *RHR*, 201 [1984], ss. 393-420) modası geçmiş "Moğol hoşgörüsü" farazîyeleriyle dolu ve sair birtakım anakronik kategorilerle bezeli. Charles J. Halperin'in, "Russia in the Mongol Empire in Comparative Perspective," *HJAS*, 43 (1983), s. 239-261'de (bkz. s. 255-256) Altın Orda'da İslâmlaşma üzerine yaptığı kısa izahat da aynı şekilde "şamanist Cengizliler devrinden arta kalan Moğol dini hoşgörüsüne" atıfta bulunuyor. Böylesine derin etkileri olan bir süreç, daha münasip bir şekilde ele alınmadığında

karakter, Moğol imparatorluğundan miras kalan tipik İç Asya siyasi yapısı ve geleneklerinin büsbütün ya da büyük oranda reddedilmesiyle sonuçlanmadı asla; Altın Orda, daha ziyade, İç Asyalı ve İslâmî unsurların siyasette, toplumda ve kültürde bir arada var olması, özümsenmesi ve hatta kaynaşmasıyla öne çıktı. Lider kadrosunun açıkça benimsediği İslâm inancı ve bu isimlerin İslâm kurumlarını himayesi devletin İslâmî karakterinin deliliydi. Hâkezâ Hıristiyanlık ve İslâm arasındaki rekabette devletin Müslüman dünyasıyla özdeşleşmeyi tercihi ve nihayet (bütün bu maddeler arasında en az anlaşılanı olsa da) İslâm dininin -ya da daha uygun bir ifadeyle İslâmî aidiyet bilincinin- Cuci *ulusu* arasında yayılışı bürünülen bu İslâmî karakterin göstergesiydi.

Altın Orda'nın İslâmlaşmasının sonuçları neydi peki? Mesele bugün bile çok fazla yorum gerektirmeyecek kadar açık. Altın Orda'nın İslâmlaşma "süreci" esas itibariyle hanın sarayı ve iktidarına odaklanan anlatılar aracılığıyla bilinse de, İç Asya'nın batısındaki Türk nüfusu arasında İslâmî aidiyet konusunda bir fikir birliğinin ortaya çıkışının bu hayati döneme dayandığı aşikâr. Bir anlamda Altın Orda'yla gelen İslâm idaresinin doğrudan mirasçıları olan Tatarlardan Orta Asya'nın yerleşik mıntıkasına girip hâkim olan Özbeklere, yakın zamana dek Sovyetler Birliği'ne bağlı İslâm kökenli toplum ve milletlerin önemli bir kısmı bu kökenlerini Altın Orda'ya dayandırabilirler. Cuci *ulusu*nun İslâmlaşması, Moskof prensleri ve parçalanan Altın Orda'nın takipçisi diğer devletler arasında daha sonra yaşanacak mücadeleye önemli bir dinî boyut da katmış, böylece Rusya'nın Müslüman dünyasıyla yüzyıllar sürecek etkileşiminin karakterini de belirlemişti.

Cuci *ulusu* ya da İslâm tarihi boyunca İç Asya'nın herhangi bir bölgesinde İslâmlaşma sürecine dair kapsamlı bir çalışma, mevcut katkıdan çok daha kapsamlı bir çabaya muhtaç. Altın Orda İslâmlaşmasının etraflıca tetkiki, İslâm

---

standart araştırmalar yeterli görülebilir; bu anlamda Cuci *ulusu* için bkz: Bertold Spuler, *Die Goldene Horde: Die Mongolen in Russland 1223-1502* (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1965), s. 85-87, 213-220; G. A. Fedorov-Davydov, *Obshchestvennyi stroi Zolotoi Ordy* (Moskova: Izd-vo Moskovskogo Universiteta, 1973), özellikle s. 100-107; M. G. Safargaliev, *Raspad Zolotoi Ordy* (Saransk: Mordovskoe Knizhnoe Izd-vo, 1960), s. 64-71; B. D. Grekov ve A. Iu. Iakubovskii, *Zolotaia Orda i ee padenie* (Moskova ve Leningrad, 1950), s. 166-169; Joseph von Hammer-Purgstall'ın hayli eski çalışması, *Geschichte der Goldenen Horde in Kiptschak* (Pesth, 1840), s. 281-283; ve Uli Schamiloglu'nun Altın Orda üzerine yaptığı ve yakında neşredilecek olan çalışması. Cuci ulusunun Moğolların muazzam dünyasındaki yeri ve özellikle İlhanlı İran'ıyla ilişkileri için bkz. P. Jackson, "The Dissolution of the Mongol Empire," *CAJ*, 22 (1978), s. 186-244. Ayrıca bkz. Mustafa Kafalı, *Altın Orda Hanlığının Kuruluş ve Yükseliş Devirleri* (İstanbul, 1976); George Vernadsky, *The Mongols and Russia* (New Haven: Yale University Press, 1953); Henry H. Howorth, *History of the Mongols from the 9th to the 19th Century*, Part II, "The So-Called Tartars of Russia and Central Asia," Division I (London: Longmans, Green, 1880); Charles J. Halperin, *Russia and the Golden Horde* (Bloomington: Indiana University Press, 1985); Rene Grousset, *The Empire of the Steppes: A History of Central Asia*, çev. Naomi Walford (New Brunswick: Rutgers University Press, 1970), s. 392-408; nihayet çok daha kısa bir çalışma olan David Morgan'ın, *The Mongols* başlıklı eseri, (Oxford: Basil Blackwell, 1986), s. 136-145.

öncesi bozkır kurumlarının ve İslâmî müesseselerin nasıl ortaya çıktığını, bir arada var olduğunu ve/veya birbirinin yerini aldığını tespit etmekle mümkün olabilir. Böyle bir tetkik de yazılı kaynakların tamamının (çağdaş Arap, Fars ve Rus kroniklerinden, Hindistan'a dek uzanan ve Cuci *ulusuyla* ilintili materyalleri muhafaza edebilen müteahhir tarihî eserlere, diplomatik ve nümizmatik malzemeye kadar) dikkatle ve yeniden değerlendirilerek İslâm devlet kurumlarının gelişiminin nazar-ı itibara alınmasını gerektiriyor. Sadece İslâm mimarisine ait tarzların veya defin biçimlerinin değil, genel anlamda mukaddes kabul edilen İslâmî modelleri yansıtan mekân örgütlenme modellerinin benimsendiğine dair ipucu anlamında özellikle Sovyet döneminde yapılan arkeolojik araştırmalardan da haberdar olmak gerekiyor.[2] Hatta her şeyden öte epigrafik delil niteliğindeki "Bulgar" mezar taşlarını, mesela isim verme biçimleri, menşe mahalleri ve Müslüman toplulukların dağılımı bakımından bilmek icap ediyor.[3] Arapça, Farsça ve İslâmlaşmış Türk dili özelliklerinin benimsenmesi ve dinî kavramlar dağarcığına devşirilen Türk yahut Moğol ıstılahlarının uyarlanmasına dair detaylar yakalayabilmek için Altın Orda'daki edebî ürünlerin kapsamlı bir tahlili lüzumlu görünüyor. Söz konusu detaylar Altın Orda hanları ve prensleriyle Müslüman edebiyat ve din adamları arasındaki himaye ilişkilerinin gelişimine dair bir delil niteliği de taşıyor.[4] Bütün bunlara ilaveten, içtimai kökleri Altın Orda'ya dek uzanan halklar arasında yaygın zengin "folklor" ve dasitânî sözlü edebiyat, (şayet ihtiyatla kullanılırsa) dinî ıstılah ve şahsiyetlerin İslâm öncesi geleneksel dünya görüşünün dokusuna nasıl entegre olduğunu aydınlatabilecek pek çok malzeme barındırıyor.

---

2 Mesela krş. *Arkheologicheskaia karta Tatarskoi ASSR; Predkam'e* (Moskova: Nauka, 1981); özellikle bkz. E. A. Khalikova, *Musul'manskie nekropoli Volzhskoi Bulgarii X-nachala XIII v.* (Kazan: Izd-vo Kazanskogo universiteta, 1986).

3 G. V. Iusupov'un, *Vvedenie v bulgaro-tatarskuiu èpigrafiku* (Moskova/Leningrad: Izd-vo AN SSSR, 1960) çalışması çok daha sonraki zamanları da ihtiva eden en iyi giriş niteliğindeki eser hüviyetini sürdürüyor. Özellikle 13 ve 14. yüzyıllar hakkında bkz. András Róna-Tas ve S. Fodor, *Epigraphica Bulgarica: A volgai bolgár-török feliratok* (Szeged, 1973; Studia uralo-altaica, 1), incelenen anıtların (1280'lerden 1357'ye kadar) tarihlerine dair faydalı bir tablo (s. 174) sunuyor; Talât Tekin, *Volga Bulgar kitabeleri ve Volga Bulgarcası* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1988); O. Pritsak, "Bolgaro-Tschuwaschica," *UAJ*, 31 (1959), s. 274-314; J. Klaproth'un eski çalışmaları, "Notice et explication des inscriptions de Bolghari," *JA*, 2. seri, 8 (1831), s. 483-503 ve N. I. Ashmarin, "Bolgary i chuvashi," *IOAIÊ*, 18/1-3 (1902), s. 1-132; yine F. S. Khakimzianov'un çalışmaları: "Epigraficheskie pamiatniki g. Bulgara," *Istochnikovedenie i istoriia tiurkskikh iazykov* içinde (Kazan', 1978), s. 21-36; "New Volga Bulgarian Inscriptions," *AOH*, 40/1 (1986), s. 173-177; özellikle sırasıyla kırk üç ve kırk beş yazıttan oluşan iki külliyat üzerine yaptığı iki filolojik çalışma, *Iazyk èpitafii Volzhskikh Bulgar* (Moskova: Nauka, 1978) ve *Epigraficheskie pamiatniki Volzhskoi Bulgarii i ikh iazyk* (Moskova: Nauka, 1987).

4 Altın Orda'da Türk İslâm edebiyatının gelişimi hakkında bkz. J. Eckmann, "Die kiptschakische Literatur," *Philologiae Turcicae Fundamenta*, II (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1964), s. 275-304.

Fakat her halükârda yapılması gereken çok şey var ve elinizdeki eser hayli sınırlı. Bu çalışmada İslâm'ın "intişarı" ya da kurumların İslâmileştirilmesine dair var olan tarihi anlatıları, hatta sıradan insanların ya da hükümdarların İslâm'ı benimsemesine aracılık etmiş olabilecek şahsi, siyasi, iktisadi ya da sosyal saikleri analiz etmek değil amaç. Bu çalışmada daha ziyade, hanedanın ihtidasının nasıl seyrettiğini ya da "vuku" bulduğunu aktaran anlatıları ele almak ve bunlara bizzat ihtida hakkındaki "gerçeklerin" kaynağı olarak değil, ihtidaya dair popüler anlayışların ve daha da önemlisi, ihtida hikâyesini defalarca tekrarlayan ve adapte eden muayyen bir topluluk için ihtidanın öneminin kaynakları şeklinde yaklaşmak gayesi güdülüyor.

"İslâmlaşma" kavramının hakiki anlamda kapsadığı insan, tarihî sürecin tarifinin ve anlaşılmasının son derece müşkül olduğunu kabul etmek gerekiyor bu noktada. Dinî hayatın kalıpları ve kategorileriyle boğuşmaya alışmamış (ya da bunlara duyarsız) tarihçilerin takdir edebileceklerinden çok daha karmaşık bir dizi tarihî, kültürel, içtimai, şahsî ve psikolojik hadiseyi barındıran "İslâmlaşma" kavramı öyle derli toplu ama sathî "terminolojik" analize gelir bir mesele değil. Bu durum genel anlamda bu süreci yaşayan hemen her mıntıka için geçerli. Fakat Altın Orda'da durum daha da karmaşık; zira kaynaklar nispeten daha kıt. Hem çoğu tarihçinin muteber addettiği kaynaklar bize saraydaki olayları, idari ve mali gelişmeleri, uluslararası ilişkileri ve şehir hayatını anlatıyor; mecburen Altın Orda'nın sosyal ve siyasi liderliğine (özellikle Cengizli hanedanı ve şehirli tüccar çıkarları) ve bir İslâmlaştırma "politikası" uğruna liderliğin zımnındaki üstü kapalı diplomatik ve ticari dürtülere münhasırlar. Umumi anlamda bize Altın Orda'nın göçebe nüfusu hakkında pek az şey söylüyorlar; hatta bu nüfus için özellikle de İslâmlaşmanın ne anlama geldiği ve "İslâm"ın içtimai ya da ferdî düzeyde nasıl anlaşıldığı ve kabul edildiği hakkında neredeyse hiçbir şey söylemiyorlar.

Bu durumda eldeki kaynaklardan umudu kesebilir, han ve idari kadro altındaki herhangi bir düzeyde İslâmlaşma sürecini anlama umudumuzu yitirebiliriz. Ya da genellikle "efsane"dir diye reddedilen ve dolayısıyla "gerçek" tarihle ilgisi olmayan materyalleri de işin içine katarak bizimle konuşabilecek mevcut kaynaklar yelpazesini genişletebiliriz. Eğer ikinci yolu tutarsak, kaynakların sanıldığı kadar verimsiz olmadığını göreceğimize inanıyorum. Özellikle, geleneksel tarih yazımında "güvenilirliği"ne şüpheyle bakılan kaynaklarda, Altın Orda'nın tek bir hükümdarının İslâm'ı kucaklayışına dair oldukça öğretici anlatıların izlerini sıklıkla görebiliriz. Muayyen bir han İslâm'ı kabul edince "ne olduğunu" anlattıkları için değil, İslâm'a bağlılıklarını ilan etmek için o hanın yeni dini kabul etmesini gözleyen insanlar arasında İslâm'a geçişin nasıl anlaşıldığını gösterdikleri için öğreticidir bu anlatılar. Hem bunlar bize "hikâyenin nasıl anlatıldığını" gösterir. Böylece İslâm'ın İç Asya halklarının gele-

neksel dünya görüşüne nasıl uyarlandığını ve onlar tarafından benimsenmeye hazır hale getirildiğini anlamak için önemli ipuçları verebilir. Hasılı, bu tür kaynaklara cevap beklediğimiz soruları sorarsak, şimdiye dek keşfedilmemiş açılardan onları "fantastik" diye reddeden temayülden daha aydınlatıcı karşılıklar bulabiliriz.

O halde, bu bölümde benimsenen tarihi yaklaşımın altında yatan faraziyeler, Altın Orda'nın dini "tarihine" geleneksel tarih yazımının dar sınırlarının ve hatta siyasi, sosyal ve iktisadî tarihteki daha yeni modaların da ötesinde yeni yaklaşımları zorunlu kılıyor. Popüler düzeyde ve genel manada İslâmlaşma sürecini anlamaya dönük bir kavram çerçevesi tanımlamaya başlamak ancak bu şekilde mümkün olabilir. Nitekim İslâmlaşmaya dair "efsanevi" yerel anlatılarda dini anlam arayışının hem özellikle uygun (zira temelde *dini* kavramlarla tanımlanan bir dönüşümle karşı karşıyayız) hem de potansiyel olarak verimli bir yaklaşım sağlayabileceğini düşünüyorum.

Batı İç Asya'da İslâmî Öncüller

Moğol Fethi Öncesinde Volga Havzasında İslâm ve Anlatı Geleneği

Altın Orda'da İslâmlaşmasının ana hatları ve sonuçları, en azından devletin siyasi gelişimi ve uluslararası konumu bağlamında genel anlamda takdir ediliyor. İslâmlaşma süreci, bazıları Moğol fethinden önceki dönemlerden kalan, bazıları ise fethin neticesinde ortaya çıkan ticari, kültürel ve siyasi örüntüler tarafından desteklenmişti; özellikle ticari bağlar Volga vadisini Orta Asya üzerinden İslâm dünyasıyla, o zamanlar daha iyi bilinen kadim İpek Yolu'nun doğu-batı istikametine rakip olan uluslararası ticaretin o muazzam kuzey-güney ekseni boyunca birbirine bağlamıştı.[5] İslâm'ın aralarına onuncu yüzyılda yerleştiği Volga Bulgarlarının yerel İslâm geleneği, Harizm ve Kafkasya gibi Cuci uluslarının etki alanı içinde ya da çevresinde bulunan yerleşik İslâm medeniyeti merkezleri ve 13. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Mısır ve Yakın Doğu'yla gelişen münasebetler sayesinde, Altın Orda büyük ölçüde İslâm dünyasının bir parçası olmaya zaten meyilliydi. Zaten tarihçiler de İslâmlaşmanın Cuci *ulusu*nun idarecileri için siyasi, diplomatik ve ticari avantajlarını sık sık vurgulamıştı.

Moğol siyasi hâkimiyetinin genel anlamda doğurduğu ticari ve diplomatik sonuçlar, özellikle de Kuzey Kafkasya ve Harizm'in bir kısmının Altın Orda'nın

5 Bu ticari bağlar ve Volga Bulgarlarının rolü hakkında bkz. Thomas S. Noonan, "Suzdalia's Eastern Trade in the Century before the Mongol Conquest," *Cahiers du monde russe et soviétique*, 19 (1978), s. 371-384 ve hemen ardından Élisabeth Bennigsen tarafından kaleme alınan makale, "Contribution a l'étude du commerce des fourrures russes: La route de la Volga avant l'invasion mongole et le royaume des Bulghars," s. 385-399.

idari yapısına dâhil edilmesiyle Orta Asya ve Kafkasya'ya mensup Müslüman şahsiyetlerin Altın Orda'daki etkisi kaçınılmaz olarak artmıştı. Aynı zamanda, Cuci *ulusu*nun kalbinin attığı topraklarda, Bulgardan güneye doğru Volga vadisi, Hazar Denizi'yle Karadeniz'in kuzeyindeki bozkırlarda karşımıza çıkan İslâm mirası bizim için özel bir öneme sahip. Zira Moğol fethi sırasında bu bölgelerde yaşayan halklar zaten pek çok kereler İslâm'la yüz yüze gelmişlerdi. Doğal olarak Altın Orda'nın nüfus tabanının büyük kısmını (dolayısıyla bilahare Cuci *ulusu*nu teşkil eden "etnik" toplulukların temellerini) oluşturan bu halklar, İslâm'a geçişlerini ve bu geçişin içtimai hayatlarında arz ettiği merkezi konumu aktaran anlatıların oluşmasında pay sahibiydi.

Bu bir kenara, İslâm'ın İç Asya'nın batı kesiminde hayat bulduğu tarihi gözden geçirilmeye değer. Zira burası, Moğol döneminde Cuci *ulusu* olarak örgütlenmeden önce, Hazar devleti gibi büyük ölçekli imparatorluklar; Peçenekler, Oğuzlar ve Kumanlar vb. isimler taşıyan Türk halklarının nispeten merkezileşmiş göçebe konfederasyonları ve Türk, Slav ve Fin-Ugor nüfus barındıran orman kuşağı beylikleriyle damgalanmıştı. Daha evvel belirtildiği gibi, daha geniş bir alan olan İç Batı Asya'da Bulgar İslâmının mirası 10. yüzyıla kadar uzanıyorsa, bunun sebebi İslâm'ın ilk kez 7. yüzyılda Arapların Hazar İmparatorluğu ile karşı karşıya geldiği Kafkasya sınırındaki Arap hücum akınlarında ortaya çıkmasıydı. Hazarlara karşı yürütülen askeri operasyonların ardından Hazar devleti içindeki bazı gruplar, muhtemelen İslâm'ı kabul etmişlerdi. Nitekim mağlup Hazar hakanının, daha 737 yılından itibaren kendi arzusuyla kendisine İslâm'ın esaslarını talim eden iki fakihi kabul ettiği ve ardından usulüne uygun bir biçimde İslâm'ı kabul ettiği rivayeti vardı.[6]

Hazar yönetici sınıfı sonunda Yahudiliği benimsemiş olsa da, 10. yüzyılın başlarında Bulgarların meşhur ihtidasından önce bile Hazarlarda güçlü bir İslâm varlığı şüphesiz devam ediyordu. Nitekim bu hakikat İbn Rüste, İstahrî ve Mes'udî'nin 10. yüzyılın ilk yarısında yazdıkları coğrafya eserlerinde naklettiklerinden ve 922'de Bulgar yurdunu ziyaret eden İbn Fadlân'ın seyahatnamesinden açıkça anlaşılır. Hepsi de Volga'daki Hazar başkentinde sâkin (İstahrî'ye göre 10.000'i aşkın) hayli kalabalık bir Müslüman nüfus olduğunu anlatır ve Müslümanlara hizmet veren camilerden ve mekteplerden bahseder.[7] Abartı yahut hüsnükuruntu bir yana bırakılsa bile, elde mevcut deliller 7. yüz-

6 Krş. D. M. Dunlop, *The History of the Jewish Khazars* (Princeton: Princeton University Press, 1954), s. 84; ayrıca krş. Peter B. Golden, *Khazar Studies: An Historico-Philological Inquiry into the Origins of the Khazars* (Budapeşte: Akademiai Kiado, 1980), cilt I, s. 64.

7 Dunlop, *History of the Jewish Khazars*, s. 92-93 (İstahrî'nin anlatısı için), 105 (İbn Rustah), 113 (İbn Fadlân) ve 205-207 (Mesûdî). Bu arada, Bulgar hükümdarı tarafından Abbasi halifesine gönderilen ve İbn Fadlân'ın seyahatine vesile olan talebi ileten elçi, kendisine verilen nisbeye göre bir Hazar olarak tanımlanıyor (bkz. A. Zeki Velidi Togan, *Ibn Fadlan's Reiseberichi* [Leipzig, 1939; Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, XXIV/3], s. 3).

yıldan 10. yüzyıla dek İç Batı Asya'ya hâkim olan Hazarlarda oldukça muteber kurumlaşmış bir tabana sahip önemli bir İslâm topluluğunun varlığına işaret ediyor. Böyle erken bir dönemden itibaren Müslüman geleneklerinde gözlenmiş sürekliliğe dair açık deliller olduğunu söylemek müşkül; ama aynı zamanda İslâm'ın ve onun yerli nüfus üzerindeki içtimai, kültürel ve lisani etkisinin, daha sonra Altın Orda'nın bir parçası olacak bu bölgede en azından 9. yüzyılın ortalarında ortaya çıkmış olması ihtimali de göz ardı edilemez.[8]

Bulgar İslâm mirası,[9] erken teşekkülünün yanı sıra belirgin gücü ve istikrarı sebebiyle özellikle ilgi çekici. Burada söz konusu mirası tam anlamıyla inceleyemeyiz belki, fakat İslâm'ın Bulgarlar arasında benimsenmesi çalışmamızla doğrudan ilintili iki hususi meseleye işaret ediyor:

Birincisi, mevcut bütün anlatılara göre Bulgarlar İslâmiyet'i Hazar kağanına tâbi iken benimsemişlerdi ve kullandığı unvan hükümdarlarının tâbi statüsünü[10] açık ediyordu; nitekim bu unvanı, (4. Bölüm'de değinildiği gibi),

8 Hazar devletinde İslâm'ın kıdemine dair bkz. Dunlop, *History*, s. 108-109.

9 İslâm'ın Bulgarlar arasında teessüsüyle ilgili klasik eser, 310/922 yılında Halife el-Muktedir'in elçisi olarak Bulgar kralına giden İbn Fadlân'ın seyahatnamesidir; bkz. Togan, *Ibn Fadlan's Reisebericht*; A. P. Kovalevskii, *Kniga Akhmeda Ibn Fadlana o ego puteshestvii na Volgu v 921-922 gg.* (Kharkov, 1956); ve James E. McKeithen'ın yayınlanmamış İngilizce çevirisi, "The Risalah of Ibn Fadlan: An Annotated Translation with Introduction," doktora tezi, Indiana University, 1979. Bulgar İslâmının durumu da Ortaçağ Arap coğrafya literatüründe, özellikle yukarıda belirtilen ve Dunlop'un Hazarlar hakkındaki çalışmasında kapsamlı bir şekilde atıfta bulunulan eserlerde gayet vazıh biçimde tarif edilmiş. Bulgar İslâm'ı hakkında ayrıca bkz. Peter Golden, "The Peoples of the Russian Forest Belt," *The Cambridge History of Early Inner Asia* içinde, ed. Denis Sinor (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), s. 229-255 [s. 237-242]; aynı yazar, *Khazar Studies*, s. 42-49, 86-88; I. Hrbek, "Bulghar," *EI2*, I, s. 1304-1308; V. V. Bartol'd, "Bolgary," *Sochineniia*, II/1, s. 509-520 (*EI1*, I, s. 819-825'ten); Bulgar İslâmının arkeolojik kalıntıları hakkında bkz. Khalikova, *Musul'manskie nekropoli*; V. F. Gening ve A. Kh. Khalikov, *Rannie bolgary na Volge* (Moskova, 1964); A. P. Smirnov, *Volzhskie bulgary* (Moskova, 1951, Trudy Gosudarstvennogo istoricheskogo muzeia, vyp. 19), özellikle s. 35-52; B. D. Grekov, "Volzhskie Bolgary v IX-X vekakh: predvaritel'nye zamechaniia," *Istoricheskie zapiski*, 14 (1945), s. 3-37, *Izbrannye trudy* (Moskova, 1959), c. 2, s. 519-553 içinde yeniden basılmış; A. Iu. Iakubovskii, "K voprosu ob istoricheskoi topografii Itilia i Bolgar v IX i X vekakh," *Sovetskaia arkheologiia*, 10 (1948), s. 255-270; ayrıca son zamanlarda A. Kh. Khalikov, "Kultura narodov Srednego Povolzh'ia v X-XIII vekakh," *Voprosy istorii*, 1976, No. 4, s. 102-119, bunun İngilizce çevirisi (tamamen Kırıl alfabesine dayanan Arapça isimlerin gelişi güzel transkripsiyonlarıyla gölgelenmiş) SAA, 16/1 (Yaz 1977), s. 49-86'da yayımlandı. I. Berezin'in arkeolojik ve epigrafik malzemenin yanı sıra Bulgar İslâmı üzerine yerli kaynaklara da dikkat çeken eski araştırması hâlâ kıymetini koruyor, "Bulgar na Volge," *Uchenye zapiski Kazanskogo universiteta*, 3. kitap (1852), s. 74-160.

10 İbn Fadlân'ın Bulgar ziyaretinden yaklaşık yirmi yıl önce yazan İbn Rüste, "İslâmı ikrar ettiğini (yentahilû)" söylediği Bulgar "kralının" (melik) adını "Almush" olarak veriyor (bkz. metin, editör M. J. de Goeje, *Kitâbü a'lâku'n-nefîse* [Leiden: E. J. Brill, 1892; Bibliotheca Geographorum Arabicorum VII], s. 141; trc. Gaston Wiet, *Les atours précieux* [Kahire: Publications de la Société de Géographie d'Egypte, 1955], s. 159); bu isimi kesinlikle Halife'ye mektup yazan ve İbn Fadlân'ın ısrarları üzerine Cafer b. Abdullah ismini benimseyen "Almış İbn Şilki İlteber"le aynı zat olmalı. Abdullah (böylece ölümünden sonra putperestliğinden dolayı pişmanlığını dile getirdiği babasını "İslâmlaştırmış") adını hutbede kullanmak üzere benimsemiş (krş. Togan, *Reisebericht*,

Hıristiyanlığı benimseyişleri efsanevi anlatılara konu olan Kuzey Kafkasya'daki Hazarların daha önceki bir vasalı da taşımaktaydı. Bu durum, İslâm'ı kucaklayışın ardındaki açık siyasi dürtülere işaret eder; kaba bir din dışı oportünizm değildir bu (İbn Fadlân'ın bahsettiği halifeyle ilişki kurma umudu bir yana). Hazar imparatorluk sistemini meşrulaştıran siyasi sembolizmin hitabi çerçevesi haricinde potansiyel bir içtimai dayanışma ve siyasi meşruiyet kaynağı arayışı anlamına gelir. İslâmlaşmanın ve özellikle de İslâmlaşmadan bahseden anlatıların siyasi meşrulaştırıcı olarak kullanılması, Baba Tükles'in hikâyelerinde de tekrar eden bir tema olacak. Ayrıca bu modelin Moğol öncesi dönemdeki emsallerine dair kaynaklarımızda mevcut imalara da dikkat çekmek gerekiyor.

İkincisi, bizzat Bulgar ihtidası, 12. yüzyıl gibi erken bir tarihte alenen görülen fakat en renkli halleriyle 18. yüzyılın sonlarıyla 19. yüzyılda ortaya çıkan popüler edebi anlatılarda geliştirilen efsanevi ihtida anlatılarına ilham verdi. İbn Fadlân'ın çağdaş "görgü tanığı" niteliğindeki anlatısı, 12. yüzyılda gelişen efsanevi ihtida anlatısına dair hiçbir ipucu vermez; burada Bulgar kralının İslâmiyet'i kabulü, halifeden kendisine İslâm'ın esasını ve ahkâmını öğretecek, kendisi için bir cami ve minber yanında düşman krallara karşı kendini savunacak bir kale inşa edecek birini istemesi demekti. Efsanevi ihtida anlatısında tarihçileri çok rahatsız eden "mucizevi" unsurlardan farklı bu anlatı, İslâm'ın kabulüne yönelik ölçülü ve sade yaklaşımıyla hayli cazip bir hikâyedir. Fakat, mesela aynı kralın 20 yıl önce İslâmiyet'i kabul ettiği aktaran İbn Ruste'nin yazdıklarıyla çeliştiği için, bunu olduğu gibi kabul etmek doğru olmaz. Her hâlükârda, daha sonraki din değiştirmelere dair "tarihi" ve "efsanevi" hikâyelerde çok kere olduğu gibi, İbn Fadlân'ın tasviriyle ihtida efsanesinin atmosferi ve ayrıntıları arasında (her ikisinde de Hazarlarla olan askeri ve siyasi gerilimden bahsedilmesi dışında) neredeyse hiçbir ortak nokta bulunmaz.

Bulgar ihtidasının sonraki dönem adına bizim ilgilendiğimiz türden anlatılara ilham vermiş olması, İslâmlaşmaya karşı bu türden bir içtimai tepkinin kıdemine işaret ediyor. Gerçekten de Moğol öncesi dönemlerde, bizim temas ettiğimiz türden sözlü ihtida anlatısının öne çıkan *üç* yansımasını müşahede edebiliriz.

Bulgar ihtida efsanesinin ilk yankıları, 1130'ların başında Volga/İtil vadisinde Bulgar ve Saksin'i ziyaret eden 12. yüzyılın Endülüslü seyyahı Ebû Hâmid el-Gırnâti'nin (ö. 565/1169-1170) Arapça eserinde mahfuzdu.[11] Hikâyesine

---

s. 1-2, 45-46). *İlteber*, umumi Türkçede *elteber* unvanı hakkında bkz. Golden, *Khazar Studies*, s. 147-150, Togan, *Reisebericht*, s. 105-107 ve V. Minorsky'nin yorumları, *Hudûdu'l-'Âlem, 'The Regions of the World,' A Persian Geography 372 A.H.-982 A.D.* (2. baskı, ed. C. E. Bosworth; London: Luzac & Co., 1970), s. 461.

11 Gırnâti'in hikâyesi *el-Mu'rib an ba'zı 'acâ'ibi'l-Maġrib* [Brockelmann (*GAL* I 477-478, *GALS* I 878) eseri *el-Mu'rib an ba'zı 'acâ'ibi'l-buldân* olarak zikrediyor] başlıklı eserinde ve biraz farklı bir biçimde Zekeriyâ el-Kazvînî'nin (ö. 682/1283) bu eserden (veya mutavassıt bir başka eserden)

kaynak olarak, Gırnâtî'nin Ebü'l-Me'âlî el-Cüveynî'nin talebelerinden[12] (ashâb) biri olarak niteleyip "el-Kâdî el-Bulgarî"ye atfettiği *Târîh-i Bulgar*'ı gösteriyordu; söz konusu Bulgar kadı, büyük ihtimalle Gırnâtî'nin Bulgar'da tanıştığını söylediği kadı Ya'kub bin Nu'man'dı.[13]

Eserine, "Bulgar" nâmının "âlim" anlamına geldiği notuyla başlıyor Gırnâtî ve aslında anlattığı hikâye de bu unvanın neden bu ülkeye verildiğini izah ediyor. Etimoloji elbette yanlış, ama belli ki söz konusu ismi (Bulgar) Türkçe "bilmek" fiiline bağlama girişimini aksettiriyor. Bu izahı "otantik/hakiki" bir halk etimolojisi mi yoksa acemi bir yorum mu kabul etmek gerektiği açık değil; fakat ikincisi daha muhtemel görünüyor.

Her halükârda hikâye şöyle devam eder: Aynı zamanda fakih ve tıp bahsinde mahir Müslüman bir tüccar, ticari nedenlerle "kral" (melik) ve karısının ağır bir hastalıktan muzdarip olduğu bu ülkeye geldi; "bildikleri ilaçlarla onları tedavi etmişlerdi", fakat hastalıkları daha da kötüleşmişti. Bahsi geçen Müslüman, onları tedavi edip sağlıklarına kavuşturursa dinine girip girmeyeceklerini sordu; kabul ettiler ve o da onları iyileştirdi. Böylece sadece onlar değil, ülke halkı da Müslüman oldu. Sonra Hazarların hükümdarı büyük bir orduyla karşılarına dikildi; kendi emri olmadan bu dine girdikleri için öfkeyle harbe tutuştu onlarla. İslâm olan tüccar yeni dindaşlarına korkmamalarını, bilakis Allah'ı tesbih etmelerini söyledi. Ahali "Allahuekber" diye bağırarak ve Allah'ı tazim, Hz. Peygamber'i ve ehlini takdis ederek savaşa girişti ve Hazar hükümdarının ordusunu bozguna uğrattı. Öyle ki hükümdar onlarla barış yapmak zorunda kaldı. Sonra o da aynı şekilde bu yeni dine girdi. O Müslüman tüccar-*fakih*'e dediğine göre savaş sırasında beyaz atlara binmiş iri iri adamların askerleriyle çarpıştığını ve onları yıldırıp kaçırdığını görmüştü. Tüccar ona, bunların Allah'ın ordusu (cündullâh) olduğunu söyledi. Anlatı, bu insanlar arasında bilge bir adama (âlim) "*b.lar*" denildiği (belli ki kelimenin sıfat-fiil formu "bilar"ı yansıtmak için) ve bu yüzden o ülkeye, kendilerine İslâm'ı getiren bu âlim Müslüman'ın şerefine zımnen "*b.lar*" dedikleri açıklamasıyla sona eriyor.[14] Gırnâtî de "Bulgar" adının, "âlim"

---

yaptığı iktibasta da yer alıyor. Son alıntılar Gabriel Ferrand'ın Gırnâtî'nın diğer meşhur eseri "Le Tuhfat al-albâb de Abû Hamid al-Andalusi al-Garnati édité d'après les Mss. 2167, 2168, 2170 de la Bibliothèque Nationale et le Ms. d'Alger," *JA*, 207 (Temmuz-Aralık 1925), s. 1-148, 193-303 [s. 237] çalışmasında neşredilmiş, halbuki *Mu'rib* César E. Dubler tarafından tercüme ve şerh edilerek yayınlanmış, *Abû Hamid el Granadino y su relación de viaje por tierras eurasiáticas* (Madrid: Imprenta y Editorial Maestre, 1953), s. 11-12 (metin), 54-55 (trc.).

12 Yani, mümtaz Şafiî fakih Ebü'l-Mesâlî Abdülmelik el-Cüveynî (ö. 478/1085) hakkında bkz. *GAL* I, s. 388, GALS I, s. 671.

13 Ed. Ferrand, s. 132; anlaşılan 530/1135-36 yılında mülaki olmuşlar.

14 Kazvînî, Gırnâtî'nin ifadelerindeki (*ve'l-âlim indehüm yüsemmî b.lar*) muğlaklık sebebiyle, "B. lar"ın İslâm'ı getiren Müslüman'ın *adı* olduğunu belirtiyor.

için kullanılan bu yerel terimin Araplaştırılmış bir biçimini yansıttığı sonucuna varıyor.

Gırnâti'nin aktardığı hikâye böylece nihayet bulur: Bir Müslüman Bulgar'a gelir, hükümdar ve karısını hemen iyileştirince hükümdar din değiştirir, bunu takiben bütün memleket İslâm'a geçer, düşman bir hükümdar karşılarına dikilir, henüz ihtida eden Müslümanlar Allah'a itimat ederek bu hükümdara karşı zafer kazanır, Müslümanlar safında mucizevi bir müdahale olduğu bildirilir ve son olarak yeni Müslüman halkın adı, etimolojik olarak onlara yeni dini getiren Müslüman'ın adı yahut mevkiiyle ilişkilendirilir. Kısacası, ihtida anlatılarının standart özellikleri ve şablonlarının çoğu karşımıza çıkar burada da; fakat pek çok durumda olduğu gibi, bu anlatının sadece "harici" bir nakilde korunmuş olması, "orijinal" sözlü anlatıda İslâm öncesi geleneğin unsurlarına yapılan herhangi bir müracaatın neredeyse yok olacak kertede zayıflamış olduğu anlamına gelir (sadece hükümdarın ve karısının iyileştirilmesi hikâyesinde yerli otacılarla yapılan olası bir "rekabetin" cılız bir yankısı dikkat çeker).

Bu son unsur –bu vakada Müslümanların hükümdar ve eşini değil, kızlarını iyileştirdikleri bir "rekabet"– Bulgar'da İslâm'ın takarrurunu aktaran geç (18. yüzyıl) bir ihtida anlatısında önemli bir hadise olarak beliriyor. Bölgenin meraklı Türk "tarihi"ne[15] dâhil olan bu anlatı, *hem* İslâm *hem* de İç Asya dinî değerlerine Gırnâti'nin eserinde görüldüğünden çok daha açık bir biçimde hitap ettiğini göstermesi bakımından son derece ilgi çekici. Nitekim söz konusu anlatı, Bulgar'ın Rus idaresindeki Volga vadisi Müslümanları için önemli bir dinî ve "millî" odak noktası haline geldiği bir dönemde üretilmişti. Geç döneme ait

15 Söz konusu eser *Tavârîh-i Bulgâriyye* başlığını taşıyor ve 19. asra ait çok sayıda elyazmasında yer alıyor; birkaç bölümü transkripsiyon yahut tercüme suretiyle yayınlanmış, ama eser bir bütün olarak tertip edilmemiş veya kapsamlı bir şekilde tahlil edilmemiş. Esere dair en iyi tarif M. A. Usmanov tarafından kaleme alınmış, *Tatarskie istoricheskie istochniki XVII-XVIII vv.* (Kazan': Izd-vo Kazanskogo Universiteta, 1972), s. 134-158; ihtida anlatısı için bkz. s. 142-143. İhtida anlatısının kendisi Berezin tarafından "Bulgar na Volge," s. 146-149'da tek bir elyazmasından kısmen çevrilmiş ve daha kapsamlı bir çeviri (biraz farklı bir versiyondan Latinceye) metinle birlikte Kh. D. Fren (C. M. Fraehn), *De numorum bulgaricorum forte antiquissimo*, libri duo (Casani [yani, Kazan], 1816), s. 75-86 künyesiyle yayınlanmış; bu son çalışma muhtemelen Kazan'ı ziyaret eden bir İngiliz'in 19. yüzyılın ortalarında neşredilen eserinde (Edward Tracy Turnerelli, *Russia on the Borders of Asia: Kazan, the Ancient Capital of the Tartar Khans* [Londra: Richard Bentley, 1854], cilt II, s. 244-245). Berezin'in anlatısı, Ch. Ch. Valihanov'un *Sobranie sochinenii v piati tomakh* (Alma-Ata, 1964), c. 3, s. 181-185, 566-567'de yayınlanan notlarına temel oluşturmuş. Metin için bkz. MS LOIV B749, v. 18a-19a [bkz. *Opisanie tiurkskikh rukopisei Instituta narodov Azii*, ed. Dmitrieva, A. M. Muginov, S. N. Muratov, t. I (Moskova: Nauka, GRVL, 1965), s. 56-58, No. 36]; MS LOIV B3492, folyo 5b-6b [bkz. *Opisanie*, I, s. 63-64, No. 46]. Berezin *Turetskaia khrestomatiia*, c. II (Kazan', 1862) adlı eserinde eserin yazına bir nüshasından külliyetli iktibaslar neşretmiş; ihtida anlatısı s. 126-128'de yer alıyor. Yine ihtida anlatısı *Boringî Tatar Ädäbiyatî*ndaki tek bir elyazmasına göre modern Kiril harfli Tatarca transkripsiyonda verilmiş (Kazan: Tatarıstan Kitap Neşriyatı, 1963), s. 452-453, ve bir başka elyazmasına göre Khairullin tarafından Rusça çevirisiyle birlikte, "O novom spiske 'Tavarikhe Bulgariia' Muslimi," *Istoriko-lingvisticheskii analiz staropis'mennykh pamiatnikov* (Kazan', 1983), s. 132-139'da aktarılmış

bu anlatıda Bulgarlar, Peygamber'in bir hokka, bir asa ve bizzat ona ait bir sarıkla gönderdiği sahabeler tarafından hidayet edilirler. Kat'i tedavi de, sahabeden birinin sarığı giyip dua ettiği sırada hanın kızının hokkanın içine yerleştirilen Peygamber asasından (kış ortasında) mucizevi bir biçimde biten huş ağacının dallarıyla bir buhar banyosunda keselenmesiyle gerçekleşir. Buradaki maksadımız, Moğol öncesi dönemde Altın Orda'nın bir parçası haline gelen topraklardaki İslâmlaşma hikâyelerinin revaçta olduğunu göstermek; haliyle bu son anlatı bilahare yapılacak bir çalışmada etraflıca değerlendirilecek. Fakat burada, Bulgarlarla ilgili ihtida anlatılarının 13 ve 18. yüzyıllara ait kaynaklarda takip edilemediği, buna rağmen bir şekilde varlığını sürdürmüş olmaları gerektiği de not edilmeli. Bunlar ancak Rus idaresi altındaki Tatar Müslümanların birleştirici (ve içtimai anlamda kutsallaştırıcı) bir güç olarak Bulgar İslâm mirasına iltifatı sayesinde edebi bir varlığa kavuşmuş görünüyorlar.

İslâm sadece Batı İç Asya'nın orman kuşağında yaşayan Bulgarlara mahsus bir güç değildi; aynı zamanda Kuzey Kafkasya'yla Karadeniz arasındaki bozkırda ve Bulgar yurdunun bulunduğu orta Volga havzasında kayda değer bir itibarı vardı. Daha önce temas edilmişti, Hazarlar arasında bir dereceye kadar yerleşmiş ve onlardan sonra da varlığını sürdürmüştü İslâm; fakat Hazarlardan Moğollara dek uzanan süreçte bu bölgede yaşayan Peçeneklerden Oğuzlar ve Kumanlara kadar göçebe Türkler arasında varlığını sürdüren İslâm'a dair pek fazla şey bilmiyoruz. Buna rağmen eldeki kaynaklardan birinde, bu bölgeye ait zikre şayan efsanevi bir ihtida anlatısının yankılarını buluyoruz.

Pontus bozkırındaki Peçeneklere dair coğrafyacı Bekrî'nin (ö. 1094) ilginç bir değerlendirmesi var; yazdıklarında Peçeneklerin topluca ihtidasına dair yerel sözlü anlatıların yankılarını bulabiliyoruz. Konstantinopolis'te bir süre esir tutulan Müslümanlardan gelen haberleri aktaran Bekrî'ye göre, 1009-1010'dan (H. 400) sonra fukahâdan bir Müslüman esir, Bekrî'nin daha önce "Mecusilik" dediği dine göre ibadet eden Peçeneklerin arasına geldi; pek çoklarına İslâm'ın esaslarını öğretti ve Peçenekler bu dini samimiyetle benimsediler. İslâm'a yapılan bu davet (*da'wah*) Peçenekler arasında yayıldı; fakat İslâm'ı benimsemeyenler diğerlerine karşı düşmanca bir tavır takındılar ve yeni Müslüman Peçeneklerle aralarındaki gerilim iki grup arasında savaşla sonuçlandı. Kendilerinin iki katı kadar kâfir karşısında 12.000 kişiden ibaret Müslümanlar Allah'ın lütfuyla zafere ulaştı. Din değiştirenler gayrimüslimleri öldürmüş ve kalanlar İslâm'ı kabul etmişti. Bekrî ifadelerini artık tüm ulusun Müslüman olduğunu ve aralarında âlimlerin, fakihlerin ve kurraların da bulunduğunu söyleyerek noktalar.[16]

16 C. Defrémery, çev., "Fragments de géographes et d'historiens arabes et persans inédits, relatifs aux anciens peuples du Caucase et de la Russie méridionale," *JA*, 4. seri, 13 (1849), s. 457-522 (trc. s. 467-468; metin s. 461). Bekrî'nin nakli Golden tarafından kaydedilmiş, "The Peoples of the South Russian

Anlatı, Peçenekler arasında gerçek bir İslâm varlığının tarihi bir delili olmak açısından ne kadar "güvenilir" ya da güvenilmez olursa olsun, bu kısa haberde şifahen tedavülde olan yerli bir ihtida anlatısına mahsus üslup ve temalarını yansıtan bir dizi unsur buluyoruz: Bir Müslüman "muallim"in gelişi; bazı Peçenekleri hidayete erdirişte gösterdiği başarının yarattığı iç anlaşmazlık; topluluğun Müslüman ve kâfir mensupları arasındaki çatışma; Müslümanların zorluklar karşısındaki zaferi ve İslâm muhaliflerinin öldürülerek ya da sağ kalan kâfir Peçeneklerin boyun eğişleri ve din değiştirmeleri yoluyla ortadan kaldırılmaları. Dolayısıyla bu nakil, Altın Orda topraklarında İslâm'ın öncüllerine dair muhtemel bir gösterge olmak bakımından dikkat çekici; fakat Gırnâtî'nin aktardığı Bulgar hikâyesinde olduğu gibi asıl ilgi çekici yanı, aynı topraklardaki toplu İslâmlaşmadan bahseden sözlü anlatılara dair işaret ettiği güncellik ve bariz popülaritede yatıyor.

Nihayet, Abbasi Halifesi el-Vâsik (saltanatı 227-232/842-847) döneminin meşhur "Mütercim Sellâm"ının Yecüc ve Mecüc seddine yaptığı yolculuğu naklettiği ve İslâm'ın kuzeydeki bir karakoluna ilişkin ilginç bir ilave niteliğindeki anlatısında buluruz ihtida yankılarını; fakat tarihî göndermeleri pek açık değildir. İlk kez 9. yüzyılda İbn Hurdâzbih'in[17] coğrafyasında nakledilen bu anlatı, Sellâm'ın Kafkasya'dan kuzeye, Ermenilerin ve Alanların topraklarından geçerek Hazar hükümdarına, ardından daha da yukarıya, Sedd'in bulunduğu dağlara dek gittiği yolculuğu anlatır. Sellâm Arapça ve Farsça konuşan, Müslüman, Kur'an okuyabilen, mektepleri ve camileri olan insanlar bulmuştur orada. İbn Hurdâzbih'in eserindeki ilgili bölüm, bunun ötesinde yalnızca bu Müslümanların halifenin Irak'ta olduğunu duyduklarında yaşadıkları şaşkınlığı anlatır. Fakat 548/1154'te Sicilya'nın Norman kralı II. Roger için İdrisî'nin ikmâl ettiği coğrafyası, Hazarlardan bahsetmez, istikametiyle Alanlar arasında kalan "Bescirt"in[18] adını vermekle Sellâm'ın naklettiğinden bir parça farklı bir versiyon sunar. Daha da önemlisi, İdrisî, Sellâm'ın karşılaştığı Müslümanları "Adkaş/Adhkash[19] hakanının" tebaası olarak tanımlar

---

Steppes," *Cambridge History of Early Inner Asia* içinde, s. 275; krş. O. Pritsak, "The Pečenegs: A Case of Social and Economic Transformation," *AEMA*, 1 (1975), s. 211-235 (s. 230); ve Edward Tryjarski, "Les religions des petchenègues," *Traditions religieuses et para-religieuses des peuples altaïques* (PIAC XIII, 1970) içinde (Paris: Presses Universitaires de France, 1972), s. 139-148 (s. 146).

17 M. J. de Goeje, ed., *Kitâb al-masâlik wa'l-mamalik (Liber viarum et regnorum) auctore Abu'l-Kâsim Obaidallah ibn Abdallah Ibn Khordâdhbeh et excerpta e Kitâb al-Kharadj auctore Kodama ibn Dja'far* (2. baskı Leiden: E. J. Brill, 1967; Bibliotheca Geographorum Arabicorum, VI), s. 125-126 (trc.), 163-164 (metin). Krş. C. Barbier de Meynard, çev., "Le Livre des Routes et des Provinces par Ibn Khordadbeh," *JA*, 6. seri, 5 (1865), s. 490-496; ve Étienne Zichy, "Le voyage de Sallâm, l'interprète, à la muraille de Gog et de Magog," *KCsA*, 1 (1921-1925), s. 190-204. Aynı hikâye İbn Rüste tarafından da verilmiş; bkz. Wiet, çev., *Les atours*, s. 167-172.

18 Bugün Ufa ve Orenburg arasında bir bölge. (çn)

19 Bu isim daha önce İbn Hurdâzbih (ed. de Goeje, s. 31) tarafından Türk halkları arasında şu sırayla listelenmiş: Tuguzguz, Kimak, Guz, "c.f.r" (= Çiğil?), Bajânâk, Türkeş, Adk.ş, Hlfşah, Kırhız, Karluk, Halac; Kaşgarlı da bunu bir Türk kabilesinin adı olarak tanımlıyor.

ve Sellâm'a anlatıldığı iddia edilen ihtida hikâyesini nakleder. İdrisi'nin aktardığına göre, Sellâm onlara İslâm'ı, nereden geldiklerini ve Kur'an'ı onlara kimin öğrettiğini sormuştu. Onlar da İslâm'ın kendilerine çok uzun zaman önce geldiğini, Sellâm'ın deve olduğunu anladığı bir hayvana binen bir adam tarafından getirildiğini söylediler. Adam "içimize girdi ve bizimle anlayabileceğimiz dilden konuştu; sonra bize İslâm'ın ahkâm ve farzlarını öğretti, biz de onları kabul ettik ve bize Kur'an'ı ve manasını da talim etti, biz de belledik ve onun ağzından ezberledik."[20]

Sellâm'ın söz konusu Müslümanlara dair anlattıkları, onları Yecüc ve Mecüc seddinin muhafızları olarak tasvir etmek üzere tasarlanmıştı; nitekim onların barbarlık ve küfre karşı uyanık olmaları hayati önem taşıyordu. Bununla birlikte, İdrisi'nin yaptığı zeyl, popüler bir toplu İslâmlaşma hikâyesi havası taşır. Bu da İdrisi'nin Sellâm'ın naklinden bağımsız olarak "kuzey" halklarıyla ilgili bu tür hikâyeleri bildiği ve Sellâm'ın "seddeki Müslüman muhafızlar" tarifini açıklığa kavuşturmak ve "doğrulamak" için böyle bir ilave yaptığı şeklinde anlaşılabilir. İleride de görüleceği gibi, başlangıçta oldukça farklı sebeplerle dolaşan nakillerin çarpıtılarak "tarihileştirilmesi", esasen sözlü olan ihtida anlatılarının (ve diğer köken efsanelerinin) sonraki "edebi" yorumcular tarafından işlenişinin ortak bir özelliğidir.

İslâm ve Cuci Ulusu

Batı İç Asya'nın "yeniden İslâmlaştırılması"nı gerektiren sosyal ve dini değişimlerin hayat bulduğu siyasi yapı Cuci'nin *ulus*uydu.[21] Bu ulus, en azından

20 Metin için bkz. İdrisi'nin yeni neşri, *Opus geographicum*, ed. A. Bombaci, U. Rizzitano vd. (Leiden: E. J. Brill/Napoli-Roma: Istituto Universitario Orientale de Napoli-Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, 1978), fasikül 8, s. 935-936; krş. *La Géographie d'Édrisi*, çev. Pierre-Amédée Jaubert (1836-1840; tıpkıbasım, 2 cilt bir arada, Amsterdam: Philo Press, 1975), II, s. 417–418.

21 Altın Orda tarihine dair başlıca kaynaklar arasında, Memlük Mısır ve kısmen Suriye kaynaklı Arapça kroniklerle İlhanlı yurdunda kaleme alınmış Farsça tarih eserleri sayılabilir; bu eser gruplarının göreceli önyargılarına dair değerlendirme için bkz. Jackson, "Dissolution," s. 188-190. Bu kaynakların çoğunun Altın Orda'yla ilgili bölümleri, genellikle hem metinleri hem de çevirileriyle birlikte V. Tizengauzen'in (çevirmen ve editör sıfatıyla) standart çalışmalarında bir araya getirilmiş, *Shornik materialov, otnosiashchikhsia k istorii Zolotoi Ordy, t. I, Izvlecheniia iz sochinenii arabskikh* (SPb., 1884), bundan sonra "Tiz I"; Tizengauzen tarafından bir araya getirilen Farsça kaynaklar 1941'de aynı başlık altında yayınlanmış, c. 2, *Izvlecheniia iz persidskikh sochinenii sobrannye V. G. Tizengauzenom i obrabotannye A. A. Romaskevichem i S. L. Volinym* (Moskova/Leningrad: Izd-vo AN SSSR, 1941), bundan sonra "Tiz II". Tizengauzen'in Arapça eserinin Türkçe çevirisiyle de krş. *Altınordu Devleti Tarihine Ait Metinler*, çev. İsmail Hakkı İzmirli (İstanbul: Maarif Matbaası 1941). Tizengauzen tarafından kullanılan Arapça kaynakların birçoğu hakkında daha fazla ve daha güncel tartışma için bkz. Donald Presgrave Little, *An Introduction to Mamlūk Historiography: An Analysis of Arabic Annalistic and Biographical Sources for the Reign of al-Malik an-Nāsir Muhammad ibn Qalā'ūn* (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1970); ve Ulrich Haarmann, *Quellenstudien zur frühen Mamlukenzeit* (Freiburg im Breisgau: K. Schwarz, 1970), özellikle s. 85-118.

ismen, Cengiz Han'ın 1218'de Moğollarca fethedilen toprakları oğullarına devretmesiyle ortaya çıkmış; fakat esasen 1236-1241 yılları arasında Batı İç Asya'ya düzenlenen seferin ardından şekillenmişti. Cuci'nin oğlu Batu'nun kumanda ettiği bu sefer, Bulgar devletinin ve Rus prensliklerinin fethinden başka Kıpçak göçebelerine boyun eğdirilmesine ve Orta Avrupa'nın içlerine doğru ilerlenmesine vesile oldu. Altın Orda'nın asıl kuruluşu genellikle bu seferi takip eden yıllara atfedilir ve Batu 1255'teki (H. 653) vefatına dek devletin başındadır.

İslâm dünyasının 13. yüzyılda Moğol hâkimiyeti altına giren sair bölgelerinde olduğu gibi, Moğol istilaları da evvelemirde İslâm'ın Batı İç Asya'da edindiği mevkiye bir dizi darbe indirdi. Kültürel mirası devam etmiş olsa da Bulgar devleti yıkıldı. Deşt-i Kıpçak'ın Türk göçebeleriyle Orta Asya'nın şehirli İslâm medeniyeti arasındaki geniş ticari ve siyasi bağlantıların yanı sıra artan kültürel ve dini bağları ilerleten Harizmşahlar İmparatorluğu'nun yıkılışı, geçici de olsa batı bozkırları için önemli bir "İslâmlaştırma" ivmesi sağlayan kaynağı ortadan kaldırdı. Türk göçebelerin dahili yaşamları kesintiye uğradı, etnik kimlikleri, toplumların ve bölgelerin Moğol prensleri, önde gelen komutanlar ve erken dönem destekçileri arasında idari anlamda taksim edilişi dolayısıyla yeniden şekillendi. Fakat tam da bu kesinti, İslâm'ın sosyal kimlik ve siyasi meşruiyet adına potansiyel bir odak olarak benimsenebileceği ya da başvurulabileceği içtimai koşulları sanki daha da güçlendirdi.

İslâmi kurumlara yönelik devlet himayesinden mahrumiyet, İslâm'ın Altın Orda topraklarında edindiği mevkiye İran ve Orta Asya'da olduğu kadar zarar vermedi; zira bu tür bir himaye belki de hiçbir zaman o derece kapsamlı yahut derin olmamıştı. Fakat öte yandan İç Asya'nın batısında kalan Moğollar, Müslümanlara karşı müttefik arayan Avrupalı güçler tarafından hevesle desteklenmiş ve Cuci *ulusu* 14. yüzyıla dek süren geniş çaplı bir Hıristiyan misyonerlik faaliyetine sahne olmuştu.[22] Altın Orda'da kayda değer bir Budist varlığına dair pek fazla delil yok. Budizm İlhanlı İran'ında (en azından sarayda) İslâm'a ciddi bir rakip hüviyetindeydi, ama Cuci *ulusu*ndaki Budist varlığının, bura-

22 Girolamo Golubovich, *Biblioteca Bio-bibliografica della Terra Santa e dell' Oriente Francescano*, II-III (Floransa: Collegio de S. Bonaventura, 1913, 1919) adlı eserde bir araya getirilen kaynakları krş.; ayrıca bkz. Jean Richard'ın *La papauté et les missions d'Orient au Moyen Age (XIIIe-XVe siècles)* (Roma: École Française de Rome, 1977 (özellikle s. 86-98, 156-163, 230-246) başlıklı eseri ve araştırmaları, "Le christianisme dans l'Asie centrale," *Journal of Asian History*, 16 (1982), s. 101-124 ve "Les missions chez les Mongols aux XIIIe et XIVe siècles," *Histoire universelle des missions catholiques*, I: "Les missions des origines au XVIe siècle" (Paris, 1956), s. 173-195. Ayrıca bkz. Mefkûre Mollova, "Traces des querelles religieuses dans le Codex Cumanicus," *AOH*, 39 (1985), s. 339-351; István Vásáry, "Orthodox Christian Qumans and Tatars of the Crimea in the 13-14th centuries," *CAJ*, 32 (1988), s. 260-271. Batu'nun (ve kısa ömürlü) halefi Sertak muhtemelen Hıristiyanlığı benimsedi ve Fransisken misyonerler, aşağıda belirtildiği gibi, 14. yüzyıla kadar önemli isimleri dinden döndürmüştü.

daki Uygur varlığının da işaret ettiği gibi, İslâm'a karşı Hıristiyanlık gibi mahsus bir dini tehdit teşkil ettiğine dair aleni bir şey bulunmuyor.[23]

Bununla birlikte, Altın Orda'yla İslâm âleminin kimi mıntıkaları (Harizm'den Kafkasya ve Yakın Doğu'ya kadar) arasındaki kültürel ve ticari bağların sıkleti, Berke'nin 1257'de tahta çıkışıyla birlikte diğer Moğol hanedanlarından daha erken bir "soylu ihtidası"nın gerçekleşmesine vesile oldu. O tarihten itibaren Altın Orda, Özbek Han dönemine kadar Berke'nin haleflerinin çoğunun "din değiştirmemiş" olmasına rağmen, ticari ve diplomatik anlamda İslâm dünyasına aitti.

Berke'nin ihtidası Özbek Han'ınkinden nispeten daha çok dikkat çekmişti, zira Berke İslâm'ı benimsediği bilinen muhtemelen ilk Cengizli ve katiyetle Müslüman bir hükümdar olarak hüküm süren en eski Moğol hanıydı. Berke'nin ne zaman ve nasıl Müslüman olduğu meselesine girmemize gerek yok.[24] Bu konuda

23 Moğol idaresindeki dünyanın başka yerlerinde olduğu gibi, Altın Orda'da da Budizm'in başlıca taşıyıcıları büyük ihtimalle Uygur *bahşı*larıydı ve bunların dini rollerine Moğol saraylarında kâtip olarak yaptıkları daha umumi siyasi ve kültürel katkılar eşlik ediyordu; dolayısıyla *bahşı* kavramı geniş kapsamlı bir anlam tekamülüne tâbi oldu (terim hakkında bkz. Doerfer, *TMEN*, II, s. 271-277), kimi zaman açıkça Budist bir keşiş, kimi zaman yalnızca Uygur yazısında okur-yazar bir kâtip anlamına geliyor ve bazı durumlarda Budizm'in değil ama yerli geleneğin dini "mütehassıs"larına atıfta bulunuyordu. Terimin ikinci kullanımının ne kadar sürede inkişaf ettiğine karar vermek zor. *Bahşı* kelimesi Orta Asya'da hem "şamanlar" hem de şamanik ayin icrasıyla destan okuma unsurlarını birleştiren "ozanlar" için kullanılan bir terim haline gelmiş ve Tokta'nın tazir, fakat Özbek'in ifnâ ettiği dini figürler olarak *bahşı*lardan bahsedilmesi (aşağıya bakınız), Cuci *ulus*undaki etraflı Budist faaliyet yahut varlığına dair asgari delillerle birleştiğinde, anlamca yaşanan bu gelişimin oldukça erken başladığını düşündürüyor. Bununla birlikte, *bahşı* terimi Arap müelliflerce İslâm'ın muhalifleri için mutlak değilse de yalnız genel bir tasvir şeklinde kullanılmış olabilir. Her halükârda, Uygur yazısı Cuci *ulus*unda kesinlikle yaygın olarak kullanılmaktaydı ve kendi başına Budist Uygur dünyasıyla köken ve kültür bakımından bağlantılı olması muhtemel birevlerin varlığına işaret ediyor bu durum. "Uygur" adlandırmasının kendisi de Altın Orda'da *bahşı* ifadesinden dahi daha hususi bir "Budist" çağrışımı taşıyor gibi görünüyor. Dolayısıyla, Schiltberger'in orada faaliyet gösteren "Uygur" Budistlerden bahsettiği anlaşılan 15. yüzyıl başlarına ait naklinde de işaret ettiği gibi, Cuci *ulus*unda Budist unsurların varlığını sürdürmüş olması imkânsız değil (Krş. *Hans Schiltbergers Reisebuch nach der nürnberger Handschrift herausgegeben*, ed. Valentin Langmantel [Tübingen, 1885], s. 40, burada "Sibirya'da" Cengizli hanı Çegre'nin ["Tzeggra"] yanındayken gördüğünü iddia ettiği bu "Uygurlar"ın bebek İsa'nın bir suretine tapındığını iddia ediyor; Telfer'in Hakluyt Society tarafından yayınlanan eserinin İngilizce çevirisinde [aşağıda alıntılandı] bu isim "Ugine" olarak veriliyor). Barbaro da bölgenin yalnızca Edigü döneminde etkin bir şekilde İslâmlaştığını söylüyor (bu kaynaklar hakkında bkz. 5. Bölüm); fakat elimizdeki bilgiler Budizm'in Altın Orda'daki rolünün doğru bir şekilde değerlendirilmesine olanak tanımayacak kadar yetersiz. Cuci *ulus*unda Uygur yazısının kullanımının devamı hakkında bkz. István Vásáry, "Bemerkungen zum uigurischen Schrifttum in der Goldenen Horde und bei den Timuriden," *UAJ*, Neue Folge, 7 (1987), s. 115-126, ayrıca *Beşinci Milletler Arası Türkoloji Kongresi, İstanbul, 23-28 Eylül 1985; Tebliğler*, I, Türk dili, cilt 2 (İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1987), s. 235-247. Cuci *ulus*unda *bahşı* kavramının hem dini "kült figür" hem de kâtip olmak üzere ikili anlamı hakkında bkz. M. A. Usmanov, *Zhalovannye akty Dzhuchieva ulusa XIV-XVI vv.* (Kazan: Izd-vo Kazanskogo universiteta, 1979), s. 125-128.

24 Bu bahiste Jean Richard ve István Vásáry'nin yukarıda belirtilen makalelerine bakın; Berke'nin ihtidasıyla ilgili kaynakların tam bir tahlili henüz yapılmadı. Berke'nin hükümdarlığı hakkında

Buharalı mutasavvıf Seyfeddin Bâharzî'nin Berke'nin dini terbiye ve terakkisinde hayli önemli bir rol oynadığına[25] dair neredeyse oybirliğiyle kabul edilen görüşe ve dini terbiyesinin henüz ilk gençlik yıllarında başladığı konusunda Berke'nin çağdaşı Cüzcânî'nin tanıklığına dikkat çekebiliriz. Rubrucklu William'ın henüz başlarken sarf ettiği sözler, (en azından Berke'nin tahta çıkışıyla birlikte ihtida ettiğini öne süren Memlûk kaynaklarının aksine), Berke'nin "ihtida"sının kesinlikle tahta çıkışından önce olduğuna dair bir delil olarak gösteriliyor. Büyük ihtimalle herhangi bir çelişki söz konusu değil burada; zira Berke'nin Mısır'a gönderdiği mektuplar (fetihnâmeler) şüphesiz hem tahta çıkışını duyurmak hem de İslâm'a olan sadakatini ilan etmek gibi bir amaca matuftu ve siyasi ve diplomatik değişimlere dair imalar barındırıyordu.

Benimsediği yeni dinin Berke'nin yönetimi üzerindeki etkisi oldukça önemli gibiydi. Hülagü'nün Bağdat'ı yağması şüphesiz Berke'nin öfkesini tahrik ve Moğol halefi bu iki devlet arasında yükselen gerilimi keskinleştirmeye hizmet etmişti. Kafkasya sebebiyle Cuci ve İlhanlılar arasında süregiden müzmin savaşa yol açan da iki isim arasında dini gerekçelerle çıkan münakaşaydı. İslâm'ın "hakiki" anlamda ne ölçüde benimsendiğine karar vermek elbette zor olur; fakat Arap kaynakları Berke'yle birlikte "halkının" ve "ordusunun çoğunun" Müslüman olduğundan[26] bahseder. Nitekim Mufaddal'ın [b. Ebü'l-Fezâil] tarihi, Berke'nin kumandanlarının İslâm'a geçtiğini ve her birinin hizmetinde bir müezzin ve bir imam bulundurduğunu bildirir.[27] Rükneddin Baybars'ın ayrıntılı anlatısı, yeni hanın İslâm'ı benimseyen "Tatar" hanelerini listeleyen bir mektubunu aktarır ve aslında Müslüman olan Berke'nin akrabalarının ve emirlerinin birkaçının adını verir.[28] İlk defa Nüveyrî'nin naklettiği meşhur bir hikâyede Berke'nin eşi Çiçek Hatun'un da İslâm'ı kabul ettiği ve maiyetine eşlik etmesi için taşınabilir bir çadır-cami yaptırdığı[29] anlatılır ve meşhur bir Hanefi fakihin Berke Han'a bir risale ithaf ettiği söylenir.[30] Berke'nin İslâmlığı,

daha fazla bilgi için Bartol'd'un "Berkai," *Sochineniia*, II/1, s. 503-507 (J. A. Boyle (*EI1*, I, s. 737-739)'daki metni *EI2*, I, s. 1187-1188'de yeniden işlemiş).

25 Aralarındaki ilişki, Batı'daki 14. yüzyıl Arapça kaynaklarına ek olarak, Cüzcânî (1260'lar) ve Cemal-i Karşî (14. yüzyıl başları) tarafından da teyit edilir; ayrıca benim "The Eclipse of the Kubraviyah in Central Asia," başlıklı makaleme bkz., *Iranian Studies*, 21/1-2 (1988), s. 45-83 [s. 47-50]

26 Krş. Nüveyrî ve Zehebî'nin Tiz I, s. 130-131 (metin), 151 (trc.) ve s. 202 (metin), 205 (trc.)'deki anlatıları.

27 Tiz I, s. 183 (metin), 194 (trc.); bkz. Mufaddal ibn Ebi'l-Fezail, *Histoire des sultans mamlouks*, ed. ve çev. E. Blochet, 1. kısım, *Patrologia Orientalis* içinde, c. 12, fasikül 3 (Paris, 1919), s. 454-462.

28 Tiz I, s. 77 (metin), 98-99 (trc.).

29 Tiz I, s. 130-131 (metin), 151 (çev.); krş. Aynî'nin nakli, s. 478, 507. Berke'nin Müslümanlığı bahsi için ayrıca bkz. Nüveyrî'nin yeni baskısı, *Nihayetü'l-Arab fi-fünuni'l-edeb*, ed. Sa'id Aşur, M. Mustafa Ziyade, Fu'ad Abdü'l-Mu'ti es-Sayyad (Kahire: Dâru'l-kütübi'l-Mısriyye, 1405/1985), cilt 27, s. 358-359.

30 Cennâbî'nin (ö. 999/1590-91) 16. asrın sonunda kaleme aldığı Arapça vekâyinamesinde, meşhur Harizmli kadı Muhtar b. Mahmûd ez-Zâhidî (ö. 658/1260) tarafından Berke'nin şerefine

Memlûk sarayı ile diplomatik münasebetlerinde de rol oynamaya devam etti; bir elçinin Berke için dua etmek üzere Mekke ve Medine'ye gidişini naklettiği raporu bu konuda bize şüphesiz bir şeyler söyler.[31]

Berke meselesinde bizi daha ziyade ilgilendiren şey, onun ihtidasını nakleden efsanevi anlatıların tahta çıkışından kısa bir süre sonra dolaşıma girmiş olması. Bunun en erken tarihli yankıları, Cüzcânî'nin *Tabakât-ı Nâsirî*'sinde (yaklaşık 1260)[32] Berke'nin İslâm'ından bahseden hikâyelerde görülür. Bu hikâyeler arasında, yeni doğmuş Berke'nin babasının talimatıyla, hakiki bir Müslüman olsun diye yine Müslüman bir ebe tarafından emzirildiği nakledilir.[33] Söz konusu malumatın çoğunun 15. yüzyılın ortalarına ait olduğu, 16. yüzyıla ait *Şeceretü'l-Etrâk*'e geldiğinde hikâye biraz değişmiş; Berke'nin henüz bebekken annesinin sütünü reddettiği ve Müslüman bir kadın tarafından emzirilene kadar hiçbir şey yemediği iddia edilmiş. Hikâye bu şekliyle, bizi asıl ilgilendiren ihtida anlatısını içeren Ötemiş Hacı'nın 16. yüzyıla tarihlenen eserinde de yer alıyor.[34] Görüldüğü gibi,[35] gayrimüslim bir annenin sütünü reddetme motifi, Reşîdüddin ve Ebü'l-Gazî'den ve sair tarihî kaynaklardan bildiğimiz "İslâmlaştırılmış" *Oğuzname*'de (aşağıda daha ayrıntılı olarak ele alınacak), Oğuz Han'ın İslâm'ı kabul edene dek annesinin sütünü reddettiği anlatısıyla çarpıcı bir benzerlik taşıyor. Dolayısıyla, Oğuz Han gibi efsanevi kahramanlarla ilişkilendirilen hikâyelerin, Moğol hükümdarları arasında İslâm'ı "ilk kabul eden" Berke'ye atfedildiğini görüyoruz.[36]

---

yazılmış "en-Nâsırîyye" başlıklı bir risâleden bahsediliyor (bkz. Brockelmann, *GAL*, I, s. 382, GALS, I, s. 656); eser görünüşe göre günümüze ulaşmamış. Bu bilgi Cennâbî tarafından Hama hükümdarı "el-Melikü'l-Müeyyed'in tarihi"nden iktibas edilmiş ve anlaşılan o ki 14. yüzyılın başlarında yaşamış Suriyeli tarihçi Ebü'l-Fidâ'ya atıfta bulunuyor; fakat bu parça Ebü'l-Fidâ'nın eserinin günümüze ulaşan nüshasında bulunmuyor (diğer tarihçiler tarafından yapılan benzer alıntılar için bkz. Little, *Introduction*, s. 40-41). Cennâbî'nin eserinin burada alıntılanan bölümü Tizengauzen'in koleksiyonunda yer almıyor; ben eserin Rieu'nün (III, 1023b) Deşt-i Kıpçak'a ait anonim bir Arapça tarih diye tanımladığı MS British Museum Or. 1761, vr. 295b-309a'da [bu fakih hakkında vr. 298a] yer alan bir parçasına müracaat ettim.

31 Tiz I, s. 420 (metin), 431-432 (trc.) (Makrizi); krş. s. 52, 61-62 (İbn Abdü'z-Zahir).

32 Krş. *Tabakât-i Nâsirî A General History of the Muhammadan Dynasties of Asia... by Maulânâ Minhaj-ud-Din, Abû-'Umar-i-Usman*, trc. H. G. Raverty (Calcutta, 1881; tıpkıbasım. Yeni Delhi: Oriental Books Reprint Corporation, 1970), cilt II, s. 1283-1293.

33 Tr. Raverty, II, s. 1283; anlatı Richard tarafından değerlendirilmişti, "La conversion de Berke," s. 178-183. Hikâyenin bu unsurunun, yani Berke'nin babası Cuci'nin onun Müslüman olmasını istemesinin muhtemel bir yankısı daha da erken bir tarihte, Nesevî'nin son Harizm şahının oğlu Celaleddin'in tarihinde bulunabilir; Nesevî, Celaleddin'in Moğollar tarafından esir edilen kız kardeşinin, hakanın (bu sıfatla kimin kastedildiği açık değil) kendisini çocuklarına Kur'an öğretmekle görevlendirdiğini kardeşine (Celaleddin'e) haber vermeyi başardığını bildiriyor.

34 Ötemiş Hacı'nin eseri (aşağıda tartışıldı), Taşkent MS, vr. 41a-b.

35 Krş. Vásáry, "Tarih ve Efsane," s. 239.

36 Berke'nin Müslüman bir Moğol hanı olarak şöhreti, popüler geleneği yansıtan ve Berke Han'ı Aziz Sarı Saltık'ın "İslâmlaştırıcı" vasfıyla ilişkilendiren bir 15. yüzyıl Osmanlı eserinde de

Benzer şekilde, Berke'nin ihtidası etrafında gelişen "efsanevi" anlatılar arasında meşâyihten Seyfeddin Bâharzî ile olan ilişkisine dair nakiller de yer alıyor; Bâharzî'nin adı özellikle, Ötemiş Hacı'nın eserinde[37] Berke'nin ihtidası ve tahta çıkışına dair ayrıntılı bir efsanevi anlatıda geçiyor. Ayrıca İbn Haldun ve 'Aynî'nin tarihlerinde de menkıbevî birtakım diyalog ve motiflerle vurgulanıyor Berke'nin rolü.[38] Haliyle Berke'nin nakillere yansıyan ihtidası, Moğol sonrası dönemden itibaren merkezî rolü bir sûfî şeyhe veren, soylu ihtidasına dair ısrarcı paradigmanın önemli örneklerinden biridir. Bâharzî'nin tesiri ne kadar önemli olursa olsun, Altın Orda sarayında varlıklarından bahsedilen dini figürler dervişlerden ziyade fakihler ve kelamcılardır; nitekim daha sonraki kaynaklarda anlatıldığı kadarıyla "soylu" ihtidasında sûfîlerin rolü biraz abartılmış olabilir. İhtidanın gerçekleştiği çağdan ziyade mevzubahis kaynakların kaleme alındığı çağda sûfîlerin sosyal konumuyla alakalı olmalıdır bu durum. Yine de sûfî meşayihin Moğol hâkimiyetindeki Batı İç Asya'nın İslâmlaşmasında giderek daha önemli bir rol oynaması muhtemel gibidir ve Berke'nin ihtida vakası hem sûfîlerin bu vakadaki (muhtemel) gerçek rolüne hem de bu rolün edebî anlamda detaylandırılmasına dair eldeki en eski örnek olarak arz-ı endam eder.

Berke'nin ikinci halefi olan ve ihtidasından Berke kadar bahsedilmeyen Töde Mengü'nün (Moğolca Tode Mongke, hükümdarlık dönemi 1280-1287) İslâm'ı benimsediğine dair nakiller, daha önce Berke'nin ihtidasını aktaran birçok tarihî eserde göze çarpar. Tarihçi İbn Abdüzzahir'e (ö. 692/1292-1293) atfedilen Memlûk Sultanı Kalavun'un biyografisi niteliğindeki *Tasrifü'l-eyyâm ve'l-'usûr fî-sırati'l-Meliki'l-Mansûr* Töde Mengü'nün ihtidasından[39] bahseden en erken tarihli eser; nitekim bu nakil, el-Melikü'n-Nâsır'ın üst düzey bir memuru ve Altın Orda meselelerine[40] vâkıf bir müellif olan Rükneddin Baybars el-Mansûrî'nin (ö. 725/1325-1325) *Zübdetü'l-fikre fî târihi'l-Hicre* isimli dünya tarihi çalışmasında genişletilmiş. Hikâye bu temel üzerine Nüveyrî'nin (ö. 732 ya da 733/1331-1333)[41] ve İbnü'l-Furât'ın (ö. 807/1404-

---

yankılanıyor (kendisi hakkında bkz. 4 ve 5. Bölüm); bkz. Paul Wittek, "Yazijioghlu 'Ali on the Christian Turks of the Dobruja," *BSOAS*, 14 (1952), s. 639-668, özellikle s. 648-649.

37 Vásáry bu anlatıyı tahlil ediyor ("History and Legend," s. 246-247; krş. Taşkent yazması, v. 41a-43a.

38 Krş. Vásáry, "History and Legend," s. 241.

39 Tiz I, s. 68 (trc.), 66 (metin).

40 Eser hakkında ayrıca bkz. E. Ashtor, "Some Unpublished Sources for the Bahri Period," *Studies in Islamic History and Civilization* içinde, ed. Uriel Heyd; "Scripta Hierosolymitana," cilt 9 (Kudüs: Hebrew University, 1961), s. 11-30 [Baybars hakkında s. 12-13]. Bu pasaj Tiz I, s. 105 (trc.), 82-83'te (metin) yer alıyor; Baybars'ın diğer eseri *et-Tuhfetü'l-Mülûkiyye fi'd-Devleti't-Türkiyye*'de daha kısa bir izah bulunuyor; bkz. Tiz I, s. 122 (trc.), 97 (metin).

41 Tiz I, s. 165 (trc.), 143-144 (metin); ed. 'Ashur vd., cilt 27, s. 365.

1405)[42] tarihinde de tekrarlanıyor. Metin, 682/1283-1284'te "Berke tahtına" oturan Töde Mengü'nün İslâm'ı kabul ettiğini bildiren bir elçilik heyetinin geldiğini naklediyor. Heyet, "fukahâ-i Kıpçak"tan Mecdüddin Ata (Türklerin ata [baba] diyerek hürmet edişinin açık bir yansıması) ve Nureddin denen iki zattan oluşuyordu ve "Moğolca" bir mektup getirmişlerdi. Tercüme edilince görüldü ki mektup, Han'ın İslâm'a girişini haber veriyor; ayrıca Han'ın İslâm ahkâmını tesis ettiğini bildiriyor ve Memlük sultanından hac için Mekke'ye gidişini kolaylaştırmasını talep ediyordu. Bir de elçiler Han'ın Sultan'dan, Halife ve Sultan'a mahsus, İslâm düşmanlarına karşı altında savaşabileceği bir sancak göndermesini istediğini iletmişlerdi.

Bir sistem olarak İslâm'ın resmen "tesis edildiğini" de açıkça gösteren bu ihtida ilanının doğurduğu sonuçlar hakkında daha fazla şey bilinmiyor. Töde Mengü, bildiğimiz kadarıyla, belki de saltanatının nispeten kısa sürmesinden (yedi yıl) ziyade onu takip eden taht mücadeleleri sebebiyle popüler anlamda İslâmlaşmayla ilişkilendirilmedi. Söz konusu mücadelelerde İslâm'a yapılan çağrılar rol oynamış olabilirdi; öte yandan Kıpçak fakihlerinin "din düşmanlarına" karşı mücadelede kullanmak üzere talep ettikleri dini-siyasi semboller, her halükârda dinî meselelerin ve umumi anlamda İslâmlaşma leyh ve aleyhtarları arasındaki gerilimin Töde Mengü'nün muhaliflerini ve taraftarlarını harekete geçiren bir faktör olduğunu gösteriyor.

Hanın ihtidasıyla ilgili bu nakiller, Berke'nin ne pahasına olursa olsun İslâmlaşma taraftarı olduğunu ilan etme kararının Cuci *ulusu* içinde hâlâ birtakım çözülememiş gerilimlere yol açtığını işaret ediyor. Berke'nin din değiştirmesi, bir yanda "resmî" İslâmlaşmayı destekleyen güçlerle diğer yanda yerli geleneklerin muhafazasından yana olanlar arasında bir gerilim dönemini başlatmış gibi görünüyor. Şüphesiz bu gerilimler, taht için yarışan rakipler ve bunlarla önde gelen kabile reisleri ve "komutanlar" arasındaki siyasi mücadelelerde sıklıkla kullanılmıştı. İslâm'ın benimsenişinin genellikle bu tür siyasi mücadelelerde (belki dış ilişkilerde, ama aynı zamanda iç seçmen kitlesinde) avantajlar elde etme umudundan kaynaklandığını yahut etkilendiğini varsaymakta şüphesiz haklıyız; göreceğimiz gibi, Altın Orda'da İslâm'ın Özbek Han tarafından "nihai" olarak benimsenişini çevreleyen anlatıların çoğunda tasvir edilen durum da açıkça budur.

Berke'nin baş kumandanlarından olan ve Özbek'in selefi Tokta'ya dek gelen hanların çoğunun tahta geçmesi için önemli desteği olmuş güçlü bir figür olan meşhur Nogay'ın durumu, bu gerilimler ve doğurdukları siyasi sonuçlar açısından öğretici: Nogay'ın ölümünden önce yazan Reşidüddin, Tokta Han'la

42 Eser hakkında bkz. Ashtor, "Some Unpublished Sources," s. 13-24; Little, s. 73-75; pasaj Tiz I, s. 362 (trc.), 355-356'da (metin) yer alıyor.

eski akıl hocası Nogay arasındaki düşmanlığın dini gücenikliklerden kaynaklandığını belirtir. Gerçekten de Nogay'ın ailesi o dönemde Cuci *ulusu*nda sıkça şahit olunan dini çatışmalara örnek teşkil edebilir. Bir Fransisken kaynağı 1286 ya da 1287'de Kırım'da Nogay'ın eşi diye bilinen "Yaylak"ın vaftiz edildiğini aktarır; Yaylak, Solhat'taki bir Fransisken manastırını ziyaretinden sonra Hıristiyan olmuştu.[43] Fakat Nogay'ın da alenen İslâm'ı seçmişti; Berke'nin ölümünden kısa bir süre sonra Nogay, 669/1270-1271'de Memlûk Sultanı el-Melikü'z-Zâhir'e yeni inancındaki samimiyetini ilan eden ve Mısır hükümdarının desteğini istediği bir mektup gönderdi.[44] Burada Nogay'ın Cuci *ulusu*ndaki "İslâmlaştırıcı" hizbe dolaylı bir çağrıda bulunduğunu anlıyoruz. Şüphesiz bu hiziple sarmaş dolaş olmamıştı Berke, ama bunlar 13. yüzyılın ikinci yarısında bile güçlülerdi. Reşîdüddin'in Tokta Han'ın kayınpederi Nogay'ın düşüşüne dair yazdıklarına bakılacak olursa, toprakları Harizm yakınlarında bulunan Kungrat kabile reisi Salciday Gürgen, Nogay'ın kızlarından birini oğluna istemişti,[45] ama evlilik gerçekleştikten sonra Nogay'ın kızı Müslüman oldu. Halbuki kocası bir "Uygur"du. Bu kayıt büyük ihtimalle Budist temayüllere işaret etmek için düşülmüştü (zaten kabilesi Kungrat diye belirtilmişti). Damat Nogay'ın kızına zulmederek babasının Tokta Han'a şikâyette bulunmasına sebep oldu. Han, Nogay'ın Salciday ve oğlu için kefalet taleplerini reddetti ve aralarındaki gerginlik 1299'da Nogay'ın mağlubiyet ve ölümüyle sonuçlanan savaşla doruk noktasına ulaştı.[46]

Nogay ve eski hâmisi arasındaki düşmanlığa dair bu ifadeler doğal olarak diğer siyasi ve askeri hesapların yanı sıra ailevî, kabilevi ve mahallî rekabetlerden kaynaklanan gerilimleri perdeliyordu. Buna rağmen Reşîdüddin'in metni,

---

43 Golubovich, *Biblioteca*, II, s. 443-445; bkz. Richard, *La papauté*, s. 89-91, Kefe'deki 10 Nisan 1287 tarihli hadiseyi bildiren mektupta bahsedilen artan İslâmi varlığa dikkat çekiyor.

44 Mektup Rükneddin Baybars'ın (ö. 725/1325) *Zübdetü'l-Fikre*'sinde yer alıyor; bkz. Tiz I, s. 101-102 (trc.), 80-81 (metin). Makrizi'nin tarihinde de Muharrem 669/Ağustos-Eylül 1270 tarihiyle zikrediliyor (Tiz I, s. 422, 434).

45 Reşîdüddin'e göre oğlunun adı Yaylak'tı ve yukarıda adı geçen, Nogay'ın eşi ve Hıristiyan dönmesi olarak anılan "Yaylak"ı hatırlatıyordu. Yaylak Hatun, Rükneddin Baybars ve Nüveyrî tarafından da Nogay'ın karısı olarak adlandırılıyor (Tiz I, s. 86, 108-109 ve s. 136, 157-158, "Baylak" biçimiyle; Nüveyrî, ed. 'Ashur vd., cilt 27, s. 368-369) ve hükümdarlığının başlarında Tokta'yla ilişkilerinde önemli bir rol oynadığı anlatılıyor; hikâyedeki isimler, ilişkiler ve roller kaynaklardan birinde karıştırılmış olabilir, ama hangisinin daha doğru olduğuna karar vermek zor. Reşîdüddin'in nüshasını desteklemek üzere, Türkçe *Muhabbetname*'nin (şair Harizmi tarafından 14. yüzyılın ortalarında tedvin edilmiş) parça parça bir el yazması, şairin hamisi olan Hünkâr Muhammed Hoca Bek'i "Yaylak Kutluğ"un oğlu olarak tarif ediyor; bkz: *A Bio-Bibliographical Survey*, Section III (Chaghatai), Part I (Authors) (Utrecht, 1969), III, s. 262-265.

46 Krş. *The Successors of Genghis Khan*, trc. John Andrew Boyle (New York: Columbia University Press, 1971), s. 126-127; esasen aynı anlatım Benakitî'nin biraz daha geç tarihli eserinde de yer alıyor, Târîh-i Benâkîtî, *Ravzatü üli'l-elbâb fî ma'rifeti't-tevârîh ve'l-ensâb*, ed. Cafer Şi'ar (Tahran, 1348/1969), s. 396-397.

öfke dolu siyasi ifadelerin dini farklılıklarla bezenmesi halinde belirli kitleler için zaten güçlendirilmiş ve meşrulaştırılmış olabileceğine işaret eder.

Saray halkı ve hanedan mensubu Müslümanlarla Moğol, İç Asya geleneklerine taraftar olanlar arasındaki gerilimler Berke'nin hükümdarlığından sonra devam ettiyse de, Berke'nin ihtidasının Altın Orda için anlamının nispeten de olsa takdir edildiği görülüyor. Daha sonraki Müslüman tarihçiler, Berke'nin ölümünden çok sonra "Berke" tahtının sahiplerinden bahsederken, Cuci *ulusun*dan sıklıkla Berke'nin ülkesi diye söz ediyorlar. Biraz daha tavzih edilecek olursa, Müslüman tarih ve coğrafyacılar umumiyetle Cuci *ulusuy*la eşanlamlı kullanılan "Deşt-i Kıpçak" (Kıpçak bozkırı) tabirini, bazen "Deşt-i Berke" ifadesiyle değiştirerek bir Moğol ismi olan "Berke"yi aynı şekilde yazılan Arapça "bereket"le (ihsan, nimet) denk tutan bir kelime oyunu yapıyorlardı.

Fakat bu yakıştırmanın iç değerlendirmelerden ziyade Berke'nin önemine dair dış gözlemcilerin âlimâne görüşlerini ne ölçüde yansıttığı net olarak bilinmiyor. Bildiğimiz kadarıyla hâkim "dahili" gelenekte Berke'nin rolü Özbek'inki yanında kesinlikle sönük kalıyor ve gerçekten de temel ihtida anlatımızı aktaran kaynak (yani Ötemiş Hacı'nın eseri), Altın Orda'nın İslâmlaşmasında belirleyici hadisenin Özbek'in ihtidası olduğunu gösteriyor. Nitekim Berke'nin ihtidası ardından genel bir "irtidat" yaşandığını da tasvir ederek yerli gelenekleri yansıtan kaynaklar arasında benzersiz bir konum arz ediyor.

Özbek Han'ın İhtidası

Yukarıda zikredildiği gibi, Altın Orda'da İslâm ilk hanedan destekçisini Berke Han'da (hükümdarlığı 1257-1266) bulmuş olsa da, sarayda etkin ve mutlak olarak yerleşmesi 14. yüzyılın ilk çeyreğine kadar gerçekleşmedi. Altın Orda'nın kesin olarak İslâmlaşması, Cuci *ulusun*u teşkil eden halklar arasındaki yerel gelenekte ve İslâm tarih yazımında Özbek Han'ın (1313-1341) hükümdarlığı dönemine atfedilir; Nogayların "din Özbek'ten qaldı" (din Özbek'ten kaldı)[47] deyişi, vaktiyle Altın Orda'nın bir parçası olan halklar arasında İslâm'ın muhkem bir biçimde yerleşmesinin onun hükümdarlığı devrinde olduğuna dair

47 Usmanov, "Etapy Islamizatsii," s. 179; *Tatarskie istoricheskie istochniki*, s. 84'te de alıntılanmıştır. Usmanov, on dokuzuncu yüzyılın sonlarında Kazan'da basılan Şihabeddin Mercânî'nin *Mustafâdü'l-ahbar fi ahvâl Kazân ve Bulgâr* adlı eserine atıfta bulunur (1897'de basılan 1. cildin ikinci baskısına başvurdum. Özbek Han için 1897'de basılan 1. cilt, s. 101-102); yakın zamanda Kiril harfli Tatarca olarak yayınlanan kısaltılmış baskı (Şihabetdin Märcani, *Möstäfadel-äkhbar fi äkhvali Kazan vä Bolgar*, ed. A. N. Khäyrullin [Kazan: Tatarstan Kitap Näshriyati, 1989]) ilgili bölümü içermemektedir. Mercânî'nin bu Nogay aforizmasını aktarması, eserinin genel olarak Mercânî'yi popüler geleneklerdeki "efsanevî" ve "fantastik" unsurlara düşman bırakan oldukça "modernleşmiş" bir "tarih bilimi" yaklaşımını yansıttığı ölçüde biraz karakter dışıdır; bir tarihçi olarak çalışmaları hakkında bkz: Şihabädd in Märcani and the Image of the Golden Horde," *Central Asian Survey*, 9/2 (1990), s. 39-49.

bir farkındalığı yansıtır. Zaten İslâm dünyasına ait tarihi kaynaklar da Özbek Han'ın İslâm kurumlarına faal olarak destek verdiği ve onları himaye ettiği konusunda hemfikirdir.[48] Daha önce bilinmeyen bu rivayeti değerlendirmek için Özbek Han'ın saltanatına ve özellikle de tahta çıkış koşullarıyla asıl "ihtida" meselesine dönmemiz gerekiyor.

Özbek Han'ın Hükümdarlığı ve İslâm'ın Yerleşmesi

1313 yılı başlarında amcası Tokta Han'ın (hükümdarlığı 1291-1312) vefatı ve ardından gelen veraset mücadelesi neticesinde Özbek Han oldu ve 1341'de vefatına dek yani yaklaşık otuz yıl boyunca hatırı sayılır bir iç muhalefetle karşılaşmadan hüküm sürdü. Altın Orda hanları arasında en uzun ve Moğol halefi devletlerin faal hanları arasında yalnızca Kubilay'ınkini aşan saltanatı, hemen herkes tarafından Cuci *ulusu*nun siyasi tekamülünün zirvesi, görece istikrar ve muhkem bir merkezî kontrol dönemi olarak kabul edilir. Özbek'in saltanatından önce yaşanan, komutan Nogay'la başlangıçta iktidarlarını kabul ettiremeyen bir dizi han arasındaki mücadele ve Özbek'in oğlu Canıbeg'in (hükümdarlığı 1341-1357) ölümünü takip eden veraset mücadelelerinde Altın Orda'nın fiilen parçalanması da dahil olmak üzere yaşanan iç çekişmelerle keskin bir tezat oluşturan bu imaj böylece daha da güçlenmiş olur. Kaynaklarda görülen istikrar tablosu elbette bir parça yanıltıcı olabilir. Nitekim Özbek'in aşiret reislerinin çıkarlarını temsil eden "merkezkaç kuvvetlere" karşı tahtın imtiyazlarını başarıyla savunuşu herkesçe takdir edilir; fakat bu durum tarihçiler arasında Özbek dönemi siyasi şartlarına dair mutedil bir değerlendirmeden ziyade merkeziyetçi yönetim düşkünlüğünü yansıtıyor olabilir. Aşağıda din değiştirmesiyle bağlantılı olarak ele alınan anlatılardan da anlaşılacağı gibi, Özbek'in tahta çıkışı çetin olmuştu. Taraftarları yalnızca esaslı bir hükümet darbesi yapmamış, aynı zamanda en az yüz Cengizli prens ve kabile "zadegânı"nı da öldürerek[49] misillemede bulunmuşlardı. Özbek Han'ın

48 Özbek Han'ın hükümdarlığı ve ihtidası hakkında genel olarak bkz. Spuler, *Die Goldene Horde*, s. 85-99, krş. s. 212-220; Safargaliev, *Raspad*, s. 64-71; Grekov ve Iakubovskii, *Zolotaia Orda*, s. 90-94; Hammer-Purgstall, *Geschichte der Goldenen Horde*, s. 281-304; Kafalı, *Altın Orda*, s. 73-82; Howorth, *History of the Mongols*, II/1, s. 148 vd. Burada, girişteki ifadeleri hatırlatarak, Özbek Han'ın İslâm'ına dair modern "tarihî" değerlendirmelerin iki temel türde olduğunu belirtebiliriz: Özbek'in Moğol geleneklerine bağlı kalmaya devam etmesi ve İlhanlılar ve Bizanslılarla ilişkilerinde "gerçek" İslâmî duyguların yokluğu temelinde (birçok Müslüman hükümdarın İslâm'ının öneminin reddedilebileceği standartlara göre), "salt" siyasi kaygılardan esinlenen bir hareket olarak tasvir edilen ve din değiştirmesinin öneminin reddedildiğini görüyoruz; ve tersine, Özbek'in Moğol seleflerinin "hoşgörüsünden" Müslüman "fanatizmine" dönüşünden pişmanlık duyduğunu görüyoruz. Grousset'nin 1320 yılında Özbek Han'ın Kırım'daki Sudaq'ta çan çalınmasını yasaklayan bir fermanını Altın Orda'nın Moğol hoşgörüsünü "'totaliter' Müslüman fanatizmi" lehine giderek terk ettiğinin bir işareti olarak alıntılaması, bu tür tasvirlerin altında yatan tutumların iyi bir göstergesidir (*Empire of the Steppes*, s. 405, 617).

49 Özbek'in Cuci *ulusu* arasında tahtı devralmak üzere gücü ele geçirişine dair imalar için, krş. Fedorov-Davydov, *Obshchestvennyi stroi*, s. 103-107.

saltanatını karakterize ediyor gibi görünen bu durum, Cengizliler içindeki ve hanla kabile reisleri arasındaki iç mücadelelerden neden uzak durulduğunu anlatabilir.

Her halükârda, Özbek Han'ın devr-i saltanatı Altın Orda'nın uluslararası ilişkilerdeki itibarının arttığı ve önemli iç siyasi ve kültürel gelişmelerin yaşandığı bir dönem oldu. Bizans ve Memlûk Mısır'ıyla diplomatik temaslar başlattı ya da bunları sürdürdü, siyasi evlilikler yoluyla ilişkileri pekiştirdi. Karadeniz kıyısındaki Ceneviz ve Venedik ticaret kolonileri üzerinden Akdeniz dünyasıyla ticari ilişkileri geliştirdi ve Cuci *ulusu*yla İlhanlılar arasında süregiden (o sırada yarım asrı aşan) Azerbaycan ve Kafkasya hâkimiyet mücadelesini devam ettirdi.

Bilahare Özbek'in çabaları alenen başarısız oldu. İstila tehditleriyle 1315'te Olcaytu'dan küçük tavizler koparmayı başardı; Harizm'e yönelik saldırının ardından İlhanlılara sığınan firari bir Cuci şehzadesini idam etmeyi kabul etti Olcaytu (Bir Çağatay şehzadesinin yardımı olmadan üstesinden gelememişti Özbek Han), ama genel anlamda Özbek'in İlhanlılara yönelik politikaları kendisine herhangi bir avantaj sağlayamadı. Çağatay şehzadeleriyle[50] işbirliği yaptığı anlaşılan 718-723/1318-1323 yılları arasında Kafkasya ve Horasan'a yaptığı erken tarihli birkaç seferde başarısızlığa uğradı. 1323'te Ebû Sâcid'le yaptığı sulh, Ebû Sâcid'in İslâmlığından değil, kısmen Memlûklerle aradaki ilişkilerin soğumasının getirdiği askeri mecburiyetten kaynaklanmış gibiydi.[51] Her halükârda, Ebû Sâcid'in vefatı Özbek'in askerlerinin yeniden saldırıya geçmesine vesile oldu ve İlhanlı devleti giderek parçalanıyor olsa da bu saldırıdan da netice alınamadı.

Benzer şekilde, Özbek'in Moğol halefi diğer devletlerle ilişkileri hakkında malumatımız nispeten az olsa da, zaman zaman hem doğudaki kağanlar hem de Çağatay *ulusu*nun[52] idarecileri arasında onun tahtı devralışına karşı düşmanlık yahut bir müttefik olarak güvensizlik olduğuna dair deliller buluyoruz. Özbek'in saltanatının dahili seyri, Altın Orda'da veraset meseleleri dışında kalan dahili hadiselerle ilgilenen kaynakların büyük ölçüde eksikliğinden ötürü daha az biliniyor. "Başkentini" Saray Batu olarak anılan eski merkezden Volga'nın daha yukarısına, Saray-ı Cedid (Yeni Saray) olarak da bilinen Saray Berke'ye taşıyarak gerçekleştirdiği "idari" değişimden haberdarız. Umumi anlamda Altın Orda'daki şehir hayatının gelişmesi, Özbek Han'ın saltanatıyla ilişkilendirilir; yani kısmen İslâm'ı benimsemesi şerefine memleket çapında inşa edilen

50 Krş. İbn Durmak'ın rivayetleri, Tiz I, s. 319, 321 (metin), 326, 328 (trc.); İbn Haldun'un rivayetleri, s. 372 (metin), 387-388 (trc.); ve Ayni'nin rivayetleri, s. 491 (metin), 521 (trc.).

51 Krş. Aynı, Tiz I, s. 494 (metin), 524-525 (trc.) içinde.

52 Krş. Tiz II, s. 139-141 (trc.), 243-244 (metin).

abidelerin tahkim ettiği saltanatıyla.[53] Bununla birlikte, iç siyaset açısından, Özbek'in saltanatı sırasında merkezi bir figür olan Emir Kutluğ Timur'un zahiren "azledilmesi" yahut "görevinden feragati"[54] ve ardından yeniden işinin başına çağrılmasının idari sonuçları hakkında mevcut kaynaklara dayanarak sadece varsayımda bulunabiliyoruz. Hâkezâ, Cuci *ulusu*nun muhtelif parçaları tarafından önerilen (ve şehir alanları -Harizm, Kırım vs.- yahut göçebe nüfus için söz konusu olan idari yapılara dahil olmak ya da onlarla birlikte var olmak dolayısıyla karmaşıklaşan) idari gelişmeler hakkında da spekülasyon yapmaktan öteye gidemiyoruz. Yine Altın Orda'nın mutlak hükümdarı Özbek Han'ın iktidarıyla Cuci *ulusu*nun doğu kanadının sözde özerk yöneticileri arasındaki dahili münasebetler hakkında, hâlâ tam anlamıyla tahlil edilmemiş, belli belirsiz şeyler biliyoruz.[55]

Özbek Han'ın saltanatının nispeten ufak (fakat Rus kaynaklarındaki etkisi sebebiyle yaygın olarak bilinen) "dahili" bir hadisesi, 1327'de önceleri ileri gelen Rus prensliği ve Moskova'nın başlıca rakibi olan Tver'deki bir ayaklanmanın bastırılmasıyla vuku buldu. Hem isyanı bastırarak Tver'i sadık Moskova'nın başlıca rakibi olmaktan çıkarmış, hem de Moskovalı birliklere Tver'deki isyancılarla başa çıkma konusunda tanıdığı serbestiyetle Özbek Han, Moskova'yı Rus şehirleri arasında bilahare sahip olacağı üstün mevkiye yükseltmişti. Altın Orda'da İslâm'ın teessüsüyle tanınan Özbek Han'ın, vefatından yaklaşık iki asır sonra Moskova'yı Altın Orda'nın bakiyesini yutacak mevkiye yükselten önemli isimlerden biri oluşu hayli ironik görünür.

Özbek Han'ın ihtidası Rus kroniklerinde de kayıtlıdır; fakat herhangi bir ayrıntıya yer verilmez. Standart kayıtta, 713/1313 yılında "Tokta" Han'ın öldüğü ve Özbek'in tahta geçerek "Müslüman olduğu" (*obesermenilsia*) belirtilir.[56]

---

53 Özbek Han döneminde inşa edilen yapılardan Saray-ı Berke'de inşa edilenlerin hiçbiri günümüze ulaşmadı, fakat Ürgenç'te onun döneminden kalma yapılar Harizm'deki valisi Kutluğ Timur'un adıyla irtibatlandırılıyor. Özbek'in hükümdarlığından günümüze kalan tek yapı, 1314 yılında Kırım Solhat'ta, "Kırım" adlı eski şehrin bulunduğu yerde inşa edilen cami-*medrese*den müteşekkil külliye; bkz. A. L. Iakobson, *Srednevekovyi Krym: Ocherki istorii i istorii material'noi kul'tury* (Moskova/Leningrad: Izd-vo "Nauka," 1964), s. 106-108 ve XXV-XXVI levhalarındaki fotoğraflar.

54 Krş. İbn Dukmak, Tiz I, s. 321 (metin), 328 (trc.); İbn Haldun, s. 372 (metin), 387-388 (trc.); ve Aynî, s. 492 (metin), 522 (trc.).

55 Krş. Th. T. Allsen, "The Princes of the Left Hand: An Introduction to the History of the Ulus of Orda in the Thirteenth and Early Fourteenth Centuries," *AEMA*, 5 (1985 [1987]), s. 5-40, özellikle s. 24-26. Ancak Allsen'in bu doğu kanadının hükümdarları için benimsediği kronoloji, Cuci *ulusu* için verdiği kronoloji karma karışık olan Mu'ineddin Natanzi'nin çalışmasına dayanıyor olması sebebiyle önemli ölçüde sorgulanmaya açık: müellif Özbek Han'ın babasını tahttaki selefi olarak kaydediyor ve ona 720/1320'den 737/1337'ye kadar, Özbek'in kendisineyse 737'den 767'ye kadar bir saltanat atfediyor. Özbek Han'ın çağdaşları olarak adlandırılan doğu kanadından figürler bu temelde kesin olarak tarihlendirilemez.

56 Nikifor Simeonov kroniği, *PSRL*, c. 18 (SPb., 1913), s. 88'de neşredildi; Nikonya kroniği, *PSRL*, c. 10 (SPb., 1885), s. 178, bkz. *The Nikonian Chronicle*, çev. Serge A. Zenkovsky ve Betty Jean

Rus vakayiname ve menâkıbnâmeleri Özbek'in Müslüman oluşunu ona dair tasvir ettikleri düşmanca suretin bir parçası olarak anıyor ve bu düşmanlık onun İslâm'la ilişkilendirilmediği dönemde dahi popüler hafızada yer buluyordu.[57] Fakat şüphe yok ki, Rusya'nın İslâm dünyasına karşı tutumunu böyle şekillendiren Moğol idaresinin İslâm'la giderek daha fazla özdeşleştirilmesi Özbek Han döneminde başlamıştı.

Nihayetinde, daha önce de belirtildiği gibi, Özbek'in saltanat dönemine ait en iyi bildiğimiz şey Altın Orda'nın mutlak surette İslâmlaştırılmış olması. İslâm'ın bir "devlet dini" olarak "ilan edilmesi" şeklinde "resmî" bir ifade olarak anlaşılmamalıdır bu; fakat aşağıda değerlendirilen Memlûk ve İlhanlı menşeli tarihî kaynaklarda bildirildiği üzere, Müslüman saraylarına elçiler gönderilerek bu sadedde yorumlanabilecek tebliğler yapılmıştı. Şüphe yok ki bunlar, özellikle Memlûk sarayında Altın Orda'yla ilişkilere dair dinden kaynaklanan (yahut din bahanesiyle ortaya çıkan) tereddütleri resmen ortadan kaldırmayı amaçlayan ifadeler şeklinde anlaşılmalıdır. Bu kapsamda İslâm'ın "resmî

Zenkovsky, cilt 3 (1241-1381) (Princeton: Kingston Press, 1986), s. 97. Özbek Han'ın ihtidasına atıfta bulunulan diğer yer, Tver Prensi Mikhail'in 6826 veya 6827/1318 veya 1319'da hanın ordugâhında idam edilmesine dair anlatılardır (bkz. *The Nikonian Chronicle*, cilt 3, s. 104-111, ancak burada hanın ihtidası meselesi anlatıma dahil edilmemiş); bu anlatının çeşitli versiyonlarında Özbek Han'ın "Sarazen/İslâm dini"ne (*voide v bogemerskuiu veru srachin'skuiu/ sratsynskuiu*) girmesi ve ondan sonra Hıristiyanlara karşı merhametsizliği Mikhail'in "şehadet"inin başlangıcı olarak zikrediliyor (krş. 15. yüzyıl sonu "Muscovite Chronicle", *PSRL*, 25 (Moskova/Leningrad, 1949), s. 161; Piskarevskii chronicle, *PSRL*, 34 (Moskova, 1978), s. 105; "Tipografskaia" chronicle, *PSRL*, 24 (Petrograd, 1921), s. 108).

57 Ortaçağ Rus kroniklerinde ve menâkıbnamelerinde Özbek Han'ın bir Müslüman olarak mevkiinin ele alınışının tahlili ve daha fazla atıf için bkz. Charles J. Halperin, *The Tatar Yoke* (Columbus, Ohio: Slavica Publishers, 1986), s. 81-93; Halperin'in belirtmediği, "Toğrulca oğlu Özbek"in İslâm mevkiinin daha sonra uyandırdığı düşmanlığın yankıları, 17. yüzyılın ortalarında yazılı hale getirilen kahraman Suhan'ın dasitânî hikâyesinde bulunabilir; burada "Çar Azbuk Tovriyeviç", Rus topraklarını ve Hıristiyanlığı tehdit eden putperest bir Tatar ordusunun lideri haline getiriliyor (bkz. V. I. Malyshev, *Povest' o Sukhane: Iz istorii russkoi povesti XVII veka* [Moskova/Leningrad: Izd-vo AN SSSR, 1956], s. 63-64 ve metin s. 135-139, 139-143; bkz. s. 217-219; Serge A. Zenkovsky, *Medieval Russia's Epics, Chronicles, and Tales* [2. baskı, New York: E. P. Dutton, 1974], s. 505-510) içerisinde çevirisi var. Malyshev'in belirttiği gibi, çeşitli şekillerde "Azviyak Tavruyeviç", "Vozviyak Tavroleviç", "Vezviyak Veziyakoviç" veya "Zviaga Tavroleviç" olarak adlandırılan aynı "çar", 1327'deki Tver ayaklanmasını aksettirdiği düşünülen çok daha eski Shelkan Dudent'evich şarkısında Tatar hükümdarı olarak yer alıyor (kroniklerdeki muhtelif ayaklanma anlatıları için bkz. *PSRL*, t. 15 (Petrograd, 1922), koleksiyonlar 42-43 ve Basil Dmytryshyn, *Medieval Russia: A Source Book, 900-1700*, 2. baskı [Hinsdale, Illinois: Dryden Press, 1973], s. 151-152). Burada da "Vozviyak" özellikle Müslüman değil, "ödül" olarak Tver' şehrinin kendisine ihsanından önce Shelkan'ın kan içmesini talep eden kana susamış bir Tatar; bkz. F. Gil'ferding, *Onezhskie byliny*, III (Moskova / Leningrad: Izd-vo AN SSSR, 1951), s. 273-275, 341-342, 404-405, 451-453; *Drevnie rossiiskie stikhotvoreniia sobrannye Kirsheiu Danilovym*, ed. A. P. Evgen'eva ve V. N. Putilov (Moskova/Leningrad: Izd-vo AN SSSR, 1958), s. 28-32, 595-597; ve V. N. Putilov, "Pesnia o Shchelkane," *Russkii fol'klor: Materialy i issledovaniia* içinde, c. 3 (Moskova/Leningrad: Izd-vo AN SSSR, 1958), s. 46-68. İlginçtir ki, bu mütehassısların her biri "Tovruyeviç" veya "Tavruleviç" soyadı için bir açıklama teklif ediyorken, Özbek Han'ın babası Toğrul[ca]'nın adında bir şey görmüyorlar.

devlet dini" olarak ilan edildiğini varsayınak, hem genel anlamda anakronik bir tavır olur hem de Moğol idaresi altındaki dünyada cârî olan belirli saltanat ve idare geleneklerine aykırı düşer.

Hâlbuki Özbek'in İslâmlaşmayla ilişkilendirilmesi daha ziyade hem hanın samimi ve alenî Müslüman statüsünün hem de hükümdarlığı döneminde İslâmî figür ve kurumların artan itibarının bir yansıması olarak anlaşılmalı; son tahlilde bu vakıa, şüphesiz elinizdeki çalışmanın odağını oluşturan ve hanın ihtidasının tesirlerini çarpıcı kılan İslâm kimliğiyle ilgili avamî (popüler) anlatılara da dayanıyor. Her hâlükârda, Özbek Han'ın Müslüman oluşunun Altın Orda'yı bir gecede dönüştüreceği yahut İslâm "düşmanları"nın birdenbire ortadan kaldırılması ya da bastırılması anlamına gelmeyeceğini söylemeye gerek yok: değerlendireceğimiz popüler anlatılar her ne kadar onun "ihtidasını" bu derece keskin ifadelerle tasvir etse bile. Aksine, ilk olarak şuna işaret etmeli, kurum ve toplum düzeyinde İslâmlaştırma "işi" Özbek Han devrinden çok sonra da devam etti. Özellikle oğlu Canıbeg İslâm'a destek konusunda babasından daha ilgiliydi;[55] ayrıca Edigü örneğinde belirteceğimiz gibi Altın Orda

---

55 Mu'înoddîn Natanzî'nin 15. yüzyılın başlarına ait tarihi, "bütün ulûs-i Özbek'i İslâm'a getirmek" ve puthaneleri yıkıp cami ve medreseler inşa etmek şerefini bahşediyor Canıbeg'e (*Müntehab-ı Tevârîh-i Mu'înî*, ed. Jean Aubin [Tahran: Kitâbfurûşî-i Hayyâm, 1336/1957], s. 83. Özbek'in ihtidasından bahsetse de (aşağıda belirtildiği üzere), Natanzî, Canıbeg'in İslâm'a olan düşkünlüğüne çok daha fazla yer ayırıyor. On beşinci yüzyılın sonlarında Timurlu tarihçi Mirhând, Özbek'i tamamen görmezden gelmiş, Berke'nin İslâm'ını ve Canıbeg'in adaletini ve ulemaya hürmetini öne çıkarmıştı (*Ravzatü's-Safâ*, cilt 5, Tahran: Hayyâm, 1339/1960, s. 222). Canıbeg, burada ele alamayacağımız birçok Orta Asya İslâmlaşma efsanesinde öne çıkan bir figür: aynı zamanda İslâm etkisinin açıkça görüldüğü askerî ve idarî değişikliklerle de anılıyor, mesela standart askerî kıyafet olarak yalnızca İslâmî değil, özellikle sûfî kıyafet unsurlarını yerleştirdiğine dair nakledildiği gibi. Canıbeg'in iktidarı ele geçirdikten sonra (kardeşi Hızırbeg'i öldürdükten sonra) Tatar birliklerine sarık (imâme) ve "ferâce" giymelerini emrettiğini kaydeden tarihçi eş-Şücâ'î (iki kez, birbirini takip eden yıllarda) bundan bahsediyor; bkz. Tizengauzen, I, s. 254-255 (metin), 263-264 (trc.) ve ed. Barbara Schäfer'in yeni baskısı ve çevirisi, *Die Chronik aš-Šuǧâ'ī*, erster Teil, arabischer Text (Wiesbaden: Franz Steiner, 1977), s. 214, 234; ve Şemsüddîn eş-Şücâ'î, *Târîhu Melik en-Nâsır Muhammed b. Kalâvun es-Sâlihî ve Evlâdihî* [metindeki haliyle], trc. Barbara Schäfer, zweiter Teil, Übersetzung (Wiesbaden: Franz Steiner, 1985), s. 249, 267-268. Schäfer ikinci terim için "*ferâcîyât*" diyor ve (aynı eşiz elyazmasını kullanan) Tizengauzen nüshasında tercih edilmesi gereken iki okunuşu da yorum yapmadan veriyor: Schäfer sürekli olarak "Cîy" Bek şeklinde okuyor ve emirlerin Tînî Bek'i Sarayçık'ta öldürdükleri ayrıntısının eklendiği ikinci hadisede (Tizengauzen'in okuyuşu gibi, bi-bilâd S.rây-ck], Schäfer metinde bi-bilâd sarây hk okuyor ve sadece onu "im Gebiet von Sarây"da öldürdüler şeklinde tercüme ediyor (bu hatanın hiçbiri Karl-Heinz Golzio'nun tercümeye dair eleştirisinde belirtilmemiş, *CAJ*, 31 (1987), s. 150-152; ve Tizengauzen'in bu kronoloğin Altın Orda ile ilgili bölümlerine mahsus önemli neşir ve tercümesine dikkat çekiyor). Bu konuda ayrıca Ömerî'nin on dördüncü yüzyılın ortalarına ait görüşlerine de bakınız (Klaus Lech, *Das mongolische Weltreich: Al-'Umarî's Darstellung des mongolischen Reiche in seinem Werk Masâlik al-absâr fî mamâlik al-amsâr* [Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1968], s. 147 [trc.], 320 [n. 165], metin s. 84). Canıbeg'in İslâmlaştırıcı rolüyle ilgili olarak, Venedik Cumhuriyeti'yle Altın Orda hanları arasında yapılan antlaşmaların Latince ve İtalyanca tercümelerinin diplomatik açıdan ortaya koyduğu değişime de dikkat çekilebilir: 1333 tarihli "Husbecho" ile yapılan antlaşma, eski Moğol fermanlarında bulunan ve "Ebedî Cennetin gücüyle..." diye başlayan tertibe alenen eşdeğer bir surette başlar. ("In uirtute eterni Del..."; Nr.

tarihindeki önemli şahsiyetler 15. yüzyıla dek özellikle İslâmlaştırmayla yakın bağları sebebiyle tebcil edilmeye devam etti.

Özbek'in İslâm'ın muhaliflerine karşı muamelesi meselesi biraz karışık. Bir yandan İslâm kaynaklarına göre, Özbek Han tahtı devralışına karşı çıkan Moğol prens ve emirlerini dinlerini İslâm için terk etmeyi inatla reddettikleri için ortadan kaldırmıştı; Moğolların ve Türklerin yerli geleneklerini din diye benimsemiş görünüyorlardı, fakat bazılarının Budist olması ihtimali de söz konusuydu. Zira Özbek'in kurbanlarının çoğu için kullanılan *bahşı* kavramı bunlar için de mevzubahisti. Öte yandan, Hıristiyanlara zulmettiğine dair şikayetlere ve hükümdarlığı sırasında öldürülen keşişlere dair raporlar vardır[59] fakat Özbek Han mülkündeki Hıristiyan topluluklara hem görünürde ticari ve diplomatik avantajlar[60] sağlamış hem de özellikle dini meselelerle ilintili olarak onlara hüsn-i muamele göstermeye devam etmişti. Özellikle Rus Ortodoks din adamlarına verdiği *yarlık*lar pekâlâ bilinir[61] ve Fransisken kaynakları

Diplomatarium Veneto-Levantinum, ed. George Martin Thomas [Venice, 1880; tıpkıbasım: New York: Burt Franklin, n.d.], I, s. 243 ve ayrıca bkz. A. P. Grigor'ev, V. P. Grigor'ev, "Tarlyk Uzbeka venetsianskim kuptsam Azova: Rekonstruktsiia soderzhaniia", *Istochnikovedenie istorii stran Azii i Afriki* içinde, sayı 13 [Leningrad: Izd-vo Leningradskogo universiteta, 1990], s. 74-107, özellikle s. 81-82); aynı şey halefi "Zanibecho" de 1342'de yapılan antlaşma için de geçerli (*Diplomatarium*, I, s. 261), ancak 1347'de Canibeg'le yapılan antlaşma "In nomine Domini et Maomethi, profete Tartarorum" diye başlıyor (I, s. 311).

59 Onun Hıristiyanlara zulmettiğine dair rivayetler için aşağıda tartışılan William Adam'ın anlatısına bakınız. Özbek yönetimindeki Altın Orda'da şehit edilen veya zulme uğrayan Fransiskan rahiplerin rivayetleri için bkz. Golubovich, *Bibliotheca*, III, s. 181-182, 223-224, 424. En meşhur vakalar arasında Macar keşiş Stephen'ın 1334'te şehit edilmesi de var. 1338 tarihli bir mektupta Altın Orda'da seyahat eden İspanyol Fransisken Vittoralı Pascal'in Saray'da bir yıl geçirerek "Şaman" [yani Kuman] dilini ve Uygur yazısını öğrendiği kaydediliyor; görünüşe göre Altın Orda'daki rahatının aksine (Pascal'ın kendisi bu mektubu yazdıktan yaklaşık bir yıl sonra Çağatay ulusundaki Almalık'ta şehit edildi), bu keşiş Stephen'ın sadece üç yıl önce "Tatar İmparatorluğu'ndaki Müslümanların şehri" olarak adlandırdığı Saray'da "Müslümanlar" tarafından şehit edildiğini belirtiyor (bkz. Henry Yule, *Cathay and the Way Thither. Being a Collection of Medieval Notices on China*, düzeltilmiş yeni baskı Henri Cordier, III [London: Hakluyt Society (2nd ser., No. 37), 1914], Pascal'ın mektubu için s. 81-88). Pascal'ın şehit edilişi de, Büyük Han'a giden bir papalık sefaret heyetinin parçası olarak Hanbalık'a giderken Altın Orda topraklarında seyahat eden Floransalı Fransisken John de Marignolli'nin anılarında nakledilmiştir. Marignolli, Saray'da Özbek Han tarafından hoş muamele gördüğünü, hanın kendisine at ve ermak luttuğu 1339-1340 kışı boyunca onları misafir ettiğini belirtiyor. Marignolli, Pascal hakkında da şunları yazmış: "O bir kâhindi; göklerin yarıldığını ve kendisi ve kardeşlerinin başına gelecek şehadeti gördü, Saray Tatarlarının bir tufanla mahvedilişini ve şehadetlerinin intikamı olarak Almalık'ın yok edilişini, imparatorun şehadetlerinden üç gün sonra öldürüleceğini ve daha birçok şaşırtıcı şeyi önceden haber verdi" (Yule/Cordier, *Cathay*, III, s. 212).

60 Özbek'in Kırım'daki Ceneviz ve Venedik ticaret merkezleriyle iyi ilişkileri, hem selefi gayrimüslim Tokta'nın 1308'de hem de en azından geçici olarak halefi Müslüman Canibeg'in 1343'te İtalyanları Tana'dan kovması ve 1345-1346'da (Kara Ölüm'ün Ceneviz gemileriyle Avrupa'ya yayılmasına vesile olan) Kefe kuşatması sırasında aldığı düşmanca tedbirlerle alenen tezat teşkil ediyor.

61 Krş. M. D. Priselkov, *Khanskie iarlyki russkim mitropolitam* (Petrograd, 1916); P. I. Sokolov, "Podlozhnyi iarlyk Uzbeka mitropolitu Petru," *Russkii istoricheskii zhurnal*, c. 5 (Petrograd, 1918),

da onun 1314'te söz konusu cemaatin keşişlerine imtiyazlar tanıyan, onları askerlik hizmetinden muaf tutan, kilise ve manastırlarını koruduğunu kabul eden önceki bir *yarlığı* (görünüşe göre Mengü Timur) onayladığını kaydediyor.[62] Katolik psikoposlukları ve Fransisken manastırlarının Kırım'dan Saray'a ve hatta Ürgenç'e ve muhtemelen Bulgar'a[63] kadar Cuci *ulusu*nun şehirlerinde kaydedilmişti; hâlbuki Hıristiyan dua ve ilahilerinin tercümeleriyle tamamlanan, Kıpçak Türkçesi için dil kılavuzu niteliğindeki meşhur *Codex Cumanicus*'un derlenmesi, Özbek Han'ın mülkündeki Hıristiyan varlığının en ilginç tezahürlerindendi.[64]

Bununla birlikte, en azından Özbek'in Konstantinopolis ve Memlûk Mısır'ına yönelik girişimlerinden dehşete düştüklerine şüphe olmayan Fransiskenlerin, Tokta Han döneminde Özbek saltanatından daha büyük bir itibara sahip olmaları ihtimal dışı değildi. Fransisken rahiplerin saray mensupları ve hanedan ailesinin yanı sıra askeri komutanlar ve "asiller" arasında, Tokta'nın hükümdarlığı[65] devrinden beri naklettikleri çok sayıda vaftiz raporu ve bizzat "imparator"un din değiştirdiğine dair haberler de buna işaret eder. Ayrıca

---

s. 70-85; A. K. Borovkov, "Opyt filologicheskogo analysisa tarkhannykh iarlykov, vydannykh khanami Zolotoi Ordy russkim mitropolitam," *Izvestiia Akademii nauk SSSR, seriia literatury i iazyka*, c. 25 (1966), sayı 1, s. 13-24; V. Grigor'ev, *O dostovernosti iarlykov, dannykh khanami Zolotoi Ordy russkomu dukhovenstvu* (Moskova, 1842), özellikle s. 112-118.

62 M. Bihl ve A. C. Moule tarafından yayınlanan Latince çeviri, "Tria nova documenta de missionibus Fr. Min. Tartariae Aquilonaris annorum 1314-1322," *Archivum franciscanum historicum*, 17 (1924), s. 55-71 [s. 65]. Yarlık "Vsbek" adınadır ve "Culuk progenitor noster" ve halefi "ağabeyimiz" tarafından verilen imtiyazları teyit eder; Möngke Timur ve Tokta'ya atfen bu adlandırmalar hakkında bkz. Paul Pelliot, *Notes sur l'histoire de la Horde d'Or* (Paris, 1949), s. 58-62 ve Richard, *La papauté*, s. 93. Ayrıca bakınız Denis Sinor, "Some Latin Sources on the Khanate of Uzbek," *Essays on Uzbek History, Culture and Language* içinde, ed. Denis Sinor ve Bakhtiyar A. Nazarov (Bloomington: RIFIAS, 1993; Uralic and Altaic Series, cilt 156), s. 110-119.

63 Krş. Richard, *La papauté*, s. 157-163; Golubovich, *Biblioteca*, II, s. 266-268, III, s. 197, 205; bkz. Yule/Cordier, *Cathay*, III, s. 84, n. 2 ila s. 83, Saray'ın nezaretindeki on manastırın bir listesini aktarıyor (isim vermeden Gazaria'nın nezaretindeki dört manastırdan daha bahsediyor, mesela, on manastırdan biri Organae/Orgune'dir, fakat s. 82 n. 2'de Yule/Cordier bu şehrin halkının "bağnaz İslâmcılığı" sebebiyle buranın Urgenç olduğundan şüphe eder.

64 Eserin menşeine dair izah ve değerlendirmeler için bkz. A. von Cabain, "Die komanische Literatur," *Philologiae Turcicae Fundamenta*, II (Wiesbaden, 1964), s. 243-251; Peter B. Golden, "The Codex Cumanicus," *Central Asian Monuments* içinde, ed. Hasan B. Paksoy (İstanbul: Isis Press, 1992), s. 33-63; özellikle Louis Ligeti, "Prolegomena to the Codex Cumanicus," *AOH*, 35/1 (1981), s. 1-54.

65 Krş. Golubovich, *Biblioteca*, II, s. 73, III, s. 182. 1329'da veya daha önce derlenmiş Doğu'ya dair Fransisken materyalleri koleksiyonundan alıntı. Vaftiz edilenler arasında imparatorun sarayından üç "prens" vardı ve isimleri "Tholethemur", "Gassur" ve "Caramus oğlu Petra" olarak verilmişti (bu sonuncu kişi belki de "Coktoganus"un vaftiz edilen üç oğlundan biri olan "Curamas" ile özdeşleştirilmeli, hakkında aşağıdaki nota bakınız); babası "Saray"lı "Dolossa" adında bir "Müslüman baron" olan "Petrus" adında beş yahut altı yaşında bir prens; oğullarıyla birlikte pek çok kumandan; Alman Henry tarafından vaftiz edilen bir kumandanın oğlu olan "Sarmagar"; karısı ve oğullarıyla birlikte "Baschardia" lordu "Estokis".

annesi "Thodothelia" [Köten-Könçük], karısı "Kerley" ve oğulları "Georgio", "Curamas" ve ("Cosogan" veya "Cotogan"ın oğlu "Abuscan" diye de anılan) "Abusta"nın[66] rivayet edilen ihtidalarına[67] ilişkin raporlar da birer gösterge niteliği taşır. Bahsedilen "Coktoganus"un kimliği meçhul;[68] nitekim (1) Saray'da metfun bulunan ve Tatar imparatorunun[69] kardeşi olarak anılan "Cathogonti"yle (2) din değiştirdiği söylenen "Iohannes" isimli "Tatar imparatoru" ve annesiyle ve nihayet Fransiskenler tarafından ölümünden otuz (ya da otuz beş) yıl sonra mezarından başka bir yere taşınan[70] ve (3) "yakın zamanda öldüğü" rivayet edilen isimsiz imparatorla olan ilişkileri hâlâ müphemliğini koruyor. Mevzubahis imparator Hıristiyan olarak ölmüştü ve Tatar beylerini yatıştırmak ve böylece tahtın verasetini elde etmek için sonuçta akîm kalan bir teşebbüsle ikisi dinden dönen üç Hıristiyan oğul bırakmıştı.[71]

"Coktoganus"un ("Toktoganus" mevzubahis olunca yaygınca düşülen bir kâtip hatasıdır bu) gerçekten de muhtelif İslâm kaynaklarında üç oğlu olduğu bildirilen (ancak isimler Fransisken kaynağında bildirilenlerle uyuşmaz) Tokta Han olabileceği, en makul izah gibi görünür; Tokta Han bu yüzden vaftiz edilmiş ve "Iohannes" adını almış olmalıdır. Ayrıca imparatorun din değiştiren

66 Krş. Golubovich, *Biblioteca*, II, s. 73, III, s. 170'te, önceki notta bahsedilen aynı Fransisken koleksiyonuna atıfta bulunuyor. İstanbul'da Topkapı Sarayı Müzesi'nde tek bir yazma halinde muhafaza edilen *Câmiu't-tevârih*'in soy kütüğü eki olan *Şu'ab-ı Pençgâne*'de (MS Ahmet III, No. 2937, vr. 43a), Reşîdüddin, Tokta Han'ın kardeşi "Kutukan"ın dört oğlunun adını "Naimtay"(?), "Abşkah", "Künkiz, Kürkiz de denir" ve "Kürmâs" olarak veriyor. Son üçü, din değiştiren "imparator"un üç oğluyla ("Kürrkiz", "Giorgio"nun Türk/Moğol eşdeğeri) gayet güzel örtüşüyor, bu da "Coktoganus"un Tokta Han'la özdeşleştirilmesi ihtimalini azaltıyor, fakat Fransiskenlerin yahut Reşîdüddin'in (ya da müstensihlerinin) ilgili irtibatları karıştırmış olması mümkün.

67 Golubovich, III, s. 210-211, Papa XXII. John'un 1321 ve 1322'de "Abuscan"a hitaben yazdığı mektuplara atıfta bulunuyor.

68 Değerlendirmeler için bkz. Pelliot, *Notes*, s. 71; Richard, *La papauté*, s. 157; Golubovich, *Biblioteca*, III, s. 170-177.

69 Golubovich, II, s. 272, III, s. 171, 14. yüzyılın sonlarına ait bir Fransisken kaynağına atıfta bulunuyor.

70 Golubovich, III, s. 170, 1360 ile 1374 yılları arasında derlenmiş bir Fransisken tarikatı kroniğinden (*Chronica XXIV Generalium Ordinis Minorum*, *Analecta Franciscana* içinde, III [Quaracchi: Tipographia Collegii S. Bonaventurae, 1897], s. 456) ve 1385 civarına ait bir başka Fransisken tarihi; her ikisi de 1304'ten 1313'e kadar bir Fransisken generalin görev süresine atıfta bulunuyor; ilkinde "Iohannes"in Saray'dan yaklaşık üç km uzaklıktaki "Sanctus Iohannes" adlı bir yerde imparatorluğun resmi geleneklerine uygun şekilde gömüldüğü ve "savaşlar sebebiyle" keşişler tarafından Saray'a nakledilmeden önce otuz beş [ikinci kaynağa göre otuz] yıl toprağın altında kaldığı belirtiliyor. Her iki kaynak da cesedinin nakli sırasında bütün ve bozulmamış olarak bulunduğunu, bunun Müslümanları dahi hayrete düşürdüğünü kaydediyor; ikinci kaynak, "mezarına şeytani bir Müslümanın defnedildiği" kardeşiyle birlikte taşındığını bildiriyor.

71 Bu olaylar, Altın Orda'daki Fransisken "fratres peregrini"nin Kefe'deki 15 Mayıs 1323 tarihli bir mektubunda anlatılıyor; söz konusu mektup M. Bihl ve A. C. Moule tarafından yayınlanmıştı, "De duabus epistolis Fratrum Minorum Tartariae Aquilonaris anno 1323," *Archivum franciscanum historicum*, 16 (1923), s. 89-112 [bu mektup için s. 106-112, veraset tartışması için s. 111].

kardeşi "Cathogonti"yi de Reşidüddin tarafından Tokha'nın öz yahut üvey kardeşi olarak nitelendirilen "Qoduqai" ya da "Qoduqan"la (ya da "t/c"nin karıştırıldığı benzer bir kâtip hatası olduğu farz edilen üvey kardeşi "Tödeken"le)[72] özdeşleştirmek icap eder belki de. "Coktoganus"un "Aziz Johns" adlı bir Fransisken merkezine gömüldüğü söylenir; bu kabristan da bilahare belirtildiği gibi oradan taşınan "Iohannes"e de atfedilir. Iohannes'in oradan nakledilişiyle ilgili anlatılardan birinde, mezarını "şeytani bir Sarazen"in aldığı (isimsiz) kardeşiyle birlikte oradan taşındığı bildirilir ve nitekim benzer bir hikâye imparatorun kardeşi olduğu zikredilen "Cathogonti"nin mezarı için de aktarılır. Ayrıca Kaffa'daki Fransisken rahiplerin 1323 tarihli mektubunda bahsedilen isimsiz Hıristiyan imparatorun din değiştirmiş üç oğlu, "Coktoganus"un üç oğluna karşılık geliyor gibidir.

Dahası, Hıristiyan olarak ölen o isimsiz bir imparatordan bahseden aynı mektup, söz konusu imparatorun halefiyet koşullarını da Özbek Han'ın tahta çıkışı etrafında cereyan eden olayları yansıtıyormuş gibi görünecek şekilde anlatır. Yukarıda da belirtildiği gibi, Hıristiyan imparatorun bu dini benimsemiş üç oğlu vardı ve bunlardan ikisi "imparatorluk payesi ihtirasıyla" dinlerini terk etti. İmparator olan oğul, bu ikisini kendisine karşı komplo kurdukları gerekçesiyle öldürdü ve Fransiskenlere tanınan ayrıcalıkları da teyit etti. Fakat "tüm mezhep ve ahkama" eşit mesafede duran ve "kâfirlerin" ailelerinin mensup olduğu "mezhebe" bağlı kalmalarına izin veren imparatorun iktidarında çalışmalarına mâni olan yeni birtakım engellerden şikayetçi olmuşlardı, Fransisken keşişler.[73] Nihai halefe karşı bir komplodan, önceki hanın aile üyelerinin ölümünden, imtiyazların teyidinden ve Fransiskenler için pek de müsamahakâr olmayan bir ortamdan bahsedilen bu anlatıda, aşağıda değinilen İslâm kaynaklarında anlatılan Özbek Han'ın tahta çıkışının aleni yankılarını bulmakta haklıyız. Haliyle bu durum "Coktoganus"la Tokta Han'ın özdeşliğine işaret ediyor. Mektubun tarihi göz önünde bulundurulduğunda, bu mektupta tahta geçtiği belirtilen imparatorun Özbek Han olduğuna dair pek de şüphe yok; öte yandan, şayet Fransiskenler gerçekten Tokta Han ve ailesinin din değiştirmesindeki rolleri sebebiyle özel bir mevki kazanmışlarsa, Özbek'in tahta geçişiyle beraber kazandıkları hususi teveccühü kaybetmeleri keşişlerin emellerinin tahakkukunda umumi bir sekteye yol açmış olabilir.

Her halükârda, Özbek'in İslâm oluşunun ve diğer din müntesiplerine muamelesinin, Moğolların "dinî hoşgörü" anlayışının hayli basmakalıp çerçevesi dışında değerlendirilmesi gerektiği söylenebilir; nitekim Özbek'in umumiyetle (Moğollar arasında İslâm'ı kabul eden sair isimlerle birlikte) terk etmekle

72 Krş. Boyle (çev.), *Successors*, s. 109.

73 Bihl ve Moule, "De duabus epistolis," s. 111.

suçlandığı bir hoşgörüdür bu. Esasen burada söz konusu olan şey "hoşgörü"-den vazgeçiş değildir; her ikisi de dinî irtibatların içtimai temel ve sonuçlarına ilişkin mülahazalara dayanan bir politikadan diğerine geçiştir, asıl mesele.[74]

Bizi asıl ilgilendiren şey, Özbek döneminde İslâm'ın elde ettiği tarihi ve rekabetçi mevki değil; esasen biz onun ihtidasını aktaran anlatılardan bilebildiğimiz kadarıyla, İslâm'ı benimseyişine ve İslâm toplumu nezdindeki itibarına dair kamu hafızasını merak ediyoruz. Bu anlatılarla -özellikle burada odaklandığımız "yeni" anlatıyla- baş edebilmek için, eldeki tarihi kaynaklarda Özbek Han'ın İslâmlığının nasıl ele alındığını göz önünde bulundurmak zorundayız. Zira bu kaynakların birçoğu "efsaneleştirilmiş" sözlü rivayetleri yansıtıyor gibi görünüyorlar. Ayrıca hepsi de Özbek'i kuşatan edebi geleneğin onunla ilgili sözlü anlatılarda da yer alan unsurlarını anlamamıza yardımcı olmak potansiyeline sahip.

İslâm Kaynaklarında Özbek Han'ın İhtidası

Moğol ardılı devletler dönemine ait anlatıya dayalı tarihi ve biyografik kaynaklarda, İslâm'ın belirli bir mıntıkada yerleşmesine ilişkin standart kabul, umumiyetle bir sûfî şeyhi olan bir ermişin eliyle gerçekleşen "hanedan ihtidası" şeklindedir. Yukarıda da belirtildiği gibi, Altın Orda'nın ilk defa Berke (hükümdarlığı 1257-1266) döneminde İslâmlaşması, Kübrevî şeyhi Seyfeddin Bâharzî eliyle ihtidasına ve terbiyesine bağlanır; ayrıca Çağataylı Tuğluk Timur'un ve hatta İlhanlı Gâzân Han'ın din değiştirmesinde de yine başka sûfilerin rolü olduğu söylenir. Özbek Han'ın siyasi mirası bağlamında -yani Altın Orda'nın kurucu unsurları arasında- üretilen ve onun ihtidasından bahseden mevcut anlatıların çoğu aynı şablonu takip eder. Orta Asya menşeli edebî kaynaklarda, Özbek Han'ın din değiştirmesi Seyyid Ata olarak bilinen, 14. yüzyılın başlarında yaşamış Ahmed Yesevî soyundan gelen bir veliye atfedilir.

74 Birbirlerine ve İç Asya "paganizmi"ne alenen düşman olsalar da, Ortaçağ'ın Hıristiyan ve Müslüman müşahitleri, dinî aidiyet ve içtimai kimlik arasındaki yakın irtibatı anlamak bağlamında şüphesiz modern dindaşlarından daha beceriklıydiler. Rubrucklu William'ın Batu'nun Hıristiyanlığı kabul eden kardeşi Sertak'la ilgili yaptığı şu meşhur yorumun da işaret ettiği gibi, bu irtibat Ortaçağ Moğolları tarafından da teslim ediliyordu: "Sertak'ın huzurundan ayrılmadan önce bize, 'Efendimizin Hıristiyan olduğunu söylemeyin, çünkü o Hıristiyan değil, Moğol'dur' dediler. Çünkü bu kelime onlara bir ırkın adı gibi geliyordu ve onlar öyle gururluydular ki, belki biraz Mesih'e inanıyor olsalar da, Hıristiyan olarak adlandırılmak istemiyorlar, kendi nâmlarının, yani Moğol vasfının sair bütün vasıflardan daha üstün olmasını istiyorlar." (*Mongol Mission*, s. 121). Rubruck, Moğolların Hıristiyan vasfını reddedişlerini "gururlarına" bağlıyordu; böylece o, 13. yüzyıl Moğollarına anakronik olarak dinî "hoşgörü" (modern müşahitler nezdinde dinî kayıtsızlıkla eş tutulan bir nitelik) atfeden 20. yüzyılın Moğolları çalışan talebelerinin çoğundan (bu görüş aslında en azından Gibbon'a kadar uzanmaktadır) belki de daha isabetliydi. Moğolların Hıristiyanlık ve İslâm gibi dinlere karşı tutumlarında söz konusu olan şey öyle "hoşgörü" ya da ekümenizm anlayışı değildi; hatta hiçbir surette dinî kayıtsızlık olarak da nitelendirilemezdi bu. Onlar dinin her şeyden önce bir "inanç" değil, bir pratik ve içtimai irtibat meselesi olduğunu varsayıyorlardı.

Bu zât, 16. yüzyılın hemen başında Hoca Ahrar ve seleflerinin tezkiresi olarak ikmal edilen meşhur Orta Asya Nakşibendi menâkıbnâmesi *Reşahat-ı Aynü'l-Hayat*'tan bilinir. "Hâcegân"ın "ön-Nakşibendi" silsilesinin seçkin siması Şeyh Ali Azizân Râmiteni'nin (ö. 736/1336) çağdaşıydı Seyyid Ata. Seyyid Ata ve dostları –Uzun Hasan Ata, Sadr Ata ve Bedr Ata– Buhara medreselerinde[75] bir süre okuduktan sonra Taşkent'te Zengi Ata'nın hizmetine girmişlerdi.

Reşahat, Seyyid Ata'nın Deşt-i Kıpçak'ın İslâmlaşmasındaki rolünden hiç bahsetmez; fakat nispeten çağdaş bir kaynak buna dair bir bağlantı kurar. Timurlu hükümdarı Uluğ Bey'in (ö. 1449) himayesi altında toplanan malzemeye dayandığı anlaşılan, ancak günümüze ulaşan haliyle 16. yüzyılın başlarında tertip edilmiş olan anonim *Şeceretü'l-Etrâk*,[76] Seyyid Ata'nın hikâyesini *Reşahat*'taki ifadeler doğrultusunda anlatır; ama Deşt-i Kıpçak'ta İslâm'ın neşri

75 Krş. *Reşahat-ı Aynü'l-Hayat*, ed. Ali Asgar Mu'iniyân (Tahran, 2536/1356/1977), I, s. 25-29; Seyyid Ata hakkında ayrıca bkz. benim kısa makalem, "Atâ'iya Order", *Encyclopaedia Iranica*, II, s. 904-905.

76 Genel olarak bu eser hakkında, aşağıdaki notta atıfta bulunulan çalışmalara ilaveten, bkz: Storey-Bregel, *PL*, II, s. 777-779 ve V. V. Bartold, "Ulugbek i ego vremia," *Sochinenia*, II/2, s. 141-142, ayrıca V. ve T. Minorsky tarafından İngilizceye çevrilen, *Four Studies on the History of Central Asia*, cilt II, "Ulugh-Beg" (Leiden: E. J. Brill, 1958), s. 136-138. *Şeceretü'l-Etrâk* Moğol tarihi çalışmalarında ilginç bir biçimde ihmal edilmiş ve bugüne kadar eserin ve Uluğ Bey'e atfedilen sözde "*Târih-i erba'a ulus*"la ilişkisinin tarihyazımı açısından kapsamlı bir tahlili de yapılmamış. *Şeceretü'l-Etrâk*'te sunulan malzemenin hakikaten Uluğ Bey'in sarayında toplanmış olma ihtimali bizim amacımız açısından önem arz ediyor; zira onun sarayında Özbek Han'ın ihtidasıyla ilgili rivayetler hakkında önemli bilgilere sahip birkaç kişinin bulunduğunu biliyoruz. Daha doğrusu, Uluğ Bey'in eşlerinden ikisi, görünüşe göre Özbek'in sarayında öne çıkan ve Seyyid Ata hakkındaki rivayetlerde adı geçen "Nangiday" yahut "Nagday" isimli emir kanalıyla Ozbek Han soyundan geliyordu. Eşlerinden biri, Bahti Bi Hatun (bkz. Woods, "The Timurid Dynasty," s. 43-44), Kungrat kabilesinden Ak Sûfi'nin kızı, diğer eşi Aka Beki [veya Barthold'un tercihiyle Öge Beki; bkz. Woods, s. 29-30] Muhammed Sultan'ın kızıydı ve Timur'un oğlu Cihangir ile gelini Sevin Beg'in çocuğuydu. Sevin Beg de aynı Ak Sûfi'nin kızıydı. Ak Sûfi'nin kardeşi Yusuf Sûfi, 775/1374'te Timur'un Harizm'e karşı düzenlediği seferin ardından ayarlamıştı bu evliliği. Yusuf Sûfi, Timur'un şehri kuşattığı sırada kardeşi Hüseyin Sûfi ölünce Harizm hükümdarı olmuştu ve Timur'la yeniden barış tesis etmeye çalışıyordu. Bu arada, sadece iki kardeşin olması mümkün görünür, zira Ötemiş Hacı'nın eserinde (Taşkent MS, vr. 53b-54a) Harizm hükümdarı olarak "Kungrat Nagiday'ın oğlu Ak Hüseyin"den bahsedilir; önceki kaynakların bir kişiyi iki gibi mi yansıttığı yoksa bahsedilen muahhar kaynağın iki kişiyi bir kişide cem mi ettiği pek belli değil. Her halükârda, 15. yüzyılın başlarına ait iki kaynağa, Mu'ineddin Natanzi (*Müntehab*, ed. Aubin, s. 411, 427; bkz. Tiz II s. 155, n. 2) ve Şerefeddin Ali Yezdi'nin (bkz. A. Urunbaev tarafından yayınlanan tıpkıbasım, Şerefeddin Ali Yezdi, Zafernâme [Taşkent, 1972], vr. 148a-b; krş. 146a, burada Hüseyin Sûfi'nin babası "Tangaday" şeklinde zikredilir) eserlerine göre, sözü edilen iki yahut üç "Sûfi" kardeş Nanghiday'ın oğullarıydı. Yezdi, Sevin Beg'in Ak Sûfi'nin "Han Özbek'in kızı"ndan olan çocuğu olduğunu yazar. İbn Battûta'nın hanın ordugâhında tanıştığı emir "Nagatay"ın Özbek Han'ın ikinci hanımı Kebek'in babası olduğuna dair şehadeti dikkate alınırsa böyle bir ilişki oldukça makuldür. Uluğ Bey'le Harizmli "Kungrat Sûfi" hanedanı arasındaki irtibat da açıktır. Söz konusu irtibat onun sarayını Özbek Han'ın soyuna bağlamakla kalmaz sadece, daha sonraki nakilde (aşağıya bakınız) Özbek Han'ın ihtidası ardından Seyyid Ata'ya Harizm'e dek eşlik ettiği söylenen figür aracılığıyla yapar bunu. Nitekim bu figür, aşağıda ayrıntılarıyla görüleceği gibi, İbn Battûta'nın Özbek Han'a yakın olduğunu bizzat naklettiği bir saray mensubuyla özdeşleştirilebilecek bir isimdir.

için Zengi Ata tarafından Taşkent'ten oraya gönderildiğini de ekler. *Şeceretü'l-Etrâk*'teki anlatı fazla abartılmamış; sadece şunu öğreniyoruz, Seyyid Ata Özbek Han'ı dininden döndürmüş, ona Muhammed Özbek Han adını vermiş ve Deşt-i Kıpçak halkları arasında hanlarıyla beraber İslâm'ı benimseyenleri Türkistan'a yönlendirmiş. Hikâyeye göre Seyyid Ata'ya eşlik edenlere Özbek dendi ve bu anlatı "Özbek" kavimadının *(etnonim)* kökenine dair en bilinen popüler anlayışın temelini teşkil etti.[77] Seyyid Ata anlatısının bu son hususiyeti, İslâmlaşma sürecini anlamada İç Asya'ya mahsus önemli bir uyarlamaya, yani dini "kurucu" rolünün etnik yahut ulusal "kurucu" ya da ata rolünün yerini aldığına işaret ediyor; zaten bu hususa daha sonra döneceğiz.

İlk defa *Şeceretü'l-Etrâk*'te karşılaşılan bu esas hikâyenin unsurları Orta Asya kaynaklarında sık sık çıkıyor karşımıza. "Özbek" kavim adı 17. yüzyılda Çağatay Türkçesiyle kaleme alınmış olan *Şecere-i Türk ve Moğol* adlı eserde, Harizm'in Cengizli Hanı Ebü'l-Gâzî tarafından izah edilir ve Özbek'in "halkı ve ülkeyi" (el ve ulus) İslâm dinine soktuğunu söyleyen Ebü'l-Gâzi onun vasıtasıyla bütün halkın İslâm'la şereflendiğini bildirir. Bundan sonra bütün Cuci "halk"ının (el) "Özbek" olarak anılmaya başladığını ve Kıyamet Günü'ne dek böyle anılacağını ilave eder. Fakat Ebü'l-Gâzi, Seyyid Ata'nın rolünü yok sayar; belki de hanın Seyyid Ata'nın soyundan gelenlerin siyasi ihtiraslarına duyduğu güvensizlik sebebiyle yapar bunu.[78] Munis'in yine Çağatay Türkçesiyle yazılmış 19. yüzyıl Hive tarihi, Özbek Han'ın hükümdarlığını anlatırken Ebü'l-Gâzî'ye sıkı sıkıya bağlı kalır ve hanın İslâm'ı kabul ettiğini, halkını İslâm'a çağırdığını ve kendisi peşi sıra Müslüman olan herkesin kendi adıyla anılmasını emrettiğini belirtir, "ve bundan sonra Cuci halkına (el) Özbek halkı dediler,"[79] diye not eder. Bununla birlikte, aynı eserin bir başka yerinde Munis, Seyyid Ata'nın Özbek Han'ı İslâm'a kazanmakta ve Cuci halkına "Özbek" adını vermedeki rolünün alenen vurgulandığı, başka hiçbir kaynakta

77 *Şeceretü'l-Etrâk*'in anlatımı için bkz. Tiz II, s. 206-207 (trc.), 266 (metin); MS India Office, Ethé 172, vr. 153a-154a. Col. Miles'ın *The Shajrat ul Atrak, or Genealogical Tree of the Turks and Tatars* (Londra, 1838) adlı eski İngilizce çevirisi, tüm şahsi, etnik ve coğrafi isimleri karıştırmış; ancak en azından anlatının temellerini aktarıyor (s. 231-232). Eser, Seyyid Ata'nın Özbek Han'ın ihtidasındaki rolüne atıfla B. A. Akhmedov tarafından tartışılmış. "Ulugbek i ego istoricheskii trud 'Tarikh-i Arba'ulus,'" *Iz istorii nauki èpokhi Ulugbeka* (Taşkent: Fan, 1979), s. 29-36, ve Semenov, "K voprosu o proiskhozhdenii i sostave uzbekov Sheibani-khana," *Materialy po istorii tadzhikov i uzbekov Srednei Azii*, I (Trudy Instituta istorii, arkheologii i etnografii AN TadzhSSR, t. XII, Stalinabad, 1954), s. 3-37 (bu çalışmada s. 14-17).

78 *Histoire des Mongols et des Tatares par Aboul-Ghâzi Béhâdour Khan*, ed. ve çev. P. I. Desmaisons (St. Petersburg, 1871-1872), I (metin), s. 174-175, II (trc.), s. 183-184. Ebü'l-Gâzi, daha önceki bir Seyyid Atâ'î soyunun siyasi iktidarı reddettiğini hoşnutlukla kaydediyor (I [metin], s. 196-197, II [trc.], s. 211-212), ancak siyasi meselelere karışan daha sonraki bir soyu eleştirir (I, s. 288-289, II, s. 309-310); bkz. "Atâ'iya Order," s. 904.

79 Şir Muhammed Mirâb Mûnis ve Muhammed Rızâ Mirâb Agahi, *Firdaws al-Iqbâl: History of Khorezm*, ed. Yuri Bregel (Leiden: E. J. Brill, 1988), s. 99.

bulunmayan, muhtemelen Harizm'in Kungrat kabileleri arasındaki sözlü gelenekten devşirilen bir anlatıya yer verir. Bu vesileyle tebliğ çabalarının ardından Seyyid Ata'ya Harizm'e kadar eşlik eden bir Kungrat emiri olan "Nagday"ın hikâyesini anlatır.[80] Şüphe yok ki bu emir, birazdan ele alınacağı gibi, İbn Battûta'nın Özbek Han sarayında tanıştığı bir şahsiyetle özdeşleştirilir.

Seyyid Ata'nın neslinden olduğunu iddia eden bir aile içinde Seyyid Ata'nın İslâmlaşmadaki rolüne dair şifahen aktarılan rivayetlerin 17. yüzyıla ait bir eserde müstakil olarak anlatılıyor olmasıysa hayli ilginç.[81] Bu eser Seyyid Ata'yla üç yoldaşı ve onların Zengi Ata'ya hizmetleri hakkındaki sûfî geleneğini aksettiriyor, fakat genel anlamda daha çok Seyyid Ata'nın Zengi Ata tarafından gönderildiği Cuci *ulus*undaki faaliyetlerini anlatıyor. Yazdığına göre, Deşt-i Kıpçak'a ve "Mangıt ve Tatar serhaddine" gitmiş ve orada, harikalar ve kerametlerle hâlâ kâfir bulunan "Özbek hanlarının çoğunu" (ekser ez-hânân-ı Üzbekiyân)[82] İslâm'ın saadetiyle buluşturmuştu. "Ulusât-ı Üzbek va Tatar arasında birçok zümre" onun çabalarıyla İslâm'ı kabul etmiş ve İslâm gün geçtikçe güçlenmişti, ta ki "o bozkırlarda ozanların sesi yerine imam ve müezzinlerin sesi işitilinceye dek."[83]

"Seyyid Ata" olarak adlandırılan figür bizzat, Orta Asya "tarihi" kaynaklarında 17. yüzyıldan 20. yüzyıla kadar izini sürebileceğimiz etraflı bir efsanevi dikkatin odağında yer alıyor; burada bunu ele almak pek mümkün değil, fakat

---

80 *Firdevsü'l-İkbâl*, s. 204-205 ve çevirisi (Yuri Bregel), "Tribal Tradition and Dynastic History: The Early Rulers of the Qongrats according to Munis," *Asian and African Studies (Journal of the Israel Oriental Society)*, 16 (1982), s. 357-398 [s. 369-371]; bkz. benim "Atâ'iya Order," isimli makalem ve yukarıda ve aşağıda "Nagday" üzerine kaydettiğim notlarım. İlginçtir ki Munis'in anlatımına göre Özbek Han, "kâfirlerin teamüllerine benzemesin" diye Nagday'a Moğol dengi *noyon* yerine Türkçe *biy* unvanını vererek *biyi* "İslâmlaştırır" (çev. Bregel, "Tribal Tradition," s. 370). Elbette hem *biy* (*bekle* müteradif) hem de *noyon*, İslâm öncesi Moğollar ve Türkler arasında kabile reislerine atıfta bulunmak için kullanılıyordu ve her ikisi de Arapça emir (Farsça *mirzâ*ya mukabil *emir-zâde*); Munis'in, hâmilini küfürden uzaklaştıracak unvan olarak Arapça *emîr*e değil de Türkçe *biy*e müracaat ettiğini görmek, yerel İç Asya ıstılahlarının "İslâmlaştırılması"na dair küçük ama anlamlı bir örnek olsa gerek.

81 Yayınlanmış kataloglarda "*Makâmât-ı Seyyid Atâ*" olarak kayıtlı tek elyazmasının tanımından bilinen *Menâkıbü'l-ahyâr* iki elyazmasında muhafaza ediliyor: biri Londra'daki India Office Kütüphanesindedi (Hermann Ethé, *Catalogue of the Persian Manuscripts in the Library of the India Office*, I [Oxford, 1903], koll. 268-270, No. 644; vr. 16a-b), diğeri Rampur'daki Raza Kütüphanesinde bulduğum ikinci tam nüshada (Tadhkirah No. 2378; ff. 20a-b). Eser 3. Bölüm'de daha ayrıntılı olarak ele alındı; ayrıca bkz. benim, "A Neglected Source on Central Asian History: the 17th-Century Yasavi Hagiography Manâqib al-akhyâr," başlıklı makalem, *Essays on Uzbek History, Culture and Language*, ed. Sinor ve Nazarov (Bloomington, 1993), s. 38-50.

82 Bu ifade, daha sonraki "Özbeklerin hanları" anlayışı temelinde "modernize edilmiş" "Özbek Han"ın ihtidasını Seyyid Ata'ya atfeden daha eski bir rivayeti yansıtıyor olabilir.

83 *be-câ-yı âvâz-ı ozân bâng-i namâz u ezân bülend kerdid*; *ozan* göçebe Türkler arasında genellikle şamanlarla özdeşleştirilen veya onlarla ilişkilendirilen avami anlatılardaki şarkıcılarını ifade ediyor.

buna mütedair ayrı bir çalışma yapmayı düşünüyorum. Bununla birlikte, Seyyid Ata adı Altın Orda'da yahut halefi devletlerde üretilen tarihi ve menkıbevi literatürde neredeyse hiç bilinmiyor.[84] Göreceğimiz gibi, Özbek Han'ın hükümdarlığına dair tarihi malzeme, o dönemde Cuci *ulusu* arasında faaliyet gösteren fakihler, şairler, kelamcılar, hekimler ve şeyhler hakkında önemli bilgiler veriyor, ancak muhtemel bir istisna dışında bunların hiçbiri "Seyyid Ata" ile özdeşleştirilebilme imkânı taşımıyor; ve bu bölgede şimdiye kadar varlığı bilinen -son dönem tarihi eserler ve sözlü edebiyat gibi- diğer materyaller Özbek Han'ın "Baba Tükles"in ülkesine geldikten sonra İslâm'ı kabul ettiğinden oldukça muğlak bir biçimde bahsediyor. Daha önce de belirtildiği gibi, Altın Orda'nın dağılmasından sonra ortaya çıkan Tatar hanlıklarında türeyen tarihi efsanelerde öncelikle İslâm'ın dini "kurucusu" yahut "sancaktarı" olarak değil, 5. Bölüm'de değerlendirildiği gibi ünlü Mangıt reisi Edigü Bek'in atası olarak öne çıkıyor bu Baba Tükles. Yarı doğaüstü bir ata olarak kadim efsanevi kisveye bürünmüş olan aynı Baba Tükles, Edigü karakterine istinat eden bir dizi epik hikâyede de önemli bir rol oynuyor. Baba Tükles'in avamın hafızasındaki İslâm'ın "sancaktarı" rolünü teyit etmek için, Altın Orda'nın daha iyi bilinen tarihî ve destanî geleneğinin dışına çıkmamız ve merkezi ihtida anlatımızı teşkil eden ve nispeten az bilinen bir kaynağa bakmamız gerekiyor.

Fakat bunu yapmadan önce, Özbek Han'ın İslâm'ı benimseyişine dair mevcut önceki tarihî kaynakları dikkate almalıyız. Zira hem Ötemiş Hacı'nın anlatısını önceki ve daha temkinli kaynaklarla karşılaştırmak için bir temel teşkil ediyor bunlar, hem de Özbek'in İslâmlaşmadaki rolünün erken ve neredeyse ittifakla yapılmış tasvirini doğrulamamıza yardımcı oluyor. Özbek Han'ın ihtidasıyla ilgili tarihî malzemeyi değerlendirirken, evvela onun Müslüman olduğundan bahseden en eski anlatıları inceleyecek ve ihtidasına ilişkin tarihi rivayetin 15. yüzyıla kadar var olan tarih metinlerinde standart özellikler olarak kalan unsurlarına dikkat çekeceğiz. Daha sonra, Özbek Han'ın sarayında faaliyet gösteren ve doğrudan ya da dolaylı olarak onu İslâm'a döndürdüğü söylenen birkaç isim de dâhil, bu tür harici kaynaklar vasıtasıyla bilinen dinî şahsiyetler hakkında var olan delilleri inceleyecek ve Altın Orda'da İslâm'ın intişarıyla alakadar çevrelere ilişkin daha umumi meseleyi ele alacağız.

---

84 Bunun tek istisnası, Zeki Velidi Togan tarafından yayınlanan Şerif Hacı-tarhânî'nin çağdaş görgü tanığı olarak yaptığı nakilde anlatıldığı üzere, Seyyid Ata'nın soyundan gelen birinin 1550'de Rus saldırısına karşı Kazan müdafaasını örgütleyen isimler arasında zikredilmiş olması, "Kazan Hanlığında İslâm Türk Kültürü (Kanuni zamanında 1550'de Kazandan gönderilen bir rapor)," *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, 3/3-4 (1959-60), s. 179-204 (metin, s. 189; krş. s. 196; metin ve kısmî çeviri A. N. Kurat, *IV-XVIII. Yüzyıllarda Karadeniz Kuzeyindeki Türk Kavimleri ve Devletleri* [Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1972 baskısı, s. 181, 370]). Rivayette, müdafilerin savaşa girerken Seyyid Ata'nın ruhundan istimdat ettikleri açıkça belirtiliyor.

Ancak burada, bütün bu erken tarihli ve fakat "harici" kaynakların hem Ötemiş Hacı'nın hikâyesiyle hem de Özbek Han'ın ihtidası etrafında gelişmiş Orta Asya rivayetiyle birkaç açıdan çeliştiğine yeniden dikkat çekebiliriz. Hepsi de onun ihtidasını tahta çıktığı âna yahut imâen ondan önceye tarihlendirir; bu kaynaklarda (aşağıda değerlendirilen ve İbn Battûta'nın tanıştığı belirtilen bir adam hariç) Özbek Han'ın sarayında öne çıktığı zikredilen dinî şahsiyetlerden hiçbiri Seyyid Ata veya Baba Tükles'le benzerlik göstermez. Ve bu kaynakların hiçbiri, Orta Asya geleneğinde Özbek Han'ın ihtidasının neden anlatılmış olduğundan, yani onun adının kabilevi bir unvan olarak benimsenmesinin esas sebebinin İslâm'a geçmesi olduğu anlayışından bahsetmez.

Mevzubahis anlatılara geçmeden önce Özbek Han'ın hükümdarlığıyla kendisi etrafında şekillenen tarihyazımı geleneği içerisinde yeni unsurların ortaya çıkışı arasındaki önemli gecikme de son olarak not edilmeli. Günümüze ulaşan diğer kaynaklarda yer almayan yeni bilgiler ilk defa Özbek Han'ın ölümünden elli ila yüz yıl sonra derlenen eserlerde ortaya çıkıyor ve eğer bunların büsbütün uydurma olduğunu varsaymayacaksak (zaten pek muhtemel de görünmüyor) bu yeni unsurları derleyicilerin erişebildiği ve muhtemelen "sahih" malumatı yansıtan (yani hem "gerçek" olayları hem de yerel nakil usulü bağlamında bu olaylara verilen tepkileri yansıtan) anlatı geleneklerinin işaretleri olarak görmeliyiz.

Özbek Han ve Müslüman Tarih Geleneğinde İslâm: Erken Kaynaklar

Özbek Han'ın Müslüman oluşu vakıasından, 717/1317'de yazan[85] İlhanlı tarihçisi Benâkitî'nin Farsça kaleme aldığı eserinde bahsedilir; "hâlen" Cuci *ulusu*nun hükümdarı olan "Mengü Timur'un oğlu Tuğrul Bek'in oğlu Özbek" adil ve Müslüman bir hükümdar olarak tarif edilir. 728/1328 civarında daha parlak bir üslupla yazan çağdaşı Vassaf, 718/1319'da Arran'a yaptığı seferi anlatırken Özbek Han'ı dindar bir Müslüman olarak tasvir eder. Özbek'in birkaç yakın arkadaşını Pir Hüseyin'in[86] türbesine ve *hankah*ına hac için gönderdiği-

85 *Târih-i Benâkiti*, ed. Şi'ar, s. 397; eser Tizengauzen'in koleksiyonuna dahil edilmemiş.

86 Bu meşhur yer ve orada medfun şeyh (Pir Hüseyin Şirvânân, v. 467/1074-75) hakkında bkz. V. A. Krachkovskaia, *Izraztsy mavzoleia Pir-Khuseina* (Tbilisi: Izd-vo AN Gruzinskoi SSR, 1946); A. A. Seid-zadè, "Pir-Khusein Shirvani (Shirvanan)," *Doklady Akademii nauk Azerbaidzhanskoi SSR*, 16/12 (1960), s. 1265-1268; L. T. Giuzal'ian, "Chetyre dvustishiia na iranskom izraztse XIII v," *Kul'turnoe nasledie Vostoka: Problemy, poiski, suzhdeniia* içinde (Leningrad: Nauka, 1985), s. 297-306; S. B. Ashurbeili, "Khanaka na reke Pirsagat i Shirvanshakhi," *Dukhovenstvo i politicheskaia zhizn' na Blizhnem i Srednem Vostoke v period feodalizma* içinde (Moskova: Nauka, GRVL, 1985; "Bartol'dovskie chteniia," 1982), s. 32-36; M. S. Neimatova, "Nadpisi kak istochnik dlia izucheniia istorii khanaki Pir Khusaina," *Vostochnoe istoricheskoe istochnikovedenie i spetsial'nye istoricheskie distsipliny* içinde, sayı 1 (Moskova: Nauka, GRVL, 1989; "Bartol'dovskie chteniia," 1984), s. 292-298.

ni belirten tarihçi hanın, türbenin vakfına ait malları çalan ve oradaki sûfileri taciz eden iki askerini sert bir şekilde cezalandırdığını aktarır.[87]

Öte yandan Özbek Han'ın iktidara yükselişine dair mevcut en eski ve kapsamlı anlatı, onun İslâm'a verdiği desteği, iktidara gelmeden önceki mücadelede merkezî bir unsur haline getirir. Büyük ihtimalle 716/1316'da, İlhanlı hükümdarı Olcaytu'nun[88] ölümünden kısa bir süre sonra (açık ki yazar 724/1324'te hâlâ hayattadır) Cemaleddin Abdullah b. Ali Kâşânî'nin Farsça kaleme aldığı *Târîh-i Ulcaytu-Sultan*'dır[89] bu. Söz konusu nakil, bilahare olayı ele alan Fars kaynaklarının çoğunda Özbek'in tahta çıkışının yerleşik versiyonu haline geldi; daha sonra küçük değişikliklerle 15. yüzyılın başlarında Hafız-ı Abru ve muhtemelen Hafız-ı Abru'dan bağımsız olarak 17. asrın başlarında Haydar Razi tarafından da tekrarlandı.[90] Kâşânî'nin anlatısı yalnızca erken bir tarihte yazılmış olması nedeniyle değil, aynı zamanda Özbek Han'ın İslâm'a olan desteğinin, alt etmek zorunda olduğu kabile *emir*leri arasında düşmanlığa yol açtığından bahseden dramatik yapısı sebebiyle de özel bir ilgiyi hak eder. Belirleyici bir nitelik taşıyan bu yüzleşme, adeta bir ziyafet niteliği taşır, bu ve sair bazı ayrıntılarda anlatı, Ötemiş Hacı'nın Özbek Han'ın tahta çıkışını nakledişi tarzını yansıtır (fakat hanın ihtidasını anlatış tarzını yansıtmaz).

Kâşânî'nin anlatısı, 10 Zilhicce 712/8 Nisan 1313 Pazar günü, Kök-Timur Güregan, Baynal[91] ve Bay-Buka olarak zikredilen isimlerin önderliğinde Cuci *ulusu*nun yeni hükümdarı tarafından gönderilen elçilerin gelişiyle ilgili haberi bağlamına oturtulmuştur. Açıkça belirtilmese de yazarın muhtemel bilgi

87 Tiz II, s. 86-87, Bombay taşbaskı nüshasından alıntı, s. 635-636; aynı baskı Vassâf tarihinin *Tahrir-i Târîh-i Vassâf*, ed. Abdülmuhammed Ayeti (Tahran: İntişârât-i Bünyâd-i Ferheng-i İrân, 1346/1967), s. 364-365, ancak burada "Özbek" adı "evreng" kelimesine dönüştürülmüş. Fars tarihyazımında, Vassaf'ın eseri ile *Târîh-i Şeyh Üveys* (aşağıda ele alınacak) arasında, Hamdullah Mustavfî Kazvînî'nin 730/1330 tarihli *Târîh-i Güzide*'sinde Özbek Han'ın Cöçi ülkesinde hükümdar olduğundan ve orada "İslâm'ı yaydığından" sadece kısa bir şekilde bahsedildiğini görüyoruz (ed. 'Abdü'l-Hüseyn Nevâî, Tahran, 1339/1960, tıpkıbasım. 1362/1983, s. 585).

88 Onun hakkında bkz. Storey-Bregel', PL, I, s. 320-322; II, s. 768; III, s. 1395-1396. Tizengauzen'in kullanmadığı bu önemli eserin Paris ve Istanbul'da olmak üzere sadece iki nüshası bulunuyor; ikinci nüshadan (Aya Sofya 3019/3, 752/1351 tarihli) yapılan iktibaslar Necib Asım'ın [Yazıksız] Abdülgaffâr Kırımî'nin eserinin neşrine düştüğü notlarda yayınlanmış (bkz. 5. Bölüm), s. 33-34. Daha yakın zamanlarda eserin tamamı neşredildi: Ebü'l-Kâsım Abdullah b. Muhammed el-Kâşânî, *Târîh-i Ulcaytü*, ed. Mahin Hambli (Tahran: Büngâh-ı Tercime ve Neşr-i Kitâb, 1348/1969; Farsça Metinler Serisi, No. 40), Özbek Han'ın tahta çıkışı, s. 144-145.

89 Nisbesi, müellifin Olcaytu tarihinde "Kâşânî" (*Kaf* ile, ç.n.) şeklinde veriliyor, fakat "Kâşânî" (*Kef* ile, ç.n.) şeklinde de biliniyor; 14. asırda yer adının her iki şekli de yaygın.

90 Haydar Râzî hakkında bkz. Storey-Bregel', I, s. 427-428. Tizengauzen'in Farsça cildinin editörleri, Haydar Râzî'nin naklinin çoğunlukla Natanzî'ye dayandığını ve müellifin başka bir kaynaktan ayrıntılar eklediğini belirtiyorlar, ancak onun ya doğrudan ya da Hafız-ı Ebru vesatetiyle Kâşânî'yi kullandığı açık.

91 Neşirde "Bânyâl".

kaynağıdır bu elçiler. Kâşânî ilk olarak, Özbek'in selefi Tokta'nın saltanatının sonuna doğru gerçekleşen olayları nakleder. Tokta'nın Bayan ve Mum.k.qiyây [*metindeki şekliyle*][92] adında iki oğlu vardı; büyük olan babasının halefi olarak seçilmiş, küçük ona saldırmış, büyük yardım için babasına başvurmuş ve babasının güçleriyle karşısında bulan küçük oğul kaçmış, nihayet büyük oğul Tokta'nın halefi olarak tasdik edilmişti. Han daha sonra yeğeni Tuğrul Bek oğlu Özbek'i ordusunun başına geçirdi; fakat kısa bir süre sonra Tokta kendi "başkentine" dönerken hastalandı ve 4 Rebiülahir 712/9 Ağustos 1312 Çarşamba günü saray yakınlarında, bir tekneyle İtil (Volga) nehrinden geçerken hayatını kaybetti.

Tokta'nın vefatı üzerine, hanın halefini seçmek için ulusun emirleri ve noyonları toplandılar. "Saray emiri" Kutluğ Timur mecliste bir konuşma yaptı ve han olmak Tokta'nın oğlunun hakkıdır, dedi; fakat evvela devletin düşmanı olarak nitelendirdiği Özbek'in hakkından gelinmesi ve ancak ondan sonra Tokta'nın tahta çıkarılması gerektiği konusunda ısrar etti. Toplananlar bu teklifi kabul ettiler. Özbek, Tokta'nın ölüm haberini alınca ordudan ayrıldı ve belli ki tahta geçmek için hemen yola çıktı; birileri onu emîrlerin hainâne niyetleri konusunda uyarmıştı, diyen metin, emirler arasında Özbek'e yönelik düşmanlığın sebeplerini de sıralıyor: Özbek onlardan sürekli "İslâm va iman" talep ediyordu. Emirlerin reisi Özbek'e üstü kapalı bir uyarıda bulunarak reddetmişti: "Ey padişah, bizden İslâm talep ediyorsun, fakat bu isteğine nasıl itaat edebilir ve karşılık verebiliriz? Cengiz Han'ın yasası ve töresinden (yosun) ne şikâyetimiz var ki bizi Arapların köhne şeriatına çağırıyorsun?"[93] Kâşânî'ye göre, Özbek bu inatçı emiri oracıkta öldürdü, bunun üzerine diğer emirler ve noyonlar bu hareketten tiksinerek Özbek'i öldürmek için kumpas kurdular.

Birbirlerine danıştılar, onu bir ziyafete davet etmeye ve orada işini bitirmeye karar verdiler. Özbek ziyafete (toy) geldi ve hanendeler söylüyorken iki yahut üç kadeh "şarap" (erguvanî) içtikten sonra, emirlerinden biri ona muhtemel saldırıdan bahsetti gizlice; Özbek anladı ve biraz rahatlamak bahanesiyle kalkıp dışarı çıktı. İşareti veren emîr de peşinden geldi ve kumpası teyit etti. Bunun üzerine Özbek tiz bir ata atlayıp kaçtı; birkaç bin adam topladı etrafına ve ikiyüzlü emîrlere saldırmak için daha güçlü geri döndü, yüzden fazla şehzade ve Tokta'nın oğullarından başka hepsini yakalayıp öldürdü. Onu uyaran emîr

92 Karşılaştırılmaya elverişli kıdeme sahip diğer kaynaklar Tokta'ya üç çocuk nispet ediyor: Benâkiti, Tükel Buka [t.v.k.l yûkâ), İl-Basâr [basılı baskıda yasâr) ve "Birûs"(?) şeklinde listelemiş bunları; Reşîdüddin'se (Şu'ab-ı Pencgâne, MS Topkapı, Ahmet III, No. 2937, f. 43a) Tûkâl Bûkâ, İl-Bâsâr ve "Tükil Bûkâ"(?) adlarını veriyor; ortanca oğul, aşağıda değinildiği gibi, daha sonraki kaynaklarda verilen Tokta'ya veraset hikâyesinde önemli bir figür olarak temayüz ediyor.

93 Hafız-ı Ebrû nüshasında (Tiz II, s. 141 [trc.], 244-245 [metin]) emirler Özbek'e şöyle hitap ediyorlar: "Sen bizim boyun eğmemizi ve itaat etmemizi umuyorsun; sana ne bizim dinimizden ve imanımızdan? Ve neden Arap dinine girmek için Cengiz Han'ın *töre* ve *yasak*ını terk edelim?"

yeni hanın ilgisine ve teveccühüne mazhar olmuş, Özbek'in müşaviri ve sırdaşı olmuştu; hikâye Özbek'in tahta çıkışını müjdeleyen elçiler gönderdiğini belirterek sona eriyordu."[94]

Bu anlatının doğurduğu bir dizi müşkül, ne yazık ki mevcut bilgiler ışığında çözülemiyor. En ilginç tarafıysa, burada alenen Özbek'in rakibi olarak gösterilen Kutluğ Timur'un rolü. Halbuki yeni hanın hükümdarlığı sırasında edindiği önemli rol, Özbek Han'a dair sonraki anlatıların çoğunun standart bir özelliği ve Vassaf'ın ondan İsa Güregân ile birlikte Özbek yönetimindeki Cuci *ulusu*nun baş emîri diye bahsetmesiyle zaten doğrulanmış oluyor.[95] Kutluğ Timur'dan bahseden diğer anlatılardaysa Özbek'in tahta çıkışındaki merkezi figür olarak tasvir edilir ve hikâyenin bazı versiyonlarında Özbek'in İslâm'ı kabul etmesi için desteğine başvurulur. Kâşânî'nin naklettiklerinin, *Târih-i Olcaytu*'ya başvurmuş olmaları gereken sonraki tarihçileri rahatsız ettiği açıktır: 17. yüzyılın başlarındaki *Târih-i Haydari*, Özbek'in yükselişine dair aynı şeyleri aktarır, fakat Kutluğ Timur'dan[96] hiç bahsetmez. Halbuki Hafız-ı Ebrû[97] sorunla doğrudan yüzleşir: İlk mecliste Özbek'e karşı konuşan Kutluğ Timur adlı emîrden bahseder ve ardından yine Kutluğ Timur isimli bir başka emîrin Özbek'i kendisine karşı kurulan kumpas konusunda uyardığını belirtir. Kâşânî'nin Özbek'in bu emîre gösterdiği teveccüh ve iltifat hakkındaki yorumunu tekrarladıktan sonra "Bu, Deşt-i Kıpçak ve Harizm memleketlerinde uzun süre emîr olan Kutluğ Timur'du." der.

Kâşânî'nin aktardığı hikâyenin zaten çarpıtılmış yahut ihtisar edilmiş olması ya da iki veya daha fazla naklin bir araya getirildiğini göstermesi muhtemel görünür. Özellikle, emîrler ve şehzadeler meclisine ve Özbek'e dönük katiyet kazanan düşmanlığa yapılan ilk atıf, Özbek'in emîrlere İslâm'ı telkin çabalarıyla beslenen düşmanlığın nispeten eksiksiz nakline bitiştirilen ayrı bir hikâyeyi yansıtıyor gibidir. Bütün olarak bakılınca anlatım biraz kopuktur ve Hafız-ı Ebrû'nun Kâşânî'nin esas versiyonunu uyarlarken anlatıyı belirgin bir şekilde "pürüzsüz" hale getirdiği anlaşılır. Her halükârda, bu haliyle Kâşânî'nin anlatısına güvenmemeyi tercih edebilir; ya Hafız-ı Ebrû'nun yaptığı "iyileştirmeyi" ya da Kutluğ Timur'un meclisteki rolünün başka bir emirin rolüyle karıştırıldığını varsayabiliriz (olası adaylar aşağıda müzakere edilecek müteahhir kaynaklarca öneriliyor); aksi takdirde, muktedir Kutluğ Timur'la yükselmesine şiddetle karşı çıktığı han arasında tarihî bir yakınlaşma tasavvur etmek

94 Haydar Râzî burada Özbek Han'ın hükümdarlığının ardından Cuci Han'ın ulusunun ulûs-i Üzbek olarak bilindiğini ekliyor (Tiz II, s. 213 [trc.], 272 [metin]).

95 Vassaf, Tiz II, s. 87, 89 (Bombay baskısı, s. 636, 638); yorum, ed. Ayeti, s. 366.

96 Tiz II, s. 213 (trc.), 272 (metin).

97 Tiz II, s. 141 (trc.), 244-245 (metin).

zorundayız. Bu yorumlardan birini tercih etmek için pek az dayanağımız var elimizde; fakat Kâşânî'nin anlatısında hatalar veya eksiklikler olduğunu farz etmek (Kutluğ Timur'un Özbek idaresi sırasında sivrilmesi, naklini tashih etmesine sebep olmadan önce üretilmiş), Özbek ve Kutluğ Timur arasındaki ilişki hakkında bilahare neredeyse ittifakla verilen hükmü ortaya koymaktan daha ihtiyatlı görünüyor.

Toy ve "işaretler"in bir araya gelişi Ötemiş Hacı'nın Özbek Han'ın tahta çıkışına dair anlatısında da görülüyor; fakat bunun dışında Kâşânî'nin nakli, Altın Orda dışındaki Fars ve Arap tarihlerinde yer bulan ortak unsurların birçoğunu, özellikle de Özbek Han'ın muhalifleri arasındaki İslâm düşmanlığını ve bu muhaliflerin en azılılarının öldürülmesini ihtiva ediyor. Onun anlatısı –yine günümüze ulaşan en eski nakildir bu– böylece Tokta hanedanına karşı fiili bir darbeyi tasvir ediyor ve Tokta hanedanı dolaylı olarak İslâm'a muhalefetle ilişkilendiriliyor. Tokta'nın dinî tutumu, Özbek'in tahta çıkışını nakleden sonraki kaynaklarda ortak bir unsur olarak dikkat çekiyor ve genelde oldukça olumlu bir şekilde tasvir ediliyor. Fakat Kâşânî'nin anlatısının doğru olup olmadığına karar vermek zor; zira Cuci hanlarıyla İlhanlı hükümdarları arasında düşmanlığın (Özbek Han'ın kendisinin de çeşitli vesilelerle ilerlettiği düşmanlık) hüküm sürdüğü bir siyasi ortamda üretilen bir İlhanlı eseri olmak münasebetiyle Özbek'in tahtı devralışını fazlaca haksız bir gasp olarak tasvir etmiş.

Özbek Han ve destekçilerinin, Özbek'in tahta çıkışını gerçekten de babasının soyunu "ihya eden" doğrudan soy verasetine dönüş olarak görmeleri muhtemel görünüyor.[98] Şayet durum böyleyse, İslâm'a verilen desteği Özbek'in başarısı için hayati önem taşıyan gerçek bir siyasi strateji olarak görebiliriz; özellikle de Tokta, daha önce de belirtildiği gibi, İslâm'a desteği eski hamisiyle mücadelesinde bir strateji olarak kullanmış olabilecek emîr Nogay'ı mağlup eden adam olarak şöhret bulduğu için.

Ancak Kâşânî'de Özbek'in tahta çıkmadan önce zaten Müslüman olduğu varsayılıyor. Çoğu erken dönem kaynağında olduğu gibi bu, *Şeceretü'l-Etrâk*'in ve Ötemiş Hacı'nın Özbek'in ihtidasından önce birkaç yıl hüküm sürdüğü

98 Bunu desteklemek için Reşidüddin'in kaydına atıfta bulunulabilir (*Şu'ab-ı Pencgâne*, MS Topkapı, Ahmet III, No. 2937, vr. 43a; krş. Boyle, *Successors*, s. 124-126); Şu'ab'ın muhtasar anlatımında "Münkkâ Timûr"un on oğlu sıralanıyor (yazmanın imlası, Arap alfabesi yanında, verilen ismin Uygur alfabesindeki versiyonlarını yansıtıyor gibi görünüyor) ve bunlardan birinin adının yanında şu izah bulunuyor: "Bu Algûy, kardeşi Tûğrulşâh, Tûlâ Bûkâ ve Künşâk hep birlikte memleketi Tûdâ Munkkâ'dan gasp ettiler ve beş yıl boyunca birlikte hüküm sürdüler; bundan sonra Tûktâ, Tûkây'ın [*metindeki şekliyle*, "Nûkây" yerine] yardımıyla memleketi onlardan aldı ve hükümdar oldu." Özbek'in tahta çıkışının Tokta'nın gayrimeşru soyunun "devrilmesi" olarak görülebileceği vesika niteliğindeki delillerce de öne sürülüyor; Rus metropoliti Petr (ö. 1326) yeni hanın tahta çıkışı üzerine ayrıcalıklarını tasdik ettirmek istediğinde, Özbek açıkça Tokta'dan 1308'de verilen daha yeni bir yarlığın yerine Möngke Timur'un bir yarlığının kavram ve dilini tekrarlamıştı. M. D. Priselkov, *Khanskie iarlyki*, s. 47.

şeklindeki nakliyle açıkça çelişiyor. Daha sonraki kaynakların, hanın tahta çıkış hikâyesini ihtida hikâyesinden ayırmak için tasarlanmış bir anlatı tertibi olduğu öne sürülebilir. Aşağıda da değinileceği gibi, Ötemiş Hacı'nın eserinde bu ayrım oldukça açık. Daha önce Özbek'in Müslümanlığı maddesi, İslâmlaştırma siyasetini destekleyen bir kitle için onun iktidarı ele geçirmesini meşrulaştırmaya hizmet etmiş olabilir belki; fakat Ötemiş Hacı'nın eserinde (ve *Şeceretü'l-Etrâk*'te) ortaya çıkan mütekamil ihtida anlatısıyla beraber aynı madde daha büyük bir içtimai anlam kazanmış, yalnızca bir hanın tahta çıkışını değil, bir topluluğun oluşumunu meşrulaştırmış.

Her halükârda, bir sonraki adımda Özbek Han'ın tahta çıktığını ve bununla eş zamanlı olarak Altın Orda'da İslâm'ın "teessüsü"nü okuyoruz Şihabeddin Ahmed en-Nüveyrî'nin (ö. 732 veya 733/1331-1333) *Nihâyetü'l-Arab fî Fünûn'l-Edeb* adlı ansiklopedik eserinde. Bu eserinde Nüveyri –hem Moğollar hem de Memlûkler tarihi bölümünde– 26 Zilhicce 713/13 Nisan 1314 Cumartesi günü el-Melikü'n-Nâsır'ın sarayına gelen ve "padişah" Özbek'in "Berke hanedanı ülkesinin" hükümdarı olarak Saray'da tahta çıktığını haber veren ve fevkalade hediyeler getiren bir elçilik heyetinden bahsediyor. Söz konusu heyetle Özbek Han,

> ...efendimiz Sultân el-Melikü'n-Nâsır'a İslâm'ın ta Çin'den batının en uzak diyarlarına dek yayıldığı müjdesini verdi; ve ülkesinde İslâm'dan başka bir dine müntesip yalnız bir topluluk kaldığını, fakat padişahın onlara ya İslâm'a girmek yahut harp etmek arasında bir tercih yapmaları gerektiğini bildirdiğini; onların bu teklifi reddettiklerini ve savaştıklarını, kendisinin de onlara saldırdığını ve onları ya öldürerek yahut esir alarak perişan ettiğini ve esirlerin bir kısmını efendimiz Sultan'a takdim ettiğini söyledi.[99]

Nüveyrî'nin naklinden sonra kronolojik olarak Özbek Han'ın ihtidasına atıfta bulunan bir sonraki eser, İbnü'd-Devâdârî'nin 736/1335-1336'da, henüz hanın sağlığında tamamladığı dünya tarihidir ve Tizengauzen'in Altın Orda tarihine dair kaynak koleksiyonunda yer almayan önemli bir vekayinâmedir bu çalışma. İbnü'd-Devâdârî, 25 Rebiülevvel 720/5 Mayıs 1320'de hükümdarın sarayına "Berke ülkesinden" bir elçinin geldiğini ve Özbek'in Memlûk sultanıyla evlendirilecek olan yeğenine refakat ettiğini bildirir ve heyet içinde "Nûr adında bir kadı" bulunduğunu, "padişah Özbek'i İslâm'a sevk edenin bu kadı" olduğunu haber verir.[100] Mufaddal da bahseder bu kadıdan; fakat her iki kay-

99 Krş. Tiz I, s. 141 (metin), s. 163 (trc.); ve *Nihayetü'l-Arab*'ın yeni baskısı, ed. 'Aşur vd., cilt 27, s. 375. Nüveyri'nin eserindeki Moğollar anlatısı büyük ölçüde Rükneddin Baybars'ın nispeten daha eski olan *Zübdetü'l-Fikre*'sinden alınmış, fakat bu eserin söz konusu anlatıyı içeren bölümleri artık mevcut değil.

100 *Kenzü'd-Dürer ve Câmi'u'l-Gurer*, bir umumi tarih; bundan başka *ed-Düreru'l-fakir fi sireti'l-Meliki'n-Nâsır* başlığını taşıyan 9. bölümü 698-736/1298-1336 yıllarını kapsıyor; bkz. *Die*

nak da onu teşhisimize medar olacak daha fazla bilgi vermez ve sair kaynaklar da rolüne dair izahatta bulunmaz.

Sonraki kaynaklardaki bulduğu yankı açısından Birzâlî'nin (ö. 739/1338-1339) Ebû Şâme'ye ait 13. yüzyıl vekayinâmesine zeyl olarak kaleme aldığı *el-Muktefâ li-târihi Şeyh Şihabüddin Ebî Şâme* isimli eseri çok daha önemlidir.[101] Kâşânî'nin de teyit ettiği gibi, Birzâlî Tokta'nın 12 Rebiülevvel 712/ Ağustos 1312'de vefat ettiğini bildirir, fakat Özbek'in selefi hakkında daha sonraki pek çok Arapça anlatının standardı haline gelen bir değerlendirme yapar. Birzâlî, Tokta'nın putperestler "mektep"inde bir kâfir olduğunu, birer bahşı ve büyücü olan "Uyguriler"i sevdiğini ve onlara büyük saygı duyduğunu yazar. Lakin der müellif, Tokta âdildi ve tüm *millet*lerin kıymetli halkına karşı meyli vardı, Müslümanları diğerlerine tercih ediyor, hakîm ve hekimleri seviyordu. Anlatının devamında Tokta'nın İslâm'ı kabul eden ve "anlamasa da" Kur'an tilavetini dinlemeyi seven bir oğlu olduğunu ve tahta çıktığında ülkesinde sadece İslâm'a müsaade etmeyi planladığını; fakat bu oğlunun Tokta'dan önce öldüğünü ve daha sonra bu oğlundan olan torununu halefi olarak atadığını teyit eder.[102] Ancak Tokta'nın yeğeni ve iyi bir Müslüman olan Özbek Han, yerini sağlamlaştırmayı başardı: "Emirlerin ve ileri gelenlerin bir kısmını öldürdü ve Uygurlardan, bahşılardan ve büyücülerden bir haylisini katletti; İslâm'ı neşretti ve 712 yılının Ramazan ayı sonunda (1313 Ocak ayının sonları) tahta oturdu." Birzâlî ayrıca Özbek Han yurdunun vüs'atine dair bilgilerinin mühim bir kaynağını da bildiriyordu; veraset ve ihtida hakkında elde edilen malumatın çoğu da yine söz konusu kaynaktan (bilahare tekrar döneceğiz bu isme) temin edilmiş olmalıydı.

Birzâlî'nin anlatısı böylece İslâm'a (ve Özbek'e) yönelik muhalefetin ve birçok İslâm karşıtının (belli ki hem emirler hem de dinî şahsiyetler) öldüğü haberini yineliyor, öte yandan da Özbek Han'ın tahta çıkışı ve İslâm'ı tesisiyle ilgili geleneğe önemli unsurlar ekliyor. Evvela, selefinin adaletinden ve kâfir oluşuna rağmen İslâm'a olan meylinden bahsediyor; ikincisi, Tokta'nın Müslüman olduğu ve kendisinden önce öldüğü söylenen ve halefi olması düşünülen oğlundan (ismen olmasa da) söz ediliyor. Birzâlî ve Nüveyrî'nin nakilleri, sonraki Arap vakanüvislerinin çoğunun Özbek Han'ın ihtidasından bahsedişinin temelini oluşturmuştu. Birzâlî'nin 1330'ların ortalarından itibaren yazdıkların-

Chronik des Ibn ad-Dawâdârî, neunter Teil, Der Bericht über den Sultan al-Malik an-Nâsir Muhammad ibn Qala'un (Kahire, 1960; Deutsches Archäologisches Institut Kairo; In Kommission bei Sami al-Khandji), s. 302. İbnü'd-Devâdârî hakkında ayrıca bkz. Haarmann, *Quellenstudien*, s. 61-84'e ve 4. Bölüm.

101 Tiz I, s. 172-175, metin ve trc.; krş. Little, s. 46-53.

102 Tokta Han ve Özbek'le ilgili anlatılarını Birzâlî'ye dayandıran sonraki tarihlerde bu Müslüman oğuldan genelde bahsedilmemiş.

dan[103] sonra, Mısır ve Suriye'deki Arap tarihlerinde Özbek Han'ın tahta çıkışı ve "ihtidası" hakkında kayda değer geniş anlatıların ortaya çıkışı neredeyse yetmiş yıl alır; bunun yerine Özbek'in Müslüman olduğuna dair, çoğunlukla tahta çıkış yılı veya ölüm yılı altında kaydedilmiş, hepsi de Nüveyrî ve Birzâlî'nin nakillerine dayanan kısa bilgiler buluruz.[104]

Bu arada, "İlhanlı sonrası" döneme ait Farsça bir kaynakta Özbek Han'ın tahta çıkışı etrafında gelişen olayların münhasıran bir şekilde ele alındığını görüyoruz. Ebû Bekir el-Kutbî el-Aharî'nin 1360'larda tamamladığı *Tarih-i Şeyh*

---

103 Özbek Han hakkında önemli bilgilerin Yûsufî'nin vekâyinâmesinde yer alması mümkün; bu eserin H. 733-738 yıllarını kapsayan bir parçasından Donald P. Little bahsetmiş, "The Recovery of a Lost Source for Bahri Mamlûk History: al-Yûsufî's Nuzhat al-nâzir fi sîrat al-Malik al-Naşir," *JAOS*, 94 (1974), s. 42-54. Little'a göre eser özellikle Memlûk-Moğol ilişkileri açısından değerli; ayrıca bkz. "Notes on Aitamiš, a Mongol Mamlûk," *Die Islamische Welt zwischen Mittelalter und Neuzeit: Festschrift für Hans Robert Roemer zum 65. Geburtstag*, ed. Geburtstag, ed. Ulrich Haarmann ve Peter Bachmann (Beyrut: In Kommmission bei Franz Steiner Verlag, Wiesbaden, 1979), s. 387-401. Kaynağa ne yazık ki ulaşılamıyor.

104 Bir başka yerde Altın Orda'da İslâm'ı aşağıda belirtildiği gibi tartışan Ömerî (ö. 749/1348-49) bile çağdaşı Özbek Han'ın Müslüman oluşundan çok kısa bahseder: Bir yerde Saray, Harizm, Kırım ve Deşt-i Kıpçak'ta Berke hanedanının hükümdarı Özbek'i Turan'ın Müslüman hanları arasında sayar; bir başka vesileyle de onun "dininde mazbut ve şeriata sıkıca bağlı", namazını kılan ve orucunu ısrarla tutan samimi bir Müslüman olarak zikreder. Dehhâbî'nin (ö. 748/1347-48) tarihe dair muazzam çalışması *Târihu'l-İslâm* büyük ölçüde hâlâ kayıptır. Tizengauzen tarafından nakledilen alıntı, Cuci *ulusu* hakkında Ömerî'den alınan bazı ayrıntıları verir, fakat Birzâlî'nin Tokta'nın "kehanetine" olan bağlılığı ve Müslümanlara olan hayranlığının yanı sıra oğlunun Kur'an tilavetine olan muhabbeti ve Özbek'in tahta çıkışıyla samimi Müslümanlığı hakkındaki naklini takip eder. Zehebî, *el- İber fî Haberi men Gaber* isimli eserine yaptığı zeyilde hemen hemen aynı şeyleri nakleder. Ömerî ve Zehebî'nin çağdaşı olan İbnü'l-Verdî'nin (Tizengauzen'in derlemesinde yer almayan) anlatısını tamamen Birzâlî'ye dayandırdığı görülür: 712 yılında ölen "Kıpçak padişahı Taktakay"ın putlara tapan bir kâfir olduğunu, ancak her milletten muteber insanları sevdiğini ve Müslümanları tercih ettiğini belirtir; anlatı ayrıca tahta geçtiğinde ülkede İslâm'ı yerleştirmeyi planlayan, fakat ölen oğlundan bahseder; ardından halefi olan hükümdarın Müslüman olan kardeşinin oğlu Özbek olduğunu belirterek sona erer. 759/1358 civarında yazan tarihçi Mufaddal da aynı şekilde 712 yılı Ramazan'ının son on gününde/1313 Ocak ayı sonlarında "Padişah Yüzbek Han"ın tahta çıktığını kaydeder; yeni han samimi bir Müslümandı ve "bir dizi emiri ve ileri geleni öldürdü ve bahşîler ve büyücülerden bir grubu katletti" diye ekler. İbn Kesîr'in dünya tarihi de benzer şekilde "Tuğtay Han"ın Tatarların dininde mazbut olduğunu, putlara ve yıldızlara taptığını, ancak hekim ve hakimleri onurlandırdığını ve özellikle Müslümanları taziz ettiğini bildirir. Nakledildiğine göre, Tokta 712 yılı Ramazan ayında ölmüş ve ardından kardeşinin oğlu Özbek Han hüküm sürmüştü; "Müslüman oldu ve yurdunda İslâm dinini yaydı ve emirler arasındaki kâfirleri katletti ve şeriatı bütün dinlerden yüce kıldı..." Bu kısa atıflar şablonu aşağıda belirtilen 15. yüzyıl eserlerinde yeni birtakım unsurların bulunuşuna rağmen sürdürüldü. Örneğin, Ömerî'den yararlanan Kalkaşandî, Özbek'in ihtidasını ve dindarlığını kaydediyor, fakat ayrıntı vermiyor. Fakat Makrîzî'nin anlatısı, Birzâlî'nin naklettiği Tokta'nın putperest bahşîlere bağlılığı bahsiyle Nüveyrî'nin aktardığı hanım Cengiz soyundan gelen hanım sultanı Mısır'a gönderdiğine dair anlatıyla birleştirir ve bunun dışında Özbek Han'ın ihtidasından yalnızca ölümünü bildirirken bahseder. Fakat Kalkaşandî'nin nakli, Ötemiş Hacı'nın anlatımında da ele alınan Berke ile Özbek arasındaki İslâm'dan "uzaklaşma" meselesine yaptığı vurgu sebebiyle ilgi çekicidir.

Üveys,[105] Özbek'le Kutluğ Timur arasında ilkinin tahta çıkışını temin için kurulan bir kumpastan bahsediyor; burada Kâşânî'nin naklinin aksine, Özbek'e düşman değildir Kutluğ Timur; fakat aşağıda bahsedileceği üzere (kısmen Ötemiş Hacı'nın anlatımındaki Özbek'in tahta çıkışının tasvirini aksettiren bir biçimde), rakiplerine karşı yürütülen eşzamanlı saldırıda onunla işbirliği yapıyor. El-Aharî'nin nakli hayli sorunlu[106] olsa da, aşağıdaki parça tam da Özbek'in ihtidası hakkında hiçbir şey söylemediği için kayda değer:

> Ve Deşt-i Kıpçak'ta Tokta [Tuğtâ][107] aynı yıl vefat etti. İlbasmış adında bir oğlu vardı.[108] Kâdâk, büyük emîrdi ve Gâzân'dan sonra İlbasmış'ı tahta geçirmek istiyordu.[109] Tûlîcah'ın oğlu Özbek, Kutluğ Timur ile Harizm'de bir kumpas kurdu ve hükümdara biat ediyormuş gibi yaparak karargâha ("urdu") girdiler ve Özbek, İlbasmış'ı ve Kutluğ Timur de Kâdâk'ı bıçakladı; ikisini de öldürdüler. Ve saltanat Özbek'in eline geçti ve tahta o oturdu.

Bu parça sadece Özbek'in tahta çıkışını anlatıyor ve bu yönüyle Özbek'in tahta çıkışının ihtida hikâyesinden tamamen farklı bir anlatının konusu olduğu Ötemiş Hâcı'nın anlatısına benziyor. Bu iki anlatı beraberce, Özbek'in iktidarı gasp ediş şartlarını İslâm'ı benimseyiş şartlarından belki de kasten ayıran anlatıların dolaşımını terviç ediyor.

Aynı zamanda bu kaynakta, Kutluğ Timur'un Özbek Han'ın tahta çıkışıyla ilgili anlatıda "yeniden ortaya çıkışına" bir işaret de var. Bu olaylara dair en eski kaynağımız olan *Târîh-i Olcâytû Sultân*'da tasvir edildiği şekliyle bu ismin

---

105 Eser, "orijinal" bölümün çevirisi ve tıpkıbasımıyla beraber J. B. Van Loon tarafından tarif edilmiş, *Ta'rikh-i Shaikh Uwais (History of Shaikh Uwais), An Important Source for the History of Adharbaijan in the Fourteenth Century* ('s-Gravenhage, 1954); krş. bkz. Storey-Bregel, PL, I, s. 337-338. Söz konusu anlatım için bkz. s. 49 (metnin tıpkıbasımı, s. 146-147). Ayrıca bkz. Tiz II, s. 100 (trc.), 229 (metin); o da Leiden yazmasına atıfta bulunuyor.

106 Nakildeki bariz sorunlar büyük ihtimalle bir noktadaki bozuk aktarımı yansıtıyor. El-Âharî'nin eseri, mevcut haliyle Özbek'in tahta çıkışını 712 yerine 703 yılı olarak veriyor ve bu da eldeki erken dönem el yazmasında bir eksiklik olduğunu düşündürüyor. Kayıtta Tokta'nın oğlu "İlbasmış"tan (hangi biçimde olduğuna dair aşağıya bakınız) kıdemli *emir* Kadak'ın (başka hiçbir kaynaktan bilinmemektedir) taht adayı olarak bahsediliyor, fakat İlhanlı *Gâzân*'ı (703'teki vefatı, olması gerektiği gibi, Deşt-i Kıpçak'ta Tokta'nın ölümünden hemen önce zikredilmiş) bu "İlbasmış"ın yerine geçeceği hükümdar olarak adlandırıyor (Tizengauzen bunu basit bir hata olarak ele alıyor ve Tohta şeklinde düzeltiyor).

107 "Tûğtâ" biçimi muhtemelen bu müellifin kaynağındaki "Tuğtâğa"yı yansıtıyor, sondaki *gaynha* bağı bir müstensih tarafından son hemze olarak alınmış; aynı şekilde, Özbek'in babasının adı burada "Tûlice" şeklinde verilmiş, muhtemelen esasen T.ğ.r.l.ce'yi perdeliyor, orijinal *gaynra* bir *vav* haline gelmiştir.

108 Diğer kaynaklarda bulunan "İl-basar" vb. isimler yerine burada verilen "İlbasmış" biçimi, bu pasajdan kısa bir süre önce İlhanlı Gâzân'ın emirlerinden birinin adının "İlbasmış" olarak zikredilmesinden kaynaklanmış olabilir.

109 İlbasmış'ın yerine geçeceği hükümdarın adı burada "Gazân" olarak yazılmış, fakat müellif sair tüm yerlerde İlhanlı hükümdarına atıfta bulunurken "Gâzân" şeklinde yazmış; bu, metnin bu noktada bozulduğunun bir başka işareti olabilir.

Özbek'in tahta çıkışındaki rolüne dair mesele yukarıda belirtilmişti; fakat İbn Battûta'nın seyahatnamesinde Harizm valisi olarak öne çıkması dışında, 15. yüzyılın başına kadar Arap kaynaklarında Özbek Han'ın yükselişiyle bağlantılı olarak bahis yoktur Kutluğ-timur'dan. Ayrıca, Banâkati tarafından daha önce zikredilen ve 14. asırdan itibaren Arap kaynaklarında da görülen Tokta'nın oğlu İlbasar'ın burada muharref bir biçimde ortaya çıkması da ilginçtir; fakat orada İlbasar'ın 709/1309-1310'da öldüğü[110] söyleniyor, bu da onun zikredilen Farsça kaynakta gösterildiği gibi tahta geçmesini imkânsız kılıyor. Son olarak, el-Ahari'nin eseri Özbek'in tahta çıkışı etrafındaki hadiseleri, diğer kaynaklarda en azından ima edildiği gibi Altın Orda'nın daha batıdaki kalpgâhından ziyade alenen Harizm'de temerküz ettirişi bakımından ayırt edici nitelik taşır.[111]

Târîh-i Şeyh Üveys'in ardından, 15. yüzyıl başlarında Timurlu tarihyazımı geleneğinin ortaya çıkışına dek Farsça tarih kaynaklarında Özbek Han hakkında başka bilgi bulamıyoruz, fakat burada da ondan çok az bahsediliyor. Mesela Mu'ineddin Natanzî'nin 817/1414 tarihli ve özellikle Altın Orda için sözlü geleneğe dayandığı aşikâr olan *Müntehabü't-Tevârih*'inde Özbek Han saltanatının doğurduğu tesirlere dair sadece özet mahiyetinde anlatı buluyoruz. Natanzî'nin aktardığına göre, Özbek Han'ın hükümdarlığı döneminde, "daima bir küfür ve dalalet muhiti, bir isyan ve fitne sahası olan Deşt-i Kıpçak bir ibadet merkezi haline geldi ve dindarâne gayret için mekânlar (*bikâ'-ı hayr*) ve samimi ibadetler için birtakım mahaller (*mevâzi'-i ibâdât*) ihya edildi."[112] Natanzî'nin, Ötemiş Hacı'nın anlattıklarına benzer şekilde sözlü malzemeye istinat edişi, birçok durumda eserini sözlü geleneğin önemli bir kaydı haline getirse de kronoloji ve soybilim açısından detayları hayli karmaşıklaştırdı; nitekim Özbek Han'ın anlatımında da durum böyle.

Benzer şekilde, Özbek Han'ın ihtidasından bahsetmiş olabilecek Timurlu tarihçilerden iki önemli vakanüvis, Nizâmeddin Şâmî ve Şerafeddin Ali Yezdî,

110 Baybars, Tiz I, s. 98 (metin), 123 (trc.) ve Aynî, s. 484 (metin), 513 (trc.); Tizengauzen neşrinde (s. 140 [metin], 162 [trc.]), Nüveyri vefat tarihini 707 olarak verir, ancak 'Aşur vd.'nin neşrinde (cilt 27, s. 375) 709 deniyor. Aşağıda belirtildiği gibi, Tokta'nın oğlu "İl-basar" da Ötemiş Hacı'nın eserinde babasından önce ölmüş olarak zikrediliyor. Her halükârda onun Tokta'dan önce ölmüş olması, ismini vermeyen el-Birzâli'ye göre Tokta'nın halefi olarak anılan İslâm olmuş zâtla özdeşliğini akla getiriyor; el-Birzâli, Tokta'nın oğlunun İslâm'ı kabul ettiğini belirten tek orijinal kaynak. Bu erken dönem kaynaklarında ve Ötemiş Hacı'nın eserinde (ve en azından *Târîh-i Şeyh Üveys*'te akis bulan) oğluna verilen isimle bağlantılı olarak, elimizde aslında oğlunun isminin değil, *il-basar* kavramının akla yatkın anlamları olan "veliaht", "gaspçı" yahut "zalim" gibi genel bir tarifin yansımasının olduğunu belirtebiliriz.

111 Harizm'deki olaylara atıfta bulunan ve başka bir kaynakta da yer alan el-Ahari'nin anlatısını "Bâbâ Kamal Jandi and the Kubravi Tradition among the Turks of Central Asia," *Der Islam*, I, 71, s. 58-94 başlıklı makalemde kısaca tartıştım.

112 Natanzî, *Muntakhab*, ed. Aubin, s. 82-83; Tiz II, s. 128 (trc.), 232 (metin).

onun ihtidası veya tahta çıkışı hakkında hiçbir şey söylemiyorlar; yalnız Hafız-ı Ebrû Özbek'in tahta çıkışını irdeliyor ve zaten anlattıkları da Kâşânî'nin eserine dayanıyor. Bundan başka, daha önce belirtildiği gibi sözlü gelenekten alınan ve Uluğ Bey döneminde kaydedilen malzemeyi bir araya getiren, fakat muhtemelen malzemenin 16. yüzyıl Şeybani tertibini yansıtan *Şecereti'l-Etrâk* dönemine geliyoruz. Genel olarak Timurlu dönemi malzemesinden, Özbek Han'ın Cuci *ulusu*nun ilk Müslüman hükümdarı[113] olmak itibariyle sahip olduğu mevkinin öneminin iyi bilindiği, fakat mahsus bir tarihyazımını gerektirecek hususi bir hanedan vasfı taşımadığı sonucunu çıkarabiliriz.

15. yüzyıl başlarında Özbek Han'ın tahta çıkışı etrafında cereyan eden olaylar hakkında iki önemli Arapça kaynakta yeni ayrıntılar buluyoruz. İbn Dokmak'ın *Nüzhetü'l-enâm fi Târihi'l-İslâm* başlıklı dünya tarihi bunlardan belki de en zengini ve nispeten az çalışılmış.[114] İbn Dokmak, Özbek Han'ın Müslümanlığına iki defa atıfta bulunuyor; biri 720/1320-1321'de Özbek tarafından Memlûk sultanına takdim edilen Cuci prensesinin Mısır'a gelişini kaydederken. O sırada heyetin üyeleri arasında Özbek'in imamı Şeyh Burhâneddin'in[115] de bulunduğunu belirtiyor. Benzer şekilde, Özbek Han'ın 743/1342-1343 yılında vefat ettiğini bildiriyor ve onun *şeyh*leri ve *fakir*leri taziz eden dindar bir hükümdar olduğunu kaydediyor.[116] Fakat en mühim açıklama bundan önce, Özbek'in tahta çıkışının anlatıldığı bölümde yer alıyor. İbn Dokmak, 713/1313-1314'te[117] "Toktay"ın vâris bırakmadan öldüğünü naklediyor ve Toktay'ın hükümdarlığı sırasında memleketi idare etmiş olan "Kutluk-Timur"un, merhum hanın ulu *hatun*undan verasete düzen vermek için yardım istediğini bildiriyor. Bahsi geçen hatunun adı anlatının ilerleyen bölümlerinde veriliyor; fakat İbn Dokmak burada onun daha önce Özbek'in babası Tuğrul-

113 Timur'un oğlu Şahruh, Çin padişahı "Day Ming"e yazdığı meşhur mektubunda, İslâm'ın İran ve Altın Orda'daki Cengizî hanedanları arasındaki intişarına dair önemli havadisi özetlemişti; "Özbek ve Canı Han gibi bazı hükümdarlar İslâm'ı kabul ettiler ve İslâm'a ve şeirate bağlı kaldılar, Muhammed'in, Allah'ın Peygamberinin ve halkının şeriatına muvafık hareket ettiler" (Abdü'l-hüseyn Nevâi, ed., *İsnâd ve Mükâtebât-ı Târih-i İran ez-Timur ta Şah İsma'il* [Tahran: Büngeh-i Tercime ve Neşri-i Kitab, 1341/1962], s. 134).

114 Tiz I, s. 315-330; Little, s. 84, 94'te onun eserlerinden bahsediyor, ancak onları tahlil etmemiş. *Nuzhatü'l-enâm*'ın önemi hakkında bkz. Ashtor, "Some Unpublished Sources", s. 27-30; Ashtor, İbn Dukmak'ın eserini kapsamlı, ayrıntılı ve nesnel biçimde övüyor ve "her şeyden önce Batı Asya ve Güney Rusya'daki iki Moğol devletinde yaşanan hadiseleri naklediyor: birincisi İran İlhanlıları, ikincisi Altın Orda. Bu iki devletin tarihi mahsus bir ilgiyle takip ediliyor, müellif her zamanki gibi sadece hanedan değişikliklerini kaydetmekle yetinmiyor."

115 Tiz I, s. 320 (metin), 327 (trc.); bu Ayni tarafından da naklediliyor (Tiz I, s. 489 (metin), 519 (trc.)

116 Tiz I, s. 322 (metin), 329 (trc.).

117 Tiz I, s. 316 (metin), 323 (trc.).

ca'nın eşi olduğunu belirtiyor.[118] Kutluk-Timur ve ulu *hatun* Özbek'i veliaht tayini konusunda mutabık kalmışlardı ve İbn Dokmak da Kutluk-Timur'un Özbek'ten Müslüman olmak ve tahta geçtiğinde İslâm'a arka çıkma sözü aldığını ve hakikaten Özbek'in amcasının vefatının ardından tahta geçince "bütün ciddiyetiyle Allah'ın dinine intisap ettiğini ve kendisi için bir cami inşa ettirdiğini ve burada vakt-i muayyeninde beş vakit namazını kıldığını"[119] ekliyordu. Ancak Tatar emirlerinden bazıları Özbek'e muhalefet ettiler ve onu ortadan kaldırmak için kumpas kurdular; İbn Dokmak bunlardan "Tunğur" ve "Tâz b. Müncük"ün isimlerini[120] veriyor. Ancak Özbek Han'ın idaresi muhkemleştiğinde, bunların her ikisini ve Tatar ileri gelenleri arasındaki bir grubu öldürdü Özbek Han ve bu konuda fakih İmâdeddin b. el-Maskiri'den destek almıştı.

İbn Dokmak'a göre aynı fakih, babasının küfrü gerekçesiyle Özbek Han'ın üvey annesi Bayalun'la evlenmesine de müsaade etmişti. İbn Dokmak'ın anlatısı, *Târih-i Olcâytû Sultân*'dan ve düşman emirlerin öldürülmesi bahsinde de Arap kaynaklarının çoğunun rivayetiyle bilinen veraset krizini, Kutluğ-Timur'un rolünü, İslâm'a destekle Özbek'e destek arasındaki irtibatı ve Özbek'in muhaliflerinin elim sonunu aksettiriyor. Ancak İbn Dokmak birkaç önemli unsur ekliyor: Önce Özbek'in babasının, sonra da Tokta'nın eşi Bayalun'un; iki düşman emirin; hem Özbek'e rakiplerini yok etmek konusunda "yardım eden" hem de Bayalun'la evliliğini meşru ilan eden fakihin isimlerini veriyor.

İbn Dokmak'ın anlatısı, Kutluğ-Timur'u tasvir etmesi bakımından da özellikle ilgi çekici. Kutluğ-Timur'un Özbek'e verdiği desteğin (1) Bayalun Hatun'la işbirliği içinde tasdik edildiğini ve (2) Özbek'in İslâm'ı benimsemesine bağlı olduğuna dair ilk aleni iddiayı buluyoruz İbn Dokmak'ın eserinde. Kutluğ-

---

118 Bu, Ötemiş Hacı'nın Bayalun hakkında söylediklerinin bir kısmını, yani Tokta'nın "Tuğrul"un karısı Bayalun'u Tuğrul'un vefatından sonra kendisi için aldığını doğruluyor. Ötemiş Hacı'nın Bayalun hakkındaki diğer önemli iddiası -onun Özbek'in annesi olduğu- diğer tüm erken dönem kaynaklarıyla çelişiyor; söz konusu kaynaklar, eğer herhangi bir ayrıntı verirlerse, Özbek Han'ın onu karısı olarak aldığını, hukuken mahsus izin gerektiren bir şey olduğunu ve eski eşinin, Özbek Han'ın babası olmasına rağmen, bir kâfir olduğu için tasdik edilebileceğini belirtiyor ki bu nokta ilk kez İbn Dukmak tarafından eklenmiş.

119 Bu unsur İbn Dukmak'ın anlatısından İbn Şühbe Esedi'nin (ö. 850-851/1446-1448; krş. Tizengauzen, I, s. 443-448) *el-İ'lâmı bi-târihi ehli'l-İslâm* adlı eserine alınmıştır; bu eserde anlatının büyük kısmı Tokta'nın putperestliği ve Özbek'in İslâmlığı konusunda el-Birzâli'yi (belli ki İbn Kesîr aracılığıyla) takip etmiş.

120 Bu isimlerden ilki şüphesiz "Tungûz" (bkz. Tizengauzen), yani Türkçe tonguz, "domuz" olarak düzeltilmeli; bu belki de İslâm'a düşmanlık imasını vurgulamak için onu özellikle zikreden bir anlatıyı akla getiriyor. Bu iki emir, Rükneddin Baybars ve Nüveyri tarafından verilen, Tokta'nın hükümdarlığının başlarında Nogay'ın düşüşüne dair rivayette belirgin şekilde yer alıyor (bkz. Tiz I, s. 86-93, 108-117 [Baybars], s. 137-140, 158-161 [Nüveyri] ve ikinci kaynak, ed. 'Aşur vd., cilt 27, s. 369-372 [okunuş t.n.g.r]): Tâz b. Müncük, Nogay'ın kızıyla evlenmiş ve araları bozulunca Nogay'la birlikte Tokta'ya sığınan emirler arasında yer almıştı; "Tunguz" ise Nogay'ın ölümünün ardından oğlu "C.kâ"nın naibi olarak anılıyordu. Nogay'ın oğlunu karşısına alan iki emir, Tokta ile uzlaşmalarını anlatan her iki anlatıda da eşleştirilmiş.

Timur'un Özbek Han'ın hükümdarlığı sırasındaki rolü, onu iki kez hanın baş müşaviri olarak tasvir eden ve sonraki kariyerini takip eden İbn Dokmak tarafından daha da açıklığa kavuşturulmuş.

15. yüzyıl başlarının iki önemli Arap tarihçisinden daha çok bilineni, *Kitâbü'l-iber*'inde Özbek'in iktidarı ele geçirişinde etkili olan pek çoklarının ismini veren meşhur İbn Haldun'dur (ö. 808/1406).[121] Toktay'ın oğlu İlbasar'ın 709/1309-1310'da ve Toktay'ın kendisinin 712/1312-1313'te vefat ettiğini aktarıyor İbn Haldun. İlbasar hakkında sadece, Taktay'ın kardeşlerinden birinin Nogay'ın oğullarından biriyle[122] hana karşı kumpas kurmasının ardından eskiden Toktay'ın kardeşine verilen toprakların bilahare ona verildiğini kaydediyor. Nitekim bu rivayet, Kâşânî'nin Tuktogay'ın oğulları için zikrettiği durumla bir şekilde benzerlik gösteriyor. Özbek'in tahta çıkışı hakkında İbn Haldun, İbn Dokmak'la aynı hikâyeyi anlatır. Yalnız Bayalun'u Özbek'in babası Tuğrulcay'ın karısı olarak tavsif ediyor ve Özbek'e muhalefet eden baş emirlerle İmâdeddin el-Maskiri'nin isimlerini zikretmiyor. Fakat İbn Haldun, Özbek'in babasının hanımıyla evlenmesine atıfta bulunuşunun ardından, yarım asır sonra Aynî'nin eserinde tavzih edilen bir unsuru daha ekliyor ve Özbek Han'ın, Bayalun Hatun'un kardeşi olan önceki valiyi görevden alıp Harizm ve Ürgenç'e "Kutluk-Timur"u vali tayin ettiğini belirtiyor.

Mısırlı tarihçi Bedreddin el-Aynî'nin (ö. 855/1451) *İkdü'l-cümân fî Târîh-i Ehli'z-zamân*'ı, Arap tarih yazıcılığında Özbek Han'ı çevreleyen tarihî tahkiyenin doruk noktası olarak görülüyor: Daha önceki nakillerin birçoğunu birleştiriyor Aynî, ayrıca günümüze ulaşmamış kaynaklardan da yeni ayrıntılar ekliyor. 713/1313-1314 yılı[123] havadisi arasında, evvela Birzâlî tarafından verilen standart nakli takip ederek, puta tapan, Bahşilere bağlı, ancak Müslümanları herkesten ziyade taziz eden Toktay'ın vefatını zikrediyor Aynî. Daha sonra, Özbek Han'a tahta çıkmasında "Kutluk-Timur"un yardım ettiğini belirtiyor ve Özbek'in iki kardeşi Saray-Timur[124] ve Muhammed Hâce'nin [*asıl metindeki şekliyle*] onun adına işleri yürüttüğünü ilave ediyor. Burada zikredilmelerinin bu iki kardeşe Özbek Han'ın tahta çıkışında, şayet varsa, ne gibi bir rol atfettiği maalesef açık değil. İbn Dokmak ve İbn Haldun'un anlatılarında olduğu gibi, Kutluk-Timur'un Özbek'in üvey an-

121 Tız I, s. 365-394 (metin); krş. Little, s. 75-76.

122 Tız I, s. 371 (metin), 384 (trc.); İl-Basar'ın 709'daki vefatı Baybars ve Aynî tarafından da kaydedilmiş; Nüveyrî ise 707 yahut 709 yılını veriyor (bkz. not 171)

123 Tız I, s. 485-486 (metin), 514-515 (trc.); Aynî'nin eserinden alınan bu pasaj (büyük bir kısmının baskısı hâlâ yok; bkz. Little, s. 80-87) Necib Asım'ın Abdülgaffâr el-Kırımî'nin Cuci *ulusu* tarihine (bkz. 5. Bölüm, s. 35-36) düştüğü notlarda da yer alıyor.

124 Vassaf, daha önce zikredilen rivayetinde Kutluğ Timur'un "Saray Kutluğ" adında bir kardeşinden bahsediyor.

nesi Bayalun'dan yardım istediği ve Özbek'in tahta çıkışını müteakip İslâm olacağına dair söz almasını sağladığı söyleniyor Ayni'nin metninde. Ayrıca Aynî, İbn Dokmak'ın bu sözün yerine getirildiğine dair rivayetini neredeyse kelimesi kelimesine tekrar ediyor. Benzer şekilde, Tizengauzen'in metninde "Tayfur",[125] "Tâz" ve "Müncüki" şeklinde verilen Özbek'e muhalif emirlerin isimlerini kaydederek İbn Dokmak'ın "Taz b. Müncük"ünden iki isim çıkarıyor. İbn Haldun gibi Ayni de Özbek'in Bayalun'la evliliğini tasvip eden "âlim"in adını zikretmiyor, ama Özbek'in Bayalun'un kardeşini Harizm ve Ürgenç valiliğinden azledip bu görevi Kutluk-Timur'a verdiğini anlatırken iki ayrıntı ekliyor: Birincisi, kardeşin adını Bay Timur (b. y.d.m.r.) şeklinde veriyor; ikinci olarak da Bay Tolun'un buna öfkelendiğini, Özbek'in onu sert bir dille azarladığını, ardından ötekinin özründen sonra barıştıklarını anlatıyor (Özbek'in Bay Timur'u azilden vazgeçtiğinden bahsedilmemesine rağmen).

Yukarıda zikredilen kaynaklar, ayrıntılardaki çoğu zaman uzlaşmaz farklılıklar bir tarafa, birçok noktada temel bir mutabakat arz ediyor; bu hususların pek çoğu Ötemiş Hacı'nın Özbek'in tahta çıkışına dair anlatısında da yer alıyor. Hepsi, Ötemiş Hacı'nın da teyit ettiği gibi, Tokta'nın oğlunun vefatı ve tayin edilen vâris dolayısıyla bir taht krizi olduğuna işaret ediyor; ister düşünülen halefin İslâm'ı destekleyeceğini iddia ederek, ister Tokta'nın kendi dinî temayüllerini tartışarak, ister Özbek'e karşı muhalefetin İslâm karşıtı karakterini vurgulayarak (Ötemiş Hacı'da bu husus yok) olsun, söz konusu krizde görülen dinî tesanüt ve desteğin rolünü ortaya koyuyorlar. Özbek'in tahta çıkışıyla baş gösteren kargaşayı, hem öldürdüğü düşman kâfirler hem de Özbek'le Bayalun arasında tayinler konusunda yaşanan gerilime dair ilginç hikâyeler şeklinde tasdik ediyorlar (Ötemiş Hacı, Bayalun'un adını zikrediyor, fakat tayinler konusunu atlıyor ve Tokta'nın ölümünün yol açtığı karışıklığı bildirmesine rağmen cinayet hadisesini tek bir gaspçıyla sınırlıyor) ve belki de (Ötemiş Hacı'da zikredilmeyen) şüpheli bir evliliği tasvip konusunda istekli bir fakihten bahsederek Müslümanlar arasında bile Özbek'in tahtı gaspına itiraz edildiğini işaret ediyor.

Son olarak, 15. yüzyılın ikinci yarısı gibi geç bir tarihte, İbn Tağriberdi'nin *en-Nücûmü'z-zâhire fî Mülûk-i Mısr ve'l-Kâhire* başlıklı tarihinde, mevcut sair kaynaklardan alınan malzemenin yanı sıra Özbek Han'ın ihtidasına dâhil edilen yeni bir unsur buluyoruz. İbn Tağriberdî, el-Birzâlî'nin "Toktay"ın ölümüyle ilgili olarak H. 713 yılı bahsinde verdiği malumatı takip ediyor, ama "Özbek Han'a tahta çıkışında yardım eden zâtın, ülkeyi yöneten 'Kutluktemur'

125 Yani, İbn Dukmak'ın "Tonguz"u anıştıran "Tungur"u için (bkz. not 178), her üçü de imlaca birbirine benziyor.

adında Müslüman toplumun emirlerinden biri olduğunu"[126] ilave ediyor; bu ilave malumatın önceki devre ait hangi kaynaktan alındığı net değil. Fakat daha da ilginci, İbn Tağriberdi, Özbek'in H. 742'de yaklaşık otuz yıl süren iktidarının ardından vefat ettiğini bildiriyor; onun adaletini takdir ediyor ve hükümdarlığının dini açıdan özetle şöyle sonuçlar doğurduğunu naklediyor: "Müslüman olmuştu ve bunda samimiydi; tebaasını Müslüman olmaya teşvik etti ve bazıları Müslüman oldu. Müslüman olduktan sonra Özbek Han sarık giymedi, bunun yerine çelikten bir kuşak taktı, çünkü 'altın ziynet erkeklere haramdır' denir. Dine ve hayra meyilliydi ve *fakîr*lerle sık sık bir araya gelirdi."[127]

Arapça çoğul olarak zikredilen *sarakucât* terimi, Moğol hükümdarlarının giydikleri meşhur bir tür başlık için kullanılan Türkçe bir isim olan *sarâkuc*[128] terimini andırıyor. İbn Tağriberdi'nin Özbek Han'ın hükümdarlık nişanlarındaki dinî menşeli bir değişikliğe dair zikrettiği bu kısacık imayı nereden çıkardığı açık değil; fakat Canıbeg'in İslâmlaştırma politikalarıyla ilişkili kıyafet değişikliklerinin bir aksi olarak ilgi çekici. Her iki vakada da bir kıyafet değişikliğinden bahsedilmesi, İslâm'ın benimsenmesinin gerektirdiği harici sembolizmin ve bunun içtimai anlamda taşıdığı önemin bir başka göstergesini sunuyor. Fakat bununla beraber, Moğol başlığının, bu durumda *sarâkuc* olarak adlandırılan başlık ve mücevherlerle kaplı altın bir kuşak yahut kemerin (*hıyâsa*) giyilmesinin, el-Mufaddal tarafından verilen[129] tasvirde Müslüman Berke için hiçbir olumsuz yoruma tevessül edilmeksizin tasvip edildiğini de not edelim.

Özbek Han'ın tahta çıkışı ve İslâm'ı kabulü hakkındaki kaynaklar bunlar. Bu anlatıların ötesinde, Özbek'in hem tahta çıkışında hem de İslâm'ı kabulünde önemli roller üstlenen muhtelif isimler hakkında dikkate değer başka bilgilere de sahibiz; bu bilgiler yalnız İslâm'ın en azından sarayda yerleştiği ortamı

126 *en-Nücûmü'z-zâhire fi Mülûk-i Mısr ve'l-Kâhire*, C. 9 (Kahire: Matbua Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1361/1942; tıpkıbasım 1963-1972), s. 226 (yıl H. 713).

127 *Nücûm*, C. 10 (Kahire, 1368/1949; tıpkıbasım 1963-1972), s. 74; bu rivayet Tiz (I, s. 528-529) tarafından verilen bir notta da zikredilmiş; ayrıca Ebü'l-Abbas Ahmed el-Karamânî'nin 17. asrın başlarına ait *Ahbâru'd-düvel ve âsâru'l-evvel* (buna dair bkz. *GAL*, II, s. 301, *GALS*, II, s. 412) isimli eserinde olduğu gibi hem *Nücûm* hem de İbn Tangriberdi'nin biyografik kamusu *el-Menhalu's-sâfi*'de [Paris, Bibliotheque Nationale Yazmaları, Anc. Fonds Ar., No. 747, v. 166v ve Viyana Yazmaları, No. 1173, v. 106v] de görülüyor.

128 Krş. Sir Gerard Clauson, *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish* (Oxford, 1972) [bundan sonra "Clauson, *ED*"], s. 849, aynı kelime altında "sarağuç" da zikredilebilir; bunun saru-, kökünden gelen saruğac kelimesinden bozma olduğunu söylüyor. "Sarmak, dolamak" anlamına geldiğini, böylece kadın örtüsü yahut başlığı demek olduğunu belirtiyor. Ayrıca bkz. G. Doerfer, *Türkische und mongolische Elemente im Neupersischen* (Wiesbaden, 1963-1975, 4 c.) [bundan sonra "Doerfer, *TMEN*"], III, s. 242-243, sarâğuc (krş. s. 221-222, sarukçi, "sarık").

129 Ed. Blochet, I. kısım. *Patrologia Orientalis*, 12/3 (Paris, 1919), s. 460.

şekillendiren dinî "kadro"yu göstermesi açısından değil, aynı zamanda bunlardan bir ya da birkaçının Özbek Han'a İslâm'ı tebliğ eden "Baba Tükles" figürü için tarihî ya da tahkiyevî (yahut her ikisi) bir prototip işlevi görmüş olabileceği için de ilgi çekici.

Özbek Han Yurdunda İslâm Varlığı

Altın Orda'da İslâm dinine mahsus figürler hakkında biyografik bilgi söz konusu olduğunda, yerli kaynakların eksikliği sebebiyle genelde yetersiz kalıyoruz.[130] Memlûk kaynakları bazı ayrıntılar veriyor gerçi; bunlarda Altın Orda'nın giderek büyüyen Türkçe edebî mahsullerinde Müslüman din adamları ve şairlerle hanlar arasındaki himaye ilişkilerine dair bazı imalar buluyoruz. Fakat mesela fakihler hakkında Cuci *ulusu*nun topraklarına dikkat çeken biyografik derleme, el-Kaffavî'nin hâlâ yayınlanmamış eseri dışında 16. yüzyılın sonlarına kadar görünmez. Tasavvufî tezkire literatürü de Altın Orda'nın yıkılışından çok sonrasına kadar Cuci *ulusu*nu oldukça seyrek işler. Elimizde sadece Özbek Han ile bağlantılı olabilecek ve burada dikkat çekmeye değer birkaç şahsiyet hakkında dağınık bilgiler bulunuyor.

Evvela, Özbek Han'ın ihtidası yahut İslâm'a desteğiyle özellikle ilişkilendirilen isimler arasında, hem Tokta hem de Özbek nezdindeki mevkii bir dizi kaynak tarafından teyit edilen, fakat kabile kökenleri bilinmeyen bir figür olan Emir Kutluğ Timur'dan bahsedilebilir. Bununla birlikte, Özbek Han'ın Müslüman olmasını Kutluğ Timur'un destek vaadiyle ilişkilendiren en eski kaynak İbn Dokmak'tır. Ayrıca, bu senaryonun, Emir Nevrûz'un İlhanlı hükümdarı Gâzân'dan büyük bir destek karşılığında Müslüman olmasını talep ettiği yönündeki yaygın anlatılarla bağlantılı olması da mümkündür. İbn Dokmak ve İbn Haldun'dan başka Aynî de Bayalun Hatun'un Kutluğ Timur'la iş birliği yaptığını bildirerek İslâm'ı desteklediğini öne sürüyor, fakat hiçbir yerde Özbek'in tahta çıkışının dinî boyutunda önemli bir sima olarak tasvir edilmiyor.

Kutluğ Timur'un rolü ne olursa olsun, görünen o ki hayatının geri kalanında Özbek'e hizmet etmeye devam etmişti; Olcaytu'nun vefatının ardından Emîr Çoban'ın İlhanlı ülkesinde iktidarı[131] ele geçirme teklifini kabul etmemesini tembihlediği ve Harizm valiliğiyle "azledilmeden/uzaklaştırılmadan" önce Ebû Said'in ordularına karşı seferler düzenlediği tasvir ediliyor.[132] Ebû Said'in vefatının ardından İran'a gönderilen Özbek ordusunun Kutluğ Timur'un

130 Bu tip şahsiyetlerin kısa bir değerlendirmesi için bkz. Fedorov-Davydov, *Obshchestvennyi stroi*, s. 100-103.

131 Krş. İbn Dukmak'ın Tiz I'deki rivayeti, s. 317 (metin), 324 (trc.).

132 Tiz I, s. 321 (metin), 328 (trc.).

ölüm haberi üzerine yaşadığı kargaşaya dair rivayetlerden anlaşılıyor ki Kutluğ sahip olduğu mevkii hâlâ koruyordu.[133]

Özellikle -batını yahut dini çeşniye sahip eserler üreten fakihler, sûfîler ve edebî- şahsiyetlere gelince; Özbek Han'ın sarayıyla doğrudan ilişkilendirilebilecek nispeten az sayıda isim buluyoruz. Kırım'da yaşayan ve kendisini "Kalender-i Rûmî" diye tarif eden Ebû Bekir Kalender'in Rûmî'nin *Mesnevî*'sini taklit ederek yazdığı ve beş "kitaptan" oluşan Farsça bir tasavvuf eseri olan *Kalender-nâme*'nin muhtemel istisnalığı dışında, alenen Özbek Han'a ithaf edilmiş ya da onun tarafından ismarlanmış herhangi bir dini eser bilmiyoruz. Eserde meşhur sûfî şeyhler hakkında pek çok hikâye yer alıyor, fakat bunların hepsi ya da çoğu "kadim/klasik" evliyalar (Attâr ve Rûmî gibi geç dönem şahsiyetlerden bahsedilmesine rağmen). Esere 720/1320-1321'de Kırım'da başlanmış ve tamamlanması yirmi yıldan fazla sürmüş; ilk dört kitap Özbek Han'ın, beşincisiyse oğlu "Canıbeg Mahmûd"un döneminde telif edilmiş.[134] Her halükârda bu eserin işaret ettiği tasavvufî edebî faaliyetin Kırım menşeli oluşu, aşağıda zikredileceği üzere İbn Battûta'nın aktardığı izlenimle de örtüşüyor.

İbn Dokmak tarafından Özbek'in "sıradışı" evliliğini takdis ettiği belirtilen fakih, mevcut biyografik kaynaklar açısından bir başka şekilde tanımlanamıyor ve aynı durum Özbek'in ihtidasında harici kaynaklarca rol atfedilen diğer birçok kişi için de geçerli. Mesela İbnü'd-Devâdârî'nin 720/1320'de Özbek'in yeğenine Mısır'a kadar eşlik eden heyetin bir üyesi olarak bahsettiği,

---

133 Hamdullah Mustavfî Kazvînî tarafından *Târîh-i Güzîde*'nin devamında zaten belirtilmişti, bkz. Tız II, s. 93; bkz. on beşinci yüzyılda Fasîh-i Hâfî'in *Mücmel-i Fasîhî*'si (ed. Mahmud Farrukh) [Mashhad, 1339 134111960 1962], III, s. 46 ve Rusça çevirisi, *Mudzhmal-i Fasihi* (Fasikhov svod), çev. D. Iu. Iusupova [Taşkent: Fan, 1980], s. 59.

134 *SVR* IX (Taşkent: Fan, 1971), s. 471-474, katalog no. 6705, env. no. 11668; katalogtaki bilgiye bakılırsa yazar üçüncü kitabın 740 yılında bittiğini teyit ediyor. Bu mühim eser (400 varak) Şeyh Bâyezîd el-Uşşâkî es-Samarînî [s.m.r.b/n/y/.nî] tarafından Şaban 761/Haziran-Temmuz 1360'ta istinsah edilen eşsiz bir yazmada muhafaza edilmektedir. (Bu nisbe, Altın Orda'da Samar adlı şehirle ilintili olabilir, muhtemelen orta Volga üzerinde -bilahare Kuibyshev denen- Samara burası; bkz. V. L. Egorov, *Istoricheskaia geografiia Zolotoi Ordy v XIII-XIV vv.* [Moskova: Nauka, 1985], s. 132, 139). Bu arada, Alî b. Muhammed b. Dihkân [Alî en-Nesefî] el-Beykandî (mesela Buhârâ yakınlarındaki Peykend'den) ünlü nahivci Sirâceddîn Yûsuf es-Sekkâkî'nin *Miftahu'l-'ulûm*'unun üçüncü bâbına bir şerh yazmış ve eserini 718/1318'de Harizm'de tamamlamıştı (*GAL*, I, s. 294, burada şârihin nisbesi "Kabindî" olarak verilmişti); Şihabeddin Mercânî, bu şerhin artık mevcut olmayan (ya da en azından basılı bir katalogda kaydı bulunmayan) bir nüshasına dayanarak (*Mustafâdü'l-ahbâr*, I, s. 102) Şaban 719/Eylül-Ekim 1319'da tamamlandığını ve Özbek Han'a sunulduğunu söylüyor; nitekim bu dönemde Harizm'de tedvin edilen diğer eserlerin Özbek Han'a ithaf yahut hayır dua içermesi de ihtimal dışı değil. Edebî himaye, bir dizi Arapça ve Farsça eserin ithaf edildiği Canıbeg döneminde önemli ölçüde yaygınlaşmış gibi görünüyor; Türkî *Muhabbet-nâme* açık ki onun hükümdarlığı döneminde yazılmış ve kısa ömürlü selefi Tînî Bek'e bile şair "Kutb" tarafından *Hüsrev ü Şirîn*'in Türkçe nüshası ithaf edilmişti.

başka türlü tarif edilemeyen "Nûr isimli kadı"nın, "Han Özbek'i İslâm'a teşvik eden kadı" olduğunu söylerler. El-Mufaddal'a göre, bu isim muhtemelen Cemâziyelâhir 724/Nisan-Mayıs 1324'te[135] Kahire'ye gelen Altın Orda heyeti tarafından yakın zamanda öldüğü haber verilen "Şeyh Nureddin" ile özdeşleştirilmeli. el-Mufaddal bu ismi 720/1320'de Özbek'in yeğenine eşlik eden kişi olarak tanımlıyor özellikle. Fakat aynı bağlamda, -yani adı geçen heyetin önde gelen bir üyesi olarak- İbn Dokmak (ve ardından Aynî) bu isim yerine Özbek Han'ın imamı olduğu söylenen Şeyh Burhâneddin'den bahsediyorlar.[136]

Özbek'in ihtidası ve tahta çıkışıyla bağlantılı en ilginç şahsiyetlerden biri, ilk eserini 1330'ların sonunda veren el-Birzâlî tarafından zikrediliyor. Özbek Han yurdunun büyüklüğü hakkındaki bilgilerinin önemli bir kısmını, yine veraset mücadelesi ve ihtida hakkındaki malumatının da pek çoğunu Şeyh Alâeddin en-Nu'man b. Devlâtşah b. Ali el-Harizmi el-Hanefî sağlamıştı. Şeyh, Ramazan 718/Kasım 1318'de Şam'a gelmiş, birkaç gün kaldıktan sonra Kahire'deki Memlûk sarayına gitmiş ve hacca varıp "efendisi" Özbek Han'ın yanına dönmeden önce bir yıl orada kalmıştı. Görünüşe göre el-Birzâlî şeyhle şahsen o zaman tanışmıştı.[137] el-Birzâlî'nin naklettiğine göre, bu harikulade adam 21 yaşında memleketini terk etmiş, pek çok diyar gezmiş, mantık ve tıp tahsil etmiş ve 701/1301-1302'de memleketine dönerek "hükümdar" Melik-Timur'a (yani Melik- d.m.r.) intisap etmiş; ona hekim olarak hizmet etmiş ve Harizm'deki hastanenin (mâristân) başhekimi olmuştu. Birzâlî daha sonra bu Nu'man'ın 657 yılı Ramazan'ı ortalarında/Eylül 1259'un başlarında Harizm'de doğduğunu belirtiyor; bu da onun 678/1279-1280'de memleketinden ayrıldığını ve 701/1301-1302'de yeniden Harizm'e dönmeden önce 23 yıl "gurbet"te kaldığını düşünmemize imkân veriyor.

Harizm'de "Melik Timur"a hizmet eden Şeyh Alâeddin en-Nu'man, Deşt-i Kıpçak memleketinin padişahı Toktay'a (el-Birzâlî burada ona Berke'nin oğlu diyor!) gönderilmişti; adı geçen padişah ölünce, kendisinden sonra Müslüman olan Özbek Han hüküm sürdü ve belli ki Özbek, Şeyh Nu'mân'ın hizmetlerinden yararlandı. Yeni han şeyhe Kudüs'teki birkaç hânkâha [*metindeki şekliyle*] bağış yapması ve Haremeyn'in [Mekke ve Medine] mücâvirlerine ihsanda bulunması için para verdi; bu sonuncu unsura dair Birzâlî'nin *Muktafâ*'sının

135 Krş. Samira Kortantamer, *Ägypten und Syrien zwischen 1317 und 1341 in der Chronik des Mufaddal b. Abi l-Fadâ'il* (Freiburg im Breisgau: Klaus Schwarz Verlag, 1973), s. 93. Tiz I, s. 187 (metin), s. 199 (trc.), yılı 732 olarak verir, fakat kesinlikle hatalıdır bu ve tek nüsha yazmadaki sayfaların yanlış tertibinden kaynaklanmış olmalıdır. Bu hata Kortantamer tarafından da not edilmiş (s. 92, n. 3), ama Tizengauzen'in çalışmasına atıf yapılmamış.

136 Tiz I, s. 320 (metin), 327 (trc.).; al-Aynî için bkz. s. 489 (metin), 519 (trc.).

137 Tizengauzen'in el-Birzâlî'nin eserinden yaptığı iktibaslarda da bu zâtın 710'da Özbek yurdunun genişliğini anlattığı Şam ziyaretine atıfta bulunuluyor, fakat verilen tarihin yazma yahut basma metinde "8" rakamının atlanmasından kaynaklanmış olduğu görülüyor.

bugüne ulaşan parçalarında daha fazla detay bulunmuyor. Fakat aşağıda belirteceğimiz gibi söz konusu eserin daha mufassal versiyonlarını kullanmış olabilecek sonraki kaynaklarda burası önemli ölçüde detaylandırılmış.

Bu Harizmli şeyhe İbn Fazlullah el-Ömerî'nin (ö. 749/1348-1349) *Mesâliku'l-ebsâr* adlı ansiklopedik eserinde de atıfta bulunuluyor. Lakin burada ondan umumiyetle Alâeddin İbn Nu'man el-Harizmî olarak bahsediliyor, zaman zaman da adının gerçekten Nu'man olduğunu ima eden "Kâle'n-Nu'man" ifadesi zikrediliyor. el-Ömerî'nin onunla şahsen mi tanıştığı yoksa sadece el-Birzâlî'nin eserinin mufassal bir nüshasından mı iktibas yaptığı kesin değil.[138] Adının tam olarak ne olduğu konusundaki bu önemli karışıklık, İbn Battûta'nın onu "Nu'mâneddin el-Harizmî" olarak hatırlamasıyla daha da artmış; fakat daha önemlisi, İbn Battûta, el-Birzâlî'nin belirttiği gibi Özbek Han'ın sarayındaki mühim mevkiini doğrulamıştır. İbn Battûta, Saray-ı Berke'de, fakih, imam ve âlim olarak adlandırdığı bu "Nu'maneddin"in zâviyesini ziyaret ettiğini aktarıyor; bu adam mümtaz şeyhlerden biriydi, "hoş evsafı ve cömert bir ruhu vardı" ve mütevazı olmasına rağmen "dünya-perestlere karşı son derece haşindi". Bu anşattıklarına örnek olarak da Özbek Han'ın her Cuma şeyhi ziyaret ettiğini, ancak şeyhin hanı karşılamak için dışarı çıkmadığını ve hatta onun huzuruna varmadığını; bunun yerine, Özbek'in şeyhin karşısında oturduğunu, onunla "tatlı tatlı" konuştuğunu ve onun huzurundayken son derece tevazu gösterdiğini belirtiyor. İbn Battûta'nın ifadesine göre, şeyhin davranışı hanın ona gösterdiği hürmetle tam bir tezat teşkil etse de şeyh fakirlere, talihsizlere ve gariplere karşı son derece nazikti.[139]

Bütün bu anlatılar dikkate alınınca aynı şahsiyetin kastedildiğine dair pek de şüphe kalmaz. Dahası, bu Nu'man el-Harizmî'nin apaçık seçkin bir âlim ve aynı zamanda İbn Arabî'nin tasavvufî eserlerine vukufuyla bilinen bir sûfî

138 Krş. el-Ömerî/Lech, s. 31; Lech, Ömerî'nin Harizmî ile Şam veya Kahire'de görüşmüş olabileceğini, ama bu kaynağa hiçbir zaman aralarında doğrudan temas olduğunu gösteren ifadelerle atıfta bulunmadığını belirtiyor; şurası aşikâr ki Ömerî, el-Birzâlî'nin mevcut bâplarında bulunmayan malumat için Şeyh Nu'mân'a atıfta bulunuyor. Her ikisi de şeyhin Özbek yurdunun vüsatı hakkındaki rivayetini ihtiva ediyor, fakat el-Ömerî (Lech, s. 79-80 [metin], s. 144-145 [trc.]) ayrıca (1) Harizmî'nin Tokta'yla Çağatay hanı Esen Buğa arasındaki savaştan birtakım rakamlar aktardığı Altın Orda ordusunun büyüklüğü hakkında da bilgi veriyor; (2) yine ülkenin genişliğinden bahsediyor, ama İskender'in Demir Kapısı ve Karanlıklar Ülkesi'ne yolculuğu da dâhil olmak üzere kuzeydeki topraklar hakkında ayrıntılı bilgiler ve Yüğrâ memleketiyle Karanlıklar Ülkesi'nden bahisle beraber sunuyor bunu; ayrıca (3) Deşt-i Kıpçak Türklerinin hem Müslüman hem de kâfir kabilelerden terekküp ettiğini anlattığı Altın Orda nüfusuna temas ediyor.

139 *Voyages d'Ibn Battûta*, ed. ve çev. C. Defrémery ve B. R. Sanguinetti (Paris, 1854; repr. Éditions Anthropos Paris, 1969), II, s. 449; H. A. R. Gibb'in İngilizce çevirisine bkz., *The Travels of Ibn Battûta A.D. 1325-1354*, II (Cambridge: Cambridge University Press, 1962), s. 516 (Gibb'in çevirisi Defrémery ve Sanguinetti tarafından yayınlanan metne dayandığı için, ileride sadece bu baskıya atıfta bulunulacak).

olduğunu da belirtmek gerek. Evvela Nu'man el-Harizmi, ünlü Hanefi fakihi Burhâneddin Nesefi'nin önemli bir eserine yazılan şerhin müellifi olarak anılıyor; Nesefi'nin vefat tarihi (687/1288) ve (görünüşe göre tek nüsha olan) elyazmasının ferağ kaydı (900/1494), söz konusu müellifin bu Numân olma ihtimalini alenen teyit etmese de düşündürüyor.[140]

Daha çarpıcı olanıysa Nu'man'ın İbn Arabî tasavvufunun bir tilmizi olarak tanınmasıydı.[141] İbn Arabi'nin *Fusûsü'l-Hikem*'inin en eski Farsça şerhlerinden biri 743/1343 yılında Isfahan'daki Kâşânî/Kayserî muhitinin bir mensubu olan Rükneddin Şirâzî tarafından yazıldı. Eserinin girişinde Şirazi, *Fusûs*'u mütalaa ederken Nu'mân el-Harizmi'ye[142] de müracaat ettiğini belirtiyor; bu olayın 739/1338-1339 yılında Saray-ı Berke'de gerçekleştiğini ifade ediyor. Onu Altın Orda'ya sevk eden şeyin ne olduğunu söylemiyor, fakat sadece Harizmî'den *Fusûs*'taki bazı müşküllerin hallini istediğini, zira bu eserin maânisini tespit etmede bu şeyhin "asrının yektası" olduğunu bildiriyor. Nu'man, Rükneddin'e şerhin bir kısmının zaten yazılmış olduğunu duyduğunu ve onu görmek için ısrar ettiğini söylemişti; Rükneddin eseri gözden geçirmesine müsaade etti ve Nu'man, onu tamamlamaya teşvik etti Rükneddin'i, eser için büyük bir iştiyak gösterdi. Rükneddin de metni "ömrünün mübarek günlerinde" ikmal etti. Bu son işaret, Şeyh Nu'mân'ın 739-743 yılları arasında, Özbek Han'ın vefatına yakın bir zamanda göçmüş olması gerektiğini teyit ediyor ve gerçekten de bir 15. yüzyıl kaynağı Nu'mâ-

---

140 *GAL* I, s. 615'te Nesefi'nin *Mukaddime fi'l-cedel ve'l-hilâf ve'n-nazar* başlıklı eserine yazdığı bir şerhten bahsediliyor; ayrıca bkz. Wilferd Madelung, *EIr*, IV, s. 371, "Borhân-al-Din Nasafi" maddesi altında, "başka türlü bilinmeyen" Nu'man-ı Harizmi'nin bu eser üzerine yazdığı şerhten söz ediyor. Hem Brockelmann hem de Madelung sadece bir yazma nüshaya atıfta bulunuyorlar: W. Ahlwardt, *Verzeichnis der arabischen Handschriften der königlichen Bibliothek zu Berlin* [Berlin, 1887-1899], cilt IV, s. 468-469, No. 5167, Yazma Mq. 55, 95. varaklar, 900/1494'te istinsah edilmiş; Nesefi'nin *Fusûl*'ü üzerine Numân el-Harizmi'nin *Vusulü'n-Nu'mâni fi-şerhi fusûli'l-burhâni* başlıklı bir şerhi.

141 Bu bağlamda "Alâeddin Harizmi"nin Câmi tarafından Yâfi'i'nin şeyhi diye tarif edildiğini not edebiliriz; bkz. *Nefahâtü'l-üns*, ed. Mehdi Tevhidipûr (Tahran, 1337/1958), s. 585.

142 Şirâzî'nin eserinin son kısmi baskısında atıfta bulunulan bir yazma nüshada, bu Numân el-Harizmi'nin lâkabının Alâaddîn olduğu teyit ediliyor. Krş. *Nusûsu'l-husûs fi-tercümeti'l-Fusûs, şerh-i Fusûsü'l-hikem-i Muhyiddin İbn Arabî, Ruknüddin Mes'ûd b. Abdullah Şirazi*, ed. Receb-Ali Mazlûmi (Tahran: McGill University /Tehran University, Insitute of Islamic Studies, 1359/1980), metin, s. 5-6 (bk. Celaleddin Hümâi'nin giriş yazısı, s. "10", "15"); bkz. *Abstracta Iranica*, 5 (1982), s. 168, No. 562. Burada, Rükneddin Şirâzi'nin oğlu olduğu muhakkak olan bir ismin Kübrevî şeyhi Seyyid Ali Hamedânî'nin müridi olduğunu ve babasının Harizm'de tanıştığı Şeyh Muhammed Temîmi hakkındaki menkıbelerinden birini ona anlattığını ifade edebiliriz (bk. J. K. Teufel, *Eine Lebensbeschreibung des Scheichs Alî-i Hamadânî* (ö. 1385): *Die Xulâşat ul-Manâqib des Maulânâ Nur ud-Dîn Ca'far Badaxšî* [Leiden: E. J. Brill, 1962), s. 106, 118); Şirâzi'nin kendisi de eserinde (s. 40) bu Şeyh Temîmî ile (daha önce Şirâzi'nin memleketinde de bulunmuştu) Saray-ı Berke'de, hiç şüphesiz Nu'man da oradayken tanıştığından bahsediyor. Hamedânî'nin bu şeyhin "yoga" usulü uygulamalarını tenkidi, Özbek Han diyarına çekilen şahsiyetlerin geniş yelpazesini ortaya koyan bir başka alamet olarak değerlendirilebilir.

neddin Harizmi'nin 25 Muharrem 740/2 Ağustos 1339'da vefat ettiğini kaydediyor.[143]

Nu'mân-ı Harizmî'nin Özbek Han'la olan yakın münasebetine dair daha fazla ayrıntı 15. yüzyılın ortalarına ait iki eserde yer alıyor; biri İbn Hacer el-Askalani'nin meşhur "yüz yıllık" terâcim derlemesi *ed-Dürerü'l-Kâmine*, diğeriyse Aynî'nin yukarıda bahsi geçen tarihi. *ed-Dürerü'l-Kâmine*'nin neşredilen metninde bu şahsiyet için iki ayrı kaynağa işaret ettiği anlaşılan iki biyografik kayıt bulunuyor. Birinde[144] "en-Nu'mân b. Devletşâh [*metindeki şekliyle*] b. 'Ali al-Hârezmî" diye adlandırılıyor. [6]47 yılında doğduğu söylenen Nu'mân'ın (fakat iki yazmada bu tarih Birzâli'de olduğu gibi 657 olarak veriliyor) "Toktay b. Berke" ve "Kan Özbek"e bir hekim olarak hizmet ettiğinden bahsediliyor; bu da söz konusu maddenin doğrudan ya da dolaylı olarak Birzâli'ye dayandığını gösteriyor. Ayrıca bu kayıtta ölüm tarihi verilmiyor, bu da söz konusu eserin şeyhin ölümünden önce derlenmiş olduğunu düşündürüyor.

Diğerindeyse[145] isminin büyük bir kısmı atlanmış, yazmalarda bir boşluk bırakılmış; "en-Nu'mân b. ... el-Özbekî" şeklinde görülüyor ve maddede "Rûm'un hükümdarı Moğol padişahı Özbek'in[!] ona bağlı olduğu ve ona tazimde bulunduğu" belirtiliyor, zira daha önce Nu'mân Toktay'ın yanındadır ve Özbek'e karşı da nezaketini muhafaza etmiştir. Burada ve madde içerisinde Şeyh Nu'mân'ın Kudüs'te bir medrese inşasına yönelik başarısız çabalarına dair hayli dağınık anlatımda, İbn Hacer çağdaşı Aynî'nin (ö. 855/1451) eserinde verilen ve Nu'mân'la Özbek Han arasındaki yakın ilişkiyi gösteren uzun ve mufassal bir rivayet arz eden daha tam bir anlatımın yankılarını görüyoruz. Bu anlatının kaynağını net olarak bilmiyoruz; büyük ihtimalle el-Birzâli'nin eserinin artık mevcut olmayan bir bölümünde bulunmuş ve hem İbn Hacer hem de Aynî tarafından münferiden uyarlanmıştır. Haliyle Aynî'nin daha ayrıntılı rivayeti, tarih olarak bizzat aktardığı 15. yüzyıldan çok daha önceye ait malumatı yansıtıyor olabilir.

Aynî, 722/1322 yılı başlığında Sultan Nâsır'ın Altın Orda elçisinin Özbek Han tarafından gördüğü muameleden şikayetle Memlûk sarayına dönüşünü kaydediyor. Aynî'nin naklettiğine[146] göre söz konusu şikâyetin kaynağı, Özbek Han'ın "Şeyh Nu'mân adında bir adama" Memlûk sultanına teslim edilen Cengiz prensesine eşlik ettiği sırada (yani 720/1320'de) yapılan muameleden duyduğu hoşnutsuzluktur. Şeyh Nu'mân kendisine yapılan kötü muameleyi

143 *Mücmel-i Fasihî*, III, s. 58; Rusça trc., s. 65.

144 İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Dürerü'l-Kâmine fî a'yâni'l-mi'eti's-sâmine*, c. VI (Haydarabad: Dâru'l-maarifi'l-Osmâniye, 1396/1976), s. 161-162, No. 2429.

145 Haydarabad neşri, VI, s. 162, No. 2430.

146 *'Ikdü'l-cümân*, Tiz I, s. 492-493 (metin), 523-524 (trc.)

Özbek Han'a aktarınca han, emîrlerinin Memlûk sultanının sevdiği bir tüccarı öldürmelerine ve mallarını yağmalamalarına izin verecek kadar öfkelenmişti. Bu vaka, Memlûk elçisinin şikâyet için Özbek Han'a gönderilmesine yol açmış, ancak han elçinin itirazını görmezden gelerek onu taciz etmiş ve kendi elçisini bir mektupla Memlûk sarayına göndererek Şeyh Nu'mân'ın Kudüs'te bir ibadethane inşa etmesine izin verilmediğinden şikâyet etmişti. Hanın mektubunda Sultan'ın Şeyh Nu'mân'ın talebini reddi, Gürcistan Kralı'na Kudüs'te bir kilise inşası için verilen izinle özellikle karşılaştırılmıştı.

Aynî'ye göre sultan mesajı dikkate almamış ve hanın elçisini bir karşı heyet göndermeden geri yollamıştı; bu olayları aktarıyorken 722/1322'den sonra Memlûk Mısır'ı ile Altın Orda arasındaki ilişkilerin soğuyuşunu açıklamak niyetindeymiş gibi görünür Aynî. İlişkilerde yaşanan değişiklik daha ziyade hanın İlhanlı hükümdarı Ebû Said'le mücadelesi sırasında Memlûk desteğini alma çabalarının başarısızlığını yansıtıyor olabilir; bu mücadele Özbek Han için 718-721 yılları arasında yukarıda belirtildiği üzere birkaç kez tersine dönmüştü. Özellikle İbn Dokmak, 722 yılında Memlûk sultanıyla Özbek Han arasındaki gerilimin, sultanın Ebû Saîd'le barış yapması üzerine arttığını kaydediyordu; nitekim hana gönderdiği bir mektupta Ebû Said İlhanlıların İslâm'ı benimsediğini ve kendisinin de hak dine girdiğini hatırlatıyordu.[147]

Her hâlükârda Aynî'nin anlattıkları, Özbek Han'ın Şeyh Nu'mân'a duyduğu muazzam hürmeti açıklaması bakımından daha da ilgi çekici. Şeyh Nu'mân, Özbek'in tahta çıkışından önce Halife Muktedir'in sarayında bulunmuş ve Özbek'e kibar davranmıştı; Özbek, Muktedir'in sarayına geldiğinde, diyor Aynî, "Şeyh Nu'mân ona gizlice, 'Padişahlık sana düşecek ve Muktedir'den sonra hükümdar sen olacaksın' derdi."

Böylece Nu'mân-ı Harizmî'nin şahsında, Özbek Han'ın başkentine yerleşmiş, han üzerinde doğrudan ve güçlü bir tesire sahip, hatırı sayılır bir şöhrete kavuşmuş Müslüman bir âlim ve sûfî var karşımızda; Aynî'nin anlatımında aynı şahsiyete Özbek'i taht arayışına teşvik eden bir rol atfediliyor. Tarihî bir karakter olarak Nu'mân-ı Harizmî, Özbek Han nezdinde İslâm'ın "sancaktarı" olarak tavsife son derece uygun görünür. Fakat aslında onu, esas ihtida anlatılarında hanın İslâm'ı benimseyişinde başat rol atfedilen figürlerden -Seyyid Ata ve bizim Baba Tükles- herhangi biriyle özdeşleştirmek için hiçbir dayanak yok elimizde; dahası Özbek Han'ın İslâmlaşmasında öne çıkan aktörler olarak ileri sürülen sair şahsiyetlerden (yani Kadı Şeyh Nûreddin, Şeyh Burhâneddin) herhangi birini de bu iki isimle özdeşleştirmemiz mümkün değil. Kısacası -İbn Battûta'nın karşılaştığı şahsiyetler arasında muhtemel bir istisna dışında- adamakıllı tarif edilmiş tarihî kişilikleri Özbek Han'ın din değiştir-

147 Tiz I, s. 321 (metin), 329 (trc.).

mesiyle ilişkilendirilen "efsanevi" şahsiyetlerle ilişkilendirebileceğimiz neredeyse hiçbir vaka bulunmuyor. Bir yandan gerçekten "efsanevi" şahsiyetlerle, yani "tarihi" bir temeli olabileceği basit varsayımının ötesinde hakiki varlığını ortaya çıkarmanın esasen imkânsız olduğu figürler üzerine çalıştığımız anlamına geliyor bu; diğer yandan da Özbek Han'ın sarayında bulunan tarihi karakterlerin hiçbirinin, kişiliğini ve hatta kimliğini Altın Orda'nın İslâmlaşması hakkındaki bilindik rivayetlere aksettirecek kadar karizmatik olmadıklarını gösteriyor.

En nihayetinde, Özbek Han sarayındaki dini ortama dair en iyi kaynaklarımızdan biri olan ve Nu'mân-ı Harizmi'nin Saray-ı Berke'deki "uzletgâhına" yaptığı ziyaretle ilintili olarak daha önce andığımız İbn Battûta seyahatnamesine dönmeliyiz. Özbek Han sarayını 1334'te, önce Kafkasya'nın kuzeyindeki bozkırda bulunan Beşdağ yakınlarındaki ordugâhında, sonra da başkent Saray'da ziyaret etmişti İbn Battûta; ayrıca Altın Orda'da geniş çaplı seyahatlerde bulunmuş, Kırım, Hacı Tarhan, Sarayiç ve Harizm'i de ziyaret etmişti.[148] Onun anlatısı, İslâm'ın Cuci *ulusu*ndaki "varlığı" ve Altın Orda'daki İslâmi şahsiyetler ve kurumlarla hem Orta Asya hem de daha batıdaki İslâm toprakları arasındaki bağlantılara dair kapsamlı bilgiler veriyor. Özellikle İbn Battûta'nın gözlemleri, Özbek Han'ın sarayında ve ülkesinde, kökenleri öncelikle Orta Asya'ya dayanan, bazıları Irak, Rûm (Anadolu) ve Kafkasya'dan gelen dini şahsiyetlerin öne çıktığını kanıtlıyor.[149]

Şehrin ulu camiinin Memlûk Sultanı el-Melikü'n-Nâsır'ın emriyle inşa edildiğini belirttiği Kırım'da İbn Battûta, Horasanlı bir şeyh tarafından idare edilen bir zâviyede misafir edilmişti; ayrıca orada fakih Alâaddin el-Âsi (yani, "Oset-

---

148 İbn Battûta'nın Özbek dıyarındaki seyahatleri ve tarihleri için bkz. Ivan Hrbek, "The Chronology of Ibn Battûtah's Travels," *Archiv Orientální*, 30 (1962), s. 409-486 [s. 469-473, 482-483].

149 Bu bağlamda, 13 ve 14. yüzyıl Bulgar mezar taşlarında kalan nisbelerin işaret ettiği ecnebi Müslümanların menşe mahallerinin, Altın Orda'daki İslâm varlığında Kafkasya ve Orta Asya'nın rolüne dair intibaı güçlendirdiği belirtilebilir; çoğu isim nisbesiz görünüyor ve çoğu mevta şüphesiz bölgenin yerlisi, fakat Khakimzianov tarafından oluşturulan listelere istinaden (*Nazyk*, s. 182-191, ve s. 89; *Epigraficheskie pamiatniki*, s. 180-181) nisbeleri bölgelere göre tablolaştırabiliriz: Bulgar'dan sekiz (ve Volga havzasından birkaç tane daha), Orta Asya'dan dört (Semerkant, Kerder [Harizm'de], Cend ve Horasan'dan birer) ve Kafkasya bölgesinden üç (bir "Şirvânî" [*metindeki şekliyle*] ve iki Şamâhi). Bu bölgedeki Müslümanların daha geniş temaslarına dair bir ipucu olarak, Mekke'ye hacca gittiklerini gösteren *hacı* unvanını taşıyan on yedi kişi olduğunu kaydedebiliriz. Berezin, "Bulgar na Volge" ve Iusupov, *Vvedenie*, s. 48-50; Harizmlilerin özellikle Cuci *ulusu*ndaki dini gelişmelerde oynadıkları rol hakkında bkz. Lakubovski'nin aldatıcı bir şekilde isimlendirilen makalesi, "K voprosu o proiskhozhdenii remeslennoi promyshlennosti Saraia Berke," *Izvestiia Gosudarstvennoi Akademii istorii material'noi kultury*, 8/2-3 (1931), s. 1-48 (özellikle s. 22-25). Burada İbn Battûta'nın Harizm'de tanıştığı pek çok dini şahsiyeti ele almadım, ancak bunların birçoğu şüphesiz hanın sarayında da vakit geçirmişti; mesela Ràzieddin Yahya ibn Fahreddin el-Kassâri el-Barşınlıki (İbn Battûta, III, s. 7-8), han 740/1339'da vefat ettiğinde Saray-ı Cedid'deydi (*Mücmel-i Fasihi*, III, s. 57-58; Rusça trc. s. 65; bkz. benim "Bâbâ Kamal Jandı").

yalı") ve Anadolu'dan İslâm'ı kabul eden bir Rum olan Şeyh Muzafferüddin'le tanıştı.[150] Oradan Harizm'in yerlilerinden biri tarafından yönetilen Azak'a geçmiş ve burada yolculara yiyecek ve yatacak yer temin eden seçkin bir sima olan Ahi Bıçakçı'yla tanışmıştı. Bu şahsın kökenini belirtmiyor İbn Battûta, ama onu özellikle bir fütüvvet teşkilatının mensubu olarak tanımlıyor (II, s. 368; krş. II, s. 290). İbn Battûta Azak'ta ayrıca Receb en-Nahrmaliki adında bir Irak şeyhinin zâviyesinde ağırlanmış ve şehrin dışında Hızır ve İlyas adını taşıyan bir ribat yakınlarında konaklamıştı (II, s. 369).

İbn Battûta Macar kasabasında (Kafkasya'nın kuzeyinde) bir başka zâviyede daha konakladı; bu zâviye yine Iraklı olan ve ünlü sûfî şeyhi Ahmed er-Rifâî'nin halifesi diye tarif ettiği Şeyh Muhammed el-Batâ'ihi'ye aitti. İbn Battûta'ya göre bu zâviyede Araplar, Farslar, Türkler ve Rumlar da dâhil olmak üzere, kimisi evli, kimisi bekâr ve hepsi de sadakayla geçinen yaklaşık 70 fakih bulunuyordu. İbn Battûta'ya göre bu ülkenin halkı fakihlere büyük hürmet gösteriyor ve zâviyeye at, sığır ve koyun getiriyorlardı. Bu şeyh ve zâviyesi aynı zamanda "Sultan (yani Özbek Han) ve hanımları (el-havâtîn/hatunlar) tarafından da himaye ediliyordu. Bunlar sık sık şeyhi ziyaret ederek hayır duasını alıyorlar ve ona pek çok hediye veriyorlardı. "Özellikle de kadınlar" külliyetli miktarda sadaka verirlerdi (II, s. 375). İbn Battûta'nın şehrin camiinde karşılaştığı ve adının İzzeddin olduğunu söylediği "vaiz" Buhâralı bir fakihti;[151] ayrıca Hüsameddin Buhârî adında biri de Özbek Han'ın maiyetinde imam ve kâri olarak bulunuyordu ve İbn Battûta onunla Kuzey Kafkasya'daki Beşdağ'da tanışmıştı (II, s. 398).

Özbek Han'ın "başkenti" Saray-ı Berke'nin nüfusunu teşkil eden halklar hakkında yazan İbn Battûta, bazı Moğolların Müslüman olduğunu not ediyor, fakat Çerkesler, Ruslar ve Rumlarla birlikte Kıpçakları Hıristiyan olarak gruplandırıyor (II, s. 448); Saray-ı Berke'nin önde gelen şahsiyetleri arasında bir Lezgi olan Sadreddin Süleyman el-Lakzî'nin Şafiî fakihi ve bir Mısırlı olan Şemseddin el-Mısrî'nin de Maliki *fakihi* olduğunu belirtiyor.[152] Aynı şehirde dindar bir hacı olan Nizâmeddin'in zâviyesinin yanı sıra yukarıda zikredilen bahsi geçen Numâneddin Harizmî'nin zâviyesini de kaydediyor. İbn Battûta'nın sadece "Atâ" diye tarif ettiği dindar ve yaşlı bir Türk tarafından idare edilen bir başka zâviyeyse Harizm'e doğru yol alan seyyahın Saraycık'ta konakladığı yerdi (III, s. 1-2).

---

150 *Voyages d'Ibn Battûta*, ed. Defremery ve Sanguinetti, II, s. 359-360. Metinde bundan sonra yapılacak atıfların cilt ve sayfa numarası bu neşre ait.

151 II, s. 376; bir başka yazmada (II, s. 458'de kaydedilmiş) lakap Mecdüddin olarak verilmiş.

152 Özbek Han'ın dört ehl-i sünnet mezhebinin kendi memleketinde temsil edilmesine yönelik görünürdeki girişiminde Memlük etkisinin kanıtlarını bulacağımıza kuşku yok.

İbn Battûta, Özbek Han'ın hâkimiyet alanının çeşitli bölgelerindeki bu şahsiyetlerin ötesinde (burada Harizm'i atlıyoruz), hanın yakın maiyetindeki çevre hakkında, orada öne çıkan dinî figürlere dair açıklamalar da dâhil olmak üzere önemli bilgiler sağlıyor. Ancak verdiği bilgiler ne yazık ki sınırlı. Özbek Han'ın din değiştirmesi hakkında bize hiçbir şey söylemiyor İbn Battûta. Aksine, ondan -sadece bir vesileyle- "Allah'ın düşmanı, Konstantinopolis halkının fatihi" (II, s. 381-382) olarak bahsettiği "muazzam Sultan Muhammed Özbek Han" diye bahsederek onun bir Müslüman olarak mevkiini tasdik ediyor, böylece onu ancak 120 yıl sonra elde edilecek ve bir unvana dönüşecek bir başarıyla ilişkilendirerek meseleyi kapatıyor. Bunun ötesinde, İbn Battûta iki yerde Özbek Han memleketinde mayalanmış içkiye (nebîd) yönelik müsamahakâr tutuma dikkat çekiyor ve bunu hâkim Hanefi mezhebine atfediyordu; ilk olarak Kırım ve Azak[153] arasındaki yolculukları sırasında Emir Tülük Timur'un zâviyesinde sunulan boza vakasını,[154] daha sonra da aşağıda zikredilecek Ramazan Bayramı sırasında çekilen ziyafette sunulan bal-şarap olayını aktarıyordu. Benzer şekilde, Ramazan ayında Özbek Han'a getirilen koca koca sofraları da istihzayla kaydediyordu; gerçi han, İbn Battûta'nın Moğol geleneği diye kabul ettiği şeye uygun olarak, yolcunun han için hediye olarak hazırladığı tatlı tabağınaysa el sürmüyordu (II, s. 365). Ayrıca, yukarıda belirtildiği gibi İbn Battûta, Saray-ı Berke'de Numâneddin Harizmî'ye Özbek'in gösterdiği hürmeti not ederken ve hanla birlikte seyahat eden maiyetinin bir parçasını oluşturduğu anlaşılan din adamlarına muamelesinden bahsederken, üstü kapalı da olsa hanın İslâmlığına atıfta bulunuyordu. İbn Battûta bunlardan, Özbek Han tarafından tertip edilen iki ziyafete katıldıkları kaydedilen onca isimsiz şeyh, kadı, fakih, şerif ve fakîr arasında mühim bir mevkiye sahip oldukları düşünülen toplam beş kişinin adını veriyordu (II, s. 386 vd., 403 vd.). Söz konusu beş kişi şunlardı: Kadı Hamza (II, s. 386, 398, 403), imam Bedreddin Kıvâmî (II, s. 398, 403), yukarıda zikredilen imam ve kurâ Hüsâmeddin Buhârî (II, s. 398), *Kâdi'l-kudât* Şihabeddin es-Sa'ili[155] ve genellikle Seyyid Şerif diye anılan İbn Abdülhamid (II, s. 386, 396, 398, 403, 409, 410).

Bu şahsiyetlerin hiçbiri diğer kaynaklardan net olarak teşhis edilemiyor, fakat amacımız doğrultusunda özellikle ikincisi isimle ilgileniyoruz biz. Özbek Han'ın maiyetinde ismen zikredilen diğer dinî şahsiyetlerden daha sık bahsediliyor bu karakterden ve mahsus bir önemi varmış gibi görünüyor. Kendi-

153 II, s. 366-367; zaviye İbn Battûta'nın "S.c.cân" dediği yerdeydi.

154 Özbek Han döneminde Kırım valisiydi ve İbn Battûta'ya yolculuğu sırasında yardım etmişti; görünüşe göre torunlarından biri de (Ali Bek b. İsa b. Tülük Temür) H. 750'den sonra Kırım valisiydi (krş. Tiz I içinde el-Muhibbî, s. 401 [metin], 413 [trc.]).

155 II, s. 403; Kırım'ın Hanefî kadısı Şemseddin es-Sâili ile muhtemelen aynı zat değildi. (II, s. 360).

sinden ilk bahsedildiğinde, sadece Hz. Peygamber soyundan gelen biri olarak değil, aynı zamanda seyyidlerin reisi olarak da tarif ediliyor ve bu bağlamda daha sonra oldukça önem kazanan bir terim olan *nakibü'ş-şüreſâ* terimi kullanılıyor. Bu açık tarifin ötesinde, Özbek Han'ın maiyetinde önemli bir yere sahip ve Hz. Peygamber soyundan gelen biri olduğu açık, zira iki örnekte olduğu gibi (II, s. 409, 410), kendisinden, adı kullanılmaksızın, sadece bu şekilde (yani *seyyid, şerif*) bahsedilebiliyor. Bu zât İbn Battûta adına hanla konuşmuştu; hanın kızı İt-Kiçicek'in (İbn Battûta'nın anlatımında öne çıkan ve Vassaf'ın Özbek Han'ın baş emiri Kutluğ Timur'la eş tuttuğu İsâ Güregen'le özdeşleştirilmesi gereken İsa isimli bir emirle evli olan) çağırdığı çok sayıda fakih, kadı, talip, şeyh ve fakir arasında ismen zikredilen tek kişiydi. Özbek Han'ın ikinci oğlu (ve daha sonra han) Canıbeg'in terbiyesiyle görevlendirildiği ve diğer dinî figürlerle birlikte İbn Battûta'ya tavsiye ettiği bildiriliyor ve Ramazan Bayramı'nı kutlamak için han tarafından tertip edilen ziyafetin şeref konukları arasında öne çıkıyor.

Bu son hadise önemli, zira burada İbn Battûta Özbek Han'la bu Seyyid arasında hususi bir münasebet olduğunu ima ediyor. İbn Battûta'nın anlattığına göre, han ziyafete gelen misafirleri ağırlamak için kurulan devasa otağın karşısındaki camide eda edilecek Cuma namazına gelmekte biraz gecikmişti. Han geldiğinde, ziyafetteki içkinin etkisiyle hâlâ sendeliyordu, "asaletli Seyyid'i [İbn Abdülhamid] selamladı ve tebessüm etti ona". Ayrıca İbn Battûta'ya göre han ona "Türk dilinde 'baba' anlamına gelen Ata diye hitap" etmişti. Böylece, Özbek Han'ın sarayında, ileri gelen birçok dinî şahsiyet arasında, hanın ikinci oğlunun terbiyesiyle görevlendirilmiş, naip olarak kabul edilen ve han tarafından "Ata" diye hitap edilen bir Seyyid'in varlığına dair İbn Battûta'nın tanıklığına sahibiz. İsmi katiyen zikredilmeyen bu şahsiyette Seyyid Ata figürünün ilhamını görmemek hakikaten zor. Seyyid Ata'nın babasının çeşitli şekillerde Ebû Bekir ve Abdullah olarak anıldığı, ancak hiçbir zaman "Abdülhamid" diye anılmadığı bu azizin mevcut şecerelerine rağmen, İbn Battûta'nın Seyyid İbn Abdülhamid'inin "tarihî" Seyyid Ata'ya en yakın isim olması muhtemel görünüyor. Bu bağlamda, Özbek Han'ın "Ata" diye hitap ettiği bu Seyyid İbn Abdülhamid'in, ağabeyinden "daha iyi ve daha faziletli" olduğu için, hanın küçük oğlu Canıbeg'i vâris olarak tayin edilen ağabeyi Tinbeg'e tercih eden dinî şahsiyetler arasında yer aldığını da vurgulamak icap ediyor. Seyyid ve arkadaşları İbn Battûta'yı "üstünlüğünden ötürü" Canıbeg'in ordugâhında kalmaya teşvik ettiler ve İbn Battûta'nın Özbek Han'ın 1341'deki vefatından çok sonra kaleme aldığı anlatısında bu iki kardeşin nihai akıbetinden bahsediliyor. Küçük oğul Tinbeg babasının halefi olarak kısa bir süre hüküm sürdükten sonra han olmuş ve "bilahare mesul olduğu utanç verici meseleler yüzünden

öldürülmüştü".[156] Bu Seyyid'in Canıbeg'in terbiyesiyle görevlendirildiğine dair hususi ifade, Seyyid ve diğerleri tarafından İbn Battûta'ya alenen aktarılan küçük oğulun tercih/terviciyle birlikte, Seyyid Ata efsanelerinde "Canıbeg"in daha sonraki rolünü değerlendirirken ve Özbek Han'ın ihtidasıyla Altın Orda'da İslâm'ın yerleşip güçlenmesinden sorumlu şahsiyetlerle ilgili çeşitli anlatıları yorumlarken dikkate alınması gereken önemli bir husus olarak beliriyor. Zira Seyyid Ata'nın şöhret ve ehemmiyetinin, Canıbeg taraftarlarına bağlı saray çevrelerinde aktarılan anlatılarda vurgulandığı, "Baba Tükles" etrafında inşa edilen anlatınınsa farklı menşelerden gelen rivayetleri yansıttığı öne sürülebilir. Bunu desteklemek üzere, Canıbeg'in İslâm'dan ilham alan askerî reformlar uyguladığına dair nakiller ve 3. Bölüm'de değerlendirileceği üzere Seyyid Ata'nın torunlarına önemli bir askerî işlev havale eden Orta Asya geleneği ayrıca not edilebilir. İbn Battûta'nın han tarafından "Ata" olarak hitap edilen Seyyid de dâhil olmak üzere tüm bu şahsiyetlerle karşılaştığı aynı yerde, seyyahın Özbek Han'ın ikinci hatunu Kebek'in babası Emir Nangıtay'la da karşılaştığını belirtmek gerekiyor.[157] Yukarıda da belirtildiği gibi bu figür, 15. yüzyıl kaynaklarında Harizm'deki Kungrat Sûfî hanedanıyla ilintili olarak zikredilen ve Mu'nis'in Hive'ye dair 19. yüzyıla ait eserinde Özbek Han'ın ihtidasının ardından Seyyid Ata'nın Harizm'e hareketiyle ilişkilendirilen Emir "Nangıday"la kesinlikle aynı şahıs olmalı.

Altın Orda'da İslam'ın Tarihî "Sancaktarları": Genel Değerlendirmeler

Her şey bir kenara daha umumi bir soru sorabiliriz: Altın Orda'nın İslâmlaşmasına kimler ya da ne tür insanlar vesile olmuştu? Bu soruya Müslümanların verdiği "popüler/avamî" cevap kitabın geri kalanında incelenecek; fakat burada biz popüler anlatılarla "gerçek" tarih arasında bir dereceye kadar örtüşme ihtimali olduğunu iddia edebiliriz. Öncelikle, avamî anlatıların İslâmlaşmada merkezî rol atfedilen figürleri zarureten "popülerleştirdiği" açık: İlk kaynaklarımız bize hanların etrafındaki İslâm fakihleri ve âlimleri işaret ediyorken popüler anlatılar ihtidanın aracı olarak dervişleri tasvir ediyor. Bu iki kaynak türü birbiriyle uyumsuz değil; zira fakihler, hekimler ve tüccarlar da genellikle sûfîdirler, fakat aralarındaki tavır farkı öğreticidir bizim açımızdan. Daha sonraki menkıbevî anlatıların büyük olasılıkla hataya düştükleri nokta, sûfî şeyhlere Moğol hanlarını İslâm'a kazandırmakta önemli roller atfetmek değil,

156 58. dipnota bakınız.

157 II, s. 392-393, 397. İbn Battûta bu Nağatay'ın Moğollar arasında yaygın bir hastalık olduğunu belirttiği guttan muzdarip olduğunu kaydediyor; Berdi Bek'in katlinin ardından vuku bulan kargaşada öldürülen güçlü şahsiyetler arasında "Nângidây" (veya "Nângğidây") adlı emiri zikreden Mu'ineddin Natanzî (ed. Aubin, s. 85-86; Tiz II, s. 129 [trc.], 234 [metin]), başka bir yerde bu Nângidây'ın "Özbeklerin yurdunda" cüssesinin sağlamlığı (zehâmet-i cüsse) vesilesiyle hatırlandığını belirtiyor (Natanzî, *Muntakhab*, ed. Aubin, s. 98-99; Tiz II, s. 133, 238).

bu şeyhleri menkıbelerin üretildiği daha sonraki çağların karakteristik sûfî faaliyet ve örgütlenmeleriyle ilişkilendirmek.

Bu bağlamda, Moğollar arasında 13 ve 14. yüzyıllarda Fransisken ve nispeten Dominiken rahipler tarafından alanen ve bir amaca matuf olarak üstlenilen türden teşkilatlı, devletçe desteklenen bir İslâmî misyonerlik çabasına dair herhangi bir kanıt bulunmadığını hatırlatmak gerekiyor. O dönemde bu iki yeni tarikat tarafından sembolize edilen akidevî ve amelî gelişmelerle daha da güçlenen umumî misyonerlik dürtüleriyle beslenen, ama aynı zamanda İslâm'a karşı verilen mücadelede Moğollarla ittifak yollarını (ya da en azından Müslüman devletlerle ittifaklarını önlemeye) arayan bu "Moğolları Batı Hıristiyanlığına döndürme" umudu, özellikle 13. yüzyılın sonlarında Avrupa'da ciddi bir kaygı meselesiydi. Nitekim o dönemde Fransisken ve Dominiken "nazariyecileri" "Tatar"lara yönelik misyoner faaliyetlerinin yöntem ve gerekçelerini tartışıyorlar, hatta pek çok papa ve hükümdar da bu münakaşalara dâhil oluyorlardı. Ancak dönemin İslâm dünyasında böyle bir şeye rastlamıyoruz; sûfî çevreler ve *fütüvvet* teşkilatları her ne kadar keşişlerinkine benzer tebliğ faaliyetlerinde bulunmuş olsalar da ve derviş şeyhler 13 ve 14. yüzyıllarda batı Moğol ardılı devletlerdeki Moğol ve Türk göçebe gruplar arasında ne kadar popüler görünseler de, İslâm dünyasında Moğolları İslâm'a döndürmek için toplu yahut teşkilatlı bir çaba gösterildiğine ya da ihtidalarının manevî ya da dinî-siyasî açıdan öneminin açıkça ifade edildiğine dair net bir delil bulamıyoruz. Moğol fetihlerinin İslâm topraklarındaki *etkileri* elbette dinî açıdan tartışıldı ve bu etkiler şüphesiz İslâm ümmetinin tabiat ve anlamına ilişkin sosyal ve dinî açıdan yapılan değerlendirmelerde kayda değer bir artışa vesile oldu. Benzer şekilde, Moğol hükümdarlarının ve memleketlerinin ihtidası da kaydedilmiş ve Dâru'l-İslâm'ın genişlemesine imkân tanıyan bu çabalar takdir edilmişti.[158] Fakat Moğolları İslâmlaştırmanın faziletinden dem vuran yazılı kaynaklara rastlamadığımız gibi, sûfîleri ya da ahîleri İslâm'ı küffara eriştirmeye teşvik eden kaynaklarla da karşılaşmıyoruz.

İslâmî tebliğ faaliyetlerinin böyle teşkilatlı ve alenen yapılmayışı büyük ölçüde Hıristiyan ve İslâm geleneklerinde dinin yayılmasına ilişkin temel paradigmalardaki farklılığı yansıtıyor; Hıristiyan çevrelerde "ihtida" dendiğinde

158 Örneğin bu çalışmanın başında İbnü'n-Nefîs, kısmen iktibas edilen Altın Orda'da Moğolların ihtidasına dair değerlendirmesinde, onların İslâm'ı kabul edişini ve İslâm'ın hududunun genişlemesini memnuniyetle karşılıyor; ancak bu ihtida vakasını yalnızca Moğolların fethettikleri kuzey mıntıkasının yerlisi olan Müslümanlarla ihtilatına bağlıyor. Krş. Max Meyerhof ve Joseph Schacht tarafından yapılan neşir ve (çoğunlukla özet) çeviri, *The Theologus Autodidactus of Ibn al-Nafîs* (Oxford: Clarendon Press, 1968), s. 66-67 (trc.), 41-43 (metin); ve Abdü'l-mün'im Muhammed Ömer tarafından yapılan daha sonraki (kalitesiz) bir neşir, *er-Risâletü'l-Kâmiliyye fi's-sireti'n-Nebeviyye te'lifü'l-fakih el-mütetabbib 'Ali 'Alâüddin b. Ebi'l-Hazm el-Kureyşi el-ma'rûf bi-İbni'n-Nefîs* (Kahire, 1985), s. 158-159.

karşılanması gereken beklentileri "İncil'i dünyanın dört bir yanına taşıma" yaklaşımı belirliyorsa da İslâm ihtida anlatılarını büyük oranda kutsal savaş yaklaşımı şekillendiriyor. Hıristiyan "misyonerlik faaliyetlerinin" İslâm cephesindeki "teşkilatlı" muadili bu nedenle "kutsal savaştır" ve elbette burada teorik tartışmayı da tetikleyen toplu, devlet destekli gayret söz konusudur. Nitekim kutsal savaş yaklaşımı anlatı açısından da o kadar güçlüdür ki, yerleşmesinde pek az ya da hiçbir askerî faaliyetin söz konusu olmadığı bölgelerde bile İslâm'ın yayılmasına ilişkin rivayetler, hikâyede kutsal savaşa hemen daima mühim bir yer verir (özellikle İslâmlaşma içtimai olmaktan ziyade mahallî açıdan tarif edildiğinde belirgindir bu durum).

Öte yandan Moğol dönemine ilişkin kutsal savaş yaklaşımının yanı sıra İslâm'a geçişi anlatmak için yeni bir üslup ortaya çıktı; ne mücahitlere ne de dâ'ilere vurgu yapıyor bu üslup, daha ziyade muhtelif meşreplerdeki sûfî şeyhlerin rolünü ön plana çıkarıyor. Çoğu Moğol sonrası asırlara ait olan ve hanedanın ihtidasını sûfî şeyhlere atfeden anlatıların yaygınlığı sebebiyle, anlatıdaki bu yaklaşımın (mesela 16. yüzyıl gerçeklerine dayanan ve 13. yüzyıla ait vakalara sonradan bakılarak dayatılan salt bir anlatı geleneğinden ziyade) sûfilerin kâfir saraylara İslâm'ı "taşıyan" figürler olarak ortaya çıkışını ne ölçüde yansıttığına karar vermek umumiyetle zor bir mesele. Alternatifler bir dereceye kadar abartılıyor burada; açıkça 16. yüzyılda sûfilerin edindiği güçlü siyasi ve içtimai rolleri, Moğol dönemine ait ihtida anlatılarının sûfî şeyhlerinin rolünü vurgulayacak şekilde yeniden şekillenmesine yol açmış olsa bile, edebî birer araç olmaktan daha fazlasını ifade ediyordu ve bu roller muhtemelen 13. yüzyılda çoktan ortaya çıkmış olmalıydı. Fakat hem sûfilerin İslâmlaşmadaki gerçek rolleri hakkında çok az şey bildiğimiz hem de sûfiler hakkındaki tasavvurlarımız daha sonraki kaynaklar tarafından şekillendirildiği için bu soru, zikredilen alternatiflerin işaret ettiği bu muayyen çerçevede düşünülmeye değer.

Açıkça görülüyor ki, Moğol döneminden itibaren İç Asya'da İslâm'a geçişin anlatılışında sûfî şeyhler eliyle gerçekleştirilen ihtida tipik "tarihî"[159] paradigma/yaklaşım haline gelmiş; bu "edebî" bir gelişmeyi yansıtıyor olsa da, bizzat bu edebî gelişme sûfilerin halk bilincinde ihtidayla ilişkilendirildiği yeni bir dinî gelişmeyi aksettiriyor. Nitekim bir dereceye kadar bu da sûfilerin kâfir çevrelerde İslâm'ın "sancaktar"ı olarak artan rollerinin tarihî bir vaka oluşunu gösteriyor. Ve belirtildiği gibi, Moğol sonrası dönemde sûfî şeyhlerinin aşikâr olan içtimai ve siyasi önemi, umumiyetle tek kaynağının Moğol sonrası dönemin sosyal ve dinî atmosferiyle dolu menkıbelerin olduğu tarihî gelişmeleri bir nevi zaruri kılıyor. Yani demek oluyor ki, bu kaynakları kullanırken ihti-

159 "Tarihî" derken, en azından kronolojiyle bir şekilde ilgili, ihtidadan efsanevi kavramlar yerine tarihî kavramlarla bahsedecek ve bu hadiseyi Hz. Peygamber dışındaki figürlere atfedecek kadar meseleyle alakadar anlatılardan bahsediyorum.

yatlı olmalı, 16. yüzyıl tasavvufunun hususiyetlerini 13. yüzyıl mutasavvıflarına yakıştırmamalı ya da bu hususiyetlerin 13 ve 16. yüzyıllar arasında üretilen kaynaklarda bulunacağına sorgusuz inanmamalıyız. Şayet bunlara dikkat edersek Moğol devrinin, sûfî şeyhlerin "misyonerlik" faaliyetlerinde belirgin ve oldukça önemli yeni bir aşamaya gerçekten tanıklık ettiğini, fakat bu çabaların henüz "tarikatlar" çerçevesinde koordine ya da organize edilmediğini görürüz sanıyorum. Daha ziyade, Moğol egemenliğindeki dünyada İslâm'ı tebliğ çabalarında sûfî şeyhlerinin sergilediği ferdî "kahramanlıklar" ve "kerametler" hakkındaki rivayetler, sarayda ve halk arasında, İslâm'ın taşıyıcısı bu isimlere ailevî ve manevî olarak irtibatlı bulunanlara itibar ve iktidar kazandırmış, böylece tasavvufî "tarikatların" geniş ölçekli teşkilatlara dönüşmesine yol açan "geçer akçe" oluvermişti. Yani, belirli sûfî toplulukları tarafından ifade edildiği şekliyle ihtidanın itibarı, gelişmiş tarikatların teşkilat yapıları aracılığıyla etkin biçimde kullanılabilecek içtimaî ve siyasî otorite ve nüfuz için bir temel (ya da en azından bir model) sağlamıştı. Bu sebeple de gerçek tasavvufî "tarikatların" ortaya çıkışında Moğol idaresinin etkisini takdir etmeliyiz; zira bu idarenin yol açtığı zorluk/tehditlere teşkilatça ve entelektüel olarak cevap vermeyi başarmıştı bu sûfî topluluklar.

Konuyu burada daha fazla detaylandırmadan, bu çalışmada İslâmlaşmaya dair kısmen de olsa ele alınan belirli meselelerle ilintili olduğu için, başka bağlamlarda[160] biraz daha geliştirmeyi umduğum bir münakaşanın ana hatlarını çizeceğim. Sûfî şeyhlerini Moğol döneminde İslâmlaştırıcı unsur olarak takdim eden anlatı geleneğinin aslında 13. yüzyılda genel olarak sûfî geleneği içinde önemli ve yeni bir gelişmeyi yansıttığını, fakat umumca varsayılan sair gelişmeyi yansıtmadığını ileri süreceğim. Genellikle tasavvufî tarikatların 13. yüzyılda iyice yerleşmiş olduğu ve bunların Moğol fethinin ardından İslâm dünyasıyla karşı karşıya gelen Türk ve Moğol kabileleri arasında İslâm'ın yayılmasında etkili olduğu varsayılır. Ben, daha ziyade, sûfî İslâmlaştırıcılarla ilgili anlatı geleneklerinin gerçekten de tarihî temellere dayandığını, fakat sûfî tarikatlarının hakikaten billurlaştığı döneme tanıklık eden çağda (ki bu çağın varsayılandan bir asır sonra geldiği anlaşılmalı) kapsamlı bir şekilde detaylandırılıp toparlandığını düşünüyorum. Biraz daha hususileştireyim meseleyi; (1) en azından Orta Asya'da, sûfî tarikatlarının 16 ve 17. yüzyıllarda bilinenlerden standart ve mutlak özellikleriyle 14. yüzyılın sonuna gelinmeden (ve büyük olasılıkla bundan çok sonra) ortaya çıktığını; (2) menkıbe literatürünün aynı zamanda üslup ve yönelim açısından önemli bir değişim geçirdiğini, bunun

160 Bu izahlar, erken dönem Kübrevî, Yesevî, Nakşibendî ve nispeten Halvetî, Şattârî, İshakî ve Safevî silsilelerine dair kaynakların incelenmesiyle şekillendirildi; bunların çoğu, 13. yüzyılın başlarında teşekkül ettikleri varsayılan "tarikatları" yansıtıyor; Mevlevî ve Sühreverdî edebiyatının yeniden incelenmesinden de aynı sonuçların çıkarılabileceğini zannediyorum.

da siyasi himaye ve halk desteği için birbirleriyle rekabet eden tarikatların siyasi ve içtimai stratejilerini yansıttığını; nihayet (3) ihtida hikâyelerinin "yeni" menkıbe geleneğinde umumi anlamda önemli bir rol oynadığını, tarikatın "kurucusuna" yahut önemli bir başka şahsiyete kâfir bir hükümdarı İslâm'a kazandırarak elde edilen itibarın atfedildiğini öne sürüyorum.[161]

Gerçek "tarikatların" genellikle varsayıldığından daha geç teşekkül ettiğini öne sürerken, 13 ve 14. yüzyıllarda teşkilatlanmış sûfî topluluklarının varlığını ve artan içtimai önemlerini inkar etmiyorum; daha ziyade, bu yüzyıllarda yerel ve mahalli geleneklere ve ibadethanelere, şeyhlerin irsi soyağaçlarına ya da (ehl-i sünnetin muhtelif düzeylerinde konumlanan) belirli mürebbilerin yahut keramet ehlinin şahsî cazibesine dayanan teşkilat modelleriyle şekillenen bu tür toplulukları, belirli silsileler etrafında örgütlenen ve sadece tek bir şeyhe değil, bizzat "tarikat"a bir cazibe kazandıran muayyen bir akide ve pratik "biçimi"ne dayanan farklı manevî topluluklar olarak kendilerinin bilincinde olan gerçek tasavvufî tarikatlardan ayırt etmek istiyorum. Tarikatların ortaya çıkışı doğal olarak kısmen Moğol fethini takip eden yüzyıllarda siyasi himayenin teşekkülüne dayanıyordu ve bu, pek çok durumda, sûfî şeyhlerin batıda ortaya çıkan Moğol ardılı devletlerin hanları ve emirleri arasında sahip olduğu fiilî, tarihî bir etki örüntüsü bulunduğunu varsaymak demekti. Fakat ben bu etkinin, her ne kadar kendilerine bağlı yerel topluluklar kurmuş ve belirli köyler ve/veya kabile grupları arasında hatırı sayılır bir itibara sahip olmuş olsalar da, yine de kendilerini bir "tarikat"ın temsilcisi olarak görmeyen şeyhlere ait olduğuna inanıyorum. Bu tür şeyhler, birkaç nesil sonra -aslında bu şeyhlerle ailevî veya silsilevî bağları olan ya da diğer yandan sadece önceki şeyhin belirli bir yöredeki şöhretini paylaşan- fertler ve "tarikatlar" tarafından "intisaba" müsaitti. Bu durumda söz konusu fert ve tarikatlar bir 16. asır hükümdarına sûfî şeyhlere intisabın ehemmiyetini gösterme hevesindelerdi, zira böylece hem o hükümdarın 13. yüzyıldaki selefi dindar görünecek hem bu "tarikat"la önceki şeyh tarafından kurulan tarikat arasında irtibat tesis edilmiş olacak hem de 13 ve 16. yüzyıl hükümdarları arasında bir iktidar bağı kurulmuş olacaktı.

Altın Orda halklarına İslâm'ı tebliğde sûfîlerin sadece edebî değil, gerçek önemini de destekleyen deliller biraz beklenmedik kaynaklarda, Özbek Han'la çağdaş olan 14. yüzyılın başlarına ait Katolik misyoner metinlerinde çıkıyor karşımıza. 1320'de "Bascardia'daki [Başkırdistan] bir Tatar ordugâhında"

161 Bu önerilerden bazılarını özel bir bağlamda şu çalışmalarda detaylandırdım, "Seyyid Ali Hamadâni and Kubrawî Hagiographical Traditions", *The Legacy of Mediaeval Persian Sufism* içinde, ed. Leonard Lewisohn (Londra: Khaniqahi Nimatullahi Publications / SOAS Centre of Near and Middle Eastern Studies, 1992), s. 121-158. Ayrıca bkz. "An Uvaysi Sufi in Timurid Mawarannahr: Notes on Hagiography and the Taxonomy of Sanctity in the Religious History of Central Asia," başlıklı makalem, *PIA*, No. 22 (1993).

(yani Volga ve Kama nehirlerinin birleştiği yere yakın, o zamanlar Başkırtlar olarak adlandırılan halkın memleketinde) yazılan bir mektupta, kendisini Kardeş Iohanca diye takdim eden bir Macar Fransisken, üstlerine kendisinin ve arkadaşlarının (iki Macar ve bir İngiliz) Altın Orda'da deruhte ettikleri misyonerlik faaliyetlerini[162] anlatıyor; "Tanrı'nın izzeti için dolaşan" dört keşişin, Tatar ordugâhında geçirdikleri hayatı manastır hayatından daha verimli bulduklarını aktaran müellif, "Tatarlara tâbi büyük bir ulus olan Başkırtların yurdu"na yolculuk ettiklerini söylüyor ve keşişlerin orada Moğol memurlarla karşılaşmalarını anlatıyor. Bu metin, Altın Orda'daki dini rekabetin Saray yahut Kırım gibi şehir merkezlerinin çok ötesine uzanan boyutunu canlı bir biçimde gözler önüne seriyor: Fransiskenler Başkırdistan'da sadece pek çok Müslüman'la değil, Nasturi Hıristiyanlığına aşina Moğol kumandanlarla da karşılaşmışlardır; yine bu mektupta, keşişler Başkırdistan'dayken Sibirya'nın Tatar valisinden Latin keşişlerin oraya gönderilmesini talep eden ve o mıntıkada birçoklarını vaftiz etmiş olan ayrılıkçı bir "Ruthenian" (Rus) din adamının misyonerlik faaliyetlerini anlatan elçilerin geldiği teyit ediliyor. Fakat asıl dikkat çeken şey, keşişlerin Müslümanlar (Saracens) arasındaki "rakiplerinin" tasviri: Bunların, özellikle dindarlıklarıyla bilinen bir "mezhebe" sahip oldukları ve "ihvanının" *fakir* diye adlandırıldığı söyleniyor.[163]

Daha çarpıcı ve Özbek Han'la daha doğrudan bağlantılı olan noktaysa, 1320'lerin başında İlhanlı başkenti Sultaniye'nin başpiskoposu olarak atanan Dominiken William Adam tarafından kayda geçirilen (belki de 1317 gibi erken bir tarihte) sözler. William'ın ifadeleri *De modo sarracenos extirpandi*[164] [Müslümanları Yok Etme Yöntemi Üzerine] başlıklı risalesinde yer alıyor ve William burada Müslümanların etkisine mâni olmak ve Hıristiyan Avrupa ile Moğollar arasında yüzyıllardır süregelen Müslüman karşıtı ittifak hayalini beslemek için "Tatarlar" arasında misyonerlik faaliyetlerinin artırılması çağrısında bulunuyor. William'ın anlatısı, Özbek Han'ın ihtidasının teyidi açısından (İslâm kaynaklarından bağımsız olarak) zaten değerli; William, handan ismen bahsetmiyor, fakat yazdığı döneme ve "Tatarların" dört "imparatorluğunu"[165] tarif edişine bakılırsa aklında kimin olduğuna dair pek de şüpheye

162 Krş. Bihl ve Moule, "Tria nova documenta," s. 65-70; bkz. Richard, *La papauté*, s. 96.

163 *Saraceni autem qui propriam legem makometi habent, sectam quamdam habent religiosam reputatam, cuius fratres falsarios vocant* (Bihl ve Moule, s. 66); editör *falsarios* teriminin *falcharios* olarak okunması gerektiğini, bunun da *fakir* ıstılahını temsil ettiğini belirtiyor.

164 Guillelmus Adae, "De modo sarracenos extirpandi," ed. Ch. Kohler, *Recueil des historiens des Croisades, Documents Arméniens* içinde, c. II (Paris: Imprimerie Nationale, 1906), s. 521-555 [buradaki ilgi çekici nakil için s. 530-531]; bkz. Richard, *La Papauté*, s. vr. 170.; Golubovich, *Biblioteca*, III, s. 180.

165 William bunları doğuda "Catay" adı verilen "birinci ve en büyük"; kuzeyde "Gazaria" adı verilen ikinci (yani, Cuci'nin *ulusu* "Khazaria/Hazarya"); güneyde İran'ı kapsayan üçüncü; ve

mahal kalmıyor. Lakin bunun ötesinde, William'ın anlatısı "kuzey Tatarları" imparatorunun ihtidasını, metinde Memlûk müttefiki tarafından Altın Orda hanına gönderilen "Müslüman keşişler" olarak tarif edilen Keşiş Iohanca'nın bahsettiği aynı *fakirler*in etkisine atfeder.

William'ın söz konusu ifadeleri dört Tatar imparatorluğunu saydıktan sonra gelir. "Kuzey" Tatarları padişahının son zamanlarda "Babil" kralının yakın müttefiki olduğundan yakınıyor William; bu isimle açıkça Müslüman dünyasının önde gelen hükümdarı, Memlûk sultanını kasteder. William'a göre aralarındaki ittifak ve işbirliği özellikle iki hükümdarın ortak düşmanı olan İran Tatar imparatoruna (yani İlhanlılara) karşıdır. Kuzey Tatarları padişahı, diye yazıyor William, sultana elçiler ve hediyeler, ayrıca köleler gönderir ve Memlûk *sultanı*nın yurdundan "Müslüman *keşişler*" ve sairlerini ülkesine kabul eder; dahası, diyor William, sultan tarafından gönderilen bu keşişler yüzünden Tatar imparatoru "son zamanlarda, diğer birçok Tatarla birlikte, en fena Müslümanlardan olmuş, Hıristiyanların düşmanı ve bir zalim haline gelmiştir."[166]

Özbek Han'ın ihtidasından ve halkının "saptırılmasından" mesul olan Müslümanların "fakirler" diye tanımlanması, bundan kısa bir süre sonra, William'ın açgözlülükle, Tanrı'ya ve Kilise'ye muhalefet edip Tatar imparatoruyla Memlûk *sultanı* arasındaki temasları kolaylaştıran Cenevizli tüccarlardan acı bir dille şikâyet ettiği bir pasajda tekrarlanıyor. Cenevizlilerin becerisi ve işbirliği olmasaydı, diye yazıyor William, iki hükümdar ilişkilerini sürdüremezdi: "Tatar padişahına, onu ve halkını saptırmak için keşişler, yani Müslüman keşişler ve sair elçiler" gönderemezdi; Tatar da sultana köle tedarik edemezdi. "Zira gerçekten bu iki isim, Tatar hükümdarı ve Memlûk *sultanı*, birbirlerine ne göndermek isterlerse, Cenevizliler gemiler ve kadırgalarıyla taşırlar onları."[167]

Dolayısıyla iki yazar da sûfî ya da derviş olarak anlaşılması gereken bu "Müslüman keşişlerin" Altın Orda'da İslâm'ın intişarı için oynadıkları önemli rol

---

güneyle birinci imparatorluk arasında "Doa vel Caydo" adı verilen dördüncü (yani, ünlü hükümdarlar Duva ve Kaydu'nun adları verilen Çağatay ulusu) olarak tarif ediyor.

166 "Sarracenos ejus facarios, id est monachos, et alios quoscumque in suo dominio recepit, promovet et tuetur, per quos tandem ipsemet, cum multis aliis Tartaris, Sarracenus pessimus et Christianorum inimicus et persecutor est effectus." (s. 530)

167 "Has vero societates predicti duo imperatores per se tractant et firmant, scientibus et cooperantibus Januensibus, sine quibus has colligaciones inter se minime facere possent, nec soldanus ille Tartaro imperatori facarios, id est monachos sarracenos, et alios nuncios, ad pervertendum eum et suum populum, nec Tartarus soldano posset mittere pueros et hujusmodi encenia pravitatis. Quicquid enim isti duo, videlicet Tartarus et soldanus, sibi mutuo volunt mittere, hoc Januenses transvehunt in suis navibus et galeis; et talis iniquitatis ministri et cooperatores effecti, exardescentes ad lucrum et ad pecunias iniantes, ad omne quod contra Deum et Ecclesiam est, et ad omnium Sarracenorum et Tartarorum crimina fautores et promotores se exhibent et actores." (s. 531).

konusunda hemfikirdirler. Elbette her bir yazarın, fakihlerin İslâm'ın hem saray hem de Cuci *ulusu* arasında intişarındaki rolünü aşırı vurgulamış, belki de dervişleri kendi tarikatlarının Dominiken yahut Fransisken muadilleri olarak görmüş ve böylece kendi topluluklarının katkılarını da dolaylı olarak yükseltmiş olmaları mümkün görünüyor. Özellikle William, İran ve Anadolu'da uzun süre ikamet ettiği için sûfî şeyhleri ve onların müritlerini yakından tanıyor olmalı. Özellikle Sultaniye, Sühreverd ve Sucas'tan Gilan ve Kazvin'e, hatta Erdebil'e dek 13. yüzyılın sonları ve 14. yüzyılın başlarında bir dizi sûfî merkezinin yakınındaydı. Haliyle görev yaptığı bölgede giderek artan güçlerine istinaden William'ın Altın Orda'daki bu tür fakihlerin gücünü abarttığını öne sürmek mantıksız görünmez. Ancak (Moğollar ve tebaaları arasında ihtida çabalarına karışmış çevrelerde) bu anlatıların, Cuci *ulusu* ahalisine İslâm'ın esas sancaktarlığını yapanlar arasında "Müslüman keşişlerin" yer aldığına dair bir farkındalığı yansıtıyor olmaları daha muhtemel görünür.

Ötemiş Hacı'ya Göre Özbek Han'ın İhtidası

Özbek Han'ın tahta çıkışı ve İslâm'ı benimseyişine dair yukarıda zikredilen anlatılarda, Ötemiş Hacı'nın eserinde de akis bulan bir dizi unsur ve tema görüyoruz; fakat bu kaynaklarla ilgili dikkat edilmesi gereken en önemli husus şu: Bu kaynakların her biri Özbek Han'ın İslâm'a yönelişinden direkt etkilenen dünyanın dışında üretilmişler. Tarihî açıdan ne kadar "güvenilir" olurlarsa olsunlar ve doğrudan Cuci *ulusu*ndan neşet eden bilgi ve anlatıları ne derece yansıtırlarsa yansıtsınlar, bu anlatılar her halükârda harici birer kaynaktırlar. İster "İslâmî" kaynaklar olarak İslâm *ümmeti*nin Altın Orda'ya erişmesini takdir etsinler, ister bazı İlhanlı Fars kaynakları gibi ülkesinin çöküşüne dek İlhanlı hanedanının düşmanı olarak kalan bir hanın tahta çıkışındaki vahşet ve ihaneti vurgulamaya meyletsinler, bu anlatılar yine de İç Asya Moğol dünyasının dışında üretilmişlerdir ve esasen dışarıdan bir bakış sunarlar.

"Dahili/içeriden" bir görüş bakımından kaynakça çok daha az şanslıyız, zira 15. yüzyıla dek Altın Orda'ya dair dahili bir perspektifi yansıtan hiçbir yazılı tarih çıkmaz ortaya; dahası bunlar Altın Orda'ya ait merkezlerden değil, önce Timurlu ve bilahare İslâmî tarihyazımı çabalarını himaye eden Şeybanî Özbeklerinin yerleştiği Orta Asya'dan çıkar. Dolayısıyla Cuci *ulusu*nda yerli bir tarihyazımı geleneği yoktur; bu çizgide bir şey yapıldıysa bile, ne bir delili ne de bir kaydı ulaşmıştır günümüze. "Tarihî" üretim sadedinde var olan şey, Orta Asya ve İran'da ortaya konan tarih eserlerine yansıyan sözlü gelenek bütünüdür. Dolayısıyla bu kaynaklar umumiyetle Cuci *ulusu*nu teşkil eden halklar arasında muhafaza edilen "tarihî" rivayetlerin cılız birer yansıması gibidir;

fakat yerli bir bakış açısı için elimizdeki tek malzeme de bunlardır. Dahası, hususiyle İslâmlaşmaya odaklandığımız için, İslâm topluluğuna mensubiyetlerini Altın Orda'nın birer unsuru olarak kendilerinin (yahut atalarının) mevkilerine borçlu olan halklar ve topluluklar arasında İslâm'a "dönüşün" nasıl tasvir edildiği ve anlaşıldığı hakkında fikir vermeleri açısından son derece önemlidir bunlar.

Kısmen Cuci *ulusu* halkları arasında (15. yüzyılın sonlarından itibaren Orta Asya'ya taşınanlar da dahil olmak üzere) muhafaza edilen sözlü geleneğe dayandığı aşikâr olan ve önemli birer malzeme niteliği taşıyan kaynaklar arasında bu sözlü malzemeyi en dolaysız yansıtan metin, Ötemiş Hacı'nın aşağıda değineceğimiz eseri. Aynı zamanda, Özbek döneminin Orta Asya tarihyazımı geleneği, önceden Altın Orda'nın bir parçası olan halklar arasında sözlü geleneğe ait muteber ve sahih parçaları aktaran eserleri de (17. yüzyılda *Bahru'l-Esrâr* veya Hive hanı Ebü'l-Gâzi'nin biraz daha geç tarihli eserleri gibi) ihtiva ediyor alenen; fakat yazık ki bu eserlerde Özbek Han'ın hükümdarlığı ya da İslâmlaşma sürecine çok az temas edilmiş.[168]

Daha erken bir döneme ait bu tür kaynakların sair örnekleri arasında şunlar sayılabilir: Mu'ineddin Natanzi'nin Cuci *ulusu*nun sözlü geleneğini (umumiyetle muharref bir biçimde; ki bu tahrif sözlü kaynaklar yüzünden olduğu kadar muhtemelen Natanzi'nin kendi kaynaklarını da "tarihileştirme" çabalarından kaynaklanıyor) yansıttığına kanaat getirilen *Müntehabü't-tevârih* isimli erken Timurlu "tarihi" ve daha sorunlu bir metin olan *Şeceratü'l-Etrâk*. Aynı döneme ait Türkî dille kaleme alınmış *Tevârih-i Güzide-i Nusretnâme* de zikredilebilir; fakat mevcut haliyle Özbek Han'ın ihtidasına dair hiçbir şey söylemez bu eser. Bununla birlikte, bu eserlerle Ebü'l-Gâzi'nin çağı arasında, Özbek Han'ın ihtidasına dair ayrıntılı bir efsanevi anlatım arz eden, Cuci *ulusu* tarihi hakkında nadiren kullanılmış olsa da önemli bir Türk kaynağı çıkıyor karşımıza; Özbek Han'ın ihtidasını Seyyid Ata'ya atfeden eser gibi bu da Orta Asya menşeli olsa bile, yazarı Cuci *ulusu* topraklarında bir hayli seyahat etmiş ve sakinleri arasında dolaşarak sözlü rivayet ve kabilevi irfan mahsulleri toplamış. Dolayısıyla eser, Altın Orda'nın İslâmlaşmasına dair erken dönem sözlü geleneğe faydalı bir nazar imkânı sunuyor ve Özbek Han'ın ihtidasına dair anlatısı, Baba Tükles figürünü ve ona atfedilen İslâm'ın "taşıyıcısı", soy atası ve efsanevi ceddi rollerinin nasıl ciddiyetle özümsendiğini tetkik edebilmek için elverişli bir odak noktası işlevi görebilir.

---

168 *Ebü'l-Gâzi*'nin rivayeti yukarıda belirtilmişti. *Bahrü'l-Esrâr* (bkz. Storey-Bregel', PL, II, s. 1135-1138) Özbek Han'ın İslâm'ı kabulünden hiç bahsetmemesi bakımından farklılık arz ediyor, aksine, onun tahta çıkışını "Cuci Han'ın *ulusu*ndaki sair bütün şehzadelerden adalet ve 'Dünyanın Efendisi'nin (*kayhan-hıdıv*) [yani Cengiz Han] *yasa ve yosunu*na riayet' konusunda ayrıcalıklı olmasına bağlıyor." (MS Taşkent, IVAN Uz, Env. No. 1385, vr. 1116).

Ötemiş Hacı'nın Eseri

Söz konusu eser, Ötemiş Hacı b. Mevlânâ Dostî'nin 1550'lerde Harizm'de telif ettiği *Târih-i Dost Sultan* isimli kitabı. Müellif eserini Harizmli Özbek "Arabşahid" hanedanından Dost Muhammed Han'a[169] (ö. 965/1557-1558) ithaf etmiş. Eserin bir tarih kaynağı olarak başlıca değeri ve aynı zamanda en büyük sınırlılığı, yazarının sözlü geleneğe dayanmasından kaynaklanıyor: "Bu eserdeki ifadeler ve hikâyeler hiçbir defter yahut vekâyinâmede bulunmaz; hepsi duyduklarımın birer kaydından ibaret. Ve çok iyi bilinmektedir ki işitilen sözün çoğu yalandır", diye yazıyor müellif.[170]

Ötemiş Hacı'nın eserinin tarihi bir kaynak yahut Cuci *ulusu* ahalisi arasında sözlü olarak aktarılan tarihi birtakım efsanelerin kıymetli bir kaydı olmak bakımından daha fazla dikkat çekmemiş olması, büyük ölçüde bilinen iki yazma nüshasının erişilebilir olmamasından[171] kaynaklanıyor. Her iki nüsha da ortada olmayınca, Ötemiş Hacı'nın eserinden esas olarak Abdülgaffâr Kırımî'nin 18. yüzyılda kaleme aldığı ve bilahare Necib Asım tarafından yayınlanan kısmi neşirde[172] de düzenlenmiş olan Türkçe tarihi *Umdetü't-Ahbâr*'da yer alan ve orijinal eserin umumiyetle eksik ve çoğu zaman yanlış anlaşılan izahı üzerinden yararlanılmış. Bu eserin tek eksiksiz nüshası Zeki Velidi Togan'a[173] aitti

---

169 Hakkında bkz. Ebü'l-Gâzi, ed. Desmaisons, s. 234-236 (metin), 251-253 (trc.); 1510-1511 yıllarındaki Safevi işgalinden sonra Harizm'de hüküm süren Cuci sülalesinin başında kardeşleri *Berke* (veya "Burge") ve Abulak (hepsi Yâdigâr'ın oğulları) ile birlikte Amınak'ın babası olan *Buçurga* Han'ın oğluydu.

170 MS IVAN Uz 1552, v. 37a-b. Metnin bu giriş bölümü Barthold tarafından "Otchet o komandirovke v Turkestan," *Sochineniia*, VIII, s. 165'te yayınlandı (aşağıya bkz.).

171 Ötemiş Hacı'nın eseri Hofman, *Turkish Literature*, c. VI, s. 72-74'te bütün yönleriyle değerlendirilmiş.

172 Elden geçirilen bu metin, *Türk Tarih Encümeni*, S. 15-16'da (1925-26) aynı sayfa numarasıyla ek olarak yayınlanmış; eserin (dünya tarihi/tarih-i âlem) sadece Altın Orda ve Kırım Hanlığı ile ilgili bölümlerini ihtiva ediyor. Görünüşe göre *Târih-i Dost Sultân* M. F. Köprülü tarafından Necib Asım'ın yayını aracılığıyla biliniyordu; bkz. Köprülü'nün *Türk Edebiyatı Tarihi* (İstanbul, 1926), s. 384-385. *Umdetü't-ahbâr*'ın eşsiz yazması İstanbul'da Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi koleksiyonu, No. 2331'de muhafaza ediliyor; eserin bir kısmının mikrofilmden bir baskısı meslektaşım Ali Schamiloglu tarafından bana takdim edilmişti. Özbek Han'ın ihtida hikâyesi söz konusu olduğunda, yazma metin Necib Asım'ın yayınladığı metinden neredeyse hiç farklılık göstermiyor. Abdülgaffâr'ın çalışması ve özellikle ihtida anlatısına ait yorumu 5. Bölüm'de ayrıntılarıyla değerlendiriliyor. Yazarın dipnotu ardından Togan'ın kütüphanesine ve özelde bu esere dair izahat verilebilir.

173 "Vostochnyia rukopisi v Ferganskoi oblasti," *ZVOIRAO*, 22 (1915), s. 303-320 ile krş. Burada (s. 320) söz konusu yazmanın bilinen en kapsamlı tanımı veriliyor: 1019/1610-11 tarihlidir ve 75 varaktan oluşur, 15b-46b varakları Taşkent nüshasında mahfuz metne denk gelir. Ayrıca bkz. *Tarihde Usûl* (İstanbul: İbrahim Horoz Basımevi, 1950), s. 241 ve *Bugünkü Türkili (Türkistan) ve Yakın Tarihi*, Cilt I, Batı ve Kuzey Türkistan (İstanbul: Arkadaş İbrahim Horoz ve Güven Basımevleri, 1942-1947), s. 41-42, n. 19, s. 147-149; ilginçtir ki, Togan başka bir yerde (s. 197) "Baba Tüklas"ın (*metindeki şekliyle*) Mangıt mirzalarının şecerelerinde yer aldığını ve şimdi kayıp bir Yesevi menâkıbnâmesinde adının geçtiğini belirttiği halde (bk. Bölüm

ve belli ki hâlâ onun hususi kütüphanesinde bulunuyor; Togan görünüşe göre metni yayınlamayı planlamıştı[174] ve iki Türk akademisyen de bu yazmaya bakabilmişti,[175] fakat ne yazık ki bu nüsha esasen ortada yok.

Kendisinin belirttiği gibi,[176] Togan bu nüshayı 1936'da Orenburg'da vefat eden meşhur Tatar yazar, tarihçi ve din adamı "Rızaeddin Fahreddin"den edinmişti. Daha sonra Sovyetlerin din aleyhtarı faaliyetlerinin en yoğun olduğu dönemde Ufa'da bulunan Müslüman Din Kurulu'nun başkanlığını yapan Rızaeddin, Togan söz konusu eserinin yazma nüshasını kendisinden aldığı sırada Orenburg'da neşredilen bir Tatar gazetesi ve dergisinin editörüydü. Kendisi de mühim bir dizi tarihî ve biyografik eser vermişti. Bu eserlerin incelenmesi, Rızaeddin'in söz konusu nüshadan ne derece kapsamlı iktibaslar yapmış olduğunu veya eseri nasıl tarif etmiş olabileceğini ortaya çıkarabilir; fakat müellifin eserlerinin çoğu yayınlanmamış ve erişim imkânı da bulunmuyor.[177]

Ötemiş Hacı'ya ait eserin diğer nüshası, Ebü'l-Gâzî'nin *Şecere-i Terâkime*'sinin[178] en eski ve en düzgün metnini de muhtevi bir elyazmasının parçası ve bu

---

6, not 171), görünüşe göre Baba Tükles'in Ötemiş Hacı'nın eserindeki rolüne hiçbir yerde değinmiyor.

174 Krş. Çağatay Uluçay ve Martin B. Dickson, "Unpublished Works of Prof. Z. V. Togan," *Zeki Velidi Togan'a Armağan* (İstanbul, 1950-1955), s. xlvii-xlviii; yine krş. Nazmiye Togan, İsen-bike Arıcanlı ve Tuncer Baykara, "A. Zeki Velidi Togan'ın Kendi Tasnifine Göre Mesai Evrakı," *Fen Edebiyat Fakültesi Araştırma Dergisi; Ord. Dr. Ahmed Zeki Velidi Togan Özel Sayısı*, fasikül 1, no. 13 (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Basımevi, 1985), s. 40, 50.

175 Mustafa Kafalı, "Cuci sülâlesi ve şubeleri", *Tarih Enstitüsü Dergisi*, 1 (1970), s. 103-120 adlı makalesinde ve yukarıda bahsi geçen Altın Orda çalışmasında (Altın Orda hanlığının kuruluş ve yükseliş devirleri) bu nüshayı kullanmıştı, bkz. s. 82; burada Özbek Han'ın "Baba Tökles" eliyle din değiştirdiğinden bahseden pasaja atıfta bulunuyor ve Togan yazmasının 32a-34a varaklarına gönderme yapıyor. Çok daha önce Abdülkadir İnan aynı pasajın bir bölümünü ("Ahmet Zeki Velidi Bey'in elindeki eşsiz, eski yazmanın 31-32. varakları") Özbek Han'ın sarayında "Dede Korkut"un varlığına kanıt olarak göstermişti (Bu meseleye dair bkz. Ek 2'deki çeviri şerhinde [10] numaralı not), bkz. *Makaleler ve İncelemeler* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1968), s. 165-172 (bu pasajda s. 167) içinde yeniden basılan "'Kitab-ı Dede Korkut' hakkında," (*Türkiyat Mecmuası*, 1 (1925), s. 213-219 (bu pasajda s. 215)).

176 Krş. "Vostochnyia rukopisi," s. 320.

177 Bu isim hakkında Mahmud Tahir'in kısa makalesine bkz., "Rizaeddin Fahreddin," *Central Asian Survey*, 8/1 (1989), s. 111-115, ve Mirkasïym Gosmanov [M. A. Usmanov], "Rizaetdin Fäkhretdinev mirası," *Utkännän-kilächäkkä* (Kazan: Tataristan Kitap Neşriyatı, 1990), s. 51-70 ve aynı yazarın "Katlauli chorning karshilikli väkile," *Kazan utları*, 1984, No. 1, s. 142-157 (Änver Khäyrullin'in makalesiyle birlikte, "Galimneng kul'yazma mirası," s. 157-164); Rızaeddin'in *Âsâr* başlıklı biyografik derlemesinin önemi Edward Lazzerini tarafından vurgulanmış, "The Revival of Islamic Culture," s. 371-372 ve eser yakın zamanda Hamid Algar tarafından da kullanılmış, "Shaykh Zaynullah Rasulev, the Last Great Naqshbandi Shaykh of the Volga-Urals Region," *Muslims in Central Asia: Expressions of Identity and Change* içinde, ed. Joann Gross (Durham: Duke University Press, 1992), s. 112-133.

178 Ebü'l-Gâzî'nin eseri 65a-106a numaralı varaklarda yer alır ve baskı için esas alınan nüsha budur; krş. A. N. Kononov, *Rodoslovnaia turkmen: sochinenie Abu-l-Gazi Khana Khivinskogo* (Moskova/Leningrad: Izd-vo AN SSSR, 1958), s. 25-26. El yazması, George Larry Penrose tarafından 1975

nüsha şu an Taşkent'teki Şarkiyat Enstitüsü'nde muhafaza ediliyor. Bu elyazmasında ayrıca Yesevi şeyhleri[179] hakkında kapsamlı bir şecere ve menkıbevi malzeme de bulunuyor ve bu yazma içerisindeki eserlerin hepsi aynı elden çıkmış gibi görünüyor.[180] Ötemiş Hacı'nın bu yazmadaki eserinin metni eksik; son kısımda Toktamış'ın hikâyesinin anlatıldığı bölümde bitiyor metin. Ancak yine de 14. yüzyılın sonlarına kadar -doğal olarak Özbek Han dönemi de dahil olmak üzere- Cuci *ulusu*na dair önemli bir malzeme sunuyor. İlk defa 1889'da[181] tanımlanan bu nüsha Barthold[182] tarafından incelenmiş ve metinden alıntılar yayınlanmış. Fakat 1952'de çıkarılan kısa katalog tanımı[183] ve

tarihli doktora tezi kapsamında da incelenmiş: "The Politics of Genealogy: An Historical Analysis of Abu'l-Gazi's *Shejere-i Terâkima*" (Indiana Üniversitesi; Haziran 1975); karşılaştırınız s. 7, 60-62. Penrose'un belirttiği gibi, Kononov ve Ebü'l-Gâzi'nin eserinin diğer öğrencileri bu elyazmasında *Şecere-i Terakime* metnini takip eden pasajı ihmal etmişlerdir, Oğuz Han'a dayanan bir şecere verir ve eserin -muhtemelen sadece şecerenin değil, Ebü'l-Gâzi'nin eserinin de- "Köpek yılı olan 1079'da, Rebiülevvel ayının bir Pazartesi günü Mangışlak yurdunda" [yani 13, 20, 27 Ağustos veya 3 Eylül 1668'e tekabül eden Rebiülevvel'in 5, 12, 19 veya 26'sında; fakat bu tarih sorunlu gibi, zira standart dönüştürme dikkate alındığında Köpek yılının ancak bir buçuk yıl sonra, Şevval 1080/Mart 1670'te başladığı anlaşılıyor]. Penrose buradan Ebü'l-Gâzi'nin eserinin bir nüshasının 1079/1668'de Mangışlak'ta "şahsi" bir şecere eklenerek yapıldığı ve mevcut MS IVAN Uz Inv. No. 1552 nüshasının muhtemelen bu 1079/1668 tarihli nüshadan istinsah edilmiş bir 18. yüzyıl nüshası olduğu sonucuna varıyor; fakat Penrose Ötemiş Hacı'nın tarihiyle ilgilenmemiş, bu eserin de 17. yüzyıla ait olduğu farz edilen nüshaya dahil edilmiş olması mümkün görünüyor.

179 Bu malzemede şunlar var: vr. 24a-b, Hoca Ahmed Yesevi'nin ata ve torunlarını listeleyen bir neseb-nâme; vr. 25b-35b (Ötemiş Hacı'nın eserinin metninden hemen önce), Yesevi velisi Hakim Ata hakkında bir masal derlemesi (K. G. Zaleman tarafından yayınlananlara oldukça benziyor, "Legenda pro Khakim-Ata," *Izvestiia Imperatorskoi Akademii nauk*, 9/2 [SPb, 1898], s. 105-150); vr. 60a, Seyyid Ata'nın şeceresi; ve vr. 63b-64b ve 110a-114b, Hakim Ata'nın diğer menkıbe ve duaları.

180 Tıpkıbasımların yayınlanacağı vaadini beklerken, burada Ötemiş Hacı'nın eserinin Taşkent nüshasındaki hattın, XVIII. yüzyılda Volga vadisi bölgesinden gelen ve üzerinde çok az çalışılmış el yazmalarında yaygın olan tarz-ı hatla bir benzerlik taşıdığı belirtilebilir. Örneğin Tevârih-i Bulgariyân'ın yukarıda bahsedilen birkaç nüshası ve Başkırdistan'da keşfedilen ve Ê. I. Fazylov tarafından *Fragmenty neizvestnogo starotiurkskogo pamiatnika* [Taşkent: "Fan," 1970], tıpkıbasım s. 59-69, başlıklı çalışmasında yayınlanan (ve nerede bulunduğu belirtilmeyen) Türkçe yazmalarda oldukça benzer bir hat dikkat çekiyor (bkz. I. Fazylov (bkz. "Un texte inédit en proto-Çagatay," *Turcica* 4 [1972], s. 43-77 [tıpkıbasım s. 47-54]; aynı şekilde Ebü'l-Gâzi'nin *Şecere-i Türk*'ünün Messerschmidt nüshasındaki hat da (şu anda Göttingen'deki Niedersächsische Staats- und Universitätsbibliothek'te muhafaza ediliyor, krş. *Die Handschriften in Gottingen* [Berlin: A. Bath, 1894; *Verzeichnis der Handschriften im Preussischen Staate*, I, Hannover, 3: Göttingen], s. 481-482, MS Turc. 22), 1129/1717 yılında Batı Sibirya'daki Tobol'sk'ta istinsah edilmiş.

181 E. Kal', *Persidskiia, arabskiia i tiurkskiia rukopisi Turkestanskoi Publichnoi Biblioteki* (Taşkent: Tipografiia Okruzhnago Shtaba, 1889), s. 51-54, No. 80; Kal' açıklamasına eserin tedvini ve müellifiyle ilgili metinden kısa bir alıntı eklemiş. Daha sonraki katalog tanımında belirtildiği gibi (bkz. aşağıda not 244), Kal' sehven yazmanın 1071/1660-1661'de istinsah edildiği sonucuna varmış; halbuki bu tarih esasen Ebü'l-Gâzi'nin *Şecere-i Terâkime*'sinin telif tarihi olarak kaydedilmiş.

182 "Otchet o komandirovke v Turkestan", orijinali *ZVOIRAO*, 15 (1904), s. 226-232'de yayınlanmış ve Sochineniia, VIII, s. 164-169'da yeniden neşredilmişti.

183 A. A. Semenov, ed., *SVR*, I (Taşkent, 1952), s. 65, No. 148 (Env. No. 1552/III).

V. P. Iudin'in Altın Orda'nın bünyesine[184] dair açıklamasına atıfta bulunan yakın tarihli bir makalesi dışında, Taşkent nüshası onlarca yıldır neredeyse hiç çalışılmadı. 1983-1984'te Taşkent'e yaptığım seyahat sırasında bu nüshanın bazı bölümlerini latinize edebildim; 1991'de nüshayı tekrar inceledim. Ötemiş Hacı'nın ilk seyahatimi müteakip elde edilen eserinin tüm metninin mikrofilmi Indiana Üniversitesi Orta Asya Arşivleri'nde bulunuyor şimdi.

Yukarıda da belirtildiği gibi, Ötemiş Hacı'nın eseri bir Cuci *ulusu* tarihi olarak inşa edilmiş; fakat özellikle Altın Orda'nın kökenlerini ele alışı, doğal olarak, anlatıda Şeybanilerle soy ilişkisi (anakronik olarak) yüceltilen hâmisinin çıkarları doğrultusunda şekillendirilmiş. Anlattığına göre,[185] Şeyban'ın kendisi, dedelerinin ölümünden kısa bir süre önce Cengiz Han tarafından özellikle taziz edilen Cuci'nin üç oğlundan biriymiş. Metin şöyle devam ediyor: Cengiz, Cuci'nin yurdunda üç büyük parçaya taksim etti: (1) *altın eşlikli Ak Orda* Sayın Han'a (yani Batu'ya); (2) *gümüş eşikli Gök Orda* Orda'ya ve (3) çelik/polat eşikli Boz Orda Şeyban'a verildi. Ötemiş Hacı, hayli önce yapılmış bu taksimata dayanarak Şeyban'ın soyundan gelenlerin, Cuci'nin (on üçüncü) oğlu Tokay Timur soyundan gelenlere karşı övündüklerini kaydediyor; zira bunlar Cengiz Han tarafından kendileri gibi mahsus muamele görmemişler; fakat Canıbeg'in öldürülmesini müteakip Altın Orda'da ortaya çıkan karışıklıklar sırasında Şeybanilerle rekabete girişmişler ve genellikle de onlara galebe çalmışlar.

Ötemiş Hacı'nın eseri, Şeybani tarafgirliğinin yanı sıra, burada kayda değer bir başka hususiyete daha sahip; Özbek Han'ın ihtidası hakkında bilahare detaylandırılan anlatıların kilit bir yönüne (yani Özbek Han/Baba Tükles'i ihtida ettiren figürle Mangıt *Beyi* Edigü arasındaki soy bağına) dair sessizliğiyle ilgili yaptığımız değerlendirmeyi etkiliyor. Söz konusu hususiyete gelince, eser alenen Cengiz yanlısı bir tavırla yazılmış; böyle bir tavır Orta ve İç Asya tarihyazımında görülmedik bir şey değil –nihayetinde Timurlu tarih geleneği haricinde çoğu tarih Cengizli hanlar tarafından yazdırılmıştır– fakat Baba Tükles hikâyesinin bilahare girişilen nakillerindeki Cengizli karşıtı üslupla bir tezat teşkil ediyor. Bununla birlikte, Cengizli yanlısı oluşuna rağmen, Ötemiş Hacı'nın tarihi Orta Asya'da pek fazla yaygınlaşmamış. Abdülgaffâr Kırımi'nin

184 V. P. Iudin, "Ordy: Belaia, siniaia, seraia, zolotaia," *Kazakhstan, Sredniaia i Tsentral'naia Aziia v XVI-XVIII vv.* içinde (Alma-Ata, 1983), s. 106-165; daha yakın zamanda Ötemiş Hacı'nın çalışması, Iudin'in makalesi ve Bartol'd'un alıntıları aracılığıyla Thomas T. tarafından kullanıldı. Allsen tarafından "The Princes of the Left Hand" adlı eserde kullanılmış ve Taşkent yazmasına Vásáry tarafından Berke'nin ihtidası üzerine yaptığı çalışmada başvurulmuş (bkz. not 1 bu bölümde). Iudin tarafından hazırlanan bu elyazmasının tıpkıbasımı ve çevirisinin neşri, Kazak Bilimler Akademisi tarafından 1990 sonlarında, 1991'in dördüncü çeyreği için planlandığı duyuruldu; bu çalışma henüz ortaya çıkmadı. [Bkz. Teşekkür bölümünün sonsözü, s. xii-xiv.]

185 Taşkent MS, vr. 38a-b.

kullanmış olması da dikkate alınırsa, Volga havzasında daha iyi biliniyor gibi görünüyor, ama Ötemiş Hacı'nın eserini Harizm'de yazışından bir asır sonra bile Ebü'l-Gâzî açıkça eserden habersizdi (ondan hiç bahsetmez) ve böyle bir tarih literatürünün eksikliğinden dem vuruyordu.

Ötemiş Hacı'nın anlatısı, Altın Orda hanlarının bilindik saltanat sıralamasını takip ediyor ve yalnızca verdiği malumatın orijinal sözlü karakteriyle ayrışıyor sair eserlerden. Eser, Batu ve Berke'nin yönetimini ele alıyor ve belirtildiği gibi, ikinci han için ilginç bir ihtida hikâyesi sunuyor. Mengü Timur ve Tuda Mengü'nün saltanat sıralamasını tersine çevirerek ilerliyor, ancak ilkine sadece birkaç satır ayırıyor. Bu arada Tuda Mengü'nün anlatımı tamamen anekdotlarla bezeli; biri hanın budalalığını gösteren hayli komik bir hikâye.[186] Bilahare Özbek'in tahta çıkışı ve ihtidasına geçmeden önce Ötemiş Hacı, Tokta'nın hükümdarlığı hakkında özet niteliğinde bir bilgi veriyor. Özbek'in Ötemiş Hacı için önemli bir figür olduğu açıkça görülüyor; Taşkent nüshasını oluşturan toplam kırk yedi sayfanın sekizden fazlası[187] Özbek'in tahta çıkışı ve ihtidasına ayrılmış ve anlatı Toktamış döneminde kesilmiş. Her ne kadar burada konumuz bu olmasa da, eserin 14. asrın ikinci yarısını kapsayan erişilebilir kısmının mütebakisi, Canıbeg'in ölümüyle Toktamış'ın yükselişi arasında geçen müphem yıllar için hususi önem taşıyan sözlü rivayetleri ihtiva ediyor; yani bu kısmın özellikle incelenmeyi hak ettiğini belirtmek gerek.

Ötemiş Hacı'nın eserinde Özbek Han'ın ihtidasına dair anlatı, hanın selefi Tokta'nın saltanat yılları sonlarında cereyan eden iktidara yükselişine dair anlatısını (MS, v. 45b-47b) takip ediyor.[188] Bu anlatı, Ötemiş Hacı'nın eserinde muhafaza edilen anlatıların sıhhatini değerlendirmek açısından önemli: Ötemiş Hacı'nın anlatısı, birçok yerde, yalnız en güvenilir Memlûk ve İran kaynakları sayesinde bilinen hikâyeleri aksettiriyor açıkça. En çarpıcı durumlardan biri de Tokta'nın oğlu İl-basar'ı yerine geçirme niyetinden bahsediyor oluşu; bu plan oğlunun ölümüyle bozulmuş. Söz konusu malumat, İbn Haldun ve İbn Dokmak'tan biliniyor, fakat el-Birzâli'de (İl-basar'ın adını vermez) ve *Târîh-i Şeyh Üveys*'te daha önce zaten ima edilmişti. Tokta'nın İl-basar[189] adında bir oğlu olduğu Benâkiti ve diğer erken dönem kaynakları tarafından (ki bunlara Ötemiş Hacı başvurmamış) zaten tespit

186 Taşkent MS, vr. 43b-44b.

187 Özbek ve Canıbeg'ten intikal eden altın çadır-sarayın akıbetini tartışan ek sayfayı (vr. 53a-b) saymazsak.

188 Ötemiş Hacı'nın eserinde Özbek'in tahta çıkışına dair anlatı Kafalı, "Cuci sülâlesi," s. 106-107, 110'da Togan yazmasının 27b-31b varaklarına atıfla özetlenmiş.

189 Hakkında bkz. Pelliot, *Notes sur l'histoire*, s. 71-72; Spuler, *Die Goldene Horde*, s. 79, nn. 7-8; Golubovich, *Biblioteca*, III, s. 170-171.

edilmişti. Aynı şekilde, Özbek'in tahtı ele geçirdiği son sahnenin dekorunda, Ötemiş Hacı'nın anlatısı Kâşânî ve *Târîh-i Şeyh Üveys*'in müstakil versiyonlarını çağrıştırıyor.

Ötemiş Hacı'nın yararlandığı sözlü gelenekte bu anlatı unsurlarının korunmuş olması dikkat çekici. Aslında, onun anlattığı hikâye çok daha "eksiksiz"; bu da Memlûk ve İlhanlı kaynaklarının benzer anlatıların yalnızca muhtasar yansımalarını bildiklerini ya da ellerinde bulunan daha eksiksiz nüshaları büyük ölçüde "tertip" ettiklerini düşündürüyor. Her halükârda bu durum Ötemiş Hacı'nın anlatısında yer alan zengin ayrıntılara ait sözlü kaynakların zenginliğinden neşet ediyor; bunu kendi icadı veya tefsiri diye düşünmek pek olası görünmüyor; zira bu durumda Ötemiş Hacı'nın söz konusu Memlûk kroniklerinden veya İran tarihlerinden bazılarına başvurduğunu farz etmek durumunda kalırız (gerçi imkânsız değil bu, fakat bu olaylarla ilgili hakikaten sözlü rivayetleri kaydettiği neticesinden kesinlikle daha düşük bir ihtimal). Bu sonuç da, Ötemiş Hacı'nın naklettiği ihtida anlatısının, Cuci *ulus*undan gelen (gerçekleştiği andan itibaren korunmuş ve aktarılmış hadiselere ait) otantik sözlü geleneği yansıttığı fikrini güçlendiriyor. Dolayısıyla Memlûk ve Fars kaynakları Özbek'in tahta çıkışıyla ilgili anlatıların 14. yüzyılın başlarında dolaşımda olduğunu kanıtlıyor bir yandan; bir yandan da Ötemiş Hacı'nın anlatısı oldukça benzer anlatıların 16. yüzyılın ortalarında bile sözlü olarak tedavülde olduğunu doğruluyor. Bu bertaraf, Ötemiş Hacı'nın ihtida anlatısının benzer antik gelenekleri yansıttığını varsaymakta da haklıyız.

Ötemiş Hacı'nın anlatısındaki bazı unsurların önceki, fakat daha uzak kaynakların anlatılarıyla bu çarpıcı yakınlığına rağmen, göze çarpan bir tutarsızlığa dikkat çekmek gerekiyor. Ötemiş Hacı'nın anlatımının hiçbir yerinde, daha önceki kaynaklarda Özbek Han'ın tahta çıkışında ve ihtidasında merkezî bir rol atfedilen figürün adı pek geçmez: Kutluğ Timur anlatıda hiçbir şekilde yer almaz, hatta daha önceki kaynaklara göre çok önemli rolü olduğu noktalarda bile (örneğin Bayalun aracılığıyla destek arayışı, *emir*lerle mücadele). Halbuki Özbek Han'ın en çok destek veren iki kişinin adını beyler arasında buluyoruz. Buradan şu muhtemel sonuç çıkıyor: Ötemiş Hacı'nın eserinde muhafaza edilen anlatılar, Kutluğ Timur unutulduktan çok sonra bu iki emirin Özbek Han'a desteğini alkışlayan kabile grupları yahut aileler içinde aktarılan rivayetleri temsil ediyor. Gerçekten de, Kutluğ Timur –daha önceki birçok anlatıda bu kadar öne çıkan ve aynı şekilde (Ötemiş Hacı'nın eserinin üretildiği) Harizm valisi olarak kendi döneminde de bu derece öne çıkan– Özbek Han'ı konu edinen Orta Asya sözlü ve yazılı tarih geleneği içinde aktarılan tarihlerde herhangi bir rol oynamaz.

Her halükârda Ötemiş Hacı'nın anlatısı şu şekilde devam eder. Han Tokta ("Tûqtâghah"), oğlu İl-basar'ın[190] tahtı devralması için tüm akrabalarını öldürmüştü; ancak hayatının sonuna yaklaştıkça ve oğlu kendisinden önce ölünce, han akrabalarını yok etmiş olmaktan derin pişmanlık duymaya başladı. Daha sonra, Tokta'nın kardeşi Tuğrul'un [*metindeki şekliyle*] eşi olan karısı Bayalun,[191] hayatta kalmasını temin için oğlu Özbek'i gizlice Çerkes dağına[192] gönderdiğini söyledi ona. Ölmek üzere olan han çok sevindi ve Özbek'i geri getirip tahta oturtmak için güvendiği Kıyat Astay[193] ve Secut Atalay beyleriyle birlikte büyük bir kuvvet gönderdi.

Fakat bu beyler Özbek Han'ı getirmek için yola koyulduktan sonra Tokta öldü ve müşaviri (*atalık*) Bacır-Tok Buka[194] kendisini han ilan etti ve birçok şehzade, bey ve nökerin desteğini kazanmayı başardı. Ötemiş Hacı onun "halktan biri" (*kara kişi*) olmasına rağmen tahta geçmesini şeytanın *vesvese*sine

190 Yazmada il b.syâr; aynı biçim Abdülgaffâr'ın Osmanlıca versiyonunda da yer alıyor; bu eserde ayrıca (s. 32), kaynak belirtilmeksizin, bu "İl-bisyâr"ın Tokta'nın "Hıtay hanının bir kızından" olan oğlu olduğu belirtiliyor, ancak Ötemiş Hacı bundan bahsetmiyor.

191 Ötemiş Hacı ondan daima "Kelin Bayâlin" diye bahsediyor; yani "gelin Bayalun"; burada da Abdülgaffâr (s. 32) Ötemiş Hacı'nın anlatısını teşhis edilemeyen bir kaynaktan "tamamlıyor" ve Bayalun'un "selâtîn-i Çağatay"ın kızları arasında olduğunu kaydediyor.

192 Burada bir kahramanın annesi tarafından umumiyetle bir dağda "mahfûzen terk edilişi"nin bir yankısı olabilir; 6. ve 7. Bölümlerde değinildiği gibi bu tema, Baba Tükles'in yer aldığı efsanevi silsile de dahil olmak üzere pek çok köken efsanesinde tekrarlanıyor. İlginç bir şekilde, Mu'nis'in 19. asra ait tarihi, Özbek'le arkadaş olmadan önce Tokta'nın Çerkes valisi olarak "Nagday" isminden bahsediyor. (bkz. Bregel, "Tribal Tradition," s. 369).

193 Bartol'd ("Otchet," *Sochineniia*, VIII, s. 168'de) aynı elyazmasına dayanarak bu zatın adını "Kat-Astay" olarak aktarmış, ancak "Kıyat" okunuşu açık; aşağıda tartışıldığı gibi (not 203), on yedinci yüzyılın başlarına ait Kadir 'Ali Bek Celâyiri'nin Türkçe eserinde de adı geçiyor. On altıncı yüzyılın başında Mâverâünnehir'de Muhammed Şeybâni Han için (ya da onun tarafından) yazılan Türkçe *Tevârih-i Güzide-i Nusret-nâme*'de "Kıyat Astay Bek"in soyundan gelen birinin adı zikrediliyor; Muhammed Şeybâni Han'ın dedesi Ebü'l-Hayr Han'ın 1430 civarında iktidara gelişi sırasında destekçileri arasındaydı bu isim; krş. A. M. Akramov tarafından yayınlanan British Museum elyazması (Or. 3222), *Tevârih-i Güzide-i Nusret-nâme* (Taşkent: Fan, 1967), s. 266 (vr. 119a), burada torunun adı "Budancar Bek" olarak geçiyor ve bu eserin *Materialy po istorii kazakhskikh khanstv XV-XVIII vekov (Izvlecheniia iz persidskikh i tiurkskikh sochinenii)* (Alma-Ata: Nauka, 1969) içinde yayınlanan bölümlerinin Rusça çevirisi (V. P. Iudin tarafından), s. 16 (başka bir elyazmasına "Buzancar Bek" şeklinde yazımına dayanarak; Iudin atanın adını "İsatay" olarak transkribe eder). Aynı pasaj ("Turan Car Bek" [kabul edilebilir bir yanlış okuma] ve "Gkiyat Astay" biçimleri verilerek) I. Berezin, trc, Sheibaniada, *istoriia mongolo-tiurkov* (Kazan', 1849; Biblioteka vostochnykh istorikov, t. I), s. liv. Hafız-ı Ebrû (Tiz II, s. 140 [trc.], 244 [metin]), Özbek'in 715/1315'te firari Çağatay prensi Baba Oğul'un Harizm'e yaptığı akınlar meselesini halletmek üzere Olcaytu'ya gönderdiği elçi olarak Kıyat "kanı"ndan bir "Ak Buka"dan bahsediyor; Kıyat elçisi, Olcaytu'nun tâbilerinden birini *yasak* ve *yosun*a riayette gevşeklik gösterdiği gerekçesiyle azarlarken tasvir ediliyor.

194 Bu figür, aşağıda tartışıldığı üzere (not 203), Kadir Ali Bek Celâyiri'nin 17. yüzyılın başlarına ait eserinde de karşımıza çıkıyor; daha sonraki bu kaynakta korunan isminin biçimi ("Bâçkır-Tûkbûkâ") Başkırt "etnik" aidiyetinin bir aksi olduğunu akla getiriyor, fakat Ötemiş Hacı'nın eseri böyle bir ima taşımıyor.

bağlıyor ve gerçekten de böyle "kara kişi"nin han olmasının (ve Bayalun'la merhum hanın sair hatunlarını da almasının) onur kırıcı olduğunu söylüyor. Fakat bu gaspçının (Bacır-Tok Buka) Uygur "boyundan" olduğunu belirten Ötemiş Hacı, aktardığı anlatı geleneğinde Bacır-Tok Buka'ya yönelik bariz düşmanlığın bir başka nedenine dair imada bulunmuş oluyor. Ötemiş Hacı her ne kadar "Uygur" tanımlamasını bir kabile mensubiyetinin[195] işareti olarak değerlendirse de (ki onun zamanında kesinlikle öyleydi) bu figürün Uygur olarak tanımlanması "Uygur" tavsifinin "Budist"[196] anlamına geldiği ve hanın "kâfir" danışmanı Bacır-Tok Buka'nın Özbek Han'ın tahta çıkışını (ki diğer birçok anlatıya göre haksız bir gasp gibi görünür bu hadise) aktaran bir hikâyede kötü adam rolünü oynadığı sair anlatıları yansıtıyor olabilir. Dolayısıyla Cuci *ulusu*nun muktedir emirleri arasında Özbek'e karşı güçlü bir muhalefetin Bacır-Tok Buka'nın şahsında tecessüm ettiğini ve bu muhalefetin dinî düşmanlıklara dayandığını söyleyebiliriz. Elbette Ötemiş Hacı hayattayken Özbek Han'ın güttüğü muhalefetinin "Uygur" vasfını öne çıkarmak, din temelli herhangi bir düşmanlık hissi yaratmaz, Uygurların Budizm'le özdeşleştirilmesi anlamına gelmezdi. Haliyle Cengizli bir kitle için yazan Ötemiş Hacı'nın gaspçının Cengizlilikle alakası olmayan karakterini vurgulaması son derece doğaldı.

Her hâlükârda Özbek, Tokta'nın kendisi için gönderdiği iki *bey*in ve muhtemelen onların askerlerinin de desteğini almış ve böylece patlamak üzere olan çatışmaya zemin hazırlamıştı. Özbek Han'ın iktidarı ele geçirmesini sağlayan vurucu darbenin bir tür toy, kutlama yahut meclis ortamında gerçekleştiğini aktaran Farsça kaynaklardaki anlatıların açık yankılarını buluyoruz Ötemiş Hacı'nın anlattığı bu hikâyede. Yine Özbek Han'ın rakiplerinden birini öldürdüğüne dair rivayetlerin, söz konusu rakibin de Özbek'e aynı şeyi yapma planıyla meşrulaştırıldığı olası bir mazereti ortaya koyan bir hikâye bu. Ötemiş Hacı'nın anlatısında bahsedilen ortam, ölen han Tokta'nın cenaze merasimi gibi görünüyor; "kalmak" geleneği olarak adlandırdığı şeyi tarif eden müellif, "hükümdarlarından yahut ulularından biri öldüğünde, kabileleriyle birlikte gruplar halinde gelirler ve üç kez '*cav cav*' diye bağırarak yas tutarlardı. Aynı gelenek Uluğ Tağ'da[197] da vardı" diyor. Fakat bu cenaze sırasında Bacır-Tok

195 Ömâk terimini kullanmanın yanı sıra, Bâcır Tük Bûgânın "kabilesinin" "güçlü bir halk" (kavm ü kabilesi [*metindeki şekliyle*] köp-küçlük el erdi) olduğunu vurguluyor.

196 Ötemiş Hacı'nın yazmasından bir buçuk asır önce, Mu'ineddin Natanzi'nin tarihini telif ettiği 15. yüzyılın başlarında durum hâlâ böyle olabilir, zira Reşîdüddin'in Tokta ve Nogay arasındaki düşmanlığın Tokta tarafından tercih edilen bir Kongrat emirinin "Uygur" oğlu tarafından Nogay'ın Müslüman kızına kötü muamele edilmesinden kaynaklandığına dair anlatımını büyük ölçüde tekrarlıyor (Natanzî, *Muntakhab*, ed. Aubin, s. 77); belli ki bu bağlamda "Uygur"un ne anlama geldiğini açıklamak zorunda hissetmemiş kendisini.

197 Burada genel bir "ulu dağlar"dan ziyade, Kazakistan'ın merkezinde Aral Denizi ile İrtiş arasındaki dağlar için kullanılan yer adının kastedildiği alenen anlaşılıyor. Aşağıda belirtildiği gibi,

Buka, iki ağıttan sonra elini sallayarak işaret verdiğinde Özbek ve taraftarlarını yok etmek için beylerine tembihte bulunmuştu.

Hikâyeye göre, bir sabah şafak sökmeden önce Özbek ve yandaşları hareket halindeyken, elinde kement (*ukrık*) olan bir adam grubun arkasından atını sürüp onları geçmiş; ilk seferinde "Cav de, ce de!"[198] diye bağırdığında kimse aldırış etmemiş, ama bir daha tekrar edince Kıyat Astay meraklanmış ve atıyla onu takibe başlamıştı. Adam dedi ki:[199]

> Bacır-Tok Buka beyleriyle bir araya geldi ve *orda* kapısına geldiklerinde ağıt sırasında iki kez "cev cev" dendikten sonra, imha edilmeniz için elini sallayacağını bildirdi. Eğer elinizi sallamaz ve bir defa "cev" dedikten sonra ona karşı hamle ederseniz, hepiniz yok olursunuz; söylediklerimden maksadım buydu.

Astay bu ikazı Özbek'in adamlarına iletti; onlar da davranmaya razı oldular:

> Ertesi sabah otağın olduğu yere vardılar; Bacır-Tok Buka otağda, tahtında oturuyordu ve beyleri ve nökerleri kapıyı çevirmişlerdi. Bunlar [Özbek taraftarları] gelip kapıya durdular; bir kez "cev cev" diyerek ağıt yaktıktan sonra "ce" diye bağırıp Bacır-Tok Buka'nın üzerine atıldılar. Astay tahtından kalkamadan yetişti Bacır'a ve boynuna vurdu; başı bir adım öteye düştü.

Özbek'in destekçisi "Âlâtây" [*metindeki şekliyle*] "bir hançerle[200] kopardı ve havaya kaldırdı kellesini" ve orada bulunanlara yerlerinden kıpırdamamalarını tembihledi. Hakikaten "kimse kıpırdamadı ve oturdu ve bundan sonra

---

16. yüzyılda Deşt-i Kıpçak'ta kaydedilen sözlü rivayet Cuci'nin mezarının Uluğ Tağ'da olduğunu işaret ediyor.

198 İkinci biçim basitçe *cim-ha* olarak yazılır.

199 Adını "Sângsûn" şeklinde zikreder ve Astay'a "Sen bunu 'Sûngûsûn' diye anlayacaksın" der; görünüşe göre bir kelime oyunu vardır burada, belki de iki farazi fiil gövdesi olan sang- ve sungu-'a eklenen dilek kipi -sun'la buna işaret ediliyordur. Fakat metindeki yazımın ima ettiği biçimler makul bir açıklama sunmuyor. Iudin (*Chingiz-name*, s. 104) bu parçayı "Benim adım Sangusun [herhangi bir yorum yapmadan böyle yazıyor ismi], gerisini anlayacaksın" şeklinde tercüme ediyor; ama metindeki 'sûnggûsûn', eğer hakikaten 'song'un iyelik hali kastediliyorsa, imlaca tuhaf görünür. İlginçtir ki Abdülgaffâr Kırımi (basılı versiyon, s. 33-34) Sânggûysin" şeklinde verir adını ve Cengizli hanedanına hizmet eden bir Kungrat *bahadır* olduğunu söyler. Ötemiş Hacı'nın anlatısına yaptığı bu ilavenin kaynağıysa meçhul, fakat Abdülgaffâr'ın metindeki pek çok terimi yanlış anladığı açık olsa da, Ötemiş Hacı'nın eserinin Taşkent yazmasında yer alan metinden daha noksansız bir nüshaya erişmiş olması elbette imkânsız değildir. Her hâlükârda, bu figürün adı için tercih ettiği biçim, Reşidüddin'in Tokta'yla son savaşında Nogay'ı terk eden üç önemli emirden birinin adı olarak zikrettiği "Sânkûy"u hatırlatıyor (Krş. Boyle, *Successors*, s. 127).

200 Burada zikredilen *bûyde* terimi Abdülgaffâr'da bağlamdan da anlaşılacağı üzere yalnız "büyde denilen bıçak" olarak açıklanmış; Çağatay Türkçesine ait standart sözlüklerde bu terime rastlamadım, ancak Radlov (*Opyt slovaria tiurkskikh narechii* [SPb. 1893-1911; tıpkıbasım Moskova, 1963] IV, sütun 1801) *bûyde* teriminin Kazakça olduğunu söylemiş ve "Hokand bıçağı" anlamına gelen "buida p(i)shaq" (buyde-bıçak) tabirini aktarmış.

[kesilen] başı *koruka*[201] götürdüler" ve bu hareketle bir daha asla "sıradan" birinin han yapılmaması gerektiğini ilan ettiler (kara kişi han bolmak mundin kesilsün). Bacır-Tok Buka'yı böylece öldüren beylerin Özbek Han'ı tahta çıkardıkları; sonra, "sıradan" biri olan Bacır-Tok Buka'ya verilen desteğe öfkelenen Özbek Han'ın "Cuci'nin başka bir anneden dünyaya gelen 17 oğlundan [inen] şehzadeleri" huzuruna çağırdığı, bir kara kişiyi destekledikleri için onları payladığı, ardından onları Bacır-Tok Buka'yla mücadelesinde kendisine destek olan Kıyat Astay ve Decut Alatay'a teslim ettiği anlatılır (ö. 47b-48a) kısaca.[202]

---

201 Buradaki ifade ne yazık ki muğlak ve yine müstensihin parçayı anlamadığını gösteriyor; Abdülgaffâr'ın Osmanlıca nüshası burada pek de yardımcı olmuyor (s. 33-35, özellikle 34), zira büyük ölçüde kısaltılmış ve yazar da söz konusu parçayı anlamamış gibi görünüyor. Çünkü bu noktada onun nüshasında sadece Alatay'ın "kafayı mızrakladığı ve dışarı fırlattığı" söyleniyor! Ötemiş Hacı'nın eserindeki pasaj "bu başnı kurkur/kudkur/kurkudga kezdürüp" şeklinde okunuyor. Son kelimeyi, kiy- "giymek" kökünün arkaik biçimiyle oluşturulmuş ettirgen bir fiil olarak değil, "iletmek" anlamına gelen bir ettirgen çatılı kezdür- fiilinin kendine özgü bir yazımı olarak anladım, zira başka türlü bir okuma makul bir yoruma müsaade etmiyor. Gaspçının başının götürüldüğü yer olan k.v.r/d.k.v.r/d şeklinde yazılan terime gelince; yine yazımın aşağıda daha ayrıntılı olarak tartışılan ve müstensihin nasıl yorumlayacağından emin olmadığı bir terim olan *koruk* kelimesini maskelediğini farz etmek dışında makul bir okuma yok gibi görünüyor. Mevcut bağlamda olası bir düzeltme *kuduk*, "iyi" olacak gibi; fakat müstensihin ve Abdülgaffâr'ın böylesine yaygın bir terimi anlaşılmaz bulacaklarını tasavvur etmek de zor. Terimi *koruk* olarak okumak, tahtı gasp etmiş olarak tasvir edilen "avam" başının kutlu hükümdarlık mezarlığına götürülmesinin kolay olmadığını gösteriyor; ancak anlatıya göre Bacır-Tok Buka, han olarak tahta geçmişti, dolayısıyla orijinal anlatının mantığı çerçevesinde oraya gömülmeye hakkı olduğu düşünülmüş olmalı. Iudin'in yorumuna ait değerlendirme Ek-2'de görülebilir.

202 Abdülgaffâr Kırımi'nin alenen Ötemiş Hacı'nın eserinden nakledilen tarihindeki paralel hikâye bir yana, Özbek Han'ın tahta çıkış hikâyesindeki bu üç ana karakter -Kıyat Astay, Secut Alatay ve kötü adam Bacır Tok-Buka- aynı rolde yalnızca 17. yüzyılın başından itibaren Kadir Ali Bek Celâyirî'nin eserinde boy gösteriyor (bkz. 5. Bölüm). Iudin, *Tevârih-i Güzide-i Nusretnâme*'de adı geçen Kıyat'ın soyundan gelen "İsatay"ı tartışırken (*Materialy po istorii kazakhskikh khanstv*, s. 493, n. 8), Kadir Ali Bek'in eserinin "İsatay/Astay"ı Özbek Han'ı tahta çıkaran isim olarak tarif ettiğini belirtiyor. Yine Iudin, zikrettiği ikinci kaynağın yazma nüshasının 60a-b varaklarına atıfta bulunuyor, fakat başvurduğu nüsha hakkında bilgi vermiyor. Celâyirî'nin Berezin tarafından yayınlanan eserinin metni (*Sbornik letopisei. Tatarskii tekst* [Kazan, 1854; Biblioteka vostochnykh istorikov, metin II, bâp 1]) böyle bir parça içermiyor (fakat metin, Özbek'in tahta çıkışının anlatılması gereken yerde -Berezin baskısının 155. Sayfası- hayli bozuk, gerçi "Bacır-Tok Buka" burada metindeki bariz boşluktan hemen önce görünüyor). Celâyirî'nin eserinin hem Berezin'in metnine hem de 1922'de bulunan "Barudin" yazmasına istinaden hazırlanan yakın tarihli bir transkripsiyonu, 17. yüzyılın başlarına ait bu kaynağın aslında Ötemiş Hacı'nın eseriyle bilinen Özbek Han'ın tahta çıkış hikâyesini özetlediğini doğrulayarak durumu netleştiriyor (R. G. Syzdykova, *Iazyk "Zhami'at-tauârikh" Zhalairi* [Almatı: Nauka, 1989], s. 228): Bu (kumpas ve dramatik yüzleşmeyi atlayan) nüshaya göre, "Kiyat İstay" ve "çin iut [*metindeki şekliyle*] Alatay" İran'a gitmiş(!), "Tagrılçi" [*metindeki şekliyle*] oğlu Özbek'i geri getirmiş ve gaspçı "Bacır-Tok Buka"yı öldürerek onu han yapmış. Bu hikâyenin Celâyirî tarafından hakikaten Ötemiş Hacı'nın eserinden nakledildiğini mi yoksa sadece Ötemiş Hacı'nın benzer bir sözlü gelenek malzemesine eriştiğini mi yansıttığına karar vermek zor.

İhtida Anlatısı

Burada özellikle temas edilen Özbek Han'ın ihtidası anlatısı, onun iktidara yükselişi ve iktidarını pekiştirmesiyle ilgili bu hikâyenin hemen ardından başlıyor; aşağıda özetlenen anlatı,[203] Özbek Han'ın katıldığı saray merasiminin, aralarında Baba Tükles'in de bulunduğu dört Müslüman'ın gelişiyle "kesintiye uğramasını", İslâm'ın Cuci *ulusu*nda hâkim "pagan" dini karşısındaki üstünlüğünü ispat eden çarpıcı bir müsabaka ortamı olarak tasvir ediyor. Taşkent yazmasından alınan metin, filolojik notlar ve tam çevirisiyle birlikte Ek 1 ve 2'de verildi. Burada, metnin okunması ve yorumlanmasında birtakım belirsizliklerin olduğunu ve çeviriye ilişkin notlarda bunların anlatıyı nasıl anladığıma dair iddialarımla birlikte analiz edildiğini belirtmem gerekiyor. Şu şekilde başlıyor anlatı: "Özbek Han'ın İslâm'ı kabul etmesinin sebebi, devrin velilerinden dört veliye ulu Tanrı'dan ilham gönderilmesiydi: 'Git ve Özbek'i İslâm'a çağır'. Ve ulu Tanrı'nın emriyle Özbek Han'ın kapısına geldiler ve hükümdar *koru*sunun dışında konakladılar". Bu kutlu adamların Özbek Han sarayına gelişi, saraydaki din adamları tarafından yürütülen bir merasimi ihlal etmekle tan edilir. Merasim, anlatının bu kısmının "tarihi çekirdeğinin" saray şamanları tarafından yürütülen ve sair Moğol saraylarındaki anlatılarla makul ölçüde doğrulanan bir ayini tarif etmiş olması gerektiğine dair çok az şüphe bırakacak biçimde tanımlanmış. Merasimin yapıldığı ortam, tarifte yankılanan şeyin hanın hükümdar ataları şerefine düzenlenen bir şarap ayini olabileceğini belirtmemize imkân tanıyor, zira bu ortam, Moğol hükümdarlık pratiğinin bir özelliği olduğu bilinen mukaddes bir hükümdar kabristanıymış gibi görünüyor. Hanın şamanlara duyduğu hürmet anlatıda teyit ediliyor: "Tüm büyücülerini ve kâhinlerini şeyhleri olarak görür ve onları yanına oturtarak onlara büyük hürmet ve tazim gösterirdi."

Fakat merasim bölününce bir dinî çatışma için zemin hazırlanmış oldu. Han merasimin neden aksadığını sorunca,

> *Şeyhleri*, "Muhtemelen bir Muhammedî yaklaşmıştır ve onun işaretidir bu." dediler. Han, "Gidin ve hükümdar korusunun ötesine bakın, bir Muhammedî varsa orada, tutup getirin" diye emretti. Hizmetkârlar dışarı çıkıp korunun ötesini yokladıklarında, tuhaf görünüşlü dört kişinin başlarını eğip oturduklarını gördüler. Hizmetkârlar, "Siz de kimsiniz?" diye sordular. "Bizi hanın huzuruna götürün" dediler ve onlar da alıp götürdü. Hanın bakışları üzerlerine dikildi ve ulu Tanrı hanın kalbini hidayet nuruyla aydınlattığı için, gördüğü bu insanlara karşı kalbinde bir cazibe ve muhabbet belirdi. "Necisiniz sizler, ne iş için geldiniz buraya?" diye sordu. Onlar da, "Biz Muhammediyiz ve Allah'ın emriyle seni İslâm yapmak için geldik" dediler.

---

203 MS IVAN Uz 1552, vr. 48a-49b; metin, EK-1'de verildi.

O anda hanın *şeyhleri*, "Kötü insanlar bunlar, onlarla konuşmaktansa öldürmek yeğdir" diye ünlediler. Han dedi ki, "Onları neden öldüreyim? Ben bir padişahım; hiçbirinizden korkacak bir şeyim yok. Kimin dini doğruysa onunla beraber olurum; eğer onların dini batılsa, neden ayinleriniz bozuldu bugün, niye akim kaldı? Öyleyse birbirinizle tartışın; hanginizin dini hakikatse ben ona tâbi olurum."

İki taraf birbiriyle münakaşaya başladı ve kargaşa ve çekişme oldu. Nihayet bir karara vardılar: İki fırın çukuru (tandır) kazacaklar ve her birini on araba ılgın (süksük) odunuyla ateşleyecekler; büyücülerden biri bir fırına girecek ve bu velilerden biri diğer bir fırına girecekti. "Kim yanmadan çıkarsa, onun dini hakikattir" dediler.

Ertesi sabah fırınlar hazırlandı ve dört veli kendi aralarında kimin ateşe gireceğini tartıştılar.

"Hangimiz girelim?" diye endişeyle söyleşiyordu bu *azizler*. İçlerinden birinin adı Baba Tükles'ti, çünkü bütün uzuvları kıllarla kaplıydı [tük/tüy]. Dedi ki, "Bana müsaade edin, içeri gireyim. Dikkatiniz bende olsun." Diğerleri onun için Fatiha okudular. Sonra Baba, "Bana zırh [ciba] hazırlayın" dedi ve zırhı hazırladıklarında, onu çıplak bedeninin üzerine giydi.

Böylece Baba Tükles, zincir zırhını giyerek, sûfî *zikrini* okuyarak ve manevi bir coşkuyla yürümeye başladı tandıra doğru: "Baba'nın vücudundaki kılların diken diken olduğunu ve zırhtan fışkırdığını söylüyorlar; herkesin gözleri önünde."

Ardından fırına girdi Baba Tükles; "ve bir parça koyun eti getirip fırının üzerine astılar ve ağzını kapattılar fırının." Bu noktada anlatının odağı kısa bir müddet için "putperest büyücülere" kayar, onlar da arkadaşlarından birini tutup kendilerine tahsis edilen fırına atmışlardı; han ve toplanan halk bu talihsiz büyücünün hemen yandığını görünce "kalpleri batıl dinden uzaklaştı, İslâm'a meyletti." Bu arada Baba Tükles'in sesi işitiliyordu, hâlâ *zikirle* meşguldü:

Ve Baba'nın aralıksız zikir sesi geliyordu diğer fırından. Koyun etinin tamamen piştiğini düşünerek fırının ağzını açtılar. Baba mübarek yüzündeki teri silerek fırından çıktı ve "Neden acele ettiniz? Biraz daha bekleseydiniz, işim bitmiş olacaktı." dedi. Zırhının kıpkızıl kesildiğini gördüler, fakat ulu Tanrı'nın kudretiyle Baba'nın vücudunda tek bir kıl dahi yanmamıştı. Başını hanın çektiği bütün ahali bu durumu görünce hemen meşayihin eteklerinden tutup Müslüman oldular; İslâm dini için Tanrı'ya şükürler olsun!

Ardından anlatı Altın Orda'nın dinî tarihini özetleyerek kapanır:

> Özbek milleti[204] Berke Han zamanında Müslüman olmuştu, ancak ondan sonra irtidat ettiler ve kâfir oldular. Ancak ulu Özbek Han Müslüman oldu ve o zamandan beri Özbek ulusu İslâm'dan dönmedi.

Ötemiş Hacı'nın hikâyesi hayli zengindir; anlatıdaki dini gerilimi vurgulayarak Baba Tükles'in önemli rolü ve mukaddes işlevinin altını çizer ve bir dizi mühim dinî tezatlar sunar. Nitekim Baba'nın sonraki gelenekteki "mesleği" bu "orijinal" anlatının zenginliğinde kök salmış olarak anlaşılmalıdır. Anlatının ortamı ve kuruluşu, 13 ve 14. yüzyıllarda Moğol saraylarına mahsus İslâm öncesi din uygulamalarının bazı veçhelerinin daha fazla dikkate alınmasını gerektirir. Anlatıda umumiyetle yalnızca İslâm öncesi dinî anlayış ve uygulamalar bütününe teşmil edilebilen bir "şifre"ye işaret eden çağrışımlarda görünür bu veçheler. 3 ve 4. Bölüm'de değineceğiz bunlara.

---

204 Burada "Özbek milleti" şeklinde çevrilen ifade "Özbek taifesi"dir ve "Özbek halkı" diye de anlaşılabilir; "millet" terimi elbette modern anlamda anlaşılamaz. Haliyle "Özbek milleti"ndeki "unvan" ifadesiyle "Özbek halkı"ndaki (people of Özbek) "iyelik" yapısı arasında yapay bir ayrım vardır. Yalnızca kayda değer bir lisanî muğlaklığı değil, aynı zamanda bağlama uygun içtimai kimlik anlayışlarını da zedeler.

3. BÖLÜM

İHTİDA ANLATISI VE DİNÎ ANLAM, I: ORTAM/MEKÂN

Baba Tükles hakkındaki hikâyelerin yaygınlığını ve belirgin şöhretini, hatta sonraki yüzyıllarda onun İslâmlaşma ve/veya "ulus teşkili" sürecindeki rolünü anlamak için, bir anlatı karakteri olarak onun ve ona dair anlatıların önceki nesillerin muhayyilesini neden ve nasıl ele geçirdiğini anlamamız gerekiyor: Baba Tükles'in (hikâyesini ve kişiliğini çeşitli tarihi, nesebi ve nihayet usturevi mekânlarda bulmaya başladığımız 16. yüzyıldan itibaren) mevkiinin doğal olarak Cuci *ulusu*ndaki faaliyetlerine odaklanan önceki bir anlatı katmanının meriyet ve popülaritesine bağlı olduğunu varsayarsak, şöhreti ve suretinin bir araya gelmeye başladığı 14 ve 15. yüzyıllarda onun ve hikâyesinin sahip olduğu hususi akisleri nasıl açıklayacağız? Cevabı bir dereceye kadar basittir bunun ve böyle aşikâr oluşu esasen argümanımızın da bir parçasıdır: Baba Tükles önemliydi çünkü Cuci *ulusu*na İslâm'ı onun getirdiğine inanılıyordu. Ancak Baba Tükles'in daha sonraki nesiller için hususi bir akis uyandırmış olmasının sebebiyse İslâm'ı *nasıl* getirdiği, daha doğrusu İslâm'ı getirişinin anlatı geleneğinde ne şekilde *hikâye edildiği*ydi. Dolayısıyla onu çevreleyen anlatı geleneğinin elde bulunan en eski biçimini ve bu gelenekte bir araya getirilen dinî temaların zenginliğine odaklanmalıyız.

Ötemiş Hacı'nın anlatısında çoğu zaman sadece tek bir kelime ya da cümleyle hissettirilen temalar ve tema parçalarıyla paralellikler ararken yapacağımız değerlendirmeler bizi mecburen çok uzaklara sürükleyecek; fakat –bazıları günümüze ulaşmış, bazılarıysa nisyana terk edilmiş– bu temalar Altın Orda'ya İslâm'ı getiren Baba Tükles'in kutsiyeti ve mukaddes gücünün anlatı

bağlamında temel bir teyidi anlamına geliyordu; nitekim bu vasfı olmasaydı Baba'nın dinamik ve "üretken" bir karakter olarak varlığını sürdürmesi pek de mümkün olmazdı. En azından burada ve 4. Bölüm'deki tetkiklerin altında yatan varsayım bu; zira Baba Tükles'in altı yüzyıl boyunca Müslüman İç Asya'da elde ettiği kalıcı mevkii temin eden şeyin ne olduğunu ve hikâyesinin anlatılma biçimini kavramaya çalışmalıyız. Bunu yapmak için de Ötemiş Hacı'nın anlatısından çıkarılacak, kimi diğerlerinden daha belirgin bütün zenginlikleri irdeleyerek başlamalıyız işe.

İhtida Anlatısında Hikâye, Tarih ve Dinî Anlam

Çok daha önceki kaynaklardan bilinen tarihî hadiselerin (Özbek Han'ın tahta çıkışını aktaran Ötemiş Hacı anlatısında akis bulan) yankıları ışığında, Özbek Han'ın ihtidasına dair Ötemiş Hacı anlatısında "tarihî bir öz" aramak büsbütün yersiz olmaz; fakat güttüğümüz amaç açısından o kadar da önemli değildir bu, zira ilgilendiğimiz şey muayyen anlatıların "tarihî gerçekliği" ne ölçüde yansıttığı değil, bu anlatıların daha öncekiler üzerine inşa edilerek ve anlatılarda yaşanan sonraki dönüşümlere ilham vererek nasıl inşa edildiği ve aktarıldığı. Yukarıda da belirtildiği gibi, genel anlamda Özbek Han'ın ihtidasına dair Ötemiş Hacı'nın eserinde mevcut anlatılar ve Seyyid Ata'nın Orta Asya anlatılarında muhafaza edilenler -ki bunlar Özbek Han'ın ihtidasını tahta çıkışından birkaç yıl sonra gösterir- Özbek'in İslâm'ı kabulünü şu ya da bu şekilde Cuci *ulusu*nda iktidarı ele geçirişiyle ilişkilendiren hemen hemen çağdaş kaynaklardan elde edilen tarihî delillerin ağırlığı altında ezilir. Mamafih Özbek Han'ın ihtidasından doğrudan etkilenen dünyanın dışında üretilen, tarihî anlamda daha güvenilir kaynaklardan bu ayrışma, ihtidanın kendi hayatları üzerindeki tesiriyle daha yakından ilgili topluluklar arasında dolaşan mahalli sözlü gelenekleri yansıtan Ötemiş Hacı'nınki gibi müteahhir anlatıların değerini takdir etmemizi engellememeli.

Ötemiş Hacı'nın anlatısını muhayyel ve tarih-dışı diye yaftalamak ve buna istinaden Cuci *ulusu*nun İslâmlaşmasını anlamaya çalışırken göz ardı edilmesi gerektiğine karar vermek şüphesiz kolay olur. Fakat bu yaklaşım, evvela Ötemiş Hacı'nın anlatısında aktarılan rivayetlerin altı yüzyıldan fazladır devam eden muazzam şöhretini görmezden gelmek demek olmuyor sadece, aynı zamanda bu rivayetlerin ne demek olduğu konusunda da temelden yanılmak anlamına geliyor.

Ötemiş Hacı'nınki gibi "efsanevi" bir anlatının temelinde "tarihî bir öz" olduğu faraziyesinin altında, fertlerin ve toplulukların tecrübelerini her şeyden önce *tarih* olarak tertip ve tahattur eğiliminde oldukları varsayımı yatıyor. Bu durumda erken tarihli, "muteber" bir anlatının "görgü tanıkları" tarafından

üretildiğini, fakat sonraki nesiller tarafından çarpıtıldığını varsaymak haliyle doğal olur. Buradaki faraziyeyse bunun tam aksi: yani, içtimai ve ferdi hayattaki *önemli* olayların hafızada ve anlatıda "mukaddes" değerlere uygun, esasen dini bir dille yapılandırılması daha muhtemel görünüyor ve söz konusu dini dil doğal olarak usturevi olandan akidevi olana dek geniş bir yelpazede bir dizi gizli söylem tarzı içeriyor; anlatılar genellikle bu tarzların birkaçı içinde gelişiyor, fakat gelişimleri sırasında (5. Bölüm'de görüleceği gibi) umumiyetle daha az çok-anlamlılık arz ediyorlar.

Tarihçilerin fertler gibi üretebileceği ve topluluklar gibi muhafaza edebileceği temkinli müşahit anlatılarının "çarpıtılışını" temsil etmek bir yana, daha sonraki anlatılar, en azından onlara erişebildiğimiz edebi biçimlerde, umumiyetle onları "tarihileştirme" teşebbüsünün işaretlerini taşırlar. Yani, sözlü malzemeden yararlanan tarihçiler ve müellifler çoğu zaman bu malzemenin çok-anlamlılığından ve dilinin özünde dini bir nitelik taşıyışından rahatsız olmuş ve "tarihî" bir hakikat çekirdeği devşirmek umuduyla bu malzemeyi "esâtirden arındırmaya" çalışmışlar; neticede böyle bir yaklaşım, aşağıda ele alınacağı üzere, Ötemiş Hacı'nın anlatısını aksettiren sonraki anlatı geleneklerine dair gerçekleştirilen modern akademik tetkiklerin çoğuna hâkim olmuş. Fakat kaynaklarımızın esasını teşkil eden sözlü anlatıların dinleyici ve aktarıcılarının bugün "tarihî" hakikat diye geçen şeyle nadiren ilgilendiklerini, ancak insanî ve içtimai hakikatlere dair tasavvurlarını ellerindeki dini anlamda yüklü dille ifade etmeye çalıştıklarını zannediyoruz. Dolayısıyla bu kaynakları bunu göz önünde bulundurarak tahlil etmeliyiz.

Bu durumda, diğer topluluklardaki benzer vaziyetlerde olduğu gibi, Özbek Han'ın hem kendi zamanında hem de tebaasının torunları arasında İslâm'ı kabul edişinin dinî ve siyasi açıdan ne anlama geldiğini ifade eden anlatıların inşasında, bu tür anlatıların hammaddelerinin tarihçilerce tasarlandığı şekliyle "tarihî hadiseler" değil, daha ziyade yaygın biçimde tedavülde olan ve şartların gerektirdiği şekilde uyarlanan sair, önceki anlatılar olduğunu kabul etmeliyiz. Özellikle, aşağıda ele alacağımız türden anlatılar ya da anlatı temaları, karşılarına çıkan başlıca "yabancı" -İslâm ya da duruma göre İç Asya- geleneği az çok tanıyan toplulukların aşinası olduğu önceki içtimai ve dini gerilimlere uygulanmıştı ve dolayısıyla "ne olduğunu" değil, "ne olması gerektiğini" ifade etmek için uyarlanmaya elverişliydi. Bir başka deyişle, Ötemiş Hacı'nın "tarih"inde aktarılan anlatıyı bir araya getiren her kimse, İlhanlı İran'ında hüküm süren İslâmi tarihyazımı geleneğinde olduğu gibi "tarihî" gayelerle kaydedilmiş vekâyinâmeler yahut anlatıları değil, tarihî olaylara tepki olarak geliştirilmiş olsa da bu olayları oldukça farklı bir kitle için anlamlı kılmak üzere tasarlanmış anlatıları kullanıyordu malzeme olarak. Böylece, tam da "yeni" hadiseleri betimleyen "sahih" hikâyeler olmadıkları, daha

ziyade temel değerleri ya da hükmî yahut evrensel kabul edilen (Özbek Han idaresindeki Altın Orda'nın İslâmlaşmasını *anlamlandırmak*ta temel teşkil eden) şartları yansıttıkları ve çağrıştırdıkları için, dinleyicileri tarafından iyi bilinen ve haliyle onlar için erişilebilir ve manidar olan hikâyeleri, tefrika kabilinden anlatıları ve "seyyal" temaları uyarladı ya da hatırlattılar bu kimseler.

Dolayısıyla biz Ötemiş Hacı'nın ihtida hikâyesindeki anlatı unsurlarının tarihî hadiseleri yahut uygulamaları ne ölçüde "dakik" yansıttığıyla çok fazla ilgilenmiyoruz; bazen yansıtabilirler de, fakat mesele bu değil ve anlatımızın sunacağı başlıca katkı da kesinlikle bundan ibaret değil. Daha ziyade, anlatıda hatırlatılan temaların, İslâm'la yerli geleneklerin buluşmasındaki dinî tezatları, "oldukları gibi" değil, sonraki nesiller arasında tahayyül edildikleri şekliyle yansıttığını varsayacağız. İç Asya'daki Müslüman yahut İslâmlaşan topluluklar için ihtida anlatısının sağladığı dinî anlamı, bu varsayım ışığında keşfedebiliriz tam anlamıyla; anlatıda açıkça bir araya getirilen temalar arasındaki bağlantılara dair tarihî delillerin eksikliğinden de fazlaca mustarip olmuş olmayız. Nitekim delil olmak sıfatıyla anlatı pek çok durumda hayli belirleyici rol oynar. Son tahlilde, İslâm'la yerli geleneklerin "tecrübî" tesadüfüne dair işaretler bulsak da, asıl ilgilendiğimiz konu bu tesadüfe anlatı kabilinden verilen cevap. İki geleneğin eşzamanlı yüzleşmesi ve benzeşmesinden en doğrudan etkilenen toplulukların, her iki gelenekten alınan hitabî kalıpları kullanarak süreç hakkında nasıl konuştuklarını ve bundan nasıl anlam çıkardıklarını bilmek istiyoruz; sonuçta bu, İslâm ve İç Asya geleneklerinin "tecrübî" tesadüfünün, pek takdir edilmese de, oldukça gerçek tarihî sonuçları olan önemli bir cephesiydi.

Ötemiş Hacı'nın anlatısının zemininde yer eden ("tarihî gerçekler"den ziyade) anlatı unsurlarını ararken, onun aktardığı anlatı için hammadde sağlamış olabilecek sözlü geleneğin tarif edilebilir herhangi bir kaydının neredeyse tamamen yokluğu sebebiyle yolumuz kesiliyor. Yani genel anlamda Cuci *ulusu*ndaki sözlü geleneğin en eski kaydıdır Ötemiş Hacı'nın eseri; Moğol egemenliği dışında kalan bölgelerden bahsetmek bir yana, Moğol yönetimindeki İran yahut Çin'in tarihî gelenekleri bile bize bundan daha çok yardımcı olamaz.

Yine de Özbek Han'ın ihtidasını konu edinen anlatıda, 13 ve 14. yüzyıllarda muhtelif Moğol saraylarında görülen İslâm öncesi dinî uygulamaların unsurlarını yansıtıyor gibi görünen bir dizi tema tespit edebiliriz. Çok kere silik, çoğu zaman çarpıtılmış olan bu akisler sadece Moğol dinî pratiklerine dair avama mâl olmuş bilgi ya da tahayyülleri yansıtmakla kalmıyor, aynı zamanda ve daha da mühimi, bu basmakalıp Moğol dinî pratikleriyle İslâm ahkâmı arasındaki tezat, gerilim ve karşıtlığa dair popüler farkındalığı yahut daha da muhtemelen bu farkındalığı şekillendirme çabalarını da yansıtıyor.

Bu anlatılar bize Ötemiş Hacı'nın ya da muhbirlerinin bu pratiklerden haberdar olduklarını ve Özbek Han'ın ihtidasına dair anlatılarında bilinçli olarak bunları hatırlatmaya çalıştıklarını söylemiyor; daha ziyade, bu pratiklerden ilham alan anlatıların -ya da daha doğru bir ifadeyle, bu pratiklerin Müslümanlarca hükmen kullanımına tezat teşkil edişi ya da bunlarla yaşadığı gerilim üzerine kalıplaşmış bir kavramlaştırmanın- 13. yüzyıldan 16. yüzyıla kadar Moğol ve İslâm usullerinin karşı karşıya geldiği dünyada dolaşıma girmiş olması ve Özbek Han'ın ihtidası gibi bu çatışmayı keskin ve çarpıcı bir biçimde ifade eden olaylara eklenmiş olması gerektiğini ortaya koyuyorlar. Durumun böyle olduğu, Ötemiş Hacı'nın eserinde yer alan masalın çok-anlamlı versiyonunu üretmek için diğer bağlamlar yoluyla bilinen tahkiye motiflerinin bariz bir şekilde bir araya getirilmesinden de anlaşılıyor.

Özbek Han'ın ihtidasına dair Ötemiş Hacı'nın muhafaza ettiği anlatıda hatırlatılan motifler bize, Ötemiş Hacı'nın anlatısının gelişiminin bir aşamasında inşa edilmiş olması gereken önceki masal ve hikâyelerin, kadim dinleyicilerine dinî, insanî ve içtimai birtakım manalar aktarmış ve "söylemiş" olması icap ettiğine dair en azından bazı deliller sunuyor. Tek tek ele alındığında, bu motiflerin her biri Ötemiş Hacı'nın eserinin elimizdeki "nihai" nüshasına ancak cüzi biçimde yansımış; ayrıca sözlü geleneğe ait önceki kayıtların ve Ötemiş Hacı'nın müracaat ettiği yazılı kaynakların yokluğu göz önüne alındığında, aslında böyle bir anlatı gelişiminin izini sürebileceğimiz bir durum da söz konusu değil. Fakat bu motifler birlikte ele alındığında, Ötemiş Hacı'nın Özbek Han ihtidasına dair anlatısında aktarılan hikâye bütününün, gelişiminin ne yazık ki saptanamaz bir aşamasında, öncelikle "muhalif", fakat aynı zamanda "dönüştürücü" bir dizi yurtsuzlaştırma temasını çağrıştırdığını ileri sürmek adına önemli bir temel teşkil ettiğine inanıyorum. Öte yandan bu motiflerin de Moğol ve İslâm usulleri arasındaki gerilimi öne çıkarmak ve han ile halkının (ki bu hikâye bütününün "ataları" sayılan muhatabıydılar şüphesiz) yaptığı "doğru tercihi" alkışlamak ve teyit etmek amacını taşıdığını sanıyorum.

Bu bağlamda, Ötemiş Hacı'nın anlatımında "motiflerin" umumiyetle detay yahut açıklanmadan *yoksun* biçimde aksettirilişi bu argümanı hayli destekleyici mahiyettedir. Bu yoksunluk bugün bizim için mevcut anlatımı muğlaklaştırıyor olsa da, "muhalif" temalar dizisinden bahsedip geçmenin ya da bunlara imada bulunmanın, bu "tercih"in masalın dinleyicileri tarafından yeniden tasdiki istenen atmosferi uyandırmak için yeterli olduğunu düşündürüyor. Hasılı, elimizdeki biricik metin olan Ötemiş Hacı'nın eseri, büyük olasılıkla önceki motiflerin tam bir izahına elverişli bir hikâye sunmuyor bize. Daha ziyade, ayrıntıları masal dinleyicilerinin en azından ilk kuşaklarına hemen aşina gelen ya da masal anlatıcıları tarafından hızla şişirilebilen yahut her ikisini müsait temalara yönelik bir dizi şifreli, "kestirme" imayı yansıtan bir anlatımla karşı karşıyayız bu eserde.

Bu motiflerin "muhalif" doğası üzerinde durulmayı hak ediyor; zira Özbek Han'ın ihtida anlatısının gelecek yüzyıllarda imal edilen akislerinin çoğunda kısa süre içinde kaybolan unsur da tam olarak bu. İleride görüleceği gibi, anlatının yalnızca varlığını sürdürmeyip dikkat çekici derecede verimli yollarla geliştirilen tek unsuru olan Baba Tükles figürünün hatırlanışı umumiyetle bir muhalefetin varlığını değil, aksine İslâmlaşmanın içtimai menşe ve kimliğini kavramlaştırmanın İslâm öncesi, yerli yöntemlerle özdeşleştiğini gösteriyor. İslâmlaşma sürecini "içeriden" bir nazarla anlamaya çalışırken, İslâm ve İslâm öncesi yöntemler arasındaki gerilime, bir topluluğun Dâru'l-İslâm'la yeniden ilişkisinin ve Dâru'l-İslâm'a katılışının başlangıcında -söz konusu "tercih" bariz bir anı ve daha açık bir mecaz olduğunda- daha fazla vurgu yapıldığını, fakat artık İslâm olan toplulukta bu gerilimin giderek unutulduğunu yahut göz ardı edildiğini kaydetmek kesinlikle öğretici. Zira tipik İç Asya geleneğinde artık İslâm olan toplum, içtimai tarihini "evrenselleştirir" ve her zaman, doğası gereği ve özünde Müslüman olduğunu ve esasen İslâmî karakterinin toplumun İç Asya geleneklerine aşina (artık uyumsuz olmadığı kabul ediliyor; zira Müslüman bir toplumun gelenekleri İslâm ahkâmıyla nasıl uyumsuz olabilir?) bir dille anlaşılması gerektiğini farz yahut iddia eder.

Tartışılacak anlatı tema ve kalıpları, Baba Tükles'in kutsiyet ve dinî iktidarının erişebildiğimiz en eski metinde nasıl hatırlandığını ve öne sürüldüğünü göstermesi bakımından birincil öneme sahip; fakat (hayli hayati bir örnekte) Ötemiş Hacı'nın anlatı kaynaklarında, dinî bir topluluğun *kurucusu*nu tarif için kullanılan efsanevi ve mecazi motifler de Baba Tükles'e atfedilmiş. Dolayısıyla, sadece Baba Tükles'in nasıl takdis "edildiğini" değil, Baba Tükles karakterinin "tarihî" ve destansı tarzda tafsilinde özellikle önemli hale gelen bu kutsiyetin mahsus unsurunu -içtimai bağlar kurma gücünü- da ele alıyoruz.

Her halükârda, Özbek Han'ın ihtida anlatısının mevcut en eski biçiminin Cuci *ulusu*nda yeni İslâmlaşmış ve daha doğrusu *İslâmlaşmakta* olan topluluklara ne şekilde hitap ettiğine odaklanacağız şimdilik. Yine birer "hakikat" olan tarihî gerilimleri ya da muhalefeti değil, eski rivayetlerden kopuşun ve *değişim*in önemini ifade etmenin yollarını aksettiren bu "muhalif" temalar, aşağıdaki çerçevede sınıflandırılıp analiz edilebilecek (bu ve 4. Bölümün yapısını oluşturacak) bir dizi unsur aracılığıyla hatırlanacak:

1. Şunları ihtiva eden akidevî ve ritüel ortam:

(a) Çeşitli dinî toplulukların temsilcileri arasındaki "müsabaka" ve/veya "münakaşa" teması;

(b) Ayin suretinde müdahale ve yerinden-ediş teması; evvela ihtidanın gerçekleştiği yer olan koruk yahut hükümdar kabristanı motifi, Müslüman azizlerin

buraya "izinsiz girişi"; ikinci olarak, Müslüman azizlerin ortaya çıkmasıyla "aksayan" şarap ayini teması, Ötemiş Hacı'nın anlatısındaki biçimi büyük olasılıkla Moğol saraylarından gelen ve şamanların rolüyle bağlantılı birkaç ilgili ayin yahut merasim pratiğinin bir araya getirilmesini yansıtan bir tema.

2. Şunları içeren tayin edici dramanın yapısı ve anlamı:

(a) Paralel hikâyelerle irdelenen anlatının şamanik yapısı;

(b) Müslüman azizlerinin önderinin sınandığı ve iman gücünü ispat ettiği tandır teması, ki bu tema da muhtelif İslâm ve İç Asya unsurlarının bir araya getirildiğini gösterir. Temalar arasında en dramatik ve en mühim olanıdır ve anlatının bu aşamasında "ulus inşası" motifinin en belirgin olduğu tema budur;

(c) Diğer ihtida anlatılarıyla karşılaştırılarak incelenen temessül ve yerinden-edilişin tematik ve bünyevî rolü;

(d) Kalan bölümlerde incelenen bizzat Baba Tükles figürü.

Her durumda, ama özellikle de bir ayin olarak sunulan yerinden-ediliş ve tandır dramasında, bir pratikten ya da tek bir terimden bahsederken, hatta İslâm öncesi dinî geleneğin bir yönünü dolaylı olarak hatırlarken bile, anlatıcının aslında eski geleneğe ait tüm bir ilişkili terminoloji ve faaliyetler bütününe işaret eden bir "şifre" kullanıyor olma ihtimalini öne sürüyoruz. Anlatının başlarında, bu "şifreler"de ima edilen İslâm öncesi geleneğe mahsus unsurlar anlatıcı tarafından belirli bir dinleyici kitlesi için daha ayrıntılı bir şekilde açıklanıyor olabilir yahut dinleyici kitlesi hemen fark edip anlamlı bulacağı için çoğu zaman yorumsuz bırakılabilir bu unsurlar. Bilahare, rivayetler pek çok kere unutulduğunda, şifre ifadeler kendileri için tasavvur edilen yahut uydurulan izahlarla veya fazlaca detaylandırılmadan kalır anlatıda.

Nihayet, 4. Bölüm'de ortaya konan karşılaştırmalı malzemeye dair, anlatıdaki dinî "anlamlılığa" katkıda bulunan yapısal unsurları, görünüşte farklı istikametlerde olsa da, özellikle iki çarpıcı özelliği vurgulayarak ele alacağımızı ifade etmek gerek. İlki, Ötemiş Hacı'nın Baba Tükles anlatısındaki şamanik hikâyenin yankıları; ikincisi, benzer sair ihtida anlatılarındaki muhalif ve benzeştirici yerinden-edişin merkeziliği. İlk bağlamda, bir yandan Ötemiş Hacı'nın Baba Tükles anlatısına ve diğer yandan şamanik yolculuk ve müdahale hikâyeleri arasındaki muayyen tematik ve genel yapısal paralelliklere işaret edilebilir. Bu paralellikler, Baba Tükles hikâyesinin dinî aksindeki bir başka unsuru, Özbek Han'ın sarayındaki yüzleşme ve ıstırap hikâyesinin 18, 19 ve 20. yüzyıl başlarında İç Asya'da yaygın olduğu bilinen ve önceleri de iyi bilindiği varsayılan çok sayıda hikâyede aktarılan şamanik yolculuk, yüzleşme ve ıstırap anlatısına benzetilebilir olduğunu anlamamızı sağlıyor. İkincisinde, "yerinden-ediliş" gibi bünyevî bir anlatı vasıtasının bir dizi başka ihtida anlatısında tutarlı bir

biçimde ortaya çıkışı ele alınacak ve böylece Ötemiş Hacı'nın hikâyesinde izleri gözlenen anlatı geleneğinde bu tür bir yerinden-edilişin nasıl kullanıldığına ve ne anlama gelmiş olabileceğine dair kavrayışımız güçlenecek.

Münakaşa ve Müsabaka

Ötemiş Hacı'nın anlatımına göre, iki inancın da ateşle sınanması, İslâm ve küfrün temsilcileri tarafından, rakip dinin hakikatine hükmetmek için en uygun yöntem olarak belirlenmişti; bu yönteme, iki tarafın "birbirleriyle münakaşaya giriştiği ve fazlaca kargaşa ve çekişmeye sebep oldukları" gayet yerinde bir ifadeyle çalkantılı bir münakaşa olarak tarif edilen şeyden sonra karar vermişlerdi. Bu "münakaşa" faslı da Özbek Han'ın emriyle gerçekleşmişti ve böylece din-i hakikiyi ayırt etmek için bizzat han tarafından önerilen, hükümdarca tasdik edilmiş bir yöntem olarak tasvir ediliyordu. Dolayısıyla Ötemiş Hacı'nın anlatısı, ihtida hadisesinde "saray münakaşasına" önemli bir rol atfetmese bile, en azından dinî bir yüzleşme sahnesi kurarken bu motifi diğerlerinin yanına dâhil eden anlatı dairesine ait görünür.

Mevcut anlatıda tesadüfmüş gibi görünse de Ötemiş Hacı'nın anlatısındaki bu unsur, muhtelif din temsilcileri arasında sarayca tertiplenen edebî ve/veya tarihî münakaşa/münazara geleneği içinde değerlendirilir açıkça. Nitekim bu münazaralar sarayda düzenlenir ve rakip dinlerin iddialarını birbirleriyle kıyas için toplanır ve amacı hâkim yerel gelenek karşısında "hükümran" olan hükümdarın din değiştirmesini temin etmektir. Hem dinî figürler arasında sahnelenen tartışmalar hem de "mübarek zevât"ın hükümdarlar tarafından şahsen sorgulanması dahil edilmelidir bu "münazara" motifine; görüleceği gibi, bir hükümdarla sarayında yüzleşen "kahraman" imgesinin destanî bir yankısı da vardır. Dahası, münazara motifinin kendisi de bünyevî olarak tarihî, menkıvebi ve akidevî eserlerde tasvir edilen sakin ve makul tartışmalardan, Ötemiş Hacı anlatısında ima edilen hararetli tartışmaya ve mukaddes güç sahipleri arasında alanen gayri hitabî türden ham ve dramatik düelloya kadar uzanan daha geniş bir dinî "müsabaka" çerçevesine ait.

Bu tür dramatik müsabakaların örneklerini ileride ele alacağız. Yeni dinin temsilcilerinin mukaddes gücün işaretlerini/alametlerini suistimalde yerli gelenek temsilcilerine karşı zaferini ihtiva eden bu müsabakalar, "müdahale ve yerinden-ediş" modeline uymaktadırlar genel anlamda. Özellikle de bu işaretler çoğu kere yerli topluluğun değer verdiği, daha doğrusu mühtedi "torunları"[1] tarafından bu topluluklara *atfedilen* kutsiyet biçimlerini yansıtır. Dolayısıyla

1 Bizim örneğimizde en belirgin olanı, Abdülgaffâr Kırımî'nın eserinde Baba Tükles anlatısının yeniden işlenmesi zikredilebilir. Moğollar ateşe tapındıklarını teyit ediyor burada ve en muktedir ve en mukaddes şey olarak ateşe olan inançları, mümin azizlerle münkir büyücüler arasındaki "müsabaka"nın sebebi haline getiriliyor (bkz. 5. Bölüm).

yeni dinin taşıyıcısı, yerli geleneğe mahsus mukaddes güç alametlerini kontrol etmekte ya da "putperest" mukaddes zatı bu gücü kullanmaktan menetmekte yerli geleneğin destekçisinden daha becerikli ya da daha güçlü olduğunu kanıtladığında yerinden-ediliş temasına hizmet eder bu alametler.

Fakat aşağıda tartışılan, belirli bir ayinin söz konusu olduğu durumdan nitelikçe farklıdır bu "yerinden-ediliş". Bu durumda yeni dinin merasimleri eski gelenekte ayin açısından önemli bir ortama dâhil olur ve böylece eski kült bütününün yerini alır. "Müsabaka" motifinde ise bir fert yahut grup diğerinin yerini alır ve çatışma ayinden çok şahsi nitelik kazanır; mukaddes ayinlerden ziyade mukaddes insanlar karşı karşıya gelirler.

Her halükârda, müsabaka tiyatrosu bunların tarihilikten mahrum olduğunu gösterir. Fakat münazara motifinde durum bu kadar berrak değildir. Bu tür münazaralara dair sayısız anlatının gerçek pratiği mi yoksa sadece dramatize edilmiş karşılaşmaları, hatta edebî kurguları mı yansıttığına karar vermek zordur. Bir hükümdarın yeni bir din benimsemesine destek için yapılan münazaralar ya da istintaklar söz konusu olduğunda fazlaca tarihî dayanaktan bahsetmek müşküldür; fakat gerçek vakalar da bilinmiyor değildir. Her halükârda, bu tür münazara ya da istintaklarda hükümdarâne figürlerin boy gösterişi, Ötemiş Hacı'nın anlatısında da varlığı tespit edilen geleneksel bir paradigmanın işaretidir; bir hükümdarla yüzleşen ve onun tarafından "sınanan" mukaddes zat imgesi hemen hemen evrensel akisler taşır.

Saray münazarası ve hükümdarın istintakına dair iç içe geçmiş bu bütün, en azından bir edebî gelenek olarak, antik ve Ortaçağ Avrasya'sında iyi biliniyordu. Bir yandan iki yahut daha fazla dinin temsilcileri arasındaki saray münazarası ya da diyalog motifi, en azından Batı'daki erken dönem Hıristiyan/Müslüman münakaşalarına ve Doğu'daki Taoist/Budist tartışmalarına dek uzanan ilahiyat argümanlarının takdimi açısından yaygın bir usuldü. Öte yandan, mukaddes bir zatın hükümdarca istintakı motifiyse genellikle belirli risalelerde yer bulan itikadî izahat için itici bir güç mahiyetindeydi; nitekim Zerdüşt ile Vişţaspa'nın karşılaşmasından Budistlere ait *Questions of King Milinda*'ya, mümtaz mutasavvıfların[2] muhakemesi yahut İsa ve Mani gibi figürlerin istintakına dek hayli muhtelif menkıbevî parçaların temelini teşkil ediyordu.

Bu tür temalar, bizi daha doğrudan ilgilendiren, İç Asya dünyasında da hem yerli gelenekte hem de Çinli, Müslüman yahut Avrupalı müşahitlerin anlatılarında açıkça görülüyordu. Hükümdarâne mülakat ve himaye paradigması, Budist rahiplerin ilk Türk imparatorluğunun *kağan* ve şehzaderinin saraylarında ikamet ettiğine dair Çin kaynaklarında geçen raporlarda, ayrıca Budist

2 Mutasavvıf istintaklarına ait menâkıbın değerlendirilmesine dair bkz. Carl W. Ernst, *Words of Ecstasy in Sufism* (Albany: State University of New York Press, 1985), s. 97-115.

dini zümresinin (*saṅgha*)[3] himayesini teyit eden aşağı yukarı 581 tarihli bir Soğd yazıtında, örtük de olsa, yer alıyor. Benzer şekilde, Uygurların Maniheizm'e geçişi de takriben 820 tarihli Karabalgasun yazıtında zikrediliyor. Kağanın Uygur halkına talim için dört Maniheist muallimi ülkesine getirdiğini anlatan 820 tarihli Çince yazıt, Çin'de[4] gerçekleşen bir sefer sırasında kağanın maruz kaldığı "din değiştirme" hadisesi sırasında bu muallimlerden eğitim aldığını varsayıyor; halbuki Uygur Türkçesiyle kaleme alınmış bir metin de Maniheist din adamlarıyla Uygur devletinin hükümdar düzeyinde ilk dönmesi olan Bögü Kağan arasındaki danışma ve müzakereyi naklediyor.[5] Burada "din değiştirme" ve "yeni" bir dinin ortaya çıkışının her şeyden önce devleti ilgilendiren bir mesele olduğuna dair standart faraziyeye dikkat çekmek gerekiyor. Bir hükümdarın huzurunda sınanan mukaddes zatın "kahramanca" karakteriyle birleşince, Ötemiş Hacı'nın eserindeki gibi "hükümdara mahsus ihtida" hikâyelerini, İslâm ve sair dinlerin İç Asya'da yayılışına dair bir tasavvuru ifade etmek için tipik *bir* paradigma haline getirmiştir bu faraziye.

Bizi ilgilendiren bölgeye yaklaştıkça, Moğol öncesi dönemde "saray münazarası"nın İç Asya'daki en canlı örneklerinden bazıları çıkıyor karşımıza. Vladimir'in 987-988'de Rus devleti için en iyi dini arayışına dair meşhur hikâyesinde Hıristiyan, Müslüman ve Yahudi topluluklarının temsilcilerinin hükümdar huzurunda görüşlerini bildirmelerine olanak tanınıyor. Bu meşhur hikâyede[6] Bulgarlar, Yahudiler, Almanlar ve Yunanlılar önce Kiev sarayına gelerek akidelerini arz ediyorlar, ardından Vladimir elçilerini göndererek her dinin kendi "yurdunda"ki ayin pratiklerini nakletmelerini istiyor. Açıkça Yunan Hıristiyanlığı lehine fikir birliğine varılıyor; fakat Vladimir'in vaftizi bir körün mucizevi biçimde sağaltılmasıyla mümkün oluyor, fakat tebaasının toplu vaftizi pagan putların ayin eşliğinde aşağılanmasıyla gerçekleşebiliyor. Rusların *İlk Vakayiname*'sindeki anlatının muhtelit doğası, çağrıştırılan temaların çeşitliliğinden ve çoklu "dönüm noktaları"ndan anlaşılıyor ve diğer muhtelit ihtida

3 İlk Türk imparatorluğunda câri Budizm hakkında bkz. Annemarie von Gabain, "Buddhistische Türkenmission," *Asiatica: Festschrift Friedrich Weller* içinde, ed. Johannes Schubert ve Ulrich Schneider (Leipzig: Otto Harrassowitz, 1954), s. 161-173; Louis Bazin, "Turcs et Sogdiens: les enseignements de l'inscription de Bugut (Mongolie)," *Mélanges linguistiques offerts à Emile Benveniste* içinde (Louvain: Éditions Peeters/Société de linguistique de Paris, 1975), s. 37-45; Sergej G. Kljaštornyj ve Vladimir A. Livšic [*metindeki haliyle*], "The Sogdian Inscription of Bugut Revised," *AOH*, 26/1 (1972), s. 69-102.

4 Çev. Éd. Chavannes ve Paul Pelliot, "Un traité manichéen retrouvé en Chine," Kısım 2, *JA*, seri 11, 1 (Ocak-Haziran 1913), s. 99-199, 261-394 [Maniheizm üzerine, özellikle s. 190-196].

5 Jes P. Asmussen'deki tartışmaya bakınız, *Xuâstvânift: Studies in Manichaeism* (Kopenhag: Munksgaard, 1965), s. 147-148'deki değerlendirmeye ve aşağıda 4. Bölüm'deki diğer referanslara bakınız.

6 *Povest' vremennykh let*, I (Moskova-Leningrad, 1950), s. 74-80; krş. Zenkovsky, ed., *Medieval Russia's Epics, Chronicles, and Tales*, s. 66-71; ve Dmytryshyn, ed., Medieval Russia, s. 39-43.

anlatılarında olduğu gibi bunda da Ötemiş Hacı'nın anlatısıyla bir paralellik dikkati çekiyor. Birleştirilmiş motifler ve kaynaşmış anlatı geleneklerinin bu türü, -aralarında bir mahkeme tartışmasıyla birlikte- özellikle Hazarların Yahudiliğe geçişi ve 7. yüzyılın sonlarında Kuzey Kafkasya'da bir grup "Hun"un din değiştirmesine dair nakledilen canlı tasvirde açıkça ortaya çıkıyor. Vladimir'in saray münazaralarının tarihiliği meselesinin, bu *şeffaflık* (glasnost) ve *yeniden-yapılanma* (perestroika) çağında, Rusya'da Hıristiyanlığın[7] milenyumundan ilham alan Sovyet akademisi içerisinde müdafiler bulduğunu not edebiliriz şimdilik. Vladimir'de görülen "din tercihini"nin tarihiliği konusundaki ısrarın belki de Sovyet akademisindeki ideolojik putların yakın zamanda maruz kaldığı tahkirin bir yansıması olduğu görülebilir.

Ruslara dair nakledilen din değiştirme hadisesinden sonra, bir İç Asya devletinde doğru dinin tercihini kolaylaştırmak için sahnelenen bir saray münazarasının belki de en yaygın biçimde aktarılan örneği, 8. yüzyılda Hazarların Yahudiliğe geçişidir denebilir.[8] Bu tartışmaya dair en meşhur nakil, aynı zamanda en son olanı: Hıristiyan, Müslüman ve Yahudiler arasında geçen üsluplandırılmış bu diyalog, 12. yüzyılın ünlü hahamı Yehuda Halevi tarafından kullanılmıştı. Hem 8. yüzyılda Hazarların Yahudiliğe geçişinin sözde

---

7 Krş. I. Ia. Froianov, A. Iu. Dvornichenko, ve Iu. V. Krivosheev, "Vvedenie khristianstva na Rusi i iazycheskie traditsii," *Sovetskaia ėtnografiia*, 1988, No. 6, s. 25-34; İngilizce çevirisi, "The Introduction of Christianity in Russia and the Pagan Traditions," *SAA*, 29/3 (Kış 1990-1991), s. 12-24. Yazarlar anlatıdaki "inanç seçimi" unsurunun "popüler bir folklor konusu değil, tarihi bir gerçeklik" olduğunda ısrar ediyorlar (İngilizce trc, s. 23, n. 24); derginin ilgili sayısının editörü Marjorie Mandelstam Balzer, yazarların bu temanın tarihiliğini kabul edişini esasen reddeden bir not ekliyor (s. 21-22, n. b), ancak belki de bunu, değişen ideolojik parametreleri ve siyasi belirsizlik çağında yeni bir "yönetmelik" ihtiyacını göz önünde bulundurarak bir "tarihi" gelenek bütününü yeniden değerlendirmenin bir başka örneği olarak kabul etmeliyiz. Kısmen Marksist-Leninistlerin din değiştirme efsanesini reddedişlerine (aşırı)-tepki, kısmen Sovyet dogmasının teşvik ettiği tarihselci ve maddeci faraziyelerin (yalnızca anlatı işlevi yerine tarihi gerçekliği öne sürerek) yansıması ve kısmen de Hıristiyanlaştırma ve Hıristiyanlıkla (Sovyet rejimi tarafından savaşılan) "pagan" Rus halk gelenekleri arasındaki (genellikle yüceltilen) bağların tasdiki, (en azından bu rejimin aksine) -belki de Glasnost/şeffaflık dönemi ve sonrasına uygun biçimde Hıristiyanlığın Rus tarihindeki rolüne ilişkin bir görüşe uymayı ve bu görüşü geliştirmeyi amaçlayan bir tasvip- zaten bizzat makale de önemli siyasi ve içtimai sonuçları olan bir süreç olarak din değiştirme anlatılarının yeniden işlenmesi temamızla ilgili belge niteliğinde.

8 Standart rivayet Dunlop'un, *History of the Jewish Khazars*'ında mahfuz; din değiştirmeyle ilgili mevcut rivayetler s. 89-170 arasında incelenmiş. Daha yeni araştırmalar için bkz. Omeljan Pritsak, "The Khazar Kingdom's Conversion to Judaism," *HUS*, 2-3 (1978), s. 261-281; P. B. Golden, "Khazaria and Judaism," *AEMA*, 3 (1983), s. 127-156; ayrıca Norman Golb ve Omeljan Pritsak'ın *Khazarian Hebrew Documents of the Tenth Century* (Ithaca: Cornell University Press, 1982) adlı eserlerindeki değerlendirmeler. Dunlop'un belirttiği gibi (s. 84-86), Müslüman kaynaklar Hazar "hâkân"ının 737'de (yani Yahudiliği kabulden önce) İslâm'ı kabul ettiğini kaydediyor, Arap orduları tarafından yenilgiye uğratılmasının ardından, Hazar hükümdarıyla onu terbiye için gönderilen iki fakih arasındaki dini tartışmalara dikkat çekiyor; bu anlatının, Dunlop'un cazip bulduğu bir teklif olan Hazar sarayındaki dini tartışmalar hikâyesinde "tarihi bir öz"e dolaylı olarak mı işaret ettiğine, yoksa yalnızca Müslüman müellifler tarafından kullanılan "hükümdarâne bir kabul" temasını mı yansıttığına karar vermek zor.

tarihî bir anlatısı hem de kendi itikadının müdafaası olan *Kitâbü'l-Hazari*'yi[9] yapılandırmak için edebî bir araç olarak kullanmıştı Halevi bu diyaloğu. Bu müstesna eserde edebî alenen bir araç olarak benimsenmesine rağmen, Hazar hükümdarı tarafından bir din tercihi yöntemi olarak sahnelenen (Hıristiyanlar, Yahudiler ve Müslümanlar arasındaki) dinî münazara motifi, Halevi'nin eserinden[10] çok önce yazılmış iki İbranice ve bir 11. yüzyıl Arapça metinde[11] Hazar Yahudiliğiyle ilgili nakillerde yer bulmuştu. Yaygın ve pekâlâ bağımsız oldukları anlaşılan bu şahadetler, bir tür saray tartışmasının tarihî niteliğini destekler gibi görünüyor;[12] fakat daha da önemlisi, din değiştirme hadisesini anlatan ve bizzat Hazar Yahudi cemaatinden neşet eden hikâyelerin geçerliliğini de gösteriyor.[13]

Burada, bu tür anlatıların seyyahların notları ve yazışmalar yoluyla (nitekim bu durumda Hazar yazışmalarının "sıhhat"i pek de mühim değildir) Hazar devleti dışında kalan Yahudi topluluklarıyla İslâm dünyasına da ulaşmış olması kıyas açısından kesinlikle ilgi çekici. Bununla birlikte, mevcut tartışmada dikkat çekici olan şey, orijinal bir anlatının muhtelif kaynaklar ve çeşitli biçimler yoluyla aktarılması değil sadece (Bekri'nin, Müslüman'ın kaçınılmaz zaferini engellemek için Yahudi tarafından zehirlendiğine dair anlatısında açıkça görüldüğü gibi, kimisi bozuk, kimisi kasten uyarlanmış), aynı zamanda, başka temaları (mesela aşağıda tartışılan mağara teması gibi) da çağrıştıran daha geniş bir anlatıya yine saray münazarası ve dinî müsabakanın da dâhil edilişi. Bu durum, bir dizi gebe temayı kısa ve "şifreli" biçimde çağrıştırması bakımından Ötemiş Hacı'nın anlatısını aksettiriyor. Aşağıda ele alınan diğer ihtida anlatıları da aynı şekilde Ötemiş Hacı'nın anlatısına paralel hayli temayı

9 Halevi'nin eserinin (İbranice çevirisi *Sefer ha-Kuzari* başlığını taşımaktadır) İngilizce çevirileri Hartwig Hirschfeld, *The Book of Kuzari by Judah Hallevi* (New York: Pardes, 1946) ve Henry Slonimsky, *The Kuzari (Kitab al-Khazari) of Judah Halevi* (12th Century) (New York: Schocken Books, 1964) tarafından yapıldı.

10 Bunlar, Hasday b. Şaprut'la Hazar Kralı Yusuf'un [b. Harun] yazışmaları ve Kahire Genizası'nda bulunan ve "Cambridge vesikası" (orada mahfuz oluşu dolayısıyla) ve "Schechter metni" (ilk editöründen dolayı) olarak bilinen parça metinler; bkz. Dunlop, *History of the Jewish Khazars*, s. 125-155, 155-169; Pritsak, "The Khazar Kingdom's Conversion to Judaism," s. 272-276; ayrıca Schechter metninin Golb ve Pritsak, *Khazarian Hebrew Documents*'daki yeniden basım ve çevirisine bakınız.

11 Muhtemelen en az bir buçuk asır önce yazılmış kayıp bir Mescudî eserine dayanan Bekri'nin (ö. 487/1094) eseri; Dunlop, *History of the Jewish Khazars*, s. 90.

12 Hazar Yahudiliği meselesinde yer alan birçok konuyu değerlendiren en son uzmanlardan biri olan Peter Golden, bu tür tartışmaların yavaş ve kademeli bir "dönüşüm sürecinin" parçası olduğunu kabul ediyor gibi görünmektedir. Golden, "Yahudiliğin bu yavaş ve gösterişsiz yayılışı, görünüşe göre Kağanlık sarayında gerçekleştirilen resmî dinî tartışmalarla öne çıkmaktadır." ("Khazaria and Judaism", s. 135)

13 Pritsak ("The Khazar Kingdom's Conversion to Judaism," s. 276), Cambridge belgesinin değerini "misyonerlik amaçlı bir anlatım olmaktan ziyade yerel bir Yahudi anlatısı" olarak vurgulamaktadır.

bir araya getiriyor, hem çoklu anlatı geleneklerinin mezcini hem de kısa imaların bir dizi çağrışıma işaret etme iktidarını gösteriyor.

İç Asya'ya mahsus ihtida rivayetleri arasında birincil öneme sahip anlatı, 8. yüzyılda geçen fakat ancak 13. yüzyılda kayda geçirilmiş (dolayısıyla belki de Moğol geleneğinden alınan motifleri yansıtan) olanı. Bunun ne kadar mühim olduğu aşağıda değerlendirilecek. Cüveyni'nin naklettiği, Uygur hükümdarı Bögü/Buku Han'ın ihtidasına dair anlatıdır bu. Rivayeti ne kadar sorunlu[14] olursa olsun, Cüveyni müsabaka ve din değiştirme temasını (topos) teyit ediyor, kağanın Çin'den çağırdığı Budist rahiplerle yerli şamanlar (kam) arasında, galip tarafın dinini benimsemek amacıyla bir münazara tertip ettiğini belirtiyor. Rahipler muayyen dinî metinleri okumuşlar (*nom* terimi, Budistlerin mukaddes metinleri tarif için kullandığı *dharma* ifadesinin Türkçe karşılığı olarak kullanılmış), bunun üzerine "*kam*lar büsbütün lâl olmuş" ve Uygurlar din olarak "putperestliği benimsemişlerdir."[15] Hanın rüyasında beyazlara bürünmüş[16] bir ihtiyar görmüş olmasının ihtida habercisi olduğunu ima edişi ve hanın çadırındaki baca deliğinden sokularak geceleyin onu ziyaret eden ve onu Ak-Tağ'a[17] götüren bakireyi anlatırken (ileride Baba Tükles vakasında da görüleceği gibi yabancı bir dine intisap dolayısıyla hürmet edilen) Bögü Han'a kutsiyet ifade eden alametler isnat edişi açısından da ilgi çekicidir, Cüveyni'nin anlatısı.

Moğol döneminde saray münazaraları ve hükümdar istintaklarına dair bir hayli metin üretilmiş: Rubruck'un ulu han Mengü'yle yaptığı görüşmeler, han nâmına tertip edilen ve Rubruck'u Nasturi Hıristiyanlar, Budist rahipler ve Müslümanlarla karşı karşıya getiren münazaralara dair var olan anlatılar bunların en iyi bilinen ve büyük ihtimalle tarihî olanları kabul edilir.[18] Ayrıca,

---

14 Cüveynî bunu Budizm'e (yani Çin'den davet edilen Budist rahipler olan *toyın*ların dinine), geçiş olarak tasvir ediyor; tarihî anlamda yanlıştır bu ("Buku Kağan"ın özdeşleştirilmesi gereken hükümdar, 8. asırda yaşamış Uygur kağanı Bögü, esasen Maniheizmi benimsemişti), fakat din değiştirme anlatılarını karakterize eden maksatlı bakış açısı bağlamında hayli muhkemdir (zira Cüveyni zamanında Uygurların Budist olduklarını aksettirir). Bu konuda daha fazla bilgi için bkz. Marquart, "Ğuwaini's Bericht über die Bekehrung der Uiguren," *Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften* (Berlin), 27 (1912), s. 486-502.

15 Juvayni, çev. Boyle, I, s. 59-60.

16 Juvayni, çev. Boyle, I, s. 58.

17 Juvayni, çev. Boyle, I, s. 57. Kağanın yedi yılı aşkın süre boyunca her gece şafak sökünceye dek genç kızla sohbet ettiği ve vedalaştıkları son gece ondan muazzam bir güç vaadi aldığı anlatı, 7. Bölüm'de değerlendirildiği gibi, Çin kaynaklarından bildiğimiz Türklerin kökenine dair efsanelerden birini anımsatır esrarengiz bir biçimde; sadece buluşma yeri (bir su altı mağarası yerine bir dağ; neticede temessül edilebilir bunlar) farklıdır ve Türk efsanesini takip eden insan kurban ediş hikâyesi bu anlatıda atlanmıştır.

18 Bu münazara ve bunlara muhatap olanlarla Kubilay'ın Pololar'la giriştiği dinî münakaşalar ("Moğol hoşgörüsü"ne dair aşinası olunan faraziyeler de dâhil) üzerine bazı düşünceler için bkz. Leonardo Olschki, *Marco Polo's Asia: An Introduction to his "Description of the World" called "Il Milione"* (Berkeley ve Los Angeles: University of California Press, 1960), s. 178-189.

1258'de tahta çıkışından önce Kubilay'ın devlet himayesinden faydalanmak üzere bir "galip" seçmek için düzenlediği iddia edilen Budist-Taoist münazaraları da meşhurdur, fakat tarihîlikleri su götürür.[19] Moğol dönemi İslâm literatüründe benzer anlatılar pek bilinmez, ancak vardır. Reşidüddin, İlhanlı hükümdarı Olcaytu'yla giriştiği dinî münazaralara dair bir kayıt bırakmıştır geride ve ayrıca kardeşi Gâzân'ın sûfî şeyhi Sadreddin İbrahim Hammûye'yle yaptığı "mülakat"a dair kısa bir şahsî metin de var elimizde. Hâmisi Argun Han'ın tertip ettiği ve Budist rahiplerle yaptığı akidevî münazaralara dair tasvirler bırakan meşhur sûfî Alâüddevle-i Simnânî ise hem hükümdar istintakı hem de saray münazaralarını kaydedilmiş.

En son aktarılan bu örneklerde münazara yahut mülakatın tarihîliğinden şüphe etmek için pek de gerekçe yok. Fakat özellikle Hıristiyan edebiyatında münazara ya da mülakatın edebî bir araçtan öte bir şey olmadığının ortada olduğu pek çok anlatıya da ilham vermiş Moğol devri. Mesela Katalan mistik (din-i hakikiyi arayan putperest, ama samimi bir "Tatar"ı –zaman zaman bir perde, zaman zaman bir iştirakçi olarak kullanan– bir Hıristiyan, bir Yahudi ve bir "Müslüman" arasında geçen dinî bir diyaloğu anlatırken, hem kendi inancının üstünlüğünü göstermeyi hem de dindaşlarını Moğollar arasında misyonerlik yapmaya teşvik etmeyi amaçlayan bir araç olarak kullanan)[20] Ramón Lull'un muhtelif eserlerinde durum böyledir.

Hem İç Asya hükümdarlarının huzurunda gerçekleşen gerçek dinî münazaralar hem de talimî/didaktik amaçlarla anlatılan muhayyel benzerleri, hükümdarların din değiştirmesinin dinî akide üzerine münazara ve münakaşa gerektireceğine dair beklentilerin geçerliliğini ispat ediyor. Bu unsurun din değiştirme anlatılarına dâhil edilmesi bir dereceye kadar skolastik teolojinin reklamı

19 Çin Moğol sarayındaki Budist-Taoist münazaralar hakkında bkz. E. Chavannes, "Inscriptions et pièces de chancellerie chinoises de l'époque mongole," *Toung pao*, seri II, 5 (1904), s. 357-447, özellikle s. 366-404; daha çağdaş ve çok daha fazla atıf barındıran bir kaynak için bkz. Morris Rossabi, *Khubilai Khan: His Life and Times* (Berkeley ve Los Angeles: University of California Press, 1988), s. 37-43.

20 Lull 1272 yahut 1273'te "Book of the Gentile and the Three Wise Men,"i ve bilahare 1285 ya da 1286'da "Book of the Tartar and the Christian"ı yazmıştı; her ikisi de karakteri açıkça ne Hıristiyan, ne Müslüman ne de Yahudi olan Moğolların zuhurundan ilham alan bir yabancının huzurunda üç büyük Batı geleneğinin temsilcileri arasındaki münakaşaları konu alıyordu; krş. E. Allison Peers, *Ramon Lull: A Biography* (Londra: Society for Promoting Christian Knowledge, 1929), s. 83-97, 197-200; Raymundus Lullus, *Liber Tartari et Christiani*, *Opera*'sı içinde (Frankfurt am Main: Minerva, 1965; 1737 Mainz baskısının tıpkıbasımı), IV, s. 347-376; ve benim makalem, "The Influence of the Mongols on the Religious Consciousness of Thirteenth Century Europe," *Mongolian Studies*, 5 (1978-79), s. 41-78 [s. 60-70]. Benzer bir edebi aracın sonraki örneği için Cusalı Nicholas'ın (ö. 1464) *De Pace Fidei*'sine bakılabilir. Fransızlar, İspanyollar, İtalyanlar, Almanlar, Yunanlar, Araplar, Hintliler, "Keldaniler", Yahudiler, Suriyeliler, İranlılar, Türkler ve "Tatarlar"dan oluşan geniş bir halk yelpazesinin temsilcileri dünya dinlerinin birliği ve çeşitliliğini tartışır bu metinde. Krş. Etienne Gilson, *Les métamorphoses de la Cité de Dieu* (Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1952), s. 154-181.

gibi görünür, fakat akide için daha basit ve daha dramatik "argümanların" herhangi bir dini tartışmayı nasıl gölgede bıraktığı da gözden kaçırılmamalı. Ötemiş Hacı'nın anlatısında durum kesinlikle böyle.

Daha basit düzeydeki bu tartışmalar, pek çok İç Asya ihtida anlatısının düğümlendiği dini çekişmelerdir. Ötemiş Hacı anlatısında aktarılan hususi çekişme -tandır hadisesi- aynı motifi kullanan diğer ihtida anlatılarıyla birlikte aşağıda daha ayrıntılı ele alınacak. Hikâyenin belirleyici hadisesi olarak dinî "müsabaka"yı kullanan İç Asya kökenli bir dizi başka ihtida anlatısına dikkat çekilebilir burada. Halihazırda iyi bilinen şu örnekler verilebilir bu konuda:

1. Mîrzâ Muhammed Haydar Duğlat'ın 16. yüzyıla ait *Târih-i Reşidî*'sinde nakledilen Çağatay hanı Tuğluk Timur'un 14. yüzyılın ortalarında İslâm'a geçişine dair anlatı, sûfî İslâm davetçisiyle bir Moğol kahramanı arasında geçen güreş müsabakasından bahseder;[21]

2. 17. yüzyıl Nakşibendî menâkıbnâmesi olan *Ziyâü'l-Kulûb*'de sûfî şeyhler ve Kırgız münkirler arasında toplu ihtida ile neticelenen zımni müsabakalar, bir vakada sûfînin kendisini öldürmek üzere olan bir savaşçı karşısında takındığı korkusuz sükûnet ve berikinin atından düşüp ölmesi, bir diğer vakada sûfînin halkı tarafından bir ağaca asılı gümüş bir puta erzak sunarak iyileştiremediği hasta bir Kırgız reisini dua yoluyla iyileştirdiği kaydedilir;[22]

3. 682 yılında Kuzey Kafkasya'da bir grup "Hun"un Hıristiyanlığa geçişini anlatan bir rivayette misyoner bir piskoposla "putperest büyücüler" arasındaki "müsabaka" (aşağıda "temsilî yerinden-ediliş" temasıyla ilintili olarak ele alınacak);

---

21 Krş. N. Elias ve E. Denison Ross, *A History of the Moghuls of Central Asia, being the Tarikh-i Rashidi of Mirza Muhammad Haidar, Dughlát* (2. baskı, Londra, 1898; tıpkıbasım Londra: Curzon Press. New York: İhtida hikâyesi için Barnes and Noble, 1972), s. 10-15; bu anlatım aşağıda tartışılan İslâm'ın ilk kabulü, ardından gelen meydan okuma ve dramatik mücadelede yeni inancın gücünün kararlı bir şekilde gösterilmesi modelini takip ediyor. Burada L. I. Alishanina, F. B. Alishanina ve F. B. Inoiatova, "Toponim Uzbekistan," *Onomastika Srednei Azii*, 2 (Frunze: Ilim, 1980), s. 226-230, Jean-François de La Harpe'ın *Abrégé de l'Histoire générale des voyages* (Paris, 1780-1801) adlı eserinin, Antoine François Prévost d'Exiles'in *Histoire générale des voyages* (Paris, 1746-1789) adlı eserine dayanan Rusça çevirisine atıfta bulunarak, Altın Orda'nın isimsiz bir hanının dönüşümünde belirleyici olay olarak benzer bir güreş müsabakasını anlatıyor. Fakat bu eser, din değiştiren Cengizî hanına verilen ismin ("Togalak") de doğruladığı gibi, açıkça *Târih-i Reşidî*'den bilinen anlatıya dayanıyor ve hikâyenin Altın Orda'yla hiçbir ilgisi yok (bkz. *Istoriia o stranstviiakh voobshche po vsem kraiam zemnago kruga* [Moskova, 1782-1787], "kitap 5," cilt 8, s. 602-603).

22 Krş. Joseph Fletcher, "Confrontations between Muslim Missionaries and Nomad Unbelievers in the Late Sixteenth Century: Notes on Four Passages from the 'Diya al-Qulub," *Tractata Altaica: Denis Sinor sexagenario optime de rebus altaicis merito dedicata* içinde (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1976), s. 167-174, özellikle 2. ve 3. bölümler, s. 171-172; bir ateş "müsabakası"nı içeren 4. bölüm, s. 172, 4. Bölüm'de değerlendirilmiş.

4. 12. yüzyıla ait bir seyahatnamede aktarılan ve daha önce atıfta bulunulan 18. yüzyıl sonlarına ait bir Türk "tarihi"nde müteakip gelişmelerle yer bulan Bulgarların İslâm'a geçişine dair bir rivayetteki "sağaltma müsabakası".[23]

7. yüzyılın sonlarına ait anonim bir Süryani kroniğinde mahfuz, tespit edilemeyen bir Türk toplumunca 644'te Hıristiyanlığın benimsenmesine ilişkin kısa nakilde "yerinden-ediliş" temasıyla birlikte ortaya çıkan müsabaka teması, belki de daha çarpıcı bir tema. Söz konusu anlatıya göre, bir Türk hükümdarının "rahipleri" bulutları, rüzgârı, gök gürültüsü ve şimşekleri emrine râm edip şiddetli bir fırtına yaratmışlar; fırtınalar yaratmak için efsanevi "yada/yağmur taşı"nı[24] kullanan şamanvâri *yadacı* faaliyetlerinin açık bir örneğidir bu. Fakat hadise sırasında Nasturi metropoliti bir istavrozla fırtınayı dağıtmayı başarınca, hükümdar "yeni" dinin kudretini kavramış ve Hıristiyan olmuş.

> ...Padişah ona, "Eğer bana dinimin keşişlerinin gösterdiklerine müşabih bir alamet/ayet gösterirsen, senin ilahına iman edeceğim" dedi. Padişah kendisine eşlik eden cinlerin keşişlerine emir verdi, onlar da taptıkları cinleri çağırdılar ve bir anda gökyüzü bulutlarla kaplandı, rüzgâr, gök gürültüsü ve şimşeğin eşlik ettiği bir kasırga başladı. O zaman İlyas ilahî bir güçle harekete geçti, istavroz çıkardı ve isyankâr ecinninin icat ettiği hayali bir sureti azarladı ve derhal ortadan kayboldu. Padişah, İlyas nebinin yaptıklarını görünce, yere kapanıp secde etti ona ve tüm ordusuyla birlikte onun dinine döndü. Nebi onları bir dereye götürdü, hepsini vaftiz etti, onlar için rahipler ve diyakozlar tayin etti ve memlekete geri döndü.[25]

---

23 Bir hükümdarın (ya da hükümdar kızı veya oğlunun vs.) mucizevi bir şekilde iyileştirilmesi motifi, (ki yerli dinin temsilcilerinin bir tedavi gerçekleştiremediği yerde bir "şifa müsabakası" anlamına gelir), Seyyid Ata ve onun Özbek Han'ı irşadı hakkındaki 18. yüzyıl efsanelerinde, Rusya'nın Vladimir döneminde Hıristiyanlığı kabulüne dair yukarıda bahsedilen anlatıda ve bir piskoposun Han Berke'nin oğlunu mucizevi bir şekilde iyileştirmesinin ardından Rus Hıristiyanlığına geçen bir Moğol prensi efsanesinde de görülüyor (bu son hikâye hakkında Jaroslaw Pelenski, *Russia and Kazan: Conquest and Imperial Ideology (1438-1560s)* (The Hague/Paris: Mouton, 1974), s. 256-259. Ayrıca bkz. Charles J. Halperin'in daha kapsamlı incelemesi, "A Chingissid Saint of the Russian Orthodox Church: 'The Life of Peter, Tsarevich of the Horde,'" *Canadian-American Slavic Studies*, 9/3 (1975), s. 324-335.

24 İç Asya'da hâlâ kapsamlı bir çalışma bekleyen "yağmur taşı" hakkında bkz. Quatremère *Histoire des Mongols de la Perse* (Paris, 1836; yeniden basım Amsterdam: Oriental Press, 1968), s. 428-440'daki not ve M. F. Köprülü ("Köprülüzâde Mehmed Fuad Bey"), "Une institution magique chez les anciens Turcs: Yat," *Actes du Congrès International d'Histoire des Religions* (Paris, 1923), c. 2 (Paris: Librairie ancienne Honoré Champion, 1925), s. 440-451; ayrıca bkz. Boyle, "Turkish and Mongol Shamanism," s. 187-193, S. E. Malov, "Shamanskii kamen' 'iada' u tiurkov zapadnogo Kitaia," *Sovetskaia ètnografiia*, 1947, No. 1, s. 151-160, ve Adam Molnár'ın son incelemesi, "Qâm, Yâtči and Bügü: Notes on Old Turkic Shamanism", *Beşinci Milletler Arası Türkoloji Kongresi* (İstanbul, 1985), *Tebliğler*, I. Türk Dili, cilt 1 (İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1985), s. 197-204.

25 Çev. A. Mingana, "The Early Spread of Christianity in Central Asia and the Far East: A New Document," *Bulletin of the John Rylands Library*, 9 (1925), s. 297-371 [s. 305-306]; bkz. Nöldeke'nin biraz daha sade çevirisi, 'Die von Guidi herausgegebene syrische Chronik, übersetzt und

Yeni dinin teessüsünü -Baba Tükles'te ateş üzerine kurulan hakimiyet ya da *Târîh-i Reşîdî*'de görülen fizik kudretten ziyade suya tahakküm şeklinde ifade edilen- mukaddes gücün ham bir gösterisi mühürlemiş oluyor burada. Ayrıca her ne kadar "müsabaka" teması baskın olsa da, bu müsabaka ve yerinden-edilişe birtakım içtimai ritüel anlamlar kazandırmak için 6 ve 7. yüzyıl Türkleri nezdinde geçerli içtimai hüviyetle "rüzgâr ve yağmur üzerindeki hâkimiyet"[26] arasındaki bağlantılar da hatırlatılabilir.

Hem "münazara" hem de "müsabaka" motiflerinin İç Asya'daki hatırlanışlarına son bir örnek olarak Döngenler arasındaki geç dönem popüler bir köken efsanesine dikkat çekebiliriz.[27] Efsaneye göre[28] Döngenler, Sa'd b. Vakkas (adı Vankhas ya da Seid al-Vakhas olarak geçer) ile özdeşleştirilebilecek bir isim tarafından sevk edilen ve ürkütücü bir rüyanın ardından T'ang imparatoru T'ai-tsung tarafından Çin'e davet edilen bir grup Arap'ın torunları olarak tasvir edilirler. T'ai-tsung kendisini sarayında bir ejderha[29] yahut korkunç bir

---

kommentiert," *Sitzungsberichte der Wiener Akademie der Wissenschaften*, 128 (1893), No. 9, s. 1-48 [s. 40], ayrıca Erica C. D. Hunter, "The Conversion of the Kerait to Christianity in A.D. 1007," *ZAS*, 22 (1989-1991), s. 143-163 [s. 160] ve kaynak hakkında bkz. K. Czeglédy, "Monographs on Syriac and Muhammadan Sources in the Literary Remains of M. Kmosko," *AOH*, 4 (1955), s. 19-90 [s. 44-45, 58].

26 Yağmur taşıyla ilgili Ortaçağ İslâmî anlatıları bu büyünün "mülkiyet" haklarını çoğunlukla Oğuzlar olmak üzere belirli Türk halklarına veriyor; benzer şekilde, "rüzgâr ve yağmur üzerindeki güç" teması, 7. Bölüm'de tartışıldığı üzere, altıncı yüzyıl Türkleri için bildirilen bir köken efsanesinde yer alıyor.

27 Döngenler, Orta Asya'da Çince konuşan Müslümanlardır ve esas olarak eski Sovyet cumhuriyetleri Kırgızistan ve Kazakistan'la Çin Halk Cumhuriyeti'nin komşu bölgelerinde yaşamaktadırlar.

28 Döngen efsanesinin versiyonları şu çalışmada değerlendiriliyor, Svetlana Rimsky-Korsakoff Dyer, "T'ang T'ai-tsung's Dream A Soviet Dungan Version of a Legend on the Origin of the Chinese Muslims," *Monumenta Serica*, 35 (1981-1983), pp. 545-570; bu efsanenin eksiksiz aktardığı nüshasına ilaveten (s. 552-560), 1940'ların başında Kazak, Kırgız ve Özbek cumhuriyetlerindeki Sovyet Döngenleri arasında kaydedilen diğer iki nüsha (s. 551) ve on yıl önce Kazakistan'da kaydedilen bir başka nüshayı (s. 564-565) da tasvir ediyor. Efsane, Çin'deki ilk İslâm şakirtleri tarafından bilinen Çince nüshalarda da yer alıyor (bkz. s. 554, n. 24) ve Dyer bunları yalnızca Sovyet Döngen nüshalarıyla karşılaştırmak için değerlendiriyor. Dyer, efsanelerin "tarihiliğine" odaklanma eğiliminde, ancak "Döngen halkının değer verdiği" (s. 565) bu masalların "bize onları yaratan insanlar ve tatmin ettikleri ihtiyaçlar hakkında fikir verebileceğini" (s. 547); ayrıca efsaneyi "pan-İslâmizm, dinî fanatizm ve milliyetçilik fikirlerini" güçlendirmek için tasarlanmış "Müslüman gerici din adamları ve Döngen feodal beylerinin" yaratımı olarak göstermeye niyetli Sovyet mütehassısların ağdalı aşırılıkları olduğunu kaydediyor, s. 565-566, alıntı M. Sushanlo, Dungane (*istoriko-ètnograficheskii ocherk* [Frunze: Ilim, 1971], s. 46-49). Burada, bu tür senaryolaştırılmış Sovyet değerlendirmelerinin kulağa ne kadar aptalca gelse de, aslında İç Asya'daki Müslüman halkların (Sovyet öncesi) kabilevi öz-bilincinde İslâmlaşma hikâyelerinin merkeziliğini kanıtlayarak burada işlenen argümanı desteklediklerini eklenebilir; Sovyet akademik kurumunun bu tür efsaneleri şiddetle itibarsızlaştırmaya (ve bunların yerine Sovyetleşme hikâyelerini koymaya) çalışması, İslâmî kimliğin kabilevi öz-tanımlamayla ne kadar yakından irtibatlı olduğunun bir başka miyarı olarak kabul edilebilir.

29 Dyer tarafından sunulan tam nüshanın başında (bkz. s. 552-553), imparatora eziyet eden canavar, imparatorun T'ai-tsung'un rüyasını Müslümanların yardımına ihtiyaç duyulduğu şeklinde

canavar tarafından kovalanırken görmüş ve sarıklı, yeşil cübbeli ve tespih taşıyan genç bir adam tarafından kurtarılmıştır.[30] Ardından sarayda "Vakkaslar"la Budist bir "rahip" arasında geçen ve ilginç bir biçimde sadece akideye değil ibadete de taalluk eden bir tartışma aktarılır. Hz. Muhammed'in dininden hem akidevi hem de ibadet anlamında ("özellikle atalara ve ölülere tapınma ayinlerinden") etkilenen imparator İslâm'ı benimsediğini ilan eder. Ardından rüyası gerçek olur: Kuzeyli göçebeler[31] Çin'e saldırır ve Vakkas ve yanındaki Araplar onu kurtarmaya gelir. Mücadele, Arapların üzerine bir dolu fırtınası gönderen göçebelerin Budist *lama*sı ile doluyu göçebelerin üzerine iade için

yorumlayacak olan "bilge ve falcı"nın söz verdiği gibi kendisini korumayarak kızdırdığı "Doğu Denizleri Ejderhalarının Kralı" olarak tanımlanıyor. İmparatoriçenin hastalığına bir çare arayan bilge, ilaç niyetine tavsiye etmek üzere olduğu konuşan bir balıkla anlaşma yapmıştı; balığın ejderha kralın oğlu olduğu ortaya çıktı ve bilge gerçek şifalı balık karşılığında onu salıvermeyi kabul etti. Bunu öğrenen ejderha kral, bilgenin yeteneklerine şüpheyle yaklaşarak onun hava durumunu tahmin etme yeteneğine meydan okudu: Bilge yağmur yağacağını tahmin etmiş, ejderha kralsa hiç yağmur yağmayacağını söylemişti ve ikisi bir süre tartışmış, sonunda haklı çıkanın kaybedenin kafasını keseceği konusunda anlaşmışlardı. Bilge müsabakayı "kazandığında", ejderha kral da imparatorun koruma sözüne nâil olmuş ve imparator bilgenin uykuya dalmasını ve ejderha kralla savaşamamasını sağlamıştı; fakat bilge uyurken "sanki biriyle savaşıyormuş gibi" kan ter içinde kalmış ve kısa süre sonra ejderha kralın kafasını kestiğini söyleyerek uyanmıştı. Ejderha kralın ruhu daha sonra imparatorun rüyasındaki canavara dönüşmüş. Dyer'ın gözlemlediği gibi (s. 553, n. 24, s. 561) efsanenin bu kısmı sadece Sovyet Döngen versiyonunda bulunuyor; Baba Tükles'in efsanevi hikâyesinin birkaç nüshası da dahil olmak üzere aşağıda tartışılan köken efsanelerinde görülen bir dizi motifi -denizdeki bilge, yılan, göğe hâkimiyet, ejderhayla dişe diş mücadele- içeriyor. Ayrıca, öldürülen ejderha kralın "canlandırılması" ve imparatorun rüyasına sokulmak suretiyle alenen İslâmi bir köken efsanesine eklenmiş tamamen ayrı bir efsanevi "kabilevi köken-müsabaka" hikâyesini ima edecek şekilde yapılandırılmış. Böylece bilgenin imparatoriçeyi iyileştirme çabaları, bilgenin ejderhaya meydan okuması ve ejderhayla "müsabaka"sı ve ejderhaya karşı nihai zaferi aracılığıyla ejderhayla uğraştığını görüyoruz; tüm bunlar bir yandan aşağıda tartışıldığı üzere bu tür efsanelere özgü bir dizi temayla tamamlanmış genel bir köken-müsabaka efsanesini yansıtıyor gibi görünen, diğer yandan da imparatorun rüyasının açıkça İslâmi surete bürünmüş masalından önce gelerek İslâmi bir anlam yüklenen ve böylece bu masalın özdeşleşmelerinin ona geri yansıtılabileceği tutarlı bir masal oluşturuyor: Bilge gerçekte İslâm'ın "sancaktarı" olacak, imparatorun ejderhayı ilk defa kayırışında ise hükümdarın İslâm karşıtlarına olan bağlılığının dramatik vasıtasının bir aksini buluyoruz; bu bağlılık düşte ejderha imparatora saldırana ve bilge, Müslüman güçleri çağırana kadar devam ediyor.

30 Dyer, efsanenin Çince bir nüshasında Müslüman ordusunun kuzeyli göçebelerin mağlubiyetine değil, T'ang'a karşı An Lu-shan isyanının (756-762) bastırılmasına yardımcı olduğunu belirtiyor (s. 558-559, n. 39).

31 Bu Döngen hikâyesinde bulunan iki unsur -rüyada ejderha olarak sembolize edilen kâfir kuzeyli göçebeler ve yeni mühtedilerle kâfirler arasındaki önemli bir savaş sırasında Müslüman bir azizle gayrimüslim bir kutsal kişi tarafından yürütülen sema-büyücülüğü teşebbüsleri- daha önce bahsedilen on sekizinci yüzyılın başlarında Orta Asya'da üretilen Seyyid Ata'nın İslâmlaştırıcı figürüyle ilişkili hikâyelerde yer alıyor. Bu daha dramatik unsurlar, Döngen ihtida hikâyesinin bir başka nüshasında, on dokuzuncu yüzyılın sonlarına ait bir Doğu Türkistan Türk "tarihinde" de bulunmuyor, Kâri Kurban Ali b. Hâlid Hacı Ayâkûzi *Târih-i Ceride-i Cedide*'sinde (MS LOIV C578, vr. 62b-68a; 1889'da Kazan'da basılan eser Dmitrieva ve diğerleri, *Opisanie tiurkskikh rukopisei*, I, s. 143, No. 137'de anlatılıyor), fakat burada imparatorun rüyasında beyaz sarıklı ve yeşil cübbeli, bir elinde tespih, diğer elinde asa olan bir adam beliriyor ve imparatorun din değiştirmesine vesile oluyor.

bir rüzgâr fırtınası salan Vakkas arasındaki bir semaya hâkimiyet mücadelesiyle karara kavuşur.[32]

Burada İç Asya'daki sair din değiştirme anlatılarında ortak olan birkaç motif buluyoruz: İslâm'ın merkez mıntıkalarına mensup Müslüman azizlere irsi nispet iddiası; hükümdarı yakında benimsenecek dinden yardım niyazına iten bir rüya (Cüveynî'nin Uygurların din değiştirmesine dair anlatısında da ima edilir); bir saray münazarası ve mukaddes zevat arasında bir sema müsabakası. Muhtemelen Ötemiş Hacı'nın anlatısında da olduğu gibi, münazara motifinin neredeyse tesadüfen, hikâyenin bütününde çağrıştırılan çarpıcı gerilimler bütünü içerisinde küçük fakat her şeye rağmen kaçınılmaz bir unsur olarak yer aldığını görüyoruz bir kez daha.

Son tahlilde, Ötemiş Hacı'nın "münazara"ya yer vermesi, tandırlarda yaşanan mühim mücadelenin yanında dramatik belirleyicilik açısından sönük kalıyor; ama yine de bu motifin ortaya çıkışı, İç Asya ihtida anlatılarının temel bir özelliği olan saray münazarasını aktaran bir anlatı geleneğine işaret ediyor ve şüphesiz münazaradaki İslâm mümessillerin sûfiler olduğunu tarif ediyor. Nitekim sûfî karakterinin özellikle belirgin olduğu başka ayrıntılarıyla da karşılaşacağız Baba Tükles hikâyesinin işlenişinde. Ötemiş Hacı'nın anlatısında bu unsur geçiştirilmiş, yalnızca Baba Tükles'in bir "aziz" olarak tarifi, tandırdaki sûfiyâne zikri ve belki de burada, tipik olarak sûfî şeyhlerine atfedilen bir meydan okuma olan "kâfirlerle münakaşa"sı yoluyla hatra getiriliyor.

Ayinin İhlali ve Yerinden-ediliş

Koruk ve Ecdat Mezarları

Baba Tükles önderliğindeki Müslüman azizlerle Özbek Han'ın münkir "büyücü"lerden oluşan maiyeti arasındaki ilk karşılaşmanın mekânı, Ötemiş Hacı'nın eserinde en makul şekliyle Türkçe *koruk* yahut *korik* diye okunabilecek kelimenin varyantı olan bir terimle belirtilen yerdi. Azizler Özbek Han'ın sarayına vardıklarında bu mekânın dışında oturmuşlar ve "ayin" ihlal edilince han hizmetkârlarını buranın dışına göndermişti. Dolayısıyla söz konusu ayin ve mevzubahis azizlerin bilahare istintakı bu "mekân"ın içinde gerçekleşmiş olmalıydı. Belirtildiği gibi, bu terimin okunuşu sorunlu; görüldüğü kadarıyla Ötemiş Hacı'nın rivayetinde dört kez geçiyor (ayrıca ihtida anlatısının dışında da bir kez geçmiş olması muhtemel) ve terimin okunuşuyla[33] ilintili metne,

32 Sorunlar her iki elyazmasında da açıkça görülüyor, ancak ben sadece birini doğrudan inceleyebildim; Ek-1'deki tartışmaya bakınız.

33 Sorunlar her iki elyazmasında da açıkça görülüyor, ancak ben sadece birini doğrudan inceleyebildim; Ek-1'deki tartışmaya bakınız.

paleografyaya ve filolojiye ait muayyen meseleler Ek-2'deki verilen tam-metin çevirinin notlarında ele alındı. Fakat burada, Baba Tükles masalının "önceki" versiyonlarının nazari dinleyicileri için bu ifadenin ne anlama gelmiş olabileceğini söylerken söz konusu sorunlu okunuşunu akıldan çıkarmamak lazım.

Evvela terimin (Ek-2'de ayrıntılarıyla ele alınan) yazılışındaki belirsizlik, anlatılan hadiseler için bir mekân olarak *koruk*un ne derece münasip düştüğünün mevcut iki yazmanın müstensihleri için muğlak olduğunu düşündürüyor. Aynı şekilde, 18. yüzyılda yazan Abdülgaffâr Kırımî'nin de bu ifadeyi anlamadığı, açıkça *kur* şeklinde yorumladığı ve cemaat yani "toplanma yeri"[34] diye izah ettiği ortada. Dolayısıyla elimizdeki yazmalar ve harici kaynaklar bu konuda bizi yanıltıyor ve biz bir şekilde dairevî mantığa dayanmak zorunda kalıyoruz. Terimin muhtemel anlam ve dinî açıdan imaları, "*koruk*" biçiminin en muhtemel okuyuş (ve aslında mantıklı olabilecek tek biçim) olduğunu ileri sürmekte önemli unsurlar; buna karşılık benim, mevcut bağlamda *koruk* kelimesinin iki yahut üç olası anlamı arasında en muhtemel olanın özellikle dinî yüklü anlam olduğu yönündeki iddiam, doğal olarak *koruk*un en muhtemel okunuş olduğunu varsaymaya bağlı. Fakat bu varsayım, (1) ifadenin yazmalardaki yazılış biçimi ve (2) Ötemiş Hacı'nın eserinde kullanıldığı şekliyle terim için başka tatmin edici bir açıklama bulunmaması sebebiyle benimsendi.

Bu varsayım Baba Tükles anlatısının "esas" dinî mesajına bu kadar önemli boyutlar kattığına göre, *koruk* teriminin anlamını, ifadenin Ötemiş Hacı'nın eserine giren rivayete dâhil edildiği zaman ve yer bağlamında -bence işaret edilen dinî anlamla birlikte- ele almalıyız. Haliyle ben, terimin 13 ve 14. yüzyıla ait mufassal emsallerde en sık ne anlama geliyorsa tam olarak o anlama geldiğini iddia edeceğim: Moğol İmparatorluğu'nda hanlara mahsus kutsal ve dokunulmaz mezarlıklar/türbeler.

Türbe-*Koruk* ve Kutsal Dokunulmazlık

Dokunulmaz hükümdar mezarlıkları için kullanılan *koruk* terimi, İç Asya dinine dair yapılan çalışmalarda hak ettiği ilgiyi görmemiş.[35] Elbette Hunlar,

---

34 Kırımî nüshasında dört aziz "kûr-lar"ın dışında, yani *divân-ı hânî*'nin dışında olan toplanma yerinde (*cemâ'at*)" bekliyorlar; *kûr* diye okunan terimi -kendi içinde açıklama ihtiyacı bile buna aşina olunmadığını gösteriyor- bir "toplanma" yeri olarak izah ediliyor. Bununla birlikte, *kûr* biçimindeki çeşitli Türkçe sözcüklerin ne bu bağlamda ne de "cemâ'at" anlamında uygun anlamları yok gibi görünüyor (*kur*, "kemer", "kuşak", "rütbe" ve "sahne" gibi anlamlarla kaydedilmiş ve duvarcılıkta olduğu gibi bir sıra veya katman için kullanılıyor, Clauson, *ED*, s. 642, ve Sir James W. Redhouse, *A Turkish and English Lexicon* [1890; tıpkıbasım İstanbul: Çağrı Yayınları, 1978], s. 1482). Abdülgaffâr, Ötemiş Hacı'nın metninde *kosu* veya *kori* olarak geçen terimin sonraki kullanımlarını başka bir yorum yapmadan asker, yani "ordu" olarak çeviriyor.

35 Örneğin Harva, *Die religiöse Vorstellungen*'de ya da Roux'nun *La mort*'unda (ya da diğer eserlerinde), her iki yazar da *qoruq* ile ilişkili bazı uygulamalardan bahsetse de, bundan hiç bah-

Türkler, Hazarlar ve Kumanlar gibi İç Asya halkları arasında *koruk*la ilişkilendirilen pek çok âdet buluyoruz; fakat söz konusu pratikleri mutlak anlamda bu terimle (yine de münhasıran olmasa da) ilişkilendirebilmemiz Moğol dönemine kadar mümkün olmuyor. Ancak terimin Moğol döneminin defin ve cenaze âdetlerindeki merkeziliği o kadar açık ki ihmal edilmiş olması şaşırtıcı görünüyor.

Koruk ve Moğol dönemindeki sair akraba ifadeler hakkında en iyi izahat Barthold'un bir makalesinde[36] ve Paul Pelliot'nun Marco Polo seyahatnamesinin neşriyle[37] ilgili notlarındaki geniş değerlendirmesinde yer alıyor. Ayrıca terimin İlhanlı topraklarındaki kullanımına dair önemli malzeme de Quatremère[38] (Barthold tarafından ilginç bir şekilde göz ardı edilmiş) ve daha yakın zamanda Doerfer[39] tarafından eklenmiş. Terim kesinlikle Türkçe menşeli ve "çitle çevirmek", "korumak", "çevrelemek" anlamına gelen *kori-* fiilinden türetilmiş. Eski Türkçede *korıg*[40] biçiminde geçen bu sözcük, av koruma alanından mezarlık alanına dek değişen hacimde hususi (umumiyetle hükümdarca) kullanım için "ayrılmış" yasak bir alanı ifade ediyor. Dolayısıyla, "ayrılmış", "mahfuz", "dokunulmaz", "tabu" yahut "kutsal" olarak nitelendirilen bir yeri

---

sedilmiyor; ne de N. F. Katanov, "O pogrebal'nykh obriadakh u tiurkskikh plemen s drevneishikh vremen do nashikh dnei," çalışmasında değiniyor buna. *IOAIÉ*, t. 12, sayı 2 (1894), s. 109-142.

36 "K voprosu o pogrebal'nykh obriadakh turkov i mongolov" (*Sochineniia*, IV, s. 377-396; bkz. J. M. Rogers'ın çevirisi, "The Burial Rites of the Turks and Mongols," *CAJ*, 14 (1970), s. 195-227; ayrıca bkz. Abdülkadir İnan'ın *Belleten*, No. 43'teki (1947) Türkçe çevirisi, *Makaleler ve İncelemeler*, s. 362-386'da yeniden basıldı).

37 Paul Pelliot, *Notes on Marco Polo* (Paris, 1959), I, s. 335 vd.

38 E. Quatremère, "Notice de l'ouvrage persan qui a pour titre: Matla-assaadeïn ou-Madjma- albahreïn et qui contient l'histoire des deux sultans Schah-Rokh et Abou-Saïd," *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque du Roi et autres bibliothèques*, 14/1 (1843), s. 65-66.

39 Doerfer, *TMEN*, III, s. 444-450.

40 Clauson, *ED*, s. 652, daha yaygın biçimler arasında 14. yüzyıla ait Arapça-Türkçe lügatte verilen "Kıpçak" tarzı *koru*ya dikkat çekiyor; *korugın yuğ* ("cenaze merasimi") ile bağlantılı bir bağlamda geçtiği s. 43'le [s.v. "ataç"] krş. Ayrıca bkz. yukarıda alıntılanan Doerfer ve L. Budagov, *Sravnitel'nyi slovar' turetsko-tatarskikh narechii* (St. Petersburg, 1869; baskı Moskova, 1960), II, s. 52-53, krş. s. 78-79; Redhouse, *Turkish and English Lexicon*'da, koru (kon şeklinde yazılmış) biçimini "hususi kullanım için tutulan çayır yahut orman arazisi parçası" (s. 1486); Radlov, (*Opyt*, II, koleksiyonlar 555-559) şunları naklediyor: Osmanlıcada *koru*, hususi avlanmaya mahsus bir çayır yahut orman anlamına geliyor, "Uygur" ve Çağataycada *koruk*, bir çit veya duvarla mahfuz bir yer anlamına geliyor, Çağataycada *korug*, müstahkem bir yer, bir mahsus alan veya hükümdar için ayrılmış otlaklar anlamına geliyor ve kelimenin Teleüt biçimi olan korü için ilginç bir anlam veriyor: "vücutta korunması gereken, kolayca yaralanabilecek bir yer, örneğin şakak." Bu terim modern Özbekçe, Kazak ve Kırgızcada de kullanılıyor, "korumak" hemen hepsinde tasdik edilmiş yegâne anlamı. Modern Özbekçe *korukhâne* (-hâne, "oda", "ev", "mesken" ile) terimi, avlanmanın yasak olduğu, devlet tarafından korunan bir doğa koruma alanı anlamına geliyor, burada terim olarak kullanımının yanı sıra, aşağıda tartışıldığı gibi kutsal çağrışımlarını hatırlatmak suretiyle, *ana seyyâreye* ("ana gezegen") de *korukhâne* dendiği yakın tarihli bir çevre sloganının varlığı da belirtilebilir.

veya zaman zaman bir şeyi ifade ediyor bu terim. Bu haliyle pek çok muhtelif yer ve şeye atıfta bulunmak için kullanılmış; en sık karşılaşılan ikisiyse şunlar: Hükümdarın hususi kullanımı için tahsis edilmiş otlak (yahut koru veya av alanı) ya da hükümdara mahsus kutsal mezarlık, imparator mezarlığının yasak bölgelerini çevreleyen özel, genellikle çitle çevrili bir "koru".

16. yüzyıldan itibaren Orta Asya'da ilk kullanım ağır basıyor ve hakikaten *koruk* terimi 19. yüzyıla dek Orta Asya hanlıklarında hükümdara mahsus av alanı için mahsus bir terim haline gelmiş.[41] Benzer şekilde, Barthold'un da belirttiği[42] gibi, terimin Moğol öncesi dönemlere ait bilindik yegâne kullanımı, Narşahi tarihinde, çitle çevrili hükümdara mahsus otlağa atfen olmuş. Barthold'un haberdar olmadığı daha önceki kullanımlar, yukarıda ifade edildiği gibi, Eski Türk kaynaklarında yer alıyor; kimisi yalnızca hükümdara yahut sairler için özel kullanıma "mahsus" topraklar anlamını yansıtıyorken, bir başkası terimin ölüm ve defin ile ilişkili olduğunu ima ediyor açıkça. 8. yüzyıla ait Ongin yazıtında, bir oğul babasına hitaben aleni biçimde "cenaze merasimini" (*yuğ/yoğ*) usulüne uygun olarak icra ettiğini ve "korıgını"[43] yaptığını söylüyor. Her iki kullanım da açıkça Moğol dönemine değin varlığını sürdürmüş. Fakat *koruk*un Moğol döneminde evvela ölüm ve definle ilintili kutsal ve yasak bir şeye, çoğunlukla da Cengizli hanlarının kutsal kabul edilen hükümdar mezarlıklarına atıf için kullanılmış olması muhtemel görünüyor.[44]

Elbette, Pelliot'nun da tespit ettiği gibi,[45] Moğol çağında *koruk* ille de gerçek bir mezar yeri olmak zorunda değildi; bu terim herhangi bir yasak bölgeye de atıfta bulunabilirdi ve Barthold'un da gözlemlediği gibi, terimin kullanımı "topografya"yla sınırlı değildi. Üç nesil boyunca *ad*ının anılmaması gereken müteveffa handan *koruk*, yani "tabu" diye bahsediyordu Reşîdüddin ve hü-

41 Krş. R. N. Nabiev'in, *Iz istorii Kokandskogo khanstva (feodal'noe khoziaistvo Khudoiar-khana)* (Taşkent: Fan, 1973), s. 133-162'deki "khanskii kuruk" bölümü; Ivanov, Khoziaistvo, s. 73, n. 1; ve A. L. Troitskaia, "Zapovedniki kuruk kokandskogo khana Khudaiara," *Sbornik Gosudarstevennoi Publichnoi Biblioteki im. M. E. Saltykova-Shchedrina* içinde, (Leningrad), sayı 3 (1955), s. 122-156, ayrıca aynı yazarın *Katalog arkhiva Kokandskikh khanov XIX veka* başlıklı çalışması (Moskova: Nauka, GRVL, 1968), s. 550. Bu anlam, Babür'ün hatıratındaki kullanımından da anlaşılacağı üzere, 16. yüzyılın başlarında yerleşmiş gibi görünüyor, bkz. *The Babur-nâma in English*, trc. A. S. Beveridge (London: Luzac & Co., 1922, repr. 1969), s. 81 vd.

42 "Burial Rites," trc. Rogers, s. 204-205.

43 Clauson, *ED*, s. 43'te alıntılanmış; bu pasajın farklı yorumlarına dair bir inceleme için bkz. Bruno Öhrig, *Bestattungsriten alttürkischer Aristokratie im Lichte der Inschriften* (Münih: Minerva, 1988), s. 162-165.

44 Reşidüddin ayrıca Cengiz Han'ın düşmanı Karayıt Vang Han'a ait bir *koruk*un yağmalandığından bahsediyor; krş. Bartol'd/Rogers, s. 206. Bartol'd bu *koruk*un hükümdarın otlakları mı yoksa kutsal korular ya da atalarının mezarlıkları mı olduğu konusunda bir belirsizlik olduğunu belirtmiş.

45 Notes on Marco Polo, I, s. 338.

kümdar mezarlıklarının bekçileri için kullanılan *korugcı* ifadesi aynı zamanda hükümdar hareminin muhafızları için de kullanılmıştı.[46] Ancak daha yaygın olarak *koruk* terimi, özellikle ormanlık yahut otlak araziler için tercih ediliyordu; terimi bilfiil kullanmasa da, Fransisken seyyah Plano Carpini, Ulu Han Ögedey tarafından *koruk* olarak ayrılan ve "ruhuna hediyeten yetiştirilmesi" istenen bir ağaç korusunu tarif ediyordu. "Orada kimsenin ağaç kesmemesini emretti ve şahit olduğumuz gibi orada tek bir dal kesen kim olursa olsun dövüldü, soyuldu ve hor muamele gördü. Ve atımızı kırbaçlamak için bir şeye ihtiyacımız olduğunda, oradan bir sopa olsun kesmeye cesaret edemedik."[47] Ancak, bu dokunulmaz korudaki ağaçların "yasak" oluşunun, bölgenin hükümdar mezarlığı olmak mevkiinden yahut öyle tanımlanmasından kaynaklandığını anlamamız imkânsız değil; yani, bir koru içerisinde bulunan ağaçların ya da av hayvanlarının vs. "dokunulmaz" oluşları o bölgenin *koruk* olarak tayin ve tavsifinin birincil gerekçesi olmaktan ziyade, bunların hakikaten bir mezarlık olan yahut olması teklif edilen bir alanda bulunmaları haysiyetiyle "yasak" olmaları söz konusu olabilir.

İranlı tarihçi Reşîdüddin'in *koruk-ı büzürg* olarak bahsettiği ve Moğolların *yeke koruk* diye isimlendirdikleri Moğol döneminin "Büyük *Koruk*"u, Cengiz Han'ın mezarının yeriydi; özellikle de bir dizi mahalli merasim/kült alanının zaman içinde kahraman ceddin mezar yeri olarak ilan edilişi doğal olduğu için bu alanın tam olarak neresi olduğu meselesini ele almamıza gerek yok.[48] Reşîdüddin'in bu mekânın seçimiyle ilgili olarak aktardığı rivayet buranın hakiki konumundan daha ilgi çekici: Cengiz Han, Burkan Kaldun denen mukaddes dağ yakınlarında, bozkırda bir başına bitmiş "fevkalade yeşil bir ağaç"ın yanına gelmiş ve bir süre gölgesinde dinlendikten sonra bu ağacın altına gömülmeyi murat ettiğini söylemişti. Böylece bu nokta "Büyük *Koruk*" oldu ve ardından pek çok ağaç büyüdü orada ve o yalnız ağaç artık seçilmez oldu.[49] Daha önce ifade edildiği gibi, kozmosun merkezindeki dünya ağacı kavramını yansıtıyor gibidir bu hikâye ve kutsal koruların "dokunulmaz"lığının genellikle bir yerin bir mezarlık yahut yukarıda tartışılan cihan terkibi bağlamında teessüs eden bir tür ayin merkezi oluşu itibariyle elde edildiği fikrini güçlendirebilir.[50]

---

46 Bartol'd/Rogers, "Burial Rites," s. 205-206.

47 *Mongol Mission*, s. 13; bkz. Pelliot, Notes on Marco Polo, I, s. 338.

48 Pelliot'nun değerlendirmesine bakınız, *Notes on Marco Polo*, I, s. 339-353; Bartol'd/Rogers, "Burial Rites," s. 209-210, 215-216; ayrıca Paul Ratchnevsky, *Genghis Khan: His Life and Legacy*, trc. ve ed. Thomas Nivison Haining (Oxford: Basil Blackwell, 1991), s. 142-144.

49 Pelliot, *Notes on Marco Polo*, I, s. 336; Bartol'd/Rogers, "Burial Rites," s. 209-210.

50 Reşîdüddin'in rivayetine atıfta bulunan Bartol'd ("Burial Rites," trc. Rogers, s. 210) kraliyet mezarlıklarının "ormanlar ya da ağaç koruları kültü bağlamında kurulmuş gibi göründüğünü" öne sürüyor, fakat bu tür kültlerin kendi içlerinde Dünya Ağacı'nın daha geniş efsanevi terkibi ve ilişkili imgeler bağlamında anlaşılması gerektiği görülüyor.

13 ve 14. yüzyıl Moğol dünyasında[51] türbe-*koruk* teşekkül pratiği hakkında Çağatay *ulusu*ndan intikal eden neredeyse hiç bilgi yok bugün; fakat Çin kaynaklarında zikredilen Ulu Han'ın ülkesinden ve Barthold, Pelliot ve Quatremère'in derledikleri sayesinde İlhanlı devletinden menkul çok daha fazla malumat var elimizde. Tüm bu kaynak ve tasvirler, hükümdar mezarlıklarına atıfta bulunmak maksadıyla *koruk* ifadesinin tercih edildiğine dair 13 ve 14. yüzyıldan intikal eden delillerin üstünlüğünü gösteriyor. Ayrıca terimin Ötemiş Hacı'nın ihtida anlatısında açıkça ortaya çıktığı göz önüne alındığında, kavramın bu şekilde anlaşılmasının en makul şey olduğu görülüyor. Anlatının hanı "hükümdara ait av korusu"na yerleştirmesi makul görünse de anlatıda (ne kadar belirsiz de olsa) tarif edilen ayinin av sahasında gerçekleşmediği ortada. Dahası böyle bir ayinin tarihî anlamda hükümdar mezarlığında yapıldığından emin olamasak da deliller bu hususa işaret ediyor. Bir şarap ayini tarzında tasvir edilen ayin aşağıda değerlendirilecek, fakat bu tür ayinlerin hakikaten hükümdar mezarlığıyla irtibatlı ananevi törenlerle ilişkilendirilmiş olması muhtemel görünüyor. Her halükârda, bu tür törenlerdeki tarihî (gerçek) pratik ne olursa olsun, anlatılarda ataların şarapları ve mezarlıklarıyla ilintili unsurları birbirine iliştirmenin oldukça doğal olduğunu öne sürmek hiç de mantıksız değil.

Dolayısıyla delillerin sıkleti, Ötemiş Hacı'nın eserindeki ihtida anlatısına ilham veren çağda *koruk*un cenaze merasimiyle ilgili çağrışımlarının baskın olduğunu gösteriyor; ayrıca teriminin kutsal bir hükümdar mezarlığı anlamında kullanımının sair metinlerde de devam ettiği kesin. Terimin çoğunlukla ava mahsus alanlara yahut hana ait diğer topraklara atıfta bulunmak için kullanıldığını gördüğümüz Orta Asya'da dahi, kavramın, hayli manidar bir vakada, kutsal bir mezara atıfta bulunmak için kullanılmaya devam ettiğini görüyoruz: Göründüğü kadarıyla terim, 19. yüzyılın başlarına ait bir eserde, Nakşibendi sûfi mürşitlerinden Hoca Bahâüddin Nakşibend'in kabrine atıfta bulunmak için kullanılmış. *Gülşenü'l-Mülûk* başlıklı söz konusu Farsça yazma, Muhammed Yakub b. Muhammed'in kaleme aldığı ve 1246/1830 civarında tamamladığı bir umumi tarih. Muhammed Yakub'un (1758'den 1785'e kadar Buhara Hanlığı'nın fiili hükümdarı olan Mangıt *emîri* Danyal Bey'in en küçük oğlu) eserinde, müellife ait olduğu sanılan bir kenar kayıtta Astarhan hükümdarı Subhan Kulu Han'ın 1114/1702'de "süslü bir kabrin bulunduğu *koruk*"a gö-

51 Yukarıda alıntılanan Bartol'd, Pelliot ve Quatremère'e ek olarak bkz., I. Berezin, "Ocherk vnutrenniago ustroistva ulusa Dzhuchieva," *TVOIRAO*, 8 (1864), s. 447; J. A. Boyle, "The Thirteenth-Century Mongols' Conception of the After Life: The Evidence of their Funerary Practices," *Mongolian Studies*, 1 (1974), s. 5-14 (koruk hk. s. 8 vd.); Boyle, "The Burial Place of the Great Khan Ögedei," *Acta Orientalia*, 32 (1970; PIAC XI), s. 45-50; [Boyle bu terimi "dokunulmaz sığınak" olarak tercüme etmiş]; B. Vladimirtsov, *Le régime social des Mongols*, trc. Michel Carsow (Paris, 1948), s. 146; ve Henry Serruys, "Mongol 'Qoriy': Reservation," *Mongolian Studies*, 1 (1974), s. 76-91.

mülmesinden bahsediliyor.[52] Şüphesiz bu terim, günümüze kadar Moğollar arasında bizzat Cengiz Han'a ait olduğu varsayılan mezarlara atıfta bulunmak için çok daha yaygın biçimde kullanılmaya devam edilmiş. Cengiz Han kültünün hâlâ serpildiği İç Moğolistan'da Ordos'taki alan, "Ecen Koruk-a" denilen ve Cengiz'e ait olduğu sanılan mezarın bulunduğu noktanın merkezinde yer alıyor.[53]

Nihayet, Ötemiş Hacı'nın anlatısında kastedilen şeyin, *koruk*-mezarlık olma ihtimalini tartışırken, buranın yerinden-edilme temasına uygun oluşunu da kaydedebiliriz; zira Müslüman azizlerin orada icra edilen ayini bozduktan sonra sokulmalarına elverişli bir mekân gibi görünüyor burası. Müslüman azizlerin götürüldüğü *koruk*un yabancılar için "yasak" addedilen bir yer olduğu, büyücülerin onları öldürtme taleplerinden anlaşılıyor. Dramatik etkiyi alenen artırıyor (ve hem hanın büyücülerden bağımsızlığını ilan ediyor hem de ilahi rehberliğin han üzerinde müessir olduğunu gösteriyor) bu unsur, fakat yine bu unsurun özellikle davet edilişi, *koruk*la ilişkili dokunulmazlık geleneğinin bilindiğini gösteriyor olabilir. Mesela, Cengiz'in kabri olduğu iddia edilen Ordos'ta, Cengiz'e adakların sunulduğu ayinlerde gizlilik ve dokunulmazlık prensipleri ihlal edilmezdi; "hususi" bir dil kullanılır (ölen kişinin "gizli/göbek" adının kullanıldığı ve yalnızca ana dilinin konuşulduğu Çin anlatılarını hatırlatır) ve ayini icraya gidenler yolda karşılaştıkları kişileri döverlerdi.[54] Hiç şüphesiz ayin açısından üsluplandırılmış bu uygulama, bir hanın defnedildiği yere giderken yolda karşılaşılanların öldürülmesi geleneğini aksettiriyordu; nitekim Ötemiş Hacı'nın anlatımında büyücülerin Baba Tükles ve arkadaşlarını davetsiz birer misafir olmaları dolayısıyla öldürtme çağrısı bunun bir yansımasıydı.

Zikredilen son husus mezarlığın kutsal tabiatının bir delili olarak Avrupa, İslâm ve Çin kaynaklarında tutarlı bir biçimde göze çarpan *koruk*a mahsus iki

52 Pasaj McChesney tarafından kaydedilmiş, *Waqf in Central Asia*, s. 161, n. 33; McChesney *furak* şeklinde okunmasını teklif ediyor, *kuruk*u alternatif olarak belirtiyor, ama metnin harekelerine işaret etmiyor; hanın 25 Cemâziyelâhir 1114/17 Ekim 1702 Pazartesi günü gömüldüğü belirtiliyor; McChesney'in alıntıladığı el yazması (MS IVAN UzSSR Inv. No. 1507, f. 132a [descr. SVR, I, s. 83, No. 208]) muhtemel *kür.k* (veya *für.k*) biçimini teyit ediyor, sadece birinci şık anlamlı, yani, dâr-ı kuruk-ı mezâr-ı feyz-en[v]âr; *Gülşenü'l-mülûk* hakkında bkz. Storey-Bregel', *PL*, II, s. 1160-1162.

53 Elisabetta Chiodo, "The Book of the Offerings to the Holy Činggis Qayan: A Mongolian Ritual Text," *ZAS*, 22 (1989-1991), s. 190-220 [s. 1956 yılında inşa edilen ve 1987 yılına kadar birkaç kez tadilat gören türbe hakkında 214-215]. Ayrıca bakınız Klaus Sagaster, "Die Verehrung Činggis Khans bei den Mongolen," *XXIV. Deutscher Orientalistentag*, ed. Werner Diem ve Abdoldjavad Falaturi (Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1990; ZDMG, Supplement VIII), s. 365-371, ve S. D. Dylykov, "Edzhen-Khoro," *Filologiia i istoriia mongol'skikh narodov: Pamiati akademika Borisa Iakovlevicha Vladimirtsova* içinde (Moskova: Izd-vo Vostochnoi Literatury, 1958), s. 228-234.

54 Chiodo, "Book of the Offerings," s. 218-219.

özel temaya vurgu yapıyor. Şüphesiz *koruk*un yerel gelenekte sahip olduğu ehemmiyetten ziyade harici gözlemciler için çarpıcı görünen şeyleri yansıtıyor bu temalar, fakat yine de korukların teşekkülü ve sürdürülüşündeki hakiki/otantik unsurlara dayanıyorlar. Bunların birincisi, gizlilik teması: Defin işlemi (daha yeniden serilmek üzere mezar yeri üzerindeki çim dikkatlice kaldırılır ve bilahare arazinin kalanıyla karışsın ve seçilemesin diye alanın üzerinden atlarla geçilir), defin ekibiyle yolda karşılaşacak yahut bir başka şekilde ilgili alanı keşfedecek kadar talihsiz olabilecek herhangi birinin öldürülüşüne dair rivayetlerle doğrulanıyor bu tema. Yalnızca Moğollar değil, daha önceki İç Asya halkları hakkında da her iki vakaya ait hayli anekdot bulunuyor.[55] Bununla irtibatlı ikinci temaysa dokunulmazlık. Mezarın bulunduğu alan bir şekilde işaretlenmiş ve "yetkisiz" kimseleri kabirden uzak tutmak için türbedarlar görevlendirilmiş, yasağı istemeden de olsa ihlal edenler ağır cezalara çarptırılmış.

Söz konusu gizlilik ve dokunulmazlık temaları, hemen Cengiz'in ölümünden sonrasına tarihlenen Çin kaynaklarında kaydedilmiş; Çinli bir elçinin, mezar yerinin çiğnendiğini, kutsal kabul edilen mıntıkanın yere saplanan oklarla işaretlendiğini ve başına türbedarlar yerleştirildiğini aktardığı belirtilmiş.[56] Fakat erken döneme ait bu rivayette herhangi bir terminoloji verilmemiş. Pelliot, daha sonraki Çin kaynaklarından, mezarlığın gizliliğini muhafaza için mekânın bozulmamış bir görünüme "kavuşturulduğunu" vurgulayan benzer anlatılar aktarıyor.[57] Aynı şekilde, Plano Carpini ve Rubruck gibi Avrupalı seyyahlar da terminolojiye yer vermeden bu uygulamaları kaydetmişler. Mezarlıkların ihlal edilmesini meneden güçlü yasaklardan Plano Carpini de bahsediyor; Moğol topraklarındaki iki kabristandan bahsederken şunları söylüyor: "Bu mezarlıklara, onlara bakmakla görevlendirilmiş bekçiler dışında kimse yaklaşmaya cesaret edemez. Eğer biri buna teşebbüs ederse yakalanır, soyulur, dövülür ve şiddetle muamele görür. Biz de farkında olmadan Macaristan'da öldürülen birkaç kişinin defnedildiği mezarlığa girdik; hemen üzerimize çullandılar, oklarla vuracaklardı bizi, fakat elçi olduğumuz ve memleketlerinin

55 Mesela, Priscus'un da bildirildiği gibi Attila'yı gömenlerin öldürülmesi (bkz. Otto J. Maenchen-Helfen, *The World of the Huns: Studies in their History and Culture*, ed. Max Knight [Berkeley ve Los Angeles: University of California Press, 1973], s. 276-278); İbn Fadlân tarafından bildirilen Hazar kraliyet mezarlığının "sular altında kalması" ve kağanı gömenlerin öldürülmesi (bkz. Dunlop, *History*, s. 111-112).

56 Krş. Pelliot, *Notes on Marco Polo*, I, s. 333 ve yakın zamanda yayınlanmış Peter Olbricht ve Elisabeth Pinks, *Meng-ta Pei-lu und Hei-ta Shih-lüeh: Chinesische Gesandtenberichte über die frühen Mongolen 1221 und 1237; nach Vorarbeiten von Erich Haenisch und Yao Ts'ung-wu übersetzt und kommen-tiert* (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1980; Asiatische Forschungen, cilt 56), s. 224-225.

57 Krş. Pelliot, *Notes on Marco Polo*, I, s. 333-334; ayrıca bkz. Paul Ratchnevsky, "Über den mongolischen Kult am Hofe der Grosskhane in China," *Mongolian Studies*, ed. Louis Ligeti (Amsterdam: Verlag B. R. Grüner, 1970), s. 417-443 [437-442].

geleneklerini bilmediğimiz için bizi serbest bıraktılar."[58] Ayrıca Moğol defin uygulamalarındaki gizliliği[59] de anlatan Carpini, "fazla önemli olmayan" adamlardan birinin "açık arazide gizlice" gömüldüğünü, ikamet ettiği yerlerden birinin içine konduğunu ve öte dünyada yiyip içsin diye biraz et ve bir kadeh kısrak sütüyle, ayrıca barınma ve ulaşım ihtiyaçları için de atlarla donatıldığını belirtiyor. Fakat "önderleri" için, "gizlice açık araziye gidiyorlar, ot, kök ne varsa hepsini söküp atıyorlardı", bir çukur kazdıktan ve defin işlemini tamamladıktan sonra, "bilahare kimse yerini bulamasın diye otları eskisi gibi seriyorlardı üzerine. Daha önce zikredilen sair işleri de görüyorlar, ama çadırını toprağın üstünde, açıkta bırakıyorlardı." Rubruck da benzer şekilde şunları naklediyor: "Ölen kimse soylulardan, yani ilk cetleri ve efendileri olan Cengiz ailesinden biriyse, mezarının yanında her zaman konaklanacak bir mekân bırakırlar. Ölen kişinin gömüldüğü yer bilinmez; soylularını gömdükleri yerlerin etrafında her zaman mezarları koruyan bir karargâh vardır."[60]

Marco Polo da aynı şekilde Moğol mezarlarının gizliliğine ve dokunulmazlığına dikkat çeker:

> Ve böyle bir geleneği sürdürdüklerini bilebilirsiniz; zira ataları Cengiz Han'ın soyundan gelen tüm büyük kağan ve Tatar beyleri vefatlarının ardından defnedilmek üzere Altay adı verilen çok büyük bir dağa götürülürler. Tatarların büyük beyleri nerede ölürlerse ölsünler, eğer o dağdan 100 günlük mesafede ölmüşlerse, diğerlerinin yanına defnedilmek üzere söz konusu dağa götürülmek zorundadırlar; başka bir yere gömülmek istemezler. Dahası, size bir başka olağanüstü şey daha söyleyeyim; Tatarların bu büyük kağanlarının naaşlarını defin için o dağa nakledildiğinde, 40 günden fazla, hatta daha az mesafede olsalar bile, nakil esnasında yolda karşılaştıkları herkes, söz konusu cenazeyi taşıyanlarca kılıçtan geçirilir. Ve şöyle derler öldürdüklerinde onlara: Gidin, öteki dünyada hizmet edin efendinize. Zira öylesine budalalaşmış, şeytan onları o derece kör etmiş ve onları aptallıkla öylesine kuşatmıştır ki, öldürdükleri herkesin öteki dünyada yüce efendilerinin maiyetinde ona hizmet etmeye gitmesi gerektiğine inanırlar hakikaten. Yolda buldukları atları da öldürürler ve öte dünyada efendilerinin pek çok atı olduğunu söylerler. Çünkü efendileri öldüğünde, ondan geriye kalan en iyi atları, develeri ve katırları da öldürürler. Efendinin öteki dünyada bunlara kavuşabileceğine inanarak öldürtüyorlar bu hayvanları; hepsi de inanıyor buna. Mengü Kağan öldüğünde, az evvel

58 *The Mongol Mission*, s. 14.

59 *The Mongol Mission*, s. 12-13.

60 *The Mongol Mission*, s. 105; Rubruck ayrıca, özellikle Kumanlara atfettiği, mezarın üzerine höyükler inşa etmeyi, doğuya bakan ve göğsü hizasında fincan tutan adam heykeli dikmeyi, ana istikametlere bakan direklere at gönü asmayı ve ölen kişi için kımız ve et tedarikini içeren cenaze töreni uygulamalarını anlatıyor; kişi her ne kadar vaftiz edilmiş olsa bile.

söylediğim bu fena ve mutaassıp atlılar tarafından defnedilmek üzere o dağa taşınırken naaşı karşılayan yirmi birden fazla insanın yolda öldürüldüğünü bilirsiniz belki.[61]

Katalan rahip Sévéraclı Jordanus da Tatarların "Ulu Han"ı hakkındaki kısa tarifinde (takriben 1330'da kaleme alınmış) şunu doğruluyor: "İmparator ölünce belli adamlar tarafından muazzam bir hazine eşliğinde bir yere taşınır, cesedi oraya koyarlar ve sanki şeytan peşleri ndeymiş gibi kaçarlar. Diğerleri cesedi kapmak ve aynı şekilde başka bir yere taşımak ve bu şekilde defin mahalline dek gitmek için daima hazırdırlar. Böyle yaparlar ki defin yeri bulunmasın ve nihayet kimse hazineyi çalamasın."[62]

Koruk teşekkülünün en güzel tasvirlerinden biri ve hem Bartol'd hem de Pelliot[63] tarafından ilginç bir biçimde ihmal edilmiş olanı, İslâmî bir kaynaktan nakledilmesi ve Altın Orda'nın gerçek kurucusu Batu'nun ölümünü ele alması bakımından özellikle ilgi çekicidir. Cüzcânî'nin *Tabakât-ı Nâsırî*'sinde (takriben 1260) yer alan bu nispeten erken tarihli rivayet, aşağıda daha ayrıntılı olarak ele alınacak başka önemli unsurları da ihtiva eder. Batu'nun tahtta oturur vaziyette, silahlar ve çeşitli kaplarla donatılmış bir yeraltı odasına gömülüşünün kaydedildiğini fark ederiz burada. Raverty'nin çevirisinde de "Gece vakti bu yerin üstü örtülür ve üzerinden atlar geçirilir, öyle ki izi bile kalmaz."[64] kaydı vardır.

Gizlilik ve dokunulmazlık temalarının formüle edilişleri birbiriyle çelişiyor olsa da (Mezar yerleri hakikaten ve tamamen bilinmiyorsa neden muhafızlar yerleştiriliyor?), bu halleriyle 13 ve 14. yüzyıl kaynaklarında mütemadiyen tekrarlanır ve mezarların tabu/yasak oluşu gibi ortak bir temele indirgenir bu temalar. Bu da *koruğa* izinsiz girmek hem Cengizlilerin meşruiyetinin hem de yerli kutsal güç kavramlarının ihlali anlamına gelir; dolayısıyla bu ihlal, İslâmlaşma hikâyelerinde zımnen güçlü bir imge haline gelir.

---

61 Marco Polo, *The Description of the World*, ed. ve trc. A. C. Moule ve Paul Pelliot (Londra: George Routledge & Sons, 1938), I (trc.), s. 167-168; Ronald Latham'ın popüler çevirisiyle krş., *The Travels of Marco Polo* [Harmondsworth: Penguin Books, 1958], s. 97. Burada büyük bir dağa gömülmeye yapılan vurgu sadece Dağ ve Ağaç efsanesini hatırlatmakla kalmıyor, Reşîdüddin'in Çağatay hanedanından Han Barak'ın cesedinin gömülmek üzere bir dağa gönderildiğine dair yorumuna da yansıyor (trc. Boyle, Successors, s. 141, krş. s. 153); elbette Ötemiş Hacı da 2. Bölüm'de belirtildiği gibi Tokta'nın cenaze merasimini anlatıyorken aynı geleneği teyit ediyor. Ayrıca bkz. Magdalena Tatár, "Two Mongol Texts Concerning the Cult of the Mountains," *AOH*, 30 (1976), s. 1-58 (özellikle s. 5-7).

62 *Mirabilia Descripta. The Wonders of the East, by Friar Jordanus, of the Order of Preachers and Bishop of Columbum in India the Greater (circa 1330)*, çev. Col. Henry Yule (Londra: Hakluyt Series No. 31, 1863), s. 48.

63 Ancak Boyle şurada atıf yapıyor ona, "A Form of Horse Sacrifice amongst the 13th and 14th Century Mongols," *CAJ*, 10 (1965), s. 145-150 [s. 145] ve ondan sonra Ratchnevsky de şurada, "Über den mongolischen Kult," s. 439.

64 Cüzcânî, trc. Raverty, II, s. 1173.

Koruk ve İslâmlaşma

Barthold, İslâm'ın hâkim olduğu bölgelerde *koruk* geleneğinin erkenden unutulduğu konusunda ısrar etmiş.[65] Bir dereceye kadar bu fikre iştirak etmez zorundayız; zira 16. yüzyıl ve sonrasında bu terime ve işaret ettiği pratiklere dair var olan belirsizliklerin, Ötemiş Hacı'nın metninin mevcut nüshalarından kaynaklanan muğlaklıkların nedeni olduğunu varsayıyoruz. Fakat Barthold sadece Cüzcânî'de Batu'nun mezarıyla ilgili tasviri değil, *koruk*la ilintili İlhanlı memleketindeki malzemenin çoğunu ve Altın Orda'daki malzemenin bir kısmını da gözden kaçırmış. Pelliot ise "Cuci kolu üyelerinin mezarları hakkında hiçbir malumatım yok..."[66] diye itirafta bulunmuş. Moğol egemenliğindeki dünyanın zamanla İslâmlaşan bu mıntıkalarında kurucunun rolü bizim için birincil derece önemli; dolayısıyla daha ayrıntılı olarak incelenmeyi hak ediyor.

İlhanlı bağlamında,[67] *koruk* teriminin anlamını tam olarak izlemek biraz müşkül, zira önemli oranda çeşitlilik gösteren yerleri belirtmek için yaygın olarak kullanılmış. *Koruk* diye adlandırılan bu yerlerin ortak paydası, sıradan insanların buralara girmesinin yasak olması, fakat gerekçesi her zaman açıkça belirtilmemiş. Reşîdüddin bu ifadeyi, bu tür "dokunulmaz" yerlere atıfta bulunmak için kullanıyor ve belirli bir yerin "*koruk* yapıldığını" belirtiyor; haliyle bu kullanım bu yerlerin ille de mezarlıklarla ilişkisi olduğunu ima etmiyor. Ama her hâna yeni bir *koruk* verildiğine dair bazı işaretler var, dolayısıyla bu isimle anılan yerlerin sayısı bir hayli artmış; sonraki hanlar tarafından çeşitli *koruk*ların ziyaret edildiğine de sık sık atıf yapıldığını görüyoruz. Özellikle Olcaytu'nun (hükümdarlığı 703-716/1304-1316), *koruk* olarak adlandırılan muhtelif yerlere, Tebriz yakınlarındaki kardeşi ve selefi Gâzân'ın türbesine tekrar tekrar ziyaretler yaptığı görülüyor; fakat ziyaret ettiği söz konusu *koruk*lardan herhangi birinin esasen türbe olup olmadığı açık değil.[68] Bu artış, "türbe-*koruk*lardan" avlanma ya da mesire alanları olarak *koruk*lara doğru yükselen bir geçişi yansıtıyor olabilir.

Öte yandan, Reşîdüddin ve diğer İlhanlı dönemi yazarları tarafından adlandırılan *koruk*lar arasında, imparatorluk merkezleri ve/veya mezarlık olarak yönetici hanedan için hususi anlam taşıyan belirli alanlar de öne çıkıyor.

---

65 Bartol'd/Rogers, "Burial Rites," s. 221; İslâm etkisi altına giren bölgelerde bu kraliyet mezarlıklarına dair tüm hatıraların hızla yok olduğunu belirtiyor. Bartol'd, Ötemiş Hacı'nın eserini daha önce incelemiş olmasına rağmen, mevcut metinde bu terimin kullanımından bahsetmiyor.

66 *Notes on Marco Polo*, I, s. 339.

67 Yukarıda belirtildiği gibi, İlhanlı kaynaklarında *koruk*a dair en iyi malumat derlemesi Quatremère tarafından verilmiş, bkz. "Notice."

68 Krş. Charles Melville, "The Itineraries of Sultan Öljeitü, 1304-16," *Iran*, 28 (1990), s. 55-70. Melville, Olcaytu'nun saltanatının ilk yıllarında (704-708/1304-1309 arası) Gâzân'ın türbesini sık sık ziyaret ettiğini kaydediyor (s. 57); Kâşânî'nin *kur.n.g*'sini *kurig* diye anlıyor, ama bu ifadeyi daima "avlanma sahası" olarak yorumluyor.

Olcaytu'nun hükümdarlığı sırasında İlhanlı "başkenti" olarak hizmet vermek üzere tamamlanan yeni şehir Sultaniye, sık sık *koruk* diye adlandırılıyor ve çeşitli metinlerde cülus gibi önemli merasimlerle ilişkilendiriliyor. Reşîdüddin, Sultaniye *koruk*unda düzenlenen bir *kurultay*dan (Moğol prenslerinin meclisi) bahsediyor ve Benâkiti'nin tarihinde korukların cülus merasimleridneki rolüne temas ediliyor. Bu meyanda kaydedilen son hadise, İlhanlı hükümdarı Ebû Said'in 717/1317'de "Sultaniye *koruk*unda" tahta çıkışı olmuş; (muhtemelen selefi Olcaytu'nun o şehirdeki meşhur mezarıyla ilişkilidir bu durum).[69] Aynı şekilde, Belhli Mahmûd b. Emir Veli tarafından takriben 1640'ta tamamlanan Farsça *Bahrü'l-esrâr*'da, henüz hayattayken Abaka'nın (hükümdarlığı 663-680/1265-1282) *koruk-ı a'zamı* diye anılan yerde Cuci *ulus*undan[70] bir elçiyi kabul ettiğinden bahsediliyor; nitekim önceki kaynaklara göre burası aynı zamanda Abaka'nın ikinci kez (Ulu Han tarafından tasdik edildiğini gösteren) törenle tahta çıktığı yerdi.[71]

Ne yazık ki İlhanlı *koruk*ları hakkında elimizdeki biricik malumat Gâzân'ın Müslüman oluşundan sonraki devre ait İslâm kaynaklarından geliyor; yine düzenli ziyaretler ve yeni bir hanın cülusunun muayyen bir *koruk*la ilişkilendirilmesi (Ebû Said örneğinde olduğu gibi) dışında, İslâm kaynakları kurganlarda herhangi bir ayin yapıldığından bahsetmiyorlar. Buna rağmen, delillerin galebesi, bu terimin "eski" anlamının ve imparatorluk cenazesiyle olan ilişkisinin, 14. yüzyılın ortalarında hâlâ biliniyor olduğunu, dolayısıyla Olcaytu zamanında da tedavülde bulunduğunu gösteriyor.

İlhanlı ülkesinde *koruk* teriminin, (Argun'un [hükümdarlığı 683-690/1284-1291] defnedildiği Sucas yakınlarındaki yerle bağlantılı olarak) alenen hükümdar mezarlığıyla ilişkilendirilen yegâne kullanımı da bunu doğruluyor. "*Koruk-ı Argûn*" tarifi, en azından Timurlu dönemine[72] dek kaynaklarda zikredilen basit bir yer adıydı; fakat Cengiz yahut sair hanların mezar yerine atfen kullanıldığında *koruk*tan ne kastediliyorsa şüphesiz Argun'un mezarından *koruk* diye bahsedildiğinde de o anlam kastediliyordu. Bunun en iyi delili Quatremère, Pelliot ve Barthold tarafından gözden kaçırılmış gibi görünen mühim bir kaynakta göze çarpıyor; Hamdullah Mustavfî Kazvînî'nin *Nüzhetü'l-Kulûb*'undan (740/1340'ta ikmal edilmiş)[73] alınan bu pasaj, amaçlarımız

69 Benâkiti, ed. Şî'âr, s. 478; olay ayrıca 15. yüzyılın ortalarında Fasih-i Hâfî'nin derlemesi olan *Mücmel-i Fasihî*'de de belirtilmiş, ed. Ferruh, III, s. 26, trc. Iusupova, s. 46.

70 MS IVAN Uz, Env. No. 1385, vr. 108a; burada yer görünüşe göre ciğ.tûbâd şeklinde yazılmış, şüphesiz tanıdık yer adı "Cağâtû"yu çağrıştırıyor.

71 Krş. Umari/Lech, *Das mongolische Weltreich*, s. 323'te Reşîdüddin ve Mustavfî'nin *Nüzhetü'l-Kulûb*'üne atıfta bulunan notlar.

72 Krş. Quatremère, "Notice," s. 65.

73 G. Le Strange, ed. ve çev., *The Geographical Part of the Nuzhat-al-Qulub composed by Hamd-allah Mustawfi of Qazwin in 740 (1340)* (London: Luzac & Co., 1915 [Kısım I, metin], 1919 [Kısım II, trc.]), metin, s. 64, trc., s. 69.

açısından iki kat anlamlıdır; zira aynı zamanda hem İslâm kurumlarının hem de Müslüman "mukaddes zevat"ın Moğol geleneğinin kutsal *koruk*una girmesinin önemini serer gözler önüne.

Kazvînî, Sucas ve Sühreverd bölgesini tarif ederken şöyle yazar: "Argûn Han'ın mezarı Sûcâs dağındadır ve Moğol âdeti üzere gizlemişlerdir onu; o dağı bir *koruk*[74] yapmışlardır ve hududunu aşan[75] insanlar belaya düçar olur; ancak (Argûn'un) kızı Olcay Hatun, babasının kabrini halka açarak orada bir sûfî yurdu kurmuş ve insanları oraya yerleştirmiştir."[76]

Argun'un kızı olan bir mühtedi tarafından korukun "ihlal"inin açık bir örneğini arz ediyor bu pasaj; söz konusu ihlal yalnızca "gizli" yerin ifşa edilişinin nasıl onur kırıcı olduğunu değil, aynı zamanda İslâmî anlamda kutsallık atfedilen zevatın bu dokunulmaz alana hususî müdahalesini de gösteriyor. Bu da Ötemiş Hacı'nın anlatısında, hikâyenin dinî anlamını pekiştirmek için bilinçli olarak düşünülmüş birkaç "yerinden-ediliş" örneğinden biri olarak böyle bir müdahalenin zaten ima edildiği faraziyesini destekliyor.

Bir mezarlık olarak *koruk*un muhafazasıyla İslâm'a geçiş arasındaki gerilimin bir başka işareti, Timurlu tarihçi Şerefeddin Ali Yezdi'nin eserinde görülüyor, fakat Yezdî'nin metninde ihtidasıyla bilinen İlhanlı hükümdarı Gâzân'ın defni hakkındaki söz konusu kayıtta "*koruk*" terimine özellikle atıf yapılmamış. Yezdi, sair kaynaklardan da bilindiği gibi, Gâzân'ın Tebriz yakınlarında kendi yaptırdığı kubbeli bir türbeye (kümbet) gömüldüğünü yazıyor, ama "ondan önce Moğol hükümdarlarının mezarlarının halka açık (âşikâre) olmadığını" ekliyor.[77]

İlhanlı memleketi nâmına şu hususların açık olduğu söylenebilir: (1) yeni kağanların tahta çıkışı söz konusu olduğunda zikredilen cülus mekânlarıyla ismen bahsedilen koruklar arasındaki daimî irtibat, hanedan ataları sembolizmine işaret eder, (2) İslâm'ın benimsenmesiyle hükümdar mezarlarının dokunulmazlığının muhafazası arasında zımnî bir gerilim vardır ve (3) Ötemiş Hacı'nın Baba Tükles ve arkadaşlarına dair naklettiği hikâyede örtük bir tema olan, kâfir bir hanın medfun bulunduğu *koruk*a bir sûfî topluluğunun "izinsiz girişi" Mustavfî'de alenen hikâye edilir. *Koruk*un cülusla ilişkilendirilmesi

74 I, metin, s. 64: bir varyantı da *kurıh*tır.

75 "...ve merdûm-râ ez-hudûd güdaşten zahmet residî."

76 "...duhteriş Ulcay hatun kabr-i peder-râ aşkâr kerde âncâ hânkâh sâht ve merdûm be-nişânid. Krş. Le Strange'in tercümesi: "Argun Han'ın kabri Sûcâs dağında inşa edildi ve Moğol ananesine göre gizlediler burayı, bütün bir dağı dokunulmaz bir Mabet [Kuruk] ilan ettiler, böylece insanlar meşakkatsiz geçemezlerdi o yoldan. Fakat Argun'un kızı Ulcay Hatun, babasının mezarını ortaya çıkardı, oraya bir dergâh inşa etti ve bir cemaat yerleştirdi." Argun'un Sucas'a defnedildiğini Benâkitî de (ed. Şi'âr, s. 446) zikreder, fakat buraya *koruk* dendiğinden bahsetmez.

77 Yezdî, *Zafer-nâme*, Taşkent tıpkıbasım neşir, vr. 70b.

ve Müslümanların bir ihtida alameti olarak *koruk*a girişi, Müslüman topluluk arasında *koruk* kavramını hanın ölümü ve defni, halefinin tahta çıkışı, Moğolların ananevî törenleri ve İslâmlaşmanın bir işareti olarak Müslüman din adamlarının *koruk*a girmesiyle irtibatlandıran anlatıların muhtemel varlığını öne sürmemize imkân tanır.

Altın Orda hanlarının *koruk*u muhtemelen aşağı Yayık/Ural nehri üzerindeki Saraycık yakınlarındaydı; Barthold'un vardığı sonuç[78] buydu ve çeşitli Cuci hanları için başka defin yerleri kaydedilmiş olsa da,[79] Saraycık, Altın Orda hanlarının defin yeri (ve tahta çıkma yeri) olarak hakikaten en sık zikredilen yerdi. 17. asra ait *Bahru'l-Esrâr*'da Özbek Han'ın selefi "Toktay"ın Saraycuk'a gömüldüğü rivayet ediliyorken[80] bir süre sonra 17. yüzyıl Hive hanı Ebü'l-Gâzî de Özbek'in selefi "Toktagu"nun buraya gömüldüğünü özellikle belirtiyordu. Özbek'in oğlu ve son halefi Canıbeg gibi Saraycık'ta (halefi Berdibeg gibi) tahta çıktığına dair haber, muhtemelen Özbek Han'ın kendisinin de oraya gömüldüğünü ya da daha doğrusu oraya gömülmesinin beklendiğini düşündürüyor.[81]

Ebü'l-Gâzî'nin Canıbeg'in kabri hakkındaki naklettikleri doğruysa, Saraycık'ın Altın Orda'nın İslâmlaşmasından sonra da hükümdar mezarlığı mevkiini koruduğu açıktır; fakat 15 ve 16. yüzyıllarda Nogay ordasının en önemli merkezi olan şehir, Nogay ordası için kutsal ve atavik tedailerini de sürdürmüş olabilir. İbn Arabşah'ın Timur tarihine göre, Baba Tükles'in soyundan gelen ve Nogay konfederasyonunun[82] kurucusu kabul edilen Edigü burada defnedil-

78 Krş. Bartol'd/Rogers, "Burial Rites," s. 221; Saraycık için bkz. Egorov, *Istoricheskaia geografiia Zolotoi Ordy*, s. 124-125, fakat burada mekânın Cuci *koruk*u olmak mevkiinden bahis bulunmuyor. Ayrıca şunu da kaydedelim, bu kral mezar alanının bir küçültme eki olan *-cık'la* kullanılmış ("küçük saray) olması hükümdarın defni için sarayvârî bir kabir inşası pratiğini anımsatıyor; nitekim bu mesele İbn Fadlân'ın Hazarlara dair nakli gibi erken tarihli bir metinde ve Plano Carpini ve Rubruck'un kabir üstüne bir "çadır" yahut mesken bırakıldığına dair rivayetinde de yer buluyor.

79 Bartol'd ("Burial Rites," trc. Rogers, s. 221-222) 16. asır Orta Asyalı tarihçi Abdullah Han'ın Şerefnâme-i Şâhî'sinde (MS LOIV D88, vr. 334b, henüz bir parçası tıpkıbasım olarak dahi neşredilmedi) Cuci Han'ın mezarının Sarı Su'yla Ulutav (Ötemiş'in Uluğ Tağ'ı) arasında bir yerde olduğunun kaydedildiğini belirtiyor. Metin V. V. Vel'iaminov-Zernov'un, *Izsledovanie o kasimovskikh tsariakh i tsarevichakh*, II başlıklı eserinde neşredilmişti, (SPb., 1864; TVOIRAO, 10), s. 307, 316-317.

80 MS Tashkent, IVAN UzSSR, Env. No. 1385, vr. 111b.

81 Ed. Desmaisons, I (metin), s. 174-176, II (trc.), s. 183-185. Golubovich (*Biblioteca bio-bibliografica*, III, p. 176), 1771'de Amsterdam'da basılan bir *Storia Universale*'de Toktay'ın vasiyeti gereği "Şehr-i Saraycık" yakınlarına defnedildiğini teyit eden bir kayıt olduğunu belirtiyor. Bu kayıt muhtemelen Ebü'l-Gazi'nin eserine istinaden verilmiş. Aynı yazar yine (II, s. 565) that "Saraycık"ın defin mekanının hem bir mezar hem de darphane olduğunu söylüyor ve haritada üzerinde de şehri aynı şekilde tanımlıyor, fakat kaynak belirtmiyor.

82 Aşağıda göreceğimiz gibi, Edigü'nün itibarı, soyağacı atıflarında ve dasitânî "takdim"lerde, genellikle Cengizli meşruiyetine ilişkin İç Asya kavramlarıyla çelişen İslâmî kutsiyet temellerine

miş olabilir.[83] 18. yüzyıla ait bir kaynakta Edigü'nün oğlu Nureddin[84] de burada gömülüdür ve şehir Edigü devrinden çok sonra da söz konusu mezarlığı barındırmak haysiyetiyle dokunulmazlığını korumuş görünür. Cuci *koruk*unu değerlendiren Barthold, bir Nogay prensinin diplomatik yazışmalarda kaydedilen, 1581'de Saraycık'ın Kazaklar tarafından tahribi sırasında saldırganların yaşayanlarla yetinmeyip "ölüleri de yerlerinden kaldırdıkları ve mezarlarını harabeye çevirdikleri"[85] yönündeki şikayetini aktarıyordu. Bu hadisenin ihlali söz konusu edilemeyen mezar yerine saldırılmış olduğu için öfkeye sebep olduğuna dair bir imaya dikkat çekmez Barthold; aksine bu şikâyet Saraycık mıntıkasının Altın Orda'nın kutsal *koruk*uyla ilişkilendirilmiş olmasından kaynaklanıyor gibidir. 1577'ye ait, bir Nogay prensinin, devlet hizmetindeki bir bölük insanın Saraycık'a gelip ölen babasının naaşına saygısızlık ettiğinden şikâyetçi olduğuna dair Rus elçisine gönderdiği bir başka haber de eklenebilir buna; diğer anlatılar da Saraycık'ın 1581'de yalnız yağmalanıp harabeye çevrilmediğini, aynı zamanda Nogay mezarlıklarının da kasten tahrip edildiğini teyit eder.[86]

---

dayanıyordu; buna Cengizli hanlarının "dokunulmaz" mezarlarının alaycı bir üslupla küçümsenişi de dâhildi. Yine de, Edigü'nün oraya defni (veya bununla ilgili hikâyeler) *koruk* sembolizminin alenen reddedilmesinden ziyade benimsendiğini yansıtıyor olabilir.

83 İbn Arabşah'ın, Edigü'nün "Seyhûn"da (bu bağlamda Sri Derya yahut Yayık?) boğulduğunu, ancak Saraycık'ta çıkarıldığını (ya da daha büyük ihtimalle gömülmek üzere Saraycık'a taşındığı) aktaran sorunlu anlatımı için bkz. Tiz I, s. 473; krş. Saadet Çağatay, "Die Adigā-Sage," *UAJ*, 25/3-4 (1953), s. 243-282 [s. 271, 1718 tarihli Osmanlıca tercümesine atıfta bulunarak]; Saraycık'a yapılan atıf (genellikle *Sarâycük* olarak yazılıyor) J. H. Sanders'ın İngilizce çevirisinde (*Tamerlane, or Timur the Great Amir* [Londra, 1936], s. 87) ortadan kayboluyor; burada şunları okuyoruz: "Onu Jaxartes/Sri Derya'dan Huk'un kara topraklarına dek sürüklediler!" Togan bu hataya dikkat çekiyor ve "Seyhûn"un burada "Timur'un 1395'te Ukrayna ve Kuzey Kafkasya Seferi"ndeki Ural/Yayık Nehri'ne atıfta bulunduğunu öne sürüyor, *Annals of the Ukrainian Academy of Arts and Sciences in the U.S.*, 6 (1958), s. 1358-1371 [bkz. s. 1370-1371, n. 29]. Edigü'nün Saraycık'a gömüldüğü rivayeti, Kazan Üniversitesi'nde MS 1388'de mahfuz geç tarihli (19. yüzyıl) anonim bir çalışmadan ilhamla kaydedilmiş olabilir; çalışmanın başlığı yok, Başkırt Taceddin b. Yalçıgul tarafından "Bulgar" soyağacı "tarihi"nin bir nüshasına eklenmiş. Rivayet, belli ki kısmen on yedinci yüzyılın sonlarındaki Defter-i Cengiz-nâme'ye (5. Bölüm'de değerlendirildi) dayanıyor, şayet öyle değilse yerel sözlü geleneği yansıttığı söylenebilir. Hz. Peygamber'in ashabının halefleri olarak gösterilen azizlere ait bir listede, Saraycık'ta gömülen "İdûka Hoca" olarak adlandırılıyor (bu atıf için 1992'de el yazmasını fotoğraflayan Allen Frank'e minnettarım).

84 Abdülgaffâr Kirimî'nin *Umdetü'l-Ahbâr*'ına göre (yukarıda zikredilmişti ve 5. Bölüm'de daha ayrıntılı olarak ele alındı), Nureddin "Tûrâ"da ölmüş ve gömülmek üzere Saraycık'a götürülmüştü (MS Esad Efendi No. 2331, vr. 323a [Latin harfli]/326a [Arap harfli]).

85 Bartol'd/Rogers, "Burial Rites," s. 221; Bartol'd, Karamzin'in tarihine atıfta bulunuyor (Howorth, *History of the Mongols*, II/2 [1880], s. 1039), o da "Nogaiskie dela" olarak adlandırılan Rusların Nogaylarla ilişkilerine dair arşiv belgelerini, özellikle de 1581 yılı için No. 10, vr. 140'ı kaynak gösteriyor (N. M. Karamzin, Istoriia gosudarstva rossiiskago [St: Izdanie Evg. Evdokimova, 1892], IX, s. 145, n. 666).

86 Her iki nakle de G. I. Peretiatkovich'in, *Povolzh'e v XV i XVI vekakh (ocherki iz istorii kraia i ego kolonizatsii)* eserinde ([Moskova, 1877], s. 305-306) atıf yapılıyor.

İfade edildiği gibi, Pelliot, Cuci hanlarının defnedildiği yer hakkında malumatı olmadığını itiraf ediyor, fakat "Volga havzasında gömülmüş olmaları gerektiğini" ileri sürüyordu. Mamafih Plano Carpini'nin sözünü ettiği, Macaristan'da öldürülen Moğolların gömüldüğü yerin "Kiev'le Volga arasında bir yerde olması gerektiğini" iddia ediyordu. Bizzat Plano Carpini, bu mezarlığın yeri hakkında herhangi bir ayrıntı vermiyordu, ama Moğolların iki mezarlığı olduğunu söylüyordu; biri "İmparatorların, beylerin ve sair bütün soyluların defnedildiği yer" ve diğeri "Macaristan'da öldürülenlerin gömüldüğü yer"di.[87] En çok zaman geçirdiği ve malumat devşirdiğini varsayabileceğimiz iki Moğol ülkesinde ayrı ayrı iki korukun var olduğunu teyit ediyor gibiydi Carpini, farkında olmadan. Bu *koruk*lardan biri Ulu Han'ın ülkesinde, diğeri de Cuci *ulusu* ülkesindeydi. Kazara ihlal ettiği bu ikinci *koruk*, ona Macaristan'da katledilenlerin gömülmek üzere götürüldüğü yer olarak tarif edilmiş olabilir, zira Macar seferinden Cuci prensleri sorumluydu.

Cuci hanlarının defin yeri hakkında Barthold'un anmadığı sair malzeme, Joseph von Hammer-Purgstall'in Altın Orda tarihinde[88] zikrediliyordu; bu çalışmasında ve Karadeniz kıyılarına dair literatürü değerlendirdiği önceki incelemesinde,[89] Francesco Pizzigani'nin 1367 tarihli Venedik haritasında Yayık/Ural nehri üzerindeki bir noktayı "*Torcel, i. e. Sepulchrum Imperatorum, qui decedunt circa flumen de Sera*", yani "Torcel,[90] Saray nehri yakınlarında ölen imparatorların mezarı", diye nitelendiriyordu Hammer ve Cuci *ulusu* hanlarına açık bir göndermeydi bu. Hammer'in atıfta bulunduğu bu harita, Venedik'te Francesco ve Marco Pizzigani tarafından yapılan, meşhur iki haritadan biriydi. Bunlardan biri 1367'den kalma büyük bir haritaydı, diğeriyse 1373'te yapılan bir "portolan" yahut deniz haritaları takımıydı. İkincisi daha detaylı tarif edilmişti[91] ve Karadeniz'in ayrıntılı bir haritasını içeriyordu, fakat Hazar Denizi'nin kuzey kıyılarını göstermiyor gibiydi. Dolayısıyla Hammer

87 *The Mongol Mission*, s. 13-14.

88 *Geschichte der Goldenen Horde in Kiptschak*, s. 11, ve s. 280, n. 3; Saraycık'ın da hanların gömüldüğü yer olarak sık sık zikredildiği belirtiliyor, W. Heyd, *Histoire du commerce du Levant au Moyen-Âge*, trc. ve ed. F. Raynaud (Leipzig, 1885; yeniden basım Amsterdam: A. M. Hakkert, 1959), II, s. 229, von Hammer'den iktibasla.

89 *Jahrbücher der Literatur* (Viyana), 65 (Ocak-Mart, 1834), s. 1-31, özellikle s. 17-20.

90 Von Hammer, *türbe*yi aksettiren bir okuma teklif ediyor, ki bu pek olası görünmüyor; haritaya erişmeden karar vermek elbette zor, ancak baştaki t'yi c olarak okumanın *koruk* terimini yansıtabilecek orijinal bir biçim vereceği öne sürülebilir.

91 Theobald Fischer'in, *Sammlung mittelalterlicher Welt- und Seekarten italienischen Ursprungs* (Venice: F. Ongania, 1886; repr. Amsterdam: Meridian, 1961), s. 148-150'deki açıklamasına bakınız; ayrıca bkz. Visconde de Santarem (Manuel Francisco de Barros), *Estudos de Cartographia Antiga*, I (Lisbon, 1919), s. 60-66 ve A. E. Nordenskiöld, *Periplus: An Essay on the Early History of Charts and Sailing Directions*, trc. Frances A. Bather (Stockholm: P. A. Norstedt & Söner, 1897), s. 58.

1367 yapımı haritaya atıfta bulunmuş olmalıydı, fakat her halükârda Pizzigani kardeşlerin elinden çıkan iki haritanın da aynı kaynaklardan beslendiğini varsaymak makul görünür. Ayrıca Venedik'in Altın Orda'yla Karadeniz ticaretinde edinmiş olduğu bilindik rol ve haritanın bu erken tarihi[92] göz önüne alındığında, Pizzigani haritası Cuci mezarlarının Saraycık yakınlarında[93] olduğu düşüncesinin erken dönemdeki geçerliliğini ortaya koymak açısından büyük önem taşıyor.

Hammer ayrıca Hacı Halife yahut Kâtib Çelebi'nin (ö. 1067/1657) coğrafi eseri *Cihannümâ*'da "Bakü Denizi" (Hazar Denizi)[94] kıyısındaki şehirlerin tasvirini içeren anlatıma da dikkat çekiyordu. Kâtib Çelebi, Sibir'de doğan ve Yayık/Ural

92 Fischer'in Sammlung'unun 188. sayfasında, Pizzigani haritasının Kafkasya bölgesinde, Cuci ve İlhanlı yurtları arasındaki sınırda iki kale tasvirine atıfta bulunduğu yerde, haritada yansıtılan bilgilerin yılı anıştırılıyor: biri "*hic est custodia Husbeci*" (yani Özbek Han), diğeri ise "*custodia Bunsa*" (yani İlhanlı Ebû Said, ö. 1335) olarak işaretlenmiş. Fischer'in iki kale hakkındaki açıklamaları not edilmiş ve Pizzigani haritasının bir fotoğrafı Edward Luther Stevenson, *Genoese World Map, 1457: Facsimile and Critical Text Incorporating in Free Translation the Studies of Professor Theobald Fischer revised with the Addition of Copious Notes* (New York: American Geographical Society/Hispanic Society of America, 1912), s. 30-31'de kopyalanmış (ancak okunamayacak kadar küçültülmüş). Bu pasaj von Hammer tarafından daha önce kaydedilmiş, *Jahrbücher*, s. 17.

93 Hazar Denizi'nin özellikle ayrıntılı bir tasvirini içeren 1351 tarihli "Portolano Laurenziano Gaddiano" adlı anonim bir atlasta daha da erken bir delil bulunabilir; "Jancho" (Yayık ya da Ural nehri) ağzının yakınında, Hazar kıyısı boyunca "Organichy" (Ürgenç) ve "Agitarcham" (Astarhan) arasında, kabaca iki noktanın ortasına hanların mezar taşlarının orada bulunduğu fikrini ima edebilecek bir "Anıtlar Şehri" yerleştiriyor (bu atlas Nordenskiöld, *Periplus*'ta kısaca izah edilmiş [s. 58], burada Hazar'ı gösteren ilgili kısım X. Levha olarak kopyalanmış). Fra Mauro'nun 1459 tarihli dünya haritasında da Saray hükümdarlarının mezar yeri aynı bölgede gösterilmiş; aşağı "laincho" nehri boyunca "Sepultura Imperial" işaret edilmiş, fakat Saraycık şehrinden bahsedilmemiş (bkz. Bagrov, *Materialy k istoricheskomu obzoru kart Kaspiiskago moria* [SPb.: Tipografiia Morskogo Ministerstva, v Glavnom Admiralteistve, 1912], s. 26-28, 82-89; Fra Mauro haritasında tasvir edilen ilgili özellikler Bagrov tarafından açıklanmamış, ama haritanın ilgili kısmı XVI. Levha başlığıyla yeniden çoğaltılmış). Fra Mauro'nun haritasının Volga-Ural bölgesiyle ilgili bazı bilgiler için daha önceki haritalara dayanmış olması muhtemel görünüyor, fakat 15. yüzyılın ortalarında yapılan harita aynı zamanda "Timurlenk"in Altın Orda seferini de yansıtıyor ve Cuci *ulusu* hanlarının mezarları hakkında daha güncel bilgilere sahip olduğunu ortaya koyabilir. Andrea Bianco'nun 1436 tarihli dünya haritasında Hazar Denizi'nin kuzeydoğu kıyısı yakınlarında bir "imparatorlar tapınağı"nı tanımlayan kısa başlık pek anlaşılır değil (bkz. *Periplus*, sayfa 19; bu harita Vincenzio Formaleoni'nin *Saggio sulla nautica antica de' Veneziani, con una illustrazione d'alcune carte idrografiche antiche della Biblioteca di S. Marco* [Venedik: Presso l'Autore, 1783], s. 34 ve 35 arasındaki çalışmasında da kopya edilmiş). Ne yazık ki, 15. yüzyıla ait bir Katalan dünya haritasında Hazar Denizi'nin kuzeyinde tasvir edilen ve büyük hanların eski mezar yeri olarak tanımlanan büyük bir mezar da benzer şekilde belirsiz. Bu, Saraycık yakınlarındaki Cuci *koruk*unun bilgisine işaret ediyor olabilir, ancak aynı zamanda Cengiz Han ve yakın haleflerinin daha doğudaki mezar yeri hakkındaki rivayetleri de yansıtıyor olabilir (Konrad Kretschmer'in tanımıyla karşılaştırın, "Die Katalanische Weltkarte der Biblioteca Estense zu Modena," *Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin*, 32 (1897), s. 65-111, 191-218 [bu başlıkta s. 209-210]).

94 İstanbul'da Müteferrika matbaasında 1145/1732'de basılan matbu baskıya, s. 373 ve 1142/1729 bir elyazması (Paris, Bibliothèque Nationale, Suppl. Turc 215 [Blochet, Turc, I, s. 265]), 243 vd. içinde bulunan nüshaya başvurdum, vr. 218b.

olduğu anlaşılan, fakat kendisinin "Yaykû"[95] dediği bir nehirden de bahsediyor; ardından "Mezkûr nehrin ağzı yakınlarında Kaminazar[96] adında bir şehir vardır, burada Volga-ötesi (za-vulk) Tatarlarının hanları gömülürdü" diye kayıt düşüyordu. Fakat bu şehir "Perekop" (yani Kırım) Tatarları tarafından tahrip edildi. Daha sonra Kanaburı[97] şehrinden, ardından "Canku" nehrinden (birçok Avrupa haritasındaki laincho'dan) söz ediyordu, bu nehrin ağzı yakınında adı "Saraycık"[98] ismini alenen örtecek biçimde verilen şehir bulunuyordu; Hacı Halife, bu şehrin eskiden Kumanların başkenti olduğunu, ama şimdi "hanları" orada yaşayan Nogay Tatarları tarafından ihya edildiğini belirtiyordu.

Hammer'in gösterdiği gibi,[99] Hacı Halife'nin ifadeleri esasen 16. yüzyılın sonlarına ait bir İtalyan coğrafya eserinden alınmıştı ve ilgili parçada "*Caminazar, dove si sepellivano gli Imperatori dei Tartari Zavolghensi*" ibaresine atıfta bulunuluyordu. İtalyanca metin, defin yerinin yakınında diye bahsedilen mevkiin gerçekten Saraycık ("Saraich") olduğunu açıkça ortaya koyuyor ve söz konusu malumatın bir asır daha geriye gidişine vesile oluyordu.

Ebü'l-Gâzî'de zikredilen Tokta'nın defin yeriyle ilgili rivayete karşı, daha önce değerlendirilen Fransisken kaynakları, Tokta olarak teşhisi mümkün olabilecek bir Hıristiyan "imparator"un gömüldüğüne dair deliller ihtiva ediyor. Kaynaklardan biri, imparatorun ilk olarak Saray'dan üç mil uzakta bir yere şaşaalı bir merasimle gömüldüğünden ve otuz beş yıl sonra naaşının Saray'a nakledildiğinden bahsediyorken, bir diğeri 30 yıl sonra kardeşiyle birlikte yerinden çıkarıldığını ve bilahare buraya "şeytani bir Müslüman'ın" yerleştirildiğini ekliyor. Yine başka bir kaynak, bir imparatorun kardeşinin mezarından söz ediyor ve bunu benzer bir "keramet"le ilişkilendiriyor. Bir Müslümanın "bir şeytan"[100] tarafından kardeşinin mezarına nakledildiğini bildiriyor. "Hı-

95 Matbu baskıda "bâykû" şeklinde; elyazmasındaki "bâykû" ya da "babkû" olarak okunabilir.

96 Matbu nüshada *kâmine-zâr*.

97 Matbu nüshada k.tâbûzî. *K.s.l* ırmağı yanında olduğu söyleniyor.

98 El yazmasında "s.vân.c" veya "s.vây.h"; matbu nüshada "s.vâyh". İtalyan kaynağın da doğruladığı gibi, bu biçim açıkça "Saraycık" adını perdeliyor.

99 Tartışmanın tamamı *Jahrbücher*, s. 17-20'de yer alıyor; bkz. *Geschichte*, s. 280, n. 3: "In der aus der fabrica del mondo Lorenzo Agnani's ubersetzten Stelle des Dschihannuma wird Kaminezar, in der Nähe von Seraidschik ..., as die Grabstätte der zawolhensischen Chane, d.i. derer von Serai, angegeben, und auf der Pizziganischen Karte steht am Jaik: *Torcel (vielleicht Turbe). Torcel, i. e. Sepulchrum Imperatorum, qui decedunt circa flumen de Sera*"; bkz. s. 11, burada Saraycık'tan Nogay ordusunun başşehri olarak bahsediyor ve ardından 'In der Nähe desselben erwähnt die Pizziganische Karte Torcel's, als des Begräbnissortes der Chane, und die beste italienische Erdbeschreibung des Mittelalters nennt Caminazar als den Begräbnissort der Chane jenseits der Wolga.' diye not düşüyor.

100 Golubovich, *Biblioteca*, III, s. 170-171, II, s. 272; krş. Fr. Bartholomaeo de Pisa, *De conformitate vitae beati Francisci vitam Domini Iesu* (1385 ile 1390 arasında yazılmış), *Analecta Franciscana*, IV içinde (Quaracchi: Ex Typographia Collegii S. Bonaventurae, 1906), s. 557.

ristiyan" bir Moğol prensi ya da hükümdarının mezarından çıkarılıp yerine bir Müslüman'ın "yerleştirildiğine" dair bu anlatıları yorumlamak zor, fakat burada Hamdullah Mustavfi'nin aktardığına benzer hikâyelerin akislerini, yani hükümdara mahsus kutsal koruka bir Müslüman'ın "müdahalesi"ne dair bir hikâye bulmamız icap edebilir. Eğer durum gerçekten böyleyse ve bu rivayetlerdeki "imparator" gerçekten de Tokta'ysa, orijinal anlatıda "ilk" defin yeri olarak "Saraycık"tan bahsedildiğini, fakat bu yerin, bilahare daha iyi bilinen Saray olarak "düzeltildiğini" varsayabiliriz. Söz konusu imparator Tokta ise, naklin zamanlaması da önemli olabilir. Tokta'nın 1312'de öldüğü hatırlanırsa, defin ve nakil işlemlerinin 1342 yahut 1347'de gerçekleştiği anlaşılır; nitekim bu tarihlerden ilki Özbek'in vefatı ve Canıbeg'in tahta çıkışına denk gelir, ki bu dönem, Özbek Han'ın "İslâmlaştırma" politikalarına verdiği aleni destek sebebiyle muhtemelen dinî gerilimin arttığı bir devredir.[101]

Her halükârda, İslâm öncesi bir kült merkezi olmak Saraycık'a İslâmlaşma hikâyelerinde potansiyel olarak büyük bir sembolik önem kazandırmış olabilir; Ötemiş Hacı'nın anlatısında da olduğu gibi, Özbek Han'ın hikâyede bahsedilen *koruk*unun Saraycık'taki atalarının defnedildiği yer olduğunu kabul edersek. Bu noktada şunları da hatırlayalım: Ebü'l-Gâzi Batu tarafından kurulan Saraycık'ı Berke'nin Müslüman olduğu[102] yer olarak belirtiyor ve (aşağıda 5. Bölüm'de değerlendirileceği üzere) yakın zamanda keşfedilen ve (Ötemiş Hacı'nın eseriyle alakasız olan) Özbek Han'ın Baba Tükles eliyle ihtidasını nakleden sonraki bir hikâyede ihtidanın gerçekleştiği yer olarak özellikle Saraycık zikrediliyor.

Cuci *koruk*unun nerede olduğu bir kenara, Ötemiş Hacı'nın anlatısı bir *koruk*-kurganı muhafaza gibi tarihî bir pratiği aksettirmesinden çok, İslâm'ı tebliğ sürecinde dokunulmaz kabul edilen merkeze müdahale eylemine

101 Bu mülahazalar, Ötemiş Hacı'nın Özbek Han'ı dramatik ihtidası sırasında hükümdar *koruk*una yerleştiren anlatımının, (aşağıda daha ayrıntılı işlendiği üzere) *koruk*un atalara hürmetle ilişkilendirilmesinden de beslenen, saltanatın a dair diğer bilgilerle tarihî olarak uzlaştırılmasının makul olduğunu gösteriyor. Bu bir kenara, Özbek Han'ın selefi Toktaga'ya karşı düşmanlığını gösteren kanıtlar (tayin edilen halefinin açıkça ortadan kaldırılması ve Özbek'in Tokta'nın daha önceki onayını dikkate almadan büyükbabasının yarlığını alenen tasdik edişinde olduğu gibi) ve Hıristiyanlığı kabul eden hanın (muhtemelen Tokta'yla özdeşleştirilebilir) bir Müslümana yer açmak için mezarından çıkarıldığına dair Fransisken nakli de göz önünde bulundurulduğunda birbirinden farklı kaynakların rasyonelleştirilmesi, hanı *koruk*ta, Tokta'ya bağlı olan ve Özbek tarafından gayrimeşru ilan edilen kişileri ayin icabı (ve sivri bir siyasi iddia olarak) kutsal alandan uzaklaştırmak ve belki de ölümünden sonra Tokta'nın imparatorluk mezarlarındaki yerini ona vermek suretiyle onu babasının haklarını "iade ederken" hayal etmemizi ima ediyor olabilir. Burada, Natanzi tarafından aktarılan, Özbek'in babasının gerçekten de han olarak hüküm sürdüğüne dair sonraki hatalı rivayet, *koruk*taki ayinin hitabî karşılığı olarak, değiştirilmiş tarih yoluyla böyle bir ölüm sonrası telafiyi yansıtıyor olabilir. Her halükârda böyle bir yeniden yapılandırma tamamen spekülatif olarak kalmalı ve tarihi olarak akla yatkınlığı buradaki temel meselemiz değil.

102 Ed. Desmaisons, I (metin), s. 172-173, II (tre.), s. 181.

mahsus güçlü bir sembolizmin yankısını barındırıyor gibiydi. Söz konusu sembolizmin gücü, tahmin edebileceğimiz gibi, hem İslâmî hem de İç Asya anlayışlarından kaynaklanıyor. İslâm açısından *koruk*, İslâm'ın mukaddes ve dokunulmaz yani "*haram*"[103] kavramını andırıyordu Müslümanlara, şüphesiz bunu hatırlatıyordu; daha sonraki anlatılarda da İslâm mabetlerine ait oldukları iddia edilen karakterlerle yer değiştirmesi, mahalli mabetlerin yeni inancın dokunulmaz mukaddes merkezi tarafından yerinden-edilişine (tebeddül) işaret ediyordu. İç Asya perspektifinden bakıldığında, ta Herodot'un İskitler hakkında söylediklerine varıncaya dek, hükümdar cetlere ait mezarların kutsallığına vurgu yapıldığını görüyoruz. Nitekim *koruk*un kutsallığı ve dokunulmazlığı, (hamile kadınların ve çocukların bakımı ve korunması yoluyla; ki bu "büyükanneler"in ocaktaki ve dişil ruhun kozmik Dağ/Ağaç/Göl'deki besleyici işlevlerinde görülüyordu) ailenin/topluluğun/milletin sağlığı ve hayatiyetinde ataların ruhlarının oynadığı kilit role ilişkin yaygın İç Asya tasavvurlarıyla hem "fiziken" uyumluydu hem de "iktisaden". Sonuncu anlamda atavik ruhlar, sunular yahut sürüler, tarlalar veya avlarla tatminleri temin edilmek suretiyle muhafaza ediyorlardı aile/topluluk/milleti.

Dolayısıyla bu tür bir dokunulmazlık, toplumla olan atavik bağlar terkibine dayanır ve İç Asya'da varlığını sürdüren topluluk mezarlıklarının bir özelliğidir bu. Koruk terminolojisi ve (kabile ya da bütün bir topluma ait) kutsal mezarlığın "hükümdarâne" çağrışımları unutulduktan çok sonra bile, toplumun yaşayanlar kadar ölüleri de massettiği ve hayatta olduğu gibi ölümde de içtimai yakınlığın ve buna eşlik eden yabancılara dönük şüphenin hâkim olduğu faraziyesini aksettirir.[104]

Ötemiş Hacı'nın ihtida anlatısında çağrıştırılan temalar arasında *koruk*-kurgan önemsiz görünmesin diye, eserin bir başka yerinde, *koruk*un gaspçı bir hanın kesik başının götürüldüğü yer olarak alenen ortaya çıktığını da hatırlayabiliriz. Yine, aşağıda ele alınan İdige destanının bir versiyonunda, Cengizli olmayan

---

103 Bartol'd bu denkliğe dikkat çekmiş (Bartol'd/Rogers, "Burial Rites," s. 205-206); ve İslâm'daki *haram* kavramının (özellikle Mekke-i [Mükerreme] çevresinde ağaç kesme ve avlanma yasaklarıyla bağlantılı olarak) mezar-mabetler ve ölü kültü ile ilişkili popüler Türk gelenekleriyle benzerliğine de temas edilmiş, F. W. Hasluck, *Christianity and Islam under the Sultans* (Oxford, 1929; tıpkıbasım New York: Octagon Books, 1973), I, s. 237-240 (ancak *koruk* terimine atıfta bulunmadan). Genel anlamda türbe-kutsal alanlarla ilgili değerlendirmesi (s. 226-277) İslâm ve İslâm-öncesi ayin ve kavramlar arasındaki benzeşme odakları açısından öğretici. Bununla birlikte, Kaşgârî ve diğer İslâm lügatçilerinin, belki de tam da bu terimin kutsal çağrışımları nedeniyle (ya da qoruq'un diğer anlamları nedeniyle) *koruk*u Arapça *haram* bağlamında açıklamadıkları belirtilmeli; daha ziyade "himaye/koruma" (el-himâ) unsuru vurgulanmış bunlar tarafından (bkz. Clauson, *ED*, s. 652).

104 Örneğin Kazak boy mezarlıkları hakkında bkz. S. N. Akataev, "Kul't predkov u kazakhov v proshlom i Zoroastrizm," *Izvestiia AN KazSSR*, seriia obshchestvennaia, 1973, No. 2, s. 43-49 [ss. 44-45]; yerleri sadece kabile mensupları tarafından bilinen ve yabancılara yasak olan Baraba türbeleri hakkında bkz. Diószegi, "Pre-Islamic Shamanism of the Baraba Turks," s. 147-149.

bir karakterin bir Cengizlinin kesik başını alıp Saraycık'a bıraktığından bahsederken Cengizli mezarlığını tahkiri teması da unutulmamalı. Bir hana ait kesik başın *koruk*a götürülmesi, anlatılarda muhtelif biçimlerde kullanılmaya elverişli güçlü bir imge oluşturmuş olabilir; zira kutsal kabul edilen kaidelerin ağır bir ihlalini hatırlatıyor bu durum. Ötemiş Hacı'nın gaspçı Bacır-Tok Buka'yı anlatırken kullandığı bu imge sadece Cengizlilerin mutlak iktidar hakkını tahkim etmekle kalmıyor, aynı zamanda Cengizli olmayan bir gaspçının en azından modası geçmekte olan bir saray ayinine göre sembolik olarak gömülmesini sağlayarak Cengizli meşruiyetinin siyasi iktidar için hâlâ önemli olduğunu gösteriyordu. Gerçi bu meşruiyetin kadim bir ritüel ifadesi artık anlamlı değildi ve hafife alınabilirdi. Bu durum, söz konusu iktidarın İslâm'dan önce edindiği kutsiyetle Özbek Han'ın hükümdarlığı aracılığıyla elde ettiği yeni İslâmî meşrulaştırma biçimi arasında bir kopuş anlamına geliyordu. Benzer şekilde, Moğol geleneklerine göre bir Cengizli hanının kanı dökülmemeliydi ve bir Cengizlinin kesik başının *koruk*ta bırakılması, İdige masalında açıkça görüldüğü gibi, hem Cengizli dokunulmazlığı hem de *koruk*a yönelik tahkir anlamına geliyordu. Her iki durumda da bir hanın –kan dökmekten kaçınmaya dair kadim Moğol kaidelerine artık riayet edilmeyerek– katli, eski değer sistemlerinin çöküşünü takip eden genel bir içtimai bozukluğa işaret ediyordu.

16. yüzyıl Orta Asya'sına ait menkıbevî bir eser olan ve 966/1573'te Kübrevî Şeyhi Kemaleddin Hüseyin Harizmî'nin[105] hayatını konu edinen *Ceddetü'l-Âşıkîn*'de geçen kısa bir hikâye, sûfî meşayihin İç Asya göçebelerinin mezarlıklarına "müdahalesi" motifine son bir örnek olarak zikredilebilir. Şeyhin hac sırasında Harizm'den Saraycık'a, Hacı Tarhan ve "Azav"a (yani Azak, Tana), oradan Kırım'a, nihayet İstanbul ve ötesine yaptığı seyahatleri anlatıyor bu eser; fakat buradaki ilgili parça farklı bir bağlamda, şeyhin baş halifelerinin anlatımında ortaya çıkıyor. Bunlardan biri olan Şeyh Artuk Mangışlaki, bir keresinde Mangışlak'tan (Hazar'ın doğu kıyısında) "Özbekistan"a (eserin başka bir yerinde "Özbekân-ı Mangıtî", yani Noghay ordusu olarak adlandırılan halkın memleketine atıfta bulunuluyor açıkça) seyahat ettiğinde başından geçenleri bizzat müellife –Hüseyin Harizmî'nin oğluna– anlatmıştı. Bu halktan bir grup *emîr* Şeyh Artuk'la tanışmış ve padişahlarına onun sûfiyane muvaffakiyetlerini, fazilet ve kerametlerini anlatmışlardı. "Aziz üstat Şeyh Hüseyin Harizmî'nin halifelerinden bir şeyh geldi," dediler; "gönüllerde harikulade bir tesiri var"dı hazretin, "ve kabir ehlinin halinden haber veriyor[du]."

Şeyh sınanmak için doğal olarak bu "Özbek" atalarının mezarlarına götürüldü ve onlara nazar edince, kabirlerin sakinleri "esas biçimleri"yle zuhur ettiler

105 Eser hakkında bkz. benim "Eclipse of the Kubraviyah," başlıklı makalem, s. 66, n. 61; bilinen yazmaya atıf içinse bkz. s. 71, n. 83.

hemen; şeyh de kendini sınayanlara "bu babanızın mezarı ve bu annelerinizin mezarı" dedi. Onun böyle isabet edişinden etkilendiler insanlar ve ona bir sürü at ve koyun getirdiler; bunun üzerine müellif de "Şeyh Hüseyin Harizmî Hazretlerine hizmet etme nimetinden kaynaklanan talihin bu dünyada da himmet ettiği"ni[106] yazıyordu.

"Mezarların açılması" tasavvuf edebiyatında şüphesiz sık rastlanan bir temadır; bu edebiyatta ölüm üzerine tefekkür, azizlerin kabirlerinin dindarâne duygularla ziyaretinin[107] temel gerekçelerinden biri kabul edilir. Fakat bu motifin "Mangıt Özbekleri" hanedanının mezarlarıyla ilintili olarak hatırlatıldığını görmek ilginç; bu noktada mesele, bir sınamanın odağı olmaktı ve buna göre azizin ataların mezarına "nazar" edebilmesinin mevzubahis toplum nezdindeki kabulü ve itibarı için çok önemli olduğu açıktı. Buradaki hikâye, elbette Baba Tükles'in herhangi bir hikâyesiyle alenen ilintili değil ve Şeyh Artuk'u "sınayan" topluluğun ihtidasıyla da herhangi bir bağlantısı bulunmuyor, fakat açık ki burada adı geçen azizin iktidarı ve temsil ettiği şeyin "yeniden tasdiki" ima ediliyor. Ancak anlatı, Deşt-i Kıpçak halkları arasında Müslüman azizleri yerel dinî geleneklerle (bu toplumların ata mezarlıklarına karşı adanmışlıkları bağlamında yerleşmiş geleneklerle) karşı karşıya getiren hikâyelerin, 16. yüzyılın sonlarında hâlâ geçerliliğini koruduğunu kanıtlıyor kuşkusuz. Nitekim bir azizin bir topluluğa ait mezarlığın kalbinde sınandığı ve mezarları "ortaya çıkarmak" gibi İslâmî olarak kodlanmış bir geleneği gösterdiği bu hikâye sahnesi, Ötemiş Hacı'nın anlatısındaki *koruk* motifinin benzer bir kitleye yakın bir anlamı nasıl ulaştırdığını idrak etmemize yardımcı oluyor.

Böylece *koruk*, çeşitli rolleriyle ayine müdahale ve yerinden-ediliş için bir odak noktası işlevi görür: (1) hükümdara mahsus ve siyasi açıdan önemli, dokunulmaz kutsal bir merkezdir o (Hükümdarın İlk İnsan'la özdeşliği, hanın da temsil ettiği topluluk için sahip olduğu dinî önem); *koruk*un Baba Tükles tarafından ihlali içtimai düzeni tehdit eder ve bu anlatıda odak noktası olmak haysiyetiyle İslâm'la birlikte yeniden yapılandırılır; (2) hükümdara mahsus hususi bir yerdir o; ihlali Cengizli olmayan bir siyasi meşruiyet heyulası yaratır; Ötemiş Hacı'nın anlatısında Baba Tükles'in Cengiz sülalesine mensup Özbek Han'ı İslâm'la buluşturarak ona meşruiyet kazandırmasıyla çözülür bu mesele. Fakat Baba Tükles ve Edigü etrafında oluşan sonraki rivayette oldukça farklı bir biçimde halledilir; ve (3) dokunulmaz ve kutsal bir mekân olan

106 MS Aligarh Subhanullah No. 297.71/1, vr. 204a-b; MS India Office Ethé 1877, vr. 112a-b; MS Hyderabad (Andhra Pradesh Government Oriental Manuscripts Library), Persian MSS, *Tadhkirah* No. 168, s. 254-255.

107 Krş. Gazzâli, *The Remembrance of Death and the Afterlife, Kitâb dhikr al-mawt wa-mâ ba'dahu; The Revival of the Religious Sciences, Ihya' 'ulûm al-din*, trc. T. J. Winter (Cambridge: Islamic Texts Society, 1989), s. 149-169.

*koruk*un ihlali, Moğol kutsal tasavvurlarının yerini İslâmî dokunulmazlık ve kutsiyet gibi merkezî kavramlara bıraktığını ima eder. Nitekim bu bağlamda Baba Tükles için (sonraki rivayet değişimlerinde), İslâm'ın Mekke ve Kâbe gibi mukaddes merkezleriyle öne sürülen açık irtibat da dikkati hak eder.

Hülasa, Ötemiş Hacı'nın anlatısındaki *koruk*un iyi geliştirilmiş bir temanın esası olmadığını ve belirleyici bir dinî çatışma sahnesi olarak öneminin (terimin ilginç tekrarının ötesinde) *alenen* vurgulanmadığını kabul etmemiz gerekiyor. Bununla birlikte, terimin hükümdar mezarlıklarıyla olan kuvvetli irtibatı ve bu mezarlıkların devlet ve toplumu "temsil eden" hükümdar kabilesine tahsis edilmiş, dokunulmaz mukaddes mekânlar olmak açısından sahip oldukları açık dinî anlamı, 14 ve 15. yüzyılların "İslâmlaşan" kitleleri için *koruk*la ilintili dinî terkibin potansiyel akislerini işaret ediyor. *Nüzhetü'l-kulûb*'de belirtildiği gibi, İslâm'ın kutsalının Argun'un *koruk*una zımnî "müdahale"sini, yine *Ceddetü'l-Âşıkîn*'de bu defa bir sûfî azizin 16. asır Nogaylarının mezarlıklarına aleni "müdahale"sini hatırlayınca, Ötemiş Hacı'nın anlatımında *koruk*un defaatle zikredilmesinin tesadüfî olmadığını kabul etmeye daha da meylediyoruz. Hatta, Ötemiş Hacı'nın metnini kaydettiği zamana dek anlamını ne kadar yitirmiş olursa olsun, *koruk* büyük olasılıkla anlatının erken aşamalarında, bilahare önemi ve dokunulmazlığı muğlaklaşsa da önceki dinleyiciler tarafından iyi bilinen bir "kâfir" mabedine İslâm kutsalının dinî anlamda yüklü bir "müdahale"sini çağrıştırmanın bir vesilesi olarak hayli dikkat çekici biçimde dâhil edilmişti.

Şimdilik *koruk*un sadece Baba Tükles'le ilgili "sahih" olduğu farz edilen anlatıda bu anlama gelmiş olabileceği ihtimalini öne sürmekle yetineceğiz; nitekim tandır hikâyesinde görülen zengin tema mezcini, özellikle de derhal *koruk*u çağrıştıran defin temasını ele aldığımızda ve İç Asya'daki sair ihtida anlatılarında "müdahale" ve yerinden-ediliş sembolizmiyle koşutluk arz eden anlatı şemalarını incelediğimizde bu yorumun sıhhati daha da netleşecek. Nihayet, ileride (6. Bölüm'de) göreceğimiz gibi, dallanıp budaklanan Baba Tükles hikâyelerinin ("torunlarından" birinin İslâmî meşruiyetin Cengizli meşruiyetinden müreccah olması gerektiği iddiasını taşıyan) birinde, Cuci *koruk*unun kutsal dokunulmazlığıyla açık açık alay ediliyor.

İçki Ayini: Atavik Kutlamalar ve Saray Teşrifatı

Ötemiş Hacı'nın *koruk*ta icra edilen merasimi bütün tezahürleriyle tarifi ve bu merasimin Baba Tükles ve arkadaşlarının ortaya çıkışıyla ihlal edilişi, ihtida hikâyesinin belki de en sorunlu parçalarından birini teşkil ediyor. Biraz muğlak bu hikâye, çünkü önemli addedilen terminolojinin okunuşu belirsiz; ayrıca açıkça tarif edilen süreç de (çözüme kavuşmamış terminolojik sorunlar

vesilelesiyle görebildiğimiz kadarıyla) sair tahkiyelerdekiyle uyum arz etmiyor. Hiç şüphesiz, Ötemiş Hacı'nın anlatısında ortaya çıkan şey büyük ihtimalle, her biri 13 ve 14. yüzyıllardaki Moğol saraylarından bilinen farklı ayin yahut tören pratiklerine dair anıları (ne kadar belirsiz olsa da) yansıtan birkaç rivayet zincirinin bir araya gelmesiyle meydana çıkmış. Aynı zamanda, Ötemiş Hacı'nın hikâyesindeki parçanın muğlaklığı, Avrupa, İslâm ve Çin kaynaklarında Ötemiş Hacı'nın eserine temel teşkil ettiği düşünülen (ve işret merasimleri ve içki ayinlerini kapsayan) anlatıların zenginliği ile dengeleniyor; meselemiz şu, anlatımızda bulunan terminolojiyi 13 ve 14. asır kaynaklarında anlatılan muayyen pratiklerle herhangi bir kesinlik yahut hassasiyetle eşleştiremiyoruz. Neticede, benzer merasimlere dair anlatıların aksettirildiği ortada olsa da, önceki kaynaklar Ötemiş Hacı'nın hikâyesinde söz konusu olan terminolojik sorunları çözmüyor. *Koruk* örneğinde olduğu gibi, Ötemiş Hacı'nın tasvirini anlamak konusunda yaşanan metnî ve filolojik müşküller eklerdeki tam metin ve çeviriye ait notlara bırakıldı. Biz, Müslüman azizlerin merasimi nasıl ihlal ettiğini anlatmak suretiyle aktarılan dinî anlamı kavrayabilmek için, tasvirde yansıtılmış gibi görünen birkaç konuya odaklanacağız burada.

Bu amaçla, söz konusu tasvirdeki muğlaklıklarla çevrelenmemiş temel bünyevi unsurlara dikkat çekebiliriz. Önce şunu söyleyelim, görülüyor ki merasim Moğol saraylarında faal olan şamanlar olduklarını bilmemiz gereken figürler ("büyücüler ve kâhinler") tarafından icra ediliyormuş gibi tasvir edilmiş; bu figürlerin saraydaki rolleri Avrupa, Çin ve Müslüman kaynaklarda da tasdik edilmiş. Ayrıca Ötemiş Hacı'nın anlatısında tasvir edilene benzer ayinlerde "şamanvâri" figürlerin gerçekten görev aldığına dair pek şüphe yok. Ancak biz gerçek pratiklerden ziyade, bu pratikleri aksettiren anlatıların, ne kadar kusurlu olursa olsun, İslâmlaşan bir kitleye dinî bir şeyler aktarmak için temel teşkil etme ihtimaliyle ilgileniyoruz.

İkinci olarak, merasim yahut ayin açıkça bir "keramet" olarak nitelendirilir ve bu "fevkalade" hadisenin etkili bir şekilde tahakkuku nasıl hanın şamanlarına olan bağlılığının temelini oluşturduysa, merasimin de aynı harikuladelikle kesintiye uğramasının küfür usullerine olan temayüle dair ilk tereddüdü oluşturduğunu ve böylece hanın ihtidasını mümkün kıldığını anlamamız gerekiyor.

Üçüncü ve ayrıntılar açısından pek "açık" olmasa da muhakkak olan husus, merasimde sıvılar ve sıvı kaplarının kullanımını içermesidir. Öyle ki bal açıkça adı zikredilen tek sıvıdır burada; haliyle bu parçayı/pasajı bir içki ayini ya da bir sarayda gerçekleşen bir işret tasvirini yansıtıyor yahut iki pratiği de birleştiriyor şeklinde yorumlamakta haklıyız (anlatıda olduğu kadar gerçekte de meydana gelmiş olabilecek bir "birleştirme"dir bu). Her iki durumda da, merasim muhtemelen hem "ananevi" hem de sürülerin canlılığını ve üretken-

liğini sürdürmeyi amaçlayan, fakat aynı zamanda devletin istikrar ve refahına da delalet eden içtimai önemi haiz "ekonomik" kaygılarla ilişkilendirilmiş. Dolayısıyla saraya mahsus önemli çağrışımları olmakla birlikte daha geniş ve daha avami bir geçerliliğe de sahiptir bu merasim ve onun ihlali, kabilevi bütünlükle yakından bağlantılı yerel ayinin doğrudan gaspına işaret eder.

Dördüncüsü, hana itaatin yanı sıra mevki ve rütbenin (diz çökerek ve hanı tazim ve tebcil ederken kadehler sunarak) usturuplu bir tarzda sergilendiği saraya mahsus bir işret meclisini aksettiriyor olabilir bu merasim. Haliyle ihlal edilişi yalnızca hanın yanında Müslüman azizlerce "yerinden edilmiş" şamanların merasimdeki yerini tehlikeye atmakla kalmaz; aynı zamanda sonraki rivayette Baba Tükles'i Cengizli meşruiyetine muhalif bir mevkiye itmek gibi bir risk ihtimalini de barındırır. Aynı şekilde, saraydaki bu işret, "büyücülerin" hanın yanında aldıkları "oturma düzenine" yapılan hususi atfın da işaret ettiği gibi, "intibakî" bir unsur da içeriyor gibidir; söz konusu unsur, mevzubahis merasimin Moğol sarayları için yaygın olarak tarif edilen türden bir saray teşrifatını da ihtiva ettiğinin en açık göstergelerinden biridir. Ayrıca bu unsurda, bu ve sair ihtida anlatılarında söz konusu olan "yerinden-ediliş"in aleni bir örneğini buluruz.

Bal ve İlahi Çağrışımları

Ötemiş Hacı tarafından tarif edilen içki ayininde kullanıldığı anlaşılan içeceklerle ilgili filolojik ve tarihî sorular Ek-2'de verilen çevirinin şerhinde tartışıldı; burada anlatının İç Asya merasim ve ayinlerinin standart içeceği olan kımızın balla karıştırılarak kullanıldığını düşündürdüğünü belirtmek yeterli olacak. Bununla birlikte, anlatıda özellikle zikredilen şeydir bal ve onun İslâmlaşma bağlamlarında tekrarlanması bir parça dikkati hak ediyor.

Evvela şu belirtilmeli; Moğol saray merasimlerinin bir parçası olarak bal bazlı içecekler 13 ve 14. yüzyıllarda yaygın olarak kullanılmış ve saray hayatına dair anlatılarda bundan bahsedildiğini görmek şaşırtıcı olmaz. Fakat daha da ilginci, İslâmlaşma hikâyelerinde ve İslâm'la Moğol geleneği arasındaki "arabirim" olma vasfını yansıtan haberlerde bal tekrar tekrar ortaya çıkıyor. İbn Battûta'nın Özbek Han sarayından aktardığı tasvirler bu açıdan özellikle önemli. Ramazan orucunun bitişiyle başlayan bayramda (*id-i fitr*) Müslümanların mayalanmış bal (*nebîdü'l-'asel*) kullanımından bahseden Battûta, bu uygulamayı Özbek halkının Hanefi mezhebine bağlı olmasıyla açıklıyor ve bu mezhebin de sözümona mayalanmış likörü meşru[108] kabul ettiğini izah ediyor. Benzer şekilde, tarihçi el-Mufaddal, Berke'nin 1262'de Memlûk elçileriyle yaptığı

108 Krş. İbn Battûta, ed. ve trc. Defrémery ve Sanguinetti, II, s. 378, 386, 392-393, 408.

görüşmede onlara kımız ve "kaynatılmış" bal (*el-'aselü'l-matbûh*) ikram ettiğini bildiriyor.[109]

Aynı zamanda, bal ve bal bazlı içecekler (her ikisi de Türkçe bal terimiyle karşılanıyor) Altın Orda topraklarıyla yakından ilişkili mamullerdi ve özellikle Kırım, balıyla meşhurdu.[110] Ötemiş Hacı'nınki de dâhil olmak üzere bir dizi ihtida hikâyesine balın ilginç bir şekilde dâhil edilişi, belki de bölgeye mahsus balın şöhreti ve bal bazlı içeceklerin bölgedeki İslâm pratiğinde belli belirsiz meşru oluşuyla Moğol saraylarında bu tür içeceklerin kullanımına dair farkındalığın bir araya gelişi sebebiyle olmuştu. Bu bağlamda, 6. Bölüm'de değerlendirildiği gibi, Baba Tükles hakkında 20. yüzyılın başlarına dek dolaşımda olan hikâyelerde bal unsurunun varlığını sürdürdüğüne dikkat çekebiliriz; fakat balın diğer ihtida hikâyelerindeki rolü de incelenmeye değer.

İlk olarak, Abdullah b. Rıdvan'ın 17. yüzyıla ait Osmanlıca *Tavârîh-i Deşt-i Kıpçak*'ında balın kımızla (ve aşağıda tartışılan destansı hikâyelerin diğer unsurlarıyla) birleşen kutsal çağrışımlarının ilginç bir yankısını buluyoruz. Bu eserinde, sakinlerinin cimriliği ve Şeyh Kemal Ata'nın zekât toplama teşebbüsünü küçümseyerek onu paylamalarına karşılık Kırım "şehri"nin ilahi takdirle yok edilişini anlatıyor müellif. Fakat yedi mıntıka, şeyhi hürmetle karşılayan ve ona iki oğlu aracılığıyla bal ve kaymak (kaymak veya kesilmiş süt) ikram eden azize bir hatun sayesinde kurtuluyor; ilaveten müellif bu yedi mıntıkanın hâlâ gelişmekte olduğunu ve bal ve *kaymak*larıyla ünlü olduğunu belirtiyor.[111]

Kırım'la bağlantılı olarak anlatılan bir ihtida efsanesinin benzer akislerini Türk evliyası Sarı Saltuk'la ilgili meşhur masallar külliyatında da buluyoruz; efsaneleri Baba Tükles masallarıyla başka paralellikler de taşıyan bu figür 4. Bölüm'de daha ayrıntılı olarak ele alınıyor. Burada yine Kemal Ata figürüdür ilgi çekici olan; bu kez Sarı Saltuk'un müridi olarak beliren figür, Kırım'ın değil fakat oradaki bir grup kâfirin ihtidasından sorumludur. Hikâyedeki uyumsuzluklara bakılırsa Kemal Ata'nın bağımsız hikâyeleri ve Kırım'daki faaliyetleri Sarı Saltuk'un efsanevi döngüsüne aşılanmış; ve Kemal Ata döngünün ana kahramanının genç bir müridi olarak tezahür ediyor burada. Hikâye 15. yüzyıl Saltûknâme'sinde nakledilyor (ki bu eserin günümüze ulaşan en eski nüshası

109 Krş. E. Blochet, ed. ve trc., *Histoire des sultans mamlouks*, kısım 1, *Patrologia Orientalis* içinde, 12/3 (Paris, 1919), s. 461.

110 Krş. A. Samojlovič [*metindeki şekliyle*], "Beiträge zur Bienenzucht in der Krim im 14.-17. Jahr-hundert," *Festschrift Georg Jacob* içinde, ed. Theodor Menzel (Leipzig: Otto Harrassowitz, 1932), s. 270-275.

111 *La chronique des steppes kiptchak, Tevârih-i Deşt-i Qipčaq du XVIIe siècle*, ed. Ananiasz Zajaczkowski (Varşova: Państwowe wydawnictwo naukowe, 1966), s. 29-30 (metin), 80 (kısaltılmış on sekizinci yüzyıl Fransızca çevirisi).

16. yüzyılın sonlarına doğru daha fazla müdahaleye uğramış olabilir);[112] bu eser Sarı Saltuk'un Kırım'da Kemal Ata ve sair yoldaşlarıyla birlikte yaptığı seyahati anlatan daha uzun bir dizi hikâyeyi ihtiva ediyor, fakat bizim sözünü ettiğimiz hikâyeyse bu nüshadan ayrı bulunuyor.[113]

Hikâye şöyle devam ediyor. Rivayete göre Sarı Saltuk'un, orada kendisine halef olacağı söylenen, Kemal adında Kırımlı genç bir müridi vardı. Velayet konusunda öyle şöhreti vardı ki, kâfirler ondan korkuyor ve Kırım'a gelmiyorlardı. Fakat bir gün kâfirlerin gemisi batmak üzereydi ve kâfirler bu tehlikeden kurtulurlarsa ellerindeki iki fıçı şarabı Kemal Ata'ya vereceklerini söylediler, kendisi içmeyeceği için de kâfirlere satabileceğini belirttiler. Bir saat geçmedi, Allah münasip rüzgarlar halk etti ve gemi selamet sahiline ulaştı. Ancak gemideki kâfirlerin reisi, şarabı Kemal Ata'ya vermenin günah olacağını, bunun yerine şarabı satıp *yağ* ve *bal* almalarını ve nezirlerini yerine getirmek için bunları ona vermelerini söyledi arkadaşlarına. Kâfirler de öyle yapmaya çalıştılar; fakat gece boyunca Kemal Ata rüyalarına girdi ve onlara "o iki fıçıyı bana getirin; başka bir şey kabul etmeyeceğim" dedi. Bunun üzerine kâfirler iki fıçıyı alıp Kemal Ata'nın Kırım'daki zâviyesine gittiler ve fıçıları ona arz ettiler. Kemal Ata onlara fıçıları açmalarını emretti ve fıçılardan birinin yağ, diğerinin de bal dolu olduğunu gördüler. Kâfirler şaşkına döndüler ve Kemal Ata'nın huzurunda Müslüman oldular; *tekke*sinin yanına evlerini kondurdular ve onun *müridi* oldular. *Tevârîh-i Deşt-i Kıpçak*'taki anlatıya benzer şekilde, hikâye Kırım'ın o zamanlar 12.000 haneyle hayli *mamur* bir belde olduğunu ve şehrin haracıyla Sarı Saltuk'un bir cami inşa ettirdiğini ve Kemal Ata'nın ikamet ettiği bir de zaviye yaptırdığını belirterek sona eriyor ve bu tür pek çok menkıbevî hikâyede sıkça rastlanan "teamül" koyucu bir sonla bitiyordu; Kemal Ata'nın Kırım'da hâlâ meşhur olduğu, halkın onun velayetini kabul ettiği ve ona pek çok adak ve kurban getirildiği hatırlatılıyordu bize.[114]

Ötemiş Hacı'nın anlatısındaki bal elbette oldukça farklı bir rol oynuyor, fakat burada da Özbek'in ihtida hikâyesinin 16. yüzyılın ortalarında bir araya getirilmiş ve "makulleştirilmiş" bir dizi bağımsız hikâyeyi yansıtıyor olma

112 Bu eser ve eserde bahsi geçen efsaneler, Sarı Saltuk figürüyle bağlantılı olarak aşağıda 4. Bölüm'de daha ayrıntılı olarak ele alınıyor.

113 Kemal Ata bu eserin başlarında Sarı Saltuk'un Kırım ve Kefe'deki ikameti sırasında yoldaşları arasında görünür; burada Ruslarla savaşmak üzere Kırım hanına katılan bir gazi ordusunun kumandanlarından biridir (MS, vr. 96a-109a; krş. Fahir İz, ed., *Saltuk-nâme: Ebü'l-Hayr Rûmî'nin sözlü rivayetlerden topladığı Sarı Saltuk menakibi* [7 kısım; Cambridge: Harvard Üniversitesi, 1974-1984; *Sources of Oriental Languages and Literatures*, ed. Şinasi Tekin ve Gönül Alpay Tekin, Turkic Sources, 4], pt. 2, pp. 191-217; krş. Ebü'l-Hayr-ı Rumi, *Saltuk-nâme*, ed. Şükrü Halûk Akalın, I [Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 1987], s. 156-178), Kemal Ata ile Kırım İslâm'ı arasında yakın bir özdeşlik olduğunu düşündürüyor.

114 İz, ed., *Saltuk-nâme*, kısım 4, s. 654-656 (vr. 327b-328b).

ihtimalini aklımızdan çıkarmamalıyız. Nitekim dolaşımda olan ve burada ele alınanlar gibi dağınık metinlerde parçaları günümüze ulaşan İslâmlaşma hikâyelerinin çeşitliliği sebebiyle gerekli olmuş olabilir bu makulleştirme.

Merasimin "Keramet"i

Ötemiş Hacı'nın içki merasimi tasvirindeki ilginç bir unsur daha önceki kaynaklarda da akis bulabilir. "Büyücüler" tarafından icra edilen ayin sürecinin bir "harika" yahut "keramet" anlamına geldiğini belirtiyor Ötemiş Hacı. Süreç hakkında anlatının sunduğundan daha fazlasını anlayabilseydik bunun neden böyle olduğu bizim için haliyle daha aşikâr olabilirdi, fakat her halükârda, içki merasimiyle bağlantılı "mekânik" ve "büyülü" harikalara dair tasvirlerin 13 ve 14. yüzyıl Moğol saray kayıtlarında ender görülmediğini de kaydedebiliriz. Şarap sunuluşunda bir "keramet" olduğu düşüncesi, Rubruck'un Mengü sarayında[115] kaydettiği Guillaume Buchier'in içki-dağıtan gümüş ağaç "mucizesini" anımsatıyor; daha da önemlisi, Marco Polo seyahatnamesinde Kubilay'ın sarayındaki bir şarap ayininin Ötemiş Hacı tarafından yapılan tasvirine bir hayli benzeşen bir anlatım buluruz. Polo'nun naklettiğine göre, bu ayini idare edenler *bahşı*lardır[116] ve fakat Ötemiş Hacı'nın anlattığı "mucize"yle tam anlamıyla örtüşmez bu ayinler. Ama en azından bu tür ayinler, bunların hanın din müşavirleri tarafından tüketilecek şaraplarla ilgili tuhaf "gösteriler" için bir ortam olduğu anlamına geldikleri hikâyelerin geçerliliğini aksettirirler:[117]

> Ve yine bilebilirsiniz ki, size yukarıda sözünü ettiğim ve pek çok büyü bilen bu bahşılar, diğerlerinin yanı sıra, şimdi anlatacağım gibi, her türlü inancın ötesinde büyük bir mucize gerçekleştirirler. Zira ulu kağan, başkentteki muazzam odasına kendisi için kurulmuş sekiz arşından daha yüksek büyük sofrada akşam yemeğine oturduğunda, bir sonraki kitapta bildirileceği gibi, masadan on adım uzakta, salonun diğer köşesindeki döşeme ortasına konmuş bir masa üzerinde kendisi için şarap, süt ve sair hoş şaraplarla dolu altın kadehler hazırken yukarıda sözünü ettiğim bahşı denilen bu bilge büyücüler, büyüleri ve sanatlarıyla öyle çok maharet sergilerler ki, o dolu kadehler bulundukları döşemeden kendi kendilerine kalkar ve şarap içmek arzu eden ulu kağana sunulmak üzere, havada kendi başlarına giderler. Ve kağan bunları tattıktan sonra, söz konusu kadehler geldikleri masaya geri dönerler. Ve bunu bazen on bin kişi bakarken, kağan kimin huzurunda dilerse orada

115 Krş. *The Mongol Mission*, s. 176; bu tür aletlerin Kubilay sarayına dair Marco Polo'dan (Sultaniye'de Vassaf'tan; ayrıca Timur'un Semerkant'ında Clavijo'dan) alıntılanan başka örnekleri için bkz. Quatremere, *Histoire des Mongols de la Perse* içinde, s. 358, n. 155.

116 Yani İslâm anlatılarındaki *bahşı*lar; gerçi daha önce şamanlar için kullanılmış olsa da Marco Polo'nun da bununla Budist rahipleri kastettiği anlaşılıyor.

117 Çev. Moule/Pelliot, I, s. 189

yaparlar. Dosdoğrudur bu anlatılanlar, yalan yoktur içlerinde, itimada şayandır, zira her gün tekerrür eder bu sahne kağanın sofrasında. Nitekim memleketimizin büyücülükten anlayan bilgeleri bunun pekâlâ mümkün olduğunu söylüyorlar.

"Büyücüler"in han için kadehleri böyle dolaştırmada ve her gün sergiledikleri mucizevi zanaatteki rollerinde, Ötemiş Hacı'nın ihtida anlatısında da yer bulan Moğol saray ayinleriyle irtibatlı anlatı parçalarının izlerini bulabiliriz.

İşret Meclisleri ve Atalara Hürmet

İç Asya ayinlerinde kımızla yapılan işretin rolüne dair var olan önemli deliller ışığında, Ötemiş Hacı'nın rivayetini şamanlar tarafından idare edilen ve (eğer *hükümdar koruk*u hakikaten padişaha [ve dolaylı olarak "millet"e] ait kutsal mezarlık alanına delalet ediyorsa) hükümdar atalar kültüyle şüphesiz bağlantılı biçimde icra olunan bir kımız ayininin tasviri olarak görmek mantıksız değil. Müslüman azizlerin bu ayini ihlalinin, anlatıda hayli mühim bir noktaya ve pagan geleneğin dinî açıdan anlamlı bir şekilde yerinden-edilişine işaret ettiğine şüphe yok. Ancak kımız içilen, odağında atalar bulunan bir şaman ayininin özellikle tebeddülü, Ötemiş Hacı'nın rivayetinde aleni surette belirtilmiyor. Yine de bunun zımnen mevcut olduğunu ya da bir araya getirilen ve Ötemiş Hacı'ya kaynak teşkil eden rivayetlerde böyle hususi bir tebeddülün saklı olduğunu öne sürmek, bir parça daha değerlendirme gerektiriyor.

İç Asya dininde kımız işretinin bir ayin biçiminde kullanımı hem tarihî anlatılar hem de etnografik tasvirler aracılığıyla gayet iyi biliniyor.[118] Mesela Moğol culah-merasimlerinin esas pratiği olan bu tür işretler, muhtelif dinî maksatlar için ruhlara yapılan temel bir "adak" biçimiydi; her şeyden önce fertlerin ve cemiyetin hayat ve afiyeti üzerinde müessir olan ruhları "taziz" etmenin ve onları cemiyetin refahından yararlanmaya "davet"in bir yoluydu bu. Böylece onlar da içtimai hayata katılabilir ve fayda sağlayan bir alaka gösterebilirlerdi. Bu saiklerle neredeyse bütün ciddi teşebbüslerden önce yer ve göğün ruhları

118 Kımızın İç Asya ve özellikle Moğol dinindeki rolüne dair bir değerlendirme için bkz. Henry Serruys, trc., *Kumiss Ceremonies and Horse Races: Three Mongolian Texts* (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1970), s. 1-17 ve ayrıca bkz. V. Diószegi, "Libation Songs of the Altaic Turks," *AEH*, 19 (1970), s. 95-106 ve W. Jochelson, "Kumiss Festivals of the Yakut and the Decoration of Kumiss Vessels," *Boas Anniversary Volume* (New York, 1906), s. 257-271. Jochelson'ın makalesinde sözü edilenden sonraki tanımlara atıfta bulunmak suretiyle kısaca tarif edilmiş Yakut kımız eğlencesi (*ısıyah*), G. U. Ergis, *Istoricheskie predaniia i rasskazy iakutov*, 1. Bölüm (Moskova/Leningrad: Izd-vo Akademii nauk SSSR, 1960), s. 279, n. 18, burada tipik bir Sovyet yorumu, önemli bir kadim kabile törenine daha yeni "dinî" yahut ideolojik değerleri temessülün devam eden önemini ortaya koyuyor: "Şu anda umum çiftlik amelesi de *ısıyah* tertip ediyor, fakat muhtevası değiştirildi ve artık hiçbir ayin kutlanmıyor. *Isıyah*, umum çiftliklerin ekonomik ve kültürel başarılarının sergilendiği, heveskâr yeteneklerin sergilendiği bir bayram haline gelmişti."

için havaya kımız serpiliyor; ev içi ayinlerinde atalara ait heykelciklerin ağızlarına kımız sürülüyordu. Kımız işretinin damgasını vurduğu ve hem yeni mevsimin kımızını kutlamak hem de bu kutlamalarda ruhlara pay vererek sürünün sıhhat ve verimini muhafazayı amaçlayan "ilk meyve" ayinlerini görüyoruz bir de. Defin törenleri sırasında ölülere takdim edilen ve ölü kahramanları temsil için ikonografik tasvirler işlenen bir kımız kabı buluyoruz ve kımız işretiyle atalara saygı ve anma şölenleri arasında özellikle yakın bir bağlantı fark ediyoruz.

Daha 13. asırda, kımız işretleri hem sürülerin refahını temin etmek için düzenlenen mevsimlik "ilk meyve" ayinlerinde hem de Cengiz Han kültünü merkeze alan hükümdar ata ayinlerinde önemli bir yere sahipti. Bu tür işretler İç Asya'daki dinî ayinlerde merkezî bir unsur olarak kaldı[119] ve kımız işretinin bir tema olarak ayinlerde kullanımı, ihtida anlatımızın dekoruyla en doğrudan alakadar olan 13 ve 14. yüzyıl Moğolları söz konusu olduğunda özellikle iyi tasvir edilmiş. Bir Fransisken olan Rubrucklu William, yeni yılın kımızını verecek olan beyaz kısrakların "kahinler"ce kutsandığı ilkbaharda düzenlenen bir ayinden bahsediyordu. Ayin sırasında sağılan ilk kımız yere serpiliyordu ve Rubruck bu ayinin Hıristiyanlaşmış Avrupa'daki uygulamasından bildiği "ilk meyve" sunularına benzer bir amacı olduğunu kabul ediyordu.[120] Moğollarca keçe "put"ların ayinlerde kullanımının, atavik ayinlerde kımız kullanımı açısından daha önemli olduğunu kaydediyordu William. Bu putlar, sıradan ev kültünde saygı gösterilen ölmüş ataların suretleriydi; kimse içmeden bunların üzerlerine kımız serpilir, hava ve toprak içkiye doyurulurdu.[121]

"İlk meyve" işretinin belki de en iyi tasviri Kubilay'ın sarayından bahseden Marco Polo tarafından yapılmıştı; anlatı bu işret meclisinin hükümdar ailesinin itibarı ve mukaddes halesiyle ilişkilendirildiğini gösteriyordu;

> Ağustos ayının 28. günü geldiğinde, Ulu Kağan bu Ciandu şehrini ve bu sarayı her yıl terk eder; size sebebini anlatayım hemen. Yiyeceğinin büyük bir kısmını temin için Ulu Efendi'nin beyaz atları ve kar gibi beyaz kısrakları olduğu doğrudur ve hayli çoktur bunlar, on binden fazla beyaz kısrağı vardır. Ve ayrıca pek çok beyaz ineği vardır. Ve bu beyaz ineklerin ve kısrakların sütünden o gün dünyada sadece Ulu Kağan ve onun soyundan gelenler, yani hanedan soyundan gelenler dışında kimse içmeye cesaret edemez. Fakat yine o bölgede yaşayan ve Horiat denen bir başka ırkın ondan içebileceği de doğrudur.

---

119 Krş. Klaus Sagaster, *Die Weisse Geschichte: Eine mongolische Quelle zur Lehre von den heiden Ordnungen und Staat in Tibet und der Mongolei* (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1976), s. 207-208, 230-232, 354-356; Serruys, *Kumiss Ceremonies*, s. 1-7.

120 *The Mongol Mission*, s. 198.

121 *The Mongol Mission*, s. 96, 184; krş. Serruys, *Kumiss Ceremonies*, s. 1.

Ve Ulu Kağan Cengiz onlara bu şeref ve imtiyazı, uzun zaman önce beraber kazandıkları muhteşem bir zaferin mükafatı olarak verdi ve böylece onlar bu imtiyaza kavuştular. Onların ve bütün torunlarının, Ulu Kağan ve soyundan gelenlerin beslendiği aynı yiyecekten yemelerini ve ömür sürmelerini diledi. Ve bu yüzden sadece bu iki aile söz konusu beyaz hayvanlarla, yani onlardan sağılan sütle yaşarlar. Dahası, bu beyaz hayvanlar çayırlarda ve ormanlarda otlarken ve bir adamın geçmek istediği bir yoldan geçerken, onlara o kadar hürmet edilir ki, sıradan insanlar bir yana, büyük bir asilzade yahut derebeyi bile onların oradan geçtiğini görse, ne pahasına olursa olsun bu hayvanların ortasından geçmeye cesaret edemez; hepsi geçene kadar beklerler yahut bir başka istikamette öyle yol alırlar ki, ancak yarım günlük yolculuktan sonra onları geçmiş olur. Herkes onlara yol verir ve herkes onları memnun etmek için elinden geleni yapar ve söylediğim gibi, herkes tarafından en az padişahlarına gösterilen hürmet kadar hürmet ve tazim görürler. Müneccimler ve büyücüler,[122] Ulu Kağan'a her yıl Ağustos ayının yirmi sekizinci gününde bu beyaz kısrakların sütünden göğe ve yere serpmesini, böylece göklerden ve yerden geçen bütün ruhların isterlerse bundan içebileceklerini söylediler. Öyle ki, ruhlara karşı bu ihsanı dolayısıyla, bütün varını muhafaza etsinler ve tüm malı, erkekleri ve kadınları, hayvanları, kuşları, mısırları ve toprakta yetişen sair malzemesi bereketlensin. Ve Ulu Kağan bu nedenle ağustos ayında yukarıda adı geçen karargâhtan ayrılır ve belirttiğim gibi, tanrılarına kendi eliyle süt ikram etmek için başka bir yere gider. Şölen günü bolca kısrak sütü hazırlanır, şeref bahşeden kaselere konur ve padişah kendi elleriyle tanrılar şerefine serper sütü. Müneccimler, saçılan bu sütleri tanrıların içtiklerini söylerler. Bu tarifsiz adaktan sonra padişah da beyaz kısrakların sütünden içer. Böylece sonsuza dek Ağustos ayının 28. gününde icra edilir bu ayin.[123]

Bu tür mevsimlik "ilk meyve" sunularının kutlanışı, yurdunun refah ve esenliğini sağlama konusundaki ayinî sorumluluğuyla açıkça bağlantılıdır hükümdarın; aynı zamanda hanedana da aittir bu sorumluluk ve ataların ruhlarının umumiyetle sürüleri ya da tarlaları koruyan ve mahsul veren ruhlara benzetilmesi, imparatorluk ölçeğinde, kuşkusuz burada da geçerlidir. Rubruck'un üzerine kımız serpilmiş keçe putlarla ilgili rivayetinde de işaret edildiği gibi, kımız işretiyle atalara hürmet arasındaki yakın münasebet, hem yerel düzeyde hem de hanın sarayı düzeyinde açıkça hissedilmekteydi.

Kımız işretinin atavik odağı, "putlara" sunulan ikramlar ve öte dünyada kullanılmak üzere ölülere kımız verilmesiyle zaten ortaya konmuş oluyor. İbn Fadlân'ın Oğuzlar, Joinville'in Kumanlar ve Plano Carpini'nin[124] Moğollar için

122 Metnin bir nüshasında Ötemiş Hacı'nın naklindeki istılahı hatırlatır şekilde "büyücüler" deniyor.

123 Ed. ve trc. Moule ve Pelliot, I (trc.), s. 187-188; krş. s. 234; krş. Pelliot, *Notes on Marco Polo*, 1, s. 240.

124 *The Mongol Mission*, s. 12-13.

tespit ettikleri gibi, öteki dünyada yiyip-içmek için ölüyle birlikte bir kadeh kısrak sütü gömülmesinden, önünde bel hizasında kadeh tutan İç Asyalı "savaşçılar"ın meşhur oyma taş heykellerindeki kadehin ikonografik/tasviri yansımasına kadar, umumi anlamda İç Asya'daki cenaze ve ananevi merasimlerde kımız ikram ve işretinin yaygın olarak kullanıldığı biliniyor. Dahası 13 ve 14. yüzyıl Moğolları arasında hükümdar atalar kültünü çevreleyen ayinlerde kımız işretinin merkezi rolüne dair kapsamlı deliller de buluyoruz.

Bu ayinler, en mükemmel şekliyle Çin hanedan tarihi Yüan-shih'in Moğol törenlerine dair etraflı bir hikâye sunduğu Çin'deki Ulu Han'ın sarayı örneğinde tarif ediliyor. 77. Bölüm'de, Marco Polo'nun tanımıyla paralellik arz eden, ama aynı zamanda ayinin atalarla olan alakasını da ima eden "kısrak sütüne batırma" merasiminin bir tarifi yer alıyor:

> İmparator her yıl Shang-tu'yu ziyaret ediyor ve ay takviminin altıncı ayının[125] 24'ünde "kısrak sütü serpme" denen bir adakta bulunurdu; bir at ve hadım edilmiş sekiz koç ve her biri rengarenk saten ve yumuşatılmış kaba ipekten dokuz parça kumaş ve beyaz koyun yününe sarılmış dokuz başak (mısır) ve üç samur kürkü gerekiyordu. Bir Moğol şamanı ve *hsiu-ts'ai* rütbesinde aklı başında dört Moğol ve Çinli "memur" töreni yönetmekle görevlendiriliyordu: Göklere iki defa hürmet ve davette bulundular ve Ulu Ata Cengiz'in yüce namını çığırdılar ve bir dileklerini (*chu*) söylediler: "Göklere ve imparatorun talihine itimat ederek her yıl kurbanlar kesecek ve (at) yarışları düzenleyeceğiz." Ayin [tamamlandığında], görevli memurların her birine adaklık ipekten birer iç ve dış elbisesi verildi; kalan ipekler ve adaklık eşya ayine iştirak edenler arasında üleştirildi.[126]

Yüan-shih'in bu "serpme" ayinini aynı bölümde anlatılan "atalar ayini"nden ayrı sunduğunu belirtmek gerekiyor.[127] Tarif edilen şartlar hakikaten farklı olsa da, bu ayinlerin tasnifi, ayinlerin dinî mahiyetindeki gerçek bir ayrımdan çok Çin sistematiğiyle ilgili olabilir. "Atalar ayini"nde, ölen imparatorun "saklı/göbek adları" Moğolca söyleniyor ve kımız içiliyorken, "kısrak sütü serpme" ayininde de, mevsimlik karakterine rağmen, aynı şekilde kımız içiliyor ve imparatorluğun atası Cengiz Han'ın "adı" söyleniyor.[128] Çin kayıtlarında (Marco

---

125 Ya da sekiz; bkz. Serruys'un notu.

126 Çev. Serruys, *Kumiss Ceremonies*, s. 3; krş. Ratchnevsky, "Über den mongolischen Kult," kutsal su serpme eylemi için özellikle s. 426-429. Çinli elçilerin 13. yüzyıldaki anlatıları için bkz. Olbricht ve Pinks, *Meng-ta Pei-lu und Hei-ta Shih-lüeh*, s. 77-78, 82 vd.

127 Krş. Ratchnevsky, "Ober den mongolischen Kult," s. 418-421.

128 Ratchnevsky, "Über den mongolischen Kult," s. 418-421, 426-427; ayrıca bkz. Frederick W. Mote, "Yüan and Ming," *Food in Chinese Culture: Anthropological and Historical Perspectives* içinde, ed. K. C. Chang (New Haven: Yale University Press, 1977), s. 195-257. Mote, *Yüan-shih*'in 77. bölümünde "Moğolların kendi şamanlarını ayin şefi olarak istihdam ederek ve Moğol dilini kullanarak kabilevi atalarına geleneksel adaklarını sunduklarında, adak mahalline

Polo'nun tasvirini de doğrulayan) bu tür işret meclislerine katılımın hanedan mensuplarıyla sınırlı olduğuna dair başka göstergeler de var, bu da aynı şekilde bu ayinlerin atalar ve hanedanla ilişkisine işaret ediyor.[129]

Bununla birlikte, ölen hanların ruhlarına yapılan geleneksel ikramlarda kımız işretinin rolüne dikkat çekmek ve bu temelde Ötemiş Hacı'nın anlatısının ata ruhları için tertip edilen işreti ihtiva eden bir şarap ayininin nispeten muharref bir tasvirini yansıttığını öne sürmek başka bir şey, böyle bir ayinin hem pratikte hem de tahkiyesinde Ötemiş Hacı'nın orada icra ediliyormuş gibi tasvir ettiği dekorla, yani *koruk*la gerçekten ilişkili olduğunu iddia etmek bambaşka bir şeydir. Fakat ikinci yorum tamamen temelsiz de değil. Bir yandan bizzat *koruk*a anma şölenleri yahut atalara adanan adaklarla ilintili hususi bir ritüel rol atfetmek için elimizde pek az dayanak var; aksine *koruk*a dair tasvirler de genellikle onu öylesine saklı ve "düzeltilemez" bir yer olarak betimliyor ki ayin açısından önemli bir rol oynamış olması pek muhtemel görünmüyor.[130] Öte yandan, hükümdar mezarlığı olarak *koruk*un dini anlamlar yüklü bazı ayini işlevlerin mekânı olabileceğine dair bazı imalar var. Ne de olsa Ötemiş Hacı, Özbek'in tahta çıkışını Tokta'nın cenaze merasimi sırasında anlatıyorken, ziyafet ve işreti yeni hanın ritüel ve siyasi ayrıcalıklarının kabulüyle birleştiren, alenen siyasi ve zımnen dinî-siyasi öneme sahip bir cemiyet olarak tasvir ediyor. *Koruk*un metnin bu kısmında ortaya çıkışına dair yorumumuz farazi kalsa bile bu kadarı gayet açıktır ve mukaddes *koruk*ta gerçekleştirilen içki ikramını kapsayan hükümdara mahsus ayin de Ötemiş Hacı'nın Özbek Han'ın ihtidasına dair anlatımında anıştırılan bu terkiptir. Şunu tekrar vurgulayalım; *koruk*un ritüel rolünün "tarihîliği" ne olursa olsun, her üç unsurun –geleneksel işretler ve *koruk*ta yahut civarında yapılan ritüel şarap meclisi– birlikteliği sadece doğal kabul edilemez, aynı zamanda bazı erken kaynaklarda da tasdik edilmektedir bu.

Özellikle, ataların ruhları için tertip edilen işret meclislerinin umumiyetle *koruk*un kutsal mıntıkalarında yapıldığına dair bazı göstergeler var elimizde. Yukarıda da belirtildiği gibi, İlhanlı ve Cuci hanedanlarında kimi *koruk*ların

---

kısrak sütü serpmek, kısrak sütü ya da kımız ve bozkır usulü kurutulmuş et sunmak ve at kurban etmek gibi bozkıra mahsus kültürel unsurlarını öne çıkardıklarını" ortaya koyduğunu aktarıyor (s. 205); Çin ve Moğol ayinleri arasındaki mesafeye dair sözleri de şüphesiz Müslümanların Moğol saraylarındaki tecrübeleri ve nihayet Ötemiş Hacı'nın Özbek Han sarayındaki şarap ayinine dair anlatısının muğlaklığıyla ilgili: "Çinliler bir devlet şöleninde ayinleşmiş bir süreçler örüntüsü olduğunun farkındaydılar, fakat Moğol hükümdarlarının malumatlı Çinli arkadaşları bile bu Moğol ayinlerinden uzak ve biraz da bunların cahili kalmış gibi görünüyorlar." (s. 209)

129 Krş. Serruys, *Kumiss Ceremonies*, s. 3-4.

130 Aynı şekilde, saraydaki işret ayinlerinin "sınırlı" niteliği, "yabancıların" varlığı da dahil olmak üzere saray şölenlerinin "kamuya açık" karakteriyle çatışıyor; bu tür çelişkiler, Ötemiş Hacı'nın naklinde iki temanın birleştirilmesini engellememiş.

yeni hanların cülus merasimlerinin yapıldığı yerler olduğuna dair işaretler bulunuyor; benzer şekilde, Olcaytu'nun vakasında kaydedildiği üzere İlhanlı *koruk*larına yapılan ziyaretlerin mevsimlik karakteri, Ulu Han'ın sarayı için söz konusu edilen mevsimlik içki ayinlerine benzer ritüel bir maksadı maskeliyor olabilir.[131] *Koruk*ların meşhur gizliliği de büyük ihtimalle kayda değer bir mübalağa konusuydu.[132]

Daha da önemlisi, kımızın ayinin bir parçası olarak içildiği işret meclisleriyle hükümdar atalara hürmet arasındaki yakın ilişkinin en bariz alametlerini bulduğumuz Ulu Han'ın ülkesi örneğinde, *koruk*un ritüel rolüne dair daha dolaysız deliller var. *Yüan-shih*'in 100. bölümünde, müteveffa Moğol hükümdarlara süt sunulduğu, özellikle "Altın Türbenin Kısrak Sağma" ayini olarak adlandırılan bir merasimin başka bir tasviri daha bulunuyor.[133] Bu pasajla ilgili tartışmalar, sunulan kımızın kalitesi yahut saflığını takdir, kısrakların bakımı ve içeceklerin hazırlanmasından sorumlu figürlere odaklanmış; fakat ayindeki "sahne"nin tasviri şaşırtıcı bir şekilde Marco Polo, *Yüan-shih* ve İbn Battûta'nın saray ziyafetlerindeki teşrifatı tasvir eden anlatımlarını anımsatıyor (İbn Battûta'nın Özbek Han sarayında katıldığı ziyafete dair anlatımını aşağıda daha ayrıntılı olarak ele alacağız). Bunun "Altın Türbenin

131 Bu ayinlerin mevsimlik tabiatı hakkında krş. Serruys, *Kumiss Ceremonies*, s. 4.

132 Kutsal ve yasaklı defin mahalline dair tasvirlerin ortak noktası, umumiyetle tam yerinin bilinmediğidir ve hanların *koruğ*u ziyaret ettiği ve orada törenler düzenlediği göz önüne alındığında aşırı dokunulmazlık fikriyle çelişiyor gibi görünür bu durum. Fakat aslında bu çelişki bizi çok fazla rahatsız etmemeli, zira *koruk*lar muhtemelen hiçbir zaman bazı rivayetlerin bizi inandırmak istediği kadar gizli olmadı (bu meseleye dair bkz. Barthold/Rogers, "Burial Rites," s. 208, n. 56). Yukarıda belirtildiği gibi, bazı anlatılar (atların toprağı çiğnemesi ya da imparatorluk naaşını *koruğ*a götürenlerin katledilmesi gibi) *koruğ*un yerinin bilinmediğini vurgulayacak kadar ileri gidiyor, ama bu tür hikâyelerin *koruğ*un tam olarak "yasaklı oluşu", "bilinemezliği" ve dokunulmazlığıyla ilgili, şüphesiz bir dereceye kadar kasıtlı mübalağayı yansıtması muhtemel görünüyor. Bir başka deyişle, bu tür hikâyeler mezarlık alanlarının kutsallığını artırmış ve gizliliklerinin teminatı hem halkın hayal gücüyle hem de Moğol liderliğinin (teşviki olmasa da) en azından zımni onayıyla şüphesiz abartılmıştı. Aynı zamanda, bu anlatılar uzun zamandır İç Asya hükümdar mezarlarıyla ilişkilendirilen geleneksel bir temayı (topos) da yansıtıyor olabilir. Her hâlükârda, *koruğ*un yerinin gizli olduğu ve hatta tamamen unutulduğu fikri harfiyen doğru kabul edilmemeli; Moğol dönemi için bile, elimizdeki rivayetlerin çoğunun bir *koruğ*un varlığını sadece işiten kişilerden nakledildiği hatırlanabilir. Birisi bir *koruğ*a denk geldiğinde, izinsiz girişe mâni olmak için orada "bekçiler/türbedarlar" görürdü ve kutsal mezar alanının "bekçisi" için kullanılan *korukçu* teriminin güncelliği, Reşîdüddin'in Cengiz kabrinin muhafazası için görevlendirilen kimselerle ilgili rivayetinde açıkça belirtildiği gibi, *koruğ*un mevkiinin en azından birkaç kişi tarafından bilindiğini gösteriyor. Eğer buralara bekçiler/muhafızlar da atandıysa, bunların koruklar için bekçi rolünden ritüel bir role bürünmelerine doğru küçük bir adım atılmış gibidir.

133 Yüan-shih'in ilgili bölümü (100. bölüm, imparatorluk at otlaklarının idaresine dair) Serruys tarafından aktarılmış, *Kumiss Ceremonies*, s. 4-5; Serruys'un aksine Ruth Meserve törenin adını belirtmiş, "Yüan Shih and Middle Mongolian," *Mongolian Studies*, 13 (1990), s. 117-131, özellikle s. 119; hepsi filolojik değerlendirmelerle sınırlı başkaca kaynak için her ikisine de bakılabilir.

Kısrak Sağma" ayini olarak adlandırılmasında bariz biçimde görülen atalara hürmetle kımız işreti arasındaki bağlantının ötesinde, hanın, şehzadelerin ve memurların büyük bir çadırda toplandığı, kımız fıçılarıyla yüklü çok sayıda kağnının getirildiği ve misafirlere ikram edildiği bir kımız merasimi olarak tanımlanıyor bu ayin.

Bu bağlamda yakın zamanda gün ışığına çıkan ve Cengiz Han kültüyle ilişkili ayinleri anlatan ilginç bir Moğolca metin daha da ilgi çekici; 16. yüzyılın sonları ya da 17. yüzyılın başlarına ait olduğu anlaşılan bu metin, Budist usulü cildine rağmen yerli Moğol geleneğinin karakteristik özelliği olan Cengiz Han'ın ruhu için yapılan sunuların ayrıntılı bir tasvirini veriyor.[134] Özellikle (bir geleneğe göre mezarının bulunduğu) Ordos bölgesindeki Moğollar arasında bu yüzyıla kadar varlığını sürdürmüş olan Cengiz kültü, hâlâ *koruk* olarak anılan "kutsal alan"ın bulunduğu yerde, kımız işretinin ve atavik sair ayinlerin gerçekleştirilişine sahne oluyor.[135] Ancak bu yeni keşfedilen metindeki tasvir, bizim için özel bir öneme sahip, zira Ötemiş Hacı'nın eserinde böyle karmakarışık anlatılan törenle çarpıcı paralellikler (yine terminolojiyi billurlaştırmadan) içeriyor gibi görünüyor.

Söz konusu metinde[136] Cengiz Han onuruna düzenlenen ayrıntılı merasimde, (1) davetliler net olarak belirlenmiş bir hiyerarşiye göre hanın muazzam köşküne giriyor alaylar halinde; (2) muhtelif içkilerle dolu kâseler ve sair adaklar bir ayin tertibiyle sunuluyor; (3) katı ve ayrıntılı bir hiyerarşik teşrifata göre içkiler serpiliyor, kımız ve diğer içecekler içiliyor; (4) merasimden sorumlu bir "çadırların reisi" ve ayine mahsus diğer aktörler de dahil olmak üzere çok çeşitli görevliler katılıyor; (5) eğilerek ve sunular takdim ederek hürmet arz ediliyor (İbn Battûta'nın tasvirini anımsatıyor). En ilginciyse, anlatıda içkinin belirli kaplardan diğerlerine karmaşık bir biçimde aktarılıp durulması ve bu sırada görevlilerin başkasına sunsun yahut içsin diye hana içki takdim edişi; terminoloji burada da Ötemiş Hacı'nın anlatımıyla uyuşmuyor (zaten metin de Moğolcadır), ama burada anlatılan süreçle bizim ihtida anlatımızdaki bardaklara içki konuşu ve sunuluşu arasındaki paralellik hayli dikkat çekiyor.[137]

---

134 Elinizdeki çalışmanın yazımı sırasında söz konusu metnin yalnız ilk kısmı çevrilmişti; Chiodo, "The Book of the Offerings," *ZAS*, 22 (1989-1991), s. 190-220.

135 Chiodo, s. 214-215; Cengiz Han kültü merkezli saraya mahsus atavik ayinlerde içki olarak kımızın kullanımı hakkında ayrıca bkz. Sagaster, *Die Weisse Geschichte*, s. 207-208, 230-232, 354-356.

136 Krş. Chiodo'nun çevirisi, özellikle s. 202-208.

137 Ataların ayinleriyle bağlantılı kımız sunuları hakkında bkz. ayrıca Henry Serruys, "The Cult of Činggis-Qan: A Mongol Manuscript from Ordos," *ZAS*, 17 (1984), s. 82-117, özellikle s. 46-47'de anlatılan ayinde kımız ikramının tek kadehten ayinâne dağıtımı önceden belirlenmiş bir hiyerarşiyi izler ve buna gerdan kırıp diz çöküş silsilesi eşlik eder.

Her halükârda, yeni bulunan bu metin diğer kaynaklarda da alenen görülen bir şeyi, Ötemiş Hacı'nın anlatısında akis bulan örüntüye benzer işret meclislerine sahne olan saray merasiminin atalar kültüyle yakından bağlantılı olduğunu ve bunun her iki meselede de (hem hükümdara karşı hürmet hem de hanedan meşruiyetinin tasdikinde) açık siyasi imaları olduğunu ortaya koyuyor. Dolayısıyla Ötemiş Hacı anlatısının öncüllerinin şekillendiği süreçte bu bağlantı tamamen unutulmamış ya da anlamsız hale gelmemiş olmalı. Sonuç olarak, deliller arzu ettiğimiz kadar kapsamlı değil belki, fakat nispeten önemsiz de değiller. Kımız işretinin hükümdar ataları kültüyle yakından bağlantılı olduğunu, bunun doğal olarak hanedanla sınırlı olduğunu ve dokunulmaz hükümdar mezarlıklarının ayin bağlamında kullanımı anlamına gelmiş olabileceğini düşündürüyor bu deliller. Ayrıca, ataların içki ayininin bir bileşeni olarak, birbiri peşi sıra dökmek, serpmek ve içmek için kullanılan kadehlerin manevrasının hususi bir unsuruna işaret ediyor aynı deliller. Dahası, Ötemiş Hacı rivayetinin zayıf da olsa aksettirdiği şeyin ayin kadehlerinin bu derece ayrıntılı biçimde manevrası olduğunu düşündürüyor, bu hususiyet.

Ataların işret meclislerinin sürekli kutsal hükümdar mezarlıklarında yahut yöresinde yapıldığının belirtilmemesi çok da önemli değil burada; elbette aynı zamanda hükümdar ataları kültüyle doğrudan bağlantısı olmayan başka kımız ayinleri de vardı. Mesele, hem ananevi işretlerin hem de bu meclisler için hükümdar mezarlıklarını tahsis uygulamasının, Müslümanlar arasında İslâm öncesi Moğol (dinî yahut hükümdarâne) merasimlerinin özellikleri olarak biliniyor olmasıydı; ayrıca bunların gerçekle ilişkisi pek kaydedilmemiş olsa bile metni münasebetlerininki tamamen makuldü.

Dolayısıyla Ötemiş Hacı'nın anlatısında yer alan anlatı dizilerinden birinin, hanın soylu ataları şerefine (ama kaçınılmaz olarak iktisadî faydalar da gözetilerek) şamanlarca düzenlenen ve hanın ailesiyle sınırlı bir içki ayinine dair (vaktiyle "üsluplandırılmış") bir hatırayı yansıtması muhtemel görünüyor. Bu tür merasimler *koruk*un dokunulmaz kabul edilen mıntıkalarında gerçekleşmemiş olsa dahi, bunların gizli doğaları iki unsurun birleştirilmesine katkıda bulunmuş olabilir (zira her ikisi de atalara hürmetle ilişkili). Ötemiş Hacı'nın anlatısında kımız ayininin kutsal hükümdar korusu içerisinde yapıldığına dair yalnız zımnî bir tasvirle baş başa kalıyoruz, fakat bu iki unsurun mezcı. Müslüman azizlerin ayini bozup *koruk*a izinsiz girişleriyle ortaya çıkan yerinden-edilişin etkisini artırıyor. Bizzat *koruk* doğal olarak hükümdar ataları kültüyle irtibatlıydı ve bu kültle ilişkili ritüel pratikler alenen kımız işretinin tipik unsurlarını ihtiva ediyordu.[138] O halde Ötemiş Hacı'nın anlatısında hem kımız ayinlerinin hem de *koruğ*un (sadece imaen bile olsa) birlikte tasvir edili-

138 Serruys, *Kumiss Ceremonies*, s. 13.

şi, Moğol sarayındaki "putperestlik"in temel bir özelliği olarak atalara odaklanışının, Ötemiş Hacı'nın 16. yüzyıl versiyonundan bildiğimiz anlatının önceki versiyonlarının "hedef"i olduğu fikrini güçlendiriyor gibi görünür.

Dahası, "ilk meyve" ve verimlilik çağrışımlarıyla umumi kımız ayinlerini imparatorluk atalarına hürmetle bağlantılı olarak gerçekleştirilen hususi kımız ayinleriyle irtibatlandıran şey, yalnızca benzer ayin pratiklerininin şekli unsurları değil gibidir. Marco Polo'nun yazdıklarından da anlaşılacağı gibi, hükümdarın ülke refahını temin sorumluluğu hem "müneccimler ve din adamları" tarafından açıkça ifade edilmiş hem de bu ayine katılımın hükümdar ailesiyle sınırlandırılmış olmasıyla imaen vurgulanıyordu. Bu ve sair açıklamalardan, imparatorluk soyunun tüm ülkenin refahından doğrudan sorumlu olduğu sonucuna varabiliriz. Diler hükümdar mezarlığında dilerse bir başka kutsal mekânda anılsın, esasen han ve ölen atalarının ruhları tüm halkı temsil ediyorlardı ve böylece imparatorluk atalarına hürmeti icap eden önemli içtimai ve siyasi mecburiyetlerin altı daha da çizilmiş oluyordu.

Son olarak, *koruk* teriminin ve bu terimin sadece cenazelerle değil cenaze merasimleriyle de olan hususi ilişkisinin, en azından 19. yüzyıla dek Kazakçada[139] varlığını sürdürdüğünü belirtebiliriz. 1895'te yayınlanan bir makale, Karkaralinsk uezd'in Sarytav volost'unda, Jamanbala Kurmanov isimli zengin bir Kazak adına tertip edilen, on binden fazla misafir ağırlanan ve bolca et, kımız ve çayla kutlanan bir Kazak as'ından (cenaze ziyafeti) bahsediyor. Aktarılan anlatıda, cenaze yemeği için bir nehir kenarında, bitki örtüsü yoğun, suyu bol "koru" (*uroçişçe*) seçildiğinden bahsediliyor ve bu mahalleye özel olarak *Korık* denilmiştir.[140] Bu tür cenaze ziyafetleri, devrim öncesi Kazakistan'a ait, bugün

139 Modern (Sovyet "Kazak") lügatlerde bu terim yalnızca kapalı ve kısıtlı bir "mahfaza" anlamında tanımlanıyor, defin merasimleriyle açık bir bağı bulunmuyor.

140 Bu nakle ulaşamadım; geçen yüzyılın sonlarında A. E. Alektorov tarafından derlenen Kazaklar hakkındaki edebiyat bibliyografyasında özetlenmiş, *Ukazatel' knig, zhurnal'nykh i gazetnykh statei i zametok o kirgizakh* (Kazan: Tipo-litografiia Imperatorskago Universiteta, 1900), s. 665, *Perevodchik*, (1895, No. 19) dergisindeki "Iz nashei zhizni Kirgizskiia pominki" başlıklı imzasız bir makaleye atıfta bulunuyor burada. Bu türden başka anlatılar da burada ilgi çekici ıstılahları ihtiva edebilir; Alektorov'un yaptığı özetin açıkça gösterdiği tek anlatı bu. Zhakhanova, "Pishcha v pogrebal'no-pominal'nom komplekse kazakhov (XIX-nachalo XX v.)", *Kratkoe soderzhanie dokladov srednеaziatsko-kavkazskikh chtenii: Voprosy ètnosotsial'noi i kulturnoi istorii Srednei Azii i Kavkaza* içinde (Leningrad: Nauka, Kasım 1983), s. 21-22; daha fazla atıfla birlikte tarif için bkz. A. V. Konovalov, *Kazakhi iuzhnogo Altaia (Problemy formirovaniia ètnicheskoi gruppy)* (Alma-Ata: Nauka, 1986), s. 112-124. Bu tür defin geleneklerinin çağdaş yankısı, Kırgız yazar Cengiz Aytmatov'un İngilizcesi *The Day Lasts More than a Hundred Years*, trc. John French (Bloomington: Indiana University Press, 1983) olan ve kahramanın "arayışı"nın bir arkadaşını, yeri Sovyet uzay istasyonuna ait yasak bölge ilan edilmiş kadim bir kabile mezarlığına İslâmlaştırılmış Kazak merasimleri uyarınca gömmek olduğu popüler romanında da görülüyor. Hatta roman, bu tür şamanik anlatılara özgü kutlama, yolculuk, imtihan ve pazarlıklarla (yani ölüler diyarının "bekçisi" ile) tamamlanan, ruhu ölüler diyarına götüren şamanik bir yolculuk olarak yapılandırılmış (tesadüfen adı Yedigey olan kahramanın uzay üssündeki

erişilmesi zor olan yerel gazete ve dergilerde sık sık anlatılıyor; fakat bu örnekte en azından *koruk*un İç Asya'da oldukça yakın zamanlara kadar cenaze ziyafetlerinin yeri olarak ritüel anlamlar taşıdığına dair açık bir işaret buluyoruz.

Saray Merasimleri ve Ayin Teşrifatı

Ötemiş Hacı'nın anlattıklarıyla gerçek içki ayinlerine ait tasvirler arasındaki paralellikler biraz zayıf kalsa da, Moğol saraylarındaki içki merasimlerine mahsus teşrifat çok daha güçlü bir şekilde akis bulmuş. Ötemiş Hacı'nın tasvir ettiği sahne özel bir ortam ve büyük bir kalabalığın huzurunda ve muhtemelen bu kalabalığın katılımıyla gerçekleştirilen bir merasim gibi görünüyor; içkilerin ve kadehlerin hanın şamanları eliyle dolaştırılması ve içkinin hana sunulmasıyla nihayete eriyor gibi merasim. Bu "şeyhleri" taziz eden ve onları kendi yanına oturtan han tarafından "büyücülere" verilen şerefli mevkiden bahsedilerek hiyerarşik bir teşrifat unsuruna işaret ediliyor. Her iki meselede de 13 ve 14. yüzyılların Moğol hâkimiyetindeki dünyasından iyi bilinen saray içki ayinleri tasvirleriyle paralellikler buluyoruz.

Öncelikle kımız işretinin, büyük ihtimalle bu tür içki merasimlerinin bir parçası olduğunu belirtebiliriz. Bu işretler, atalara saygı, cülus ve cenaze törenleri, hanın doğum günü ve "ilk meyve" merasimlerle ilintili olarak kutlanan bir dizi şölenin esaslarındandı ve hangi amaçla olursa olsun içerisinde ziyafet ve içki bulunan bütün saray şölenlerinin bir parçası olduğunda pek de şüphe yoktu. Merasimlerin bu şekilde tesadüfü, daha Cüveynî'nin Ögedey'in cülusunu anlattığı bölümde atalara odaklanan cenaze ve anma şölenlerinde açıkça görülüyordu; kutlama kapsamında sadece ananevi içki merasimi (hazır bulunanlar kadehleriyle üç kez diz çökerek yeni hana dua ederler) değil, aynı zamanda işret meclislerine mahsus oyun ve eğlencelerle Cengiz Han için üç günlük bir anma şöleni (kırk genç kızın ve pek çok atın Cengiz'in "ruhuna erişmek" için kurban edilişi dâhil)[141] de yapılıyordu. Saray merasimi ve içki ayininin bu birlikteliği Kirakos'un Ermenice metninde de benzer şekilde anıştırılıyor: "Ve kımız ve şarap içerken içlerinden biri şarap dolu büyük bir kadehi eline aldı

---

muhafızlarla yüzleşmek zorunda kalması gibi). Bu temel şamanik yapı Irena Jeziorska'nın yazısında kaydedilmemiş, "Religious Themes in the Novels of Chingiz Aitmatov," *Cultural Change and Continuity in Central Asia*, ed. Shirin Akiner (Londra: Kegan Paul International/Central Asian Research Forum, SOAS, 1991), s. 45-70, ancak burada "Kırgız" dininin diğer yönlerine atıfta bulunuluyor.

141 Juvaynî/Boyle, I, s. 187-189; törenin diz çökmelerle birlikte "temenna" kısmı hakkında bkz. Marco Polo'nun tasviri (Moule/Pelliot, s. 224) ve aşağıda değerlendirilen İbn Battûta'nın betimlemesi. 17. yüzyıla ait *Bahru'l-Esrâr*, Müslüman Gâzân idaresindeki Moğol prensleri ve emirlerinin meclisine denk gelen "Moğol hükümdarlarının âdeti" olan bir "ziyafet"ten (id) bahsediyor ve hanın ayinler için hazırlık yapılmasını emrettiğini belirtiyor (MS IVAN Uz Inv. No. 1385, f. 110b).

ve nispeten küçük bir kadehe boşalttı, ardından onu gökyüzüne, sonra doğuya ve batıya, güneye ve kuzeye saçtı; sonra biraz içti ve ardından en içlerinden en kıdemli olana sundu."[142]

Dolayısıyla, Ötemiş Hacı'nın anlatısının işret ayinlerini anımsatan özellikleriyle saray merasimlerini hatırlatan özellikleri arasında keskin bir ayrım yapmak gerekip gerekmediği biraz muğlak; zira bu ikisi pratikte birleştirilmiş, haliyle anlatıda birleştirilmeleri de doğal.

Ancak saray merasimleri söz konusu olduğunda, Ötemiş Hacı'nın anlatımıyla arasındaki paralellikleri kaydetmemize imkân tanıyan daha kapsamlı tasvirler var elimizde: özellikle oturma düzenindeki "yönlendirme" unsuru özel bir önem kazanıyor.

İç Asya'da kımız içmenin ve saray ziyafetleri ayin nokta-i nazarından bilim dünyasının hayli ilgisini çekmiş;[143] nitekim Rubruck,[144] Marco Polo,[145] İbn Battûta[146] ve *Yüan-shih*'in[147] Moğol dönemi anlatıları gayet iyi biliniyor. Avrupa, İslâm ve Çin anlatılarda yer bulan bu tasvirler oldukça benziyor birbirine: oturma düzeni, işret sırası, misafirlerin kağan onuruna ayağa kalkıp diz çökmeleri ve secde etmeleri açısından teşrifatın ayrıntılarını; mebzul miktarda tüketilen kımız ve sair içecekleri; misafirlere hizmet eden ve nezaket

142 Çev. J. A. Boyle, "Kirakos of Ganjak on the Mongols," *CAJ*, 8 (1963), s. 199-214 [s. 201].

143 Hem içki ayinlerinde kımız kullanımını hem de oturma ve "mevkii" protokol meselelerini tartışan İç Asya saray merasimlerine dair en iyi inceleme Robert Bleichsteiner'ın çalışması, "Zeremonielle Trinksitten und Raumordnung bei den turko-mongolischen Nomaden," *Archiv für Völkerkunde*, 6-7 (1952), s. 181-208, kısmen Potapov'un teşvikiyle yapılmış, "Drevnii obychai otrazhaiushchii pervobytno-obshchinnyi byt kochevnikov," *Tiurkologicheskii sbornik*, 1 (1951) (= Sbornik S. E. Malovu), s. 164-175, bu makalede de kısmen Bartol'd'un *Bahru'l-Esrâr*'da anlatılan Özbek saray merasimi çalışması yorumlanmış. "Tseremonial pri dvore uzbetskikh khanov v XVII veke," *Sbornik v chest'... Potanina* [*ZIRGO po otd. ètn*, 34 (1909)], s. 293-308; *Sochineniia*'nın tıpkıbasımı, II/2, s. 388-399); ayrıca bkz. Togan, *Reisebericht*, s. 159-160; Doerfer, *TMEN*, I, s. 163-166, s.v. "*orân*;" Lech/'Umari, *Das mongolische Weltreich*, s. 107, 245, n. 177; ve saray içki törenlerinin içtimai ve ayini yönleri hakkında Leonardo Olschki'nin ilginç yorumlarına da bakınız, *Guillaume Boucher, A French Artist at the Court of the Khans* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1946), s. 52-58. Bu tür törenleri tasvir eden minyatürlerin tanımları ve röprodüksiyonları için bkz. İpşiroğlu, Saray-Alben: *Diez'sche Klebebände aus den Berliner Sammlungen* (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1964; Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland, Bd. VIII), s. 22-23 (ve Levha VII), 91.

144 Batu'nun sarayındaki bir işret sırasında (*The Mongol Mission*, s. 127-178) ve Mengü'nün tertip ettiği büyük bir "işret merasimi"nde (s. 202) *cosmos* (Jackson bu terimin okunuşunu *comos* olarak değiştirmiştir) kullanımından sadece kısaca bahsediyor.

145 Krş. Moule/Pelliot, I, s. 217-225; ziyafet için oturma düzeninin, içki ve kapların genel bir tasvirinin yanı sıra hanın doğum günü ve yılbaşı ziyafetinin hususi tasvirleri de yer alıyor.

146 Ed. Defremery ve Sanguinetti, II, s. 403-410; aşağıda daha ayrıntılı tartışılacak.

147 Notlarda yer alan söz konusu çeviriyi krş. M. C. Pauthier'in Marco Polo tercümesi, *Le livre de Marco Polo, citoyen de Venise, conseiller privé et commissaire impériale de Khoubilai-Khaân* (Paris: Librairie de Firmin Didot Freres, Fils, 1865), I, s. 291-296.

kurallarını denetleyen "asilzade/lord" yahut "derebeylerin/baronların" işlevini tarif ediyor hepsi. Marco Polo'nun anlattığı ziyafetlerden birinde törenin dini niteliği öne çıkıyor; "büyük bir din adamı" orada bulunanlara hanın önünde secde etmelerini emrediyor ve hanın adını taşıyan bir "sunağa" hürmet edilip edilmediğini gözetliyor.[148]

Ötemiş Hacı'nın metninde aynı sarayın ziyaretçisine ait üsluplandırılarak verilen anlatı olmak bakımından İbn Battûta'nın tasviri özel bir ilgiyi hak ediyor burada. Çin'deki Ulu Han sarayından bildiğimiz merasim biçimini teyit edişinin yanı sıra, İbn Battûta rivayetinin Ötemiş Hacı anlatısında tasvir edilen örnekten kayda değer biçimde farklılaşmasında yatıyor bu ilgi. Bu anlatıda, işret ayininin alenen damga vurduğu bir saray merasimi, aslında eski küfür âdetlerinin İslâmî âdetler ve pagan "büyücülerin" Müslüman azizlerce yerinden edilmesiyle sonuçlanan dinî bir çatışmanın ortamı söz konusu. İbn Battûta'nın anlatısı, Ötemiş Hacı tarafından muhafaza edilen anlatıya ilham vermiş olması beklenen bir içki merasimini tasvir ediyor; fakat İbn Battûta açıkça belirtmese de, onun anlatısında kutlama bir yüzleşmenin değil, hâlâ birbirlerine benzeşme sürecindeki iki geleneğin (Moğol ve İslâm) kutsal kabul edilen kişi ve âdetlerinin dikkate değer bir biçimde bütünleştiği bir ortamdı burası.

Aslında İbn Battûta'nın olayları yorum yapmadan ve bu noktada ısrarcı olmadan tasviri, kutlamadaki Moğol ve İslâm hususiyetlerinin neredeyse kazara yan yana getirilişini vurguluyor. Hadisenin Ramazan sonunda vuku bulduğuna dikkat çekerek başlıyor İbn Battûta ve ardından hanı, eşlerini ve birkaç birlikten oluşan orduyu tasvir ediyor, ayrıca merasime iştirak eden Müslüman eşrafın da isimlerini veriyor. Ardından Moğol emîrlerinin hanın etrafında aldıkları teşrifat tertibini anlatıyor, emîrler için seyir –ve ziyafet– salonu olarak hizmet vermek üzere kurulan büyük çadırı ve hanedan mensuplarıyla emîrler mayalanmış bal içerlerken uydukları ayin ve teşrifat nizamını tarif ediyor. Hanın kızı önce hana bir fincan sunuyor, ardından önce kıdemli hanıma, ardından mertebesine göre sair eşlere birer fincan daha ikram ediyor ve her ikram sırasında selamlama oluyor. Daha sonra veliaht (yani Tini Beg) fincanı alıyor, sırasıyla hana, hatunlarına ve kız kardeşine sunuyor. Ardından hanın ikinci oğlu (yani Canıbeg) kadehi alıp kardeşine ikram ediyor, sonra büyük emîrler ayağa kalkıyor ve her bir içkiden veliahta sunuyor, nihayet ibnü'l-mülûk (yani Cengizli melikin şehzadeleri) aynı şeyi ikinci oğula (Canibeg) yapıyor ve rütbesi düşük emîrler "padişahların oğullarına" sunuyor içkiyi.

Moğol saray teşrifatının bu ayrıntılı tasvirinin ardından, aralarında İbn Battûta'nın da bulunduğu Müslüman eşraf için cami karşısında kurulan büyük çadırdan bahsediliyor ve çadırda *kadı*, *hatip*, Seyyid İbn Abdülhamîd ve diğer

148 Moule/Pelliot, I, s. 224.

fakih ve şeyhler bulunuyordu. İbn Battûta'ya göre bunlara "Türk soyluları" hizmet ediyordu.[149] Orada bulunan fakihlerden bazılarının yemek yediğini, diğerlerininse altın ve gümüşten masalarda bir şeyler yemekten istinkâf ettiklerini aktarıyordu. İbn Battûta'ya göre, kağanın orada bulunanlara dağıtılmasını emrettiği kımız tulumlarıyla dolu arabalar vardı. Şenlikler, İbn Battûta'nın anlattığı kadarıyla, camide kılınan Cuma namazıyla sona ermişti; dediğine göre, geç gelen (ve sarhoş bir şekilde Seyyid Ata'yı selamlayan) handan önce camide toplananlar hanın gelip gelmeyeceğini tartışmışlardı: bazıları sarhoşluğun etkisinde olduğu için gelmeyeceğini söylüyor, diğerleri Cuma namazını ihmal etmeyeceğini belirtiyorlardı.

Moğol ve İslâm kullanımlarının (İslâm perhizkârlığının örnekleri üzerine birtakım ifadelerle iç içe geçmiş Moğol içki ayinlerine dair tasvirlerle) anlatıda yan yana getirilişinin uyandırdığı açık intiba ve her iki dünyanın (camide her iki tarafın da beklentilerini kısmen tasdik ederek dualarına katılan ama bunu hâlâ sarhoşken ve ayin açısından saf değilken yapan) hanın şahsında gayet muntazam bir biçimde bütünleşmiş oluşu, ağır ağır İslâm'ı öğrenen ve İbn Battûta'nın anlatısında zımnen işaret edilen İslâmî değerlerle alenen çatışan özellikleri terk etmeye yanaşmayan bir toplumu tasvir ediyor. Sunulan resim, İslâm "davet"ine cevaben bir kerede ve topluca yapılan bir tercih değil. Daha ziyade Moğol/İç Asya değer ve geleneklerinin İslâmî anlamda muadillerini yarattığı, Müslüman din adamlarının da en azından Kur'an dışı İslâmî merasimleri kutlamada küfür âdetlerine zemin hazırladığı bir bütünleşme manzarası çıkıyor ortaya.[150]

İbn Battûta'nın anlatımındaki bu benzeştirici imge, anlatıda İslâmî "ihtida" paradigmasının gerektirdiği beklentilerin, muhtemelen İslâm'ı benimserken yapılan "tercih"in doğurduğu gerilimin artışına yol açtığının bir başka göstergesi gibi görünür. Yine bu paradigma, İbn Battûta'nın anlatımında bir İslâm ve (İslâm takvimine göre düzenlenen ve Müslüman figürlerin "görev yaptığı", fakat Moğol/İç Asya teşrifat ve yemek usullerinin önemli veçhelerine riayet edilen) Moğol şöleninin değişmez ve uzlaşmaz iki gelenek arasında

149 Marco Polo'nun şölenlerde hizmet eden "*baroni*"larına bakınız (Moule/Pelliot, s. 219-220). Her iki terim de saray aşçısı *bavurci* (bkz. Doerfer, *TMEN*, I, s. 202-205) ya da hem saray hem de askeri protokol açısından tedarik ve organizasyon konusunda kapsamlı sorumlulukları olan daha güçlü bir figür olan bökâvül'ü yansıtıyor (bkz. *TMEN*, II, s. 301-307); ikinci figür Altın Orda sarayında bir tür "merasim emini" olarak tanımlanıyor, bkz. G. S. Sablukov, "Ocherk vnutrennlago sostoianiia kipchakskago tsarstva," *IOAIÈ*, t. 13, sayı 2 (1896), s. 89-146 [s. 123].

150 Burada İbn Battûta'nın anlatımında şamanlardan, bakşılardan ya da hanın maiyetindeki yerli Moğol dini şahsiyetlerden bahsedilmediğine dikkat çekilebilir; İbn Battûta'nın bu tür uygunsuz figürlerden bahsetmemeyi tercih edip etmediğine ya da Özbek Han'la birlikte bu tür figürlerin gerçekten de ortadan kalkıp kalkmadığına karar vermek imkânsız; bu durumda Memlûk kaynaklarının, İbn Battûta'nın hâlâ gelişmekte olduğunu söylediği özellikle sarayla ilgili âdetlerin dışında gerçek bir etkiye sahip olduğu için hanın kâfir âdetlerinin mürevviçlerini yok ettiğine dair tanıklığına işaret edebiliriz.

bir çatışmaya dönüşmesini gerektirmişti. İbn Battûta'nın "benzeştirici" tasviri kuşkusuz İslâmlaşmanın erken bir aşamasındaki gerçek durumu yansıtıyorsa şayet, kadim geleneğin İslâm tarafından muhalefetle yerinden-edilişinin altını çizen anlatı da İslâm'ın siyasi örgütlenme ve meşruiyet için alternatif bir temel ve "muhalif" İslâmlaşmanın da desteği harekete geçirmek için bir paradigma olarak sunulduğu sonraki bir aşamayı yansıtıyor olduğu düşünülmeli. Fakat bir yandan da "muhalif" anlatıların ortaya çıkışına katı bir kronolojik tertip atfetmekten de kaçınmalıyız, zira bu tür anlatıları kullanmaya meyilli gruplar ve hizipler oldukça erken bir dönemde, İslâmlaşmanın en erken aşamalarında ortaya çıkmıştı.

Son olarak, Ötemiş Hacı'nın rivayetinde akis bulan "işret" ayininin teşrifat açısından merkezî bir unsurunu ele alabiliriz; özellikle ihtida anlatısında "yerinden-ediş"in rolüne vurgu yapar bu unsur. 13 ve 14. yüzyıllara ait Moğol teşrifat tasvirlerinde öne çıkan bir mesele olan istikamet ve oturuş unsurudur bu. Konuya dair en dikkat çekici şey, "orijinal" ihtida anlatısında önemli olması beklenen belirli bir temanın, bu anlatı unsurlarının kaynaklık etmiş olması gereken iki bağımsız gelenekte alenen yankı bulmasıdır. Yani Baba Tükles ve yoldaşlarının, Müslüman azizlerin esrarengiz bir şekilde ihlal ettiği ayindeki rolleri sayesinde Özbek Han nezdinde şeref mevkii elde etmiş "büyücüler"in yerini dolaylı olarak aldıklarını görüyoruz. Bundan tamamen bağımsız, Özbek Han'ın ihtidasıyla ilişkilendirilen diğer bir figür olan Orta Asya geleneğinin "Seyyid Ata"sında da benzer bir yer değiştirme iması buluyoruz. Bu ikinci vakada, Özbek'in İslâmlaşmış "manevi" torunları arasında han katındaki şeref mevkiinin *nakiplik* rütbesi sahiplerine ayrıldığı, bu rütbe ve beraberindeki şeref mevkiinin Özbek Han'ın ihidasındaki rolü sebebiyle Seyyid Ata'nın torunlarına bahşedildiği zikrediliyor bir dizi Orta Asya kaynağında ve şüphe yok ki burada bir "yerinden-ediliş" ima ediliyor.[151]

*Nakib*in mevkiine dair en iyi bilinen haber, Mahmûd b. Emir Veli'nin 17. asra ait Orta Asya tarihini konu alan önemli eseri *Bahru'l-Esrâr*'da yer alıyor. 1640 yılı civarında telif edilen eser, müellifin Belh'in Astarhan sarayındaki bir işret merasiminde gözlemlenen âdet ve muaşerete dair naklini ihtiva ediyor; nitekim bu nakil, hemen hemen seksen yıl önce Barthold tarafından kaydedilmişti.[152] Müellif bu âdetleri "Moğollar"ın yasa ve yosunlarına atfetmiş; nitekim anlatılan merasimlerin çoğunun Özbekler arasında korunan İslâm öncesi bozkır âdetlerini yansıttığı da açık. *Bahru'l-Esrâr*'a göre, merasim için toplanan bu tür cemiyetlerde en yüksek şeref mevkii *nakip*lere tahsis ediliyordu: Özbekler

151 Bu konuda kaleme aldığım makaleye bkz. "The Descendants of Sayyid Ata and the Rank of Naqib in Central Asia" *JAOS*, c. 115, sayı 4, (Oct 1995), s. 612.

152 Bartol'd, "Tseremonial;" Potapov, "Drevnii obychai;" Bleichsteiner, "Zeremonielle."

sol tarafa sağdan daha fazla tazim ediyorlardı, çünkü kalp vücudun sol tarafındaydı ve hanın hemen solundaki en şerefli yer *nakip*lerin (*orun-ı nukabâ*) yeriydi. Onlara gösterilen hürmet, yine bu esere göre, o kadar büyüktür ki tahtın vârisi de dâhil olmak üzere bütün şehzadeler *nakip*lerin ardından geliyordu.

Bu metin parçasında nakiplik rütbesinin irsî sahiplerinden hiç bahsedilmiyor; fakat Barthold'un bahsetmediği bu meseleye dair *nakip*likle ilgili bir başka önemli tartışma bunu tasdik ediyor. İlgili parçada[153] Seyyid Ata'nın soyundan gelen bir *nakib*in tercüme-i hâli verildikten sonra, müellif bu makamın yaklaşık 200 yıl boyunca, alenen belirtilmemiş ama yaygın olarak bilindiği söylenen bir sözlü geleneğe dayanarak "ırsen Seyyid Ata neslinden gelenlere bağlı mahsus olduğunu" belirtiliyor. Fakat müellifin yaşadığı dönemde Belh hükümdarı olan Nadir Muhammed Han, kısa süre önce bu unvanı Bahaeddin Nakşibend'in tabii ve manevi soyundan gelen birine devretmişti.

Bahru'l-Esrâr kadar bilinmeyen, ama ondan yaklaşık 15 yıl önce kaleme alınmış nadir bir menkıbevî eser (yukarıda Seyyid Ata'nın Deşt-i Kıpçak'taki irşat faaliyetlerine dair anlatısıyla bağlantılı olarak zikredilmişti), *nakiplik* makamının münhasıran Seyyid Ata'nın soyundan gelenlere tahsis edildiğini ortaya koyuyor. *Bahru'l-Esrâr*'ın aksine bu eser, *nakiplik* makamının irsî hakkının Seyyid Ata'ya tahsisini, Deşt-i Kıpçak kabilelerinin İslâm'ı kabul edişlerindeki rolüyle ilişkilendirmesi bakımından hususi bir yere sahip. Seyyid Ata soyundan gelen ve "Rıdvan" mahlasıyla (*tehallus*) bilinen Muhammed Kasım tarafından 1036/1626'da tamamlanan *Menâkıbu'l-Ahyâr*'dır söz konusu eser ve müellifin babası, "Hoca Divane Seyyid Ata'i" (ö. 1016/1607) diye bilinen Seyyid Cemaleddin'in hayatını ve sözlerini nakleder.[154]

Eserinde müellif, Seyyid Ata'nın "Özbek ve Mangıt ve Tatar" kabilelerinin İslâm'ı kabullerindeki merkezî rolüne temastan sonra (yukarıya bakınız), Özbeklerin hanları ile Seyyid Ata'nın ailesi arasında kurulan yakın münasebeti vurgulamaya devam ediyor; öyle görünüyor ki nakibin mevkiine dair yaptığı tasvir, *Bahru'l-Esrâr*'dakine oldukça yakın. Evlilik yoluyla akrabalık bağlarının kurulduğuna dikkat çekiyor ve Seyyid Ata'nın soyundan gelenlerin padişahların ve şehzadelerin meclislerine kabul edildiklerini ve onların solunda oturduklarını belirtiyor; bu mevkiye "orun-ı nikabât" (*nakib*in oturağı) denildiğini ve "örfi hukukta [*töre*] sol *orun*dan daha yüksek bir mevki olmadığını, çünkü o halkın dediği gibi, kalb[in]" orada olduğunu söylüyor. Seyyidlerin Özbeklerin

153 MS India Office, Ethe 575, vr. 286b-287b, özellikle 287a; Buri Akhmedov tarafından kaydedilmiş, *Istoriia Balkha* (Taşkent, 1982), s. 148-149.

154 Bu eserle ilgili olarak "Neglected Source" başlıklı yazıma ve yukarıda 2. Bölüm'de verilen elyazması atıflarına bakınız; buradaki ilgi çekici anlatım India Office MS, ff. 17a-b, Rampur MS, vr. 21a-b.

*kengeş*lerine (kurultay) ve *toy*larına (şölenlerine) katıldıklarına dikkat çekerek, *padişah*ın kardeşleri ve oğullarının seyyid tarafından işgal edilen *nakiplik* koltuğunun "altında" oturduklarını bildiriyor. Nihayet müellif, "bu *tarikat*ın Seyyid Ata zamanından günümüze dek güçlü olduğunu" kaydediyor. Bununla birlikte, Seyyid Ata soyundan gelenlerin mevkiinin son zamanlarda hanların teveccühünü kazanan başka bir grup tarafından tehdit edildiğine dikkat çekiyor; bu ifade, *Bahru'l-Esrâr*'dan daha önce iktibas edilen pasajın da işaret ettiği gibi, Nakşibendî meşâyihinin Orta Asya'da artan siyasi gücüne işaret ediyor gibidir ve bu durumda şamanların sûfîler tarafından değil, bir sûfî "hanedanı"nın bir başka sûfî hanedanı tarafından "yerinden-ediliş"ini yansıtır.[155]

Bugün *nakiplik* rütbesinin İslâm dünyasında uzun bir geçmişi var ve her şeyden önce Hazret-i Peygamber soyundan gelenlere mahsus irsî bir kutsiyet kavramlarıyla bağlantılı. Bu unvan bilahare zanaat loncaları ve fütüvvet teşkilatları gibi muhtelif dinî eğilimli grupların reisleri için kullanılmış olsa da esasen umumiyetle belirli bir şehrin "Alîliler" yahut *seyyid*lerinin başı olarak görünür. Fakat Özbek döneminde (16-19. yüzyıllar) Orta Asya'da *nakiplik* makamı evrensel anlamda askerî bir bağlamda tarif ediliyordu: Unvanın sahibi birliklerin tertibi ve askerî ikmal meseleleriyle görevlendiriliyordu. Genellikle hanın idaresindeki en önemli figürlerden biri, çoğu zaman da hana erişebilmek ve yakınlık konusunda eşsiz bir figür olarak tasvir edilir. Görünüşte önemli olan bu makamın Seyyid Atâ'i ailesine tahsisi, 17. yüzyıl menâkıbnâmesi ve bir geç dönem tarihinin kaydettiğine göre, Deşt-i Kıpçak'a İslâm'ı getiren zâtın soyundan gelenlere atfedilen itibarı yansıtır.

Bu makamın İslâmlaştırıcı zâtın torunlarına verilmesinde İslâmlaştırmanın yerlilerce nasıl anlaşıldığına dair bir ipucu olması da mümkün görünüyor. Makamın yalnızca İslâmlaştırma rolüne duyulan hürmetin bir sonucu olarak verilen bir mükafat olmadığını, aynı zamanda *nikabet*le ilişkili (orduyu, özellikle de kâfirlere karşı savaşan bir ordu olarak tasvir edilen bir orduyu organize ve idare gibi) işlevlerin de İslâmlaştırma süreciyle bağlantılı kimseler için uygun görüldüğünü akla getiriyor bu durum. Dolayısıyla, Deşt-i Kıpçak'ta bir rivayetin İslâm'ın "sancaktar"ına ayırdığı rütbenin askerî delaletleri göz önüne alındığında, Seyyid Ata'nın Özbek Han'ın oğlu Canıbeg'le muhtemel ilişkisi ve berikinin Altın Orda'daki askerî yeniliklerle olan münasebeti ilginç görünür. İbn Battûta'nın bahsettiği ve "Seyyid Ata" ile özdeşleştirmenin

155 Seyyid Ata'nın soyundan gelenlerin irsî *nikabet*ini teyit eden bir başka kaynak, 18. yüzyılın başlarında derlenen ve Moğol ve Timurlu dönemlerine dair efsanevi ve folklorik malzemeyle dolu efsanevi bir Orta Asya tarihidir: *Künûzü'l-'Azam* (bu eserin kısa bir tanımı için bkz. Storey-Bregel', *PL*, II, s. 812-815), eserde Seyyid Ata'nın yeni Müslüman olan Özbek Han ordusunda naiplik görevinde bulunduğu ve hanın Seyyid Ata'nın soyundan gelenlere yaşadıkları sürece niyabet sözü verdiği belirtiliyor. Bu anlatıda Seyyid Ata'nın naipliğinin teşrifatça mevkiinden bahsedilmediği gibi, unvanın Nakşibendîliğe geçişine de değinilmiyor.

mümkün olabileceği figürle Özbek Han'ın oğlu Canıbeg arasındaki yakın bağlar İbn Battûta tarafından kaydedilmiş; fakat Canıbeg'in Seyyid Ata'ya odaklanan sonraki ihtida hikâyelerinde ısrarla ortaya çıkışı, aralarındaki bağlara dair popüler bir hafızaya da işaret ediyor. Daha önce de belirtildiği gibi, Canıbeg, hükümdarlığı dönemine ait kaynaklar tarafından, askerlerinin yalnızca İslâm'la değil, tasavvufla da özdeşleşen kıyafetler giymesini zorunlu kıldığı için özellikle zikredilen bir isimdi: Sarık ve ferace (dervişlerce giyilen gömlek gibi bir tunik) giyilmesini o başlatmıştı.

İslâmlaştırıcının içki ayinleriyle ilişkili İslâm öncesi saray teşrifatına müdahalesi teması, Cuci *ulusu*nda gördüğü hürmet bu müdahaleyle dolaylı olarak bağlantılı olan Seyyid Ata'yı çevreleyen Orta Asya geleneğinde açıkça çağrıştırılmış oluyor. İslâmlaşma ve sûfilerin bu süreçteki rolüne dair Orta Asya geleneğinde başka şeyler de zuhur edebilir ve bunlar ayrı bir tartışma konusu olabilir.[156] Şimdi güttüğümüz maksat doğrultusunda bu gelenek bize, Ötemiş Hacı'nın anlatısında da bu tür bir müdahale ve yerinden-ediliş bulunduğu ihtimaline dair ilave deliller sunuyor.

Şöyle özetleyelim: Anlatının teşrifata mahsus bu unsurundaki merkezî noktayı, Müslüman azizlerin, Müslümanların kutsallaştırıcı gücüne karşı yerli Moğol geleneğinin çok sayıda ve bazı açılardan çatışan unsurlarını içeren bir ayine müdahaleleri teşkil ediyor. Ötemiş Hacı versiyonunda görülen tema karmaşası, tıpkı *koruk* örneğindeki gibi, şüphesiz anlatının çok-anlamlılığı ve esnekliğine katkıda bulunmuştu. Müslüman azizler, han ve onun dini müşavirleriyle sınırlandırılmış mukaddes ve mahrem bir ortama izinsiz girmişler ve orada, tasviri atalardan kalma işret ayinlerinin ve egemenliğin ritüel anlamda tasdikinin mukaddes ananevi ve siyasi çağrışımlarını hatırlatan bir merasimi ihlal etmişlerdi. Anlatıda Baba Tükles'in tandırdaki kat'i "çile"yle mühürlenen ve sonraki rivayette detaylandırılan merkezîliğini akılda tutarak şunu vurgulayabiliriz: Ayin şamanlar tarafından yönetiliyordu ve ihlali bunların saraydaki iktidarlarına meydan okumak demekti ve -Baba Tükles'in faaliyetlerinin aşağıda değerlendirilecek olan "şamanik" karakterini de unutmadan- bu durum şaman rolünün Müslüman azizler tarafından gasp edilmesine zemin hazırlamıştı. Bu durumda bu şamanların yerinden-edilişinin ana odağı, sonraki bölümde dinî tedaileri daha ayrıntılı incelenecek olan Baba Tükles'in bizzat kendisidir.

Son olarak, *koruk* ve içki merasimi temaları, Ötemiş Hacı'nın ihtida anlatısını anlamamız açısından ilave bir ders anlamı taşıyor bizim için. Her iki durumda da özellikle anlatının amacını takdir etmeli ve ihtida anlatısının dramatik ya-

156 Yani benim "Descendants of Sayyid Ata," başlıklı makalem ve Seyyid Ata'nın hayatı hakkında türetilen Orta Asya menşeli efsaneler hakkında çalışmam.

pısı altında "tarihî gerçeği" bulma tuzağına düşmemeliyiz. Anlatının yaratılışı ve tedavülünün altında bazı tarihi, fiilî özler yatmaktadır şüphesiz. Doğal olarak, hem anlatıda vurgulanan dinî bağlamda eşleşen unsurların önemini hem de bu tür dinî unsurların muhtemel odakları olarak dinî pratiklerin geçerliliğini kavramak için Moğol dönemi din pratiklerinin daha tarihî temelli açıklamalarını dikkate almak zorundayız. Fakat Ötemiş Hacı'nın anlatısında tarif edilen ve bir araya getirilen uygulamaların "tarihîliği" değil, Özbek Han'ın ihtida hikâyesinde anlatılan belirli "olaylar"ın tarihîliğidir burada söz konusu olan. Bizim görevimiz, Ötemiş Hacı anlatısının temelini oluşturan kurgudaki motiflerin bir araya getirilişine dinî anlam kazandırma ihtimali bulunan rivayetlerin ve algılanan dinî gerilimlerin "tarihîliğini" göstermektir daha ziyade.

4. BÖLÜM
İHTİDA ANLATISI VE DİNÎ ANLAM, II: TİYATRO/FACİA

Yukarıdaki değerlendirmede Ötemiş Hacı'nın Baba Tükles rivayetindeki bazı hususi unsurları ve bunların hatırlattığı hem İç Asya hem de İslâm'a mahsus dinî temaların çeşitliliğini ele aldık. Şimdi anlatının dramatik yapısını ve bu yapıyla sair dinî anlatı türleri arasındaki paralellikleri işleyebiliriz. Evvela anlatıdaki bazı hususiyetlerin şamanik karakterini irdeleyeceğiz; bu hususiyetler Baba Tükles'e dair anlatıyla şamanik yolculuklar ve özellikle de giriş merasimine ait tecrübeler arasındaki bünyevî paralelliğin unsurlarını bulmamızı sağlıyor. Ardından, hem İslâm hem de İç Asya dinî sembolizminin ve anlatı paradigmalarının yansımalarını bulduğumuz bir tür zirve olan tandır bahsinde çağrıştırılan daha geniş dinî anlamlar yelpazesini inceleyeceğiz. Nihayet, bu tür anlatılardaki muhalif ve benzeştirici yerinden-ediş temalarını tetkik için Baba Tükles'e odaklanan ihtida anlatısıyla tematik ve bünyevî paralellikler arz eden diğer bazı ihtida anlatısı örneklerini mütalaa edeceğiz, bir temel olarak. Daha sonra 5. Bölüm'de, Baba Tükles hikâyesinin tarihî ve dasitani rivayetlerde görülen sonraki inkişafına dönmeden önce, kısaca Baba Tükles adıyla bağlantılı birkaç meseleye değineceğiz.

Baba Tükles ve Şamanik Anlatı

Ötemiş Hacı anlatısının en az üç ânında, hepsi de doğrudan tandır bahsiyle ilintili, şamanik icra ve özellikle de giriş merasiminin yankıları olarak kabul edilebilecek eylemler ve unsurlar buluyoruz. Bu unsurların çok genel olduğu ve mevzubahis paralelliklerin, anlatıya dinî anlam katan özellikler arasında açık bir şamanik unsur bulunduğu iddiası için yeterli bir temel sağlayamayacak kadar yapmacık oldukları itirazı gelebilir. Fakat bu unsurlar bir arada

düşünüldüğünde, anlatının en azından bir kısmının şamanik karakterinin, Ötemiş Hacı'nın anlatısıyla (birazdan göreceğimiz gibi) tartışmasız şamanik kökenli bir anlatı arasındaki paralellikler sayesinde ikna edici biçimde teyit edildiğine inanıyorum.

Özbek Han'ı İslâm'a döndürmek vazifesine yaklaşımında Baba Tükles'in kendisi de şüphesiz hayli "şamanik" bir karakterdir, fakat onun kişiliğini daha sonra ele alacağız biz. Anlatıdaki üç önemli ân da Baba Tükles'in kızgın tandıra girme kararı bağlamında zuhura gelir; tandırın muhtelif çağrışımları (ateş, kurban ve mezar gibi) yine bu bölümün ilerleyen kısımlarında ele alınacak, fakat biz burada fazlaca belirgin olmayan bir başkasına dikkat çekebiliriz. Baba Tükles'in alenen yok olmak için ateşe dalışında (esasen kâfir büyücü vakasında anlatıldığı gibi), şamanın sembolik olarak parçalanmasıyla bir paralellik görüyoruz biz; nitekim ateş vardır burada ve şamanın bir kazanda "pişirilmesi" söz konusudur. Bu da hemen hemen evrensel bir özelliğidir şamanik giriş merasimini nakleden anlatıların.[1] Şu şekilde sıralanabilir bu üç ân; (1) Baba Tükles'in şaman elbisesi giyinmesi anlamına gelen koruyucu "zırh"a[2] bürünmesi; (2) müstakbel bir şamanın giriş merasimine (genellikle bir mağara ya da kazanda gerçekleştiği düşünülür) teslimiyetiyle paralellik gösteren tandıra girişi, ki buna da tüylerin diken diken olmasıyla ima edilen "kendinden geçme" coşkusuyla işaret edilir; ve (3) Baba Tükles'in üç arkadaşından kendisi için dua etmelerini ve gözlerini ondan ayırmamalarını isteyişi, şamanın emrinde koruyucu ve yol gösterici ruhlara başvurması anlamına gelir.

Bu açıdan Baba Tükles'in -bölümün ilerleyen kısımlarında biçimlendirici bir "mania"dan "kurtuluş"a dayanan köken efsaneleriyle irtibatları da değerlendirilecek bir anlatı unsuru olan- tandıra girişini ve oradan sağ salim çıkışını şamanların ritüel ölüm ve yeniden diriliş merasiminin bir yansıması olarak görebiliriz. Ayrıca Baba Tükles'e atfedilen efsanevi terkibe şaman rolünü de ekleyebiliriz burada; zira bir Kahraman, bir Ata, İlk İnsan, bir Ulus İnşacısı ve bir Şamandır o; hepsi doğaüstü tek bir figürde toplanmıştır bu vasıfların. Bu hususiyetleri özellikle "şamanik" olarak görmenin aşırı bir zorlama olmadığı karşılaştırmalı materyallere istinaden tartışılacak birazdan. Fakat şimdilik Baba Tükles'in şamanik karakteriyle cemiyet-yaratıcı rolü arasındaki bağlantılara işaret etmemiz gerekiyor.

Şamanizm üzerine yapılan çoğu tetkikte, şamana ferdî bir figür, zapt etmeyi öğrenmesi gereken manevi tecrübelerle kuşatılmış yalnız bir kimse olarak yaklaşılıyor; yukarıda belirtildiği gibi, içtimai rolleri üzerine pek durulmu-

1 Krş. Eliade, *Shamanism*, pp. 33-45

2 Baba Tükles'in giydiği cübbeyi (cibâ) oluşturduğu anlaşılan demir halkalar, şamanların kostümlerinde sıklıkla bulunan demir parçaları hatırlatıyor.

yor. Bu bakış açısıyla, Baba Tükles'in tandırdaki "şamanik giriş merasimi"ni bir Kahraman ve Ata olarak "meşrulaştırılışının" zirvesi olarak görmekle yetinebilir, bunu Baba Tükles'in efsanevi kişiliğinin şekillenmesinde önemli bir ferdi tecrübe olarak değerlendirebiliriz. Fakat muhtemelen çok daha fazlası söz konusudur burada; hakikaten şamanın içtimai rolü yalnızca şifacı, hakem, ayin icracısı ve müşavir sıfatıyla giriştiği birtakım pratik işlevlerden ibaret gibi görülmemeli. Son zamanlarda,[3] Eliade'nin benimsediği aşırı "ferdiyetçi" şamanizm yaklaşımına itirazlar geldi, şamanın iptidaen yaşadığı parçalanma ve yeniden-inşanın bizzat hayati nitelikte *içtimai* veçheler barındırdığı ve tamamlanan giriş tecrübesinin içtimai bütünlüğün önemli bir yeniden-inşası yahut yeniden-tasdiki anlamına geldiği öne sürüldü. Böylece şaman bir bütün olarak topluluğun "yerine geçiyor", elbisesini giydiğinde (yardımcı ruhlarının onu "tanımasını" sağlayan bir eylem) mensubu olduğu grupla özdeşleşiyor ve sembolik anlamda politik bedenin parçalanmasını ve işleyen bir bütün olarak yeniden teşekkülünü tecrübe ediyordu. Böyle bir yorum şaman ve topluluğunun ayini ve/veya mucizevi anlamda özdeşleşmesini varsaymak sadedinde abartı addedilebilir, fakat tecrübenin muhtevasını değilse bile şamanik deneyimi *aktarmanın* anlamını düşünmek için yeni perspektifler sunar bu yorum.

Bu açıdan bakıldığında, şamanın kemiklerinin parçalandığı, ardından tekrar bir araya getirildiği giriş merasimi tecrübesinin nakli, yeni şamanın hizmet edeceği topluluğun bütünlük ve dayanışmasının hitabi anlamda yeniden teyidi olarak anlaşılmalı; şaman topluluğu cisimleştirir, kemikleri daha büyük grubun kurucu unsurlarını temsil eder (aslında İç Asya topluluklarının kurucu parçalarını oluşturan boy temelli akrabalık grupları çok kere "kemik" diye tarif edilir). Bizzat şaman bu tecrübeyi anlattıkça, içtimai bağlar dinleyiciler tarafından kabul ve tasdik edilir, bu tecrübeyi aktaran anlatı topluluk tarafından benimsendikçe ve belirli bir şamandan sıyrılıp ortak bir dünya resminin parçası haline geldikçe, bir topluluk olarak dünyaya gelmeden önce sınanıp şekillendirilen bileşik bir bütün olma sembolizmi pekiştirilir.

O halde, özellikle Baba Tükles bağlamında, ihtida unsuru yeni bir boyut kazanıyor: Baba Tükles yardımcı ruhlarını getiriyor, giriş sadedinde bir "imtihan"a rıza gösteriyor ve bu imtihandan sağ çıkmayı başararak dahil olduğu topluluğun, ruhani koruyucusu bizzat kendisi olan Müslüman bir cemiyet olarak yeniden-inşasından başka bir şey yapmıyor. İmtihana girmek hakkını talep edip "zırh"ını kuşandığında İslâm topluluğunun –sonradan "Özbek" topluluğunu da kapsayacak şekilde– temsilcisi rolünü üstlenmiş oluyor Baba Tükles; tandırdan çıkmasının ardından İslâm'ın kabul edilişinde, yeni bir şamanın

3 Kortt'un vukuflu tahlili için bkz., "The Shaman as Social Representative."

giriş "çile"sini başarıyla tamamlayarak ritüel anlamda kabul edilmesiyle bir paralellik görüyoruz.

Baba Tükles anlatısının şamanik anlatılarla paralellik gösterdiği bünyevi şekillere ve Baba Tükles'in kendi kutsiyetine dair şamanik tarzdaki imgelere ilaveten, bizzat ateş unsurunun Baba Tükles'in şamanik karakterini çağrıştırdığına dikkat çekebiliriz burada. Zira ateş üzerindeki hakimiyet şamanların yaşamlarına dair anlatılarda yaygın bir motiftir ve ateşe karşı mukavemet gösterileri şamanik icralarda sıklıkla yer bulur kendisine.[4] Ateş motifine tandır yahut ocağa ait özel bir unsur eklendiğinde daha fazla yankı uyandırır, çünkü artık güçlü bir dini sembolizm de çağrıştırılmaktadır bu sayede. Bir yandan (aşağıda inceleneceği gibi) bir muhafazadır tandır/ocak. Fakat bizzat bir tandır işlevi gördüğü ölçüde, hem müstakbel şamanın sembolik anlamda parçalanma ve yeniden-teşekkül sürecinden geçtiği yer olarak kazanın ya da tandırın önemini, bunun kayda değer içtimai delaletlerini hem de Eliade'ın *The Forge and the Crucible*'da[5] tahlil ettiği gibi "metalürjik" ve simyevî sembolizmin dini diyalektikteki rolünü hatırlamamız gerekiyor.

İkinci bağlamda, Eliade'ın bir grup demirciyi ve fırınlarını, dumanlarından rahatsız olan semavi bir ilahla karşı karşıya getiren bir Hint hikâyesine dair değerlendirmesinde Baba Tükles anlatısıyla tuhaf bir biçimde düşündürücü bir paralellik buluyoruz; Tanrı, varlığı fırınların işleyişini bozan çelimsiz bir ihtiyar suretinde iniyor yeryüzüne. Demirciler fırınları nasıl onaracakları konusunda ondan tavsiye istiyorlar ve ihtiyar onlara bir insan kurban etmelerini tavsiye ediyor, bunun için de usulünce kendini kurban olarak sunuyor. Fırına giriyor, alevler içinde üç gün geçiriyor, sonunda altın ve mücevherlerle dışarı çıkıyor. Bu vaka karşısında demirciler de ateşe girmeye hevesleniyorlar, fakat derhal diri diri yanıyorlar.[6] Eliade bu masalı demircilik ve çağrışımlarına karşı bir hoşnutsuzluk ifadesi olarak değerlendiriyor; fakat bu yorum doğru olsa bile masal, daha genel anlamda din değişimi için bir paradigma olma potansiyeli taşıyor: Oranın demirci/şamanları kendi fırınlarında kül oluyorken göğe yakın kutsi adam, ateşe girip sağ salim çıkarak, rahatsız edici gelenekleri uygulayanların üstesinden geliyor.

Baba Tükles anlatısında ortaya çıkan yapıyla görülen paralellikler dikkat çekicidir burada; metalürji ve demircilik tarihinin nispeten az bilindiği İç Asya'da koşut hikâyeler bilinmediği ve her halükârda Baba Tükles hikâyesinde hususi

4 Krş. Eliade, *Shamanism*, s. 412-413,472-477; Roux, "Fonctions chamaniques," başlıklı makalesinde şaman giriş ayini ve şamanik icranın bu hususiyetini göz ardı ediyor.

5 Mircea Eliade, *The Forge and the Crucible*, çev. Stephen Corrin, 2. baskı (Chicago: University of Chicago Press, 1978), özellikle s. 65-70.

6 Eliade, *Forge*, s. 65-66

anlamda metalürjik bir unsur bulunmadığı için doğrudan bir karşılaştırma yapılamaz belki; fakat şamanların ve demircilerin işlevlerinin yakın ilişkisinde, İç Asya'da onları İslâmlaşmaya[7] karşı potansiyel olarak benzeşebilir kılan belirli metalürjik sembolizmin tedavülüne ve bu sembolizmin köken efsanelerinde (mesela, demirci köleler olarak Türkler, Cengiz Han'ı bir demirci şeklinde tasvir eden yaygın hikâyeler, Ergenekon efsanesi) sıkça ortaya çıkışına dikkat çekilmelidir.

Baba Tükles hikâyesinin bu kısmına dair yapılan şamanik yorum, din değiştirme anlatısına yeni ve zengin bir yaklaşım öneriyor; aynı zamanda birazdan tartışılacak olan yerinden-ediliş temasını da besliyor bu yaklaşım. Ancak burada Baba Tükles'i şamanik bir figür ve İslâm'ın kuruluşunu yeni bir şamanik koruyucunun/şifacının vb. toplumca kabulü ve sahiplenilmesi olarak görmek özellikle ilgi çekici. Ona bu şekilde bakmak, Baba Tükles'in aslında yeni ve İslâmî bir topluluk "inşa ettiği" anlatıdaki önemli bir noktaya vurgu yapıyor: Esasen, babanın tandırdan çıktığı, emin ve zinde olduğu, yakında tüm topluluk tarafından kabul edileceği ândır bu. Ulus-kurucu ânın ateş çemberinden çıkışla özdeşleştirilmesi, bir ulus-kurucu eylem olarak, Ötemiş Hacı anlatısına dayanan (fakat 5. Bölüm'de de görülecek ilginç ilavelerle) 18. yüzyılda Abdülgaffâr Kırımî'nin eserinde bulunan hususi tafsilatı anlamamızı sağlıyor. Ayrıca Baba Tükles'in "ulus-kurucu" rolünün Ötemiş Hacı anlatısında zaten yer bulduğunu ve özellikle de bu bölümün ilerleyen kısımlarında irdeleneceği gibi birçok İç Asya köken efsanesinde tanıdık bir etnogonik motif olarak yer alan "mânia/sıkışma" ve "kurtuluş" temasının zımnen hatırlanışında mevcut olduğunu fazlaca tereddüt etmeden iddia edebilmeye imkân tanıyor bu yaklaşım.

Baba Tükles'in Özbek Han'ı dine döndürmekteki rolünün esasen şamanik karakterini tasdik etmek adına, alenen şamanik ilham kaynağı olan mukayeseli malzeme için dasitanî edebiyata bakabiliriz. Destansı başarıları esas olarak yeraltı dünyasında geçen, belirgin bir biçimde şamanik bir kahraman olan *Er Töştük*'ün sözlü anlatısında ortaya çıkan paralellikler Ötemiş Hacı'nın Baba Tükles rivayetiyle hem yapı hem de tema anlamında en çarpıcı olanlardır denebilir. *Er Töştük* hikâyesi belki de en iyi Kırgız versiyonlarıyla, özellikle de Radlov tarafından yayınlanan nüshayla bilinir.[8] Kırgız çevresinde bu masal her zaman olmasa da sıklıkla Manas destan silsilesine dahil edilmiş, fakat *Er Töştük*, temaları ve yapısıyla açıkça bağımsız bir anlatı inkişafını yansıtıyor. Kazaklar[9] arasında da popülerdi bu masal ve bir versiyonu Batı

---

7 Krş. A. Popov, "Consecration Ritual for a Blacksmith Novice among the Yakuts," *Journal of American Folklore*, 46 (1933), s. 257-271; demircilik sembolizmi Orta Asya Türk tasavvuf edebiyatında zaman zaman inkişaf ettirilen bir unsur.

8 Radlov, *Proben*, 5. bölüm (1885), s. 526-589.

9 Nüshalar Divaev ve Potanin tarafından kaydedilmişti; krş. Boratav ve Bazin (aşağıda alıntılandı), s. 13-19

Sibirya'daki[10] Tumen "Tatarları" arasında kaydedilmişti. *Er Töştük* ayrıca, Batı'da dahi önemli bir akademik ilgiye mazhar olmuş nispeten az sayıdaki İç Asya Türk destanlarından biri ve Pertev Boratav[11] tarafından bir Kırgız versiyonundan yapılan çeviride takdire şayan bir tarzda sunulmuştu. Kaydedilen tüm versiyonları doğal olarak sadece 19. yüzyılın ortalarından kalmıştır, fakat genellikle Türk destan silsilelerinin en eskilerinden biri olarak kabul edilir bu masal.

Şamanik imgelerle doludur *Er Töştük* masalı ve şamanik bir yolculuğun "kahramanlaştırılmış" bir anlatısı olarak görülebilir. Bizzat bu (İslâm'a mahsus ayin ve kavram unsurlarının önemli noktalarda masala dahil edilişi yanında) onu İç Asya ve İslâm dünya görüşlerinin mezci konusunda zengin bir kaynak haline getirir; ama aynı zamanda sadece diğer dasitânî masallarla (ve köken efsaneleriyle) değil, Baba Tükles merkezli ihtida anlatısıyla da bir dizi dikkat çekici ve özel paralellikler vardır masalda. *Er Töştük* masalı, Ötemiş Hacı'nın Baba Tükles anlatısında dikkat çeken paralel anlatı yapı ve motifleri, Baba Tükles'in kişiliğinin efsanevi ve destansı işlenişinde, özellikle de daha önce tartışılan aynı efsanevi kozmogonik terkibin değerlendirilişinde alenen görülebilen motiflerle birleştirir; en önemli yanı da budur. Böylece Baba Tükles'in gelişimine bir paralellik, Baba Tükles anlatılarının çeşitli "aşama" yahut tarzlarında ayrı ayrı bulunan unsurları tek bir anlatıda birleştiren bir paralellik söz konusudur.

Er Töştük masalının ana olayları, kahramanın doğumu ve erken dönem manevi karşılaşmalarının (bunlardan biri "manevi annesi"yle) aktarılışı ardından, ruhunu kaybedişi gibi zarif bir şamanik tarzla başlar. Daha özelde, *Er Töştük*'ün babası, oğlunun ruhunun da olduğu ve ocak taşının altında saklandığı söylenen çelik mahfazayı kötü kalpli, canavar bir büyücüye teslim etmek zorunda kalır. Bu karşılaşmanın hangi şartlarda gerçekleştiği dikkat çekicidir: Baba büyücü kadınla, nehir kenarında dev bir kavağın –Kazak versiyonunda Bay Terek yani Dünya Ağacı'dır bu– yanında konaklarken su üzerinde yüzen bir akciğer görür; kementiyle çekip çıkardığında bir canavar kadına dönüşür bu akciğer.[12] Kadın olduğu ortaya çıkan bir şeyi sudan çekip çıkarma teması, (ister bir eş, ister motifin bu uğursuz tezahüründeki gibi bir iblis yahut her ikisi olsun) İç Asya kökenli efsanelerde sıkça görülür ve (ileride göreceğimiz gibi) umumiyetle Baba Tükles figürüyle ilişkilendirilir.

---

10 Radlov, *Proben*, 4. bölüm, çeviri, s. 443-476.

11 Aventures merveilleuses de Er-Töştük, trc. Boratav; çeviri esas olarak Sayakbay Karalaev'in 1956'da Frunze'de (şimdiki Bişkek) yayınlanan Kırgızca nüshasına dayanıyor, girişte de yayınlanmış muhtelif nüshaların özetleri sunuluyor. Radlov metnine istinat eden bir özet de Chadwick tarafından yapılmış, Chadwick ve Zhirmunsky, *Oral Epics of Central Asia*, s. 100-104; bu özet ne yazık ki kahramanın yeraltı dünyasında yaşadığı macera ve çilenin tüm ayrıntılarını es geçiyor!

12 *Aventures*, s. 88, ve sair nüshaların özetleri, s. 14-18.

Kısa bir süre sonra ruhunu büyücü kadından kurtarmayı başarır *Er Töştük*, fakat kadın ruhunu yeniden çalmak için peşine düştüğünde *Er Töştük* bir çukurdan yeraltı âlemine düşer. Nihayet başarıyla tamamlanan bir dizi çile ve vazife başlar orada ve bu maceralar *Er Töştük*'ün âlemin merkezine inip bir ağaç dibine kıvrılmış bir ejderha (aynı Qazaq versiyonunda yine Bay Terek olarak tanımlanır) bulmasıyla sona erer. Ejderhayı öldürür ve böylece yutmak üzere olduğu iki kartal yavrusunu kurtarır ondan. Minnettarlığını ifade eden anne kartal *Er Töştük*'ü yutar ve sonra onu, dönüşmüş, zarardan masûn, kemikleri çelik gibi sağlam olarak kusuverir ve alıp yeryüzüne uçurur.[13] Biz yine bu hususiyetlerde de (6. Bölüm'de tartışılan) Baba Tükles karakterinin efsanevi inkişafına dair paralellikler bulduğumuz gibi, altında yılanın kıvrıldığı dünya ağacına ait kozmogonik terkibin de açık çağrışımlarını görüyoruz.

Baba Tükles rivayetinin Ötemiş Hacı anlatısında mahfuz kısmıyla en açık bünyevî ve tematik paralellikleri yeraltı dünyasındaki çile ve arayışlarda buluyoruz. Zira bu çile ve arayışların zuhur ettiği dekor, *Er Töştük*'le üç yahut dört yoldaşının (bazen daha fazla) karşılaştıkları bir hakan sarayı oluyor ve "imtihan"lardan biri –ki bu da Er *Töştük*'ün Kırgızca dışındaki tüm versiyonlarında görülüyor– yoldaşlardan birinin ya da hepsinin her tarafı ateşle ısıtılan "demir"den bir eve kapatılmasıyla gerçekleşiyor.

Ötemiş Hacı anlatısıyla aradaki bünyevî paralellik, yoldaşlara ait vakada ve müsabaka yahut çile unsurunda görülüyor açıkça. *Er Töştük* hana ulaşmadan önce yol arkadaşlarıyla buluşuyor ve yol arkadaşlarının sayısı değişir. Divaev'in Kazak versiyonunda Sibirya Tatar versiyonunda olduğu gibi toplam altı kişi varken, Potanin'in Kazak varyantlarından birinde üç, diğerinde dört yol arkadaşı olduğu görülüyor. Kırgız versiyonunda dört yoldaş olduğu anlaşılıyor ve her birinin adı *Mamit* (yani Muhammed)[14] olduğu için "dört Mamit" olarak anılıyorlar. Daha da önemlisi, onlara her zaman belirli yetenekler yahut beceriler atfediliyor ve bunlar umumiyetle han tarafından belirlenen imtihanlarda sınanmak için huzura davet ediliyorlar. Altı yoldaş arasında ayağına değirmen taşı bağlayarak geyik avlayan bir adam, dağları deviren bir adam, yeryüzüne inen bir adam, bir gölün ya da denizin tekmil sularını içen bir adam, ağaçları tahta bir baltayla kesen bir adam ve her şeyi çok uzaktan gören bir adam vardır bu altı yoldaş arasında. Diğer Kazak versiyonlarında, yoldaşlar

13 *Aventures*, s. 162-168, ve giriş kısmının hulasası.

14 Krş. Aventures, s. 122-128.; İslâmlaşmış karakterleri, Boratav ve Bazin'in belirttiğinden daha da hususi göndermelerle, başarılarından birinden sonra görülen hayretlerinde de ima ediliyor (bkz. s. 208): Boratav ve Bazin'in *bâb-ı dîni* (dinin kapısı) yansıttığını öne sürdükleri "Bâbedin" diye haykırırlar, ne olursa olsun, alışıldık bir ifade değildir bu, fakat muhtemelen adı Orta Asya'da daha ziyade "Bâvadîn" şeklinde telaffuz edilen figüre, yani "Bahaeddin"e [Nakşibend] bir tür yakarışı yansıtır.

arasındaki "sabitler" göl içici ve dağ yıkıcıdır; diğerlerinin yetenekleri arasında geleceğe dair kehanette bulunmak ve hızlı koşmak dikkati çeker. Her halükârda, *Er Töştük* hanla karşılaştığında ve imtihana tâbi tutulduğunda bu yardımcılarla "silahlanmış" olarak çıkar kaşımıza.

Tıpkı imtihan sebepleri gibi, imtihanların kendileri de versiyondan versiyona değişir; fakat bütün versiyonlarda hem yoldaşlar vardır hem de imtihan; yani bu açıdan bünyevî bir tutarlılık görülür. Burada masalın şamanik karakterinin yansımalarını buluruz, yoldaşlar şamanın vesayetçi ruhlarına, imtihanlarsa onun vecd yolculuğunda karşılaştığı mânialara benzetilebilir. Çoğu zaman *Er Töştük*, bir şart olarak imtihanları ortaya atan hanın kızını ister, ancak Kazakça nüshalardan birinde[15] sadece bir bahanedir kız. Yeraltı Dünyası'na inince karşılaştığı 80 acuzeden müteşekkil bir topluluğa hanın altın saçlarını getirmesi gerekir *Er Töştük*'ün ve nihayet hanın kızını elde eden kahraman babasını öldürür, bakireyi yoldaşlarına bırakır ve altın saçlı başı seksen acuze cadıya götürür. Belirtildiği gibi, her bir imtihan genellikle yoldaşlardan birinin mahsus hünerine göre tertip edilmiş; at sırtında ve yaya olarak yapılan müsabakalar ve hanın pehlivanlarıyla yapılan ferdî dövüşler söz konusuydu. Ayrıca birkaç versiyonda da son bir cesaret gösterisi olarak bir kuyunun dibinden dev bir kazan çıkarılıyordu (yahut bir versiyonda bir göl, bir diğerinde ise çıkarılacak eşya bir dizi değerli kemikti).

İşaret edildiği gibi en önemlisi, tüm Kazak ve Sibirya Tatar versiyonlarında rast gelinen imtihan yahut çiledir. Bu rivayetlerin pek çoğunda bu hadise gerçekten de bir imtihan olarak zikrediliyor, fakat Potanin'in Kazak versiyonlarından (yukarıda diğerlerinden farklılığına dikkat çekilen) birinde, han bu hususi çileyi *Er Töştük*'ün kendisinden kızını isteme küstahlığını cezalandırmak için öfkeyle reva görüyordu. Her halükârda tasvir aynıydı: *Er Töştük*, umumiyetle yoldaşlarıyla birlikte, her taraftan tutuşturulan bir ateşle ısıtılan "demirden bir ev"e kapatılıyordu; mevzubahis Kazak versiyonunda, ateş için *saksaul* odunu bile kullanıldığı belirtiliyordu. Baba Tükles anlatısıyla aradaki bu bariz paralelliği doğal bir sapma izliyordu, zira kahramanı kurtaran ne *zikir*de sebatı ne de koruyucu kılları yahut zırhıydı; yoldaşlarından birinin "şefaati"ydi onu kurtaran. Göl suyunu içen adam yuttuğu suyu tükürüyor ve ateşi söndürüyordu. Kazak versiyonunda, bu demir bir eve kapatılma motifiyle ilgili, dağları deviren/yerinden oynatan yoldaş için müteakip bir zafer daha ilave ediliyordu; ateş söndürüldüğünde, padişahın halkı yoldaşların mahpesine biraz daha demir yığıyor, fakat dağları deviren yoldaş bu yığını kaldırıp atabilir ve bu demir mahpesten bir çıkış yolu açabilirdi.

"Şaman tarzı kahramanın birkaç yoldaşla tanışması, muktedir bir hükümdarın karşısına çıkmak için birlikte seyahat etmesi ve onun dayattığı muhtelif imti-

15 Potanin'in ilk nüshası, krş. *Aventures*, s. 16-17.

hanlardan geçmesi" şeklinde tezahür eden model, avcı Kögüdey Mergen'in ana karakter olarak boy gösterdiği Maaday Kara hikâyesinde de görülüyor. Maaday Kara destanı, İç Asya halkları arasında umumiyetle en arkaiklerinden biri olarak kabul edilen Altay sözlü geleneğine ait; masalın tam bir versiyonu 1964'te kaydedilmiş ve 1973 yılında yayınlanmış.[16] Bu destandaki "arayış", kahramanın müstakbel eşini aramasıydı ve yeraltı dünyasında değil, uzak bir diyarda gerçekleşiyordu. Yine de, Kögüdey Mergen'in esasen şamanik karakteri anlatı boyunca açıktı.[17]

Toplamda yedi kişiden ibaret kahraman-yoldaşları arasında, *Er Töştük* masalından teşhis edebileceğimiz figürler vardı: biri dağları yerinden oynatıyor, biri toprağı dinliyor, biri dağ tepelerinden atlıyor ve biri göl sularını içiyordu; Kögüdey Mergen'le[18] özdeş tasvir edilmişlerdi. Vardıklarında yoldaşlar birbirleriyle müsabakaya girişiyor, her biri en büyük kahraman olduğunu iddia ediyor, kahramanca bir rekabet atmosferinde Ötemiş Hacı'nın hikâyesindeki çileyle karşı karşıya kaldıklarında Müslüman azizlerin kaygısını hatırlatıyorlardı. Kahramanların her biri imtihanlar sırasında kendi becerilerine göre davet ediliyor, fakat bütün kahramanlar daha henüz başta, paralel masallardaki gibi, kızıncaya dek ısıtılan "yedi kat demir bir mahpes"e kapatılma çilesiyle yüzleşiyorlardı.[19]

"Tandır"ın altına yüklü miktarda kömür yerleştirilip ateşleniyor, demir mahpesin altındaki alevler körüklerle harlanıyordu; çukur kıpkızıl kesiliyordu. Fakat yedi gün sonra gölleri yutan adam içtiği göl sularından birini salıyor ve mahpesi soğutuyordu. İçerideki kahramanlar sevinçten şarkı söyleyip raks etmeye başlıyorlar; ama hükümdarın adamları ve körüğü çekenler, "Altay'ın manevi-efendisinin" kendileriyle birlikte tandıra girmiş olması gerektiğini söyleyerek onlara lanet okumaya başlıyorlardı. Bunun üzerine ateşe daha fazla kömür atıyorlar ve demir mahpesi ikinci defa kızdırmak için körüklere asılıyorlardı. Fakat gölü içen adam kahramanların mahpesini tekrar soğutuyor

16 *Maadai-Kara. Altaiskii geroicheskii epos*, ed. ve çev. S. S. Surazakov (Moscow: Nauka, 1973); Marazzi'nin daha önce zikredilen İngilizce tercümesine esas olan versiyon buydu.

17 Krş. Marazzi, *Maday Qara*, s. 8, B. Chichlo'nun çalışmasına atıfla, "L'ours chamane," *Etudes mongoles ... et siberiennes*, 12 (1981), s. 35-112 [s. 42-43].

18 Yoldaşlarıyla karşılaşması için bkz. Marazzi, s. 115-119.

19 Marazzi, tandır bahsi üzerine s. 123-124; kahraman tarafından kurtarılmayı bekleyen Kögüdey Mergen halkının demir bir mahpese kapatılması üzerine bkz. s. 82-84. Aynı motif, bir kahraman ve dört arkadaşının kızdırılan demir bir eve kapatılması, 1935'te Srinagar'da Hotanlı bir tüccardan kaydedilen bir Türk masalında iyi bilinen bir destan geleneğiyle açık bir bağlantı olmaksızın ortaya çıkıyor; bkz Gunnar Jarring, *Materials to the Knowledge of Eastern Turki: Tales, Poetry, Proverbs, Riddles, Ethnological and Historical Texts from the Southern Parts of Eastern Turkestan, I, Texts from Khotan and Yarkand* (Lund: C. W. K. Gleerup, 1946; Lunds Universitets Årsskrift, N. F., Avd. 1, c. 43, No. 4), s. 35-53 (özellikle bkz. s. 39-46).

ve aynı şeyler bir kez daha tekrarlanıyordu. Bu defa tandır bahsi, salıverilen üçüncü gölün soğuk suyu demir mahpesi yedi parçaya ayırınca nihayet sona eriyordu.

Sonraki imtihanlar, birçok örnekte *Er Töştük* masalı versiyonlarındakilerle yakından paraleldir, fakat bizim için çok fazla önemi yoktur bunun. Söz konusu şamanik motifin İslâmlaşmanın erişmediği bir ortamda görünüşte müstakil olarak korunmuş olması, Altay bölgesine ait bu masalda tandır bahsinin ortaya çıkışıyla ilgili asıl dikkat çekici olan şeydi. Bu bahsin İslâm dünyasından gelen İbrahimî paradigmanın anlatı etkisini yansıtması elbette söz konusu olabilirdi; fakat bu bahis Altaylar yerine yalnız Kırgız yahut Kazaklar arasında ya da Baba Tükles hikâyesinde geçiyor olsaydı muhtemelen çok daha cazip olabilirdi bu görüş. Ne olursa olsun, Ötemiş Hacı'nın anlatısında tandırdaki mahpes temasının sadece İslâmî modellere değil, aynı zamanda yerli İç Asya dinî sembollerine de hitap etmiş olabileceği iddiasını desteklemektedir bu.

Baba Tükles'in tandıra kapatılmasıyla kurulan tematik açıdan özel kabul edilen bu paralellik, Ötemiş Hacı anlatısını, ne kadar zayıflatılmış olursa olsun, İç Asya dinî sembolizmini esas alarak yorumlamanın isabetine işaret etmekle kalmaz sadece; aynı zamanda Er Töştük ve Kögüdey Mergen masallarının kaydedilişinden en az üç yüzyıl önce, bu masallarda yer alan ve İç Asya'nın İslâmlaşmasındaki rolüyle şöhret bulan bir figüre şaman kökenli olduğu aşikâr olan bazı unsurların zaten izafe edilmiş olduğunu gösterir. Bu da Baba Tükles'e şamanik müsabakaları hatırlatan motiflerin atfedilmesinin benzersiz olmadığını, diğer kahraman figürlerinde de görüldüğünü ve Baba Tükles, Er Töştük ve Kögüdey Mergen vakalarının bir kahramanın "tarif edildiği", şamanik ve kozmogonik kökenli temalara başvurarak karakterine işaret olunduğu daha geniş bir sembolik modelin delili olduğu neticesine götürür. Bir başka deyişle, Baba Tükles anlatısının Er Töştük yahut Kögüdey Mergen destanlarını aktaran ozanlar tarafından kullanıldığını veya bu destanların diyelim ki 14. yüzyılda var olduğunu ve Ötemiş Hacı'ya ya da onun kaynaklarına Baba Tükles masalı için çeşitli unsurlar sağladığını aklımıza getirmemeliyiz. Aksine, Baba Tükles'in Kahraman olarak tipolojik mevkiinin *daha en erken tarihli anlatıda ortaya çıktığını* ve 16. yüzyılda bile böyle bir mevkiye uygun bir tür efsanevi izahatın nesnesi olduğunu ortaya koyan bir işaret var gibi görünüyor. Belirli bir perspektiften bakıldığında bu da, "yerlileştirici" bir İslâmlaştırıcı = İç Asya Kahramanı denklemine delalet ediyor. Aşağıda değineceğimiz bir perspektiften bakıldığında aynı denklem, mevcut durumda olduğu gibi Er Töştük ve Kögüdey Mergen masallarındaki paralellikleri dolayısıyla alenen şamanik denebilecek motiflerin değil, atalar ve kozmogonik imgeler âlemine özgü motif ve sembollerin Baba Tükles'e atfedilmesinde daha da geniş anlamda söz konusu oluyor.

Kuşkusuz, başlı başına İç Asya'daki kozmogonik tasavvurun önemli bir parçasıdır mahpes teması ve Er Töştük ve Kögüdey Mergen destanlarında da belli akisleri vardır. Dağların ardından yahut ortasından "kurtulmayı" ya da basitçe "kurtulma"yı tasvir eden İç Asya köken efsaneleri -ve özellikle Türk ve Moğol kökenli efsanelerde görülen demir ve ateş unsurları- (1) bütün unsurlar dahil edildiğinde İslâmlaştırıcı = Kahraman = Ata = İlk İnsan olduğunu açıkça ortaya koyacak olan "yerlileştirme" denklemimizin daha da genişletilmesini ve (2) Baba Tükles anlatısında tandıra kapatılış ve oradan kurtuluşun kozmogonik çağrışımlarına dair akisler bulmanın ilk bakışta göründüğü kadar zorlama olmadığını söylüyor gibidir.

Ancak köken efsanelerindeki diğer kozmogonik motiflere dair değerlendirmeyi 7. Bölüm'e bırakacağız. Şimdilik Er Töştük ve Kögüdey Mergen masallarından Baba Tükles'in ihtida anlatısını aydınlatmak için neler çıkarabileceğimize eğilelim istiyoruz. Hem Cuci *ulusu*ndaki bir İslâmlaşma anlatısının 16. yüzyıldaki "kaydı"nda hem de (Er Töştük'ün sıklıkla özdeşleştirildiği) Kıpçak halklarıyla ilişkilendirilen ve 19 ve 20. yüzyıllarda zapt edilen popüler bir "şamanik" destanda bulunan bir anlatı kalıbı ve muayyen tematik unsurlar görüyoruz burada. Buna, yıkarıda atıfta bulunulan Er Töştük ve Kögüdey Mergen masalındaki pasajlarla aşağıda değerlendirilen Baba Tükles figürünün efsanevi tafsilatına ait unsurları arasındaki paralellikleri eklersek, İç Asya şamanik ve/veya kozmogonik sembolizmi etrafında inşa edilen anlatılara İslâmî unsurların nasıl dâhil edildiğine dair geniş bir model çıkar karşımıza. Ayrıca ifade edildiği gibi, bir anlatının diğeri üzerindeki "etki"sine dair mütalaada bulunmak anlamsız; eğer öyle yapacak olsaydık, kronoloji gereği İslâmlaşmanın en açık olduğu anlatının (Ötemiş Hacı'nınki) İslâmî unsurun bir hayli zayıf olduğu anlatıları etkilediğini görmek zorunda kalırdık. Fakat bu paralelliklerden çıkarılacak dersler bunlar değil, başka şeyler.

Bir kahraman ve yoldaşlarının bir hakanla karşılaşmalarını ve onun huzurunda bir dizi "müsabaka"ya girişmelerini aktaran bir anlatı kalıbının yanı sıra, bir tandıra kapatılma ve oradan kurtulma gibi hususi tematik unsurlar sunuyor bu paralellikler. Söz konusu anlatı kalıbı da hem şamanik tecrübe hem de köken efsaneyle bağlantılı yerli bir İç Asya kavramlar bütününe aitti ve bu yerli rivayetler bütünü, ister "standart" destan kahramanları yahut şamanik gezginler, isterse İslâm'ın bayraktarları olsun, kahramanların anlatı çerçevesini ve sembolik inkişafını temin için kolayca kullanılmıştı. Bu anlatı çerçevesinin ve özellikle de tandıra kapatılma motifinin tedailerinin, sadece Altay masalında olduğu gibi açıkça gayri İslâmî bir bağlamda değil, aynı zamanda İç Asya dünyasının İslâmlaşan bir bölümünde de "devam ettiği" ya da tekrarlandığı, Er Töştük masalının 19 ve 20. yüzyıl versiyonlarında açıkça görülüyor. Bu da Ötemiş Hacı'ya ait Baba Tükles anlatısının, anlatının yapısı ve temaları

itibariyle bir İslâmlaştırıcıyı çok daha önceki bir dinleyici kitlesine hem aşina hem de dini açıdan anlamlı terimlerle takdim etmek istediğini varsayacak şekilde yorumlanmasına imkân tanıyor.

Tandır: Bir Topluluğun Teşekkülünde Çile, Fedakârlık ve Mukaddes Mahpes

Ötemiş Hacı'nın naklettiği Baba Tükles hikâyesinin en can alıcı ânı, pagan "büyücü" birden yok olduktan sonra kutsal adamın kızgın "tandır"dan sağ salim çıkmasıydı. Bu sade ve basit faciaya rağmen, anlatıdaki en karmaşık unsurlardan biridir bu bölüm, zira İç Asya ve İslâm akisleri olan olağanüstü geniş bir motif ve tema yelpazesi tespit edebiliyoruz burada. Bölümdeki merkezi unsurun -tandır- "bileşik" doğası, tıpkı *koruk* ve şarap ayinindeki temaların bir araya getirilmesi örneğinde olduğu gibi, Ötemiş Hacı'nın rivayetindeki tasvirin tam anlamıyla tarihî karşılığını aramanın imkânsızlığını (ve alakasızlığını) hemen koyuyor ortaya; fakat böyle bir terkibin yaşandığı diğer örneklerde olduğu gibi, anlatıyı böyle zengin, bu kadar güçlü ve bu kadar "inkişaf"a müsait kılan şeyin tam da olayın "bileşik" karakterinden kaynaklanan çok-anlamlı meşrebi olduğunu unutmayalım. Aynı zamanda, Özbek Han'ın ihtidasıyla oluşan yeni topluluk için "biçimlendirici" ânı oluşturan şeyin tam da çile ve kurtuluş sembolizmiyle dolu bu dramatik hadise olduğunu da hatırlayalım. Dolayısıyla İç Asya'daki sair köken anlatılarında sıkça kullanılan bazı temaların burada en azından ima edilmesi şaşırtıcı değil.

Bölümün belirgin olan müstakil unsurları şu şekilde özetlenebilir. İlk olarak, Baba Tükles,

- Kur'an'daki İbrahim kıssasına istinaden diğer İslâm azizleri için tarif edilen ateş-çileyi;
- İslâm ahiret itikadının azap verici, din için sarf edilen çabanın yol açtığı terlemeyle alakasız terleme tasvirleriyle çevrili bir ateşi;
- İmanın ya da hakikatin ispatı için girişilen imtihan ve çile ateşi;
- İç Asya geleneğindeki arınma ateşleri;
- Evin merkezî ve en kutsal yeri olan, adakların yakıldığı ocağın ateşi (burada koyun etiyle anımsatılmaktadır);
- Şamanik figürlerin "piştiği" ve dönüştüğü (dolayısıyla topluluklarını dönüştürdüğü) "yeniden kurucu" ateşleri sembolize ediyor.

İkincisi, Baba Tükles'in girdiği ateş sadece bir ateş değildi; belirgin bir biçimde bir tandır, dolayısıyla etrafı kapalı ve toprak "kazılarak" oluşturulmuş bir yerdeydi; haliyle bu çukur aynı zamanda,

- Baba Tükles'in "yeniden doğduğu", İbrahimî gelenekte eti tüketilen bir koyunun sunulmasıyla kurtarılan bir İslâmî mezarı;
- İçtimai anlamda dinî bütünlük düşüncesiyle bağlantılı İslâmî bir "koruyucu mahpes"i;
- İç Asya'daki insan kurbanı hikâyelerinde olduğu gibi Baba Tükles'in canlı kanlı gömüldüğü ve mucizevi bir şekilde İslâm'ın azametinin bir nişanesi olarak ortaya çıktığı İç Asya mezarını;
- Kurban adağı mahalli olarak ocak çukurunu;
- İç Asya irfanında şamanların sınandığı ve ulusların teşekkül ettiği yeraltı mahpesi/mağarasını (burada da onun çukurdan çıkışının yeni, İslâmlaştırılmış bir topluluğun kurucu anına işaret ettiğini görüyoruz) sembolize ediyor.

Tandır hadisesinin çağrıştırdığı bu temaları şu şekilde inceleyeceğiz; önce Kur'an'daki İslâm sembolizminde zımnen verilen Kur'anî ve menkıbevî modellere bakacağız; ardından Ötemiş Hacı'nın terkibî anlatımında yankılanan Moğol dönemi dinî pratiklerinin metnî çağrışımlarını inceleyeceğiz ve nihayet anlatıdaki azizin mensup olduğu topluluğu temsilen hapsedilmesi ve kurtuluşunu tasvir eden merkezî motifin özellikle içtimai önemini tahlil edeceğiz.

Tandırdaki İslâmî Akisler: İbrahimî Paradigma ve Menkıbevî Paralellikler

Baba Tükles masalındaki tandır unsuru, İslâmî temalarla yüklü muhtelif imgeler içeriyor ve özellikle İslâmî bir akis uyandırıyor. Bu bağlamda söz konusu unsur, hem kurtuluşun arandığı (ve tövbe etmeyen kâfirlerin içinde yok olduğu) cehennemin cezalandırıcı ateşini hem de Kur'ân-ı Kerîm'deki İbrahim'in maruz kaldığı "imtihan" ateşini hatırlatıyor.

İlk vakada, Baba Tükles anlatısında çağrıştırılan ateş cehennem ateşi değildi, zira elbette bir azizdi Baba; daha ziyade inananlara o ateşten kurtuluş teminatı verilmişti. Oldukça hususi bir İslâmî ima söz konusudur burada, çünkü Baba Tükles'in ateşten kurtuluşu, mütemayiz bir Kur'an öğretisi uyarınca tüm insanlık için ihtiyaç duyulacak bir kurtuluşu temsil ediyordu: *herkes* getirilecektir cehenneme, yalnız fazilet sahipleri kurtarılacaktır ondan.[20] Dolayısıyla Baba Tükles'in inancına geçmek, onun yaptığı gibi alevlerden kaçabilen topluluğa katılmak anlamına geliyorken, geri kalanlar, kâfir büyücü şahsında temsil edildiği gibi, azap içinde bırakılıyor, yok olmaya terk ediliyor ve mahvoluyorlardı.

20 "İçinizden, oraya varmayacak hiçbir kimse yoktur. Bu, rabbinin kesinleşmiş bir hükmüdür. Sonra biz kötülükten sakınanları (cehennemden) esirgeriz; zalimleri de diz üstü çökmüş olarak orada bırakırız." (*Kur'an-ı Kerim*, 19:71, 72)

Kuşkusuz Ötemiş Hacı anlatısında, İslâm'ın "proaktif bir ızdırap" öğretisine, yani bu dünyada inanç adına çekilen acı ve zahmetin, kabre girdikten sonra çekilecek azabı azaltacağı beklentisine de bir gönderme vardı. İlginç bir şekilde, mukaddes zahmet dolayısıyla "terlemek" Baba Tükles'in tandırdan çıkarken büründüğü haleti hatırlatmak bakımından bu terkipte önemli bir rol oynuyordu. Bu durumda söz konusu rivayet Kur'anî değildir belki; fakat Kıyamet Günü'nde "güneşin yeryüzüne yaklaşacağı ve dolayısıyla insanların kan ter içinde kalacağı"[21] inancının temelini oluşturan bir dizi hadis vardır. Ölüm ve yeniden diriliş tartışmasında Gazzâlî "terleme"ye (el-'arak) ayrı bir bahis tahsis eder; "her saç telinin kökünden ter aktığını"[22] anlatır. Bu sıkıntının kıyametten önce geleceğini ve o kadar şiddetli olacağını vurgular ki, bazıları bundan kurtuluşu cehennemde arayacaktır; ayrıca insanların bizzat kendi terlerince yutulacakları derinliğin sahip oldukları İslâm gayretiyle mütenasip olacağını ekler:

> Biliniz ki, hac, gazve, oruç, kıyam (gece namazı), İslâm'ın şeâirini muntazaman yerine getirmek ve iyiliği emredip kötülüğü nehyetme bahsinde birtakım meşakkatlere katlanmak gibi Allah yolunda bir çaba göstererek akıtmadığınız bütün terler, mahşer meydanında hicap ve korku dolayısıyla akıtılacak ve böylece azabınız uzayıp gidecek. ... Zor birtakım taâti ifa ederek terlemek, kıyamette sıkıntı ve keder içinde terlemekten daha kolay ve daha az kısadır.[23]

Muhtemelen Baba Tükles'in bu ateş çukurundaki imtihanı, yeni mühtedilere ya da daha da önemlisi, anlatıldığı ve detaylandırıldığı şekliyle bunların din değiştirdiğini duyanlara bu tür mukaddes bir zahmetin numunesi olmuştu.

Özellikle İslâmî motifleri bütün çıplaklığıyla yansıtan ama aynı zamanda İç Asya kutsallık paradigmalarını da çağrıştıran "imtihan" ve "çile" ateşleriydi bunlar; bütün bu motifler Baba Tükles'in bir imtihan olarak girdiği ateşten "selamet"le ve yara almadan çıkışında tezahürünü bulmuştu. Elbette kendi başlarına özellikle "İslâmî" değildi bu temalar, zira eski Hint-İran dininde ve sair geleneklerde[24] yaygın olan arınma ve çile kavramlarını hatırlatıyorlardı. Fakat erken dönemde İslâmî anlamda tasdik görmüşler ve Baba Tükles masalında ve benzer anlatılarda, İç Asya kökenli yerli geleneklerle birlikte çağrıştırılan özellikle İslâmî temaları görmemizi sağlayacak şekillerde belirmişlerdi. Bu temaların İslâmî meşrebi, İslâm'a ait modellerin Ötemiş Hacı anlatısından

21 Ukbe b. Âmir'den rivayet edilen ve Gazzâlî'de atıf yapılan bir hadis, *Remembrance of Death*, s. 181. Terin dini çağrışımları hakkında bir tahkik için bkz. H. J. T. Johnson, "Sweat, Sweat-House," *ERE*, 12, s. 127-129.

22 *Remembrance of Death*, s. 180.

23 *Remembrance of Death*, s. 181.

24 Bir inceleme için bkz. Carl-Martin Edsman, "Fire", *Encyclopedia of Religion* içinde, editör Eliade, cilt 5, s. 340-346.

daha belirgin olduğu muhtelif İslâmî anlatılarda ortaya çıkışlarıyla daha da tahkim edilmiş oluyordu.

Baba Tükles'in tandırdaki macerasına en yakın paralellik, İncil'de Danyal'ın arkadaşlarına dair anlatılan kıssada görülüyor; altın bir puta tapmayı reddettikleri için ateşe girmişti bu insanlar, fakat saçları bile yanmadan, hiçbir zarar görmeden kurtulmuşlardı.[25] Bu anlatı İslâm geleneğinde bir parça daha inkişaf etmiş gibi görünür, ama tandıra atılan azizler temasının Cuci *ulusu* arasında Hıristiyan yahut Yahudi çevreler dolayısıyla biliniyor olması imkânsız değildir. 14. yüzyılın başlarında Fransisken ve Dominiken rahiplerin Altın Orda'da yürüttükleri etraflı misyonerlik faaliyetleri göz önüne alındığında, Danyal kıssasının[26] nakli için Hıristiyan bir vasıta olması ihtimali söz konusu olabilir; fakat Hazar Yahudiliğinin mirası da göz ardı edilmemeli.

Benzer şekilde, *Şehnâme*'de[27] Siyavuş'un sınandığı "ateş çilesi" (sayısız minyatüre konu olmuş bir bahis) Baba Tükles'in tandırına uygun bir emsal ve muhtemel bir ilham kaynağı olarak geliyor akla; bu durumda ateş bir mahpes yahut çukurda değil, açık bir ovada yakılsa da Siyavuş ateşin içinden salimen geçerek hükümdar önünde hakikatini ispat ediyor ve bu tematik ve bünyevî anlamda Ötemiş Hacı'nın anlatısını hatırlatıyor. Ancak burada da "İslâmlaştırılmış" Siyavuş modelinin, "umumi/jenerik" bir kahramanın cengaverlik ve niteliklerinin ortaya çıkmasının ötesinde, doğrudan bir tedaisi olduğunu ileri sürmek zor; nitekim yukarıda da belirtildiği gibi, Baba Tükles'in İç Asya kökenine daha yakın olan dasitanî anlatılarda bu tür kahramanca çekilen (ateş) çileleri alenen görülebiliyor.

Mevcut vakayla çok daha açık ilgili olan kızgın bir tandıra girme meselesi, Kur'an'da İbrahim kıssasına[28] yapılan atıflarda da akis buluyor. İbrahim kıssasıyla ilişkilendirilen ve Baba Tükles hikâyesinde de çağrıştırılan ateşle ilişkili motiflerin çokluğu, Ötemiş Hacı anlatısının bu Kur'an imalarını şuurlu olarak çağrıştırmadan kurgulanmış olma ihtimalini hayli azaltıyor. Babasına ve halkına putlara taptıkları için başkaldırıyormuş gibi tasvir ediliyor İbrahim; yeni

25 Daniel 3:8-30.

26 Dini yüzleşmelerde bir sınama aracı olarak ateş motifinin bulduğu revaç, Altın Orda'daki Hıristiyan hikâyelerinde, özellikle de Macar Fransisken rahip Stephen'ın şehit edilişinin anlatımıyla ortaya çıkmış oluyor; bu genç keşiş "bazı ağır kurallar"dan bıkmış ve İslâm'ı benimsediğini açıkça ilan ederek inancından vazgeçmişti. Daha sonra bu aceleci davranışından pişman olmuş ve yine alenen "dinden döndüğünü" açıklayarak Müslümanları kızdırmış ve "*onu yakacak olan ateşin önünde parçalara ayırmışlardır*" (karşılaştırınız Yule ve Cordier, *Cathay and the Way Thither*, III, s. 83-84, n. 2).

27 Krş. Abu'l-Qasem Ferdowsi, *The Shahnameh (The Book of Kings)*, ed. Djalal Khaleghi-Motlagh, c. 2 (Costa Mesa, California: Mazda Publishers, 1990), s. 233-239, mısra 470-558.

28 Az çok geniş pasajlarda Hz. İbrahim'in kıssasına atıflar görülüyor; krş. 19:41-48; 21:51-70; 26:70-104; 29:24-25; 37:83-98.

inancın, müntesipleri tarafından atalarından kalmış[29] diye savunulan dini geleneklere zımnen (sık sık da alenen) muhalif bulunduğu bir ihtida anlatısı bağlamında önemi açık olan bir gerilimdir bu. İbrahim kendi babası ve toplumu[30] için kaygılanır, fakat İslâm'la atalarının dini arasında bir tercih yapma olayı, nihayetinde toplum İbrahim'in vaaz u nasihatlerinden bıkıp onu ortadan kaldırmaya kalkıştığında kararlaştırılır. Bu umumi ortama ve ortamın ihtida anlatılarında hatırlanmaya uygun oluşuna ilaveten, Baba Tükles hikâyesinde anımsanan belirli temalar buluruz: "Kahraman"ın ateşe girmesi, orada Tanrı tarafından muhafazası, oradan sâlimen kurtulması ve Ötemiş Hacı naklinde putperest büyücülere atfedilen münakaşa ve anlaşmazlıklarla birlikte putperestlerin ateşte azap çekmeleri.

Özellikle, babasının halkı İbrahim'i ateşe atmaya karar verir, fakat Allah korur onu: "Onu öldürün yahut yakın!", "Ama Allah onu ateşten kurtardı." (Ankebût, 24); "Onun için bir yapı kurun ve (orada hazırlayacağınız) kuvvetli ateşe atın onu!" (Sâffât, 97); putlarını parçaladıktan sonra "onu yakın!" diye bağırırlar, ama Allah, "Ey ateş! İbrâhim'e serin ve zararsız ol!" (Enbiyâ, 69) buyurur. Böylece İbrahim ateşten zararsız kurtulur, kâfirler için bir delildir bu da; İbrahim'in işkencecilerini uyardığı gibi, ateşte putlarıyla birlikte yok olacak olanlar, kendi aralarında çekişip (Şuarâ, 94-96) duracak müşriklerdir: "Sonra kıyamet gününde birbirinizi reddedecek, birbirinize lânetler yağdıracaksınız. Varacağınız yer cehennemdir; hiçbir yardımcınız da olmayacaktır." (Ankebût, 25)

---

29 İbrahim'in ümmeti putlara, onlardan yardım umdukları yahut korktukları için değil, ataları taptığı için perestiş ediyorlardı (26:74).

30 İbrahim Allah'a yalvararak babası için şefaat istemeye yeltenir (Tevbe, 114; Meryem, 47; Şuarâ, 86; Meâric, 4); ta ki "Müşriklerin cehennemlik (*ashâbü'l-cahîm*) oldukları müminler nezdinde açıklık kazan[ıncaya dek]", zira "akraba bile olsalar peygamber de müminler de onların bağışlanmalarını dileyemezler." İç Asyalı bir dinleyici kitlesi için İslâm *ümmeti*yle kişinin ailesi (ve zımnen cetlerinin toplumu) arasında yapılacak tercihe dair şahit olunan bu akis, A. J. E. Bodrogligeti tarafından neşredilen Hz. Peygamber ve oğlu İbrahim'e ait bir Çağatay Türkçesi eserde (*Halis's Story of Ibrahim: A Central Asian Islamic Work in Late Chagatay Turkic* [Leiden: E. J. Brill, 1975]) de ihsas ediliyor, krş. s. 4 (özet) ve s. 22-23 (metin), s. 35 (trc.); hikâyede Cebrâil *ümmeti*yle ailesi arasında tercih yapmasını isteyince Hz. Peygamber cehennemde gördüğü ailesi için şefaat dilemekten vazgeçtiğini kaydediyor ve benzer bir tercihte bulunuyor: O da oğlunu kurban ediyor, işte bu tercih ona Kıyamet Günü'nde İslâm *ümmeti* nâmına o meşhur şefaat hakkını veriyor. Kur'an'da, Hz. Peygamber eliyle mühürlenen, "kişinin kendi halkıyla kavgası"nı anlatan ve Altın Orda'da da (Berke kendi "etinden ve kanından" olan Hülagü'ye düşman olduğunu gururla ilan ettiğinde) akis bulan İbrahim kıssası bir örnek teşkil ediyor böylece. Bu detay D. Ayalon'un "The European-Asiatic Steppe: A Major Reservoir of Power for the Islamic World," *Trudy XXV Mezhdunarodnogo Kongressa Vostokovedov* (Moscow, 1960), c. II (Moscow: Izd-vo Vostochnoi Literatury, 1963) içinde, s. 47-52 [s. 50, 52]. Bu bağlamda söz konusu paradigmanın İç Asya'daki karşılığı kan davası olgusu olabilir; nitekim aynı şekilde sözlü gelenekte kapsamlı ve "iddialı" bir detaylandırmaya müsaittir bu da; krş. Larry V. Clark, "The Theme of Revenge in the Secret History of the Mongols," *Aspects of Altaic Civilization II* (= PIAC XVIII; Bloomington: Indiana University Uralic and Altaic Series, c. 134, 1978), s. 33-57.

İbrâhim kıssası İslâm geleneğinde hayli ayrıntılı bir şekilde ele alındı; özellikle kayda değer üç motif düzenli olarak karşımıza çıkıyor: Ateş için odun toplanması, ateş yakılmadan önce İbrahim'in hapsedilmesi ve yüzündeki terin (ateşe atıldığında İbrahim'le birlikte orada görülen ve "gölge meleği" olarak tarif edilen bir figür tarafından)[31] silinmesi. Hiç şüphesiz bu İbrahimi paradigma, Müslüman azizlerin ateşle imtihanlarını yahut çilelerini nakleden hikâyelerin yaygınlığını izah ediyor; bu tür hikâyelerin İç Asya'da böyle yaygın olması, belirli bir İç Asya aksine de işaret eder, fakat hikâyelerdeki Kur'âni model asla bu hikâyelerinin zemini altında kalmıyor. Ötemiş Hacı anlatısında ve bu anlatının Abdülgaffâr Kırımî'nin eserinde mazhar olduğu inkişafta durum kesinlikle böyle, ancak ders niteliğinde İç Asya kökenli başka örnekler de var.

İlk olarak, ateşle imtihan motifi, ünlü Nakşibendi şeyhi Hoca Ahrar'a[32] tahsis edilmiş birkaç menkıbevî eserden en az ikisinde, fakat hususi bir değişiklikle boy gösterir; her iki eser de 15. yüzyılın sonlarına ait olmalı ve dolayısıyla Altın Orda'yla ilintili olarak ateşle imtihan motifinin en eski tasdiki anlamına geliyor bunlar. İki eserde de biraz farklı biçimlerde verilen hikâye Saray'da geçiyor ve her iki metinde de "Kemal-i Hucendî" diye isimlendirilen figür, ateşin içine girip zarar görmeyeceğini iddia eden yerel bir "aziz"in şarlatan olduğunu ortaya çıkarıyor. Hikâye hem Hoca Ahrar'ın damadı Mir Abdülevvel Nişâbûrî tarafından derlenen *Mesmû'ât*'ta[33] hem de bir başka müridi Mevlânâ Muhammed Kâdî'nin *Silsiletü'l-Ârifîn*'inde[34] hemen hemen aynı biçimde anlatılıyor; her iki metinde de hikâyeyi anlatan Hoca Ahrar'ın bizzat kendisi ve hikâye şöyle:

---

31 *Kısas-ı enbiyâ* türünde ateşe atılan İbrahim hikâyesinin geleneksel izahı için bkz. el-Kisâî'nin on ikinci yüzyıl eseri, trc. W. M. Thackston, *The Tales of the Prophets of al-Kisâ'î* (Boston: Twayne Publishers, G. K. Hall, 1978), s. 147-148; burada İbrâhim önce demir bir fırına atılıyor, buradan kurtulduğunda, toplanması dört yıl sürecek kadar çok odun yığılmış büyük bir çukura atılıyor. Daha önceki rivayetler Taberî'nin meşhur tarihinde yer alıyor; krş. *The History of al-Tabari*, cilt 2, "Prophets and Patriarchs", trc. William M. Brinner (Albany: State University of New York Press, 1987), s. 58-60.

32 Bu atıflar için bana iki eserin Taşkent yazmalarının ilgili bölümlerinin fotokopilerini temin nezaketini gösteren Dr. Jürgen Paul'a teşekkür borçluyum; kendisi hikâyeyi *Die politische und soziale Bedeutung der Naqšbandiyya in Mittelasien im 15. Jahrhundert* (Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1991), s. 61. Paul'ün belirttiği gibi, motif yaygın "seyyal bir anlatı" olabilir; benzer bir hikâye Jean Aubin tarafından "Un santon quhistani de l'époque timouride," *REI*, 35 (1967), s. 185-216'da tahlil edilen, 14. yüzyılda yaşamış bir "Halveti" şeyhine adanmış ilginç bir menâkıbnâmede de yer alıyor. 185-216 [s. 205]; burada hikâye, şeyhin vücudunu yağla ovma usulü ortaya çıkana dek kızgın bir fırına üryan girmesiyle meşhur olduğu Bağdat'ta geçiyor.

33 *Melfûzât* olarak da bilinen eser, bu genel adlandırmaların ötesinde özel bir başlık taşımıyor; MS Taşkent, IVAN UzSSR, Env. No. 3735 (SVR, VIII, No. 5977), vr. 192b-193a; MS Hindistan Ofisi, Delhi Pers. 890, vr. 140a-141a; MS Lucknow, Şiblî Nu'mânî Kütüphanesi, Nedvetü'l-Ulemâ Medresesi, Tasavvuf Farsî 172/2457, vr. 123a-b.

34 MS Taşkent, IVAN UzSSR , Env. No. 4452 (kataloglanmamış), vr. 125b-126a; MS Aligarh, Maulana Azad Kütüphanesi, Subhanullah Koleksiyonu, No. 297.7/72, vr. 122a-b.

Şeyh Kemal-i Hucendi[35] bir keresinde halkın kendisine bağlı olduğu Saray'da bulunuyordu; oradayken şeyhlik iddiasında bulunan ve "hizip rekabetini" (*ta'assub*) kışkırtan bir adam ortaya çıktı ve yanmadan ateşe dalmak kerametini gösterebileceğini belirtti. Şeyh Kemal onun gerçek üstatların alametlerinden mahrum olduğunu fark etmesine rağmen insanlar sözde şeyhe ilgi duyuyorlardı. Seyyid Kâsım'ın[36] tavsiyesi üzerine Şeyh Kemal bu zâtın imtihan edilmesini önerdi: Kendisini ateşin tesirine mâni bir ilaçla (*dârû*)[37] ovduğundan şüphelenen Şeyh Kemal, onu birkaç günlüğüne bir hamama götürmeyi ve merhemin etkisi geçinceye kadar terletmeyi teklif etti; sonra kendisine zarar erişmeden ateşe girebilirse Şeyh Kemal ona inanacaktı. Öyle yaptılar, hamamı hârladılar ve adam bolca terledi. Hamamdan çıktıklarında büyük bir ateş yaktılar. Sahte şeyh, ilacın zâil olduğunu bildiği için ateşe girmekten korktu, fakat müritleri yalancı oldukları anlaşılmasın diye ateşe dalması konusunda ısrar ettiler ve nihayet hazreti tutup yanacağı alevlerin içine attılar. Mevlânâ Muhammed Kâdi'nin anlatısı, içine atıldığı yerin bir "fırın" (tennur/tandır) olduğunu ve bunun üzerine sözde şeyhin hemen yanıverdiğini belirtiyor. Fakat *Mesmû'ât*'taki hikâye, Hoca Ahrar'ın hikâyeye sûfî münazara geleneğinde bir başka istikamet kazandıran yorumuyla sona eriyor: Müellif, sözde şeyhin şaka olsun diye, yaşlılığı ve zaafını bahane ederek artık eskisi gibi insanların işlerine karışacak gücü olmadığını söylediğini yazıyor; fakat ahali bu özrü kabul etmiyor, böyle bir bahaneyle bu işten sıyrılmasına müsaade etmiyor. Neticede Hoca Ahrar da eskiden ateşe girmeyi alışkanlık haline getirmiş, ama artık istemese de bunu yapmak zorunda kalan şeyhle aynı çıkmazda olduğunu ifade ediyor.

---

35 *Silsiletü'l-arifin*'de unvanı "Hoca"dır. Burada kimin kastedildiği kesin değil. Bu isim, büyük ihtimalle 803/1400-1401'de vefat eden ve 787/1385-1386'da Tebriz'e yaptığı baskının ardından Toktamış tarafından Saray'a götürüldükten sonra dört yıl burada yaşadığı bilinen meşhur şair Kemal Hucendi'ye ait gibi görünüyor. Öte yandan şair Kemal Hucendi, bir mutasavvıf olmasına rağmen Orta Asya'da yaygın bir "menkıbe" figürü değildi ve adı genellikle yanlışlıkla Necmeddin Kübrâ'nın müridi olan Baba Kemal Cendi'ye atfediliyor, zira bu şeyhin bilinmeyen nisbesi genellikle "Hucendi" olarak "düzeltilmişti". Bu Baba Kemal, Altın Orda'ya ait olan orta ve aşağı Sri Derya'daki şehirlerde faaldi ve buna dair aleni bir işaret olmasa da, Cuci *ulusu*nun daha batı bölgelerini ziyaret etmiş olması muhtemeldi; başka bir yerde, Kırım'daki İslâmlaşmayla ilişkilendirilen ("Bâbâ Kamal Jandi" başlıklı yazıma bakınız) ve Sarı Saltuk'u çevreleyen efsane silsilelerinde de görülen (bkz. 3. Bölüm) "Kamal Ata" figürünün ilham kaynağı olabileceğini öne sürmüştüm. Dolayısıyla hikâyenin Bâbâ Kemâl Cendî ile bağlantılı olarak dolaşıma girmiş olması, ancak Hoca Ahrâr tarafından bilindiğinde Kemâl Hucendî'nin Sarây'da kalışına dair rivayetle çoktan karışmış olması mümkün.

36 Silsiletü'l-arifin'de "Mir Kasım" olarak anılıyor. Kimliği de belirsiz; Safevî dâî Seyyid Kâsım el-Envâr (757/1356-837/1433) geliyor akla ve kronolojik olarak Kemal Hucendi ile uyuşuyor, ancak Seyyid Ata'nın Deşt-i Kıpçak'taki macerası hakkındaki geç tarihli (18. yüzyıl) efsanevi malzemede başka bir Kâsım figürü yer alıyor. Kasım el-Envâr hakkında bkz: R. M. Savory, "A 15th Century Şafavid Propagandist at Harât," *American Oriental Society, Middle West Branch: Semi-Centennial Volume*, ed. Denis Sinor (Bloomington: Indiana University Press, 1969), s. 189-197.

37 Muhammed Kadi'nin rivayetinde kendisini yağ ile ovuyor.

Müslüman azizlerin ateşe atılması motifi, yukarıda atıfta bulunulan 17. asır Farsça menâkıbnâmesi olan *Ziyâü'l-Kulûb*'de de İç Asya bağlamında karşımıza çıkıyor; bu eserin bir pasajında[38] Nakşibendî şeyhi Hoca İshak'ın dört müridiyle bir grup Kalmuk (yani Budist Oyratlar, ama metin açısından sadece putperest Moğollar) arasındaki çatışma anlatılıyor. Müslümanlar geldiğinde Hoca İshak dört müridini, yaktıkları ateşe tapan bu Kalmuklara göndermişti; dört mürit Kalmukları Hoca İshak'a intisaba çağırdı, ama kâfirler alay ettiler onlarla ve ateşe attılar müritleri. Hoca İshak'ın talim ettikleri doğruysa yanmayacaklarını, kendilerine zarar erişmeden çıkacaklarını söylediler. Tam o sırada Hoca İshak geldi ve ünledi; kuvvetli bir rüzgâr getirip ateşi Kalmuklara doğru sürmesi için Allah'tan yardım diledi; "ve ateş Kalmuklardan pek çoğunu yaktı ve yaklaşık 1.000 aile... Müslüman oldu." Fakat, rivayete göre, "dört müridin elbisesinin tek bir ipliğini bile sarartmamıştı ateş."

Mukaddes adamın ateşteki çilesi motifine belki de en çarpıcı paralellik, Anadolu'nun ve Osmanlı imparatorluğu'nun hâkim olduğu daha geniş coğrafyanın, özellikle de güneydoğu Avrupa'nın sûfi ve avami irfanında önemli bir figür olan Sarı Saltuk'un efsanevi dairesinde görülüyor. Kırım ve Altın Orda'nın sair topraklarıyla olan hususi irtibatı, onu bizim için de özel bir ilgi odağı yapıyor. Sarı Saltuk'un hikâyeleri,[39] Tuna'yla Karadeniz kıyısı arasında Dobruca bölgesini ele geçirmek hevesine düşen birçok göçebe Türk aşiretine liderlik ettiği yazılan 15. yüzyılda Yazıcıoğlu Ali'nin tarihinde; 15 ve 16. asır Bektaşî menâkıbnâmelerinde karşımıza çıkıyor; padişahları ve reayayı mucizevi bir biçimde İslâm'a döndüren bir evliya olarak arzıendam ediyor Sarı Saltuk. Evliya Çelebi'nin 17. yüzyıl ortalarında kaleme aldığı seyahatnamesinde Sarı Saltuk'un kerametleri ve uzun seyahatleri anlatılıyor ve Ahmed Yesevî'nin müridi ve Hacı Bektaş'ın yoldaşı olarak tanıtılıyor. Daha da önemlisi, 1480'lerde *Saltuknâme* adıyla Ebulhayr-ı Rûmî tarafından derlenen muazzam bir menkıbevî eser bulunuyor.

Zikredilen son iki kaynak özellikle ilgi çekici, zira her ikisi de Sarı Saltuk'u Altın Orda memleketiyle ilişkilendiriyor ve her ikisi de onun ateşle "çile"sini anlatıyor. İlk açıdan, Sarı Saltuk'un Altın Orda'yla alakası, kendisinden bahseden en eski kaynak olan İbn Battûta'nın 14. yüzyıl seyahatnamesinde zaten ortaya konmuştu. Bizans imparatorunun kızı, Özbek Han'ın eşi refakatinde Hacı Tarhan'dan (Astarhan) Konstantinopolis'e giderken "Bâbâ Saltûk" köyünden geçmişti İbn Battûta; bu Saltuk'un sıhhati şüpheli vecd halinde (*mükâşif*) bir

38 Buradaki tanım Joseph Fletcher'ın tasvirini takip ediyor, "Confrontations," s. 172.

39 Sarı Saltuk ve ona atfedilen makamlar hakkında mevcut kaynaklara dair güzel bir değerlendirme için bkz. Crace M. Smith, "Some *Türbes/Maqams* of Sarı Saltuq, an Early Anatolian Turkish Gazi-Saint." *Turcica*, 14 (1982), s. 216-225.

zât olduğundan bahsediyordu.[40] Sarı Saltuk'un eski Altın Orda memleketine yaptığı "misyonerlik" seyahatlerini anlatan Evliya Çelebi daha vâzıh ifadeler kullanıyordu. Lehistan ve Dobruca'daki[41] ihtida "gayret"lerine ilaveten Kırım ve Moskova'yı da ziyaret etmişti. Mevzubahis gayret ve yiğitlikleri Dobruca bölgesinde Sarı Saltuk'un varsayılan birkaç makamından birinin bulunduğu yerde tanıştığı Bektaşî dervişlerinin şehadetine dayanarak anlatıyordu Evliya Çelebi. Daha da önemlisi, başka bir yerde Evliya, Volga havzasındaki Nogaylar ve Tatarlar arasındaki seyahatlerini aktarırken, Astarhan bölgesinde yaşayan Başkırtları kastettiği "Haşdak" [yani "Istak"] kabilelerinin, Sarı Saltuk Sultan olarak da bilinen "Muhammed Buhârî Saltık-bây" eliyle İslâm'a döndürüldüklerini söylüyordu.[42]

Saltuknâme[43] de Evliya tarafından kaydedilenlere benzer şeyler içeriyor, fakat çok daha kapsamlı anlatılar aktarıyor. Ebulhayr-ı Rûmî'nin, hamisi Cem Sultan'ın işaretiyle çıktığı uzun seyahatlerde topladığı sözlü malzemeye dayanarak derlenmiş bu eser; Ebulhayr'ın kendisi de Sarı Saltuk'un Dobruca'daki müntesiplerinden duyduktan sonra ilgilenmeye başlamış efsaneleriyle. Buradaki adıyla "Seyyid Saru Saltık", Hindistan ve Türkistan da dahil olmak üzere kelimenin tam anlamıyla dünyanın dört bir yanına seyahat ediyor, fakat birkaç önemli bölüm, özellikle Ruslara karşı savaştığı Kırım (Kırım şehri) ve Kefe'de (Kırım'da Ceneviz limanı) geçiyor.

İlginç bir şekilde, yukarıda da belirtildiği gibi, Kırım'la alakalı hikâyelerden biri Sarı Saltuk'un müritlerinden Kemal Ata'nın mucizevi ihtida gayretlerini anlatıyor; bu da *Tevârîh-i Deşt-i Kıpçak*'ta adı geçen Kemal Ata'nın tebliğ çabasını ve Ahrar tercüme-i hallerinde ateş çilesi çeken muhtemel Kemal-i "Hucendi" modelini hatırlatıyor. Fakat Sarı Saltuk dairesinde Kemal Ata için ateş çilesi

40 Ibn Battûtah, ed. ve trc. Defremery and Sanguinetti, II, s. 416-417, 445.

41 Evliya Çelebi'nin Sarı Saltuk efsaneleri ve türbeleri hakkında daha fazla bilgi için bkz. Hasluck, *Christianity and Islam under the Sultans*, cilt 2, s. 429-439, bu bölümün "zayıf bir versiyonu" onun "Studies in Turkish History and Folk-Legend," başlıklı makalesinde görülebilir, *Annual of the British School at Athens*, No. 19 (1912-1913), s. 198-220 (II, "The Story of Sari Saltik," s. 203-208). Ayrıca bkz. Smith, "Some Türbes," s. 218.

42 Bkz. A. D. Zheltiakov ve A. P. Crigor'ev'in Rusça tercümesi, *Evliia Chelebi: Kniga puteshestviia (Izvlecheniia iz sochineniia turetskogo puteshestvennika XVII veka), perevod i kommentarii*; sayı 2, *Zemli Severnogo Kavkaza, Povolzh'ia i Podon'ia* (Moskova: Nauka, CRVL, 1979), s. 133.

43 Topkapı yazmasının 619 varaktan oluşan tamamının tıpkıbasımı İz tarafından yayınlandı, *Saltuk-nâme*; Şükrü Halûk Akalın (Ebü'l-Hayr-ı Rumi, Saltuk-nâme) tarafından hazırlanması planlanan üç ciltlik "neşr"in (günümüz Türkçesine göre transkripsiyonlu) sadece Topkapı yazmasını vr. 226b'ye kadar kapsayan (ateşle imtihan anlatısından önce biten) ilk cildini (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 1987) gördüm. Ayrıca *Saltuknâme*'nin yazma nüshaları hakkında Smith, "Some Türbes," s. 217, n. 4'e ve genel olarak eser ve Sarı Saltuk figürü hakkında Kemal Yüce'nin *Saltuk-nâme'de Tarihî, Dinî ve Efsanevî Unsurlar* (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 1987) adlı hoş çalışmasına bakınız.

söz konusu edilmiyor. Kemal Ata bu eserin başlarında, Sarı Saltuk'un Kırım ve Kefe'de ikameti sırasında, Ruslarla[44] savaşmak üzere Kırım hanına katılan bir gazi ordusunun kumandanlarından biri olarak zuhur ediyor; bu da Kemal Ata ile Kırım İslâm'ı arasında yakın bir özdeşlik olduğunu düşündürüyor.

Sarı Saltuk rivayetiyle Altın Orda memleketi arasındaki alakalar, tam da bizim Baba Tükles anlatımızın neşet ettiği bölgede dini çatışma ve ihtida olgusunu anlatan efsanelerin tedavülüne işaret ediyor. Haliyle, en çok ilgi çeken şey ateşle "imtihan" motifinin ortaya çıkmasıdır, doğal olarak. Hikâye hem Evliya Çelebi hem de *Saltuknâme*'de[45] anlatılıyor ve her ikisi de hadisenin Sarı Saltuk'un padişahlığı ve özellikle de padişahın kızını dehşet saçan bir ejderhadan kurtardığı Dobruca'ya geçtiğini kaydediyor. Rivayete göre bir Hıristiyan keşiş (*râhib*) söz konusu harika için hak iddiasında bulunuyor, Sarı Saltuk'u da bir "büyücü" (*sâhir*) diye uzaklaştırıyor oradan. Müslüman aziz, yaptığı işin büyücülük değil, velayetin delili ve "Peygamberimizin bir mucizesi" olduğunu söyleyerek itiraz ediyor. Böylece keşiş Sarı Saltuk'u bir imtihana tâbi tutuyor ve çekilen çile Ötemiş Hacı'nın anlatımında kullanılan dili hatırlatan bir üslupla anlatılıyor. "Hangimiz yanmazsa [gerçek] aziz odur." (*Kangımuz yanmazsa ol velidür*) diye kararlaştırarak, yakılacak bir kazana kapatılmayı kabul ediyorlar.

Böylece her biri ayrı bir kazana giriyor, kazanlar suyla doldurulup demir kapakları kapatılıyor; arkadaşları (Baba Tükles'teki gibi, Sarı Saltuk'ta da üç kişi vardır) kapağı *berkitiyor* ve kazanın altını yakıyorlar. Metin, bu sahneye tanıklık etmek için her memleketten bölük bölük kâfir geldiğini bildiriyor. Sonunda keşiş feryat etmeye başlıyor, kazandan çıkarılmak için yalvarıyor ve aslında "pişerek öldüğünü" (*pişdim öldüm*) söylüyor. Fakat Sarı Saltuk kazanın içinden seslenerek kâfirleri keşişi dışarı çıkarmasınlar diye tembihliyor: "Asaletlü [seyyid] (*şerif*) korkusundan, feryat ederek ölen keşişin sesi kesilinceye kadar görmezden geliyorlar onu."

"Sabah olduğunda," diye devam ediyor metin, "kazanlar açıldı. Şerif içinden sağ salim çıktı kazanın ve tek bir teline bile zarar erişmemişti."[46] Ancak keşiş neredeyse tanınmayacak kadar "pişirilmişti" ve bu oradaki kâfirlerin her birine gösterildi; hemen Seyyid Sarı Saltuk'un ayaklarına kapandılar. Hikâye kâfirlerin ilginç tepkileriyle sona eriyordu: "Bazıları Müslüman oldu ve kimi talihsizler *haraç* ödemeyi kabul etti; *şerife* muhabbet gösterdiler ve onun gerçekten bir veli olduğunu kabul ederek *tekke*sine hediyeler ve adaklar getirdiler. Ve *seyyid*in velayeti bütün âleme yayıldı."

---

44 Krş. vr. 96a-109a; İz, 2. bölüm, s. 191-217; Akalın, s. 156-178.

45 Buradaki anlatı Topkapı nüshasını izliyor, vr. 251a-252a, İz, 4. bölüm, s. 501-503.

46 *Bir kılına hata gelmemiş*, şeklindeki son ifade Abdülkadir Kırımi'nin 5. Bölüm'de değerlendirilen Baba Tükles hikâyesindeki ibareyle aynı (krş. Necib Asım'ın neşri, s. 37).

Sarı Saltuk'un kızgın kazandaki çilesinin bu canlı örneği böylece yalnız Ötemiş Hacı'nın anlatısındaki tandırla değil, aynı zamanda bir ihtida anlatısında çile aracı olarak ateşin kullanılmış olmasıyla da yakın bir paralellik ortaya koyuyor.[47] Doğrudan "tesir", yani bir figür etrafında geliştirilen ve daha sonra ödünç alınıp bir diğerine iliştirilen bir hikâye ihtimali, Baba Tükles ve Sarı Saltuk'un anlatıları arasında hem çile vesilesi hem de ayrıntılar açısından yakın benzerlikler, ayrıca Sarı Saltuk'un Kırım ve Altın Orda'yla aleni ve sık ilişkisi sebebiyle akla geliyor, doğal olarak. Ne yazık ki böyle bir tesirden emin olamayız ve hangi anlatının daha önce inkişaf ettiğini kat'i olarak söyleyemeyiz. Şüphe yok ki Baba Tükles 14. yüzyılın başlarındaki bir tarihî ortam, Sarı Saltuk'sa biraz daha erken bir devirle bağlantılı; ancak bu, her iki figürün etrafındaki belirli efsanelerin nispi kıdemine dair hüküm vermek açısından temel teşkil edemez. Baba Tükles anlatısını 18. yüzyıl sonlarında istinsah edilmiş 16. asra ait bir yazmada; Sarı Saltuk efsanesini de ilk olarak 16. yüzyıl sonlarında çoğaltılmış, fakat görünüşe göre 15. yüzyıla ait bir eserde görüyoruz. Böyle bir hikâyenin en azından Anadolu'da daha erken bir tarihe dayandığına dair muhtemel bir iddia, Osmanlılarca esir edilmiş bir Macar'ın 15. yüzyılda kaleme aldığı *Tractatus de moribus conditionibus et nequicia Turcorum* başlıklı risalesindeki paralel rivayet sayesinde öne sürülüyor; bu metin Hasluck tarafından tercüme edilmiş.[48]

> Lakin başka bir harikayı da aleni hakikati sebebiyle anlatmalıyım, nitekim o devirde yaşamış insanlar tarafından anlatılıyor bu.
>
> Vaktiyle bize yakın o yerde bazı din adamları vardı ve bunlara padişaha karşı kumpas kurdukları iftirası atıldı. Buna çok öfkelendi padişah ve hepsinin diri diri yakılmasını emretti. Ama reisleri olan adam, kendisini ve arkadaşlarını mazur göstermek yahut haklılıklarını ispat etmek için beyhude çabaladı; sonra kendisinin ve yoldaşlarının masumiyetini ilan etti ve padişahın önünde yakılmak üzere tandıra evvela kendisi girdi. Ateş önünden kaçtı, o da zarar görmeden kurtuldu, padişahın öfkesini dindirdi ve kendisini ölüm tehlikesinden kurtardı, soyundan gelenlere ve o inançtaki tüm insanlara bu ciddi numuneyi bıraktı. Kendisiyle beraber tandırdan sapasağlam çıkan ayakkabıları bugüne kadar muhafaza edilmiştir o bölgede.

Ancak masalın bu versiyonunda hiçbir isim verilmemiş ve şüphesiz hem Baba Tükles kıssası hem de Sarı Saltuk döngüsündeki vaka gibi, ateş musibeti ve iman imtihanı motiflerini birleştiren seyyal bir anlatıyı yansıtıyor bu versiyon. Nihayet, bu anlatılarda dinî efsanelerin ortak bir mitik temasının bağımsız çağrışımları var gibi; bu tür anlatıların yahut temaların nazarî anlamda "ödünç

47 Evliya Çelebi versiyonunda Dobruca hükümdarı İslâm'ı benimsiyor.

48 Hasluck, *Christianity and Islam under the Sultans*, cilt 2, s. 498; yazar Macar George yahut George von Mühlenbach gibi muhtelif isimlerle biliniyor ve 1436-1458 yılları arasında Anadolu'da köle olarak bulunmuş.

alınması" hakkında varsayımda bulunmak şüphesiz sonuç vermeyecek. Böyle bir temanın olası ödünç alınması değil, asıl öğretici olan şey; bunların ayrı dekorlarda benzer noktalara temas için kullanılmasındaki paralellikler. Her iki durumda da temanın kullanışlılığı, İslâmlaşan bir topluluk bağlamında dinî anlamı aktarmak konusundaki ayırt edici vasfına bağlı; zira hem İslâmî hem de İslâm öncesi geleneklere hitap ediyor ve tandırın İslâmî tınılarıyla İç Asya şamanik ve etnogonik sembolizmini birleştiren ortak sembolleri çağrıştırıyor.

İlkinde, kazan yahut ocak şamanın ruhen ölümü ve yeniden dirilişi için bir mekân işlevi görüyor; sadece şamanın kendisini etkilemekle kalmıyor bu süreç, yukarıda tartışıldığı gibi, cemiyetin de ayinî anlamda yenilenmesi demek oluyor. Bu haliyle süreç, İbrahimî modelin önerdiği, "aziz/veli"nin inancı uğruna maruz kaldığı "çile/musibet"ten farklı değil; Kur'an'daki İbrahim de düşman bir kavim tarafından kerhen ateşe teslim edilmiş olarak tasvir ediliyor; burada atalar topluluğuyla inanç topluluğu arasındaki "muhalif" zıtlık vurgulanıyor. Fakat İç Asya söz konusu olduğunda tek bir topluluk var, o da atalardan gelen topluluk ve her şeye rağmen bu topluluk şamanın çilesi aracılığıyla muayyen aralıklarla yenilenmeye ve yeniden tasdike ihtiyaç duyuyor. Bu bağlamda doğal olarak mukaddes zâtın, sadakati ve kemali kendisinin musibetten kurtuluşu ve hayatta kalmasıyla teyit edilen topluluğu adına söz konusu musibete/çileye boyun eğmesini bekliyoruz.

Dolayısıyla Baba Tükles'in tandıra kapatılışının altında yatan mantığı her iki manada anlamamız gerekiyor. Yani, onun tandıra girişi hem bir çileye/musibete boyun eğmek anlamına geliyor hem de bu musibetten sâlimen kurtuluşu sadece müntesibi olduğu dinin hakikatini kanıtlayarak ona fayda sağlamakla kalmıyor, aynı zamanda mukaddes zâtla birlikte tandıra sembolik olarak dövülen/yoğrulan yeni bir topluluk yaratıyor ve onu kutsallaştırıyor. Yani atalarının cemaatinden daha mukaddes bir inanç topluluğu oluşturan veli yahut peygamberin İslâm paradigmasıyla kutsal çile aracılığıyla yeniden yoğrulmuş bir topluluk oluşturan şamanın İç Asya paradigması birleşiyor burada. Baba Tükles şahsında bir araya gelen bu iki geleneğin dinî tasavvurunun bu hususi veçhelerinin kaynaşması, Baba Tükles'i çevreleyen anlatı/hikâye geleneğinin İç Asya halklarıyla "konuşma" kapasitesinin anahtarlarından birini veriyor. Burada aynı zamanda, daha genel anlamda, İslâm geleneğinin İç Asya geleneğiyle diyalog kapasitesine, hatta daha da önemlisi, bunu *beriki geleneğin kendi şartları*yla fakat kendi İslâmî karakterine sadık kalmadan yapma kapasitesine dair bir ipucu buluyoruz.

Moğol İdaresine Tahkiyevî Cevaplar: Kurban, Arınma ve Defin

Baba Tükles hikâyesinde tandırla bağlantılı, İç Asya'ya ait bir dizi çağrışım, 13 ve 14. yüzyıl Moğollarının onlara tâbi halklar tarafından bilinen yahut tahayyül

edilen dinî pratiklerini yansıtıyor. Bunlar aşağıda ele alınan Ötemiş Hacı hikâyesinin 18. asra ait bir şerhinde Moğol dininin bir "karikatürü/taslağı"nda ele alınan bir tema olan ateşin umumi anlamda kutsal olduğunu aksettiriyor kısmen; fakat hikâyenin çağrıştırdığı görünen bir dizi hususi unsur, Moğol dönemi dinî pratiklerine ve özellikle de bunların dinî anlatıda çağrıştırdıklarına atıfta bulunularak açıklığa kavuşturulabilir.

Yakılarak Sunulan Kurban

Öncelikle, toprağa kazılan "tandır"ın ağzına yerleştirilen koyun eti unsuru, bir fırında hayvan etinin kurban olarak sunulmasını akla getiriyor hemen. İşte tam da böyle bir ayin Çin'deki Moğollar için *Yüan-shih* tarafından tasvir edilmiş ve muhtemelen *Moğolların Gizli Tarihi*'nde de zikrediliyor. Büyük ihtimalle 1227 ile 1251 yılları arasına tarihlenen bu son kaynakta, istikbalin Cengiz Hanı'nın dul annesi Höelün, akrabaları tarafından sorgulanmış ve "toprakta yakılarak atalara sunulan yiyeceklerden müteşekkil kurban"a[49] dâhil edilmeyerek dışlanmıştı. Söz konusu kurbanı tarif eden ifade sorunlu ve çeviri, transkribe edilen Moğolca metne yapılan Çince şerhe dayanıyor; fakat atalara özgü karakteri aşikar ve Çince şerhin muhtemel doğruluğu yalnızca *Yüan-shih*'in tasviriyle değil, Ordos'ta toprağa açılan üç çukurda et yakıldığını nakleden benzer bir anma merasiminin varlığını sürdürmesiyle de ortaya konuyor.[50] Merasimin atalara odaklanması, özellikle ilgi çekici; şöyle ki *Gizli Tarih*'in anlatısında Höelün'ün halkından kopuşunun vesilesi olarak kullanılmış ve oğlunun kendisini boyu içerisindeki haklı yerinden mahrum bırakanlardan bilahare intikam almasına zemin hazırlamıştı.

Yüan-shih'in tasviriyse kısadır ve yiyecek sunumunu alenen atalara hürmetle ilişkilendirmez, fakat merasimin bir parçası olarak bahsedilen müteveffa hükümdarın "şahsi" yahut "gizli/göbek" adıyla çağrılması da atalara odaklanıldığını gösteriyor. Bu tasvire göre, Moğol erkek ve kadın şamanlar, bir at ve üç koyunun etinin bir parçasından ibaret olan ve üzerine kımız serpilen

---

49 Igor De Rachewiltz, çev., "The Secret History of the Mongols," *Papers on Far Eastern History* (Canberra), 4 (Eylül, 1971), s. 133, 170; 1-2. bölümler bu ciltte, s. 115-163, çalışmanın geri kalanı sonraki ciltlerde yer alıyor. Francis Woodman Cleaves, çev., *The Secret History of the Mongols* (Cambridge: Harvard University Press, 1982), s. 19; Cleaves, "atalarına *yacaru inerü* denen kurbanı sundular" şeklinde tercüme ediyor ve ikinci ifadenin "yiyecekleri toprakta yakmak ve kurban olarak sunmak" şeklinde açıklandığını belirtiyor.

50 Antoine Mostaert'in tartışmasına bakınız, "Sur quelques passages de l'Histoire Secrète des Mongols," *HJAS*, 13 (1950), s. 285-361, özellikle s. 298-308; modern ayin s. 302'de Mostaert'in benim erişemediğim bir makalesine atıfla belirtilmiş. Ayrıca De Rachewiltz'in çevirisine düştüğü notu bakınız, s. 158, 170, burada metinde kullanılan Moğol teriminin belirsiz olduğunu ve çevirisinin Çince haşiyeye dayandığını gözlemliyor; ayrıca Cleaves'in çevirisine ve notuna, ayrıca Paul Pelliot ve Louis Hambis'e bakınız, *Histoire des campagnes de Gengis Khan: Cheng-wou ts'in-tcheng lou* (Leiden: E. J. Brill, 1951), s. 323.

kurban sunularını yakmak için toprakta bir çukur kazıyorlardı; *Yüan-shih*'in anlatımında belirtilmese de (*Gizli Tarih*'ten anlaşıldığı gibi) etin geri kalanı elbette tüketiliyordu ve sunulara hem erkek hem de kadın şamanlar "ulusal dilleri"yle[51] müteveffa hükümdarın adını çağırarak eşlik ediyolardı. Bu son unsur, bu ayinin yalnızca Moğol karakterine işaret ediyor, yine atavik karakterini destekliyor ama aynı zamanda bir terim olarak *koruk*u değilse de esasını hatırlatan bir hususiyet olan *hasredici* doğasını da vurguluyordu. Ayrıca *Yüan-shih*'in "Ulusal Gelenekler ve Kadim Ayinler" bahsinde ele alınan diğer Moğol ayinlerinin çoğundan farklı olarak, bu yakılmış yiyecek takdimi ayini yalnızca Moğollara özgüydü. Katılanlar arasında hiçbir Çinli zevat adı geçmiyordu. Buradan hareketle Çin ayin pratiğiyle özdeşleştirilmeye büyük oranda kapalı yahut en azından pek de elverişli sayılmayan bir ayin olduğu sonucuna varabiliriz bunun.[52]

Öte yandan burada koyunun rolünün önemli bir İslâmî tınısı olduğunu da ekleyebiliriz; Baba Tükles zarar görmezken koyun etinin fırında pişmesi temasında, İç Asya kurban pratiğinin bir yansımasının yanı sıra, İbrahim'in oğlunu (İsmail) kurban etmeye hazırlandığı, rivayete göre onun yerine bir koyunun kurban edilmesiyle çocuğun son anda "bir bedelle" [Saffât:107] kurtarıldığı Kur'an kıssasına kuşkusuz bir ima ya da davet dikkati çekiyor.[53] Baba Tükles böylece imanını ve ilahî iradeye teslimiyetini ispat ediyor ve kurtuluyor; İbrahimî paradigmaysa daha da güçlü, zira fidyeyle kurtarılan oğlu İsmail vasıtasıyla İbrahim İslâm *ümmet*inin kurucusu olarak ortaya çıkıyor, tıpkı Baba Tükles'in Altın Orda'daki yeni İslâm cemaatinin kurucusu olacağı gibi.

Arındırıcı Ateşler

Biri Müslüman diğeri kâfirler için hazırlanan iki ateş, Moğolların saraya gelen ziyaretçi ve elçilerin han huzuruna çıkarılmadan önce iki ateş arasından geçerek kendilerini ve eşyalarını arındırmaları şartına dair hem Müslüman hem de Hıristiyan dünyasında anlatılan hikâyelerini yansıtıyor olabilir. Önceki İç Asya pratiklerinde[54] ortaya konan bu şarta riayet, kâfirlerin geleneklerine tâbi oluşun bir alameti olarak, bir küfür ayinine rıza göstermeye benzetilebilir hemen. Nitekim hem İslâmî hem de Hıristiyanî bağlamda kişinin inancının

51 Ratchnevsky, "Ober den mongolischen Kult," s. 429; Boyle'de de atıf yapılmış, "The Thirteenth-Century Mongols' Conception of the After Life," s. 12-13, n. 7.

52 Ratchnevsky, "Ober den mongolischen Kult," s. 430.

53 Krş. al-Kisa'i, çev. Thackston, *Tales of the Prophets*, s. 161-162; *The History of al-Tabari*, c. 2, çev. Brinner, s. 92-96.

54 Roux'nun "Fonctions chamaniques," s. 77-81'deki tartışması ve Boyle, "Turkish and Mongol Shamanism," s. 183 tarafından bir araya getirilen örnekler.

ihlali olarak tasvir ediliyordu bu. Bu arınma ayini İç Asya'da 6. yüzyıl gibi erken bir tarihte, Menander Protector'un Bizans elçisi Zemarchus'un Batı Türk hükümdarı İstemi sarayına kabulüyle ilgili ünlü naklinde yer bulmuştu kendine; heyet "uğursuzluktan uzak büyücüler" tarafından karşılanmış ve bunlar heyetin eşyalarını ateşle arındırmaya götürmüşlerdi.

Moğol döneminde bu tür arınma ayinlerine[55] dair çok sayıda kayıt bulunuyor ve bunların çoğunda iki ateş arasından geçiş açıkça yer alıyor: Plano Carpini'nin kendisi ve getirdiği hediyeler arındırılmak için iki "mukaddes ateş" arasından geçmek zorundaydı. Rubruck da aynı mecburiyetten bahsediyordu ve bu gelenek 1289'da İlhanlı Argun'la Fransız sarayı arasındaki diplomatik ilişkilerde de bir ihtilaf noktası olarak zikrediliyordu.

Bu tür ayini arınmaların yapıldığına ve Moğollar arasında Müslüman seyyahlar tarafından da tecrübe edildiğine dair pek de şüphe yok; ancak İslâm kaynaklarında bu uygulamaya nadiren rastlanıyor. Moğol döneminin başlıca Müslüman tarihçileri (Cüveynî, Cüzcânî, Reşîdüddin) bu âdetten hiç bahsetmiyorlar, fakat son zamanlarda Avrupalıların anlattıklarıyla dikkate değer bir paralellik gün ışığına çıkarıldı. İbn Şeddad (ö. 684/1285) olarak bilinen tarihçi İzzeddin Muhammed b. Ali b. Şeddad el-Halebî tarafından 679/1280-1281 yıllarında derlenen bir coğrafya-tarih eserinde yer alıyor bu arınma ayini. Daha çok Memlûk Sultanı Baybars tarihiyle tanınan İzzeddin Muhammed b. Ali b. Şeddad el-Halebi'nin (ö. 684/1285) *el-Alaku'l-Hasîre fî zikr-i ümerâ'i-ş-Şâm ve'l-Cezire* başlıklı eserinin üçüncü cildi yakın zamanda (1956) neşredildi. Kitapta müellifin Bağdat'ın imhasından kısa bir süre sonra, 657/1259'da Mayyafarikin şehrini kuşatan Moğol ordusuna karşı yapılan bir sefere iştirakini anlatıyor. "Şaman" için Türkçe (*kam*) ifadesini kullanan İbn Şeddad, heyeti hükümdarlarına götürecek olan bir grup Moğol'la karşılaşmasını anlatıyor ve heyetteki insanlara, hayvanlara ve hediyelere yapılan muameleye dikkat çekiyor: "Bir grup Moğol bize geldi ve yanlarında şamanlar (*kâmât*) vardı. Tüm insanlarımızı ve yanımızdaki hayvanları yokladılar. Sonra sağlı sollu ateşler yaktılar ve sopalarla bizi döverken bizimle birlikte iki ateş arasından geçtiler. Kumaşın incelenmesinden sonra, yaldızlı Hıtaî kumaş aldılar ve ondan bir arşın uzunluğunda... parça kestiler. Bundan daha küçük parçalar kesip yere attılar ve ateşte yaktılar."[56]

Daha da dikkat çekici olanı şu, böyle arındırıcı bir ateşe teslimiyetin İslâm'a geçmek gibi bir hataya karşı "panzehir" olarak teklif edildiği bir hikâye örne-

55 Bunlar, Boyle tarafından toplanmıştır, "Turkish and Mongol Shamanism," s. 183-184.

56 Çev. Reuven Amitai-Preiss, "Evidence for the Early Use of the Title *ilkhan* among the Mongols," *JRAS*, 1991, s. 353-361 [tr. pp. 355-356]; *el-'Alak*'ın üçüncü cildinin Yahya Abbara tarafından yapılan baskısına bkz. (Damascus, 1978), c. 2, s. 492-493.

ği var elimizde; bu hadise, vakanüvis Kâşânî'nin *Târih-i Olcaytu Sultan*'ında anlattığına göre, İlhanlı hükümdarı Olcaytu'nun Şii İslâm'ı benimsemesiydi. Hikâyenin tamamı[57] pek çok yönden tipik bir Moğol dönemi ihtida hikâyesini andırıyor. Hanın huzurunda (Hanefi ve Şafii fakihlerin yanı sıra Şiilerin de olduğu) tartışmalara ve münazaralara sebep olan bir dinî şahsiyetin gelişini ve Cengiz Han'ın ayinlerine ve kanunlarına bağlılığı teşvik eden Moğol emirler ve bahşılar vardı. Hatta Sünnî ve Şii İslâm arasındaki temel farkın Moğol terimleriyle açıklandığı ve Peygamber soyundan gelişin temin ettiği itibarın Cengiz soyundan gelişin itibarıyla denk olduğu manidar bir anlatımı da içeriyordu; İslâm'ın Cengizli ideolojisinin altını oymaktaki siyasi potansiyelini düşündüğümüzde hatırlanmaya değerdir bu pasaj, zira Olcaytu'nun sadık emirlerinden biri hana şöyle diyordu: "İslâm'a göre, Moğol *yasakı*nda Cengiz Han'ın soyundan gelenleri (uruk) kendisinden sonra haklı halefleri olarak gören kimse Şii'dir; Ehl-i Sünnet'se, bir emiri Cengiz'in soyundan gelene müreccah görür."[58]

Ancak daha da önemlisi, bu anlatıda İslâm'a düşman Moğol şamanlarının hanı yeni dinden vazgeçmeye davet ettikleri ve bu eylemin onun ateşten (muhtemelen iki ateş arasında) geçişiyle tamam olacağının anlatılması. Ötemiş Hacı'nın rivayetiyle paralellik dikkat çekiyor burada. Kâşânî'nin rivayetinde bilahare Şafii ve Hanefi fakihler arasındaki geçen münakaşa anlatılıyor; o kadar sertti ki bu münakaşa, Moğol emiri arkadaşlarına "Cengiz Han'ın *yasak* ve *yosun*unu bırakıp yetmiş küsur mezhebiyle Arapların eski dinine girerek ne yaptık biz?" diye sormuştu. Emirler arasında Cengiz yasalarına geri dönmek eğilimi varken ve hanın kendisi de tereddüt içindeyken, Olcaytu'nun maiyeti büyük ihtimalle 1308 baharında kışlaklarından hareket etti;[59] bir konakta şiddetli bir fırtına çıktı ve düşen yıldırım birkaç hizmetkârını öldürdü, hanı ve tüm maiyetini korkuttu. "Emirler, 'Eski törelere ve Cengiz Han'ın *yasak*ına uygun olarak ateşten geçmelisiniz' dediler". "Ayini idare edecek olan bahşıları getirdiler ve yıldırım çarpmasının İslâm ve Müslümanlar sebebiyle başlarına gelen bir talihsizlikten kaynaklandığını; eğer Olcaytu "beş vakit namazı, ezan ve salât sırasını terk ederse, ateşten geçmek suretiyle tövbe ve istiğfarının kabul olacağını" ilan ettiler.

Belli ki Olcaytu bu ayini kabul etmemişti; en azından kabul ettiyse bile vakanüvis bunu kaydetmemiş, yerine hanın Şiiliği kabul etmesine sebep olan tartışmaya dönmüştü. Bu anlatı, İslâm'ın ve İslâm ayininin Moğollara özgü ateşe

57 Ed. Hambly, s. 90-108; Kâşânî'nin Özbek Han'ın tahta çıkışına dair anlatısının pek çok açıdan Ötemiş Hacı'nın rivayetiyle benzer olduğu hatırlanabilir.

58 Ed. Hambly, s. 99.

59 Ed. Hambly, s. 98-99; krş. Melville, "The Itineraries of Sultan Öljeitü," s. 65. Bu hadise Boyle tarafından zikrediliyor (*CHIr*, V, s. 402; "Turkish and Mongol Shamanism," s. 184), ancak *Târih-i Olcaytu Sultan*'dan alıntı yapılmıyor; Roux, "Fonctions chamaniques," s. 81, olaydan bahseder (Boyle'a atıfla), ancak hikâyedeki hanı yanlışlıkla Argun olarak tanımlar.

"dalış" merasimiyle yan yana getirilmesinin muhtemelen gerçek bir hadise olduğunun delili olmak münasebetiyle önemli; fakat tartışmasız iyi bilinen, yalnızca 14. yüzyılın başlarında cari olmakla kalmayan, aynı zamanda bir Moğol hanının dinî ikilemi ve nihai ihtidasıyla alenen bağlantılı olmak dolayısıyla dinî açıdan da yüklüdür bu anlatı.

Her halükârda, iki ateş arasından geçerek arınma pratiği, küfür ayinlerinin sembolü olan iki ateşin ihtida hikâyelerinde akis bulan bir anlatı tahkiye motifine dönüşmesinin temelini oluşturuyor. Yukarıda alıntılanan, ateşe girmeye zorlanan velilerin hikâyeleri için söz konusu olan da hiç şüphesiz bu dönüşüm. İç Asya uygulamasının İbrahimî paradigmaya uygun bir yorumudur bu da.

Dinî çatışma anlatılarında kullanılmak üzere bu uygulamanın ve onu anlatan hikâyelerin potansiyel anlamda hayli uyarlanabilir oluşu, Altın Orda'daki hadiseleri aktaran bir Rus metninde gayet iyi gösterilmiş. 15. yüzyıl Novgorod vakayinamesinde[60] geçen meşhur bir hikâye, ateşler arasından geçme pratiği, pagan ağaç ve ateşe tapma ve putperestlikle özdeşleştiriliyor ve ayine riayet bir Hıristiyan inanç imtihanına dönüştürülüyor. Hikâye, Kiev Prensi Mikhail'in 18 Eylül 1245'te Batu (Rus kaynaklarında *Baty*) sarayında "şehit edilmesi" vesilesiyle anlatılıyor. Prens, Batu'nun aşağıdaki aktarılacak geleneğin cari olduğu han sarayına çağrılmıştı: "Eğer biri itaat arzına gelirse, onun huzuruna getirilmesini emretmezdi; aksine büyücülere onları ateşten geçirmeleri ve bir çalıya ve ateşe boyun eğdirmeleri emredilirdi. Her kim Çar için yanında ne getirirse, büyücüler hepsinden biraz alıp ateşe atarlardı ve bu dünya ihtişamı için çalıya, putlarına boyun eğerlerdi." Fakat Prens Mikhail, Hıristiyanlığın Mesih'ten başka hiçbir şeye boyun eğmemeyi korkakça reddetmek olarak gördüğü bu geleneğe riayet etmemeye karar verdi. Manevi babası da onu, "ateşin içinden geçip güneşe ve çalıya boyun eğerek ruhlarını ve bedenlerini yok ettiklerinde" birçok Hıristiyan'ı sapıtan bu geleneğe tâbi olması için yapılan baskılar konusunda uyardı; prensi, "ateşin içinden geçme, putlarına boyun eğme, yiyeceklerini yeme ve içeceklerini dudaklarına değdirme" diye tembihledi.

Bu reddedişin şehadet anlamına geleceğini anlayan Mikhail ve komutanı Fedor, Batu'nun karargâhına doğru yola çıktı ve vardıklarında han, "büyücü"lerine iki adamın geleneksel ayini yerine getirmelerini emretti. Ruslar "her iki tarafında ateş yanan" bir yere götürüldüler ve "birçok putperestin ateşin içinden geçtiğini, güneşe ve putlara secde ettiklerini" gördüler. "Büyücüler Mikhail ve voyvodası Fedor'u ateşin içinden geçirdiler." O an prens "putlara" boyun eğmek istemediğini dile getirdi, bunun üzerine büyücüler Batu'ya Mikhail'in onun "emrini dinlemediğini, ateşten geçmediğini ve tanrılarına boyun

60 Robert Michell ve Nevill Forbes, çev., *The Chronicle of Novgorod, 1016-1471* (London: Camden Society, 1914; 3. seri, c. 25), s. 88-92.

eğmediğini" söylediler. Han sinirlendi ve onlara boyun eğmelerini ya da öldürülmelerini emretti. Batu'nun sarayındaki diğer bazı Rus ileri gelenler Mikhail'i emre tâbi olmaya ve böylece hayatını kurtarmaya davet etti, fakat ne prens kabul etti bunu ne de Fedor. Cellatlar gelince, ikisi de şarkı söylemeye başladı, ardından istişare ettiler ve bir kez daha şehadetten yana olduklarını tasdik ettiler. Sonra ikisi de öldürüldü ve Mikhail ilk önce Moğollar tarafından dövülmesine rağmen, başını kesen bir Hıristiyan mürteddi. "Hıristiyanların tasdiki, Tanrı'yı bırakıp eşyaya boyun eğen kâfirlerin ikna edilmesi ve putperestlerin dehşete düşmesi" için yattıkları yerden göğe uzanan ateşten bir sütunla mucizevi bir şekilde korunmuştu. Hikâye, Baba Tükles'in anlatısındaki "çile"nin iki ateşi, şarkı söyleme ve komünyon (yoldaşlar tarafından okunan kutsamalar ve Baba Tükles'in çukurda kendi "şarkı söylemesi" ile paralel olarak) ve kutsal bedenlerin üzerindeki "doğrulayıcı" ateş gibi bazı belirli özellikleri yansıtır; daha da önemlisi, dramatik bir dinî çatışma bağlamında İç Asya uygulamalarının bir anlatı uyarlamasının bir örneğini sunar; bu uyarlama, Hıristiyan kökenli olmasına rağmen Altın Orda sarayında geçer. Baba Tükles'in hikâyesi boyunca ortaya çıkan bu tür anlatı uyarlamaları, onun kutsallaştırılmasına birbirini izleyen ve tamamlayan katmanlar ekler.

Hikâye, "çile"nin iki ateşi, şarkı ve istişare (yoldaşların okuduğu tesbihler ve Baba Tükles'in çukurda kendi kendine "şarkı söylemesi"yle paralellik gösteriyor) ve mukaddes bedenler üzerindeki "tasdikleyici" ateş gibi Baba Tükles anlatısının kimi muayyen özelliklerini yansıtıyor; daha da önemlisi, dramatik bir dinî çatışma bağlamında İç Asya uygulamalarının anlatıya uyarlanmasının bir örneğini sunuyor. Hıristiyan kökenli olmasına rağmen Altın Orda sarayında geçiyor bu uyarlama. Baba Tükles'in hikâyesi boyunca ortaya çıkan bu tür anlatı uyarlamaları, onun kutsallaştırılmasına birbiri peşi sıra gelen ve tamamlayan katmanlar ekliyor.

Mezar Çukuru ve Müslüman Esirler: Defin ve Kurtuluş

Son olarak, Baba Tükles'in çukura "kapatılması", 13 ve 14. yüzyıllarda hem Hıristiyan hem de İslâm dünyasında yaygın olarak bilinen, canlı kölelerin -kaçınılmaz olarak Moğol olmayanlar ve dolayısıyla bizim bağlamımızda Müslümanlar- Moğol hanlarının yahut beylerinin mezarlarına gömülmesine ilişkin hikâyeleri hatırlatıyor. Mezara konulan yiyecek, içecek ve sair şeyler gibi hizmetkârların da öteki dünyada efendilerine hizmet etmek üzere onlarla birlikte gömüldükleri bu uygulamanın varlığı, İç Asya'da Moğol dönemine[61]

61 Tartışmalar için bkz: Ildikó Ecsedy, "Ancient Turk (T'u-chüeh) Burial Customs," *AOH*, 38 (1984), s. 263-287; J. Jaworski, "Quelques remarques sur les coutumes funéraires turques d'après les sources chinoises," *Rocznik Orientalistyczny*, 4 (1926), s. 255-261 ve W. Kotwicz'in cevabı

dek iniyor ve Moğol gömüleriyle ilgili çeşitli anlatılar benzer gelenekleri tarif ediyor.[62]

Moğol döneminden ve ileride Altın Orda tarafından ele geçirilecek topraklarda yaşayan bir halktan intikal eden bu tür anlatıların cazibesine güzel bir örnek daha var: Joinville'in 1309'da tamamlanan *Life of St. Louis* isimli eserinde Kuman cenazesine dair meşhur ifadeler şunlardır:

> Philippe de Toucy de Kumanların karargâhındayken tanık olduğu çok şaşırtıcı bir manzara anlatmıştı bize. Aralarında hayli kıdemli bir şövalye öldüğünde, toprağa çok derin ve geniş bir mezar kazmışlardı. Şövalyeyi şaşaalı bir biçimde giydirip bir sandalyeye oturtmuşlar; sahip olduğu en iyi atı ve en iyi çavuşunu da canlı canlı yanına gömmüşlerdi. Fakat çavuş mezara konulmadan önce Kuman atabegi ve diğer büyük beylerle vedalaştı. Onlarla vedalaşırken, bu beylerin her biri atkısının içine yüklü miktarda altın ve gümüş koymuş ve ona şöyle demişlerdi. "Öteki dünyaya geldiğimde, şimdi sana emanet ettiklerimi bana geri vereceksin." "Bunu seve seve yaparım," diye cevaplamıştı çavuş.
>
> Daha sonra Kumanların büyük atabegi, çavuşa atabeglerinin ilkine hitaben yazılmış bir mektup vermiş ve bu kıymetli adamın iyi bir hayat sürdüğünü ve efendisine iyi hizmet ettiğini, layıkıyla ödüllendirilmeyi hak ettiğini söylemişti. Bundan sonra çavuş, efendisi (atabegi) ve canlı atıyla birlikte mezara indirildi. Ardından mezarın ağzı, üzerine sık tahtalar atılarak kapatıldı. Bu arada ordudaki bütün askerler taş ve toprak getirmeye koştular ve o gece uyumadan önce gömdükleri zevâtın hatırası için mezarın üzerine büyük bir tümsek yaptılar.[63]

Moğol dönemi için, kölelerin efendileriyle birlikte canlı olarak gömülmesi pratiği –ya da bizim meselemiz açısından daha önemlisi, bu pratiği nakleden hikâyelerin tedavülü– Jordanus tarafından da doğrulanıyor: "Büyük beyler öldüklerinde bir atla ve en sevdikleri bir yahut iki kölesiyle birlikte canlı olarak gömülürler";[64] Monte Croceli Ricoldo'nun, ölen bir "Tatar" imparatoruyla birlikte ona hizmet etsinler[65] diye 20 canlı kölenin gömüldüğüne dair ifadeleri biraz daha eski. Aynı şekilde, Ermeni tarihçi Kirakos Gandzaketsi, Moğollar hakkında, büyük adamlarından biri gömüldüğünde, "bazı hizmetkârlarını ve

---

"Remarques complémentaires", s. 261-266; Ecsedy, "A Note on 'Slavery' in the Turk Rulers' Burial Customs (Around 649 A.D.)," *AOH*, 42 (1988), s. 3-16 (özellikle s. 8-9).

62 Krş. Ratchnevsky, "Ober den mongolischen Kult," s. 439-441.

63 Joinville, "Life of St. Louis," çev. M. R. B. Shaw, *Joinville and Villehardouin, Chronicles of the Crusades* (Harmondsworth, Middlesex: Penguin Books, 1963), s. 290.

64 Jordanus, *Mirabilia Descripta*, çev. Yule, s. 47.

65 J. C. M. Laurent, ed., *Peregrinatores Medii Aevi Quatuor* (Leipzig: J. C. Hinrichs, 1864), s. 102-141, "Fratris Ricoldi de Monte Crucis Ordinis Predicatorum Liber Peregrinacionis," s. 117.

hizmetçilerini onunla birlikte mezara koyarlar, çünkü ona hizmet edebileceklerini söylerler"[66] diyor. Plano Carpini'nin yukarıda *koruka* dair söylediği Moğol defin uygulamalarına[67] dair anlatısı, canlı definlerle ilgili hikâyeleri düşündüren bir unsur da içeriyor. Moğolların "beylerinin" gömülmesini anlatırken şöyle diyor:

> Gizlice açık araziye giderler ve oradaki otları, kökleri ve her şeyi temizlerler ve büyük bir çukur kazarlar ve bu çukurun yan tarafında toprağın altında bir mezar açarlar; en sevdiği köleyi de onun altına koyarlar. Köle ölüme iyice yaklaşıncaya kadar cesedin altında yatar, sonra nefes alması için onu sürükleyerek çıkarırlar ve üç kez tekrar ederler bunu. Köle canını kurtarırsa, özgürdür artık, dilediğini yapabilir, efendisinin karargâhı ve akrabaları arasında önemli bir adamdır.

İslâm kaynaklarında benzer bir uygulama Cüveyni tarafından Ögedey,[68] Vassaf tarafından da Hülagü[69] için kaydedilmiş; fakat her iki anlatıda da sevilen bir hizmetkârın canlı canlı gömülmesinden ziyade, ölen hana hizmet etmeleri için kızların "kurban edilmesi" anlatılıyor. İbn Battûta'nın Çin'deki Hanbalık'ta bir Moğol cenazesine dair tasviri ikinci temayla daha uyumlu; dört köle kızın ve altı hususi *memlûkün*, her birinin elinde içecek dolu bir kapla defnedildiğini anlatıyor ve müteveffa efendi için hazırlanan kurgana girdikten sonra "kapı"nın kapatıldığını ve çukurun üzerine toprak yığıldığını belirtiyor.[70] Benzer şekilde, Cüzcânî de Altın Orda'nın kurucusu Batu için böyle bir canlı defninden bahsediyor; ama daha da önemlisi, Cüzcânî'nin rivayeti, birçok açıdan Baba Tükles ve ateş çukuru hikâyesinin atmosferini çağrıştıran ve gayet çarpıcı surette Plano Carpini'nin anlatısını anımsatan bir hikâyede temanın anlatım olanaklarını gösteriyor. Batu'nun mezarını yukarıda belirtildiği gibi tarif eden Cüzcânî, Raverty'nin çevirisinde şu kaydı düşüyor: "Orayı bir taht ve yer örtüsüyle donatırlar; kaplarını ve pek çok eserini, silahlarını ve hususi malı olabilecek her şeyi, kimi eşlerini, erkek yahut kadın kölelerini ve herkesten çok sevdiği kimseyi yerleştirirler oraya. O uğursuz adamı tahta oturttuklarında, en sevdiği kişiyi de onunla birlikte yanına gömerler."[71]

---

66 Çev. Boyle, "Kirakos of Ganjak on the Mongols," s. 204.

67 *The Mongol Mission*, s. 12-13.

68 Krş. Juvayni/Boyle, I, s. 189, Cengiz Han için düzenlenen üç günlük bir anma merasimine eşlik eden içki töreniyle ilgili yukarıda kaydedilen pasaj.

69 Juvayni/Boyle, I, s. 189, n. 30; Vassaf, trc. Hammer-Purgstall, s. 97 ve Ayetî'nin şerhinden iktibas, *Tahrîr-i Târîh-i Vassâf*, s. 30 [Bombay baskısının ilk cildinin 52. sayfasını aksettiriyor].

70 Ed. Defrémery ve Sanguinetti, IV, s. 300-301.

71 Raverty, çev., II, s. 1173. Bu pasaj Boyle tarafından aktarılmış, "Kirakos of Ganjak," s. 204-207, n. 32 ve ondan Ratchnevsky, "Über den mongolischen Kult," s. 439; ama belli ki kimse sonraki pasaja dikkat çekmemiş.

Bu tasviri takip eden ilginç hikâye daha da dikkat çekici. Bunun Cüzcânî'nin 13. yüzyıl ortalarındaki eserinde yer almış olması, erken dönemde tedavülde olduğunu da ispat ediyor; bilahare mer'î oluşu sair kaynaklarda tekrarı ya da alenen uyarlanışı yoluyla doğrulanamasa da, hikâye Baba Tükles'in anlatımındaki hususiyetleri anlamak için tartışmasız ilgi çekicidir. Zira çukur ve ateş unsurlarını, Moğol kâfirlerinin tehditlerine karşı sadık bir Müslümanı savunmak adına, *koruk*u hatırlatan bir mezar yeri bağlamında bir araya getiriyor. Belh'in yerlisi olan Hoca Reşîdüddin adında bir zâtın 648'de (1250-51) ticaret maksadıyla Horasan'dan Hindistan'a gelen Cüzcânî'ye Delhi'den Multân'a kadar eşlik ettiği sırada anlattığı bu hikâye "şaşırtıcı bir menkıbe" olarak sunulmuş:

> Karakurum topraklarında pek çok müridi ve servet sahibi hizmetkârları olan Babürlü beylerinden biri [öldü ve] cehenneme gitti. Bunun üzerine, o melun adamın defnedilmesi için şatafatlı bir merasimle bir yer hazırlattılar, yanına silahlar ve sair eşyalarla bir hayli mobilya ve mutfak eşyası koydular. Süslenmiş ve bezenmiş bir sedir de hazırladılar; onunla birlikte halkının en sevilenlerini de gömmek istediler. Hizmetkârları arasında ona en sadık olanın kim olduğunu istişare ettiler.
>
> Horasan'ın Tirmiz havalisinden bir genç vardı, Horasan'da talihsizlikler baş gösterince bu Babürlü gavura (*gebr*) esir düşmüştü. Erginlik çağına erişince ve bir erkeğin mülküne ulaştığında, son derece faal, akıllı, işbilir ve tutumlu oldu; öyle ki, o meluna ait her şey, kısmen ve tamamen gencin tasarrufuna geçti. Ve bu Babür ona oğlum dediği için bütün malı ve mülkü, sığırları ve ona ait olan her şeyi genç kontrolü altına aldı. Bu sırada hepsi [Babürlüler] tek bir ağızdan bu genci göndermek için sıvadılar kollarını ve şöyle dediler: "Merhum [Babür] hiç kimseye bu gençten daha fazla hürmet etmezdi: onu da onunla birlikte defnetmek gerek." Amaçları bu genci ortadan kaldırmak ve sürdüğü saltanat için ondan intikam almaktı; hepsi hemfikirdi bunda. Müselman genç, bu felaket karşısında şaşkına döndü ve çaresizlerin çaresi olan Rab'den başka sığınağı ve yardımcısı olmadığını görerek ölüme teslim oldu. "Darda kalan kendisine yalvardığı zaman imdadına yetişen"[72] Onun vaadine uzattı yakaran ellerini ve abdest aldı, temiz giysiler giydi ve ayağını yerin altındaki [odaya] koydu.
>
> Üstünü örttüklerinde, odanın bir köşesinde, o zavallı mahluk yüzünü kıbleye çevirdi, iki rekât namaz kıldı ve ardından şehadet getirmekle meşgul oldu. Birdenbire odanın bir tarafı açıldı ve içeri öyle heybetli ve huşu uyandıran iki kişi girdi ki, yüz bin aslanın safrası onların bakışıyla suya dönüşürdü. Her birinin elinde alevler püskürten ateşli bir mızrak vardı ve alevler [müteveffa] Babür'ün sedirini çepeçevre kuşattı; ve [alevlerden çıkan] iğne ucu kadar küçük bir kıvılcım o gencin yanağına düştü, onu yaktı ve acı verdi. Bu iki kişiden biri şöyle dedi: "Burada bir Müselman var galiba" dedi; diğeri yüzünü gence

72 Neml, 62. (Yazar sehven 63. ayete işaret etmiş.) (çn)

çevirdi ve "Kimsin?" diye sordu. Genç şöyle cevap verdiğini söyledi: "Ben o Babür'ün eline düşmüş zavallı ve sefil bir esirim." Sordular: "Nerelisin?" diye, ben de cevap verdim: "Tirmiz'den." Bunun üzerine mızraklarının başlarıyla odanın bir köşesine vurdular ve hemen hemen bir kapı aralığı kadar yarıldı duvar: "Dışarı çık!" dediler, ben de ayağımı dışarı attım ve kendimi Tirmiz memleketinde buldum.

Oradan, yani Babürlülerin Karakurum'undan Tirmiz'e altı aydan fazla mesafe vardır; o günden bu yana o genç Tirmiz'de kendi mülk ve malında ikamet ediyor; o ateş kıvılcımının neden olduğu yaraya ne kadar merhem sürmeye devam ederse etsin, kâr etmiyor ve bir iğne ucu büyüklüğünde açılıp duruyor yara ve eskisi gibi akıyor. Dilediğini yapan Allah'ı tesbih ederim![73]

Bu hikâyenin Baba Tükles hikâyesi üzerindeki "etki"sinin ne olduğuna dair, çukur, ateş ve inançların örtülü "müsabaka"sı gibi ortak unsurların ötesinde net bir işarete sahip değiliz; buna ilaveten, *koruk*un tahkiyevî çağrışımlarında ima edildiği gibi Cüzcânî'nin hikâyesinde de Müslüman velilerin Moğol mezarına müdahalesini görüyoruz. Yine de Cüzcânî'nin eserindeki hikâye, Ötemiş Hacı anlatısına ilham veren, sembol yüklü kültürlerin aynı şekilde çatışmasından esinlenen tahkiye türlerini tasvir ediyor. Bazı unsurların tekerrürü ve benzer noktalara işaret etmek için kullanılışı dikkatimizi çekmiyor değil.[74]

---

73 Jûzjânî, trc. Raverty, çev., s. 1173-1176; krş. *Tabakât-i Nâsırî*, ed. Abdülhayy Habibi, c. 2 (Lahor: Matba'a-i Kûh-i Nûr, 1954), s. 695-696.

74 Hem İç Asya hem de bir ihtida anlatısı bağlamında, bu "hayali kayboluş" ve büyük tehlike altındaki bir yerden evine mucizevi nakil motifi, aşağıda tartışılan, 1007 yılında bir Türk halkının "hükümdarı"nın Nasturi Hıristiyanlığına geçişine dair anlatıda öne sürülüyor; Bar Hebraeus'un 14. yüzyıl başlarındaki eserlerinde bu halk Kereytler olarak tanımlanıyor, ancak hükümdarın mucizevi bir şekilde nakli yalnızca on ikinci yüzyıla ait bir kaynakta, Mârî ibn Süleyman'ın Arapça *Kitâbu'l-mecdel*'inde anlatılıyor. Bu nakle göre hükümdar çölde kaybolmuş (Cüzcânî'nin hikâyesindeki kişiyi bekleyen ölüme benzetilebilir) ve Aziz Mar Sergius'un ortaya çıkıp hükümdara Hıristiyanlığı kabul etmesini ve gözlerini kapatmasını söylemesiyle kurtulmuş; hükümdar gözlerini tekrar açtığında kendisini yeniden ordugâhında bulmuş (Hunter, "The Conversion of the Kerait," s. 155'ten aktaran L. E. Browne, *The Eclipse of Christianity in Asia* [Cambridge: Cambridge University Press, 1933], s. 102 ve D. M. Dunlop, "The Karaits of Eastern Asia," *BSOAS*, 11 [1943-1946], s. 276-289 [s. 278]); hükümdarın mucizevi kurtuluşunu takip eden din değiştirmesinin ayince "mühürlenmesi" bu bölümün ilerleyen kısımlarında ele alınıyor. 12 ve 13. yüzyıllarda, Cüzcânî ve Mârî'den aktarılan bu hikâyelerde görüldüğü üzere, din değiştirmeyi ya da inanca sadakati "hayali kayboluş" ya da "mucizevi nakil" ile ilişkilendiren hikâyelerin yaygınlığı, Joinville'in Fransız Aziz Louis tarihindeki paralel hikâyeden de anlaşılıyor. Bu hikâye, bir dağa çıktığını ve orada sarayında şaşaalı bir hükümdarla karşılaştığını bildiren bir şehzadenin üç ay ortadan kayboluşunu anlatıyor; hükümdar ona Moğollar için Hıristiyanlığı kabul etmeleri şartıyla mucizevi bir zaferden bahsetmiş. Bu nakil için bkz. Lionel J. Friedman, "Joinville's Tartar Visionary," *Medium Aevum*, 27/1 (1958), ss. 1-7; Friedman, Joinville'in hikâyesinin aynı dönemde Cantimpréli Thomas'ın Moğollara odaklanan bir eserindeki hikâyeye ve Bar Hebraeus'un anlatısına benzerliğine dikkat çekiyor (Mârî ibn Süleyman'ın daha mucizevi anlatısını bilmiyor gibi görünüyor), ancak bu ve diğer anlatıların o dönemde geçerli olan "seyyal anlatıları" yansıttığını kabul etmesine rağmen, Joinville'in hikâyesindeki figürün Moğol şamanı Teb Tengri ile tarihi ilişkisine odaklanıyor.

Gömülme, Kapatılma ve Ortaya Çıkma: Toplumsal Kutsallaştırmada Büyü ve Metafor

Baba Tükles'in tandıra "hapsedilmesi" ve "kurtarılması", bir kahramanın yahut mukaddes bir zâtın koruyucu ve/veya kurban edici ve/veya cezalandırıcı bir üslupla hapsedilmesini ve bu mahpesten çıkışının inancını teyit edişini ya da yeni bir topluluk yaratışını anlatan ilişkili temalar terkibini hatırlatıyor. Ötemiş Hacı anlatısında Baba Tükles'in tandırdan çıkışının İslâm'ın hakikatini ispat ettiği açıkça belirtiliyordu; belirtilmemiş olsaydı bile hayli aşikâr olurdu. Fakat Baba Tükles'i şaman ve kültür-kahramanı rolleriyle ilişkilendiren anlatı unsurları bu kadar şeffaf değil ve bu konuyu biraz daha irdelemek faydalı olabilir. Evvela şunu belirtmek lazım; Baba Tükles'in rolünün daha sonra geçirdiği ve henüz incelemediğimiz dönüşümler göz önünde bulundurulduğunda, hikâyesinin bu en erken erişilebilir aşamasında bile Baba Tükles'te şamanik, kahramanâne ve atavik hususiyetlerin yankılarını bulmak hiç de şaşırtıcı görünmüyor. Ancak bilahare yaşanan gelişmelerin iç içe geçmiş ağırlığı ve Ötemiş Hacı hikâyesinin zaten çok-anlamlı karakteri bütünüyle akılda tutulmadıkça, aşağıdaki iddialar yetersiz görünebilir.

Burada Baba Tükles'in yeni bir İslâm topluluğu "teşekkül"ü için tandırdan çıkarken, bir topluluğun nasıl oluştuğunu ve tarif edildiğini anlatmanın hem İslâmî hem de İç Asyaca yollarını çağrıştıran zengin ve çok-anlamlı bir sembolizme iştirak edişi akılda tutulması gereken temel nokta. İslâmî anlamda söz konusu anlatı, onun bir inanç topluluğunu kazandığını yahut tasdik ettiğini; şamanik anlamda da topluluğu adına giriş merasiminin çilesini naklettiğini gösteriyor. Daha umumi anlamda tınılanan İç Asya terimleriyle (yukarıda tartışılan özel şamanik paradigmaların ötesinde), kendisinin ve yeni teşekkül eden topluluğunun "doğum"u anlamına gelen şeyde "hapsedildiği"ni, hayatta kaldığını ve sağ salim "kurtulduğu"nu işaret ediyor. Baba Tükles, Ötemiş Hacı anlatısında, mahpesten çıktığında diğer ulus kuruculara ve ateşli "giriş merasimi"nde şamanik bir cemaat koruyucusuna "benziyor". Fakat hikâye yalnızca mecazi anlam taşımıyor; zira altında yalnızca bu eylemlerin yeni bir cemaat "yaratmak" için sihrî tesiri değil, aynı zamanda bir cemaati tarif için bu muzafferiyetlerin yaratıcı gücünü anlatmanın yarı-sihrî tesiri faraziyeleri de yatıyor. Dolayısıyla, önceki bölümde değerlendirilen temaları diğer Moğol dönemi anlatılarındaki akisleriyle ilintili olarak daha derinlemesine ele alacağız; buradaki kaygımız, yukarıda belirtildiği gibi Ötemiş Hacı'nın Baba Tükles anlatısıyla "şamanik" paralellikleri akılda tutarak, bu temaların içtimai köken ve kutsallaştırma kavramlarını ifade için kullanılması olacak.

Kurban Defni ve Bir Topluluğun Takdisi

Yaratıcı ve topluluk-inşacı gücüyle toprağa gömülme teması, bir çocuğun bir binanın temeline gömülmesi gibi muhtelif türlerdeki yapıları takdis ve "ihya" için genel ve yaygın olarak gözlemlenen tedhiye (kurban ediş) pratiğini hatırlatıyor. Bu tür bir pratik Eliade'nin *The Forge and the Crucible* [Demirciler ve Simyacılar] adlı eserinde ele aldığı ayinlerde ateş ve fırınlarla ilişkilendiriliyor alenen; burada demirci fırınlarının kutsanışında insan ceninlerinin kullanıldığına dikkat çekiyor; fırın, sihirle düşürülen bir ceninin yakıldığı noktada bir oyuğun üzerine inşa ediliyordu.[75] Eliade Afrika'dan ve eski Babil'den örnekler veriyor; bunlar bizim anlatımızı yorumlamak adına anlamsız yahut şüpheli görünüyorsa da, aynı motifin bizim dekorumuz için çok daha manidar olduğuna dikkat çekebiliriz. Kafkasya'nın kuzeyindeki bozkırlarda göçebe yaşayan ve aslen Küçük Nogay ordasına mensup "Kundrov Tatarları" arasında geçen yüzyılın sonlarında kaydedilen bir masalda, yalnızca bu pratiğe açık bir atıf (ya da en azından anlatıda çağrıştırdığı bir örnek) yok, aynı zamanda bir çukurdaki kurban oyuğunun kutsallaştırıcı ve "topluluk-inşacı" rolleri de dikkat çekiyor. Hikâye,[76] muhteşem bir ata sahip, kudretli bir savaşçı olan ve "Hazret-i Hamzat" diye çağrılan bir Nogay kahramanına odaklanıyor. Söz konusu kahraman Astarhan'da, masalın kaydedildiği dönemde Ortodoks katedraline dönüştürülmüş bir cami inşa etmiş; hikâye de Müslümanlara ait camilerin kiliseye dönüştürülmesindeki (ve dolaylı olarak Ruslar tarafından boyun eğdirilmelerindeki) "talihsizlik"lerinin aslını açıklamayı hedefliyor.

Rivayete göre, Hazret-i Hamzat camiyi inşa edenlere, o mevkiye gelen ilk genci yakalayıp toprağa gömmelerini emretmiş; "çocuk kim olursa olsun, kimin oğlu olursa olsun, onu alın ve gömün" demiş kahraman veli. Oraya ilk gelen de kendi oğlu olmuş; fakat ustalar acımışlar ona ve onu salıvermişler, onun yerine bir Rus çocuğu almış ve onu gömmüşler. Hazret-i Hamzat gelmiş ve ustalara çocuğu gömüp gömmediklerini sormuş. Onlar da olup biteni anlatınca, emrini yerine getirmedikleri için onları paylamış ve sırf bu yüzden yaptıkları işin hiçbir fayda getirmeyeceğini söylemiş; öyle de olmuş.

Böyle bir kıssa, bu tür kurban defin hadiselerine şahit olunan gerçek bir pratiğin izlerini taşıyor olabilir; dünyanın başka yerlerinde de örnekleri az değildir bunun. Bir Müslüman çocuğun hapsedilmesi yahut gömülüşünün camiyi kutsallaştıracağı, bu caminin Müslüman bir topluluğun, bu durumda Astarhan Nogaylarının hizmetine tahsis edileceği, böylece dinî ve içtimai bütünlüğü

75 Eliade, *The Forge and the Crucible*, s. 67-68, 71-72.

76 V. Moshkov şu çalışmasında kaydetmiş, Y. Moshkov in his "Materialy dlia kharakteristiki muzykal'nago tvorchestva inorodtsev Volzhsko-kamskago kraia: II, Melodii nogaiskikh i orenburgskikh tatar," *IOAIE*, c. 12, S. 1 (1894), s. 1-67 [bu hikâye için bkz. s. 63-64].

teyit edeceği anlayışı, bizim açımızdan daha açıklayıcı bir izah oluyor. Onun yerine bir Rus çocuğu gömüldüğünde, bu daha ziyade Rusların Nogaylar üzerindeki siyasi ve dinî zaferinin bir alameti olmuş oluyor (ayrıca burada sadece geleceğe dair bir kehanet değil, aynı zamanda "ayin" icrasındaki kabahatin kaçınılmaz kıldığı bir hadise söz konusu). Bu bağlamda, Baba Tükles'le ilintili olan ve 6. Bölüm'de tartışılan Başkırt soy efsanesini hatırlıyoruz; bu efsanede bir kabile, bir velinin mezarının keşfi ve açılmasıyla topraklarını belirliyor ve kimliğini kazanmış oluyor; aslında bir topluluğu "keşfeden" (ya da en azından kutsallaştıran) ve muayyen bir vantanla irtibatını kuran bu tür keşif hikâyeleri nadirattan değil. Daha genel anlamda, yerel ve içtimai düzeyde "manevi coğrafya"nın neredeyse evrensel bir özelliği olan mukaddes figürlerin mezarlarının umumi anlamda kutsallaştırıcı varlığını da anımsayabiliriz burada. Mezara bırakılan kimse apaçık bir şehit değilse, mezarın "kurbana mahsus" bir yönü olduğu söylenemez; fakat genel anlamda bir velinin kabri kendi hikâyesinin dinî bir anlam taşıdığı topluluklar için güçlü bir "merkezîleştirici" varlık ifade eder, her şeye rağmen. Mukaddes türbelerin cemiyeti takdisteki rolü gibi son derece karmaşık bir konuyu ele alamayız burada; bu meseleyi İslâm yahut İç Asya bağlamında incelemek bile ayrı bir monografi gerektirir. Fakat *korık* ve kabirde olup bitenleri "görme"nin İslâmî anlamda çağrıştırdıklarına dair daha önce yapılan izahatın yanı sıra, konunun buradaki kaygılarımızla ilgisini ortaya koymak için, velilerin belirli bir topluluğa mahsus bir yere defninin taşıdığı dinî anlamın, mıntıkaya yapılan dindarâne ziyaretlerden elde edilen ferdî (hatta içtimai) faydalarla yahut hac merkezlerinin ve türbelerin muhafazasının sosyal, iktisadî ve siyasi etkileriyle sınırlı olmadığını en azından tahlile değer. Bir parçası oldukları topluma daha ziyade dinî ve "intibakî" (ve bölgesel "koruma") bir merkez temin eder bu tür türbeler, İç Asya'ya mahsus ifadelerle dünyanın merkezindeki ocak ve "mağara"ya benzetilebilecek bir merkezdir bu; İslâmî kavramlarla söylenecek olursa, en azından ehl-i sünnet hassasiyeti taşıyanlar için, Mekke'ye tahsis edildiği kabul edilen mukaddes gücün yerelleştirilmesini yansıtır böyle bir merkez. Bir "kurucu"nun mukaddes kabrinin İç Asya'daki aksi, daha önce değinildiği gibi, kurucunun dokunulmazlığında müşahede edilir; fakat aynı zamanda, Türklerin atası için hem doğum yeri hem de mezar kabul edilen mağaranın bir ibadet odağı olduğunun söylendiği, aşağıda belirtilen 14. yüzyıla ait bir anlatıda da açıkça çağrıştırılıyor. Bu "ata" mağarasına gösterilen hürmet, oranın doğal olarak her iki hususiyetini tebcil ediyor olsa da, özellikle bir atanın mağaraya dikilmiş "tasvir"inin varlığı burayı daha da kutsallaştırmış oluyor. Bir çukurun içine kapatılan ve halkı tarafından hürmet edilen kahraman "ata"yla Baba Tükles ve tandır hikâyesi, ayrıca genel anlamda ata olarak benimsenen "gömülü" veli motifi arasında açık paralellikler buluyoruz.

Mukaddes bir zâtın ölümü (kurban edilerek ya da şehit olarak yahut herhangi bir şekilde) ve defninin belirli bir yeri ve/veya topluluğu kutsallaştırabileceği fikrinde, farklı ve zıt "mahallî" ve "içtimai" ihtida paradigmasına dair daha önce bahsedilen ilginç ve düşündürücü bir tahavvül de buluyoruz. Aslında Baba Tükles öyküsünün şamanik tınısının çağrıştırdığı "içtimai" paradigmayı buluyoruz burada. Kortt'un yorumunda öne sürüldüğü gibi, Baba Tükles'in kızgın çukurda geçirdiği süre, mensubu olduğu topluluğun ıslah yahut yeniden teşekkülü için üstlenilen şamanik bir giriş ayini olarak anlaşılıyor; bir giriş unsuru olarak ateşin sebep olduğu musibet çok önemli bir faktördür burada ve anlatıdaki tandır unsuru da, aşağıda görüleceği gibi, hapis ve kurtuluş teması bağlamında "içtimai" bir paradigmayı çağrıştırıyor yine.

Bununla birlikte, "mahallî" paradigma için çukur unsuru yalnızca bir mahpes değil, aynı zamanda gömülü çocuk ve/veya veli meselinde anıştırıldığı gibi bir kabri de temsil ediyor olabilir (bu bağlamda, Baba Tükles'in anlatımızda alenen ölmemesine rağmen, tandıra kapatıldığında bunu sembolik olarak yaptığını kaydedebiliriz). Çukurun potansiyel anlamda kutsallaştırıcı kabre eşdeğer olduğu bu denklem, Moğol dini üzerine uzman Magdalena Tatár'ın[77] yakın tarihli bir çalışmasında önerilen kışkırtıcı bir yorumunu hatırlatıyor. "İnsanların bir bölgeyi kullanma hakkına sahip olduklarını" zira "oranın hâkim ruhlarıyla akraba olduklarını ve onlara kurbanlar sunduklarını" kaydeden Tatár, yabancı yahut ecnebi bireylerin İç Asya topluluklarına entegre olabilmelerinin bir yolunun, belirli bir toplulukta "ecnebi" kökenli olarak kabul edilen mahallî ruhları, yani topluluğun topraklarında ölen yabancıların ruhlarını "benimsemelerinde" yattığını öne sürüyor.

Bir başka deyişle, bir topluluk kendi topraklarında bulunan ruhların yabancı olduğunu kabule devam edecekti, bu ruhlar yabancı bir seyyahın ölümüyle o topraklarda yaşamaya başlamıştı; fakat bu ruhların artık o topluluğun memleketinde bulunuyor olması, belki de doğal hususiyetlerin yerli "hâkim" ruhlarına[78] benzemiş olmaları onları "yerli"leştiriyorken, yabancılıklarının hatırlanmış olması onları topluluğa "kabul edilmek" isteyen hariciler tarafından "ata" ruhları olarak benimsenmeye uygun hale getirecekti. Gerçekte, cemaat kimliği ile mahallî kimlik birleşiyor ve "göçmenlerin" sosyal ve dinî entegrasyonu mümkün kılınıyordu; bunların hepsi de asıl yabancının ölümüyle (ve dolayısıyla o topluluğun topraklarına defnedilmesiyle) gerçekleşiyordu.

---

77 Magdalena Tatar, "Tragic and Stranger Ongons among the Altaic Peoples," *Altaistic Studies* (PIAC XXV, 1982), ed. Gunnar Jarring ve Staffan Rosen (Stockholm: Almqvist & Wiksell International, 1985), s. 165-171.

78 Tatar'ın kaydettiği gibi, hâl ü hayatlarında tabiatın bu "hâkim ruhlar"ı bu mekanlarla ilişkili atalar arasına "dâhil ediliyorlardı", ayrıca "belirsiz" (yani şahsi hayatları yaşayan hatıralara yenilen, ama kabilevî olarak yine de tebcil edilen) atalara benzeştiriliyorlardı.

Dolayısıyla "mahalli" haklar elde etmek, yabancılar için "ata" kabulüne uygun bir figürün "ölümü"nü ve "defni"ni gerektiriyordu; yahut büyük bir ihtimalle, böyle bir ölüm ve defnin tahkiye yoluyla iddiasını icap ettiriyordu.

Bu noktadan hareketle, Baba Tükles'in çile çekerken ve çukura kapatılırken sembolik ölümü ve gömülüşüyle Müslümanlar (İç Asya toplumsal terimleriyle "yabancılar") için sağladığı şeyin bu olduğunu öne sürmek küçük bir sıçramadır sadece. Tatár, bu tür bütünleştirici işlevler için ölümleri aracılığıyla ruhlarını bezleden hakiki yabancıların içtimai hafıza örneklerini değerlendiriyor; ancak yeni gelen "yabancı" bir topluluk tarafından (örneğin Müslümanlar) yeni "ataları"nın ruhu olarak kabul edilen figürün gelişini, "ölümü"nü ve "defni"ni anlatan hikâyeler "icat edilmesi"nin de aynı şekilde önemli olduğunu öne sürebiliriz.

Dolayısıyla, Baba Tükles hikâyesinin Ötemiş Hacı'ya ulaştığı tahkiye biçiminin, kökenleri, özellikle de içtimai kökenleri anlatılırken tipik olarak çağrıştırılan bir dizi efsanevi ve sembolik temayı yansıtması ve bunlar arasında hem bir topluluğu takdis için "kurban" olarak gömülme hem de ulus-kurucu bir olay olarak (şimdi ele alacağımız) mahpesten çıkma temasının yer alması ihtimal dışı görülemez. Ayrıca, Ötemiş Hacı'nın zamanında İç Asya'ya mahsus bu yerli temaların İslâm geleneğinde evliyaya tapınma olgusu aracılığıyla İslâmi paradigmaları çağrıştıran dinî tınılı temalarla yakından irtibatlı olması da muhtemeldir denebilir.

Köken Efsanelerinde Mahpes ve Kurtuluş

Ötemiş Hacı anlatısında pek belirgin olmasa da, köken efsanelerinin ve ihtida mitlerinin temel özellikleri anlamında "mahpes" ve "kurtuluş" temasının akisleri tespit edilebilir. Baba Tükles vakasında, anlatının doruk noktasını temsil eden ve aslında yeni, inanmış, ihtida etmiş bir İslâm topluluğunun teşekkülüne işaret eden şey onun tandırdan çıkmasıydı; ateş unsuru merkezî görünüyordu. Fakat ateş için çukur kazılması ve ağzının kapatılması, mevcut anlatıda bir araya getirilen tema halitasına, daha önce değinildiği gibi, yalnız ateş ve yakılmış kurbanın dinî çağrışım terkibini değil, aynı zamanda mahpes ve kurtuluş temalarını da eklememize imkân tanıyor. Bu çağrışım Cüzcânî'den yukarıda nakledilen hikâyede ortaya çıkıyor; mahpes burada bir mezara dönüşüyor. Daha da önemlisi, birçok İç Asya köken efsanesinde merkezî unsurlardır mahpes ve kurtuluş temaları ve umumiyetle 1. Bölüm'de söz edilen Dağ, Ağaç, Mağara, Su ve Dişi Ruh'u ihtiva eden efsanevi terkiple de yakından bağlantısı olduğu görülür.

ERGENEKON. Etnogonik hikâyelerdeki mahpes ve kurtuluş işlevinin bilinen belki de en iyi örneği, 14. yüzyılın başlarından itibaren Reşîdüddîn'in

anlatılarında ve hemen daima onun anlatısına istinat etmeyen daha sonraki eserlerde korunduğu şekliyle Ergenekon efsanesidir; en meşhuru 17. asrın ortalarından kalan Ebü'l-Gâzî'nin eseridir bunların.[79] Hikâyeye göre, Moğollar bir zamanlar düşman Türklerle yaptıkları bir savaşta neredeyse tamamen yok edilmiş ve aileleriyle birlikte sadece Kıyan ve Nüküz adında iki adam hayatta kalmıştı; yüksek dağlar ve sık ormanlarla dış dünyadan koparılmış, sulak ve verimli bir vadi olarak tarif edilen bir yere sığınmışlardı. Bu yerin adı Ergenekon'du ve "dik yamaç" anlamına geliyordu; daha da ilginç olanı, Kıyan adının "dağdan hızla ve kuvvetle inen bir sel" anlamına geldiği söylenen açıklamaydı; bu da aynı efsanevi terkibin bir başka aksinde, yani aşağıda ele alınacak İbnü'd-Devâdârî'nin anlatısında merkezi bir rol oynayan "sel"i hatırlatıyor.

79 Reşîdüddin, *Dzhami' attavarikh/Câmi'u't-Tevârih*, c. I, 1. bölüm, ed. A. A. Romaskevich, L. A. Khetagurov, A. A. Ali-zade (Moskova: Nauka, GRVL, 1965), s. 358-362 ve Rusça çevirisi, *Sbornik letopisei*, c. 1, sayı 1, trc. L. A. Khetagurov, ed. A. A. Semenov (Moskova/Leningrad: Izd-vo AN SSSR, 1952), s. 153-154; Ebü'l-Gâzî, ed. ve trc. Desmaisons, metin, s. 31-35, trc., s. 31-33. Bu iki anlatı arasında Ergenekon'un hikâyesi örneğin Farsça *Şeceretü'l-Etrâk* (on beşinci ila on altıncı yüzyıllar) ve Türkçe *Zübdetü't-âsâr*'da (on altıncı yüzyılın ortaları) ve basılı kaynaklar arasında on altıncı yüzyılın başlarına ait Türkçe *Tevârih-i Güzide-i Nusretnâme*'de (MS British Museum, Or. 3222, vr. 5a-b bulunabilir; krş. Akramov tarafından açıklamalarla birlikte yayınlanan tıpkıbasım) ve aynı yüzyılın sonlarından Farsça "Abdullah-nâme" (krş. Hafız Teniş ibn Mir Muhammed Buhari, *Sharaf-nama-i Shakhi* (*Kniga shakshkoi slavy*), tıpkıbasım ve trc. M. A. Salakhetdinova, bölüm 1 [Moskova: Nauka, GRVL, 1983], s. 65ff.). Ayrıca Reşîdüddin'in anlatısının Ahmed Tebrizi'nin 1330'ların sonlarına ait Şâhenşâh-nâme'siyle karşılaştırılması (bkz. Storey-Bregel', *PL*, II, S. 775), J. A. Boyle, "Some Thoughts on the Sources for the Il-Khanid Period of Persian History," *Iran*, 12 (1974), s. 185-188. Moğol kökenlerinin dağlık bir bölgeden "çıkış" hikâyesinin bir başka yankısı da hiç şüphesiz Ermeni keşiş Hayton'un 13. yüzyılın sonlarına doğru yazdığı ve "Changuis"i halkını dağlardan çıkarırken gördüğümüz tarihinde bulunabilir; Hayton'un anlattığı öyküde Tanrı'nın Changuis'in dualarına karşılık verip denizden bir yol açmasıyla suların yarılması bile söz konusudur (*Recueil des historiens des Croisades, Documents arméniens*, c. 2'deki (Paris: Imprimerie Nationale, 1906) "La Flor des estoires de la Terre d'Orient" ile krş.) s. 111-363; bu anlatım için bkz. s. 153 [eski Fransızca metin], 288 [Latince metin]). Hayton'ın nakliyle hikâye John Mandeville'in popüler seyahatlerine girmiş, bkz. Malcolm Letts, *Mandeville's Travels: Texts and Translations*, I (Londra: Hakluyt Society, 1953), s. 155-158. Ergenekon efsanesi ayrıca şu çalışmalarda değerlendiriliyor, Denis Sinor, "A propos de la biographie ouigoure de Hiuan-tsang," *JA*, 231 (1939), s. 543-590 [s. 552-553] ve "The Legendary Origin of the Türks," *Folklorica: Festschrift for Felix Oinas*, ed. Egle Victoria Žygas ve Peter Voorheis (Bloomington: Research Institute for Inner Asian Studies, 1982), s. 223-257 [s. 246-248]. Ayrıca J. A. Boyle, "The Alexander Romance in Central Asia," *ZAS*, 9 (1975), s. 265-273 [s. 269] ve daha ayrıntılı olarak "The Alexander Legend in Central Asia," *Folklore*, 85 (Winter, 1974), s. 217-228 [s. 223]'de Hıristiyan ve Kur'an'daki İskender efsanesiyle çarpıcı paralellikleri bağlamında masalın özetine bakınız. Ergenekon efsanesi de İskender masalındaki paralelliklerine ve "Pan-Türkizm"deki yirminci yüzyıl başı çağrışımlarına dikkat çekilerek işlenmiş, Richard Hartmann, "Ergeneqon," *Festschrift Georg Jacob*, ed. Theodor Menzel (Leipzig: Otto Harrassowitz, 1932), s. 68-79'da. Boyle, bu tür İç Asya mahpes ve kurtuluş efsaneleriyle Avrupa ve Orta Doğu'da "Çevrilmiş Halklar" hakkında, özellikle de İskender masalıyla bağlantılı olarak iyi bilinen hikâyeler arasındaki ters de olsa paralellikler göz önüne alındığında, İç Asya versiyonlarının İskender masalının İç Asya'da revaçta olan Nasturi Hıristiyan versiyonlarından ödünç alındığını yansıttığını savunuyor; Türklerin dağlarla çevrili bir ovadan "çıkış" efsanesi (aşağıya bakınız) bu tür bir tesirden öncesine dayanıyor gibi görünüyor, dolayısıyla kadim İç Asya masallarının İskender efsanelerine dahil edildiğinden bahsetmek daha uygun olabilir. Her halükârda, masalın "nihai" kökeni bizim için yerli bir efsanevi yapıya oldukça kolay ve yaygın bir şekilde yerleştirildiği gerçeği kadar önemli değil.

Bu iki ailenin neslinden gelenler o dağlık mıntıkaya sığamayacak kadar çoğalınca, halk toplanmış, atalarının dışarıdaki vatanlarını hatırlamış ve bir çıkış yolu aramaya karar vermişti; bir demirci[80] dağlarda açıkta duran bir demir yatağını hatırlayıp, yakacak odun ve kömür toplayarak yetmiş deriden körük yapan halka gösterene kadar bir çıkış yolu bulamamışlardı. Odunları ateşe verip körükleri çektiler ve ateş dağın demir yüzünde küçük bir delik açacak kadar harlandı. Halk böylece dışarı çıktı ve Kıyan'ın soyundan gelenler arasında Börte Çine (*Moğol Gizli Tarihi*'ndeki "Boz Kurt") adında, Cengiz Han'ın atalarından biri hükümdar olarak seçildi. Ebü'l-Gâzî, Moğolların güneşi ve ayı gözlemleyerek ortaya çıktıkları zamanı işaretlediklerini ve o günden beri o günü kökenlerini hatırlatan "metalürjik" bir ayinle bir bayram (*'id*) olarak kutladıklarını ekliyor: Her yıl han ve ardından beyler bir demir parçasını ısıtır, maşa ile tutar, örsün üzerine yerleştirir ve çekiçle vururlar; beyler de o günü "mahpesleri"nden (*kabal*) çıkıp "atalarının yurdu"na (ata yurtı) girdikleri gün olarak kabul ederek tazim ederler. Moğolların bu şekilde tanımlanan "teşekkül"üne, ortaya çıkışlarını duyurmak için han Börte Çine tarafından elçilerin gönderilmesi de eşlik eder.[81]

Ergenekon hikâyesi böylece Baba Tükles'in ve Er Töştük'ün destansı hikâyesindeki temalara paralel muhtelif özellik sergiliyor: Mahpes; yakacakların toplanması; bizzat ateş ve mahpesten muzaffer ve "yeniden dirilerek" bir çıkış.[82] Sadece mağara ve/veya mahpes motifinin çağrıştırıldığı etnogonik anlatıları ele alırsak, paralellikler sayısı önemli ölçüde artıyor: 6. yüzyılda Moğolistan Türklerine, 12. yüzyılda Oğuzlara, 14. yüzyılda "Türkler"e ve Moğollara ve oldukça ilginç bir varyasyonla 13. yüzyılda Uygurlara odaklanan köken efsanelerinde böyle bir motifin yankılarını buluyoruz.

ALTINCI YÜZYIL TÜRKLERİ. Bildiğim kadarıyla, ilk vakada, bir "mağara" ya da vadiye kapatılma ve oradan kurtuluşu anlatan Türk köken efsanesiyle Ergenekon'un hikâyesi arasındaki paralelliklere ilk dikkat çeken Pelliot oldu.[83] Hepsi de sadece Çin kaynaklarından bilinen bu tarz üç hikâyeden biri

80 Demirci sadece Ebü'l-Gâzî'nin anlatımında yer alıyor; Reşîdüddin'deyse halk demir dikişi sonunda kendisi buluyor.

81 Sinor, "Legendary Origin," s. 247, ayinî anış anlatısını yanlışlıkla Reşîdüddin'e atfediyor, ancak Ebü'l-Gâzî'yi "La biographie ouigoure," s. 553'te alıntılıyor.

82 Aynı tertip yukarıda tartışılan Cüzcânî'nin Moğol efendisiyle birlikte gömülen Müslüman hikâyesinde ve aşağıda belirtildiği gibi oldukça farklı niyetlerle Zü'l-Karneyn ve Yecüc ve Mecüc'ün kuşatılmasıyla ilgili Kur'an kıssasında da yankılanıyor.

83 Paul Pelliot, "Neuf notes sur des questions d'Asie Centrale," *TP*, 26 (1929), s. 201-266 [s. 214, n. 2]. Denis Sinor, Türk efsanesini "tarihileştirmeye" ve böylece Ergenekon masalıyla bağlantısını reddetmeye meyliyor, ikincisinin "gerçekten tarihî bir karaktere" sahip olmadığında ısrar ediyor; Türk köken efsanesindeki mağara ve atalar ayini, Sinor'a göre Türklerin eski mağara evleri ve metalürjik uğraşlarına dair bir anıyı yansıtıyor. ("A propos de la biographie ouigoure," s. 552-553)

olan söz konusu Türk efsanesi, Türk atasının, kendisi de belli bir dağdaki mağarada bulunan, dağlarla çevrili bir çayırlıktaki koruyucu mahpesini anlatıyor; ata, onu besleyen ve eşi olan bir dişi kurt tarafından oraya taşınmış ve soyları hatırası bilahare alenen saklanan muayyen bir kahraman figürün önderliğinde mahpeslerinden çıkmıştı.[84] Daha önce de belirtildiği (ve aşağıda daha ayrıntılı olarak ele alındığı) gibi, Türklerin "ata mağaraları"ndan nispeten sık bahsediliyor ve daha önce özetlenen genel Dağ/Ağaç/Mağara/Su/Tanrıça terkibinin bir parçası olarak görünüyor. Bu durumda, kağan ve ileri gelenler tarafından Türklerin "ata mağarası" içinde icra edildiği bildirilen ayinlerde bu efsanenin ritüel yankılarını buluyoruz. Mağaranın Türkler arasındaki bu ayini rolü, ilk Türk imparatorluğuyla çağdaş olan Çin yıllıklarında zikrediliyor ve orada doğrudan ataların ayinleriyle ilişkilendiriliyor. Bu da bize mağara ayininin dini anlamının Türklerin kutsal kökenlerini (ya da bu ikisi efsanevi ve dini açıdan eşdeğer olduğu ölçüde yönetici hanedanlarınınkini) çağrıştırdığını öne sürmemize olanak tanıyor; böylece bize kutsal etnogonik sembollerin aşinası olduğumuz İç Asya terkibinde kök salmış "efsanevi" bir köken masalını ve bu masalın "ritüel" bir canlandırmasını (ya da en azından kutlamasını) veriyor tam anlamıyla. Kendisi kısadır Çin anlatısının ve yalnızca "her yıl [Türklerin] kağanının kurban törenleri için soyluları atalarının mağarasına götürdüğünü"[85] anlatır; efsanevi ve ritüel unsurların daha ayrıntılı bir açıklaması için, İç Asya'nın batısındaki Türk halkları arasında mağaraların atalarla olan ilişkilerini oldukça canlı bir şekilde kanıtlayan, birazdan ele alacağımız 14. asırdan kalma bir İslâm kaynağına başvurmamız gerekiyor.

Fakat önceki Çin kaynaklarının, Türkler tarafından hâlâ ayini anlamda kullanılan "atalar mağarası"nın Moğolistan'daki Türklerin ünlü "mukaddes sığınağı"nda, "Ötüken" adı verilen ve sadece Çin kaynaklarında değil, ikinci Türk imparatorluğu dönemine (681-744) ait yerli Türk yazıtlarında ve sonraki Uygur metinlerine de akseden yüksek dağ vadisinde bulunduğunu teyit edişi daha da manidardır.[86] Yüksek dağlara yakın, sulak ve ormanlık bir düzlük olan, ayrıca ayin için kullanıma uygun bir mağarası olduğu anlaşılan Ötüken, mekân olarak kutsal bir merkez, ataların ve dolayısıyla içtimai kökenlerin

84 Krş. Denis Sinor, "The Legendary Origin of the Türks," s. 223-225; Christopher I. Beckwith tarafından yapılan biraz farklı bir çeviriye bakınız, *The Tibetan Empire in Central Asia: A History of the Struggle for Great Power among Tibetans, Turks, Arabs, and Chinese during the Early Middle Ages* (Princeton: Princeton University Press, 1987), s. 206-207.

85 Pelliot, "Neuf notes," s. 214.

86 Ötüken hakkında daha fazla kaynak için bkz. J. Schubert, "Zum Begriff und zur Lage des 'Ötükän'," *UAJ*, 35 (1963), s. 213-218; ayrıca bkz. Hilda Ecsedy'nin yorumları, "Tribe and Tribal Society in the 6th Century Turk Empire," *AOH*, 25 (1972), s. 245-262 [sayfa 254] ve Jean-Paul Roux, "La religion des Turcs de l'Orkhon des VIIe et VIIIe siècles," *RHR*, 161 (1962), s. 1-24 [s. 16-18], burada Ötüken'in Dünya Dağı'nın kozmolojik çerçevesi içinde dünyanın merkezi olarak rolüne dikkat çekiyor.

tebcili için bir kült alanıydı; aşağıda tartışılan çeşitli İç Asya efsanelerine ait parçalarda ve bunların da ifade edilen dinî sembolizmin somut bir tezahürüne sahip olduğumuz görülecek. Dolayısıyla, Baba Tükles masallarının bilahare yeniden işlenişlerinde ortaya çıkan efsanevi terkibin kıdemini ispat etmekle kalmaz, aynı zamanda bu unsurların ihtida anlatılarına ve köken efsanelerine dâhil edilişinin dinî önemini anlamamıza yardımcı olmak için mağaraların ve "mahpes"lerin mukaddes çağrışımlarını tahkim eder. "Ötüken"in kutsal bir merkez olarak cazibesinin, 8. yüzyıl Türk yazıtlarında son derece aleni ifade edilen "yerlici" ideolojide anıştırıldığı ve dönüştürüldüğü görülse de (burada Ötüken'in kutsiyetinin Türk devletinin siyasi merkezi olarak hizmet etmesi ısrarında somutlaştığını görüyoruz), Ötüken "imge"sinin daha sonra "Türk halkını/milletini" tanımlamak ve harekete geçirmek için kullanılışının, Türklerin atalarına ait efsaneyle olan kutsal ilişkilerine dayanması gerektiği açık; en az iki yüzyıl öncesine ait koruyucu geleneksel mahpes ve içtimai kurtuluş temalarını içeriyor.[87]

Dolayısıyla Türk imparatorlukları dönemi bize sadece etnogonik efsanelerdeki "mahpes ve kurtuluş"un efsanevi ve ritüel önemini değil, aynı zamanda bu efsanelerin içtimai kimlik ve dayanışma iddiaları için bir odak noktası olarak siyasi potansiyelini de mükemmelen gösteriyor.

OĞUZLAR. Bir hayvan ruhunun kılavuzluğu temasıyla ilintili olarak mahpes ve kurtuluş temalarının bir aksine, (Türk efsanesinde olduğu gibi), Süryani Mihail'in (1126-1199) Anadolu'ya göç eden Oğuz boyları başta olmak üzere Türkler hakkında pek çok şey anlatan 12. yüzyıla ait Süryanice kroniğinde de rastlanıyor. Mihail, Türklerin eskiden "yeryüzünün göğüsleri" diye tarif edilen ve sadece iki noktasından çıkabildikleri dağlarda yaşadıklarını; en son göçlerinde, dağdaki mahpeslerinden çıkıp yeryüzüne yayıldıklarında, önceki nesillere kurtuluşları sırasında ve göçleri boyunca kılavuzluk etmiş olan "köpeğe benzer" bir hayvan tarafından yönlendirildiklerini belirtiyor. Bu mahluk esasen insanların ne zaman hareket etmeleri[88] ve nerede durmaları gerektiğini

87 Eski Türk yazıtlarında, Ötüken'in ananevi bir ayin mekânı olarak başlangıçtaki mevkiinde zımnen var olan daha "genel" köken efsanesinin "ulusallaştırılması"na tanık olabiliriz: "İlk insan"ın doğumunun efsanevi ortamının ritüel anma yeri olarak hürmet edilince Ötüken, kendisini doğal olarak tüm insanlıkla eşdeğer gören bir topluluk için (yani ilk insan ilk Türk ve dolayısıyla her ikisi de dağ/vb. terkibi bağlamında efsanevi kökenler atfedilen) "ulusal köken mekânı" ve dolayısıyla ulusal idare merkezi olarak övülüyordu; bunda siyasi meşruiyet amacıyla emperyal ideolojiye büründürülen yerli efsanevi evrenselleştirmenin tanıdık bir modelini görüyoruz biz. Umulduğu gibi, efsanevi sembollerin (yahut kutsal anlatılardaki unsurların) emperyal düzeyde siyasi meşruiyet için kendilerine tahsisini icap ettiren "somutlaştırma", orijinal efsanevi ve dinî çok-anlamlılıkların kaybını gerektiriyor; devam eden potansiyelleri açısından değil, hitabî terkip açısından, çünkü din dili genel anlamda siyaset dilden daha zengin.

88 Bunu sesini yükselterek ve "guş" diyerek yapıyordu, diyor Mihail; nitekim bir karargâhı "göç" yahut "hareket ettirmek" anlamına gelen Türkçe göç- ya da köç- fiiline açık bir göndermedir

işaret ediyordu. Doğaüstü karakteri açıktır bu yaratığın; zira "o önlerinde yürümüştü, ama ona yaklaşamamışlardı" ve onlara uzun süre kılavuzluk ettikten sonra ortadan kayboldu. Bu mahlukun kutsal karakteri müellif tarafından da kabul ediliyor; bunu Tanrı'nın her ulusu, aşinası oldukları şeyler aracılığıyla yararlı olana yönlendirdiğinin bir işareti olarak görüyor ve yol gösteren bu yaratığı, Tanrı'nın İbranileri çölde ve Mecusileri Beytüllahim'e[89] sevk ettiği vasıtalarla karşılaştırıyor. Mihail'in anlatısı şüphesiz Türkler arasındaki sözlü geleneği, belirsiz sayıdaki aracılar ve Mihail'in şahsî teolojik görüşleri aracılığıyla yansıtıyor.

İBNÜ'D-DEVÂDÂRÎ. Türkler ve Moğollar arasında mağara ve mahpeslerin etnogonik efsane ve ayinlerdeki merkezî rolünün bir başka delili, Memlûk tarihçisi İbnü'd-Devâdârî'nin 736/1336'da tamamlanan[90] eserinde saklanan Türk geleneklerinin dikkate değer, fakat hâlâ fazlaca bilinmeyen[91] anlatımında bulunuyor. Bu zengin anlatı, İbnü'd-Devâdârî'nin 710/1310'da gördüğü, Kıpçaklar ve Moğollar arasında büyük hürmet gösterildiğini söylediği bir kitaba dayanıyor. Türkçesi *Ulu Han Ata Bitiği* olan kitabın adını Arapçadan çevrilince "Büyük Padişah Atanın Kitabı" şeklinde ifade edilebilecek muhtelif biçimlerde veriyor. Kitap (İbnü'd-Devâdârî'nin ondan aktardığı malzeme söz

---

bu da. Cüveynî, Bögü Kağan'ı anlattığı eserinin sonunda Uygurlara dair tam olarak aynı noktaya değiniyor: "Uygur kabileleri ve halkları, atların kişnemesini, develerin homurtusunu, köpeklerin ve sair yırtıcıların havlaması ve ulumasını, sığırların böğürtülerini, koyunların melemesini, kuşların cıvıltısını ve çocukların inlemesini dinlediklerinde, tüm bunların içinde 'köç, köç!' seslerini duyuyor ve istirahatlerini noktalıyorlardı. Ve nerede dursalar 'köç, köç!' çığlığı ulaşıyordu kulaklarına. Sonunda daha sonra Beş-Balık'ı inşa ettikleri ovaya geldiler ve burada susturuldu bu çığlık" (Cüveyni, trc. Boyle, I, s. 61). Dolayısıyla Cüveyni, Uygurların doğaüstü bir hayvan tarafından mucizevi bir şekilde sevk edildiğini anlatan efsanelerden de muhtemelen haberdardı.

89 *Chronique de Michel le Syrien, Patriarche Jacobite d'Antioche (1166-1199)*, ed. ve trc. J.-B. Chabot (Paris: Ernest Leroux, Editeur, 1899-1910), cilt 3, s. 152 (dağ mahpesi hakkında), 155 (köpeğe benzer kılavuz hakkında); bkz. Rauf Husseinov, "Les sources syriaques sur les croyances et les moeurs des Oghuz du VIIe au XIIe siècle," *Turcica*, 8/1 (1976), s. 21-27.

90 Bir Türk kozmogonik (evrendoğumu) efsanesi olarak önemi Pertev Naili Boratav'ın bir raporunda zaten belirtilmişti, "Le myth turc du Premier Homme d'après Abū Bekr b. Abd-Allah (XIVe siècle)," *Proceedings of the Twenty-Third International Congress of HOrientalists* (Cambridge, 1954), ed. Denis Sinor (Londra: Royal Asiatic Society, 1954), s. 198-199; bu anlatı Boratav'ın kısa değerlendirmesini esas alan Roux tarafından kaydedilmişti (*La religion*, s. 107; Faune, s. 286-287). İnan'sa anlatıdan müstakillen bahsetmiş görünüyor (*Tarihte ve Bugün Şamanizm*, s. 21). En kapsamlı tartışma Ulrich Haarmann, "Altun Hān und Čingiz Hān bei den āgyptischen Mamluken," *Der Islam*, 51 (1974), s. 1-36 [s. 16-21]; bkz. Ahmet B. Ercilasun, "Nekotorye soobrazheniia o dastane 'Oguz Kagan'" trc. Iu. V. Sheki, *Sovetskaia tiurkologiia*, 1987, S. 6, s. 28-31, burada "Buhtişu"yu sehven bahşı diye yorumlama teşebbüsü göz ardı edilebilir.

91 Müellifin *Târih-i Âlemi Kenzü'd-Dürer ve Câmi'u'l-Gurer* adını taşıyor; Türk etnogonik efsanelerinin anlatımı yedinci ciltte yer alıyor ve bu cilt *Düreru'l-Matlûb fi-ahbâri mülûk-i beni Eyyûb* şeklinde müstakillen isimlendirilmiş, ed. Sa'id Abdülfettah Aşûr, *Die Chronik des Ibn ad-Dawâdârî*, siebter Teil, Der Bericht über die Ayyubiden (Kahire: Deutsches Archäologisches Institut Kairo, 1972), s. 219-227 ve bunu aynı efsanevi terkibi çağrıştıran Moğol kökenlerine ve Cengiz Han'ın yükselişine dair bir izahat takip ediyor.

konusu olduğunda) 211/826 tarihli ve Abbasi sarayında[92] hekimlik yapan Hıristiyan Cibril ibn Buhtîşû'a atfedilen Arapça bir çeviriye istinat ediyor; o da burada Ebû Müslim'in atası olarak gösterilen Sasanî saray müşaviri Büzürcmihr'e ait Türkçe esas nüshadan Ebû Müslim'e atfedilen Farsça bir tercümeye dayanıyor.

İbnü'd-Devâdârî'nin umumi anlamda itimada şayan oluşu, alıntıladığını iddia ettiği Kıpçaklar ve Moğollar arasında meşhur olan kitabın sıhhatini güçlü bir biçimde teyit ediyor; eser 14. asrın başlarında mevcuttu. Ayrıca Memlûk ve Cuci memleketleri arasındaki yakın irtibatlar göz önüne alındığında, eserdeki hikâyelerin Özbek Han döneminin Altın Orda'sında iyi bilindiğini varsaymak mantıksız görünmüyor. Eserin İbnü'd-Devâdârî tarafından anlatılan geçmişine gelince, muhafaza ettiği rivayetlerin hakiki tarihini tespit için neredeyse hiçbir dayanağımız yok; Hıristiyan hekim belki de "kitab"ın şeceresine eklenmesi pek mümkün olmayan bir figür, fakat aslında ailesinin tıp pratiğine dair efsanevi hikâyeler Moğol döneminde[93] de vardı, ayrıca Ebû Müslim ve Büzürcmihr'de İslâm devrinin hayli erken dönemlerinde efsaneleştirilen (her ne kadar Türklerle olan bağlantıları Orta Asya ve İran'daki Selçuklu döneminin hususi bir inkişafına işaret ediyor olsa da) figürler de bulunuyordu. Nihayet rivayetlerin yaşı bizim için özgünlükleri kadar önemli değil ve çoğu kere İbnü'd-Devâdârî (ya da kaynakları?) tarafından yapılan ilaveler ve yorumlar efsanenin özünden açıkça ayırt edilebiliyor.

Anlatı ilk olarak, daha önce ana hatları çizilen İç Asya efsanevi terkibini hayli başarılı yansıtan muhayyel bir topografyayı tarif ediyor ve ardından İlk İnsan ve Atanın kökenini anlatıyor. İlk bakışta odak noktasını, Çin (es-Sîn) sınırlarının doğusunda yer alan ve Türkçede "Kara Tağ", yani "Kara Dağ" olarak adlandırılan büyük dağ teşkil ediyor. Dağın batı tarafında çıkan membalar bir gölü dolduruyor, buradan bir nehir akıyor ve nehir boyunca, daha sonra öğrendiğimize göre, İlk İnsan'ın oğlu tarafından inşa edilmiş iki büyük şehir bulunuyor; buradan ötede nehir birçok kola ayrılıyor ve bu kollar bolluk ve bereket diyarını suluyor, bu diyar hiçbir kederin bilinmediği, yalnız neşe ve uzun ömrün hüküm sürdüğü gerçek bir cennet olarak tarif ediliyor.[94]

---

92 Krş. D. Sourdel, *EI2*, I, s. 1298, "Bukhtîshûs," maddesi altında ve Lutz Richter-Bernburg, *Elr*, IV, s. 333-336, "Boktišûs" maddesi altında; ailenin üç üyesi, baba, oğul ve torun, Hârûn'dan Mütevekkil'e kadar halifelere hizmet etmişti, tercümenin tarihi göz önünde bulundurulduğundaysa, İbnü'd-Devâdârî tarafından verilen isim muhtemelen oğul ya da torundu (mesela, Cibril b. Buhtîşû' [v. 212/827] ve Buhtîşû' b. Cibril b. Buhtîşû' [v. 256/870]).

93 Krş. Tensuhnâme-i İlhânî, Hülegü ve haleflerinin gözdesi Nureddin Tûsi'nin bu eserinde, kollara sürüldüğünde kalın kılları yok edebilen hususi bir tüy dökücü taşın kullanımıyla bağlantılı bir hikâyenin Buhtîşû'ya atfedildiği yer (ed. Seyyid Muhammed Taki Müderris Rızavî [2. bs, Tahran: İntişârât-i İttilâcât, 1363/1984], s. 135-136; krş. s. 286-287).

94 İbnü'd-Devâdârî, metin, s. 219-221.

Köken efsanesine gelince, haliyle mukaddes noktada, Kara Dağ denen dağda geçiyor. Bize dağda, şimdi girişinde altın bir kapı bulunan ve o toprakların insanları tarafından tapınılan bir mağara olduğu bildiriliyor. Fakat zamanın behrinde sele dönen yağmur[95] suları geçmiş mağaradan ve öyle kuvvetle akmış ki mağaranın toprak zemininde insan suretinde bir çukur bırakmış. Özellikle bu çukuru, bir ana rahmine benzetiyor metin ve burada dört element birleşerek İlk İnsan'ı oluşturmuş: Çukurdan gelen su toprakla karışmış; güneş bu halitayı ısıtınca ateş elementi eklenmiş; böylece teşekkül eden insan çukurdan "çıkıp" mağaradan kurtulana dek dokuz ay rüzgarlar esmiş.[96] Anlatıya göre bu, Türklerin "Ay Atam" dedikleri ve "Ay Baba" olarak izah ettikleri figürdü; aynı şekilde (fakat kusur ve noksanıyla) bir başka insan yaratılıp karısı olana kadar tek başına kırk yıl yaşadı ve birlikte seksen yıl yaşayıp kırk çocuk dünyaya getirdiler. Adam 120 yaşında ölmüş ve en büyük oğlu "tekrar dirileceğini umarak" cesedini mağaradaki aynı çukura yatırmıştı. Bilakis, 40 yıl sonra anne de öldüğünde cesedin çürüdüğü görülünce, oğul her ikisini de mağaraya gömmüş ve mağaranın ağzına bir altın kapı yerleştirerek onu muhafaza için bekçiler dikmişti.[97] Anlatının bir başka noktasında, bu mağaranın o ülkenin insanları tarafından tapınılan yer olduğu ifade ediliyor; hizmetkârlar ve muhafızlar hâlâ orada bulunuyorlar ve insanlar Kara Dağ üzerine yemin ettiklerinde, cetlerine ait o mağaraya atıfta bulunmuş oluyorlar.[98]

İlk İnsan'ın oğlu, sayıları oldukça artmış olan nesillerinin hükümdarı olarak babasının yerini devraldı; yukarıda zikredilen iki şehri inşa etti ve kırk yıl boyunca hüküm sürdü. Oğlu da onun yerine geçti, ancak bu kez kral babanın cesedine farklı bir muamele yapıldı: Altından yapılmış içi boş bir insan kalıbının içine yerleştirildi ceset ve bir "tapınak" niyetiyle inşa edilen bir "ev"de, içinde sürekli yanan altın mumlar ve hizmet için tahsis edilmiş bekçiler bulunan bir tahtın üzerine oturtuldu. Dolayısıyla burası bir hac yeriydi ve halk bu kralın ölüm yıldönümünde ona secde etmek, dua edip adaklar sunmak için toplanıyordu.

---

95 Anlatıdaki bu unsur, Reşîdüddin ve Ebü'l-Gâzî'nin Ergenekon'da bulunan Moğol "mültecilerinden" birinin adına atfettikleri anlamı anıştırıyor.

96 Bu "kendiliğinden oluşum" hikâyesinin dikkate değer bir mukabili, oldukça farklı bir amaçla, Kahireli hekim-kelamcı İbnü'n-Nefîs'in (ö. 687/1288) *er-Risaletü'l-kâmiliyye* (2. Bölüm) adlı risalesinde kullanılmış. Amacı, mağarada bir pınarın karıştırdığı kil ve otlardan doğan "kâmil insan"ın (el-Kâmil) müşahede ve taakkul yoluyla Yaratıcı hakkındaki bilginin, insanın içtimai doğasının ve bir peygamber tarafından tebliğ edilen bir yasaya duyulan ihtiyacın "doğal" kökenini inkişaf ettirmekti (bkz. Meyerhof ve Schacht, ed. ve çev. *Theologus Autodidactus*, s. 39 [trc], s. 4 [metin]). Bu risaleden başlarken alıntılanan pasajın da gösterdiği gibi, İbnü'n-Nefîs Moğollarla ve Berke'nin din değiştirmesiyle oldukça ilgiliydi ve bu çarpıcı paralelliğin, İbnü'd-Devâdârî'nin yazmasından yaklaşık elli yıl önce Memlük Mısır'ında Kıpçak ya da Moğol kökenli efsanelere dair oldukça benzer anlatıların geçerliliğini yansıtıyor olması ihtimal dışı değil.

97 Metin, s. 222-224.

98 Metin, s. 222. Bir sığınak/mahpes/mezar/doğum yeri olarak mağaraya dair daha fazla değerlendirme için bkz. Hasluck, *Christianity and Islam under the Sultans*, I, s. 220-225.

Bu kralın soyundan gelen sonraki hükümdarların bu altın lahit nedeniyle "Altun Han" unvanını taşıdığı açıklamasıyla sona eriyor anlatı.[99]

Mensupları "Altun Han" olarak adlandırılan Türk hanedanı için kurulan atalar "tapınağı"na ait bu tasvirin ardından, anlatı Cengiz Han'a ve onun zamanının "Altun Han"ıyla mücadelesine dönüyor ve ilk olarak farklı bir kaynaktan aynı efsanevi terkibi yansıtan Moğol kökenlerine dair bir rivayet aktarıyor. Rivayete göre, hamile olduğu anlaşılan Tibetli bir kadın yakacak odun toplamaya gitmiş ve bir kartal tarafından alelacele kapılıp Kara Dağ'ın eteklerindeki vahşi ormana götürülen bir erkek çocuk doğurmuş; çocuk büyümüş ve oradaki hayvanlara hükmetmeye başlamış, kendisi de vahşi bir hayvan suret ve tavrına bürünmüş.

Nihayet, uluslarının uğradığı kıyımdan kaçan yedi kişi ormanda yolunu kaybetmiş ve vahşi çocuk onların hayatını kurtardıktan sonra aralarından bir kızı kendine eş olarak almış. "Tatarlar" oldukları teşhis ediliyor bu insanların. Sonra bu mülteci kızla vahşi adamdan doğan oğul, "Tatar Han" diye adlandırılan ve soyu Cengiz Han'a (Türk köken efsanesinde adı geçen Karâ Tağ yakınlarındaki şehirlerden birinde demircilik sanatını öğrendiği söylenir) uzanan Moğolların atasıydı.[100]

İbnü'd-Devâdârî'nin nakli, Moğolların koruyucu "mahpes"ten gerçekten "kurtulduğu"nu anlatmaktan uzak; Cengiz Han'ı geçilmez dağları aşmak için değil, müstahkem bir şehri fethetmek için bir demirciye danışırken tasvir ediyor. Yine de, İbnü'd-Devâdârî'nin metnini oluştururken kullanmış olması gereken hikâye ya da hikâyelerin özünü tahmin etmemize yetecek kadar anlatı kalmış; nitekim aşağıda belirtildiği gibi, benzer hikâyelerin parçaları Reşîdüddin tarafından da biliniyor. İbnü'd-Devâdârî'nin Türklerle ilgili anlatısı böylece onların "atalarının mağarası"nı hem efsanevi hem de ayinî yönleriyle vurguluyorken, Moğollar içinse en azından atanın muhafaza maksadıyla bir başka yere naklini ve gizlenmesini ve daha sonra uzak ve ıssız evine gelen mültecilerle olan temaslarını ima ediyor. Son unsurlar özellikle ilgi çekici: Mültecilerin hikâyesi Kimekler ve bir Başkırt boyu için anlatılan köken efsanelerindeki bir unsuru yansıtıyor; Moğol atalarının "vahşi" halleri, ileride görüleceği gibi, bilahare Baba Tükles'in torunu olduğu söylenen bir figürle ilişkilendirilen benzer bir tasviri hatırlatıyor.

UYGURLAR. Son olarak, mahpes ve kurtuluş temaları, Moğol döneminin Fars ve Çin kaynaklarında belirtilen ve en iyisi Cüveynî tarafından nakledilen canlı rivayetle bilinen Uygur köken efsanelerinde daha büyük efsanevi terkibin diğer birkaç unsuruyla beraber görünüyor. Anlatının kökeni belirsiz;

99 Metin, s. 227.

100 Metin, 227-231; krş. Haarmann, "Altun Han," s. 21-31.

Cüveynî bunu Uygurların masalı olarak aktarıyor, nitekim kendisi bu tür masallara şüphesiz erişebilecek bir mevkideydi. Hikâyenin büyük bir kısmının daha sonraki bir Çin metninde de yer alması, Uygur geleneği olarak sıhhatine işaret ediyor bunun ve zaten hikâyenin Marco Polo tarafından da bilindiği anlaşılıyor. Cüveynî'nin anlatısı, hikâyeyi (7. Bölüm'de daha ayrıntılı olarak ele alınan)[101] diğer köken efsaneleriyle çarpıcı paralellikler arz eden Uygur soylarının daha geniş efsanevi ve tarihî çerçevesi içine yerleştirmek açısından özellikle değerli; şimdilik sadece Cüveynî'nin açık ara en eksiksiz rivayetini naklettiği "hapsedilmiş" atalar hikâyesini ele alacağız biz. Cüveynî, Uygurların "doğuş ve yükselişlerinin başlangıcı"nı "Kara-Kurum dedikleri bir dağdan doğan Orkon [Moğolistan'daki Orhon] nehrinin kıyılarına" yerleştirdiklerini belirterek başlıyor; toplamda otuz nehrin kaynağıdır buradası ve her nehir boyunca bir başka halk yaşamaktadır ve Uygurlar bu gruplardan ikisini oluştururlar. Coğrafî anlamda nispeten güvenilir oluşuna rağmen bu anlatının, daha önce belirtilen Dağ/Su sembolizmini çağrıştırdığına dair çok az şüphe var; söz konusu sembolizm, Orhun boyunca "doğuş"larından yaklaşık 500 yıl sonra Uygurlar arasında ortaya çıktığı söylenen mukaddes bir hükümdar olan Bögü Han'ın kökenlerine ilişkin sonraki anlatıda daha da açıktır:

> O çağda Kara-Kurum'un iki nehri, biri Tula ve diğeri Selenge, Kamlançu denilen yerde birleşiyordu; bu iki nehir arasında birbirine yakın iki ağaç vardı...[102] İki ağacın arasında büyük bir tümsek yükseliyordu ve üzerine gökten bir nur iniyordu; her geçen gün tümsek daha da büyüyordu. Bu garip manzarayı gören Uygur boyları hayretler içinde kaldılar; hürmet ve tevazuyla yaklaştılar höyüğe: bir şarkı gibi tatlı ve hoş sesler işittiler. Her gece bu höyüğün etrafında otuz adımlık mesafeyi aydınlatan bir ışık parlıyordu, ta ki hamile kadınların doğum anında olduğu gibi, bir kapı açıldı ve içeride her birinde insan suretinde bir çocuk oturan çadıra benzer beş hücre göründü: Her çocuğun ağzının ucunda, gerektiğinde süt içilebilen bir tulum asılıydı; çadırın üzerindeyse gümüşten bir ağ uzanıyordu. Kabile reisleri bu mucizeyi görmek için geldiler, hürmet ve inkıyatla diz çöktüler. Rüzgâr çocuklara doğru esince güç devşirdiler ve etrafta dolanmaya başladılar. Sonunda hücrelerden çıktılar ve halk ibadet ve tazim törenlerini icra ediyorken bakıcılara teslim edildiler. Sütten kesilip konuşmaya başladıklarında anne ve babalarını sordular, halk da iki ağacı işaret etti. Ağaçlara yaklaştılar ve itaatkâr çocukların ebeveynlerine yaptığı gibi hürmet gösterdiler onlara; ayrıca ağaçların yetiştiği toprağa da tazimde bulundular. Bunun üzerine ağaçlar dile geldi ve şöyle dediler: "En asil faziletlerle bezenmiş iyi çocuklar, anne babalarına karşı vazifelerini ifa

---

101 Bögü Han'ın din değiştirmesine (Budizme geçişine) dair hikâyeden, münakaşa ve müsabaka temaları çerçevesinde yukarıda bahsedildi.

102 Ağaçların isimlerini ve tasvirlerini kaldırdım.

etti ve bu yolda yürüdüler. Ömrünüz uzun olsun ve nâmınız sonsuza dek yaşasın!" O bölgedeki bütün boylar bu çocukları görmeye geldiler ve onlara kralların oğullarına layık tazim gösterdiler; ayrılırken her çocuğa bir isim verdiler: En büyüğüne Songur Tegin, ikincisine Kotur Tegin, üçüncüsüne Tükel Tegin, dördüncüsüne Or Tegin ve beşincisine Bögü Tegin dediler.

Bu garip meseleleri mütalaadan sonra halk, çocuklardan birini önder ve kralları yapmaları gerektiğine kanaat getirdiler; zira onlar, Yüce Tanrı tarafından gönderildiklerini söylemişlerdi. Bögü Han'ın yüz güzelliği, akıl ve muhakemece diğer çocuklardan üstün olduğunu gördüler; ayrıca muhtelif halkların bütün dillerini ve yazılarını biliyordu. Dolayısıyla hepsi onun han olması konusunda hemfikirdi; böylece bir araya geldiler, bir şölen tertip ettiler ve hanlığın tahtına onu oturttular.[103]

Cüveynî'nin bu zengin anlatısı, nur saçan gebelikten (Cengiz Han'ın atası ve Karahanlı hanedanı hakkında anlatılan bir hikâyeyi hatırlatıyor bu) ebeveyn ve atalara hürmetin mahsus emredilmesine ve bunun gelecekteki içtimai takdis için önemine kadar kayda değer bir dizi tedai unsuruna dikkat çekiyor. Bu anlatının ardından Cüveynî, Bögü Han hakkında doğaüstü bir kızla[104] gece buluşmaları, rüyasında yaşlı bir adam tarafından ziyaret edilmesi ve şamanların (kam) eski dininden "putperestliğe" geçişi gibi dinî içerikli başka hikâyeler anlatmaya devam ediyor. Bu hikâyeler arasına serpiştirilen ve hanın hükümdarlığı ve fetihleriyle ilgili kısa nakiller, efsanevi ve doğaüstü sembolizmin dünyanın öte ucuna (Cüveynî'nin anlatısında sadece bir dizi uydurma halk etimolojisiyle söz konusu halkları "isimlendirme" unsuru eksik) dek uzanan seferler ve fetihler dizisine eşlik ettiği, aşağı yukarı çağdaş Oğuz Kağan efsanesinde de bulunan bir anlatı örüntüsünü de fark etmemizi sağlıyor burada. Her halükârda Cüveynî'nin rivayeti ayrıca ilgi çekici bizim için; zira Bögü Han'a dair söyledikleri Baba Tükles adına bulduğumuz inkişaf sürecine en yakın paralellik arz eden şeyler. Bu meseleyi de daha sonra ele alacağız.

Cüveynî'nin bildiği hikâyenin Çince versiyonu, 1368'de hanedanın çöküşünden kısa bir süre sonra derlenen Moğolların resmi hanedan tarihi *Yüan-shih*'te yer bulmuş. 1211'de Cengiz Han'a boyun eğen Tarım havzasındaki Uygur

103 Juvayni, trc. Boyle, I, s. 55-57. İyi bir tarihçi olan Cüveynî de bu hikâyeyi inanılmaz bulmuş ve uydurma diye nitelendirdikten sonra makul bir açıklama getirmiş (s. 60): "Bir arkadaş bize bir kitapta, bir adamın iki ağaç arasında bir oyuk açtığını, içine kendi çocuklarını yerleştirdiğini ve ortasında mumlar yaktığını okuduğunu söyledi. Sonra insanları bu mucizeyi görmeye getirmiş, ona tapmış ve onlara da aynısını yapmalarını emretmiş. Böylece yeri kazıp çocukları çıkarıncaya dek kandırdı onları."

104 Uygur efsanesinin bu özelliği, Türk köken efsanesinin atayla su altındaki evinde dişil bir ruh arasındaki ilişkileri içeren başka bir nüshasını hatırlatıyor (bkz. Sinor, "Legendary Origin," s. 230-231).

krallığının hükümdarı[105] Barçuk Art Tegin'ine ait tercüme-i halin bulunduğu 122. Bölüm'de Uygurların erken "tarihi" anlatılıyor; Bretschneider'ın çevirisi ve çeviriyazısında anlatının ilk kısmı aynen şu şekildedir:

> *I-du-hu* [yani İdikut], kadim zamanlarda *Wei-wu-rh* [Uygur] denilen ülkede yaşayan Kao-ch'ang krallarının unvanıdır. Bu ülkede (Uygurların aslen yaşadığı yerde) Ho-lin [Çincede Karakurum] adında bir dağ vardı ve buradan iki nehir doğuyordu: *T'u-hu-la* ve *Sie-ling-k'o* [Tula ve Selenga]. Bir gece, iki nehir arasında duran bir ağacın üzerine gökten bir ışık düştü; sonra ağaç hamile bir kadın gibi şişmeye başladı ve dokuz ay on gün sonra beş erkek çocuk doğurdu. En küçüğü Bu-k'o Han adını aldı. Daha sonra kral seçildi ve komşu ülkelere boyun eğdirdi.[106]

Ağacın rolü burada "höyük"ü tamamen göz ardı edecek biçimde vurgulanmış, fakat ışıkla döllenme ve şişme aynı geleneği açıkça yansıtıyor. Ağaç aynı şekilde Reşîdüddin'in Uygurların Bögü Kağan'ı bir ağaçtan doğmuş olarak tavsif ettiklerine dair ifadelerinde ve aynı hikâyenin Marco Polo'daki aksinde de vurgulanıyor. Marco Polo Uygurlar için "başlangıçta onları yöneten kralın insan soyundan gelmediğini, ağaçların özsuyundan üretilen bir tür yumrudan ortaya çıktığını söylerler"[107] diyor. Aynı hikâyenin bir başka halka uygulanmış bir aksi, Reşîdüddin'in Hint tarihi anlatısında yer alan Moğol kökenlerine dair naklettiği iki rivayette de görülüyor. Bu hikâyeler için Keşmirli bir Budist münzevi olan Kamalaşri'den bilgi almış. Her bir rivayet Moğol kökenlerini eski bir Hint hanedanına bağlıyor ve bu şekilde Moğol kökenlerini Budist kutsal tarihi içine yerleştirme çabasını yansıtıyor (bu çaba daha sonraki Moğol ve Tibet tarih yazımında kapsamlı bir şekilde geliştirilmiş); fakat İbnü'd-Devâdârî'nin Moğol kökenlerine dair anlatımının akisleri gibi, ortak bir İç Asya geleneğinin unsurları da görülüyor açıkça: Her iki rivayette de bir kadın ve bir erkek ormanda, bir rivayete göre içi boş olan ve hem kadın için koruyucu bir mahfaza hem de çocukları için bir doğum yeri mesabesinde olan büyük bir ağacın altına sığınıyor; yine her iki rivayette de çocukların ağacın yavruları olduğu söyleniyor.[108]

---

105 Kendisi *idikut* < *idhuk-kut*, "kutsal talih" unvanını taşıyordu.

106 Çev. E. Bretschneider, *Mediaeval Researches from Eastern Asiatic Sources* (Londra: Kegan Paul, Trench, Trübner, 1910), cilt 1, s. 247.

107 Çev. Latham [Penguin], s. 89; krş. Boyle, Juvayni, trc., I, s. 56, n. 16.

108 Bu iki anlatı çevrilerek verilmiş, Karl Jahn, "An Indian Legend on the Descent of the Mongols", *Charisteria Orientalia praecipue ad Persiam pertinentia* içinde, ed. Felix Tauer, Věra Kubičková ve Ivan Hrbek (Prag: Československé Akademie Věd, 1956), s. 120-127. İlginçtir ki Jahn (s. 125) bu masalların Moğol kökenlerini "bildiğimiz Türk-Moğol soy destanlarına tamamen zıt" bir şekilde aktardığında ısrar ediyor ve bunlarda tamamen Hint ve Budist motifler görüyor. Daha ziyade, tamamen çarpıcı görünen şey, ağaçlık bir "mahpes" içindeki yerli bir İç Asya "kabilevi" köken geleneğinin Budist bir "kutsal tarih" yapısıyla örülme şekli; aşağıda tartışıldığı gibi, benzer örüntüler İslâmlaşma öykülerinde de boy gösteriyor.

Dolayısıyla Uygurların anlatısı, Moğol döneminde yaygın olan ve koca bir ağacın yetiştiği iki nehrin kavuştuğu yerde toprağın "döllenmesi" ve kabarmasıyla İç Asya etnogonik efsanesinin açık bir çağrışımı denebilecek bir masalın yansıması olarak anlaşılmalı bu. Fakat bu şekilde peyda olan atalar, sembolik olarak mağara veya dağla çevrili çayıra eşdeğer olan toprağın içinde büyür, muhafaza edilir ve nihayet ortaya çıkarlar. Bu motifte Baba Tükles'in hikâyesiyle önemli bir paralellik buluyoruz biz. Ama Dağ/Ağaç/Su sembolizminin paralel çağrışımlarını, efsanenin henüz tahlil etmediğimiz sonraki ayrıntılı versiyonlarına erişinceye dek bulamıyoruz Baba Tükles'te; fakat Ötemiş Hacı naklinde mahpes ve kurtuluş teması, tüm terkibin daha büyük efsanevi çağrışımda cemedilen motiflerden birkaçının dâhil edilişiyle sezdirildiğini tahmin etmemize imkân verecek kadar açıktır zaten. Böyle bir yaklaşımın makuliyeti, Cüveynî'nin naklinde yer alan mahpesten duyulan "şarkı gibi tatlı ve hoş sesler" temasıyla daha da destekleniyor: Mucizevi bir şekilde peyda olan çocuklar, yani geleceğin Uygur hükümdarları, yeryüzündeki "odaları"ndayken, dışarıdaki insanlar içeriden şarkı sesleri duyuyorlar, tıpkı Baba Tükles'in tandırdan gelen sesi gibi. Bir çukurun/mahpesin içinden duyulan mırıldanış motifi, Yecüc ve Mecüc'ün Mahpesteki Halkları'nın meşhur hikâyelerinin de ortak bir özelliğidir nitekim. İslâm geleneğinde bu unsur 8. yüzyıl gibi erken bir dönemde Mütercim Sellâm'ın Yecüc ve Mecüc Seddi'ne seyahatinin hikâyesinde çıkıyor karşımıza; hikâyede Sellâm duvara kulağını dayıyor ve seddin ardına hapsedilmiş insanların sesini işitiyor.[109]

Mahpes ve Kabilevî Kutsallaştırmanın İslamî Akisleri

"Koruyucu mahpes/mahfaza" teması bu nedenle birçok İç Asya kökenli efsanenin standart bir özelliği; bu temaya dayalı anlatılarda yer alan bir dizi hususi özellik Ötemiş Hacı'nın Baba Tükles anlatısında da bulunuyor; en belirgin olanı da ateş unsuru ve mahpes içinden duyulan sesler. Baba Tükles'in hikâyesinde yalnızca bu iki unsur var olsaydı, Ötemiş Hacı anlatısında İç Asya kökenli efsanelerle daha kapsamlı tematik paralelliklerin izlerini aramak aklımıza gelmeyebilirdi. Fakat, birazdan irdeleneceği gibi, Baba Tükles köken efsaneleriyle ilişkili o kadar geniş bir efsanevi motifler yelpazesiyle çevrelenmiş ki, Ötemiş Hacı'nın eserinde en azından ima yoluyla yer bulan anlatı tema ve yapıları arasında bu daha ileri akisleri bulmak mantıksız görünmüyor. Bu köken efsanelerinin daha fazla yankılanması ve Ötemiş Hacı'nın anlattığı hikâyenin dışında Baba Tükles'le alenen irtibatlı motiflerin tamamı sonraki bölümlerde ele alınacak; ama mahpes ve kurtuluş temasını bir kenara bırakmadan önce,

109 İbn Hurdâzbih (trc. Barbier de Meynard, s. 490-496; ed. De Goeje, s. 125-126 (trc.), 163-164 (metin); İbn Rüste, trc. Wiet, s. 67-72; İdrisi, trc. Jaubert, II, s. 416-420; Mustawfi, trc. Le Strange, s. 236-237.

İç Asya ve İslâm benzeşmesi çemberini tamamlamak için bir dizi unsuru daha hususi bir İslâm anlayışıyla ele almaya değer.

"Koruyucu mahpes/mahfaza" teması İslâm irfanında elbette mahpesin "her iki tarafı"yla bağlantılı olarak sıkça çıkıyor karşımıza, fakat her durumda içtimaî ve dinî bütünlük kavramlarıyla yakından ilişkilidir bu tema. Mağara unsuru, Hira mağarasında olduğu gibi sadece vahyin indiği yer olarak değil, aynı zamanda özel olarak koruyucu bir mahpes olarak da önemli bir İslâmî yankıya sahip; Hz. Muhammed ve Hz. Ebû Bekir hicret sırasında bir mağarada emniyette tutulurken, İslâm geleneğine[110] göre atavik İbrahim figürü bir mağarada doğmuş ve İç Asya kahramanlık hikâyelerindeki kahramanca doğum ve "koruyucu terk ediş" anlatılarını aksettirecek şekilde annesi tarafından da mağarada muhafaza edilmişti.

Bununla beraber, en bilinen "koruyucu mahpes" vakası Kur'an'da anlatılan (sonraki rivayetlerde görülen tafsilatla birlikte) Zü'l-Karneyn (yani İslâm'ın İskender'i) ile Yecüc ve Mecüc Duvarı'dır; kötüler ve imansızlar "medeni" (ve inanan) dünyanın selameti için yüksek dağlara inşa edilmiş bir duvarın ardına kapatılmıştır. Duvarın inşasına dair anlatı (Kehf, 93-99) Ergenekon efsanesinde öne çıkan önemli motifleri, özellikle de "demirden kalıpları" ve alevleri harlamak için körüklerin çekilişini hatırlatıyor; aradaki fark, Moğol efsanesinin bu unsurları dağlık "duvarları" aşmak ve bir ulus hüviyetiyle neşet etmek için kullanmayı kutlayışında yatıyor; bu neşet ediş, hem Hıristiyan hem İslâm geleneğinde Yecüc ve Mecüc ile ilişkilendirilen diğer efsanelerde olduğu gibi Kur'an'da da tarihin sonunda olacak diye vadediliyor.

Yecüc ve Mecüc hikâyesindeki bu hususi paralellikten belki de daha mühimi, İslâm ümmetinin Yecüc ve Mecüc seddini hakkıyla onarmak için taşıdığı ortak sorumluluk ve genellikle bu sorumlulukla bağlantılı koruyucu mahpes temasının garip bir biçimde "tersine çevrilmesi"dir halbuki. Bu sorumluluk, Yecüc ve Mecüc seddindeki gediklere karşı[111] fazileti salık veren nebevî bir hadiste ve yukarıda atıfta bulunulan Sellâm et-Tercüman'ın meşhur naklinde dile getiriliyor; Sellâm, Yecüc ve Mecüc halkını İslâm ümmetinin sürekli teyakkuz halinde olduğu konusunda uyarmak amacıyla, duvarın civarında "görevlendirilen" İslâm toplumunun her cuma günü kapıya üç kez vurmak vazifesi olduğunu anlatıyor.

Ancak İslâm cemaatinin "teyakkuz"u maddesinde önemli bir unsur, her Cuma günü cemaatin huzurunda Kur'an'ın 18. suresi olan *Suretü'l-Kehf*'in, yani "mağara" suresinin ayin edasıyla okunmasında ifadesini buluyor.[112] Bu sure aynı

---

110 Krş. *The History of al-Tabari*, c. 2, trc. Brinner, p. 51.

111 Krş. A. J. Wensinck, *EI*1, IV, s. 1142, "Yâdjûdj wa-Madjûdj" maddesi.

112 Louis Massignon bu sûrenin İslâm ibadetlerindeki "benzersiz" konumuna dikkat çekmiş, Cuma namazında okunmasının farz olduğuna ve niçin okunduğuna ilişkin rivayetleri bir araya

zamanda Zü'l-Karneyn ve Yecüc ve Mecüc Sûr'unun hikâyesini de anlatıyor; ancak başlık elbette *Ehl-i Kehf* veya *Ashab-ı Kehf*'in, Mağara "halkı" yahut "arkadaşları"nın meşhur hikâyesine atıfta bulunuyor; yani yakarışları üzerine Allah'ın kendilerini dünyadaki fenalıklardan ve putperestlikten muhafaza için bir mağaraya kapattığı bir grup gencin hikâyesine. Bu hikâye Hıristiyanların "Efes'in Yedi Uyurları" efsanesine dayanıyor ve İslâm dünyasında da büyük bir şöhrete mazhar olmuş.[113] Hikâyenin kendisi, "velilerin" Allah tarafından korunduğu bir "çukur"da koruyucu mahfaza/mahpes temasını çağrıştırıyor ve hayli muhtelif avamî ve tasavvufî yorumlara uygunluk arz ediyor. Mağara Arkadaşları kitabeler ve muskalarda ateşten ve sair tehlikelerden[114] muhafaza için yardıma çağrılıyorken, mağaradaki "uykuları" sûfîler tarafından bu dünyadan çekilmenin bir sembolü kabul ediliyor. Bizim maksadımız açısından, hikâyenin Kur'an'da rivayet edilen biçiminin oldukça açık ve hususi bir amaca matuf zümrevî bir teşebbüs olarak okunuşu kayda değerdir denebilir: Gelenek, bu surenin kıraatine İslâm toplumunun bütünlüğünü muhafaza ve idame işlevi atfediyor; zira her hafta "Kehf/Mağara" suresini okumak, ardında dünyanın sonunu haber veren barbar kâfirler tarafından bu sedde açılan gedikleri onarıyor.

Sellâm'ın anlatısında bahsi geçen Müslümanlar nasıl her cuma günü ümmetin teyakkuzu için duvara vuruyorlarsa, sıradan İslâm toplumu da her cuma günü, hem kutsiyetlerini muhafaza için Allah tarafından kuşatılan mukaddes insanların hem de inananları ahlaksızlıklarından korumak için hapsedilen necis halkların hikâyelerini anlatan bu sureyi okuyarak teyakkuzda olduklarını ilan ediyorlar. O halde, mukaddes kimselerin bir çukura kapatılışında, Allah'ın kendi toplumuna ve bu toplumun bütünlüğüne dair kaygısının bir alametini bulmaya dönük İslâm paradigması yatıyor burada. İçtimai siper dışarıdan kâfir barbarlar, içeriden de günahkâr ve ihmalkârlar tarafından tehdit ediliyor: Dolayısıyla Müslümanların içtimai bütünlüğüne hitap eden bir ihtida anlatısının her iki tehdide dönük bir şeyler söylemesi şaşırtıcı değil; ilki ihtidanın kendisi (ve en azılı kâfirlerin mağlup edilişi), ikincisiyse Baba Tükles'in azizâne tahammül ve fedakârlık örneği aracılığıyla.

Bu şekilde Baba Tükles'in tandıra kapatılışı ve oradan çıkışının hem İç Asya hem de İslâm'ın toplum teşekkülü ve muhafazası kavramlarını yansıttığını an-

getirmiş; krş. "Les 'Sept Dormants' apocalypse de l'Islam," *Opera minora*, ed. Y. Moubarac (Beyrut: Dar al-Maarif Liban, 1963), cilt. 3, s. 104-118 ve Moubarac tarafından Massignon'un birkaç makalesinden derlenen bir çalışma, "Le culte liturgique et populaire des VII Dormants Martyrs d'Ephese (Ahl al-Kahf): Trait d'union orient-occident entre l'Islam et la Chrétienté," *Opera minora*, cilt 3, s. 119-180.

113 Massignon, "Le culte liturgique," başlıklı makalesinde İspanya'dan Turfan'a ashâb-ı kehfe atfedilen mağaraların bir listesini veriyor.

114 "Yedi Uyurlar"ın toplum nazarında gördüğü hürmet hakkında Massignon'un değerlendirmesine ilaveten bkz. Hasluck, *Christianity and Islam under the Sultans*, I, s. 309-319.

layabiliriz. Bir yandan, topluluğunu etkin bir biçimde "yeniden oluşturmak" için alevler içinde sınanan bir şaman; atalar ve içtimai kültür kahramanları gibi "defnedilir" ve çukura kapatılır ve kurtuluşu yeni bir halkın oluşumuna işaret eder. Öte yandan, İbrahim'i model alan, hakiki dine bağlılığı sebebiyle acı çeken ve Mağara Arkadaşları gibi içtimai bütünlüğü korumak için kararlılık ve teyakkuz örneği sergileyen bir ata figürüdür o. Bir an için onun kurtulduğu bir ceza mahallidir tandır; hayatta kalmasının yeni bir dinin gücünü ispat ettiği bir sınav yeridir; inandığı dinin onu koruduğu bir mahfaza; "ölümü"nün bir mekânı ve bir topluluğu kutsadığı bir defin yeri, kahramanca ve şaman usulleriyle yeniden inşa edildiği bir doğum yahut yeniden doğuş mekânıdır. Her iki durumda da tipik olarak içtimai "kurucu" ve kahraman hikâyelerine eşlik eden motifler getirilir akla; bu motifleri Baba Tükles'i İslâm'ın sancaktarı olarak –bildiğimiz kadarıyla Baba Tükles karakterinin inkişafının en erken döneminde– aktaran hikâyede mündemiç bulmak, Baba Tükles'in sonraki efsanevi izahlarını Ötemiş Hacı'nın 16. yüzyıl eserinin çok ötesinde anlamamıza yardımcı olur.

Yerinden Ediliş ve Benzeşme

Yukarıda Ötemiş Hacı rivayetinde görülen dinî anlamda "mütekabil noktalar" diye ele alınan belirli temaların hemen hepsinin ortak noktası, "ihtida"nın temelinde yatan dinî anlamı aktarmak için kullanılan bünyevî bir aygıta sahip olmaları. Müslüman velilerin *koruk*a müdahalelerinde; orada yapılan ayini ihlallerinde; hanın "büyücüleri"yle yapılan münazara ve "müsabaka"da ve tandırda yaşanan dinî çatışmanın dramatik zirvesinde çağrıştırılan zengin temalar terkibinde –ateş üzerindeki ustalık, hapsedilmekten kurtuluş ve kutsal muhafazadan "yeniden doğuş"– yeni dinin eskisine dönük sert bir müdahalesini ve "pagan" yöntemlerle ilişkilendirilen unsurlar yahut figürlerin yeni İslâm inancını temsil eden ayinler ya da kimseler tarafından yerinden edilişini görüyoruz.

Bu müdahale ve yerinden-edişin bünyevî paradigması bazen, içki töreninin bozulması yahut pagan büyücünün ateşte yakılması gibi, eski usullerin kimi unsurlarının alenen ve etkin bir biçimde kökünden sökülmesi şeklinde ortaya çıkıyor. Fakat sair şartlarda iki geleneği temsil eden özellikler arasındaki münasebet bu kadar net değil gibi; velilerin *koruk*a getirilişindeki gibi, kutsiyeti yerel geleneğe dayanan bir şeye Müslüman varlığı sokuşturulmuş oluyor. Ve yine başka vakalarda, en canlı örneği tandır bölümünde görülen motiflerin bir araya getirilişinde olduğu gibi, iki dinî gelenek daha da güçlü bir şekilde temessül ediyor, benzeşiyor: Müslüman velilerin zafer kazandıklarına şüphe yok, fakat zaferleri yalnızca bir pagan törenini böldüklerinde ya da pagan

büyücü ateşte yok edildiğinde değil, aynı zamanda içlerinden biri yerel geleneğe uygun kavram ve uygulamalarla biçimlenen bir "imtihan"a tâbi tutulduğunda ve bu imtihanı yalnız yerel geleneği tatmin edecek şekilde yerine getirmekle kalmayıp, aynı zamanda ona İslâmî paradigmalar tarafından da tasdik edilen dinî bir anlam yüklediğinde mühürleniyor.

Dolayısıyla bu yerinden edilme teması her zaman tamamen düşmanca, "muhalif" kavramlarla ifade edilmez; zaman zaman öyledir, fakat aynı zamanda "temessülî/özdeşleştirici" bir yerinden-ediliş olarak adlandırılabilecek bir şey de görürüyoruz bu temada. Doğal olarak birbiriyle yakından bağlantılıdır bu ikisi; zira tamamen muhalif bir yerinden-edilişi vurgulayan bir anlatıya nadiren rastlıyoruz; eski usullerin kökü kazınmış olabilir, ama terk edilmelerinin bıraktığı boşluk çoğu zaman (anlatıda) yeni dinin bazı unsurları tarafından hızla doldurulur. Nitekim bu unsurun eski geleneğin tebdil edilen özelliğiyle (yine anlatı terimleriyle) bir şekilde ne ölçüde ilişkili olduğudur kayda değer olan. "Muhalif" ve "özdeşleştirici" tebeddül/değişim göreceli terimlerdir dolayısıyla ve mutlak ve ilişkisiz süreçler olarak ele alınmamalıdırlar. "Muhalif" tebeddülde bir boşluğun doldurulması olgusunun kendisi özdeşleştirici bir sürecin göstergesidir ve İslâm öncesi yerli geleneğin tebeddülü yahut değiştirilmesi gereken belli bir veçhesinin önemini hatırlatır.

"Muhalif" yerinden-ediş olarak adlandırdığımız şeye misal olarak, diğer anlatılarda sıkça rastlanan putların yıkılması ya da bizim örneğimizde içki sunma töreninin ihlali verilebilir. Abdülgaffâr Kırımî'nin Ötemiş Hacı rivayetini yeniden ele aldığı 5. Bölüm'de tartışılan Baba Tükles'in "değiştirilmiş" hikâyesinde de ateş Moğollar tarafından doğrudan tapınılan bir şey olarak gösteriliyor. Dolayısıyla Baba Tükles'in ateşten kurtuluşu yalnızca bir çile değil (ve Abdülgaffâr'ın rivayeti tandır bahsinin daha "kadim" unsurlarının çoğunu atlıyor), Moğollar tarafından saygı duyulan bir şeye karşı kazanılan gerçek bir zaferdir aynı zamanda. Müslüman mukaddes zevâtın "pagan" kutsal mekânı olan *koruka* girmeleri de özdeşleştirici yer değiştirme kapsamında değerlendirilmeli: Mabedin kutsallığı doğrudan saldırıya uğramıyor burada; aşağıda ele alınan, 7. yüzyılda Kuzey Kafkasya Hunlarına odaklanan bir ihtida anlatısındaki benzer mabetlerde olduğu gibi imha edilmiyor, aksine yalnızca Müslüman velilelerin varlığıyla değil, aynı zamanda İslâm'ın üstünlüğünü teyit eden ve esasen yeni, İslâmlaşmış toplumu "şekillendiren" belirleyici "imtihan"ın zımnen orada gerçekleşmesiyle yenilenmiş ve dönüştürülmüş bir kutsiyet aşılanıyor bu mabede. Bu benzeşme, Ötemiş Hacı anlatısının Cengiz taraftarı duyguları yansıttığına dikkat çektiğimizde daha da netleşiyor; söz konusu anlatıda *koruk* gibi hanların dokunulmaz neslinin büyük ölçüde unutulmuş sembolleri bile hâlâ düpedüz imha yahut istihzadan kurtulacak kadar tazîz edilebilir; fakat 6. Bölüm'de görüleceği gibi Baba Tükles'in meşrulaştırıcı iti-

barının Cengiz aleyhtarı bir bağlamda işe yaradığını gördüğümüzde tam da böyle bir istihzayla karşılaşıyoruz.

İhlal ve yerinden-edilme temaları, ihtidayı "mühürleyen" merkezî eylemin, yerinden edilen yerli, "pagan" gelenek içinde ayince önemli bir ortama yerleştirilişinin dinî ehemmiyetini vurgulayan İç Asya'ya mahsus sair din değiştirme hikâyelerinde de belirgin (ya bizzat bir kült alanı yahut en azından "eski" dinin[115] ritüel teferruatıyla öne çıkmış bir ortam). Bu yerinden edilme temasının diğer İç Asya ihtida anlatılarında yer bulan kimi örneklerinin incelenmesi, Ötemiş Hacı rivayetinin temelini oluşturan anlatıların ilk dinleyicileri için ne ifade etmiş olabileceğini açıklığa kavuşturmaya yardımcı olabilir belki; ayrıca müdahale ve yerinden-ediş motiflerinin bu anlatıda gerçekten de mevcut olduğu faraziyemizi tahkim edebilir. Benzer müdahale ve yerinden-ediş terkipleri, "Hunlar" denen ve teşhis edilemeyen bir İç Asya halkının 682'de Ermeni Hıristiyanlığına geçişi; Hazarların Yahudiliği benimseyişi ve 1007'de tanımlanamayan bir Türk halkının (belki de Keraitler) Nasturi Hıristiyanlığını tercihine odaklanan meşhur din değiştirme anlatılarında da ima ediliyor.

Alp İlteber ve Halkının Ermeni Hıristiyanlığına Geçişi (682 Civarı)

İç Asya halklarına dair en canlı ve vâzıh Ortaçağ ihtida anlatılarından biri de Ermeni piskoposu İsrayel'in 682 civarında Kafkasya'nın kuzeyindeki bir grup "Hun"a yönelik tebliğ faaliyetinin uzunca tasviridir denebilir.[116] İlle de 4 ve 5. yüzyıllardaki Hunlarla alakaları vardır denemeyecek bu "Hunlar"ın kimliği, terimin İç Asya göçebelerine atıfta bulunmak için genel kullanımını yansıtıyor olabilme ihtimali de söz konusu olduğu için hâlâ muamma. Rivayete göre bunlar açık ki "T'angri Han"a tapıyorlardır ve dinî pratikleriyle anlayışları dönemin bilinen Türk ve sair İç Asya halklarınınkine oldukça benziyordu.[117]

---

115 "Yerinden edilen" unsurların genellikle İç Asya saraylarının "yüksek" geleneğini yansıttığını, "eski" dinin 'temessül edilen' ve/veya 'bahsedilmeyen' unsurlarınınsa kullanılmaya devam eden ve yeni ve eski yöntemlerin kıyasında göz ardı edilen, İslâmlaştırılmış veya Hıristiyanlaştırılmış yahut Budistleştirilmiş ortamlarda hayatta kalan hane-içi ve ailevî-geleneksel ayin unsurları olduğunu belirtmek gerekiyor.

116 Bu Kuzey Kafkasya Hunları hakkında bkz. Golden, *Khazar Studies*, 1, s. 90-93, 244-246, 259-261; ayrıca bkz. onun "Khazaria and Judaism," makalesi, s. 128-129; Dunlop, *History of the Jewish Khazars*, s. 59. Golden onların din değiştirdiklerinden bahsediyor ve piskoposun dinlerini tarifini aktarıyor, ancak ne o ne de Dunlop din değiştirme anlatısını ayrıntılı olarak değerlendiriyor; A. Fedorov ve G. S. Fedorov, *Rannie tiurki na Severnom Kavkaze (Istoriko-ètnograficheskie ocherki)* (Moskova: Izd-vo Moskovskogo universiteta, 1978), s. 187-188'deki anlatının kısa tartışmasıyla karşılaştırın.

117 Bu "Hunların" din tarifinin, bu tür halkların yedinci yüzyıldan çok daha sonra inanmış ve uygulamış olmaları gereken şeylere dair kavramları yansıtması imkânsız değil; etnik aidiyetleri ya da dinî pratiklerine dair "gerçekler" ne olursa olsun, onlara nispeten daha iyi bilinen sair

"Alp İlteber" olarak adlandırılan önderleri de Hazar kağanının (o zamanlar ülkesi hâlâ Kafkasya'nın kuzeyindeki bozkırlardaydı) hizmetinde bulunuyor ve kağana göre ast mevkiini gösteren bir unvan taşıyordu. Her halükârda, siyasi anlamda Hazar devletine, kültürel olarak da İç Asya (ve muhtemelen Türk) dünyasına mensuptular ve bizim ilgimizi de bu sebeple çekiyorlar.

Anlatı, Movsēs Dasxuranci'ye atfedilen, genellikle 10. yüzyıl derlemesi olarak kabul edilen, fakat muhtemelen 12. yüzyılın başlarında son halini alan tarih kitabında muhafaza edilmiş. Anlatı, söz konusu "Hunların" "pagan" dinine dair dikkatler açısından değerli, fakat bizim için daha da önemlisi, onların din değiştirmelerini anlatırken, bu "pagan" yöntemlerin Hıristiyan ayinleri ve sembolleri tarafından yerinden ediliş ve dönüştürülüşünü alenen ve ısrarla vurguluyor bu anlatı.

Yine anlatı,[118] Piskopos İsrayel'in Büyük Perhiz sırasında "Hunlar"a yaptığı ziyareti ve onların "bey"leri tarafından misafirperverce karşılanışını anlattıktan sonra bizzat din değiştirme hikâyesine dönüyor. Önce halkın pagan âdetleri özetleniyor:[119] Yıldırımla öldürülen insan yahut nesneyi Tanrı "K'uar"a[120] kurban addediyorlar; "T'angri Han" olarak adlandırılan "devasa vahşi canavar"a at kurban ediyorlar; cenaze törenlerini cesedin üzerinde "davul ve ıslık çalarak", "ağlayarak ve feryat ederek", yüzlerini ve uzuvlarını yırtarak, düzmece dövüş, at yarışları, oyunlar ve danslar yaparak kutluyorlar; "ateşe ve suya ve yolların bazı tanrılarına, aya ve kendileri için bir şekilde olağanüstü olduğunu düşündükleri tüm yaratıklara" kurban adıyorlar. İsrayel'in halka takip ettikleri yolun yanlışlığı ve Hıristiyan öğretisi üzerine yaptığı uzun konuşmaya zemin hazırlıyor bu tasvir; söz konusu konuşmada anlatının kötü karakteri olan "sihir yapan büyücüler ve falcılar" hakkında ilk kez bilgi sahibi oluyoruz; fakat dinlerinin anlatıda anahtar konumdaki yerinden-ediş/benzeşme unsuru için merkezî olduğu görülen özelliğini öğreniyoruz daha sonra, yani ağaçlara tapındıklarını.

Piskoposun konuşmasını müteakip, Alp İlteber ve ordusu sözlerini kabul ediyor ve Hıristiyan olduklarını ilan ediyorlar; daha sonra beyin Hıristiyanlığı yerleştirme çabalarını özetliyor anlatı; bey kiliseler inşa ediyor, pagan sunaklarını yıkıyor ve "atalarının dinini iğrenç ve kirli görüyor". Elimizdeki anlatıda bu, "büyücüler, sihirbazlar ve pagan baş rahiplerle" bir çatışmaya zemin

İç Asya halklarına mahsus efsanevi ve ayini yapılarla büsbütün uyumlu bir dizi inanç ve pratik atfeden ve din değiştirmeleri etrafında gelişen anlatı geleneğidir bizi ilgilendiren.

118 C. J. F. Dowsett, trc., *The History of the Caucasian Albanians by Movses Dasxurancı* (London: Oxford University Press, 1961), s. 155-166.

119 Dowsett, s. 156.

120 Bu isim için krş. Colden, *Khazar Studies*, I, s. 259, yazar Türkçe etimolojiler teklif ediyor.

hazırlıyor, fakat piskoposun "vaaz"ını takiben anlatılan yeni inancın tesisinin eksiksizliği göz önüne alındığında, esasen bağımsız iki anlatının kaynaşmış olması muhtemel görünüyor burada. İlki ölçülü ve didaktik, diğeriyse bir meydan okuma ve müsabakayla[121] öne çıkan daha dramatik bir anlatı. Bir "saray münazarası"nın merkezî olay olduğu üçüncü bir anlatı geleneği olabilecek şey, tüm anlatının[122] sonuna doğru nispeten daha yumuşak bir üslupla dâhil edilmiş, ama Hıristiyan kudretinin dramatik teşhirinin ardından gelen bir münakaşanın uyumsuzluğu, üçüncü bir geleneğin hakikaten tarihin derleyicisi tarafından yerleştirildiğine işaret ediyor gibi görünüyor.

Her halükârda, anlatının bu sonraki kısmının muhtemel müstakilliği yeni bir kült odağı tarafından da öne sürülüyor: Pagan büyücüler, piskopos İsrayel "Tengri"ye adanan ve at kurbanı için kullanılan ağaçlar arasından muayyen bir ağacın kesilmesini emrettiğinde beyin din değiştirmesine itiraz ediyorlar.[123] Söz konusu ağaç ayrıca "beyhude tanrılar adına adanmış bütün ulu ağaçların başı ve anası olan ve beyle soylular da dâhil Hun ülkesinde pek çoklarının taptığı, zira tüm putlar arasında kendisini kurtarıcı, hayat verici ve bütün iyiliklerin bahşedicisi olarak gördükleri ağaç" olarak tasvir ediliyor.[124] Pagan büyücüler beyi, "senin [onun] ve atalarının iman ettiği yerli tanrıları" terk ettiği ve "topraklarımızın koruyucusu ve kurtarıcısı olan rengarenk çiçek açmış ağacı" tehdit ettiği için azarlıyorlar; ağaca tapınma vurgusu doğal olarak ağacın haça dönüştüğü merkezî mevkiye sahip benzeştirici yerinden-edişe zemin hazırlıyor, fakat ağacın yerli "müdafaa"sını İç Asya'da hayli yaygın "kozmik ağaç" efsanevi terkibiyle aleni bağlantılarını düşündürecek ölçüde sürdürüyor anlatı.

Buna karşılık bey, "büyücülere, sihirbazlara ve hokkabazlara" piskoposa karşı hilelerini kullansınlar diye meydan okuyarak müteakip "müsabaka"nın şartlarını belirledi: Eğer onu korkutabilir ya da hastalık yahut ölümle etkileyebilirlerse, bey eski usullere geri döneceğini söylemişti; aksi takdirde onları "ağaçlarla ve tapınaklarla" birlikte yok edecekti.

Daha sonra "çılgınca ve şehvet uyandıran sihirlerine" başladılar pagan büyücüler; "büyüler yapıp sahte fallar baktılar"; bu tür işlerdeki olağan başarıları tarif ediliyordu; "tuhaf düşler yaratma ve şiddetli yağmurlar yağdırma" yetenekleri anlatılıyordu, böylece diğer dönüşüm anlatılarında olduğu gibi gök

121 Dowsett, s. 161-165.

122 Dowsett, s. 165-166.

123 Anlatının ilk bölümünde at kurbanının yakılan bir sunu olarak tarif edildiğini belirtmek gerekiyor; burada atların kurban edilmesi "kanlarının ağaçların üzerine dökülmesi, başlarının ve derilerinin dalların üzerine atılması"ndan ibaret, özellikle ikinci unsur İç Asya at kurbanlarının iyi bilinen tasvirlerini hatırlatıyor. (krş. J. A. Boyle, "A Form of Horse Sacrifice amongst the 13th- and 14th-Century Mongols," *CAJ*, 10 [1965], s. 145-150)

124 Dowsett, s. 161.

olaylarını[125] kontrol becerileri de vardı. Fakat bu kez başarısız olmuşlar ve piskopos kutsal koruya giderek, kendisine eşlik eden rahipler ulu ağacı keserken istavroz çıkarmıştı; bundan sonrası, benzeştirici yerinden-ediş in bir örneği olmak münasebetiyle bütünüyle aktarılmaya değer:

> Piskopos haçın Varaçan şehrine götürülmesini emretti ve mahir marangozları çağırarak onu muntazam, iyi işlenmiş, boyalarla süslü bir haça dönüştürmelerini buyurdu; muhtelif resimler yaptı ve bunları haça yapıştırdı, onu kusursuz boyanmış resimlerle kapladı, yukarıdan aşağıya sair güzel şeylerle süsledi. Aynı şekilde ağaca parlak haçlar bağladı, bunları bir uçtan diğer uca sağ taraf boyunca güçlü çivilerle muntazaman sıraladı ve tabanda her iki taraftan açılabilen ve üzerine bir zambak oyulmuş küçük kutu gibi bir kapı yaptı; içinde Rabb İsa'nın haçının bakıyesi gümüş bir haç vardı.
>
> Ağacı bu şekilde tertip ve birçok harika süsle tezyin ettikten sonra, *doğuya bakan kraliyet sarayında bir haç ve ibadet makamı olarak dikti* onu ve şöyle dedi: "Herkese kurtuluş getiren bu alametin önünde Tanrınız Rabb'e ibadet edin ki, *yanılmış aklınızla ağacınıza ibadet etmeye alışmış olan sizler, alışkanlık ve geleneklerinize uygun olarak bu haça ve uluhiyetin görünmez suretine ibadet edebilesiniz.* Ağaçların önünde şeytanlara sunulan kurbanlarınızın etini ve kanını yiyip içtiğiniz için, O kendi haçını topraklarınızın ortasına dikti ve kurbanların kanı yerine hepimizin kurtuluşu için kendi kanını ikram etti."[126]

Bir ayin olarak "benzeştirici yerinden-ediş", beyin "şeytanî bir biçimde kandırılmış, şeytanî büyücüler ve sihirbazlar kabilesinin ve baş rahiplerin" piskoposa teslim edilmesini buyurmasının ardından, paganların bazılarının taktığı "pagan altın tasvirlerin" onlardan alınıp piskopos tarafından kendi elleriyle bir haç şeklinde ezilmesiyle tamamlanıyor. Pagan büyücülerin ya da en azından bazılarının ateşe atılması emrediliyor; bununla anlatının ikinci bölümünün sona ermiş oluyor, zira büyücülerin başarısız sihri ve Hıristiyan piskoposun kesin zaferine rağmen, anlatı Paskalya sabahı düzenlenen bir başka gereksiz "müsabaka"ya dönüyor.

Bu son bölümde, "baş putperest rahiplerin ve baş büyücülerin birçoğunun" "hâlâ acı verici prangalar içinde" halka açık bir münazara için getirildiğini görüyoruz:

> ... Tüm vatandaşlar toplandı ve bir meydanda mahkeme kuruldu. Her iki taraf da kalabalık topluluk önünde münazara ederken, piskopos mukaddes metinlerden vaaz etmeye başladı ve sert bir üslupla çürüttü iddialarını ve

125 İhtida anlatısından önce, kuzeye yaptığı yolculuğun anlatımı sırasında, piskopos İsrayel şiddetli bir kar fırtınasını yatıştırma becerisini zaten göstermişti. (Dowsett, s. 154)

126 Dowsett, s. 163-164; italikler yazara aittir.

> utandırdı onları. Sahte dinin sefil rahipleri, piskoposun elinde sürekli tuttuğu Rabb'in haçı karşısında mahcubiyet içinde kaldılar, cesaretleri kırıldı, yürekleri burkuldu ve kendilerini suçlayarak günahlarını itiraf ettiler ve din-i hakikiye döndüler. Tahripkâr büyücülük zarını, onu yakan piskoposun ellerine teslim ettiler ve kendileri de kutsal kurnada yeniden doğmaya layıktılar artık.[127]

Anlatıya göre, pagan rahiplerin bile vaftize hazır hale gelmesiyle, prens ve halkı "Hıristiyan dininin muhabbetiyle daha da güçlenmiş ve zelil kimselerin beyhude tapınışlarından uzaklaşmışlardı." Bununla birlikte, eski usullerin terkinin son ve güçlü bir sembolü kaldı geride. Kutsal ağaçtan oyulan haçın takdis edileceği gün, piskopos beyi ve yeni din değiştirmiş pagan rahipleri "hükümdar kabirleri"nin[128] imhasına katılmaya davet etti ve bunun Kutsal Ruh'un onlar için bir "imtihanı" olduğunu ilan etti:

> Hunların dindar beyi bunu duyunca, tapınakları derhal yok etmesini emretti. Bunun üzerine piskopos ve bey, yetenekli bir sanatkâr olan Movses'i ve diğer rahipleri, pagan baş rahiplerin de desteğiyle mukaddes mekânları yıkıp yakmaları için gönderdiler ve birlikte kahraman-idollerin murdar tapınaklarını yaktılar.

Son derece zengin bu rivayet böylece sona eriyor; hem Ötemiş Hacı'nınki de dâhil olmak üzere diğer ihtida anlatılarında belirgin olan anlatı derleme ve tematik birleştirme modelinin olası bir örneği olarak hem de mevzubahis diğer anlatılarda ortaya çıkan belirli tema ve motiflerin bir numunesi olarak öğreticidir bu rivayet. Bu bağlamda, yakılan sunuların ve ateşe atılan pagan rahiplerin dâhil edilmesi; ayrıca yeni inanca sokulması gereken içtimai bir sembol olarak saray mezarlarına son kez odaklanılması; Ötemiş Hacı anlatısında olduğundan daha da uyumsuz bir şekilde hem "müsabaka" hem de "münazara" motiflerinin bir araya getirilmesi ve nihayet eski dinin ritüel anlamında merkezî bir unsurunun –bu durumda kutsal ağacın– doruktaki müsabaka ve benzeştirici yerinden-ediş ortamı sıfatıyla çağrıştırılması kaydedilebilir.

Dolayısıyla, mezar tapınaklarının ve kanlı kurbanlardan kalan derilerin yakılması bakımından "muhalif" tebeddülün, putların ve kutsal ağacın haça ve kurban yemeğinin Ekmek-Şarap Ayini'ne dönüştürülmesindeyse "benzeştirici" yerinden-edişin güzel örneklerini sunuyor bu rivayet. Bu rivayet bir yandan kutsal ağacın pagan sembolizmine ve kurban yemeğinin pagan ayinine, diğer yandan da merkezî Hıristiyan sembolüne ve ayinine hem muhalefet ediyor hem de alenen sahipleniyor bunları. Bunu yaparken bu kadim inanç ve pratiklerin sadece

---

127 Dowsett, s. 165.

128 Metinde verilen kelime *çopay* ve hükümdara ait mezar höyüğü olarak izah ediliyor; krş. Dowsett, s. 156, ve Golden, *Khazar Studies*, I, s. 259.

"Hunların" içtimai hayatındaki merkeziliğini değil, aynı zamanda Hıristiyan kutsal kişisinin pagan inanç ve pratiklerine yeni bir anlam aşılama ve dönüştürme gücünü de ortaya koyuyor; nitekim bu da yeni din değiştirmiş insanları bir Hıristiyan topluluğu olarak takdis gibi benzer bir işleve hizmet etmeyi hedefliyor.

Ermeni kroniğinde muhafaza edildiği haliyle bu rivayetin, "olayların" belirleyici ve mutlak bir anlam taşıdığı din değiştirmenin "mirasçıları" arasında yerel bir anlatı gelişiminden ziyade, yalnızca bir Hıristiyanlaştırma efsanesinin edibâne bir tezyinini yansıttığına itiraz edilebilir elbette; gerçekten de böyle bir din değiştirmenin uzun süreli etkisine dair neredeyse hiçbir delilimiz olmadığı gibi, mevcut rivayetin dayandığı sözlü bir anlatı geleneğine dair de doğrudan bir kanıt bir yana, tam olarak hangi halkın ya da topluluğun kastedildiğini de net olarak bilmiyoruz. Yine de, rivayette zikredilen "Hunları" Hazarlarla ilişkilendirirsek, ki doğru görünüyor bu, ve bu kaynakta anlatılan din değiştirmeyle Hazarların Yahudiliğe geçişinin ilk safhası arasındaki yarım asırlık (ya da daha fazla) süreyi göz önünde bulundurursak, Kuzey Kafkasya'da Hıristiyanlaşan bir topluluğun yeni dini benimsediklerine dair hatırı sayılır bir dizi anlatı geleneği (mevcut anlatıda üç tanesi aksettirilmiş muhtemelen) geliştirmek üzere yeterli zaman bulunduğunu varsaymak hayli makul görünüyor. Bu Hıristiyanlaştırıcı hususi topluluk bu anlatıların dışında hiçbir iz bırakmamış bile olsa,[129] günümüze ulaşan anlatıyı, din değiştirenlerin (özellikle "didaktik" ilk bölüm) yahut bizzat bu din değiştirenlerin sözlü ya da yazılı nakillerine dayanan önceki yazılı tasvirlerin bir yansıması olarak anlamak mantıksız değil.

Fakat bu ikinci ihtimal söz konusu olunca, din değiştirenlerin şifahi anlatımlarının yazılı hale getirilmeden önce ne yönde inkişaf ettiğinin anlaşılması gerektiği tam olarak belli değil. Baba Tükles anlatısı örneğinde bulduklarımız ışığında, örneğin, daha muhkem Hıristiyanlaşmış bir topluluğun anlatıyı yeniden işlemesinin, piskoposun söz konusu topluluğun kadim ve dolayısıyla üsluplandırılmış yerel dinî sembol ve pratiklerini (ağaç = haç, kurban ziyafeti = Ekmek-Şarap Ayini) "Hıristiyanlaştırıcı" yorumuna dikkat çekerek, ilk versiyonlarda baskın olması beklenen "muhalif" unsurları azaltacağını farz edebiliriz. Bu bakış açısına göre "asıl"daki muhalif vurgu sadece ağacın kesilmesi ve mabetlerin yıkılması vb.'den ibaret olabilir ve bu uyarlama da eski dinin zaafına karşı yeni inancın daha güçlü olduğunu, takdis edilmiş bir topluluğun Hıristiyanlık öncesi dinleri bağlamında kutsal saydıkları unsurları öne sürmeye dek toplumun dinî ihtiyaçlarında bir değişime işaret edebilirdi (bu rivayette, "büyücüler"in hilekârlığı ve kötülüğü olmasaydı "Hunların" yerli dininin kendi başına bu kadar kötü olmayacağı iddiasına dair bir imâdan daha

129 Kronikte anlatıldığı üzere, yeni din değiştiren topluluk defalarca İsrayel'in piskopos olarak atanmasını istemiş, fakat böyle bir tayin yok ortada ve "Hunlar" patriklik makamından yoksun bırakılmış gibi görünüyorlar. (Dowsett, s. 166-171)

fazlası var). Yani, piskoposun kutsal ağacı ve kurbanları "yeniden yorumlaması", yerli geleneğin zaten Hıristiyan itikat ve pratiğiyle yakınlık alametleri taşıdığı fikrini gizliyor olabilir; nitekim bu yakınlık 1007'de Nasturilerin din değiştirme vakasında da ortaya çıkmıştı. Aşağıda ele alınacak Hazarların Yahudiliği tercihiyle ilgili anlatılarda da görülen, bu "Hunların" aslen yahut başlangıçta "yeni" dinin müntesipleri, bu durumda Hıristiyan ya da en azından Hıristiyanlığa meyyal oldukları, ancak yoldan çıktıkları ve kaybolan geleneklerini iade yolunda fena büyücüler tarafından engellendikleri iddiasının yankılarını bulabiliriz burada.

Bunun yerine, bir yahut birden fazla "orijinal" anlatının "uzlaşmacı" bir bakış açısını yansıttığını varsayabiliriz; bu anlatılarda piskopos yerli geleneğin sembolleri ve ayinlerinden gayet serbestâne yararlanıyorken ve bunların Hıristiyan öğretileriyle ahengini savunurken resmedilmiş; bu tür anlatılar bilahare pagan usullere yeteri kadar düşmanca yaklaşmadığı düşünülen bir anlatıya daha uygun yahut mutedil yaklaşımlar ekleme niyetinde olan daha "itidalli" bir Hıristiyanlaştırılmış topluluk tarafından yeniden işlenmiş olabilir. Piskoposun pagan bir topluluğun dinî mirasına ustaca hitap ettiği bir anlatı –ki bu topluluk anlatı boyunca esasen Hıristiyanlığa açık ve düpedüz İsrayil'e tapınan bir topluluk olarak tasvir edilmiştir– söz konusu piskoposun pagan rahipleri kınayışı ve topluluğun mukaddes sembollerini şiddetle imhasıyla örtüştürülebilirdi.

Son olarak, anlatının hangi istikamette inkişaf ettiğini bilmemizin bir yolu olmadığı gibi, mevcut anlatının bu haliyle "orijinal" olmadığına dair kesin bir işaret de yoktur ortada; bazı anlatı derleme ve birleştirme dikkate alındığında, her iki alternatifin de kendine özgü cazibesi olduğu görülür, fakat diğer din değiştirme anlatılarındaki gelişmelerden emin olmak için, büyük ölçüde uygulanabilirliği şüpheli olan modele dayanarak, ikisinden ilkinin daha olası olduğuna inanıyorum ben.

Her halükârda, Ermeni tarihinde mahfuz din değiştirme anlatı(lar)ının, en azından kısmen, bu anlatılarda dramatize edilen Hıristiyanlığın benimsenmesinden etkilenen topluluk içinde aktarılan sözlü anlatıları yansıttığı ihtimalini göz ardı etmemeliyiz; burada ele alınan diğer din değiştirme anlatıları göz önüne alındığında, bu tür olayların anlatı bağlamında genişçe tafsilatlandırılmalarının, daha "âlimâne" bir edebî anlatım oluşturmak üzere derlenip "bir araya getirilmeden" önce müstakillen ortaya çıkması ve inkişafı için pek de fazla zamana ihtiyaç olmadığını farz etmekte mazuruz.

Hazarların Yahudiliğe Geçişi

8. asırda Hazarların Yahudiliği benimsemesine dair üç anlatı, bu önemli vakada sahnenin bir mağara olduğunu bildiriyor. Bu rivayetlerde mağaranın alenî

ve zımnî Yahudi çağrışımlarına rağmen -aşağıya bakınız- bu bağlamda, bir Çin kaynağında kağan ve Türk aristokrasisi tarafından gerçekleştirilen yıllık ayinlerin mekânı diye bahsedilen Türklerin "ata mağarası"nı hatırlamamak zor. Hazar devleti, umumiyetle, Kuban ve Pontus bozkırlarında batı Türk imparatorluğunun siyasi vârisi olarak kabul ediliyor ve Hazarların dinine dair deliller, Moğolistan'daki doğu Türklerinin dinî ve dinî-siyasi inanç ve pratiklerine dair bilinenlerle açık paralellikler gösteriyor.[130] Din değiştirme öncesi Hazarlar arasında mağaraların ya da bir mağaranın ayin amacıyla kullanıldığına dair doğrudan bir kanıt yok gibi görünse de -mağaranın Yahudi kavramlarıyla perdelenmiş ama alenen yerli geleneklere atfedilebilecek dinî çağrışımları bir yana- Hazarlar ve Türkler arasındaki genel siyasi, dinî ve kültürel ortaklıklar, mağaraların Hazarlar için de kutsal ve ayinî çağrışımlar taşıdığı, din değiştirme anlatılarında benzeşme ve dönüşüme uygun tedailere müsait olduğu varsayımını haklı çıkarıyor gibi.

Yukarıda değinildiği gibi, mağaranın Türkler arasında ortak atavik ayinlerdeki rolü, ilk Türk imparatorluğuyla çağdaş Çin kaynaklarında ve İbnü'd-Devâdârî'nin 14. yüzyılda verdiği tasvirde kanıtlanmış. Bu ayinin 7. yüzyılda Batı Türkleri arasında da sürdürüldüğü, Hazarlarla daha dolaysız ilgisi olan Sui hanedan tarihince de doğrulanıyor; söz konusu metinde Batı Türklerinin her yıl "atalarının yaşadığı mağaraya kurban sunmak üzere üst düzey bir görevli gönderdikleri" belirtiliyor.[131] Her iki durumda da, mağaranın ritüel rolünü etnogonik bir efsaneye bağlayan tam bir "efsane-ve-ayin" terkibi var karşımızda; nitekim İkinci Türk İmparatorluğu örneğinde, belirtildiği gibi, Eski Türk yazıtlarında Ötüken'e atfedilen siyasi ve "ideolojik" önemde, bu etnogonik efsane ve ayinin üst düzey bir siyasileşmesini buluyoruz şüphesiz. Dolayısıyla, bu terkibin yankılarını Hazarlar arasında bulmamak şaşırtıcı olurdu; hatta bu yankılar din değiştirme masalları bağlamında ortaya çıksa bile.

---

130 Doğu ve Batı Türk imparatorlukları ile Hazar devleti arasındaki siyasi devamlılık hakkında bkz. Golden, *Khazar Studies*, I, s. 37-42, 100-102 ve onun "Khazaria and Judaism," makalesi, s. 127 ve Pritsak, "The Khazar Kingdom's Conversion," s. 261; Golden, "Khazaria and Judaism," s. 128-129'da Hazar dini hakkında bilinenlerle (büyük ölçüde piskopos İsrayel'in anlatısına dayanarak) Türk imparatorluklarının dini arasındaki koşutlukları tartışıyor. Hazar yönetimiyle Türk imparatorluk geleneği arasındaki yakın siyasi ve dinî bağlar konusunda özellikle düşündürücü olan, Hazarlar ve Doğu Türkleri arasında anlatılan, 10. yüzyıl Arap ve 7. yüzyıl Çin kaynaklarında yer alan, yeni atanan kağanı neredeyse öldüresiye boğazlama uygulamasına dair şaşırtıcı derecede benzer bağımsız anlatımlardır. (bkz. Golden, *Khazar Studies*, I, s. 42 ve "Khazaria and Judaism," s. 149-150, n. 67); ayrıca el-İstahrî'nin anlatımına yapılan atıflar yanında ikili krallık kurumuna dair bir tartışma için J. G. Frazer, "The Killing of the Khazar Kings", *Folklore*, 28 (1917), s. 382-407'ye ve Çinlilerin Doğu Türkleri anlatımı için bkz. Liu Mau-tsai, *Die chinesischen Nachrichten zur Geschichte der Ost-Türken* [Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1958], I, s. 8.

131 Edouard Chavannes, trc, *Documents sur les Tou-kiue (Turcs) Occidentaux* (St. Pétersbourg, 1903; ilave notlarla birlikte yeniden basılmış, Paris: Librairie d'Amérique et d'Orient, 1941; bir başka tıpkıbasım için bkz. Taipei: Ch'eng Wen Publishing, 1969), s. 15; Pelliot tarafından da alıntılanmış, "Neuf notes," s. 214, n. 2.

O halde, Hazarlar arasında Yahudiliğin benimsenmesine ilişkin din değiştirme anlatılarında, sadece Yahudi irfanından alınan temaların değil, aynı zamanda Hazarlar için dinî anlam ifade eden temaların da yansımalarını görmek mantıksız değil. Böylece sadece yeni dinin eski bir kült merkezine sokulduğunu değil, aynı zamanda halkın kutsal "rahmi" olan bu ata mağarasının, değişmiş bir dinî topluluğun "yeniden doğuşu"nun mekânı olarak sembolik bir biçimde "seçildiğini" görüyoruz.

Hazarların Yahudiliğe geçişi kısmî anlamda da olsa özellikle öğreticidir bizim için, zira bu geçişin özellikle dinî boyutları ve bunu aktaran anlatılar son zamanlarda hem Yahudi hem de yerli geleneklere karşı takdire şayan bir hürmetle incelenmiş. Burada din değiştirmeye ilişkin yerli anlatıların "destansı" karakteri özellikle dikkat çekici.[132] Hazar Yahudiliğinin "ıslah"ından sonra bile yerli boy sembol ve pratiklerinin devam ettiğinin gösterilmesi ve Hazarların Yahudiliği benimsemesinin ilk devrelerinde Hazar kamlarının "Yahudi rahiplerin görevini üstlendikleri" iddiası daha da ilginç.[133] Yerli geleneklerin yeni benimsenen dinle benzeşmesi ya da bir arada varoluşuna dair hususi örnekler ve ikna edici mütalaalar buluyoruz burada; İç Asya'daki din anlatılarında sıklıkla karşılaşılan bu tür süreçlere dair asılsız iddialar değil bunlar. Bunlar, daha evvel belirtildiği gibi, umumiyetle "yeni" dinin etkisini en aza indirmeyi yahut bir İç Asya devleti ya da halkı içindeki küçük çevrelerin ötesindeki önemini inkâr etmeyi amaçlayan iddialar.

Benzer şekilde, Hazarlar arasında Yahudi pratiğinin yeniden teşekkülü ve haham Yahudiliği çizgisinde ıslahı vakası, "hükmî" din değiştirmenin –İç Asya'da bile!– nasıl sözde ve etkisiz kalması gerekmediğine dair önemli bir örnek sunuyor. Daha ziyade, benimsenen bir inancın biçimleri, söz konusu benimseyiş sürecinde din değiştirmiş bir halk arasında ne kadar kaba veya ilkel görünürse görünsün, o inanç topluluğunun haylidir devam eden ve/veya saf/geleneksel üyelerinin ölçütlerine göre değerlendirildiğinde, doğal olarak kendine has dinî eylem ve söylem biçimlerine sahip bir dinî cemaate girişi işaret ediyor din değiştirmek ve bu da daha sonra yeni, belki de sadece sözde

132 Krş. Golb ve Pritsak, *Khazarian Hebrew Documents*, s. 28-29 (Golb, Hazar Yahudiliğinin gelişimini karakterize eden dinî hadiseler arasında "din değiştirmeyi haklı çıkaran ve izah eden efsanevi bir alt tabakanın inşası veya aşamalı evrimine" dikkat çekiyor), 130-132 (Pritsak, "The Epic Tale of the Khazarian Conversion to Judaism and the Establishment of the 'Kingdom'"); ve Pritsak, "The Khazar Kingdom's Conversion," s. 272 (Bekri'de muhafaza edilen anlatı ve Halevî'ninki dışında iki İbranice anlatı için "en iyi kahramanâne anlatılar olarak nitelendirilebilirler" notunu düşüyor). Günümüze ulaşan anlatıların ya da bunların alt katmanlarının dasitani karakteri hiçbir yerde daha fazla analiz edilmemiş, ancak bildiğim kadarıyla Hazar din değiştirmesine dair bu tartışmalar, din değiştirme anlatılarıyla İç Asya kökenli destan tarzındaki efsaneler arasında görülen koşutluklara dikkat çeken ilk tartışmalardır.

133 Golb, *Khazarian Hebrew Documents*, s. 27.

din değiştirmiş cemaatte müstakil bir hayata kavuşuyor.[134] Bir başka deyişle, yeni bir inancı benimsemek, bir topluluğu, din değiştirmeden önce benimsenen dinin "ana" topluluğu içinde gelişmiş tüm dinî eylem ve söylem bütününe karşı "mesul" kılar ve yeni din değiştiren topluluk içinde yaşanan sonraki dinî gelişmeler, benimsenen dinin yeni ve belirgin bir şekilde bağdaştırıcı yerli çeşitler yaratışına dek uzanabilir; "arınmacı" yahut "köktenci" hareketler ya da bu iki uç arasında, daha hükmî anlamda, Yahudilikte "ıslah" çabaları veya İç Asya Müslümanlarının hayat ve dinlerinde özellikle "İslâmî" muhtevanın güçlendirilmesini sağlayacak tedrici bir etki de doğurabilir bu gelişmeler.

Hazarların din değiştirmesinde mağaranın rolüne atıfta bulunan anlatılara, 3. Bölüm'de atıf yapılan kaynaklarda, rakip dinlerin temsilcileri arasındaki saray münazarası temasının örnekleriyle bağlantılı olarak yer verilmiş. Yehuda Halevi'nin kitabında yer alan bir rivayete göre, Hazarların kralı, kendisine bir meleğin hakiki dini bulmasını öğütlediği iki rüyadan sonra ("Düşünce tarzın Tanrı'nın hoşuna gidiyor, fakat davranışların gitmiyor"), veziriyle birlikte "deniz kıyısındaki ıssız dağlara gitmiş ve bir gece kimi Yahudilerin Şabat'ı kutladıkları mağaraya varmış. Onlara kim olduklarını söyleyip dinlerini benimsemişler, mağarada sünnet olmuşlar ve ardından Yahudi şeriatını öğrenmek hevesiyle yurtlarına dönmüşler."[135] Böylece burada çağrıştırılan efsanevi unsurların (Halevi'nin kaynak diye gösterdiği "Hazarların tarihi" ne kadar zayıf olursa olsun, bu kayıp eserin sözlü kaynaklarından bahsetmeye bile gerek yok) İç Asya kökenli efsanelerde yaygın bir birliktelik olan dağ, deniz ve mağara terkibini yansıttığı görülüyor. Bununla birlikte, bu mekân Hazar kralını ve vezirini Yahudiliğe döndürecekler için dinî bir öneme sahip gibi takdim ediliyor; hakikaten de din değiştirmeyi (ve bir cemaate katılmayı) işaret eden nihai ayin bu mekânda gerçekleşiyor. Nitekim bu ortam, ikili sembolizmi sebebiyle din değiştirmenin böyle bir ayin edasıyla kabulü için özellikle uygun: Yerel Hazar dinî sembolleri bağlamında zımnen kutsal burası ve Hazarların dâhil olacağı Yahudi cemaati için de mukaddes olduğu alenen telaffuz ediliyor. Esas anlatının hedeflediği kitlenin doğası, belki de iki gelenekten (yerli Hazar veya Yahudi) hangisinin aşina farz edildiğine ve hangisinin anlatı bağlamında bir tasdike muhtaç olduğuna dikkat çekilerek değerlendirilebilir.

Mağara temasının "Cambridge vesikası" olarak da bilinen Schechter-metnindeki yankısıdır bünyevî açıdan daha da ilginç olan. Burada Yahudilik adına

134 Mesela Golb ve Pritsak'ın çalışmasındaki tartışmaya bkz. *Khazarian Hebrew Documents*, s. 24-32.

135 *Book of Kuzari*, çev. Hartwig Hirschfeld, s. 82; bkz. Pritsak, "The Khazar Kingdom's Conversion," s. 270-271 ve Dunlop'un nispeten farklılık gösteren çevirisi, *History of the Jewish Khazars*, s. 117-118; Dunlop'un da sunduğu mağara hikâyesinin tarihselci bir yorumu için bkz. Golden, "Khazaria and Judaism," s. 139.

dini tartışmada "Yunan" ve "Arap" münazaracılara karşı kazandığı zaferin vurucu ânı, tartışmaların ortasında Hazar "subaylar"ın –yani askerî kumandanların– kadim Hazar başkentinin yeri olduğu düşünülen muayyen bir ovada (*TYZVL*) bir mağara olduğunu ilan ettikleri ândır;

> "... Orada bulunan kitapları bize getirin ve onları önümüzde açıklayın." Onlar da öyle yaptılar. Mağaraya girdiler: Musa'nın Tevrat'ına ait kitaplar oradaydı ve İsrail'in bilgeleri onları daha önce konuştukları gibi izah ettiler. Sonra İsrail, Hazar yurdu halkıyla beraber tamamen (Yahudiliğe) döndü. ...[136]

Mağaralarda saklanan yahut korunan mukaddes kitaplar temasının Yahudi irfanında[137] uzun bir geçmişi var ve mağaranın kutsiyetine dair İç Asya'ya mahsus unsurlar (Pritsak'ın Hazar mühtedilerinden değil, Hazar devletinin Hazar kökenli olmayan Yahudi sakinlerinden kaynaklandığına hükmettiği bir metinden alınmış) bu pasajda çok da belirgin değil.[138] Yine de, mağara temasının dâhil edilmesi sadece Yahudi irfan geleneklerini değil, Hazarlar için mağaraların mukaddes çağrışımlarını da davet etmiş olabilir; zaten bünyevî olarak da, Ötemiş Hacı'nın, bir çukurdan (her iki örnekte de hem yerli gelenekten hem de yeni dinden kutsal imgeleri çağrıştıran) mukaddes bir zât (kutsal kitaplar yerine) çıktığında yeni dinin sıhhatinin teyit edildiği anlatısıyla dahi paralellikler buluyoruz.

Kurtubalı Yahudi saray mensubu Hasday b. Şabrut'la (915-990) Hazar "Kralı Yusuf" arasındaki "Hazar yazışmalarında" yer alan bir anlatı da bu hikâyeyle paralellik gösteriyor; Kral Yusuf'a atfedilen mektuplardaki dinî münazaralara daha önce değinilmişti, fakat mağara motifi Hasday'ın kendisine atfedilen ve Hazar Yahudiliği hakkındaki sorulara cevap aradığı mektupta da karşımıza çıkıyor. Bir soruda Hasday, İspanya Yahudileri arasında mevcut (ancak kesinlikle Hazar kökenli) "İsrail'in oraya nasıl geldiğine" ilişkin rivayetlerin teyidini istiyor. Hasday, "eskilerin itimada şayan ihtiyarlarının" hikâyelerine atıfta bulunarak, zulüm gören Yahudilerin Hazarların topraklarına kaçtığı ve burada geleneklerini unuttukları hakkındaki rivayetin özünü veriyor.

---

136 Golb, Khazarian Hebrew Documents, s. 111, ve bkz. özet, s. 103; krş. Pritsak, "The Khazar Kingdom's Conversion," s. 276.

137 Krş. N. Golb, "Who Were the Magariyah?", *JAOS*, 80 (1960), s. 347-359; Hazarların mağara motifleriyle din değiştirmesi anlatıları yanında yazar, mağaralarda kitap saklamaya dair üç Ortaçağ geleneğini de değerlendiriyor (s. 350-352). Golb bundan bahsetmiyor, ama Makkabiler'in muharref İkinci Kitabı'ndaki bir pasajda, mağaralarda korunan kutsal kitaplar temasının erken bir numunesi var gibi görünüyor: Bu rivayete göre, peygamber Yeremya mabedi ve ahit sandığını (doğal olarak içinde yazılı kanun tabletleriyle birlikte) "Musa'nın çıktığı ve Tanrı'nın emanetini gördüğü dağa" götürmüş ve bu kutsal nesneleri bir mağaranın içine kapatarak "Tanrı halkını tekrar bir araya toplayıp rahmeti zuhur edene kadar bu yerin bilinmeyeceğini" ilan etmişti (II Maccabees 2:4-8; *The New Oxford Annotated Bible with the Apocrypha: Revised Standard Version*, Oxford, 1973). Burada, kabilevi bütünlükle bağlantılı olarak İç Asya'daki mahpes ve kurtuluş motifiyle daha fazla paralellik buluyoruz.

138 Krş. Golb ve Pritsak, *Khazarian Hebrew Documents*, s. 132.

... Küfürleri sebebiyle haklarında zulüm kararlaştırıldı ve Keldanilerden müteşekkil bir ordu öfke ve gazapla ayaklandı. Şeriat kitaplarını ve Mukaddes Kitapları bir mağaraya sakladılar ve o mağarada dua ettiler. Kitaplar vesilesiyle oğullarına mağarada sabah akşam dua etmeyi öğrettiler, ta ki vakitler uzayıncaya ve mağarayı, neden orada dua etmeye alıştıklarını unutup artık hatırlamayıncaya kadar. Fakat sebebini bilmeden icra ettiler atalarının geleneklerini. Uzun bir süre sonra, o sebebi öğrenmek isteyen İsrailli bir adam çıktı ortaya. Mağaraya girdi, orayı kitaplarla dolu buldu ve onları oradan çıkardı. O günden sonra Şeriat'ı öğrenmeye başladılar. Atalarımız bize böyle nakletti, tıpkı önceki kuşakların biri diğerinden duyduğu gibi. Nitekim çok eskidir bu mesele.[139]

"Hazar yazışmaları"nın "sıhhat"i ve bu anlatının aynı derecede tartışmalı Cambridge vesikası/Schechter metniyle paralelliklerinin önemine dair mesele, Hazar Yahudiliği literatüründe hayli kapsamlı bir surette tartışılmış; Pritsak'ın yakın zamanda ileri sürdüğü gibi, anlatılar "tarihilik"leri açısından değerlendirilmek yerine "dasitanî" rivayetler olarak ele alınırsa, tartışma büyük oranda önemini yitirir. Her halükârda, kısaltılmış ya da değiştirilmiş de olsa bu anlatıların, Hazarların Yahudiliği benimsemesinden doğrudan etkilenen kimseler arasında ortaya çıkmış olması muhtemel sözlü rivayetleri muhafaza etmesidir bizim için önemli olan.

Bu hikâyelerin Yahudiliği "getirenlere/davetçilere" mi yoksa yerli Hazar mühtedilere mi atfedilmesi gerektiğine hükmetmek elbette daha zor: Her şeyden önce, bu ayrımın giderek bulanıklaşmasını bekleyebiliriz ve her halükârda iki grubun din değiştirenlerin geleneklerine hitap edecek ortak bir anlatı dili kullanmasını, "davetçiler"in onlara ulaşmasını ve yerli mühtedilerin din değiştirmenin dinî önemini kendileri için hâlâ aşina tınılar uyandıracak terimler ve sembollerle ifade etmesini bekleyebiliriz. Bu durumda, "eski usuller"den türedikleri ölçüde çifte değer taşıyan, fakat yeni dinin ışığında, bu yeni inanca önceden var olan bir bağlılığı ve dolayısıyla bir dönüşümden ziyade bir "geri dönüşü" yansıttığı anlaşılabilecek terimler ve sembollerdir bunlar.

Cambridge vesikası ve Hazar yazışmalarındaki farklılıklarda iki anlatı geleneğinin izlerini görmekte haklıdır elbette Pritsak,[140] ama Hazar Yahudiliğinin kökenlerinin bir yandan "mülteci" Yahudilere, diğer yandan da yerli Hazar mühtedilere atfedilişinin, Pritsak'ın öne sürdüğü şekilde geleneğin kaynağının bir işareti olarak değerlendirilmesi gerektiği o kadar da açık değildir. Mülteci Yahudilerin Hazarlara dini getirmek bakımından üstünlük iddia edişleri kadar, din değiştiren Hazarların da Yahudi kabileleriyle atavik anlamda kadim bağları olduğunu iddia etmek ihtimalleri bulunuyor.

---

139 Çev. Dunlop, *History of the Jewish Khazars*, s. 167.

140 Golb ve Pritsak, *Khazarian Hebrew Documents*, s. 132.

Her halükârda, büyük olasılıkla mağaralarla ilişkilendirilen "pagan" Hazar dini pratiğine dair bir hatırayı, sahih Yahudiliğin yozlaşmış bir biçimde hayatiyetini sürdürmesi diyerek rasyonalize etmesi açısından çarpıcıdır. "Hazar yazışmaları"ndan alınan bu pasaj. Böylece söz konusu hikâye, mağaralarda gizlenen kitaplarla ilgili Yahudi irfan motiflerini, Hazar geleneğindeki mağaraların ayin açısından öneminin hatırlanışıyla (ve elbette uygulamanın kendisiyle değil, uygulamanın anısı ya da hayal gücüyle) birleştirerek, bir yandan yerli Hazar toplumuna dini geleneklerinin gerçek karakterini "ifşa ediyorken", diğer yandan da tanıdık bir "temel" bir doğruluk, "düşüş" ve kurtuluş modeliyle daha mutedil bir Yahudi toplumuna hitap ediyor.

Fakat Hunların yukarıda ele alınan din değiştirmeleri vakasında olduğu gibi, anlatının inkişafının ne yönde olduğunu değerlendirmek zor. Yine de, Yahudi ve Hazar geleneklerini benzeştirme girişiminin hikâyenin günümüze ulaşan versiyonlarındaki açık aksinin, Hazar din değiştirme hikâyesinin "sahih" versiyonlarında bulunması gereken yerinden-ediliş unsurunu gizlememesi gerektiğini ileri sürebiliriz. Nitekim Yahudi ahdine kabulün temel ayininin yerliler için kutsal bir ayin merkezine "müdahale"sinde tezahür ediyor bu unsur.

Yahudi ve Hazar geleneklerini benzeştirmeye dönük bu tür teşebbüsler şüphesiz doğal kabul edilebilirdi; eğer Hazar Yahudiliğinin Musevi ve/veya özellikle hahamca muhteviyatı yerli kadim Hazar geleneğine olan temayüllerle orantılı olarak artsa (en azından din değiştirme hikâyelerini geliştiren, aktaran ve "prova" ettiğini varsaydığımız çevrelerde) ve ihtida geleneğinin başlıca savunucuları, değişimleri cetleri için derin anlamlar ifade etmiş eski ayinlerin özelliklerinden rahatsız olsa yahut bunlara bigane kalsalardı. Yani, Yahudi ayininin Hazarların mukaddes merkezine sokuluşuna dair önceki hikâyelerde anıştırıldığını anlayabileceğimiz merkezi önem taşıyan ayin "çatışması", bu hikâyelerin en önemli "mesajı"nı vermiş olabilir bize; fakat din değiştirmenin "başarısı" aynı zamanda (1) yerli Hazar kült merkezinin eski önemine olan aşinalığın örselenmesini teşvik etmiş, böylece müdahale ve yerinden-edilişin dramatik etkisini nispeten anlamsızlaştırmış ve nihayet bu unsuru başarılı "yeni" sistem doğrultusunda yeniden tefsir bekleyen anlatının taşlaşmış bir parçasına dönüştürmüş, (2) hem din değiştirenler hem de "davetçiler" arasında, bu vakadan önceki Hazar hayatına mahsus bazı özelliklerin aslında Hazarlar arasında var olan kadim bir Yahudi geleneğinin az çok yozlaşmış biçimlerinden başka bir şey olmadığını keşfederek yeni inancı "yerlileştirme" eğilimini beslemiş.

Hikâyenin sonraki, günümüze ulaşan nüshalarının çoğunun, mazlum Yahudilerin din değiştirmeden birkaç (yani belirsiz sayıda) nesil önce Hazar memleketine kaçması ve Hazarlarla evlenmesi (böylece din değiştirme hikâyelerinin kendileri

için ortaya çıktığı neslin Hazarları arasında gayri Hazar Yahudilik merkezleriyle dolaylı olarak soy bağlarının kurulması) aracına başvurması, Baba Tükles rivayetinin inkişafında örneğini bulan İslâmlaşma vakasında gördüğümüz paralellik ışığında özellikle şaşırtıcı görünmemeli. Zira Ötemiş Hacı tarafından nakledilen ihtida hikâyesinin nispeten eski nüshasında, anlatıda muhafaza edilen çeşitli unsurların kadim kült öneminin yalnızca muğlak yansımalarını buluyoruz; hatta o kadar muğlak ki bunlar, her biri belirli özellikleri vurgulayan muhtelif rivayetlerin (*koruk*, içki ayini ve tandır terkibi gibi) mezcini anlatının merkezi addetmeye meyilliyiz. İlk örnekte, Müslüman velilerin *koruğa* müdahalesinin anıştırdığı dinî anlam Ötemiş Hacı anlatısında neredeyse tamamen kaybolurken, içki ayini yerli dinin müdafilerinin han üzerindeki etkilerini sürdürdükleri bir "keramet" olarak muhafaza edilmiş, Müslüman "müdahalesi"nin etkisi anlatıda önemli bir husus (yani ayinin ikmal edilemeyişi) olarak bırakılmış. Öte yandan, ateş motifi de önemli bir husus olmaya devam ediyor ve bunca açık yahut örtük (bu ikisinin ötesinde, hanın velileri *koruk*a getirme kararı ve iki taraf arasındaki münakaşa da dâhil olmak üzere) önemli hususun ortaya çıkışının, farklı dramatik ânlara odaklanan birkaç ayrı anlatının tek bir anlatıda birleştirildiğini mi yoksa sadece hakkıyla geliştirilmiş sahih bir rivayete mi işaret ettiği açık değil (eğer ikinci şık söz konusu olsaydı, işaret ettiği [çoklarının da ima edildiği] sahih dinî anlamların biricik aksinin iki ateşin varlığı, ateşlerin çukurda bulunduğu ve koyun eti ayrıntısı olurdu, zannediyoruz). Halbuki biz, Müslüman velinin Moğol ayin sahnesi girmesiyle aslında dramatik gerilimle dolu bir noktanın İslâmîleştirilmiş bir idrakinin ima edildiğini görüyoruz; yani hikâye, İbrahim'in ateşe atılması ve selametle çıkması şeklinde aktarılan Kur'an'daki modele zımnî bir atıfla anlatılıyor.

Dahası, 5. Bölüm'de incelendiği gibi, Yahudi mültecilere ait hikâyelerin Hazarlar arasında Yahudiliğin tezahürüyle ilgili ortaya koydukları şeyin aynısını Cuci *ulus*unda İslâm'ın zuhuruyla ortaya koyan bir şecere şerhi bağlamında hızla inkişaf etmiştir Baba Tükles rivayetleri: Yeni din, ilgili dinî toplulukların ananevi merkezleriyle uzun soy bağları olan karakterler tarafından getirilmiş; bu da yeni dinin davetçilerini (esas Yahudiler ya da meşru Müslümanlar) aynı anda meşrulaştıran ve yeni topraklara yerleşip çocuk sahibi oldukça onları yerlileştiren bir tasdik anlamına geliyor (aşağıda ele alınan Baba Tükles'in "şecere" anlatılarında her zaman bahsedilen bir tema). Ancak bu yerlileştirmenin son aşamasında, iki örnekte birbirinden farklı yaklaşımlar buluyoruz ve bu da şüphesiz ilgili anlatıların korunduğu ortamı aksettiriyor. Hazar örneğinde, günümüze ulaşan tek rivayetin koruyucusu olan hahamlar, mağarayı Yahudi irfanındaki unsurlara benzeterek bir Hazar geleneğini Yahudileştiriyorken, Baba Tükles rivayetlerinde en kapsamlı yerlileştirme, Baba Tükles'in efsanevi bir tipik İç Asya atasına dönüştürüldüğü, aşağıda incelenen dasitanî anlatılarda gerçekleşiyor.

Nasturilerin Din Değiştirmesi, 1007

Son bir örnek olarak şunu zikredelim; 12. yüzyıl Nasturi müellif Mârî b. Süleyman'ın *Kitabü'l-Mecdel*'inde yer alan ve Merv Nasturi Metropoliti Mar 'Abd İşû'nun bir mektubuna dayanan 1007 tarihli ihtidası anlatısı, yeni dinin kadim gelenekteki ayin pratiğinin merkezî bir hususiyetine dâhil oluşunu ve buna denk gelen benzeştirici bir yerinden-edişi aktarıyor. Bu vakada, Ötemiş Hacı anlatısında olduğu gibi, Hıristiyan sembollerinin müdahalede bulunduğu, yeni sembolleri takdis ve tasdik için "pagan" geleneğine mahsus pratiklerin kullanıldığı ortam yine bariz bir içki ayini olarak çıkıyor karşımıza. Burada herhangi bir "müsabaka" yahut münakaşadan söz edilmediği gibi "eski din"e de açık bir atıf bulunmuyor ve içki ayininin ihtida hikâyesine dâhil edilişi, böyle bir ayinin Ekmek-Şarap ayiniyle olan şekli yakınlığı göz önüne alındığında, Hıristiyan örneğinde belki de daha yumuşaktır denebilir. Bununla birlikte, eşzamanlı gerilim ve çözüm tam da bu yakınlık nedeniyle daha da çarpıcı hale geliyor: "Hükümdar, sunak olarak kullanılmak üzere, içinde bir haç ve İncil bulunan bir çadır yaptırmıştı. Sütlerini sağıp İncil ve haçın önüne koyduğu kısrakları bağlamıştı. Bildiği duaları okuyarak haçla istavroz çıkardı; ardından cemaatin geri kalanı gibi bir yudum su içti."[141] "Köşk"ten bağlanmış kısrakların sağılmasına ve sütün yarı Ekmek-Şarap, yarı içki ayini gibi görünen bir merasimde kullanılmasına dek, Hıristiyan sembollerinin "pagan" ayin ortamına müdâhil olduğunu ve nihayet yeni dinin eski dindeki pratik biçimlerini mezcetme ve onlara yeni anlamlar katma gücünün arttığını ima ediyor bu pasaj. İç Asya'ya ait ihtida anlatısının bu kısmı, diğer pek çok anlatıda bulduğumuzdan daha terkibî bir surette, benzeştirme temasıyla hemen tamamen bağlantılı, müdahale ve yerinden-ediş gibi önemli temaları aktarıyor: İç Asya kült sahnesinde merkezî bir Hıristiyan ayini icra ediliyor ve Ekmek-Şarap ayinini kutlamak için yerel geleneğin ayin malzemeleri kullanılıyorken, söz konusu ayin aniden yerel geleneğin asırlık bir hususiyetine yeni bir kutsiyet biçimi aşılıyor.

Bu anlatıda çağrıştırılan karşılıklı benzeştirme, Hazar ihtida öykülerinde yankılanan yerli ayin unsurlarının "Yahudileştirilme"si ve Baba Tükles öykülerinde buna denk bazı unsurların "İslâmlaştırılması" örneklerine paralel olarak, ayin sahnesini "Hıristiyanlaştırma"yı amaçlayan daha sonraki düşüncenin izlerini taşıyor olabilir. Yani, zımnî denklem (kımız ayini = Ekmek-Şarap ayini),

141 Çev. Dunlop, "The Karaits," s. 278-279; bkz. Mingana, "Early Spread," s. 308-311 ve Hunter, "Conversion of the Kerait," s. 154, ayrıca Browne, *Eclipse of Christianity in Asia*, s. 101-103. Czegledy, "Monographs," s. 47-48, 60. Kaynak hakkında daha fazla bilgi için bkz. Bu dönüşüm, Komünyon'da kımız kullanımına ya da kayıp kralın mucizevi bir şekilde nakline mahsus bir atıfta bulunulmaksızın, Bar Hebraeus'un (ö. 1286) kilise tarihinde ve nispeten özet halinde umumi kroniğinde anlatılıyor; bkz. Czegledy, "Monographs," s. 49-50, 62-63 ve Hunter, "Conversion of the Kerait." Bu ayinî temessülün "önsözü" için yukarıya bkz., n. 74.

eksik icra edilmiş bir Ekmek-Şarap ayinini hatırlatan bir geleneğin daha sıkı "Hıristiyanlaştırılmış" bir nesil tarafından "aksettirici" yorumunu yahut yerel bir merasimin Hıristiyan ayiniyle mekanik olarak örtüştürülmesini işaret ediyor olabilir. Karşılıklı benzeştirme iması hikâyenin "dışarıdan" yorumcuları (yani Mârî b. Süleyman) tarafından eklenmiş olsaydı, belki de bizim için pek fazla öğretici olmazdı. Bununla beraber, eğer söz konusu benzeştirme, "sahih" rivayette ya da (Orta Asya'da Merv Metropoliti aracılığıyla aktarıldığı göz önünde bulundurulduğunda muhtemel göründüğü gibi) yeni din değiştiren toplulukla (ister mühtedi ister "misyonerler"le) doğrudan ilgili olanlar arasında yeniden işlenen rivayette zaten belirgin idiyse, hem yerinden-edilişi hem de benzeştirmeyi vurgulamak üzere yapılandırılmış bir din değiştirme anlatısının güçlü bir örneği var elimizde demektir bu.

Bu bağlamda, 3. Bölüm'de atıfta bulunulan Rus ihtida anlatısında, daha doğrusu anlatının pagan Rus putlarına yapılan aşağılayıcı muameleyi tasvirinde ilginç bir karşılaştırma malzemesi bulunuyor. Putların yıkılışıyla ilgili İncil'deki örnekleri çağrıştırdığı için tamamen "Hıristiyan" bir perspektiften yaklaşılabilir bu anlatıya ya da sonraki bir Hıristiyan müellif tarafından "yanlış anlaşılmış" bir pagan ayininin tasviri olarak görülebilir. Yakın zamanda yapılan bir yeniden değerlendirme, erken dönem Rus Hıristiyan müelliflerin anlatılarda ima edilen "pagan" sembollerin ve pratiklerin anlamlarını gayet iyi bildiklerini vurgulamak suretiyle hedefe yaklaşıyor bence, fakat bunun Hıristiyanlığın "Rusya'da bir tür pagan kisvesiyle nasıl kabul edildiğini" gösterdiğinde ısrar etmekle kusur işliyor ve bu suretle anlatı geleneğine pek de girift olmayan bir tarihilik yüklemiş oluyor.[142]

"Pagan" bir halka Hıristiyanlığı, İslâm'ı yahut Yahudiliği tebliğ edenlerin yeni dinin halkın muteber gelenekleriyle benzerliklerini mi yoksa bunun yerine yeni dinin ayrıcalığını ve mutlak bir seçim yapılması gerektiğini mi vurguladıklarını mevcut kayıtlardan bilemeyeceğimizi kabul etmek en makulüdür bence; her iki alternatif için de hem prensipte hem de metinlerdeki delillere istinaden şu mesele ortaya konabilir (ve fakat uç alternatifler olmak bakımından ikisi de doğru değildir muhtemelen). Bununla birlikte, en azından anlatının inkişafını bir nebze de olsa doğru değerlendirebiliriz; zira pek çok durumda anlatı geleneğine ait iki yahut daha fazla "nesil" var elimizde.

Rus putlarının nasıl işlendiği söz konusu olduğunda, anlatının yalnızca Hıristiyan, İncil örneklerine başvurmadığını, aynı zamanda yerli "pagan" gelene-

142 Bu yaklaşımlar Froianov vd. çalışmasında değerlendiriliyor, "The Introduction of Christianity in Russia", özellikle s. 19-21. Yazarlar mevcut anlatıdan Hıristiyan ve pagan özelliklerinin tarihî bir karışımını çıkarmaya niyetli gibiler; aslında durum böyle olabilir, ancak bu özelliklerin "karışım"ının bir anlatı aracı olarak kullanılması -ve bu aracı kullanmanın olası gerekçeleri- sorusu makalede pek ele alınmamış.

ğin veçhelerini de çağrıştırdığını kabul etmek doğal olarak önemli; benzer bir netice Ötemiş Hacı anlatısı hakkındaki değerlendirmemizin de merkezinde yer alıyor. Ancak "pagan" sembol ve pratiklerin bu şekilde çağrıştırılması düşmanca ya da ahenktar olabilir ve bu alternatifler mümkünse evvela bu tutumları ifade eden anlatı inkişafı temelinde değerlendirilmeli. Mevcut anlatılarda "pagan" sembol ve pratiklerin çağrıştırılmasından, bu pagan unsurların yeni dini getirenlerin "tebliğ" faaliyetlerine gerçekten dâhil edildiği sonucunu çıkarmak fazlaca "tarihselci" ve esasen yanıltıcı görünüyor. Bunun yerine, anlatı geleneklerinin çerçevesini çizenlerin hem yeni dinin sadık müdafileri hem de bu dinin yerinden ettiği (elbette temessül ettiği) "pagan" geleneğin özelliklerine makul ölçüde aşina "yerliler" yahut "göçmenler" olma ihtimalini veya en azından bu pagan hususiyetlerin hâlâ Hıristiyanlaşma ya da İslâmlaşma sürecinde olan toplumun muhtelif kesimleri arasında farklı şekillerde korunan hafızasını göz önünde bulundurmalıyız ilk olarak. O halde, anlatı gelenekleri geliştikçe bu geleneklerin çeşitli kurucuları tarafından ortaya konan pagan usullere dönük tutumların izini sürmektir görevimiz.

Burada da, daha önce değinildiği gibi, ihtida vakasının tarihinden uzaklaşıldıkça anlatıların "geçmişten kopuş" konusunda ısrarcı olacağı her zaman aşikar olmaz. Aksine, Baba Tükles rivayeti örneğinde, kronolojik olarak daha erken anlatılarda eski usullere karşı daha büyük bir düşmanlık ve daha sonraki nüshalarda İslâm öncesi dinî unsurların daha etraflıca dâhil edilişiyle tersine bir gelişmeyi daha aleni bir biçimde görebiliriz. Aynı zamanda, daha önceki nüshalar "pagan" geleneğin unsurlarını tekrar tekrar çağrıştırıyorlar; fakat bunlarda bir hasımlık ve muhalefet söz konusu. Yerli Hazar geleneğinin hükmen daha erken ve alenen düşmanca çağrışımlarından yoksun olmamıza rağmen, aynı inkişaf Hazar Yahudiliği için de varsayılabilir; benzer şekilde, Kuzey Kafkasya'nın "Hun"larında, Hıristiyanlık öncesi ayin ve inançların hasım yahut muhalif çağrışımlarına dair açık işaretler buluyoruz, fakat yerli ayinlerin Hıristiyan denkleriyle benzeşmesine dair iddialarla birlikte var oluyor bunlar ve kroniğin muhtelit doğası bir inkişaf dizisi oluşturmak için herhangi harici bir kronolojik temelden mahrum bırakıyor bizi.

Belki de en makul çözüm, "eski" dine mahsus anlatıların kronolojik bir tekâmülünü teklif etmek değil, yerli geleneğin hasmâne çağrışımlarını itidalle daha fazla alakadar taraflara, daha benzeştirici çağrışımlarınıysa "avam" çevrelere atfetmek olacak. Fakat Türk mağara ayinini Yahudi pratiğine benzeştirenlerin haham çevreleri olduğu ve kendisinin de diğer Yahudi merkezlerinden gelen mültecilere dönüştüğü Hazar Yahudiliği örneğinde çuvallıyor bu yaklaşım. Son tahlilde mevcut veriler, elimizdeki hatırı sayılır karşılaştırmalı malzemeyle bile daha ileri gitmemize izin vermeyecek kadar eğreti; her halükârda anlatılara, tasvir ettikleri "tarihî olgular" hakkında sonuçlara varılmadan önce,

anlatı olarak inkişafları açısından yaklaşılması gerektiğinde ısrar edebiliriz sadece. Yahudi, Hıristiyan ve İslâmî örneklerin her birinde, din değiştirmeye yalnızca mukaddes bir zâtın (Baba Tükles, Mar Sergius yahut Piskopos İsrayel, kutsal bir topluluk olarak bir grup Yahudi) aracılık etmediğini, aynı zamanda yeni dini temsil eden kutsal bir ayinin yerli geleneğin ayin merkezine "yerleştirildiği" için ayin anlamında gerçek bir müdahaleyle karşı karşıya olduğumuzu belirtmek önemli: Sünnet mağarada gerçekleşir, haç kutsal bir ağaçtan oyulur, Ekmek-Şarap ayini kısrak sütüyle yapılan bir içki merasimi ortamında gerçekleştirilir ve Baba Tükles *zikr*ini *koruk*taki ateşin içinde okur.

Ancak burada, bu anlatılarla ilgilenen mütehassısların çoğunun "tarihselci" temayülleri sebebiyle, ne mevcut anlatılara ne de bunların öncüllerinin almış olması gerektiğini düşündüğümüz biçime, dar tarihî anlamda, yeni dinin bir figürünün ya da ayince temsilcisinin yerli geleneğin ayin merkezine "gerçek" müdahalesinin kaynakları olarak yaklaşılmaması gerektiğini vurgulamalıyız tekrar. Son olarak, anlatıların dramatik bir "din değiştirme"ye yol açan olayların "doğru" anlatımları olarak görülüp görülmemesi gerektiğini sormak beyhude. Bir yandan, genellikle mevcut din değiştirme anlatılarını mutlak anlamda doğrulayan yahut yalanlayan bağımsız kaynaklar yok elimizde, çünkü vakanüvislerin veya arşivcilerin ürünü değil bu tür anlatılar, dinî bir amacı olan din dilin ürünü (vakanüvisler din değiştirme anlatılarını yahut bunların makyajlanmış, "tarihileştirilmiş" özünü kendi anlatımlarına dahil etseler bile). Dolayısıyla ihtida anlatılarında aktarılan belli şartlar bir yana, dramatik bir ihtida olgusu üzerinde bile ısrar etmek ihtiyatsızlık olacak.

Öte yandan, bir paradigma olarak "ihtida"nın kendisi bir dönüm noktasının dram ve aniliğini akla getiriyor ve haliyle göz ardı edilmemeli; zira insanlar gerçekten ihtida deneyiminden geçiyorlar. Daha da önemlisi, tanımlanabilir bir dönüm noktası olan böyle bir tecrübeden geçmek, bir gelenek içinde (hayatta ve hayat hikâyesinde) yetişmemiş bazı dinî cemaat mensuplarından (hatta mezhebî bir ortamda bir gelenek içinde yetişmiş olanlardan) bekleniyor. Dolayısıyla bu tür bir dramın ihtimal dâhilinde olmadığına yahut abartıldığına itiraz etmek anlamsız, çünkü ihtida olgusu (anlatılarda belirtilen özel şartlar olmasa da) ihtida anlatılarının merkezinde yer alan idarecilere atfedilen sair insani tecrübelerden daha olası değil.

Bir asır önceki pozitivist seleflerimizden daha az şiddet yahut kibirle de olsa, ihtida hikâyelerindeki "fantastik" ve mucizevi unsurlara doğal olarak dudak bükebiliriz, fakat bu anlatıları "mitolojiden arındırarak" onlardan "tarihî" bir öz çıkarmaya çalıştığımızda, onları olduğu gibi kabul etmek şıkkına nispetle çok daha fazla sapıttığımızı iddia ediyorum. Demek istediğim şu; herhangi bir din değiştirme anlatısının ayrıntılarını "tarihî" gerçek olarak görmemiz ge-

rekmiyor, anlatıları oldukları gibi kabul etmemiz icap ediyor -ve bu süreçte geleneksel "popüler" algılanışının, birçok mütehassısın faraziyelerinden daha çok-anlamlı ve çok daha girift olabileceğini kabul etmeliyiz bu anlatıların. Bu hikâyelerin kendilerine okunduğu "sade-dil" dinleyicilerin bile, din dilinin zenginliğine pozitivist temayüllü pek çok akademisyenden daha duyarlı olduklarına şüphe yok. Her halükârda, topladıkları rivayetleri mantıkî ve tarihî bir çerçeveye oturtan ve bu süreçte anlatıların esas bütünlüğünü bozan, imkânsız ve fantastik olanı ayıklayan Müslüman, Hıristiyan yahut Yahudi ulema ve tarihçilerin hatalarını tekrarlamayı hedef edinmemeli çabamız. Bunun yerine, her ne kadar kusurlu muhafaza edilmiş olsalar da, bu rivayetlerin neden olduğu gibi inşa edildiğini ve aktarıldığını anlamaya odaklanmalıyız: "Tarihî" bir nüve ararsak saçmalıklara sürükleniriz, fakat "anlatı"da böyle bir nüve aramamamız gerektiği anlamına da gelmiyor bu. "Ne oldu?" diye değil, "Ne olduğunu söylediler ve bu onlar için ne anlama geliyordu?" diye sormalıyız.

Söz konusu din değiştirme anlatıları bize bir şeyin "nasıl olduğu"nu değil, "neyin başarıldığı"nı söylüyor ve din dili gelenekleri "olan"ın -tarihçilerin aşamalı bir süreç olarak anlamayı seçebilecekleri- etkilerini dramatik ıstılahlarla ifade etmeyi gerektiriyor; bu ıstılahlar/terimler yerel pratiklerin üstesinden gelindiğini ve bunların yeni dinin emirleriyle yer değiştirdiğini işaret ediyor; dinî perspektiften bakıldığında bu yer değiştirme, sonraki "aşamalı sürec"in gerçekleşmeyeceği önemli bir vakayı işaret ediyor. Bu aşamalı sürecin hikâyesini anlatmak din dilinin ya da dinî anlatının işi değil.

Genel olarak İç Asya halkları arasından çıktığı müspet olan erken dönem yerli yazılı metinleri bir hayli az. Dolayısıyla burada örnek olarak alınan hikâyelerin söz konusu yeni dini benimseyen muayyen İç Asya halkları (ya da en uç noktada onların idarecileri mesela; "*cuius regio, eius religio*" [Memleket kiminse din onundur]) arasında ve/veya onlar adına inşa edilen anlatıları yansıttığını varsayarken elbette nispeten kaygan bir zeminde bulunuyoruz. Bu iddiayı kısmen yer değiştirme unsurunun kendisi destekliyor, zira "eski" dinin ritüel tedailerini çağrıştırmak yalnızca o eski usullere aşina bir kitle için anlamlı görünebilir. Fakat bunun ötesinde, bir tür sözlü hikâyenin her bir anlatının nihai kaynağı olması gerektiği varsayımı dışında, hikâyelerin kaynağı hakkında umumiyetle doğrudan bir delilimiz yok. Yine de, İç Asya'daki bu üç ihtida vakasına dair kısa anlatıların, ihtida eden insanlar arasında ya da en azından ihtidada payı olduğunu ileri süren ve söz konusu topluluğun gelenek ve usullerini ilk elden ve derinlemesine bilmesi gereken kişiler arasında icat edilen ve aktarılan hikâyeleri yansıtmasının tamamen muhtemel olduğunu iddia ediyorum ben. (Atalarının) Din değiştirmelerinin sık sık anlatılarak "tekrar"ının sözlü edebiyatta ve içtimai dayanışma iddialarında önemli bir unsur olduğu daha sonraki İç Asya toplumlarından (özellikle odaklandığımız İslâmlaşmış

topluluklar) örnekler göz önüne alındığında, din değiştirme anlatılarının daha önceki bağlamlarda da ("yerlileştirilmiş") dini ve içtimai ayinin önemli bir parçasını oluşturduğunu farz etmek mantıksız değil.[143]

"İzinsiz müdahale ve yerinden-ediş" anlatılarında bünyevi anlamda çağrıştırılan bir başka tema da benzer şekilde İç Asya'ya giren "yabancı" gelenekleden alındığı aşikâr bir "din değiştirme" anlayışını yansıtıyor; "yeni" dinle iki kademeli bir etkileşimi içeriyor bu ve bir ilk ihtidayı, uzaklaşmayı ve yeni dine mutlak bir bağlılığı ima ediyor. İlk din değiştirmenin ayrıntıları anlatılsın ya da anlatılmasın, birçok İç Asya ihtida anlatısında ortaktır bu tema. 3. Bölüm'de bahsedilen Uygur hükümdarı Bögü Kağan'ın Maniheizm'e geçişine dair Türki rivayet, yeni dinin daha erken, girizgâh niteliğinde bir kabulünü varsayıyor; rivayette bahsedilen vahim hatayı önleyecek kadar muhkem değildir bu din değiştirme, fakat hükümdarı Maniheist din adamlarının telkin ve tehditlerine muhatap kılacak kadar ciddidir. Nitekim onların telkinleri sonunda kağanın tövbe edişine ve din değiştirmesine yol açmıştı. 682'deki "Hun" ihtidasına dair Ermenice rivayette de karşımıza çıkıyor bu sıralama; aslında muhtemelen din değiştirmeyle ilgili iki ya da daha fazla rivayeti yansıtan, fakat derlenmelerinde bu hadise özelinde beklenen sıralamayı yansıttıklarına şüphe olmayan birkaç olay buluyoruz burada.

Aynı şekilde, Hazarların Yahudiliği benimsemesine dair İbranice "dasitani" hikâyeler de en az iki aşamalı bir din değiştirmeye işaret ediyor. Biri, bir Hazar kralına görünen meleklerle teşvik edilen ilk din değiştirmeyi anlatıyor. Bu hadise üzerine kralın halkı yeni dini benimsiyor, onlara zaferle dönülen seferlerde kumandanlık ediyor ve yeni dinin ayinî araçlarının muhtelif unsurlarını imâl ediyor. Ardından Yahudiliğin benimsenmesiyle sonuçlanan dini münazara anlatısı geliyor ve bunu Pritsak'ın birkaç nesil sonra Hazar Yahudiliğinin "haham reformu" olarak adlandırdığı şeye dair bir izah izliyor.[144] Diğer hikâyeyse Yahudi mültecilerin Hazarlara kaçıp onlarla evlenerek "tek bir

---

143 Uygur kağanının 762-763'te Maniheizm'i benimsemesinden ilham alan meşhur "Bögü Kağan" metninde bir din değiştirmenin bu tür takdirkâr bir "anlatımı" ima ediliyor olabilir. Anlatıya göre, hükümdarın Maniheist mürşitlerinin rehberliğinde mutlak tövbesini takiben, halkı şafağa kadar süren bir şenlikle sevinmiş, oyun ve eğlencelerin tadını çıkarmıştı ve bu şenlikteki faaliyetler "din değiştirme" hadiselerinin yeniden anlatılmasını da içeriyor gibiydi, eğer "*bir ikintike savlaşıp ıştruşup ögrünçülenti*" ("sevindiler, muhabbet ettiler ve anlattılar") ifadesi, kendi aralarında anlattıklarının önceki ayinlere dair bir nakil olduğu şeklinde anlaşılabilirse. En azından metnin editörleri ve çevirmenleri böyle anlamıştı ("erzählten sie sich wieder und wieder [das Vorgefallene] und freuten sich") (krş. W. Bang ve A. von Gabain, "Türkische Turfan-Texte. II. Manichaica," *Sprachwissenschaftliche Ergebnisse der deutschen Turfan-Forschung*, c. 2 [Leipzig: Zentralantiquariat der Deutschen Demokratischen Republik, 1972], s. 31-50 [orijinal sayfa numarasına göre s. 411-430]; söz konusu pasaj için [55-56. satırlar], s. 36 [416] (metin), 37 [417] (trc.)).

144 Pritsak, "The Khazar Kingdom's Conversion," s. 272-275.

halk" haline geldiklerinden bahsediyor; başlangıçtaki Yahudi varlığına dair bu imayı, bir Yahudi'nin Hazarlar arasında askerî anlamda öne çıktığı ve Hazar ordusunun "başzabiti" olduğu, bu süreçte dininden uzaklaştığı, fakat karısı ve kayınpederinin kılavuzluğu ve itirazları sayesinde geri kazanıldığı hikâye takip ediyor. Bu noktada anlatı, Yahudiliğin benimsenmesi sebebiyle tahrik edilen Bizans ve Arap ülkesi şeklinde bir tehdide dönüyor; yukarıda belirtildiği gibi mağarada kutsal kitapların bulunması ve "İsrail'in Hazar yurdu halkıyla"[145] beraber nasuh tövbesiyle çarpıcı bir surette çözülen dini tartışmayı anlatmak için temel teşkil ediyor bu. Orijinal haliyle, bu dinin teessüsü ve dine dönük tehdidin mükerrer sıralanışı iki yahut daha fazla sahih anlatıya işaret ediyor olabilir; bunlardan birine, daha önce belirtildiği gibi, Yahudi mülteciler aracılığıyla Yahudiliğin "yerlileştirilmesi" olgusuyla zaten işaret edilmişti. Her hâlükârda, diler birden fazla anlatıya dilerse tek ve girift bir anlatıya işaret etsin, mevcut hikâye, Yahudiliğin Hazarlar arasında (Yahudi mültecilerin kabulü ve onların soyundan gelenlerin zaferiyle) önceden tasdikini ve ardından yeni dine karşı bir tehdit ve bu dinin mutlak surette tasvibini içeren bir anlatı yapısına dönüşüyor.

Burada "din değiştirme" paradigmalarında kök salmış standart bir dinî ve menkıbevî anlatı yapısıdır söz konusu olan ve bir dizi davet, rıza, imtihan ve mutlak tasvip vardır. Ötemiş Hacı rivayetinin bütününde örtüktür bu yapı, zira rivayette yalnız imtihan ve tasdiki görürüz. Fakat hikâyesinin sonunda, Berke'nin ihtidasına dair daha önceki anlatıya atıfta bulunarak, "Özbek halkı"nın daha önce ihtida ettiklerini, ama bilahare dinlerinden döndüklerini belirttiğinde, Berke ve Özbek arasında araya giren han hikâyelerine rağmen, yeni dinin ilk defa benimsenişi, irtidat ve ardından mutlak anlamda ihtida sıralamasının burada da mevcut olduğunu anlayabiliriz.

Karşılaştırma amacıyla ele alınan sair ihtida anlatılarıyla bağlantılı olarak son ve hayati bir noktaya dikkat çekilebilir burada. Her durumda, yukarıda değinilen rivayetler, yalnız yabancı anlatılarda korunmuş olsa da, büyük ihtimalle söz konusu toplumlarda yeni dini faal olarak teşvik eden topluluklar yahut gruplar tarafından yaratılan ve dolaşıma sokulan anlatıları yansıtıyorlar. Bir başka deyişle, mesela Piskopos İsrayel'in din değiştirme faaliyetlerinin anlatımını, daha büyük bir topluluk olan Kuzey Kafkasya Hunları içinde, bu topluma uygun benimsediği dini terviç etmeye hevesli "Hıristiyanlaştırıcı" bir hizip tarafından üretilen (yukarıda zikredildiği gibi derleyici tarafından birkaçının bilindiğine şüphe olmayan) anlatıların harici bir edebî kaynaktaki yansıması olarak tahayyül etmeliyiz. Aynı örüntü diğer örneklerde de söz konusu olabilir; özellikle de Ötemiş Hacı rivayetinde aksettirilen Özbek Han'ın ihtidası

145 Pritsak, "The Khazar Kingdom's Conversion," s. 275-276.

anlatısında büyük ihtimalle aşikardır bu örüntü. Altın Orda'nın İslâmlaşmasının henüz çok ivme kazanmadığı bir dönemde, İslâm'ı tahkime ve aslında parçası oldukları daha büyük topluma "satmaya" çalışan hizipler tarafından tasarlanan anlatı unsurlarının izlerini bulacağımızda kuşku yok.

Halbuki Ötemiş Hacı'nın eserine akseden İslâmlaşma anlatısıyla daha öncesine ait Hıristiyanlık yahut Yahudiliğe geçiş anlatıları arasında çok önemli bir fark var. Bütün bu anlatıların benzer maksatları ve yine bu anlatıların dini "platform"larını güçlendirmeyi hedefleyen küçük sadık alt-gruplar arasında benzer menşeleri göz önünde bulundurulduğunda, aynı şekilde yeni dinin eski geleneklerle avamî anlamda benzeştiğini kanıtlayan popüler yaratımlar olarak değil, toplumlarındaki küçük "benzeştirici" hiziplerin esasen "ideolojik/mefkurevî" ürünleri olarak görebiliriz hepsini. Durum hakikaten böyle olmuş olabilir; fakat İslâmlaşma anlatısı söz konusu olduğunda, bu hikâye ve desteklediği din halk nezdinde geniş bir kabul görmüştü.

Diğer üç ihtida anlatısı dikkate alındığında, bu görüşe göre ilgili anlatıların muayyen toplumdaki yerlerini pekiştirmek için tasarlandığı dinlerin tarihi etkileri hakkında çok az şey biliyoruz. Eğer Nasturilere mahsus din değiştirme anlatısı hakikaten Kereit toplumuna odaklanmış ve fakat Kereit Hıristiyanlığı 13. yüzyılda daha yaygın bir biçimde tanınmaya başladığında yalnız onlara izafe edilmemişse ve din değiştirmenin 1007 yılına tarihlenişinin doğru olduğunu farz edersek, o zaman Hıristiyanlaştırıcı bir hizbin yukarıda zikredilen anlatı vesilesiyle platformunu "satmış" olabileceği takriben en fazla üç asırlık bir dönemin söz konusu olduğunu varsayabiliriz. Her halükârda, Kereit Hıristiyanlığının iki yüzyıldan daha uzun bir süre devam ettiğinin izini sürmemiz mümkün değil ve Hıristiyanlaştırıcı bir "siyaset"in ne derece yaygın bir biçimde kabul edildiğine dair elimizde delil yok. Benzer şekilde, Hazarlar söz konusu olduğunda, din değiştirme efsanesinin yankılarını Hazar tarihinin yaklaşık iki asrı boyunca takip edebiliyoruz, fakat hikâyenin kendisi hikâyeyle doğrudan ilintili topluluğun dışında daha uzun ömürlü olmuş. Hazar Yahudiliğinin boyutları ve mirası hararetle tartışılan bir konu olmaya devam ediyor, ancak Hazar din değiştirme anlatısının naklettiği bu hikâyeyi dört asırdan daha fazla bir zaman dilimi boyunca tarihinin belirleyici ânı olarak benimseyen faal bir Yahudi topluluğuna "hitap etmediğini" varsaymakta kesinlikle haklıyız. Kuzey Kafkasya Hunlarına gelince, Ermeni rivayetinde aktarılan din değiştirme ve sahih anlatı unsurlarının yerel yankısınca bırakılan miras alenen hayli kısa ömürlü olmuş ve bilinçli izleri anlatıda aksettirilen olaylardan sonra en fazla bir yahut iki asır içinde kesinlikle ortadan kaybolmuş, aralarındaki "Hıristiyanlaştırıcı" topluluk da küçük ve etkisiz kalmış olmalı.

Fakat Ötemiş Hacı'nın kaydettiği anlatı unsurlarında aksettirilen, desteklenen ve tekrarlanan ihtida söz konusu olduğunda, çok daha kalıcı bir mirasla karşı karşıyayız. Sadece Altın Orda'dan çıkan halklar arasında en az altı yüzyıllık bir İslâm tarihi var karşımızda ve sadece ilk din değiştirme hadisesini anlatan hikâye bağlamında neredeyse bir o kadar maziye sahip olmakla kalmıyoruz; aynı zamanda İslâmlaşma anlatısındaki ana karakterin Batı İç Asya'daki halklar ve toplulukların hayal gücünü ele geçirdiği beş yahut altı asırlık bir dönem söz konusu. İslâmlaşmayla olan rabıtasını korumuş ve böylece hakkında anlatılan ilk hikâyelerin ilettiği "mesajı" hayli hususi bir surette pekiştirmiş Baba Tükles. Aynı zamanda kayda değer derecede tafsile ve muhtelif dinî, içtimaî ve siyasi kullanımlara uygun olacak kadar önemli ve "mukaddes"ti o.

Dolayısıyla kendisi çevreleyen esas anlatı, tema ve yapı bakımından diğer ihtida anlatılarıyla olan paralelliklerinin yardımıyla daha iyi anlaşılabilir. Fakat sonuçta, burada ele alınanların hepsinden çok daha başarılı olmuş bu esas anlatı ve başarısını takdir etmek her şeyden önce ana karakterinin uzun ömürlülüğüyle mümkün; eski bir hikâyede köhne bir isim olarak değil sadece, İç Asya'da İslâm'la buluşan büyük bir kitlenin siyasi ve dinî hayatında hareketli ve canlı bir varlık olarak uzun ömürlülük kastedilen şey. Bu kitabın geri kalanının odak noktası da bu hareketli varlık olacak.

Bu noktada dikkatlerimizi Baba Tükles'e ve onun İslâmî İç Asya'daki fevkalade inkişafına çevirmeden önce, Ötemiş Hacı anlatısının tematik ve bünyevî unsurlarını özetlemek faydalı olabilir; bu unsurların Baba Tükles figürünü kesif kutsal hâlesiyle çevrelemek için Cuci *ulusu*nda yeterî düzeyde dinî akisler uyandırdığını varsayabiliriz. Evvela, Özbek Han'ı İslâm'a davetle görevlendirilen Müslüman veliler arasında yer alır Baba Tükles, bu maksatla hanın sarayına gider, büyücülerin töreni gerçekleştirirken gösterdikleri "keramet"i esrarengiz biçimde tersine çevirir ve Cengizî geleneğin dokunulmaz mabedine getirilir. O ve arkadaşları kâfirlerle tartışır ve biz imtihan anlatılırken Baba Tükles'in sembolik olarak hem İç Asya hem de İslâm perspektifinden dinî anlam yüklü bir dizi rolü çağrıştıran alamet ve fiillerle öne çıktığını görürüz: (1) zırh giyer, vecd halindeki coşkusunu (saç ve ter sembolleri aracılığıyla) gösterir ve bir şaman gibi sıkıntılara boyun eğer, aynı zamanda Müslüman kardeşlerinden *fatiha* isteyip İbrahim gibi ateşe dalar ve gerçek bir mücahit gibi dinî bir gayretle terler; (2) tıpkı atalarının kapatıldıkları yerlerden işitilen sesler gibi sesi çukurdan duyulur, aynı zamanda gerçek bir sûfî tarzında Allah'ı zikreder; (3) Moğol cetlerinin ayininin bir yankısı olarak girdiği çukurda bir koyun "kurban edilir", aynı zamanda bir koyunun eti ateş tarafından yok edilir, fakat İslâm'daki ikame temasını çağrıştıran bir surette kendisi bağışlanır; (4) çukura girer ve oradan çıkar, hem ferdî kahramanâne/şaman anlatılarından hem de çukurun aynı anda yeraltı dünyası, koruyucu bir mahpes ve atavik mağara

olduğu kabilevi kökenli efsanelerden aşinası olduğumuz bir modeli çağrıştırır bu, aynı zamanda bir Müslüman olarak bir çukura kapatılıp "yargılanır", bu da aynı anda umumi bir defin ve yeniden doğuş temasının sembolüdür ve Moğol *koruk*una gömülen fakat mucizevi bir biçimde kurtarılan bir Müslüman'ın hususi rivayetini anıştırır; ve (5) tüm bunları "pagan" Moğol dinî ayinlerine ritüel bir müdahale bağlamında yapar, buna da bir mekân olarak *koruk*la ve Müslüman velilerin içki ayinini ihlaliyle işaret edilir.

Başta da belirtildiği gibi, bu motiflerin "esas" anlatıdaki önemi çoğu durumda (1) motiflerin benzer tarih, amaç yahut üsluptaki anlatılarda yankılanışından, (2) benzer din değiştirme anlatılarındaki yapı ve daha nadir görülen motif paralelliklerinden, (3) motiflerin Moğol dönemi İç Asya dinî geleneğindeki önemine dair delillerden ve (4) Baba Tükles figürünün dinî anlamda muazzam aks-i sadası gerçeğinden anlaşılır. Dahası, bu motifler elimizdeki anlatıda yalnızca parçalı ve/veya birleştirilmiş bir biçimde yer alıyor. Daha da önemlisi, Baba Tükles masallarının sonraki versiyonlarında bunlardan sadece birkaçı varlığını sürdürmüş gibi görünüyor; özellikle, yalnız ateşe dalışı, kıllı oluşu ve şarap ayininde olduğu gibi balla olan bağlantısı, adının İslâmlaşma ve "ulus oluşturma"yla genel ilişkisi dışında, velayetine dair şöhretinin 20. yüzyıldaki aksiyle kanıtlanmış. Haliyle, Baba Tükles hikâyesinin günümüze ulaşan en eski nüshasında onu çevreleyen tema ve yapıların, efsanevi kişiliğinin oluşum döneminde dinî anlamı nasıl aktardığına dair genellikle farazi olan yorumumuzu bırakmalı ve erken dönem ihtida anlatısının en bereketli ve uzun ömürlü unsuruna dönmeliyiz, yani Baba Tükles'in kendisine.

5. BÖLÜM
TARİH VE İLM-İ ENSÂBA GÖRE BABA TÜKLES

Baba Tükles'in sözlü destanlarda ele alınışını incelemeden önce "tarihi" (ya da daha doğru bir ifadeyle "tarihîleştirici") eserlerde ve ensâb geleneklerinde ele alınışını irdelemek nispeten yanıltıcı olabilir. Buradaki sıralama evvela kolaylık sağlamak için benimsendi, haliyle ne kronolojik bir tekamül, yani ilk olarak ortaya çıkan ve daha sonraki tafsil, yozlaştırma yahut "kurgulaştırmak" için temel oluşturan sade "tarihî" anlatılar, ne de entelektüel bir gelişim ("tarihî kaynaklardaki anlatılara kıyasla destansı hikâyelerin ve Baba Tükles karakterinin efsanevi anlamda izahının detaylandırılmasının bir şekilde daha "ilkel" ya da sofistike olmadığı varsayımıyla) ortaya koyma amacı taşıdığı şeklinde yorumlanmamalı. Aksine, Baba Tükles'i konu edinen dasitanî anlatılardakine daha yakın sözlü anlatıların Edigü'den çok kısa bir süre sonra yaratılmış olması oldukça muhtemel görünüyor ve bu sözlü rivayetler de şüphesiz "tarihçilerin" kendi hikâyeleri için bir araya getirdikleri ya da uyarladıkları "kaynaklar" olmuştu.

Daha sonra ele alınacak dasitanî anlatılarının tarihin "çarpıtılması" anlamına geldiği faraziyesi, Edigü'yü çevreleyen destan silsilesi üzerine yapılan çalışmaların çoğunun temelini oluşturuyor ve belki de tarihçilerin çok sevdiği, fertlerin ve toplulukların tecrübelerini her şeyden önce "tarih" olarak yahut en azından tarihî tahlile uygun biçimde tertip ve ifade etme eğiliminde oldukları şeklinde tezahür eden daha genel bir faraziyeyi yansıtıyor gibi görünüyor. Fakat biz farklı bir faraziyeyi, yani insanların tecrübelerini daha çok temel değerlerini yansıtan ve dolayısıyla sair tahkikat türlerine daha uygun biçimlerde oluşturdukları ve yeniden ifade ettikleri faraziyesini benimseyeceğiz.

Daha ziyade, "tarihî" olarak bahsettiğim hikâyelerin anlatı açısından inkişafının *duraksaması* ve daha önce yazılı biçime indirgenmiş olmaları –ki bu, ele aldığımız toplumlar için fazlaca yanıltıcı bir biçim değildir– ilk olarak bu anlatıların ele alınmasını gerektiriyor, zira Baba Tükles hikâyesinin ve Özbek Han'ın ihtidasının Edigü ve Baba Tükles'le özdeşleşen topluluklara nasıl "hitap ettiği" hakkında bize (bir şeyler söyleseler de) pek fazla şey anlatmıyorlar. Bunlar öyle çok da açıklayıcı değil, çünkü tarihçinin efsaneye yönelik çok tipik yaklaşımının ötesine nadiren geçiyorlar: Ondan soyağacı çıkarıyor tarihçiler, daha "fantastik unsurları" açıklıyor ve gerçek zamana yerleştiriyorlar onu. Burada da, özellikle Baba Tükles masalının dinî içerikli teması göz önüne alındığında, efsanenin "olay"dan kısa bir süre sonra ortaya çıktığı ve tarihçilerin ona dayatmaya çalıştığı hudutların dışında yaşamaya devam ettiği açıkça görülüyor.

Elbette, bazı "tarihî" kaynaklar Baba Tükles masalına dair önemli yeni bazı gelişmeler sunuyor; özellikle de Abdülgaffâr Kırımî'nin çalışması sayılabilir bu sadedde. Baba Tükles efsanesine dönük, Seyyid Ata efsanesinin Orta Asya'daki inkişafına paralel "tarihileştirici" yaklaşımlar buluyoruz bu çalışmada; Baba Tükles halkları "yaratan" bir İslâm sancaktarı olarak öne çıkarılıyor. Benzer şekilde, aşağıda değinilen yeni keşfedilmiş bir metin, Baba Tükles'in tasavvufî mevkiine ilişkin çeşitli rivayetlerin yapay biçimde uzlaştırılmasını temin ediyor. Fakat genel olarak, Tatar tarihî geleneğinde olduğu gibi, tarih ve ilm-i ensâb kaynaklarının başlıca katkısı Baba Tükles şeceresinin ilk şeklini tespit ediyor olmaları. Kısacası, tarihçiler özellikle efsanevi muhayyile ve yaratıcılıktan mahrumdu (ya da bunları bastırmışlardı) ve tarihçilerin alışılageldiği şeyi yapmaya, insanlara çağdaş anlamda bir "tarih" sunmak için değil, kendilerini ve kökenlerini tahayyül etmelerine yardımcı olmak için geliştirilen efsane ve hurafelerin mantıkî bir yorumunu yapmaya çalışıyorlardı. Dolayısıyla ilk olarak Baba Tükles'i Özbek Han'la batınî bir muhatap, Özbek halkının (ve tuhaf bir ihmalle gayrimüslim Kalmukların) kurucusu ve Nogay *mirza*larının, Buharalı meşâyıhın ve Rus prenslerinin atası yapan bu anlatıları ele alacağız.

Bu anlatılar yazılı olarak ortaya çıktıkları kronolojik sıraya göre değil, Ötemiş Hacı anlatısından ne derece "uzaklaştıkları"na göre tertip edilen bir sırayla ele alınacak burada. Ancak Baba Tükles'in anlatılara akseden varlığını incelemeden önce, bu veli kahramanın ismiyle ilgili bazı meseleleri ve bu ismin bize onun esrarlı kişiliği hakkında neler söyleyebileceğini araştırmalı, ardından da burada tartışılacak tarih ve ilm-i ensâb rivayetlerinin ortaya çıktığı tarihî ortamı irdelemeliyiz biz.

İhtida Anlatısının Kahramanı: Baba Tükles

Evvela şunu belirtelim: Azizin/velinin "Baba" olarak adlandırılmasında hiçbir sorun yok. Sûfî velilere ve sair mukaddes şahsiyetlere atfedilen, "büyükbaba"

yahut "yaşlı adam" anlamına gelen ve ata (baba) ve dedeyle (büyükbaba) eşdeğerdir; ilki Orta Asya'da, ikincisi Anadolu'da daha miyar olan yaygın bir Türk ünvanıdır bu; aslında, baba aynı figürlerle bağlantılı olarak bu eşdeğer terimlerle sık sık yer değiştirir ve Baba Tükles örneğinde, dasitanî ve folklorik bağlamlarda ona "Tükles Ata" diye atıfta bulunulduğunu görürüz zaman zaman. Bu bağlamda, Müslüman velilere nispet edilen Türkçe "Ata" unvanının Ebü'l-Gâzi tarafından açıkça İslâm-öncesi Moğol pratiklerine benzetildiğini belirtmek gerekiyor. *Şecere-i Türk* başlıklı eserinde Cengiz Han'ın muhafızı Mönglik'e verilen Moğol *eǰige* (baba) unvanını iki kez izah ederek Türklerin "aziz kişiler"e "Ata" dediklerini belirtiyor ve Hakîm Ata ile Seyyid Ata örneklerini veriyor. İlk pasajda Mönglik'in de Moğolların '*Aziz kişi*'si olduğu yahut ikinci pasajda söylediği gibi, daha aleni biçimde İslâm anlayışlarını çağrıştırdığı için, "şeyh olarak hizmet ettiği" (*şeyhlik kılur erdi*) ve "bütün Moğolların manevi efendisi olduğu" (*barça mogul-nıng piri erdi*)[1] için *eǰige* unvanını hak ettiğini söylüyor. Elbette Cengiz'in babasının yakını olan Mönglik'in kendisi de Teb Tengri olarak bilinen şaman Kököçü'nün babasıydı; İslâm ve Avrupa kaynaklarına akseden Moğol rivayetine göre Cengiz Han'ı (Kököçü'nün verdiği bir unvan) ilahi bir lütuf diye tebşir eden ve böylece onu han "ilan eden" aziz adamdı o. Şaman, Cengizlilerin imparatorluk itibar ve meşruiyeti ilkesini fiilen başlatmış ve kutsadığı hana karşı başarısız bir meydan okumanın ardından ölmüştü, nitekim Kököçü de aynı şekilde bu ilkeyi lüzumsuz şamanik müeyyideden bağımsız özerk bir dinî otoriteyle mühürlemişti.

Baba Tükles adının ikinci unsuru daha da sorunlu. "Tüklâs" terimi (t.v.klâs diye yazılıyor) tatmin edici bir etimolojik köken teşebbüslerini boşa çıkarıyor; basit bir özel isim gibi görünüyor ve bu (belirsiz morfolojisiyle birlikte) gayri Türk bir kökene sahip olabileceğini düşündürüyor. İsmin olası kökenleri arasında, sorunlu da olsa, azizimizin hikâyesine uyan bir anlama sahip Türkî bir kelime olarak makul bir yorum bulunuyor; fakat "tüklâs" biçiminin tamamen veya kısmen başka bir menşe ve anlama sahip olduğu da göz ardı edilmemeli.

Öncelikle, Baba Tükles'in adı Ötemiş Hacı'nın hikâyesinde zaten fiziki bir özelliğe istinaden açıklanmış ve bu açıklama aşağıda değerlendirilen dasitânî hikâyelerde mahfuz azizin adının ("tükli" biçimine dayalı) biçimlerinde de görülüyor zımnen. İzahı basit: azizin uzuvları kalın "kıllarla" kaplıydı, bu son ifade anlatıda kullanılan tük/tüy kavramının karşılığı mahiyetinde. Burada isim dolaylı olarak tük/tüy artı -läs son eki şeklinde tahlil ediliyor ve bu iki unsur da bir parça yoruma muhtaç bulunuyor. İlk terim Ötemiş Hacı metninde biraz sorunlu; zira bir defa açıkça *tük* şeklinde görünüyorken başka bir örnekte *tüllüg* kelimesini çağrıştıran bir biçimde çıkıyor karşımıza; ikincisiyse

1 Ed. Desmaisons, s. 53, 72 (metin); 55, 77 (trc.).

"vücut kılı" anlamına gelen *tü[y]* kelimesinin daha eski bir biçiminin ek almış hali ve 13. yüzyıldan sonraki metinlerde *tük* biçiminin (en azından eksiz ortamlarda) yerini almış gibi görünüyor.[2] Metne ait bu sorun Ek-2'deki tam çevirinin notlarında daha ayrıntılı olarak ele alınıyor, fakat Ötemiş Hacı tarafından "Tüklās"a dair verilen izahatı kabul edersek, metnimizde görülen *tüklās* ifadesini vurgulayan açıkça daha yeni, 13. yüzyıl sonrasına ait *tük* biçiminin varit olduğunu varsaymamız gerekiyor; haliyle burada bahsetmeye değer bir mevzudur bu. Yani, eğer Baba Tükles'in adı gerçekten de Ötemiş Hacı'nın dediği gibi tüylülüğüne atıfta bulunuyorsa ve başka bir menşe ve anlam ifade etmiyorsa, adının ancak 13. yüzyıldan sonra bu biçimde ortaya çıkmasını beklemek makuldür, bu da Baba Tükles'in ilk ortaya çıkışının "tarihî" sahneyle tutarlılık arz eder.

Ötemiş Hacı'nın yaptığı türden bir yorumun "diğer yarısı" doğal olarak, Türkçe *tük* kelimesine eklenen ve "sahip olma", "bahşedilme" anlamına gelen *-lās* ekidir muhtemelen. Ne yazık ki bu yorum için, burada standart Türkçe eki yani *-lı/-li*'nin (veya *-lig, -lug* şeklindeki daha eski biçimlerin), ek almamış isim tarafından işaret edilen şeye "sahip olma" yahut onu "taşıma" anlamında sıfatlar oluşturmak için kullanılmasını beklerdik, belki de bize *tüklü* biçimini verirdi bu. Hakikaten de bu biçim, "kıllı" anlamıyla, hem 14. yüzyılın başlarına ait Arapça-Türkçe bir lügatte[3] hem de *Codex Cumanicus*'ta[4] görülebiliyor; her iki durumda da bu olgu Baba Tükles'in İslâmlaştırma faaliyetinin gerçekleştiği farz edilen mekân ve zamanda (14. asrın ilk çeyreğinde Altın Orda'nın

2 Clauson tarafından toplanan malzeme (*ED*, s. 433 ["tü" maddesi] ve s. 498 ["tüylüg" maddesi]), 8. yüzyıldan beri görülen basit *tü* biçiminin 13. yüzyıldan sonra her yerde (Anadolu hariç) kaybolduğunu, 13. yüzyıldan sonraki tüm metinlerde *tük* ya da *tüg* (13. yüzyıldan önce görülmeyen biçimler) ile yer değiştirdiğini gösteriyor; yalnızca taşlaşmış, son ekli *tülüg*, 'kıllı' biçiminde daha önceki biçimini sürdürmüş (*tüklüg, tüylüg* ile birlikte), ancak bu durumda bile bir şeyler ters gidiyor gibi Clauson sıfat olarak *tülü*gün bir örneğini geç 14. yüzyıl Çin-Uygur sözlüğünden aktarıyor (bkz. L. Ligeti, "Un vocabulaire sino-ouigour des Ming," *AOH*, 19 [1966], s. 117-199, 257-316 [s. 271]), ancak hem *tük-tülüklüg*, "kıllı" ve *kök-tülüklüg*, "kır saçlı" sıfat biçimlerini (her ikisi de Uygurca yazılmış Oğuz Kağan efsanesinden, aşağıya bakınız) hem de *tük-tülük* şeklindeki itibari biçimini (aynı Çince-Uygurca sözlükten) aktarıyor, ki bu da *tülük* sonek biçiminin kendisinin bir töz olarak kullanılmaya başladığını gösteriyor. Daha sonraki biçimler için bkz. Radlov, *Opyt*, III, koleksiyonlar 1528-1529 (*tüi, tüilü*), 1530 (*tük*), 1533-1534 (son ekli fiil ve sıfat biçimleri, örneğin *tüklen-, tüklü, tüktü, tüksüs*, vb.)

3 Krş. A. Caferoğlu, ed., Ebû Hayyân, *Kitâbü'l-İdrâk li-lisâni'l-Etrâk* (İstanbul: Evkaf Matbaası, 1931), s. 109 (dizin), 39 (metin): "tüklü almâ", yani "tüylü elma" ifadesini verir ve bunu "ayva" (es-sefercel) için "Kıpçakça" bir kelime olarak izah ediyor. Benzer bir terkip, ancak kelimenin daha eski biçiminden, "tüylü" olarak kabul edilen çeşitli meyvelere (erik, şeftali, kayısı) uygulanan *tülüg* ve *tülüg erük* terimlerinde bulunuyor; bkz. Ligeti, "Un vocabulaire sino ouigour," s. 271.

4 Krş. K. Grønbech, ed., *Komanisches Wörterbuch: Türkischer Wortindex zu Codex Cumanicus* (Kopenhag: Einar Munksgaard, 1942), s. 259; Clauson tarafından alıntılanmış, *ED*, s. 498: editör *tüklü* biçimini orijinaldeki "tüylü" anlamına gelen *tukluya* dayanarak veriyor, *pilossus* olarak açıklanıyor bu ve ayrıca *tüksüzü* orijinaldeki *tucsusa* istinaden veriyor.

güney bozkır toprakları) en yaygın Kıpçak Türk dilini yansıtıyor. Son ekin *-li* veya *-lü* vb. yerine *-läs* olarak tezahürü, (1) "*tükläs*" isminin *tük*, "vücut kılı" artı *-läs* olarak tahlil edilişinin yanlış olduğunu, bir bütün olarak kelimenin tamamen farklı bir kökeni yansıttığını yahut bir veya daha fazla unsurun farklı yorumlanması gerektiğini gösteriyor; (2) bu tahlil doğru olsa da, *-läs* eki *tük* terimine eklenen Türkçe dışı bir unsuru yansıtıyor; veya (3) *-läs* eki gerçekten Türkçe (yabancı biçim belki de fonolojik değişiklikler yoluyla yaygın bir Türkçe eki maskelemektedir) ve *-li*'ninkine benzer bir anlam taşıyor, fakat hayli nadir kullanılıyor.

Elbette *-li* ile aynı temel anlama sahip Türkçe *-läs/-las* ekinin var olması imkânsız değil, fakat Baba Tükles adının ortaya çıkmış olması gereken döneme kadar böyle bir ekin varlığı delillendirilmemiş.[5] Baba Tükles hikâyesinin şekillendiği Altın Orda'nın siyasi ve sosyal ortamı göz önüne alındığında, böyle bir figürün isminde Moğol, Fin-Ugor, Slav, İran ve hatta Kafkas menşeli bir isim yahut ek bulmayı umabilirdik, ama net bir biçimde uygun bir tercih yok gibi görünüyor.

Bu bağlamda, *Moğolların Gizli Tarihi*'nden[6] ve Reşîdüddin'den bilindiği üzere, 13 ve 14. yüzyıllarda Moğol ve İç Asya boy adlarında *-läs/-las* ekinin ortaya çıktığını hatırlayabiliriz hemen. "Kürülâs"/"Kürlâs"[7] ve "Barûlâs"[8] (ikincisi Barlas biçiminde Timur'un boyunun adı olmakla meşhurdur) olarak yazılan boy adlarını buluyorken burada, nadir de olsa muhtelif şekillerde "Tûlâs," "Türâlâs," ve hatta "Tükâlâs" ve "Tüklâs"[9] diye yazılan boy adlarına da atıf yapılıyor. Son iki biçim "Tükläs" adına yakındır ve harfiyen karşılar onu,

---

5 Bağımsız bir sözcük olarak "läs" biçimi Çağatayca ve modern Özbekçede "ipeğin [taranan] kaba kısmı" veya "tiftik" anlamına geliyor (bkz. Budagov, II, s. 185; Radlov, III, 736); baştaki *l-* bu terimin Türkçe olmayan kökenini açıkça ortaya koyuyor ve Farsça sözlüklerde de bulunuyor bu. Anlamı göz önüne alındığında, *tük* ile birlikte bulunması mantıksız görünmüyor, fakat *tüklâs*, ikisinin bir terkip şeklini alabilmesi ihtimali pek yok.

6 N. P. Shastina, "Moğolların Gizli Tarihinde Moğol ve Türk Etnonimleri", *Researches in Altaic Languages* içinde, ed. Louis Ligeti (Budapeşte: Akadémiai Kiadó, 1975, = *PIAC* XIV), s. 231-244.

7 Kûrlâs [Korulas] ismine Reşîdüddin'de sıkça rastlanıyor; bkz. onun Moğol ve Türk kabile taksimatına dair rivayeti, Reşîdüddin, *Dzhâmi at-tavârikh*, c. I, bölüm 1, ed. A. A. Romaskevich, L. A. Khetagurov, A. A. Ali-zade (Moskova: Nauka, GRVL, 1965), s. 388, 404, 407, 495, vs. ve Rusça çevirisi, *Sbornik letopisei*, c. 1, 1. kitap, trc. L. A. Khetagurov, ed. A. A. Semenov (Moskova/ Leningrad: Izd-vo AN SSSR, 1952), s. 78, 160, 164-165, 183 ve c. 1, 2. kitap (trc. O. I. Smirnova, Moskova, 1952), s. 10 (burada Alankova'nın Kürlas kabilesinden olduğu söyleniyor). Genellikle İkirâs veya İnkirâs olarak görünen kabile adı, bir kez tek bir yazma nüshada "İkiräs" olarak çıkıyor karşımıza (metin I s. 76; tr I/1, s. 75); olağan biçim *Gizli Tarih* tarafından doğrulanır, fakat yazma nüsha böyle bir son ekin bir kabile adı için makul olduğunu ortaya koyabilir.

8 Metin I s. 87, 530; trc. III, s. 78, 189: "B.rûlâs".

9 Metin, I, s. 82; trc., I/1, s. 77 (ancak yazma nüshada "B.rlâs" şeklinde); metin, I, s. 233, 236; trc. I/1, s. 121-122: Tûlâs, varyantı Tü'âlâs, Burkut/Bargut'un bir kolu. "Tûklâs" biçimi Blochet'nin Rashid ad-Din, *Sbornik letopisei*, c. II, trc. P. Verkhovskii (Moskova/ Leningrad: Izd-vo AN SSSR, 1960), s. 77, n. 86'daki metninden alıntılanmış; bkz. Boyle, *Successors*, s. 115.

fakat velinin tarifinde böyle bir etnik ad bulmak ne derece cazip olsa da, *kaf*lı söylenen "Tögeles" biçimi, *Gizli Tarih*'te de bulunan ve belki de 8. asır Türk yazıtlarındaki "Töläş" ile özdeşleştirilebilecek bir boy adı olan "Töpäläs"ın Uygurca yazılışının yalnız imlaca bir taklidini yansıtıyor gibi görünüyor.[10] Her halükârda, bu boy adlarının köken itibariyle bizzat belirsiz şeyler ve bu etnonimleri "tükläs" adıyla paralel tahlil etmeyi dahi haklı çıkaracak *-las* biçiminde hiçbir Moğol eki yok; dahası, "Tükläs"ın kökeni belirsiz bir etnik tanımlama olduğunu fakat "Moğol" kabile adlarıyla paralellik taşıdığını öne sürmek için bir temel teşkil etse bile, etnik tanımlamaların "Baba" gibi popüler dini bir unvanla birleştirildiği başka bir örnek bulamıyoruz.

Ötemiş Hacı'nın verdiği "halk etimolojisi" tarafından önerilen ve *-läs* ile özdeşleştirilmeye uygun olabilecek bir ek, modern Başkırtçada "fazlaca kelime türetemeyen" eklerden biri olan *-les* olarak görünüyor. Verilen örneklerse şunlar: *birläs*, "tek" (bir, "*bir*"den); *kirtläs*, "dişli" veya "pürüzlü" (*kirt-*/umumi Türkçede *kert-*, "çentik atmak"tan);[11] *itläs*, "etli" (it/umumi Türkçede et, "*et*"ten); *ürläs*, "yüksek" (*ür*/umumi Türkçede *ör*, "yükseklik", "yüksek yer"den); *yönläs*, "tüylü", "kıllı" (yön/umumi Türkçede *yung/yun/yün*, "yün"den); ve *kartlas*, "yaşlı adam" (*kart*, "yaşlı adam"dan).[12] Bu örnekler, bu ekin tanımında da bahsedilen şeyi vurguluyorlar: Hem isim hem de fiil köklerine eklendiğinde "kuvetlendirici" sıfatlar oluşturuyor bu ek, bu da yerli Türk ekleri için hayli alışılmadık bir özellik. Bu son-eklerden üçü Kazan Tatarcasında Başkırtça karşılıklarıyla aynı anlamlara gelen *kartlaç*, *yonlaç* ve *itläç*[13] biçimleriyle para-

10 Pelliot, *Notes sur l'histoire de la Horde d'Or*, s. 142; bkz. Boyle, *Successors*, s. 115, n. 82.

11 Bu iki iktibas, ekin aşağıda belirtilen kullanım tanımıyla birlikte *Grammatika sovremennogo bashkirskogo literaturnogo iazyka* (Moskova: Nauka, 1981), s. 181'de verilmiş.

12 Son dördünün bu kısır eki taşıdığı T. M. Garipov, *Bashkirskoe imennoe slovoobrazovanie* (Ufa: AN SSSR, Bashkirskii Filial, 1959), s. 135'te belirtilmiş. Standart Başkırtça-Rusça sözlükte kartlas ve itlas (ayrıca kirlas, "sırt") kelimelerini veriyor; S. F. Mirzhanova, *Iuzhnyi dialekt bashkirskogo iazyka* (Moskova: Navka, 1979), s. 128, *-läs* sıfat ekinin kullanımına dair güney Başkırt lehçesinden üç örnek sıralıyor (*-näs*'ın benzeşmiş bir biçim olduğunu varsayıyor): *ürläs*, *billäs*, "içbükey", "beli olan" (bil/ortak Türkçe bel, "bel") ve *tübännäs*, "alçak yer" (*tübän*, "alçak"). Bu son ek ayrıca, avcıların "kaçamak" dilinde bir tüfeğe atfedilen bir terim olarak kaydedilen ve avlanan gerçek adını kullanarak önceden ürkütmemek için kullanılan "gürültü çıkaran" anlamına gelen Şorcadaki *turtles* biçiminde de açıkça görülüyor; bkz. Alekseev, *Rannie formy religii*, s. 261.

13 Bu üçü *Tatar tele grammatikasi* (morfologiya häm sintaksis) (Kazan: Tatarstan Kitap Näshriyati, 1959), s. 97'de alıntılanmış; bkz. Radlov, *Opyt*, I, 1505 (itlač), II, 202 (qartlač). Başkırtça *-las* ekiyle Tatarca *-laç* ekinin muhtemel denkliği için Tatar dilbilimci R. G. Akhmet'ianov'un Başkırtça, Tatarca ve Volga-Ural bölgesine özgü birkaç Fin-Ugor dilinden derlediği malzeme önem arz ediyor. Başkırtça *tökläs* sözcüğünün "büyücü" ya da "aziz" anlamına geldiğini belirtmiş orada ve bu sözcüğü "çöpçatan"ın yarı-dini işleviyle bağlantılı anlamlara sahip *töklädi*, *tuglatsi* gibi Tatarca ve Fin-Ugorca biçimlerle karşılaştırmış (*Obshchaia leksika dukhovnoi kultury narodov Srednego Povolzh'ia* [Moskova: Nauka, 1981], s. 97-98). Bununla birlikte, Başkırt biçimi için aktardığı anlamın kendisi Baba Tükles'in metin kişisinden türetilmiş olabilir; ayrıca burada belirleyici bir şey bulunmuyor.

lellik sergiliyor alenen ve Başkırtça *kirtles* terimi de aynı şekilde Kazan Tatarcasında "uçurum" (yani "pürüzlü" bir yeryüzü şekli)[14] anlamına gelen *kirdlaç* biçimiyle muvazi. Başkırtça bir biçimle paralel olmasa bile, *-laç* son-ekli bir Tatarca örnek daha ilgi çekici: yertlaç,[15] umumi Türk fiili olan *yırt-*, "yırtmak", "parçalamak" fiilinden türetilmiş. Bu son terimin varlığı çeşitli anlamlara sahip muhtelif biçimlerde tasdik edilmiş, mesela, yïrtlaş, "rut," "yeryüzündeki yarık," "Çağatayca"[16] (aynı anlama gelen yïrtmaş ve yïrtmaç biçimlerinin yanı sıra) ve *-laç* ve *-las* ekleri arasında bir eşdeğerlik olduğunu düşündüren "Çağatayca" *yïrtlas*, (1) "parçalanmış", "parçalara ayrılmış" ve (2) "utanmaz", "küstah"[17] anlamına geliyor.

Bu biçimler *-laç* ekini Baba Tükles adında görülen biçime namzet olarak düşündürebilir; hakikaten böyle bir ekin 13. yüzyıl öncesi Türkçesinde var olduğu öne sürülmüş; bu ek genellikle kuşların ya da uçan yaratıkların yabancı menşeli olması muhtemel isimlerinde yahut uçmayı veya "kanatlı olmayı"[18] çağrıştıran sözcüklerde görülüyor. Baba Tükles'in şamanik karakteri ve adının taşıdığı anlamdan bağımsız, alenen tarif edilen tüylülüğü göz önüne alındığında, adında ornitolojik özellikleri ve uçuşu ya da şamanik ruhlara ve şamanların kendilerine özgü hayvan sembolizmini gösteren bir unsur bulmak şaşırtıcı olmayacaktır şüphesiz. *Tük* sadece insan vücudundaki kıllara değil, şamanik sembolizmle dolu yaratıklara uygun "kürk", "kuş tüyü" ve/veya "tüylere" de atıfta bulunduğu için, "Tükles"i şamanik bir kıyafete yahut en azından şamanik bir sıfata atıfta bulunarak "kürklü" ya da "tüylü" anlamına gelecek şekilde anlamakla iktifa edebiliriz. Ötemiş Hacı'nın açıklaması bu durumda İslâm öncesi vahşi, kıllı adam çağrışımlarının daha "munisleştirilmiş" bir versiyonu gibi olacaktır.

Dolayısıyla, "*tükläs*" teriminin daha önce var olan "tüklāç"tan türemiş olduğunu varsayabiliriz, her ikisi de Ötemiş Hacı'nın önerdiği gibi gerçekten "kılla kaplı" anlamına geliyor. Tespit edildiği şekilde isimde ima edilen ses değişimi

14 Budagov, II, s. 174.

15 Krş. Tatar tele grammatikasi, s. 97.

16 Budagov, II, s. 354; Radlov, *Opyt*, III, 517.

17 Radlov, *Opyt*, III, 517.

18 Krş. Clauson'un listesi, *ED*, s. xlviii, *-lač* ve *-liçli* biçimleri gruplandırıyor: ıkılaç, "hızlı at" (s. 86, Kaşgari'den); *ingliç*, sarımsağa benzeyen bir dağ bitkisi (s. 185, Kaşgari'den); *todlıç*, kuğu, pelikan, turna ve toy kuşu ile birlikte adlandırılan bir kuş (sayfa 456, Kutadgu Bilig'den); *kargılaç*, "kırlangıç" (sayfa 657, Clauson'a göre, bu "orijinal" biçimiyle sadece Kaşgari'de var olduğu biliniyor, ancak göçüşmeye uğramış *karlıgaç* biçimi ve türevleri formunda yaygın; ancak "orijinal" olarak ikinci biçim hakkında bkz. D. Kh. Bazarova, "K ètimologii neko-torykh drevnetiurkskikh nazvanii ptits," *Sovetskaia tiurkologiia*, 1975, No. 4, s. 11-22 [s. 17]); *sokarlaç*, uzun bir başlık veya şapkayı tanımlamak için kullanılıyor (sayfa 816, Kaşgari'den); ve *sondılaç*, küçük bir kuş (s. 837, Kaşgari'den, ancak 14. yüzyıla ait bir kaynakta ve 18. yüzyıl *Senglah*'ında da görülüyor).

(-ç > -s) hakikaten Başkırtçanın karakteristik bir özelliği ve Volga-Ural havzasına İslâm'ı getiren zâtın Başkırtça bir isim taşıması da şaşırtıcı olmayacaktır. Ayrıca Tatarcadaki *-laç* biçimine eşdeğer olan *-las* son-ekinin modern Başkırtçada tek tük de olsa bulunması bu değerlendirmeyi bir parça daha destekleyebilir. Ne yazık ki, söz konusu ses değişikliğinin 14. yüzyıl gibi erken bir tarihte vuku bulduğunu iddia etmek için hiçbir dayanağımız yok henüz, dahası modern Tatarca ve Başkırtça ekleri Eski Türkçe *-laç* ekiyle –eğer gerçekten böyle bir ek varsa– denk görmek için de kat'i bir delilimiz bulunmuyor.[19]

Haliyle bu ekin durumu hiçbir şekilde belirgin değil. *Tükläs* = *tükli* şeklindeki yerli tahlil, Baba Tükles'in hikâyesi ve *tük*'ün bu hikâyedeki rolü hakkında bildiklerimizi aksettiriyor olabilir; bu durumda, aslında oldukça farklı bir anlama sahip bir ismin avam tarafından yanlış yorumlandığını ve basitleştirildiğini varsayabiliriz. Özellikle *tükli* ya da eşdeğeri *tükti* gibi biçimlerin destan geleneğindeki yaygınlığı, söz konusu azizin dasitanî kişiliğine aşina olan bazı akademisyenleri onun adına başka izahlar aramaya yöneltmiş.

Akla sürat eden ilk faraziye, ismin bir kısmını Arapça tevekküle dayanan bir biçimi gizliyor olarak yorumlamak; esasen Saadet Çağatay tarafından Edige destanı üzerine yapılan incelemede teklif edilmiş bu; destanda geçen *tükli* biçimi yazara 14. asrın meşhur Safevi menâkıbnâmesi *Safvetü's-Safâ*'nın müellifi, "Tevekküli"nin[20] *tahallus*unu ima etmiş. Sadece Ötemiş Hacı'nın 16. yüzyıla ait eserinde değil (yazmalar daha geç döneme ait), 17. yüzyıl Orta Asya, Rus ve "Tatar" kaynaklarında da *tükli* yerine *tükläs* biçiminin görülmüş olması bu ihtimali azaltıyor. Yine de Arapça bir şekille irtibat kurmak öyle tamamen mantıksız değil. Tevekkül ifadesi şüphesiz bir isim olarak nadir değil ve "tam" yahut "mükemmel"[21] anlamına gelen, tipik olarak Arapça tevekkülle aynı şekilde yazılan, 13 ve 14. yüzyıllarda[22] Moğol prensleri arasında bir isim veya bir ismin parçası

19 Clauson bir önceki notta alıntılanan biçimleri bir sonek olarak listelese de, bunların Türkçeye bütünüyle uyarlanmış yabancı terimler olması daha muhtemel görünüyor ve *-las* unsurunun bütünleyici bir sonek olarak tahlil edilmesi gerektiği mutlak değil. Bunun tek istisnası *uçlaç* (*ED*, s. 26, krş. s. xli) biçimi gibi görünüyor; bu biçim yalnızca bir kez delillendirilmiş ve Kaşgari tarafından üçgen biçimli bir ok adı olarak açıklanmış (yani, Türkçe "üç").

20 Çağatay, "Die Ädigä-Sage," s. 276, n. 4. Çağatay bundan bahsetmiyor, ancak *Safvetü's-Safâ*'nın en azından nispeten erken bir yazma nüshası, E. G.'nin de belirtildiği gibi, müellifin adını açıkça "Tükli" olarak seslendiren bir derkenar içeriyor. Browne, *A Literary History of Persia*, cilt 4, *Modern Times* (1500-1924) (Cambridge: Cambridge University Press, 1930), s. 34, n. 3'te 1030/1620 tarihli Ellis yazmasına atıfta bulunuyor; menkıbevî eser hakkında bkz. yakınca bir çalışma Heidi Zirke, *Ein hagiographisches Zeugnis zur persischen Geschichte aus der Mitte des 14. Jahrhunderts Das achte Kapitel des Safwat aṣ-ṣafa in kritischer Bearbeitung* (Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 1987; Islamkundliche Untersuchungen, Bd. 120), ancak burada müellife dair çok az bilgi var.

21 Krş. Clauson, *ED*, s. 480; alternatif olarak, İbn Battûta'nın Özbek Han'ın Kırım'daki valisi olarak bahsettiği Tülük Timur'da olduğu gibi "Tülük" ismi akla geliyor, ancak yine mutlak bir bağlantı kuramıyoruz.

22 Örneğin, Reşîdüddin tarafından adlandırılan Cuci'nin büyük torunu (trc. Boyle, *Successors*, s. 115; krş. s. 312, aynı adı taşıyan bir başkası ve s. 110, Özbek Han'ın Babuç ve Tükel-Buka isimli

olduğu tasdik edilen Türkçe "Tükel" kavramıyla "benzeşme"ye de açık. İlaveten, Tataristan'da 897/1491'de vefat eden *T.k.l.* b. Mevlâ Seyyid Ahmed'in (Tataristan'da erken dönem İslâm mezar taşlarında hayli yaygın olduğu söylenen)[23] adının bir mezar taşında yer aldığını da ayrıca kaydedebiliriz. Halbuki bu biçimlerin hiçbiri ne "Tükläs" şekline ne de Ötemiş Hacı hikâyesinde ortaya konan anlama ikna edici bir açıklama getirmeye yaklaşmıyor bile.[24]

Nihayet *-läs* ekinin nedretine ve kökeninin yahut temel anlamının belirsizliğine rağmen, Ötemiş Hacı'da ima edilen yorumun sıhhat ve salabeti öne sürülebilir: *Tükläs* "kıllarla kaplı" anlamına geliyor olmalı, bu yorum daha önceki şamanik çağrışımları zaten maskelemiştir muhtemelen. Evvela, vücut kılı unsuru hikâyede merkezi bir rol oynuyor; velinin korku ve coşkusunun bir işareti olarak kıllar diken diken oluyor[25] ve anlatının en can alıcı ânı da vücut kıllarının ateşte yanmadığının belirtilmesi. Bu beyan, Abdülgaffâr Kırımi nüshasında bile sürdürüyor varlığını; burada Ötemiş Hacı'nın velinin kıllarına dair tasvirinin sair kısmı –adının açıklanışı ve kıllarının dikilip zırhının deliklerinden dışarı taştığına dair anlatım– atlanmış. Belki de bir işarettir bu atlayış; hem *tükläs*ın "kıllarla kaplı" anlamına geldiği biçimbilimin hem de velinin kıllılığının şamanik nüanslarının Abdülgaffâr'da, yaşadığı sonraki dil ortamında ve anlatının kendi versiyonunun yansıttığı daha saf ve daha kapsamlı İslâmlaşmış dinî atmosferde kaybolduğunun bir işaretidir.

Kılların elbette güçlü doğaüstü çağrışımları vardı. Daha önce de belirtildiği gibi, *tük* teriminin "kuş tüyü" ya da "tüy" anlamında kullanılması şaman kostümlerinde ve icralarında sıklıkla karşılaşılan "ornitolojik" sembolizmi hatırlatıyor, "tüylülüğün" kendisi de şamanı hem hayvan suretinde tasavvur edilen

---

birinci dereceden iki kuzeni, ayrıca bkz. Pelliot, *Notes sur l'histoire*, s. 52-53, n. 3). Krş. 1930 yılında keşfedilen Altın Orda'ya ait Türkçe (Uygur alfabesiyle) huş kabuğu parçalarından birinde geçen "Tükel Kutluğ Senggün Bay" adı (bkz. N. N. Poppe, "Zolotoordynskaia rukopis' na bereste," Sovetskoe vostokovedenie, 2 [1941], s. 81-134 + XXIV Pl. [s. 82]); ve Timur'un siyasi hayatının başlarında Kât ve Hive valisi Emir Tükel (bkz. Natanzi, *Muntakhab*, ed. Aubin, s. 119-120, 210-211; Nizâmeddin Şâmî, *Zafar-nâmah*, ed. Felix Tauer, *Histoire des conquêtes de Tamerlan* (Prag: Orientalní ústav, 1937), I, s. 19.

23 Krş. G. V. Iusupov, *Vvedenie*, s. 145; aynı yazar, "Tatarskie èpigraficheskie pamiatniki XV v. (K voprosu o proiskhozhdenii kazanskikh tatar)," *Epigrafika Vostoka*, 5 (1951), s. 78-94 [s. 84].

24 Son bir tahmin, kelimenin şekline daha fazla şiddet uyguluyor gibi görünüyor, fakat *vav* veya *elif* yahut *sin* olmadan yazılan tägälä terimi (örn, t.k.lah, bkz. Budagov, I, s. 562), yani kısa bir tunik, dervişlere uygun belirli bir kıyafet türüne atıfta bulunmak için uyarlanmış olabilir; bu pek olası görünmüyor; ama kıyafetlerden veya kumaştan yola çıkarak sûfilere verilen unvanlar da bilinmiyor değil (12. yüzyıl Tebrizli sûfî Baba Ferec'le karşılaştırın). Terimin ilgili dönemdeki meriyeti, 14. asrın ortalarına ait bir Moğol-Fars sözlüğünde ("tegle" sesli harfiyle) yer almasıyla doğrulanıyor; bkz. N. Poppe, "Das mongolische Sprachmaterial einer Leidener Handschrift," *Izvestiia AN SSSR*, 1927, No. 12-14, s. 1009-1040; No. 15-17, s. 1251-1274; 1928, s. 55-80 [s. 1039, 1270].

25 Aynı imge Moğol öncesi dönemlere ait bir Uygur Budist metninde "dehşete düşmüş" bir adamla bağlantılı olarak yer alıyor: *tü tübleri yokaru turup*, "vücut kılları kalktı" (Clauson tarafından aktarılmış, *ED*, s. 433).

vasi ve koruyucu ruhlarının sembolizmine hem de daha önce İbnü'd-Devâdârî'nin anlatımında belirtildiği gibi vahşi doğada hayvanlar gibi hayat süren atalara ait figürlerin geleneklerine bağlıyor. Hatta daha da çarpıcı bir husus var; Baba Tükles'in kılları gibi aynı unsurun büyük ihtimalle 13. yüzyılın sonlarından kalma Uygurca musahhah bir nüshada muhafaza edilen ünlü Türk "Oğuz Kağan Efsanesi"nde de yer aldığı hatırlanabilir; dasitanî üslubu ve sözlü gelenekten alındığı aşikâr olan muhtevasıyla bu metin genellikle Ötemiş Hacı'nın eserinin bazı bölümlerini anımsatıyor. Genç kahraman Oğuz Kağan'ın fizikî tasvirinde dikkat çeken muhtelif hayvan çağrışımlarının yanı sıra, "bütün vücudunun kalın kıllarla kaplı olduğu" (*bädäni-nüng kamağı tük tülüklüg erdi*)[26] gibi bir başka akılalmaz hususiyet daha belirtiliyor. Bu bağlamda, Baba Tükles'in vücudundaki kılların, 6. Bölüm'de değinildiği gibi, biraz farklı bir işlevle de olsa (ateşten etkilenmediğini ispat yerine onu ateşten korumak gibi) 20. yüzyıla dek velayet makamıyla ilgili rivayetin bir parçası olarak kaldığını belirtmek gerekiyor. Ayrıca İslâmlaştırıcı rolünün vurgulandığı edebî sahnelerin dışında da Baba Tükles'in kendisi, belirli bir unsur olarak kıllarından açıkça bahsedilmese bile, sözlü gelenekte sıklıkla yaban doğada "vahşi" bir adam olarak tasvir edilmiş.

Destan geleneği içinde Baba Tükles'e dair mütalaadan da anlaşılacağı üzere, adı sözlü anlatılarda muhtemelen esas haliyle yalnız istisnai olarak korunmuş; nitekim *tükläs* ifadesi *tükli* veya *tökti* gibi muhtelif biçimlerde karşımıza çıkıyor. Zaten bu biçimlerde *tük*e "kılları olan", "tük ile kaplı" anlamına gelen yaygın Türkçe son-ek *-li* eklenmiş ve bu da "*tükläs*" biçiminin sözlü gelenekte hemen *tükli* ile aynı anlama gelecek şekilde tetkik edildiğini gösteriyor. Yukarıda belirtildiği gibi, bu değerlendirmenin Baba Tükles hakkındaki rivayetlerden etkilenmiş olma ihtimaline rağmen, isminin gerçekten de başlangıçta onun en ayırt edici fizik ve fizik-üstü vasfını vurgulamak için tasarlanmış olması daha muhtemel görünüyor.

Hâlâ bir faraziye olsa da nihayet, "Tüklas" adına dair 14. yüzyılın ortalarından Cuci *ulusu*na ait muhtemel bir şehadet, 768/1366-1367'de Altın Orda'da bası-

26 Krş. W. Bang ve G. R. Rachmati, "Die Legende von Oyuz Qayan," *SPAW*, Phil.-Hist. Klasse, XXV, 1932, s. 683-724 (metin s. 686, trc. s. 687); A. M. Shcherbak, *Oguz-nâme. Muhabbat-name. Pamiatniki drevneulgurskoi i starouzbekskoi pis'mennosti* (Moskova: Izd-vo vostochnoi literatury, 1959), s. 23 ve 67; metnin I. V. Stebleva tarafından takdimi, "Poètlcheskaia struktura 'Oguz-name,'" *Pis'mennye Pamiatniki Vostoka*, 1969, s. 289-309 (s. 299); ve Geng Shimin ve Tursun Ayup'un yayını, *Kadimki uygurlarning tarihi destani Oghuznama* (Pekin: Millatlar Nashriyati, 1980), s. 25. Genel olarak eser hakkında bkz. Paul Pelliot, "Sur la légende d'Uyuz-khan en écriture ouigoure," *Toung Pao*, 27 (1930), s. 247-358 (karşılaştırınız s. 261-263 *tük tülüklüg* ifadesi üzerine), Denis Sinor, "Oğuz Kağan destanı üzerinde bazı mülahazalar," *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, 4/1-2 (1950), s. 1-14 (trc. Ahmed Ateş), ve Sir Gerard Clauson, "Turks and Wolves," *Studia Orientalia*, 28 (1964), No. 2, s. 16-20. Tüylülüğün Türk dünyasındaki kutsal çağrışımları hakkında ayrıca bkz. Robert Dankoff, "Baraq and Buraq," *CAJ*, 15 (1971), s. 102-117.

lan sikkelerde görülüyor. Söz konusu sikkeler kesinlikle sıra dışı; Cuci *ulusun*da gözlemlenen İslâmî sikke geleneği aksine, ölen bir hanın adını taşıyorlar; Özbek Han'ın oğlu Canıbeg, sikkede özellikle "merhum" olarak anılıyor, fakat adının ardından Allah'ın saltanatını muhafazasına dua şeklinde standart bir kalıp geliyor. Daha da ilginci, bu sikkelerin diğer yüzünde 768 yılıyla birlikte "Bulad Timur bin Tüklâs" gibi görünen, fakat bu "Bulad Timur"a atfedilen "han" yahut "sultan" gibi herhangi bir unvan bulunmayan bir ifade yer alıyor. Şimdi bu isimde bizi ilgilendiren unsur, bu sikkenin çoğu numunesinde net biçimde okunaklı değil; görünüşe göre "Bulad Timur"un okunuşu veya bu zâtın babasının adının görünüşünde (nümizmatik açıdan istisnai bir şey) hiçbir şüphe yok, ancak bu sikkeleri ilk defa çalışan Rus nümizmat P. S. Savel'ev, babanın adını "Nugan" diye okumuş ve bu okuyul Altın Orda'ya dair yapılan tarih araştırmalarında yer bulmuş kendisine.[27] Ancak 1954'te Tataristan'da Bulad Timur'un M.S. 768'den kalma yedi sikkeden müteşekkil bir hazine bulundu; o zamanlar Sovyet Bilimler Akademisi'nin Kazan şubesinde çalışan A. G. Mukhamadiev tarafından incelendi bunlar ve Mukhamadiev bu sikkelerdeki baba adının "Tüklâ Bi" şeklinde okunması gerektiği sonucuna vardı. Mukhamadiev bu adı Rus Nikonya kroniğindeki "Tovlubii [Tulubay]" isimle karakterle özdeşleştirmeye çalıştı.[28] Bu Tovlubii, Canıbeg ve oğlu Berdibeg döneminde güçlü bir "prens/bey"di; ancak bu Tovlubii'nin söz konusu Rus kaynağında önce Berdibeg'in babası ve kısa bir süre sonra bizzat kendisini katilden sorumlu figür olarak tasvir edilişi üzerine iflas etti Mukhamadiev'in önerisi.[29] Hakikaten de Rus kroniğinde "Tovlubii" diye adlandırılan kişi, Natanzi'nin Canıbeg'e karşı kumpas kuranlar arasında saydığı, onun ve büyük olasılıkla Berdibeg'in ölümünden mesul "Tuğlu Bey/Tulubay"le şüphesiz aynı figür olmalı.[30] Canıbeg'in ölümünden sorumlu adamın oğlunun, maktûl han anısına bir sikke bastırırken babasının ismini kullanması tuhaf görünüyor; ayrıca ismin hem Rus hem de İslâm kaynaklarındaki biçimi, bunun sikkede *kâf*la temsil edilmiş olmasıyla tezat teşkil ediyor.[31]

---

27 Krş. Safargaliev, *Raspad*, s. 118-119.

28 A. G. Mukhamadiev, *Bulgaro-Tatarskaia monetnaia sistema XII-XV vv.* (Moskova: Navka, 1983), s. 93-95.

29 Krş. *PSRL* X (SPb., 1885; tıpkıbasım Moskova, 1965), s. 229-230; trc. Zenkovsky, *The Nikonian Chronicle*, c. 3 (1986), s. 180-183. Mukhamadiev bu rivayeti "Tovlubii"nin yaptıklarını değerlendirmeden zikrediyor.

30 Tiz II, s. 128-129 (trc.), 211 (metin); krş. *Muntakhab*, ed. Aubin, s. 84-85. Ayrıca bkz. Safargaliev, *Raspad*, s. 108-110; Fedorov-Davydov, *Obshchestvennyi stroi*, s. 146-147.

31 Rusça "Tovlubii" biçimi büyük ihtimalle Arap alfabesinde Rusça v- yerine bir *gayn* ile yazılacak bir Türk ismini perdeliyor, tıpkı Natanzi'nin "Tuğlû"sunda olduğu gibi; Rus ve Fars kaynaklarındaki bu isimler aynı kişiye atıfta bulunmasa bile, Mukhamadiev'in "Tüklâ Bi" ile özdeşleştirmeye çalıştığı Rusça biçim, sikkelerdeki *kaf* ile yazımının ima ettiği gibi bir ön sesli harf yerine bir arka sesli harf gerektirecektir. Buna ilaveten, bu döneme ait bir sikkede *bek* unvanının, imla geleneğinin en

Ancak bunun da ötesinde ve en önemlisi, bizzat Mukhamadiev *bi* unvanı olarak yorumladığı işaretin *sin* olarak okunması gerektiğine dair en ikna edici delili sunuyor: 1954 yılında bulunan gömüye ait Mukhamadiev'in incelediği sikkelerden birine dair, "ismin sonunda ayrı olarak yazılan harfin üç 'dişe' sahip olduğu ve hiçbir şekilde *nûn* olarak okunamayacağı açıkça görülmektedir" diyor. Mukhamadiev'in amacı Savel'ev'in sonda bir *nûn* olduğunu ileri sürdüğü okuyuşunu geliştirmekti, fakat Bulad Timur'un babasının adı olarak "Tükläs"ı vermek için *t.w.k.la* -veya *t.w.k.l.*- kalıbına eklenen son harf niteliğindeki *sin*di, alenen tarif ettiği şey. Mukhamadiev'in sikkeden şiddetle yansıyan "Tovlubii"yi bulma hevesi, belli ki onu ismin sonundaki aşikâre yazılmış *sin*i görmezden gelmeye ve bunu "Tovlubii" unvanının bir unsuru olarak yorumlamaya yöneltmişti.

Anlaşılıyor ki "Tükläs" adı 14. yüzyılın ortalarında Cuci *ulusu*nda kullanılıyordu; belli ki bu ad, (son hanın isminin sikkede ilginç bir biçimde yer alması münasebetiyle) Canıbeg'le ilişkilendirmenin mantıksız olmayacağı biri tarafından taşınıyordu. Daha da ilginci, Mukhamadiev'in gözlemlediği gibi,[32] Rus kronikleri 6869/1361 yılında "Bulat Temir"in, "sürünün beyi"nin, Bulgar'ı ve Volga boyunca[33] uzanan bütün şehirleri ele geçirdiğini bildiriyor; Berdibeg'in öldürülüşüyle baş gösteren kargaşa derinleştikçe kendisi yahut bir hâmisi için bir krallık kurmak hayalini düşündüren bir harekettir bu. Söz konusu "Bulat Temir" Rus kroniklerinde 1367 gibi geç bir tarihte, kendi adına basılan sikkelerin dönemine denk gelen bir tarihte görülüyor, fakat aynı yıl, görünüşe göre, Nizhnii Novgorod'a karşı düzenlenen bir sefer sırasında Rus kuvvetleriyle girdiği çatışmada mağlup olmuş ve Han Aziz'e kaçmış -Rus kaynaklarına göre de Han Aziz öldürtmüş onu.[34]

Bu dönemle ilgili kaynaklarımız son derece sınırlı (mesela İslâm kaynaklarında Bulad Timur'dan bahsedilmemiş) ve Cengizli olsun gayri Cengizli olsun 1360'larda Cuci *ulusu* içindeki mücadelelerde oyuncular arasındaki hiç şüphesiz değişen ittifakların izini sürmek zor, fakat Bulad Timur'un Bulgar civarında yukarı Volga'nın sol kıyısında tutunmaya çalıştığı, belki de Emir Mamay'ın artan gücüne yahut Mamay'ın Cengizli muhaliflerine ya da her ikisine birden

---

çok tercih ettiği b.k veya bik yazımı yerine, biy telaffuzunu yansıtacak şekilde son yd ile yazıldığını görmek pek olası değil (ancak bu zaten yaygın olan biçim olabilir).

32 Mukhamadiev, s. 94-95, krş. s. 90-91. Safargaliev, *Raspad*, s. 118-119 ve A. P. Grigor'ev, "Zolotoordynskie khany 60-70-kh godov XIV v.: khronologiia pravlenii," *Istoriografiia i istochnikovedenie istorii stran Azii i Afriki*, sayı 7 (Leningrad: Izd-vo Leningradskogo Universiteta, 1983), s. 9-54 [s. 39-41]; Grigor'ev'in bu son derece belirsiz ve zor dönem için yaptığı kronolojik yeniden-inşalar ne yazık ki Bulad Timur'un sikkelerinin ortaya çıkardığı sorunları ikna edici bir şekilde ele almıyor.

33 Krş. Nikonya kroniği, *PSRL*, X, s. 233; trc. Zenkovsky, cilt 3, s. 189.

34 *PSRL*, XI, s. 9, trc. Zenkovsky, cilt 3, s. 201; *PSRL*, XV/1, koleksiyon 85; bkz. Mukhamadiev, s. 94.

başkaldırdığı açık. Ayrıca, Bulad Timur'un faal olduğunu varsayabileceğimiz yıllar boyunca (1361'de Bulgar'ı ele geçirişiyle 768/1366-1367'de bastırdığı sikkeler arasındaki dönemde), bir yandan Mamay'la Kırım yakınlarında bulunan kukla hanlar (en önemlileri Abdullah) arasında ve öte yandan, Saray-ı Cedid ve Gülistân'da[35] hüküm süren (ve sikke darp ettiren) bir dizi han arasında makul ölçüde tutarlı çizgiler çizilebileceği de açık. Nitekim bunlar içerisinden Mürid (sikkeleri 762-764/1360-1363) ve Aziz Şeyh (sikkeleri 766-767/1364-1366), Mamay ve Abdullah'ın düşmanları arasında en öne çıkanlardı.

Bulad Timur'un bu mücadelelerde nasıl bir rol oynamış olabileceği hâlâ belirsizliğini koruyor. İlk olarak, Bulad Timur'un Canıbeg'i zikreden sikkelerinin nerede basıldığı net olarak bilinmiyor; Mukhamadiev darphane olarak Gülistân'ı gösteren bir örnekten bahsediyor, fakat belirttiği gibi, bu sikkede onu basan hükümdarın adı yok. Eğer sikkeleri gerçekten orada basıldıysa, ya Murîd ve Aziz Şeyh gibi hanlara düşman olduğunu ve 768/1366-1367'de berikini tahttan indirmeyi başardığını yahut onlarla müttefik olduğunu ve o yıl onların topraklarını savunmak için, belki de Mamay'a karşı harekete geçtiğini düşünebiliriz. Birinci faraziye, Bulad Timur'un Bulgar merkezli topraklarında bağımsızlığını sürdürdüğünü ve Gülistân ve Saray-ı Cedîd'de yerleşik hanlara hasım olduğunu varsayan Safargaliev'in[36] yeniden inşasına bir şekilde uyuyor; ayrıca Bulad Timur'un ölümünü Aziz Şeyh'e atfeden Rus kaynağıyla da uyuşuyor (tesadüfe bakın ki sikkeleri, "kurbanı" Bulad Timur'un da sikke kestiği 768'den sonrasına ait değil). Bulad Timur'un Aziz Şeyh'le ittifakına dair ikinci faraziye, mevzubahis Rus kaynağının öne sürdüğü gibi hanın "beyi/prensi" "idam etmesinin" görünürdeki uyumsuzluğuna rağmen, Mukhamadiev'in tekrar inşasına uygun görünüyor; söz konusu inşasını desteklemek için birkaç Rus prensinin 1365'te Aziz Şeyh tarafından verilen bir *yarlığa* riayet etmediğine dikkat çekiyor Mukhamadiev ve Bulad Timur'un 1367'de Nizhnii Novgorod'a karşı başarısızlıkla sonuçlanan seferinin Aziz Şeyh adına yapılan bir intikam seferi olduğunu öne sürüyor.

Öte yandan, Bulad Timur'un sikkeleri eğer bir başka yerde -belki de 1361'de ele geçirdiği Bulgar bölgesinde- basılmışsa, onu ya (1) hem Aziz Şeyh'e hem de Mamay'a düşman olarak (bu durumda merhum Canıbeg adına bastırdığı sikkeler, her iki taraftan da istiklalini savunmak ve/veya Canıbeg adının çağrıştırmış olabileceği belirli bir dinî-politik temayülü yansıtmak için tasarlanmış olabilir); (2) Mamay'la mücadelelerinde Murîd ve Aziz Şeyh'in müttefiki sıfatıyla (768/1367'de basılan yegâne sikkeleri, Mamay'ın ve himayesindeki

35 Bu mühim şehrin mevkii hâlâ belirsiz; genellikle Saray-ı Cedid civarında olduğu belirtiliyor (krş. Egorov, *Istoricheskaia geografiia*, s. 114), ama Mukhamadiev (s. 21-23) daha kuzeyde, Bulgar yakınlarında olduğunu iddia ediyor.

36 *Raspad*, s. 125.

hanların artan gücüne karşı meydan okumalarının bir devamı olarak); ya da (3) mesela rekabet için üssünün kuzeyine konumlanan Aziz Şeyh'e karşı Mamay'ın bir müttefiki olarak (sikkeleriyle Altın Orda'nın eski merkezlerindeki Cengizli iktidar sahiplerine karşı koymayı amaçlıyordu) tasavvur edebiliriz. Her halükârda, Rus kroniğinin Bulad Timur'un Aziz Şeyh'in emriyle öldüğüne dair rivayeti, bu alternatiflerden birincisi veya üçüncüsünü destekliyor gibi görünse de, Altın Orda tarihinin bu belirsiz dönemindeki girift ve kaypak ittifak örüntüleri göz önüne alındığında, ikisi arasında en azından geçici bir ittifakı inkâr etmek mümkün olamaz.

Ne yazık ki bu figürler arasındaki ilişkileri çözmek için sağlam bir temel yok ortada. Her şeyden önce, Bulad Timur'un babasının kim olduğuna dair hiçbir şey bilmiyoruz; eğer hakikaten "Tüklâs" adını taşıyorsa, Özbek Han'ın ihtidasını atfettiğimiz Baba Tükles'le herhangi bir irtibatı olduğunu farz etmek için de sağlam bir dayanağımız yok. Bununla birlikte, bu adı taşıyan bir adamın oğlunun, ortaya çıkardığı etimolojik sorunlarla birlikte, Bulgar'ın kuzey bölgesinde ve Bulgar mıntıkasından yukarı Volga boyunca daha batıdaki Nizhnii Novgorod'a karşı seferlerde faal olduğunu görmek ilginç. "Tüklâs" adının kökeninin tamamen Türk bir çevrenin dışında aranabileceği varsayımına en azından nispi bir itibar katar.

Mukhamadiev'in addettiği şekliyle Bulad Timur'un gerçekte Murid ve Aziz Şeyh'le müttefik olduğu ihtimali daha ilginç irtibatlar sunuyor bize. Esasen bu hanlar hakkında çok az şey biliniyor; Mu'ineddin Natanzî'nin eseri her ikisini de Cuci *ulusu*nun doğu yarısı olan Kök Orda'nın (Natanzî yanlışlıkla Ak Orda olarak adlandırır) Cengizlileri olarak tasvir ediyor, fakat bu kaynağın Cuci *ulusu* açısından güvenilmez olduğu biliniyor. Bununla birlikte, Natanzî'nin Aziz Han dediği bu Cengizlilerin ikincisi nesep itibariyle Seyyid Ata'yla alenen bağlantılı. Hanın kızını verdiği "Seyyid Ata olarak bilinen Sultanu'l-Ârifin Seyyid Muhammed[37] Yesevî'nin neslinden gelen" biri eliyle belirtilmemiş bazı fena alışkanlıklarından tövbe ettiği (fakat yalnızca muvakkaten) söyleniyor. Aziz'e yapılan atıf biraz muğlak,[38] ama Natanzî'nin verdiği bu ayrıntı doğruysa, Seyyid Ata'nın soyundan gelen birini taziz eden bir hana hizmette kusur etmeyen Tüklas adında bir adamın oğlunu görebiliriz burada.

Baba Tükles ve Seyyid Ata figürleri arasındaki paralellikleri 6. Bölüm'de daha ayrıntılı irdeleyeceğiz; şimdilik faraziyelere daha fazla girmekten kaçınabilir

37 Bir el yazmasında "Mahmûd".

38 *Muntakhab*, ed. Aubin, s. 91; Tiz II, s. 130'daki çeviride, hanı yönlendiren ve kızıyla evlenen kişiyi "Seyyid Ata" olarak tanımlayan açık bir hata bulunmaktadır. Ancak, Seyyid Ata'nın "Sultanu'l-ârifin" [Hoca Ahmed Yesevî'nin standart unvanı] ile özdeşleştirilmesi, ayrıca hem "seyyid" unvanı hem de "Muhammed" (veya Mahmûd) ismi, bozulmuş bir aktarım olduğuna işaret etmektedir.

ve ana karakterimizin ismiyle bağlantılı soruları bir kenara bırakıp şahsiyet ve vazifelerinin tarihî ve folklorik malzemede geçirdiği dönüşümlere atfedebiliriz nazarlarımızı.

Edigü ve Nogay Ordası

Baba Tükles hikâyesine dair "tarihileştirici" gelişmeler olarak ele alınan tüm tahlillerin ortak noktalarından biri, adı geçen velinin 14. yüzyılın sonları ve 15. yüzyılın başlarında Altın Orda'nın muktedir emiri ve Cucid *ulusu*nun parçalanışının ardından Nogay Ordası'nın "kurucusu" olarak kabul edilen Edigü'nün atası[39] olarak tanımlanmasıdır denebilir. Edigü, Altın Orda tarihi çalışmalarında bir miktar ilgi görmüş olsa da, Nogay ordasının tarihi ciddi şekilde ihmal edilmiş ve hatta Edigü'nün kendisine bile öncelikle Rus tarihindeki etkisi açısından yaklaşılmış; onun ve torunlarının rolü İç Asya bağlamına nadiren yerleştirilmiş. Burada ne Edigü'nün hayatının ne de Nogay tarihinin detaylı incelemesini yapamayız şüphesiz, fakat her ikisi de yaygın olarak bilinmediğinden, yönlendirme amacıyla birkaç genel açıklama yapmak yerinde olacak. Görüleceği gibi, Baba Tükles'in şeceresi ve efsanevi kişiliğinin izahı için tarihî ortamı sağlayan unsur, Edigü'nün torunları tarafından yönetilen Nogay konfederasyonu.

Edigü'nün siyasi hayatı[40] neredeyse tüm Batı İç Asya'yı kapsıyor ve 30 yıldan fazla bir süreyi ihata ediyor; bu süre, siyasi ve askerî faaliyetlerinin ilk aşama-

39 Tarihî kişiliğe atıfta bulunurken baştan sona bu biçimi kullandım, destan kahramanına atıfta bulunurken ise ikisini birbirinden tamamen ayırmanın yapaylığına rağmen keyfî olarak İdige biçimini kullandım. İsmin kendisi en eski kaynaklarda "Adûku", "Ad.kû", Toktamış'ın Litvanya Büyük Prensi Jagello'ya (8 Receb 795, tavuk yılı = 20 Mayıs 1393 tarihli) Uygur harfli *yarlığ*ında, Toktamış'ın Edigü'yü Timur'a düşman birkaç prens ve bey tarafından gönderilen (yani Toktamış'a; krş. I. Berezin, "Tarkhannye iarlyki Tokh tamysha, Timur-Kutluka i Saadet-Gireia," [Kazan: Tipografiia Universiteta, 1851], cf. pp. 47-49, 61-62, s. 12'ye bakan tıpkıbasım) elçi olarak tarif ettiği yerde, ikincisi Timur Kutluğ'un 6 Şaban 800, kaplan yılı = 24 Nisan 1398 tarihli *yarlığ*ında dikkat çekiyor; burada Edigü baş *bek* olarak adlandırılmış (krş. Berezin, "Khanskie iarlyki, II: Tarkhannye iarlyki Tokhtamysha, Timur-Kutluga i Saadet-Gireia" [Kazan', 1851], s. 3,24 ve A. N. Samoilovich, "Neskol'ko popravok k iarlyku Timur-Kutluga," *Izvestiia Rossiiskoi Akademii Nauk*, 1918, s. 1109-1124 [s. 1112-1122]). Şerafeddin Ali Yezdi "İd.kû" formunu veriyor (krş. *Zafarnoma*, facs. ed. Urunbaev, vr. 208b, 210a: *id.kû-yı Özbek*, *id.kû'-i Özbek*), İbn Arabşah'ın tarihinde de aynı biçim görülüyor.

40 Edigü'nün tarihî rolü hakkında bkz: Spuler, *Die Goldene Horde*, s. 136-154; Grekov ve Jakubovskii, *Zolotaia Orda i ee padenie*, s. 374-405; Howorth, *History of the Mongols*, II/1, s. 225-272; Hammer-Purgstall, *Geschichte der Goldenen Horde in Kiptschak*, s. 364-377; Vernadsky, *The Mongols and Russia*, s. 277-288; Safargaliev, *Raspad*, s. 225-231; A. P. Grigor'ev, "Iarlyk Edigeia': analiz teksta i rekonstruktsiia soderzhaniia," *Istoriografiia i istochnikovedenie istorii stran Azii i Afriki*, sayı 11 (Leningrad: Izd-vo Leningradskogo Universiteta, 1988), s. 55-93; özellikle bkz. Bartol'd'un makalesi, "Otets Edigeia," *Sochineniia*, II/1, s. 792-804 (ayrıca El'den naklettiği "Toktamysh" makalesine bakınız, *Sochineniia*, V, s. 564-567). Edigü'ye (Timur'la olan bağlarının ötesinde) özel ilgi gösteren en eski birincil kaynaklar için bkz. Natanzi, *Muntakhab*, editör Aubin, ss. 97-101; İbn Arabşah, çev. Sanders, s. 75-76, 82-87, 258-259 ve Tiz I, s. 457-459, 467-474 (sadece çeviri); ve Aynî, Tiz I, s. 499-501 (metin), 531-533 (trc.).

sında hırslarından yararlanmayı başardığı figürlerin ölümleriyle kabaca ikiye bölünmüş. Kaynaklarda ilk olarak Altın Orda Hanı Toktamış'ın baş emirlerinden biri olarak karşımıza çıkıyor Edigü. Siyasi hayatının ilk yarısına diğer emirler ve rakip Cengizli prenslerle birlikte hana karşı giriştiği entrikalar hâkim olmuş; bu çabalarında kaçınılmaz olarak Timur'un desteğini aramıştı, zira Cuci ulusunun hanıyla Orta Asya ve İran'daki hem Çağataylı hem İlhanlı mirasının efendisi iktidar mücadelesine girişmişti. Bu iki figürün çatışması elbette Edigü'nün entrikalarından daha fazlasına muhtaçtı, fakat Edigü mevkiini korumak ve yükseltmek için onların rekabetinden yararlanmayı başardı. Daha sonra ele alınacak Edigü'nün siyasi macerasına dayanan destansı hikâyede taziz edilen Toktamış'tan Timur'a "kaçış"ı, Toktamış'ın ünlü bir yarlıkta şikayetine konu olan Timur'a giden heyette yer alışına dayanıyordu. Toktamış ve Timur arasındaki mücadelenin doruk noktası, Timur'un 1395 baharında Altın Orda'ya yaptığı son sefer ve bu seferde Toktamış'ı ezici bir mağlubiyet uğratmasıyla geldi. Toktamış, Edigü ve sonraki Cengizli hanlarını on yıl daha rahatsız etmeye devam etti, bu süre zarfında Timur'un dikkati İran, Suriye, Anadolu ve Hindistan'a döndü ve Cuci ulusunu Edigü ve rakiplerine bıraktı. O ândan ölümüne dek Edigü, Cuci ulusunun en güçlü figürlerinden biri oldu ve bu sürenin çoğunu fiilen hükümdar olarak geçirdi; yalnız ara sıra Cengizli prensler ve destekçileriyle firari Toktamış'ın gücünü ispat için yaptığı yeni girişimler meydan okudu kendisine. En ciddi tehdit 1399'da, Toktamış ve müttefiki Litvanya prensi Vitovt'un Vorskla nehrinde Edigü ve Kutluğ Timur tarafından ağır bir yenilgiye uğratılınca vuku bulmuş oldu, fakat o zaman bile Toktamış'ın çabalarının sonu gelmedi. Şerafeddin Ali Yezdî'ye göre Timur, emîrin ölümünden bir ay önce Otrar'da Toktamış'tan gelen elçileri kabul etti. Artık meselesi Edigü'nün gücünü kontrol etmek olan Timur, planladığı "Hıtay" seferinden döndükten sonra Altın Orda üzerine yürüyerek Edigü'ye karşı Toktamış'ı desteklemeyi kabul etti. Timur'un vefatı dolayısıyla iki sefer de gerçekleşmedi ve bizzat Toktamış da muhtemelen kısa bir süre sonra ölmüştü. Timur'un vefatını takip eden yıllar Edigü'nün gücünün doruk noktasına ulaştığı zaman dilimi oldu. Altın Orda'daki otoritesini sürdürdü ve 1408'in sonlarında Moskova'yı kuşatarak Cuci ulusunun Rusya'daki kontrolünü kısa süreliğine de olsa hayli pekiştirdi; hatta Timurlu prensler arasındaki veraset mücadeleleri sırasında Timur'a ait toprakların bir kısmını ele geçirerek 1405'in sonlarından 1412'ye kadar Harizm'i elinde tuttu. Ancak beş yıl içinde yıldızı söndü. Onun tasdikiyle başa geçen bir Cengizli hanı ona cephe aldı ve onu Altın Orda'nın taşrasında, Harizm'de kurduğu güç üssüne sığınmaya zorladı; burada kalması toparlanmasına ve Cuci ulusunun daha batıda bulunan merkezlerinde cereyan eden mücadelelere yeniden katılmasına imkân tanımış gibi görünse de, Timur ve Toktamış'ın siyaset sahnesinden çekilmesinin ardından

kısa bir dönem hariç iktidarı hiçbir zaman güvende olmadı. Nihayet, kendisi Harizm'i terk etti ve oradaki yardımcıları Şahruh'un orduları tarafından şehirden zorla çıkarıldı. Böylece Şahruh babasının tartışmasız muktedir olduğu topraklarına ekledi Harizm'i, fakat Edigü'nün geri döndüğü söylentileri üzerine Timurlu ordusunun Harizm'den çekilmesiyle mümkün oldu bu.

Edigü'nün son yılları oldukça belirsiz. Oğulları ve komutanları Deşt-i Kıpçak'tan gelen ve hem Cengizliler hem de boy reisleri tarafından yönetilen diğer güçlerle mücadele etmek zorunda kalan Şahruh'la[41] ilişkileri hakkında da daha fazlasını bilmiyoruz. Harizm'den ayrılışının ardından Edigü'nün faaliyetlerinin Kiev'e akınlar düzenlediği ve Toktamış'ın oğullarına karşı Litvanyalı Vitovt ile ittifak arayışına girdiği batıda yoğunlaşmış görünüyor; fakat aynı zamanda batı Sibirya'ya, belki de Şiban ulusuna bir sefer düzenlediği belirtiliyor ve ölümüne dek Cuci *ulusu* topraklarında muayyen bir başarıyla manevra yapma becerisini koruduğu anlaşılıyor. Edigü'nün bu olağan dışı siyasi hayatını sona erdiren, nihayetinde Toktamış ve ailesine olan düşmanlığıydı. Edigü büyük ihtimalle 822/1419'da vefat etmişti ve bu vefatın sebebi hasmı olan Toktamış oğlu Kadir-berdi'ydi.[42]

Edigü'nün hayatı, belki de o henüz yaşıyorken önemli bir popüler hikâyeler bütününün odağı haline gelmişti; bir sonraki bölümde daha ayrıntılı ele alınacak bunlar, fakat tarihî hayatının "efsanevi" cazibesini artırmış gibi görünen bazı özellikleri burada belirtilmeye değer. Evvela, Edigü'nün gücü kuvvetli bir "popüler" cazibe unsuru içeriyor gibi görünüyor. "Popüler" imajının torunları tarafından boya mahsus güç tabanından siyasi ve askerî destek almak için bir strateji olarak dikkatle geliştirilmiş olması muhtemeldir elbette ve Cengizli hanlarından "bağımsızlık" konusunda sonradan edindiği (bu tür bir bağımsızlık iddiasının yeni siyasi ihtiyaçlara hizmet ettiği bir zamanda geliştirilmiş) şöhreti gerçekte olduğundan daha ziyade olabilirdi. Fakat Edigü'nün şöhret ve avam nezdindeki cazibesinin tamamen mirasçıları tarafından abartılmış yahut çarpıtılmış bir tasvire dayanmış olabileceği ihtimali şüpheli. Daha ziyade Edigü, bir aşiret emiri ya da beyi olarak, kendisini Cengizli siyasi geleneğinden ayıracak ve sıradan aşiret nüfusu arasında gerçekten katkı sağlayacak aşiret desteğini geliştirmişti belki de.

Mısırlı tarihçi Makrizî'nin Edigü'yü "Tatarlara çocuklarını satmayı yasaklayan" ve böylece Cuci *ulusu*ndan Mısır ve Suriye'ye giden köle sayısını büyük

41 Timurlular dönemine ait Mu'izzü'l-ensâb'a göre (bkz. Woods, "The Timurid Dynasty," s. 45), Şahruh'un oğlu Muhammed Cûki (804/1402-848/1444) "İdigü Mangıt"ın bir kızıyla evlendi; şehzadenin doğum tarihine bakılırsa bu anlaşmanın Edigü'nün Harizm'den çekilmesinden sonra yapılmış olması muhtemel görünüyor.

42 Tiz I, s. 500-501 (metin), 532 (trc.), Ayni'den.

ölçüde azaltan hükümdar olarak tasviri, ikinci şıkkı akla getiriyor:[43] Köle ticareti Altın Orda'nın şehir ticaret merkezlerini zenginleştirdi ve böylece hanlara fayda sağladıysa, bu eylem Edigü'nün Cengizli rakiplerini iktisadî anlamda zayıflatma çabalarından kaynaklanmış olabilirdi, fakat Edigü'nün "Tatar" kölelerin ihracatını durdurmasının, artık kolayca "Moğol" fatihler ve "Kıpçak" tebaa olarak bölünemeyen Cuci *ulusu*nun göçebe nüfusu arasında temessül ve ortak kimliğe dair artan bir bilinci yansıtması da muhtemel. Böyle bir bilinç büyük ihtimalle Cengiz soylularına[44] ulaşmadan önce Edigü gibi boy komutanlarına (hem duygusal hem de pratik olarak) ulaşacaktı. Nitekim Edigü'nün köle ticaretine karşı tutumunun ona hâlâ askerî gücün dayanağı olan kabile nüfusundan daha fazla sadakat getirdiğini varsaymak muhtemelen çok da anakronik değildir bu durumda.

Ancak bu tür özel önlemlerin ötesinde, Edigü'yle Cengizli hanları arasındaki çatışma, gerçek politikaları ne olursa olsun, ötekinin (Edigü) halk zihninde müspet bir intiba bıraktığını gösteriyor olabilir. Zaten daha pek çok modern örnek, Edigü'nün halk nezdindeki cazibesini açıklarken ("salt" güç ve etkinlikten ziyade) âdil yahut insanî yönetimine dair delil arama ihtiyacından kurtarmalıdır bizi. Bu bağlamda, Edigü'nün Orta Asya'da emirlikteki muadili Timur'a dair masal ve efsanelerin dikkate değer sürekliliği ve yaygın şöhretini de kıyasen kaydedebiliriz. Bu iki ismin ortak özelliği adalet yahut insaniyet konusunda bir şöhrete sahip olmaları değil, hanların iktidarına başarıyla meydan okuyan kabile liderleri olmaları (hanların sembolik ayrıcalıklarını ne kadar kabul etmiş ve kullanmış olurlarsa olsunlar). Hem Şeybanî Orta Asya'sında hem de Altın Orda'yı takip eden devletlerde Cengizli idaresi yeniden tesis edilirken (ya da belki de tam olarak bu yüzden) bile Cengizli hanlarına adanmış avamî edebiyatı gölgede bırakmaya devam eden Timur ve Edigü hakkında üretilen muazzam halk efsaneleri bütününün ortaya çıkışında belirleyici olmuş olabilir söz konusu liderlik mevkii.[45]

Görüleceği gibi Edigü'nün gayri Cengizî mevkii, doğrudan hayatına dayanan dasitanî anlatılarda önemli ölçüde izah edilmiş ve Baba Tükles'in soyundan

---

43 Şurada atıf yapılmış, Tiz I, s. 474, n. 1.

44 Cuci *ulusu*ndan köle ihracatının durdurulması da diğer "İslâmlaştırıcı" ıslahatlarla bağlantılı olarak Canıbeg'e atfediliyor ve Edigü'de olduğu gibi, burada yeni ortaya çıktığı farz edilen kabilevî kimlikte özellikle İslâmî bir bileşene işaret ediyor; krş. vakanüvis eş-Şucâ'î (Tiz I, s. 254 [metin], 263 [trc.], Schafer, ed., s. 214, trc., s. 249).

45 Ötemiş Hacı'nın eserinde "Edigü Biy"den tesadüfen bahsediliyor, fakat Hacı (en azından Taşkent elyazmasında mahfuz mevcut metnin bir kısmında) onu Baba Tükles'le ilişkilendirmez. Ötemiş Hacı, Cengizli iktidarıyla herhangi bir gerilimden bahsetmiyor –ne de olsa hanlar için yazıyordur–, bunun yerine Edigü'nün bir "sözü"nü aktarıyor, bu da onun popüler mevkiini veciz bir bilgelik menbaı olarak daha da öne çıkarıyor. Pasaj (Taşkent MS, vr. 43b-44a) Edigü'nün şöyle dediğini bildiriyor: "Düşmanına kötülük dileyeceksen, şöyle niyaz et: Ey Yegâne Tanrı, düşmanımı cahil kıl ve onu âlimlerin sözlerine kulak asmaz eyle. Eğer bir kimse bilmez de bilenlerin sözlerine kulak verirse, bu yine de bilgeliktir, başka bir şey değil."

gelmesi ve İslâmlaşmayla olan zımnî irtibatları, Cengizli olmak prestiji karşısında önemli bir itibar temin ediyor. Bununla birlikte, Edigü'nün İslâm'la olan ilişkisi, sadece torunlarının Cengizli prestijini zayıflatmaya yönelik "ideolojik" bir stratejisi değil, tarihe mâl olmuş siyasi hayatının bir özelliği de olabilir. İbn Arabşah Edigü'nün şeriata olan bağlılığından ve fakirlerle olan yakınlığından bahsederken, onun Kur'an ve *sünnet*in[46] emirlerine riayet ettiğine dikkat çekiyor. Ayrıca Edigü'nün eşi ve maiyetinin 819/1416'daki[47] meşhur hac seyahatiyse hem içeriye hem de dışarıya karşı İslâm'a bağlılığın siyasi anlamda etkili bir ifadesi olarak düşünülmüş olabilir.

Biraz daha geç bir tarihten itibaren, Edigü'nün yalnız avamî hikâyelerin odağı olduğuna değil, aynı zamanda vefatını müteakip bir nesil içinde halk hafızasında özellikle İslâmlaşmayla ilişkilendirildiğine dair çok daha net bir delil buluyoruz.[48] Venedikli elçi Iosaphath Barbaro (ö. 1494) 1436'dan 1452'ye kadar Tana'da (Azâq = Azov, Kırım yakınlarında Don Nehri'nin ağzında) bulunmuştu ve 1490 civarında yazdığı *Voyage to Tana* isimli eserinde "Tatarlar"[49] arasında İslâm'a dair şu ifadeler yer alıyordu:

> Machometo'nun [Muhammed] dini Tatarlar arasında yaklaşık 110 yıl önce gelenek haline gelmeye başladı. Aslında bazıları daha önce de Muhammedi idi, fakat herkes istediği dine merbutiyette hürdü, öyle ki bazıları arabalarında taşıdıkları tahtadan yahut paçavradan heykellere tapıyorlardı.
>
> Muhammediliğe sadakat mecburiyeti, Sidahameth Han adlı Tatar imparatorunun kumandanı [capitano dela gente] Hedighi zamanında geldi.[50] Bu Hedigi, şimdi bahsedeceğim Naurus'un babasıydı...

---

46 Tiz I, s. 473-474.

47 Tiz I, s. 428 (metin), 442 (trc.) [Makrizi] ve s. 451, 454 (İbn Hacer el-Askalânî); her iki yazar da 15. yüzyılın ikinci çeyreğinde, Şevval 819/Kasım-Aralık 1416'da Deşt hükümdarı "Emir İdiki"nin eşi "Hatun"un 300 hizmetkârıyla birlikte Şam'dan hacca gittiğini bildiriyor.

48 Edigü, belki de Özbek Han'dan daha açık bir şekilde İslâm'la ilişkilendirildiği Rus geleneğinde de "destansı" tarzda tedavilere ilham vermiş; 6917/1408'de Moskova'ya yaptığı hücumdan esinlenen Rogozhskii letopis'te mahfuz hikâyede (*PSRL*, XV/1 [Petrograd, 1922; Moskova, 1965], kolk. 177-186), elbette bir Tatar'dır "Edegei", ama "Tatar"ın İslâm'la özdeşleştirilmesi, tekrar tekrar "İsmaili" ve "Haceri" olarak adlandırıldığında pekiştirilmiş olur.

49 *Travels to Tana and Persia by Barbaro and Contarini* (London: Hakluyt Society, Series I, No. 49, 1873), s. 8-9; ne yazık ki burada yayınlanan İngilizce nüsha William Thomas'ın 16. yüzyılda VI. Edward için yaptığı "tuhaf bir eski çeviri". E. Ch. Skrzhinskaia tarafından yayınlanan İtalyanca metin ve Rusça çeviriyi karşılaştırın, *Barbaro i Kontarini o Rossii: K istorii italo-russkikh sviazei v XV v.* (Leningrad: Nauka, 1971), s. 117 (metin), 140 (trc.), §13.

50 Görünüşe göre burada Seyyid Ahmed Han'a (hükümdarlığı 1433-1465) atıfta bulunuluyor, ki açık bir anakronizmdir bu; Skrzhinskaia, Edigü'nün "kumandan" sıfatıyla "hizmet ettiği" han olarak Şâdî Bek Han'ın uygun olacağını öne sürüyor, fakat başka birkaç han da münasip düşebilir ve Barbaro'nun hafızasının iki önemli figürü birbirine bağlayarak meseleleri iç içe geçirmiş olması daha ihtimal dâhilinde.

Barbaro, Edigü'nün aynı şekilde Uluğ Muhammed Han'ın "capitano"su oğlu Nevrûz'un hanla tartıştığı ve desteğini Küçük Muhammed'e yönelterek iktidarı ele geçirmesinde ona yardım ettiği 1438 yılında vuku bulan olayları anlatmaya devam ediyor; bu pasajda Nevrûz'u bir kez daha Edigü'nün oğlu diye tavsif ediyor, "onun yönetiminde Tataristan Muhammed'in dinine zorlanmıştır." diyor.[51]

Barbaro'nun "110 yıl önce" İslâm'ın güçlenmesine yaptığı atfın, yazdığı zamana göre anlaşılması ve dolayısıyla genel olarak 14. yüzyılın sonlarından bahsediyor olması[52] muhtemel görünüyor. Her halükârda, muğlak olduğu görülen kronoloji, Barbaro'nun Edigü'nün Cuci *ulusu*nun kat'i olarak İslâmlaşmasıyla olan ilişkisindeki ısrarı kadar önemli değil kesinlikle. Barbaro'nun Edigü'nün siyasi hayatı ve dönemini Altın Orda'da İslâm'ın teessüsüyle ilişkilendiren, belki de 1430'lar kadar erken bir tarihte mer'i olan sözlü anlatılara aşinalığından başka bir şeyi aksettiremez bu tema.[53]

Dolayısıyla Barbaro'nun anlatısı, Edigü'ye bir İslâmlaştırıcıya yakışan "itibar" oldukça erken bir tarihte atfedildiğini kanıtlayabilir; bu da Edigü'nün İslâmlaştırıcı Baba Tükles figürüyle ilişkilendirilmesi adına hayli erken tarihli bir işaret olabilir. O halde, hem Baba Tükles'le olan soy bağları üzerinden yahut müstakillen Edigü'ye hem de -yine Baba Tükles aracılığıyla ya da bir başka şekilde- Özbek Han'a atfedilen İslâmlaştırıcı rolün, avamın tarihî hafızasında Edigü ve Özbek'in rollerini kaynaştıracak kadar güçlü ve önemli olabileceğine dair tek tük de olsa deliller bulmak daha da ilginçtir. Mesela, 19. asrın ikinci yarısında kaydedilen ve Nogayların atasının Özbek olduğunu ve Nogayların Volga boyundaki topraklarına Canıbeg döneminde göç ettiklerini iddia eden Nogay efsanelerine atıfta bulunulduğunu görüyoruz.[54] Burada geleneksel ola-

51 Hakluyt ed., s. 9; Skrzhinskaia, Rusça çev. s. 141, İtalyanca metin s. 117, § 14.

52 Skrzhinskaia (s. 167, n. 36), 110 yılı Özbek Han döneminde Altın Orda'nın İslâmlaşmasına bağlama hevesiyle, bu dönemin Barbaro'nun yazdığı zamandan değil, hakkında yazdığı zamandan yani 1430'lardan itibaren hesaplanması gerektiğini öne sürüyor. Ancak Barbaro'nun bölgenin İslâmlaşmasını Özbek Han'a ya da onun dönemine bağlamak gibi bir niyeti yok gibi görünüyor ve Barbaro'nun sözlü kaynaklarından aldığı açık bilgileri yorumlarken Altın Orda'nın tarihi anlamda İslâmlaşmasına başvurmak gereksiz gibi. Her halükârda Barbaro'nun, 1430'lardan 110 yıl önce İslâm'ın güçlenmesinden bizzat tanıştığı oğlu Edigü'nün sorumlu olduğunu ima etmeye çalışmış olması pek mümkün değil.

53 Barbaro'nun naklinin, Edigü'nün İslâmlaşmadaki kilit rolünün oğlu Nevrûz tarafından bilinçli olarak iddia edildiğini yansıtıyor olabileceği göz ardı edilemez; Barbaro hem Nevrûz'la hem de han Kiçik Muhammed'le, orduları Tana'ya yaklaşırken şehrin dışındaki "eski bir camide" tanışmıştı; Venedik konsolosunun onlar için gönderdiği hediyeleri teslim için buluşmuşlardı (bkz. Hakluyt ed, s. 10; Skrzhinskaia, Rusça trc., s. 142, İtalyanca metin, s. 118, §17).

54 Peretiatkovich, *Povolzh'e v XV i XVI vekakh*, s. 134'teki not; Xavier Hommaire de Hell'in *Travels in the Steppes of the Caspian Sea, the Crimea, the Caucasus, & c.* (London: Chapman and Hall, 184?) adlı seyahatnamesinde "Nogaylar arasında topladığım rivayetler" ifadesiyle aynı efsanenin yinelediğine, fakat yalnızca Canıbeg komutasındaki harekattan açıkça bahsedildiğine şüphe yok.

rak Edigü ve oğullarına atfedilen roller sırasıyla Özbek ve oğluna devredilmiş. Benzer şekilde, Evliya Çelebi de Saray'la ilgili anlatısında bu şehrin Timur tarafından tahrip edildiğine dair bir hikâye aktarıyor. Evliya'nın hayali olana meylinden ötürü büsbütün bir hikâye mi uydurduğu, yoksa 17. yüzyılda meşhur olan bir masalı mı kaydettiği açık değil. Her halükârda, burada anlattığı hikâye Timur ve Toktamış arasındaki çatışmanın muteber bir aksi görünüyor, fakat Edigü'nün tarihi olarak tanınabilir rolünü oynayan figürün adı (mesela Toktamış'la çatışması, Timur'a kaçışı ve Toktamış'a karşı seferde Timur'un ordusuyla birlikte geri dönüşü), özellikle İslâm'ı kabul ettiği belirtilen "Özbek Han" diye verilmiş.[55] Buradaki kaynaştırma, yine, bu iki figürün İslâmlaşmayla olan güçlü popüler ilişkisinin –her iki durumda da Baba Tükles'in içinde olduğu bir kaynaştırma– 17. yüzyılda hâlâ dolaşımda olan sözlü gelenekte karıştırılmalarına yol açtığı ihtimalini akla getiriyor.

Edigü'nün siyasi hayatında dikkate alınması gereken son bir unsur da kendi kabilesi olan Mangıtlarla olan ilişkisi.[56] Mangıt boyu, Moğol fethi ve İç Asya boylarının çoğunun "yeniden düzenlenmesi" sonrasında ortaya çıktı; boyun anavatanı Hazar Denizi'nin kuzeyinde ve doğusunda, aşağı Yayık (Ural) ve İtil (Volga) nehirleri boyunca uzanıyordu ve burada ortaya çıkan, daha sonra batıya doğru hareket edecek olan, Batı kaynaklarında (Rus, Leh, Kırım ve Osmanlı tarihleri ve belgeleri dahil) "Nogay ordusu" olarak bilinen,[57] ancak Orta Asya kaynaklarında her zaman "Manghït" ulusu diye bilinen boylar konfederasyonunun temelini teşkil ediyordu. 14. yüzyılın büyük bölümünde Mangıtların mevkii belirsizdi, fakat aralarında Edigü'nün de bulunduğu emirleri Timurlu tarihlerinde Altın Orda içindeki çatışmalarda muhtelif taraflarda yer alıyorlardı. Gerçekten de bizzat Edigü ilk defa 778/1376-1377 civarında, Toktamış'la yollarının ayrılmasından önce, Toktamış'ın hasmı Urus Han'dan kaçıp Timur'a sığınan bir Mangıt emiri olarak ortaya çıkıyor; Edigü, Timur'u Urus Han'ın o sırada Timur'un himayesi altında olan Toktamış'ı takip etmeye hazırlandığı konusunda uyarmaya gelmişti. Bununla birlikte, Urus Han'ın Timur'dan Toktamış'ı teslim etmesini talep için gönderdiği elçilerden biri de Mangıtlardandı ve hem Şerafeddin Ali Yezdî hem de Nizameddin Şamî, Toktamış'la Timur arasında daha sonra yaşanan düşmanlıktan,

55 *Kniga puteshestviia*, sayı 2 (Moskova, 1979), s. 142-143.

56 Bu etnonim ve kabile için bkz. Yuri Bregel, "Mangit," *EI2*, VI, s. 417-418, ayrıca Buhara'daki Mangıt hanedanı için Bregel'in müteakip makalesine bakın (s. 418-419).

57 "Nogay" isminin kökeni belirsizliğini koruyor; 13. yüzyılın sonlarında Altın Orda'da öne çıkan emir Nogay'ın adıyla ilişkilendirme çabaları sonuçsuz kalmış, ancak 2. Bölüm'de tartışıldığı gibi Nogay'ın İslâm'ı kabul etmesinin arz edebileceği ehemmiyet, adının belirli bir halka verilişi için bir gerekçe aranırken genellikle göz ardı edilmiş. Her halükârda, daha iyi bir alternatif başarılı bir şekilde savunulamamış, bu da bizi emir ve etnonim arasında bir bağlantı ihtimaliyle baş başa bırakıyor, fakat bu bağlantı açıklanamamış.

Toktamış'ı eski hamisiyle dostluktan saptıran bir grup "Mangıt budalası"nı sorumlu tutuyordu.[58]

Edigü'nün Mangıt kökenleri ortada;[59] fakat sadece Toktamış'a değil, herhangi bir Cengizli hükümdara karşı isyan etmeye özellikle meyilli görünen boyuna hakikaten sadık olup olmadığına karar vermek zor. Kuşkusuz sair Mangıt reisleri Edigü'den bağımsız olarak ittifaklar kurup bozdular ve Edigü'nün Altın Orda'daki siyasi ve askeri faaliyetleri Mangıt boyuna ait mıntıkanın sınırlarını aştı. Öte yandan gücünün zirvesine çıktığında Edigü'nün sadık destekçilerinin ne kadarının Mangıtlardan geldiğine karar vermek de zor. Dolayısıyla Edigü'nün "Nogay ordası"nın mı yoksa "Mangıt *ulusu*"nun mu tarihi kurucusu kabul edilmesi gerektiği ve böyle bir konfederasyonun tam olarak ne zaman şekillendiğinin söylenebileceği hâlâ belirsiz. Ancak Edigü'nün neslinden gelenlerin Nogay ordasının ortaya çıkışında önemli bir rol oynadıkları ve 15. yüzyılın sonlarında emirler çıkardıkları ve kesinlikle bundan çok daha önce önemli bir etkiye sahip oldukları da açık. Edigü'nün mirasını devam ettirenler şüphesiz oğulları ve torunlarıydı; İbn Arabşah'a göre Edigü'nün "her biri kudretli birer hükümdar olan yirmi kadar oğlu" vardı ve Edigü'den neşet eden birkaç nesil, Nogay konfederasyonunun tahkiminde öncü kuvvetler olarak belirmişti. Ne yazık ki bu konfederasyonun zuhuru ve Edigü'nün kendisinin ve soyundan gelenlerin bundaki rolü belirsizliğini koruyor; fakat nihai dönem, kaynaklarımızın son derece seyrek olduğu 15. asrın orta çeyreği gibi görünüyor. Bununla birlikte, Edigü hanedanının önderlik ettiği Nogay ordasının ortaya çıkışının, "Özbek" olarak adlandırılan boy konfederasyonunun neredeyse eşzamanlı zuhuruyla yakından, ancak birtakım muğlak yollarla bağlantılı olduğu da açık.

Edigü ve Mangıtların Altın Orda'daki rollerine dair tartışmalarda sıklıkla ihmal edildiği için bu son husus daha fazla yorumu hak ediyor; ayrıca Cuci *ulusu*nun İslâmlaşmasına dair biri Baba Tükles'e diğeri Seyyid Ata'ya odaklanan iki popüler rivayetin farklılaşmasını da açıklayabilir bu. Özbek konfederasyonu, Cuci'nin beşinci oğlu Şiban/Şeyban'ın soyundan gelen ve 1430'da Cuci

58 Tiz II, s. 107, 109 (Şâmî), 148, 152 (Yezdi); Tizengauzen (ve/veya onun Farsça kaynaklar derlemesinin editörleri) her iki kaynakta da "Mangıt"tan önce gelen "tâlba" ve "tlbah" [telbe] biçimindeki terimin anlamını bilmediğini iddia ediyor, ancak alenen Türkçe *tilbe*dir bu, "aptal" anlamına gelir.

59 Timurlu tarihçiler de (sonraki rivayetler gibi) bunu teyit ediyor, ama İbn Arabşah gariptir ki kabilesini Kongrat diye adlandırıyor; bkz. Sanders, tr., s. 75, "Qomkomat" olarak tercüme etmiştir. İbn Arabşah'ın eserinin metni tenkitli neşirde bulunmuyor ve Tizengauzen bu eser için orijinal metnin ilgili bölümlerini yayınlamamış, fakat benim görebildiğim bir el yazması (Cambridge Üniversitesi Kütüphanesi, MS Add. 3237 [E. G. Browne, *A Handlist of the Muhammadan Manuscripts* (Cambridge, 1900), No. 679, tarihsiz ama muhtemelen 15. yy], f. 25b) açıkça *k.v.n.k.r.t* biçimini veriyor.

*ulusu*nun doğu kesiminde iktidarını pekiştirmiş olan bir Cengizli hükümdarı Ebü'l-Hayr Han'ın liderliğinde şekillendi. Batı Sibirya'da Urallar'ın doğusunda Tümen ve Tura civarını merkez ittihaz eden (o zamanlar "İbir/Sibir" denen) Şiban *ulusu*ndan neşet etmesine rağmen Ebü'l-Hayr'ın yönetimini tahkim konusunda kilit desteğin Mangıt konfederasyonu içinden geldiği ve bu konuda özellikle Edigü'nün torunlarından Vakkas Bey'in hayati bir rol oynadığı görülüyor. Mangıtların desteği, rakip bir Şeybani prensi olan Cumaduk'a geçici olarak boyun eğmelerinin ardından geldi. Nitekim Ebü'l-Hayr'ın gençliği ve diğer *bey*lerle ya da Cengizli rakipleriyle mücadelede kullanılabilecek makul derecede uysal bir karakter olma ihtimali nedeniyle bazı Mangıt *bey*leri için cazip bir ihtimal olduğu anlaşılıyor.[60] Her halükârda Ebü'l-Hayr, Mangıt desteğiyle Şeybani *ulusu*nda otoritesini kabul ettirmeyi başardı ve böylece Şahruh'a meydan okuyan, Timurluların işlerine karışan ve Ebü'l-Hayr Han'ın torunu Muhammed Şeybani Han yönetiminde Mâverâünnehir'in fethinin yolunu hazırlayan kısa ömürlü fakat güçlü Özbek konfederasyonu için zemin hazırladı.

Edigü'nün torunu Vakkas Bey'in Ebü'l-Hayr Han'ın konfederasyonuna katılımı özellikle ilgi çekici. Vakkas Bey'in 834/1430'da Harizm üzerine tertip ettiği seferden kısa bir süre önce yeni hana iştiraki, Vakkas Bey'in Moğol takipçileri arasında Edigü'nün 1405-1412 yılları dolayında Harizm'de kurduğu hâkimiyeti yeniden canlandırmaya yönelik bir ilgi olduğunu düşündürüyor. Ebü'l-Hayr'dan geçici olarak uzaklaşmış olsa da Vakkas Bey'in halk hafızasında da hanla yakından ilişkilendirildiği görülüyor. 16. asırdan intikal eden *Tevârih-i Güzîde-i Nusret-nâme* isimli Şeybanî devri eserinde "hanın Sayın [Han] (yani Batu)[61] tahtını ele geçirişinin sebebi" olarak iki ayrı yerde zikrediliyor Vakkas Bey, ayrıca aşağıda değerlendirilecek bir 17. yüzyıl Tatar tarihinde Ebü'l-Hayr'ın mahremi ve gayriresmi eş-hükümdarı şeklinde resmediliyor.[62] Fakat aynı zamanda, Vakkas'ın desteğinin Moğolların ve hatta Edigü'nün soyundan gelenlerin müttefik yardımını icap ettirmediği de açık. Mesela meşhur Timurlu şair ve devlet adamı Mir Ali-şir Nevâî, Edigü'nün bir diğer torunu "Tan Şüfi"[63] ile özdeşleştirilmesi gereken "Tan Şüfi"nin[64] Harizm'de neden olduğu "karışıklıklar" sırasında Kübrevî bir sûfi şeyh olan

60 Krş. B. A. Akhmedov, *Gosudarstvo kochevykh uzbekov* (Moskova: Navka, CRVL, 1965), s. 43 vd.

61 MS British Museum, Or. 3222, vr. 119a; krş. Akramov's yayını, s. 266, Iudin'in *Materialy po istorii kazakhskikh khanstv*, s. 16-17'deki yayını, ve Berezin, *Sheibaniada*, s. liv.

62 Berezin, ed., *Sbornik letopisei. Tatarskii tekst*, s. 157.

63 Alexandre Bennigsen, Pertev Naili Boratav et al., *Le khanat de Crimee dans les Archives du Musee du Palais de Topkapi* (Paris: Mouton Editeur/Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 1978), s. 74, ve Vel'iaminov-Zernov, *Izsledovanie*, II, s. 243.

64 *Majolisun Nafois: ilmiy-tanqidiy tekst*, ed. Suyima Ghanieva (Taşkent: Fan, 1961), metin, s. 9-10.

(Ebü'l-Hayr Han'ın Harizm'i işgali sırasında onurlandırdığı) Mevlânâ Hüseyin Harizmî'nin vefatından bahsediyor. Benzer şekilde Ebü'l-Hayr'ın torunu Muhammed Şeybanî, farklı zamanlarda Ebü'l-Hayrî Şeybânî Han'ı ve rakip Şeybânî prensi Berke [yahut "Bürge"] Sultan ibn Yadigar'ı[65] destekleyen Vakkas Bey'in oğlu Musa'nın kaypakça sadakatleriyle uğraşmak zorunda kaldı; Edigü'nün soyundan gelen diğer Mangıtlar, 16. yüzyılda sırasıyla Harizm ve Mâverâünnehir'de kurulan iki "Özbek" hanedanı arasında sık sık yaşanan çatışmaların her iki tarafında da yer aldılar.

Böylece Ebü'l-Hayr Han'ın "Özbek" konfederasyonu Mangıt boylarının hepsini değilse de pek çoğunu ve en azından Edigü'nün önde gelen bazı torunlarını bünyesinde barındırıyordu; aynı şey Ebü'l-Hayr'ın "Özbek" torunları ve Harizm'de yerleşik Şeybanî rakipleri eliyle 16. yüzyıla kadar kurulan siyasi ve kabilevi ittifaklar için de geçerliydi. Fakat "Mangıt" ve "Özbek"in 15 ve 16. asırlarda pratikte ne ölçüde eşanlamlı olduğu kesin değil. Terimlerin gerçekten de aynı gruplara atıfta bulunmak için neredeyse birbirinin yerine kullanıldığına dair işaretler var elimizde. Nevâî, şeyhin yukarıda atıfta bulunulan şehadetinden özellikle "Özbekleri" sorumlu tutuyorken, Mu'ineddin Natanzî'nin eserinde[66] "ulus-ı üzbeki" ile ilişkilendirilen Edigü'nün kendisi, hem 15. yüzyıl Timurlu kaynaklarında[67] hem de daha sonraki Orta Asya kaynaklarında[68] özellikle "Özbek Edigü" olarak anılıyor. 16. yüzyılın ikinci yarısına değin daha önce zikredilen ve içerisinde "Mangıt Özbekleri" tabirinin defalarca geçtiği *Câddetü'l-Âşıkîn* isimli menâkıbnâmede Nogay ordasının topraklarına "Özbekistan" deniyordu.

Mangıtlar, Edigü Hanedanı ve "Özbekler" (hem Ebü'l-Hayr'a sadık olanlar hem de bu isimle anılan diğerleri) arasındaki yakın irtibat ve her üç isimlendirmenin Harizm bölgesiyle olan hususi ilişkisi, Nogay ordasının Harizm'in kuzeyi ve batısını merkez olarak benimseyen ayrı bir siyasi varlık olarak ortaya çıktığı şeklinde anlaşılması gerektiğini gösteriyor. Fakat bu benimseyiş de ancak Ebü'l-Hayr Han'ın 1468'deki vefatının ardından yahut belki de 1457'de Moğol Oyratları (örneğin Orta Asya'da bilinen adıyla "Kalmuklar") karşısında aldığı yenilginin yönetiminde yarattığı şiddetli sarsıntıdan sonra vuku bulmuştu. Muhammed Şeybânî Han'ın 15. yüzyılın sonlarında Özbek konfede-

65 Krş. Abû'l-Ghâzi, ed. Desmaisons, s. 189-190 (metin), 201-202 (trc.). 19. yüzyılın Hiveli tarihçisi Munis bu Musa Biy'i bir Kongrat emiri yapmış ve Özbek Han'ın sarayında muteber bir zat olan (2. Bolum'de de işlenen) Nagday'ın torunlarından biri olduğunu söylemiş; zikredildiği gibi Munis Nagday'ın Seyyid Ata müritlerinden biri olduğunu belirtiyor (krş. Bregel, "Tribal Tradition," s. 373-374, 391-392, ve Musa'ya dair daha fazla kaynak için bkz. not 141).

66 Krş. Tiz II, s. 133 (trc.), 238 (metin).

67 Yezdi'nin *Zafernâme*'sinin tıpkıbasımı, ed. Urunbaev, vr. 208b, 210a.

68 Yani 17. yüzyıl eseri olan *Bahru'l-Esrâr*, MS India Office Ethe 575, vr. 33a-35b.

rasyonunu ihya çabaları sırasında, Nogay ordası, Mangıt dünyasının sınırlarında teşekkül eden devletler ve ittifaklarla bağlantılı olarak bağımsız hareket etmekte serbest olan boy beyleri ve kabilelerle birlikte, gevşek de olsa ayrı bir konfederasyon olarak görünüyor. Belirtildiği üzere, çeşitli Mangıt boyları ve Edigü'nün soyundan gelenler hem yeni ortaya çıkan Kazaklar arasında hem de Şeybânî Han'ın rakipleri ve destekçileri arasında yer alıyorlar;[69] bu nedenle Nogay konfederasyonunun "parçalanmasını" -mesela Orta Asya'da ve Kazaklar arasında kurulan kabilevi ögeler arasında Mangıt ve Nogay unsurları bırakan- neredeyse "birleşmesiyle" çağdaş, süregiden bir süreç olarak anlamalıyız.

Her halükârda, Nogay ordasını oluşturan unsurların, 15. yüzyılın ortalarından itibaren Kazan, Astarhan ve Kırım'ın müstakil hanlıkları ortaya çıktıkça, kaderleri Rus çarı ve Osmanlı sultanının rekabetçi ihtirasları arasında oyuncak olan Cuci *ulusu*nun daha batı kesimlerinde ortaya çıkan siyasi ilişkiler ağına giderek daha fazla çekildikleri anlaşılıyor. Böylece Nogay ordasının sonraki tarihi, 16. yüzyılın başında Mâverâünnehir ve Harizm'de kurulan "Özbek" devletlerinin tarihinden giderek daha keskin bir şekilde ayrılıyor. Orta Asya tarihyazımı geleneği 16. yüzyılın ortalarından sonra Cengizilerin değil Rusların hâkimiyetine giren Volga vadisinin meseleleriyle ilgilenmekten giderek uzaklaştıkça, kendileri de benzer çizgiler boyunca bölünen mevcut kaynakların aktardığı resim budur en azından. "Özbek" ve "Nogay" devletlerinin tarihî anlamda yaşadıkları aynı tehalüf, Cuci *ulusu*nun İslâmlaşmasıyla ilgili iki rivayete de yansımış olabilir; bir rivayet İslâm'ı taşıyanı Seyyid Ata, diğeriyse Baba Tükles olarak tanımlıyor; nitekim yeniden döneceğiz bu konuya.

Dolayısıyla Nogay ordasının, 15. yüzyılın ortalarından itibaren Edigü'nün oğulları ve torunlarının önderliğinde bir araya geldiği söylenebilir; özellikle oğlu Nureddin'in soyu önemli bir rol oynamıştı bu vakada. Nureddin figürü sözlü gelenekte Edigü'nünkiyle kıyaslanabilecek bir şöhret kazanmış ve adı Nogay ordası veliahtının unvanı haline gelerek Kırım Hanlığı'nın unvanlarına da intikal etmişti.[70] Nureddin'in yukarıda Ebü'l-Hayr Han'ın müttefiki

69 Şeybânî Han'ın Mangıt destekçilerinden bazıları, Mâverâünnehir'deki başlıca Mangıt kabile bölgesi haline gelen ve kabile reislerinin 18. yy. ortalarında Buhara Hanlığı'na hâkim olarak 1920'ye kadar iktidarda kalan Buhara hanedanını ortaya çıkardığı Kaşka Derya vadisine yerleşmiş olabilirler. Bununla birlikte, Şeybânî Han'ın ordularında Mangıt kuvvetlerinin varlığına rağmen, Mâverâünnehir Mangıtlarının, Harizm'deki Mangıt topluluklarında olduğu gibi, sonradan göç etmiş olmaları da mümkün; bkz. Bregel, "Tribal Tradition," s. 389-390.

70 "Nureddin"in Kırım Hanlığı'ndaki görevi hakkında bkz. N. N. Pimenov, trc., "Opisanie Chernago moria i Tatarii, sostavil dominikanets Emiddio Dortelli d'Askoli, prefekt Kaffy, Tatarii i proch. 1634," *Zapiski Odesskago Obshchestva istorii i drevnostei*, 24 (1902), s. 89-180 [s. 114]; *Mémoires du Baron de Tott sur les Turcs et les Tartares* (Maestricht: J. E. Dufour & Ph. Roux, 1785), II, s. 110-111; ve bakınız Carl Max Kortepeter, *Ottoman Imperialism during the Reformation: Europe and the Caucasus* (New York: New York University Press, 1972), Nureddin'in tayinlerine dair dağınık surette verdiği geniş kaynaklarla birlikte. Bu rütbe ve Nogaylar arasındaki kökeni

olarak bahsedilen oğlu Vakkas bile zaman zaman halkın hafızasında babasını ve dedesini gölgede bırakmıştı. Mesela 16. yüzyılın başlarında, Leh tarihçi Miechowlu Matthias'ın (ö. 1523) "Treatise on the Two Sarmatias" başlıklı Latince eserine göre Nogay ("Nahaienses") Tatarlarının "kurucusu" kabul edilen kişi Vakkas'tı ("Occass"). Bu anlatı, başlıca "Zawolhensian" [yani "Trans-Volga"] Tatar boyunun hanının "hizmetkârı ve memuru" olarak adlandırılan "Occass"ın oğullarının, babalarının ölümünün ardından bu boydan ayrıldıklarını belirtiyor. Bu ayrılış Matthias tarafından, kaydından yaklaşık yetmiş yıl öncesine (1517, yani 1440'ların sonlarına) tarihlendiriliyor ve Matthias, bu şekilde kurdukları ordanın ("*recens et nova*" olarak adlandırdığı ve Trans-Volga'dan sonra zuhur eden son orda) kendi zamanında Tatarlar arasında en büyüğü haline geldiğini belirterek, hâlâ Occass'ın oğulları ve torunları tarafından yönetildiğini teyit ediyor.[71]

Matthias, zamanındaki çeşitli "Tatar" gruplarına[72] dair bilgi edinmek için belki de seyyahlardan, tüccarlardan yahut ilgilendiği bölgeyi bilen esirlerden edindiği şifahi hikâyelere dayanıyor gibi görünüyor ve haliyle anlatısı Nogaylar arasındaki ve/veya Nogaylar hakkındaki sözlü geleneği yansıttığı ölçüde

---

[Edigü'nün oğlundan sonra] ve Kırım Hanlığı'nda benimsenişi hakkında bkz. Vel'iaminov-Zernov, *Izsledovanie o kasimovskikh tsariakh i tsarevichakh*, 2. bölüm (*TVOIRAO*, 10. bölüm, SPb., 1864), s. 416-419. Alexandre Bennigsen ve Chantal Lemercier-Quelquejay, "La Moscovie, l'Empire Ottoman et la crise successorale de 1577-1588 dans le Khanat de Crimée: La tradition nomade contre le modèle des monarchies sédentaires," *Cahiers du monde russe et soviétique*, 14 (1973), s. 453-487, özellikle s. 455-457; unvanın Nogay kökeni ve bu makalede ele alınmayan Edigü'nün oğlunun adıyla bağlantısı hakkında bkz. aynı yazarların "La Grande Horde Nogay et le problème des communications entre l'Empire Ottoman et l'Asie Centrale en 1552-1556," *Turcica*, 8/2 (1976), s. 203-236 [s. 209, n. 9].

71 Matvei Mekhovskii, *Traktat o dvukh Sarmatiiakh*, ed. ve trc. S. A. Anninskii (Moskova/Leningrad: Izd-vo Akademii nauk SSSR, 1936), s. 92-93 (Rusça çeviri), 170-171 (Latince metin).

72 Krş. Anninskii'nin giriş yazısı, s. 18-20. Matthias "Tatarlar"ı "Zauolhenses" (yani Volga'nın ötesi), "Przecopenses" (yani Perekop = Kırım), "Cosanenses" (yani Kazan) ve "Nohacenses" (yani Nogay) (bkz. s. 63 [trc.], s. 144 [metin]) şeklinde ayırıyor; bu dört ordanın da "imparatorları" var, imparatoru olmadığını söylediği beşinci orda ise "Kazacka" (yani Kazak) olarak adlandırılıyor. "Zauolhensian" ordasının "Büyük Orda" diye adlandırıldığını kaydediyor, ancak onu Çağatay *ulusuyla* ("Czahadai" Tatarları) karıştırıyor ve başka bir yerde (s. 85-93 [tr.], 164-171 [metin]) Perekop, Kazan ve Nogay Tatarlarını -Osmanlı hanedanıyla birlikte- esasen Trans-Volga Tatarlarının "kolları" olarak tasvir ediyor alenen. Kazan Hanlığı hakkında neredeyse hiçbir şey bilmiyor ve Kazaklar'dan bir daha bahsetmiyor; ama Perekop/Kırım ordası hakkındaki söyledikleri -ki bunu ayrıca "Vlan" (yani, hanedanın Cengizli mevkiinin göstergesi olan *oğlan*, "şehzade") olarak tanımlıyor- açık ara en eksiksiz ifadeler: bu da kaynaklarının Kırım meseleleriyle hayli alakadar olduğunu gösteriyor. Hakikaten, "Cingos" veya "Cingis"ten itibaren "Tatarlar"ın tarihini anlatırken yaptığı yanlışlıkların niteliği, Kırım kökenli sözlü kaynaklara bağımlı kalmış olduğunu gösteriyor: Timur'u yanlışlıkla Cengiz'i Timur-Kutluğ'la özdeşleştirerek ve böylece bir "Aksak Kutlu" yaratarak Cengizi soyunu "Sziachmet"e (yani Kırım hanlığının oluşumuna dair anlatılarda merkezi bir figür olan Şeyh Ahmed'e) kadar ele alıyor (krş. 63-66 [trc.], 144-146 [metin]) ve başka bir yerde (s. 89-92 [trc.], 168-170 [metin]) Kırım hanlığının tarihini anlatırken Timur'la "Taktamış" (yani Toktamış) arasındaki mücadeleye hususi atıfta bulunuyor.

ilgi çekiyor burada. Matthias'ın Edigü konusundaki sessizliğinden sonuçlar çıkarmak, konusuna olan uzaklığı göz önüne alındığında elbette zor, fakat 16. yüzyılın başlarında Nogaylar arasındaki bazı grupların -belirsiz kalması gereken fakat Edigü'den gelen bir soyun rakip soyların üyeleri üzerinde üstünlük iddiası anlamına gelebilecek maksatlar için- Vakkas Bey'e vurgu yapmayı ve Edigü'yü küçümsemeyi[73] faydalı bulmuş olmaları imkân hâricinde değil; işte bu süreç Matthias'ın anlatımına yansımış olabilir.

Elbette, Vakkas Bey'in önemi aynı zamanda oğlu Musa'nın ve çoğu 16. yüzyılın ilk yarısında Nogaylar, Cengizli hanlıkları ve Moskova arasındaki üç yönlü münasebetlerde güçlü birer figür olan torunlarının (Musa'dan) mühim rollerinden kaynaklanıyor. Sair Nogay soylarının Orta Asya tarihi kaynaklarında pek de yer bulmadığı bir dönemde, Vakkas sayesinde Rus kaynaklarında en iyi bilinen soylardır bunlar.

Her halükârda, 15. yüzyılın ortalarından 16. yüzyılın ortalarına dek, Nogay ordasının ve Edigü'nün soyundan gelen prenslerinin veya mirzalarının siyasi kaygıları, Kırım ve Astarhan hanlarının Cengizli tahakkümüne direnmek noktasında odaklanmış, Nogay beylerini kimi zaman Moskova, kimi zamansa Osmanlılarla ittifaka ve Kırım hanlığının veraset mücadelelerine dâhil olmaya itmişti. Bu tür müdahalelerin sebep olduğu rekabetçi menfaat arayışları, Nogaylar arasındaki iç gerilimleri tırmandırmaya hizmet etti ve 16. asrın ilk yarısında, birincisi genellikle Moskova'yla işbirliği yapan ve ikincisi Osmanlı/Kırım etki alanına çekilen Büyük ve Küçük Nogay ordalarına bölünmeleriyle sonuçlandı. 16. yüzyılın ortalarından itibaren, Kazan ve Astarhan hanlıklarının yıkılmasıyla (Büyük Nogay ordasının işbirliği ve Kırım hanlığında han ve boy beyleri arasındaki mücadelelerden kaynaklanan kargaşa sayesinde kolaylaştırılmış) sonuçlanan Rus baskısı arttıkça, iki Nogay ordası giderek bu aynı istikamete doğru yöneldi; Küçük Nogay ordası Kırım hanları ve onların Osmanlı hâmilerinden destek arıyorken, Büyük Nogay ordası Rus yörüngesinin cazibesine kapıldı. Küçük Orda, Moskova'ya karşı bir müttefik olarak Osmanlı/Kırım himayesinde kalmayı başardı; Büyük Orda'nın unsurları da 17. yüzyılda Kalmuk baskısı karşısında elde etti mevkiini. Ancak Büyük Orda'da iç çekişmeler Moskova'nın işine yarıyordu ve 16. yüzyılın sonunda Rus hâkimiyeti temin edilmişti artık;[74] dolayısıyla Büyük Nogay ordasının beyleri

73 Bu ihtimal, Vakkas Biy ile 15. yüzyılın ortalarında göçebe Özbek konfederasyonunun lideri Ebü'l-Hayr Han arasındaki yakın bağların vurgulandığı Kadir Ali Bek Celâyiri'nin eserinde (aşağıya bkz.) de öne sürülüyor (bkz. Berezin, ed., *Sbornik letopisei. Tatarskii tekst*, s. 157).

74 Nogay ordasının sonraki tarihi ve Kırım hanlığıyla Osmanlı ve Ruslarla münasebetleri için faydalı bir çalışma olması açısından bkz. B.-A. B. Kochekaev, *Nogaisko-russkie otnosheniia v XV-XVIII vv.* (Alma-Ata, 1988) ve aynı yazarın şu çalışmasının ilk bölümü, *Sotsial'no-ekonomicheskoe i politicheskoe razvitie nogaiskogo obshchestva v XIX-nachale XX veka* (Alma-Ata: Karachaevo-Cherkesskoe Otdelenie Stavropol'skogo Knizhnogo Izdatel'stva, 1973); bkz. Kor-

Kırım'daki Cengizilere karşı (daha önce Kazan ve Astarhan'dakileri karşı olduğu gibi) Moskova'yla etkin bir işbirliği içindeydi.

Rus Çarı'na boyun eğmelerinden sonra bile, Büyük Orda Nogayları Hazar Denizi'nin kuzeyi ve Volga vadisindeki topraklarını korumayı başardılar; buradaki kır ekonomileri Saraycık ve Astarhan'ın kent ticaret merkezleriyle birleşti; Nogayların bu son şehirle olan bağları, Rusların Astarhan'daki Cengiz Hanlığı'nı ele geçirmesi ve Osmanlıların Rusları oradan uzaklaştırma teşebbüslerinin başarısız olmasıyla hızlandı. Astrahan böylece önemli bir Nogay merkezi haline geldi ve 16. yüzyılın sonlarına doğru Kazakların Saraycık tahribiyle mevkii giderek güçlendi; fakat kısa bir süre sonra Kalmukların ilerleyişiyle hasara uğradı bu mevki.

Doğuda, Nogay konfederasyonuna mensup boy grupları, Başkırt ve Karakalpakların yanı sıra Kazak ordaları içinde erimeye bu dönemde başlamış olmalı; süreç tam olarak kavranabilmiş değil, fakat tüm bu halklar arasında Nogay boylarının varlığı etnografik verilerden ve destanlardan anlaşılıyor. Batıda, Nogay orduları Rus kontrolü altında varlıklarını devam ettirmişler, 17. yüzyıl boyunca Moğol Kalmukların tekrar eden baskısı sebebiyle daha fazla parçalanma ve göç yaşamış. Aşağı Volga vadisindeki Nogay hâkimiyeti, 1620'lerde Büyük Orda Nogaylarını batıya doğru süren ve Astarhan civarına yerleşen Kalmukların ilerleyişiyle etkili bir biçimde parçalandı ve Nogay-Kalmuk rekabeti, 1771'den itibaren daha büyük Kalmuk kitlesinin doğuya "dönüş"ünden sonra bile Nogay destanlarını şekillendirmeye devam etti. Nogaylar giderek güneye ve batıya, Kuban'a ve Kafkasya'nın kuzeyindeki bozkırlara doğru itildiler, ama tanınmış "Nogay" ordaları, kurucu boyların ferdî tanımlamalarının üstünde ve ötesinde var olmaya devam etti. "Nogay" etnonimi de varlığını sürdürdü ve birkaç grup sonunda Kırım Hanlığı'nın "Tatar" nüfusu arasında erimiş olsa da, diğerleri Astrahan civarında kaldı veya 1989 Sovyet nüfus sayımında 75.000'den fazla "Nogay" uyruğunun olduğu Kuzey Kafkasya bozkırlarına taşındı. Modern Nogaylar hâlâ Kara-Nogay ve Ak-Nogay şeklinde ikiye bölünmüş durumdalar, bu da sırasıyla Büyük ve Küçük Nogay ordalarının eski bölünmesini yansıtıyor ve

---

tepeter, *Ottoman Imperialism*, özellikle s. 13-18, 88-91, 97-103; Halil İnalcık, "The Khan and the Tribal Aristocracy: The Crimean Khanate under Sahib Giray I," *HUS*, 3-4/1 (1979-1980), s. 445-466 (özellikle s. 456-458) ve Howorth'un eski tetkiki, *History of the Mongols*, II/2 (1880), s. 1011-1068. Osmanlıların 1569'da Rusları Astarhan'dan çıkarma projesinde Nogayların rolü hakkında bkz. Alexandre Bennigsen, "L'Expédition turque contre Astrakhan en 1569 d'après les Registres des 'Affaires importantes' des Archives ottomanes," *Cahiers du monde russe et soviétique*, 8 (1967), ss. 427-446 (kaynakların ve daha önceki çalışmaların tahliliyle birlikte); Kortepeter, *Ottoman Imperialism*, s. 27-32; ve Bennigsen ve Mihnea Berindei'nin bilahare çıkan makalesi, "Astrakhan et la politique des steppes nord pontiques (1587-1588)," *HUS*, 3-4/1 (1979-1980), s. 71-91.

yerleşik hayata geçmelerine ve kolektifleşmelerine rağmen boy aidiyeti bilincini sürdürüyor gibi görünüyorlar (Cetisan, Cemboyluk, Cetişkul/Edişkul, Mansur gibi).[75]

Edigü ve Nogay ordalarının tarihi, belirtildiği gibi Baba Tükles hakkındaki masalların daha da inkişafına zemin hazırlıyor; ancak aslında bu inkişaf "tarihî" literatür bağlamında sadece, karakteristik olarak maalesef yazılı edebiyat üretmeyen Nogay çevresi dışında üretilen kaynaklar aracılığıyla biliniyor. 6. Bölüm'de görüleceği gibi, Nogay ordaları Baba Tükles'i anlamamız için mühim ve zengin bir sözlü destan geleneği yaratmışlar. Fakat onun tarihî ve ensâb ilmi geleneği açısından şahit olunan gelişim için, Nogay memleketine sınır olan üç büyük kültür merkezinin her birinde üretilen edebî kaynaklara başvurmalıyız: Osmanlı ve Kırım, Orta Asya ve Rus kaynaklarına.

Ötemiş Hacı'nın Hikâyesini Yeniden Yazmak: On Sekizinci Yüzyılda Abdülgaffâr Kırımî

Baba Tükles'in Ötemiş Hacı'nınkini en çok andıran tarihi işlenişi, Abdülgaffâr b. Hasan b. Mahmud b. Abdülvehhab el-Kırımî[76] tarafından 1157/1744'te Kırım'da telif edilen 18. yüzyıla ait bir Osmanlı dünya tarihi olan *Umdetü'l-Ahbâr*'da görülüyor. Esasen Kırım hanı Giray Han b. Kaplan Giray'a ithaf edilen eser, Kırım Hanlığı ve onun Cengizli selefleri hakkında bağımsız bir tarihi

75 Modern Nogaylar ve eski Sovyetler Birliği'ndeki mevkileri hakkında bkz. Alexandre Bennigsen ve S. Enders Wimbush, *Muslims of the Soviet Empire: A Guide* (Bloomington: Indiana University Press, 1986), s. 170-171. Kuzey Kafkasya Nogayları üzerine etnografik ve tarihi çalışmalar için ayrıca bkz. Kochekaev, *Sotsial'no-ekonomicheskoe i politicheskoe razvitie*, S. Sh. *Gadzhieva, Material'naia kul'tura nogaitsev v XIX-nachale XX v.* (Moskova: Nauka, 1976) ve daha önceki (Sovyet öncesi) betimleyici anlatılar, örn: "Kratkii obzor polozheniia nogaiskikh tatar, vodvorennykh v Melitopol'skom uezde Tavricheskoi gubernii," *Teleskop*, 1833, 33. Bölüm, s. 3-23, 210-230, 269-297; A. Arkhipov, "Etnograficheskii ocherk Nogaitsev i Turkmen," *Kavkazskii kalendar' 1859* (Tiflis, 1858, yıl 14) s. 347-355; I. Kornilov, "Zametki ob Astrakhanskoi gubernii," *Vestnik Imperatorskago Russkago Geograficheskago Obshchestva*, 27. Bölüm (1859), otd. 2, s. 1-48; Hermann Vámbéry, *Das Türkenvolk in seinen ethnologischen und ethnographischen Beziehungen* (1885; repr. Osnabrück: Biblio Verlag, 1970), s. 543-566; S. V. Farfarovskii, "Narodnoe obrazovanie u nogaitsev Severnago Kavkaza v sviazi s ikh sovre- mennym bytom," *Zhurnal Ministerstva narodnago prosveshcheniia*, 1909, c. 24, No. 12, s. 179-212; ve özellikle I. L. Shcheglov, *Trukhmeny i Nogaitsy Stavropol'skoi gubernii: Svedeniia o khoziaistve osedlykh i kochuiushchikh inorodtsev, russkikh krest'ian i khutorian-ovtsevodov v Trukhmenskoi i Achikulakskoi stepi Stavropol'skoi gubernii* (Stavropol': Tipografiia Gubernskago Pravleniia, 1910).

76 Bursalı Mehmed Tâhir Bey, *Osmanlı müellifleri*, ed. İsmail Özen (İstanbul: Yaylacık Matbaası, 1975), cilt 3, s. 23. Abdülgaffâr b. Hasan Kırımî'nin "kıymetli *Umdetü'l-Ahbâr*"ına atıfta bulunuyor; ayrıca bkz. F. Babinger, *Die Geschichtschreiber der Osmanen und ihre Werke* (Leipzig, 1927), s. 280; ve Türkçesi çev. Coşkun Üçok, *Osmanlı Tarih Yazarları ve Eserleri* (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 1982), s. 306-307. Müellif, giriş kısmında tarihi ve tam adını belirtiyor; Necib Asım, ed., s. 5-6.

kaynak değeri taşıyor. Tek yazma nüshası İstanbul'da[77] bulunuyor ve bilahare basıldığı halde nispeten az çalışılmış.[78]

Bu çalışmanın bizim açımızdan önemi, Ötemiş Hacı'nın Cuci *ulusu*nun Cengiz Han devrine takaddüm eden tarihi için anlattıklarını kullanmasında yatıyor. Mukaddimesinde Ötemiş Hacı'nın tarihini kaynakları arasında zikretmiş Abdülgaffâr ve ondan "*Târih-i Dûst-Sultân-ı Özbekî*"[79] olarak bahsetmiş. Ayrıca Abdülgaffâr'ın Cuci *ulusu*nun ilk hanlarını anlatırken büyük ölçüde bu esere istinat ettiği de açık. Fakat pek çok yerde Ötemiş Hacı'nın anlatısını alelade kopya etmemiş, daha ziyade orada bulduğu bazı şeyleri hazfetmiş yahut değiştirmiş ya da eğer var idiyse başka kaynaklardan malzeme eklemeye çalışmış. Kaynakları arasında birkaç başka eserin ismini vermesine rağmen,[80]

---

77 Esad Efendi Yazması, No. 2331, 329 vd; *İstanbul Kütüpanceleri [metindeki şekliyle] Tarih-Coğrafya Yazmaları Katalogları, I: Türkçe Tarih Yazmaları, 1. Fasikül, Umumi Tarihler* (İstanbul Maarif Matbaası, 1943), s. 13-14, Kat. No. 3. El yazması, biri "Latin" rakamlarıyla, diğeri Arap harfli rakamlarla olmak üzere iki dizi varak numarasıyla sayfalandırılmış. Arap harfli seri, vr. 317 [Latin harfli]/315 [Arap harfli]'ye kadar Latince serinin iki sayı gerisinde, fakat bundan sonra elyazmasının sonuna kadar (vr. 318 [Latin harfli]/321 [Arap harfli]'den son varak 326 [Latin harfli]/329 [Arap harfli]'ye kadar) üç sayı ileride yer alıyor; Arap harfli serinin daha erken tanhlı olduğu varsayıldığında, Arap harfli vr. 315b ve 321a yaprakları arasında görülen tutarsızlıktan da anlaşılacağı üzere, beş varağın kaybolduğu anlaşılıyor. Profesor Schamiloğlu'nun bana bir kopyasını verdiği Cengiz Han nesliyle ilgili bölüm v. 243 [Latin harfli] /241 [Arap harfli]'den başlıyor; metnin ana gövdesi vr. 324a [Latin harfli] /327a [Arap harfli] ile bitiyor, ancak bir sonraki bölüm (Büzürcmihr'in hakimâne öğütleri üzerine, vr. 324b-326a [Latin harfli] /327b-329a [Arap harfli]) açıkça Abdülgaffâr'a ait.

78 Necib Asım'ın sadece giriş ile Cuci *ulusu* ve Kırım hanlığı bölümlerini içeren matbu baskısı daha önce zikredilmişti. Esere Spuler müracaat etmiş ve onun eserinin neşrinden sonra şunlar tarafından kullanılmış yahut kaydedilmiş: Barbara Kellner-Heinkele, *Aus den Aufzeichnungen des Said Giray Sultan: eine zeitgenössische Quelle zur Geschichte des Chanats der Krim um die Mitte des 18. Jahrhunderts* (Freiburg im Breisgau: Klaus Schwarz Verlag, 1975), İnalcık, "The Khan and the Tribal Aristocracy," yine İnalcık "Power Relationships between Russia, the Crimea and the Ottoman Empire as Reflected in Titulature," *Passé turco-tatar, présent soviétique içinde: Études offertes à Alexandre Bennigsen*, içinde ed. Ch. Lemercier-Quelquejay, G. Veinstein ve S. E. Wimbush (Louvain/Paris: Éditions Peeters/Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1986), s. 175-211 ve U. Schamiloglu, "The Qaraçi Beys of the Later Golden Horde: Notes on the Organization of the Mongol World Empire," *AEMA*, 4 (1984), s. 283-297 [s. 284-285]; son müellif şimdi bu kaynağın ayrı bir tahlilini yayınlamış: "The *Umdet'ül-Ahbar* and the Turkic Narrative Sources for the Golden Horde and the Later Golden Horde," *Central Asian Monuments*, ed. Hasan B. Paksoy (Istanbul: Isis Press, 1992), s. 81-93. İlginçtir ki Abdülgaffâr'ın eserinden Bennigsen ve diğerleri tarafından, *Le khanat de Crimée*'de bahsedilmiyor. Bildiğim kadarıyla sadece Çağatay, Baba Tükles masalının eserde yer aldığını belirtiyor (krş. "Die Ädigä-Sage," s. 276).

79 Necib Asım, ed., s. 7.

80 Taberi tarihinin ihtisarından bir dizi Osmanlı ve Arap vekayinâmesine, ayrıca Beyzavi ve Ali Yezdi'nin Farsça tarihlerine (yani, Şerafeddin Ali Yezdi'nin Timur tarihi, Abdülgaffâr'ın *Târih-i Cihân-güşâ* dediği *Zafernâme*) kadar uzanıyor bunlar. İsmini verdiği kaynakların çoğu, Deşt-i Kıpçak ve Kırım'daki Cengizilere odaklanan umumi tarih niteliğinde kurguladığı eserinin yalnızca ilk bölümleri için ona malzeme sağlamış olabilir; Cengizi tarihiyle açık bir ilgisi olduğunu belirttiği tek kaynak, Özbek Han'ın ihtidasıyla ilgili ek malzemeye kaynaklık etmeyen *Künhü'l-Ahbâr* ve başka türlü bilinmeyen "*Târih-i Apuşkâ-yı Çingizî*"dir (burada "apuşkâ" görünüşe göre "ata" anlamına geliyor).

belirli rivayetler için kaynağını nadiren belirtiyor Abdülgaffâr ve erişebildiği rivayetleri nadiren tenkit ediyor. Ancak Özbek Han'ın ihtidasıyla ilgili anlatısı söz konusu olduğunda, Abdülgaffâr'ın nüshasının doğrudan ya da bilinmeyen bir ara kaynak aracılığıyla Ötemiş Hacı'nın eserine dayandığında şüphe yok. Ötemiş Hacı'nın eserinden bahsettiği göz önünde bulundurulduğunda, büyük ihtimalle birinci şık doğru; fakat Abdülgaffâr hikâyeyi kapsamlı bir biçimde yeniden ele almış, üslup yahut izah kaygısıyla bazı bölümleri genişletmiş (ikincisi söz konusu olduğunda genellikle "orijinal" eserdeki amacını gizlemiş), bazı unsurları tamamen çıkarmış ve birkaç önemli ilave ya da yorum yapmış. Atlanan unsurların genellikle Ötemiş Hacı'nın anlatısındaki önemli unsurlar olduğu görülüyor ve Abdülgaffâr'ın bunları anlamadığı için mi, önemli bulmadığı için mi yoksa inanmadığı için mi atladığı anlaşılmıyor; ikinci ihtimal pek olası görünmüyor, zira geri kalanına "inandığını" ima ediyor. Sair durumlarda ya Abdülgaffâr'ın yahut elindeki orijinal ya da bir müstensihin istinsah ettiği nüshanın ya da o nüshanın müstensihinin esas metnin anlatımını anlaşılmaz bulduğu açık. Bu gibi durumlarda Abdülgaffâr'ın nüshası, anlatının ya da yalnızca belirli ıstılahların anlamlandırılabilmek için "düzeltildiği" izlenimini veriyor ve Ötemiş Hacı'nın anlatısındaki sorunlu ıstılahların çoğunun Abdülgaffâr'a ya da onun kaynağına zaten yabancı olması muhtemel görünüyor.

Bu terminolojik meseleler Ek-2'de Ötemiş Hacı'nın anlatısının çevirisi üzerine yapılan yorumda belirtildi; burada Abdülgaffâr'ın çalışmasında bulunan daha esaslı ilavelere geçmeden önce Ötemiş Hacı'nın anlatısında zaten var olan temalara dair birkaç ilginç tahavvülden bahsedebiliriz. Evvela eserin Osmanlı nüshası, İslâm'ın küfür addedilen (bu durumda Moğol kafielerin) "ateş-perestlik" temasını çağrıştırarak "imtihan" seçimi için üsluplandırılmış bir gerekçe sunuyor; anlatı, tandıra giriş çilesini hanın emrine atfediyor, zira onun sözleriyle, "Hiçbir şey ateşten daha güçlü değildir ve bu yüzden ona tapıyoruz." İslâm'ın dinî anlamda muhalifi olan basmakalıp bir biçime yapılan bu çağrı, ihtida anlatılarını "kâfirlerle" yapılan "mücadeleler" etrafında, İç Asya dinî pratiğinin sadece sönük akisleri kalacak şekilde kurgulama geleneği içinde yer alıyor.

Abdülgaffâr'ın içki ayinini[81] nasıl ele aldığı Ek-2'deki eksiksiz çevirinin notlarında değerlendirildi, fakat burada onun nüshasının dört veliyi bile bile ve kasten zikir çekmeye ve ayine müdahale için Muhammed'e salavat getirmeye yönelttiğini ve Moğolların "büyücülüğünü" ters yüz etmek için Kur'ani bir atıfta bulunduğunu kaydedebiliriz.[82] Ayrıca burada pagan büyücülerin ayinin

81 Necib Asım, ed., s. 36.

82 *Kur'an-ı Kerim*, 17:81, "De ki: 'Hak geldi bâtıl yıkılıp gitti! Zaten bâtıl yıkılmaya mahkûmdur.'"

neden ihlal edildiğini izah ederken Müslüman toplumla alay etmelerini de ekliyor: "Muhammedi denilen kandırılmış insanlar (azgun tâife)" arasından adamların varlığına kabahat buluyorlar.

Çilenin kendisi anlatılırken, iki tandır (bu örnekte *süksegül* odunu) ve "büyücülerden" birinin tandıra zorla "girmesi" Ötemiş Hacı'nın anlatımında olduğu gibi nakledilliyor; Abdülgaffâr talihsiz büyücünün gerçekten de cehenneme atıldığı yargısını ekliyor. Fakat Abdülgaffâr, Ötemiş Hacı hikâyesinde anlatılan tandırla ilintili önemli birkaç unsurdan hiç bahsetmiyor. Baba Tükles'in zırhından bahsedilmediği gibi, ne Baba Tükles'in adını "izahla" ne de azizin bedenindeki kılların zırhının dışına taştığı imgesiyle ilgili olmak kaydıyla vücut kıllarından da bahsedilmiyor. Velinin kıllarına dair tek ima aslında daha önce bahsedilen Sarı Saltuk hikâyesini anımsatıyor; Abdülgaffâr, Baba Tükles'in "ebedi hayata iman ederek" fırına girdiğinde "İmkânların Yaratıcısının mahrem ve yakınlığına eriştiğini ve Allah'ın sevdiklerinin masuniyeti sayesinde tek bir kılına zarar gelmediği"ni belirtiyor. Aynı şekilde Osmanlı anlatısında tandıra asılan koyun etinden de bahsedilmiyor; ayrıca bu "güncellenmiş" nüsha, anlatının Baba Tükles'in tandırdan çıktığı ânа özellikle dikkat çekici bir yorum eklese de, aşağıda müzakere edildiği gibi, Ötemiş Hacı anlatısındaki drama, insanların tandırı açtıklarında velinin "hamamdaymış gibi" terler içinde çıktığını belirterek sona eren Abdülgaffâr'ın naklinde bir şekilde kayboluyor.

Çalışmanın maksadı açısından, bu 18. yüzyıl eserine yapılan kısmi ilaveler yahut en azından Ötemiş Hacı'nın eseri vesilesiyle bilinen hikâyenin üslup ya da izahı dolayısıyla yapılan eklerden ziyade esaslı ilaveler anlamına gelenler daha önemli. Evvela, Abdülgaffâr'ın Özbek Han'ın ihtidasıyla ilgili hususi hikâyenin dışında yaptığı iki eklemeyi kaydedebiliriz. İlk ilavede eserin sonlarına doğru Edigü'nün neslinden gelenler ve onların Kırım Hanlığı'ndaki rolleri hakkında kısa bir bilgi veriyor müellif; fakat Edigü'nün soyundan gelenlere geçmeden önce onun soyunun izini sürüyor ve aşağıda zikredilen muhtelif eserlerden bilinenlere oldukça benzer bir soyağacı sunarak Baba Tükles'i Edigü'nün altıncı kuşaktan atası diye gösteriyor. Ancak Abdülgaffâr'ın bu şecereyi neredeyse hiç yorum yapmadan sunması dikkat çekici; eserinin bu noktasında Baba Tükles'in Özbek Han'ın ihtidasındaki rolünü zaten anlatmış olmasına rağmen, burada kaynak olarak belirtilmemiş "Özbeklerin tarihlerini" göstererek sadece şecere rabıtalarını sıralıyor.[83]

Daha da ilginç, "Umdetü'l-Ahbâr"a yazdığı mukaddimede Abdülgaffâr, Özbek Han'ın ihtidasının Cuci *ulusu* tarihinde önemli bir olay olduğuna vurgu

83 Yazma, vr. 322b [Latin harfli] / 325b [Arap harfli]; Necib Asım, ed., s. 203-204. Edigü'nün Baba Tükles soyundan gelişinin ekleme değil merkezi bir unsur olduğunu kaydeden anlatılar bağlamında bu şecerenin Abdülgaffâr tarafından verilen nüshasına aşağıda değineceğiz.

yapıyor ve bilahare daha ayrıntılı olarak anlatacağı hikâyeyi özetlerken, "Necmeddin Kübrâ'nın nezd-i âlisinden Özbek Han'a feraset sahibi dört evliyanın geldiği ve onu İslâm'a davet edip kerametler göstererek nihayet İslâm'a döndürdüğü" zamandan bahsediyor.[84] Bu kısa ifadede Abdülgaffâr, Özbek Han'ın ihtidasıyla ilgili anlatıların zaten iyi bilinen bir özelliğine, yani Ötemiş Hacı anlatısında, ihtidayı Seyyid Ata'ya atfeden Orta Asya hikâyelerinde ve aşağıda bahsedilen Tatar tarihlerinden yapılan anlatılarda atıfta bulunulan dört veliye işaret ediyor. Görüleceği gibi Abdülgaffâr daha da ileri giderek dört velinin hepsini ismiyle zikrediyor.

Ancak 18. yüzyıl müellifi Necmeddin-i Kübrâ'dan bahsederken Özbek Han'ın ihtidasıyla ilgili başka hiçbir kaynakta bulunmayan bir unsur ekliyor. Moğolların Harizm'e hücumu sırasında 618/1221'de katledilen meşhur mutasavvıf Necmeddin-i Kübrâ'nın müritlerinin 13 ve 14. asırda Moğollar arasında İslâm'ın intişarında aktif rol oynadıkları artık iyi biliniyor. En bilinen örneklerden Seyfeddin Bâharzî'nin Berke'yle münasebeti yukarıda zikredilmişti ve Sadeddin Muhammed Hammûyî ile oğlu Sadreddin İbrahim, İran Moğolları arasında aktif rol oynamışlardır; Sadreddin İbrahim'in çabaları, pek çok rivayete göre, 1295'te İlhanlı hükümdarı Gâzân Han'ın ihtidasına vesile oldu. Şeyhin sair takipçileri de Moğolların halefi olan üç Batı Moğol devletindeki (Altın Orda, Çağatay *ulusu* ve İlhanlı İran'ı) Türkleşmiş Moğol boylarının İslâmlaştırılmasında ve Moğol saraylarında İslâm'a devlet desteğinin temininde önemli roller oynamışlardı. Necmeddin-i Kübrâ'nın Moğollarca katli ve ardından müridinin Moğolları İslâm'a kazandırmaktaki başarısında görülen cilve sonraki yazarların dikkatinden kaçmamış.[85]

Abdülgaffâr'ın mukaddimesinde Necmeddin-i Kübrâ'yı Özbek Han'ı ihtida ettiren dört veliyle ilişkilendirmesi, büyük ihtimalle bu söz konusu cilveyi/ironiyi takdir edişinden (ki Abdülgaffâr Özbek Han'dan bahsederken Gâzân'ın ihtidasına vesile olduğu kabul edilen şeyhi hiç anmaz)[86] veya Ötemiş Hacı anlatısını[87] takiben Berke'yle münasebetini kapsamlı bir şekilde ele aldığı Seyfeddin Bâharzî'nin rolünden çıkarım yapmasından kaynaklanmış görünüyor.

---

84 Necib Asım, ed., s. 8.

85 Krş. Hüseyin Kerbelâ'î Tebrizi, *Ravzatü'l-Cinân ve Cennetü'l-Cenân*, ed. Cafer Sultan el-Kurrâ'î, c. 2 (Tahran: Büngah-ı Tercime ve Neşr-i Kitab, 1349/1970), s. 327; burada Moğollar elinde ölümünden önce Kübrâ'nın halefinin Gâzân Han'ın ihtidasında rol oynayacağı kehanetinde bulunduğu aktarılıyor.

86 MS vr. 252a [Latin harfli] / 250a [Arap harfli].

87 Bkz. MS, vr. 259b [Latin harfli] / 260b [Arap harfli]-260b [Latin harfli] / 258b [Arap harfli]; Necib Asım, ed., s. 21-24. Berke'nin hikâyesinde arz-ı encam eden şeyhe sehven "Seyfüddin Harizmî" diyor; hikâyenin Ötemiş Hacı nüshası (Taşkent yazması, vr. 41b) bu Şeyh Seyfüddin için herhangi bir *nisbe* vermiyor, ama "Şeyhü'l-Âlem" diye isimlendirilmiş olması ve Necmeddin-i Kübrâ'nın halefi bulunması dolayısıyla şeyhin kimliği de anlaşılmış oluyor.

Öte yandan asıl ihtida anlatısında ve hatta Abdülgaffâr'ın söz konusu anlatıya yaptığı ilavelerde Kübrâ'dan hiç bahsedilmiyor.

Bununla birlikte, Necmeddin-i Kübrâ'nın müritlerinin Cuci *ulusu*ndaki faaliyetlerine dair bazı bahislerin Abdülgaffâr'ın eriştiği fakat günümüze ulaşmamış kaynaklarda bulunmuş olması imkânsız değil. Başka bir yerde de belirttiğim gibi,[88] Kübrâ'nın Baba Kemâl-i Hucendî diye bilinen müridi, Altın Orda'ya ait Aşağı Siriderya boyunca uzanan bölgedeki Türk göçebeler arasında faaldi ve onun faaliyetlerinin yankıları yukarıda bahsedilen "Kemal Ata" hikâyelerine ilham vermiş olabilir.

Her halükârda, Abdülgaffâr'ın bu bağlamda Kübrâ'dan bahsedişine neyin ilham verdiğini değerlendirmenin şu anda hiçbir imkânı yok ve bilinen başka hiçbir açıklama, Özbek Han'ın ihtidasıyla bağlantılı olarak zikredilen dört veliyi Kübrâ ile ilişkilendirmek için herhangi bir temel sağlamıyor. En muhtemel açıklama, Abdülgaffâr'ın hakikaten de Kübrâ'nın müritlerinin Cengizîler arasındaki faaliyetlerinden, hatta belki de Baba Kemal'in aksi bulunan anlatılara erişebilmiş ve kaynaklarını başka örneklerde hayli aleni biçimde yaptığı gibi (aşağıya bakınız) birleştirerek dört azizin Kübrâ'nın halefleri olması gerektiğini keşfetmiş olması gibi görünüyor. Aksi takdirde, Seyfeddin Bâharzî'nin Berke'yi İslâm'a döndürmedeki rolünün, Bâharzî'nin üstadı Kübrâ'nın zikriyle yer değiştirdiği edebî eserlere erişmiş olması mümkün; bu tür yer değiştirmeler daha sonraki bazı Arap tarihlerinde de görülüyor, fakat yine de Abdülgaffâr'ın bunlara istinat ettiğinden emin olamıyoruz.

Abdülgaffâr'ın yaptığı önemli diğer ilaveler Özbek Han'ın ihtidasına dair asıl anlatının başında ve sonunda yer alıyor ve ne yazık ki bu ilaveleri belki de artık mevcut olmayan başka yazılı kaynaklardan mı aldığı yoksa bildiği sözlü gelenekten mi uyarladığı belirsizliğini koruyor. Anlatının başında,[89] dört Müslüman velinin hanın "başkenti" Saray'a geldiğine dair verdiği ayrıntının ötesinde, Abdülgaffâr'ın anlatısı, Ötemiş Hacı nüshasından ilginç bir farklılıkla, bu dört velinin isimlerini de veriyor: Ötemiş Hacı ve muhtemelen eserini sözlü anlatılardan derleyen kaynağı için dört veliden ismi kaydedilen tek kişidir Baba Tükles, fakat Abdülgaffâr nezdinde Baba Tükles dört velinin en *kıdemli*si bile kabul edilmez. Abdülgaffâr'a göre, "bu azizlerin en büyüğü" (*üşbû 'azizlerin büyükleri*) Şeyh Mecdüddin Şirvânî'ydi, "meşhur âlim, muazzez Seyyid Yahya'nın dedesi" [ya da sadece 'atası' yani *ceddi*], mübarek Ali'nin torunlarından ve nesebi sağlam bir seyyiddi Şirvânî. Bunlardan bir diğeri Muhammed ibn Ebû Bekir es-Sıddîk'ın (yani Halife Ebû Bekir'in oğlu) soyundan gelen "Bâbâ Tükles Şeyh Necibüddin"di; bir diğeri "Muhammed-i Hanefiyye-i

88 "Eclipse of the Kubraviyah," s. 50-51; krş. benim şu makalem, "Baba Kamâl Jandi."

89 Necib Asım, ed., s. 35-36; Yazma vr. 263a [Lain harfli] / 261a [Arap harfli].

'Alaviyye"nin (yani Hz. Ali'nin Muhammed ibn el-Hanefiyye olarak bilinen oğlunun soyundan gelen, Ali'nin [Hanîfe kabilesinden] bir başka hanımından dünyaya gelen ve dolayısıyla bir Alid ama seyyid olmayan) soyundan gelen Şeyh Ahmed'di. Sonuncusuysa, soyu hakkında hiçbir şey söylenmeyen Şeyh Hasan Gürgânî idi.

Birkaç açıdan ilgi çekicidir bu liste. Evvela, Baba Tükles'e standart bir *lakap* tahsis ettiği bilinen tek kaynaktır bu eser; bu da Abdülgaffâr'ın, eğer bunu uydurmadıysa, Baba Tükles'i "Necîbüddin" olarak tanımlayan bir başka yazılı yahut sözlü kaynağa erişmiş olduğunu gösteriyor. İlaveten, Abdülgaffâr'ın Baba Tükles'in Halife Ebû Bekir'in soyundan geldiğinden bahsetmesi, ilkinin aşağıda belirtilen sair Tatar tarihleri, şeceresinin yer aldığı Orta Asya menâkıbnâmeleri, Rus aristokrat gelenekleri ve aşağıda değerlendirilen birkaç dasitanî hikâyedeki anlatımlarının bu unsurunun yinelenmesi anlamına geliyor. Ötemiş Hacı'nın eserinde Baba Tükles'in Ebû Bekir'in soyundan geldiğine dair bir ifade yok ve Abdülgaffâr'ın bunu başka bir kaynaktan almış olması gerektiği ortada. Bu soyun zikredilen muhtelif kaynaklarda sık sık ve müstakillen zikredilmesi, Baba Tükles'in böyle bir soyla irtibatı olduğunu iddia eden anlatıların güncelliğini kanıtlıyor. Burada Baba Tükles'in, dört evliya arasında adı geçen en kıdemli zâttan sonra anılmasına rağmen, Abdülgaffâr'ın hikâyesinde hâlâ anlatının kahramanı olduğunu kaydedebiliriz; ateşe giren ve İslâm'ın üstünlüğünün mutlak delili görülen şeydir yine Baba Tükles. Nitekim Abdülgaffâr, dört şeyhin listesini müteakiben, ihtida anlatısının sonunda daha kapsamlı bir şekilde ele aldığı kaydı ekliyor; "yukarıda bahsedilen Baba Tükles'in Edigü [bu eserde Adîgû olarak yazılmış] Bey'in cedd-i 'alâ (yine "büyük büyükbaba" veya "şanlı ata") olduğu söyleniyor.

Abdülgaffâr'ın Şeyh Ahmed'den bahsetmesi büyük ihtimalle Osmanlı müellifinin Özbek Han'ın ihtidasında Ahmed diye anılan Seyyid Ata'ya rol atfeden Orta Asya kökenli anlatılara aşinalığının bir işareti olarak alınmalı. Aynı zamanda, bu Şeyh Ahmed'in Muhammed ibn el-Hanefiyye soyundan geldiğinden bahsedilmesi, Hoca Ahmed Yesevî'ye böyle bir rol atfeden bir rivayetin varlığını yansıtıyor olabilir, Muhammed ibn el-Hanefiyye'nin soyundan gelmesi, Yesevî ile ilgili Orta Asya menkıbelerinde kaydedilen standart bir biyografik unsur olarak çıkar karşımıza ya da daha muhtemelen, Hoca Ahmed Yesevî ile Seyyid Ata olarak bilinen ve her şekilde Ahmed Yesevî'nin manevi neslinden gelen Seyyid Ahmed arasında yaşanan basit bir karışıklıktır bu durum. Belirtildiği üzere, Seyyid Ata olarak bilinen bir şahsiyetin Özbek Han'ın ihtidasına katkıda bulunduğuna dair tarihî olguyu destekleyen güvenilir ve erken tarihli tanıklıklar var elimizde. Daha da önemlisi, bu zâta açıkça böyle bir rol atfeden anlatılar da nispeten erken bir dönemde kaydedilmiş ve her iki faktör de Hoca Ahmed Yesevî'nin Özbek Han'ın ihtidasındaki rolüne dair ima

yahut aleni iddiaların, Ahmed Yesevi için gerçekten böyle bir rol iddia eden herhangi bir "orijinal" ya da müstakil olarak aktarılmış anlatıdan ziyade, bu rolü Yesevi'nin manevi soyundan gelen Seyyid Ata'ya atfeden hikâyelerdeki bir karışıklığı yahut yozlaşmış aktarımı yansıtması ihtimalini güçlendiriyor gibi görünüyor.

Nihayetinde, adı Seyyid Ata'dan çok daha fazla olarak bilinen Ahmed Yesevi'nin daha çok öne çıkması göz önüne alındığında, bu tür bir karışıklık oldukça anlaşılır karşılanabilir. Gerçekten de Abdülgaffâr'ın bu "Şeyh Ahmed"i Ahmed Yesevî olarak teşhis etmeyişi, muhtemelen 18. yüzyıl müellifinin elindeki kaynaklarda zaten mevcut olan karışıklığı daha da belirginleştiriyor. Abdülgaffâr, Anadolu'nun yanı sıra Orta ve İç Asya sûfî çevrelerinde de bilinen rivayetlerde hatırı sayılır bir yeri olan Ahmed Yesevî'yi kesinlikle biliyor olmalıydı. Ayrıca Yesevi hakkında hayatının önemli tarihlerini ve meşhur şeceresini bilecek kadar bilgi sahibi olabilir ve "Şeyh Ahmed"i Ahmed Yesevi olarak tayin etmeyişi de aynı ihtimal dolayısıyla kaynağının bu konuda sessiz kaldığını gösterebilirdi. Ya da Seyyid Ata'nın Ahmed Yesevi tarafından kolayca yerinden edilebileceği türden rivayetlerin nakilleri için çok da önemli olmayan tarih gibi konularla ilgilenen eleştirel bir tarihçi olarak Abdülgaffâr, kaynağındaki karışıklığı fark etmiş ve ona inanmamayı seçerek bu kaynaktan sadece hazretin ismini ve şeceresini almıştı. Abdülgaffâr'ın bu dört evliyayı adlandırırken, tıpkı Ötemiş Hacı anlatısını değerlendirirken yabancı terminolojiden lisanî ve artık aşina olunmayan pratiklerin tariflerinden dinî bir anlam çıkarmaya çalıştığı gibi, erişebildiği rivayetlerden "tarihî" bir mana çıkarmaya çalıştığına şüphe olmadığını vurgulamalıyız burada. Her iki durumda da sözlü geleneğe dayalı anlatılara bir tarihçinin elindeki kaynakları karşılaştırma ve kullanma ilgisiyle yaklaşmış olabilir ve her iki durumda da tarihçinin çabası aydınlatmak veya açıklığa kavuşturmaktan ziyade belirsizleştirmeye ve çarpıtmaya hizmet etmiş. Bu süreçte kaynaklarının bütünlüğünü korumayı bile başaramamış.

Her ne olursa olsun, (Abdülgaffâr'ın Ötemiş Hacı'nın anlattıkları sayesinde sayısını bildiği) dört evliyadan birinin "Şeyh Ahmed" olarak tanımlanmasının, Osmanlı müellifinin sair anlatılara ilişkin âlimâne değerlendirmesine dayanan biraz yapay bir yeniden yapılandırmayı temsil ettiğini belirtmek gerekiyor. Pek yapay olmasa da -ve neyse ki daha az "öğrenilmiş"- daha fazla veya daha az "sıhhat"inden bahsedilemeyecek, Baba Tükles'in kendisinin "Ahmed" isimli bir aziz olarak tanımlandığı dasitanî anlatılar aşağıda değerlendirildiği gibi olabilir. Nitekim Özbek Han'ın ihtidasında müessir olan figür yahut figürlerin adını ve kimliğini çevreleyen çoklu rivayetleri anlamlandırmak için "öğrenilmiş" bir çabanın bir başka örneğini göreceğiz.

"Şeyh Hasan Gürgânî" hakkında daha fazlası bilinmiyor veya ima edilmiyor. Nisbesi onu Hazar Denizi'nin güneydoğu kıyısı yakınlarındaki Gürgan'ın yerlisi kılıyor gibi görünebilir, fakat henüz başka herhangi bir kaynakta bu isimde bir şeyhe atıf bulamadım. Öte yandan nisbesinin yazılışı olan "kür.kan", mesela Timur'un bir Cengizli hanıyla evlilığine işaret eden Moğolca "güregân", yani "damat" ünvanını hatırlatıyor. Ancak böyle bir faraziye Abdülgaffâr'ın aklındaki figürü teşhiste pek yardımcı olmuyor.

Bununla birlikte, ilk ve kıdemli veliye dair Abdülgaffâr'ın yaptığı ilginç bir yenilik söz konusu; zira burada Özbek Han'ın ihtidasını Halveti tarikatının önde gelen isimlerinden Seyyid Yahya Şirvânî ile ilişkilendiriyor. Osmanlı dünyasının her yerinde faaliyet gösteren Halvetîler Kırım'da da dergah kurmuşlar[90] ve Abdülgaffâr'ın Ötemiş Hacı anlatısının söz konusu uyarlamasına onunla ilişkili bir şeyhi eklemesi şüphesiz (bizzat Abdülgaffâr tarafından [veya daha büyük ihtimalle] Abdülgaffâr'ın rivayetlerine erişebildiği Kırım'da mukim Halvetî şeyhleri tarafından) eski Altın Orda'ya ait bir mıntıkada yeni faaliyete geçen bir sûfî tarikatını orada İslâm'ın teessüsüyle ilişkilendirme çabasına işaret ediyor. Abdülgaffâr'ın Halvetîlikle kendi ilişkisi ne olursa olsun, Mecdüddin Şirvânî'ye atfettiği yüksek mevki, sûfî çevrelerde şekillenen diğer ihtida anlatıları göz önünde bulundurulduğunda akılda tutulmalıdır ve "ihtida" işinin hatırı sayılır bir itibar getirdiği iddiasını desteklemektedir bu.

Abdülgaffâr'ın anlatımında Mecdüddin Şirvânî'ye atfedilen bu öncelik, Abdülgaffâr'ın hâl ü hayatında hâlâ bilinen "torunu" Seyyid Yahya Şirvânî'nin tabii ve belki de manevî soyunun itibarını vurgulamak için tasarlanmış görünüyor. Abdülgaffâr'ın verdiği bilgilerin "doğruluğu" konusunda hüküm vermek zor. 868 veya 869/1463-1465'da vefat eden ve geleneksel olarak Halvetî tarikatının yahut daha doğru bir ifadeyle bu tarikatın Osmanlı topraklarında ve Mısır'da bu [20.] yüzyıla değin[91] gelişen en uzun ömürlü kollarının "kurucusu" olarak kabul edilen Seyyid Yahya Şirvânî'nin tabii şeceresi hakkında çok az şey biliniyor. Ona dair mevcut kaynaklarımız onun sadece sûfî *silsile*sini[92] veriyor ve bu

90 17. yüzyılın ortalarında Evliya Çelebi Kefe'de Halvetî tekkelerinden bahsediyor; krş. *Evliya Çelebi Seyahatnamesi*, c. 7 (İstanbul Devlet Matbaası: 1928), s. 677.

91 Bkz. Seyyid Yahya Şirvânî ve Halvetiye hakkında, Hans Joachim Kissling, "Aus der Geschichte des Chalvetiyye-Ordens," ZDMG, 103 (1953), s. 233-289, ve B. G. Martin, "A Khalwati Order of Dervishes'in Kısa Tarihi," Scholars, Saints, and Sufis: Muslim Religious Institutions since 1500, ed. Nikki R. Keddie (Berkeley ve Los Angeles: University of California Press, 1972), s. 275-305; ancak Halvetî silsilelerinin ilk evreleri hâlâ doyurucu bir biçimde ele alınmadı ve Yahya Şirvânî dönemi de araştırılmayı bekliyor.

92 Kissling'in tablosuna bakınız, s. 283; sadece 16. yüzyıl kaynaklarından bilinen *silsile*, Seyyid Yahya'yı beş nesil geri götürerek (çoğunlukla Şirvânî diye ve iki tanesiyse lakapsız olarak kaydedilmiş ve dolayısıyla Mecdüddin ile özdeşleştirilebilir) Safeviyye tarafından benimsenen silsilenin başını çeken Şeyh İbrahim Zahid'e bağlıyor.

silsilede "Mecdüddin Şirvânî" olarak isimlendirilen herhangi bir figür alenen yer almıyor. Mecdüddin'e gelince, İbnü'l-Fuvasî'nin 14. yüzyıl başlarına ait Arapça tercüme-i hâl icmalinde bu isimde bir şahsiyetten bahis bulunuyor. O, "Tebriz'de mukim, Mecdüddin Ebü'l-Mecd b. Sencer b. Muhammed eş-Şirvânî'ye" diye tarif ettiği bir isme değiniyor kısaca. İbnü'l-Fuvasî, "Onu 673 yılında Tebriz'de gördüm; âlim bir şeyh, fakîh ve ârifti... Şirvan'a da kadı ve müderrislik ediyordu."[93] Bununla birlikte, bu şahısların kimliğinde ısrar etmek için elimizde ne bir dayanak ne de Abdülgaffâr'ın bu isimleri hangi kaynaktan aldığına dair bir işaret var. Yine de onun anlatımının Halvetî zümreleri (ya da Yahya Şirvânî soyundan gelen seyyidler) arasında "cetleri"nin Altın Orda'nın İslâmlaşmasındaki rolüne dair dahili rivayetleri yansıtması mümkün; nitekim daha önce de belirtildiği gibi, Bulgar mezar taşları bölgede önemli bir Şirvânî varlığını ispat ediyor.

Abdülgaffâr'ın diğer önemli ilaveleri ve bunların en açıklayıcı olanı, Özbek Han'ın Ötemiş Hacı'nın eserinden uyarlanan ihtida hikâyesinin sonlarına doğru yer bulmuş. Baba Tükles'in tandırdan çıkmak için acele etmediğine dair itirazını anlattıktan sonra müellif, Abdülgaffâr'ın anlatısına özgü olduğu aşikâr olan dikkate değer bir yorum ekliyor: Baba Tükles niyaz ve duasını bitirmediği için, Allah'ın iradesiyle, "bu Moğol ve Tatar halkından muayyen sayıda boyun İslâm'dan nasibini alamaması icap ediyordu ve aslında, Tatarlardan Turga'ut olarak anlaşılması gereken Kalmuk dedikleri grup Müslüman olmadan bırakıldı."[94] İster Abdülgaffâr'ın kendi özgünlüğünü isterse onun döneminde bu etimolojik yorumu teyit eden popüler hikâyelerin geçerliliğini yansıtsın, mukaddes bir müessisin eylemi (ya da eylemsizliği) açısından hem kendini hem de ötekini tahayyülün çarpıcı bir örneğini sunar bu izah; nitekim bilahare döneceğiz buna da.

Ardından Abdülgaffâr, Baba Tükles'in tandırdan çıkınca Özbek Han'la kumandanları ve askerlerinin İslâm'ı kabul ettiklerini ve bu şeyhlerin onlara dinin ahkâmını talim ettiklerini ve "doğudan batıya Tataristan'ı irşad ettiklerini" anlatıyor özetle. Sonra, bir kez daha soyağacı kaydı düşerek, kendi zamanında hâlâ Seyyid Yahya Şirvânî'nin neslinden gelenlerin yaşadığını ve "Baba Tükles'in soyundan gelenlerin *beglik* yolunu izlediklerini", yani bey[95]

93 İbnü'l-Fuvatî'nın *Telhîsu Mecma'u'l-Edeb*'inin bazı bölümleri 1939'dan 1947'ye kadar Oriental College Magazine'de (Lahor) tefrika edildi; bu Mecdüddin için bkz. lam-mim cildi, s. 217, No 441 ve bir diğeri için s. 161, No. 318: Mecdeddin Ebû Muhammed Abdurrahîm b. AbdülAzız b. el-Hüseyin eş-Şirvânî es-Sûfî, bir ravi vasıtasıyla 13. yüzyılın başlarında vefat eden bir zâttan (Bahaeddin Ali b. Muhammed b. es-Sâ'âti, v. 604/1207, krş. *GAL* I, s. 256, *GALS* I, s. 456) bir söz nakletmesi dışında hakkında çok az şey kaydedilmiş.

94 *Üşbu kavm-ı Mugul ve Tatar'dan bir mikdâr kavm İslâm'dan bi-behre kalmak gerek dedi ve mel-sûl-emrde Targaut ta'bir olunan Tatar'dan Kalmak dedikleri tâ'ife Müslüman olmayup kaldı.*

95 Ve Baba Tüklas evlâdı beklik tarikına sülûk etdi (Necib Asım neşrinde *tarikata*).

olarak hizmet ettiklerini ekliyor. Yine Abdülgaffâr, "Edigü Bek dedikleri şanlı ve cesur [adamın] onun soyundan geldiğine dair ifadenin muhkem olduğunu ve Özbeklerin tarihlerinde beyan edildiğini"[96] ilave ediyor. Nihayet anlatı "bu vesileyle bir İslâm halkı haline gelen bu Tatarlara 'Özbek halkı' denildiğini" belirterek sona eriyor.[97]

Böylece Abdülgaffâr, Özbek etnonimini Özbek Han'ın İslâm'ı kabulünden kaynaklandığı şeklinde yorumlayan muhtelif müelliflerden biri oluyor. Ancak Baba Tükles'in tandırın içinde yarım kalan dualarından bahsederken bu yoruma eklediği şeydir daha da ilginç olanı: Özbek Han'ın "Tatarları"ndan bazıları Müslüman olmamış ve onun adını benimsememişti, zira muhtemelen *Baba Tükles onları İslâm'a döndürmek için Allah'a yakarırken onlarla ilgilenememişti.* Abdülgaffâr'ın açıklaması iki popüler etimolojinin hoş bir bileşimini işaret ediyor. İlk olarak, Oyrat ve Çungar diye de bilinen batı Moğol boylarına atıfta bulunan "Kalmuk" (ya da Müslüman İç Asya Türkleri arasında yaygın olarak kullanılan şekliyle "Kalmak") etnik adının bilindik etimolojisini buluyoruz. Bu batı Moğol boyları, öncelikle konfederasyon zamanlarında (ama müstakillen de) 15. yüzyılın ortalarından 18. asrın sonlarına dek hem Orta Asya'nın yerleşik Özbek devletleri hem de batı İç Asya bozkırlarının Kazak, Kırgız, Türkmen, Başkırt, Nogay ve Tatar göçebeleri için çok defalar önemli bir tehdit oluşturmuş ve Tibetli lamalar aracılığıyla Budizm'i benimsemeleri, en azından hükmen Müslüman Türklerle uzun süredir devam eden düşmanlıklarına dinî bir renk katmıştı. Dolayısıyla, kolektif tanımlamaları etimolojik olarak İslâm'ın dışında "kalan" bir halkın adına uygun olarak Türki "kalmak" fiilinden türemişti.[98] Buna ilaveten, 18. yüzyılda İç Asya'nın batısındaki

96 *Edigü Bek dedikleri seci'-i nâmdâr anın nesli idüğü kavl-i sahih ve Tevârih-i Özbekiyân'da tasrihdir.*

97 *Üşbu İslâm ehli olan Tatar'a Özbek halkı demesine bâ'is üşbu sebebdendir.*

98 Bu sebeple, Kalmuklar sık sık, etnonimleri popüler olarak İslâm'ın ilk ve orijinal inancına "geri dönenler" anlamına gelen *dönmek* fiilinden türetilmiş olarak anlaşılan Çinli müntedîler olan Dunganlar veya Tunganlarla kıyas ediliyorlar. Kalmuk etnogenezinin "Özbekler" Müslüman olduğunda inançsızlıkta "kalanlar" arasında yer aldığı düşüncesi, *Şeceretü'l-Etrâk*'ın 2. Bölüm'de atıfta bulunulan Seyyid Ata anlatısında zaten yer alıyor. İslâm'ın "dışında bırakılanlar" (bu durumda kasıtlı olarak) arasındaki Kalmuk kökenlerine dair daha da dikkat çekici bir izah, 16. asrın sonlarında Fergana vadisinde, açıkça Özbek, Kazak ve Kırgız kabile grupları arasında korunmuş orijinal sözlü malzemeye dayanılarak derlenen Farsça *Mecma'u't-Tevârih*'te kaydedilmiş (Saint Petersburg Üniversitesi'ndeki el yazmasının A. T. Tagirdzhanov tarafından hazırlanan kısmi tıpkıbasımına bakınız. T. Tagirdzhanov, *"Sobranie istorii"- Madzhmûs at-tavârikh* [Leningrad: Izd-vo Leningradskogo Universiteta, 1960), metin s. 23-25 [Yazma vr. 12a-13a]; krş. Rusya Bilimler Akademisi Şarkiyat Enstitüsü Petersburg Şubesi, MS B667, vr. 18a-19b). Bu anlatıma göre Kalmuklar, Peygamber'in zamanında İslâm'ı kabul eden doksan iki "Özbek" kabile arasından biri olan "Kalmuk"un küçük, dinsiz oğullarından türemişler. Ölümünden sonra, "Kalmuk" sadık en büyük oğluna rüyada görünerek babasının cesedini "deniz"in (*tengiz*) ortasındaki bir dağın tepesine gömmesi için yalvarmış. En büyük oğul denileni yapmış, ancak dönüşünde öfkeli kardeşleri tarafından şehit edilmiş, bunun üzerine kardeşler babalarının mezarını aramak için toprağı

Müslüman Türklerin başına en çok bela olan Kalmuk boyunu (17. yüzyılın ortalarından 1771'e kadar Volga ağzında yerleşik olan ve Başkırtları, Nogayları ve Tatarları itaat altına almak için sık sık Ruslarla ittifak yapan Torgutlar) tanımlarken Abdülgaffâr en azından imâen etnonimlerinin "*turmak/durmak*", yani "hareketsiz kalmak" fiilinden türediğini ve böylece din değiştirmeden kaldıklarını öne sürüyor.

Öte yandan, burada karşılaşılan dinî anlamda tanımlanmış içtimai tarifler ilkesinin pekiştirilmesidir bu etimolojilere başvurmasından daha dikkat çekici olan: Özbek etnik tarihi yalnızca Baba Tükles ve yoldaşlarının rehberliğinde onlara isimlerini veren hanın İslâm'ı benimsemesiyle başlamaz, aynı zamanda din değiştirmeyenlerin etnik tarihi de Baba Tükles'in dualarından tesadüfen istisna tutulmalarıyla eş zamanlı başlıyor. Daha önce de belirtildiği gibi, Seyyid Ata'nın Özbek Han'ın ihtidasına dair en eski anlatısı da "Kalmuk" etnonimini neredeyse aynı ıstılahlarla, fakat muayyen bir mekân mıntıkaya odaklanarak açıklıyor: Din değiştirenler güneye, Türkistan'a doğru ilerlerken bu isim "geride kalanlar" için kullanılmıştı. Abdülgaffâr'ın nüshasında, belirleyici "ulus oluşturma" faaliyeti -hem olumlu hem de olumsuz anlamda- daha da doğrudan veliye odaklanıyor, zira Seyyid Ata hikâyesinde "Kalmuklar" açıkça din değiştirmeden kalmayı seçiyorlar ve aslında din değiştiren ve değiştirmeyen her boyun kendilerine mahsus tanımlarda parmağı bulunuyor. Ancak Abdülgaffâr'ın anlatısında, veli ve onun eylemiyle yaratılan halklar arasındaki bir tür "büyülü" ve vesayetçi bağın yankılarını buluyoruz: Hem din değiştirmeleri sayesinde Özbek olarak bilinenlerin ihtidası hem de "Kalmuklar" ve "Torgutlar" olarak kalmaya mahkûm olanların istisna edilişi velinin duaları sayesinde irade buyurulmuştu. Bu anlatıda, gayrimüslim Kalmuklar basitçe "geride kalmadılar"; tam anlamıyla "dışarıda bırakıldılar". Ve dışarıda bırakıldıkları şey, yeni din değiştirenleri/yeni insanları koruyucu azizleri Baba Tükles'e ve "soylu" ve "babacan" isimdaşları Özbek Han'a bağlayan vesayetçi ve temyiz edici irtibattı. Böylece Abdülgaffâr'ın eserinde, bir topluluğun kendisini, kurucusunun söz konusu topluluğa yabancı olanlar söz konusu olduğunda "dışarıda bıraktığı" şey açısından tahayyülünün ilginç bir örneğini buluyoruz.

---

kazmaya başlamışlar. Sonunda Şeytan yaşlı bir adam kılığına girmiş ve emrettiği şeyi yaparlarsa cesedi onlar için bulacağını söylemiş; kabul etmişler oğullar ve Şeytan secde edilmesini emrettiği bir "Kalmak" tasviri göstermiş, aynı zamanda artık kâfir olan Kalmuklara domuz eti yemelerini emretmiş. Hikâye, Müslüman "Kalmak"ın putperest oğullarının bedeni üzerindeki planlarını engellemeye çalışmasıyla İslâm ve İç Asya cenaze merasimleri arasındaki gerilimi yansıtmakla kalmıyor, aynı zamanda bir "ata"nın kutsal kalıntılarının bir halkın anavatanını kutsallaştırması ilkesinin nasıl tersine çevrildiğinin de canlı bir numunesini sunuyor. Çünkü "bizim" insanlarımız gömülü bir "ata"yı keşfetmek yerine (örneğin 6. Bölüm'de tartışılan Başkırt soy efsanesinde olduğu gibi), ecnebi birer kâfir sıfatıyla gerçek mezardan mahrum bırakılıyor ve böylece şeytani bir hileyle yoldan çıkarılıyorlar.

Edigü'ye gelince, Abdülgaffâr'ın Edigü'yle Baba Tükles arasındaki irsi bağı ortaya koyması yabana atılacak gibi değil. Bu, onun böyle bir bağ iddiasında bulunan rivayetlere erişmiş olduğunu teyit ediyor. Hakikaten de (1) Ötemiş Hacı tarafından aktarılan Baba Tükles'in Özbek Han'ın ihtidasındaki rolüne dair hususi hikâyeyi (bu rolün aşağıda tartışılan Tatar tarihlerinde teyit edilişinin ötesinde) (2) Baba Tükles'in Edigü'nün atası olarak tanımlanması *ve* (3) din değiştirmenin "etnogenetik" yönünün tasdikiyle ilişkilendiren elimizdeki tek açıklamadır Abdülgaffâr'ın çalışması. Burada özellikle Edigü'nün Baba Tükles neslinden geldiğini doğrulayan rivayetler hakkındaki bilgisinin Orta Asya edebî geleneğinden mi, yukarıda tartışılan Tatar tarihi eserlerinden mi, yoksa Nogaylar arasında veya Kırım'da muhafaza edilen sözlü gelenekten mi kaynaklandığını bilmek faydalı olacak; bu olasılıklardan ilki müellifin "Özbeklerin tarihleri"nden bahsedişi dolayısıyla müreccah tutuluyor; nitekim bu, Abdülgaffâr'ın zamanında yalnız Özbek idaresindeki Orta Asya'da üretilen yazılı tarihler anlamına geliyor olabilir. Bu durumda Orta Asya tarih külliyatında Baba Tükles'le ilgili hikâyelerin ya da Edigü'nün şecerelerinin mevcut eserlerde görüldüğünden daha yaygın bir itibara sahip olduğunun delili olarak kabul edebiliriz Abdülgaffâr'ın ifadelerini. Fakat her halükârda Edigü, gerek tarihi gerekse "etnik" açıdan Abdülgaffâr'ın nispeten daha az ilgisini çekiyor.

Her ne kadar eserinin küçük bir bölümünde Edigü'nün neslinden gelenleri sıralamış olsa da, Abdülgaffâr Edigü ve halk olarak menşeleri konusunda ona itimat eden Nogaylardan ziyade Kırım hanlarıyla, onların Cengizli soyuyla ilgileniyor; ayrıca Abdülgaffâr'ın anlatımında Baba Tükles'in Edigü'nün soyundan gelenler yahut Nogaylar için oynayabileceği herhangi bir kutsallaştırıcı ya da ulus-kurucu role dair hiçbir ipucu yok. Baba Tükles'in soyundan gelenlerin *beg/bey* olduklarını teyit eden Abdülgaffâr, onların mevkiini dolaylı olarak tahdit ediyor ve Baba Tükles'e atfettiği kutsallaştırıcı veya ulus-kurucu biricik hizmet Nogaylar için değil Özbekler (ve olumsuz anlamda Kalmuklar) için söz konusu.

Farklı Rivayetleri Anlamlandırmak: 18. Yüzyılda Harizm'den Yeni Bir Anlatı

Baba Tükles'in "tarihî" ya da "tarihîleştirilmiş" anlatıları arasında 18. asrın başlarına ait, bildiğim kadarıyla mütehassısların dikkatini hiç çekmemiş kısa ama izah edici bir metne dikkat çekilebilir; görünüşe göre tek nüshası mevcut bir eser içerisindedir bu metin ve belki de yayınlandığını bildiğim tek kaynaktaki eksik tanımından dolayı tamamiyle bilinmemektedir. Indiana Üniversitesi'ndeki Orta Asya arşivleri için alınan mikrofilmleri incelerken tesadüfen keşfettim bu metni; o sırada zaten Baba Tükles ve Ötemiş Hacı'nın ihtida anlatısı

üzerinde çalışıyordum ve bu metinde Edigü ve Baba Tükles'ten bahsedilmesi doğal olarak dikkatimi çekti, fakat el yazmasının bu kısa ama dikkate değer anlatıyı içeren kısmına dikkat etmem tamamen kazara oldu.

Daha önce bilinmeyen bu metin, şu anda Staatsbibliothek zu Berlin-Preussischer Kulturbesitz, Orientabteilung'da muhafaza edilen bir el yazmasıyla birlikte ciltlenmiş üç varakta yer alıyor. Wilhelm Pertsch'in 1889 tarihli "Berlin Kraliyet Kütüphanesi'ndeki Türkçe El Yazmaları Kataloğu"[99] içerisinde tasnif edilmiş ve *Diez A. Quart. 14* koduyla kataloglanmış. Cildin tamamı 238 varaktan müteşekkil ve bunların büyük çoğunluğu (vr. 12a-232a) Ebü'l-Gâzi'nin meşhur *Şecere-i Türk*'ünün baş tarafı eksik[100] olan 100 varaklık bir nüshasını teşkil ediyor; nitekim Desmaisons tarafından eserin neşrinde kullanılmış bu nüsha ve Pertsch dikkatinin çoğunu yazmanın belki de en ehemmiyetsiz kısmına ayırmış. Nüsha kötü bir *nestalik*le yazılmış ve *T.r.k.ki* (Terek?) köyünden Muhammed Hüseyin[101] b. Hacı Akâ-yı Şûfî tarafından istinsah edilmiş; müstensih eseri Saint Petersburg'da (*b.t.r.bûr.k kal'asında*) 15 Safer [*metindeki haliyle*] 1150 Perşembe günü tamamlamış. Söz konusu tarih 14 Haziran 1737'ye (Saint Petersburg'da geçerli Jülyen takvimine göre 3 Haziran) tekabül ediyor. O gün cuma gününe denk geliyordu, fakat ayın başlangıcını hesaplamak için kullanılan farklı yöntemler sebebiyle gün ve tarih karşılıklarını bulmakda bir günlük farklılıklar nadir görülür şeylerden değil. Müstensih çalışmayı "şevketlü adaletlü Anna İvanuna imparator-ı azîmi hazretlerinin mübarek vakt-i 'asrda ve padişâh-ı âlem-penâhın sayesinde"[102] tamamladığını belirtiyor ki bu da çariçenin (hükümdarlığı 1730-1740) müstensihin hâmisi olduğunu ve istinsahı onun yaptırdığını düşündürüyor.

Bu ayrıntılar ciltteki sair malzemenin hangi ortamda üretildiğini değerlendirmek açısından önemli olabilir, fakat diğer kısa metinler çoğunlukla başka ellerden çıktığı için bundan emin olamıyoruz. Mikrofilme bakarak karar vermek zor olsa da, kullanılan kâğıt cilt boyunca aynı gibi görünüyor ve ortak bir menşee işaret ediyor. Ama ne olursa olsun diğer metin parçalarının nerede ve ne zaman yazıldığını kesin olarak tespit mümkün değil. Farklı el yazılarına ilaveten, cildin başka yerlerinde de -en bariz haliyle bizi ilgilendiren kısa metinde- farklı tarihler görünüyor ve tabii çok çeşitli imla sistemleri var

99 W. Pertsch, *Verzeichniss der türkische Handschriften der Königlichen Bibliothek zu Berlin* (Berlin, 1889; *Die Handschriften-Verzeichnisse der Königlichen Bibliothek zu Berlin*, c. VI), s. 228-230, Katalog No. 204.

100 Eksik olan ilk sayfa Desmaisons tarafından tedarik edilen bir transkripsiyonla telafi edilmiş diyor Pertsch.

101 "Hüseyin" ifadesi Pertch'in tasvirinden çıkarılmış.

102 *Şevketlü 'adâletlü Anna imparator-ı 'azimi hazretlerining mübârek vakt-i 'asrda ve padişâh-ı âlem-penâhning sâyesinde* (vr. 231b).

(tüm metinler Türkçe, ama Ebü'l-Gâzî'nin eseri gibi bazıları az çok standart bir "Çağatay" veya Doğu Türkçesi imlasını koruyorken, diğerleri daha ağır bir şekilde "Osmanlıcalaştırılmış").

Ciltteki diğer metinler Pertsch tarafından üstünkörü tarif edilmiş ya da hiç edilmemiş ve Pertsch bunları "önemsiz" diye nitelendirmiş. İlk on bir varak, Pertsch tarafından "tarihî muhtevalı" şeklinde tanımlanan, fakat esasen Peygamberlerin ve İslâm öncesi İran kisralarının kıssalarına ayrılmış bir efsane ve hikâye derlemesinden oluşuyor. Her bahis "ammâ râvi rivâyet eder kim..." ya da "ammâ sâhib-i rivâyet der kim..." gibi bir cümleyle başlıyor, fakat burada daha "yakın" bir sahneye ait hiçbir hikâye yok gibi görünüyor. Metin güzel bir *nesih*le istinsah edilmiş ve bu masallardaki imla, ciltteki tüm kısa metinler arasında en "Osmanlıcalaştırılmış" olanı.

Şecere-i Türk'ün son varağı (232a) muhtelif kayıtlar/fevâid ve manzumeler içeriyor, fakat Pertsch'in belirttiği gibi 232b-234a yaprakları, Cengiz Han'dan başlayıp I. Kaplan Giray'ın 1143/1730'da üçüncü kez tahta çıkışından bahisle biten, Kırım hanlarının şeceresini ve kısa tarihini veren ayrı bir metin oluşturuyor. Bu metin daha az "Osmanlıcalaştırılmış"[103] ve Pertsch el yazısının büyük olasılıkla Ebü'l-Gâzî'nin tarihindekiyle aynı olduğuna hükmetmiş; şüphesiz imkânsız değil böyle bir hüküm, ama "Kırım tarihi" aslında Ebü'l-Gâzî'nin metni kadar "acele"ye getirilmemiş, daha küçük bir *nestalik*le istinsah edilmiş gibi görünüyor. Dahası, mürekkebin dağılması sebebiyle mikrofilmde kısmen okunaksız kalan bir isimle "imza edilmiş/ferağ kaydı düşülmüş" gibi görünüyor.[104]

Bu metnin ardından bizi asıl ilgilendiren kısa parça geliyor, yani 234b-236a şeklinde numaralandırılmış varaklar; diğerlerinden farklı olarak başka bir elle yazılmış bu metin, nitekim aşağıda değerlendireceğiz hususiyetlerini. Pertsch bu metni ve aslında ciltdin geri kalanını herhangi bir açıklama yapmadan bırakmış, sadece "geri kalan varaklarda, muhtelif eller tarafından

---

103 Yani metin boyunca "1000" *bing* şeklinde kullanılmışsa da *boldı* biçimi tercih edilmiş.

104 Bazı kısımları vr. 234a'da üç kez ve vr. 236a'da bir kez zikredilmiş gibi görünen ("meşk" olduğu sanılan ve dolayısıyla muhtemelen metinle ilgisi olmayan) isim, "Kalmat bin Veli ibn ...âc" şeklinde yazılmış, ki bu pek mantıklı değil; özellikle, isim (1) *k.l.m.t b.n* ve ardından *v.v.li* şeklinde yazıldığı anlaşılan kasıtlı olarak üzeri çizilmiş bir kelime; (2) bir *kaf-lam* bağının başlangıcı olarak tasarlanan ancak yarım bırakılan bir *ka* harfi ve ardından Kalmat *b.n.v.li* (ilk öğesi açıkça harekeyle seslendirilmiş), ardından *a[elif].b.n* veya *a.y.d* olarak yorumlanabilecek neredeyse okunaksız karakterler, ardından açıkça okunaklı bir elif ve son *cim* geliyor; (3) *k.l.m.t* kelimesi, yine muhtemelen (2)'deki gibi sesli, ardından *b.n* veya *b.s.l* olarak yorumlanabilecek karakterler, ardından açıkça yazılmış bir *v.li a.b.n*, bu kez (2)'dekine benzer neredeyse okunaksız karakterler ve *a.y.n* veya *a.b.n* ya da *a.n.d* olarak yorumlanabilir, ardından yine ac; (4) vr. 236a'da, (2)'deki gibi baştaki *kâ* ve ardından *k.l.m.t.n* gibi görünen karakterler. İlk unsur "Gülmat" olabilir, ancak özellikle "Kâlmât" olarak seslendirilmiş; burada *mat* unsuru "Muhammed"in tipik bir kısaltmasıdır denebilir (ancak telaffuzda yaygın olmasına rağmen imlaca nispeten nadiren temsil ediliyor), ancak ilk unsur oldukça sıra dışı görünüyor; açıkça "Veli'nin oğlu"dur gibi duruyor, ama ismin geri kalanı şimdiye kadar izahtan edilemedi.

yazılmış, kimisi Tatarların tarihi hakkında karışık içerikli kısa kayıtlar" olduğunu belirtmiş.

İçerik hakikaten karışık. Burada temel ilgi alanı olan metin –ihtida anlatısı– varak 236a'da sona eriyor ve sayfanın geri kalanı, potansiyel olarak ilgi çekici görünen birtakım ayrı ve ilgisiz tarihî kayıtlarla doldurulmuş; başlığı, Kasay Bek/Bey ve *oğlan*larının "ahvali" hakkında bir izahat vadediyor ve metin, isimleri Çerkes, Tatar veya Nogay kökenli olduğuna inanılan çeşitli mirzaların ve nökerlerin işlerini anlatıyor. Lakin bu isimlerin hüviyetleri hayli yanlış yönlendirecek bizi. Öte yandan bu kayıt, ihtida anlatısınınkine benzeyen bir hatla yazılmış; imlası da ihtida anlatısıyla yaklaşık olarak aynı derecede "Osmanlıcalaşma" arz ediyor, fakat bu iki metnin farklılığı yine de savunulabilir, zira ihtida anlatısı, tarihî kayıtta görülen *üç* biçimi yerine Kıpçakça *üş* (üç) biçimini kullanmış olmasıyla dikkat çekiyor.[105]

Nihayet varak 236b'den yazmanın sonuna yani 238b'ye kadar hat aynı görünüyor; haliyle Ebü'l-Gâzî'nin metnindekine yakın ve "Kırım tarihi"nde görülen hatta daha da yakın gibi duruyor. Fakat yine de ihtida anlatısıyla bir ilgisi yok; buradaki kısa metinler, yukarıda bahsedilen "Kırım tarihi"nde aksettirilen türde kısa tarihî kayıtlar derlemesini ihtiva ediyor.[106]

İhtida anlatısı, 234b-236a'da ayrı bir başlık olmaksızın yer alıyor ve sırasıyla 17, 14 ve 17 satırlık üç tam sayfa tutuyor; bunu varak 236a'da çapraz olarak yazılmış 11 kısa satır takip ediyor, ayrıca üst kenar boşluğu da sonradan doldurulmuş. Küçük bir *nesih*le yazılmış metin, yazmanın ilk bölümündeki kadar ince değil, ama oldukça okunaklı. Bu hat aslında Ötemiş Hacı'nın eserinin Taşkent nüshasındaki hatla bazı benzerlikler taşıyor ve 18. yüzyılda Harizm'de ve Volga vadisinde istinsah edilen birçok metnin hattını andırıyor.[107] Metin imla açısından Volga vadisinde yaygın olan, Osmanlı dil ve imlasına özgü bazı özelliklerin daha doğudaki Çağatay geleneğine mahsus özelliklerle yan yana göründüğü "karışık" metinleri hatırlatıyor.[108] Yukarıda belirtildiği

105 Bu kaydın karşı sayfada, vr. 235b'de devamı ettiği ve burada derkenara eklendiği görülüyor. Vr. 235b'deki derkenar (sayfanın kırpılması nedeniyle küçük bir kısmı kaybolmuş) 1148/1735-1736 gibi bir tarihle bitiyor ve bu tarih Nadir Şah'ın Mugan bozkırına giriş tarihi olarak tespit edilmiş; ancak bunların hiçbiri ihtida anlatısıyla ilgili görünmüyor ve aynı durum vr. 236a'nın üstündeki sair muhtelif kayıtlar için de geçerli.

106 Varak 236b'de, ilki yirmi yaşından yetmiş yaşına kadar hayatın her on yılı için uygun cinsî münasebet sıklığını, ikincisiyse İstanbul'la Mekke arasındaki mesafeyi belirten iki grup kayıt var. 237. varakta Ali hakkında bir hikâyeyi tanıtan bir dizi matematik muamma başlıyor ve 238b varağının başına kadar devam ediyor; bu son sayfa Kırım hanları ve Osmanlı sultanları hakkında 880/1475-76'dan 993/1585'e kadar tarihlenmiş başka kayıtlarla dolu.

107 Örneğin, yukarıda 2. Bölüm, 15. ve 181. notlarda atıfta bulunulan Bulgar'ın efsanevi tarihlerine dair el yazmaları.

108 Mesela, Ötemiş Hacı yazmasında sık sık olduğu gibi, tamlayan eki -ng Osmanlıcada tek *kef* harfiyle temsil ediliyor; *édi* biçimi daha yaygın olan *érdi* ile birlikte görülüyor; hem *bol* hem de

gibi, Türkçe "üç" demek olan kelimenin Kıpçakça (üş)[109] telaffuzunun şekli temsili/ifadesi şaşırtıcı bir imla özelliği arz ediyor; öyle ki Çağatay imla "geleneklerine" göre, hatta 19. yüzyıla dek Kıpçak telaffuzunun geçerli olduğu Kazak ve Kırgız çevrelerinde bile neredeyse her zaman üç şeklinde yazılmıştı bu kelime. Metnin müellifinin Harizm'in yerlisi olduğu belli, ama bu imla özelliği onun pekâlâ Kazak yahut daha büyük ihtimalle Karakalpak kökenli olabileceğini düşündürüyor.

Aşağıda çevirisi verilen kısa metin Ek-3'te yer alıyor. Metin, hem menâkıbnâme literatürü hem de Nogaylar arasındaki kabile irfanını iyi bildiği anlaşılan bir isim tarafından, Özbek Han'ın ihtidasıyla ilgili çelişkili rivayetleri uzlaştırmak için dikkate değer bir teşebbüs olarak dikkat çekiyor. Yukarıdaki yorumların ve metindeki "iç" delillerin ötesinde, müellifin nereden malumat derlediğine dair başka bir kanıtımız yok, ancak başlarken verdiği "tekzip" ve Nogay irfanına yaptığı sık atıflar göz önüne alındığında, malumatın çoğunun yazılı kaynaklardan ziyade sözlü kaynakları aksettirmesi muhtemel görünüyor. Elbette yazılı kaynaklar onun anlatıları "uzlaştırması"na açıkça ilham vermiş, nitekim bu konuda kaynakları belli; benzer şekilde, müellifin Ötemiş Hacı'nın eserini hakikaten bilmesi ve kullanması imkânsız değil, fakat eğer kullandıysa, Özbek Han'ın ihtidasına dair anlatısı hem mekân hem de dramatik yüzleşme açısından Ötemiş Hacı'nınkinden oldukça farklı olduğu için, etkisi öncelikle olumsuz olmalı. Bu ihtida anlatısının müellifinin, Baba Tükles'in Özbek Han'ın ihtidasındaki rolüne dair yazılı anlatılar arasında sadece burada tartışılan kısa metine takaddüm eden, aşağıda değerlendirilen "Tatar" tarihi çalışmalarına erişmiş olması da mümkün.[110] Fakat bu durumda da, Baba Tükles'in Özbek'in ihtidasındaki rolü ve Baba'nın bir oğlunun adı dışında, bu metinle "Tatar" tarihlerindeki anlatılar arasında çok az benzerlik var. Daha ziyade, mevcut metnin Harizmli müellifinin Baba Tükles'e Bekrî soyunun atfedildiğini bilmesine rağmen, Tatar tarihlerinden ve sair kaynaklardan aktarıldığı haliyle Bekrî şeceresinin tamamını yahut herhangi bir kısmını vermediğini görüyoruz; aynı zamanda, bizzat ihtidaya dair anlatısı, bu önceki "tarihi" eserlerdeki sade anlatıdan çok daha zengin.

Büyük olasılıkla müellifin Baba Tükles ve Özbek Han hikâyesinin yazılı nüshalarına, İç Asya'daki birçok Müslüman halk arasında günümüze dek muhafaza edilen şecerelere benzer boy şecerelerinin muhtemel yazılı kayıtlarının ötesinde,

---

ol- kullanılıyor; ve yönelme hal eki hem son/güzel *he* ile gösterilen basit bir sesli harf olarak hem de *-ğa* ve *-ka* biçiminde görünüyor.

109 Buna karşılık, bir kez geçen olgaç biçiminde olduğu gibi, ulaç ekinin son -ç'si -ş'ye dönüşmüyor.

110 Abdullah Kırımi'nin Ötemiş Hacı rivayetini yeniden işlenişine henüz otuz sene vardı; şayet metinde verilen tarih doğruysa.

erişmek imkânı yoktu. Haliyle özellikle Baba Tükles ve Özbek Han'ın ihtidasıyla ilgili malzeme için, Ötemiş Hacı'dan tam iki yüzyıl sonra Karadeniz bozkırındaki Nogaylar arasında derlenen sözlü Baba Tükles rivayetlerinin 18. asra ait bir kaydının var olduğu ortada. Bu rivayetleri o bölgelerde yaygın bir bilgi olarak sunuyor ve kendisi bunları ne kadar "açıklığa kavuşturmuş" olursa olsun, en azından anlattıkları Baba Tükles'i hem Özbek Han'ın ihtidası hem de Edigü ve Nogay mirzalarının soyuyla irtibatlandıran avami rivayetlerin süregelen geçerlilik ve canlılığını teyit ediyor.

Bizzat müellif Nurullah b. Ubeydullâh es-Sıddîk el-Harizmî hakkında Harizmli menşei dışında hiçbir şey bilinmiyor. Belirtildiği gibi, muhtemelen bir Karakalpak'tı, fakat elimizdeki metnin gerçekten onun tarafından istinsah edilip edilmediğini bilmiyoruz; metin müstakillen kaleme alınmış ve bilahare Ebü'l-Gâzi'nin eserinin ilgili nüshasıyla ciltlenmişse, hakikaten de müellifin elinde bulunmuş ve 1131/1719'da istinsah edilmiş olabilir. Ama *Şecere-i Türk*'le birlikte eserin boş sayfalarına eklenmişse, 1150/1737'den önce istinsah edildiğini ve kesinlikle Harizm'de olmadığını varsaymak icap edecek. Bu figürün [müellif] 18. yüzyıl Harizm'inin oldukça yetersiz tarihi yahut menkıbevi literatüründe ortaya çıkması mümkün; her halükârda, yaşadığı dönemi kapsayan tek önemli eser olan Mu'nis'in *Firdevsü'l-İkbal*'inde bu isimle anılmadığı gibi, Harizm kökenli 18. asır menâkıbnâmesi olan *Tezkire-i Tâhir 'İşân*'da görünmüyor.[111]

Çeviri

> İdrak ve feraset sahiplerine, akıl ve hikmet erbabına aşikârdır ki, tarihçilerin ve ensâb ulemasının sözleri hata ve uydurma şaibesinden beri değilse de, bunların söze olan düşkünlükleri şöhret üzerine inşa edilmiştir ve ilm-i nesebin itimada şayan oluşu da mükerrer şifahi aktarıma [tesâmu'] dayanır. Tarihçiler ve ensâb uleması tahkiyevi bir nakle muhtaçtırlar ve bunun mesuliyeti ilk nâkile aittir.
>
> İdil ve Kuban kıyılarında yaşayan Nogaylar ve Mirzalar arasında, Edigi Bey'in Baba Tükles'in[112] neslinden geldiği ve Özbek Han'ın ve ona tâbi olan halkın (el) bu azizin davetiyle İslâm dairesine girmek şerefine nail olduğu gayet iyi bilinir. Belli ki onun adı Harizm ve Maveraünnehir memleketlerinde "Sadr Ata" *lakab*ıyla bilinen Sadreddin Ahmed olmalı; çokça saçı (*şa'rânî*) ve vücudu fazlaca kıllı olduğu için [bedenleri-niŋ tüki köp] Nogaylar arasında ona Baba Tükles derler. Ve bazı şecerelerde (*neseb-nâme*) onu Hacı Ahi diye de

111 1157/1744'te tamamlanan bu Farsça eser için krş. SVR, III (Taşkent, 1955), s. 364-365, No. 2692-2695; Ben şu yazmaya müracaat ettim, MS IVAN Uz Env. No. 855.

112 H. 1157/M. 1744'te tamamlanan bu Farsça eserler krş. *SVR*, III (Taşkent, 1955), s. 364-365, 2692-2695 numaralı sayılar; ben MS IVANUz Env. No. 855'e müracaat ettim.

tesmiye ederler, zira görünüşe göre mübarek Seyyid Ata'nın sütkardeşiydi (*ah-i rıdâsı*).[113]

Mübarek Seyyid Ata ve Sadr Ata ve Bedir Ata ve Uzun Hasan Ata -bu dört aziz- aynı mıntıkada çocukluktan beri yol arkadaşıydılar; Maveraünnehir'de zâhiri ilimleri tahsille meşgul oldukları sırada, içlerinde şeyhlerin esrarlı yolunda seyahat etme arzusu doğdu. Bir kâmil üstat (*pir-i kâmil*) aramak sevdasıyla Harizm ve Maveraünnehir'deki bütün şeyhleri ziyaret ettiler: Hepsi, onlara Türkistân iline gitmeleri ve maksutlarını orada aramalarını tavsiye etti.

Böylece bu dört aziz, şeyhlerin işaretiyle Türkistân'a vardılar ve Zengi Ata marifetiyle maksutlarına eriştiler; Zengi Ata'ya Hakim Ata icazet vermişti ve Hakim Ata da (Allah'ın rahmeti üzerlerine olsun), Sultan Hoca Ahmed Yesevi'nin halifesiydi. Sonra Zengi Ata evvela Sadr Ata'ya *ruhsat* verdi; dolayısıyla *baş halife* derler ona. Daha sonra bu [diğer] üç azize de ruhsat verildi.

Bilahare mübarek Zengi Ata, Seyyid Ata ve Sadr Ata'ya, "Deşt-i Kıpçak ve Saraycık'a gidin ve ondaki kâfirleri ve sair âdemleri İslâm'a davet edin!" dedi. O dönemde Saraycık'taki padişah, Cengiz Han'ın en büyük oğlu Cuci Han'ın beşinci oğlu Şeyban Han soyundan gelen Özbek Han'dı. O dönemde Cengiz Han'ın soyundan gelenler arasında Müslüman olmuş bir hükümdar henüz yoktu. Ve mübarek Seyyid Ata ve Sadr Ata, mürşitlerinin emriyle Saraycık'a gittiler ve Özbek Han'ı İslâm'a çağırdılar; [235a] birçok harikalar ve kerametler gösterdiler.

Özbek Han zeki ve anlayışlıydı ve geçmiş hükümdarların hikâyelerini ve tarihlerini iyi biliyordu. Bu azizlere şöyle dedi: "Ben sizin dininizin hakikatini biliyorum; müsaade edin, bir şart koşayım. Şartım şu: Firavun'un büyücüleri (*sâhirler*), Hz. Musa (a.s.) ile karşı karşıya geldiklerinde, sihirlerini yaptılar, Musa (a.s.) üzerinde hiçbir tesiri olmadı bunun; (aksine), Musa'nın (a.s.) bir mucizesi onların sihirlerini bozdu (*bâtıl kıldı*), çünkü asası bir yılan oluverdi ve sihirle ortaya çıkardıkları her şeyi yuttu, yok etti.[114] O zaman bütün büyücüler Musa'ya (a.s.) imanlarını ikrar ettiler ve bir anda, imanları berekâtıyla,

113 Müellif bu ifadeyi yazılı kaynaklarda bulduğunu söylese de ben ne Baba Tükles ne de Sadr Ata için böyle bir tavsife hiç denk gelmedim. Fütüvvet teşkilatları ve tasavvuf tarikatlerinin mensupları için kullanılan bu isimlendirme için burada verilen tarif pek olası görünmüyor. (Bu arada muhtemelen Arapça "ah/birader" kelimesinden değil, Türkçe "akı"dan (krş. Clauson, *ED*, s. 78) türemiş olması muhtemel) söz konusu unvan 14. asırda Anadolu ve İran'da bir hayli yaygındı. Görünen o ki müellif, bu tip teşkilatlarla irtibatı bulunan bir isme "tebliğ/misyonerlik" faaliyeti atfeden menkıbevi malzemeye erişebiliyordu ve vukuflu tespitlerinden birini daha yapmıştı.

114 Musa'nın (a.s.) asası ve Firavun'un kafaları karışan büyücüleri için bkz. Kur'ân, Yunus suresi, 80-81. ayetlerle Tâhâ suresi, 65-70. ayetler; krş. Çıkış kitabı, 7:9-12. Ayrıca bkz. *The Tales of the Prophets of al-Kisâ'i*, çev. Thackston, s. 229 ve daha fazla kaynak için bkz. A. Fodor, "The Rod of Moses in Arabic Magic," AOH, 32/1 (1978), s. 1-21. Kur'ân'a yapılan ilk atıf (Yunus suresi, 81. ayet) rivayetin sihir dili ve "kafa karıştırıcı" oluşuna dair numune teşkil ediyor: Musa sihirbazlara, "Asıl bu sizin ortaya koyduğunuz sihirdir. Allah onu mutlaka boşa çıkaracaktır" (Mâ ci'tüm bihi's-sihru innallâhe seyübtilühû).

yedi kat yerler ve gökler, arş ve kürsi o büyücülere ayan oldu. Ben de Müslüman olduğumda [bunlar] bana da bu şekilde ayan olursa, dininizin hakikat olduğunu bileceğim."

Bunun üzerine Seyyid Ata Hazretleri Sadr Ata'ya emredip "Sen baş halefsin, bu iş sana havale edildi" diye buyurdu. Böylece mübarek Sadr Ata, Özbek Han'a *kelime-i şehadeti* talim etti ve ona imanın rükünlerini, İslâm'ın şart ve umdelerini, abdesti ve namazı öğretti. Namaz vakti geldiğinde[115] kıbleye döndüler; o zaman Özbek Han, "Kabe'yi görmezsem neden namaz kılayım?" dedi. Bunu söyledikten sonra Sadr Ata elini kaldırıp işaret etti ve "Şu gördüğünüz Kabe'dir" dedi; Özbek Han'ın ve oradakilerin gözlerinden perdeler kalktı [235b] ve Kabe-i muazzama ayan beyan ortaya çıktı. Bu, Özbek Han'a aşikâr olan İlk *keşfi*ti ve Özbek Han'ın "Hayatım boyunca, ne zaman namaz kılmaya koyulsam, Kabe'yi görmeden tekbir[116] getirmezdim" dediği iyi bilinir. Hâsılı, o gün 70.000 kişi İslâm ile şereflendi: "Bizi hidayete erdiren Allah'a hamdolsun, eğer Allah'ın hidayeti olmasaydı biz asla felaha eremezdik."[117]

Sadr Ata'nın şeceresi hakkında çelişkili rivayetler var. Bazıları Sadr Ata'nın İmam Muhammed Hanefi'nin[118] soyundan geldiğini söylüyorken, bazıları da Ebû Bekr-i Sıddik'ın (radıyallâhü-anh) soyundan geldiğini söylüyor. Bu iki rivayetin uzlaşı için temel teşkil etmesi mümkün, zira bir rivayetin baba tarafına göre, diğer rivayetin de anne tarafına göre olması söz konusu olabilir. Fakat Nogaylar arasında onun Hz. [Ebû Bekr-i] Sıddîk'ın soyuna mensup olduğu biliniyor; şüphesiz en iyisini Allah bilir.

Sadr Ata'nın babası, Sultan İbrahim b. Edhem'in en küçük oğlu olan Derviş Edhem'di. Sultan İbrahim b. Edhem vaktiyle Belh memleketinde hükümdardı. Bir gece tahtı üzerinde ibadetle meşgulken sarayının damına biri çıktı. İbrahim, "Sarayımın damındaki kim?" diye sordu. Cevap geldi: "Ben bir Arap'ım; deve arıyorum." İbrahim dedi ki, "Ne tuhaf şey söylüyorsun! Devenin saray damında ne işi var?" Cevap geldi: "Bir sufi hayatını yaşamak

---

115 "Beş vaktı namaz boldı irse" şeklinde yazılmış; büyük ihtimalle "beş vakt-i namaz" tabiri, müellif yahut müstensihi söze başlarken kullanılan "bes" ifadesi yerine "beş" yazmaya itti.

116 Harfiyen, "tekbir-i tahrimi söylemedim" diye yazıyor. İlginçtir ki, tam olarak aynı ifadenin -Kabe'yi görene kadar tekbir almayacağım- 19. yüzyıl Hive tarihçisi Mu'nis tarafından (İbn Battûta'nın karşılaştığı ve Timur dönemi kaynaklarında Harizm'de "Kungrat Sufi" hanedanını kuran kardeşlerin babası olarak görünen Özbek Han'ın emiri) "Nagday" hakkında meşhur olarak aktarılmış olduğu kaydedilmiş; yukarıda belirtildiği gibi, Mu'nis bu "Nagday"ı Özbek Han'ın ihtidasından sonra Harizm'e giden bir sûfi şeyhini takip eden Seyyid Ata'nın mürşidi olarak tasvir ediyor. Mu'nis, *Firdevsü'l-İkbâl*, ed. Bregel, s. 206'daki metne ve Bregel, "Tribal Tradition," s. 370-371'deki çeviriye bakınız.

117 A'raf suresi, 43. ayet.

118 Yani Hz. Ali'nin Peygamber'in kızından (Fatıma) değil de bir başkasından olan oğlu Muhammed b. El-Hanefiyye'nin soyundan; Hoca Ahmed Yesevi Muhammed b. El-Hanefiyye'in neslinden kabul ediliyor.

ve fakat bir taht üzerinde Hazret-i Allah'ı aramak nasıl mümkün olabilir?"[119] Bu sözler İbrahim'in rikkatine dokundu ve saltanatını terk ederek bir derviş libasına büründü. Kabe'ye gitmek üzere Belh'ten ayrıldı. Karısı ve oğlu İbrahim'i aramaya çıktılar; Kabe'ye gittiler ve orada Hakk'ın merhametine erdiler. Genç oğlu Edhem dervişlik yolunu ihtiyar eyledi ve Belh'ten ayrıldı. Ancak Sultan Celâleddin Rûmî, Sultan İbrahim'in babası değildi; bilakis İbrahim'in kuzeniydi.

Bugün "Baba Tükles" *lakabı*yla bilinen Sadr Ata'nın bir peri kızıyla evlendiği [peri kızın aluptur] hikâyesi pek iyi bilinir. Bu hikâye doğrulanabilir olsaydı bile, mümkün olurdu böyle bir şey, zîra şeriat bir erkeğin dişi bir cinle evlenmesine müsaade eder.[120]

Anlatılanlara göre Baba'nın üç oğlu vardı. En büyük oğlunun adı İslâm Baba'ydı; [f. 236a] nazari ve ameli ilimlerde behresi vardı ve "Şeyh" ve "Ata" unvanları ona bırakılmıştı. Harizm diyarını yurt tuttu; bir oğlu Türkistan'a yerleşti ve biri de yetim kaldı. Ve Mangıtlar ona baktılar; Terme diye meşhur olmuştu ve Terme, Nogaylar arasındaki bütün mirzaların atasıdır. En iyisini Allah (c.c.) bilir; dönüş de onadır, kudret de onundur.

Muhtâc-ilallâh, hakir Nûrullah b. Ubeydullah es-Sıddik el-Harizmî, 1131 [24 Kasım 1718-13 Kasım 1719] yılında yazdı bunu.

Yorum

Yukarıda belirtildiği gibi, bu anlatının ana noktasını sözlü gelenek teşkil ediyor net bir biçimde; fakat bir dizi başka özellik de izahatı hak ediyor. Her şeyden önce, bu metin Ötemiş Hacı'nın anlatısından çok daha güçlü bir sûfî "çeşni"sine işaret ediyor; bu sadece yazarın Zengi Ata'nın müritlerini çevreleyen menkıbevî geleneğe aşinalığıyla değil, aynı zamanda (1) meşhur sûfiler İbrahim b. Edhem ve Celaleddin el-Hac'a yapılan atıflarla, (2) ihtidada çok önemli bir rol oynayan Kâbe'nin sûfîyâne tahayyülüyle ve (3) Baba Tükles'in oğullarından birinin babasının "şeyh" ve "ata" gibi sûfî unvanlarını "miras aldığını" tasdikiyle de ima ediliyor.

Evvelemirde, Nurullah Harizmî'nin Zengi Ata'nın dört müridinin hikâyesinden haberdar olduğu açık; yukarıda da belirtildiği gibi, ilk olarak 16. yüzyılın

---

119 Tasavvuf edebiyatının yaygın temalarından biri olan İbrahim b. Edhem'in tevbesi kıssası Rumi'nin Mesnevi'sindeki hikâyeye dayanıyor gibidir (krş. R. A. Nicholson, çev., *The Mathnawi of Jalalu'ddin Rumi* [Londra: Luzac & Co., 1930, ikinci baskı 1977], çeviri, c. 2, s. 318 [4. Kitap, 829-835. mısralar]), Rumi'nin naklinde, buradaki bir tek Arap aksine, sarayın çatısında birkaç kişinin olduğu şeklinde önemli bir farklılık var. Hikâyenin doğrudan ve bizzat *Mesnevi*'den mi yoksa bunu tekrar eden sair tasavvufî eserlerden mi uyarlandığı açık değil.

120 Cinlerle evliliğin kabul edilebilirliğine dair başka kaynak için bkz. Ignaz Goldziher, *Introduction to Islamic Theology and Law*, çev. Andras ve Ruth Hamori (Princeton: Princeton University Press, 1981), 64, 88. not.

başlarına ait meşhur *Reşehât-ı Aynü'l-Hayât* isimli menâkıbnâmede kaydedilmiş. *Reşehât* elbette Zengi Ata'nın dört müridinin hikâyesini anlatan en eski menkıbevî kaynak; bu hikâye *Şeceretü'l-Etrâk*'te de yer alıyor ve burada Zengi Ata'nın müritlerine Deşt-i Kıpçak halklarını İslâm'a çağırmaları için verdiği talimattan bahsediliyor. Daha önce de belirtildiği gibi, *Şeceretü'l-Etrâk*'tekine benzer bir hikâye Seyyid Ata'nın torunlarından birinin hayatına adanmış bir 17. asır Harizm menâkıbnâmesinde bulunuyor ve *Reşehât*'ın dört evliya hakkında anlattıkları, 16. yüzyıldan 19. yüzyıla dek Orta Asya ve Hindistan'da üretilen birçok menkıbevî derlemede, özellikle de Yesevî soyundan gelen şeyhlere ithaf edilmiş, nispeten az sayıdaki menâkıbnâmede kendine yer bulmuş. Nurullah Harizmi'nin Baba Tükles'i bu dört kişiden biri olarak tanımlamasında bu eserlerden hangisinin, eğer varsa, doğrudan ilham kaynağı olduğunu kesin olarak söyleyemek mümkün değil. Orta Asya menâkıbnâme külliyatının tamamı üzerinde kapsamlı bir çalışma yapmadan, Nurullah'ın kendi anlatısı için yararlanmış olabileceği, günümüze ulaşmış başka eserlerin de benzer bir tarif içerip içermediği konusunda tahminde bulunmaktan fazlasını yapamayız.

O halde Baba Tükles'in Sadr Ata ile özdeşleştirildiğine dair bir başka delil olmadığına göre, bunu şimdilik Nurullah Harizmî'nin kendisine atfetmeliyiz. Ancak ister özgün katkısı isterse bilinmeyen bir kaynaktan devşirmiş olsun, Baba Tükles'le özdeşleştirilecek aziz olarak Sadr Ata'nın seçilmesidir, müellifin tasvirinde ilginç olan nokta. Orta Asya'da dört evliyadan yalnız biri efsanevî anlatılar ve şecerelerin güçlü bir odağı: Seyyid Ata. Onun soyundan gelenler en azından 19. yüzyıla kadar takip edilebiliyor ve İslâmlaştırıcı rolüne dair efsaneler de neredeyse o kadar uzun süre dolaşımda kalmış. Buna rağmen, Uzun Hasan Ata olarak adlandırılan figürün edebî, manevi veya ailevî mirasına dair neredeyse hiçbir şey bilmiyoruz; diğer iki dost ise daha sonraki kaynaklarda yalnız bir parça temsil ediliyorlar: Bedir Ata'nın Harizm'de yaşayan torunlarından 16. asrın başlarında bölgenin yerlisi bir Kübrevî mutasavvıf tarafından bahsediliyorken, Sadr Ata'nın torunları 15. yüzyılın sonlarına ait bir menâkıbnâmede Taşkent yakınlarındaki Şahruhiye dolayısıyla zikrediliyor.[121] Aynı zamanda 16. yüzyıl müellifi Hasan Nisârî Buhârî de Sadr Ata'nın yedinci kuşaktan atası olduğunu iddia etmiş. Nisârî, "Sayın Han'ın *ulusu*nun" pek çok boyunun (Batu için alışılagelmiş Türk isimlendirmesini kullanıyor ve Cuci *ulusu*nu kastediyor) bu soydan gelen atalarının müritleri olduğunu belirtiyor.[122] Nisârî bu bağlamda Sadr Ata'dan açıkça bahsetmiyor, ama onun

121 *Heşt Hadika*, MS IVAN Uz, Env. No. 1477 (*SVR*, III s. 271, Kat. No. 2441), vr. 29b.

122 Hace Bahaüddin Hasan Nisârî Buhârî, *Müzekkir-i Ahbâb*, ed. Syed Muhammad Fazlullah (Haydarabad: Osmania University, Da'iratü'l-Ma'arif Press, 1969), s. 493-494, 505-506; krş. s. 56-57. Nisârî'nin şeceresi Sadr Ata'yı Zengi Ata'nın hem tabii hem de manevi oğlu yapıyor; ayrıca bkz. Hofman, *Turkish Literature*, II, s. 103-106 (Nisârî'nin "Arif" lakabıyla bilinen dedesi Ab-

"aile tarihi" Sadr Ata'nın Deşt-i Kıpçak'taki "tebliğ" faaliyeti geleneğine daha fazla katkı sağlayabilir.

Her halükârda, Sadr Ata'nın nispeten meçhul oluşu onu bir yandan Nurullah Harizmi yahut kullandığı kaynak tarafından uydurulmuş, tamamen sahte bir kimlik için pek de muhtemel olmayan bir aday kılıyorken diğer yandan da böyle bir kimliğin uydurma olduğunun yaygın olarak kabul edilmesi olasılığını azaltıyor gibi görünüyor. Dolayısıyla, Nurullah'ın Baba Tükles'i Sadr Ata'yla özdeşleştirmesinin akla yatkın olup olmadığını değerlendirmek için elimizde kesin bir delil bulunmuyor. Büyük ihtimalle Sadr Ata'nın Seyyid Ata ile birlikte Özbek Han'ın ihtidasına ya da en azından Cuci *ulusu*nda İslâm'ın intişarına destek verdiğine dair rivayet erken tarihli ve sahihti ve muhtemelen edebi kaynaklar aracılığıyla Nurullah tarafından biliniyordu. Benzer şekilde, Baba Tükles'i hem Özbek Han'ın ihtidasına hem de Edigü'nün şeceresine bağlayan rivayetler de Nurullah tarafından biliniyordu; şüphesiz ya Harizm civarındaki Karakalpak ya da Kazak gruplarından yahut gerçekleştirmiş olabileceği seyahatler sırasında karşılaşmış olabileceği Nogaylardan duyduğu haberler aracılığıyla. Dolayısıyla onun anlattıkları, Özbek Han'ın ihtidasından sorumlu kişi(ler) hakkındaki iki rivayeti uzlaştırma çabası olarak anlaşılmalı.

İbrahim b. Edhem ve Rumi'ye yaptığı atıflarda müellifimiz, aşağıda değerlendirilen Tatar tarihi çalışmalarında mahfuz ve Baba Tükles'le Edigü'ye ait "Sultan Celaleddin" ve "Edhem"i ihtiva eden türden efsanevi şecerelere aşinalığına ihanet ediyor büyük ihtimalle. Fakat aynı zamanda Baba Tükles'in noksansız şecerelerinde önemsiz ve çoğu zaman tasvir edilemeyen bir figür olan ve nihayet Rûmi'nin Mesnevi'sinden alınan feragat kıssasıyla ikmal edilen İbrahim b. Edhem'i uzun uzadıya anlatan Nurullah böylece entelektüel çevresini de tasvir etmiş oluyor. Ancak burada müellif, eğer Tatar tarihlerinde mahfuz şecere hikâyelerinden hakikaten haberdarsa, bunları kesinlikle "düzelttiğini", zira daha eksiksiz şecerelerin Nurullah'ın eserinde Rûmi ve İbrâhîm için ima

---

dülvehhâb hakkında), IV, s. 273-275 (Nisârî'nin kendisi hakkında) ve V, s. 1-4 (babası Pâdşâh Hoca hakkında). Pâdşâh Hoca, Türkçe manzum ve iki Türkçe mensur eserin müellifi olmakla meşhur; biri *Gülzar* (945/1538-1539'da Şeybani Canıbeg onuruna telif edilmiş; alıntılar benim ulaşamadığım bir eserde yayınlanmış, *Özbek edebiyatı tarihi krestomatiyası* [Taşkent, 1945], s. 90-99) ve diğer eseri de *Miftahu'l-'Adl* (ünlü Abdurrauf Fıtrat tarafından hazırlanan Özbek edebiyatı antolojisinde yayınlanan alıntılar, *Özbek Edebiyatı Numuneleri*, Taşkent-Semerkand, 1928, s. 112-124; eser bana ulaşmadı). Pâdşâh Hoca'nın (şimdi sadece "Hoca" olarak anılıyor) iki eseri *Özbek Nesri Tarihidan*, ed. I. Sultanov ve A. Hâyitmetov (Taşkent: Fân, 1982), s. 75-87'de tartışılıyor; şurada benim de ulaşamadığım eserlere daha fazla atıf yapılıyor: V. Zakhidov, "O 'Miftokhul-adle," *Uchenye zapiski Tashkentskogo Gosudarstvennogo Pedagogicheskogo Instituta*, sayı 4 (filologiia) (1957); Zahidov, "'Miftahul-ādl' va 'Gulzar' hāqidā." *Özbek Edebiyatı Tarihidan* (Taşkent, 1961) adlı kolektif eserde, ayrıca bkz. Mirzāahmedova, *Khoja (hayatı vā ijadi)* (Taşkent, 1975). Pâdşâh Hoca'nın hayatı ve eserleri ayrıca N. M. Mallâev tarafından *Özbek Edebiyatı Tarihi*, cilt I (Taşkent: "Uqituvchi" Nāshriyati, 1965), s. 718-734'te uzun uzadıya değerlendirilmiş.

edilen nispî mevkileri konumları tersine çevirdiğini belirtebiliriz. "Celâleddin" Baba Tükles'in babası olarak gösteriliyor bu şecerelerde ve "Edhem" uzak bir ata şeklinde tasvir ediliyor; Nurullah'sa "Edhem"i baba yapıyor ve bu sıralamayı reddederek "Celâleddin"i Edhem'in babası İbrahim'in babası şeklinde tasvir eden hikâyelere aşina olduğunu gösteriyor. Elbette Nurullah bu soyu Baba Tükles'ten ziyade özel olarak Sadr Ata'ya atfediyor ve ikisini özdeşleştirmesine rağmen bu durumda İbrahim ve Rûmî'ye yapılan atıfların (şüphesiz Belh'le olan ortak bağları dolayısıyla aslen irtibatlılar) müellifin Baba Tükles hakkındaki Nogay kıssalarından ziyade Sadr Ata hakkındaki Orta Asya rivayetlerine aşinalığını yansıtması imkân hâricinde değil.

Her halükârda, Nurullah'ın böyle bir nesebi tasdik ederken yine sûfî entelektüel çevresini gösterdiğini belirtmek gerekir, zira azizin İslâm geleneğindeki arketipik feragatçinin soyundan geldiğini vurgulayarak Baba Tükles/Sadr Ata'nın kutsiyetini onaylamış oluyor alenen. Elbette İbrahim b. Edhem her şeyden önce tahttan vazgeçen bir hükümdardır ve Nurullah Harizmî'nin Baba Tükles tasviri, Baba Tükles de dâhil olmak üzere Edigü'nün bütün cetlerinin Müslüman hükümdarlar olduğu meşhur şecerelerin açık siyasi niyetiyle oldukça dikkate değer bir tezat teşkil ediyor.

Nurullah'ın anlatısının sûfî rengi, mukaddes gücün teşhirinin hararetli bir münakaşayla değil, hanın Musa'nın hikâyesini sükûnetle anlatarak başladığı ihtida "müsabakası"nın aktarımında ortaya çıkıyor; aynı şekilde, kızgın tandırda bir çileyle değil, hanın ve halkının dualarından önce esrarlı bir hal tecrübesiyle sona eriyor. Azizin bu tecrübeyi tetiklemekteki rolü bir yana, Ötemiş Hacı anlatısında hayli canlı olan büyülü unsurlar bu anlatıda yerini tamamen esrarengiz olana bırakmış.

Dahası, Nurullah'ın sûfî çevresi hiç şüphesiz Baba Tükles'in oğulları vakasında bildirilen ünvan "taksimi"ne de yansımış. Biri "şeyh" ve "ata" unvanlarının "vârisi" olmuş, Harizm'e tipik bir sûfî şeyhi olarak yerleşmiş ve Nurullah tarafından babasının en önemli vazifelerinin meşru "vârisi" olarak görülmüş. Diğeri, Mangıtlar tarafından yetiştirilen yetim Terme, Nogay mirzalarının atası olmuş. Biz böylece Nurullah'ın, aşağıda zikredileceği gibi, Edigü'nün soyuna dair yapılan sair değerlendirmelerde çok merkezî olan hükümdarlık mirasını nispeten göz ardı ettiğini bir kez daha görüyoruz.

Nurullah'ın anlatısındaki bu tasavvufî yorum örneklerine ilaveten, müellifimizin yaklaşımını takdir etmek için özellikle ilgi çekici olan diğer yapı ve muhteva özelliklerine de dikkat çekebiliriz. Evvela, Özbek Han'ın ihtidasına dair merkezî anlatının kendisi melezlik arz ediyor; Ötemiş Hacı'nın eserindeki hikâyenin yankılarıyla başlıyor anlatı, Baba Tükles'in İslâm'ı kabul etmesi için yaptığı "davet"e dikkat çekiyor, ardından Baba Tükles'i Sadr Ata ile özdeşleş-

tiriyor ve "Deşt-i Kıpçak ve Saraycık"a gitme emrinden sonra ondan ayrılarak *Reşehât*'ta verilen ikinci figürün anlatımına dönüyor. Burada "Nogay" ve "Orta Asya" unsurlarının başka bir mezcini buluyoruz, zira Saraycık'a yapılan vurgu Nogay geleneklerini yansıtıyor gibi görünürken, Özbek Han'a atfedilen "şecere" -sehven onu Orta Asya'da hüküm sürmüş olan Şeyban'ın soyuna nispet ediyor- Özbek devrinin Orta Asya kaynaklarında bu sehvin devam ettiğini gösteriyor. Nihayet anlatı, Özbek Han'ın sarayındaki mucizeler ve "büyücüler"den bahsetmek kaydıyla Ötemiş Hacı anlatısının akislerine geri dönüyor; fakat büyücüler "paklanmış"lar burada ve "müsabaka" entelektüel bir suret almış ya da daha ziyade ruhanileştirilmiş. Hanı ikna etmek sadece inanç ilkelerinin izahını değil, aynı zamanda bir rüya ya da "vahy"e (sûfi menâkıbnâmelerinde bu tür rüya tecrübelerini ihdas yeteneği, elbette, özellikle muvaffak bir şeyhin sıradan bir alametidir) ihtiyaç duyuyor. Müellifin Özbek Han'ın ihtidası hakkında kendisine ulaşan rivayetleri "telif" ettiği ve bunun çok da iyi olmadığı, anlatıdaki tutarsızlıklardan anlaşılıyor: Han İslâm'ın hakikatini kabul ediyordu, ancak Firavun'un sihirbazlarına bahşedilen basiretin aynısını tecrübe ederse İslâm'ın hakikatini kabul edeceğine dair söz vererek birkaç kanıt daha istiyordu.

Müellifin farklı anlatıları uzlaştırma çabasının beyhude olduğunun bir başka delili de Sadr Ata'nın daha uzak cetlerini, yani anakronik bir biçimde velinin babası diye gösterdiği zâttan (İbrahim b. Edhem'in oğlu) öncekileri ele alışında ortaya çıkıyor. İmam Muhammed b. el-Hanefiyye'nin Sadr Ata'nın ceddi olarak anılması ilginç; Abdülgaffâr Kırımî de ona atıfta bulunuyor, fakat Baba Tükles'i Muhammed b. el-Hanefiyye'nin soyundan geldiğini söylediği "Seyyid Ahmed"den ayırıyor. Bu ikinci isim umumiyetle Sadr Ata'dan ziyade Ahmed Yesevî (Muhammed ibn el-Hanefiyye'nin neslinden biri olarak aslında bir "Alevî"dir o, fakat seyyid değildir) ile ilişkilendiriliyor ve Nurullah Harizmî tarafından aktarılan iki sülalenin Baba Tükles ve/veya Sadr Ata'nın soyağacı hakkında var olan farklı rivayetleri yansıttığı aşikâr değil. Bu iki sülale daha ziyade, Baba Tükles'le bizzat Ahmed Yesevî'nin müellifçe bilinen meşhur mezcini aksettiriyor olabilir. Ebû Bekir'in şaceresi elbette Edigü'nün soyu hakkında mevcut Nogay rivayetinden daha iyi biliniyor ve bu metnin müellifinin iki çelişkili rivayeti uzlaştırma teklifi yaklaşımına ve üslubuna da uygun görünüyor. Anlatının tamamı söz konusu olduğunda bunu her ne kadar açıkça söylemese de, Özbek Han'ın ihtidasıyla ilgili kendisine aşina gelen çelişkili anlatılarla yapmaya çalıştığı şey esasen bu.

Anlatının son bölümleri, yalnızca 17. yüzyılın sonları ve 18. yüzyılın başlarında Baba Tükles'le ilgili tarihî ve menkıbevî rivayetlerin unsurlarını değil, aynı zamanda o dönemde Baba Tükles'e Edigü/İdige'nin dasitanî masallarının birçoğunda rastladığımız türden bir "peri kızı"yla cilveleşme atfeden

hikâyelerin varlığını da kanıtladığı için özellikle ilgi çekiyor. Müellifimiz her ne kadar bu hikâyeleri hukukî ıstılahlarla temellendirmeye çalışsa da, daha 1719'da bu tür hikâyelerden haberdar olması, Baba Tükles'in tamamen "efsaneleştirilmiş" olduğu iddiamızı yaklaşık bir yüzyıl daha geriye itiyor (zira en eski destan kayıtları 18. yüzyılın sonları ile 19. yüzyılın başlarına ait).

Son olarak, yukarıda belirtilen "şeyh" ve "*mirzâ*" vazifelerinin "taksimi"ne ek olarak, Baba Tükles'in oğullarının muhtelif "menzil"lerinde, aşağıda daha ayrıntılı değerlendirilen Tatar tarihlerinde de örtük olarak var olan rivayetlerin bir yankısını buluyoruz. Nurullah'ın anlatımına göre sırasıyla Harizm, Türkistan ve Nogaylar arasında son buluyor yolculukları; Tatar tarihlerinde çelişkili rivayetler yer alıyor gibi görünüyor. Bazıları "Terme" hariç tüm oğullarını Mekke'ye "geri döndürüyor", diğerleri Baba Tükles'in oğullarını "Ürgenç" (yani Harizm), Kırım ve Volga-Ural vadisine yerleştirmek suretiyle Nurullah'ın nüshasıyla daha yakından paralellik gösteriyor. Nurullah'ın Baba Tükles'in oğullarından sadece ikisinin adını bilmesi de belki öğretici bir unsur: "İslâm Baba"nın Harizm'e yerleştiği söyleniyor, bu da Nurullah'ın kendi ülkesinde belki de bu silsileyi yerel bir veliye atfeden rivayetleri bildiğini düşündürüyorken, "Terme"nin Moğollar arasında öne çıkışı (aşağıda belirtildiği gibi, Baba Tükles'in diğer torunları unutulurken onun adı Başkırt geleneğinde yaşamaya devam etmiş) onun Nogay *mirza*larının atası olarak anılmasını sağlamış. Her halükârda, velinin oğullarının çeşitli bölgelere göçü unsuru, şüphesiz Baba Tükles'in böylesine geniş bir alana yayılmış yörelerde gördüğü hürmetin farkındalığına verilen ortak bir menkıbevî cevabı yansıtıyor ve hem onunla ilgili anlatıların yaygınlığını hem de müellifimizin müstakil, yerel gelişmeler açısından haylidir birçok ayrıntıda farklılaşmış olan bu anlatıları uzlaştırma eğilimini bir kez daha ispat ediyor.

Baba Tükles ve Edigü'nün Tam Şeceresi: Tatar Tarihçiliği, Buharalı Menkıbesi ve Rus Hanedanlık Mirası

Hem Ötemiş Hacı'nın Baba Tükles hakkındaki hikâyesinin Abdülgaffâr Kırımî tarafından yeniden ele alınması hem de Nurullah Harizmî'nin farklı rivayetleri "uzlaştırma"ya dönük müstakil girişimi, Baba Tükles'in hikâyesine dair en eski kayıtlarımızdan 200 yıl sonrasına, yani 18. yüzyıla ait. Baba Tükles ve Edigü'yle olan soy bağlarına dair en eski tarihî değerlendirme için, hepsi de Baba Tükles'in Özbek Han'ın ihtidasındaki rolüne çok az önem atfeden, fakat Baba Tükles'in Edigü ve neslini meşrulaştırdığı soy bağlarına vurgu yapan, muhtelif birkaç kaynakta yansıtılan farklı bir tarihyazımı geleneğine dönmeliyiz. Abdülgaffâr'ın anlatısı Ötemiş Hacı'nın anlatısını yansıtıyorken, Baba Tükles'in Edigü'nün neslinden geldiğine kısaca değiniyor (şecere tafsilatına

yalnız kısa bir dikkatle); Nurullah Harizmi, Baba Tükles'in Özbek Han'ın dinini değiştirdiğini vurguluyor ve bir yandan da Edigü soyundan geldiğini de kabul ederek Baba Tükles'i Ebû Bekir'e ve "İbrahim ibn Edhem"e nispet eden şecere rivayetlerine alenen aşina olduğunu gösteriyor; Harizmli müellif de ayrıca Baba Tükles'in oğullarından birinin Mangıtlar tarafından "evlat edinildiğini" söylüyor ve dolayısıyla söz konusu velinin Nogay *mirza*larının soyundan geliyor oluşuna bir gerekçe sunuyor. Ancak aşağıda ele alınan anlatılarda Baba Tükles'in İslâmlaştırma faaliyetinden geriye çok az şey kalmış; tüm bu anlatıların ortak noktası daha ziyade Baba Tükles'in Ebû Bekir ve Edigü'ye dek uzanan tam bir şeceresini veriyor oluşları.

Tatar Tarihyazımında Baba Tükles: Celâyiri'nin Eseri ve Defter-i Cengiz-nâme

Ayrıntılandırılmış bu şecere, esasen Tatar tarihyazımı geleneğinde Baba Tükles'in Edigü'nün soyağacında önemli bir halka olarak yer aldığı iki eser vesilesiyle biliniyor. Aynı şecerenin nispeten erken tarihli başka örneklerinin varlığı (aşağıda ele alınıyor) ihtimal ki Edigü'nün soyuna dair muhtemelen yazılı anlatıların hayli rağbete mazhar olduğunu (özellikle torunları arasında) ve bu iki "Tatar" eserinin müellifleri tarafından basitçe tedvin edildiğini gösteriyor. Bu kanaat, bu eserlerden en az birinin Cengizlilere odaklanmış olmasıyla söz konusu şecerenin muhtemel motifleri arasındaki bariz çelişki tarafından da tahkim ediliyor: Bu iki eserde Baba Tükles'in Özbek Han'ın ihtidasındaki rolü Ötemiş Hacı'nın (ve Abdülgaffâr Kırımi'nin müstensah eserinin) anlattığı şekliyle muhafaza edilmemiş büyük oranda, bunun yerine Baba Tükles Edigü'nün altıncı kuşaktan ceddi ve halife Ebû Bekir'in on dördüncü kuşaktan torunu olarak tasvir edilmiş. Bu şecere muhtemelen, Ebû Bekir'in neslinden gelenlerin Edigü'ye dek her kuşakta muhtelif İslâm topraklarının hükümdarları olduğunu ve böylece gayri Cengizi bir isim olarak ona hem dini hem de siyasi meşruiyet sağladığını teyit için yazılmış gibiydi.

İki tarihin en eskisi, Kadir Ali Bek Celâyiri'nin *Câmiu't-Tevârih* diye bilinen eseridir.[123] 1602'de, bir buçuk asır boyunca Cengizi hanedanların Rus

123 Bu eser hakkında en iyi izah Usmanov'a ait; *Tatarskie istoricheskie istochniki*, s. 33-96 (Edigü'nün soyağacına dair s. 82-84); krş. Z. A. Khisamieva, "Nekotorye tekstologicheskie problemy dastanov Kadyir-Gali Bika," *Istochnikovedenie i istoriia tiurkskikh iazykov* (Kazan, 1978) içinde, s. 63-69, ve Schamiloglu, "The Umdetü'l-Ahbar," s. 85-86. Eser ayrıca Vel'iaminov-Zernov, *Izsledovanie o kasimovskikh tsariakh i tsarevichakh*, 2. Bölüm'de tartışılmış ve alıntılanmış. Eserin kusurlu bir el yazmasının metni, belirtildiği gibi, I. Berezin tarafından ilave notlarla şu şekilde neşredilmiş, "Biblioteka vostochnykh istorikov," c. 2, 1. Bölüm: *Sbornik letopisei. Tatarskii tekst, s russkim predisloviem* (Kazan, 1854). Berezin'in metni (ancak eserin başka bir elyazmasından alınan ek malzemeyle birlikte) bilahare (eseri Tatar yerine Kazaklar'ın tarihyazımı geleneğine yerleştirmeyi amaçlayan) Syzdykova tarafından dilbilim (ancak tarihî değil)

hâkimiyeti altında hüküm sürdüğü Kasımov "hanlığında" telif edilmiş; hakikaten müellif de eserini ağdalı bir methiyeyle "Baris Fidraviç Han" (yani Çar Boris Godunov'a) ithaf etmiş. Eser, Reşîdüddin'in tarihinin bazı bölümlerinin Türkçeye tercümesi (dolayısıyla geleneksel olarak ona verilen isim) ve Kadir Ali Bek'in Altın Orda tarihinin sonraki karakterleri üzerine dokuz dasitân yahut "masal" şeklinde kendi ilavelerinden oluşuyor; destanların sekizi Cengizli hanlara ve biri Edigü Bek'e adanmış. Pek bilinmeyen ve kaynağı da çokça aşikâr olmayan *Defter-i Cengiz-nâme*,[124] 17. yüzyılın sonlarına doğru eski Altın Orda topraklarında bir yerde telif edildiği anlaşılan isimsiz bir derleme. Pek çoğu Celâyirînin kullandıklarından kesinlikle daha "efsanevi" bir karaktere sahip altı destandan oluşuyor ve gayri Cengizî figürler (destanlardan ikisinin ilgili olduğu Timur ve Edigü dâhil) anonim eserde çok daha belirgin bir surette yer buluyor.

Kadir Ali Bek'in anlatısında[125] (esasen *Defter-i Cengiz-nâme*'de[126] tekrarlanmıştı), Ebû Bekir'in Baba Tükles'e kadar olan soyu, şeceredeki her bir figürün

---

tahliliyle birlikte elden geçirilmiş bir Kiril transkripsiyonla yayınlandı, *Iazyk "Zhami at-tawarikh" Zhalairi* [metindeki şekliyle] (Alma-Ata, 1989). Ne Usmanov ne de Syzdykova, Blochet'nin kataloğunda (E. Blochet, ed., Catalogue des manuscrits turcs [Paris: Bibliothèque Nationale, 1932-1933], II, s. 57-58, Suppl. Turc 758) Kadir Ali Bek'e atfedilen Reşiduddin'in bir çevirisinin ("Nogay Tatarcası"na) Paris'teki kapsamlı (276ff.) bir elyazmasının varlığından bahsediyor; bu nüsha Hofman tarafından kaydedilmiştir (*Turkish Literature*, V, s. 114-115); Blochet eserin tamamlanma tarihini Sovyet araştırmacılar tarafından bilinen nispeten şumûlsüz nüshalarda verilen 1011/1602 yerine 1005/1596-1597 olarak veriyor. Paris nüshasının tercümenin daha önceki bir düzenlemesini temsil edip etmediğini ve her halükârda mütercimin ilavelerinin eklenmemiş olup olmadığını belirlemek için daha fazla araştırma yapılmaya değer.

124 Bir nüshası uzun zaman önce I. Khal'fin tarafından yayınlanan bu eser (*Zhizn' Dzhingiz-khana i Aksak-Timura*, *Kazan*, 1822) Usmanov tarafından da değerlendirilmiş, *Tatarskie istoricheskie istochniki*, s. 97-133; krş. Köprülü, *Türk Edebiyatı Tarihi*, s. 278-280; ve Abdülkadir İnan, "Destân-i nesl-i Çengiz Han kitabı hakkında," *Azerbaycan Yurt Bilgisi*, 3 (1934), s. 9-14, 131-135 (*Makaleler ve İncelemeler* (Ankara, 1968), s. 198-206'da yeniden basılmış). Ahmet Temir, "Die alten Quellen der Kazan-und nord-türkischen Literatur, bis zum XIX. Jahrhundert," (İdige destan silsilesi gibi) kısa bir tartışma ile değinilmiş, *Studies in General and Oriental Linguistics prtesented to Shirô Hattori on the Occasion of his Sixtieth Birthday* içinde, ed. Roman Jakobson ve Shigeo Kawamoto (Tokyo: TEC Company, 1970), s. 612-626 (s. 618, 619-620). Eserin diğer kopyaları I. G. Galiautdinov, "Paleograficheskie osobennosti spiskov pamiatnika 'Daftar-i Chingiz-name'," *Bartol'dovskie chteniia 1981* (god piatyi) içinde kaydedilmiş: *Tezisy dokladov i soobshchenii* (Moskova: Navka, GRVL, 1981), s. 27-28.

125 *Shornik letopisei*, ed. Berezin, s. 161; bkz. Valikhanov'un bu metin üzerine Ch. Ch. Valikhanov, *Sobranie sochinenii v piati tomakh* (Alma-Ata, 1961), I, s. 152'de yayınlanan notları. Kusurlu bir elyazmasına dayanan basılı metinde Ebû Bekir'den Baba Tükles'e kadar olan nesiller eksik; bunların eserin tam nüshalarındaki varlığı Usmanov, *Tatarskie istoricheskie istochniki*, s. 82'de teyit edilmiş ve bir nüshadaki metin Syzdykova, *Iazyk*, s. 234-235 tarafından transkribe edilmiş.

126 Usmanov (*Tatarskie istoricheskie istochniki*, s. 116) anlatıların benzerliğini ima ediyor, ancak eserin "Dâstân-ı Edige [id3ikah] Biy" başlığını taşıyan (bütün nüshalarda yer almayan) bölümü hakkında çok az ayrıntı veriyor. Khal'fin'in metninin yayını bana ulaşmadı, fakat Valikhanov'un Khal'fin'in metninden Edige'nin anlatımının çevirisi için bkz. (*Sochineniia Chokana Chingisovicha Valikhanova*, ed. N. I. Veselovskii [St. Petersburg, 1904; *Zapiski Imperatorskago*

ikamet (ve idare) ettiği mıntıkalarla (Suriye, Mısır, Medine ve/veya Medâin, Antakya, Konstantinopolis) birlikte[127] kaydedilmiş (bk. Tablo 5.1 ve 5.2). Daha sonra Mekke'de "hüküm sürdüğü" söylenen Baba Tükles'in nesli, oğlu Terme aracılığıyla Edigü'ye kadar veriliyor. Bu Terme (t.r.me) "İdil-Cayık"a (yani Volga-Ural bölgesine) geldi ve oğlu Karapçı (veya Kızıcı veya Karıcı)[128] da oğlu İslâm-Kıya[129] ve ikincisinin oğlu Kadir-Kıya gibi orada yaşadı. Fakat Kadir-Kıya'nın Kutlu-Kıya isimli oğlu "Kumkent"te yaşıyordu ve Edigü'nün babası (hikâyeye göre Urus Han tarafından öldürülen) bu Kutlu-Kıya'ydı.[130]

Ebû Bekir'den Edigü'ye uzanan bu soyağacının ardından anlatı Baba Tükles'e dönüyor hem onun Edigü'nün soyundaki merkezi rolüne hem de oğulları ve onun (ya da oğlunun) Volga-Ural bölgesine taşınmasıyla ilgili halihazırda var olan muhtelif hikâyelere delalet ediyor:

Russkago Geograficheskago Obshchestva po otdeleniiu etnografii, c. 29], s. 228-229), özel isimlerin biçimlerindeki ve iki sorunlu pasajdaki birkaç farklılığa rağmen, içeriğin temel özdeşliğini gösteriyor. Defter-i Cengiznâme'nin Edige bölümünü içeren tek bir yazmaya ulaşabildim (Paris, Berlin ve British Museum nüshalarında yok) -bu arada Usmanov'un elyazmalarına dair tetkikinde hiç bahsedilmemiş, s. 102- Edinburgh Üniversitesi Kütüphanesi, MS No. (Turk) 7, 1240/1825'te istinsah edilmiş (bu nüsha hakkında bkz. John R. Walsh, "The Turkish Manuscripts in New College, Edinburgh," *Oriens*, 12 (1959), s. 178-179); Edige'nin buradaki anlatımı (vr. 64b-65b) Valikhanov'un çevirisiyle gayet iyi örtüşüyor ve Berezin'in yayınında Kadir Ali Bek' rivayetinin mevcut kısmıyla neredeyse aynı.

127 Soyağacı aşağıdaki gibi: Ebû Bekir > Muhammed ["Mahmûd" (Syzdykova'da)] > Sultan Ka'b > Sultan Hürmüz > Sultan Halid > Sultan Velid > Sultan Kayde ["Kaydur" (Syzdykova'da)] > Sultan Mevlûd > Sultan Ebü'l-'Âs ["Abu Algha" (!) Syzdykova'da] > Sultan Selim > Sultan Sadâk > Ebü'l-Hak > Sultan Osman ["Ushman" (!)] > Sultan Celaleddin; bu sonuncusunun biri İbrahim (veya "Adham"), diğeri Baba Tükles adında iki oğlu vardı. Edigü/Baba Tükles soyağacının "tarihi" ve dasitânî versiyonları Tablo 5.1'de özetlendi ve aşağıda tartışılan Rus ve Orta Asya soyağaçlarından yeniden yapılandırılan basitleştirilmiş şecereleri Tablo 5.2'de takdim edildi.

128 Bu ismin yazılışı büyük ölçüde değişiyor; *kr.ci* veya *k.rici* yahut *k.r.b.ci* olarak yorumlanabilecek biçimler en yaygın olanları; *k.z.ci* biçimi de görülür ki bu da "imla ruhsatıyla" Mu'ineddin Natanzi tarafından Toktamış'ın rakibi Urus Han emrinde bir kumandan olarak adlandırılan ve Urus Han'ın ölümünden sonra ikinci halefi Timur Bek Han'ı terk ederek Toktamış'ın hizmetine giren Kazançı Bahadur'un adını hatırlatır (*Muntakhab*, ed. Aubin, s. 94, 363, 422). Bununla birlikte, her iki biçim de başka türlü delillendirilmemiş yahut kolayca yorumlanabilir değil. Syzdykova "*Karıcı*" okunuşunu benimsiyor, ancak şecerenin erken dasitânî versiyonları (bir sonraki bölümde tartışıldı) ismi "*Karapçı*"ye indirgenebilir biçimlerde veriyor, bu biçim Abdülgaffâr Kırımî'nin nüshasında ve her ikisi de aşağıda tartışılan erken dönem Rus uyarlamalarına aksettirilmiş.

129 Bu figürlerin isimlerindeki *kıya* unsuru Arapça metinlerde *k.yâ* olarak yazılıyor ve genellikle "*Kaya*" olarak yorumlanıyor; aşağıda tartışılan destan nüshalarının transkribe metinlerinde de önerilen bir seslendirme bu. Bununla beraber kişi adlarında bir unsur olarak, bu terim kesinlikle "uşak", "yaver", "muhafız" anlamına gelen Moğolca *kiya* kelimesi olarak anlaşılmalı (bkz. Doerfer, *TMEN*, I, s. 445-446, No. 315); bazı Arapça yazılı metinlerdeki *k.yâ* biçimi de aynı terimi yansıtıyor.

130 Ebü'l-Gâzi ayrıca Edigü'nün babası olarak Ak Mangıt kabilesinden "Kutluk Kıya"nın adını veriyor (ed. Desmaisons, I (trc.), s. 171, II (metin), s. 162). Edigü'nün babasıyla ilgili tarihi anlatılar hakkında bkz: Bartol'd, "Otets Edigeia," *Sochineniia*, II/1, s. 797-804 (Desmaison'un çevirisindeki hatayı not ettiği yer).

> Amma Baba Tükles'in dört oğlu vardı: biri Kâbe'de padişah idi, biri Kâbe'nin yanında [medfun], biri Ürgenç'te, biri de Kırım'da, Üch-Ütlük'te yatıyor.[131] [Bir başka] rivayete göre, Baba Tükles'in bilinen üç oğlu vardı: Abbâs adında biri Kâbe'nin sağ tarafında yatıyor; Abdurrahman Hoca adında biri de Kâbe'de yatıyor. Ayrıca Terme adında biri İdil-Cayık'a geldi.

Daha sonra hem kendisi hem de önceki nakillerle irtibatı belirsiz bir pasaj geliyor. Birden şöyle başlıyor:

> Hz. Peygamber'in (sallallâhü aleyhi ve sellem) mübarek kabrinden Seyyid Nakib'e [*metindeki haliyle*] bir ses geldi; ikincisi 'Alem Murtaza Seyyid'di; üçüncüsü sâhib-i keramet bir veli olan Baba Tükles Ata idi.[132] Özbek Han Müslüman olduğunda Örek-çura'yı [veya "Üzek-çura"yı] Kâbe-i Muazzama'ya gönderdi; bu üç zâtı getirdi ve [han] Müslüman oldu.[133]

Tatar tarihlerindeki hikâye böyle nakledilyor. Şecere kısımları yeterince açıkken, Baba Tükles ve oğullarıyla ilgili pasajın ikinci bölümü, Baba Tükles'i çevreleyen rivayetlerin büyük ölçüde farklılığına ve biraz muğlak bir biçimde aktarıldıklarına işaret ediyor açıkça (anlatıdaki belirsizlik, müellifin çeşitli anlatıları uzlaştırma veya en azından anlamlandırma çabasına atfedilebilir).

---

131 Valikhanov'un Berezin'in metni üzerine notları (*Sobranie sochinenii*, I, s. 152) aynı anlatımı naklediyor, fakat Khal'fin'in metninden yaptığı çeviride (*Sochineniia*, s. 229) ilk oğul (Kâbe'deki hükümdar) orada gömülüdür ve diğer üç oğul sırasıyla Ürgenç, "Keriman" ve Üç-Ütlük'te medfundurlar; bu yorum hem Berezin'in metni hem de *Defter-i Cengiznâme*'nin Edinburgh yazmasında alenen reddediliyor.

132 Metin (Edinburgh yazmasında görünen metin () içinde, sadece Berezin'deki metin [] içinde, muhtelif okumalar <> içinde verildi): *Peygamber (sallallâhü 'aleyhi ve sellem)-ning (mübarek) kabrleridin seyyid nakibka <Yazma: nakibaga> âvâz berip-dur; ikinçi 'âlem-murtazâ seyyid; üçünçi[si] 'azîz kerâmat(i) Baba Tükles ata turur*. Son dört kelime için Syzdykova (s. 235) *Baba Tükles ata[sı] turur* şeklinde düzeltme yapmış, ancak bunu yapmak için zorlayıcı bir neden yok gibi görünüyor.

133 Valikhanov'un Khal'fin'in metninden yaptığı tercümede (*Sochineniia*, s. 229) bu pasajın en belirsiz kısmını farklı yorumlayarak "âvâz berip-dur", "bir ses geldi" yerine "taziz ediyor" olarak çevrilmiş (Berezin'in metni üzerine kalem e aldığı notlarda aynı kelimeleri kendisi de öyle çevirmiş, *Sobranie sochinenii*, I, s. 152); böylece pasajı, Hz. Peygamber'in mezarının diğerlerinden daha şerefli kılındığı, ancak "âlem-murtazâ"nın ('Alî) mezarının hürmette ikinci ve Baba Tükles'in mezarının üçüncü olduğu anlamına gelecek şekilde anlamış. Başka türlü belirsiz bir pasajda böyle bir anlam bulmak cazip olsa da, hem bağlam hem de pasajın lafzı buna karşı çıkıyor gibi görünüyor.

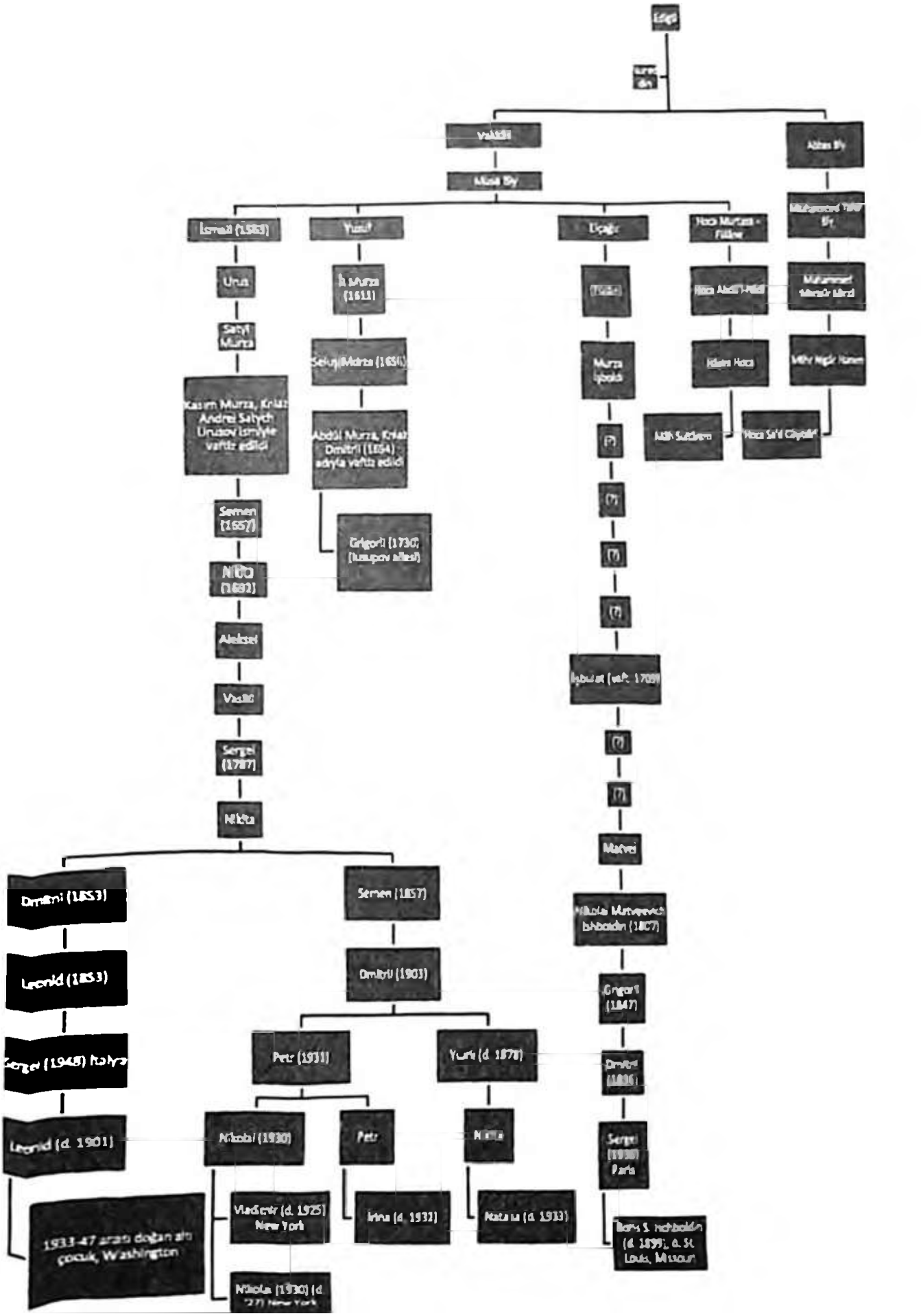
Tablo 5.1. Tarihî ve Dasitânî Anlatılara Göre Edigü ve Baba Tükles'in Şeceresi

Osmanov	Celayirî/Defter	Iusupov şeceresi, 1654 tarihli liste	Iusupov şeceresi, 1686 tarihli liste	Matlabü'l-Tâlibin	Kara-Nogay destanî anlatısı, Ananev	Chodzko	Abdülgaffar Kırımî	Ming Başkurt şeceresi (6. Bölüme bkz.)
Ebû Bekr	Ebû Bekr	Ebubekkir	Ababuk/Babekir	Ebû Bekr	Ababaker	Ebubekr-Saudik	Ebû Bekr es-Siddîk	Ebû Bekr Siddik
Muhammed	Muhammed [Syzdykova'da "Mahmud"], Şâm	Magamet, Dımaşk	Magomet	Sultan Muhammed	[eksik]	Sultan Mahmud	Muhammed	Muhammed Sultan, Mısır
Sultan Ka'b	Sultan Ka'b, Şam	Soltan Kegap, Dımaşk	Sultan Kegab	Sultan Ka'b	Soltan-Kayb	Sultan İbrahim	Şeyh Ka'b	Sultan Ka'b, Şam
Sultan Hürmüz	Sultan Hürmüz, Mısır	Soltan Girmez, Mısır	Sultan Girmıs	[eksik]	Soltan-İrmız	Sultan Abbas	Şeyh Murad	Sultan Hürmüz, Mısır
Sultan Halid	Sultan Halid Sarsar	Sultan Haleb Sarsar	Sultan Halid	Sultan Veled	Sultan-Hanit	Sultan Hamza	Sultan Halid	Sultan Halid Sarsar
Sultan Velid	Sultan Velid Sarsar	Soltan Zelid Sarsa	[eksik]	Sultan Haldar	Soltan-Velit	Halid	[eksik]	Sultan [] Sarsar
Sultan Kayde	Sultan Kayde [Syzdykova'da "Kaydur"] Sarsar	Soltan Kiyaye Sarsar	[eksik]	Sultan Mevlûd	Sultan-Keyde	Velid	Şeyh Kıdâr	Sultan Kayd [] Sarsar
Sultan Mevlûd	Sultan Mevlûd [Syzdykova'da "Mulud"] Sarsar	Soltan Kulid Sarsar	Sultan Kuliud	Sultan Kaydar	Soltan-Mevlut	Osman	[eksik]	Sultan Mevlûd Sarsar
Sultan Ebü'l-'Âs	Sultan Ebü'l-'Âs [Syzdykova'da "Ebü'l-elgâ" (!)], Antakya	Soltan Ebulgazi, Antakya	Sultan Ebulgazi	Sultan Ebü'l-'Âs	Soltan-Ebü'l-Az	Celaleddin	Şeyh Hâs	Sultan Ebü'l-[] [?]
Sultan Selim	Sultan Selim Antakya	Soltan Selim Antakya	Selim	Sultan Sellm	Sultan-Selim	Ebü'l-Kalife	[eksik]	Sultan Selim Antakya
Sultan Sadâk	Sultan Sadâk [Syzdykova'da "Sadik"] Antakya	Soltan Sıddik Antakya	Sultan Sıddik	Sultan Safâ	Soltan-Sıdak	Selim	Şeyh Safâ	Sultan Sadâk [?]
Ebü'l-Hak	Ebü'l-Hak Medâyin	Soltan Abdiyülhak Medâyin	Sultan Abde'l-hak	[eksik]	Abdülhak	[eksik]	[eksik]	Sultan Osman Medine
Sultan Osmân	Sultan 'Usmân [Syzdykova'da "Uşmân"] Medâyin	Soltan Usmanor	Sultan Osman	[eksik]	Soltan-Osman	[yeri değiştirilmiş]	[eksik]	Sultan 'Alâe'd-Dîn "Kustantie"

Tablo 5.1. Tarihî ve Dasitânî Anlatılara Göre Edigü ve Baba Tükles'in Şeceresi

Sultan Celâ-le'd-Dîn	Sultan Celâle'd-Dîn Kustantiye (iki oğul: İbrahim yahut Edhem)	Soltan Caleleddin Konstantin-grad	Sultan Caleleddin	Sultan Celâ-le'd-Dîn Rumî	Soltan Calaleddin	[yeri değiştirilmiş]	Celâle'd-Dîn Sultan el-'Ulemâ Şeyh Bahaü'd-Dîn Veled (ilaveten Şeyh İbrahim)	Sultan Celâle'd-Dîn "Kustante"
Tüklâs Baba	Baba Tüklâs Ka'be	Babatükles Kege	Babatükles Kehba	Tüklâs Baba	Babatükles	Baba Tüklâs	Baba 'Âlem-Şeyh 'Ârif-billâh Tüklâs	Sultan Baba Tüklâs, Ka'be
Terme [T.r.me]	Terme [T.r.me] İdil-Kayık	Termes Volga/Yayık	Termıa	Tür.m Biy	Turma [Turme]		Türe-me (metinde-ki şekliyle) Bek	Tirme Han
Kızıçı	Karapçı/Kızıçı	Karapçi	Karapçi	[eksik]	Kızçi [Kızçe]	Türbay-Kurabçi	Karapçi Bek	Kazançi Biy
İslam Kıya	İslam Kıya	İslamkia	Slamkay	İslam Kıya Biy	İslam-Kaya [İslan-kaya]	İslam-Kaya	İslam Kıya Bek	İslam Kıya
Kadir Kıya	Kadir Kıya	Kadılkia	Kaddirkay	[eksik]	Kadirkaya	Kadir-Kaya	Kadir Kıya Bek	Kadir Kıya
Kutlu Kıya Bİy	Kutlu Kıya Kumkent	Kutlukla, Kumkent'e	Kadlukay Kınkent	Kutmuk [me-tindeki şekliyle] Kıya Biy	Kutlukaya	Kullı-Kaya	Kutlu Kıya Bek	Kutlu Kıya
İdige	İdige	Edigi	İddige	Edigi Biy	Adige	Adiga	Mir-i Kebir Edigü Bek	İdige Bİy

Tablo 5.2. Edigü'den Neşet Eden Bazı Rus ve Orta Asya Şecereleri



Aslında anlatının ikinci bölümünde en az üç rivayetin aksettirildiği görülüyor: Birincisi Baba Tükles'e isimsiz dört oğul nispet ediyor ve birini Harizm'deki Ürgenç'le, diğerini de Kırım'la ilişkilendiriyor; ikincisi Baba Tükles'in üç oğlunu ismen sıralıyor ve bunlardan birinin Volga-Ural bölgesine gittiğini vurguluyor; üçüncü rivayetse, ne kadar muğlak olursa olsun, muhtemelen orijinal haliyle Özbek Han'ın ihtidasına odaklanmış ve bizzat Baba Tükles'i -bu rivayette zikredilmemiş gibi görünen bir ya da iki oğlundan ziyade- Altın Orda topraklarına getiren kehanet niteliğindeki "davet"ten bahsediyor.

Anlatının ikinci bölümüne sıkıştırılan üç rivayet arasından, oğlu Terme'nin Baba Tükles neslinden Volga-Ural bölgesine giden ilk kişi olarak göründüğü ikincisi, büyük ihtimalle şecere kısmıyla birlikte ıttıratlı bir anlatı oluşturmuş. Bu sadece Terme'nin zuhuru ve anlatıda "İdil-Cayık" bölgesine odaklanılmasıyla değil, aynı zamanda şecere kısmının (6. Bölüm'de müzakere edilecek) Edigü'nün siyasi hayatına istinat eden destan silsilesinin Terme'nin de yer aldığı çeşitli nüshalarındaki anlatılarla çarpıcı benzerliği vesilesiyle de ortaya konuyor. Bu temelde, Kadir Ali Bek'in Edigü hakkında "Edige" destanında yer alanlara benzer şifahi şecere anlatılarından yararlandığını ve dolayısıyla 16. yüzyılın sonunda az çok istikrarlı bir biçime ulaşmış olması gerektiğini tahmin edebiliriz.

Ancak Kadir Ali Bek ve takipçilerinin anlatısında, şecere ve bahse konu üç rivayet tam olarak uzlaştırılmasa da en azından anlaşılır ve belirgin iç çelişkiler olmaksızın bütünlüklü bir anlatı olarak sunuluyor; hatta müellif Baba Tükles'in bilinen oğullarının sayısının üç olduğunu belirttiğinde "üç-oğul" anlatısı esnek ve gayri münhasır bir hale getiriliyor. Belirsizliklerine rağmen, Tatar tarihyazımı geleneğine giren anlatının umumi özü sadedinde ilgili pasajın tamamından Edigü'nün Ebû Bekir soyundan gelen cetlerinin, Özbek Han'ın İslâm'la müşerref olduğu dönemde, İslâm dünyasının mukaddes merkezlerinden iki yoldaşı ve muhtemelen oğlu Terme'nin refakatiyle gelen Baba Tükles'in varışıyla Volga vadisinde ortaya çıktığı sonucu çıkarılabilir. Bu Terme, Volga-Ural vadisine yerleşmiş ve torunları da, Kumkent şehrinde hayat sürdüğü söylenen Edigü'nün babası olan büyük torunu Kutlu-Kıya'nın devrine dek burada yaşamıştı. Eğer hakikaten dört-oğul ve üç-oğul anlatıları uzlaştırılması gereken ayrı rivayetleri temsil ediyor olsaydı, üç-oğul anlatısındaki Terme'nin dört-oğul anlatısında geçen Kırım'da medfun oğulla özdeşleştirilmesi icap ederdi. Fakat aslında Baba Tükles'in oğullarının sayısına dair iki rivayetin ve iki yoldaşına (ya da oğlu da dâhil üç) dair çapraşık anlatının, Baba Tükles'in Özbek Han'a dört evliyadan müteşekkil bir grubun üyesi sıfatıyla geldiğinden bahseden (Ötemiş Hacı'nın eserinde de karşılaşılan) rivayetin farklı yorumlarını temsil edişi daha muhtemel görünüyor. Benzer şekilde, şeceredeki kilit isimler Edigü ve Baba Tükles'le nispeten Terme, Kutlu-Kıya

ve elbette Ebû Bekir. Sair bağlantılar yalnız isimden ibaret ve haliyle tek bir isimdeki çeşitli sıfatlar ve unsurlar ayrı nesillere taksim edildiğinden yahut iki ayrı nesilden gelen farklı ünvanlar tek bir isimde birleştirildiğinden hem parçalanmaya hem de yeniden birleşmeye daha uygun; bu süreçler hem şecerenin "tarihi" ve dasitanî versiyonlarında bulunan biçimlerdeki farklılıkları hem de şecereye dâhil edilen isim unsurları açısından hesapların izafi istikrarını açıklıyor gibi görünüyor.[134]

Hikâyede geçen Kumkent kasabası önemli: İleride göreceğimiz gibi, Edigü'nün siyasi hayatına dayanan destan geleneğinin "efsaneleştirilmiş" birkaç versiyonunda önemli bir rol oynuyor bu kasaba. Ebü'l-Gâzî'nin daha büyük bir Harizm şehri olan Vezir yakınlarında gelişen bir kasaba olarak bahsettiği "Kumkent" ile özdeşleştirilmeli. Fakat Vezir, Ebü'l-Hayr Han'ın Şeybani rakibi Mustafa tarafından ancak 1450'lerde kurulmuş görünüyor.[135] Kumkent'se Nizâmeddin Şâmî (806/1404) ve Mu'ineddin Natanzi'nin (817/1414) eserlerinde –yani tarihi bir karakter olarak Edigü'nün yaşadığı dönemde–[136] bir Harizm kasabasının adı olarak geçiyor. Ebü'l-Gâzî de Kumkent'i 16. yüzyılın ortalarında zengin ve kalabalık bir şehir olarak tasvir ediyor[137] ve ilgi çekici bir biçimde, yakındaki Vezir'i Seyyid Ata'nın neslinden gelenlerle ilişkilendiriyor; bunun ne anlama gelebileceğini 6. Bölüm'de ele alacağız biz.

---

134 Sözlü şecerelerdeki değişikliklerin işaretleri ve sebepleri üzerine bir tartışma için bkz. David P. Henige, *The Chronology of Oral Tradition: Quest for a Chimera* (Oxford: Clarendon Press, 1974), s. 27-38 (kısaltma veya "özetleme" üzerine), s. 38-64 (uzatma üzerine). Her iki sürecin de Baba Tükles/Edigü şecereleri örneğinde belirgin olduğu görülüyor, destan anlatılarında aktarılan nüshalar söz konusu olduğunda daha net görülebileceği gibi; fakat hangi nüshanın "orijinal" bir şecereye en yakın rivayeti yansıttığını değerlendirmek zor (ve nihayetinde pek de önemli değil): anlatıların kronolojisi her zaman aşikâr değil ve birbirini tamamlayan iki değişim süreci için itibari bir sıralamada ısrar etmek mümkün değil (Henige'nin belirttiği gibi [s. 6], uzatma "genellikle daha önceki iç içe geçmeyi telafi etmek için gecikmiş bir çabayı temsil ediyor"). Burada, Cengiz Han'ın bir ışık huzmesi tarafından mucizevi bir biçimde hamile bırakılan bir kadınla olan soy bağı hikâyesinin elimizdeki en eski versiyonlarından birinde, bu şekilde gebe kalan kişinin Cengiz'in kendisi olduğunu belirtmek gerekiyor (Boyle, "Kirakos of Ganjak," s. 202); diğer versiyonlar da Cengiz'in uzak selef-i mukaddesi/kutsal atası Alankova'yı anlatırken bu temayı benimsiyor ve burada Edigü/İdige'yle Baba Tükles arasındaki bağlantılara dair çeşitli anlatımlarda bildirilen şeceredeki uzun mesafeye paralel bir durum söz konusu.

135 Hândmir'in anlatımı böyle, bkz. Akhmedov, *Gosudarstvo*, s. 64; bu arada Mustafa zaman zaman Edigü'nün torunu olan Mangıt Vakkas Biy'in desteğini alıyordu. Muhammed Şeybâni Han'ın 1505'teki Harizm seferi sırasında Vezir'in zaten önemli bir şehir olduğu da ortada; bkz. *Materialy po istorii kazakhskikh khanstv*, s. 24-27 (*Tevârih-i Güzide-i Nusretnâme*'den).

136 Harizm Kumkent'inin 14. yy. sonlarında bir önemi olduğu anlaşılıyor, zira bu tarihçilerin Timur'un 790/1388'de Harizm'e (yani Ürgenç'e) karşı düşmanı Toktamış'a verdiği destekten dolayı şehri cezalandırmak amacıyla tertip ettiği son sefere dair anlatılarında coğrafi bir nokta olarak yer alıyor (Shami, *Zafar-nâmah*, ed. Tauer, I, s. 107-108; Natanzi, *Muntakhab*, ed. Aubin, s. 340; krş. Yezdi, *Zafernâme*, tıpkıbasım, ed. Urunbaev, vr. 194b).

137 Ebü'l-Gâzî, ed. Desmaisons, s. 220-222 (metin), 236-237 (trc.); krş. Bartol'd, "Svedeniia ob Aral'skom more," *Sochineniia*, III, s. 63, 67, 88.

Kadir Ali Bek ve haleflerinin eserlerinde yer alan şecere ve "tarihî" malzeme çok az şey söylüyor bize. Burada Baba Tükles, Edigü'nün atasıdır deniyor ve onu İslâmî bir mirasla ve daha hususi anlamda İslâm hükümdarlık geleneğiyle ilişkilendiriyor; ayrıca biraz belirsiz de olsa İslâm'ın Altın Orda'da umumi yayılışıyla da irtibatlandırıyor Baba Tükles'i. Tatar tarihyazımı geleneğinde verilen şecerenin biçimce şüpheli olduğunu belirtmek gerekiyor hemen, zira Edigü'nün Özbek Han'la arasında altı kuşak bulunuyor olması pek mümkün görünmüyor. Fakat her halükârda bizi asıl ilgilendiren şey, daha önce kapsamlı[138] bir şekilde tartışılmış olan anlatının "tarihîliği" değil; daha ziyade, Baba Tükles figürünün (Altın Orda'nın İslâmlaşmasındaki rolü şüphesiz yankı bulmuştur bu eserlerde) Edigü'nün "İslâmlaştırılmış" şeceresinde bir nesep irtibatına dönüşmesi ve Baba Tükles hakkında sair kaynaklardan bilinen çeşitli unsurların (ayrıntı ve ton) Tatar hanlıklarının kültürlü, eğitimli edebî geleneğinde tekrarlanmasıdır aklımızda tutmamız gereken şey.

Abdülgaffâr Kırımî'nin *Umdetü'l-Alıbâr*'da takdim ettiği Edigü şeceresinin,[139] daha önce de değinildiği gibi, (Kadir Ali Bek'in önceden aktardığı rivayetlerin altında yatan muhtemel saikleri vurgulayan) pek çok açıdan Kadir Ali Bek ve haleflerininkinden farklı olduğunu kaydedebiliriz burada. Evvela, Abdülgaffâr'ın eserinde Baba Tükles'in İslâmlaştırma faaliyetiyle Edigü'nün nesebi arasında çok az irtibat var: Gerçekten de, Edigü'nün şeceresi tastamam nakledildiğinde, Baba Tükles bu şecerede yer alıyor, fakat Özbek Han'ın ihtidasındaki rolünden hiç bahsedilmiyor. İkincisi, Abdülgaffâr Edigü'nün şeceresindeki hiçbir irtibat için metin anlamında bir "genişleme" sunmuyor. Atalarının nerede yaşadığından yahut Volga vadisine ne zaman taşındıklarından bahsedilmiyor. Daha da önemlisi, belki de Abdülgaffâr nüshasında, Kadir Ali Bek'in anlatısında Edigü'nün atalarıyla ilişkilendirilen hükümdarlık geleneğine dair hiçbir ipucu yok; halbuki ikincisinde bu gelenek hem belirtildiği gibi açıkça ifade edilmiş hem de silsiledeki neredeyse her halkaya verilen sultan unvanıyla

138 Bartol'd, "Otets Edigeia;" V. M. Zhirmunskii'nin Edigü'nün siyasi hayatına istinat eden dasitânı masalla ilgili aşağıda iktibas edilen araştırmalarına bakınız, ayrıca bkz. Pelliot, *Notes sur l'histoire de l'Horde d'Or*, s. 105-107.

139 Yazma, vr. 322b [Latin harfli] / 325b [Arap harfli]; Necib Asım, ed., s. 203-204. Soyağacı şu şekilde devam ediyor: Mir-i Kebir Edigü Bek < Kutlu-Kıya Bek < Kadir-Kıya Bek < İslâm-Kıya Bek < Karapçı Bek < Turah-mah [*metindeki şekliyle*] Bek < Baba 'Âlem-Şeyh [yahut 'âlim?] 'Ârif bi'llâh Tüklâs < Şeyh İbrahim < Celaleddin Sultan el-'ulemâ eş-Şeyh Bahâüddin Veled [*metindeki haliyle*] < eş-Şeyh Safa < eş-Şeyh Hâss < eş-Şeyh K.ydâr < eş-Şeyh Hâlid < eş-Şeyh Murad < eş-Şeyh Ka'b < Muhammed < Ebû Bekr es-Sıddik. Bu nüsha, Ebû Bekir'le Baba Tükles arasındaki nesilleri açıkça iç içe geçirmiş; ikincisinin adlandırması, Kadir Ali Bek'in anlatımında bulunan isimleri çağrıştırıyor gibi görünüyor, ancak belirsiz bir surette; Kadir Ali Bek'in anlatımında Baba Tükles'in kardeşi olarak görünen "İbrahim" burada onun babası olarak gösteriliyorken, "Celaleddin"i (burada açıkça Rûmî değil) Bahaüddin Veled'in oğlu yapacak bir "bin/ ibn" muhtemelen atlanmış; ayrıca Kadir Ali Bek'in versiyonunda çoğu irtibata verilen sultan unvanı sadece biri için korunmuş ve hukuki bir unvana dönüştürülmüş.

ima edilmiş. Abdülgaffâr'a göre Edigü'nün Baba Tükles'e kadar olan cetleri sadece *bek*tiler; Baba Tükles'ten Ebû Bekir'e kadar olanlar ise şeyhti.

Belirtildiği gibi, Abdülgaffâr Edigü'nün şeceresini aktarırken "Özbeklerin tarihlerine" atıfta bulunuyor ve onun anlatısının, Kadir Ali Bek'in eserinde ve *Defter-i Cengiz-nâme*'de kaydedilenlerden farklı rivayetleri külliyen müstakil bir biçimde yansıtması tamamiyle mümkün. Öte yandan, Abdülgaffâr'ın Kadir Ali Bek'in eserinde temsil edildiği şekliyle erken Tatar tarihyazımı geleneğine tamamen yabancı olması pek olası görünmüyor; eğer Edigü'nün şeceresinin bu gelenekte ne surette nakledildiğinden hakikaten haberdarsa, hem kısalığı hem de farklı noktalara yaptığı vurgular, Cengizli olmayan Edigü'nün mirasını ve rolünü küçümsemeye yönelik bilinçli bir kararı yansıtıyor olabilir. Elbette Kadir Ali Bek de Cengizliler için yazmıştı, fakat onun yazdığına göre bunların Rus iktidarına boyun eğişleri, Çingizli haklarının müdafaasını, Abdülgaffâr döneminde hâlâ boy aristokrasisinin ayrıcalıklarıyla boğuşmak zorunda kalan Kırım hanlarınınki kadar takip edilmeyen bir mesele haline getirmiş olabilir.

Baba Tükles ve Buhârâ'nın Nakşibendî Şeyhleri: Cûybârî Hocalar ve Mukaddes Silsileleri

Yukarıda değerlendirilen anlatılarda ortaya konan şecerenin görece istikrarı, Tatar tarihlerinin ortamından uzakta üretilmiş bir Orta Asya kaynağında, yani Buhara'nın meşhur Cuybarlı hocalarına adanmış *Matlabü't-Tâlibîn* başlıklı 17. asır ortalarına ait bir menkıbevî eserde oldukça benzer bir biçimde ortaya çıkmasıyla daha da belirginleşiyor.[140] Eserin müellifi Hoca Tâceddin Hasan'ın (ö. 1056/1646) oğlu, o da Cûybârî iktidarının esas kurucusu Hoca Muhammed İslâm'ın (ö. 971/1563) torunu; ayrıca eserde başlıca Cûybârî *şeyhleri*nin muhtelif silsileleri hakkında etraflı şecereler bulunuyor.[141] 16 ve 17. yüzyıllarda

140 Cûybârî şeyhleri Batı'da ve umumi anlamda çok az irdelenmiş. Önemli addedilebilecek biricik çalışma P. P. Ivanov'a ait, *Khoziaistvo dzhuibarskikh sheikhov; k istorii feodal'nogo zemlevladeniia v Srednei Azii v XVI-XVII vv.* (Moskova/Leningrad: Izd-vo Akademii nauk SSSR, 1954); her ne kadar ailenin iktisadi tarihine odaklanmış olsa da, bu çalışma Cûybârî şeyhleri tarafından ve onlar hakkında üretilen menkıbevi külliyatın var olan en kapsamlı tetkikini içeriyor. Ayrıca B. A. Akhmedov'un daha yakın tarihli makalesine bakınız, "Rol' dzhuibarskikh khodzhei v obshchestvenno-politicheskoi zhizni Srednei Azii XVI-XVII vekov," *Dukhovenstvo i politicheskaia zhizn' na Blizhnem i Srednem Vostoke v period feodalizma* içinde (Moskova: Nauka, *GRVL*, 1985), s. 16-31.

141 Cûybârî Hocalara Edigü ile soy bağı atfedildiği gerçeği Ivanov *tarafından Khoziaistvo dzhuibarskikh sheikhov*, s. 48, n. 2'de *Matlabü't-Tâlibîn*'e atıfla belirtilmiş. Ivanov, Edigü'nün "alenen gerçekdışı şeceresinin" orada Ebû Bekir'e kadar izinin sürülmesini "ilginç" olarak kaydetmiş, ama Baba Tükles'ten bahsetmemiş; Bununla birlikte, başka bir yerde Edigü'nün soyunun Ebû Bekir'e dayandığının Khal'fin tarafından yayınlanan metinde (*Defter-i Cengiz-nâme*) iddia edildiğini söylemiş ("Ocherk istorii karakalpakov," *Materialy po istorii karakalpakov; sbornik*

Orta Asya siyasi ve iktisadi meselelerinde böylesine önemli bir rol oynayan bu Nakşibendi önderler, İslâm'la yoğrulan şecerelerine İç Asya kökenli kutsi silsileler ekleyebilecek mevkideydiler. *Matlabü't-Tâlibin* yazıldığında, önde gelen Cûybârî şeyhlerinin cetleri arasında Ebû Bekir ve Ali vasıtasıyla Hz. Peygamber'in yanı sıra Cengiz Han ve Edigü de vardı.

Matlabü't-Tâlibin'de çerçevesi çizilen Cûybârî şeceresinin (bkz. Tablo 5.2) aslında her ikisi de Hoca Tâceddin'in annesi Mah Sultanım aracılığıyla Edigü'ye ulaşan iki halkası vardı; fakat Baba Tükles'i ihtiva etmek kaydıyla yalnızca birinin izi alenen sürülmüştü. Mah Sultanım'ın annesinin, anne tarafından Şeyban ibn Cuci'den ve baba tarafından Edigü vasıtasıyla Ebû Bekir'den gelen Mihr Nigâr Hanım olduğu söyleniyor; babası, daha vazıh olmak gerekirse, Muhammed Mansur Mirza, Mansur'un babası Muhammed Tahir Bey ve Tahir'in babası da Edigü'nün oğlu meşhur Nureddin'in oğlu Abbas'tı. Dolayısıyla Hoca Tâceddin'in anneannesi, bu şekilde şeceresi verilen Edigü'nün büyük büyük büyük torunu: Edigi Bey < Kutmuk [*metindeki şekliyle*] Kıya Bey < İslâm Kıya Bey < Tûr.m Bey < Tüklâs Baba. İki halka (Kadir Kıya ve Karapçı) atlanarak Edigü ve Baba Tükles arasındaki nesil farkı Kadir Ali Bek'in versiyonunda olduğu gibi altı yerine daha makul bir biçimde dörde indirilmiş olsa da isimler açıkça tanınabiliyor. Baba Tükles'in Ebû Bekir'e kadar uzanan[142] nesebi de, Tatar tarihlerinden ve destanlarından bilinen versiyonlarla karşılaştırıldığında bazı noksanlık ve tutarsızlıklara rağmen verilmiş (bkz. Tablo 5.1), fakat isimlerin çoğunun benzer biçimleri kaçınılmaz farklılıklardan daha çarpıcı; bunlar herhangi bir "sahih" şecere halkasına değil, bu halkaların sıhhatini ve hatta ayrıntılarını savunan yerleşik bir rivayete delalet ediyor. İlginçtir ki, *Matlabü't-Tâlibin*'de verilen şecere, Baba Tükles'in Tatar tarihlerinde "Sultan Celaleddin" olarak anılan babası adına, Nurullah Harizmî'nin naklini ve aşağıda belirtildiği gibi söz konusu soyun dasitanî versiyonlarını hatırlatan "Rûmî" nisbesini ekliyor.

Edigü'yle olan diğer bağlantı[143] Hoca Tâceddin'in annesi Mah Sultanım'ın babasının nesebi üzerinden ilerliyor. Babası Seyyid Haşim Hoca (912/1506-1507-

içinde [Moscow/Leningrad: Izd-vo Akademii nauk SSSR, 1935; Trudy Instituta vostokovedeniia, c. 7], s. 25, n. 3). *Matlabü't-Tâlibin*'in Berlin yazmasına (Staatsbibliothek zu Berlin-Preussischer Kulturbesitz, Orientabteilung, MS Or. oct. 1540 [bkz. *Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland*, XIV/1, No. 158]) müracaat ettim, burada söz konusu şecere vr. 38a'da yer alıyor.

142 Ebû Bekir > Sultan Muhammed > Sultan Ka'b > Sultan Veled [başka bir yerde Hürmüz'e karşı] > Sultan Haldar [başka bir yerde "Halid"] > Sultan Mevlûd [başka bir yerde "Velid"] > Sultan Kaydar ("Kaydah'a mukabil; "Mevlûd" burada atlanmış) > Sultan Ebi'l-'Âs > Sultan Selim > Sultan Safâ ("Sadâk'a mukabil; Ebü'l-Hakk" ve "Sultan Osman" burada atlanmış) > Sultan Celaleddin Rûmî (!) > Tüklâs Baba.

143 MS Berlin, vr. 37a.

975/1567-1568), baba tarafından Hüseyin ibn Ali'nin neslindendi (bir başka seyyid soyunun da ilavesiyle) ve Vakkâs Bey ibn Nureddin ibn Edigü'nün oğlu olmak hasebiyle meşhur Mangıt Musa Bey'in torununun torunuydu. Merzubahis evliliklerin ayrıntıları veriliyor burada ve Nogay/Mangıt'ın Orta Asya seyyidleri ve mutasavvıflarıyla münasebetinin mahalli hudutlarının izini sürmek açısından da ilgi çekicidir şüphesiz. Seyyid Haşim Hoca'nın dedesi Hoca Murtaza'nın, "sadıkların Komutanı Ebû Bekir es-Sıddîk'in neslinden gelen Mangıt padişahı Musa Bey'in kızıyla" evlendiği söyleniyor; bu olay "Çağatay hükümdarları zamanında" Hoca Murtaza'nın Harizm'e gelip oraya yerleşmesiyle gerçekleşmiş.[144] Burada bahsedilen "Çağatay" *padişahları* Timurlulara yahut onların Harizm'deki valilerine atıfta bulunuyor olmalı ve kronolojik değerlendirmelerden hareketle burada öngörülen dönem 15. yüzyılın ikinci yarısına tekabül ediyor gibi, fakat ayrıntı verilmemiş. Bununla birlikte, Musa Bey'in Muhammed Şeybanî Han'ın yükselişindeki rolü göz önünde bulundurulduğunda, o ve Mangıtların 15. asrın sonlarında bile Harizm civarında hatırı sayılır bir itibara sahip oldukları anlaşılıyor. Aşağıda bahsedileceği gibi, Edigü'nün neslinden gelenlerin Ruslaşmış birkaç kolunun da ortak atasıdır aynı Musa Bey.

Son olarak, *Matlabü't-Tâlibin* söz konusu naklinde Edigü'ye ulaşan ilk halka için kaydedilen şecereye ilginç bir ayrıntı daha ekliyor. Anlatıya göre aynı Seyyid Haşim Hoca (Hoca Tâceddin'in anne tarafından dedesi), dedesi Hoca Murtaza zamanından beri ailesinin yaşadığı Harizm'in hükümdarları nezdinde hayli saygı görüyordu. Din Muhammed Han Harizm'in hükümdarı olunca ve ardından Merv, Bağ-âbâd, Nesâ, Ebiverd ve Derûn'u fethedince, Din Muhammed Harizm'i kardeşi Ali Sultan'a bırakıp Merv'e yerleşmiş, Seyyid Haşim Hoca'yı yanına davet etmiş ve "Muhammed Mansur Mirza'nın kızı olan kendi yeğenini" onunla evlendirmişti. Bu anlatıda adı geçen Harizmli hükümdarlar Din Muhammed Han ve kardeşi Ali Sultan, Harizm'de 921/1516 civarında tesis edilmiş olan Özbek "Arabşahid" hanedanından Avaniş Han'ın iki oğluydu. Avaniş Han, 945/1538'de Harizm'in Şeybanî Ubeydullah Han kuvvetleri tarafından ele geçirilmesi sırasında öldürülmüştü. Ayrıca *Matlabü't-Tâlibin*'de bahsedilen hadiseler, Din Muhammed'in 946/1539'da Ubeydullah Han'ı mağlup edip Harizm'i yeniden "Arabşahid" kontrolüne geçirdikten sonra üssünü

144 Şeybânîler dönemine ait *Tevârih-i Güzide-i Nusretnâme*'de Seyyid Ata'nın soyundan gelen bir "Murtaza Hoca"dan bahsediliyor (bkz. *Materialy po istorii kazakhskikh khanov*, s. 18; MS British Museum Or. 3222, vr. 148b; Akramov, s. 357). Muhammed Şeybani Han'ın küçük kardeşi Mahmûd Bahadır Sultan'ın bu Murtaza Hoca'nın bir kızıyla evlendiğini; ancak kızın öldüğünü ve Mahmûd'un daha sonra Nevrûz Bek b. Edigü Bek'in torunu Yunmak Mirza'nın bir kızıyla evlendiğini belirtiyor. *Matlabü't-Tâlibîn*'de, Hoca Tâceddin'in büyük büyük dedesi olarak adlandırılan Hoca Murtaza için bir Seyyid Atâ'î soyundan bahsedilmiyor, fakat özdeş oldukları farz edilirse (kronolojik olarak makul göründüğü gibi), Seyyid Ata ve Baba Tükles'in varsayılan torunlarını birbirine bağlayan ilginç bir dizi rivayet çıkıyor ortaya.

960/1553'teki vefatına dek hüküm sürdüğü Horasan'a taşıdığı devreye tekabül ediyor gibi görünüyor.[145] Fakat Din Muhammed bu tarihten çok önce fail di Horasan'da ve Harizm'i kardeşi Ali Sultan'a devretmesi sair kaynaklarda açıkça kaydedilmediği için Seyyid Haşim Hoca'nın Mihr Nigâr Hanım'la ne zaman evlendikleri ve Merv'e taşındıkları belirsizdir; nitekim 946/1539 tarihi Seyyid Haşim Hoca'nın doğum ve ölüm tarihleri göz önüne alındığında mantıksız görünmez.

Her halükârda, *Matlabü't-Tâlibin*'de anlatıldığına göre, Cengizli Muhammed Han'ın yeğenidir Hoca Tâceddin'in büyükannesi Mihr Nigâr Hanım; bu da açıkça, hanın kız kardeşinin Edigü'nün Mangıt soyundan gelen Muhammed Mansur'un karısı olduğunu gösteriyor. Harizmli "Özbekler"le Edigü soyundan gelen Mangıt beyleri arasındaki bu tür evlilik rabıtaları aslında oldukça yaygındı; Ebü'l-Gâzi'den öğrendiğimize göre Avaniş Han'ın üç oğlu da Mangıt kadınlardan dünyaya gelmişti, Din Muhammed'in annesi bir köle diğer iki kadınsa *mirza* kızıydı.[146] Yine Ebü'l-Gâzi'nin tarihi Mangıtların 16. yüzyılın ortalarına kadar Harizm meselelerine (Harizmlilerin de Mangıt meselelerine) hem dostâne hem de düşmanca müdahalelerde bulunmayı sürdürdüğüne işaret ediyor.

Matlabü't-Tâlibin'in, Harizmli Özbek hanedanıyla evlilik yoluyla akraba olan Mangıt kadınlarına (Ebü'l-Gâzi'nin aksine, çoğu durumda) belirli soyları nispet edişi ve bu soyların Edigü'ye kadar uzanışı, maksadımız açısından daha da ilgi çekici. Dahası, eser Edigü'nün Mangıt neslinden gelen torunlarıyla Harizmli Özbek hanedanı arasındaki yakın irtibatlara da dikkat çekiyor. Hatta bu irtibatların Ötemiş Hacı'nın söz konusu hanedanın bir mensubu için Cuci *ulus*undan sözlü rivayetleri derlediği zamana dek uzandığını ispat ediyor. Edigü'nün torunlarıyla Harizm ve özellikle de Harizm hükümdarları arasındaki yakın ve süregelen alakanın bu şekilde teyiti, Edigü ve Baba Tükles hakkındaki tarihi ve folklorik malzemenin çoğunun Harizm kökenli olduğu düşünüldüğünde akılda tutulmaya değerdir şüphesiz. Sadece Ötemiş Hacı'nın eseri değil, yukarıda ele alınan Nurullah Harizmî'nin kısa anlatısı ve aşağıda incelenen Edigü destanının muhtelif nüshaları da Harizm kaynaklı ve hem "tarihî" hem de dasitanî anlatılardaki belirli unsurlar (Kumkent şehri) Edigü ve Baba Tükles'i çevreleyen sözlü geleneğin Harizm merkezli "yerelleşmesine" işaret ediyor.

145 Avâniş ve Din Muhammed hakkında bkz. Ebü'l-Gâzi, ed. Desmaisons, s. 213-230, 237-239 (metin), 228-246, 254-256 (trc.); Din Muhammed'in Ubeydullah'la çatışması Hasan-Bek Rumlu'nun *Ahsenü't-Tevârih*'inde (985/1577'de tamamlandı) de anlatılıyor, bkz. *Materialy po istorii turkmen i Turkmenii*, c. II (XVI-XIX vv, Iranskie, Bukharskie i Khivinskie istochniki), ed. V. V. Struve, A. K. Borovkov, A. A. Romaskevich ve P. P. Ivanov (Moskova/Leningrad: Izd vo AN SSSR, 1938), s. 59-60.

146 Desmaisons, s. 213 (metin), 228-229 (trc.).

Baba Tükles ve Ruslaştırılmış Nogay Eşrafı: Rus Prensleri ve Sanayicileri Arasında Hükümdarlık ve Bekrî Soyu

Baba Tükles'in mukaddes kişiliğinin "tarihî" ve ilm-i ensâb geleneğindeki belki de en ilginç yansıması, Edigü soyundan geldiğini iddia eden Rus aristokrat aileleri arasında adının ve soyunun korunması (ve yeniden keşfedilmesidir) denebilir. Daha önce de belirtildiği gibi, hem 16. yüzyılda Moskof devletinin artan gücü hem de Nogay ordularının ve beylerinin Kazan, Astarhan ve Kırım hanlıklarının Cengizli idarecilerine karşı düşmanlığı, belki de kaçınılmaz olarak Nogay reisleriyle çarın Moskova'nın rakiplerine karşı ittifak yapmasına zemin hazırladı. Bu ittifak kısa sürede Nogayların Rus sultasına hükmen ve bilahare fiilen boyun eğmesini icap ettirdi; Nogay beyleri –hemen hemen hepsi Edigü'nün neslinden geliyordu– Rus aristokratik hiyerarşisinde unvan ve rütbeler aldılar ve böylece Rus soyluluğu çemberine ve onun din değiştirme ve temessül tahriklerine sürüklendiler. Rus devletine hizmet ederek aristokratik imtiyazlarını koruyan sözde "hizmet Tatarları"nın tarihi ve "Rus" ailelerindeki şumullü "Tatar" varlığı[147] genel olarak bilinir ve üzerinde durmaya gerek yoktur burada. Biz daha ziyade Edigü'nün soyağacına dair, Nogay soylularının Rus aristokrasisine dâhil edilişinin muhafazasına hizmet ettiği belge değeri yüksek delillere ve Ruslaşmış "torunları" arasında Baba Tükles'in "hatırası"na dair birkaç örneğe dikkat çekeceğiz; bu hatıra İç Asyalı veliyi anavatanının çok ötesine, sadece Moskova ve Saint Petersburg'a değil, Paris, New York, Washington ve Saint Louis'e de götürmüş.

İlk olarak, Rus aristokrasisinin aşikâr icapları, kendi zümrelerine mensup "Tatar" prensleri tarafından sunulan şecerelerin muhafazasını temin etmiş. Dolayısıyla, Tatar tarihyazımı geleneği sayesinde bilinen Edigü şecerelerinin esasen aynılarının, Tatar tarihlerinin bilinen en eski nüshalarından çok daha önce yazılı olarak tespit edildiğine dair müstakil deliller var elimizde; hakikaten de bu şecereler, belirttiğimiz gibi, kıdemleri bakımından 17. asrın mahsulü Tatar tarihleriyle karşılaştırılabilir düzeydedirler. O dönemde Edigü'nün torunları da şecerelerinin birer kopyasını Rusçaya çevrilmesi ve aristokratik mevki iddialarını teyit için bir temel teşkil etsin diye ünlü "Razriadnyi Prikaz" daha doğrusu "Rütbeler Dairesi"ne sunmuşlardı. Bu dairenin belgelerinin muhafaza edildiği arşiv koleksiyonlarının "Tatar" şecereleri ve tarihi hakkında hâlâ büyük ölçüde kullanılmamış nispeten eski bilgiler içermesi muhtemel görünüyor.[148] Bu tür malzemelerin araştırılması doğal olarak Sovyet döneminde

147 Krş. N. A. Baskakov, *Russkie familii tiurkskogo proiskhozhdeniia* (Moskova: Nauka, GRVL, 1979).

148 Krş. M. I. Akhmetzianov'un düştüğü not, "Evoliutsiia tatarskikh shedzhere i ikh vidy," *Materiali IV Konferentsii molodykh nauchnykh rabotnikov* içinde (Kazan: AN SSSR, Kazanskii filial, Institut iazyka, literatury i istorii im. G. Ibragimova, 1976), s. 130-132.

teşvik edilmemiş, fakat neyse ki Edigü'nün büyük torunlarından dallanan ailelerle ilgili ilk vesikalar, devrim sonrası Rus göçmen topluluğu arasındaki soybilim çalışmalarında atıfta bulunulan önemli bir 19. yüzyıl Rus hanedan derlemesinde kullanılmış.

19. asra ait bu çalışma, 1866-1867 yıllarında Saint Petersburg'da basılan, Yusupov prens ailesinin tarihi üzerine iki bölümden oluşan muhteşem bir eser,[149] ABD'de yapılan çalışmalarla ortaya çıkan iki sülalenin, Urusov prens ailesi[150] ve Ischboldinlerin[151] yeniden inşa edilen önceki tarihlerinin temelini teşkil etmiş. Her iki çalışmanın yazarları da Khla'fin'in *Defter-i Cengiz-nâme* neşrini kullanmış, Ischboldin de Valikhanov ve Melioranskii'nin İdige destanı üzerine yayınlarına atıfta bulunmuş (bkz. Bölüm 6); bunların hepsi tarihi malzeme olarak sunulmuş. Yusupov'un çalışması biraz daha şüpheci, fakat ailenin tarihini "yeniden inşa etmenin" yanı sıra iki temel belgenin Rusça metnini yeniden imal avantajına da sahip.

Edigü'nün ailesinin büyük-büyük-büyük torunlarından birine kadar uzanan, Aralık 1654'te "Kul'sheev[152] Abdul" adında biri tarafından yazılan ve Yusupov prenslerinin aile evrakları arasında muhafaza edildiği söylenen, en azından tarihin derlendiği zamana dek gelen bir şecere tarihidir[153] bu iki vesikadan ilki. İkincisiyse Razriadnyi Prikaz için hazırlanan ve 19 Mayıs 1686'da o sırada hayatta olan Yusupov prenslerinin imzalarıyla sunulan, ilave edilmiş üç nesli içeren bir şecere listesi.[154] Her iki vesika da Edigü'ye kadar uzanan ve Tatar tarihlerinden (ve aşağıda değerlendirileceği gibi bazı dasitanî anlatılardan) bi-

149 N. Iusupov, *O rode kniazei Iusupovykh: Sobranie zhizneopisanii ikh, gramot i pisem k nim rossiiskikh gosudarei, s XVI do poloviny XIX veka i drugikh famil'nykh bumag, s prisovokuple-niem pokolennoi rospisi predkov kniazei Iusupovykh s XIV-go veka* (1, 2. bölümler; SPb., 1866-1867). İlk bölüm bir aile tarihi sunuyor, ikinci bölümse belge, mektup ve evrakları ihtiva ediyor; değil olarak Baba Tükles'in Iusupov soyundan gelen belki de en bednâm "torunu", 1916'da Rasputin'i öldürmesiyle meşhur Prens Feliks Iusupov bu esere dâhil edilmemiş. Iusupov ailesi hakkında ayrıca bkz. Baskakov, *Russkie familii*, s. 114, No. 58.

150 N. D. Pleshko, *Kniaz'ia Urusovy i ikh predki: Istoriko-rodoslovie* (New York: Russkoe Istoriko-Rodoslovnoe Obshchestvo v Amerike, 1955); ayrıca bkz. Baskakov, *Russkie familii*, s. 188-189, No. 156.

151 Boris Ischboldin, "History of the Ischboldin Al Bakri Family," *Essays on Tatar History* (Yeni Delhi: New Book Society of India, 1963) içinde, s. 159-182. Bir iktisatçı olan yazar, bu bölümün daha önceki bir yayını olduğu anlaşılan "O rode Izhboldinykh" başlıklı makalesini de *Novik Istoriko-genealogicheskii zhurnal*, 1945, s. 29-51'de ("B. S. Izhboldin" imzasıyla) yayınlamış. Bekri kökenli olduğunu iddia eden ve dolayısıyla Ischboldin'lerle 'akraba' olan diğer ünlü Müslüman hanedanlara önemli ölçüde dikkat çekmiş; bu makale, şu anda St. Louis Üniversitesi'nde öğretim üyesi olan bu çalışmanın yazarının Edigey'in soyundan geldiğini' iddia eden Vernadsky (*The Mongols and Russia*, s. 282, n. 76) tarafından alıntılanmış.

152 Ya da "Kul'teev."

153 Iusupov'un eserinde basıldı, *O rode kniazei Iusupovykh*, 2. bölüm, s. 3-5.

154 Iusupov'un eserinde basıldı, *O rode kniazei Iusupovykh*, 2. bölüm, s. 343-347.

linen soylarla, isimlerin Rusçalaştırılması kaydıyla, hayli örtüşen bir soyağacı veriyor; sadece soyağacı değil, ailenin tarihine dair anlatılanlar da Celâyirî'nin tarihindeki anlatımla o derece örtüşüyor ki, hem Tatar tarihlerinin hem Yusupovlara ait iki vesikanın aynı geleneğin ürünü olduğunu düşündürtüyor bu. Fakat Yusupov prenslerinin 1654 ve 1686 tarihli vesikalarını hazırlarken Celâyirî'nin tarihinden faydalanmış olmaları pek mümkün görünmüyor. Öncelikle, Nogay kökenli Yusupov prensleriyle Celâyirî'nin eserinin üretildiği Kasımov Hanlığı'nın Cengizî hükümdarları arasında herhangi bir bağ olduğuna dair bir işaret bulamıyoruz; ayrıca Yusupov şecereleri, ailenin temsilcilerinin tamamen Hıristiyanlaştırıldığı bir dönemde hazırlanmış ve bu da onları hem Kasımov Hanlığı'nın sürdürülen İslâm geleneklerinden hem de Celâyirî'nin eserinin İslâmî tabiatından uzaklaştırıyor. Bu bağlamda, 1654 Yusupov vesikasının Edigü'nün Celâyirî'de zikredilen şecere hikâyesinden tek önemli farkının Baba Tükles'in Özbek Han'ı İslâm'a döndürmekteki rolünden hiç bahsetmemesi olduğunu belirtmek gerekiyor; bu tema Celâyirî'de ve ondan türetilen eserlerde biraz cılız da olsa açık, fakat Yusupov vesikası (Müslüman bölgelerde hüküm süren cetlerinin hikâyelerini muhafaza etse bile) bunu tamamen görmezden geliyor.

Hz. Peygamber'in halefi olarak Ebû Bekir hakkında kısa bir girişten sonra, her iki vesika da Baba Tükles'in babasına kadar bir şecere veriyor ve 1654 vesikası her bir figürün nerede hüküm sürdüğünü belirtiyor. Edigü'ye kadar tam şecereler, Rusça formlardan transkribe edildiği şekliyle Tablo 5.1'de verildi.[155] "Soltan Dzhalialiaddin" [Sultan Celaleddin] ile birlikte, daha önceki vesikadan alınan aşağıdaki anlatıya dönülüyor (1686 listesinde verilen biçimler, farklıysa köşeli parantez içinde yer alıyor ve metindeki "çar" için kullanılan "imparator" terimi, muhtemelen "Tatar" orijinalindeki "padişah" kavramına karşılık geliyor):

> Ondan iki oğlu oldu: İlk oğlu *Adgem* ve diğeri *Babatiuklias* idi. Babatiuklias Kegai'de [Kekhba/Kâbe] ve Mekke'de de imparatordu. Baba Tükles'in oğlu Termes [Termia] Volga ile Yayık arasında doğdu. Onun da Volga ile Yayık arasında Karapçi adında bir oğlu oldu. Karapçi'nin Volga'yla Yayık arasında bir oğlu, İslâmkıya [Slamkai], doğdu. Ve İslâmkıya'dan Volga'yla Yayık arasında bir oğul, Kadirkıya [Kaddyrkai] dünyaya geldi. Kadirkıya'nın Kumkent'i [Kunkent] zapt edip orada hükümdar sıfatıyla hizmet eden bir oğlu, Kutlukıya [Kadlukai], oldu; ondan da bir oğul dünyaya geldi, Prens Edigü'ydü [Iddigei] bu ve Edigü bek, padişah Canıbeg'den [Dzhanibek] *yurdu* aldı ve tahta çıkıp hizmet etti.

155 Rusça metinde verilen isimlerin farklı biçimleri her yerde Arap alfabesiyle yazılmış, yani çoğu sesli harfin yazılmadığı isimleri yazıya geçirme çabaları olarak oldukça anlaşılır; biçimler açıkça Arap alfabesiyle yazılmış şecerenin iki kopyasına işaret ediyor, çünkü bazı biçimler Arap alfabesiyle yazılmış metinlerdeki tipik müstensih çeşitlemelerini yansıtıyor.

Prens Edigü'nün Nureddin Mirza [Narodyk-Murza] adında bir oğlu oldu. Nureddin Mirza'dan oğlu Prens Vakkas [Akas] doğdu. Prens Vakkas'tan oğlu Prens Musa doğdu. Prens Musa'dan Prens Yusuf dünyaya geldi; Prens Yusuf'tan oğlu İl-Mirza doğdu.

Fakat Baba Tükles'in dört oğlu vardı: İlk oğlu Kag'da hükümdardı, ikincisiyse Kâbe yakınına defnedildi. Üçüncü oğlu Gürgenç'te, dördüncüsü Kırım'da medfundurlar. Ama Kâbe hükümdarının üç oğlu vardı [?]:[156] Abbas adındaki ilk oğlu Kâbe'nin sağ cenahına gömülmüş, ikinci oğlu Abdurrahman Hoca da Kâbe'ye defnedilmişti. Üçüncü oğul, Yayık ile Volga arasındaki Termes'te

1686 listesi, 1654 listesinden başka bir hal almış. Baba Tükles'in üç oğlunun adını (önceki listenin sonunda verildiği gibi, ancak orada belirtilen kabir noktaları müstesna) soyağacının seyrine eklemiş ve Baba Tükles'in önceki listede verilen dört oğlunun hikâyesini tamamen atlamış. Böylece 1654 listesi Baba Tükles'in oğullarının sayısına ilişkin kafa karıştırıcı ve görünüşe göre kendi içinde çelişkili anlatımlarıyla Celâyiri tarihine münasip düşüyor. Daha sonra derlenen Yusupov listesi de aşağıda belirtildiği gibi Musa'dan sonraki nesiller için daha kapsamlı bir şecere veriyor.

Dolayısıyla bu kaynaklarda sunulan soyağacı, Edigü'ye atfedilen Bekri şeceresinin ve Baba Tükles'le Edigü arasındaki beş neslin görece istikrarını ispat ediyor. Bu kaynaklar aynı zamanda Edigü'nün, Nogay ordasının siyasi gelişiminde önemli rol oynayan oğlu ve torunu Nureddin ("Nuradyk," "Narodyk") ve Vakkas ("Okas," "Akas") aracılığıyla takip edilen soyağacını da az çok doğru bir biçimde aksettiriyor. Yusupov, Urusov ve Ischboldin [İşboldin] aileleri soylarını Edigü'nün büyük torunu, Vakkas'ın oğlu Musa'ya, kızı Cuybâri soyunda görünen Musa'ya dayandırıyorlar. "Özbek" Şeybani hanının çağdaşı olan bu Musa'nın ilk eşinden Yusupov ailesinin atası Yusuf (ö. 1556) ve oğlu Urus'un Urusov prenslerine adını verdiği İsmail (ö. 1563)[157] de dahil olmak üzere birkaç oğlu olmuştu; her ikisi de IV. İvan'la ("Korkunç") iyi ilişkiler geliştirmişler, Kazan ve Kırım'daki Cengizilere karşı onunla işbirliği yapmışlardı. Başka bir eşinden Musa'nın "Alçağır" yahut "Alçeğir" adında bir oğlu oldu;

156 Bu pasaj iki Tatarca nüshada olduğu gibi Rusçada da belirsiz: *"a u Kagbinskogo tsaria u Ru batiukleia bylo tri syna."* Eğer, muhtemel göründüğü gibi, Iusupov şecereleri doğrudan Celâyiri'nin eserine dayanmıyorsa, iki nüshanın -paralel belirsizliklerle dolu- yakın uyumu, hem Celâyiri hem de Iusupov aile tarihinin derleyicisi tarafından kullanılan şecerenin daha erken bağımsız bir yazılı nüshasının varlığına işaret ediyor.

157 Bu İsmail, Anthony Jenkinson'un 1558'de "Seraçik" de dâhil olmak üzere Volga ve Yayık vadilerinin efendisi olarak tanımladığı "Smille" adlı "Büyük Mürse"dir; "Bütün Nagay'ın en büyük şehzadesidir o, kendi kardeşlerini ve çocuklarını dahi esirgemeden herkesi katletmiş ve kovmuştur ve Rusya İmparatoru'yla sulh yapmıştır ve ihtiyacı olan her şeye sahiptir ve tek başına hüküm sürmektedir" (*The Principal Navigations, Voyages, Traffiques & Discoveries of the English Nation*, ed. Richard Hakluyt, II (Glasgow: James MacLehose and Sons, 1903), s. 454.

1686 tarihli Yusupov şeceresi bu ismi çocuksuz[158] olarak tarif etse de, Ischboldin aile tarihi "Alçağır"ın torunlarından birini bu soyun başı olarak, yani babası yalnız "Alçağır"ın oğlu ve Kırım hanı Mengli Giray'ın kızı diye anılan "İşboldu" olarak adlandırıyor.[159] Bu İşboldu'nun, Yusupov ve Urusov kollarının Moskof yanlısı temayüllerinin aksine, 1552'de İvan'ın birliklerine karşı Kazan savunmasına katıldığı söyleniyor.[160] Nitekim umumi anlamda İşboldin aile tarihi, hem daha geç bir Hıristiyanlaşmayı hem de Yusupov ve Urusov prenslerine kıyasla ailenin Müslüman kalan kollarıyla daha kalıcı bağları ortaya koyuyor.

Bu soyların sonraki gelişimi, aile tarihlerinden menkul şahsi anekdotlar ve başarılar yanında önde gelen tarihi şahsiyetlerle olan irtibatlara dikkat kesilmek suretiyle, yukarıda zikredilen üç çalışmada özetleniyor. Bu çalışmaların her biri aristokratik mirastan duyulan tipik gurura ilaveten söz konusu ailelerin "egzotik" kökenlerine duyulan bir tür hayranlığa da katkı sağlamış oluyor. Soyların benzeşmesine dair elimizdeki delilleri kayda geçirmek ve İslâmlaşan velinin Rus asilzadeleri arasına katılışına dair merakı göz önünde bulundurmak dışında, bilahare olan biten üzerinde durmamıza gerek yok. Yusupov prensleri söz konusu olduğunda, 1686 şeceresi, belirtildiği gibi, 1654 vesikasında adı geçen son prens "İl-Mirza"dan (ö. 1611 yahut 1612) sonraki üç neslin isimlerini veriyor; İl-Mirza'nın adı geçen yedi torunundan ikisi vaftiz edilmiş, torunlarının torunlarından yedisi ise Hıristiyanlığı kabul etmiş. 1866-1867 tarihli eserde izi sürülen nesep, İl-Mirza'nın oğlu "Seiush Mirza" (ö. 1656) ve Dmitrii Seiushevich olarak vaftiz edildiğinde "mirza" yerine "knez" ünvanı alan en küçük oğlu "Abdülmirza" (ö. 1694) üzerinden devam ediyor.[161] Bu Dmitrii'nin hepsi Hıristiyan adı taşıyan üç oğlundan biri Büyük Petro'nun yoldaşı olmuş ve Azak'ın zaptına katılmıştı; soyu büyük büyük torunu, müellifin babası kanalıyla devam ediyor. Dolayısıyla, 19. yüzyıl kaynağımızda belirtilen Yusupov soylarının tamamen Hıristiyanlaşması ve Ruslaşması 17. yüzyılın ikinci yarısında gerçekleşmiş; elbette bu eserde Edigü'nün soyundan gelenlerin Moskof hizmetinin dışında kalan şubeleri hakkında hiçbir bilgi bulamıyoruz.

Urusov prensleri için de benzer bir durum söz konusu. Göçmen çalışmasında takip edilen soy, aileyi İsmail'in oğlu Urus'tan, onun oğlu "Satı Mirza"dan ve onun ne zaman yaşadığı bilinmeyen oğlu "Kasım Mirza"dan (1615-1640

158 Iusupov, *O rode kniazei iusupovykh*, s. 345.

159 Ischboldin, "History", s. 169-170.

160 Ischboldin, "History", s. 170-171; Ischboldin şeceresi, Iusupov ve Urusov çalışmalarına kıyasla oldukça yetersiz delillendirilmiş ve iddia edilen bağlantılar 18. yüzyılın sonlarına kadar birkaç nesil boyunca isimsiz bırakılmış.

161 Krş. Iusupov, *O rode kniazei iusupovykh*, I. bölüm, s. 71-75; 2. bölüm, s. 349'da vaftizine dair belge sunuyor.

yılları arasında hayattaydı) sürüyor; bu "Kasım", Urusov şeceresini derleyen zâtın Urusov prenslerinin Rus atası olarak tarife özen gösterdiği Andrei Satych Urusov olarak vaftiz edilmiş. Urusov'un 11. kuşaktan torunları arasında, 1920'li ve 1930'lu yıllarda Bolşeviklerden kaçan aristokrat mültecilerin çocukları olarak dünyaya gelen ve eserin derlendiği tarihte Washington ve New York'ta yaşadıkları kaydedilen çok sayıda prens ve prenses bulunuyor.

İşboldin ailesi, yukarıda belirtildiği gibi, çok da detaylı kaydedilmemiş. Ailenin mülteci kolunun bilinen son temsilcisi olan ve yukarıda bahsedilen aile tarihini derleyen Boris Sergeevich Ischboldin'e göre, ailede 1705 yılında vaftiz edilen ilk isim, 31. kuşaktan Ebû Bekir'in soyundan gelen bir "İşbulat"tı; Sarapul'a (orta Kama boyunca) taşındı ve ailesi, Boris Ischboldin'in babasının (İşbulat'ın 7. göbekten torunu) zamanına dek altı kuşak boyunca burada ikamet etti; anlaşıldığı kadarıyla devrime kadar Moskova'da yaşadı ve 1936'da Paris'te öldü. Aynı zamanda Boris Ischboldin, İşbulat'ın "yakın akrabaları"nın pek çoğunun İslâm'ı terk etmeyi reddettiğini ve "kuzeye doğru Fin ormanlarına yahut doğuya doğru Kama nehri ve Ural dağları yakınlarında yaşayan Başkırtların mıntıkasına" göç ettiğini belirtiyor.[162] Bunlardan bazısı bilahare Hıristiyan olmuşlar ve ailenin "Ruslaştırılmış en genç şubesi"ni teşkil etmişlerdi; fakat İşboldin ailesinin yine Sarapul'da oturan bir başka kolu 1917'ye dek İslâm kalmıştı.[163]

Belki daha da ilginci, İşboldin ailesinin Hıristiyanlaşmaya karşı aşikâr mukavemetinin yanı sıra Tatar ve Başkırtların 1705 isyanına katılması, siyasi ve idari işlerden dışlanmasına yol açmıştı ve bunun üzerin Boris Ischboldin, "İşboldin ailesinin her iki kolu da ticari faaliyete yöneldi ve Kama'yla Ural dağları arasındaki mıntıkanın ticaret ve sanayi ile meşgul en büyük hanedanlarından birini kurdu" diye yazıyordu.[164] Edigü ve Baba Tükles'in neslinden gelenler arasında, miraslarına dair malumatı muhafaza eden Nogay prensleri, Buharalı mutasavvıflar ve Rus asilzadelerinin yanı sıra Rus kapitalizminin hudutlarında dolaşan sanayici patronları da bulmamız hiç de şaşırtıcı değildir belki de.

Baba Tükles'imizin bu "torunları"nın hayatlarını takip etmenin ilginçliğinin ötesinde, 19 ve 20. asırda Rus "yüksek sosyetesinin" Edigü ve Baba Tükles'le ilgili soyağacı rivayetlerine verdiği tuhaf tepkileri de göz ardı etmemeliyiz bence. Bu tepkiler, doğal olarak, ilgili aile menşelerinin tarihî ehemmiyetinden

162 Ischboldin, "History", s. 176.

163 Ischboldin, "History", s. 182; Birinci Dünya Savaşı sırasında ailenin bu kolunun başı olarak "Yasutdin Bahautdin Ischboldin"den bahsediyor ve 1917 Şubat devriminden sonra Tatar ve Başkırt bölgelerinin geleceğini tayin için Kazan'da toplanan konferansa birçok Ischboldin'in davet edildiğini söylüyor.

164 Ischboldin, "History", s. 176.

duyulan gururla şekillenmiş, fakat Baba Tükles'in ve onun alenen "tarih-dışı" olan şeceresinin ele alınış biçimi başlı başına açıklayıcı hususiyet barındırıyor. En çarpıcı olanıysa şu: Her üç aile tarihçisi de Edigü'nün Ebû Bekir'den geldiğinin tarihi oluşunu çekinmeden kabul ediyor ve hatta çoğunlukla Ebû Bekir'den Edigü'ye uzanan belirli nesep irtibatlarına hürmet gösteriyorlar; fakat bunu yaparken, ailelerini meşrulaştıran bu şecerede ne olduğuna dair kavrayışlarını teşhir ediyorlar ve fakat bu kavrayışın umumiyetle Baba Tükles'le çok az ilgisi var.

Aile tarihini 1866-1867 yıllarında derleyen Yusupov prensi, evvela Edigü'ye uzanan soyunun asil kökenlerini göstermek istiyordu. Ebû Bekir'den Edigü'ye uzanan şecereyi anlatan 17. yüzyıl vesikalarında mahfuz rivayetlere kısmi şüpheyle yaklaştığı görülüyor. Fakat müellifin ne Ebû Bekir'den gelen "mukaddes" nesil ne de Baba Tükles yahut Edigü'yü çevreleyen herhangi bir kutsiyet havasıyla alakadar olmadığı ortada. Aksine Yusupov ailesi için bu silsilede özellikle anlamlı olan şey hakimiyet veraseti geleneği. Müellif, Edigü'nün şecerelerde adı geçen muhtelif şehirlerde hüküm sürmüş Müslüman *sultan*ların soyundan geldiğinin kabul edildiğini yazıyor. Bu hâkimiyet mirasını takviye için, ailesiyle aynı adı taşıyan Yusuf'a Osmanlı sultanı Süleyman'ın (Kanuni) "şehzadeler şehzadesi" diye hitap ettiğini belirtiyor ve büyük büyük dedesi Grigorii Dmitrievich Yusupov'un (1676-1730) Moskova'daki kabrinde bulunan taşta "mor giyen" şehzadelerin altın soyundan gelen bir "dal" olarak adlandırıldığını aktarıyor.[165] Müellif Baba Tükles'e sadece Mekke'de medfun bu hükümdar cetlerinden biri olarak ve daha ziyade "Arabistan'dan Azak ve Hazar denizlerinin kıyılarına taşınan" ve muktedir Nogay ordasını teşkil için "birçok Müslüman boyu kendine çeken Termes'in babası" olarak dikkat çekiyor. Ayrıca, ailesi tarihinde bahsedilen Ebû Bekir'in Halife Ebû Bekir değil, üç asır sonra İslâm halifelerine "emiru'l-ümerâ" vasfıyla hizmet eden başka bir Ebû Bekir olduğunda ısrar ederek kumanda ve idare geleneğine bağlılığını ve belki de Ebû Bekir'le Edigü arasındaki nispeten kısa soyağacına yönelik hassasiyetini gösteriyor. Bu, ailesinin siyasi hâkimiyet geleneğini tesis için kullanılacak açık bir "tarih"tir müellif için; yine de şu neticeye varmak zorunda hissetmiştir kendisini.

> Yüzyılların perdesi çok şey gizlemiştir gözlerden ve pek çok şey meşkûk görünebilir, fakat *Edigei'den* [Edigü] *önce* Yusupov ailesinin cetlerinin nesil nesil silsilesini mutlak bir katiyetle göstermenin imkânsızlığına rağmen, ailenin hükümdarlara uzanan [ot tsarstvennykh lits] kökeninde şüpheye mahal yoktur. Yine de Yusuf'un neslinden gelenler şöhretlerini asil kökenlerinden ziyade şahsî kahramanlıklarıyla teyit etmeye çalışmışlardır.[166]

165 Iusupov, *O rode kniazei Iusupovykh*, I. bölüm, s. 11.

166 Iusupov, *O rode kniazei Iusupovykh*, I. bölüm, s. 13-14.

Urusov aile tarihi, yaklaşık bir asır sonra ve dünyanın öbür ucunda Amerika'daki Rus göçmen topluluğu için hazırlandı. Yazarı, İdige destanı, Khal'fin'in *Defter-i Cengiz-name* neşrini ve aşağıda mevzubahis edilen Başkırt efsane anlatıları üzerine birkaç çalışmayı kullanabilmiş ve bunların hepsini Edigü'nün 17. yüzyıl Yusupov vesikalarından bilinen şecerenin temellerini "teyit" olarak göstermiş.[167] Bu temelde, Baba Tükles'in hem 19. yüzyıl Yusupov şecerecisi tarafından hem de 17. yüzyıl Yusupov vesikalarında ihmal edilen İslâmlaştırıcı rolünü aile tarihine "iade"ye muvaffak oldu yazar; hatta (alıntı yapmadan) "birçok etnograf tarafından kaydedilen Tatar efsaneleri"nden bahsetmişti. Bu efsanelerse, Özbek'in halkının imanını takviye için Mekke'den "Teria Babatiukliasov"u davetine kadar Mangıt halkının İslâm'da kararsız olduğunu anlatıyorlar.[168] Fakat yazarın bu konudaki gayesi, ailenin soylu mirasını takdisten ziyade bibliyografik bir titizlik amacına matuf gibi görünüyor; şeceresine Ebû Bekir'den yedi nesil önce başlıyor, bunları da *Encyclopedia of Islam*'dan öğrenmiş. Ayrıca muhtelif ikincil tarihi kaynaklara dayanarak Urusov şeceresine yabancı pek çok Nogay prensini dâhil ediyor. Gerçekliği sabit aile geleneklerine ancak çok daha sonraki kuşaklarda atıfta bulunuluyor ve Urusovlar söz konusu olduğunda, Nogay prenslerinin Rusya'ya boyun eğdiği zamandan önce aile içinde bilinen menşelerine dair önemli bir "hafıza" olduğundan emin olamıyoruz. Bununla birlikte, daha önceki soy halkaları hakkında "doğrulayıcı" malzeme arama çabası, hem Yusupov tarihinde olduğu gibi ailenin hükümdarlık mirasına yönelik bir endişeyi hem de İslâm ve Rus "kaynakları"nın daha eşitlikçi (eleştirel olmasa da) bir değerlendirmesini yansıtıyor.

Boris Ischboldin vakasında, Ruslaşmış torunları arasında Edigü'nün soyuna yönelik takdir ve hayranlığın en uç noktasına ulaşıyoruz. Onun aile tarihi, Urusov şeceresi gibi, büyük ölçüde ilk kuşaklara ait tarihi eserlerdeki tetkiklere dayanıyor; çalışmasının ve kendi nesebine dair şuurun, araştırmasının meyvesi "keşifler"inden ziyade (şüpheli oluşu dolayısıyla) yaşayan herhangi bir aile geleneği tarafından ne ölçüde şekillendirildiğine karar vermek güç. Aile tarihinin sonraki bölümleri için aileden menkul rivayetlere ve vesikalara dayandığı muhakkak, ama Ebû Bekir, Baba Tükles, Edigü ve oğullarına gösterdiği yoğun ilgi, aile içindeki bu tür halkaların hafızasını değil, muh-

167 Yazar ayrıca 18. yy. *Gerhovnik Dvorianskikh familii*'de (yani soylu ailelere dair resmi hanedan rehberi) Urusov prenslerine dair anlatıdan da bahsediyor; burada ailenin soyu Ebû Bekir ve Nogay prenslerine dayandırılıyor, fakat Rusya'ya sadakatinden ötürü övülen Musa'ya kadar hiçbir kimsenin (Edigü'nün dahi) adı geçmiyor (Pleshko, Kniaz'ia urusovy, s. i); ayrıca Petr Dolgorukov'un 1855'te yayınlanan soy rehberini (s. ii) Urusov soyu hakkında hatalarla dolu olduğu için eleştiriyor, bunların arasında ailenin 14. asır Cengizli hanı Urus'a atfedilmesi gibi bir yanlış da var.

168 Pleshko, *Kniaz'ia urusovy*, s. 4; ismin şekli 6. Bölüm'de tartışılan Başkırt efsanelerini hatırlatıyor.

telif kaynakları tahlilini yansıtıyor olabilir. Fakat menşeleri ne olursa olsun, meşhur şeceresine olan aşinalığı Ischboldin'i onunla yakından özdeşleşmeye ve "cetleri" hakkında bulduğu hikâyeleri gerçek mirası olarak görmeye yöneltmiş. Çalışmasının yaklaşık bir sayfasını Baba Tükles'e ayırmış, Khal'fin ve diğerlerinin İdige destanı üzerine yayınlarından bildiği rivayetleri anlamlandırmaya özen göstermiş. Ischboldin'e göre Baba Tükles, Altın Orda'ya "Müslüman bir tebliğci/misyoner" olarak gelmiş, birçok Moğol ve Türk'ü İslâm'a kazandırmış ve bilahare "büyük oğullarıyla birlikte Mekke'ye dönmüş, onlardan biri olan Abbas kısa sürede oraya hükümdar olmuş."[169] Burada ele aldığımız kaynakların çoğundan yararlanan Ischboldin, alenen farklı maksatlar için yapay bir aile tarihi inşasına devam ediyor; Baba Tükles'in küçük oğlu "Termez"in Özbek Han'ın yanında kaldığını ve Özbek Han'ın onu Başkırdistan'daki Moğol ve Türk göçebelerinin hükümdarı tayin ettiğini yazıyor ve bu konuda aktardığı sair ayrıntılardan, Ischboldin'in aşağıda değerlendirilen Baba Tükles'e ait Başkırt efsanelerini "tarih"ine dâhil ettiği anlaşılıyor.

Esasen Ischboldin'in aile tarihi Baba Tükles hakkındaki farklı rivayetleri uzlaştırmak ve "anlamlandırmak" için ortaya konmuş bir başka çaba: zikrettiğimiz diğerleri gibi, bu velinin kendisi için mahsus bir ehemmiyete sahip olduğu biri tarafından üstlenilmiş bu çaba da. Ischboldin örneğinde bu ehemmiyet her şeyden önce ilm-i ensâb açısındandı; Baba Tükles'in kendisinden çok Ebû Bekir'in soyundan gelmesinden etkilenmiş gibi görünüyor Ischboldin. Urusov şecerecisinde olduğu gibi, Ischboldin de "ailesi"nin önde gelen mensupları hakkında bulabildiği tüm bilgileri bir araya getirmeyi amaçlamış. Baba Tükles'e tahsis ettiği bölüm, Urusov aile tarihinde olduğu gibi, bu figür hakkındaki malzeme bolluğunu yansıtıyor, zira her iki durumda da bu 20. yüzyıl Rus göçmenlerinin hayalhânesini teshir eden şey daha ziyade Hz. Ebû Bekir'in soyu. Kendi aile tarihinin bir parçası olarak Ebû Bekir'in hayatı ve ailesine yaklaşık beş sayfa ayırmış Ischboldin ve aslında kitabında kendisinden sık sık "Boris Ischboldin el-Bekri" diye bahsetmiş; Saint Louis'de yaşadığı yıllardan tanıdıkları, önemini anlayacağına inandığı herkese bahsedeceğini belirttiği Bekrî soyundan gurur duyduğunu doğruluyor.[170]

Baba Tükles hikâyesinin bu Ruslaştırılmış ortamda muhafaza edilişinin en kayda değer tarafı, Baba Tükles figürünün, onun nânıma hürmet besleyen "Müslümanlaştırılmış" halklar arasındaki cezbedici tedailerini vurgulama biçimi. Nitekim Bekrî soyağacı ve/veya hükümdarlık geleneğidir Rus

169 Ischboldin, "History", s. 164.

170 Her ikisi de St. Louis'den eski iş arkadaşım Dr. Nelly Grosswasser ve vaktiyle öğrenci olan ve benimle Profesör Ischboldin hakkında konuşan Tim Finnegan'a müteşekkirim.

asilzadeleri arasında tebarüz eden şey; bu da dolaylı olarak Baba Tükles'in özellikle İslâmî bir ortamda güçlü bir cazibeye sahip olduğunu gösteriyor. Müslüman Türkler arasında Edigü'yü taziz açısından en öne çıkan isimdir Baba Tükles. Onun için tesadüfîdir Ebû Bekir; halbuki Baba Tükles adının muhafaza edildiği ancak Hz. Ebû Bekir'in vurgulandığı Rus asilzadelerine mahsus vesikalarda tersinedir durum (en azından Baba Tükles'e ait efsaneler Rus torunları tarafından İdige ve Edigü üzerine yapılan araştırmalarla "yeniden keşfedilinceye" kadar). Bu da sadece Baba Tükles'in Müslümanlaştırılmış Türklerin hafızasında Ebû Bekir'i gölgede bırakacak kadar önemli olduğunu değil, aynı zamanda onun Müslüman "torunları" nezdinde Ruslaştırılmış ve Hıristiyanlaştırılmış soyu için ifade etmediği bir anlam kazanmış olması gerektiğini de gösteriyor.

Ayrıca, Baba Tükles şecere geleneği üzerine gelecekte yapılacak çalışmalar açısından, Sovyet döneminin aile geleneği ve dinî hayat üzerindeki tahribatına rağmen, Edigü soyundan geldiğini iddia eden ailelerin sadece bu soyun hatırasını değil, aynı zamanda daha önceki yazılı anlatıları da muhafaza etmiş olmalarının hiç de ihtimal dışı olmadığını belirtebiliriz. Devrim öncesi çalışmalara ve göçmen yayınlarına güvenmek zorundayız; nitekim Sovyet döneminde aile tarihlerini tahlil için çok az arşiv çalışması yapılmış gibi görünüyor, fakat bu tür malzeme bir kez daha kullanılabilir hale gelebilir ve hakikatiyle muhafaza edilmiş yahut yakın zamanda uydurulmuş olup olmadığına bakılmaksızın, bir şecere unsuru olarak Baba Tükles'e "karşılık verme" sürecini, nihayet hayli kısa bir kesintiden sonra, sürdürebilir.

5. Bölüm'e Zeyl

Mes'ud ibn Osman Kühistânî'nin 1540'ta ikmal ettiği *Târîh-i Ebü'l-Hayr Hân*'ına ilave edilen birkaç şecere arasında bir *Neseb-nâme-i Edigü Bek* bulunuyor (MS LOIVAN C478 [998/1590'da istinsah edilmiş; Miklukho-Maklai, *Opisanie*, III, S. 303], v. 246b; eser hakkında bkz: Storey-Bregel', *PL*, I, s. 397-399); eserin kendisi ve Farsça sair bütün ilavelerin aksine, Edigü'nün kısa şeceresi Çağatay Türkçesiyle kaleme alınmış. Bu bölümde incelenen rivayetler vesilesiyle bilinen Baba Tükles aracılığıyla aynı Bekrî soyağacının bir başka versiyonunu veriyor eser ve şöyle başlıyor: Ebû Bekir > Muhammed (Halep'te hükümdar) > Sultan Ka'b > Sultan Veled > Sultan Mevlûd > Sultan Halid > Sultan Ebü'l-'Âs > Sultan Kubad > Salim > Sultan Salâ > Sultan Celaleddin Rûmî. Bu sonuncu ismin Tükles Baba ve Derviş Edhem adında iki oğlu vardı ve bu şecere, yazıldığı haliyle muhafaza edilen soyu oğlu "Sultan İbrahim" üzerinden Derviş Edhem'e atfediyor gibi görünüyor; bu durumda "oğlu", "T.r. mah K.r.b-çin" olacak. Ama şüphesiz müstensihin "İbrahim" ve "Terme"yi

sırasıyla ve alenen Derviş Edhem ve Tükles Baba'ya atfetmeyişi bir kabahat. Söz konusu müstensihin "Terme" ve "Karapçi" isimlerini bir araya mı getirdiği yoksa sair şecere rivayetlerinde iki ayrı biçimde yer bulan ismin daha erken ve daha doğru bir şeklini mi verdiği pek de açık değil. Her halükârda, soy bu şekilde Edigü'ye dek ilerliyor: Terme Karabçin > İslâm Kıya > Kadır Krya > İdige Bek; Edigü'nün nesli bilahare oğlu "Nureddin" ve onun iki oğlu Vakkas ve Abbas beyler aracılığıyla kısaca sürdü.

6. BÖLÜM

DESTAN GELENEĞİ VE FOLKLORDE BABA TÜKLES

Baba Tükles'in arzıendam ettiği en belirgin sahne belki de İç Batı Asya'da yaygın olarak bilinen sözlü destan ve folklor gelenekleridir. Şimdiye kadar değerlendirilen tarihî eserlerde boy gösterişi, eserlerin kendileri kadar az biliniyor, fakat Baba Tükles'in sözlü gelenekteki rolü, Türk sözlü edebiyatı nispeten geniş bir akademik ilgiye mazhar olduğu ölçüde yaygın biçimde şöhret bulmuş. Mamafih, Baba Tükles'in destan ve folklordeki rolü, tam da "karakteri"nin geçmişi hakkıyla anlaşılmadığı için gerektiği gibi takdir edilmemiş; fakat onun ihtida anlatıları ve tarihî geleneklerdeki rolünü göz önünde bulundurduğumuza göre şimdi, Baba Tükles'in sözlü gelenekteki tezahürünü inceleyebilecek ve bu en popüler kültür mekânlarının bize onun ata, efsanevi cet, kültür kahramanı ve veli olarak devam eden hayatiyet ve elastikiyeti hakkında neler söyleyebileceğini yeniden değerlendirebilecek bir konumdayız.

Destan sahnesi, Baba Tükles'in avam bilincindeki seçkin yerini göstermesi açısından özel bir öneme sahip. Burada Türk destanlarının[1] daha genel bir değerlendirmesini yapacak değiliz, fakat destan okumalarının mühim sosyal

1 Genel olarak Türk halklarının destan gelenekleri hakkında bkz. (sonraki notlarda atıfta bulunulan eserlere ek olarak), A. T. Hatto, "Hamâsa; IV, Central Asia," *EIR*, III, s. 115-119; H. Munro Chadwick ve N. K. Chadwick, *The Growth of Literature*, c. 3 (1940), I. Bölüm (s. 1-226), "The Oral Literature of the Tatars"; İlhan Başgöz, "The Epic Tradition among Turkic Peoples," *Heroic Epic and Saga: An Introduction to the World's Great Folk Epics* içinde, ed. Felix J. Oinas (Bloomington: Indiana University Press, 1978), s. 310-335; G. M. H. Shoolbraid, *The Oral Epic of Siberia and Central Asia* (Bloomington: Indiana University, 1975; Uralic and Altaic Series, cilt 111); Thomas G. Winner, *The Oral Art and Literature of the Kazakhs of Russian Central Asia* (Durham: Duke University Press, 1958).

bağlamını kayda geçmek de önemli. Sözlü destan geleneği, içtimai değerlerin ve benlik telakkisinin dile getirilmesi, pekiştirilmesi ve yeniden tayini için şüphesiz en önemli araçtı vaktiyle. Normalde bir bütün olarak toplulukla ferî olarak ozanın yaratıcı ve ananevi içgüdüleri arasında bir "buluşma yeri" sağlıyordu destanlar. Ozanın kendisi esasen kutsal bir figürdü; toplumun geleneğini muhafaza ve aktarmaktan sorumluydu, fakat zanaatının doğası gereği her yeni icrada, usta bir masal anlatıcısının yanında çıraklık yaparak şekillendirdiği "ezberlenmiş" pasajların, temaların ve usullerin dinamik bir terkibine ulaşması ve topluluğunun değerleri ve dünya görüşünü derunileştirmesi gerekiyordu; bu da aslında potansiyel birtakım yenilikler için henüz çizilmemiş sınırları belirliyordu.

Eğer "demokratik" bir biçimde, bir topluluğun sıradan üyeleri olan "kitleler/avam" arasında geçerli içtimai benlik algısı ve insanî ve sosyal değerler kavramlarını keşfe çalışıyorsak, bu son nokta –sözlü destanın üretimi ve aktarımının yalnızca edilgen bir parçası olmayışı, aksine bütün topluluğun bu işe katılışı– üzerinde durulmayı hak ediyor. Açıkçası, elimizdeki kaynaklarımızın doğası gereği asla tam anlamıyla keşfedemeyeceğiz bunları, ama içtimai anlamda onaylanmış geleneklerin taşıyıcıları olarak hizmet eden ve icraları hem mukaddes hakikatler ve değerlerin yeniden tasdik ve tekrarı hem de gerçek anlamda "popüler" eğlence anlamına gelen bu destan şarkıcılarının anlatılarıdır en ziyade yakın olduğumuz gerçek. Şarkıcıların köyler yahut çadırlarda icraya davet edilmesi, ozanlar arasında halka açık müsabakalar ve çıraklık döneminden sonra yeni şarkıcılar için gerekli olan içtimai yaptırım gibi bu destan icralarının sosyal bağlamı,[2] çok çeşitli destan kayıtlarında tekrarlayan temalar sunuyor bize; bu da İç Asya topluluklarının mümkün olan en geniş yelpazesine "hitap eden" ve onların ananevi değerlerine ve yaşam biçimlerine anlam kazandırmaya hizmet eden değerlerin ve kişiliklerin yansımalarını bulduğumuz anlamına geliyor.[3]

---

2 Destan okumalarının sosyal bağlamı ve icra veçheleri hakkında Chadwick ve Zhirmunsky, *Oral Epics of Central Asia*, s. 213-233 (Chadwick), 324-339 (Zhirmunsky); Zhirmunsky ayrıca destan icrasının içtimai bağlamına dair muhtasar bir değerlendirme daha yapıyor, "The Epic Folk-Singers in Central Asia (Tradition and Artistic Improvisation)," *VII Congrès international des sciences anthropologiques et ethnologiques/VII Mezhdunarodnyi kongress antropologicheskikh i etnograficheskikh nauk, Moscow, 1964*, vol. 6 (Moskova: Nauka, GRVL, 1969), s. 234-241. İcra ve içtimai bağlamı hakkında daha fazla bilgi için bkz. Karl Reichl, "Oral Tradition and Performance of the Uzbek and Karakalpak Epic Singers," *Fragen der mongolischen Heldendichtung*, III. Bölüm (Vorträge des 4. Epensymposiums des Sonderforschungsbereiches 12, Bonn 1983), ed. W. Heissig (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1985; Asiatische Forschungen, Bd. 91/III), s. 613-643; krş. V. M. Zhirmunskii ve Kh. T. Zarifov, *Uzbekskii narodnyi geroicheskii epos* (Moskova: Ogiz, 1947), s. 23-58; ayrıca bkz. Slawomira Żerańska-Kominek, "The Classification of Repertoire in Turkmen Traditional Music," *Asian Music*, 21/2 (Spring/Summer 1990), s. 91-109.

3 Orta ve İç Asya "kültürü" üzerine akademik literatürde, 19. yüzyılın sonları ve 20. yüzyılın başlarında Batılılaşmış, Ruslaşmış, "reformist" entelektüellerin ince tabakasına dönük olağan

İdige'nin Dasitânî Hikâyesi

Baba Tükles'in İç Asya sözlü geleneğindeki başlıca rolü, Edigü'nün hayatı etrafında gelişen destan geleneğinde ortaya çıkıyor ve bu rol söz konusu meşhur masalda ilginç ve açıklayıcı bir biçimde detaylandırılıyor. "İdige Biy" masalının -hepsi de nihayetinde tarihi Edigü'nün 14. asrın sonları ve 15. asrın başlarında Cuci *ulusu*ndaki faaliyetlerine dayanan- varyantları, Kazaklar, Karakalpaklar, Özbekler, Nogaylar, Başkırtlar ve Tatarların yanı sıra çeşitli Sibirya Türk halklarının destan geleneklerinde biliniyor. İdige masalının son derece geniş bir coğrafyaya yayılışının, destanın içerik ve yapısının 15 ve 16. yüzyıllarda az çok birleşmiş Nogay ordaları döneminde özgün bir biçimde inkişafından kaynaklandığı kabul ediliyor. 17. yüzyılın başlarında Nogay ordası parçalandığında, İdige, Nogay destan terkibi olarak adlandırılan sair masallar gibi, daha önce Nogay konfederasyonunun bir parçası olan gruplara başka topluluk adları altında yeniden kümelenirken eşlik etmiş ve Batı İç Asya'daki Türk halklarının çoğunun arasında önemli Nogay unsurları bırakmıştı.

İdige Destanı'nın Nogay ordasındaki inkişafı doğal olarak tarihi Edigü ve onun soyundan gelenlerin bu konfederasyondaki önemini yansıtıyor. Destanın İdige'ye odaklanışı ve geniş çapta yayılışı, "orijinal" biçimini Nogay ordasının en muhkem devlete sahip olduğu 15 ve 16. asırlara atfetmenin temel gerekçesini teşkil ediyor. İdige destan silsilesinin temelini oluşturan tarihî Edigü'ye odaklanan sözlü hikâyelerin gelişimini tarihlendirmek doğal olarak imkânsız; destanın fiilen sözlü icraya dayanan en eski kayıtları ancak 19. yüzyılın başlarına ait, fakat bazı yazılı nüshalar biraz daha erken, on sekizinci yüzyılın sonlarında istinsah edilen el yazmalarında muhafaza edilmiş. Bununla birlikte, sözlü geleneğin doğası, sadece yazılı formda nispeten geç ortaya çıkmasına dayanarak masalın kıdemini inkâr konusunda teyakkuza geçirmelidir bizi. Aslında Edigü'nün hayli erken bir dönemde, hatta muhtemelen hayattayken bile popüler anlatıların odağı haline geldiğine dair bazı işaretler var. Özellikle tarihçi İbn Arabşah (ö. 854/1450) Edigü'nün "muhteşem hikâyelere ve masallara"[4] konu olduğunu kaydetmiş; İbn Arabşah'ın Harizm, Saray, Astarhan ve Kırım'a yaptığı uzun seyahatler bu tür anlatılara doğrudan aşina olduğunu gösteriyor ve hakikaten İdige masalının yapı

saplantısına karşı da önemli bir panzehirdir bu tür bir "demokratik" odaklanma; genellikle "kendi" halklarının hayatlarındaki rolüne karşı tutumlarını renklendiren bir İslâm karşıtlığı ile karakterize edilir bu entelektüeller; ne yazık ki bu tür entelektüeller genellikle Orta Asya halklarının kültürel mirasının baş ya da tek sözcüleri olarak kabul edilirler ve geleneksel örüntüleri anlamamızı olumsuz etkileyebilecek sonuçlara yol açabilirler.

4 Çev. Saunders, s. 87; krş. Tiz I, s. 473; MS Cambridge Add. 3237, vr. 29b: "*ve lehû hikâyetün 'acibe ve ahbâr ve nevâdirun garibe.*"

ve üslubunun izlerini taşıyan İdige hikâyesi[5] büyük olasılıkla kısmen bu tür masallara dayanıyor.

Edigü figürünü çevreleyen sözlü geleneğin yankıları 15. yüzyıla ait diğer iki kaynakta da bulunabilir. Bunlardan biri, Barbaro'nun ülkesinin İslâmlaştırılmasında Edigü'ye önemli bir rol atfeden ve daha önce bahsi geçen anlatısı, daha önce de zikredildiği gibi, Edigü'yü İslâmlaştırmayla ilişkilendiren sözlü rivayetlerin erken dönemde ortaya çıkışı ve Edigü'yle Özbek Han'ın İslâmlaştırıcı rollerinin mezcı, onu Baba Tükles'le ilişkilendiren masalların mevcut yazılı kaynaklarda aksettirildiği şekliyle 17. yüzyıldan çok daha önce ortaya çıktığını yansıtıyor olabilir.

Edigü figürünü çevreleyen sözlü geleneği çağrıştıran daha da erken tarihli bir diğer 15. yüzyıl anlatısı, Johannes Schiltberger'in Osmanlı, Timurlu ve Cuci memleketlerindeki uzun esaretinden sonra yazdığı eseri.[6] Genç bir Bavyeralı asker olan Schiltberger, 1396 yılında Osmanlı Sultanı I. Bayezid'in Niğbolu Savaşı'nda Macar Kralı Sigismund kumandasındaki Avrupa ordusunu bozguna uğratması üzerine esir düşmüş, ancak Bayezid'in 1402'de Ankara'da mağlubiyetinin ardından Timur'un eline geçmişti. Onun vefatından sonra Schiltberger, Sahibkıran'ın (Timur) oğlu Miranşah'ın hizmetine girdi ve 1408'de Miranşah'ın vefatıyla oğlu Ebû Bekir'in yanında kaldı. Schiltberger dört yıl boyunca Ebû Bekir'in maiyetinde kaldı; ayrıca yanında Cuci şehzadesi (Büyük Tartarya hükümdarının oğlu) ve Edigü'nün Cengizli mahmîsi Çegre de vardı.[7] Çegre, muhtemelen Edigü tarafından, Cuci *ulusu*na yeniden davet edilince Schiltberger ona eşlik etti; kukla hanın 1419 dolaylarında Uluğ Muhammed'le giriştiği muharebede katledilişine dek hizmetinde kaldı.

---

5 Bu. Edigü'nün Timur ve Toktamış arasında vuku bulan çatışmadaki rolüne dair müellifin ilk değerlendirmesinde (bkz. Tiz I, s. 457-458, 466-469, Saunders, s. 75-76, 82-84) ve özellikle Edigü'nün Toktamış'la olan mücadelelerinin 15 muharebe, Edigü'nün firarı ve avareliği, 16. muharebede Toktamış'ı yenmek için yaptığı kahramanca yolculuk, Deşt-i Kıpçak hanları üzerindeki üstünlüğü ve nihayet devrilişi ve ölümüyle tamamlanan sonraki anlatımında (krş. Tiz I, s. 469-474, Saunders, s. 85-87) alenen görülüyor; İbn Arabşah'ın Timur'un vefatını müteakip gerçekleşen mücadeleler sırasında Edigü'nün Harizm'i işgaline dair naklinde "dasitânî" üslup pek de belirgin değil (Saunders, s. 258-259, Tizengauzen, "kronolojik sırayı gözetmek için" bu anlatıyı Edigü'nün siyasi hayatını dair daha önce yaptığı değerlendirmenin orta yerine eklemiş, s. 472). İki bölümün farklı üslubu ve metindeki geniş ayrımı göz önüne alındığında, Edigü'nün iki naklinin ardında en az iki ayrı sözlü ya da yazılı kaynak ya da kaynaklar bütünü yatıyor gibi görünüyor; bunlardan biri belki de İbn Arabşah'ın Cuci *ulusu*ndaki seyahatleri sırasında ulaşabildiği sözlü rivayetlerden kaynaklanıyor ve Edigü'nün oradaki faaliyetlerini yansıtıyordur; diğeriyse Timurlu ve Orta Asya kökenli sözlü rivayet veya yazılı kayıtlara dayanıyor ve Edigü'nün Harizm'e ilgisini yansıtıyor.

6 Krş. Telfer, trc., *The Bondage and Travels of Johann Schiltberger* ve Langmantel'in 2. Bölüm, n. 22'de atıfta bulunulan baskısı.

7 Schiltberger, Cengizli hanı ile baş *bek* veya *emir* arasındaki ilişkiyi münasip bir üslupla tanımlıyor: "Büyük Tataristan'da hükümdarın kendisini idare edecek bir emire sahip olması âdettendir, bu emir hükümdarı seçebilir yahut tahttan indirebilir ve ayrıca tâbiler üzerinde de salahiyeti vardır. O zamanlar İdigi emirdi." (trc. Telfer, s. 34-35)

Haliyle Schiltberger Edigü'nün doğrudan aşinasıydı ve 15. yüzyılın ilk çeyreğinde Altın Orda'daki veraset mücadelelerindeki rolünü nispeten doğru bir biçimde anlatıyordu; fakat buna rağmen anlatısı muhtemelen kendi müşahedelerinden değil, halihazırda dolaşımda olan popüler hikâyelerden alınmış malzeme içeriyor. Schiltberger, kocasını katleden "Tatar hükümdarından" (yani hanından) intikam almak için "dört bin genç kız ve kadınla" Edigü ve Çegre'nin kapısına dayanan bir "Tatar kadını"nın hikâyesini[8] dasitânî bir üslupla nakledişine tanık olduğuna ısrar etse de, durum büyük olasılıkla böyleydi (yani bu hikâyeyi de görmek yerine dinlemişti); nitekim hâmisi Edigü'ye eşlik eden Çegre'nin gelişiyle ikilinin yola çıktıkları "İbissibur" (İbir-Sibir) memleketine dair anlattıklarında da durum muhakkak böyleydi.

Schiltberger'in "İbissibur" (İbir-Sibir denilen "Sibirya") tasviri, dünyanın öte ucundaki ıssız topraklar hakkında standart Avrupalı idrakini yansıtıyor, fakat naklettiği bir ayrıntıda onun anlatımındaki sair tesirlerin yankılarını bulabiliyoruz. "İbissibur" ülkesinde muazzam bir dağ olduğunu yazıyor Schiltberger ve "aynı dağda diğer insanlara benzemeyen vahşiler var ve orada yaşıyorlar. Elleri ve yüzleri hariç tekmil vücutları kıllarla kaplı[9] ve dağdaki diğer vahşi hayvanlar gibi koşturuyorlar; ayrıca yaprak, ot, hatta ne bulabilirlerse yiyorlar. Bu memleketin efendisi Edigi'ye, dağda yakalanan bu vahşiler arasından bir erkekle bir kadın gönderdi."[10] Bu tür vahşi ve kıllı insan tasvirleri, "medeni" dünyanın ötesinde yurt tutmuş "canavar ırklar" hakkındaki anlatılarda nadiren çıkmıyor karşımıza, fakat Schiltberger'in Edigü'yü bu kıllı insanlar arasından bir erkek ve kadınla ilişkilendirmesi, 4. Bölüm'de değinildiği gibi, İbnü'd-Devâdârî'nin Moğol kökenlerine dair naklettiği, Türklerin kutsal dağı "Kara Tağ"a uzanan çölde bir hayvan gibi yaşayan "vahşi" bir adamın

8 Çev. Telfer, s. 37-38.

9 Halkın "tüylülüğü" Telfer'in İngilizce çevirisinde, G. Siemes'in Almanca çevirisinde (*Eine wunderbarliche und kurzweilige Historie, wie Schiltberger, einer aus der Stadt München in Bayern, von den Türken gefangen, in die Heidenschaft geführet und wieder ist heim kommen* [Leipzig: Im Insel-Verlag, (1917)] de teyit ediliyor; kapaktaki kayıt şöyle: *Schiltbergers Reisebuch (Kriegsgefangen in Vorderasien von 1394-1425)*, s. 42: "und sie sein haarig an dem ganzen Leib") ve F. K. Brun'un Rusça çevirisinde (loganın Shil'tberger, *Puteshestvie po Evrope, Azii i Afrike s 1394 goda do 142[illegible] god* içinde, ed. Z. M. Buniiatov [Bakü: Elm, 1984], s. 34: "Vse ikh telo pokryto volosami"); Ulrich Schlemmer'in son Almanca çevirisi (*Als Sklave im Osmanischen Reich und bei den Tataren, 1394-1427* [Stuttgart: Thienemann, Edition Erdmann, 1983], s. 110) "am ganzen Körper rot" şeklinde geçiyor. En eski (15. yy.) yazma nüshalarından birinde şöyle nakledilyor: "Und in dem obgenanten perg, do sein wild leut, die chain wanung haben pei andern menschen und sie sein über rauch an dem leyb, ausgenumnen an den henden und unter dem antlütz..." (Langmantel, ed., *Hans Schiltbergers Reisebuch*, s. 39); krş. Elisabeth Geck tarafından hazırlanan 1476 Augsburg baskısının tıpkıbasımı, *Hans Schiltbergers Reisebuch* (Wiesbaden: Guido Pressler, 1969) [sayfa numarası yok].

10 Çev. Telfer, s. 35; s. 139'daki notlarda mütercim bu hikâyenin Sibirya'nın soğuğu dolayısıyla hayvan derilerine bürünmüş insanların zuhurunu yansıttığını zannediyor.

anlatıldığı hikâyesini hatırlatıyor. Bu anlatıda da Edigü'nün bir eş edindiği anlatılıyor, haliyle Schiltberger'in tasvirinin bir asır önce, İbnü'd-Devâdârî zamanında dolaşımda olanlara benzer hikâyeleri yansıtıyor olması akla yatkın görünüyor. Öte yandan bu parça Schiltberger'in daha Edigü'nün sağlığında, onun doğumunun "mahsus" şartlarına dair, menşei doğaüstü bir bakireyle adı bile vücudunun kıllarla kaplı olduğunu teyit eden bir adamın birlikteliğine atfedilen hikâyeler duymuş olma ihtimalini de akla getiriyor. Dahası, İdige destanının nispeten eski bir nüshasında Baba Tükles'in dağlarda yaşadığı ve ot yediği belirtiliyor ve "barbar" halkların tasvirleri ile "ibâhî" birtakım mukaddes zevatın tasvirleri arasındaki sık ve genel paralelliklere rağmen, Schiltberger'in anlatımında Edigü'nün nesebiyle ilgili tahkiye geleneğindeki muayyen bir özelliğin yankısını bulmamız imkânsız değil.

Her hâlükârda, en azından 18. yüzyıla gelindiğinde ve şüphesiz çok daha önce, hem bir önceki bölümde zikredilen anlatısında Nurullah Harizmî hem de Abdülgaffâr Kırımî'nin belirttiği gibi, Edigü hakkında olağanüstü bir sözlü masallar bütünü dolaşımdaydı.[11] Her ikisi de anlatıları için bu masalların bazılarından yararlanmıştı, fakat bunların yapısı, muhtevası ve odağı hakkında edindiğimiz vukuf doğal olarak İdige'nin destansı masalının daha kapsamlı, ancak daha yakın zamanda kaydedilmiş nüshalarından geliyor.

İdige masalı, kaydedilen belirli bölümlerdeki kahramanlara atfen muhtelif adlarla biliniyor; çoğunlukla "İdige" yahut "İdige Batır" veya "İdige Biy" olarak maruf, fakat kahramanın oğlunun öne çıkan rolü sebebiyle "İdige ve Nureddin" ya da hikâyedeki baş hasımdan dolayı "Toktamış" gibi çeşitlemeler oldukça yaygın. Akademik ilgiyi çeken ilk Türk destanlarından biri olmasına rağmen, İdige silsilesi Sovyet döneminde hem akademik hem de popüler literatürde ideolojik anlamda doğru yorumlara daha münasip olduğu düşünülen diğer destanlar tarafından gölgede bırakıldı;[12] haliyle çalışılmasına dair verilecek birtakım izahat yararlı olabilir.

---

11 Necib Asım, ed., s. 203.

12 "İdige" destan silsilesine yönelik akademik, hatta popüler edebi ilginin nispeten azlığı, hiç şüphesiz (1944 yılında, Sovyetler Birliği'ndeki diğer Türk 'milli' destanlarından bile önce) feodal geçmişi yücelten, milliyetçi duyguları ve etnik dışlayıcılığı kışkırtan ilerleme karşıtı bir eser olarak mahkûm edilişinden kaynaklanıyor. Diğer destanların 1956'da Stalinizmin ilk kez reddedilişinden nispeten kısa bir süre sonra "itibarı iade" edilirken, İdige masalı *glasnost* (açıklık) dönemine kadar yayınlanmadan kaldı, modern Tatarca ve Başkırtça baskıları ancak 1988 ve 1989'da ortaya çıktı (aşağıya bakınız). Bu son versiyonlar ve bunları yayınlamak için verilen akademik ve edebî mücadelelerin siyasi arka planı Azade-Ayşe Rorlich tarafından belirtilmişti, "Idegey Joins the Family of Rehabilitated Turkic National Epics," *Radio Liberty: Report on the USSR*, 1/39 (29 Eylül 1989), s. 23-24; esasen aynı tartışma Rorlich'in "The Volga Tatars: Modern Identities of the Golden Horde," *Rulers from the Steppe: State Formation on the Eurasian Periphery* (ed Gary Seaman ve Daniel Marks [Los Angeles Ethnographics Press, University of Southern California, 1991; Proceedings of the Soviet-American Academic Symposia in Conjunction with the Museum Exhibitions "Nomads Masters of the Eurasian Steppe," cilt 2]) içinde de yer alıyor, s. 274-290 (İdige destanı hakkında s. 284-286). Daha yakın zamanlarda, destanın neşri Tatar

İdige masalının tarihi ve edebi bağlamları içinde bir bütün olarak en kapsamlı biçimde değerlendirilişi, masalın yayınlanmış ve yayınlanmamış nüshalarının mevcut en şumullü listesini veren V. M. Zhirmunskii'nin[1] bir makalesinde yer alıyor. Fakat aslında Zhirmunskii'nin tetkikleri, daha fazla araştırmayı hak ettiği aşikâr olan bu son derece zengin dasitâni malzemenin incelenmesine yalnızca girizgâh niteliğinde; İdige masalının mevcut varyantlarını ayrıntılı ve

akademisyen Mirkasym Usmanov tarafından masalın "Tatarca" nüshasının Rusça çevirisiyle birlikte yayınlanan bir makalede değerlendirildi ("O tragedii eposa i tragedinakh liudskikh," İdegei: Tatarskii narodnyi epos içinde, trc. Semen Lipkin [Kazan: Tatarskoe Knizhnoe Izdatel'stvo, 1990], s. 247-254). Sovyet Türk halklarının "millî" destanlarına yönelik Stalinist saldırıya dair bir inceleme için bkz. Alexandre A. Bennigsen, "The Crisis of the Turkic National Epics, 1951-1952: Local Nationalism or Internationalism?" *Canadian Slavonic Papers*, 17/2-3 (Yaz ve Güz 1975), s. 463-474 ve daha yakın zamanda, Çarlık sömürge geçmişine de dikkat çekerek, H. B. Paksoy, *Alpamysh: Central Asian Identity under Russian Rule* (Hartford, Connecticut Association for the Advancement of Central Asian Research, Monograph Series, 1989). İdige masalının Sovyetler Birliği'ndeki "yasaklı" mevkii daha önce A. N. Kurat (*IV-XVIII. yüzyıllarda Karadeniz Kuzeyindeki Türk Kavimleri ve Devletleri* [Ankara, 1972], s. 141, n. 2'de) tarafından belirtilmiş ve Çokan Valihanov'un 1958'de Almatı'da yayınlanan külliyatında bu masala dair herhangi bir tartışmaya yer verilmemesi bu şekilde açıklanmıştı.

13 V. M. Zhirmunskii, "Melioranskii i izuchenie èpose 'Edigei,'" *Tiurkologicheskii sbornik 1972* (Moskova, 1973) içinde, s. 141-185; aynı makale (Melioranskii'nin katkısıyla ilgili giriş bölümü [sayfa 141-142] hariç) Zhirmunskii'nin Türk destanları üzerine çalışmalarının derlendiği *Tiurkskii geroicheskii èpos* (Leningrad, 1974), s. 351-386'da "Skazanie ob Idige" başlığıyla yayınlanmıştı [bu çalışmadaki alıntılar bu ikinci neşirden yapıldı]. Zhirmunskii İdige masalını başka çalışmalarında da, özellikle de "Epicheskie skazaniia o nogaiskikh bogatyrakh v svete istoricheskikh istochnikov" (*Tiurkskii geroicheskii èpos*, s. 389-516; *Narodnyi geroicheskii epos* (Moskova-Leningrad, 1962), s. 221-231, ayrıca Chadwick ve Zhirmunsky, *Oral Epics of Central Asia*, s. 296-300'deki masal değerlendirmesine (bibliyografyayla birlikte) ve ezcümle bkz., "On the Comparative Study of the Heroic Epic of the Peoples of the Central Asia," *Trudy dvadtsat' pyatogo Mezhdunarodnogo kongressa vostokovedov* (Moscow, 9-16 August 1960), cilt 3 (Moscow Izd-vo Vostochnoi Literatury, 1963), s. 244-252, özellikle sayfa 248-249; "Nekotorye itogi izucheniia geroicheskogo èposa narodov Srednei Azii," *Voprosy izucheniia èposa narodov SSSR* (Moskova: Izd-vo AN SSSR, 1958), s. 24-65 [s. 49-57] ile karşılaştırınız. İdige masalının daha erken tarihli, nispeten noksan bir özeti, yeni kaydedilmiş bir varyantın metniyle birlikte, Saadet Çağatay tarafından daha önce bahsedilen "Die Adigä-Sage" başlıklı makalede verilmiş; masal ayrıca Köprülü, *Türk Edebiyatı Tarihi*, s. 383-386'da da değerlendirilmiş. A. S. Orlov, *Kazakhskii geroicheskii èpos* (Moskova/ Leningrad, 1945), s. 128-147'de İdige masalının kısa popüler anlatımına da bakınız. Melioranskii'nin öğrencisi A. N. Samoilovich tarafından hazırlanan mevcut varyantların genel bir değerlendirmesi ve kısa bir tahlili Zhirmunskii'nin baş makalesiyle birlikte yayınlanmış (Samoilovich, "Variant skazaniia o Edigee i Tokhtamyshe, zapisannyi N. Khakimovym," *Tiurkologicheskii sbornik 1972*, s. 186-211). A. N. Samoilovich'in öğrencisi P. A. Falev tarafından 1922'de ölümünden önce tamamlanan İdige silsilesi tetkiki, eserin şimdiye dek yapılmış en eksiksiz tahlili gibi görünüyor (Falev'in kendisi tarafından Stavropol Nogayları arasında kaydedilen masalın başka bir nüshası da dahil), fakat hiçbir zaman yayınlanmadı bu tetkik (Bartol'd, "Otets Edigeia," *Sochineniia*, II/1, s. 797, n. 1 ile karşılaştırınız; Falev'in çalışması hakkında bkz. B. V. Lunin, "Zhizn' i trudy vostokoveda-tiurkologa Faleva (K 45-letiiu so dnia smerti)," *Obshchestvennye nauki v Uzbekistane*, 1967, Sayı 9, s. 43-48); Falev'in çalışmasının el yazması, Dmitrieva tarafından Samoilovich'in makalesinin neşrine dair bir *prilozhenie*de [ilave] ("Rukopis' raboty Faleva ob èpose 'Edigei' v Arkhive vostokovedov Instituta vostokovedeniia AN SSSR," s. 213-217) kısaca tavsif edilmiş, fakat Dmitrieva, Zhirmunskii'nin çalışmasının ortaya çıkışının Falev'in el yazmasının neşrini gereksiz kıldığını öne sürüyor.

kapsamlı bir şekilde karşılaştırmak ve tahlil etmek için bu yüzyılın başlarında P. M. Melioranskii tarafından ortaya konan temel görev henüz üstlenilmedi. Böyle bir çalışmanın yokluğunda, yalnızca Zhirmunskii ve sairlerinin araştırmalarına değil, aynı zamanda masalın metinlerinin yahut tercümelerinin erişilebilir yayınlanmış nüshalarına da başvurmak zorundayız. Bilinen en eski kayıt, 1820'de C. I. Spasskii tarafından neşredilen bir Kazakça[14] nüshanın Rusça ve ardından 1830'da A. B. Chodzko tarafından Astarhan'da kaydedilen bir Nogay nüshasının İngilizce naklinden ibaret.[15] Radlov'un *Proben*'inde[16] de bu metnin pek çok nüshası yer alıyor, ayrıca 1880'lerde zeyil niteliğindeki Nogay nüshalarına[17] ait metinler de neşredilmişti. Chingis Chokanovich Valikhanov tarafından kaydedilen ve 1905'te Melioranskii'nin neşrettiği Kazakça bir nüsha yalnızca zengin değil, sık sık atıf da alıyor.[18] Sadece tercüme yahut meal

14 "Idige, Kirgizskaia skazka," *Sibirskii vestnik*, c. 10 (1820), s. 358-373, Spasskii'nin "Kirgiz'-Kaisaki bol'shoi, srednei i maloi ordy" adlı makalesine ilaveten yayınlanmış (makaleye verilen ayrı sayfa numaralandırmasına göre, İdige masalı s. 189-204'te yer alıyor). Rusça açıklama muhtemelen orijinal metindeki "kullı/tüylü aziz" "Baba Tükles Saçlı Aziz"e yapılan bir göndermeyi perdeliyor. İdige masalın hemen hemen başlarında "Babamın başında saçları ve çok uzun bir sakalı vardı" (*otets moi imel na golove volosy i ochen' bol'shuiu borodu*) deniyor.

15 Alexander Chodzko, *Specimens of the Popular Poetry of Persia, as found in the Adventures and Improvisations of Kurroglou, the Bandit-Minstrel of Northern Persia; and in the Songs of the People Inhabiting the Shores of the Caspian Sea* (London: Oriental Translation Fund, 1842), sayfa 348-362; Chodzko'ya göre bu nüsha ona "Tatar dostlarımdan biri olan Ali Beg Şarapov tarafından ulaştırıldı", fakat Chodzko'nun kaydedebilmesi için Farsça izah etmişti. Chodzko "Edige" masalından "Astarhan Tatarları"nın en gözde masalı diye bahsediyor. İngilizce çevirisinin Rusçaya nakli N. Semenov tarafından 1895'te yayınlandı (bkz. n. 20). Chodzko'nun hayatı ve faaliyetlerinin tetkiki için, (İdige masalının bu kaydına atıfta bulunması muhtemel) diğer yayınlara verilen atıflarla birlikte, bkz. Jean Calmard, *EI*1, V, s. 502-504, "Chodzko" maddesi.

16 Radlov, *Proben*, IV (metin cildi), s. 35-56 (Baraba ve Omsk Tatarlarıyla Altay Teleütleri arasındaki nüshalar); VII, s. 99-122, 146-149, 154-165, 198-201 (Kırım nüshaları).

17 Berezin, Osmanov ve Anan'ev, dahası için aşağıya bakınız; bunlara ve Çodzko ve Semenov'un sadece çevirisi yayınlanan Nogay nüshalarına (aşağıya bakınız) ek olarak, 1909'dan bir süre önce S. Farfarovskii tarafından henüz yayınlanmamış bir Nogay nüshası daha kaydedilmiş. "Han Toktamış üzerine dasitâni bir şiir" olarak tanımlanan bu eser, açıkça İdige masalının bir nüshasıdır ve hanı, Toktamış'ın öldürdüğü "Kutlubay" adlı bir "mirza"nın oğlu ve torunu olan "İdige" ve "Nuradil"le karşı karşıya getirmektedir; kısa açıklamada Baba Tükles'ten hiç bahsedilmiyor. Nogaylar arasında birçok nüshası bulunan bir el yazmasından istinsah edildiği söylenen bu nüsha, Kazan Üniversitesi'nde bulunuyor; krş. S. B. Radzievskaia, *Opisanie rukopisei nauchnoi biblioteki im. N. I. Lobachevskogo*, No. I, "Fol'klor" (Kazan, 1958), s. 12-13, No. 2.200.

18 18 P. M. Melioranskii, ed., "Skazanie ob Edigee i Toktamyshe. Kirgizskii tekst po rukopisi, prinadlezhavshei Ch. Ch. Valikhanovu" (Saint Petersburg, 1905), Zapiski Imperatorskago Russkago Geograficheskago Obshchestva po Otdeleniiu etnografii'nin 29. cildine ilaveten yayınlanmış. Melioranskii tarafından neşredilen bu nüsha, daha önce Valikhanov tarafından Rusçaya çevrilmiş (*Sochineniia*, s. 233-264) ve metin 1841-1842 yıllarında kaydedilmiş. Zhirmunskii, "Skazanie ob Idige," s. 353'te Kazak varyantlarının yayınlanmamış başka kayıtları da belirtilmiş; yirmi ciltlik derleme eserlerinin bir dizinine bakılırsa bunlardan bazıları, meşhur Kazak âlim ve yazar Muhtar Avezov tarafından ele alınmış olabilir (E. N. Zhanpeisov, *Etnokulturnaia leksika kazakhskogo iazyka (na materialakh proizvedenii M. Auèzova)* [Alma-Ata: "Nauka" KazSSR, 1989], s. 256), cilt 7, s. 80 ve cilt 16, s. 86'da "Baluy tükti Şaştı Aziz"in göründüğüne atıfta bulunuluyor; ben bu ciltleri göremedim.

şeklinde yayınlanan sair nüshalar arasında I. A. Beliaev'in 1903'te[19] kaydettiği Karakalpak nüshası, Semenov'un 1895'te yayınladığı[20] nüsha ve özellikle G. N. Potanin'in (aşağıda bahsedilecek olan) muhtelif eserlerinde genişçe yer bulan hikâyeler zikredilebilir.

Sovyet döneminde, Zhirmunskii ve diğerleri tarafından ayrıntılı biçimde yapılan değerlendirmeler müstesna, hikâyenin esas metni nispeten az yayınlanmıştı; A. A. Divaev[21] 1922'de Taşkent'te bir Kazakça nüsha neşretmiş, yine söz konusu destanın 1944'te mahkûm edilişinden önce 1940'lara kadar bir avuç nüsha neşir imkânı bulmuştu. Fakat Zhirmunskii'ye göre 1920'ler, 30'lar ve 50'lerin sonlarında hikâyenin hatırı sayılır düzeyde arşiv kaydı yapılmıştı. İçinde bulunduğumuz ortama bakılırsa bunlar muhtemelen sıklıkla neşredilecek, fakat belki yarı-popüler neşirler olacak bunlar. Mesela N. Khakimov'un (Samiolovich'in üzerine çalıştığı) 1919'daki kaydına dayanan "Tatarca" neşir, buna istinaden N. Isenbetov tarafından 1929'da[22] yapılan neşir ve 1930'ların sonunda[23] (yayınlanan son Başkırt nüshasında İdige masalının sair

19 "Skazanie ob Edigee i Tokhtamyshe. Kara-kalpakskaia narodnaia poema." *Protokoly zasedanii i soobshcheniia chlenov Zakaspiiskago Kruzhka liubitelei arkheologii i istorii Vostoka* (Askabat). No. 3 (1917), ayrı sayfa numarası verilmiş, s. i-ix, 1-39; Çimbay'daki Bekimbet ırav'dan kaydedilmiş.

20 N. Semenov, *Tuzemtsy severo-vostochnago Kavkaza* (Saint Petersburg, 1895), s. 413–466. önsöz, çeviri ve notlar; krş. 469-481 Chodzko'nun nüshasının Rusça çevirisi için (ilave notla birlikte s. 481–487). Semenov'un 1880-1881'de Astrahan yakınlarında kaydedilen nüshası, kahramanın İslâmi ve tasavvufi karakterinin zengin bir biçimde detaylandırıldığı oldukça dolu bir nüshadır; aşağıda daha ayrıntılı olarak değerlendiriliyor bu nüsha.

21 Bkz. "Mirza Edige"nin 5. bölümünü oluşturduğu Baturlar adlı bir derleme; bu tarafıma ulaşmadı. Bu arada, aynı Divaev tarafından daha önce neşredilen Kazakça nüshaya da bkz. "Mursa Edyge-batyr (Kirgizskaia bylina)," *Sbornik materialov dlia statistiki Syr'-Dar'inskoi oblasti*, 5 (1896), pp. 12-32 (yazarın toplu eserleri arasında yeniden basılmış, *Etnograficheskie materialy* [Taşkent, 1900] derlemesinin 4. bölüm), İdige masalının Baba Tükles'i kahramanın babası veya atası olarak adlandırmayan birkaç nüshasından biridir bu.

22 "Idegäy: Tatar khalik dastani," *Kazan utlari*, 1989, No. 1, s. 3-66; modern Tatarca transkripsiyonlu metin Flora Äkhmätova tarafından hazırlanmış ve kısa bir giriş yazısı da eklenmiş. Destanın aynı nüshası kitap olarak da yayınlanmış: *Idegäy: Tatar khalik dastani*, ed. M. G. Gosmanov, M. Z. Zäkiev, A. G. Iskhak, R. S. Mökhämmädiev, ve I. N. Nadirov (Kazan: Tatarstan Kitap Neşriyatı, 1988). Her iki yayın da Rorlich'in, "Idegey Joins the Family" başlıklı makalesinde alıntılanmış; yukarıda belirtildiği gibi (n. 12) 1990'da Rusça bir çevirisi de yayınlanmış.

23 "Idheükäy menän Moradhïm," *Agidhel*, 1989, No. 1, s. 19-74; metin, 'Idheükäy menän Moradhïm' ëposïna qarata" genel başlığı altında destan çalışmasının tarihi ve siyasi kaderi üzerine bir giriş ("Ëposti öyränew tarikhïnan," s. 16-18), masalın tarihle ilişkisine dair bir inceleme ("Ëposting tarikhqa mönäsäbäti," Agidhel, 1989, No. 2, s. 126-129) ve Başkırt nüshalarının ayırt edici özelliklerine dair bir tartışma ("Bashqort varianttarïning üdhensälege," s. 129-137) şeklinde Nur Zaripov tarafından yayına hazırlanmış. Zaripov'a göre (Zhirmunskii tarafından da belirtildiği gibi, "Skazanie ob Idige," s. 353), Burangulov'un kaydı kısmen İdige destanının bilinen en eski kaydı olan 1762 tarihli bir yazmadan kopyalanmış bir metne dayanıyordu; ne yazık ki yayınlanmış Başkırt metninde (ya da açıkça Burangulov'un metninde) bu en eski yazmadan devşirilen malzemeye dair hiçbir işaret olmadığı gibi, destanın "yeniden düzenlenmesi"ndeki çeşitli aşamalardan herhangi birine atfedilebilecek malzemeye dair eleştirel bir tartışma da yok. Burangulov'un çalışması Zaripov ve M. M. Sagitov tarafından da değerlendirilmiş. *Bashkirskoe narodnoe*

versiyonlarında olmayan ayrı bir bölüm bulunuyor; haliyle bu nüsha aşağıda müstakillen değerlendirildi) M. Burangulov'un (1888-1966) kaydı ve Isenbetov'un metnine dayanılarak yapılan Başkırt neşri böyledir. Bunlara ilaveten Karakalpak nüshalarının kayıtlarına da sık sık atıf yapılıyor ve aşikâr ki İdige masalı özellikle Karakalpaklar arasında *bahşı* ve *akın*ların repertuarlarında bugüne dek varlığını sürdürmüş.[24] Nihayet, orijinal edebi nüshaların yazma halinde (yaşayan ozanların etnografik kayıtlarından farklı olarak) varlığı kaydedilebilir; hatta bunlardan bazılarının hayli eski olduğu ortaya çıkabilir. Bu meyanda Taşkent'te bulunan nüsha aşağıda ayrıca değerlendirilecek, ama sair

tvorchestvo. I, "Epos" (Ufa: Bashkirskoe Knizhnoe Izd-vo, 1987), s. 10-11, burada "Idukai ve Muradim" de dahil olmak üzere çeşitli dasitânî masalların kayıtlarından ve manzum surette yeniden ele alınışlarından oluşan koleksiyonunu (birçoğunun 1917'den önce, birkaçının da 1920'lerde kaydedildiği söylenir) Sovyet Bilimler Akademisi'nin Başkırt kısmına (*filial*) verdiği söyleniyor. Aynı yazarlar (s. 9, 11) İdige masalının Başkırt versiyonlarından alıntıların Kazan ve Ufa'daki yerel dergi ve gazetelerde yayınlandığını, bunlardan ikisinin 1897 ve 1915 yıllarına ait olduğunu belirtiyorlar. "Idukay" ve "Muradım" masalının Başkırt türlerinin varlığı M. M. Sagitov'un, "Otrazhenie konsolidatsii bashkirskoi narodnosti v èpicheskikh skazaniiakh," *Arkheologiia i ètnografiia Bashkirii*, 4 (1971), s. 278-281 başlıklı makalesinde belirtilmiş, ama belirli kayıtlara veya yayınlara atıfta bulunulmamış.

24 İdige destanının Zhirmunskii tarafından bahsedilmeyen varyantları arasında 1977'de beş ozandan (Oteniyaz cırav, Kıyas cırav, Cannazar cırav, Esemurat cırav ve Cumabay cırav) "yakın zamanda" kaydedildiği söylenen Karakalpak versiyonları da bulunuyor, o zamanki AN UzSSR'nin Karakalpak kısmının yazmalar fonu R-137, K. M. Maksetov, ed, Ocherki po istorii karakalpakskogo fol'klora (Taşkent: Fan, 1977), s. 87 [s. 87-89 İdige masalı üzerine]) başlıklı çalışmada da atıfta bulunulmuş buna. Maksetov'un bahsettiği beş ozandan sonuncusu olan Cumabay-cırav Bazarov (d. 1929) da Karl Reichl tarafından 24-25 Haziran 1981'de Nukus'ta kayda geçirilmiş (bkz. Reichl, "Oral Tradition and Performance," s. 633); Reichl'ın belirttiği gibi repertuarında İdige destanı da var Cumabay'ın, ancak bunun kaydedilen masallar arasında olup olmadığı net değil ve her halükârda Reichl onun nüshasını tanımlamıyor yahut özetlemiyor. Reichl, Maksetov'un benim ulaşamadığım bir başka çalışmasından (*Qaraqalpaq jiraw baqsilari*, Nukus, 1983) alıntı yaparak, Cumabay-cırav'ın hocası Kungratlı Esemurat-cırav Nurabullaev'in adını veriyor, ki o da görünüşe göre Nurabulla-cırav'ın (1862 doğumlu) bir öğrencisiydi; ve aynı açıklama Cumabay-cırav'ın o zamanlar (1983) teki oğullarından biri olmak üzere iki öğrencisi olduğunu ekliyor. Daha önceki kayıtlara gelince, Maksetov (Ocherki), Zhirmunskii tarafından not edilen, 1929'da K. Ayimbetov [Rusçalaştırılmış soyadı, "Aiymbetov"] tarafından Cerpolat-cırav'dan kaydedilen nüshanın kaybolduğunu, ancak aynı ozanın 1934'te tekrar kaydedildiğini belirtiyor; bu sonuncusu, 1939'da Moskova'da yayınlanan bir neşrin temelini oluşturuyordu, ancak bana ulaşmadı. İdige dastanının Karakalpak ozanlarının (burada bahşı ve cırav olarak adlandırılıyor) repertuarında yer almaya devam etmesi hakkında bkz. Nazhim Davkaraev, *Ocherki po istorii dorevoliutsionnoi karakalpakskoi literatury* (Taşkent: Izd-vo AN UzSSR, 1959), s. 25-26; Davkaraev İdige masalını "Soppasli Spïra-zhrau" (yani İdige masalının pek çok nüshasında yer alan "Supra cırav") "mektebi" tarafından okunan başlıca destanlar arasına dahil ediyor; bundan da eğitimlerini Supra-cırav'ın kendisine kadar uzanan bir şarkıcı soyu aracılığıyla izleyen ozanlar kastediliyordu. Davkaraev'in çalışması, ozanların ve sanatlarının muazzam şöhretini açıklaması açısından da dikkate değer; yazar bize, Büyük Ekim Devrimi'ne kadar "sinema, tiyatro ve basın gibi kültürel terakki" kaynaklarının tamamen yokluğundan kaynaklandığını bildiriyor. İdige masalının Karakalpaklar arasındaki itibarı L. S. Tolstova tarafından da kabul ediliyor, "Istoricheskii fol'klor karakalpakov kak istochnik dlia izucheniia ètnogeneza i ètnokul'turnykh sviazei ètogo naroda," *Etnicheskaia istoriia i fol'klor* içinde (Moskova: Nauka, 1977), ss. 141-164 [s. 160-162]; bunu da diğer birkaç dasitânî masalla birlikte Karakalpak folklorundaki "Noghay tabakası"na atfediyor.

etnografik kayıtlar gibi diğerlerinin gün yüzüne çıkması Orenburg, Astarhan, Ufa ve Kazan gibi beldelerdeki el değmemiş yazma depoları karıştırıldıkça mümkün olacak.

İdige masalının mevcut çeşitlemeleri batı İç Asya'nın muhtelif noktalarını mesken tutan halklara mensup ozanlarca üretilmiş. Doğal olarak metnin, hatta hikâye yapısının, tek ve "muteber" bir nüshasını inşa etmek imkânsız; pek çok nüshada tekrar eden muhtelif bölümler farklı akışla cereyan ediyor, ayrıca yalnız dil ve üslupta değil, muhtevada da farklılıklar gösteriyor. Bu gerçeği göz ardı etmeden, Samoilovich'in yayınlanmamış bir nüshadaki özeti dikkate alarak verdiği metni esas "hikâye" olarak değerlendirebiliriz.[25] İdige'nin nesebi ve doğumuyla ilgili az çok etraflı bir hikâyenin ardından –ki Baba Tükles burada ortaya çıkıyor– İdige'nin Toktamış Han sarayında yetiştiğini görüyoruz; Toktamış Han bu genç adama hayran oluyor ve onu hizmetine alıyor. Ancak İdige sonunda hanın kıskançlığından korkuyor (ya da babasının Toktamış tarafından idamının intikamını almak istiyor, ki bu da İdige'nin nesebine dair ilk anlatıyı zaman zaman değiştiriyor) ve "Şah Timur"a kaçıyor (tarihi Edigü'nün iki meşhur rakibiyle ilişkilerini yansıtıyor bu durum). Bu arada Toktamış, Altın Orda'nın bütün hanlarına hizmet etmiş eski bir ozandan İdige'nin menşeini ve istikbalde hana karşı kazanacağı zaferi öğreniyor ve onu öldürmeye karar veriyor. İdige, Timur'u Toktamış üzerine yürümeye ikna ediyor, Toktamış mağlup oluyor ve kaçıyor; tahta İdige geçiyor ve oğlu Nureddin'in hanın peşine düşmesine müsaade ediyor, bunun üzerine Nuraddin Toktamış'ı öldürüyor ve kellesini İdige'ye getiriyor. İdige ve Nureddin kavga ediyorlar ve İdige kaçmak zorunda kalıyor; Toktamış'ın oğlu Kadir-berdi tarafından tehdit edilen Nureddin, mücadelede ölümcül bir yara alan İdige tarafından kurtarılıyor. Kadir-berdi kısa süre sonra ölüyor ve Nureddin hükümdar oluyor.

Baba Tükles'in İdige Masalındaki Rolü

Bu büyük masal içinde, Baba Tükles pek çok nüshada "Baba Tükles Şaçlı Aziz" adının muhtelif biçimleriyle görünüyor ve bu genellikle "Kıllı Aziz Baba Tükles" olarak anlaşılmış. Hemen daima İdige'nin atası, çoğu zaman da babası olarak gösteriliyor, fakat Baba Tükles'in Edigü/İdige'nin atası rolünü aynı şekilde tasdik eden Tatar tarihlerinin aksine, dasitânî anlatılar azizin kutsallaştırıcı ve meşrulaştırıcı gücünü İç Asya ve İslâmî terimlerin çarpıcı bir terkibiyle ifade ediyor. Birçok versiyonda Baba Tükles, destanın bir yahut birkaç mühim yerinde anlatılan İdige'nin soyağacı bahsinde yer buluyor kendisine;

25 Samoilovich, "Variant skazaniia o Edigee i Tokhtamyshe," s. 197-201. Zhirmunskii yukarıda alıntılanan çalışmalarında İdige masalındaki "gerçek tarih" yankılarını kapsamlı bir şekilde değerlendirmiş.

bir ata vasfıyla hem bir koruyucu ruh olarak hizmet ediyor hem de kahramanı İç Asya ıstılahını kullanarak kutsallaştırıcı atalarla (ya da hem ıstılahlar hem de bu atalarla) Hz. Ebû Bekir'e bağlıyor. Aynı şekilde Baba Tükles'e de bazı nüshalarda koruyucu diye hitap ediliyor ve o, kahramanı zorluklardan kurtarıyor. Fakat umumiyetle Baba Tükles destan anlatısında üç kritik noktadan biri yahut birkaçında ortaya çıkıyor; bunların hepsinde İdige'nin atası olarak mevkiini vurguluyor, ama her koşulda bu mevkii farklı şekillerde ilişkilendiriyor ve "kullanıyor".

Evvela, pek çok nüshanın başında İdige'nin menşeine dair bir bölüm yer alıyor; burada kahramanın (ve bazen bir ya da daha fazla ceddinin) doğumu efsanevi surette anlatılıyor. Bu bölüm İdige'yi mutlak surette Toktamış sarayında büyümüş, öz ebeveyni Baba Tükles ve doğaüstü bir bakire olarak tarif edilen kimsesiz bir çocuk şeklinde tasvir ediyor; göreceğimiz gibi, rivayetlerin ortak özellikleri, onun "İslâmlaştırma" işlevini zımnen güçlendiriyorken Baba Tükles'i daha açık bir şekilde milli/içtimai kökenli kadim bir efsaneyle ilişkilendiriyor. Yani onu zımnen tarihi Edigü'nün torunları tahtında Noğay ordasının ortaya çıkışıyla irtibatlandırıyor.

İkincisi, muhtelif nüshalar karşılaştırıldığında Baba Tükles'in İdige soyundan bahsedişi, hemen daima İdige'nin Toktamış'tan kaçtığı, hanın eski hâmisinin gerçek kökenini öğrenmek istediği ve umumiyetle "Hive ve Buhara"dan geldiği belirtilen 300 yaşını aşmış[26] bir ozanı çağırdığı zamana denk geliyor. Ozan gönülsüzce geliyor ve *bal* içirildikten sonra İdige'nin soyunu anlatıyor. Ozanın nakline göre Baba Tükles kutsal bir adamdır ve kutsiyeti genellikle İslâmi terimlerle anlatılır. Ozan ayrıca genelde yaşından bahsediyor, gördüğü ve hizmet ettiği hanları sıralıyor. Bu ve İdige'yle Toktamış arasında artan gerilimde hanın Cengizli itibarına meydan okumak için İslâmi sembollerin kullanımına dair bir ipucu görmekte haklıyız, fakat sadece bir ipucudur bu. Söz konusu temanın tam anlamıyla inkişafı sadece tüm nüshalarda rastlanmayan üçüncü bölümde gerçekleşiyor. Bu arada ozan genellikle "Subrâ-cırav"[27] biçiminin çe-

---

26 Ozanın geçmiş kahramanlar hakkında böyle vukufla konuşmasını sağlayan uzun ömür motifi zaman zaman farkında olmadan hakikaten 300 yıl hayat sürmüş iddialarına dönüşen yaygın bir inanç olsa gerek gibi görünüyor. Evliya Çelebi 300, 270 ve 310 yaşlarında üç Kalmuk'la karşılaşmış ve bunlardan birinin Berke Han ve Cengiz Han'ın hikâyelerini anlatmayı teklif ettiğini bildiriyor. Evliya'nın tasvir ettiği ortam alenen bir destan anlatımına işaret ediyor (bkz. *Kniga puteshestviia*, No. 2, s. 168). 13. yüzyıl sonlarına ait bir Ermeni tarihinde 300 yaşındaki Moğollardan bahsedilmesi *Moğol* ozanlarının benzer hikâyelerini yansıtıyor olabilir, bkz. Robert P. Blake ve Richard N. Frye, trc., "The History of the Nation of the Archers (the Mongols) by Grigor of Akanc'," *HJAS*, 12 (1949), s. 269-399 [s. 295-297].

27 Supra cırav hakkında bkz. Zhirmunskii, "Skazanie ob Idige," s. 385, ayrıca onun "Epicheskie skazanie o noganskikh bogatyriakh," s. 395 ve "Sredneaziatskie narodnye skazıteli" (aynı derlemede, *Tiurkskii geroicheskii epos*), s. 641 (Zhirmunskii'nin "uzman işi soyağaçlarını" Supra cırav'a değil izleyen çağdaş ozanları not ettiği yer); ayrıca bkz. Margulan, "O nositeliakh drevnei poeticheskoi

şitmelemelerini yansıtan bir isim taşıyor ("Safardau," "Sipira-cırav," "Sipbaslı Sipra," "Soppaslı Sabrav-cirav," vb.) ve özellikle "Subra" unsuru açıklamayı müşkülleştiriyor. Bu figür aşağıda daha ayrıntılı ele alınıyor, fakat burada onun bugün bile en azından Kazaklar ve Karakalpaklar arasında, cıraklıklarını ve ilhamlarını genellikle Subrá-cirav'a nispet eden ozanların soylarının ilk "müessis"i olarak kabul edildiği belirtilebilir.

Son olarak, dasitâni anlatının sonlarına doğru, birçok nüshada İdige'nin kendisi yahut daha çok oğlu "Nureddin", Toktamış'ın (ya da hanın oğullarından birinin) Cengizli soyunun önemine özellikle meydan okumak ve İslâmi semboller temelinde kendine itibar atfetmek bağlamında, Baba Tükles'ten geldiğini anlatıyor ve umumiyetle uzun bir soyağacı veriyor.

Baba Tükles'in İdige masalında göründüğü bu sahnelerin her biri aşağıda ele alınıyor. Şimdilik, Tablo 6.1.'de verildiği gibi mevcut nüshalar arasında yapılacak bir karşılaştırmanın önem atfedilebilecek bir model ortaya çıkardığını kaydedebiliriz: Baba Tükles'ten bahsedilen bu üç sahne muhtelif nüshalarda bir başına ve farklı terkiplerle ortaya çıkıyorken, 1 (İdige'nin efsaneye mahsus ıstılahlarla anlatılan menşei) ve 3 numaralı sütunun (İdige'nin Cengizli itibarına karşı kullanılan kökenleri) hiçbir nüshada birlikte ortaya çıkmadığı görülüyor. İdige masalının muhtelif rivayetlerine ait daha pek çok kayıt ve elyazması olması ihtimali bizi mutlak bir hükme varmaktan alıkoysa da, Baba Tükles'in nesebinin yerli İç Asya ıstılahlarıyla ifade edilen efsaneyi inkişafının, söz konusu nesebin İslâmi ıstılahlarla ifade edilen "siyasi" kullanımıyla bir şekilde uyumsuz olduğu düşünülmüş gibi görünüyor.

---

kultury kazakhskogo naroda," *M. O. Auezovu. Sbornik statei k ego shestidesiatiletiiu* (Alma-Ata: Izd-vo AN KazSSR, 1959), s. 70-89 (Supra cırav, "Surgantav'ın oğlu" üzerine s. 74-75). Zhirmunskii, adının "orijinal" biçiminin "Safar cırav" (*cırav* ozan yahut destan şarkısını anlatmaya geliyor) olduğunu öne sürüyor ve Toktamış'ın Altın Orda'daki seleflerinin hükümdarlıkları döneminde 180 yıl (yahut daha fazla) yaşadığı rivayetine dikkat çekiyor. Margulan daha da ileri giderek, onun "Nogaylı cır"ın yaratıcısı olduğunu ve Mangışlak ve Saraycık'ta yaşadığını iddia ediyor ve onu İbn Battûta'nın sözünü ettiği "Türklerin büyük bir şarkıcısı" ile özdeşleştiriyor (ancak aslında İbn Battûta sadece Saraycık'ta bir zaviyedar olan "Ata" adında dindar yaşlı bir adamdan bahsediyor, bkz. *Voyages d'Ibn Battûta*, ed. Defremery ve Sanguinetti, III, s. 1-2). Radlov tarafından yayınlanan uzun Kırım nüshasında (*Proben*, VII, s. 105) ise "Sıpra cırav"ın "Hive ve Buhara"da yaşadığı söyleniyor. *Tevârih-i Guzide-i Nusretnâme*, Ebü'l-Hayr Han'ın ilk destekçilerinden biri olarak "İçki" denilen halktan bir "Sufra Hoca"nın adını veriyor (bkz. *Materialy po istorii kazakhskikh khanstv*, s. 16; MS British Museum Or. 3222, vr. 119a; varyantlar için bkz. Akramov'un tıpkıbasımı, s. 266 ve s. 463; British Museum nüshasının metni "al rab-i icab," fakat ikinci kısımda kesinlikle "ha(vâ)ce" denmek istenmiş); bu, "Subra"nın altında böyle bir isim yatıyor olabileceğini düşündürüyor, fakat bu figür kesinlikle Benâi'nin [Kemâleddin Şir Ali-yi Herevi] Şeybanîname'sinde adı geçen Ebü'l-Hayr Han'ın "İçki" destekçisiyle aynı (*Materialy*, s. 96) ve biraz daha geç tarihli *Târih-i Ebü'l-Hayr Hânî*'de (s. 144) "Sefer Hoca" biçiminde geçiyor (aynı biçim Berezin, Sheibanıada, s. liv'de de yer alıyor). "Soppaslı Sıpıra-cırav"ın Başkırdlar, Nogaylar, Karakalpaklar ve Kazaklar arasındaki ozan soylarının "atası" olarak mevkii hakkında bkz. Maksetov, "Vzaimosviazi karakalpakskogo i bashkirskogo geroicheskogo èposa," *Arkheologiia i ètnografiia Bashkirii*, 4 (Ufa, 1971), s. 268-272 (s. 270).

Baba Tükles'in soyunu tasvir eden ve kullanan bu üslup ve tarzlardan herhangi birinin diğerinden önce var olduğu anlamına gelmiyor bu; zira "mitik" ve "fantastik" unsurların anlatının daha sonraki, "bozulmuş" yahut "yozlaşmış" nüshalarını temsil etmesi gerektiği ve soybilim (*ilmü'l-ensâb*) ve İslâmi anlamda kutsiyeti vurgulayan nüshaların bir şekilde daha "tarihi" olduğu görüşüne taraftar değilim. Bu iki tarzın "uyumsuzluğu" daha ziyade, İdige'nin itibarının efsanevi olarak güçlendirilmiş ifadesinin, siyasi ve içtimai koşullar Cengizli itibarının cazibesine karşı İslâmî söylemin vurgulanmasını gerektirdiğinde bilinçli olarak bastırıldığını veya göz ardı edildiğini gösteriyor. Bu siyasi koşullar ortadan kalktığında, efsanevi unsurlar ön plana çıkıyorken, Cengizli meşruiyetinin aksine İslâmî itibarın ifadesi ortadan kalkmış yahut "taşlaşmış". Durumun gerçekten de böyle olduğu, İdige destanının Nogay konfederasyonunun teşekkül döneminde ortaya çıkmış olma ihtimalinden anlaşılıyor; bu dönemde Cengizli otoritesine muhalefet Nogay önderleri arasında eylem ve muhtemelen söylemin ayırt edici özelliğiydi; İdige masalının Nogay konfederasyonunun etnik kimliğini koruyan "mirasçıları" arasında kaydedilen nüshalarında Cengizli itibarına karşı İslâmî muhalefet en aleni ve ısrarlı surette ortaya çıkıyor.

Burada İdige'nin Baba Tükles'ten gelen takdis edilmiş menşeini tasvirin bu efsanevi ve İslâmî biçimleri arasındaki tezadı fazlaca vurgulamaya gerek yok; aşağıda değinileceği gibi, Baba Tükles figürü destanın en ziyade "efsaneleştirilmiş" gelişmelerinde ve İdige masalının muayyen sınırlarının çok ötesinde bile İslâm ve İslâmlaşmayla güçlü münasebetini koruyor. Masalın İdige ve/veya Baba Tükles'in efsanevi kökenlerini muhtevi nüshaları bile İslâmlaştırılmış Bekri şeceresini barındırabiliyor ve kahramanı İslâmî bir sembolizmle kuşatabiliyorken, son dönem Nogayları arasında kaydedilen nüshalar efsanevi açıdan en mütekamil rivayetlerden bazılarını ihtiva ediyor. Nitekim ozanın İdige'nin menşeini anlattığı tüm nüshalarda İslâmî/Cengizli gerilimi ima ediliyor. Aynı şekilde, Cengizli itibarına karşı İslâmî bir kudsiyeti vurgulayan nüshalar da yerli İç Asya kutsiyet biçimlerinin aleni çağrışımlarını içeriyor. Bu nüshalarda, İdige'nin Baba Tükles'le bir "peri kızı"nın izdivacından doğan doğaüstü kökenlerine dair hususi unsurdur burada gözden kaçırılan şey; hatta bu unsur bile, 5. Bölüm'de değerlendirilen Nurullah Harizmî'nin naklinden da anlaşılacağı gibi, Baba Tükles'in tamamen İslâmî ıstılahla tasvir edilişi ve ihtidadaki rolünün vurgulanmasıyla uyumsuz değil. Buradaki mesele, bizzat İdige masalının ve masaldaki Baba Tükles karakterinin, mukaddes kökenlerin ifadesinde İslâmî ve İç Asya efsane tarzlarının birleştiği bir odak noktası haline gelmesi. Bu iki tarzın birbirinden ayrılması şüphesiz İslâm ve İç Asya paradigmaları arasındaki saklı tezatların doğasında mevcut siyasi potansiyele dair devam eden farkındalığı yansıtıyor; belirtildiği gibi, İslâm'ı kabul olgusu İslâm ve İç Asya değerlerinin popüler bir

bileşimine karşı çıkabilecek "saf" ve "reformist" İslam söylemi potansiyelini ortaya çıkarmıştır.

6.1 Numaralı Tablo ve Haritanın Anahtarı: Baba Tükles'in zikredildiği İdige Masalının Nüshaları

Haritadaki daire içine alınmış numaralar, nerede kaydedildiklerine dair az çok hususi bilgi sahibi olduğumuz nüshaları gösteriyor; köşeli parantez içindeki numaralar, tahsis edildikleri umumi mıntıka içinde daha detaylı konumlandırılamayan nüshaları işaret ediyor.

1. Kazakça: Valikhanov (1841-1842) / Melioranskii, 1905 (metin); Kokchetav, Aman Karaçay okrugu

2. Kazakça: Potanin, "Tiurkskaia skazka" (1897); metin yok; Tarbagatai dağları, Semipalatinsk oblastı

3. Kazakça: Potanin, "Tiurkskaia skazka" (1897); metin yok; Semipalatinsk oblastında Tokrau nehri boyunca uzanan memleketinde çocukluğunda öğrenmiş olan Sultan-Gazin'den nakledilmiş

4. Kazakça: Divaev, 1896; metin yok (muhtemelen güney Kazakistan) [Baba Tükles yok: isimsiz aziz ilkbaharda üç kuğu ile karşılaşır, vb.]

5. Karakalpakça: Beliaev, 1917; metin yok; Çimbay'da (Aral Denizi'nin güneyindeki Amu Derya deltasında) elde edilen bir el yazmasından

6. Karakalpakça: Maksetov'da (1977) özetlenmiş; metin yok; 1929'da Yerpolat-zhirau Zhirmunskii'den Çimbay'da kaydedilmiş, *TGÉ*, s. 353

7. Özbekçe: "Tulumbii," Taşkent El Yazmaları Enstitüsü'ndeki el yazmalarında bulunan versiyonlar (muhtemelen Harizmce) (metin)

8. Nogayca: Zhirmunskii tarafından tanımlanmıştır, *TGÉ*, s. 354, 383; metin yok; 1958 yılında Ashim Sikaliev tarafından Karaçay-Çerkes Özerk oblastında kaydedilmiş,

9. Nogayca: Radlov, VII, s. 99-122; Kırım'daki Büyük Hocalar'dan (metin)

10. Nogayca: Valikhanov/Potanin, "Otryvki," s. 162-163; metin yok

11. Nogayca: Çağatay (1957); gençliğinde Kırım'dan Türkiye'ye göç eden bir adamdan Ankara'da kaydedilmiş (metin) [Baba Tükles yok: Kutlu Kıya albastıyı eş olarak alıyor]

12. Nogayca: Aleinikov, Potanin'de anlatılmış, "Tiurkskaia skazka," s. 320; metin yok [görünüşe göre Baba Tükles yok: Kutlu Kıya, kocasını ormanda vurduğu albastıyla evleniyor)

13. Nogayca: Valikhanov/Potanin, "Otryvki," s. 161-162; metin yok

14. Nogay: Osmanov, 1883; Dağıstan'dan (metin)

15. Nogayca: Chodzko, 1842; metin yok; Astarhan

16. Nogayca: Semenov, 1895; metin yok; Astarhan yakınlarında

17. Nogayca: Anan'ev, 1900; metin yok; Kuzey Kafkasya

18. Nogayca(?): Berezin, 1862 (metin); "Türkmen" (Kuzey Kafkasya'dan Truhmen?)

19. Nogayca: Radlov, VII, s. 154-165; Kırım'daki Karasu Bazar'dan (metin)

20. Tatarca: Başkırtça ve Tatarca kayıtlara dayanan 1988-1989 yayınları (metin)

21. Başkırtça: 1989 neşri

22. Batı Sibirya Tatarcası: Samoilovich'in "Variant" çalışmasında tanımlanmış, fakat metin yok; 1919'da Sıddık-baba'dan (1857-1927), Omsk oblastındaki eski Tarski Uyezd'de bulunan memleketi Yilanlı'da kaydedilmiş.

23. Kazakça: Spasskii, 1820; metin yok; Sibirya.

SINCAN
TAHRI DAĞLARI
YEŞİLIRMAK
KARAYAY
HARŞENA
ULUAY
URAL DAĞLARI
Ilıcalar District
KAFKASYA
Kuruçaşile
KIRIŞA

Tablo 6.1. Popüler mezcine itiraz edebilecek "saf" ve "ıslahatçı/reformist" İslâmî söylem potansiyelini ortaya çıkardı.

	1 Kazakça	2 Kazakça	3 Kazakça	4 Kazakça	5 Karakalpakça	6 Karakalpakça	7 Özbekçe	8 Nogayca	9 [illegible]
Baba Tükles'in Idige soyundan geldiği gerçeği	X	X	X		X	X	X	X	X
İsim unsurları:									
Baba Tükles	X	X	X		X	X	X	X	X
Şaşlı Azız	X	X					X		X
Hoca Ahmed									
Efsanevî unsurlar									
Doğaüstü eş: albastı yahut havuzda yahut pınarda karşılaşılan peri	X		X		X		X		X
Doğaüstü eş: Güvercin/Kuğu Kız		X		X		X		X	
Deniz kenarında taranma	X								
Üç şart	X	X					X		
Terk edilen oğul	X	X	X	X		X	X		
Kurnakeu	X	X							
Baba Tükles'in babası = Baba Ömer	X								
(Öteki ata yahut tanımsız azıı Kutlu-kıya'nın oynadığı Baba Tükles rolü				X				X	
Kafatası-testi motifi									
Gerçek ata arayışı: Kılavuz-köpek, mağara vs.									

10 Stegayca	11 Stegayca	12 Stegayca	13 Stegayca	14 Stegayca	15 Stegayca	16 Stegayca	17 Stegayca	18 Stegayca	19 Stegayca	20 Tatarca
X			X	X	X	X	X	X	X	X (+21.22)
X			X	X	X	X	X	X	X	X
X				X		X			X	X
				X		X	X		X	X
	X		X							
X			X							
X			X							
			X							
X	X	X								
			X							
										[21X]

	1 Kazakça	2 Kazakça	3 Kazakça	4 Kazakça	5 Kara kalpakça	6 Karakalpakça	7 Özbekçe	8 Nogayca	9
Baba Tükles'in İdiği'yi kurtarışı						X		X	
Gerçek ata arayışı: Sarıca Ciray (yalnız isimlendirme)						X	X		
(Atanın ruhunda yer alış)									
Şecere: Bekri şeceresinin ikrarı									
Hz. Ebubekir'e uzanan tam silsile									
Yalnız Baba Tükles ve İdige arasındaki halkalar									
İdige yahut Nureddin nâmına kayda değer İslamî çeşni					X		X		
Nureddin'in ölümünde Cengiz karşıtı duygu									

[illegible]ogayca	11 Nogayca	12 Nogayca	13 Nogayca	14 Nogayca	15 Nogayca	16 Nogayca	17 Nogayca	18 Nogayca	19 Nogayca	20 Tatarca
[illegible]										X
	X			X	X		X	X		
				X	X	X	X			(+22X)
				X	X		X			
						X		X	X	X
				X	X		X			
				X		X	X		X	X

.

Son olarak, bu bariz uyumsuzluk meyanında, Ötemiş Hacı'nın ihtida anlatısıyla olan paralelliğe dikkat çekilebilir. İleri sürüldüğü gibi, bu anlatı Özbek Han'ın ihtidasını tahta çıkışında kilit bir unsur olarak aktaran önceki anlatı geleneğinden ayrılışı yansıtıyor olabilir; iktidarın ele geçirilmesi artık siyasi anlamda önemini yitirdiğinde ihtidanın Özbek Han'ın iktidarı ele geçirmişinde meşrulaştırıcı bir unsur olmaktan çıkarıldığını ve bunun yerine içtimai bir köken efsanesinin temeli olarak kullanıldığını farz edebiliriz. Baba Tükles'in İdige masalındaki rolü söz konusu olduğunda, aynı şekilde, azizin belirli bir tehdit karşısında siyasi meşruiyet sağladığı anlatıların (mesela Cengizli itibarı) yerini azizi bir topluluğun yaratıcısı olarak gösteren anlatılara bıraktığını varsayabiliriz. Baba Tükles'in her iki gelişmede de merkezî bir karakter olması, onun İslâmî İç Asya'daki muazzam aksinin bir başka delili; ancak bu aksin birkaç veçhesi daha var.

İdige hikâyelerinin odak noktası, kahramanın kendi yiğitlikleridir doğal olarak ve biz bununla pek ilgilenmeyeceğiz. Daha ziyade Baba Tükles'in cet ve nesep bağlamındaki rolünü, Nogay ordasında meşruiyet arayışı ve kutsal içtimai kökenlerin telaffuzuyla ilintili olarak ele almak durumundayız biz. Baba Tükles'in dasitanî çerçevede efsanevi surette tafsili, en zengin şekliyle zikredilen sonraki bağlamda gelişmiş ve haliyle biz dikkatimizi önce İdige masalının "efsanevi" Baba Tükles ve onun İdige'nin doğaüstü geçmişindeki rolü hakkında daha kapsamlı bir izahat sunan birkaç nüshasına çevireceğiz.

Aslı Çokan Valihanov tarafından kaydedilen ve ilk kez Potanin[28] tarafından tercüme edilerek yayınlanan en meşhur Kazakça nüshada İdige masalı şöyle başlıyor:

> Bir zamanlar Baba Ömer [*Baba Gomar*] adında mucizeler yaratan bir ermiş yaşarmış, karısı ona Baba Toktı Şaştı Aziz [*Baba Tokty Chachty Aziz*] adında bir oğul doğurmuş; 25 yaşına gelen oğul mucizeler halki için yeryüzünde bir yolculuğa koyulmuş ve bir gün deniz kıyısında oturmuş zerrin tarağıyla altın saçlarını tarayan bir kıza rastlamış. Kız onu görmüş ve denize atlamış, bunun üzerine genç adam kendi kendine, "Madem Baba Toktı Şaştı Aziz'im ben, peşinden ben de atlamalıyım" diye düşünmüş. Ve böylece onu denizde de takip etmiş. Suyun altında 60 beyaz gerdek çadırı/*yurt* görmüş ve birinde öyle güzel bir kız oturuyormuş ki Baba Toktı irkilmiş; fakat kız onu yakalamış ve "nereye gidiyorsun, yiğit?" diye sormuş. Baba Toktı, "Seninle konuşamam;

28 G. N. Potanin, "Otryvki iz kirgizskago skazaniia o Idyge, iz zapisei Ch. Valikhanova," *Zhivaia starina*, 1891, No. 4, s. 156-163 (Kazakça nüshanın Baba Tükles'le ilgili kısmı s. 158'de anlatılıyor); krş. Potanin, "Mar'ia lebed' belaia v bylinakh i skazkakh," *Etnograficheskoe obozrenie*, 1892, No. 2-3, s. 1-22 (bu Baba Tükles anlatısı üzerine s. 17). Ayrıca çevirinin Baba Tükles'le ilgili kısmı için Valikhanov, *Sochineniia*, s. 233-235'e bakınız. Esasen aynı anlatım, kaynak gösterilmeden Orlov, *Kazakhskii geroicheskii epos*, s. 134-135'te de verilmiş. Metnin kendisi için bkz. Melioranskii, "Skazanie ob Edigee," s. 2-4.

eğer konuşursam büyük bir günah işlemiş olurum" dedi. Ama kız, "Hayli zaman var ki senin gibi birini arıyordum ve nihayet seni buldum; eğer benimle evlenmez ve gidersen daha büyük günahlara düçar olursun" dedi. Baba Toktı bunun böyle olduğunu kabul etti ve onun yanında kalmaya karar verdi. Fakat kız ondan üç şey için söz vermesini istedi: çizmelerini çıkarırken bacaklarına bakmayacağına, gömleğini çıkarırken kolları altına bakmayacağına ve saçlarını yıkarken başına bakmayacağına...

Nihayet bütün bunları yaptı Baba Toktı; dolayısıyla bacaklarının keçi bacağı gibi olduğunu, ucunda toynaklar olduğunu, kolları altından ciğerlerinin göründüğünü ve saçlarını yıkarken kafa derisi altında beyninin göründüğünü gördü (bütün bunlar, sair nüshalarda açıkça belirtildiği gibi, onun bir *albastı* yahut iblisin kızı olduğunun açık alametidir). Kız, Baba Toktı'nın sözünü tutmadığını anlayınca, altı aylık hamile olduğunu ve oğlu doğduğunda Baba Toktı'nın bulması için onu Kumkent şehir surlarının altındaki büyük "Nil" nehrinin kıyısına bırakacağını söyledi; sonra da uçtu gitti. Baba Toktı sonunda çocuğu söylediği yerde, ipek bir örtüye bürünmüş olarak buldu ve çocuğa İdige adını verdi; çocuğu o ülkenin hükümdarı Toktamış'ın sarayına getirdi ve üç yıl boyunca çocuğu bizzat yetiştirdikten sonra, daha fazla talim ve terbiyesi için onu orada bıraktı ve ortadan kayboldu.

Bu nüsha bilahare İdige'nin kendisi, hanı Tokhtamış'la olan ilişkileri ve İdige'nin oğlu "Nuralin"in (kendisi için aşağıya bakınız) hayatıyla devam ediyor. "Baba Toktı" hikâyesinin İdige masalının ayrılmaz bir parçasını teşkil ettiği ve İdige'nin hikâyesine suni biçimde eklenmediği, İdige'nin anlatının ilerleyen bölümlerinde aktarılan sözlerinden anlaşılıyor. Bir keresinde, babası "Baba Toktı Şaştı Aziz"in onu Kumkent civarında, Nil kıyısında bulduğunu ve orada ona İdige adını verdiğini anlatırken bir başka yerde, "Henüz çocukken büyük ceddim Baba Ömer'i gördüm ve Baba Toktı Şaştı Aziz'i sık sık omuzlarımda taşıdım."[29] diyerek necip bir mirasın vârisi olduğunu belirtiyordu.

Hülasa bu nüsha, Baba Tükles'in ilk kez kıyıda altın saçlarını tararken gördüğü bir deniz kızıyla su altında cilveleşmesini anlatıyor; kız, Baba Tükles'in muayyen şartlara uymayı kabul etmesi üzerine karısı oluyor ve bu koşullar ihlal edildiğinde, Baba Tükles'e oğullarını nereye bırakacağını söyleyerek uçup gidiyor. Bu Kazakça nüshada eksiksiz verilen aynı hikâye, Baba Tükles'in yahut bazen İdige'yle arasındaki başka bir soy rabıtasının, genellikle bir *peri* (yahut peri kızı), bir *albastı* ya da dişi bir cin olan tabiatüstü bir kızla evlendiğinin söylendiği diğer birçok nüshada da ima ediliyor. Beliaev'in Karakalpak rivayetinde ve Potanin tarafından tercüme edilen bir Kazakça nüshada durum

29 Valikhanov'un tercümesi, *Sochineniia*, s. 251-252; Melioranskii'nin metni, s. 20, 22; krş. Orlov, *Kazakhskii geroicheskii epos*, pp. 144-145.

böyleyken,[30] kökleri büyük ihtimalle Kırım'daki Nogay geleneğine dayanan bir nüshada Kutlu-kaya bir dağda *albastı*yla yaşıyordu.[31] Benzer şekilde, Radlov tarafından neşredilen Kırım'daki bir başka Nogay nüshada da İdige'nin babasının Tanrı'nın bir kulu, annesininse bir *cin*in kızı olduğu bildiriliyor.[32] Aşağıda detaylıca ele alınan bir Özbek nüshasında Baba Tükles bir perizâd ile evleniyor, fakat burada Kazak versiyonunda çok belirgin bir şekilde yer alan su unsuru yeniden ortaya çıkıyor, ama abdest almak için kullanılan bir pınar olarak. Ve önceki bölümde belirtildiği gibi, Baba Tükles'in en azından 18. yüzyılın başlarında bir peri-kızla evlendiğini haber veren hikâyelerin mer'iyeti Nurullah Harizmi'nin kısa anlatımıyla kanıtlanmıştı.

Fakat bu çeşitli rivayetlerin ortak noktası Baba Tükles'in eşinin "doğaüstü" karakteridir sadece ve sualtında yaşandığı aktarılan karşılaşma tasvirinden yoksundur. Hakikaten bilinen ve erişilebilen tüm rivayetler arasında, deniz kenarındaki kızın söz konusu hikâyesini tam haliyle içeren tek nakildir Valikhanov tarafından kaydedilen bu Kazakça nüsha. Çok daha yaygın bir hikâyede, aslında deniz kenarındaki kızın hikâyesinin akisleri bulunuyor, ama muhtelif rivayetlerle örtüşen ayırt edici bir özellik ekleniyor. Kuğu-kızlar motifidir bu; cennet kuşları (genellikle üç tanedirler ve umumiyetle kuğu, ama bazen de güvercindirler) bir göl kenarına konarlar ve üzerlerindeki kuğu kisvesini çıkararak alımlı birer kıza dönüşürler. Baba Tükles onları gören ve içlerinden birini eş olarak "ele geçirmeyi" başaran genç rolündedir, genellikle kızların kuğu libasını çalarak ve onlarla pazarlık ederek yapar bunu; fakat bazen de diğerleri uçup giderken sadece birini yakalayarak başarır. Bu noktadan sonra hikâye deniz kenarındaki kız masalıyla birleşir (ve elbette her ikisinde de ortaktır su unsuru): Kız söz verir, Baba Tükles sözünü tutar ve kız oğlunu belirli bir yere bırakmak üzere uçup gider.

Mesela Tarbagatay mıntıkasında kaydedilen bir başka Kaakça nüshada[33] Baba Tükles, *Babay*, *Tuktı* ve *Şeş-Tazı* adında üç genç şeklinde görünür; üç kuğu göle konar; kuğular üzerlerinden kuğu kisvelerini çıkarır ve birer dilbere dönüşür; üç kız yüzerken bu gençler kuğu libaslarını çalarlar. Elbiseleri geri vermeyi reddeder gençler ve kızların bu gençlerle evlenip gizlice onlarla yaşamaktan ve onları sair ruhlardan saklamaktan başka çareleri kalmaz. Birkaç yıl sonra, Şeş-Tazı'yla evli olan en küçük kız hamile kalır ve kıskanç olan

30 C. N. Potanin tarafından verilen dört nüshadan biri bu, "Tiurkskaia skazka o Idyge," *Zhivaia starina*, 1897, sayı 3-4, s. 294-350 [s. 301-304].

31 Çağatay, "Die Adiga-Sage," s. 244, 248.

32 Radlov, *Proben*, VII, s. 104.

33 Potanin, "Tiurkskaia skazka," s. 294-297 bu nüsha için, iki ve üçüncü varyantlarda karşılık gelen pasajlar için s. 301 ve 304.

en büyük kız Şeş-Tazı'ya "karısının" meleki değil, şeytani ruhların kızı olduğunu söyler; onu gizlice gözlemlesin diye teşvik ederler. O da böyle yapınca, ilk nüshada ortaya çıkan gerçek kökenine mahsus uydurma alametler görür. Şeş-Tazı'nın karısı onun kendisini gördüğünü fark edince hemen kuğu kıyafetini giyer ve uçup gider, sekiz gün boyunca da ortalıkta görünmez; dokuzuncu gün geri döner ve ona şöyle hitap eder:

> Fena, kıskanç insanlara kulak asıp kendini perişan ettin ve karından ve müstakbel oğlundan mahrum oldun; yabancı bir memlekette, "Kumgel" şehrinde, dokuz yolun kesiştiği noktada aramak zorunda kalacaksın onu. Oğlunu orada bırakacağım; Azrâil onu altı gün, Cebrâil yedi gün besleyecek.[34] Başında beyaz bir sarık olacak ve "Kıdır Ata" [yani Hızır] kırk gün bakacak ona; ak tenli olacak ve omzunda Azrâil'in, alnında Cebrâil'in mührü olacak.

Şeş-Tazı düçar olduğu bu mahrumiyet için gözyaşı döktü, ama oğlunu aramaya karar verdi. Bu arada çocuk, annesinin onu büyük bir ağacın gölgesinde bıraktığı yere tesadüfen gelen bir kervan emini olan Azhu-Kozha tarafından bulundu; hem Azhu-Kozha hem de o memleketin (çocuğa İdige adını veren) hükümdarı çocuğu almaya çalıştı, ardından Şeş-Tazı geldi, omzundaki ve alnındaki işaretlerden çocuğu teşhis etti. Fakat yanında çocuğuyla memleketine doğru yola çıktıktan sonra yaşlı ve çocuksuz bir çiftin evinde konakladı Şeş-Tazı ve çocuğu kendilerine bırakmasını istedi bu çift. Önce gönülsüz davranan Şeş-Tazı sonunda çocuğu onlara vermeyi ve karşılığında da yurduna dönmek için bir at almayı kabul etti. Böylece İdige onlarla kaldı ve bu nüshanın "Baba Tükles"inden bir daha haber alınamadı.

Kuğu-kız hikâyesini muhtevi diğer rivayetler arasında Valikhanov tarafından kaydedilen ve Potanin'in tercüme ettiği Nogay nüshalar da bulunuyor.[35] Bu nüshalarda kuğu yerine güvercin yer alıyor; birinde güvercin-kızla Baba Tükles evleniyorken, bir diğerinde oğlu "Kultu-kaya" evleniyor bu kızla. Benzer şekilde, 1958'de kaydedilen yayınlanmamış bir Nogay nüshada[36] Baba Tükles kuğu-kızın "kıyafetleri"ni çalıyor, kuğu-kız da ona "Kutlu-kaya" adını veriyor ve o da bir *albastı*nın kızıyla evleniyor. Bu tabiatüstü kızın koştuğu üç bilindik şartı kabul eden Baba Tükles'in oğludur burada, yani İdige. Divaev'in Baba Tükles'in ismini es geçen Kazakça nüshası, yine de isimsiz bir "aziz"in üç kuğunun tüylü libaslarını çıkardığı bir pınara gelişini naklediyor ve daha sonra anlatı aşina bir biçim izliyor.

---

34 Bu unsur ilk nüshada ilgili yerde bulunmuyor, fakat sonra, İdige Baba Ömer'i gördüğünü hatırlayınca ve sırtında Baba Toktı Şaştı Aziz'i taşıyınca altı gün boyunca Azrâil'e, yedi gün boyunca da Cebrâil'e (Melioranskii'nin metni, s. 22; pasaj Valikhanovca tercüme edilmemiş).

35 Valikhanov, *Sochineniia*, s. 265-273; Potanin, "Otryvki," s. 161-163.

36 Değerlendirme için bkz. Zhirmunskii, "Skazanie ob Idige," s. 383.

Hakkıyla bildirilmemiş olsa da, 1930'larda[37] kaydedilmiş, yayınlanmamış bir Karakalpak nüshası bir parça daha noksansız görünüyor ve yöredeki bir türbeyle olan muhtemel bağlantıya dikkat çekiyor: Baba Tugli-Aziz isimli azizin, Harizm'deki kabri bölgedeki Karakalpaklar arasında haliyle meşhur olan Necmeddin-i Kübrâ'nın adını maskelediği anlaşılan "Kubır" adlı bir mezarda yaşadığı söyleniyor. Rivayete göre, bu türbede bir pınar varmış ve üç güvercin uçarak gelip bu pınarda yıkanırmış; bir keresinde Baba Tugli-Aziz onların elbiselerini çalmış ve içlerinden birinin ötekilerin elbisesine karşılık kendisiyle kalmasını istemiş. Onlar da kabul etmişler, fakat mevcut hulasada açıklanmayan dört şart öne sürmüşler. Her ne hal ise bu şartlar ihlal edilmiş, güvercin/perinin oradan ayrılmasına sebep olmuş bu; babası Tugli-Aziz bulsun diye hamile olduğu çocuğu bir ağaç altına terk edeceğini söyleyerek uzaklaşmış.

Nihayet İdige'nin tabiatüstü kökenlerine dair efsanevi tasvirin son çeşitlemesi Valikhanov'un kaydettiği ve Potanin'in çevirdiği bir Nogay nüshasında çıkıyor karşımıza.[38] Bu anlatı da yukarıda müzakere edilenler sair anlatılarla aynı hattı takip ediyor; Baba Tükles bir güvercinin su kıyısında bir kıza dönüştüğüne tanık oluyor, masala göre bazılarının güneşin kızı, bazılarınınsa bir *albastı*nın kızı olarak gördüğü kız suya karışıp kaçıyor, Baba Tükles onun peşinden suya atlıyor. Fakat bu nüshada, İdige'nin atası olarak Baba Tükles'in kökenine dair ilginç ayrıntılar eklenmiş; ayrıca ulaşabildiğimiz muhtelif nüshalara bakılırsa bunlar yalnızca bu nüshada yer alıyor. Bu nüshaya göre, bir adam alnında "Yaşarken sayısız insan öldürdüm; ölürken kırk kişiyi öldürebilirim" yazan bir kafatasıyla karşılaşmış. Adam kafatasını yakmış, küllerini bir keseye koymuş ve saklaması için kızına götürmüş. Kızı merak edip keseyi açmış; beyaz tozu görünce parmağıyla alıp tadına bakmış ve neticede hamile kalmış. Doğurduğu çocuk Baba Tükles'tir bu kızın ve nakledilenlere göre son derece zeki bir delikanlıdır. Bir keresinde o memleketin hanı tabir ettirmek istediği bir rüya görmüş: Büyük bir nehrin üzerine kurulan bir köprü ortasında oturuyormuş, köprünün her iki yanında yirmişer ejderha nehirden atlayıp onu yutmaya çalışıyormuş. Hanın bilge adamları lâl ü ebkem kalmışlar; ama Baba Tükles, kırk bilge onu hanla baş başa bırakırsa rüyayı tabir edebileceğini söylemiş. Öyle yapmışlar ve Baba Tükles hana bu kırk ejderhanın kendisine kumpas kuran etrafındaki bilgeler olduğunu söylemiş. Bunun doğru olduğunu tasdik etmiş

37 Bu nüsha Maksetov tarafından özetlenmiş, *Ocherki*, s. 87-89; bahsettiği çeşitli nüshalardan birine mahsus bir atıfta bulunmuyor (bkz. n. 24), ancak bu nüsha büyük olasılıkla Cerpolat-cırav'ın nüshası. Anlatının geri kalanı, "Sıpıra cırav"ın zuhuru da dâhil olmak üzere bilindik örüntüyü takip ediyor; ama Maksetov, ozanın İdige'nin soyunu diğer nüshalarda olduğu gibi anlatıp anlatmadığını belirtmiyor.

38 Potanin, "Otryvki," s. 162; krş. Valikhanov, *Sochineniia*, s. 231-232, 272-273.

han ve kırk bilgeyi öldürerek kafatasında yazılanı yerine getirmiş."[39] Masalın bu bölümü, Baba Tükles'in yoldaki kafatasının beyaz küllerinden neşet edişini, İdige Biy'in soyundan gelenlere *ak-süyek* (beyaz kemik) denmesinin sebebi olduğunu teyit ederek sona eriyor. Nitekim Cengiz soyundan gelenlere mahsus bir unvandır bu ifade. O halde bu Nogay nüshası, Baba Tükles'in kendisini -sadece İdige'yi değil- tabiatüstü bir kökene sahip olarak tasvir ediyor. Baba Tükles'in efsanevi tasvirini tamamlıyor bnu imge, ayrıca aşağıda daha ayrıntılı olarak tartışılacağı üzere, Tükles'in koruyucu bir ruha ve içtimai bir inşacıya dönüşmesinin merkezinde yer alıyor. Aynı zamanda bu nüsha, Baba Tükles'i İdige'nin daha uzak bir atası haline getiriyor, fakat derecesi değilse de

39 Aynı masalın kısmen farklı bir rüya ve tabir içeren ve esrarengiz bir biçimde gebe kalınan çocuğun Baba Tükles olduğunun alenen teşhis edildiği bir başka nüshası da Potanin tarafından neşredildi, krş. *Kazakhskii fol'klor v sobranii G. N. Potanina (Arkhivnye materialy i publikatsii)* (Almatı: Nauka, 1972), s. 144-145, 329. İlginç bir biçimde, Multan'da Şemseddin Tebrizi'ye ait olduğu varsayılan bir türbeyle ilişkilendirilen bir şifahi gelenek silsilesinde, Şems-i Tebrizi'nin oğul, Celaleddin Rümi'ninse kafatasını bulan adam olduğu, neredeyse aynı hikâyeye yer verilmiş. Bu nüshada kız, toz haline getirilmiş kafatasını un sanıyor, hamile kalıyor ve Şems-i Tebrizi'yi dünyaya getiriyor; kurukafanın öldürdüğü kırk kişiyse Şems'in annesini, oyun arkadaşlarının kendi dedesinin gayrimeşru oğlu olduğu yönündeki alaylarından kaynaklanan öfkesinden korumaya çalışırlarken katlediliyorlar. Silsilenin geri kalanı Rümi'nin Şems'i arayışı ve Şems'ten zuhur eden kerametlerden bahsediyor. Bu nüsha W. Ivanow tarafından "Shums Tabrez of Multan." *[Professor Muhammad Shafi Presentation Volume / Armaghan-i ilmi*, içinde; ed. S. M. Abdullah (Lahore, 1955), s. 109-118 (bu masal üzerine s. 110), temayı destekleyen ilave atıflarla] başlıklı makalede değerlendirişmiş. Kehanette bulunan kurukafaya dair daha umumi bir tema, Attar'a atfedilen *Cümcümenâme* (Farsça) ve ondan mülhem *Dâsitân-ı Cümcüme Sultan*'da (Türkçe) İslâm edebiyat geleneklerinde yansıması olan yaygın bir folklorik motif (bu konuda bkz. Hofman, *Turkish Literature*, III, s. 145-149) ve *Kesikbaş Kitabı*'nın Türkçe nüshaları: krş. Ia. S. Akhmetgaleeva, *Issledovanie tiurkoiazychnogo pamiatnika "Kisekbash kitaby"* (Moskova: Nauka, 1979); Jan Ciopiński, "Kesik Báš Kitábý, Variante de Kazan," *Folia Orientalia*, 11 (1969), s. 79-88, 12 (1970), s. 61-68, 13 (1971), s. 9-13; Fuat Özdemir, "İlk dini destanlar ve Kesikbaş destanı," *Folklor araştırmaları kurumu yıllığı* (Ankara, 1975), s. 123-129; ve en son Ahmet Yaşar Ocak, *Türk Folklorunda Kesik Baş Tarih-Folklor İlişkisinden bir Kesit* (Ankara, 1989). Motifin çağdaş Orta Asya'da süregiden canlılığı, Sovyet din karşıtı edebiyatın alaycı anlatımlarından bilindiği üzere, halka mâl olmuş azizlere ve hekimlere odaklanan yaygın "şifahi menâkıbnâme"nin en az bir numunesinde alenen uyarlanmasıyla ortaya çıkıyor. Özbek gazetesi *Sovet Uzbekistoni*'de 1983 yılında yayınlanan bir makale (24 Temmuz 1983, s. 4: Dilmurodov, "Avliyo emish" [Evliya İmiş]), saf insanları kandırarak kendisine bir veli ve hekim sıfatıyla güvenmelerini sağlayan ve velayet iktidarını bir kurukafayla karşılaştıktan sonra kazandığını iddia eden Semerkantlı Hasanbay Saliev'in şöhretini ve itibarını küçümseyerek anlatıyordu. Hikâyeye göre, Saliev bir gün araba kullanırken yol kenarında bir kurukafa görmüş; durmamış, ama o gece rüyasında yaşlı bir adam girip ona bu kurukafanın 1400 azizden birine ait olduğunu ve onu münasip bir surette gömerse hastaları iyileştirmek için harikulade güçler kazanacağını söylemiş. Bkz. Timur Kocaoğlu, "Recent Reports on Activities of Living Muslim 'Saints' in USSR," *Radio Liberty Research*, S. 346/83 (15 Eylül 1983), s. 1-5 [s. 1]; hadisenin daha muhtasar bir nakli için bkz. aynı yazar "Islam in the Soviet Union Atheistic Propaganda and 'Unofficial' Religious Activities," *Journal, Institute of Muslim Minority Affairs*, 5/1 (1984), s. 145-152 [s. 149-150]. Çarpıtıcı ideolojik bir zaviyeden bakıldığında bile, eski bir menkıbevi motifin yeni bir sahnede, Müslüman cenaze merasimlerinin sürdürülmesine ilişkin içtimai kaygıları (ve büyük olasılıkla Sovyet döneminde veliler ve sıradan Müslümanlara ait kabirlerin tahrip edilmesiyle ilgili kaygıları da) dolaylı olarak çağrıştıracak şekilde kullanıldığını görebiliriz burada.

soyu olgusu "İdige Biy" destanı anlatılarının evrensel bir özelliğidir neredeyse ve şimdi dikkatimizi bu soy bağlarına çevirmeliyiz. Tabiatüstü unsur açıkça anlatılmasa bile, mevcut anlarılardan herhangi biri ister şecereyi kısaltıp Baba Tükles'i İdige'nin babası yapsın isterse de aralarındaki nesilleri çoğaltsın, tutarlı bir temadır Baba Tükles'in İdige'nin atası olma durumu; bu şecere yapısının ayrıntılarını İdige destanının Nogay nüshalarında en gelişmiş haliyle ele alacağız biz. Fakat son olarak, Baba Tükles'in soyunun *merkeziliğ*inin, İdige destanının Berezin tarafından Toktamış'ın "Türkmen" masalı olarak yayınlanan bir nüshasında ifşa suretinde vurgulandığını not edebiliriz burada:[40] Söz konusu masalda İdige önce şeceresini anlatıyor, diğer rivayetlerden bilinen en azından birkaç ismi anıştırıyor (İdige < Nadir Kıya[41] Biy < Kadir Kıya Biy < Terme Kıya Biy < 'Aziz Kıya Biy), fakat sonra "Asıl atamın (*tüb atam*) kim olduğunu sorarsanız, Baba Tükles Çaşlı 'Aziz'dir."[42] diye teyit ediyor.

Baba Tükles ve "Nogay Destanı"

Baba Tükles'in İdige şeceresinde mütemadiyen yer alışı, Baba Tükles'le tarihi Edigü'ye olduğu kadar destansı bir karakter olan İdige'ye ve onun ailesine de söz konusu ailenin kudret sebebi ve hatta kimliğinin kurucusu olarak bakan konfederasyon arasında temel bir bağ olduğunu gösteriyor: Nogay ordası. Nogay bozkır konfederasyonunun menşei ve tarihine daha önce kısaca değinmiştik, fakat burada, daha sonra Kazaklar, Karakalpaklar, Başkırtlar ve Tatarlar arasında önemli unsurlar teşkil eden kabileleri ihtiva ettiğini anımsayabiliriz; İdige masalının merkezî bir unsur olduğu "Nogay" destan silsilesi geniş yelpazesinin yanı sıra Kuban ve Kuzey Kafkasya'da günümüze dek "Nogay" adını taşıyan daha küçük grupları da izah ediyor bu Nogay ordası.

İdige masalının "Nogay" etnonimini koruyan kitleler arasında kaydedilen nüshalarının Baba Tükles'in rolünü ve oynadığı bu merkezî rolün ardındaki mantığı değerlendirmek açısından büyük önem taşıyor olması şaşırtıcı değil. Bu nüshalar, özellikle Baba Tükles'teki tabiatüstü unsuru pekiştiriyor ve böylece onun efsanevi kişiliğine katkıda bulunuyorken, aynı zamanda çeşitli destan nüshalarını Edigü'ye dair Tatar tarihî geleneğiyle ilişkilendirmek ve mukaddes içtimai menşeine mahsus İslâm ve yerli İç Asya anlayışlarının özümsenişini anlamak için bazı önemli ipuçları içeriyor.

---

40 Muhteva ve diline bakılırsa Türkmen menşeli olduğu söylenemez (ki bu dil onu açıkça Kıpçak grubuna yerleştiriyor); Zhirmunskii yaptığı tetkikte buna bir Nogay nüshası olarak atıfta bulunuyor, daha fazla açıklama yapmıyor. Büyük ihtimalle, Kuzey Kafkas "Türkmen"leri denen grup arasındaki Nogay etkisini yansıtıyor; bu grup Mangışlak'taki kadim anayurtlarından Kalmuk baskısı sebebiyle 18. yüzyılda göçmüşlerdi.

41 *Kıya* bu metinde gayet tutarlı biçimde *kaf* yerine *kef*le yazılmış; bu kavram için bkz. 5. bölüm, n. 129.

42 L. Berezin, ed., *Turetskaia khrestomatiia*, c. II (Kazan, 1862), s. 64.

Evvela şunu arz edeyim; bazı Nogay nüshaları İdige'nin şeceresini Tatar tarihlerinde takdim edilen soyağacına daha yakın bir surette veriyor (bkz. Tablo 5. 1). Daha önce de belirtildiği gibi, Baba Tükles'in soyağacında İdige'ye nispetle görülen farklılıklar şüphesiz soyunun temel unsuru kadar önemli değil, fakat daha "uzak" destan nüshalarının İdige'nin soyağacını Baba Tükles'i bir atadan ziyade doğrudan babası yaparak kısalttıkları da ortada; ayrıca âdeten, araya giren atalar bazı destan nüshalarında detaylandırılan efsane motiflerinin yerini alıyor. Fakat ifade edildiği gibi, hem bu Nogay nüshalarında hem de Tatar tarihlerinde herhangi bir tarihe, soybilime ve gerçeklik duygusuna uymayacak kadar çok nesil bulunuyor. Daha önce bahsedilen Nogay rivayeti İdige'yi Baba Tükles'in *dokuzuncu* kuşaktan torunu şeklinde veriyorken (Kazakça nüshalardaki gibi oğlu ya da Tatar tarihlerindeki gibi altıncı kuşaktan torunu yerine), başka bir Nogay nüshası yine dokuz kuşaklık mesafeyi korusa da Baba Tükles'in deniz kenarındaki kuş-kızla ilişkisini İdige'nin babası Kutlu-Kıya'ya atfediyor.[43]

Bu versiyonların hiçbiri araya giren ataların adını vermiyor, ama İdige masalının 1883 yılında M. Osmanov[44] tarafından neşredilen mühim bir Nogay nüshası, Tatar tarihlerinden bilinen aynı soyağacını iki defa veriyor (İdige < Kutlu-Kıya < Kadir-Kıya < İslâm-Kıya < Kızıçı < Terme < Baba Tükles); aynı şecere 1830'da Chodzko tarafından kaydedilen Nogay nüshasında bir kez zikrediliyor,[45] ve 1900'de yayınlanan bir Kara-Nogay anlatısında, ozan "Suvra"

43 Potanin, "Otryvki," s. 162 (3. versiyon); krş. Potanin, "Tiurkskaia skazka," s. 320, Nogay nüshasında (M. Aleinikov tarafından kaydedilmiş) "Kutlu-Kıya"nın bir *albasty*laevlenmesini onun ormanda avlanırken şeytan kocasını öldürmesine bağlıyor: burada kuş ve su motifleri eksik, ama gerçek doğasının sahte işaretleri görünüyor. Zhirmunskii ("Skazanie ob Idige," s. 383) 1958'de Karaçay-Çerkes Özerk Oblastı'nda kaydedilen bir Nogay nüshasını aktarıyor; bu nüshada Baba Tükles kuğu-kisvesini çaldığı kızla evleniyor ve böylece Kutlu Kıya'nın babası oluyor, o da bir *albastı*nın kızıyla evleniyor; Kutlu-Kıya'dan aşina olunan üç vakada kendisine bakmayacağına dair söz alan bu son doğaüstü eştir ve oğulları da İdige'dir. Radlov tarafından kaydedilen "Büyük Hocalar"ın Kırım nüshası (*Proben*, VII, s. 99-122; bkz. aşağıda, n. 60) Kutlu-Kıya'yı, Baba Tükles'in oğlu ve İdige'nin babası yapıyor; Falev tarafından Stavropol' bölgesinde kaydedilen (ancak neşredilmeyen) bir Nogay nüshası açıkça aynı hikâyeyi aktarıyor ("Zapisi proizvedenii narodnoi slovesnosti u nogaitsev Stavropol'skoi gub v sviazi s rannee opublikovannym materialam" başlıklı tutanağının özetiyle karşılaştırın, *ZVORAO*, 23 (1916), s. v-vi). Yine 1978'de kaydedilen, fakat neşredilmemiş yeni bir Nogay nüshası, nehir kenarındaki bir ağacın altında "*albastı*" olduğu ortaya çıkan güzel bir kızla cilveleşmeyi İdige'nin kendisine atfediyor gibi görünüyor; krş. R. Kh. Kereitov, "Mifologicheskie personazhi traditsionnykh verovanii Nogaitsev," *Sovetskaia etnografiia*, 1980, No. 2, s. 117-127 (s. 121).

44 M. Osmanov, *Nogaiskie i kumykskie teksty* (Saint Petersburg, 1883), s. 32-49; şecere s. 35-36'da (burada ünlü Supra cırav tarafından anlatılıyor, kendisi hakkında bkz. yukarıdaki not 27) ve yine s. 48'de (Baba Tükles'ten önceki nesiller de verilmiş) yer alıyor.

45 Burada, Toktamış'ı İdige'nin peşinden gitmekten vazgeçirmeye çalışan ozan "Sobra" tarafından okunan aynı isimler, transkripsiyon vesilesiyle alenen perdelenmiş (Chodzko, *Specimens*, s. 355): "Baba Tükla, sonra Türbay-Kurabçı [Terme ve Kızıcı/Karapçı'yı tek bir bağlantıya indirgeyerek], sonra İslâm-Kaya, sonra Kadir-Kaya, sonra Külly-Kaya."

tarafından anlatılan esasen aynı nesep irtibatlarını buluyoruz.[46] Araya giren bu kuşaklardan yalnızca Kutlu-Kıya (ve biraz da Terme) yalnızca birer isimden ibaret değil; ayrıca kuş-kızla olan tabiatüstü ilişkilerin başlangıçta Baba Tükles karakterine atfedildiğini ve fakat bilahare "soykütüğü çıkarılmış" İdige'nin babası olarak Kutlu-Kıya'ya nispet edildiğini varsaymak itimada şayan görünüyor. Daha da ilginci, Kara-Nogay rivayeti, ozan "Suvra"nın Baba Tükles'in "mukaddes Ka'bemizde hüküm sürdüğünü" teyidiyle Tatar tarihlerinin bir aksini ekliyor; yine Tatar tarihlerinin daha da güçlü bir aksi olmak bakımından, Osmanov'un Nogay nüshasında Baba Tükles'in aynı şekilde Ka'be'de hüküm sürdüğü söyleniyor ve Tatar tarihlerindekilerle hayli uyumlu görünen ve Ebû Bekir'e kadar uzanan 14 atasının da adı veriliyor.[47] Bu durumda Chodzko nüshası da Bekrî şeceresini vermiş oluyor, fakat Baba Tükles'le Ebû Bekir arasında sadece on nesil bulunuyorken,[48] Kara-Nogay varyantı, yine anlatıya eklenmiş bir listede aralarında 12 nesil olduğunu kaydediyor.[49]

Semenov'un çevirisinde kaydedilen Nogay nüshasında diğer rivayetlerden tanıdık gelenler arasına serpiştirilmiş farklı isimler veriliyor. Şecere ilk olarak Toktamış tarafından İdige'nin kimliğini ortaya çıkarmak için davet edilen ozan tarafından okunuyor burada, fakat hem İdige'nin hem de "Nuradil"in konuşmalarında anıştırılıyor.[50] Ozan, İdige'nin Ebû Bekir'in soyundan geldiğini ve soyun açıkça bu şekilde devam ettiğini belirtiyor: "Saçlı-Aziz"[51] > Batır-kaya > Bor-kaya > Kadir-kaya > Kutlu-kaya > İdige; nihayet ozan, so-

46 Krş. G. Anan'ev, trc., "Karanogaiskija narodnyia istoricheskiia predan'ia," *Sbornik materialov dlia opisaniia mestnostei i plemen Kavkaza*, sayı 27 (Tiflis, 1900), otdel III, s. 1-38, sadece Rusça çevirisi verilmiş (s. 4); Edige'nin "büyükbabası"nın (*ded*, ama burada açıkça "atası") Ka'be'de hüküm süren "Babi-Tükles" olduğunu; onun oğlunun "Turme", onun oğlunun "Kızıçi" ve onun oğlunun "İslan-kaya" [yalnız bu listedeki böyle] olduğunu ve bunların hepsinin şehzade olduğunu söylüyor. "İslâm-Kaya'nın" oğlu "Kadir-kaya" ve Edige'nin babası olan "Kutlu-kaya"nın oğlu olmak üzere iki ilave halka, anlatıya eklenen Ebû Bekir'e kadar uzanan tam şecereye eklenmiş (s. 16).

47 Baba Tükles'in şeceresi Osmanov'un Nogay nüshasında şu şekilde: Baba Tükles < Sultan Celaleddin < Süleyman < Ebü'l-Hak < Sultan-Sadâk < Sultan Selîm < Sultan Ebü'l- 'Âs < Sultan Mevlûd < Sultan Kayde < Sultân Velid < Sultân Halid < Sultân Hürmüz < Sultan Ka'b < Muhammed < Ebû Bekir.

48 Chodzko, *Specimens*, s. 355; yine isimler ve unvanlar açıkça karıştırılmış ve birkaç halka atlanmış: Baba Tükla < Selim < Ebü'l-Halife < Celaleddin < Osman < Velid < Halid < Sultan Hamza < Sultan Abbas < Sultan İbrahim < Sultan Mahmud < Ebû Bekir Sıddik.

49 Anan'ev, s. 16: Babatükles < Sultan Celaleddin < Sultan Osman Abdülhak < Sultan-Sıdak < Sultan-Selim < Sultan-Ebü'l-As < Sultan Mevlûd < Sultan-Keyda < Sultan-Velid < Sultan-Hanit < Sultan-İrmiz < Sultan-Kiab < Ebû Bekir.

50 Krş. Semenov, *Tuzemtsy*, s. 427-428, 443, 449. Burada ozan, tesadüfen, "Supra cırav" yerine Hiveli "Şaban'ın oğlu Perzdek" diye isimlendiriliyor.

51 Semenov, adının geçtiği üç yerden ikisinde açıklama yapmadan "Saçlı-Aziz" olarak veriyor; böyle bir transkripsiyon tercihinin bir sebebinin mi olduğu, yoksa bir baskı hatasından mı kaynaklandığı belli değil.

nuncusunun "Yasau-biy" olarak da adlandırılan Hoca Ahmed'in dualarıyla doğduğunu söylüyor. Hoca Ahmed Yesevi'ye bir gönderme olduğu pekâlâ anlaşılan bu tarif aşağıda ayrıntılarıyla ele alınacak. İdige'nin bu rivayetteki kendi konuşmasında, "Saçlı-Aziz"in "Celaleddin Halife"nin oğlu olduğu söyleniyor; bu da hiç şüphesiz, genellikle Celaleddin Rûmi'ninki olarak yorumlanan bir ismi şeceresine dâhil eden gelenekleri aksettiriyor.

Bu bağlamda, İdige'nin şecerede yer alan isimlerdeki zaman zaman görülen farklılıklara rağmen, soyağacına yalnızca Nogay nüshalarının ve yakın akraba Tatar nüshalarının dikkat etmesi dikkat çekici; bu da söz konusu nüshaların Edigü'nün kendi ve soyunun meşruiyetine dair kaygıların damgasını vurduğu siyasi ortama daha yakın olduğunu düşündürtüyor. Astarhan ve çevresinde 1852'de[52] neşredilen bir etnografik araştırmada da teyit edildiği gibi, 19. yüzyıl Nogayları arasında, görünüşe göre İdige masalının çerçevesi dışında, esasen aynı soy hafızasının muhafaza edilmesinin delalet ettiği sonuç bu. Rusların "*Iurtovskie Tatary*" olarak adlandırdıkları Astarhan Nogaylarını anlatan yazar, bölgedeki iki küçük yerleşimin yerlilerinin anlattıklarına dayanarak bu Nogay beylerinin tarih ve şeceresini kaydediyor:

> Tsarevo'dan şimdiki Iurtovsk beyi Ebubekir Can-Aliev ve Keleçi'de yaşayan Iskhaq Diuseev, atalarının efsanelerine göre, Iurtovsk Tatarlarının neşet ettiği Nogay kolunun atasının "Hacı" ve "Seyyid" arasında bir şey olan "Kaya" unvanıyla şüphesiz *İslâm* olduklarını anlatıyor. *İslâm*-Kaya'nın *Karanki* adında bir oğlu vardı; onun Baba-Tükles adında bir oğlu vardı ve onun oğlu da Kadir-Kaya idi. Kadir-Kaya'nın büyük büyük torunu, Terme-Kaya'nın oğlu ve Kutlu-Kaya'nın (Kadir-Kaya'nın oğlu) torunu, *Ediger*[53] kendisini Nogaylar üzerinde "Biy" ilan etti. Edigei'nin babalarından "Murza [Mirza]" unvanını alan iki oğlu vardı: büyüğü Nur-Adil ve küçüğü Mansur'du. Barak Han'ın Harizm hâkimiyeti döneminde, Mansur-Murza Hive'ye bir baskın düzenledi ve Barak'ın emriyle kör edilerek vahşi bir şekilde öldürüldü. Nur-Adil-Murza'nın iki oğlu vardı: *Okaz* ve *Akas*. İkincisi çocuksuz öldü, fakat Okaz'ın Nogaylar üzerindeki iktidarının halefi oğlu *Musa*-Biy oldu. Musa-Biy'in 30 oğlu vardı; bunların dokuzuncusu olan *Al'chesmaîl* [İsmail], tüm kardeşlerini kendi aralarında kavgaya tahrik ederek onları halk üzerindeki tesirlerinden mahrum bıraktı ve Nogayların başına kendisi geçti. Al'chesmail'in Urus adında bir oğlu ve ondan da Ak-Satı ve Can-Arslan adında iki torunu var-

52 Pavel Nebol'sin, *Ocherki Volzhskago nizov'ia* (Saint Petersburg: Tipografiia Ministerstva vnutrennikh del, 1852), s. 54-55.

53 Nebol'sin'in metni de böyle; ya bir halka atlanmış yahut daha büyük ihtimalle "büyük-büyük-torun" yerine "büyük-torun" şeklinde okunmalı. Amaçlanan soyağacı muhtemelen şöyle: İslâm-Kaya > Kıdır-Kaya > Kutlu-Kaya > Terme > Edigey. İnsan kayıt altına alınmış sair şecerelerden farklı olan soyağacının sıralamasını kaynaklarından ziyade Nebol'sin'e atfetmeye meyledivor.

dı: sonuncusu vâris bırakmadan öldü, fakat Ak-Satı'nın[54] oğlu Ali ve torunu Kadı aracılığıyla, bazı kolları Hıristiyanlığı kabul eden ve köklerine yaraşır bir asaletle Rusyaca benimsenen, bazılarıysa günümüzde Iurtovtsy arasında kalan torunları oldu.

Elbette bu silsiledeki ilk halkaların İdige masalından tamamen "bağımsız" olmadığı, Rus âlimin arzusu icabı Nogayların "tarihi"nin bir parçası olarak hizmet etmek üzere destan bağlamından nakledilmiş olması muhtemel görünüyor; fakat elbette, içtimai geleneklerin bu tür destansı şifrelemelerin tarihi ve popüler kimlik temininde oynadığı rol hakkında tam da işaret ettiğimiz noktadır bu. İslâmi unsur vurgulanmamıştır bu örnekte ve Baba Tükles'in rolü asgari düzeydedir; ama bu unsurların hikâyenin çok daha merkezinde yer aldığı benzer anlatıları da ele alacağız biz.

Daha da önemlisi, Nogay nüshaları İdige'nin hem tabiatüstü kökenini hem de Baba Tükles'in neslinden geldiğini vurgulayan içtimai ve siyasi dürtüleri, yani bir Cengizli olmayan İdige'nin torunları arasında (ve aslında Nogay ordasının kendi bünyesi içinde) mevki ve meşruiyet ihtiyacını açıkça ortaya koyuyor. İdige'nin soyundan gelenleri "ak kemik" olarak görmek için doğaüstü bir gerekçenin sunulduğu daha önce bahsedilen Nogay rivayetinde buna dair bir ima bulunuyor nitekim, ama diğer nüshalar İdige'nin ailesini destanın düşman karakteri (ve Cengizli) Toktamış'la karşı karşıya getirme konusunda daha açık bir tavır ortaya koyuyor. Anan'ev'in Kara-Nogay[55] anlatısında İdige'nin oğlu "Nuradil" (yani Nureddin[56]) meşruiyetini şöyle gerekçelendiriyor: "Doğuştan tek Tanrı'yı kabul ettim ve o Tanrı beni korudu; Cengiz Han'ın soyundan gelmemiş olmam pek mühim değil, zira ben şanlı Türk kahramanı *Hoca Ahmed Baba Tügli*'nin kabilesindenim." Osmanov'dan yapılan seçkideki ilgili bölümde, İdige'nin oğlu "Nûr 'Adil" de aynı şekilde halkına hitap ederken İslâmî sembolleri benimsiyor ve Toktamış üzerindeki üstünlüğünü teyit ediyor: Müslümanlar için mübarek addedilen Cuma günü doğduğunu belirtiyor ve ilk gördüğü manzaranın "Kadir Gecesi" (*kadr tüni*)[57] olduğunu ve ilk söylediği sözlerin "Allah'tan başka ilah yoktur" şehadeti olduğunu iddia ediyor; Arapça okuyabildiğini ve Hızır ile

54 Ruslaşmış Urusov ailesinin atası "Satı mirza" hakkında krş. Pleshko, *Kniaz'ia Urusovy*, s. 30.

55 Nuradil'in ifadeleri için bkz. Anan'ev, "Karanogaiskiia narodnyia istoricheskiia predan'ia," s. 12; aynı pasaj şurada da kaydedilmiş M. G. Safargaliev, *Raspad Zolotoi Ordy* (Saransk, 1960), s. 228-229, K. [*metindeki şekliyle*] Anan'ev'den iktibasla, "Karanogaitsy i ikh predaniia," *Sbornik svedenii o Severnom Kavkaze*, c. II (Stavropol'-Kavkazskii, 1906), s. 7-9.

56 Efsanelerde İdige'nin oğlunun adı muhtelif biçimlerde (Nuralin, Nuradin, Nur Ali, Muradin vs.) geçiyor, bunun için bkz. Melioranskii, "Skazanie," giriş s. 7-8 ve Köprülü, *Türk Edebiyatı Tarihi*, s. 386; bu adın Nogay ve Kırım siyasi terminolojisindeki kullanımı önceki bölümde belirtilmişti.

57 Yani Kur'an'ın Hz. Peygamber'e inzal olunduğu "Leyle-i Kadr"; Chodzko bu unsuru da işliyor, ama sair nüshalarda bundan çıkarılan "Cengizli-karşıtı" sonuçlara işaret etmiyor.

İlyas'a "hizmet ettiğini" iddia ediyor; nihayet "Ben bizzat mukaddes Türkistan'dan[58] Hoca Ahmed Baba Tügli Saçlı 'Aziz Barhâye'nin oğluyum."[59] diyerek Toktamış'ın Cengizli kökeninin ne gibi bir sonucu olabileceğini soruyor. Benzer bir pasaj İdige masalının Radlov tarafından kaydedilen bir Kırım nüshasında da bulunuyor; burada İdige'nin oğlu "Nureddin" Cengizî kökenli olmamasına rağmen doğar doğmaz "Allah'tan başka ilah yoktur" diye şehadet ettiğini, Arapça bildiğini, kendisini Tanrı'nın bir kulu kabul ettiğini *Saçlı Tüklü Koc Amet*'in soyundan geldiğini beyan ediyor.[60]

Yukarıda da belirtildiği gibi, Semenov nüshasında İdige'nin doğumunu "Yasau-biy diye bilinen Hoca Ahmed"in duası vesilesiyle anlatıyor ozan ve bu, Hoca Ahmed'le "Saçlı Aziz"in iki ayrı kimse olduğunu düşündürüyor; fakat masalın ilerleyen bölümlerinde "Nuradil" Toktamış'ın oğlu Kadir-berdi'ye "Cengiz Han neslinden geliyorsan ne olmuş! Ben Türkistan,

58 Son ifadenin okunuşu belirsiz; metinde (Osmanov, *Nogaiskie i kumykskie teksty*, s. 43) bârhâye-ding olarak okunuyor, son öğe görünüşe göre *uulı/ooli*, "oğlu"na mahsus bir ilgi eki (gerçi *-ning* beklenirdi); ancak Çağatay ("Die Adigä-Saga," s. 276) bunu "bahayedi"nın şeklinde okuyarak "Bahaeddin" lakabının kastedildiğini ima ederken, Melioranskii ("Skazanie," giriş, s. 10) *-ding*'i açıkça ilgi eki şeklinde anlayarak başka bir açıklama yapmadan "barhey" şeklinde okuyor. Zhirmunskii, Melioranskii'ye atıfta bulunarak, yine de kelimenin kendi yorumunu, açıklama yapmadan, *barkan* biçiminde sunuyor ("Skazanie ob Idige," s. 383). Bu biçim muhtemelen İdige'nin bazı destansı şecerelerinde özel isim olarak yorumlanan "Bor Kaya"nın zuhuruna yansımış, ama bu onun anlamını netleştirmiyor. Osmanov'un metninin hatalı ya da "bozuk" olma ihtimalini gerektiren daha olası bir izah, aşağıda, n. 104'te belirtilen "Babay Tükti Şaştı Aziz"in şamanik yakarışı vesilesiyle teklif edilmiş oluyor; burada bu figürün imdadı için yapılan talebi, şamanı kayıt altına alan etnografın "cihanşümul Tanrı", (Farsça bâr khuday) olarak yorumladığı "bâr Hudâ"nın imdada çağrılışını izliyor.

59 Osmanov, *Nogaiskie i kumykskie teksty*, s. 43.

60 *Proben*, VII, s. 160-162; pasaj bir başka soyağacı daha veriyor: İdige < Kutlu Kıya < Temir Kıya < Ker Amet < Er Amet < Şaçlı Tüklü Koc Amet. Başka bir Kırım Tatar nüshasında (*Proben*, VII, s. 99-122, özellikle s. 104) İdige, Baba Tükli Çaşlı Aziz'in oğlu olan bir "Tanrı kulu"nun oğlu olarak adlandırılıyor ve annesi bir cinin kızı olarak tanımlanıyor. Yakın zamanda yayınlanan Tatarca nüshada (*Kazan utları*, 1989, No. 1, s. 50; Idegäy: Tatar khalık dastanı, s. 181) Noradîn Toktamış'ın Cengizli kökeniyle alay ediyor ve kendi soyağacını anlatıyor (Idegäy < Kotlikïya < Timerkıya < Er Ahmet < Saçlı-tökle Hoca Ahmet); burada İslâm'a ait muhtelif çağrışımlar görünmüyor, ancak bu nüshanın başlarında (dergide, s. 8; kitapta, s. 23) kahramanın "büyük atası" (ölken babası) "Baba Töklas Hocahmet, azizlerin efendisi (*evliyalar piri*) olarak adlandırılıyor. Baba Tükles'inki de dâhil olmak üzere bu şecerelerdeki birçok isimde görülen "Amet" unsuru, yukarıda mevzubahis edilen *Defter-i Cengiznâme*'nin bir bölümünün kahramanının adını, yani "İsa oğlu Amet'in destanı"nı hatırlatıyor (bkz. Usmanov, *Tatarskie istoricheskie istochniki*, s. 114-116). Burada Canıbeg Han kızını bu "Amet"e vadediyor ama sonra cayıyor; Amet onu kaçırıyor ve onunla birlikte Volga yakınlarındaki bir dağda yaşıyor, burada ona bir oğul doğuruyor, ancak oğul çalınıyor ve Astarha"a götürülüyor, orada bir prens ailesinde büyüyor. Usmanov'un belirttiği gibi, masalın karakterleri tanımlanabilir tarihi figürlerdi. Aynı zamanda masalın İdige destanının özellikleriyle ("çalınan" gelin ve oğluyla) benzerliği, İdige hikâyesiyle birleştiğini ya da tersine İdige masalıyla ortak kökene sahip olduğunu düşündürüyor (çeşitli kaynaklarda bildirildiği üzere "Amet" [= Ahmed] aslen hem "Baba Tükles" hem de Seyyid Ata'nın adı olarak biliniyor), ikisi daha sonra farklı ortamlarda farklı inkişaflar geçirdi.

Hıtay, Kıpçak, Kırgız ve Hindistan'ın hekimi, Bor-kaya'nın babası olan Saçlı-Aziz'in babası Hoca Ahmed'in oğluyum."[61] Bu iddiadan hemen önce, Nuradil sair nüshalarda verilen şeyi tekrarlıyor: bir cuma günü doğduğunu, konuşabildiği ândan beri mütemadiyen Tanrı'nın adını zikrettiğini, Arap harflerini okuyabildiğini ve kutsal bir membaın başında Hızır ve İlyas'a kırk gün boyunca dua ettiğini söylüyor. Fakat Semenov nüshasında bizzat İdige, Nuradil'in Kadir-berdi'ye yaptığı konuşmayı önceden haber veriyor ve meşruiyet için çağrıştırılan İslâmi sembolizmi daha da güçlendiriyor. İdige, dört imamın tekmil külliyatını okuduğu için övdüğü Nuradil'e hayatını anlatırken 32 camide namaz kıldığını, her zaman Hızır ve İlyas'ın izinden gittiğini, Saçlı-Aziz'in kılavuzluğundan faydalandığını, Kur'an'ın tamamını ve diğer üç semavî kitabı (Tevrat, Zebur ve İncil) yedi kez okuduğunu söylüyor. Aralıksız "Subhânallâh" (Allah'ı tesbih ederim) ifadesini tekrarlıyor; peygamberlerin ve meleklerin sayısını bildiğini ve İslâm'ın ahkâmını iyi bellediğini ilave ediyor.[62] Aslında bu nüshada İdige sık sık "şeyh" olarak anılıyor ve *tarikat*ta kılavuzluk ettiği birçok *müride* atıfta bulunuyor; fakat bu aleni sûfî çeşninin ötesinde, İdige Kıyamet Günü'nde oğlunun şefaatçisi olacağını ilan ediyor ve bilahare bozkırda tek başına kök ve meyve yiyerek yaşarken, yüzünü Mekke'ye dönüp Tanrı'ya dua ederek ötelerdeki oğlunu iyileştiriyor.[63]

Böylece, Nogay birliği döneminden bu yana İç Asya'nın batısındaki pek çok Türk halkı arasında nakledilen dasitânî hikâyelerde aksettirildiği gibi, Baba Tükles'in Nogay ordasının teşekkülünün erken bir evresinde oynamış olması gereken rolün tekerrür eden imalarını buluyoruz. Kendisinden neşet ettiğini iddia eden Nogay beyliği/liderliği nâmına, aynı zamanda "İslâm yanlısı" olan Cengizli muhalifi bir tavırla alenen bir siyasi meşruiyet kaynağı sağladı; fakat Baba Tükles'in meşrulaştırıcı işlevinin İslâm yanlısı karakteri, (İslâmlaşma sürecinde olan) İç Asyalı bir kitleye hitap etmek için atalara hürmet ve efsanevi etnogoniyi çağrıştıran sembolizm katmanlarına bulanabilirdi itinayla ve öyle de oldu. Baba Tükles'in dasitânî figürü, İslâm ve İç Asya sembolizminin bu itinalı ve çarpıcı mezcinde, İslâm'ın yerlileştirilmesinin nasıl güçlü bir süreç izlediğini gösteriyor. Baba Tükles'in bir meşrulaştırıcı ve içtimai bütünlüğün remzi olarak nasıl hizmet ettiğine dair bazı umumi değerlendirmelere daha sonra döneceğiz, ama şimdi İslâmî İç Asya'daki topluluklara bahşettiği mukaddes gücün kaynağını düşünmek için bu "yerlileştirilmiş" İslâm meselesine bakalım.

61 Semenov, *Tuzemtsy*, s. 449.

62 Semenov, *Tuzemtsy*, s. 440-444.

63 Semenov, *Tuzemtsy*, s. 445.

İslâm'ın "Yerlileştirilmiş" Taşıyıcısı Olarak Baba Tükles

İç Asya'da İslâmlaştırılmış Yerliler ve Yerlileştirilmiş Müslümanlar

İdige'yi çevreleyen destan geleneğinin yukarıda ele alınan Nogay nüshalarında, destan bağlamında İdige, oğlu ve Nogay ordası kendileri siyasi ve içtimai meşruiyet sağlayan ve başka yerlerde "Baba Tükles" olarak bilinen figürün soyundan geliyor. Bozkırın Cengizli meşruiyet geleneğiyle mukaddes Baba Tükles'in manevi -ve nesepçe- tasdiki yoluyla sağlanan İslâmi meşruiyet biçimi arasında açık bir karşıtlık var. Bu karşıtlığın İslâmi meşruiyet biçimini doğrudan İç Asya'nın *gayri* emperyal kabile ve siyasi konfederasyon geleneği cephesine yerleştirmesi, İslâm tedailerinin Cengizli geleneğine düşmanca yahut en iyi ihtimalle bigâne bakan toplulukları birleştirmek için bir güç olarak siyasi anlamda istihdamının altını çizmesi ayrıca önemli.

Baba Tükles hakkındaki hikâyelerin içtimai anlamda birer meşrulaştırıcı olarak önemine 7. Bölüm'de döneceğiz; fakat şimdilik Baba Tükles'in meşrulaştırıcı kutsiyetinin nereden kaynaklandığını tetkik etmemiz lazım. Bu kutsiyet, İslâm'ın mukaddes mekânlarında mukim, bilahare Müslüman bir aziz olarak tarif edilen bir ata yahut kurucu olarak bilinen bir figüre dair önceden var olan bir rivayete mi dayanmaktadır? Basitçe, bir hanedanın şeceresini İslâmî bir silsileyle ilişkilendirerek tasdik edişin bir yolu olarak Halife Ebû Bekir'den geldiği söylenen neslinden mı kaynaklanıyor? Yoksa onu "siyasi" ya da efsanevi ataları olarak benimseyen halkların hafızasında İslâm'ın sancaktarı (belki de mukaddes İslâmî nesebi ve aşikâren İç Asya'ya mahsus kutsal tedailerle güçlendirilmiş) olarak oynadığı role mi istinat ediyor?

Bir başka deyişle, Cuci *ulusu* halkları arasında, Baba Tükles'i çevreleyenler gibi doğaüstü hususiyetlerle temayüz eden ve bilahare bu halklar İslâmlaşma sürecini yerel ıstılahlarla tek bir "kurucu" aracılığıyla açıklamaya çalıştıkça "İslâmlaştırıcı" figüre dönüştürülen bir şahsiyete odaklanan bir köken efsanesinin var olduğunu mu varsaymalıyız? Baba Tükles'teki mutlak kutsallaştırıcı unsurun, soyağaçlarını ön plana çıkaran rivayetlerde iddia edildiği gibi, İslâmlaşmadaki herhangi faal bir rolden ziyade onun mukaddes nesebi olduğunu mu düşünmeliyiz? Ya da İslâmlaşma sürecinde öne çıkan bir figürün, Cuci *ulusu* halkları arasında iyi bilinen, mevcut muhtelif kutsallaştırma motifleriyle çevrelendiğini ve böylece İslâmlaşma anlatıları ve köken efsaneleri birleştikçe "ata"yla özdeşleştirilebilir bir "kurucu" haline geldiğini mi tasavvur etmeliyiz?

Büyük ölçüde, bu özdeşleştirme gerçeği yeterince dikkat çekicidir belki de ve aldığı hususi mahiyet pek de önemli olmayabilir; bununla beraber, Baba Tükles'in meşrulaştırıcı kutsiyetinin "esas" kaynağını tetkikin beyhude bir uğraş olmadığını iddia ediyorum, zira ilk iki şık İç Asya'da hayli yaygınken,

üçüncüsü çok daha nadirdir ve İslâm'la içtimai bağlar arasında oldukça güçlü bir rabıtaya işaret ediyor gibi görünür. İlk şık en iyi, 17 ve 18. yüzyılların Budist Moğol geleneğinde örneğini buluyor muhtemelen. Nitekim (13. yüzyıl *Gizli Tarih*'inde Cengiz Han'ın ilk atası olarak adlandırılan "boz kurt") Börteçine figürünün şecereleri krali yahut kabilevi sülalelere dönüştürmesi İç Asya ile sınırlı değildir bu geleneğe göre. Kısacası dinî değişime verilen hayli yaygın bir mukabeledir ikinci şık ve dolayısıyla İç Asya'daki İslâmlaşmanın bir unsuru olarak vurgulanmayı hak eder. Fakat aynı gerekçeyle özellikle dikkat çekici yahut şaşırtıcı kabul edilemez; yine de yerli içtimai ve dinî geleneklerden doğan yapı ve değerlerin meşruiyetini izah ve müdafaa için İslâmî söylemin benimsenmesini tazammun eder.

Ancak üçüncü şık -aslında mukaddes "yabancı"yı dâhil etmek için yerli din dilinin benimsenmesi- daha da ilginç bir sürece işaret ediyor ve bu süreç aslında İslâmî İç Asya'da oldukça yaygın olmasına rağmen daha önce fark edilmemiş veya tartışılmamış. Bu sürecin, ilk iki şıkta görülenden çok daha derin bir temessül anlamına geldiğini iddia ediyorum ve Baba Tükles vakası belki de bu açıklayıcı sürecin en canlı örneğini sunuyor bize; zira "konfederatif" bir köken efsanesi inşa etme sürecinde "yabancı" bir geleneğin taşıyıcısının "yerlileştirilmesi" söz konusu bu vakada.

Kuşkusuz, Baba Tükles'in kutsiyetinin kökenine ilişkin her üç şıkkı da destekleyen unsurlar, İdige masalının Nogay nüshalarında (yani Baba Tükles'le en yakından irtibatlı topluluk arasında dolaşan nüshalarda) ve diğer rivayetlerin çoğunda bulunabilir. Üçüncü şıkkın daha olası olduğunu savunmak, yalnız Baba Tükles'in İslâmlaştırıcı rolünün daha kadim olduğunu -Ötemiş Hacı'nın anlatımıyla teyit edilen- değil, aynı zamanda Baba Tükles'in İslâmlaştırmayla devam eden ilişkisini göstermeye bağlı; ayrıca özellikle ikinci nokta, bu bölümün geri kalanında değerlendirilen bir dizi husus aracılığıyla ima ediliyor.

İçtimai İslâmlaştırıcı Olarak Baba Tükles'in Geleneksel Hafızası

Geleneğin Kıdemi ve Yirminci Yüzyılda Hayatta Kalanlar

Öncelikle, Baba Tükles'e dair en eski rivayet -Ötemiş Hacı'nın eserindeki daha önce aktarılan Özbek Han ihtidasına dair anlatı- Baba Tükles'i alenen bir "İslâmlaştırıcı" olarak tasvir ediyor ve İslâm'ın bir "sancaktarı" olarak rolü, yerel geleneğe mutlak bir muhalefet içinde veriliyor. Büyük ihtimalle (yukarıda belirtildiği gibi), azizlerin hanın *koruk*una ya da dokunulmaz ata mezarlığına müdahaleleri ve hem imparatorluk cetlerine hürmeti hem de krali meşruiyeti simgeleyen bir işret ayinini ihlalleriyle temsil edilen atalardan kalma krali meşruiyetin muayyen bir unsuruna muhalefet anlamına geliyor bu. Os-

manov'un seçkisinde neşredilen İdige masalının aynı Nogay nüshasında İdige'nin oğlu "Nûr 'Adil"e atfedilen ve Baba Tükles neslinin Cengiz soyundan üstün olduğunun iddia edildiği sözleri kaydedebiliriz bu bağlamda. Burada babasının tavsiyesini dinlemeyip Cengizli hanı Toktamış'ı öldüren Nûr 'Adil, Toktamış'ın oğlu Kadir Berdi Sultan'a hitap ediyor ve zaferini tasdik ediyorken mukaddes mezarlığı muhafaza eden küfür geleneğini küçümseyerek kabul ediyor: "Hanlara ait kemiklerin dokunulmaz olduğuna inanarak hanları Saraycık'a yerleştirdiler; babanın başını aldım, onu da oraya bıraktım!"[64] Daha önce de belirtildiği gibi Saraycık, muhtemelen Cuci hanlarının eski *koruk*uydu ve Baba Tükles'in soyundan gelen Nûr 'Adil tarafından ileri sürülen mevkiine yönelik bu alaycı meydan okuma, Ötemiş Hacı'nın nakline göre, Baba Tükles'in kâfirlerin mukaddes "hükümdarlık sığınağı"nın[65] kalbinde sembolik olarak elde ettiği İslâm zaferinin dasitâni açıdan mukabiliydi.

Baba Tükles'i İslâm'a geçişle ilişkilendiren rivayetin kıdemi, Ötemiş Hacı'nın çalışmasıyla ortaya konmuş oldu; bu da ona Özbek Han'ın din değiştirmesinde merkezî bir rol atfeden hikâyelerin en azından 16. yüzyılın ilk yarısı gibi erken bir tarihte dolaşımda olduğunu açıkça ortaya koyuyor. Bu rivayetin aynı zamanda Baba Tükles'in herhangi bir yerde kaydedilmiş en eski sözü olması, bu İslâmlaştırma işlevinin onun ilk ve en iyi bilindiği rolün merkezinde olduğunu gösteriyor. Ancak bu İslâmlaştırma işlevinin, Baba Tükles'e atfedilen çok çeşitli efsanevi motiflerle (daha önce değerlendirilenler ve aşağıda incelenen diğerleri) birlikte avam hafızasında kalması da aynı derecede önemli; hakikaten de, özellikle Nogaylar arasında, İslâm'ı getiren rolünün 20. yüzyıla kadar Baba Tükles hakkında muhafaza edilen hikâyelerin temel bir unsuru olarak kaldığını görüyoruz.

Baba Tükles'in İslâmlaştırma işlevinin bu şekilde muhafaza edildiği, Kuzey Kafkasya Nogaylarının 19. yüzyıldaki nakillerinde de görülüyor. I. Bentkovskii'nin ilk olarak 1882-1883'te neşredilen araştırmasında, "Stavropol' *guberniya*sında göç eden Tatarların" kökenine ilişkin "popüler efsaneler" aktarılıyor: "Buhara'dan geldiler, daha önce puta tapıyorlardı, Cengiz Han'ın Yasası'nda yer alan din ile mütedeyyindiler ve Tanrı diye ateşe tapıyorlardı. Fakat Sultan Babatkul' Buhara'dan mütevazı ve dindar bir hacı olarak gelip İslâm'ı anlatmaya başladığında, Özbek halkının Mangıt, Kıpçak, Noyman [*metindeki*

64 Osmanov, *Nogaiskie i kumykskie teksty*, s. 47; metin: Kan süyeki kiye dep / kan-lardı koygan sarây-cık/babang-ding basın anda ekelip koygan-men. "Dokunulmaz" olarak tercüme edilen ibare "kiye" olmuş, bu konuda bkz. Budagov, II, s. 183 (s.v. kiyeli); krş. Bartol'd, "Burial Rites," trc. Rogers, s. 221.

65 Nûr Âdil'in övünmesine rağmen, 3. Bölüm'de tartışıldığı gibi, tarihi Edigü oraya gömülmüş olabilir, böylece destanı bakış açısına göre Cengizli olmayan ama İslâmî açıdan mukaddes olan kökeni hanların "mahsus arazisine" sokulmuş oluyor.

haliyle], Yedişkul ve Yedisan gibi birçok boy onun tebliğ ettiği dini kabul edip Müslüman oldu."[66] Benzer bir efsane, 1909 yılında S. V. tarafından yayınlanan yine Nogaylarla ilgili bir çalışmada da bildirilmiş. Farfarovskii, popüler efsanelerine göre Nogayların "Sultan Babatkul" "aralarında İslâm'ın vaizi" olana kadar başlangıçta ateşe taptıklarını belirtmiş; bizzat Farfarovskii Nogaylar arasında bol miktarda popüler efsane ve dasitâni hikâye toplamış, fakat bu naklın söz konusu efsanenin bağımsız bir kaydını mı yoksa genel olarak alıntı yaptığı Bentkovskii'nin anlatımını mı yansıttığı açık değil.[67] Hem Bentkovskii hem de Farfarovskii bu hikâyeyi "Nogay" etnik adının iyi bilinen popüler etimolojisine bağlıyorlar; bu etimolojinin İslâm'ı benimsemeyenlerin, Müslüman olanların "başarılı olamayacağı" (ne onggay) şeklindeki alaycı sözlerinden türediği söyleniyor. Farsçalaştırılmış Türkçe beddua yeni mühtediler tarafından "Nogay" olarak değiştirilmiş; yine içtimai adlandırmayı İslâmlaşmayla ilişkilendirme yönündeki popüler temayülün bir örneğini buluyoruz burada. Bentkovskii, şahsında Baba Tükles'i bulmamız gereken bu "Babatkul"un oynadığı siyasi role de dikkat çekerek, "Nogay mirzaları, kontrolleri altındaki halkla birlikte kendilerini Babatkul kökenli olarak görürler"[68] diyor.

Baba Tükles'in kabrinin Nogaylar için bir türbe olarak rolüne önemli bir atıfta bulunan daha eski bir metin, 19. asrın ilk yarısına ait, Chodzko tarafından ortaya konulan ve Astarhan Nogayları arasındaki doğrudan sözlü iletişimi (ve yalnızca İdige masalının çeşitli versiyonlarının incelenmesine dayanan sonuçları değil) yansıttığını kabul edebileceğimiz tanıklıkta bulunuyor. Chodzko, İdige masalının bir nüshasını (kaydedilmiş en eski nüsha) yorumlarken, Baba Tükles'in İslâm'ın sancaktarı olarak rolünün süregiden hafızasını ispat etmiş oluyor. Toktamış'ın önünde okunan İdige şeceresinde yer alan isimler arasında tek başına "Baba Tükla" bir izaha layık görülüyor: "Bu adam yurttaşları arasında sadece mümtaz bir savaşçı olarak değil, aynı zamanda İslâm'ın en gayretli ve başarılı tebliğcisi olarak da meşhur. Pek çok Kalmuk'un dinini değiştirmiş ve Astarhan'ın bir buçuk kilometre güneyindeki *Kazaçi Bugor (Kazzachi Bughor)* yakınlarında büyük bir tazimle gömülmüş; mezarı hâlâ görülebiliyor."[69]

---

66 Bentkovskii, *Istoriko-statisticheskoe obozrenie inorodtsev-magometan, kochuiushchikh v Stavropol'skoi gubernii; Nogaitsy*, chast' 1 (Stavropol': Tipografiia Gubernskago Pravleniia, 1883; Materialy dlia istorii kolonizatsii Severnago Kavkaza, *Stavropolskie Gubernskie Vedomosti*, 1882-1883'ten tıpkıbasım), s. 3.

67 S. V. Farfarovskii, "Nogaitsy Stavropol'skoi gubernii. Istoriko-etnograficheskii ocherk," *Zapiski Kavkazskago otdela Imperatorskago Russkago Geograficheskago Obshchestva*, c. 26, sayı 7 (Tiflis, 1909), s. 1-34 (bu efsane hakkında, s. 3); Farfarovskii'nin makalesi özetlenmiş, Sultan Babatkul'un hikâyesi de eklenmiş, K. v. Hahn, "Die Nogaier im Gouvernement Stawropol (Ziskaukasien)," *Dr. A. Petermanns Mitteilungen aus Justus Perthhes' geographischer Anstalt*, 57 (1911), Eylül, s. 122-126 [s. 122].

68 Bentkovskii, s. 78, özellikle Kasay, Cetisan ve Cetişkul kabilelerinden Nogayların yaşadığı Kalauso-Sablinsk ve Beshtovo-Kumsk elçiliklerinden (*pristavstov*) bahsediyor.

69 Chodzko, *Specimens*, s. 355, dipnot.

Daha da dikkat çekici olanı şu; Baba Tükles hakkında Ötemiş Hacı tarafından zapt edilene oldukça benzeyen ve onun bir İslâm velisi kimliğini apaçık ortaya koyan anlatı geleneğinin unsurlarının, 1920'lerin sonlarında Astarhan yakınlarındaki bu "Baba Tükles türbesi"yle ilişkili popüler masal repertuarı arasında bulunduğuna dair bazı işaretler var. Volga vadisi halkları arasındaki dini inanç ve pratikleri anlatan Sovyet din karşıtı edebiyatın erken dönem örneklerinden biri -umumiyetle dindarlık suçlamaları kadar mücadele edilecek uygulamalarla ilgili ayrıntılar açısından da zengin bir tür- Baba Tükles'i çevreleyen ve hâlâ yaşayan rivayetlere dair aşağıdaki tanıklığı içeriyor:

> "Azizler" Tügli-baba ve Şeyh-Zaman'ın balçık duvarlı mezarları Astarhan yakınlarında bulunuyor. Geleneksel olarak türbeler hacılar tarafından yılda bir kez ziyaret ediliyor ve adak olarak tavuk ve koyun getiriliyor. Daha uzak yerlerden de sürekli hacılar geliyor. Mezarların bulunduğu Maşaikovo[70] köyünden yaklaşık 580 metre uzaklıkta Baldı ya da "bal yüklü" [yani baldı, umumi Türkçesi bal-lı] nehri akıyor. Mukaddes Evliya, Şeyh-Zaman için Buhara'dan suyla bir fıçı bal gönderdiği için böyle adlandırılmış. Bunun, değirmen taşını suyun üzerinde yüzdüren Trifon Viatskii'nin hikâyesinden ne farkı var? Müslüman ve Hıristiyan batıl inançları da aynı kıymette.
>
> Mübarek Tügli-baba (tüylü dede), düşmanları onu ateşe attığında vücudu mucizevi bir şekilde koruyucu kıllarla kaplandığı için böyle adlandırılmış.[71]

Ne yazık ki bu rivayet için hiçbir kaynak gösterilmemiş ve yazarın bu "batıl inançları" aktardığı sözlü ya da yazılı anlatıların orijinal dillerinde elimizde bulunmaması özellikle üzücü. Fakat böyle olmasa bile, yerel efsanenin Ötemiş Hacı anlatısıyla benzerliğinin işaretleri açıkça görülüyor: Azizin vücut kılları, ateşle imtihanı ve hatta bal dolu fıçı[72] gibi unsurların hepsi mevcut ve bunların "iki" şeyh hakkında anlatılan hikâyelerde alenen "yeniden tertibi" Baba Tükles'e dair en eski rivayetin akislerini gizleyemiyor.

---

70 Açıkça *meşâyıh* yani "şeyhler"in Rusçalaşmış bir türevi

71 N. Matorin, *Religiia u narodov Volzhsko-kamskogo kraia prezhde i teper': iazychestvo - Islâm - pravoslavie -sektantstvo* (Moskova: "Bezbozhnik," 1929), s. 88.

72 Burada, Semenov'un İdige masalının Nogay nüshasında bal dolu bir fıçının önemli bir rol oynadığını belirtebiliriz. Bu nüshada Kutlu-kaya'nın oğlu İdige, babasının katili Toktamış'ın sarayında babasının hizmetkârlarından birinin hilesi sayesinde hizmet ediyor ve kendi oğlu Kubugul henüz beşikteyken öldürüleceği sırada onu İdige'yle değiştiriyor. Toktamış, delikanlı "Kubugul"un kimliğinden şüphelenmeye başladığında, Cengiz Han'dan beri hanlara hizmet eden ozanı çağırıyor; İdige'nin gerçek kimliğini ve daha önce de belirtildiği gibi Saçlı-Aziz'den geldiğini öğrenen Toktamış, İdige'nin tutuklanmasını emrediyor, fakat *yurd*un orta yerinde duran bal dolu bir fıçının üzerine atlıyor genç İdige ve oradan baca deliğine girip dama çıkıyor ve yere atlayıp kaçıyor (Semenov, *Tuzemtsy*, s. 428). Destanın çeşitli nüshalarında balla bağlantılı olarak "fıçı" için kullanılan ifade, aşağıda Ek-2'de tartışıldığı üzere Ötemiş Hacı'da kullanılanla aynı; Matorin'in anlatısının altında da aynı ifade yatıyor olabilir.

Baba Tükles'in Türbesi

Baba Tükles'in türbesinin bulunduğu yerle ilgili bu rivayetlerde yer bulan bilgiler, bu kültleşmiş İslâmlaştırıcı azizin süregelen ehemmiyeti açısından ilgi çekici. Aşağıda belirtildiği üzere, Baba Tükles'e atfedilen türbeler, onun takdis ettiği düşünülen kuyular ve pınarlar gibi, halk arasında türbesinin bulunduğu varsayılan güney Kazakistan'da biliniyor. Benzer şekilde, Başkırt topraklarında da bir türbesi yer alıyor. Fakat çeşitli yerlerdeki bu tür türbelerle ilgili geleneklerin "tarihiliği" konusunda ısrarcı olmadan -"tarih dışı" azizlerin türbelerine hürmet İslâm'da kutsiyetin "yerelleştirilmesinin" miyarı olduğundan- Baba Tükles'in yakinen bağlantılı olduğu Nogaylar tarafından teşhis edilen türbelerin ayin açısından çok daha fazla önemli olduğunu farz edebiliriz doğal olarak.

Nogay rivayeti Baba Tükles'in mezarının açıkça Astarhan yakınlarına olduğunu haber veriyor; burası en azından 1920'lerin sonlarına dek gözde bir hac ziyaretinin odağı olmuş olmalı. Ne yazık ki Müslüman Astarhan'ın "mukaddes topografyası" hakkındaki bilgilerimiz son derece sınırlı.[73] Bir yandan bu durum hiç şüphesiz bölgenin uzun süre gayrimüslim hakimiyetinde kalmış olmasından kaynaklanıyor. Astarhan çevresi 16. yüzyıl boyunca Nogay yerleşiminin ve gücünün önemli bir merkezi olmasına rağmen, Rus fethi ve daha sonraki Kalmuk istilaları Nogayları yerel nüfusun sadece küçük bir parçası olarak bıraktı. İslâm'ın kutsal mekânları bu nedenle ihmal edildi ve Astarhan'a gelen batılı seyyahlar Müslümanlardan ziyade Kalmuk Budist ve Rus Hıristiyan dini mekânlarını daha sık anlatır oldu. Aynı zamanda, azizlerin/velilerin türbelerine ve onları çevreleyen rivayetlere ilgi duyan büyük ve geleneksel anlamda eğitimli bir Müslüman "sâkin" kitlesinin yokluğunda (örneğin Tatarlar ve Başkırtlar arasında Rus fethinden sonra artan bir ilgi), yerel İslâm türbeleri Astarhan'ın yerel entelijansiyasının ilgisini nadiren çekmiş, haliyle şehrin tasvirlerinde neredeyse hiç bilinmiyor.

Astarhan'da, 19 ve 20. yüzyıla ait kayıtlarda anlatılan Baba Tükles'inkine benzer önemli bir türbenin varlığına dair bir ipucu var elimizde. Astarhan'ı 1636 ve 1638 yıllarında ziyaret eden ve 1656 yılında neşredilen seyahatnamesinde bölgenin haritasıyla birlikte kapsamlı bir tasvirini yapan Adam Olearius'un rivayetinde yer alıyor. Şehirden Volga boyunca güneye doğru gidişini anlatan Olearius, Astarhan'dan yaklaşık 33 km uzaklıktaki "Ivantzuk" adlı bir şapeli geçtiğini ve ardından nehrin kollarının oluşturduğu birçok adadan birine, nehrin 16 km aşağısında "Perul" denen adaya ulaştığını belirtiyor:

Üzerinde uzun bir direğin ucunda bir koyun başının dikili olduğu şeddadi bir ahşap bina bulunuyordu. Bize burada bir Tatar azizinin gömülü olduğunu,

73 Ne yazık ki P. I. Rychkov'un *Vvedenie k Astrakhanskoi topografii* (Moskova, 1774) adlı çalışması civardaki türbeler hakkında bilgi vermiyor.

Tatarların ve bazı Farsların suyu geçmeye hazırlanırken ya da selametle geçtikten sonra bir koyun kestiklerini, bir parçasını kurban olarak sunduklarını ve kalanını da kurban yemeğinde tükettiklerini, bu sırada hususi merasimlerle dua ettiklerini söylediler. Koyunun başı, yeni bir kurban kesilene yahut kendiliğinden düşene kadar direğin ucunda kalır. Dolayısıyla burası Ruslar tarafından "Tatarski molobitza" [yani *mol'bishche*, "dua mahalli"], yani "Tatar Kurbanı" olarak adlandırılır.[74]

Tarif edilen türbe aynı zamanda hayali bir gravürde de tasvir edilmiş; kütüklerden inşa edilmiş, tepesinde bir direk ucunda koyun başı bulunan kare bir yapı vardır deniz kenarında; uzakta bir gemi seyretmekte, pelikanlar ve diğer deniz kuşları gökyüzünde kavisler çizmekte yahut kıyıda balık avlamaktadırlar.

Bu türbenin Chodzko ve Sovyet din karşıtı risalesinde Baba Tükles'in mezarı olarak belirtilen türbe olup olmadığını net olarak söyleyemiyoruz. Koyun kurbanı elbette Ötemiş Hacı'nın anlatısında Baba Tükles'in tandırında yanıp yok olan koyunları hatırlatıyor, fakat koyun adakları bu azize özgü değil. Ne yazık ki Olearius'un tasviri, tarif ettiği yeri daha sonraki anlatılarda sunulan coğrafî ipuçlarıyla ilişkilendirmemize izin vermiyor. Chodzko, Baba Tükles'in defnedildiği yeri, Astarhan'ın[75] hayli meşhur simgesi olan

---

74 Adam Olearius, *Vermehrte Newe Beschreibung der Muscowitischen und Persischen Reyse* (Schleswig, 1656; yay. haz. Dieter Lohmeier, Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1971), s. 385; esere eşlik eden Astarhan haritasında da minyatür olarak tasvir edilen türbeyi gösteren gravür s. 386'da yer alıyor. Rusça çevirisiyle karşılaştırın, Adam Olearii, *Opisanie puteshestviia v Moskoviiu i cherez Moskoviiu v Persiiu i obratno*, trc. A. M. Loviagin (SPb.: A. S. Suvorin, 1906), s. 416–417; farklı bir çeviriyle alıntılar *Astrakhanskii shornik, izdavaemyi Petrovskim obshchestvom izsledovatelei Astrakhanskago kraia*, No. 1 (Astrakhan: Tipografiia N. L. Roshakova, 1896), s. 89'da ve *Istoricheskie puteshestviia*'da yayınlandı: *Izvlecheniia iz memuarov i zapisok inostrannykh i russkikh puteshestvennikov po Volge XI-XVIII vekakh*, ed. V. Alekseev (Stalingrad: Kraevoe Knigoizdatel'stvo, 1936), s. 80.

75 "Kazachii bugor" Astarhan'ın bir simgesi olarak Pallas tarafından zaten belirtilmiştir; yerini tam olarak tarif etmiyor, ancak Astarhan'ın merkezinden oldukça uzakta olduğunu ima ediyor: Volga'dan yukarı çıkarken, "kaynağının yakınında bir ada oluşturan bu isimdeki küçük nehrin üzerine kurulmuş Bolda manastırını geçtim; Kasatshei Bugor'u gördüm, yoluma devam ettim" (İngilizce çevirisiyle karşılaştırın, Peter Simon Pallas, *Travels Through the Southern Provinces of the Russian Empire in the Years 1793 and 1794*, c. 1 [Londra: A. Strahan, 1802], s. 121. Ne yazık ki mezarlara ve gömü yerlerine sıkça yer veren Pallas, ne Olearius'un tanfine ne de özellikle Baba Tükles'in türbesi olarak tarif edilen türbeye karşılık gelen bir türbeden bahsediyor; fakat hem Olearius hem de Pallas bir Hıristiyan kilisesi ya da manastırından geçtiklerini bildirdiklerine göre, Pallas ya da Olearius ya da Chodzko yönü ya da mesafeyi yanlış hatırlıyor olabilirler. Şehrin 1841 tarihli bir tasviri (M. Rybushkin, *Zapiski ob Astrakhani* [Moskova: Tipografiia S. Selivanovskago, 1841]) "Kazachii bugor"dan 'bugünkü" Astarhan'ın işgal ettiği başlıca tepelerden biri olarak bahsediyor (s. 14, dipnot) ve Katerina zamanında buranın bir Kazak yerleşim yeri olduğunu söylüyor (s. 140); yazarın zamanında burada bir askeri büro ve ona bağlı kuruluşlarla "Donsk Meryem Ana Kilisesi" bulunmaktaydı. Nebol'sin de aynı şekilde "Kozaçe-Bugrovskaia" Kazak yerleşiminden bahsediyor (Ocherki, s. 24). Ancak daha yakın zamanlarda "Kazaçi", Astrahan civarındaki Vladimirovsk reyonunda bir Tatar köyünün adı olarak veriliyor; bkz. L. Ş. Arslanov, "Āsterkhan ölkāsendāge tatar avïllarï tarikhïna karata," *Istochnikovedenie i istoriia tiurkskikh*

Kazachii bugor, yani "Kazak tepesi" olarak bilinen mıntıkanın yakını olarak tarif ediyor; buranın Astarhan'ın bir buçuk km güneyinde olduğunu söylüyor, görünüşe göre Olearius tarafından tarif edilen "Perul" adasından çok daha yakındır, fakat Astarhan 1830'da 1638'den çok daha büyük bir şehirdi. "Baldi" nehri ve "Mashaikovo" köyü, Sovyet dönemine ait tasvirin ortaya koyduğu diğer önemli noktalar; nehrin adı yukarıda belirtilen efsanenin de teyit ettiği gibi onu balla ilişkilendiriyor[76] ve köyün adı da aynı şekilde Müslüman bir azizle irtibata işaret ediyor. "Maşik", Astarhan'ın 1841 tarihli bir tasvirinde, şehrin çevresinde, 'Boldy' nehri boyunca, lurtovskie Tatary, yani Nogayların[77] yaşadığı birkaç köyden biri olarak listelenmiş; "Baldi" aslında Volga'nın ana kollarından biri, ancak Olearius tarafından tarif edilen "Perul" bölgesinin oldukça kuzeyindeki bir yerde (şimdi şehir içinde) ondan ayrılıyor.[78] 1852'de Nebol'sin aynı şekilde "Maşaik" veya "Maşaek" köyünü 185 erkek ve 137 kadından müteşekkil bir Nogay yerleşimi olarak tanımlamış (toplam 5293 erkek ve 4576 kadın nüfustan ibaret Astarhan Nogayları arasında); Nebol'sin başka bir yerde "Maşaik" yakınlarındaki bir köyü Astarhan'dan yaklaşık 7,4 km mesafede, "Kazaçi-Bugor"un[79] ötesinde tarif

---

iazykov içinde (Kazan, 1978), s. 115-124. Kuşkusuz günümüz Astarhan'ına yapılacak bir gezi mevcut betimlemelerdeki topografik belirsizlikleri ortadan kaldırabilir ve hatta Baba Tükles'in türbesinin yerini tespite medar olabilir.

76 Hem Ötemiş Hacı'nın ihtida hikâyesinde hem de 1929 tarihli Sovyet kaydında aktarılan efsanede Baba Tükles ve bal arasındaki bağlantı, Sarı Saltık döngüsünden ve Tevârih-i Deşt-i Kıpçak'tan bilinen Kemal Ata anlatılarındaki balın rolünü anımsatıyor; iki İslâmlaştırıcı figürün ya da kabirlerinin bir araya getirilmesi ihtimal dışı değil ve bu bağlamda 1558'de Astarhan ve Saraycık üzerinden Orta Asya'ya seyahat eden İngiliz tüccar Anthony Jenkinson'un tanıklığına dikkat çekebiliriz. Jenkinson, Saraycık'a Astarhan'dan çok daha yakın olduğu aşikâr olan ve İslâmlaşmayla bal arasındaki ilişkiyi sürdürebilecek bir mabetten bahsediyor: Astarhan'dan on sekiz gün sonra, grubunun "46 derece 54 dakika enleminde, adı geçen Volga'nın ağzından 74 fersah uzaklıkta, Baugleata adında bir karaya düştüğünü, en doğuda ve güneyde, batıda ve kuzeyde sahilin uzayıp gittiğini" yazıyor. "Bu toprakların ucunda Tatarların deyimiyle kutsal bir Peygamber gömülüdür ve bu yoldan geçen tüm Müslümanlara büyük bir sadakat gösterilir" diyor (*The Principal Navigations*, ed. Hakluyt, cilt II, s. 457). "Baugleata" biçimi esasen 'Bağlı Ata"yı yansıtıyor gibi görünüyor, ancak "Ballı Ata" hem eşit derecede makul hem de bir azizin unvanı olarak daha olası gibi.

77 Rybushkin, *Zapiski*, s. 70

78 Pallas yukarıda belirtildiği gibi bu nehirden bahsediyor; Olearius açıkça "Baldı"ya karşılık gelen "Baltzik/Balçık" nehrinden bahsediyor. Aynı nehir, hiç şüphesiz, Astarhan'da esir olarak bulunmuş bir İrlandalı tarafından yazıldığı iddia edilen ve Tavernier'nin seyahatlerinin İngilizce çevirisine eşlik etmek üzere 1677'de yayınlanan kısa bir risalede "Boulda" adıyla geçiyor (*A Short Description of all the Kingdoms which encompasses the Euxine and Caspian Seas*, printed following *The Six Voyages of John Baptista Tavernier*, London, 1677), s. 112; bkz. Nebol'sin, Ocherki, s. 6 ("Baldu" olarak adlandırılıyor) ve 18. yüzyılın başlarından itibaren Hollandalı seyyah Cornelius de Bruijn'in (*Istoricheskie puteshestviia*, s. 168, "Balda") ve yaklaşık 1772'den itibaren Alman Gmelin'in (s. 293, "Bolda") anlatımları.

79 Nebol'sin, Ocherki, s. 53, 59. Mashaik ayrıca *Al'favitnye spiski armiano-grigorianskikh tserkvei i magometanskikh mechetei v Imperii* (Saint Petersburg: Ministerstvo vnutrennykh del, 1883), s. 218-219'da "dini figürleri olan" ve 430 nüfusa sahip bir köy olarak görünüyor.

etmiş, Astarhan'ı "Maşaik" köyüne bağlayan kırsal bir yol 1918 gibi geç bir tarihe ait bir bölge rehberinde kaydedilmiş.[80]

Her halükârda, Chodzko'nun rivayetleri ve Sovyet din karşıtı risalesi, hem Baba Tükles'in mezarı olarak kabul edilen bir yere hürmet gösterilmeye devam edildiğine hem de Baba Tükles'in İslâmlaştırmadaki rolünün devam eden hatırasına dair (azizin İslâmlaştırma faaliyetine ilişkin en eski izahın muayyen unsurları da dahil olmak üzere) yeterli oranda kanıt sunuyor.

Koruyucu Aziz ve Ataların Koruyucusu Olarak Baba Tükles

Baba Tükles'in "İslâmlaştırma" işlevi, İdige masalları bağlamı dışındaki folklor geleneğinde, tipik bir ecdadi/atavik koruyucu ruh rolünde akis buluyor. Kâh çocuk bahşetmesi için Allah katında şefaatçi oluyor, düşmanlarıyla savaşırken kahraman-çocuğa yardım ediyor ve kâh kahramanın soyunun kaderini önceden bildiriveriyor. Her halükârda bu mukaddes adamın bütün bir topluluk tarafından atavik bir figür olarak benimsendiğini görüyoruz. Özellikle Kazak folkloru, Baba Tükles'in adını İdige Biy masalındaki rolünün dışında başka ortamlarda da koruyor. Baba Tükles'in bu sıradışı tezahürlerinde göze çarpan ortak nokta, onun "İslâmlaştırıcı" rolüdür şüphesiz. Örneğin "Kozı Körpeş" isimli Kazak destanında "Babay Tükti Şaştı Aziz"[81] adında mübarek, beyaz sarıklı bir figür olarak karşımıza çıkıyorken, "Çora Batır" masalında kahraman, ebeveyni geceyi "Babai Tükti Şaş" denen azizin türbesinde geçirdikten sonra doğuyor ve doğan çocuğa adını o aziz veriyor.[82] "Çora Batır"ın Divaev'in Rusça çevirisiyle yayınlanan nüshası özellikle ilgi çekici.[83] Bu nüshada kahramanın ebeveyni geceyi "Babai-tükti-şaş"ın harabeye dönmüş mezarında geçirmek için mukaddes Orta Asya mevkiini yürüyerek aşıp Dağ, Ağaç ve Su'dan müteşekkil efsanevi terkibi anımsatan bir muhitte bulunan azizin mezarına ulaşıyorlar. Semerkant yakınlarından kuzeye, Sri-Derya boyunca uzanan hattı takip ederek Çimkent, Sayram ve Türkistan'ı geçip Karatau'ya varıyorlar ve serin bir pınar civarında ulu bir ağacın yetiştiği bir dağ eteğindeki mukaddes kabre vardıklarında meyvesini veriyor zorlu yolculuk; orada aziz, kırk arkadaşıyla beraber rüyalarında beliriyor ve bir oğul vadediyor.

---

80 *Vsia Astrakhan i ves' Astrakhanskii krai: Pamiatnaia knizhka na 1918 g.* (Astarhan, 1918), "Zheleznodorozhnye i morskie puti soobshcheniia, pochtovyia, zemskiia i prosalechnyia [sic] dorogi," s. 10, Astrakhan *uezd*'inde "Zemskiia i proselochnyia dorogi" altında *marshrut* No. 10.

81 Valikhanov, *Sobranie sochinenii*, III, s. 97-98'de verilen metinle karşılaştırın; Budagoy (I, s. 611, saç maddesi) aynı destandan Kazaklar'ın "efsanevi kutsal adamı" "Şaştı Aziz"in adını aktarıyor.

82 Krş. Orlov, *Kazakhskii geroicheskii epos*, s. 89,97-98; Orlov, "Babai Tükti Şaş"ın mezarına giderken Zangi Ata ve Muhammed Derviş Ata'nın mezarlarını da ziyaret ettiğini belirtiyor.

83 A. A. Diyaev, *Etnograficheskie materialy*, I. kısım, "Shura-Batyr," s. 1-88.

Kahramanın çocuksuz bir anne-babadan doğduğu, azizin umumiyetle kahramanın annesi yahut babasına rüyalarında göründüğü ve bir oğul vadettiği ikinci motif, kahramanın macerasının başlangıcında "koruyucu" ruh şeklindeki hâmi olarak ortaya çıkan muhtelif İslâm azizleri için de umumiyetle söz konusuydu. "Çora Batır" masalında ve "Alpamış" nüshalarından birinde (ki burada aziz rolü genellikle Ali'ye verilir) aziz Baba Tükles'tir; "Sayın Batır" adlı Kazak masalında ise aziz rolü, İdige masalının bir Kazak nüshasında Baba Tükles'in babasının adı olan "Baba Ömer"e verilmiş.[84] "Baba Tükti Şaştı Aziz" aynı zamanda "Koblandi Batır" destanının bir "Nogaylı Karakıpçak" nüshasında kahramanın doğumuna vesile olan aziz olarak görünüyor.[85]

Bu sonuncu tema, Potanin tarafından kaydedilen "Alankay Batır" efsanesinde Baba Tükles'in oynadığı özellikle ilginç rol vesilesiyle inkişaf etmiş görünüyor.[86] Bu masalda "Baba Toktı Şaş Tazı" önce beyaz sarıklı bir aziz olarak ortaya çıkıyor ve kahraman adına Tanrı'ya yakararak onun bir erkek ve bir kız çocuğu sahibi olmasına vesile oluyor. İkizlerin doğumundan sonra, kır bir eşeğe binmiş bir "Sart *duana*" (bir Orta Asya divânesi veya "sarhoş" derviş) olarak yeniden ortaya çıkıyor ve çocuklara isim koymaya geliyor. Sonra

---

84 Krş. Zhirmunskii, "Skazanie ob Alpamyshe i bogatyrskaia skazka," *Tiurkskii geroicheskii èpos*, s. 139, 229, 240-241; "Alpamış"ın bu nüshasında (s. 139) Baba Tükles sadece mezarı Karatav dağlarındaki kutsal bir gölün yakınında bulunan "Şaştı Aziz" olarak görünüyor. Paksoy (*Alpamysh*, s. 128), hem Alpamış'ın ilk basılı nüshasında (Kazan, 1899) hem de Kazakçasında (Alma-Ata, 1957) Karatav dağları yakınlarındaki bir gölde "Şaştı Azize"ye [*metindeki şekliyle*] hitap edildiğini not ediyor. Orlov, "Alpamış"ın bir nüshasında mübarek "Kıllı Baba Aziz"in ortaya çıktığını belirtiyor (*Kazakhskii geroicheskii èpos*, s. 10). "Sain Batyr"daki Baba Ömer için krş. Radlov, *Proben*, III (trc.), s. 210-211'deki metin; bkz. Orlov, s. 56. Zhirmunskii (s. 150, 229) bu teması Türk destanları üzerinde artan "İslâmi etki"nin delili olarak gösteriyor. Baba Tükles'in Alpamış destanındaki rolü, Zhirmunskii'nin ardından, Alpamış'ın Oğuz ve Kongrat nüshalarında kahramanların koruyucusu olarak Dede Korkut, "Şah-ı Mardan", "kırk aziz" ya da "Şaştı Aziz"in yer aldığını belirten Rıza Mollov tarafından da belirtilmiş; bkz. "Parallel entre Alpamiš et Ašik Garib (Quelques observations sur l'évolution du sujet et de l'image d'Ašik Garib)," *Acta Orientalia* 32 (1970, =PIAC XI), s. 167-189 [s. 177].

85 Krş. O. Nurmagambetova, *Kazakhskii geroicheskii èpos Koblandy batyr* (Alma-Ata: "Nauka," 1988), s. 29, 132; kahramanın çocuksuz bir çifte doğumu esnasında azizlerin delaleti motifine dair bir tartışma için bkz. s. 26-33 ve 74-83. Kahramanın kökenine dair daha az ve daha çok İslâmlaştırılmış anlatıların birbirinin yerine geçebilen doğasının bir başka örneği olarak (ancak net ya da zorunlu olarak tek yönlü bir inkişafa işaret etmeden), Nurmagambetova tarafından incelenen "Koblandy Batyr" versiyonlarından biri hariç hepsinin kahramanın annesinin hamileliğini böyle bir aziz delaletine (azize atfedilen çeşitli isimlerle) atfettiğini belirtmek gerekiyor; atfetmeyen nüshaysa (bkz. s. 75) anneye rüyasında görünen ve ona içinde "güneş ışınlarının suyu" ile Syr Darya'nın suyunun karıştığı bir kaptan içmesini söyleyen bir kuğu kıza atfediyor.

86 Krş. Potanin, "Kazakh-kirgizskie i altaiskie predaniia, legendy i skazki," *Zhivaia starina*, 1916, No. 2-3, s. 47-198 (Alankay Batır için krş. s. 99-104, *Kazakhskii fol'klor v sobranii C. N. Potanina* s. 116-122'de yeniden basılmış); anlatı Zhirmunskii tarafından aktarılmış, "Skazanie ob Alpamyshe," s. 185-186, 240-241. "Mahmi"sini kurtaran ama hamisini ihmal ettiği için onu azarlayan koruyucu ruh rolü, Orlov tarafından anlatılan "Sain Batyr" nüshasında "Baba Ömer"e verilmiş (s. 57-58, 60, 68).

putperest Kalmıklarla çarpışırken oğlunun[87] hayatını kurtarmak için bin bir kılıkta tekrar tekrar müdahale ediyor. Bir noktada Kalmık hanı kendi halkını Alankay Batır'ın oğluyla savaşmamaları konusunda uyarıyor, zira "mübarek Baba Toktı Şaş Tazı'nın onunla birlikte" olduğunu ve "hepsini yok edeceği"ni söylüyor. Bu müdahalelerden bir diğerinde Baba Toktı Şaş Tazı bir kartal şeklinde ortaya çıkıyor ve önce genç adamı geçmişte kendisine kimin yardım ettiğini hatırlamadığı için azarlıyor, sonra da onu tekrar Alankay Batır'ın meşveret meclislerini (*kenges-töbe*)[88] topladığı dağın tepesine sırtında uçurarak teslim ediyor. Doğaüstü bir kuşun sırtında uçan kahraman motifi, Beliaev'in İdige'nin Karakalpak nüshasında Baba Tükles'in bir kuğuya dönüşerek oğlu İdige'yi güvenli bir yere taşıması ve ardından Medine'ye uçması şeklinde de görülen, meşhur bir efsanevi tema. Ancak bu ve masaldaki diğer gerçek-üstü unsurlar, ayrıca Alankay Batır'ın çocuklarının mucizevi bir şekilde dünyaya gelmesindeki rolü, Baba Toktı Şaş Tazı'nın kâfirlere karşı mücadelelerinde "inananların" (mukaddes bir topluluğun) yardımına koşan mübarek bir yabancı olarak tarifi kadar dikkate değer değil. Aslında bu, ihtida temasıyla birlikte son müdahalenin odak noktası: Kalmık kahramanla uzun süren ve sonuçsuz kalan bir savaşın ortasında, kahraman Baba Toktı Şaş Tazı'nın adını anıyor ve hemen ardından İslâm'ı kabul eden ve bir cami inşa eden rakibinin üstesinden geliyor.

O halde Baba Tükles, folklor düzeyinde, "etnogonik" rolünün hem "tarihî" eserlerde hem de destan geleneğinde tasdik edildiği Nogay ordasının ve Edigü mirasının sınırları dışında bile ataların koruyucusu ve "kurucusu" haline gelmiş. Baba Tükles figürünün sıklıkla ya neseben ya da özellikle efsanevi bağlamda "etnogonik" izahlara (ya da her ikisine) konu olması, nispeten "dinî" ama kültürel olarak yabancı olan İslâm'a döndürme işlevinin bu temalar tarafından yerinden edildiğini gösteriyor; bizzat bu yerinden ediliş, Baba Tükles'in oynadığı orijinal rolün doğasına şehadet ediyor. Aşağıda değerlendirileceği gibi, Baba Tükles'e hikâyesinin İslâmî (olduğu pek fark edilmeyen) nüshalarında biçilen rol, "İslâmlaştırıcı" işlevinin "ulus kurucu" işlevine dönüştüğünü gösteriyor. İslâmî ve İç Asya'ya mahsus içtimai takdis biçimlerinin geçirdiği dönüşümün canlı bir örneği, İdige masalının Nogay nüshasında

87 Oğlun adı Potanin'in transkripsiyonunda "Orak" şeklinde verilmiş; bu isim Tatar tarihlerinde Özbek Han tarafından Baba Tükles ve arkadaşlarını Medine'den getirmek için gönderilen zat olarak adlandırılan ve *çura* denen "Örek"i yansıtıyor olabilir. Bununla birlikte "Orak", Mamay ile eşleştirildiği bir masal döngüsünün kahramanı. Orak'ın ikizi olan kız kardeşi, tesadüfen, Alpamış'ın anne ve babasının "Şaştı Aziz"in mezarını ziyaret ettiği masal nüshasındaki ikiz kız kardeşiyle aynı adı taşıyor.

88 Bu tema, İdige masalının Beliaev tarafından aktarılan Karakalpak nüshasında da yankılanıyor; burada kahramanın babası "Baba Tükli Şaşlı Aziz", İdige tehlike altındayken sarı başlı bir kuğu şeklinde ortaya çıkıyor, onu göğe kaldırıp açık bir alanda güvenli bir yere götürür (Beliaev, "Skazanie," s. 2).

geçen, İdige'nin "Baba Tükti"nin kabrini ziyaret ettiği ve "babası"na yakardığı bir parçada bulunuyor esasen. Baba Tükti ona "Oğlum, bütün soyun nâmına yakardım Tanrı'ya" diyerek cevap veriyor; fakat Kalmukların elinde Nogayların başına gelecek felaketlere dair bir "kehanet"te bulunarak, İdige'nin bahtı yaver ve gücü muhkem olsa da, "son halefin kâfirlerin iktidarı altına girecek"[89] diye ilan ediyor. Burada bir Müslüman aziz, efsanevi kurucusu olduğu "topluluğun" iyiliği için gömüldüğü yerde kahraman tarafından müracaat edilen atalara ait, koruyucu bir ruh kılığına bürünmüş; gayet uygun bir biçimde, burada kurucu halkının mukaddes tarihini bütünüyle kucaklıyor, zira yalnızca topluluğun doğuşunda değil, aynı zamanda küfür idaresinin dayatılması ve içtimai bütünlüğün dolaylı olarak ortadan kalkmasına dair kıyametvâri kehanetiyle parçası olduğu topluluğun çöküşünde de vardır.[90]

Baba Tükles'in içtimai bir hâmi ve koruyucu ruh olarak rolü Nogay çevresinden çok uzaklara, hatta Kazak folklorik çevresinin de ötesine uzanıyor. Görünüşe göre Özbek kabile kimliğine de dâhil edilmiştir o, fakat buradaki varlığı Nogay destanı ve şeceresindeki güçlü suretine kıyasla çok daha zayıftır. İlk olarak, Taşkent'te bulunan ve Yesevî kaynaklı az bilinen bir Türkçe eserin nüshasını içeren bir 19. yüzyıl yazmasının sonuna, meşhur bazı sûfî şeyhlerinin yanı sıra daha az bilinen figürlerin sözde boy bağlantılarını veren bir liste eklenmiş.[91] Baba Tüklük 'Aziz'in "M.z.rât" adlı bir boya mensup olarak kaydedildiğini görüyoruz, bu isim Özbek boy tasvirleri arasında bu yazılışa yakın herhangi bir biçimde takip edilemiyor.[92] Sûfî meşâyihin Özbek boy gruplarına tahsisi, muayyen azizlerin kabilelerin koruyucu ataları olarak "benimsenmesi"ni yansıtıyor gibi görünüyor ve Türkmenler arasında bilinen benzer süreçlerle paralellik gösteriyor. Baba Tükles'in bunlar arasında ortaya

89 Trc. Valikhanov, *Sochineniia*, s. 268.

90 Kıyamet motifleri, kabilevi bütünlük ve ataların koruyucu ruhlarına itimat kavramları açısından özellikle ilgi çekici; dolaylı olarak bir topluluğun akıbeti "kurucu"sunun yahut atasının ya da basitçe koruyucularından birinin ellerindedir. Nogay kahramanlık hikâyeleri arasında, boyun eğmek yerine Ruslarla savaşan ve sonunda Volga'da boğulan bir "Tova Batır" hikâyesi de yer alıyor; Astarhan'da gömülü olduğu söyleniyor ve Nogaylar, bu kıyamet figürü "dağları aştığında" "Tajal" (yani Deccal) ile savaşmak için yükseleceğine inanıyorlar (bkz. Moshkov, "Melodii nogaiskikh i orenburgskikh tatar," s. 65). Başlangıçta merkûz devri efsanevi son teması burada bir topluluğun yaşam süresi bağlamında söz konusudur; aynı şekilde destan kahramanlarına ölürken atalara atfedilen yakarışlarda, yaşam sürelerinin farkında olan bireylerin (özellikle azizlerin) paralel temasında ve (İç Asya geleneğinde ender olmayan ve karakteristik olarak ferdi ve içtimai odakları birleştiren) hükümdarın tahta çıktığında tûl-i saltanatını ilanı gerektiren temada da belirgindir bu. Kabile atasının koruyucu hâmi ruha dönüşümü, gayri İslâmi bir bağlamda, Yakut destanları örneğinde ilginç paralelliklerle N. V. Emel'ianov tarafından incelenmiş, *Siuzhety olonkho o rodonachalnikakh plemeni* (Moskova: Navka, 1990), s. 169-179.

91 Taşkent yazması, IVAN Uz, Env. No. 12870 (kataloglanmamış), vr. 88b.

92 "M.z.rât"ın Edigü'nün nesli, haliyle Baba Tükles'le irtibatı bulunan *mirza* sıfatının göçüşmüş bir biçimini perdelediği (pek ikna edici olmasa da) ihtimal dâhilinde.

çıkması, Özbek boyları arasındaki hatırası hakkında daha fazla bilginin sözlü gelenekte yahut 19. yüzyılın sonlarıyla 20. yüzyılın başlarındaki "popüler" yazma geleneğinde yapılacak araştırmalarla ortaya çıkabileceğini işaret ediyor.

Baba Tükles'in Taşkent'teki iki yazmasında bulunan meşhur "doksan iki Özbek boyu" listesinin mukaddimesinde de yer alması daha da ilgi çekici. Doksan iki boyun listesi birçok kaynakta zikrediliyor ve bazı araştırmacıların ilgisini çekmiştir bu mesele;[93] fakat daha önceki çalışmalarda belirtilmeyen şey, doksan iki boyun hangi *bağlam*da listelendiği: Özbekler için bir köken efsanesi sadedinde yapılıyor bu liste.

Baba Tükles bu iki anlatıda "Tûlâş Baba" olarak geçiyor; bu el yazmalarında aktarılan soyağaçlarıyla Edigü/İdige'yi çevreleyen tarihî ve dasitânî rivayetlerde yer alanlar arasındaki paralellikler olmasaydı, "Baba Tükles"le özdeşliği konusunda kuşku uyandıracak kadar farklı bir imla olduğu söylenebilirdi. Anlatılar Özbekleri, Hz. Ebû Bekir'in babası ya da atası olarak kabul edilen "Kuhâfe"den (Ebû Bekir'in "İbn Ebî Kuhâfe" olarak adlandırılışını yansıttığı açıktır), kâfirlerle yapılan bir muharebede Hz. Peygamber'in yardımına gelen doksan dokuz yahut doksan iki adam aracılığıyla türemiş olarak tasvir ediyor. 1321/1903-1904 gibi geç bir tarihe ait bir yazmanın[94] dili Farsçadır; burada doksan dokuz Özbek boyunun tek bir atadan, Halife Ebû Bekir'in babası Kuhâfe'den geldiği söyleniyor ve soyları aşağıdaki gibi kaydediliyor: Kuhâfe > Ebû Bekir > Ebü'l-'Âs > Sultan Kubûr Sultan Hâkim > Sultan Safâ > Sultan Celâleddin Rûmî > Tûlâş Baba > Salay Kabay. Son zikredilen zat zamanında "memleket" barış içindeydi ve doksan dokuz adam doksan dokuz boya (uruk) ayrılmıştı; her biri "dünyevî ve dinî işlerin bozulmaması için" bir "tamga" (dâğ) seçmişti. Tarihsiz, fakat bir parça daha eski olduğu anlaşılan diğer el yaz-

93 Doksan iki Özbek kabilesine dair bir liste daha "geleneksel" kaynaklarda bulunuyor, yani 16. yüzyıl *Mecmu'u't-Tevârîh*'i, 19. yüzyıl *Tuhfetü't-Tevârih-i Hâni*'si gibi, MS IVAN Uz Env. No. 4330 (krş. *SVR*, VI, s. 38, No. 4188] ve sözlü/etnografik derlemelere dayanan birkaç yayınlanmış listede de yer bulmuş, T. I. Sultanov, *Kochevye plemena Priaral'ia v XV-XVII vv.* (*Voprosy etnicheskoi i sotsial'noi istorii*) (Moskova: Nauka, GRVL, 1982), s. 26-51; listelerin kaynakları hakkında özellikle bkz. 45-47; ayrıca aynı yazarın daha önceki makalesi, "Opyt analiza traditsionnykh spiskov 92 'plemen ilatiia,'" *Srednaia Aziia v drevnosti i srednevekov'e* (*Istoriia i kultura*) (Moskova: Navka, GRVL, 1977), s. 165-176. Bu nüshalardan görünüşe göre sadece *Tuhfetü't-Tevârih-i Hâni* (bkz. Storey-Bregel', *PL*, II, s. 1193-1195) "Tûlâş"lı soyağacını içeriyor (bkz. Rusya Bilimler Akademisi Şarkiyat Enstitüsü Petersburg Şubesi MS C440, vr. 266a), ancak çoğuna bir menşe efsanesi eşlik ediyor; incelediğim yazmadan biri bu iki unsuru da muhtevi (MS IVAN UZ Env. No. 3386) (MS IVAN Uz Env. No. 4330 ile birlikte) B. A. Akhmedov, "O roli pis'mennykh pamiatnikov v izuchenii etnogeneza uzbekskogo naroda," *Obshchestvennye nauki v Uzbekistane*, 1981, No. 12, s. 44-50 [MSS 3386 ve 4330 üzerine s. 49-50], ancak Akhmedov MS 3386'daki boylar listesinden önce gelen "Özbeklerin kökeni üzerine muazzam mukaddime" hakkında hiçbir bilgi vermiyor. Sultanov MS 3386'dan bahsetmiyor ve ne o ne de Akhmedov MS IVAN Uz Env. No. 12870'de verilen efsane ve listeden bahsediyor (bkz. dipnot 102).

94 MS IVANUz, Env. No. 3386, vr. 182b-183b, "Neseb-nâme-i Üzbik" unvanını taşıyor.

masında, Arapça veya Farsça bilmeyen bir grup insanın Hz. Peygamber'i kurtarışı ve kâfirleri mağlup edişi Türkçe bir nüshada anlatılıyor. Hz. Peygamber, Hz. Ebû Bekir'e bunların kim olduklarını soruyor ve o da Türkistan'dan gelen Türkler olduklarını ve "İmam Kuhâfe"nin akrabaları olduklarını söyleyerek aşağıdaki şecereyi aktarıyor: Kuhâfe > Ebû Bekir > Muhammed > Sultan Dildar > Sultan Câ'iz > Sultan Ebü'l-Fâ'iz [*metindeki haliyle*] > Kuyûz > Hakim > Sultan Safa > Sultan Celaleddin > Tûlaş Baba > Salay Kabay.[95] Ve yine, ikincisi zamanında memleket barış içindeydi ve doksan iki kişi doksan iki kabile oldu ve kendilerine tamgalar yaptı.

Anlatımlar büsbütün açık değil ve her birinde verilen şecerenin, Salay Kabay zamanında var olan doksan dokuz yahut doksan iki boy beyinin soyağacı olarak düşünüldüğü anlaşılıyor; her halükârda, böylece Özbek kabilelerinin şeceresine Baba Tükles'le özdeşleştirilebilecek bir figür yerleştirerek, onu esasen Özbeklerin boy teşekkülünde baba olarak kodlanan figür haline getiriyorlar. Bu durumda, "Baba Tüklük 'Aziz"in bir boy koruyucu aziz olarak ortaya çıkmasından öte, Baba Tükles'in Hz. Ebû Bekir'in soyundan gelmesi ve özellikle de akrabalarının Hz. Peygamber nâmına kâfirlere karşı mücadelesi yoluyla İslâmlaşmayla ilişkilendirilmesinin yankılarını buluyoruz.

Baba Tükles'in Orta Asya Müslümanlarının "koruyucu azizi" mevkii, Rusya'nın Orta Asya'yı fethine dair 1894'te neşredilen bir Türkçe metindeki tasvirine de yansımış.[96] Aslında onu yayınlayan Rus akademisyen tarafından ortaya çıkarılan bu metin, Taşkent'te eğitim görmüş fakat Kazak sözlü geleneğine de aşina olduğu açık olan "Mulla Hali-bay Mambetov" (yaklaşık 1856 doğumlu) bir Kazak tarafından kaleme alınmış. Eseri, 1865 Haziran'ında Taşkent'in düşüşüne kadar Ruslara karşı savaşan Hokandlı birlikler arasında vazife yapmış olan babasının hatıralarına dayandırmış. Baba Tükles eserde, Allah ve Hz. Peygamber'in yanı sıra İbrahim, İsa, Adem, hulefâ-yı râşidîn, İdris, "Babay Tükti Saçtı 'Aziz" ve son olarak "Baba Murad" (yerel bir türbede gömülü bir veli olarak tarif edilmiş) gibi zevâttan yardım dilerken tasvir edilen Hokandlı kumandan Alimkul'a atfedilen bir duada ortaya çıkıyor. Hoca Ahmed Yesevi'nin böyle bir listede yer almaması garip (türbesinin bulunduğu yer Ruslar tarafından çoktan fethedilmiş), fakat bu ihmal Baba Tükles'in ehemmiyetini artırıyor gibi görünüyor. Baba Tükles'in varsayılan torunlarıyla ilişkilendiri-

95 MS IVANUz, Env. No. 12870, vr. 89b-91b, "Nasibnâme-i Üzbik" [*metindeki şekliyle*] başlığını taşıyor; bu bölüm yukarıda belirtilen azizlerin listesi ve kabilevi irtibatlarıyla devam ediyor. İmla benzerlikleri Salay Kabay'ın Nogay şecerelerinde Baba Tükles'le Edigü/Idige arasındaki nesep bağı olarak zikredilen "İslâm-Kıya"yı yansıttığını düşündürüyor.

96 N. Veselovskii, ed. ve trc., *Kirgizskii razskaz o russkikh zavoevaniiakh v Turkestanskom krae. Tekst, perevod i prilzheniia* (Saint Petersburg: Parovaia Skoropechatnia P. O. Iablonskago, 1894), s. 13 [trc.], 22 [metin].

len unvanın ilginç bir aksi olarak, burada ona "velilerin/azizlerin *mirzası*" diye hitap ediliyor; kumandan ona cesaretle savaşmak ve din uğruna hayatını feda etmek sözü veriyor. "Dua" elbette büyük ihtimalle müellifin kendi uydurması, fakat bu bile başlı başına azizin hususi, koruyucu karakterine işaret ediyor; böylece içtimai bir buhran zamanında Rus fethi hakkındaki yerel duyguları yansıtmak üzere tertip edilen bir esere dahil edilmiş oluyor.

Nihayet, Baba Tükles'e bugüne dek atfedilen "ata" ve "koruyucu" rolle bağlantılı olarak, ona gaşyet hali sırasında Kazak şamanları (bakşılar) tarafından niyazda bulunulduğuna dikkat çekilebilir. Velilerin ve İslâm'a mahsus dini kaidelerin şaman ayinlerine dahil edilişi, Hoca Ahmed Yesevi, Zengi Ata gibi veliler ve umumiyetle Yesevi sûfi geleneğiyle ilişkilendirilen diğer figürlerin şamanın yolculuğu sırasında yardım, muhafaza ve kılavuzluk için başvurulan ruhlar arasında zikredildiği Orta Asya'da iyiden iyiye ispatlanmış.[97] Baba Tükles'in çok yakın zamanlarda bile bu ruhlar arasında yer alması, onun Kazaklar'ın avamî inancında mütemadiyen yankı bulduğunun bir delili.

Güney Kazakistan'daki Jambıl oblastının Sarısu reyonunda ikamet eden 1898 doğumlu Kazak şamanı Kenzhegïz Musaeva'dan 1978 ve 1983 yılları arasında kaydedilen materyalde, bakşı ilk olarak genel anlamda "Hocalar"la birlikte Türkistan velilerinden "Süleyman" (yani Hakim Ata) ve "Arıstan Bap"a (yani Arslan Baba, Ahmed Yesevi'nin üstadı) hitap etti; ardından Türkistan ve Semerkant'ın *evliya*larına ve yine genel olarak bütün evliyaya (evliye bolsang kolday kör, "Eğer bir veli isen, [bana] yardım et!") yakardı, duası, oldukça bozuk fakat hâlâ tanınabilir bir telaffuzla getirilen *şehadet*le kesilmiş, etnografın [kavmiyatçı] transkripsiyonuna göre, "*Laylaukha lillaukha, Mukhambetten rasulla*" ile noktalanıyor. "Ruhlar"dan (*ervâh*) imdat istenirken Baba Tükles figürüne özel bir ilgi gösterilmiş: "Ey benim mukaddes babam, atam, Babay-Tükti-Şaştı-Aziz, ey benim atam, bana yardım et, işimi kolaylaştır!"[98]

Benzer şekilde, Vostoçno-Kazakistan oblastının[99] Samarskii reyonu, Karaotkel vilayetinde yaşayan Bala-bakşı tarafından Ağustos 1982'de kaydedilen bir şaman icrasında bakşı aynı figüre "Tükti Babay Aziz Şaş, siynamın

97 Mesela Joseph Castagne'nin çevirip neşrettiği metne bkz. "Magie et exorcisme chez les Kazak-Kirghizes et autres peuples turks orientaux," *REI*, 4 (1930), s. 53-156.

98 *öyli atam babam-ay, Babay-Tükti-Şaştı-Aziz babam-ay, koldlay kör meni demep-ay, kolday kör menin isimdi*; K. Baibosynov tarafından toplanan ve K. Baibosynov ve R. Mustafina'nın makalesinde yayınlanan materyalden, "Novye svedeniia o kazakhskikh shamankakh," *Novoe v ètnografii: polevye issledovaniia*, No. 1 (Moskova: Nauka, 1989), s. 70-79; ilginçtir, Baibosynov çevirisinde daha fazla açıklama yapmadan azizin adını sadece "Baba-Tüklas" olarak veriyor (s. 74).

99 Bu arada söz konusu mevki, Çin ve Moğol sınırındaki Gorno-Altaisk yakınlarında bulunuyor, ayrıca Baba Tükles hatırasının kaydedildiği en doğudaki nokta oluyor burası.

özinge," yani "Tükti Babay Aziz Şaş, [yalnız] seni tazim ediyorum!" sözleriyle seslenmiş.[100]

Baba Tükles'in şamanların koruyucu ruhu olarak sürekli anılması, onun İç Asya'nın İslâmlaşmış halkları için taşıdığı anlamın en canlı hatırlatıcısıdır belki de. Bir yandan Baba Tükles'in şaman törenlerinde zuhuru, Orta Asya'daki dini "kalıntıların" apaçık İslâm-dışı, tamamen İslâmı öncesi alt katmana ait bir özelliği olarak ele alınabilir; fakat neyin "İslâmî" olup neyin olmadığına dair böylesine net bir tasvir, bu unsurların gerçek hayat, pratik ve dünya görüşüyle bütünleşmesine imkân tanımıyor. Mesele Baba Tükles'in bu dualarda İslâmi semboller ve dille kuşatılmış olması değil sadece; en önemlisi, mütehassısların "tarihi" anlamda farklı geleneklere atfetmeye alışkın oldukları, ama kendilerini Müslüman olarak gören toplulukların gündelik hayatında sorunsuz ve anlamlı bir şekilde kaynaşmış olan popüler dinî hayat unsurlarını bütünleştirmek için bir odak noktası olarak hizmet etmesi. Baba Tükles'in 70 yıllık din karşıtı kampanyalar ve içtimai dönüşümlerden sonra bile İslâmî ve İslâm öncesi gelenekleri -evliyalık ve koruyucu soy- bir araya getirmeye devam etmesi özellikle dikkate değer bir husus.

Sûfi ve Koruyucu Aziz Olarak Baba Tükles Destanı

Daha önce de belirtildiği gibi, Baba Tükles'ten ne anlam çıkarılacağı sorusu, hem "İslâmlaştırıcı" hem de "atavik" rolü açısından anlatıların tonunu belirlemede oldukça önemliydi ve bu sorunun en sık karşılaşılan çözümlerinden biri onu bir sûfi olarak tasvir etmekti. Bunun unsurları Ötemiş Hacı anlatısında zaten görülüyor ve Altın Orda'da İslâm'ın yayılmasında sûfilerin oynadığı gerçek rol ihtimali de daha önce değerlendirildi. Daha önce kaydedildiği gibi, Baba Tükles örneğinde azizin sûfi karakteri Abdülgaffâr Kırımî tarafından daha bir açıklıkla tasvir edilmiş ve 18. asır müellifince bir Orta Asya şeyhine dönüştürülmüştü. Dasitanî bahislerde de barizdir onun sûfî karakteri; hem meşhur "Sart divane" teşhisiyle hem de "Hoca" olarak tavsifiyle görülür bu. Tasavvufla ilişkilendirilişi, İdige masalının (yukarıda bahsedilen) Semenov tarafından kaydedilen Nogay nüshasında alenen görülür; masala göre Baba Tükles, hatta İdige ve "Nuradil" birer şeyh olarak tasvir edilirler ve *müritleri* ve *tarikat*taki kılavuzluklarına atıflar yapılarak tasavvufla olan irtibatları tekrar tekrar teyit edilir.

100 S. N. Akataev, "K perezhitkam kul'ta Tengri u kazakhov," *Izvestiia Akademii nauk Kazakhskoi SSR, seriia obshchestvennykh nauk*, 1984, No. 2, s. 40-48. Akataev (s. 44) şaman icrasının "metninden" sadece bu pasajı aktarıyor, ancak söz konusu ruhu, "Tükti Babay"ı Herodot'un [!] bahsettiği İskit tanrısı "Papaeus" [Gök Tanrı] ile ilişkilendirmeye çalışarak "kıllı ihtiyar Babay" olarak tanımlıyor. Daha da önemlisi, Akataev kendi "metninde" böyle bir temsilin bulunduğunu açıkça belirtmeksizin, bu "Tükti Babay Aziz Şaş"ın "silahlı bir muharip ve şamanların koruyucusu olarak tasvir edildiğini" belirtiyor.

Ayrıca Baba Tükles'in sûfî kimliği, Edigü'nün cetliği ve kutsiyetine dair var olan Nogay "hafıza"sı bağlamından öte, müstakil bir anlam da kazanmış görünüyor. Söz konusu mesele en iyi şekliyle daha önce bilinmeyen bir İdige masalı nüshasında açıklanmış; manzum ve mensur olarak kaleme alınan bu nüsha Taşkent'te mahfuz bir yazma.[101] Baba Tükles bu masalda[102] efsanevi hususiyetlerini muhafaza ediyor, özellikle periyle oynaşması burada da tasvir ediliyor; ama yalnız mutlak anlamda tasavvufla irtibatlandırılmakla kalmamış, aksine tasavvufun hususi bir türüyle ilişkilendirilmiş. Dahası bu nüshada İdige,[103] sadece bir *gayri* Nogay değil, bir Harizm Kungrat'ı olarak verilmiş. Tabii, bu da masalın yazma nüshasının nerede üretildiğine işaret ediyor. Toktamış kağandır bu nüshada ve kimsesiz İdige'yi yetiştiren de onun veziri Tulum Hoca'dır; kahraman aslında İdige'nin savaşlarında koruyucu bir ruh olarak mevkiini koruyan Baba Tükles'in oğludur. Fakat kahramanın kaderi Cengizli muhalifi polemik ya da hatta Toktamış'la şahsi mücadele açısından şekillenmez burada; daha ziyade, Baba Tükles'in talimatları ve kritik kavşaklarda onun yardımıyla İdige, Kungrat ve Özbek halkının ortak düşmanı olmak itibariyle birbiriyle bağlantılı Ruslar ve Kalmuklarla (urus kalmak) savaşır.

---

101 Özbekistan Cumhuriyeti Bilimler Akademisi El Yazmaları Enstitüsü, Envanter No. 109 (77 v.) ve 110 (106 v.); iki cilt tek kitapta toplanmış ve her ikisi de eksik olmasına rağmen iki nüsha da birbirinden kısmen farklı. Her iki nüshayı da Mayıs 1991'de inceledim; Enstitünün yazmalar koleksiyonunun kataloğunun yakın zamanda neşredilen ilk cildindeki (*Katalog fonda Instituta rukopisei* [Taşkent: Fan, 1989], cilt I, s. 279-280, Kat. No. 911 [Envanter No. 109, 19. yüzyıl başlarına ait bir nüsha olduğu düşünülüyor] ve 912 [Envanter No. 110, 20. yüzyıl başlarına ait bir nüsha]) tanımları dikkatimi çekti. Orada, kahramanın doğumunu dindar "Saglı [Saçlı okunuyor; cim harfi bu katalogda sıklıkla "g" olarak transkribe edilmiş] Aziz'e ve "Perizad" diye maruf bir periye atfettiği söylenen uzun bir "Toktamış Han ve İdege Batır dâstân"ının kopyaları olarak tarif ediliyorlar: çocuk bilahare bir Tulumbay tarafından evlatlık edinişmiş; bu Tulumbay da *Kıssa-i Toktamış Han* (ne İdige ne de "Saçlı Azız"e atıf yaptığı şeklinde tanımlanmamış [s. 279, Kat. No 910]). Ne yazık ki el yazmalarının nereden edinildiği belirtilmemiş ve katalogda verilen tarihlendirme en iyi ihtimalle farazi görünüyor. Aksi belirtilmedikçe sonraki referanslar MS No. 109'a ait. "Tulum Hoca"nın bu nüshadaki zuhuruna bakılacak olursa, Zhirmunsky tarafından İdige masalının "masal unsurunun... mükemmelen inkişaf ettiği" bir Özbek rivayeti olarak bahsedilen "Tulumbiy" masalıyla büyük ölçüde aynı olduğu anlaşılıyor ("On the Comparative Study of the Heroic Epic of the Peoples of Central Asia," IOC XXV, cilt 3 (Moskova, 1963), s. 244-252 [s. 248]); Zhirmunsky "Tulumbiy"nin bir nüshasının Hadi Zarif tarafından yayınlanan Özbek folkloru seçkisinde (*Özbek folklori; khrestomatiya* [Taşkent, 1939], s. 29-42) yer aldığını belirtiyor, fakat bu nüsha bana ulaşmadı.

102 MS 109'da masalın başlangıcında "t.v.k.l" yani "Tükel" şeklinde telaffuz ediliyor; vr. 50b-52a'da "t.v.k.l.v" yani "Tüklü" biçiminde, masaldaki son görünüşünde de vr. 64a-65b'de "t.v.k.y.l.v" yani "Tükilü" olarak zikrediliyor; MS 110'da adı muttasıl "t.v.k.l.v" şeklinde geçiyor. Kolaylık olsun diye her iki yazmaya yapılan atıflarda doğrudan transkripsiyon değilse "Tüklü" okunuşunu yeğledim.

103 Her iki yazmada da adı "a.y.d.h-kâh" şeklinde iki ayrı kelime olarak telaffuz ediliyor (her ikisi de *he* ile bitiyor), yani "İdege"; burada efsane kahramanı için ben *İdige* biçimini kullanmaya devam ediyorum.

Sahne şöyle başlar bu nüshada: "Şimdi masal anlatıcıları şöyle anlatır: Vaktiyle, geçmiş günlerde, Harizm eyaletindeki Kungrat şehrinde bir hükümdar, çok büyük bir hükümdar vardı..."[104] Buhara, Çin, Maçin, Hıta ve Hotan'a hükmediyordu bu hükümdar ve adı Toktamış'tı Bilahare daha yerel ölçekte tebaasının kimlerden müteşekkil olduğunu biliyoruz, zira bu hükümdar zamanında "Harizm şehrinde" 40.000 Kungrat hanesi, 40.000 Kıpçak, 40.000 Mangıt, 40.000 Kazak, 40.000 "Karakalfak," 10.000 "Uyşun, 10.000 Uygur, 10.000 Nayman, 10.000 Nuküs, 10.000 Kanglı, 40.000 Hıtay, 40.000 Yomut ve 40.000 Çavdur olduğunu öğreniyoruz. Fakat Tulum Hoca karakteri tanıtıldıktan sonra anlatı İdige'nin menşeine geçiyor.[105]

Hikâyeye göre Harizm vilayetinde kardeş olan iki Aziz vardı. Birinin adı Tüklü 'Aziz'di ve dağlarda yaşayan bir dervişti, diğerinin adı Saçlı 'Aziz'di ve *hangâh-nişin*, yani bir zaviyede meskûndu; diğer el yazması, ilkinin ot yiyen bir derviş olarak yaşadığını, ikincisininse bir *işân* olduğunu belirtiyor.[106] Sadece her iki figürün de sûfî olarak açıkça tanımlandığını değil, aynı zamanda iki türlü sûfî hayat tarzı arasında ince bir ayrım yapıldığını görüyoruz burada; Baba Tükles figürü, Ötemiş Hacı anlatısında verilen ve adının da ima ettiği biraz "vahşi" tanımına uyan bir nitelemeyle, biraz fazlaca "aykırı" ve ahlak-tanımaz figürle özdeşleşiyor.

Anlatı şöyle devam ediyor: Bir gün Tüklü 'Aziz dağlarda yürürken Şeyh Celîl Ata'nın[107] abdest almak için kullandığı pınara (bulak-havz) rastlıyor; fakat bu azizin orada abdest almaya gittiğini ve elbiselerini çıkardığını bildirdikten sonra anlatıcı duruyor ve "bir başka hikâye dinleyin" diyor. Yeni hikâye, diğer nüshalardan aşina olunan bilindik kalıbı İslâmlaştırılmış bir biçimde vererek şöyle devam ediyor: Efsanevi Kûh-i Kaf'ta [Kaf Dağı] dünyayı dolaşıp dağına dönen ve abdest almaya niyet eden Saçlı Peri adında bir perizad yaşıyordu; Tüklü 'Aziz abdest almaya geldiğinde perizadın vücudunu yıkadığını gördü, kız nuruyla tüm havuzu aydınlattı ve "Saçlı Aziz"e karşı bir şevk yerleşti Tüklü'nün göğsüne ve kalbi darmadağın oldu.[108] Uzun bir muhavereden sonra,

---

104 *amma raviler andang rivâyet kılurlar ki kadîmü'l-eyyâmda ötgen zamânda Harizm vilâyetide Kongrat kal'asıda bir fedşâh bar erdi ziyâde ulug fedşâh erdi.*

105 Bu başlangıç epizodu: MS 109, vr. 11b-19b; MS 110, vr. 13a-23a.

106 MS 109, vr. 11b; krş. MS 110, vr. 13a: *amma Harizm vilayetide iki 'Aziz bar erdi, birining atıga Tüklü 'Aziz derler, ol taglarda kök sıyalı yeb dervişlik kılur erdi, yana biriga Saçlı 'Aziz derler, ol hangâh-nişin işân erdi.*

107 Bu Harizm bölgesi Ebü'l-Gâzi tarafından 17. yüzyılın başlarında Harizm'e yapılan bir Kalmuk akınıyla bağlantılı olarak (Desmaisons, s. 275 [metin], s. 296 [trc.] ve 19. yüzyılın Hiveli tarihçisi Mu'nis tarafından, bir kez "Şeyh Celil Tâghî" (Mu'nis burayı bir altın ve gümüş madeninin bulunduğu yer olarak tanımlar) ve Şeyh Celil Ata'nın türbesinin bulunduğu yer olmak suretiyle zikredilıyor (krş. *Firdevsü'l-İkbâl*, ed. Bregel, s. 155, 568 ve *Materialy po istorii kazakhskikh khanstv*, s. 460, 469).

108 *Saçıl 'Aziz-ning ışkı Tükel 'Aziz-ning sine-i sarıdûkında cay boldı ve köngli bi-karâr bolup...*

Tüklü 'Aziz elbiselerini ona getirdi ve peri onunla evlenmeye hangi şartla rıza göstereceğini söyledi: abdest alırken vücuduna bakmamalı; yürürken topuklarına bakmamalı ve saçlarını tararken başına bakmamalıydı. Şartları kabul etti adam ve nikâh kıyıldı; fakat çaresiz sözünü tutmadı adam ve peri beyaz bir güvercine (ak kebûter) dönüşerek uçup gitti.[109]

Tüklü 'Aziz'in uzun feryadından sonra hikâye peri kızına dönüyor yeniden. Üç aylık bir yolu üç günde kat ederek Hazar Denizi yakınlarında bir çınar ağacına ulaştı: "Haşturhan [Astarhan] denizinin yanında bir *çınar* vardı; geldi ve bu çınarın üzerine kondu ve Tanrı'nın emriyle orada bir doğum sancısı yaşadı[110] ve hemen çınardan düştü, burada doğum sancısı daha da şiddetlendi." Acısını biraz hafifleten bir ağıt okumaya başladı, fakat kısa süre sonra baygınlık geçirerek yere yığıldı. Uyandığında önünde duran bir oğlan çocuğu (baççа) gördü; onu kollarına aldı, öptü ve emzirdi, "Tüklü 'Aziz bu bebeğin babasıdır" dedi ona.[111] Ancak onu Tanrı'ya emanet etti, emzirirken onu takdis etti ve sonra yeniden bir karanfile dönüşerek uçup gitti.[112]

Hikâye daha sonra İdige'yi bulan Tulum Hoca'ya dönüyor; İdige büyüdüğünde üvey babası onu cenk etsin diye "Rus-Kalmık yurdu"na (bargıl balam Urus Kalmak yurtına)[113] gönderiyor. Ancak yolda İdige ilk defa gerçek babasıyla karşılaşıyor.[114] Yüksek bir dağın tepesine çıkıyor ve orada nur yüzlü bir *baba* görüyor; yaklaşıp selam veriyor ona, *baba* başını kaldırıyor, selama karşılık verip şöyle diyor: "Ey oğlum, bana kendinden bahset, hangi bahçenin çiçeğisin, hangi bağın bülbülüsün, hangi bahçeden uçtun ve hangi güle konacaksın?"[115] İdige cevap verinceye kadar manzum sorular sormaya devam ediyor:

Ben Hakk'ın kuluyum, baba
İlim/halkım, baba, Kungrat'tır.
Aslım, baba, Özbek oğlu,
Benim yerim Kungrat'tır.[116]

---

109 MS 109, vr. 14b-16b; MS 110, vr. 16b-18a.

110 *Şol yerde tolgakı tutdı.*

111 *Tükel 'Aziz bu güdak-nıng atası.*

112 *ay balam Allah yarıng bolsun al imdi men kesdim dep kebuter bolup uçup.*

113 Mesela vr. 31b, 32b, 33a.

114 MS 109, vr. 39a-41b.

115 habarıng-nı berip ketgil, kaysı bağ-nıng güli-sen ve kaysı çemen-ning bülbüli-sen, kaysı bağdın uçup ve kaysı gülzer-ge konar-sen? "Kahraman"ın atası göz önünde bulundurulduğunda şamanik icranın karakteristik özellikleridir bu tür tehdit ve karşılıklar; hem koruyucu ruhlardan imdat için hem de seyahat esnasında ruhlarla karşılaşınca söylenir. Krş. Dioszegi'de kaydedilen karşılık, "Pre-Islamic Shamanism of the Baraba Turks," s. 146.

116 MS 109, vr. 40a: *men bir baba Hakk-nıng kulı / elim baba Kongrat bolur / aslım baba Özbek oğlı / mening cayım Kongrat bolur / aslım Özbek Hakk-ga bende / ümidim köp canutında [metindeki*

Aldığı cevaptan tatmin olmayan Baba karşılık verir, "Ey oğul, ben de çok Kungrat gördüm, hem bu ismi Özbekistan'da derler; ama şimdi doğru adın nedir, söyle?"[117] Esas adının Rahim Berdi (yani nasıl bulunduğuna işaret olmak bakımından "Allah verdi") olduğunu söyleyen İdige ısrar eder, ama şimdi İdige dendiğini belirtir. Sonra Baba, merhamete gelir ve onun aslını söyler: Adın aslında İdige, der genç adama, baban da Tulum Hoca; amma, der, şimdi şu sözler de hakikattir: "Baban özge adamdır... Fakat Allah'ın takdiriyle ananla baban arasına fırak düştü."[118] Annen gitti, diye devam eder Baba ve seni bir çınar ağacının tepesinde, bir kuş yuvasına bıraktı;[119] Tulum Hoca buldu seni ve adını Rahîm Berdi koydu.

Bütün bunları duyan İdige, Baba'nın kim olduğunu anlamadan yoluna devam etti; fakat anlatıcı "bu babanın İdige'nin babası Tüklü 'Aziz olduğunu" teyit etti.[120] Bir başka karşılaşmada İdige yine, "Ben kendim Özbek'im, özüm Kungrat'tır; Özbekler bahçesinin bir gülüyüm, yaratan Tanrı'nın bir kuluyum; Tulum Biy Hoca'nın oğluyum, muhakkak Özbek'im."[121] Nihayet, üçüncü karşılaşmalarında,[122] artık Tüklü 'Aziz olarak tarif edilen Baba, İdige'ye bütün hakikati söyledi ve gönlünü kazandı; Tüklü 'Aziz'i bir sonraki duyuşumuz kahramanın kâfir Kalmuklarla savaşının ortasındadır:[123] İdige onlarla savaşa girerken, "İdige'nin mübarek babası Tüklü 'Aziz zikir çekerek belirdi ve mekânın orta yerinde durup İdige'ye baktı."[124] Tüklü 'Aziz oğluna hitaben "baban kâfirlerden intikam almaya geldi"[125] dedi, fakat İdige dinlerken kâfirler ellerinde türlü silahlarla ateş açtılar;[126] Tüklü 'Aziz'in yeniden ortaya çıkmasıyla birlikte kâfirler kargaşa içinde kaçtılar ve sonunda cümle düşman Müslüman oldu.

şekliyle] / sefer kıldım üşbu künde / baba baba cayım Kongrat bolur / elim Kongrat 'aceb caydur / sagın-ganım ber-Huday dur / atam adı Tulum Bek-dür / mening cayım Kongrat bolur / kendin künge mihnet tartıp / cefa tigi bağrım tarıp / men kelür-men nakib tertip / İdege dür baba adım...

117 *men-hem Kongrat elin köp körüp-men Özbek-istanda lakab adın ayturlar; amma imdi seni rast adıng-nı ayt... kim-ning oglı kim seni özing / oglım adıng kim boladur...*

118 *amma sening atang özge kişi turur... takdir Allah birlen atang birlen anang-ning arasıga fırâk tüşdi.*

119 *kuş-ning uyasında.*

120 *amma bu bâbda İdege-ning ataları Tük.l 'Aziz erdi.*

121 MS 109, vr. 45b: *men özüm Özbek bolur-men... aslı zâtım Kongrat-dur, Özbekler begi gulım-men / yaratkan Tengri kulı-men / Tulum Biy Hoca oglı men / men özüm Özbek bolur-men.*

122 MS 109, vr. 50b-52a.

123 Ms 109, vr. 64a-65b; MS 110, vr. 83a-84a.

124 MS 109, vr. 64a: *İdege-ning kerametli Tükilü 'Aziz dedeleri hüve yâmin hüve lâ ilâhe illâ hüve dep hâzır boldılar meydan-ning orta yeride turup İdege-ga karab...*

125 MS 109, vr. 64b: *Tükilü 'Aziz sening dâd.ng kelip-dür / kâfirlerning ongın alıp turup-tur.*

126 *Zenbürek*/zemberek, *şemhal* ve *miltüklerle* ateş ettiler.

Anlatı devam eder, fakat doruk noktasıdır burası; her halükârda "Tüklü 'Aziz" bir daha görünmez. Bu nüshada belki de Baba Tükles'e atfedilen iyiden iyiye inkişaf etmiş sûfi görünüşü yahut savaşta İdige'nin koruyucu ruhu sıfatıyla zuhurunun çarpıcı imgeleri değil, bu mübarek hâminin İdige'ye yardım etmesi gereken mücadelenin tahavvülüdür dikkat çekici olan: Cengizli/gayri Cengizli gerilimlerin izleri tespit edilebilir, fakat burada hiç inkişaf imkânı bulamamıştır bu. İdige'nin Mangıt kimliği tamamen kalkmış ortadan ve İdige masalının Nogay ordasıyla irtibatından geriye hiçbir şey kalmamış; bu kimliklerin yerini Harizm'de baskın olan Kungrat boyunun ve "Özbek" halkının kimlikleri almış, fakat aslında İdige'nin bunlara takılması, esas menşeine ilişkin umumi cehaletinin bir unsurundan başka bir şey değil. Kalmuk düşmanı bile, Kalmuklar ve Nogaylar arasındaki kabile çatışmalarından ziyade kâfirler olarak ortak mevkilerini vurgulamak için Ruslarla ilişkilendirilmiş. Kısacası, peri kızı, doğum yapılan yuva ve koruyucu ruh gibi tamamen gayri İslâmî imgelerle bile, İdige masalının bu nüshası İslâmî gerçekler konusunda en ısrarcı olanlardan biri. İdige, babası hakkında olduğu kadar Kungrat ve Özbek kökenleri hakkında da yanılıyor; buradaki drama büyük oranda, İdige'nin "sadece" Özbek yahut Kungrat olmadığını, Müslüman bir azizin mübarek evladı olduğunu keşfetmesiyle ilgili ve bu keşif, onun "ortak" inancını tehdit ederek gerçek kimliğini ve bütünlüğünü tehdit eden kâfirlere karşı zaferinin yolunu açıyor.

Baba Tükles bir sûfî azizi ve koruyucu ruhtur burada, bu rolleri Kazak folklorunda ve aşağıda değerlendirilen Başkırt masallarında da icra ediyor; diğer figürler de İslâmî İç Asya'daki boylar için mütemadiyen birer sûfî azizi ve koruyucu ruh olarak görünüyorlar. Azizin Sûfî karakterinin belirli bir boyun menşeini takdisin bir aracı olarak yahut Cengizli gibi siyasi ve içtimai meşruiyet iddialarına karşı değil, cihanşumül İslâm ümmetine merbutiyetin bir işareti ve "Kungrat", hatta "Özbek" gibi daha dar irtibatlara karşı bir tezat olarak vurgulanmış gibi görünüşüdür bu nüshanın ayırt edici vasfı. Baba Tükles karakterinin aldığı farklı istikametlerin izini sürmeye devam ediyorken, burada Harizm'deki İdige masalının bu edebi anlatılarının onun "İslâmlaştırma" işlevini evrensel bir İslâm kimliğini tasdik sadedinde bulabileceğimiz en uç noktaya taşıdığını müşahede edebiliyoruz.

Başkırt Geleneğinde Baba Tükles: Kahraman, Kral, Ata ve Önder

Baba Tükles, Başkırtlar arasında anlatılan sözlü ve yazılı hikâyelerde ilginç pek çok rolde karşımıza çıkıyor. Başkırt etnogenezinin giriftliğini ve "Başkırt" tanımlamamızın altında yatan etnonimin uzun tarihi ve muhtelif biçimlerini tartışmak yersizdir burada. Başkırtlar olarak bilinen halkın, Karakalpaklarla

yakın irtibatı olan birkaçı ve bir süre Nogay konfederasyonuna ait gruplar da dahil olmak üzere, oldukça çeşitli kökenlere sahip bir dizi boydan teşekkül ettiğini söylemek yeterli.[127] Baba Tükles'in Başkırt folklorundaki destansı ve atavik rollerinin muhafazasını temin eden şey şüphesiz bu "Nogay" unsurları, fakat bu roller bağlamında yaşanan Başkırt inkişaflarının zenginliği onlara bizim açımızdan hususi bir önem kazandırıyor.

Daha önce de belirtildiği gibi, İdige masalı Başkırtlar arasında "Idukay ve Muradım" genel adı altında korunmuş; Başkırt nüshasından özellikle farklı bir bölüm aşağıda değerlendiriliyor. Baba Tükles (Başkırt telaffuzunda Töklas ya da Töklâs) Başkırt folklorunda kahraman ve ata figürü olarak başka bağlamlarda da çıkıyor karşımıza. Öncelikle, belki de en iyi bilinen Başkırt destanı olan "Ural-batır"ın devamı olan "Akbuzat"[128] destanında, muhtemelen Nogay tedailerine bir gönderme olarak, Yayık (Ural) vadisinin "kahramanları" (batırları) arasında anılıyor. Bu bağlamda sadece adı korunmuş, fakat Nogay irtibatlarının çok daha fazlası ve İdige'yle olan bağlantısı Orenburg yakınlarında kaydedilen "Kırk Nogay Kahramanı" hikâyesinde mevcudiyetini koruyor.[129] Masalı aktaran kişi, efsaneyi Orenburg *oblast*ının Beliaev *reyon*undaki Buransı *aul*'un mahalli eşrafına atfetmekte ve bu eşraftan birinin adını 1892 doğumlu "Abdülgali Uzbekov" olarak veriyor. Masalın kendisi, geçmişte yaşamış ve kahramanlıkları babadan oğula aktarılmış kırk Nogay *batır*ını anlatıyor; kahramanların isimleri açıkça hem Nogay geleneğinden hem de sair dasitânî masallardan alınmış. Biçime uygun olarak kâfirlere karşı ortak müdafaa çağrısı yapılıyor ve bu kahramanlardan birinden ortak bir unvan türetiliyor, bütün hikâye popüler tarih, kahramanlık hikâyeleri ve menâkıbnâmelere özgü unsurları birleştiriyor:

> İlk atalardan biri Tüklas-baba'ydı, ondan sonra Idukay, onun oğlu Muradım, Muradım'ın oğlu Musa-han, onun oğlu Mamay-han, Sura-batır, Yamgırsı, Agış-batır ve nesilden nesile böyle devam etti bu.
>
> Nihayet, bu ailenin en genç kahramanı Koblandı Mamay-han, Kalmukları bu yerlerden sürdü. *Aul*umuz Buransı'nın adı, Buransı adlı bir Nogay kahramanından yadigâr. Idukay'ın [adı "Icukay" şeklinde de verilmiş] çağdaşı ve yakını olduğunu söylüyorlar onun. Icukay halkın arasından ayrıldı; onun aslında bir *tümen*in [on bin] komutanı olduğunu bildiriyorlar. Hatırası için iki mezar taşı bırakılmış. Beliaevka'ya giden yolun sol tarafında, bir Müslüman

127 Kısa bir araştırma ve kaynaklar için bkz. Z. V. Togan, EI2, I, s. 1075-1077, "Bashdjirt" maddesi.

128 *Bashkirskoe narodnoe tvorchestvo*, c. 1, *Epos*'taki Rusça çeviriyle karşılaştır, ed. M. M. Sagitov (Ufa: Bashkirskoe Knizhnoe Izdatel'stvo, 1987), s. 170, 172 (krş. s. 503, n. 9).

129 *Bashkirskoe narodnoe tvorchestvo*, c. 2, *Predaniia i legendy*'de Rusça tercümesi verilmiş, ed. F.A. Nadrshina (Ufa: Bashkirskoe Knizhnoe Izdatel'stvo, 1987), s. 187-188, No. 199; krş. s. 510.

mezarlığında iki yazılı taş bulunuyor. Bir yaz turistik gezi sırasında bu taşları kendi gözlerimizle gördük ve fotoğraflarını çektik. Kitabe bir hayli eskiydi ve bir şey anlamak çok zordu. Icukay zamanında Habrau-yırau yaşıyordu.

Icukay'dan sonra Bayal Han kağan oldu. Köken itibariyle sıradan, fakir bir aileden gelen bir Kazak'tı Bayal Han. Bir yetimdi. Sebat ve mizacındaki yiğitlik kendini yetiştirmesine yardımcı oldu. Birer yiğit olan Kunsu, Kuku ve Yesem, Kalmukları o mıntıkadan kovdular; o günlerde pek çok cenk oldu...

Baba Tükles'in bu Nogay yiğitlerinin atası olarak anılışının ve sair destan kahramanlarının onun soyuna dâhil edilişinin ötesinde, Kalmukları kovmaktan bahsedilirken İslâm'la kurulan zımni irtibatlardır ilgi çekici olan; ayrıca mezar taşlarının da işaret ettiği gibi "Icukay"ı çevreleyen kutsal hava; Icukay ve Bayal'ın "sıradan" (*kara*) insanlara uzanan kökenine yapılan vurgu; İdige masalının Başkırt nüshasında öne çıkan ve (yukarıda belirtildiği gibi diğer nüshalarda Supra-cırav vb. olarak) Icukay'ın çağdaşı olarak görünen "Habrau"dan, daha fazla tespit yapılmadan da olsa bahsedilmesi kayda değer kabul edilebilir.

Bu anlatıdaki kahramanlar Nogaylar olarak anılıyorlar ve Başkırtlar, İdige'nin irtibatından sarf-ı nazar edildiğinde bile Baba Tükles'in Nogaylarla ilişkisinin devam ettiğine dair hayli delil sunuyorlar. Özellikle Başkırtlar arasında Baba Tükles'e dair bu tür bir hatıra, 18 ve 19. yüzyıllarda Ufa şehri hakkında kaydedilen rivayetlerde görülüyor; İdige masalıyla bağlantılı olarak daha önce Potanin tarafından kaydedilmiş bu rivayetler.[130] P. L. Iudin'in Ufa tarihine dair bir makalesine atıfta bulunulmuş.[131] Iudin, 16. yüzyılın ortalarındaki Rus fethinden önce, Ufa'nın içinde bulunduğu kasabanın son "Nogay" idarecisinin "Baba-tu-Klius" yahut "Babatu-Kulias" ailesine mensup olduğuna dair Başkırt efsanelerinden bahsediyor; bu efsanelerin bir nüshasının Orenburg Merkez Arşivlerinde bulunduğunu belirtiyor ve Petr I. Rychkov tarafından 1762'de neşredilen Orenburg eyaletinin tasvirine atıfta bulunuyor.[132] Iudin'in anlatımı

130 Krş. Potanin, "Tiurkskaia skazka," s. 320.

131 P. L. Iudin, "Razvaliny drevniago goroda v Ufimskoi gubernii," *Istoricheskii vestnik*, c. 61 (1895), s. 151.

132 Petr Rychkov, *Topografiia Orenburgskaia, to est': obstoiatel'noe opisanie Orenburgskoi gubernii* (Saint Petersburg: Imperatorskaia Akademiia nauk, 1762), 2. Bölüm, s. 195-196; krş. Almanca çeviri, Peter Rytschkov, *Orenburgische Topographie, oder umständliche Beschreibung des Orenburgischen Gouvernements*, trc. Jacob Rodde (Riga: Johann Friedrich Hartknoch, 1772), c. 2, s. 152-153. Aynı efsanenin, Ruslar ilerlerken güneye giden Ufa'nın son "Nogay hanı" olarak "Tiuria Babatu Kliussov"u içeren unsurları, Lossievskii'de Rychkov'un kitabına atıfta bulunulmadan anlatılıyor, "Byloe Bashkirii i bashkir po legendam, predaniiam i khronikam (Istoriko-ėtnograficheeskii ocherk)," *Spravochnaia knizhka Ufimskoi gubernii* içinde, ed. N. A. Gurvich (Ufa: N. Vlokhin, 1883), s. 368-389 [s. 373, 384]. Masalın bağımsız bir aktarımının burada yansıtılıp yansıtılmadığı açık değil, ancak 1870'te yayınlanan Ufa yakınlarındaki yerlerin arkeolojik tasvirleri serisinde Ignat'ev, Rychkov'un anlatımına atıfta bulunuyor ve ayrıca efsanenin görünüşte bağımsız bir nüshasının varlığına dikkat çekiyor (fakat "Noghay Han"

oldukça kısa; fakat Rychkov'un eksiksiz tahkiyesi bu rivayetlerin zenginliğini gösteriyor:

> Karatabynsk[133] bölgesindeki (*volost'*) Nogay *dorogas*ından Başkırt bir ihtiyar olan Kedrias Mullakaev,[134] anlatısında, Kazan Krallığı ve Başkırtların Rus tahtına boyun eğişinden çok önce, şimdi Ufa şehrinin bulunduğu yerde Belaya nehri [Ak İdil] boyunca Ufa nehrinin ağzına ve Ufinsk nehirlerine, yani nehir kenarındaki dağlara dek uzanan büyük bir şehir vardı; sakinleri on 10 buçuk kilometrelik bir mesafeye yayılmıştı. Şehrin son hükümdarı Tiria[135] Babatu Kliusov adında bir Nogay hanıydı ve sadece kış aylarında burada yaşıyordu. Yaz aylarındaysa Dema nehri boyunca, Ufa şehrinden yaklaşık 53 km uzaklıkta, iki yerde, yani büyük *Azirat* gölü yakınlarında ve *Islak* deresi üzerinde, oldukça az sayıda meskenin bulunduğu yerlerde yaşıyordu. Hakikaten şimdiye kadar bu gölde bir cami ve yine Islak deresi üzerinde her ikisi de kargir bir cami ve bir bina vardı; fakat son zamanlarda harabeye döndüler.[136] Han

---

adını vermeyen bir nüshaya); nüsha Birsk kasabası yakınlarındaki başka bir bölgeye odaklanmış ("Turakhana dvoreta." "Chortovo gorodishche" [Ufa], Chortovo gorodishche" [Birsk] ve "Khanov Beka (Noganskago inzmza) grobnitsa," *Drevnosti: Trudy Moskovskago Arkheologicheskago Obshchestva* içinde, 2 [1870], s. 45-56); Lossievskii bu anlatıları basitçe birleştirmiş olabilir. Birsk ve Ufa yakınlarındaki iki yerle ilgili efsanelerin benzerliği hakkında Ignat'ev'in "Pamiatniki drevnostei drevnostei Ufimskoi gubernii," *Spravochnaia knizhka Ufimskoi gubernii* (1883), s. 328-355 [s. 337] içindeki makalesine de bakınız. Ufa nehrinin ağzı 17. yüzyıl sonlarına ait Defter-i Cengiznâme'de (MS Edinburgh, vr. 66a) "Tire Han"ın (ismi yazı verilmemiştir) yurdu olarak adlandırılıyor; "sarayının" bulunduğu yerin Sarazm'ın (yani Sarazm'ın) yukarısındaki büyük bir tepe (*ûbe*) olduğu söylenir. Aynı kişi, "Tireş Han", Âfâ Bakırlarının bir yerleşiminde Ufa şehrinin ve Dim (yani Dema) nehrinin ağzındaki bölgenin hâkimidir olarak adlandırılıyor; bkz. M. Idhelbaev, "Ay hâm Yürüdhân buyî bashqortarning tärikhtärâre," *Bashkirskie shezhere* içinde (Ufa: Institut Istorii, Iazyka i Literatury Bashkirskogo Filiala AN SSSR, 1945), s. 61-73 [s. 67].

133 *Almanca çeviride ilk isim "Kurdres" olarak verilmiş. 1735 tarihli bir belgede Rus hâkimiyetine direnen Başkırtlara temizlik için düzenlenen o yılın "Orenburg Seferi"ne destek veren Başkırt boyarları arasında Karatabynsk mıntıkasından (volost) "Kadrias Mullakaev" de zikredilmiştir. L.G. Almazova, "Novyi dokument o nachale bashkirskogo vosstaniia 1735-1740 gg.," Ischerpal'skie arkheograficheskie sbornik içinde, sayı 2 (Ufa, 1976), s. 343-351.*

134 *Almanca çeviride "Karabatin."*

135 *Almanca nüshada "Tira". Idhel'e göre gördüğü arşiv malzemesi Tiria'ya "Iskur-Babatu-Kliusov" yerine sadece "Babatu Kliusov"la hitap ediyor, bu da aynı temel hikâyenin bir başka nüshasına işaret ediyordu.*

136 *Burdan İgnat'ev'in yukarıda 133. dipnotta atıfta bulunulan eserlerinde daha ayrıntılı olarak anlatılıyor. Rychkov'un "Islak" olarak adlandırdığı akarsu boyunca uzanan iki yapı, yerel efsaneye göre varisiyle cami olan kalıntılar ve yine yerel efsaneye nazaran "Turakhan"a atfedilen bakımlı bir mezarlık; "türbe" dan ibaret (aslında bir türbe olduğunu söylüyor İgnat'ev) (krş. Drevnosti, 2, s. 46-47, "Pamiatniki," s. 333-334), her ikisi de "Slak" nehri boyunca, Ufa'ya yaklaşık 53,3 km uzaklıkta yer alıyor. İgnat'ev (Drevnosti, 2, s. 50) gerçekten de bu "Turakhan"ı Rychkov'un anlatımından bilinen "Tira-Babatu Kliusov"la bir tutuyor, zira "Turakhan"ı çevreleyen yerel efsane (ona eklenen Sibirya hanı Küçüm'ün hizmetinde olan ve onunla arası bozulduktan sonra Başkırdistan'a bir fetih ufuluyla gelen bir Cengizli yapısı da) Rus istilası nedeniyle Nogayların bölgeye gelmeye başlamasından da anlatıyor. Rychkov'un "Azirat" olarak adlandırdığı göldeki "cami" (orası da muhtemelen "Hazret" olabilir), İgnat'ev'in "Akzirat" olarak adlandırdığı göldeki "Hâzret Bekir türbesi" ile ilişkilendirilmeli, bu ismin "ak kabir" anlamına geldiğini açıklıyor (Drevnosti,*

> Tiria'ya tâbi Nogaylar ve Başkırtlardan on iki Minsk *volostu* [Almanca: aile] vardı ve bu hana sansar ve balla haraç ödüyorlardı. Fakat biraz daha aşağıda, o zamanlar Turatav [Turatap] olarak adlandırılan Ufinsk'te[137] büyük bir yılan zuhur etti ve şehre inip birçoklarını zehirleyip öldürdü. Bunun üzerine [han] bütün Nogaylarıyla birlikte Dema nehrine ulaştı ve bir süre orada kaldı; Rusların Kasimov şehrini ele geçirdiğini ve Kazan'a yönelik niyetlerini öğrendi. Onlardan korkup Kuban'a doğru yola çıktı. Aynı zamanda, sözde, o zehirli yılan Ufa nehri yakınında bulunan bir dağa saklandı ve ortadan kayboldu ve artık ondan hiçbir zarar gelmedi.

"Tiria" isminde Baba Tükles'in oğluna yaygın olarak verilen "Terme" adının form değiştirmiş bir şeklini bulup bulamayacağımız belli değil. Bu anlatıda net olan şu hususlar var: (1) Başkırtların bir "şehri"nde Baba Tükles'in soyundan gelenlerin dolaylı olarak irsi egemenliğinin iddia edilişi; (2) bu ailenin aynı anda "mukaddes" bir gölle ve cami inşa (İslâmlaştırma) faaliyetiyle ilişkilendirilmesi; (3) yılanın verdiği zarar ve Rusların ilerleyişi hikâyeleri aracılığıyla hanedanın bölgeden ayrılışına dair paralel efsanevi ve tarihileştirici izahlar; (4) Baba Tükles'le ilgili diğer hikâyelerin, özellikle de *bal* unsurunun (Ötemiş Hacı'yı, İdige'nin bazı destanlarda bal fıçısından atlayışını, Baba Tükles'in kabriyle ilgili 20. yüzyıl efsanesinde bahsedilen balı karşılaştırın) ve yılanla ima edilen mücadelenin (hanın rüyasındaki ejderhayı ve aşağıda ele alınan bir başka Başkırt masalındaki yılanı karşılaştırın) belirli akislerinin varlığını sürdürmesi; ve (5) Baba Tükles ve onun soyundan gelenlerin hem Nogayları hem de belirli Başkırt gruplarını yöneten *biy*ler olarak mevkilerine dair rivayetlerin süregelen güncelliğinin esas delili. Yılan tehdidi, 7. Bölüm'de tartışılan köken efsaneleriyle bağlantılı olarak da özellikle ilgi çekicidir; zira Baba Tükles'in kişiliğinin "etnogonik" inkişafında da başvurulan efsanevi terkibin muhtelif akislerinde bir yılan figürü yer alıyor ve bu figür şimdi döndüğümüz Başkırt masalında özellikle öne çıkıyor.

---

tü, 2, s. 54-56; "Pamiatniki," s. 334; bkz. G. Ignatovich, "O drevnikh pamiatnikakh v Ufimskom uezde," *Sbornik statisticheskikh, istoricheskikh i arkheologicheskikh svedenii po bivshei Orenburgskoi i nyneshnei Ufimskoi guberniiam, sobrannykh i razrabotannykh v techenii 1866 i 67 gg.* [Ufa: Tipografiia Ufimskago Gubernskago Pravleniia, 1868], s. 29-30, burada göl "Akziarat" ve "Ak-Ziiarat" olarak adlandırılıyor, *Protokoly zasedanii i soobshcheniia chlenov Turkestanskago Kruzhka liubitelei arkheologii* (Taşkent), 5 (1900), s. 93-95); Ignat'ev tarafından kaydedilen yerel efsanelere göre, halen Başkırdistan'ın önemli bir İslâmlaştırıcısı olarak tanınan bu Hüseyin Bek ibn Omer Bek, Hoca Ahmed Yesevi tarafından (şeyhin bozuk ahlaklarını ve gayrimeşru işlerini duyduğu) Nogaylar arasında İslâm'ı tahkim için gönderilmiş ve Mekke'ye hacca gittikten sonra şimdi türbesinin bulunduğu yere yerleşmiş. Iudin ("Razvaliny," s. 149) Orenburg Merkez Arşivi'nde bulduğu, Islak nehri kıyısındaki taş "türbenin" güzel bir çizimini kopya etmiş. Hem "cami" hem de "saray" şurada değerlendirilmiş, *Arkhitekturnye pamiatniki Bashkirii*, I (Ufa, 1956), s. 24.

137 Rychkov kendi zamanında bunun *Kazan'tap* olarak anıldığını söylüyor.

"Baba Tükles Saçlı 'Aziz" figürünün bir başka aksi ve hem İslâmlaşma hem de İslâm öncesi köken efsaneleriyle olan bağlarını bir defa daha tahkim eden yankısı, muhtemelen Başkırt tarihçi R. G. Kuzeev tarafından düzenlenip Rusçaya çevrilen şecereler derlemesinde yayınlanan, büyük Başkırt kabilelerinden biri olan Yurmatı şeceresinde yahut kabile soy efsanesinde bulunabilir.[138] 7. Bölüm'de değerlendirilen Gardîzî'nin naklettiği Kimek efsanesiyle bünyevi ve tematik anlamda çarpıcı paralellikler gösteren bir köken efsanesidir bu anlatı; fakat aynı zamanda Baba Tükles'in lakaplarını hatırlatan isimlere sahip iki figürün göründüğü "Nogay" unsurları etrafında odaklandığı da görülür alenen. Aynı zamanda *biy* mevkiine yapılan bir vurgunun yanı sıra hem Baba Tükles'in en eski anlatısını hem de Cüveynî'nin Uygurlar için aktardığı daha eski bir köken efsanesini çarpıcı bir şekilde anımsatan bir unsur içeriyor; bir mezar çukuru içinde bir topluluğu takdis eden ve "yaratan" mübarek adam imgesidir bu unsur ve bu Başkırt masalındaki tasviri sûfizme mahsus kabirlerin "içini görme" temasını da hatırlatır.

Yurmati *şeceresi* "Cengiz Han" devrinden bu yana hanların tahkiyesini vadederek başlıyor, fakat hemen Yurmatı'nın kökenlerine dönüyor; bunlar arasında bir "Tuhal Şağalı Biy" vardı; hikâyeye göre bu figür, kabilesi kalabalık olduğu için halk tarafından "biy" olarak adlandırılmıştı, ama bundan sonrakiler açıkça Şağalı ve onun soyundan gelenlere verilen *biy* mevkiinin başka bir izahı anlamına geliyor. Anlatıya göre, vaktiyle Yurmatı ülkesinde, özellikle de Zay ve Şeşma nehirlerinin [Batı Başkırdistan'da, Kama'nın kolları] bulunduğu bölgede Nogaylar yaşarmış. Aniden o bölgede devasa bir ejderha (*ejdeha yılan*) zuhur etmiş[139] ve insanlar yıllarca onunla mücadele

138 R. G. Kuzeev, *Bashkirskie shezhere* (Ufa: Bashkirskoe Knizhnoe Izdatel'stvo, 1960), s. 27-31 (modern Başkırtça transkripsiyon), 31-35 (Rusça çeviri), 177-183 (notlar ve yorum), 233-243 (elyazmasının tıpkıbasımı). Metin yer yer muğlaklık arz ediyor ve Kuzeev'in notları ne yazık ki metne ait bir dizi soruna değinmiyor; burada sunulan özet ve çeviri, Kuzeev'in metnini erişilebilir kıldığı tüm biçimlerin dikkate alındığını gösteriyor. Aynı şecerenin müstakil ama hayli benzer bir nüshası Lossievskii, "Byloe Bashkirii," s. 381-383'de özetlenmiş; yine oldukça benzer bir başka nüsha, bir Başkırt "kroniği"nın 1885 tarihli bir yayınına (elimde mevcut değil) dayanılarak aktarılmış, D. Sokolov, "Opyt razbora odnoi bashkorskoi [*metindeki şekliyle*] letopisi," *Trudy Orenburgskoi Uchenoi Arkhivnoi Kommissii*, No. 4 (1898), s. 45-65 [s. 50-51]. Başkırt şecereleri hakkında ayrıca bkz. Kuzeev, *Proiskhozhdenie bashkirskogo naroda: etnicheskii sostav, istoriia rasseleniia* (Moskova: Navka, 1974), özellikle s. 33-37 (ve Yurmatı şeceresi için s. 118-122), ayrıca bkz. A. I. Kharisov, *Literaturnoe nasledie bashkirskogo naroda (XVIII-XIX veka)* (Ufa: Bashkirskoe Knizhnoe Izdatel'stvo, 1973), s. 217-220 ve özellikle R. Kh. Khalikova, *Iazyk bashkirskikh shezhere i aktovykh dokumentov XVIII-XIX vv.* (Moskova: Nauka, 1990); Volga Tatarları arasındaki benzer şecerelere dair değerlendirme için bkz. 167-195, ayrıca M. I. Akhmetzianov, "Obshchinnye shedzhere," *Istochnikovedenie i istoriia tiurkskikh iazykov* içinde, ed. E. R. Tenişev, İ. A. Abdullin ve F. S. Khakimzianov (Kazan, 1978), s. 45-50.

139 Şeceredeki bu unsur bize hemen Rychkov tarafından aktarılan Ufa'nın "Babatu Kliusov" hükümdarları hakkındaki hikâyeyi hatırlatıyor ve ayrıca 17. yüzyılda Evliya Çelebi tarafından aktarılan Astarhan'ın Nogay merkeziyle bağlantılı bir efsaneyi ve halk etimolojisini de hatırlatıyor (bkz. Rusça çeviri, *Kniga puteshestviia*, No. 2 (1979), s. 132) ve büyük ihtimalle bölgedeki

etmiş; birçok insan ölmüş, ama sonunda ejderha "ortadan kaybolmuş" ve insanlar huzura ermiş. Şöyle devam ediyor hikâye; o dönemde halk "Amat Hamat"[140] isimli bir hanın idaresi altındaydı; ancak bir süre sonra muhtelif hanlar arasında yoğun kavgaların ve mücadelelerin yaşandığı bir dönem geldi. Hikâye bunun "Canbek Han" ve "Aksak Temir Han" dönemi olduğunu, "yurt"un dört bir yanından düşmanlarca kuşatıldığı bir anlaşmazlık dönemi yaşandığını belirtiyor. Amat Hamat'ın tahtı çöktü ve "birkaç kişiyle birlikte" büyük bir nehri geçerek kaçtı, evleri için bir yer *kazdıkları (yurt urını kazıdılar)* ve yerleştikleri bir yere geldi. Orada han, kendisine bir halkın kabristanına geldiklerini gösteren bir rüya (*bir hal boldi*) gördüğünü söyledi: "Burada bir boyun naaşları olmalı," dedi han ve "bu naaşlar arasında bir aziz olacak." Anlatı şöyle devam ediyor:

> Onlara mezara bakmalarını söylediğinde, görüverdiler; bir mezar taşı (*ziyaret taşı*) gördüler ve taşın üzerinde "Çulka Ata" yazıyordu. Han, "Belli ki bu aziz olmalı" dedi. Yıl 811'di. Han, bakmak için mezarı açmalarını emretti ve mezar açıldı ve tuğlalarla örtülü olduğunu gördüler; ama ne gariptir ki, kara başlı, al yüzlü bir genç (*yiğit*) sanki canlıymış gibi orada mezarda. Han dedi ki, "Ey Şağalı Biy, halk arasında senden daha bilge kimse yok. Bu toprak ve su senin olsun; sen bu azizle ilgilen [*bu azizni sen terbiye eyle*]." Şağalı Biy memnun oldu ve Şadlık (mutluluk) ırmağı yanında yurt kurdu.[141] Etrafı çitle çevrili bir mekân (*ihâta*) yaptı ve her yıl orada toplanır, Kur'ân okurlardı.

Hikâyeye göre, bir süre sonra Şağalı Biy öldü ve Çülka Ata'nın[142] yanına defnedildi; yerine oğlu[143] Ali Şeyh Derviş geçti *biy* olarak ve onun idaresinde ahali, atalarının kadim yurdu olan Zay ve Şeşma ırmakları bölgesine döndüler.[144] Şeyh Derviş öldüğünde oğlu Saçlı Derviş (nüshalardan birinde "Şaslı Derviş")

Başkırt kabileleri (Evliya'nın "Heşdekler"i) arasındaki rivayetleri aksettiriyor. Evliya'ya göre bir ejderha, şehrin şu anda bulunduğu bölgeyi yağmalamış, kahraman bir han onu öldürüp burayı huzurlu ve müreffeh hale getirinceye dek pek çok insanı öldürmüş; bu nedenle şehre ejderhadan sonra "Ejderhan" (ejdehâ, halk arasında ejderha) adı verilmiş. Astarhan'ın adının kökenine dair bu açıklama I. G. Dobrodomov, "Proiskhozhdenie nazvaniia Astrakhan'," *Onomastika Povolzh'ia*, 3 (Ufa, 1973), s. 216-227'de yer almıyor.

140 Bu isim, 4. Bölüm'de tartışılan bir Nogay hikâyesinde Astarhan camiinin inşası sırasında genç bir çocuğun gömülmesini emreden "Hazret-i Hamet"i hatırlatıyor.

141 Bu, Gardizi'nin 7. Bölüm'de ele alınan Kimek köken efsanesine ilişkin rivayetindeki "Şad" ismini yansıtıyor olabilir.

142 Adı burada açıkça "Şaşılkâ" şeklinde yazılmış, bu da isimlerin bir araya getirildiğini düşündürüyor.

143 Kuzeev metni başka birinin oğlu olarak anlıyor ve böylece Şağalı Biy'le sonraki biyler arasındaki halkayı koparıyor; hâlbuki metnin amacı kesinlikle bu değil.

144 Bu kaçış, güvenli bir diyara yerleşme ve önceki vatana dönüş örüntüsü yaygın bir etnogonik motifi yansıtıyor ve 7. Bölüm'de tartışılan Kimek köken efsanesindeki belirli örüntüyle tam anlamıyla örtüşüyor.

biy oldu. Onun devri Nogaylar için mutluluk ve refah dönemi olarak tasvir ediliyor.

Burada Nogaylar ve Başkırtlar arasında var olan hem kardeşlik hem de ardından süregiden düşmanlık vurgulanıyor; zira tam bu noktada hikâye, Nogayların *biy*lere *mirza* diye hitap etmek âdetinden bahsediyor, böylece Başkırt *biy*iyle Nogay *mirza*sının birbirinden ayrılmasına zemin hazırlıyor. Hikâyeye bakılacak olursa, Saçlı Derviş'in hiç oğlu olmadı; yalnız bir kızı vardı, bir Nogay'la evlendirmişti onu da. Bu Nogay ölünce kızının iki oğlunu, Burnak ve Yadgâr'ı, Saçlı Derviş büyüttü.[145] Hikâyeye göre büyük torunu Burnak Saçlı Derviş'in ölümüyle *biy* oldu, Yadgâr da *mirza*. Ardından felaketli yıllar geldi peş peşe, uzun ve sert kışlar insanları ve sürüleri aç, bî-ilaç bıraktı; yaşanan sıkıntı Nogaylar ve Başkırların ayrılmasına yol açtı. Anlatıldığına göre, Nogaylar toplandı ve istişare ettiler; "atalarımız Kuban'dan gelip" otlaklar ve serin bir iklim aradılar. Fakat yoğun soğuklar sıcaklardan daha çekilmez hale geldi, ardından soğuktan daha müşkül bir bela geldi kuzeyden: Rus küffârı. Hem bunlar adetçe daha çoklardı. Haliyle Nogaylar, "bu memleket bize uygun değildir" diye düşündüler ve 1546-47'de Kuban'a dönmek için Yadgâr mirza önderliğinde orayı terk ettiler. Lakin fakirlerden bir grup Burnak[146] *biy*e rica etti, o da fikrini değiştirdi ve Ak İdil'de (Başkırya'da Belaya nehri) kalmayı kabul etti.

*Şecere*nin kalanında Başkırya'daki Yurmatı *biy*lerinin ve Ruslara teslim oluşlarının tarihi anlatılıyor. Metnin sonunda da şecerenin ilk satırının yankılandığı bir özet görünüyor; fakat bu defa Yurmatı biyin soyağacında yer alan ilk iki isim, "Cengiz Han'ı takip eden hanlar" başlığı altında han olarak kaydedilmişler: Amat Hamat 1408-09'da Canıbek'in ardından han oldu, sonra Aksak Temir Han, sonra Şağalı Han, sonra Şeyh T.r.v.ş [Derviş], sonra Saçlı Der[v]iş ve ardından Purnak *biy* oldu ve ondan sonra Yadgâr *mirza* oldu.

Yurmatı *şecere*sinin nakli bu şekilde. Birbirini takip eden biyler ve felaket anlarında bölünen halklarla, idareci soyun başladığı ve Cengizli bir han ve Müslüman bir aziz eliyle tahkim edildiği dönemden Yurmatı'nın Ruslara teslim oluşuna dek boy beylerinin belirleyici birer figür olarak tarihini naklediyor yani. Son husus [Ruslara boyun eğiş] önemli, zira bu şecere, kayda değer bi-

145 Kusimova, "Antroponimy v bashkirskikh shezhere," *Onomastika Povolzh'ia*, 3 (Ufa, 1973), s. 66-71 [s. 67] içinde bu bölüm üzerine değerlendirmeye bakınız.

146 Şecere, Burnak Biy'in halefi, nihayet Ruslara teslim olan Yurmatı Biy'in hatırası olarak sunuluyor; sık sık birinci şahıs ağzından konuşuyor bey ve metnin sonuna doğru "atalar" (babalar) ve geçmiş hakkında bildiklerini Molla Bâki'nin yazması için anlattığını ve yazdıklarını birkaç büyüğe emanet ettiğini belirtiyor. Mevcut metin, şecereyi nakleden bu *biy*in 8 Ramazân 972/9 Nisan 1565'te öldüğünü ekleyen bir not içeriyor, böylece orijinal şecerenin yazılışını, editörünün de teyit ettiği gibi, 16. yüzyılın sonlarına tarihlendirmemize imkân tanıyor (Kuzeev, s. 177).

çimde "teslimiyetçi", hatta ümitsizliğe sevk edici. Dolayısıyla hemen sömürgeci işgalin ardından, teslim olan bu halkın (daha doğrusu idarecilerinin) bir toplum olarak bütünlüğünü ve muayyen bir bölge üzerindeki haklarını meşrulaştırmak için derlenmiş "geleneksel" sözlü tarihlerin bir numunesini teşkil ediyor şüphesiz.[147] İfade edildiği gibi, geleneksel sözlü malzemeden derlenmiş olduğunda kuşku yok, bazı yerlerde (mesela ejderhanın ortaya çıkışı, ırmakların önemi, azizin mezar çukuru vs.) hayli kadim efsanevi temaları aksettiriyor; ama yeni sömürgeci efendilere Başkırtlar arasında kabul edilen siyasi yapıları tanıtmak gayesi güttüğü ve Başkırt dinleyiciler nezdinde teslimiyetin mecburiyet ve faydalarını haklılaştırmaya çalıştığı da anlaşılıyor.[148]

Her halükârda, bu muhtemel gerekçelerle derlenip aktarılan söz konusu *şecere*de Baba Tükles'imizi çevreleyen rivayetlere dair ipuçları buluşumuz da önemli bizim açımızdan. Saçlı Derviş isminde açıkça görülüyor bu ipuçları, fakat aynı zamanda "Çülka/Çaçılka" Ata ve Sağalı Biy'e yapılan "Tühal Şağalı Biy"[149] şeklindeki yegâne atıfta da görülebilir. İsmin bu tür yansımalarının, Baba Tükles'in kimi dasitânî İdige masalı nüshalarındaki rollerinde çağrıştırıldığı gibi yılan ve nehirlerin genel efsanevi terkibinin ve esasen küçük bir topluluğun felaket anlarında emniyet arayışını anlatan köken efsanesinin umumi unsurlarının ötesinde, kendisine bir kız (bu vakada bir *peri-kızı* değil de kendi *kızı*) (yine en azından anlatıda "ortadan kaybolan") tarafından bırakılan oğulları büyüten "Saçlı Derviş" hikâyesinde biz, Baba Tükles'in diğer "kullanılış"larıyla hususi koşutluklar buluyoruz. Söz konusu koşutluğu, Başkırt ve Nogaylar arasında mevcut *biy* ve *mirza* unvanlarının Saçlı Derviş'in torunlarına sırasıyla iliştirilmesinde de görüyoruz ayrıca. Baba Tükles'e

147 Benzer örnekler için krş. Henige, *The Chronology of Oral Tradition*, s. 103-105.

148 İkinci nokta, şecerenin mefrûz yazarı -boyun eğen *biy*- boyun eğmekten başka seçeneği olmadığını vurguladığında açıkça ortaya çıkıyor.

149 Burada son olarak, Yurmatı şeceresinin mevcut yazmalarının Baba Tükles figürüyle daha da açık bir bağlantıyı gizleyebileceğine dair düşük bir ihtimale dikkat çekebiliriz. "Müellif"in adı metinde sık sık, Kuzeev tarafından "Tatıgaç Baba" ya da "Tatıgaç Bi" olarak transkribe edilen bir biçimde geçiyor ve Kuzeev notlarında bu adı "Tatıgas" olarak "güncelliyor"; ancak tıpkıbasım olarak çoğaltılan yazma nüshada ad tutarlı bir şekilde "t.t.kâç" ya da "t.t. kâçah" şeklinde yazılmış ve metnin aktarımının uzun tarihi ve Kuzeev'in yayınladığı nüshanın büyük olasılıkla 20. yüzyılın başlarına ait olması nedeniyle varsaymamız gereken müteakip istinsah göz önüne alındığında, bu biçimin orijinal bir "t.k.las"ı (ya da belki "t.k.lâç"ı) yansıtıyor olabileceği tamamen mantıksız görünmüyor. Buna karşı şunlar kaydedilebilir: (1) A. Fattakhutdinov, "Bashkirskie shezhere (kratkoe arkheograficheskoe opisanie)", *Bashkirskie shezhere (Filologicheskie issledovaniia i publikatsii)* (Ufa, 1985), s. 88-128 [s. 99, No. 25] (Sterlibashevskii reyonunun Tabyldy köyünden Sabit Tatigasov'a ait olan şecere, "Tatıgas-bi ile başlıyor ve birçok şubesiyle günümüze kadar devam ediyor"; Sterlitamak şehrinde bir çimento fabrikasının müdürü olan Akhtiam Karagulov tarafından derlenmiş), bu da ismin bu şeklinin başka kaynaklarda da bulunduğunu düşündürüyor -tabii ki tüm kopyalar ismin zaten bozulmuş olduğu tek bir orijinalden türemediyse; ve (2) daha büyük ihtimalle, "Tatigasov"un bir soyadı olarak vardı, fakat bu olgu da yazılı kayıtlara dayanan geç bir kabulü yansıtabilir.

odaklanan bir Nogay masalının Başkırtlar tarafından benimsendiğini varsaymakta haklıysak, "Saçlı Derviş"e iki oğul verilmesi pekâlâ uygundur, zira yukarıda da belirtildiği gibi, Baba Tükles'in Nogay hükümdarlarının neslinden geldiği Başkırtlar arasında yaygın olarak kabul edilmiş görünüyor.

Başka bir topluluğun kabristanı ortasında ev dikmek için "kazı yapan" topluluktan bahseden tuhaf hikâyede, söz konusu çukur içinde alenen bir İslâm azizinin -ne de olsa bir ziyaret makamıdır mezarı- kapatılmış olarak bulunması çok daha ilginçtir. Fakat mucizevi bir şekilde (ateşten ziyade) çürümemiş olan Ötemiş Hacı'nın hikâyesinde, fırın çukurlarının kazılması, *koruk* ve azizin çukurdan zarar görmeden çıkması gibi unsurlarla çarpıcı paralellikler görüyoruz. Azizin ortaya çıkışı ya da çıkarılışı, yeni bir topluluğun teşekkülünde belirleyici bir andır; mevzubahis vakalardan birinde Müslüman hanıyla "Özbek taifesi" teşkil edilmiştir, diğer vakadaysa mezarı inşa eden boy beyleri soyuyla birlikte Yurmatı. Dokunulmaz olmak münasebetiyle çitle çevrilmiş olan mezar yeni kurulan halka ait mıntıkanın da odağı haline getirilmiştir bu beyler tarafından ve bunlar azizin kabrinde Kur'an tilavetine nezaret ederler.[150]

Burada Baba Tükles'in bir diğer büyük Başkırt boyu olan Minglerin efsanelerinde ve soyağaçlarında da yer aldığını belirtmek gerekiyor. Uzak atalarından olan "Tōklō Ata" ve "Saçlı Ata" isimlerini andıkları söyleniyor bu boyun. Fakat Ufa'da mahfuz ve büyük ihtimalle 19. yüzyılın ortalarında derlenmiş, ama yayınlanmamış bir şecerede Baba Tükles'in nesline dair daha da açık bir tedai buluyoruz. Bu şecerede, daha önce değerlendirilen tarihî ve dasitânî anlatılardan (bkz. Tablo 5.1) bilindiği üzere, Hz. Ebû Bekir'den İdige'ye uzanan noksansız şecereyi, muhtemelen Celâyirî'nin eseri veya *Defter-i Cengiznâme* gibi yazılı bir metne dayandığını düşündürüyor görüyoruz. Bununla birlikte, İdige'ye burada "Çalpak Han" adında tek bir oğul atfediliyor ve bu kişinin M.S. 6. yüzyılda Saraycık'ta han olarak hüküm sürdüğü söyleniyor; daha da önemlisi, bu Çalpak Han, kabile geleneğinde Ming Başkırtlarının ortak atası olarak kabul edilen "Uradas Biy" yahut "Ming Hadaklı Uradaş Biy"le alenen özdeşleştirilmesi gereken "Ming Hadaklı Uradaş Biy"in babası olarak gösteriliyor.[151]

---

150 Bu azizin mezarının ortaya çıkarılmasına dair anlatı, 12. yüzyıl seyyahı Ebû Hamid el-Garnatî tarafından aktarılan Belh'teki Ali'nin mevhum mezarının keşfine dair hikâyeyi hatırlatıyor; bu hikâye bir rüyayı (Başkırt hikâyesindeki hanın durumuyla karşılaştırılabilir), mezarın kazılıp ortaya çıkarılmasını ve Ali'nin bozulmamış naaşının keşfini içeriyor. İlaveten bkz. Ferrand'ın 2. Bölüm'de alıntılanan baskısı yanında McChesney, *Waqf in Central Asia*, s. 27-28'deki çevirisi.

151 Krş. Kuzeev, Proiskhozhdenie, s. 305.

152 Bu figür ve genel olarak Ming Başkırtları hakkında bkz. Kuzeev, *Proiskhozhdenie*, s. 299-315 ve onun diğer çalışması, *Bashkirskie shezhere*, s. 50-70 (notlarla birlikte, s. 186-194). Burada ele alınan şecere, Ufa'daki Başkırdistan Bilimler Akademisi Tarih, Dil ve Edebiyat Enstitüsü El Yazmaları ve Eski Basma Kitaplar Koleksiyonundan MS 1a-69'un ilk bölümünü teşkil ediyor (vr. 1a-28b); Baba Tükles'in soyu 5a-b (ciltleme sırasında hatalı yerleştirilmiş varak) ve 17a-22b

Onun neslini sair Ming *şecerelerinde* bilinenlerden ayrı çizgiler boyunca on iki veya on üç nesil daha takip ediyor *şecere*, fakat bizim açımızdan İdige'nin soyunun Baba Tükles aracılığıyla Ming kabile şeceresine iliştirilmesidir önemli olan: Şecerede eski İran hükümdarları, İslâm öncesi peygamberler, Cengiziler ve Osmanlılar da dahil olmak üzere İslâm ve İç Asya geleneklerinden bir dizi başka önemli soy da takip edilebiliyor, ama en muazzez kabul edilen Ming kahramanı ve atasının soyunu geriye doğru "sürmek" için kullanılan soy, Baba Tükles'inki.

Son olarak, İdige masalının yakın zamanda yayınlanan ve son derece zengin Başkırt nüshasındaki ayırt edici bir bölüm, Baba Tükles'in rolünün İslâmi menşeini güçlendiriyorken, aynı zamanda İdige'nin mukaddes şeceresini yerli köken efsanelerinin anlatı geleneği içine yerleştiriyor gibi görünüyor. Söz konusu pasaj, kahramanın Toktamış'tan kaçıp "Satmir"e (yani "Şah Timur") doğru ilerlediği sırada geçiyor. İdige'nin Toktamış'tan kaçıp Şah Timur'a kaçışı, masalın neredeyse bütün kayıtlı nüshalarından biliniyor ve Toktamış'ın İdige'nin kaçışını öğrendiği, buna karşılık ne yapması gerektiği konusunda tavsiye istediği bir bölüm içeriyor. Birkaç "davet"ten sonra, geleceği önceden görebilen yaşlı masal şarkıcısı Supra Cirav'ı sarayına getirtiyor. Supra Cirav, kımız yahut diğer ikramlarla birlikte, uzun ömrü boyunca gördüğü hanların isimlerini sayıyor (umumiyetle Cengiz Han'la başlıyor) ve Toktamış'tan da uzun yaşayacağını, zira İdige'nin onu yeneceğini ve tahtını, mülkünü ve kadınlarını ele geçireceğini haber veriyor; birkaç rivayette, burada, söz konusu ozanın kehanet serd edişi sırasında, İdige'nin Baba Tükles'in soyundan geldiğini öğreniyoruz.[153] Bu kehanet neticesinde han ya bazı nüshalarda olduğu gibi beyhude eyre İdige'yi teskine çalışıyor ya da diğerlerinde olduğu gibi onu öldürmeye karar veriyor; her iki rivayette de İdige'nin dostu Canbay'ı onu getirsin diye gönderiyor, fakat İdige reddediyor bunu ve yoluna devam ediyor.

---

numaralı varaklarda, sonraki nesillerse vr. 28b'de yer alıyor. Bu kaynak için 1992'de Ufa'ya yaptığı bir araştırma gezisi sırasında bu yazmayı filme alan Allen Frank'a müteşekkirim. Bu metinde Ming atası Uradaç Biy'in lakabı "Ming Huda-kuli" (yani "Allah'ın kulu" Ming) olarak okunabilir, fakat "Ming Hazaklı Uradaç Biy" (yani "bin sadaklı" Uradaç Biy) şeklinin şifahen aktarılan efsanelerce de desteklendiği ortada. Çalpak Han'ın adı *Defter-i Cengiznâme*'de (MS Edinburgh, vr. 66a) soyuna atıfta bulunulmaksızın geçiyor ve burada ülkesi (yurt) Saraycık olarak tanımlanıyor.

153 Potanin ve Valikhanov tarafından tercüme edilen Nogay nüshasında, düşman kılıklı bir "Sabra Cirav" Toktamış'ın İdige'nin kökeni hakkındaki mahsus sorusuna, "Baba-Tükti-Çaçı-azı"nin atası olduğunu söyleyerek cevap veriyor (Valikhanov, *Sochineniia*, s. 266-267); Berezin'in nüshasında (s. 63-64) "Hubir" (veya "Hubra") Cirav, İdige'den Baba Tükles'in neslinden geldiğini teyit etmesini istiyor. Osmanov'un metninde (s. 35-36) Toktamış için *cır* okuyan "Subra" (veya "Sübra") Cirav, İdige'nin soyunu Kâbe'de hüküm sürdüğünü söylediği Baba Tükles'e dayandırıyor (krş. not 27); ayrıca Chodzko'nun nüshasında da (s. 355) "Sobra" İdige'nin kaçışından sonra çağrıldığında İdige'nin neslini Ebû Bekir'den Baba Tükles'e dek naklediyor.

Baskın nüshasında da yer alıyor bu bölüm, ama "Icūkay"ın kahramanın serüvenlerinin saklı olduğu bir sandığı koruyan yaşlı bir adam bulduğu başka bir yerde bilinmeyen bir bahis[154] eklenmiş: yaşlı adam kendisinin, Baba Tūkles ve Supı Curay'la[155] bir zamanlar kâfirlere karşı savaşta yoldaş olduklarını açıklıyor. Burada Icukay'a yolculuğu boyunca gök bir köpek (*kök burday*) kılavuzluk ediyor ve kahramanı bir dağa oyulmuş bir mağaraya götürüyor; orada bir gölü geçtikten sonra yolun ikiye ayrıldığı yüksek bir yere ulaşıyorlar, sağ tarafın mülke, sol tarafın cenge ve ortadakinin de kahramanın ortaya çıkarmaya çalıştığı "sır"a gittiğini gösteren bir alametle işaretlenmiş. Köpeğin ardından orta yolu takip eden Icukay ak sakallı yaşlı bir adamla karşılaşıyor ve şöyle diyor ihtiyar:

> Ben ve Tōklas Kâbe'de beraberdik; memleketimize yürüyen kâfirlerle beraber harp ettik. Habrav ve ben Tōklas'ın dostlarıydık; uzun yıllar pek iyi birer dosttuk. Mübarek Baba Tōklas sırrını Tanrı'ya açtı: Ural'da memleketi kurtaracak bir yiğit doğuncaya, Ural Batır'ın kılıcını kuşanıncaya kadar o kılıcın nerede olduğunu kimseye söylemedi... Sonra beni çağırdı ve sırrını arzın altında saklayayım istedi. Habrav'a böyle bir vazife verdi: Ural halkı arasına gidecek, sol gözünü kapatacak, azizlerin sözüne kulak verecek ve adam olduklarını söyleyenleri *bey* eyleyecekti. Tōklas'ın sözünü tuttum; o günden sonra ben sağır ve dilsiz, Tōklas sırrın saklı olduğu bir sandık verdi bana; bir taşa oturttu beni, zavallı bir sefil eyledi. Bir hanımım vardı; onu terk ettirdi, dul eyledi onu. Yegane oğlum vardı; ölümsüz bir köpeğe tahvil etti, senin kılavuzun odur işte.[156]

İhtiyar, Habrav'ın Baba Tōklas'ın sözlerine kulak asmadığını söylüyor; neticede Baba, Habrav'a beddua ediyor, keder ve sefalet içinde sonsuz bir hayata mahkûm ediyor onu.[157] İhtiyar yeniden başlıyor konuşmaya:

> İmdi, genç adam, geldin ve sırra aşina oldun. Kendi ellerinde al anahtarı boynumdan, o sandıkta bir kitap var; onu okuyunca ne olduğunu anlayacaksın.

---

154 "Icūkay menen Muradım," *Agidhel*, 1989, No. 1, s. 45-48; krş. Nur Zaripov'un metne ilaveten kaleme aldığı (yukarıda belirtilen) s. 132-134'teki epizoda dair değerlendirmesi.

155 Başkurtça'da "Baba Tōklas" ve "Habrau".

156 Metin: Tōklāth menān ikāūlāp / Qāghbālā lā buldiq bedh. / Ilgā kilgān gāūergā / Bergā hadhaq yundīq bedh. / Habrau menān ikāūlāp / Tōklāthkā yuldash buldiq bedh. / Kūp saqtardha ōsāūlāp, / Bergā serdhāsh buldiq bedh. / Baba Tōklāth āūliā / Alla menān serlāshte; / Uraldı tiughan ber batir / Il haqlardhay bulmaghas, / Ural batir qilisīn / Totor batir tīumaghas, / Qaydha yatqan urinīn / His berāūgā āytmāne /... Mingā erdheng athtīnda / Ser haqlargha ōndāshte. / Habrau qartqa Uralda / Il aralap yörörgā, / Hul kūdhene yommorgha, / Āūliāne tinglargha, / Irmen tigān irdhārdhā-/ Barihin bey qilirgha. / Ugha shunday ēsh qushti. / Min buy birdhem Tōklāthkā; / Shul kōndān ūk ul mine / Telhedh-qolaqhidh itep, / Serle handighīn birep, / Osho tashqa ultīrtip, / Äyländerdhe bayghoshqa. / Ber qatinīm bar ine, / Uni ayīrtip, tol qildi. / Yangghidh balam bar ine, / Bina osho yuldashing / Ülmäy torghan ēt qildi.

157 Buradan hareketle Zaripov (s. 133-134) Habrau'yu "popüler" ve "demokratik" bir karakter olarak yorumluyor!

Icukay sandığı açtı ve ceylan derisine yazılmış bir kitap çıkardı. İlk sayfasını açtı ve kitaba baktı. Kayıtlı şecereyi ve kanla yazılmış öz adını görünce şaşırdı, ıfalladı. Dikkatle bakınca şu satırları okudu:

> Torunumdan Kutlu isminde bir oğlan dünyaya gelecek ve *bey* olacak; evlatlarımın en genci, en şirini. Tora nâmındaki *bey batır* benim yoluma yapışmadı diye Kutlu'nun *beyliğini* harap edecek. Onu ve bütün boyunu -istisnasız hepsini- köle eyleyecek.[158] Kutlu'dan doğacak piç oğlum ve Kutlu, İcukay diyecek ona; kalbi katı olacak ve intikam için memleketi dolaşacak; ondan olan çocuğun adı Moradım olacak; bütün Ural boyunca zalimâne kan dökecek.[159]

Öyleyse kitap Baba Töklas'ın torunlarına dair kehanetlerinden ibaret ve şöyle bir ifşaatla son buluyor: Bir köpeğin kılavuzluk ettiği torunlarından biri bu kehanetler kitabıyla karşılaşacak, o kimse "bana Ömer Batır'ın (Baba Tükles'in babasının Ömer Batır olduğu rivayetini hatırlatıyor) bıraktığı kılıcı tutarsa", Ural Batır'ın mezarını arar, onun miğferini giyer ve kutsal ırmaktan beliren o mahsus ata binerse güç ve başarıya erişecek.

Başkırt nüshasına mahsus bu yegâne rivayet,[160] herhangi biri gibi, İç Asya efsanevi motiflerinin esasen merkezi bir figür olan Baba Tükles'le İslâmi karakteriyle iç içe geçtiğini gösteriyor. İç Asya unsurları arasında kahramana mace-

---

158 İcükay'ın babasının beyliğinin Baba Töklas'ın en küçük oğlu tarafından yıkılması, bu Başkırt nüshasında daha önce İcükay'a Habrau yerine bir başkası tarafından (kehanet değil, tarih olarak) anlatılıyor (s. 24). Burada Baba Töklas'ın torunları olarak tasvir edilen figürler arasında aksettirilen gerilim, onun mukaddes neslini anıştıran iki farklı rivayetin birleştirildiğini düşündürüyor: biri Baba Töklas ve "Tora"yı (yukarıda tartışılan Ufa hakkındaki efsanelerde yankılandığı gibi) da anan hususi bir Başkırt rivayeti, diğeriyse Baba Tükles, "Kutlu" (yani, Kutlukiya) ve İdige'yi zikreden daha umumi bir Nogay rivayeti.

159 Metin: Inde, yeget, kilgänheng / Serdhe khädher belgänheng. / Muyïnïmdaghï asqïstï / Üdh quling man alïrhïng; / Osho handiq ësenän / Ber dhur kitap tabürhïng. / Shul kitaptï uqïghas. / Ni bulghanin anglarhïng. / Idheükäy handiqti asqan. / Bolan tiregä yadhïlghan / Ber dhur kitaptï alghan. / Täüge bitte asqas ta, / Kitapqa küdh halghas ta. / Esenä ïrïuï tedhelep. / Qangha mansïp yadhïlghan / Üdh isemene kürgäs tä / Aptïraghan, tang qalghan. / Küdhen teklïp qaraghas, / Osho hüdhdhe uqïghan: / "Yeyänemdän bey bulïp. / Qotlo tigän ir tüür; / Baldarïmdïng kinyähe, / Ing doghamding irkähe / Tora tigän bey batïr / Qotlo tigän bülämdeng. / Totmaghangha yolamdi, / Beylegene yuq qilir; / Üdhen, ïrïuïn,-barhïn / Beren quymay qol qilir. / Tiumam tüür Qotlonan. / Idheükäy tigän at quyïr; / Yauïz bulïr yöräge. / Ildä yöröp, qon qiuir, / Unan tüughan yete yat / Moradhïm tigän at quyïr. / Bötä Ural buyïnda / His ayamay qan qoyor.

160 Belirli bir "milli" destanın Sovyet neşirlerine eğildiğinde (1920 ve 1930'lardaki kayıtlara dayananlar da dâhil olmak üzere) zarureten, örneğin Stalin'e "destanı" övgüleri teşvik eden ortamın o kadar ürkütücü olmasa da zımnen daha sinsi tezahürleri açısından ideolojik ve/veya milliyetçi amaçlarla metinde "kirlenme" ve düpedüz manipülasyondan endişe duyuyor insan. Bu endişe, dilbilimce çağdaşlaştırılmış "popüler" metinlerin eleştirel aygıtlar, tıpkıbasımlar veya çeşitli varyantlardan yeni metin oluştururken kullanılan ilkelere dair herhangi bir gösterge olmaksızın yayınlanmasıyla daha da artıyor. Yayımlanan Başkırt nüshası genel itibariyle ideolojik olarak motive edilmiş unsurlar arz ediyor gibi görünmüyor. Yayımlanan metne temel teşkil eden varyantlarda "edebi" veya "yaratıcı" eklemeler yahut değişiklikler meselesi daha sorunlu; bunlardan bazıları (örneğin 1930'ların sonlarında Burangulov ve İsenbetov tarafından hazırlanan nüshalar) zaten folklorik kayıtların edebi olarak yeniden işlenmesinden ibaret. Burada

rası sırasında kılavuzluk eden köpek, meşhur Oğuz Kağan[161] destanının Uygur nüshasındaki boz kurta çarpıcı bir biçimde benziyor; İç Asya köken ve atavik doğum efsanelerinde hayli meşhurdur dağ/mağara/su terkibi, nitekim bu ilişkide biz Başkırt rivayetinin sonunda Icukay'ın önce Satmır'la konuştuğunun, memleketine (annesinin onu doğurduğu Baba Töklas dağına) dönmek istediğinin, ardından dönüş yolunda iki ırmağın kavuştuğu yere hac ziyaretinde bulunduğunun kaydedildiğini söyleyebiliriz: "Yayık'ı geçti Balakay ve Töyalas ırmakları arasında yer alan Baba Töklas'ın kabrine sığındı."[162] Sandıkta saklanan "sır" da aynı şekilde köken efsaneleriyle ilintili mükerrer bir motiftir; ama zımnidir söz konusu ilişki, kehanet (zira bir "kurucu" topluluğunun kaderini tahmin etmelidir) olarak ortaya atılan bir şecereden ibarettir bu "sır" da, hatta zaman zaman "sır", atanın bizzat kendisidir.[163]

---

olası "kirleticiler" arasında yalnızca o dönemde revaçta olan ideolojik akımlar ve destanın standart bir "milli" (bu durumda Başkırt) biçimini ayırt etme dürtüsü değil, aynı zamanda editörlerin kendilerinin ilmi, edebi ve folklorik bilgi ve eğitimleri de yer alıyor. Her halükârda, tüm varyantlar ve düzenlenmiş nüshalar üzerine kapsamlı bir çalışma yapmadan, yakın zamanda yayınlanan Başkırt metninin geleneksel ozanlar arasında destanın biçimini ve içeriğini aslına sadık bir şekilde yansıttığı fikrinin lehinde veya aleyhinde söz söylemek mümkün değil; burada sadece öyle olduğu varsayılıyor, en azından Baba "Töklas" figürü söz konusu olduğunda (ki rolü Sovyet dönemi ideolojik tahrifatına pek uygun görünmüyor) sadakatinden şüphe etmek için iyi bir neden görünmüyor.

161 Bu erken dönem "efsanevi destan"a dair diğer paralellikler 7. Bölüm'de kaydedilecek; kılavuz olarak kurt teması hakkında bkz. R. S. Lipets, "'Litso volka blagoslovenno...' (Stadial'nye izmeneniia obraza volka v tiurko-mongol'skom èpose i genealogicheskikh skazaniiakh)," *Sovetskaia ètnografiia*, 1981, No. 1, s. 120-133; krş. L. P. Potapov, "Volk v starinnykh narodnykh pover'iakh i primetakh Uzbekov," *Kratkie soobshcheniia Instituta Etnografii AN SSSR*, sayı 30 (1958), s. 135-142. R. G. Kuzeev (tarihselci bir yorumla) tarafından belirtildiği gibi, bir kurdun (veya bazen bir başka hayvanın) kılavuzluğunu içeren etnogenetik efsaneler Başkırtlar arasında özellikle yaygın, "Uralo-aral'skie ètnicheskie sviazi v kontse I tysiacheletiia N. È. i istoriia formirovaniia bashkirskoi narodnosti," *Arkheologiia i ètnografiia Bashkirii*, 4 (Ufa, 1971), s. 17-29 [bkz. s. 20], aynı ciltte A. N. Kireev, "Etnogeneticheskie legendy i predaniia bashkirskogo naroda" (s. 60-63); ayrıca bkz. aynı ciltte F. F. Ilimbetov, "Kul't volka u Bashkir (k ètimologizatsii ètnonima 'bashqort')" (s. 224-228), burada, "kurt" kelimesini de ihtiva eden etnonim için popüler etimolojiler ele alınıyor.

162 Bkz. s. 63, 65; İcukay, kökenleri sonlarla [sonraki nesillerle] ilişkilendiren devrevî temaya uygun olarak, ölmeden hemen önce Baba Töklas'tan geldiğini hatırlatıyor (s. 73).

163 Bu tema yukarıda bahsedilen Moğol rivayetinde, Cengiz Han'ın atası Börte Çine'yi Tibetli bir şehzade olarak tanımlarken karşımıza çıkıyor; Çine'nin soyu da bakır bir mahfazaya kapatılıp Tibetli bir ihtiyar tarafından bulunmak üzere Ganj'a atılan bir Hint şehzadesine dayanıyor (bkz. Bawden, *The Mongol Chronicle Altan Tobči*, s. 112). Divaev tarafından kaydedilen bir Kazak efsanesine göre, Cengiz Han'ın kendisi, çocuğun babasının meşru kocası olmamasından utanan annesi tarafından bir sandığa konulup nehre atılmış ve burada bir peri tarafından bulunarak büyütülmüş (A. Divaev, "Kirgizskii razskaz o Chingiz-khane," *ZVOIRAO*, 11 (1899), s. 290-292, *Etnograficheskie materialy* (Taşkent, 1900), 7. Bölüm'de tıpkıbasımı verilmiş), bir Karakalpak efsanesinde ise Cengiz Han'ın annesi bir sandığa kapatılıp denize atılmış (I. A.Beliaev, "Iz predanii o Chingiz-khane," *Protokoly zasedanii i soobshcheniia chlenov Zakaspiiskago kruzhka liubitelei arkheologii i istorii Vostoka* (Ashkhabad), 3 (1917), s. 10-12); bu konuda ayrıca bkz. Esbergenov ve Zh.Khoshniiazov, *Etnograficheskie motivy v karakalpakskom fol'klore* (Taşkent: Fan, 1988), s. 22-26. Motifin İdige'nin bu Başkırt nüshasındaki kullanımına daha

Fakat aynı zamanda Baba Töklas'ın rolünün aslen İslâmi çeşnisi olduğu da açık: Baba Mekke'yle ilişkilendiriliyor, ulusu (*il*) tehdit eden kâfirlerle savaşıyor ve torunlarının kendi tesis ettiği ananelerden uzaklaşmasına dertleniyor. Dahası, yine bir halkı İslâm'la tanıştırmakta etkili bir figür olarak tasvir ediliyor; açık ki "kurucu" rolü İslâm'ın yerleşmesine faal katkısının bir ürünü ve yalnızca İslâmi bağlamda kutsal sayılan herhangi bir soy bağının (örneğin, Ebû Bekir'in soyundan gelme) neticesi değil. Fakat bu Başkırt nüshasında bunlardan bahsedilmiyor bile. Kısacası, bu yeni elde edilen anlatı, Baba Tükles figürünün her şeyden önce İslâm'ın taşıyıcısı olduğu -İslâmi bir şecereyi bir İç Asya şeceresine eklemlemek için sadece bir araç değil, İç Asya geleneğinde zaten bilinen ve sonradan İslâmi kisveye bürünmüş bir figür de değil- ve İslâm'ın bir taşıyıcısı olmak (böylece dini veçhesiyle tavsif edilen bir topluluğun kurucusu) münasebetiyle "yerelleştirici" anlatı dönüşümlerine müsait bulunduğu neticesini tahkim ediyor. Söz konusu dönüşümler de kimi anlatılarda geleneksel köken efsanelerinin tuzaklarıyla kuşatılmış ve kimilerindeyse onu yalnız ve büsbütün efsanevi bir ata olarak yeniden şekillendiriyor.

Nihayet, Baba Tükles'i özdeşleştirmenin mümkün olabileceği figüre "İslâmlaştırıcı" rolünün açıkça atfedildiğini kaydedebilir ve bu bölümü bu konuyla sonlandırabiliriz.

Baba Tükles ve Seyyid Ata

Nureddin'in Türkistanlı aziz "Kocı Ahmed Baba Tükli Şaşlı 'Aziz" neslinden oluşuna dayanan meşruiyet iddialarına dair Nogay ve Kırım anlatıları Baba Tükles'in tarifine önemli bir unsur, yani "Hoca Ahmed" unvanını ekliyor. Bu temelde bazı araştırmacılar[164] bu anlatıların Türkistan şehriyle irtibatı gayet iyi bilinen Hoca Ahmed Yesevî'nin kendisiyle bir soy bağı anlamına geldiğini varsaymışlar; hakikaten Semenov tarafından neşredilen masalın Nogay nüshası bu tanımlamayı sarihleştiriyor, fakat bunu alenen yapan tek destan nüshasıdır bu ve bu "izah"ı mütercimin kendisinin yapmış olması muhal değildir. Şimdi Baba Tükles'in olası "kimliği"ni düşünürken Yesevi bağlantılarını aramamız gerektiğinde şüphe yok; Yesevî şeyhlerinin Cuci *ulusu*nun

---

da yakın bir örnek Ebü'l-Gâzi'nin *Şecere-i Terâkime*'de Oğuz Han'ı anlattığı bölüm; burada oğlu Gün Han'ın hikmetli sözleri kâğıda yazılır, ileri gelenler tarafından imzalanır, mühürleri basılır ve gelecek nesiller için hanın "hazinesi"ne konurdu (bkz. Kononov, *Rodoslovnaia*, s. 54 [trc.], 38 [metin]).

164 Melioranskii, "Skazanie," giriş, s. 10; Safargaliev, *Raspad*, s. 229; Zhirmunskii, "Skazanie ob Idige," s. 383; Usmanov (*Tatarskie istoricheskie istochniki*, s. 84), açıkça Melioranskii'nin yorumunu kabul ederek Safargaliev'in "Hocahmat Baba Tulik"in Kara Nogay rivayetinden bahsedişini Hoca Ahmed Yesevi'nin İdige efsanesinde yer aldığının delili olarak gösteriyor ve Yesevi'nin Tatar tarihlerinde yer almayışını, onun Kazaklar ve Nogaylar arasında Tatarlardan daha fazla hürmet görmesinin bir sonucu olarak açıklamak zorunda hissediyor.

Türk boyları arasındaki faaliyetleri bir dizi tarihî ve menkıbevî kaynakta tespit edilmiş, Ötemiş Hacı'nın Cuci *ulusu*na dair eserinin metnini muhtevi Taşkent yazmasının geri kalanının (Ebü'l-Gâzî'nin *Şecere-i Terâkime*'siyle birlikte) daha önce de belirtildiği gibi Ahmed Yesevi ve halefleri hakkında mevkıbevî efsanelerden oluşması büyük ihtimalle yersiz değil. Yine de Ötemiş Hacı'nın eserinde Baba Tükles'in Özbek Han'ın ihtidasından sorumlu isim olarak ortaya çıkması, Özbek Han'ın çağdaşı bir Yesevî'nin[165] varlığını düşünmemiz gerektiğini ima ediyor ve buna göre Yesevîliğe bakarken "kurucu"nun kendisine kadar gitmemiz gerekmediği, daha ziyade Baba Tükles'in Yesevîliğin Seyyid Ata diye bilinen "diğer" Ahmed'iyle (Seyyid Ahmed) özdeşleştirilebileceği iddia ediliyor.

Bu özdeşleştirmeyi tahkim sadedinde, Özbek Han'ı İslâm'a davet gibi ortak vazifesinin ötesinde (ve 3. Bölüm'de değerlendirildiği üzere, her iki figür tarafından en azından dolaylı olarak bozulan içki ayininin belirli bir unsuru), öncelikle Seyyid Ata'nın adı olarak Orta Asya kaynaklarında hakkıyla tasdik edilen Ahmed adını vurgulamamız gerekiyor. Yesevîlikten ziyade Nakşibendîlikle daha yakından ilişkili olan *hoca* unvanı Orta Asya'da Hz. Muhammed'in soyundan geliyor olmayı ima eden *seyyid* kavramının karşılığı olarak sıklıkla kullanılmış. Seyyid Ata, Türkistan adını taşıyan şehirden değilse bile o bölgedendi, ama aslında onun kökeni muhtemelen Baba Tükles'in destanlarda en yaygın olarak bilindiği adlandırmada gizli: Şaşlı/Çaşlı/Çaştı 'Aziz kesinlikle "kıllı aziz" anlamına gelmiyor, "Çaçlı" yahut Taşkentli aziz demek oluyor.[166]

---

165 Togan'a göre, Seyyid Ahmed Nâsıruddin Merğinânî'nin on dokuzuncu yüzyılda telif ve esasen Yesevî şeyhlerine tahsis ettiği *Menâkıb-ı Meşâyihi't-Türk* başlıklı mühim (fakat ne yazık ki kayıp) menkıbevî eserinde "Baba Tüktü Şaştı Aziz"in [Togan'ın transkripsiyonuyla] bir Yesevî şeyhi olduğu belirtiliyor. Bkz. *Bugünkü Türkili*, s. 197, n. 210, Beyazıt Umumî Kütüphanesi, Hâlis Efendi No. 199'da mahfuz ve görünüşe göre tek nüsha olan yazmanın 26a ve 156b varaklarına atıfla; Togan burada ayrıca Osmanov'un derlemesine ve *'Umdetü't-Tevârih*'e [yani Abdülgaffâr'ın Baba Tükles hakkındaki *'Umdetü'l-Ahbâr*'ına] de atıf yapıyor. Başka bir yerde ("Yesevîliğe dair bazı yeni malûmat," *60. doğum yılı münasebetiyle Fuad Köprülü Armağanı* [İstanbul: Osman Yalçın Matbaası, 1953), s. 525], Togan aynı eserde (burada *Târîh-i Meşâ'ihu't-Türk* olarak adlandırdığı) "Baba Tükles"in Celâleddin Rûmî'nin oğlu olarak tanımlandığından bahsediyor ("peygamberâne kafatası" temasının hem Baba Tükles hem de Rûmî'nin "oğlu" Şems-i Tebrizî ile ilişkilendirilmesi, Tatar tarihlerinde ve İdige masalının çeşitli Nogay nüshalarında bulunan Baba Tükles'in babasını "Celâleddin" olarak adlandıran şecereler ışığında -ki bu kişi aslında Orta Asya'da bilinen *Matlabü't-Tâlibin*'de ve Nurullah Harizmî'nin rivayetinde Sultan Celâleddin Rûmî olarak kaydediliyor-, ilginçlik arz ediyor; fakat eserin onun Yesevîlikle nispetine dair verdiği bilgilerden hiç bahsetmiyor. Ne yazık ki Togan'ın bu iki kısa kaydından Baba Tükles hakkında bu menâkıbnâmenin ne gibi hususî bilgiler sağladığı net değil, ama yeniden keşfedilmesi yahut belki de Togan'ın notlarına erişebilmek, muhtemelen önemli olan bu kaynağın sıhhatle değerlendirilmesine imkân tanıyacaktır.

166 Çağatay'ın yorumuna bakılırsa Abdülkadir İnan da aynı sonuca varmış olmalı ("Die Âdigä-Sage," s. 276, n. 4), ancak tuhaftır ki Çağatay bunun yerine "Şaşlı Aziz"in "yaşlı aziz" anlamına geldiğini öne sürüyor (s. 264); Melioranskii de "Şaşlı Aziz"i "Şaş'ın azizi" olarak yorumlama olasılığına dikkat çekmiş ("Skazanie," giriş, s. 10, n. 2) ve "kıllı aziz" olarak yorumlamanın daha

Nitekim Seyyid Ata'nın Zengi Ata'ya hizmet ettiği ve Deşt-i Kıpçak'a gönderildiği Taşkent'le olan ilişkisi de Orta Asya menâkıbnâme geleneğinde hakkıyla teyit ediliyor.

Buna ek olarak, Kumkent kasabasının hem Tatar tarihlerinde (Edigü'nün babasının yaşadığı yer olarak) hem de dasitânî hikâyelerde (İdige'nin manevi annesi tarafından bırakıldığı ve Baba Tükles tarafından bulunduğu yer olarak) ortaya çıkışı, Seyyid Ata ile olan irtibatı destekler nitelikte. Kumkent, yukarıda belirtildiği gibi, Ebü'l-Gâzî'den[167] öğrendiğimiz kadarıyla Harizm'de Vezir'in doğusunda, destanlardaki "Nil"den ziyade Amu Derya yakınlarında bir kasabanın adı olarak biliniyor; Seyyid Ata'nın Deşt-i Kıpçak'taki "tebliğ" faaliyetinin ardından Harizm'e yerleştiği söyleniyor ve aslında Ebü'l-Gazî'den Seyyid Ata soyundan gelenlerin en azından 16. yüzyılın sonlarına kadar Vezir bölgesinde yaşamaya devam ettiklerini de biliyoruz.[168]

Dahası, İdige Biy'in "efsaneleştirilmiş" hikâyesindeki önemli bir hususiyet Seyyid Ata'nın hayatında da yankı buluyor: Baba Tükles'in, yeminini bozduğu için ruhanî eşinin (*spirit-wife*) intikamı olarak izah edilen oğlunu kaybedişinin dasitanî hikâyesi, Seyyid Ata hakkında iyi bilinen bir hikâyeyle paralellik arz ediyor. Seyyid Ata'nın oğlu da bir grup "Deşt-i Kıpçak Türk'ü" tarafından, Seyyid Ata'nın Hacegâni şeyhi Ali Azizân Râmitenî'ye (ö. 1321) karşı düşmanlığının ilahî bir cezası olarak çalınıyor.[169]

---

sonra ortaya çıkmış bir yorum olduğunu öne sürmüştü. Zhirmunskii ("Skazanie ob Idige," s. 383) "Şaşlı"nın "Taşkentli" olarak yorumlanmasından şüphe duyuyor, fakat çekinceleri için hiçbir dayanak sunmuyor. Saç, "başın kılı" ve tük/tüy, "vücudun kılı" arasındaki açık ayrıma rağmen, "Tükles" yakıştırması popüler "Saçlı 'Aziz" yorumuna sevk etmiş olabilir.

167 Ebü'l-Gâzî, ed. Desmaisons, II (metin), s. 220-222; krş. Bartol'd, "Svedeniia ob Aral'skom more," *Sochineniia*, III, s. 63, 67, 88. Zhirmunskii ("Skazanie ob Idige," s. 383), kaynağını belirtmeksizin, İdige masallarındaki Kumkent'in "Karatav"ın kuzey yamaçlarındaki [yani güney Kazakistan] Kumkent antik kentinde bulunduğunu ve bu azizin efsanevi pınarının da burada olduğunu" iddia ediyor; Baba Tükles'e dair Kazak "kült"ünün bu bölgeyle ilişkili olduğunu, ancak "mezarının Astarhan çevresinde bir kült/ibadet merkezi olarak da anıldığını" belirtiyor. Zhirmunskii daha meşhur olan Harizm Kumkent'inden hiç bahsetmiyor. Karatav'daki Kumkent için krş. E. I. Ageeva ve G. I. Patsevich, "Iz istorii osedlykh poselenii i gorodov iuzhnogo Kazakhstana," *Trudy Instituta istorii, arkheologii, i ètnografii AN KazSSR*, c. 5 (Arkheologiia) (1958), s. 112-113, burada bu Kumkent'in hiçbir yazılı kaynakta tarif edilmediği belirtiliyor. İdige/Edigü efsanelerinde yer alan Kumkent'in Harizm Kumkenti olma ihtimali, 5. Bölüm'de belirtildiği gibi Mu'ineddin Natanzî'nin 15. yüzyıl başlarına ait eserinde zikredilmesinden de anlaşılıyor.

168 Ed. Desmaisons, II (metin), s. 196-197, I (trc.), s. 211-212. Seyyid Ata'nın soyundan gelen bir başka ismin, Seyyid Nâsır Hoca'nın yakınlardaki bir şehirde öne çıkması, Şeybani Muhammed Han'ın 1505'te Harizm'i fethettiği dönem için *Tevârih-i Güzide-i Nusretnâme*'de (krş. *Materialy po istorii kazakhskikh khanstv*, s. 23; Akramov tıpkıbasımı, s. 278) ve Bennâî'nin *Şeybânînâme*'sinde (*Materialy*, s. 114).

169 Hikâye 16. asrın başlarında *Reşehât-ı 'Aynü'l-Hayât*'ta kaydedilmiş; krş. Mu'inîyân, I, s. 68-69. "Buluntu" atalara dair hikâyeler özellikle hanedan kökenli efsanelerde yaygın; muhtemelen daha mütevazı kökenlere sahip "kurucu"lar (ve hamiler) için (meşrulaştırma yahut övgü maksadıyla ya da her ikisi için) altta yatan asil bir soyun varlığını iddia etme isteğidir bunun sebebi.

Son olarak, Seyyid Ata'yı kuşatan Orta Asya efsane silsilesi, Ötemiş Hacı'nın Baba Tükles hikâyesinden aşinası olduğumuz iki ilginç unsur içeriyor. Taşkent'teki en az iki yazmada mahfûz Türkçe metinde Özbek Han'ın ihtida süreci benzeri bir ateşle imtihan teması işliyor (fakat burada hem kâfir hem de Müslüman aziz için tek bir tandır ısıtılıyor),[170] sair anlatılardaysa Baba Tükles'in adını aldığı *tük/tüg* bile Seyyid Ata'yla ilişkilendiriliyor: Bir pasajda[171] Seyyid Ata'nın son derece yoğun ve gayûr bir zât olduğunu ve "öfkelendiğinde bütün vücut kıllarının dikelip elbisesinden dışarı taştığını" öğreniyoruz. Ötemiş Hacı'nın eserindeki Baba Tükles anlatısıyla o kadar yakın bir koşutluk gösteriyor ki bu tasvir, her iki anlatıya da aynı zâtın ilham verdiğinin ikna edici bir göstergesi olabilir bu.

Bu özdeşleştirmede, özellikle de iki figüre atfedilen şecerelerde sorunlar var. Seyyid Ata ve Baba Tükles'in şecerelerindeki gerçek isimler arasında fark edilen uyumsuzluk, belki de ikisine birbirinden tamamen ayrı iki soyun atfedilmesi kadar sorunlu değil: Seyyid Ata doğal olarak Hz. Ali neslinden geliyorken, İdige ve Baba Tükles'in Hz. Ebû Bekir soyundan geldikleri kaydedilmiş. Bu durum, 16. yüzyıldan itibaren Sünni İslâm arasında özellikle Hz. Ali nesline karşı artan hoşnutsuzlukla ya da daha basit ifadeyle, Orta Asya kaynaklarında Seyyid Ata'nın babası "Ebû Bekir"dir diyen rivayetle açıklanabilir.[172] Her halükârda, bu tutarsızlık büyük ihtimalle Seyyid Ata ve Baba Tükles figürlerinin ima edilen özdeşliği karşısında ağır basmamalı.

Bu özdeşleştirmeye mukabil, doğal olarak, Baba Tükles'i Seyyid Ata ile değil, onun yoldaşı Sadr Ata ile özdeşleştiren 18. yüzyıl Harizm anlatısı da gösterilebilir. Bu özdeşleştirmeyi iddia eden tek metni Harizm'de varlığını sürdüren sözlü geleneğin otantik bir yansıması olarak kabul edersek, Baba Tükles ve Seyyid Ata'nın aynı figür oldukları savı bu bağımsız şehadetle önemli ölçüde zayıflayacak. Bununla birlikte, yukarıda değinildiği gibi, söz konusu metnin hem Baba Tükles hakkındaki sözlü geleneklerden -ki burada efsanesinin başka bir yerde atıf yapılmayan sözlü kaynaklardan türetilmiş unsurlarını aktardığı açıkça görülüyor- hem de Orta Asya menâkıbında Deşt-i Kıpçak'ın İslâmlaşmasını Seyyid Ata ve yoldaşlarına atfeden edebî gelenekten

---

Bu tür hikâyeler, daha iyi tarihi kişilikler olarak temsil edilen figürler söz konusu olduğunda bile kolayca şekillenebilir; örneğin, Hokand hanlığının Ming kabile hanedanını, Babür'ün Fergana vadisinden kaçarken terk etmek zorunda kaldığı bebeğin, "Altın Beşik"in torunları olarak gösteren meşhur efsanede olduğu gibi (bkz. K. Beisembiev, *"Tarikh-i Shakhrukhi" kak istoricheskii istochnik* [Alma-Ata: Nauka, 1987], s. 83-84).

170 MS IVANUz, Env. No. 5738, vr. 64b; Env. No. 5398, vr. 53b-54a.

171 MS IVANUz, Env. No. 185, vr. 13b; Env. No. 5398, vr. 60b (burada *tük/tüy* yerine Farsça *muy* kullanılmış).

172 *Makâmât-ı Seyyid Atâ'î*, MS India Office Ethé 644, vr. 15b; *Şeceretü'l-Etrâk*, MS India Office Ethé 172, vr. 153b.

haberdar olan biri tarafından yapılan âlimâne bir girişimi yansıtması daha muhtemel görünüyor. Baba Tükles ve Edigü'nün Ebû Bekir'le olan rabıtası, soylarının karıştırılmasına fırsat tanımayacak kadar güçlü; haliyle bu bilge "tarihî"ci için Ali neslinden gelen Seyyid Ata ile bir özdeşleşme söz konusu olamazdı.

Dolayısıyla, her ikisi de "Taşkentli aziz" olan Seyyid Ata ve Baba Tükles figürlerinde, tek bir kişinin faaliyetlerinin iki efsanevi surette arz-ı endam edişini görmek cezbedici. "Seyyid Ata"ya odaklanan nüsha, *Şeceretü'l-Etrâk*'e de aksettiği gibi, 15 yahut 16. yüzyılda Orta Asya edebî geleneğinde yerleşik hale gelen ve Seyyid Ata tarafından İslâm'ın teessüsünü Özbek "ulusu"nun teşekkül dönemiyle ilişkilendiren anlatıyı temsil edecektir; Harizm yakınlarındaki Kungrat boyları arasında ortaya çıkmış olabilir bu nüsha, ama Seyyid Ata'nın Deşt-i Kıpçak halklarını İslâm'a davet faaliyetinin hatırası, Harizm ve Buhara'daki tabiî ve manevî torunları[173] arasında muhafaza edilmiş. O halde "Baba Tükles"e odaklanan nüsha, Baba Tükles'i Müslüman bir aziz olarak hatırlayan ve onu hâmî, koruyucu bir ruh haline getiren Cuci *ulusu*nun bütün halkları arasında yaygın sözlü geleneği temsil edecekti, fakat özellikle Nogaylar/Mangıtlar arasında güçlüydü ve aralarında İslâm'ın teessüsünden sorumlu olan figürü doğal olduğu kadar manevî ıstılahlarla da Nogay "ulusu"nun "kurucusu" olarak tasavvur ediyorlardı. Baba Tükles'in 16. yüzyıl Harizm edebî kaynağımızda yer alması şüphesiz Ötemiş Hacı'nın sözlü geleneği geniş ölçüde kullanmasına ve Astarhan da dahil olmak üzere kadim Altın Orda'nın batı bölgelerine yaptığı kendi seyahatlerine atfedilmeli.[174]

Eğer Baba Tükles ve Seyyid Ata hakikaten en azından aynı efsanevî figürü yansıtıyorsa, bu figürün faaliyetleri etrafında inkişaf eden geleneğin özü oldukça açık: Taşkent'ten üç yoldaşıyla birlikte gelmiş ve Özbek Han sarayındaki yerli Moğol geleneğinin temsilcileriyle karşı karşıya gelip çekiştikten sonra İslâm'ın daha izzetini göstermeyi başarmış ve böylece hanı ve halkını ona döndürmüştü. Nogay geleneğinde sahip olduğu mahsus yer, tarihî Edigü'nün siyasî hayatının yakından bağlı olduğu Harizm'le olan irtibatlarından kaynak-

173 Krş. *Makâmât-ı Seyyid Atâ'î*, vr. 16a-b, ayrıca yukarıda bahsedilen Taşkent yazmalarında muhafaza edilen efsanevî silsileler.

174 Ötemiş Hacı, Özbek Han'ın din değiştirmesiyle ilgili anlatısında belirli bir bilgi kaynağına atıfta bulunmazken, eserinin başka yerlerinde atıfta bulunduğu kaynakların kökeni, sunduğu sözlü malzemenin güçlü "batı" yönelimini gösteriyor. Şifahî bilgi kaynakları olarak (1) Hacı Tarhân'ın (Astarhan) varlıklı bir adamı olan Hacı Niyâz'ı, (2) Hacı Tarhânlı Şeyh Ahmed Han'ı, (3) Hitay Baba Ali ve Abdülkerim Han'ın bir memuru ve son olarak (4) Harizmli Özbek hanedanının kurucusu İlbars Han'ı gösteriyor (krş. Bartol'd, *Sochineniia*, VIII, sayfa 166-167). Bunlardan "Harizmli" İlbars Han bile Cuci *ulusu*nun Nogay/Mangıt hâkimiyetindeki bölgelerinde büyümüş. Daha sonraki "yerli" Harizmlilerden sadece Dost Sultan'ın kendisine atıfta bulunuyor, ancak o da hafızasından değil, *defter*inden bilgi vermiş.

lanıyor olabilir; hatta Seyyid Ata'nın oğlunu kaybetme hikâyesinin ve bunun Baba Tükles'in buluntu oğlunun hikâyelerindeki muhtemel aksinin, Edigü taraftarlarının azizin "kayıp oğlu" olarak onun için kutsal ebeveynlik iddiasında bulunmalarına imkân tanıdığı farz edilebilir.

Ancak Altın Orda'nın İslâmlaşmasında etkili olan "gerçek" hadiseleri ve figürleri şecere, efsane ve mitolojiyle yoğrulan anlatılarla yeniden inşa etmeye çalışmak çok daha riskli. Baba Tükles'in Orta Asya çeşidi olarak öne sürülen figürün, yani Seyyid Ata'nın etrafındaki efsanevi silsilenin daha eksiksiz bir tahlili yapılmadan böyle bir girişim kesinlikle makul görülemez. Fakat bu çekincenin ötesinde, Seyyid Ata figürüyle ilgili bütün malzemenin yetersiz tahliline dayanan böyle bir yaklaşımın temel muhkemliği, mevcut malzeme türünde dinî, sembolik ve edebî rivayetlerin (hem yazılı hem de sözlü) yaygınlığı sebebiyle sorgulanmalı. Seyyid Ata ve belki de oğlu da dâhil olmak üzere dört Müslüman'ın Özbek Han'ı davete gittiğine dair bazı rivayetlerin mutabakatından çıkarım yapmak, büyük olasılıkla İslâm'a (ve aynı zamanda İç Asya'ya) mahsus bir gelenek olan dört sahabeye (dört Halife, Doğu Türkistan'ın dört "şehit imamı", Er Töştük'ün dört dostu, vb.) tarihilik atfediyor. Azizin tekrar eden vücut kılları temasının yalnızca sembolik bir mukaddes güç hâlesine değil,[175] Deşt-i Kıpçak'ta "Baba Tükles" olarak tanınacak kadar bu özelliğiyle dikkat çeken "tarihî" bir Seyyid Ata'ya işaret ettiğini varsaymak, ya da müsabaka ve ateşli "rekabet" hikâyesinin, İslâmî bir paradigmanın (fetih olarak din değiştirme) bir İç Asyalı paradigmasıyla (güç olarak din) zımnî bağlantısından ziyade gerçek bir dinî "müsabaka"yı yansıttığını iddia etmek, tarihî gerçekliği anlatı geleneklerine atfetmek değildir sadece; *esas noktayı kaçırmak ve kaynakları yanlış yorumlamak* olur bu. Burada *sıradan* bir "tarih"le değil, *mukaddes* bir tarihle ve aynı şekilde sıradan bir "efsane" ya da folklor parçasıyla değil, son derece kutsal bir mesele olan içtimai (insani) kökenlere odaklanan anlatılarla karşı karşıyayız. Akılda tutulması gereken şey, "efsaneler"in özellikle dinî karakteri, zira "kutsal etnogoni"yi anlatan temelde dinî anlatılar ve bu anlatılar bizzarure din dilinin iddialı karakterine dâhil oluyor, bu da bir gerçekliği bildirmek kadar onu yaratmayı da amaçlıyor. Mukaddes tarihte bir anlatının "hakikati" hemen anlatılmasında yatıyor ve bu tür anlatılar, bir insan topluluğunu haklı olarak tanımlayabilecek ve oluşturabilecek içtimai kimlik ve uyumun hissî bağlarını çağrıştıran, güçlendiren ve "harekete geçiren" -ve böylece yeniden yaratan- araçlar olarak değerlendirilmeli.

Kısacası, "gerçek tarih" hakkında ipuçları veren "kaynaklar" olmaktan ziyade, geleneksel mukaddes rivayetler bütününün ifade ve tatbikine dair sü-

175 *Tük/tüyün* mukaddes çağrışımları için bkz. 5. Bölüm.

regelen bir sürecin örnekleridir bu hikâyeler. Yalnızca değişen içtimai ve kabilevi gruplaşmaların yansımaları olarak değil, aynı zamanda gizli içtimai bağlılıkları somutlaştırarak yeni sosyal gruplaşmalar yaratmak üzere tasarlanmış faal ve şuurlu "tarih" olmak vasfını taşıyorlar. O halde tüm bu anlatılarda/hikâyelerde, "tarih"in efsane yahut mite/ustûreye dönüştürülmesi değil, İslâmlaşmaya odaklanan bir anlatının (kuşkusuz orijinal haliyle çok değerlidir), genellikle alenen İslâmi olmayan bir karaktere sahipmiş gibi görünen, fakat aslında İslâm'ın yerlileştirilmesi ve yerli halk tarafından sahiplenilmesine işaret eden mukaddes topluluk kökenleri anlatılarına dönüştürülmesidir en önemli şey.

7. BÖLÜM

BABA TÜKLES VE MUKADDES KÖKENLERİN KULLANIMI

Bir önceki bölümde incelenen destan ve halkiyat malzemesinde Baba Tükles'in oynadığı çoklu rollerin -Kabile Atası, Efsanevi Ata, İçtimai Meşrulaştırıcı, İslâmlaştırıcı, Koruyucu Aziz, Şamanik Koruyucu, Sûfî Müderris, vb.- ortak noktası hemen hepsinin ailevî, içtimai yahut mezhebî kökenlere odaklanmaları ve söz konusu kolektiviteyle yaratıcısı arasında süregelen bir ilişkinin varlığına dair bir algıya sahip olmaları. Baba Tükles'in İslâmî İç Asya'daki dinî algılanışına dair araştırmamızı, onun mukaddes köken kavramlarını, özellikle de tipik olarak içtimai bütünlük ve meşruiyet iddialarına temel teşkil eden mukaddes içtimai köken kavramlarını ifade etmek için bir odak noktası oluşuna dair daha genel değerlendirmelerle sonlandıracağız. Evvela, yukarıda ortaya konan etnogonik hikâyeler ve ihtida anlatılarının eşdeğerliğini güçlendiren ve böylece Baba Tükles'in her ikisinin de kahramanı olarak müthiş yankılanışını vurgulayan belirli tematik ve bünyevî paralellikleri ele alacağız; ardından onun efsanevi anlamda ve anlatı bağlamında inkişafının aldığı veçheleri arz edecek ve nihayet etnogoni ve ihtida hikâyelerinin altında yatan anlatı kalıplarının İslâmî İç Asya'da din ve içtimai kimlikle ilgili daha etraflı sorular için delaletlerini değerlendireceğiz.

Baba Tükles ve Köken Efsaneleri: Paralel Yapılar ve Temalar

Yukarıda belirtildiği gibi, Baba Tükles'in Nogay ordasının teşekkülündeki rolünü çevreleyen sözlü gelenekte, onun "İslâmlaştırma" işlevi kimi zaman alenen, kimi zamansa zımnen kabul ediliyor. Aslında, İdige masallarında Baba

Tükles'in faaliyetlerinin Ötemiş Hacı tarafından anlatılan gerçek hikâyesinin aksi bile yok; şüphesiz Baba Tükles'le adı saklı bir hanın "bilge adamları" arasındaki bir "müsabaka"yı aktaran Nogay nüshası hariç. Kuşkusuz, Baba Tükles'in milli ya da etnik bir "kurucu" olarak başlangıçtaki itibar ve kutsal rolü alenen "İslâmlaştırma" işlevinden kaynaklanıyor; bu işlev, karakterinin İslâmi bir ıstılahî çevreden uzak inkişafında bile bir anlamda örtük olarak yer alıyor. İslâmî bir topluluğun kurucusu olarak rolünün sadece belli belirsiz korunduğu durumlarda bile, içtimai bir yaratıcı olarak mevkii neredeyse hiçbir zaman şüphe götürmüyor; avam hafızasında her zaman onları İslâm'la tanıştıran zât olarak yer almasa bile, neredeyse daima belirli bir topluluğun (yahut topluluk kimliği için bir odak noktası olarak hizmet eden bir kahramanın) kurucusu/atası olarak yer buluyor. Baba Tükles'in muhtemelen hayli erken bir dönemde fakat her halükârda oldukça sorunsuz bir biçimde, bir halkın nasıl oluştuğuna ve aslında tarihin nasıl başladığına dair geleneksel, İslâm öncesi İç Asya idrâkine dâhil edilmiş olmasıdır bunun sebebi.

İslâmî açıdan bir halkın tarihi (ya da en azından önemli, mukaddes tarihi) Dâru'l-İslâm'a girişiyle başlıyor, fakat İç Asya açısından kutsal tarih, belirli bir boy yahut boylar topluluğunun "Atası" ve/veya İlk Hükümdarı olarak anlaşılan "İlk İnsan"la başlıyor. Her iki durumda da odak noktasını insan topluluğunun oluşumu ve/veya örgütlenmesi teşkil ediyor ve mesela Seyyid Ata Özbek konfederasyonu için "İslâmî mübdi" olarak hizmet ediyorken, Baba Tükles genel olarak Cuci *ulusu* halkları için bir halkın yahut topluluğun "inşacısı" veya "kurucusu" olmak haysiyetiyle hem "İslâmî" hem de "İç Asya"ya mahsus beklentileri yerine getiriyor. Baba Tükles'in her iki kalıba da uyduğu süreci üç aşamada gerçekleşecek şekilde kavramlaştırabiliriz: "İslâmlaştırıcı" önce dini bir topluluğun kurucusu olarak tanımlanıyor (ve hürmet görüyor), sonra daha geniş tanımlı bir insan grubunun (kökenleri çok da dar olmayan "dinî" ıstılahlarla tanımlandığı için "mukaddes" bir karaktere sahip olarak anlaşılmaya gayet müsait bir "boy" yahut "halk") kurucusu/atası ile eş tutuluyor ve son olarak efsanevi İlk İnsan olarak "evrenselleştiriliyor". Kavramlaştırma, dinî anlamda tanımlanmış bir alt grubun (mesela Müslümanların, Özbek Han'ın çevresinin yahut genel olarak Altın Orda'nın) kurucusu olarak itibarî bir Baba Tükles'ten, Nogay konfederasyonunun "kurucusu" ve aristokrasisinin atası olarak Baba Tükles'e, efsanevi hâmi ve İlk İnsan olarak Baba Tükles'e doğru sıralı bir inkişaf ortaya kouyor. Ama bir kişi olarak Baba Tükles'e düzgün bir tarihî akış atfetmemek, böyle bir model ne kadar elverişli olursa olsun, muhtemelen daha akıllıca olacak, zira tüm "aşamalarda", aynı anda birden fazla düzeyde faal ve bir anlam aktarabilen temelde dinî bir söylem söz konusudur burada.

Her halükârda, son "aşama", belirli bir topluluğun kökenlerini "evrenselleştirme" temayülü, daha önce belirtildiği gibi evrensel, mukaddes sembol ve kalıp-

ların çağrıştırılmasıyla kolaylaştırılan ortak bir süreçtir ve ilk ikisiyle zaruri bir irtibat olmaksızın doğal olarak ortaya çıkıyor gibi görünür. Yani, "bizi" gerçek insan olarak, "kökenlerimizi" (anlamlı) zamanın başlangıcı olarak, "atalarımızı" İlk İnsanlar olarak ve "yok oluşumuzu" dünyanın sonu olarak anlamaya yönelik yaygın içtimai, insani eğilim, İslâmlaşma yahut sair tahavvüllerden bağımsız olarak gösterecektir kendini. O halde topluluk kurucusunu İslâmlaştırıcıyla denk tutmaktır kilit adım. İslâmlaşmayı içtimai köklerde merkezi bir hadise haline getiren İç Asya'ya mahsus "popüler etnogoniler"in zenginliğini (daha sonra incelenecek) biçimlendiren bu önemli denklemdir; ayrıca Baba Tükles (mukaddes) bir topluluğun kurucusu olarak tanımlandığı ve bu role uygun efsanevi semboller ve hitabi bir kalıpla çevrelendiği için, kendisi adına ortaya konan bütün efsanevi izahat yelpazesine zemin hazırlayan da bu denklemdir yine.

Dolayısıyla, İç Asya geleneğinde iyi bilinen içtimai menşeli efsanelerin unsurlarını, etnogonik masallarda tekrar tekrar çağrıştırılan bir dizi temayı bünyesinde barındıran Baba Tükles'e iliştirilmiş olarak buluyoruz; özellikle, dasitânî ve folklorik bağlamda en çarpıcı paralellikler Baba Tükles figürünün üç ana inkişafında ortaya çıkıyor: denizde veya deniz kenarında bulunan bir kızla "evliliği", "kuğu-kızlarla" cilveleşmesi ve bir kafatasının küllerinden doğması. Bu temaların ötesinde, Baba Tükles'in yakından ilişkili olduğu İdige masalının daha da geliştirilmesinde köken efsaneleriyle ilave bünyevi ve tematik paralellikler buluyoruz (mesela, İdige'nin bir ağacın altına terk edilmesi). Daha önce değinildiği gibi, tipik olarak kabilevi kökenleri ve içtimaî anlamda önemli şamanik arayışları anlatırken kullanılan temalar ve anlatı yapıları (mesela, mahpes ve kurtuluş temaları) Ötemiş Hacı'nın eserinde Baba Tükles'e iliştirilmiş. Burada, Baba Tükles'in karakter olarak gelişimi için en "popüler" ve anlamlı alan olan destan ve folklorik malzemedeki köken efsaneleriyle paralelliklere vurgu yapacağız.

Uzun zaman önce Potanin, Baba Tükles'in deniz kenarında[1] saçlarını tarayan kuş-kızla olan ilişkisine dair anlatılarla 11. yüzyılda[2] Gardizi tarafından aktarılan Kimek köken efsanesinde karşımıza çıkan bölüm arasındaki benzerliğe dikkat çekmiş; hikâyeye[3] göre Kimeklerin Şad adındaki ilk hükümdarı

---

1 İslâmî açıdan bakıldığında, Baba Tükles'in "deniz/göl ruhları" ile ilişkisi, onun kimi dasitânî anlatımlarında hakikaten yer alan ve İslâm irfan geleneğinde umumiyetle deniz ve deniz ruhlarıyla yakından ilişkilendirilen Hızır'ın efsanevi dönüşümünü yansıtıyor; Friedlaender, *Die Chadhirlegende und der Alexanderroman: Eine sagengeschichtliche und literarhistorische Untersuchung* (Leipzig/Berlin: B.G. Teubner, 1913), özellikle s. 107-123. Dişil yardımcı-ruhun şamanik sembolizmi hakkında bkz. Eliade, *Shamanism*, s. 75-81.

2 G. N. Potanin, *Vostochnye motivy v srednevekovom evropeiskom èpose* (Moskova, 1899), s. 179; bkz. Aynı yazarın şu makalesi, "Doch' moria v stepnom èpose," *Etnograficheskoe obozrenie*, 1892, No. 1, s. 38-69.

3 Gardizi'nin rivayeti için bkz: Bartol'd, "Izvlechenie iz Zain al-Akhbar," *Sochineniia*, VIII, s. 27 (metin), 44 (çev.). J. Marquart'ın "Über das Volkstum der Komanen" (W. Bang ve J. Marquart,

(ve "kurucusu") bir gün İrtiş kıyısında eğleşirken sudan gelen bir ses duyuyor; ses, "Şad, elini suya sok" diyor. Suyun üzerinde yüzen bir saç teli gören Şad, atını bağlayıp suya giriyor; saç telini yakaladığında Hatun adındaki müstakbel eşine ait olduğunu görüyor ve soruşturunca Hatun'u bir su ejderhasının nehir kıyısından kaçırdığını öğreniyor. Gardîzî'nin hikâyesi İrtiş'in Kimek için kutsiyetini teyit ederek sona eriyor, fakat aslında anlatı, İç Asya kurucu efsaneleriyle köken efsanelerinin karakteristik birkaç efsanevi motifinin damgasını vurduğu Kimeklerin kökenlerine dair daha uzun bir hikâyeyi ihtiva ediyor. Gardîzî tarafından Kimek kökenlerine dair aktarılan hikâyeyle (sadece su-kızı motifi değil, bütünüyle) diğer İç Asya köken efsaneleri arasındaki yakın paralelliklerin görünüşe göre hiç fark edilmemiş olması gerçekten de ilginç, zira paralellikler İç Asya'da çarpıcı biçimde yaygın olan kutsal kökenlerle ilişkili bir efsane terkibini vurguluyor. Bu etnogonik efsane terkibi bütünüyle, 1. Bölüm'de değinilen Dağ, Ağaç, Mağara, Su Kütlesi ve Dişi Ruh gibi mukaddes efsanevi sembolleri "ilk insan"ın (ya da belirli bir halkın atasının, o halkın idarecilerinin efsanevi ve sembolik olarak buna denk olan atasının) doğumuyla yahut, ataya (genellikle bebeklik döneminde) ya da bir bütün olarak "halk"a yönelik bir tehditle ve atanın (ya da zaten halkının) kaçması, gizlenmesi, "koruyucu olarak terk edilmesi" ve/veya "kuşatılması"yla ilişkilendiriyor. İç Asya'da yaygın olarak karşılaşılan aşinası olduğumuz eski kozmogonik bir temadır bu ve İç Asya halkları[4] arasındaki pek çok köken efsanesinde, dasitânî ve şamanik kahramanlar arasındaki doğum hikâyelerinde (ve yeniden doğuş hikâyelerinde) tekrar eder (bütünüyle veya unsurların çeşitli kombinasyonlarıyla). Bu hikâyelere "mekân/ortam" sağlayan efsane terkibi daha önce ana hatlarıyla belirtilmişti ve Baba Tükles'in hikâyelerinde de çağrıştırılan belirli unsurları incelerken "tarihî" halklar için varlığından bahsedilen köken efsanelerinin birkaç örneğini ele almıştık. Ancak burada, yukarıda kısmen tartışılanları hatırlatarak ve diğerlerini tanıtarak, başlıca "tarihî" İç Asya köken efsanelerini özetlemek faydalı olabilir.

Efsanevi Terkip

Öncelikle, ilk insana, "bütün tohumların ağacı"na, Vourukasha gölüne, nehir ruhu Harahvaiti'ye ve dünya dağı arasındaki ilişkiye kadim İran kozmogoni-

---

Osttürkische Dialektstudien (Berlin, 1914; Abhandlungen der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Phil.-hist. Klasse, n. F., Bd. XIII], s. 89-91 ve özellikle A. P. Martinez'in İngilizce çevirisi (Abdülhayy Habibi'nin *Târih-i Gardîzî*'sinden yapılan tashihlerle [Tahran, 1347/1968; Tahran tıpkıbasımı: *Şaphâne-i Armağan*, 1363/1984; Kimekler üzerine s. 549-554]): "Gardizi's Two Chapters on the Turks," *AEMA*, 2 (1982), s. 109-175, Kimekler üzerine s. 120-121. Özellikle sesin Şad'a "Bana elini ver" dediği Habibi'nin okuyuşu, hem Bartol'd hem de Marquart'ın sesin "Beni suda gördün mü?" şeklindeki okuyuşlarına tercih edilir.

4 Roux (*Faune et flore*, s. 281-380) İç Asya menşeli efsanelerin genişçe bir derlemesini yapmış, ancak burada söz konusu olan efsanevi çağrışımın ortak unsurlarını vurgulamamış.

sinden/evrenbiliminden[5] aşinayız; bu terkip şüphesiz İç Asya'nın eski İranlı sâkinleri arasında yaygın olarak biliniyordu ve Avesta'yla Zerdüşt metinlerdindeki akisler yankılar yoluyla "yerli" kaynaklarda muhafaza edilmiş" olma üstünlüğüne sahip.

Aynı terkip, Herodot'un anlattığı ünlü İskit köken efsanelerinin her ikisine de aksetmiş gibi görünüyor: birinde İskitlerin atası Zeus'un oğlu ve Dinyeper (Borysthenes) nehrinin kızıyken, ikincisinde Herakles'le ormandaki bir mağarada karşılaşılan bir "engerek bakiresi"nin çocuğu olarak çıkıyor karşımıza.[6]

Jordanes'in 6. yüzyıla ait *Gothic History*'sinde kusurlu bir biçimde yansıtılan bir Hun köken efsanesi, muhtemelen benzer bir hikâyeyi maskeliyor. Burada kaynağı belirsiz bir mukaddimenin, Attila zamanında Hunlar arasında seyahat eden Bizanslı tarihçi Priscus'a atfedilen bir anlatı buluyoruz.[7] Jordanes ilk olarak "eski rivayetlere" atıfta bulunarak Hunları Gotlar arasından kovulan "cadı"ların ve "çölde" yaşayan "habis ruhların" torunları olarak nitelendiriyor; onların soyu ilk olarak "bataklıklarda" yaşamış ve müellif pek de insanî olmayan dillerinden özellikle bahsediyor. Bizzat bu doğaüstü kökende, dişil "cadı" ruhlar, "bataklık"ların ilk yerleşimi (Türk atanın ilk sığınağının tanımına paralel olarak) ve insanların mahpeslerinde mırıldanmalarından bahsetmenin muhtemel aksinde olduğu gibi, aynı terkibin izlerini bulabiliyoruz. Jordanes daha sonra Priscus'tan alıntı yaparak Hunların bataklıklarda yaşadıklarından bahsediyor ve mahpes, kurtuluş ve bir hayvan ruhunun rehberliği temalarına açık bir paralellik anlatıyor: Hunlar arasındaki avcılar, "bir ilerleyip bir duran"[8] bir dişi geyiğin kendilerine göründüğünü ve onları bataklığın içine ve

5 Mary Boyce, *A History of Zoroastrianism*, cilt I, "The Early Period" (Leiden: E. J. Brill, 1975; Handbuch der Orientalistik 1.8.1.2.2A), s. 131-141.

6 Krş. Herodotus, *The Histories*, trc. Aubrey de Sélincourt (Penguin baskısı, 1972), s. 273-274. Efsanelerin tahlili için (fakat sonraki İç Asya halkları arasında şuyu bulan köken efsanelerine atıfta bulunmuyor) bkz. A. A. Neikhardt, *Skifskii rasskaz Gerodota v otechestvennoi istoriografii* (Leningrad: Nauka, 1982), s. 203-206, ve D. S. Raevskii, *Ocherki ideologii skifo-sakskikh plemen: opyt rekonstruktsii skifskoi mifologii* (Moskova: Nauka, GRVL, 1977); ikinci çalışmanın bir kısmı İngilizce çeviride "The Scythian Genealogical Legend" başlığıyla yer alıyor, trc. Michel Vale, *SAA*, 21/1-2 (Yaz-Güz 1982), s. 33-66, 21/3 (Kış 1982-1983), s. 80-122.

7 *The Gothic History of Jordanes*, trc. Charles Christopher Mierow (Princeton: Princeton University Press, 1915), s. 85-86; karşılaştırınız C. D. Gordon, *The Age of Attila: Fifth-Century Byzantium and the Barbarians* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1960), s. 57-58, sadece Priscus tarafından alıntılanan bölümü veriyor. Jordanes'in Hunlar hakkındaki anlatısı, Cassiodorus'un (487-583) kayıp Gotik tarihine dayanıyor ve o da Priscus'un metninde geniş ölçüde alıntı yapmış; bkz. Maenchen-Helfen, *World of the Huns*, s. 15-17.

8 Bu, Cüveynî'nin Uygurlar ve Suriyeli Mikail'in Oğuzlar hakkındaki rivayetlerinde görülen efsanevî kılavuz hayvan anlatımlarının belirli bir anlatım özelliğini yansıtıyor. Genel olarak, 4. Bölüm'de tartışılan ataların dağlarla çevrili bir ovaya yahut mağaraya kapatılması ve oradan kurtuluşu teması, genellikle ataların koruyucu bir hayvan tarafından muhafazası ve/veya yönlendirilmesiyle ilişkilendiriliyor; belirtilmesi durumunda cinsiyeti, hemen daima dişidir ve bu da Dağ/Ağaç/Su terkibinin koruyucu dişi ruhunu hatırlatıyor bize. Hunlara kılavuzluk eden dişi geyik,

dışına, yeni meskenlerine doğru yönlendirdiğini görmüşler; "idrakleri seri olduğundan hiçbir çağda bilinmeyen bu yolun kendilerine ilahî olarak vahyedildiğine inanmışlar" ve bu sebeple "kabilelerine geri dönmüşler" ve onları yeni buldukları topraklara taşınmaya ikna etmişler.

6. yüzyılda İç Asya'nın doğusundaki Türklerle ilgili olarak, aynı şekilde yalnızca dış membalardan, bu durumda Çin kaynaklarından bilinen üç köken efsanesi buluyoruz.[9] İlki, Türklerin atalarının neredeyse yok edilmesiyle başlıyor; bir bataklıkta tek bir çocuk hayatta kalmış ve dişi bir kurt tarafından beslenmiş, sonunda çocukla birlikte deniz kıyısındaki uzak bir dağın içindeki bir mağaraya kaçırmış. Mağaranın içinde, dağlarla çevrili geniş ve verimli bir ova vardı ve burası oğlanla "eşe"ye dönüşen anne-kurdun sığınağı oldu; dişi kurt oğlana Türklerin ataları olan on oğul doğurdu ve birkaç nesil sonra onların torunları mağaradan çıkarıldı.

İkincisi, bir kurttan doğan ve rüzgârla yağmura hükmeden Türklerin atalarından bir hükümdarla ilgili; Yaz Ruhu ve Kış Ruhu'nun kızlarıyla evlenmiş, bunlardan biri ona dört oğul doğurmuş: biri kuğuya dönüşmüş, diğer üçüyse krallıklarını muayyen nehirler yahut dağlarla tayin edilmiş belirli yerlerde kurmuşlar. Bu oğullardan en büyüğü Türklere ateşi armağan etmiş ve efsane, bu figürün oğullarının büyük bir ağacın altında toplanarak ve aralarından ağaca en yükseğe zıplayabilecek olanı seçip halefini tayin ettiklerini belirterek sona eriyor. Üçüncüsü belki de Baba Tükles'in hikâyelerini en çok anımsatanı; Cüveynî tarafından aktarılan Uygur efsanesi ve Hun efsanesiyle de çarpıcı paralellikler taşıyor bu hikâye. Bu masalda Türklerin atası, göl ruhunun kızı eliyle kendisini alması için gönderilen beyaz bir geyik tarafından her gece göle getiriliyordu. Sudaki bu telakîler uzun yıllar devam etmişti, ta ki büyük bir avın arifesinde göl ruhu adama buluşmalarının hangi şartlar altında devam edebileceğini söyleyene kadar. Ertesi gün atalarının doğduğu mağaradan altın boynuzlu beyaz bir geyiğin çıktığını görecek ve okunun geyiği vurduğundan emin olacaktı. O gün geyik hakikaten çıktı ataların mağarasından; fakat başka bir boydan bir adam vurdu onu, bunun üzerine Türklerin atası adamın başını kesti ve aynı boydan bir adamı kurban etme âyinini başlattı. Bunun üzerine göl ruhu, adama artık mülaki olmayacaklan-

---

Türklere önderlik eden dişi kurt/köpek vs. ile ilgili en makul anlayış, Deniz kenarındaki bakirede, kuğu-bakirede, Uygur atayı ve Türk atayı ziyaret eden bakirelerde, iki nehrin kavuştuğu noktada buluşan (krş. aşağıda belirtilen Hıtay efsanesi) veya birlikte bir nehri geçerek kutsal bir dağı mesken tutan (*Moğolların Gizli Tarihi*'nde olduğu gibi) efsanevi çiftlerde (kurt ve dişi geyik, at ve boğa) akis bulan aynı anne/eş dişi ruhu yansıtıyor oluşudur.

9 Krş. Sinor, "Legendary Origin of the Turks," s. 223-257; ayrıca bkz. bu anlatıların Nobuo Yamada kaleminden sunuluşu, "The Original Turkish Homeland," *Journal of Turkish Studies*, 9 (1985), s. 243-246, ve Hilda Ecsedy'nin değerlendirmesi, "Tribe and Tribal Society in the 6th Century Turk Empire," *AOH*, 25 (1972), s. 245-262 [s. 250-252].

nı söyledi; belli ki, şartlarını yerine getiremediği için değil, başka bir adamın kanını döktüğü içindi bu.

Etnogonik terkip en açık haliyle bu üçüncüsü efsanede görülüyor; mağara, göl ruhu ve yol gösterici/koruyucu bir yaratık (Hun efsanesini hatırlatan beyaz bir geyik) denizin altındaki doğaüstü bakirenin yanında yer alıyor burada. Bununla birlikte, Çin anlatılarının Türk efsanelerinin oldukça bozulmuş çeşitleri olduğunu varsayarsak, aynı terkibin izleri muhtemelen ikinci (atanın yaz ya da kış ruhunun kızı olduğu, birinin kuğuya dönüştüğü ve belirli nehirler ve dağlar arasında ya da kıyısında kurulan "devletleri" öğrendiğimiz) ve ilk (tehdit ve kaçış, kılavuz/koruyucu hayvan ve bir mağarada koruyucu mahpes unsurlarının bir araya geldiği) versiyonda mevcut.

Bu ilk Türk efsanesindeki anlatı nüvesi -atanın halkının yok edilerek neredeyse tek başına bırakılması, atanın "metresi"yle birlikte yemyeşil bir vadiye kaçışı ve atayı şefleri yapan halkın dağlar arasında büyüyüp yayılması- Gardizi'nin Kimek köken efsanesinin tam nüshasında unsurların tertibi yeniden düzenlenmiş olarak yer alıyor. "Şad" burada su içinde müstakbel eşini bulmadan önce, babasının tahtını devralışına itiraz ettiği ağabeyinden kaçan bir mülteci sıfatıyla İrtiş boyunca Kimek toprağı olacak araziye gelmişti. Yanında yalnız bir kadın köle bulunan Şad, büyük bir ırmağın, pek çok ağacın ve bolca avın olduğu bir araziye gelmişti; burada çadır kurup yaşamış, hayvan derisinden elbise yapmışlardı. Az sonra kendi halkından yedi adam katıldı aralarına, onlar da otlak arıyorlardı; Şad misafirperver davrandı onlara ve kışı orada birlikte geçirdiler. Baharla birlikte bunlardan biri yurduna döndü; ama düşmanlar yurdunu dağıtmış, pek çoklarını öldürmüştü; kalanlar ondan Şad'ın hikâyesini dinlediler ve memnuniyetle ona eşlik ettiler. Çok geçmeden çoğalmışlar ve Kimeklerin yedi kabilesini bunlar oluşturmuşlardı.

Bu tehdit ve kaçış yapısı 6. Bölüm'de değerlendirilen yurmatı Başkırt boyunun şecerevî "tarih"inin başında da görülüyor. Ayrıca mahpes ata/aziz motifi de söz konusu bu tarihte. Reşîdüddin'den bildiğimiz Moğol köken efsanesinin Hint versiyonlarında da var bu yapı; Uygur kökenlerine dair anlatılarda yankı bulan "ağaç-doğuşu" unsuru gibi hususi bir bahis de dikkat çekiyor (bkz. 4. Bölüm) söz konusu versiyonlarda.

Aynı efsanevi terkibin başka akislerini İç Asya Türk halklarını ele alan İslâm coğrafya eserlerinde de buluyoruz. Birûnî'nin 10. asra ait *el-Âsârü'l-Bâkiyye*'si ve bu pasaj için şüphesiz ona dayanan, İshak b. Hüseyin tarafından muhtemelen İspanya'da telif edilmiş 11. yüzyıla ait *Âkâmü'l-Mercân*, nihayet yerel halk geleneğini yansıtan seyyah hikâyelerine dayandığını varsayabileceğimiz bir hikâye kaydediyor. Coğrafî tasvirlerin ortasında yer alsa da efsane çeşnisi açıkça göze çarpıyor ve bu anlatı ya İslâm müelliflerinin erişebildikleri sahih

efsanevi hikâyeleri somutlaştırmalarını ya da efsanevi terkibin somut bir kült yansımasını yaratma yahut tahayyül yönündeki alışılmadık temayülü yansıtıyor olabilir. *Âkâmü'l-Mercân*'da, Türklerin yurdundan bahsederken, başka kaynaklardan bilinen Kimeklerle ilgili anlatılara paralel tasvirler ve ardından aşağıdaki parça çıkıyor karşımıza: "Onların ülkesinde üzerinde bir ağaç bulunan yüce bir dağ vardır. Ağacın üzerinde iki el, iki ayak ve bir diz izi vardır, sanki (birileri) orada ibadet ediyormuş gibi. Onlardan bu izleri fark eden herkes tapar onlara."[10] Birûni'nin bu pasajla koşutluk gösteren anlatısında ağaç görülmüyor, fakat bir pınar ve bu kutsal yerde görülebilecek şeylerle ilgili daha fazla ayrıntı ekliyor o. Birûni'nin tasviri, Horasan'da Tûs yakınlarındaki bir gölün tahkiyesinde çıkıyor ortaya ve daha sonra "M.nkûr" denen bir dağa kurulmuş Kimek yurdundaki tatlı su kaynağı"yla karşılaştırıyor; belki de bu kaynağın tükenmez bir kaynak olarak mucizevi nitelikleri olduğunu iddia eden rivayetleri aksettirerek devam ediyor: "İçi ağzına kadar dolu bu kaynağın ve bazen bir ordu ondan içiyor ama bir parmak kadar azalmıyor su. Bu kaynağın yakınında, sanki ibadet ediyormuş gibi bir adamın ayağının, beş parmağıyla birlikte avuçlarının ve dizlerinin izi var; ayrıca bir çocuğun adımlarının ve bir eşeğin toynaklarının izleri de görülüyor. Ve Oğuz Türkleri ne zaman (o yeri) görseler taparlar ona."[11] Bu anlatılarda dağ, ağaç ve suyun kutsal birlikteliğinin, belirli bir âyin işlevinin yankılarıyla birlikte bir tasvirini görmekte kuşkusuz haklıyız; "çocuk" büyük olasılıkla anlatının "orijinal"inde bir atanın orada doğmuş olduğunu aksettiriyor ve eşeğin toynakları da muhtemelen koruyucu/kılavuz bir hayvan ruhunun varlığına işaret ediyor.[12]

Doğu İç Asya'dan bir Hıtay köken efsanesi 12. yüzyıldan kalma Çin kaynaklarına yansımış.[13] Bu efsane, sekiz Hıtay boyunun beyaz atlı bir "ilahi adam"-

10 Tr. V. Minorsky'nin çalışmasında, "The Khazars and the Turks in the *Âkâm al-Marjân*," *BSOS*, 9 (1937), s. 141-150 [s. 147, Sachau'nun metninden (Leipzig, 1878), s. 264]; ayrıca Richard N. Frye tarafından metnin daha yeni keşfedilen bir el yazmasından yapılan çeviriye bakınız, "A New Arabic Geographical Manuscript," *Journal of Near Eastern Studies*, 8 (1949), s. 90-97 [s. 92].

11 Tr. V. Minorsky, "The Khazars and the Turks," s. 147, Sachau'nun metninden, s. 264.

12 Bu efsanevi terkiple dolaylı olarak bağlantılı muayyen bir *ayin*, aynı "Türkler"in başka bir tasvirine yer verilen *Âkâmü'l-Mercân*'da anıştırılıyor: "Halk putperest. Yılda bir bayramları var, o bayramda her köyün halkı putlarıyla birlikte bir pınarın ve ağaçların bulunduğu bir yere gidiyorlar. Sonra (putları) dikiyorlar ve kur'a atıyorlar. Bunun üzerine (halktan) bir kâhin ["büyücü" = şaman] onlara yaklaşıyor ve bir süre etraflarında dolaşıyor. Sonra onlara (yani halka) yaklaşıyor ve onlara yıl boyunca (hem) iyi hem de kötü ne olacağını bildiriyor. Bu kâhin tanınmış bir aileden geliyor" (trc. Frye, "A New Arabic Geographical Manuscript," s. 92; pasaj Minorsky tarafından tercüme edilmemiş yahut tartışılmamış).

13 Karl A. Wittfogel ve Fêng Chia-shêng'in *History of Chinese Society: Liao (907-1125)*'sundaki çeviriye bakınız (Philadelphia: American Philosophical Society, 1949; Transactions, [yeni usul], cilt 36), s. 272; Rolf Stein, "Leao-tche," *Toung Pao*, 35 (1940), s. 1-154 [s. 10-12] ve Herbert Franke, "The Forest Peoples of Manchuria: Kitans and Jurchens," Sinor, ed., *Cambridge History of Early Inner Asia* içinde, s. 400-423 [s. 405]. Hıtay köken efsanesinin ayin bakımından karşılığı ve daha

la "boz bir öküzün çektiği arabaya binen ilahi bir bakire"nin sekiz oğlundan geldiğini kaydediyor. Her biri bir nehirden aşağı, nehirlerin birleştiği bir dağa kadar seyahat etmiş ve orada bu iki ata figürü buluşup çiftleşerek Hıtay halkını meydana getirmiş ve Hıtaylarda atalara hürmeten beyaz bir at ve boz bir öküzün kurban edilişi sürdürülmüş. Bu da bu yaratıkların "kılavuz" birer hayvan-ruhu olarak rollerine işaret ediyor.

4. Bölüm'de belirtildiği gibi, on ikinci yüzyıl tarihçisi Suriyeli Mikail, Hunların ve 6. yüzyıl Türklerinin kılavuz hayvan ruhuna paralel olarak doğaüstü bir yaratığın rehberliği sayesinde ortaya çıktıkları "yeryüzünün göğüsleri" olarak adlandırılan dağlar arasındaki kökenlerine dair Oğuz efsanelerini kaydediyor. Aynı efsanevi terkibin ipuçları, 13. asırda Cüveynî tarafından aktarılan Uygurların köken efsanesinde ve 14. yüzyıla ait bir Çin anlatısında da görülüyor. Bu anlatılara mahsus unsurlar 4. Bölüm'de değerlendirilmişti, fakat burada kahramanın/atanın iki nehrin birleştiği noktada iki ağacın altında bulunan ışıkla döllenmiş höyüklerden doğuşunu, bir doğaüstü bakire tarafından ziyaret edilişini (Türk efsanelerinden birini hatırlatıyor) ve Uygurların hayvanların çığlıkları eşliğinde göç edişini (Suriyeli Mikail'in Oğuzlarla ilgili anlatısını hatırlatıyor) anımsatabiliriz. Uygur atalarının yeraltı hücrelerinde tasavvur edilişi ve orda muhafazaları, aynı şekilde hem bir Türk köken efsanesinde hem de Dağ/Ağaç/Mağara/Su terkibiyle temayüz eden bir ortamda benzer bir kuşatılmışlığı ihtiva eden Ergenekon masalında bulunan mahpes ve kurtuluş temalarını yansıtıyor. Daha önce de belirtildiği gibi, Uygur kahramanları/ataları söz konusu olduğunda, kapalı odaların dışındaki insanlar içeriden gelen şarkı seslerini duyuyorlar, bu da Baba Tükles'in tandırdan işitilen sesiyle koşutluk gösteriyor. Cüveynî'nin Uygurlarla ilgili anlatısı aslında bizi ilgilendiren birkaç motifi bir araya getiriyorve önemli bir inkişaf silsilesine işaret ediyor; bu meselenin önemine bilahare döneceğiz.

Uygur masalına dair kayıtlarımızla aynı döneme ait olan *Moğolların Gizli Tarihi*'nin başlangıcında, atalara mahsus hayvanların denizi aşıp kutsal bir dağın yanında akan nehrin kaynağına yerleşmesi de şüphesiz aynı yapıyı yansıtıyor.[14] Moğol kökenlerine dair Reşîdüddin tarafından kaydedilen Hint versiyonundan daha önce bahsedilmişti. Cüveynî'nin naklettiği Uygur köken efsanesine benziyor bu; oradaki gibi bu versiyonda Moğolların anası bir ağaç kovuğunda çocuk doğuruyor.

---

sonraki yankıları Françoise Aubin, "Cheval céleste et bovin chtonien," *Quand le crible était dans la paille... Hommage à Pertev Naili Boratav* içinde irdelenmiş, ed. Rémy Dor ve Michèle Nicolas (Paris: G.-P. Maisonneuve et Larose, 1978), s. 37-63.

14 De Rachewiltz, tr., "Secret History," *Papers on Far Eastern History*, 4 (1971), s. 118, §1; belirtildiği üzere, iki nehrin birleşmesi Cüveynî'nin Uygur kökenlerine dair rivayetinde ve Çinlilerin Hıtay kökenlerine dair kayıtlarında yer alıyor.

Son olarak, "tarihî" köken efsaneleri arasında, 4. Bölüm'de işlenen, İbnü'd-Devâdârî'nin 14. asır tarihindeki Dağ/Su/Mağara terkibini Türklerin köken efsanesinin ayinî delaletlerine dair belirli iddialarla birleştiren anlatıya dikkat çekilebilir. Bu hikâye, muayyen tarihî halklar için anlatılan köken efsanelerinden, nispeten zımnî "tarihî" atıfları olan edebî anlatılarda muhafaza edilen daha genel yahut mücerret hikâyelere geçişi göstermesi bakımından ayrıca ilgi çekici. İbnü'd-Devâdârî'nin anlatısı, muayyen bir zamandaki belirli Türk veya Moğol gruplarından ziyade Türklerin ve Moğolların kökenlerini birlikte anlatma iddiasındadır ve bu bakımdan Oğuz Han hikâyesinin nüshalarından bilinen Oğuz kökenlerinin anlatısını yansıtıyor.

Oğuz Kağan efsanesinin dasitânî tarzdaki Uygurca nüshası, edebî bağlamda benzer hikâyeleri yansıtıyor ve kahramanın altı oğlunu doğuran iki güzel kızla nasıl karşılaştığını anlatıyor; ilki gökten inen mavi bir ışık hüzmesinde beliriyor bu kızların, diğeriyse gölün ortasındaki bir ağacın kovuğunda bulunuyor.[15] Bu efsanevi unsurlardan bazıları Oğuz Han hikâyesinin Reşidüddin, Ebü'l-Gâzî ve kahramanın İslâmî karakterinin de zikredildiği diğer tarihî eserlerde mahfuz "İslâmlaştırılmış" nüshasında da görülüyor:[16] Oğuz bebekken Müslüman olana kadar annesinin memesini reddediyor ve çocukken Allah'ın adını anıyor, büyüdüğündeyse İslâm'ı kabul etmeyen birkaç gelini reddediyor. Bilahare kâfir akrabalarını yenip kağan olduktan sonra, Oğuz tüm halkını İslâm'ı kabul etmeye zorluyor. Böylece Oğuz Han hükümdar ve İslâm'ın "taşıyıcı"sı olarak takarrur ediyor, anlatılar onun fetihlerinin bir lisesine ve hepsinden önemlisi, halklara isimler vererek (genellikle halk etimolojileriyle açıklanıyor) onları "şekillendirmesi"nin hikâyelerine dönüyor.

---

15 Bang ve Rachmati neşri, s. 688-691; Shcherbak ed., s. 27-31. Bu efsanevi terkibin unsurları, daha önce de belirtildiği gibi, büyük bir ağacın dibinde veya bir mağaranın içinde dişil bir ata ruhuyla karşılaşmanın neredeyse kaçınılmaz bir hususiyet olduğu destan edebiyatında, kahramanlık hikâyelerinde ve şamanik anlatılarda olağanüstü bir sıklıkta çağrıştırılıyor.

16 Reşidüddin'in nüshası için bkz: Karl Jahn, trc., *Die Geschichte der Oğuzen des Rašīd ad-Din* (Viyana: Osterreichische Akademie der Wissenschaften/Hermann Böhlaus Nachf, 1969); bkz. Fazlallakh Rashid ad-Din, *Oguz-name*, trc. R. M. Shukiurova (Bakü: Elm, 1987); ayrıca bkz. Bernshtam, "Istoricheskaia pravda v legende ob Oguz-kagane," *Sovetskaia ėtnografiia*, 1935, No. 6, s. 33-43, "pagan" nüshayla Reşîdüddin ve Ebü'l-Gâzî'nin nüshalarını değerlendiriyor. Sonuncusunun ayrıntılarda önemli farklılıklar gösteren iki nüshası için bkz. Desmaisons, ed., s. 13-25 (metin ve trc.) ve Kononov, *Rodoslovnaia*, s. 40-54 (trc.), 13-38 (metin). Reşidüddin ve Ebü'l-Gâzî'nin nüshaları Penrose'un "The Politics of Genealogy" adlı tezinde karşılaştırılmış, s. 70-132, fakat aslında Ebü'l-Gâzî'nin zamanından önce Orta Asya'da Oğuz Han efsanesinin daha yakından incelenip karşılaştırılabilecek başka nüshaları (hem Farsça hem de Türkçe) da üretilmiş; Mukhamedova, "Neskol'ko slov ob antroponimakh v Oguz-Name iz sochineniia Salar Baba," *Onomastika Srednei Azii* (Moskova: Nauka, GRVL, 1978), ss. 169-171; ayrıca bkz. mesela 16. yüzyılın başlarına ait Türkçe *Tevârîh-i Güzîde-i Nusretnâme*'deki (MS British Museum, Or. 3222, vr. 5a-9a, ve Akramov'un tıpkıbasım yayını, s. 77 vd.) ve aynı yüzyılın sonlarına ait Abdullah Han'ın Farsça tarihindeki (trc. Salakhetdinova, 1. Bölüm, s. 48-65) anlatılar.

Dolayısıyla Oğuz Han, Baba Tükles gibi hem ulus kurucu hem de İslâm'ı getiren adam oluyor ve Oğuz Han efsanelerinin İslâmlaşmasının Özbek Han'ın ihtidasıyla takriben aynı zamana denk geldiğini belirtmek gerekiyor. Efsanenin Uygurca "pagan" nüshasının üretildiği mekân/ortam hakkında ne yazık ki çok az şey biliyoruz; fakat (1) Ebü'l-Gâzi'nin anlatısı ile Reşîdüddin'in en eski nüshası arasındaki farklar, (2) Orta Asya'daki Şeybani tarih yazımında Oğuz Han efsanesinin sıkça anılması ve (3) Orta Asya el yazmalarında (neşredilmemiş) mahfuz ancak en azından kısmen sözlü geleneği yansıttığı aşikâr olan *Oğuz-nâme* başlığını taşıyan, hikâyenin geç dönem popüler nüshalarının geniş çeşitliliği göz önünde bulundurulduğunda, Oğuz Han'ın İslâmlaştırılmış anlatılarının ve bu tür anlatıların yansıttığı İç Asya kahramanlarının ve atalarının İslâmî kavâide benzeşmesine dair genel süreçlerin Cuci *ulus*unda iyi bilindiğini ve büyük olasılıkla Reşîdüddin'in edebi anlatısından bağımsız olarak orada inkişaf ettiğini varsaymak makul görünüyor.

Haliyle Oğuz Han hikâyesi, sözlü gelenekte yansıtıldığı şekliyle, yerli kültürün kahraman, ata ve ulus kurucu rolünün "ilk din değiştiren" rolüyle benzeşmesine iyi bir örnek teşkil ediyor. Bu tür yerli figürleri tespit için kullanılan tanıdık efsanevi terkibin ve onlarla bağlantılı olarak kullanılan anlatı yapıları unsurlarının (Cüveynî'nin naklettiği Uygur efsanesinde olduğu gibi dünya fethinin listesi ve boyların isimlendirilmesi), İslâm'ı tesis etmekten sorumlu hükümdar olarak tanımlanan Oğuz Kağan için söz konusu olduğunu görüyoruz. Ancak yukarıda belirtildiği gibi, Baba Tükles'in durumu özellikle dikkate değer, zira karakterinin sözlü gelenekteki gelişimi Oğuz Kağan'ınkine paralel olsa da ters yönde ilerliyor: Oğuz Kağan bir İç Asya kahramanı olarak başlayıp İslâmlaştırıcı oluyorken, Baba Tükles, değinildiği gibi, "yerlileştirilmiş" bir İslâmlaştırıcı olarak tebarüz ediyor.

Efsanevi Terkip İçerisindeki Hususi Etnogonik Motifler: Kuğu-Bakireler ve Kafatasları

Kahramanın deniz kenarında yahut su altında tabiatüstü bir bakireyle cilveleşmesi motifine oldukça benzer bir örüntü, İdige silsilesinin muhtelif nüshalarından bilinen unsurların tıpkısının ortaya çıktığı, ayırt edici "kuğu-kız" motifini[17] içeren mükerrer köken efsanesi altında yatıyor. Bu motif özellikle

17 Kuğu-kız motifi hakkında bkz. A. T. Hatto, "The Swan Maiden: A Folk-Tale of North Eurasian Origin?" *BSOAS*, 24 (1961), s. 327-352; Nikolaus Poppe, "Die Schwanenjungfrauen in der epischen Dichtung der Mongolen," *Fragen der mongolischen Heldendichtung*, c. I: Vorträge des 2. Epensymposiums des Sonderforschungsbereichs 12, Bonn 1979 (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1981; Asiatische Forschungen, Band 72), s. 101-108 (Poppe, Zhirmunskii'ye atıfta bulunarak İdige silsilesinden bahsediyor, fakat Baba Tükles'ten bahsetmiyor); Roux, *Faune et flore*, s. 348-355. Bu motif olağanüstü yaygın, Canış ve Bayış kardeşlerin Kırgız dastânî masalında da görülüyor, masala göre iki kardeş eşleri olacak iki kuğu-kızın kıyafetlerini çalıyorlar (Moldobaev,

yakın zamanda kaydedilmiş etnogonik masallarda öne çıkıyor, fakat "tarihî" kayıtlarda da görülüyor; yukarıda özetlenen Türk efsanelerinin ikincisinde, bir kuğu olarak uçup giden figürde akis bulabiliyor. Mesela Hori Buryatların köken efsanesi şu şekilde: Baykal kıyılarında atası üç kuğuya rastlamış, kuğular güzel kızlara dönüşmüş, atası kuğu giysilerinden birini çalmış ve uçup gidemeyen talihsiz kızla evlenmiş, kız ona 11 Hori Buryat boyunun atası olacak oğullar vermiş ve sonunda kocasına kuğu kisvesini[18] geri vermesi için yalvardıktan sonra uçup gitmiş. Oyratların Olot boyunun atası da Boo [Şaman] Han'la bir kuğu-kızdan dünyaya gelmişti. Eşinden gelen tehditlerin ardından Boo Han çocuğu terk etmişti; kuğu-kız göğe uçmuş ve çocuğu âb-ı hayatla onu besleyen bir ağacın altına bırakmıştı.[19] Mançu köken efsanesine göre Mançu devletinin kurucusu/nâzımı, bir dağın eteğindeki gölde yıkanmaya gelen üç semavî bakirenin birinden doğmuştu. Giyinmek için sudan çıktıklarında, kızlardan en küçüğü ilahî bir saksağan tarafından elbiseleri üzerine serilmiş kırmızı bir meyve bulmuş ve yanlışlıkla onu yutarak hamile kalmış ve cennete uçamamıştı. Sonra ilahî bir oğul doğurmuş, ona nereden geldiğini anlatmış, bir tekne vermiş, nehirden aşağı inmesini söylemiş ve sonra cennete yükselmişti.[20]

Èpos "Zhanysh i Baiysh" kak istoriko-ètnograficheskii istochnik [Frunze: Ilim, 1983], s. 17, 27-28); Dede Korkut'ta da Tepe-Göz'ün bir pınarda yakalanan kanatlı bir peri kızından doğmasıyla akis buluyor (bkz. Geoffrey Lewis, trc. *The Book of Dede Korkut* [Harmondsworth, Middlesex: Penguin Books, 1974], s. 140-141 ve Faruk Sümer, Ahmet E. Uysal ve Warren S. Walker tarafından yapılan çeviri, *The Book of Dede Korkut: A Turkish Epic* [Austin: University of Texas Press, 1972], s. 123; krş. *Kniga moego Deda Korkuta: Oguzskii geroicheskii èpos*, ed. V. M. Zhirmunskii ve A. N. Kononov [Moskova/Leningrad: Izd-vo Akademii nauk SSSR, 1962], Bartol'd'un çevirisi de burada yayınlanmıştı [Depe-Göz'ün doğumu üzerine s. 77]); bkz. Zhirmunskii'nin motifin diğer örneklerine atıfta bulunarak ve Tepe-Göz hikâyesini İdige masalındaki Baba Tükles ve kuğu-kız hikâyesiyle karşılaştırarak yaptığı değerlendirme, "Oguzskii geroicheskii èpos i 'Kniga Korkuta'," s. 131-258, özellikle s. 226-227; ayrıca bakınız R. P. Matveeva, "Motiv o devushke-lebedi v russkoi i buriatskoi skazochnykh traditsiiakh," *Russkii folklor Sibiri: Issledovaniia i materialy* (Novosibirsk: Nauk, 1981), s. 25-40.

18 N. N. Poppe tarafından kısaca tarif edilmiş, "Opisanie mongol'skikh 'shamanskikh' rukopisei Instituta vostokovedeniia," *Zapiski Instituta vostokovedeniia Akademii nauk*, 1 (Leningrad, 1927), s. 151-200 [s. 195-196]; Poppe tarafından dahası da aktarılmış, "Die Schwanenjungfrauen," s. 104; krş. M. I. Tulokhonov, "Genealogicheskie legendy i predaniia kak istochnik po ètnicheskoi istorii buriat," *Etnokul'turnye protsessy v iugo-vostochnoi Sibiri v srednie veka* (Novosibirsk: Nauka, 1989), s. 164-172 [s. 167-168].

19 Krş. W. Heissig, "Shaman Myth and Clan-Epic," *Shamanism in Eurasia* içinde, ed. Hoppál, 2. Bölüm, s. 319-324 (özellikle s. 320-321). Darhat folklorundaki benzer bir motif hakkında bkz. Rintchen, "La généalogie des descendants de Djâtak de la race des cent cygnes blancs," *UAJ*, 39 (1967), s. 230-247.

20 Stephen W. Durrant, "Repetition in the Manchu Origin Myth as a Feature of Oral Narrative," *CAJ*, 22 (1978), s. 32-43; Durrant'ın Mançu nüshasıyla karşılaştırıldığında bu masalın Çince nüshasındaki hazif ve değişikliklerle ilgili yorumları, İskitler, Hunlar, Türkler ve Uygurlarınki gibi yalnızca Çince veya diğer "dış" anlatılarda korunan İç Asya köken efsaneleri düşünüldüğünde hatırlanmayı hak ediyor. Diğer İç Asya kökenli efsaneler bağlamında Mançu efsanesi hakkında Roux, *Faune et flore*, s. 293-294'le krş. Mançu efsanesinin nüshaları Jun Matsumura, "The An-

Son olarak, İdige masalının Nogay nüshasında Baba Tükles'in annesinin bir kafatasının külleri tarafından hamile bırakılması ve sırf merakına mağlup olup bu küllerin muhafaza edildiği torbadan tattığı, bir Çin kaynağında kaydedilen ve bir köken efsanesinin parçasını oluşturmuş olması gereken başka bir Hıtay soy geleneğinde yer bulmuş bir unsuru hatırlatıyor. Bu efsane, Hıtay'ın üç efsanevi "ilk hükümdar"ının saltanatına odaklanıyordu; bunlardan ilki keçeyle kaplanmış ve halkın göremeyeceği bir çadırın içinde saklanmış bir kafatasıydı; kafatası, beyaz bir at ve boz bir öküzün kurban edildiği ayinlerde insan şeklinde ortaya çıkıyor ama sonunda halk ona baktığı için ortadan kayboluyordu.[21] Daha da çarpıcı olanı, Baba Tükles'in annesinin bu şekilde hamile bırakılması, 20. yüzyılın başlarında Fergana vadisindeki Oş Kırgızları arasında kaydedilen geç ve mükemmelen İslâmlaştırılmış bir köken efsanesiyle de paralellik arz ediyor.[22] Bu hikâye, kutsal külleri yutarak hamile kalma motifini tanıdık bir dağ ve mağara mekânıyla birleştiriyor, fakat ana karakterler sûfî veli Hallâc-ı Mansur'un (ö. 309/922) meşhur kıssalarına dayanıyor; "Ene'l-Hakk" ("Ben Hakikatim"; "Ben Allah'ım") şeklindeki lafz-ı küfrü sebebiyle şehit edilmesiyle tanınan Hallâc, bu hikâyede "Şa-Mansur" ("Şâh-Mansûr") olarak görünüyor ve küfür dolu sözü "Enel" isimli kız kardeşi oluyor.

Hikâyeye göre Şa-Mansur ve Enel dindar birer mümindi; bir akşam Şa-Mansur kız kardeşinin kaybolduğunu fark etti ve onu aramaya çıktı, yakındaki dağlarda bir mağarada, bir grup sarhoş gencin ortasında otururken buldu onu. Enel bilinmeyen bir içki içiyordu ve onu böyle görmek kardeşini öfkelendirdi önce; kendisine bir parça içki teklif edildi, ama o reddetti. Sonunda teslim oldu ve

---

cestral Legend of the Manchu Imperial House", *Proceedings of the Fourth East Asian Altaistic Conference* (T'ai-pei, 1971), s. 192-195'te daha ayrıntılı tartışılmış; Pamela Kyle Crossley, "An Introduction to the Qing Foundation Myth," *Late Imperial China*, 6/2 (1985), s. 13-24; Pei Huang, "New Light on the Origins of the Manchus," *HJAS*, 50/1 (1990), s. 239-282 (özellikle s. 243-246).

21 Wittfogel ve Fêng, *History*, s. 272, n. 180 ve Franke, "Forest Peoples," s. 405.

22 A. S. Sydykov tarafından kaydedilmiş, "Rodovoe delenie kirgiz," *'Iqd al-jumân: V. V. Bartol'du Turkestanskie druz'ia, ucheniki i pochitateli* içinde (Taşkent: Obshchestvo dlia izucheniia Tadzhikistana i iranskikh narodnostei za ego predelami, 1927), s. 273-300 [s. 275]; Louis Massignon tarafından "La légende de Hallace Mansur en pays turcs," REI, 1941-1946, s. 77-78'de (*Opera Minora* [1963], II, s. 103'te yeniden basıldı) ve oradan da Roux, *Faune*, s. 331'de iktibas edilmiş. Belli ki aynı anlatıyı içeren yazma bir Kırgız şeceresi Mokeev tarafından değerlendiriliyor, "Sheikh-Mansur al-Khalladzh i ego mesto v genealogiiakh kirgizskogo naroda," *Bartol'dovskie chteniia, 1981, god piatyi; tezisy dokladov i soobshchenii* içinde (Moskova: Navka, GRVL, 1981), sayfa 60-61; burada "Ene'l-Hakk", "Şeyh Hallâc-ı Mansur"un kendisidir. Mokeev, masalın eski Kırgız efsanelerinin sûfî şeyhler tarafından Kırgız kabileleri arasındaki mevkilerini güçlendirmek için yeniden işlenmesini temsil ettiğini öne sürüyor ve bu yeniden biçimlendirmeyi 15-16. yüzyıllara tarihlendiriyor. Büyük olasılıkla çok erkendir bu tarihlendirme, fakat genel olarak sûfî çevrelerde (ama Mokeev'in ima ettiği kadar yapay olmayan) bu tür İslâmlaştırılmış efsanelerin inkişafı, Baba Tükles örneğinde ve başka bir ortamda incelenecek diğer durumlarda bulduklarımızla gayet uyumlu.

içkinin tesirini hissetti hemen. Ağabey ve kız kardeş dışında herkes mağarayı terk etti ve Şa-Mansur kendinden geçmiş halde Kırgızca "Ene'l-Hakk, menem Hakk" diye bağırmaya başladı; yani, "Enel Hakikattir, ben de Hakikatim." Etraftaki mollalar bu haykırışları duyduklarında, onları kâfir ilan ettiler ve iki kardeşi ölüme mahkûm ettiler; kararlarını bildirdikleri han razı oldu ve ikisi de boğduruldu. Fakat bedenleri bu küfür kelâmını haykırmaya devam etti, bu yüzden yakıldılar ve külleri bir *havuza* atıldı. Hanın kırk kızı o havuzun kenarında oynarlardı. Bir gün havuzdaki suyun köpükle kaplı olduğunu ve bu köpükten "Ene'l-Hakk, menem Hakk" sözlerinin çıktığını gördüler; her biri meraktan ağzına bir parça köpük aldı ve böylece hamile kalarak Kırgız'ın ataları olan kırk oğul doğurdu (burada yaygın bir popüler etimolojiye göre zımnen "kırk-kız", "kırk bakire" olarak anlaşılıyor).

Sûfi şehidin Kırgızların atasına dönüştüğünü görüyoruz burada; bu anlatı İç Asya'nın yerli "etnogonik" kalıplarına (mağara ve su unsurlarıyla birlikte) hitap ediyor ama aynı zamanda Hallac'ın menkıbevî hayatının temel özelliklerini, yani "küfür/ilhad" ve idamını da barındırıyor içinde; hatta kız kardeşi sıfatıyla hikâyenin dişi ruhu olarak varlığını sürdürmüştür bu mülhidâne ifadeler. Daha da öğreticidir bu süreç, zira Hallâc aynı zamanda çeşitli adlar altında (genellikle "Analak" gibi bir biçimde) Kırgızların soy atası olarak bilinir,[23] boy şecerelerinde ve bu sözlü hikâyede bulunan efsanevi, "etnogonik" izahat olmaksızın adının kaldığı tarihî eserlerde yer alır. Baba Tükles figürünün burada ilm-i neseb ve folklor açısından yaşadığı inkişafa hoş bir paralellik buluyoruz burada. Hallac ve Kırgızlar vakası, İslâmlaştırılmış yerli figürlere karşı yerlileştirilmiş İslâmî figürler meselesiyle bağlantılı olarak daha da ilgi çekici mahiyet gösteriyor. Baba Tükles'te iddia ettiğimiz gibi, Hallâc da bir ata olarak hizmet etmek üzere köken efsanelerine uygun efsanevi donanımlarla yerlileştirilmiş Müslüman bir azizdi, fakat Baba Tükles'ten farklı olarak Hallâc'ın özellikle ihtida yahut Kırgızların İslâmlaştırılmasıyla yakın bir bağlantısı yok gibi görünüyor; ancak bu son mesele aşağıda ele alınan Uygur vakasında ortaya çıkıyor.

Baba Tükles'in Efsanevi ve Tahkiyevî Gelişimi: Yeniden Yapılandırmalar ve Koşutluklar

Bu örnekleri, ortak unsurlar temelinde tarihî, etnik ve hatta edebî devamlılıklar iddiası için değil, bu özelliklerin bir topluluğun kökenlerini anlatırken başvurulan ortak bir İç Asya efsanevi temalar yığınının bir parçasını oluştur-

23 Mokeev, "Sheikh-Mansur." "Ene'l-Hakk"ı Kırgızların atası olarak adlandıran rivayetin kıdemi, 16. yüzyılda üretildiği aşikâr olan (fakat sadece 19. asrın başlarına ait el yazmalarında mahfuz) sorunlu bir eser olan Farsça *Mecmû'u't-Tevârih*'in ortaya çıkışından anlaşılıyor; Tagirdzhanov tarafından neşredilen bir nüshanın tıpkıbasımına bkz., "Sobranie istorii:" *Madzhmu at-tavârikh*, vr. 21a, 22b, 57a ve Abramzon'un izahatı, "Die Stammesgliederung der Kirgisen und die Frage nach ihrer Herkunft," *AOH*, 14 (1962), s. 197-206 [s. 200].

duğunu öne sürmek amacıyla veriyoruz. Ayrıca bir topluluğun kökenlerinin kutsiyeti, evrensel ve esasen kutsal olarak hürmete şayan bir modele bağlılığı, topluluğun *bir topluluk olarak* meşruiyeti için hayati önem taşıyor; sadece ya da öncelikle diğer toplulukların gözünde değil, her şeyden önce topluluğun muhtemel üyeleri oldukları iddia edilen insanların gözünde. Aynı zamanda, etnograflar tarafından daha yakın zamanlarda derlenenlerden ziyade, etnogonik efsanelerin özellikle tarihî kaynaklardan alınanlarını kaydetmek öğretici olabilir; bu "edebî" yorumlar sadece Baba Tükles efsanelerinin şekillendiği döneme daha yakın bir devreyi yansıtmakla kalmıyor, aynı zamanda Baba Tükles merkezli dönüşüm hikâyelerini bulduğumuz mekânlara paralel olarak, efsanevi hikâyelerin sıklıkla kaydedildiği ve aktarıldığı genellikle bozuk ve parçalı biçime dair yararlı örnekler sunuyor.

Her iki durumda da Baba Tükles'in çeşitli hikâyelerinden bilinen unsur ve yapıların kabilevi köken öykülerinde standart hususiyetler olarak hizmet ettiğini görüyoruz. Paralellikler Tablo 7.1'de daha ayrıntılı olarak özetlendi; burada bu paralelliklerden çıkarılacak bir ders var: Baba Tükles'in de çeşitli şekillerde kabilevi köken efsanelerinin merkezî figürü olarak hizmet ettiği. Bunlara, esas ihtida öyküsü de dahil olmak üzere Baba Tükles'in anlatılarında bulunan bu efsanevi terkip unsurlarının, kahramanlık öykülerinin ve şaman anlatılarının ilave akislerini eklediğimizde, ihtida anlatılarının ve popüler etnogonilerin benzeşebileceğine dair daha fazla delil buluyoruz. Baba Tükles'in Dağ/Ağaç/Mağara/Su/Tanrıça efsanevi terkibini ve genel anlamda kabilevi oluşum temasını çağrıştıran bir dizi ortamda kutsal bir Ata/Şaman/Kahraman olarak ne şekilde hizmet ettiğini şöyle özetleyebiliriz:

- Tandıra giren ve halkını bir ulus olarak dışarı çıkaran şamanik figür olarak, Ötemiş Hacı'nın anlatısında zaten çağrıştırılmıştı;
- Ötemiş Hacı'nın metninde de çağrıştırıldığı gibi, topluluğunu ihyaya ve "yeniden biçimlendirmeye" hizmet eden ayine giriş sadedindeki ateşte dövülen şamanik figür olarak;
- Toprağa hampsedilmiş, mırıltıları içten duyulan, doğumu bir halkın kökenine işaret eden, gömülü azizin Başkırt masalında çağrıştırılan ve en azından Ötemiş Hacı'nın anlatısında akis bulan kutsal bir atavik figür olarak;
- Ötemiş Hacı'nın anlatısında zaten zımnen bulunan ve diğer destan tarzı anlatılarda da paralel olarak yer alan, hükümdarla yüzleşen ve imtihanı göğüsleyen, böylece kahramanlık kimliklerini tesis eden Kahraman olarak;
- Bir kuğu kızını tuzağa düşüren Ata olarak, dasitanî bir inkişaf;
- Kafatası tozundan doğan Ata olarak, bu da dasitanî bir inkişaf;
- Bir su ruhu ile su kenarında ya da altında oynaşan Ata olarak; Baba Tükles nâmına bir dasitânî inkişaf, ama İç Asya'da kadim kökler teması olarak;

Tablo 7.1. Baba Tükles Masalları ve Köken Efsanelerinde Tekerrür Eden Motifler

Motif	İskit	Hun	Türk 1	Türk 2	Türk 3	Kımek	Suriyeli Mikail	İbnü'l-Devâdârî	Uygur	M
Dağ			X	X			X	X	X	
Arz yahut dağların ardındaki mahpes			X				X	X	X	
Mahpesten Gelen Ses									X	
Mağara	X		X		X			X		
Ağaç				X				X	X	
Ağaç doğumu ya da tegaddi								X	X	
Su	X	X	X	X	X	X		X	X	
Bataklıklar		X	X							
Nehirlerin kavuşması				X					X	
Atanın eşi. Göl ruhunun kızı	X				X	X				
Nehir kenarında yahut içinde karşılaşılan ata ve albastı	X		X		X	X				
Sudaki kıl						X				
Yılan	X					X				
Dişi ruh	X	X	X	X	X	X			X	
Kılavuz hayvan		X	X		X		X		X	
Kılavuzun gidiş ve duruşları		X					X		X	
Koruyucu hayvan			X		X			X		
Gece buluşmaları					X				X	
Kuş/kuğu eş				X						
Kaçış/iltica		X	X			X		X		
Yeni vatana geliş		X	X				X			
Sair halk kaşiflere katılıyor		X				X		X		
Kutsallaştıran mezar: Metfun aziz, kafatası								X		

Hint Moğol	Moğol, Ergenekon	Oğuz Kağan	Hitay	Mançu	Hori Buryat	Ölöt	Kırgız	Yurmatı Başkır	Baba Tübles
	X		X	X			X		X
	X						X	X	X
									X
	X						X		X
X		X				X			X
X		X				X			
		X	X	X			X	X	X
			X					X	
									X
		X	X	X					X
									X
								X	X
			X	X	X			X	X
			X						X
									[21X]
									X
				X	X	X			X
	X	X						X	
		X							
								X	
			X				X	X	X

• "Sahte" atavik ruhların yerini alarak ulus-inşasını deruhte eden bir Ata (Kulturtrager) olarak; bu (Ötemiş Hacı'nın eserinde zaten mevcut bulunan temalardan) yerinden ediş, hükümdar ve atalara mahsus mezarlığa müdahale ve merkezinde ataların olduğu bir ayini ihlal yoluyla başarılmıştı.

Ataların "ulus kurucu" mevkiine işaret eden bu efsane terkibinin Baba Tükles'le olan irtibatını unutmadan, Orta Asyalı "muadil"inin aynı derecede faal kişiliğini hatırlayabilir ve onun birçok efsanevi ve tarihî kişiliğinin ortaya çıkışı için farazi bir silsile teklif edebiliriz. Baba Tükles, Orta Asyalı "Kungrat" Seyyid Ata'nın "batılı" Nogay tevili olarak kabul edilsin ya da edilmesin, efsane ve ustureler-deki halkının "kurucusu" olarak işlevinin yalnızca halkı arasında İslâm'ı tesisi rolüyle değil, aynı zamanda ister soybilim ister efsaneye mahsus ıstılahlarla anlaşılsın, "halk"ının atası olmak mevkiiyle de yansıtıldığı açık. Baba Tükles ve Seyyid Ata'nın aynı figürü yansıttığını varsayarsak -ki dar tarihî açıdan olmasa da tipolojik açıdan inkâr edilemez bir şey bu- o zaman Cuci *ulusu*nun İslâm'a geçişiyle ilgili rivayetlerin paralel gelişiminin izini sürebiliriz burada.

Rivayetler, belirli bir insan topluluğunu teşkil yahut yeniden şekillendirme süreciyle hemen ilişkilendirilen İslâmlaşmaya odaklanarak başlıyor. Orta Asya kolunda anlatılar yeni din değiştiren halkın Seyyid Ata tarafından kutsallaştırılan Özbek Han adını benimsediğini gösteriyorken, batıdaki inkişafta hikâyeler Nogayların Baba Tükles'i ataları ittihaz ettiklerini ve onun bir halk olarak kimliklerinin kutsallaştırıcısı rolünü bir şecere çerçevesine oturttuklarını gösteriyor. Orta Asya'da Seyyid Ata'nın rolü edebî gelenekte süratle takarrur etmiş, fakat birkaç yüzyıl boyunca yazıya geçirilmemiş sözlü gelenekte de hayatta kalmış gibi görünüyor; fakat Nogay ordasında "İslâmlaştırma" işlevine, edebi gelenekte şecere ve sözlü gelenekte efsanevi kozmogoni olarak gelişen "ulus inşası" rolü üzerine çok daha güçlü bir vurgu eklenmiş. Ulus kurucu rolün belirgin inkişafı, hiç şüphesiz, Cengizî itibarına karşı koyacak alternatif bir siyasi meşruiyet temeli sağlamak için İslâmlaştırma işlevini çağrıştırmanın faydasıyla pekiştirilmiş. Bu eğilim Nogay ordasında oldukça belirgindi, ama Orta Asya geleneğinde bu kadar dikkat çekici değildi. Halbuki Seyyid Ata'nın 18. yüzyıl hikâyelerinde bulduğumuz kabile kutsallaştırmasına ve Timur ve sair emirlerin rolüne yapılan vurgu (burada uzun uzadıya tartışılmadı), Cengizli karşıtı duyguların Orta Asya'ya da taşındığını gösteriyor. Aynı zamanda, Baba Tükles'in kutsiyetinin özellikle İslâmî karakteri, kâfirlere karşı mücadelelerinde çeşitli kahramanları doğaüstü bir şekilde himaye ettiğine dair hikâyelerde yeniden hatırlandı ve hatta Hızır yahut Azrâil'i kimsesiz İdige'nin hâmileri olarak takdim eden yerlileştirilmiş anlatılarda "eniden İslâmlaştırma"nın ipuçlarını görebiliyoruz. Ancak burada da arkaik efsanevi temalar ve manevi atalara odaklanmayla bağlantılı bir İç Asya kutsallık "tarz"ı muhtelif anlatıları renklendirmiş.

Baba Tükles örneğinde öne sürülenlere oldukça benzer tahkiyevi ve efsanevi inkişaflar, Cüveyni'nin Uygur köken efsanesine dair geniş izahatında ortaya çıkan Uygur "kahraman"ı örneğinde de belirgin; bu izahat, "Bögü Han" figürü için, "İslâmlaşması" kahraman ve ata olarak efsanevi tafsilinden önce değil de sonra gerçekleşmiş gibi görünen Oğuz Han vakasından da daha yakın bir inkişafı teyit ediyor. Fakat Uygurlar söz konusu olduğunda, Uygurların hükümdarı Bögü Kağan figürünün, hükümdarlığından bir yüzyıl sonrasına tarihlenen kaynaklarda zikredildiğini görüyoruz ve bu kadim metinlerde Uygurların Maniheizm'e geçişi ona atfediliyor. Baba Tükles'e dair en eski anlatımızda olduğu gibi, oynadığı rol belirgin bir biçimde "muhalif"; özellikle de kağanın Budizm'e olan eski temayülü gibi bir hatadan vazgeçirildiği, Budist tasvirlerin yok edilmesi çağrısında bulunulduğu ve Uygur diyarının hakiki dinin asude yurduna dönüştürülmesinin takdir edildiği Karabalgasun yazıtında. Ancak Cüveyni'nin zamanına gelindiğinde, ihtida hadisesinden yaklaşık beş asır sonra, benimsediği yeni din neredeyse tamamen unutulmuş olsa da, kağanın yeni bir dini benimsemedeki önemli rolü avam hafızasında kalmış. Dahası, Baba Tükles'le olan paralellikler açısından daha da önemli olan, yeni inancın ilk kahraman taşıyıcısı, Cüveyni'nin anlatımında, mucizevi doğumunu ve doğaüstü bir kızla birlikteliğini tasdik eden imgelerle çevrili efsanevi bir İlk Hükümdar ve İlk İnsan haline gelmiş. Onun kutsiyetini teyit eden herhangi bir efsanevi imgeyle değil, Baba Tükles vakasında başvurulan aynı etnogonik imgenin unsurlarıyla, yani ağaçlar, akarsular ve mahpeslerle (döllenmiş höyükler). Bu son unsur, Baba Tükles'in tandırıyla ve tabiatüstü kızla ilişkisiyle paralellik gösteriyor zaten.

Uygur köken efsanesinin unsurlarını 4. Bölüm'de ele almıştık; burada Cüveyni'den gelen en kapsamlı hikâyenin akışını özetlemek faydalı olabilir. Büyük bir dağdan akan bir nehir boyunca Uygur kökenlerinin kutsal merkezine dikkat çekerek başlıyor anlatı; iki nehrin birlikte aktığı yerde, iki ağacın dibinde, Uygurların beş atasının doğduğu ışığın döllediği höyükler vardı. Bu beş çocuğun en küçüğü olan Bögü Han, hükümdar olarak seçilmişti; yedi yıldan uzun bir süre boyunca her gece, baca deliğinden giren ve onu bir dağa götüren bir kız ziyaret etti onu. Bu buluşmaları, genç kızın dünyayı âdilâne yönetmekle görevlendirilişiyle sona erdi. Anlatı bilahare Bögü Han'ın seferleri ve fetihlerinin listesine geçiyor; bu fetihlerden birinin öncesinde bir başka "doğaüstü" müdahale geliyor; han ve veziri rüyalarında beyazlar giymiş yaşlı bir adamın hana hükümdarlığının bir alameti olarak özel bir taş verdiğini görüyorlar. Anlatı daha sonra Bögü Han'ın Budizm'e geçişinin hikâyesine dönüyor ve Uygurların hayvan çığlıkları eşliğinde daha sonra merkezleri olacak Beş-Balık'a göç edişlerini naklederek sona eriyor.

Yeni dinin taşıyıcısı olan İlk Dönme böylece Uygurların asil atası haline gelmiş ve bu sıfatla, yeni din ortadan kalktığında bile anısı yaşamaya devam etmiş. 9. yüzyılla 13. yüzyıl arasında yavaş yavaş efsanevi İlk İnsan'ın sembolik süslemeleriyle çevrelendiğine ve Uygurların kutsal atası olarak rolünün İç Asya kozmogonisinden iyi bilinen standart sembollere müracaatla hatırlandığına ve ifade edildiğine dair açık deliller var elimizde: Kutsal bir merkezde doğuyor, geceleri bir kadın ruhuyla hasbihal ediyor, halkına fetihler ve dünya hakimiyeti vadediyor. Son inkişaflarda Bögü Han, Oğuz Kağan'la paralellik gösteriyor; ancak İlk Dönüş > İlk İnsan'ın Uygurlardaki inkişafı için en yakın koşurluk tam anlamıyla Baba Tükles vakasında görülüyor.

Dahası, din değiştirmeyle ilgili *anlatılar* için Uygurlar ve "Bögü Han" örneği Baba Tükles hikâyelerine dair aktarılana benzer bir inkişaf sırası da ima ediyor. Uygurlar söz konusu olduğunda kaynaklarımız biraz daha seyrek, ama Bögü Kağan'ın din değiştirmesini nakleden en eski anlatı muhtemelen 763'te Uygur sarayında Maniheizm'in resmen teessüsünü çevreleyen olayların bir görgü tanığının tasvirini saklıyor gibi görünen parçalı bir Uygurca metindir. Bu metinde *kağanın* dinî önderleri, bir süre önce benimsediği yeni dinden (ya hakikaten ya da didaktik açıdan uygun olan) açıkça yaşanan sapış için tövbe etmesini temin ederek ona itikat konusunda daha fazla şey talim ediyorlar; *kağanın* Maniheizm'i alenen tasdiki bilahare halkın alkış ve tebrikleriyle karşılanıyor. Bu hikâye "yerli" bir görgü tanığının nakline benzemekle birlikte muhtemelen Maniheist "misyoner" çevrelerde üretilmiş bir hikâye. Büyük olasılıkla Uygur *kağanının* sıradan tebaası arasında değil, sadık müritler ve Soğdlu saray müşavirleri arasında dolaşan erken dönem bir hikâyeyi temsil ediyor ve muhtemelen itikadı ve *kağanın* himayesinin önemini öncelikle Maniheist kavramlarla teyit etmeyi amaçlamış. Anlatı Maniheist din ıstılahlarıyla dolu ve bunların çoğu Türkçe karşılıkları ya da açıklamaları[24] yerine Soğdca kılıklara bürünmüş ve metinde "Maniheistleşen" çevreye mensup insanların birbirleriyle konuşmaları verilmiş izlenimi uyanıyor.

Yeni dinin yegâne "düşman"ının *kağanın* yaşadığı tereddütler ve görünüşe göre Maniheizm yanlısı hizbi tehdit ettiği tasvir edilen isimsiz bir memur gibi görünüyor metinde. Bununla beraber, din değiştirmeye dair var olan bir sonraki nakilde alenen Budizm'dir Maniheizm'in rakibi. 9. asrın başlarında Moğolistan'daki Uygur devletinin merkezine dikilen Karabalgasun yazıtı 763'te Maniheizm'in aynı şekilde kuruluşunu yâd ediyor. Yazıt, *kağanın* daha önce "iblislere 'Buda' dediğini", fakat Maniheist tebliğin ardından artık bu sahte tanrılara hizmet edemeyeceğini ilan edişini anlatıyor. Hükümdar "iblisin yontulmuş yahut boyanmış suretleri"nin yakılmasını ve tamamen yok edil-

24 Krş. Asmussen, *Xuastvanift*, s. 147-149.

mesini istiyor.[25] İlginç bir biçimde, Çince metin (orijinali üç dilli olan yazıtın yalnızca bu versiyonu büyük ölçüde günümüze ulaşmış) Budist öğretiye özgü ıstılahlarla dolu; bunun yalnızca bir mecburiyetten mi kaynaklandığı yoksa Budizm'e aşina ve devlet destekli Maniheist kurumdan ziyade ona meyilli bir halk kitlesine hitap etmek için bilinçli bir çabayı mı yansıttığı pek anlaşılmıyor. Her halükârda, yazıtta açıkça görülen Budist inanç ve pratiğine yönelik oldukça belirgin düşmanlık, din değiştirmeyi izah sadedinde yeni bir amaç teklifi için yeterli: "Görgü tanığı" anlatımında Maniheistlerin "misyon"larını teyit etmek için birbirlerini tebrik ettiklerini, öte yandan yarım yüzyıl sonrasına ait Karabalgasun yazıtında da kağanın ve Maniheist yanlısı hizbin din değiştirmeyi hâkim gruba karşı Budist alakalara başvurabilecek potansiyel rakiplere dinî ve muhtemelen siyasi bir mesaj olarak anlattığını görüyoruz. Eğer iddia edildiği[26] gibi, Maniheizm'e geçiş sırasında Uygur yönetici hanedanı arasında Budizm hemen hiç bilinmiyorsa (Uygur devletinin nüfusunun büyük bir kısmı için aşina olsa da), devlet dininin 9. yüzyılın başlarındaki rakibine 763'tekiyle aynı rolü biçen yeniden yorumlayıcı bir anlatının çok daha net bir örneğiyle karşı karşıya olduğumuz görülür. Ama iki anlatıda aksettirilen olayların gerçek tarihî koşulları ne olursa olsun, bizzat anlatılardaki farklılıkların, yansıtıyor göründükleri farklı dinî ortamlar açısından kayda değer olduğu söylenebilir.

Dolayısıyla, saray desteğini kazanmalarından kısa bir süre sonra Maniheizm yanlısı çevrelerde tedavüle giren bir anlatının erken dönemde geliştiğini, daha sonra rakip bir inançla gerilimi vurgulayacak şekilde dönüştürüldüğünü ve bu rakibin dinî ve siyasi etkisine karşı bir tedbiren kullanıldığını iddia edebiliriz. Bu etki saray himayesinin temin edildiği ilk dönemde tamamen ortadan kalkabilir ya da en azından etkisini yavaş yavaş kaybedebilir. Daha sonra, göçebe Uygur devletinin çöktüğü ve Uygur krallıklarının Tarım Havzasının meskûn çöl kentlerinde teessüs ettikleri birkaç yüzyıl boyunca din değiştirme anlatısının yankılarına rastlamıyoruz; bu kentler giderek buradaki hâkim Budist uygarlığıyla özdeşleşiyordu çünkü. Cüveynî'nin tarihinde nakledildiği gibi, Uygurların din değiştirdiği 13. yüzyıla gelindiğinde, Maniheizm en iyi ihtimalle silik bir hatıraydı artık ve Uygurların Budist olarak mevkiini izah için ana karakterin alenen Maniheizm'i benimsemiş Uygur *kağanını* numune kabul ettiği bir din değiştirme anlatısı nakledilyordu. Kısacası, ilk rivayette Maniheizm'den bahsediliyor, ama Budizm'den bahsedilmiyor; ikinci rivayette *kağan* Budizm'i kasıtlı biçimde terk ediyor (ama bunu Budist ıstılahla dolu bir

25 Krş. Chavannes ve Pelliot, "Un traité manichéen," s. 193-194; krş. Hans-J. Klimkeit, "Manichean Kingship: Gnosis at Home in the World," *Numen*, 29 (1982), s. 17-32 [s. 21-23'te Karabalgasun yazıtı ve Bögü Han üzerine Uygurca metin değerlendiriliyor].

26 Krş. Asmussen, *Xuastvanift*, s. 148.

dille yapıyor), son rivayetteyse Maniheizm unutuluyor ve "yeni" din bizzat Budizm oluyor.

Daha da önemlisi, aynı merkezi karakter efsanevi bir kahramana dönüştürülmüş, kabilevi kökene sahip efsanelerde çok belirgin olan standart İç Asya efsanevi terkibin sembolik çağrışımlarıyla, Baba Tükles örneğinde kullanılanlarla çarpıcı benzerlikler taşıyan tedailerle çevrelenmiş: mucizevi doğumu, doğaüstü bir bakire ile cilveleşmesi gibi anlatılıyor ve cengaverâne mizacı askerî seferleri ve İlk Hükümdar mevkii (hanedan mirası da hatırlatılarak) aracılığıyla doğrulanıyor. Cüveynî'nin "Bögü Han"ında, 8. asırdan kalma bir figürün 13. yüzyıldaki yankısını buluyoruz biz; bu figürün avam zihninde yaşamaya devam etmesi ve Ata, İlk Hükümdar ve İlk İnsan'a yaraşır efsanevi kıyafetler giymesi, yeni bir dine geçişinin güçlü uhrevî tedailerine ve İlk Din Değiştiren'in Kabilevi Kurucu olduğu şeklindeki meşhur denkleme dayandırılabilir.

Baba Tükles örneğinde de paralel bir gelişme olduğunu düşünebiliriz: Özbek Han sarayındaki Müslüman yanlısı hizip içinde, hanın başarısını anlatmak için tedavüle sokulan "orijinal" bir ihtifal anlatısı, Ötemiş Hacı anlatısında aksettirilen rivayete daha yakın olan ve Müslümanlarla yerli geleneğin destekçileri arasındaki çatışmayı vurgulayan sonraki bir yoruma/tevile temel oluşturmuş. Böyle bir yoruma, İslâmlaşma muhaliflerinin yeniden toparlanıp Müslüman yanlısı hizbin başarısını tehdit edecek zamanı bulduktan sonra ihtiyaç duyulacağını düşünebiliriz; fakat Baba Tükles örneğinde, Özbek Han'ın saltanatının çok daha önce İslâm'a karşı derin bir husumet olduğuna dair daha açık deliller var ve her halükârda anlatının Ötemiş Hacı'nınkine takaddümü icap eden nüshalarının içeriği hakkında faraziyelerde bulunmak için sağlam bir dayanağımız yok. Fakat Baba Tükles adına, Ötemiş Hacı'nın eserinden bilinen, başlangıçta çok katmanlı ve dinî olarak yüklü olan hikâyeye -ki bu hikâyenin kendisi de İç Asya dinsel yaşamının toplumsal benlik algısıyla bütünleşmiş unsurlarına yapılan imaların bir toplamıydı- dâhil edilmiş olması, anlatı geleneğinde ve avam zihninde önemli bir figür olarak yerleştirir onu; aynı zamanda "tarihî" ve folklorik anlatılarda, yirminci yüzyılda bile hâlâ "canlı" bulduğumuz kutsal kökenlere bağlı hayli muhtelif rollere dönüşmeye uygundur bu figür.

"İslâmlaştırıcı" eşittir "ulus kurucu", o da eşittir "ata" şeklindeki bu meşhur denklem, İç Asya dışından gelen "tebliğci" dinlere geçişin pek önemsenmediği İç Asya din tarihinin mevcut yorumlarının önemli ölçüde gözden geçirilmesi ihtiyacını ortaya koyuyor; mesela, ideal bir "İslâm" fikrinin, "medeni" bir dini kendileri için derin bir anlam ifade edebilecek herhangi bir manevi bağlama uydurmak adına donanımsız oldukları varsayılan, sözde din değiştirmiş

göçebelerin üzerine "kolayca oturduğu" söyleniyor. Kuşkusuz, (her biri aynı derecede samimi bir benzeşmenin/temsssülün izlerini taşıyan ve başarıyla gerçekleşmiş din değiştirmelerde harici dinlerin topluma yabancı kalmadığı gerçeğini vurgulayan) ayinin kullanımını yahut intibakı ya da din değiştirmenin dil üzerindeki etkisi veya yeni dinin akrabalık yapıları üzerindeki tesirleri ya da "yabancı bir inancı" benimsemenin en az bunlar kadar önemli sair sonuçlarını ele almıyoruz burada. Ancak İslâm'ın bayraktarlarının yerli efsane kalıplarına dâhil edilmesi, İslâm'ın başarılı bir şekilde "sahiplenilişi"nin hiç de küçümsenemeyecek işaretleri kabul edilebilir. Şimdilik bu mühim meseleyi derinlemesine incelemekten sarf-ı nazar edebilir ve İç Asya'daki siyasi ve içtimai örgütlenmeyle kabilevi ve dinî kimlik açısından Baba Tükles hikâyeleriyle köken efsaneleri arasındaki işlev paralelliklerinden çıkarılabilecek daha kapsamlı sonuçlar ileri sürebiliriz.

İslâmî İç Asya'da Din ve Kabilevi Kimliğin İfadesi

Etnogonik anlatılarda, kahraman masallarında ve şamanik yolculukların nakli sırasında çağrıştırılan efsanevi terkibi vurgulayarak, geleneksel İç Asya din pratiğinin ve dünya görüşünün temel unsurlarını ele aldık bu çalışmanın başında; aynı şekilde burada Baba Tükles'e odaklanan masalların, başlangıçta İslâmlaşmayı merkeze alan hikâyesini İç Asya kökenli efsanelerin bünyevî ve tematik örüntülerine uydurmak için kişiliğinin nasıl uyarlandığını gösteren muayyen unsurlarını müzakere ettik. Fakat bünyevi ve tematik paralelliklerden daha önemlisi amelî/fonksiyonel paralelliklerdir ve İç Asya'da İslâmlaşmayla ilgili Baba Tükles örneğinden çıkarılabilecek daha geniş kimi dersler teklifi yoluyla bu örüntülerin kullanımını inceleyeceğiz kısaca. Zira Baba Tükles hakkındaki efsanelerde bulunan etnogonik efsanevi terkibin unsurları -özellikle deniz kıyısındaki kızla karşılaşma (kuğu-kızların olduğu nüsha buna benzetilebilir), ama aynı zamanda terk edilmiş çocuk unsuru, İdige masalının Başkırt nüshasında temsil edilen mağara ve "mahpes" teması ve Baba Tükles'in çilesinin Ötemiş Hacı rivayetinde zaten var olan "şamanik" karakteri de dahil olmak üzere-, aslında İslâmlaşmayla ilişkilendirilen bir figürün, anılış ve yakarılışı bir halkın mukaddes kökenlerinin ifadesi ve dolayısıyla kabilevi dayanışmanın çağrıştırılması için hayati önem taşıyan tipik bir İç Asyalı ata olarak tasvir edildiğini gösteriyor açıkça.

Sözlü geleneğin yalnızca "muhafaza" değil, her şeyden önce kabilevi tarihi "yapma" ve yine kabilevi kuralları dile getirme işlevleri geniş çapta tartışıldı.[27]

27 Umumi incelemeler arasında Jan Vansina'nın klasik çalışması (bkz. yeni baskısı, *Oral Tradition as History* [Madison: University of Wisconsin Press, 1985]), sözlü geleneklere mahsus olmak kaydıyla dinî bir yaklaşıma çok da uyum sağlamış olmasa da, sözlü anlatıların işlevlerine dair

Özellikle İç Asya söz konusu olduğunda, (sözlü) şecerelerin kabile yapıları ve ilişkilerini dile getirmedeki rolü araştırılmaya başlandı,[28] fakat İç Asya'da mukaddes tarih ve dini-politik dile yönelik genel dikkatsizlik bir yana, "dasitâmi dil" çok az takdir edilmiş. Baba Tükles'e ait "hafıza"nın canlı tutulduğu türden sözlü geleneklerin içtimai ve siyasi seferberlik olgusuna nasıl hizmet ettiğine dair kapsamlı bir nazari bir tahlil yapamayız burada; daha ziyade, Baba Tükles hikâyelerinin ve genel olarak İslâmlaşmanın ananevi İç Asya'nın siyasi ve içtimai bağlamında muhtemel kullanımlarına dair tekliflerde bulunabiliriz.

---

faydalı bir tahlil sunuyor; Benedict Anderson'ın meşhur çalışması, *Imagined Communities Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (Londra: Verso Editions, 1983) ilgili meseleleri tetkik ediyor, fakat içtimai anlamda kendini ifadenin okur-yazarlık dışında kalan sahalarını belirgin bir şekilde ihmal ediyor. Ayrıca *History and Ethnicity* başlıklı denemeler derlemesine bkz., ed. Elizabeth Tonkin, Maryon McDonald ve Malcolm Chapman (Londra: Routledge, 1989, ASA Monographs, No. 27), özellikle editörlerin giriş bölümünde (s. 1-21) "ulusların" ve ulus-altı toplulukların kabilevi "tarih"in tanımlayıcıları, hâfızları ve nâkillerinden oluşan "orduları" sahaya sürme konusundaki farklı kapasiteleri incelenmiş. Bu konuda özellikle İç Asya'ya odaklanan Batılı tartışmalar oldukça az; bkz. Walther Heissig, "Ethnische Gruppenbildung in Zentralasien im Licht mündlicher und schriftlicher Überlieferung," *Studien zur Ethnogenese*, I (= Abhandlungen der Rheinish-Westfalischen Akademie der Wissenschaften, Bd. 72, Opladen, 1985), s. 29-55. Bazı Sovyet mütehassıslar İç Asya destan geleneklerini ve genel olarak sözlü edebiyatı "gerçek" etnogenez ve etnik tarih kaynakları olarak inceliyorlarken (krş. S. M. Abramzon ve L. P. Potapov, "Narodnaia ėtnogoniia kak odin iz istochnikov dlia izucheniia ėtnicheskoi i sotsial'noi istorii (na materiale tiurkoiazychnykh kochevnikov)," *Sovetskaia ėtnografiia*, 1975, No. 6, s. 28-41; Esbergenov ve Khoshniiazov, *Etnograficheskie motivy v karakalpakskom fol'klore*; Tulokhonov, "Genealogicheskie legendy"; makalerden müteşekkil bir eser olan *Fol'klor i istoricheskaia ėtnografiia* (Moskova: Nauka, 1983), özellikle Tolstova, "Ispolzovanie fol'klora pri izuchenii ėtnogeneza i ėtnokul'turnykh sviazei narodov (na sredneaziatskom materiale)" [s. 6-22] ve G. I. Mikhailov, "Mify v istoricheskikh sochineniiakh XIII-XIV vv. mongol'skikh narodov" [s. 88-106]), bildiğim kadarıyla hiçbiri bu tür masalların yaratılmasına, geliştirilmesini ve aktarılmasını bir "halk"ın "oluşumu"nun somutlaştırılmasında önemli adımlar olarak görmemişler -yani, "gerçek" bir etnogenez sürecinin kanıtı olarak değil, mukaddes kökenlerin tanınabilir ve otoriter ("gözden geçirilmiş" olsa da) bir versiyonunun çağrıştırılması yoluyla topluluk kimliği iddiası ve teşkilinin ayrılmaz bir parçası olarak kabul etmişler. İkinci bir yaklaşım da (doğal olarak İç Asya'ya atıfta bulunmadan) Bruce Lincoln'ün önemli çalışmasında öneriliyor, *Discourse and the Construction of Society Comparative Studies of Myth, Ritual, and Classification* (New York/Oxford: Oxford University Press, 1989); Lincoln'ün görüşleri, anlatıların esasen kutsal karakterini küçümseme eğiliminde olan sözlü anlatı tahlillerine (Vansina'nınki gibi) çok değerli bir boyut katıyor. Ayrıca bkz. köken efsanelerinin faydalı bir tipolojisiyle birlikte verildiği Anthony D. Smith, "National Identity and Myths of Ethnic Descent," *Research in Social Movements, Conflict and Change*, 7 (1984), s. 95-130 ve Mircea Eliade, "Cosmogonic Myth and 'Sacred History,'" *The Quest: History and Meaning in Religion* içinde (Chicago: University of Chicago Press, 1969), s. 72-87. Son olarak, Orta Asya bağlamında "kutsal tarih" üzerine kısa bir değerlendirme için bkz. benim "Yasavian Legends," s. 2-3. Bununla birlikte, bu tür kabilevi kimlik tasavvurlarını ifade etmek için kullanılan "iddialı" (ve öz-bilinçli) dini dille okur-yazarlık öncesi halklar arasında yaygın olan dilin "büyülü" gücü (ve "hikâye"nin mahsus cazibesi) kavramları arasındaki bağlantılar henüz keşfedilmeyi bekliyor.

28 Caroline Humphrey, "The Uses of Genealogy A Historical Study of the Nomadic and Sedentarised Buryat", *Pastoral Production and Society* içinde (Cambridge: Cambridge University Press, 1979), s. 235-260; Rudi Paul Lindner, "What Was a Nomadic Tribe?" *Comparative Studies in Society and History*, 24 (1982), s. 689-711.

Öncelikle, ifade edildiği gibi, "Nogay destan silsilesi" mütehassısları, silsilenin oluşumunu Nogay ordasının 15 ve 16. yüzyıllardaki tarihi inkişaf dönemine dayandırıyor ve böylece bu destan silsilesindeki hikâyelerin Nogay ordasının bir parçası olan yahut onunla yakın temas halinde bulunan halklar arasında yaygın olarak görülmesini izah etmiş oluyorlar. Bu vukuf genellikle destan silsilesinin sonraki inkişafını değerlendirmek ya da destan çeşitlemelerinde "tarihi bir öz" peşine düşmek için bir başlangıç noktası olarak kullanılıyor, fakat bir başka bakış açısının aynı hatta daha büyük bir öneme sahip olduğunu iddia edebilirim: Destanın teşekkülünün tarihi bağlamı, Baba Tükles'e atfedilen merkezi kutsallaştırma rolünün ardındaki daha mühim gerekçeleri (Cengizli meşruiyetine meydan okuma meselesinin ötesinde) ima ediyor olabilir.

Baba Tükles ve İdige'nin böylesine önemli roller oynadığı Nogay destan silsilesi Nogay konfederasyonundan çok daha uzun ömürlü olsa da, özellikle Baba Tükles'in rolünü göz önünde bulundurduğumuzda, destanın şekillenmiş olması gereken siyasi bağlam akılda tutulmaya değerdir bence. Basmakalıp efsanevi ve kahramanâne temalar ve yapıları yansıtmak münasebetiyle Nogay destanı, İç Asya sözlü geleneğinin tüm zenginliğini açıkça sergiliyor, fakat kendisi de bir teşekkül sürecinin sancılarını çeken bir bozkır konfederasyonu içinde kendine özgü bir destan silsilesi olarak gelişmiş. Bu gerçek de İdige masalının bu konfederasyonun birliğinin ve bütünlüğünün bir "yansıması" olarak değil, bir iddiası olarak şekillendiğini düşündürmeli.

Başka bir deyişle, diğer İç Asya konfederasyonları gibi Nogay boyunun da varlığını sürdürebilmesinin, konfederasyonun hem meşruiyetinin hem de sağladığı faydaların mütemadiyen yeniden tasdikine bağlı olduğunu düşünebiliriz. Ayrıca, böyle bir tasdikin doğal olarak daha bariz (çünkü harici) sembolik ve pratik unsurlara ek olarak hitabî ve duygusal yönleri de içerdiğini değerlendirebiliriz. Bu açıdan bakıldığında, Nogay destan silsilesinin, geleneksel İç Asya değerleri ve yeni ortaya çıkan konfederasyonun tüm unsurları tarafından paylaşılan geleneksel bir dünya görüşü bağlamında, Nogay ordasının birlik, bütünlük ve meşruiyetine dair bir tasavvuru ifade etmeyi amaçladığını söylemek makul görünüyor ve bunların hepsi nihayet uyumlu biçimde teşkil edilmiş bir insan topluluğu olarak bu konfederasyonun temel kutsiyetine dayanıyor.

Buna mukabil söz konusu temel kutsiyet de avam zihninde ve açık dasitânî tasvirlerde yerli değerlerin İslâmî kimlikle kaynaşmasını belirgin bir biçimde özetleyen Baba Tükles figürüyle damgalanmış. Bu bağlamda, Baba Tükles hakkındaki anlatıların İdige masalı içindeki rolü hususi bir önem taşıyor. Ataya dönüşmüş bir İslâm müjdecisi -ve her iki sıfatla da meşrulaştırıcı, hâmi

ve koruyucu olarak- Baba Tükles, Nogay konfederasyonunun inşa edici "efsane"si[29] olmasını amaçladığını varsayabileceğimiz "iddialı" dinî söylemin kilit bir unsuru olarak hizmet ediyor, ozanların ve dinleyicilerinin gizli yahut potansiyel içtimai grupları harekete geçirebileceğini ve böylece hâlâ oluşum sürecinde olan bir konfederasyonun dinî, kabilevi ve siyasi bağlarını yeniden canlandırabileceğini düşündürüyor. Bir başka deyişle, bir İslâm taşıyıcısının yerlileştirilmesi yalnızca İslâm'ın yerlilerce "benimsendiği"ni değil, aynı zamanda benimsenen İslâm'ın belirli bir topluluğun "mukaddes tarihi"nin temel taşı ve dolayısıyla bozkır toplumunun içtimai ve kabilevi merkezî yapıları içinde belirleyici bir unsur olarak kabul edildiğini gösteriyor.

Nitekim bizzat Nogay sözlü geleneği de o derece kendine özgü bir destan silsilesine dönüştü ki tutarlılığı, tasdiki için tasarlandığını varsayabileceğimiz siyasi yapının her ân geçici birlik ve bütünlüğünün zuhurundan çok sonra Batı İç Asya'da toplanan nüsha ve parçalarda tanınabilir hale geldi. Haliyle bu gelenek söz konusu muhkem kutsallaştırıcı karışımı yeniden teyidin bir aracı oldu. Her halükârda, İdige masalının bazı nüshalarında ve Baba Tükles'in efsanevi kişiliğinde sadece ima edilen ya da ima edilen şeyi alenen ortaya koyan, kadim Cuci *ulusu* arasında bu sözlü geleneğin en eski kaydı olan Ötemiş Hacı eseri oldu: Baba Tükles figürü önce Cuci *ulusu*na İslâm'ı getiren isim olarak aziz nâmını aldı ve onun rolünün sonraki uyarlamaları İslâmlaşma sürecinin "yerlileştirici" yorumları anlamına geldi.

Bu inkişafın yönü, yukarıda da incelendiği gibi, Baba Tükles örneğinden hem "ihtida" hem de ihtida anlatılarına ilişkin çıkarılabilecek umumi bir sonuca işaret ediyor: Bir yanda ihtida anlatılarında ifade edilen yerli geleneklere yönelik çatışma ve düşmanlık düzeyiyle, diğer yanda İslâm'ın gerçek anlamda benimsenme ve "yerlileştirilme" düzeyi arasında kabaca ters bir ilişki olduğu. Yani, İslâmlaşmanın ilk aşamalarını aksettiren, keskin tercihleri ve zıtlıkları çağrıştıran (genellikle pratikte mümkün olandan yahut arzu edilenden çok daha şiddetli) anlatılardan, "eski usuller" artık bir tehdit olmadığında ihdas edilen, ya İslâm'ın rakibi için üsluplandırılmış ve basmakalıp sembollere dayanan yahut aslında İslâm öncesi devri görmezden gelen ve bir topluluğun İslâm'ının "ebediliğini" iddia eden anlatılara kadar genel bir silsile görüyoruz. Kaçınılmaz (ve doğal) olarak ıslahatçı hareketlerin ortaya çıkışı, sömürgeci baskılar ve hepsi de kabilevi kimliğin ve onun "dini" köklerinin ifadesine kendi dinamiklerini katan bir dizi harici ve dahili güç tarafından bozuluyor

29 Bu kavram burada Bruce Lincoln'ın kastettiği "muteber" tarihi anlatı anlamında kullanılıyor. Lincoln'ın yazdığı gibi, "efsane yalnızca önemli bilgilerin aktarıldığı ve kahramanların/aktörlerin toplumu bu bilgiler temelinde *inşa edebildiği* bir tertip aracı değil. Aynı zamanda aktörlerin toplumun faal olarak inşa edildiği duyguları uyandırdığı hitabî bir eylem" (bkz. *Discourse and the Construction of Society*, s. 24-25).

bu model. Fakat bu bir başka hikâye; bizzat başlangıçtaki model, başka metinlerde incelemeyi planladığım sair İç Asya din değiştirme anlatıları temelinde daha fazla tafsilatı gerektiriyor.[30]

Daha genel anlamda, burada Baba Tükles vakasının geleneksel İç Asya'da siyasi ve kabilevi kimliklerin nasıl yapılandırıldığına ve özellikle de "din değiştirme" ve İslâmlaşmanın bu yapılar üzerindeki potansiyel etkisine dair kavrayışımız için bazı çıkarımlar teklif edebiliriz. Baba Tükles örneğinde, İslâmlaşma anlatılarındaki (en erken kaydını Ötemiş Hacı'nın eserinde bulduğumuz) kilit bir unsurun "yerlileştirildiği"ni ve İç Asya geleneklerine uyarlandığını görüyoruz; Tükles'in İslâm'la olan ilişkisi popüler folklor bağlamında bile İslâmî bir ton temini için yeterince korunuyor, fakat efsanevi bir ata figürüne dönüşmesini yahut onu çevreleyen masallara kadim efsanevi motiflerin zerkine mâni olacak kadar değil. Başlangıçta ihtidaya odaklanan ve tipik olarak İslâm'la yerli gelenekler arasındaki açık çatışmayı vurgulayan bir hikâyenin bu şekilde yerlileştirilmesi, İslâmlaştırmanın önemi açısından özellikle öğretici; daha önce bahsedilen, din değiştirme anlatılarının köken efsanelerine dönüşmesine işaret ediyor. Aslında anlatı kalıpları ve (kabilevi atalar yahut "ilk insan"a mahsus) efsanevi ortamda "İslâmlaştırıcıları" "atalar" ya da "ulus kurucular"a dönüştürme süreci İç Asya'da aşina olunmayan bir şey değil; nitekim sair örneklere dair yapılacak çalışmalar ortaya koyacaktır bunu.

Şimdilik, yeni bir dinin "yerlileştirilmiş" bir taşıyıcısı olarak Baba Tükles örneğinin, yeni bütünlükler/cemiyetler "inşa"sında mukaddes şecere ve atalara yakarışın kullanımını anlamada başka ihtimaller sunduğunu belirtebiliriz. Özellikle, atalara yakarışın "yalnızca daha önce var olan ama yakın bir zamanda unutulmaya yüz tutmuş grupları yeniden harekete geçirebileceği" öne sürüldü;[31] fakat "atalar" yeni bir dinî düzenin temsilcileri arasından seçildiğinde, "atalara yakarış" kabilevi sınırları yeniden tarif ve teşkil için oldukça güçlü bir araç haline gelecekti.

Bu konuyu tahlil için İç Asya'daki siyasi meşrulaştırma meselesine dönebiliriz kısaca. Evvela, 1. Bölüm'de ifade edildiği gibi, İç Asya'da siyasi örgütlenme ve meşrulaştırma konusunda imparatorluk yapılarını ve saray itibarına dayanan "ideoloji"yi vurgulayan yaklaşımların yaygınlığını hatırlayabiliriz.[32] Sanki

30 Bu diğer anlatılar arasında 2. Bölüm'de bahsedilen Bulgarların ihtidasına dair rivayetler; Karahanlı hükümdarı Satuk Buğra Han'ın ihtidasına dair rivayetler; İslâm'ın Orta Asya'da intişarına dair Yesevi tasavvuf çevrelerinde dolaşan rivayetler; Çağataylı hanı Tuğluk Timur'un ihtidasına dair rivayetler; ayrıca Seyyid Ata'nın İslâmlaştırma faaliyetiyle ilişkilendirilen ve yukarıda sıklıkla atıfta bulunulan efsanevi silsile de yer alıyor.

31 Lincoln, *Discourse*, s. 20.

32 İç Asya'da imparatorluk ideolojisi ve hükümdarlık itibarı konusunda bkz. Peter B. Golden, "Imperial Ideology and the Sources of Political Unity amongst the Pre-Činggisid Nomads of Western Eurasia,"

imparatorluk modelleri ve merkezi yönetimle ya da geniş kara imparatorluklarında zımnen bulunan idari mucizeyle büyülenmiş Batı akademisi, büyük bozkır imparatorluğunu İç Asya'daki siyasi ve içtimai örgütlenmeyi ölçecek bir miyar yahut olarak belirlemiş; buna göre imparatorluklar, güçlü atalarından daha zayıf olan hanlar, parçalanmış kabileler ve imparatorluğun tahkiminin faydalarına karşı kör olan kabile reisleri üzerindeki kontrollerini kaybettiklerinde kaybolup gitmiş. Hayli uç noktada bu yaklaşım, "emperyal ideoloji"yi İç Asya tarihinin değişmezi olarak koyuyor ortaya. Hsiung-nu'lardan Türklere ve Moğollara kadar fasılalarla yeniden canlandırılan bir rüya, merkezileşen imparatorluğun ihtişam dönemlerinde ulaşılan, sair zamanlarda arzulansa bile şöyle böyle gerçekleştirilen ve mutlak kargaşa ve çöküş çağlarında kabile ayaktakımı tarafından engellenen bir kaide gibi görülmüş.

Bununla beraber, muhtelif imparatorluk modellerinin gücünü ve tesadüfi uzun ömürlülüğünü inkâr etmeyelim, ama saray itibarı ve imparatorluk meşruiyeti iddialarını kendi başlarına evrensel olarak saygı duyulan ve kabul edilen birer düstur olarak da kabul edemeyiz. Aksine askeri güç ve/veya iktisadi avantajın doğurduğu siyasi sadakat yahut itaat bağlarına duygusal bir karşılık ilavesi amacıyla (evrensel anlamda daha derinden hürmet ve kabule şayan düsturlar temelinde) muayyen durumlarda ileri sürülen siyasi güdümlü "mahfil" yahut imtiyazlar olarak kabul etmeliyiz bunları. Bunu da unutmadan, imparatorluk modellerini ve onların meşrulaştırıcı sembolizmini doğru açıdan değerlendirebilir, İç Asya siyasi söylemindeki gerçek sabiteler olarak bu daha temel kalıp ve düsturların peşine düşebiliriz. Aynı zamanda, hem İç Asya tarihinde büyük ölçekli siyasi oluşumlarla "kutsanmamış" devirleri hem de imparatorluk idealinin dışında ve zaman zaman ona muhalif olarak varlığını sürdüren, ama bu söz konusu mukaddes düsturların paralel çağrışımları yoluyla meşruiyet iddiasındaki idareleri (örneğin Nogay ordası) daha iyi anlayabiliriz bu kalıp ve düsturlar sayesinde.

Bu "hakiki sabiteleri" göz önünde bulunduracak olursak, İç Asya siyasi söyleminde sıklıkla tespit edilebilen kabilevi ve dolayısıyla siyasi meşruiyetin anahtarlarının -ki yalnızca imparatorluk ideallerinin altında yatmıyor bun-

---

AEMA, 2 (1982), s. 37-97; K. Czeglédy, "Das sakrale Königtum bei den Steppenvölkern," *Numen*, 13 (1966), s. 14-26; Manabu Waida, "Notes on Sacred Kingship in Central Asia," *Numen*, 23 (1976), s. 179-90; Jean-Paul Roux, "L'Origine céleste de la souveraineté dans les inscriptions paléo-turques," *The Sacral Kingship* (supplement to Numen) içinde (Leiden: E. J. Brill, 1959), s. 230-241 ve "Sacerdoce et empires universels chez les turco- mongols," *RHR*, 204 (1987), s. 151-174; Mori Masao, "The T'u-chüeh Concept of Sovereign," *Acta Asiatica*, 41 (1981), s. 47-75; Eric Voegelin, "The Mongol Orders of Submission to European Powers, 1245-1255," *Byzantion*, 15 (1940-1941), s. 378-413; Joseph Fletcher, "Turco-Mongolian Monarchical Tradition in the Ottoman Empire," *HUS*, 3-4 (1979-1980), s. 236-251; Herbert Franke, "From Tribal Chieftain to Universal Emperor and God"; Thomas J. Barfield, "Tribe and State Relations: The Inner Asian Perspective," *Tribes and State Formation in the Middle East* içinde, ed. Philip S. Khoury ve Joseph Kostiner (Berkeley ve Los Angeles: University of California Press, 1990), s. 153-182 (özellikle s. 164ff.); ve Iudin, "Ordy: Belaia...".

lar, aynı zamanda imparatorluk dışı devletler (kabile grupları, büyük ama gevşek kabile konfederasyonları, bölgesel "krallıklar") için ileri sürülen "imtiyaz"ları da şekillendirir- etnogonik anlatı kalıplarının (artık aşinası olduğumuz efsanevi terkibi içeren) belirli kabilevi ve siyasi koşullara tatbikiyle ortaya çıkan kutsal sembolizmde yattığını iddia edebiliriz. Dahası, bu sembolizmi çağrıştırmak esasen "dini" bir eylem, zira kutsalın tasnifini gözden geçirmeyi gerektiriyor bu. Bir topluluğun meşruiyet ve kutsiyetini iddia etmek, efsanevi terkibin kutsal örüntüleri açısından sembolik bir eşdeğerlik iddiası anlamına geliyor ve "bu topluluğun" "o (mukaddes) dünya" olduğunu müessirâne iddia edebilen dini ve iddialı bir dil içeriyor. Üzerinde durduğumuz efsanevi örüntünün bu kadar düzenli olarak tekerrürünün nedeni de bu: etnogonik anlatılarda (ki bunlar genellikle iddialı "imtiyazların" kabuklarından başka bir şey değil) tekrar tekrar çağrıştırılmasının nedeni yalnızca evrensel mukaddes menşelere ilişkin kavramları yansıtması ve bu nedenle "meşhur" olması değil, her şeyden önce, evrensel mukaddes menşelere ilişkin bu kavramları ihata etmek münasebetiyle belirli bir toplulukla "mucizevi" ve sembolik anlamda eşdeğer olduğunu iddia etmenin, siyasi meşruiyet arayan herhangi bir idareci hizip için temel bir adım olması gibi görünmesi.

Ocak ve kutsal kozmik merkezin mecazen eşdeğer oluşunda evrensel ve yerel unsurların efsane bağlamında benzeşmesinin (daha önce ima edilen) siyasi potansiyelini anımsayabiliriz burada. Belirtildiği gibi, münferiden ocağa odaklanan ev kültünün merkezîliği, İç Asya'da kozmolojik ilkelerin ayini anlamda mutlak yansımasına işaret ediyor ve bu kozmogonik yahut etnogonik ilkelerle ilişkili efsanevi terkibe yapılan müracaatın hissî anlamda arz ettiği önemin anahtarı da burada yatıyor. Yani, mikrokozmik ev ocağının (hem dişi ruhlar aracılığıyla atavik olarak hem de eksenel sembolizm aracılığıyla cihet bakımından [*orientationally*]) dünyanın makrokozmik merkeziyle efsanevi anlamda özdeşleştirilmesi yoluyla, evrensel olarak kutsal bir dizi sembol her bir İç Asya meskeninde tikelleştiriliyor ve kendisine yakarılıyorken, ferdî ayin merkezi evrenselleştirilerek, ferde mahsus hânenin, temel yapıları yalnızca belirli bir topluluk içinde değil, bütün İç Asya'da aşina ve avamca da tasdik edilen mecazî bir âlemde yaşamasına ve bu âleme girişine imkân tanıyor. Dolayısıyla bizzat efsanevi terkip, bir halkı "yaratmayı" amaçlayan esasen iddialı bir köken efsanesinin merkezinde yer alan iki önemli hususiyetin buluşma yeri: birincisi, bütün bu efsanevi terkibin kozmogoniye gerçekten evrensel düzeyde ve mukaddes ıstılahlarla hitap etmesinden kaynaklanan evrenselleştirici bir düstur; ikincisiyse ananevi dini ayin ve kavramlaştırmanın tikel, yerelleştirilmiş kabilevi düzeyi.[33]

33 Daha önce de tartışıldığı gibi, bu iki düzeyin bu efsanevi terkip içindeki buluştuğu nokta, dişil ata ruhlarının ocaktaki mevkiinde ve genel olarak ocağa ve bu ruhlara yapılan sunuların İç Asya

Bu efsanevi tedai aracılığıyla, daha büyük konfederatif ve/veya emperyal (ve nihayet "kavmî") idarelerin (ve dolayısıyla "halklar"ın) üzerine inşa edildiği temel unsurları oluşturan kabilevi örgütlenmenin temel kademelerindeki popüler dinî hayata hitap edilebilir. Dolayısıyla, yukarıda tartışılan efsanevi terkibin etnogonik anlatılarda ve kahramanlık hikâyelerinde tekrar tekrar çağrıştırılışının, bu efsanevi terkibin hem ev içi hayatın mikrokozmik olarak kutsal kült odağını hem de kozmogonik sembolizmin makrokozmik anlamda kutsal kabul edilen mefhumî odağını iddia becerisinden kaynaklandığını anlamak makul görünüyor. Söz konusu terkibin ehlî/yerel irtibatı, boy yahut atalara dayalı olduğu düşünülen daha küçük topluluklara mensup insanlara hitap ediyor; evrensel irtibatıysa onları daha geniş alakaları meşru görmeye davet ediyor. Her iki unsuru da tedai gücüne sahip olan bu efsanevi terkip, doğal olarak, aile içi ayinlerin kutsal ve meşru olduğu insanları daha büyük ölçekli bir topluluğun içtimai, siyasi ve nihayet kutsal meriyetini kabul için harekete geçirmeyi amaçlayan köken efsanelerinde çağrıştırılıyor.

Bununla birlikte, atavik kökenlerin ayinlerde hatırlanışı ocakta temerküz ediyorsa, kabilevi bir köken efsanesi yoluyla öne sürülen evrenselleştirilmiş bir "halk"ın ayinlerde hatırlanışı, hususi ve iddialı bir köken efsanesinin ifadesini beklemek zorunda. Bu gerçekleştiğinde, kabilevi bağların ayinî hatırlanışı devlet ya da imparatorluk yapısının tebciline dönüşebilir. Bu gibi durumlarda iddialı, efsanevi köken efsanesinin ayince karşılığı yeni "devlet-topluluğun" efsaneden arındırılmış "merkez"ine odaklanabilir (ikinci Türk imparatorluğunun Ötüken'e müracaatında görüldüğü gibi ve bazı alt-emperyal sistemlerde işaret edildiği gibi kutsal dağlar yahut ağaçların tanınmasında da görülebileceği gibi). Fakat çoğu zaman bu ayince karşılık, duygusal destek olarak iddialı köken efsanesine ihtiyaç duyan, siyasi birliği kurmaktan sorumlu yönetici figüre yahut hanedana atfedilen kutsallığa odaklanıyor. Yani, köken efsanesinde ifade edildiği şekliyle topluluk/devlet dayanışmasının ayin pratiği olarak hatırlanışı (ilk Türk imparatorluğunun atalar mağarasındaki ayini, ayrıca daha canlı ve kalıcı bir biçimde Cengizli hanedanı örneğinde görüldüğü gibi), topluluğun cisimleşmiş hali (ve İlk İnsan'ın doğrudan vârisi) olarak hükümdarın şahsına yahut ailesine odaklanıyor.

Bu durumda, kabilevi kutsallığın ayince ifadesi hanedan soyunun kutsiyetine bağlanmış oluyor; haliyle alelade ev içi ayinlerin "saltanat" yahut "imparatorluk"ça muadili -yani hanedanın kendi atavik ayinleri- devlet için muazzam bir önem kazanıyor ve böylece, mesela, imparatorluk hanedanının mezarları ve saltanat ululanna sunulan ananevi hediyeler, hem herhangi bir ananevi ayini-

halklarının ev içi ayinlerindeki merkeziyetinde ve dünyanın merkezi olarak ocağın mekânî sembolizminde yatıyor.

nin yerel tarzdaki kutsallığına hem de daha büyük kabilevi toplulukları hatırlatan ayinlere mahsus evrensel tarzdaki kutsallıkla bütünleşerek dini anlamda çifte önem kazanıyor.

Yine yerel düzeyde, atalara hürmet bu tür ayin unsurlarının yanı sıra, yaşayan topluluğun atalarla olan bağlarının tebcil ve tasdik edici "duygusal" hatırlanışını da barındırıyor bünyesinde; Bu bağlamda, kabile ve konfederasyon şecerelerinin ortaya atılışını, atalara mahsus bu tip bir hatırlayışın daha büyük ölçekteki muadili olarak kabul edebiliriz; bu hatırlayış, esasen siyasi karakterinde -yani, yaşayabilir bir topluluk inşa etmeyi amaçlayan konfederatif bir "tüzüğün" suni yeniliğinde- din dilinin bir hakikati iddia ve böylece doğası gereği büyülü gücü aracılığıyla onu öyle kılma etkinliğine, İç Asya dini geleneklerinde ortak olan temel bir güveni barındırıyor.

O halde şayet İç Asya'da kimi muayyen hizipler belirli bazı (kabilevi gruplar ötesinde) hizipler üzerinde güç iddiasında başarılı olurlarsa doğal olarak münferiden aileyle evrensel mecazî âlem arasına bir mecazi merkezler hiyerarşisi ekleyecekler. Nitekim şöyle sıralanabilir bunlar: (1) "ulusal" ve "emperyal" merkezler olmak münasebetiyle evdeki ocakla Dünyanın Merkezi meyanında aracı (mesela Ötüken, Burhan Haldun, Cengiz'in ocağı dünyanın merkezi olarak tanımlanıyor) "mukaddes merkezler" tesisi; (2) hem yerli hem de kevnî (kozmik) sembolleri hatırlatan muhtelif yollarla tebarüz etmiş kutsal kökenlerle tamam olan aracı ataların her birinin bilkuvve (ve muhakkak siyasi maksatlarla) İlk İnsan'a dönüşebilecek saltanat yahut imparatorluk kabileleri olduğunu iddia; (3) konfederasyondan "krallığa" ve "imparatorluğa" dek değişen düzeylerde kabilevi bütünlük için aracı "beratlar/imtiyazlar" oluşturmak ve her şartta bunların büyük ölçüde köken efsanelerinin tanınabilir ve değer yüklü şeklini alması.

Dolayısıyla "imparatorluk" geleneği, genel olarak halk arasında, hatta muhtemelen belirli "imparatorluk" grupları arasında devam eden, korunan ve umut edilen bir şey olarak görülmemelidir kesinlikle; daha ziyade, mükerrer *idealler* değil, kevnî ve yerel düzeni yansıtan yakından irtibatlı benzeştirici efsanevi terkibi hatırlayışın tekrar eden *örüntülerini* görüyoruz burada. Bu durum, birbirini müteakip sonuçlandırılmış yahut girişilmiş kabilevi ve siyasi seferberlik nesillerince hatırlanan imge ve sembollerin dikkate değer benzerliğini de açıklıyor; aynı zamanda küçük toplulukların, iktisadî ya da askeri belirsizliklerin dayatması yahut teklifiyle daha büyük yapıları değiştirmelerine imkân tanıyan daha yerel bağlılıklarını koruyorken, kimliklerini geçici olarak birbirini takip eden nispeten geniş siyasi yapılara dahil etmede tekrar tekrar gösterdikleri esnekliği de izah ediyor. Uzun süredir var olan bir İmparatorluk İdeali'nin hakikaten var olduğunu kabul edersek, bu tür değişiklikler şaşırtıcı

olacaktır; zira büyük ölçekte var olsaydı, belirli grupların bu "İdeal"in bütünlüğüne karşı gösterdikleri dikkat çekici kayıtsızlık karşısında bitmeyen bir şaşkınlık yaşardık. Aksine, yalnızca bir seferberlik aracı olarak var olmuştur bu "ideal" ve bu idealin birbirini izleyen iktidar seçkinleri tarafından hatırlanışında bulduğumuz ortaklıklar kimi hallerde geleneklerin muhafazasını aksettirebilir (Cengizli örneğinde olduğu gibi), fakat umumiyetle, ortak özellikleri ve dayanıklılığı geçici (genellikle hayli kısa ömürlü) siyasi yapılar düzeyinde değil, yerel din ve kozmik efsanenin daha istikrarlı düzeylerinde rast gelinen sembolik örüntüleri, değişen şartlara göre doğal olarak ayarlanmış surette hatırlama mecburiyetini yansıtıyor gibi görünüyor.

Bu tür hatırlayışlar, görünen o ki, kabile konfederasyonları düzeyinde hayli etkililerdi; bu düzeyde etnogonik efsanevi terkibin "iddialı" muayyen bir teşekkülünün "başarı"sına, bu teşekkül bir "halk" için gerçek bir köken efsanesi olarak görülmeye başlandığında işaret edilmiş oluyordu. Bu seviyeden saltanat yahut imparatorluk tüzüklerine/beratlarına geçmek daha zor, zira burada beratın ortaya çıktığı siyasi şartlar genellikle pek uzun ömürlü değil (mesela Cengizli beratı ilk Cengizi devletlerden daha uzun ömürlüdür) ve saltanat ya da imparatorluk hanedanının soyunun evrenselleştirilmiş bir kalıba dönüşümü, hanedan tarafından iddia edilse de, ya nâ-tamam bir surette gerçekleşir yahut hiç gerçekleşmeyebilir. İkinci Türk imparatorluğundan kalma kadim Türk yazıtlarında, hanedanın Moğol bozkırındaki kısa ömrüne bakılırsa pek de başarılı olmayan bu tür iddialara rastlıyoruz. Bu iddialarda, hanedanın tebaasını kutsallaştırılmış bir meşruiyetin "mutavassıt" merkezi olarak o meşruiyete "inanma"ya ikna etmek için ihtiyaç duyulan yerel ve evrensel efsanevi sembollerin alenî çağrışımlarını buluyoruz[34] (yani Ötüken'in kutsal merkezi, Dünya Dağı'nın efsanevi imgelerinin devlet merkezine dönüştürülmesi vb; "atalarım" Bumin ve İstemi'ye kozmik çağrışımlar atfeden atalar efsanesi, "yukarıda mavi gök ve aşağıda yağız yer yaratıldığı" kozmogonik anda faaldiler onlar; yerelle evrensel arasında, yani bir Türk Tanrısı ve bir Türk kutsal merkezinden yönetilen bir Türk hanedanı ile bir Türk "ulusu" iddiasında bulunan ve Çin hâkimiyeti tehdidine muvaffakiyetle direnirken hatırlanan ve dönüştürülen dünya görüşünün evrensel ve yerel düzeylerini topluca kabul etmeleri nedeniyle ele geçirebilecekleri umulan halklara boyun eğdiren kutsal tüzük).

Gerçi Moğolistan dışında, egemenliğin münhasıran Cengizlilerin hakkı olduğunu ileri süren ideolojik tüzüğün *pratik* başarısı muhtemelen her zaman öncelikle Cengiz-yanlısı saray tarihçilerinin bıraktığı kayıtlar kadar kusursuz olmasa da, Cengizliler idaresi açık ara daha başarılıydı. Altın Orda (Mamay,

34 Dolayısıyla bu yazıtların "yerli" dinden ziyade yönetici Türk seçkinler arasında "yerlici" ideolojinin yerel bir kaydı anlamına geldiği ileri sürülebilir.

Edigü), İlhanlı İran'ı (Çupaniler) ve Çağatay *ulusu*ndaki (Timur sadece en bariz örnektir) boy beylerinin yanı sıra 15-17. yüzyıllardaki Nogay ordası gibi gayri Cengizi oluşumların Cengizli hâkimiyetine tekrar tekrar meydan okumaları ve Cengizli iktidarına yönelik Orta Asya hanlıklarında ortaya çıkan mânialar, bütün bunlar Cengizli haklarının kabulünün hiçbir zaman tam olmadığını, daha ziyade güçlü boy beyleri tarafından (efsanevi özelliklerin uygun hatırlanışlarıyla) kendi siyasi maksatları için bir perde olarak kullanılan siyasi bir araç olduğunu gösteriyor. Cengizli ideolojisi, en azından laf olsun diye hizmet etmek zorunda kaldıkları bir şey değil, menfaat devşirdikleri bir siyasi yapıyı savunmak ve sürdürmek için bir berat olarak kullanmaya uygun bir şeydi. Elbette bu kadar yaygın bir biçimde kullanılmış olması, pratik kabulünü değilse bile en azından Cengiz efsanesinin *duygusal* başarısına bir delil teşkil ediyor. Hakikaten Cengiz efsanesi hiç şüphesiz eşsiz bir kutsal temalar ve semboller yelpazesinin ürünüydü.[35]

Genel olarak tamamen anlamsız olduğunu iddia edemeyiz Cengizli "idealinin" sadece dikkate değer uzun ömrünün bile işaret ettiği gibi, düpedüz öyle değildi. Daha ziyade, yalnız Cengizli "ülküsü"nün, tıpkı 8. yüzyıl Türklerinin "imparatorluk ülküsü"nde olduğu gibi, indirgenemez olmadığını; ayrıca Cengiz Han'ın siyasi ömründen sonraki (hatta önceki) yüzyıllar boyunca bütün İç Asya halkları tarafından kabul edilen, sadece bu ortak beklentileri karşılayacak bir "hakan" bekleyen ve zuhur edince doğal olarak ona yol veren hükmi bir hedef olarak varlığını sürdüren mutlak bir "değer" de olmadığını öne sürüyoruz. Aksine, başlangıçta birçok unsurdan oluşan bir beratti bu, bazı unsurlar varlığını sürdürürken diğerleri atıldı; tekerrürlerine bakılırsa en güçlüleri, kabilevi oluşumlara meşruiyet ve kutsiyet kazandıran etnogonik efsanelerden alınan semboller olan bu unsurlar, İç Asya halkları için "indirgenemez" siyasi değerler olarak görülmeli, münferit kabile birimlerinden büyük ölçekli konfederasyonlara ve "imparatorluklar"a dek her siyasi örgütlenme düzeyinde onlara hizmet edebilmeli.

Her halükârda, "imparatorluk dini"nin alametleri, yerel dinin karakteristiği olan değer ve pratiklerin muayyen unsurlarının etkili birer çağrışımı olarak

35 Vefatından sonraki yüzyılda, Cengiz Han hakkında dolaşımda olduğu anlaşılan kutsallaştırıcı ve meşrulaştırıcı muhtelif iddialara dair deliller buluyoruz; bunlardan bazıları (İslâm ve Avrupa kaynaklarında arz-ı endâm edişinden sonra bile olsa) görünüşe göre bir kenara atılmış, diğerleriyse Cengiz Han'ın itibarının efsanevi temelini teşkil için onun kişiliğine "izafe edilmiş": (1) kutsal şecere (*Moğolların Gizli Tarihi* ve Reşidüddin'le sonraki kaynaklar vasıtasıyla bilinen Alankova ve sair kutsal şahsiyetlerle soy ilişkisi); (2) kutsal kozmogoniyle irtibatı (aynı şekilde *Moğolların Gizli Tarihi* ve Reşidüddin'den bilinen Börte Çine efsanesinde); (3) kan pıhtısıyla doğduğuna (*Moğolların Gizli Tarihi*), demirci olarak kutsal bir mevkiye sahip olduğuna (Avrupa ve İslâm kaynaklarına akseden) ve şamanik ve/veya ileri görüşlü karakterine (Müslüman ve Avrupa kaynakları) dair hikâyelerde ileri sürülen mukaddes kişiliği; ayrıca (4) şaman Teb Tengri tarafından kağan olarak tasdiki (*Moğolların Gizli Tarihi* ve İslâm ve Avrupa kaynaklarındaki rivayetler).

anlaşılabilir en iyi biçimde. Bu yerel din de imparatorluk sisteminin zapt etmeye çalıştığı insanların çoğu için ortak bir inançtı ve söz konusu değer ve pratikler duygusal bağlılıkları sürdürmek ve saltanat yahut imparatorluk için faal desteği harekete geçirmek amacıyla (gerçi kimi zaman daha başarılı biçimde) dikkatle bir araya getirilmişti. Burada "emperyal" meşrulaştırma biçiminin ya da en azından bu biçimin dile getirilişinin sık sık baskın olması değil söz konusu olan şey;[36] daha ziyade bunun dayandığı kutsal güç odağı. Baba Tükles örneğinde, hem emperyal itibara hem de İslâm'a müracaatın, sıradan insanların hayatında bu ideolojik üstyapıların her ikisinden de daha derin kökleri olan geleneksel efsanevi kavramların hatırlanışlarına dayandığı ve her iki müracaat biçiminin de başarı ya da başarısızlığının bu kavramlarla tutturduğu ahenge bağlı olduğudur öne sürülen şey.

Elbette böyle durağan bir tablo hiç de uzun sürmedi, zira belirli topluluklar dağıldı, başkalarıyla birleşti, bölündü, yeniden hizipleşti vs. Fakat muhtemelen daha büyük ya da daha küçük bu yeni topluluklar şecerevî ve efsanevî ıstılahlarla ziah edilip "meşrulaştırıldıkça", kabilevi kimliği yeniden teyit eden örüntüler dikkate değer ölçüde istikrara kavuştu. Dahası, bu örüntüler sadece istikrara kavuşmakla kalmadı, muayyen bir topluluğun değer sistemine ve din değiştirmede zımnen var olan örgüt modeline potansiyel anlamda esaslı bir tehdit söz konusu olduğunda bile faal ve üretken olduğunu kanıtladı. Geleneksel, "ilkel" topluluklarda "din" basit ifadeyle "hayat" demektir; hayatın bütünü, topluluk tarafından el üstünde tutulan efsanevi ve ayinî örüntülerin unsurlarıyla mezcolmuş ve bunlar aracılığıyla anlaşılmıştır. Kişinin "din"i bir topluluğa mensubiyetinin ürünüdür, bir "seçim"in neticesi değil. Bu din "vazgeçilebilecek" bir şey de değildir; bu vazgeçiş topluluk tarafından olduğu kadar çok kere "vazgeçen"in kendisi tarafından da içtimai hayatın ve dolayısıyla bizzat hayatın kendisinin reddi olarak anlaşılır zira. Hem hayat için tasavvur edilebilecek biricik bağlam kabilevi olandır. Dolayısıyla, "din değiştirme"nin genellikle kabilevi bir bağlamda gerçekleşmesi ve hemen daima kabilevi bir grup olarak yeni dini benimsediği tasavvur olunan bütün bir grupla birlikte anlaşılması doğal kabul edilir. Ayrıca din değiştirme anlatılarıyla ilgimiz açısından, topluluğun yeni dinî destansı bir figürün önderliğinde topluca benimsediği anlaşılacaktı; söz konusu figür de atavik bir karaktere dönüşebiliyor,

36 İmparatorluk tasavvurunun "hâmi"lerinin kendi modellerini ve meşruiyetlerini ifade etmekte normalde daha etkili olmaları (çünkü ellerinde daha fazla maddi ve belâğî kaynak vardı; bu sonuncusu, esasen aşina olunmayan söylem aracılığıyla dile getirilen ideoloji yabancı entelektüel geleneklere açıkça düşman olsa bile, genellikle dışarıdaki yerleşik toplumlardan edinilmişti), bizi kendi tasavvurlarının bir şekilde İç Asya toplumunun tüm kesimleri tarafından tarih boyunca arzulanan bir "düstur" yahut evrensel bir "fikir" olduğuna ikna etmemeli. Bu konuda (yine İç Asya'ya atıf yapılmaksızın) bkz. Graeme MacQueen, "Whose Sacred History? Reflections on Myth and Dominance," *Studies in Religion*, 17/2 (1988), s. 143-157.

topluluğunun mazisinden kopma ve "din-i hakiki"yi benimseme konusundaki tüm cesaretine rağmen kendileri de kabilevi birtakım kaideleri ihlal eden düşmanlarla yüzleşiyordu.

Dolayısıyla din değiştirme anlatılarındaki merkezi figür bir han ya da prenstir genellikle, fakat çok daha fazlası haline gelir süreç içinde: Bir kültür kahramanı,[37] bir devlet tanzim eden âdil bir hükümdar, topluluğun manevi ihtiyaçlarıyla ilgilenen kabilevi bir şaman ve nihayet şu ya da bu türden bir atadır o, zira tipik olarak yeni din değiştirmiş (ve dolayısıyla yeni teşekkül etmiş) halkına kendi adını verir ve/veya idaresi altındaki muhtelif insanlara yeni etnik isimler takar; her bir vakada topluluğun tarifi, kahraman/hükümdar/atanın o topluluğa dair yaptığı tahsisteki rolü vesilesiyle kutsallaştırılır. Bu çerçevede muayyen bir topluluğun tecrübesinin evrenselleştirilmesiyle yeni dinin kahramanı/hükümdarı/atası/taşıyıcısı, (alakadar) bütün insanların atası olan İlk İnsan'dır son tahlilde.

Bu sembolik hatırlanış örüntüsüne İslâm da eklendiğinde (şüphesiz İslâm'ın yerli İç Asya geleneğiyle paylaştığı) *cemiyet* vurgusunda kökleşen dini değerlerin özellikle kavrayıcı bir biçimde bütünleştirildiğini görürüz. Artık İç Asya'da meşrulaştırma adına İslâmî sembol ve değerlere başvurulduğuna dair örneklere ya da İslâmî açıdan mukaddes gücün mümessilleriyle İç Asya idarecileri yahut sözde idarecileri arasındaki ittifaklara rastlamak şaşırtıcı olmayacak. Bu tür örüntüler, en azından İç Asya bağlamında, İslâm'ın sair hudutlarından da biliniyor;[38] ikinci bağlamda [siyasi ittifaklar], bizzat Altın Orda'da İslâmlaştırma politikalarının bu şekilde kullanıldığını ima ettik biz (2. Bölüm) ve Orta ve İç Asya'daki sûfî meşâyih ve tarikatların rolü üzerine yapılacak müstakbel çalışmaların İslâmî İç Asya'da "din" ve "siyaset" arasındaki gerçek, tarihî bağlantıları aydınlatabileceğini umuyoruz. Fakat şimdilik, Baba Tükles tahli-

37 Bu yüzden bir yenilikçidir o da, fakat yeniliğinin "sınır"ı, İslâmi bağlamda, ancak şüphesiz İç Asya kabilevi muhafazakârlığını da yansıtan, eski irtidat aygıtıyla genellikle ortadan kaldırılır: örneğin, Türklerin hepsi Müslümandı, ancak yoldan çıktılar ve bu nedenle aslında Oğuz Han, hikâyesinin İslâmlaştırılmış versiyonlarında olduğu gibi, hatta Ötemiş Hacı'nın eserinde olduğu gibi Özbek Han, (muvakkaten) yoldan çıkmış bir topluluğa hak dini getiriyordu.

38 Bkz. mesela N. Levtzion, "Islam and State Formation in West Africa", *The Early State in African Perspective Culture, Power and Division of Labor* içinde, ed. S. N. Eisenstadt, Michel Abitbol ve Naomi Chazan (Leiden: E. J. Brill, 1988), s. 98-108 ve Ira M. Lapidus, "Tribes and State Formation in Islamic History," *Tribes and State Formation in the Middle East* içinde, ed. Khoury ve Kostiner (Berkeley ve Los Angeles: University of California Press 1990), s. 25-47. Sûfi şeyhlerin hükümdar ve emirlere destekleri konusunda bkz. McChesney, "The Amirs of Muslim Central Asia in the XVIIth Century," *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 26/1 (1983), s. 33-70 [s. 66-69]; son zamanlarda Jürgen Paul tarafından neşredilen *Die politische und soziale Bedeutung der Naqšbandiyya* ve ayrıca "Scheiche und Herrscher im Khanat Cagatay," *Der Islam*, 67 (1990), s. 278-321. Özellikle ilk çalışmada, Hoca Ahrâr örneğinde, İç Asya'daki diğer sûfî meşâyihin rollerini anlamak için model teşkil edebilecek bir muhafaza ve himaye ilişkileri sisteminin ana hatlarını çiziyor.

line başvurmak suretiyle, İslâm'ın muhtelif meşrulaştırma stratejilerinde neden ve nasıl merkezî bir hususiyet olarak hizmet edebildiğini göstermek için, bu bağlantıları makul kılan mantığa dair yapacağımız teklifle sınırlayacağız kendimizi.

Baba Tükles örneğinde olduğu gibi ihtida efsanelerinin muhalif ve benzeştirici potansiyeline dayanıyor bu mantık ve bu mantığın verimliliği yukarıda taslağını çizdiğimiz anlatı inkişafı vesilesiyle de doğrulanmış oluyor. Zira evvela ihtida anlatısı, eski ve yeni usuller/yollar arasındaki çatışmaya dair iddialı bir tasavvur sunuyor ve mevcut bir rejime karşı siyasi gerekçelerle vuku bulan bir meydan okumayı meşrulaştırmak için kullanılmaya uygun olduğu görülüyor; İslâm ve yerli gelenekler arasındaki muhalefet ve tefrike yapılan bu vurgu, sonraki nesillerde İslâmlaştırılmış toplumda İslâm'ın rolüne dair belirli tasavvurların sözcüleri tarafından siyasi ve içtimai ıslahat ya da muhalefette kullanılmak üzere ihtida hikâyelerinde varlığını zımnen koruyor. Fakat aynı zamanda ihtida anlatılarının benzeştirici kuvveti, hem kabilevi bütünlüğü hem de dini meşruiyeti teyit etmek için bir gerekçe sunuyor, yerli değerleri Müslüman kimliği ve bunun gerektirdiği yeni mevki ile daha sorunsuz bir şekilde bütünleştiriyor. Baba Tükles'in dasitânî ve folklorik anlatılarına bakılırsa, bu benzeştirici tasavvur da gayet kolay ve popüler biçimde kabul görüyor.

İç Asya ve İslâm'dan ibaret iki geleneğin temessül ve entegrasyonunun merkezî odağının, İslâmlaşmada zımnen var olan "mevki değişikliği"nde yattığını ima ediyoruz burada. Ayrıca bu mevkiin hem ferdî hem de kabilevi olarak "Müslüman" vasfının benimsenmesi ve grubun İslâmlaşmasının "mukaddes tarihi"yle bir şekilde bağlantılı olan kabilevi [öz]-tavsifler yoluyla sahiplenilmesinde yattığını öne sürüyoruz. Bir başka deyişle, İslâmlaşma bir mevki değişikliği, özellikle de kabilevi bir mevki olarak anlaşıldı; fakat "yeni" mevki, geleneksel kabilevi köken ve kimlik kavramlarında kökleşmiş yollarla tahayyül edildi; bunlar da İslâmlaşma bağlamı dışında, daha küçük ve daha temel içtimai örgütlenme birimlerinden yeni, büyük ölçekli grupların (örneğin kabile konfederasyonları) oluşumunu meşrulaştırmak için sıklıkla başvurulan kavramlardı. Dolayısıyla İslâmlaşma, teoride İslâm ümmeti, pratikteyse yeni bir isme (ya da yeni [yeniden] kutsallaştırılmış eski bir isme) sahip bir İç Asya topluluğu olan yeni bir "konfederasyona" "katılma" anlamına geliyordu; İç Asya geleneğinde bu tür "yeni" toplulukların bütünlüğünü ve meşruiyetini müdafaa için köklü hitabî örüntüler vardı.

Baba Tükles'in İç Asya'daki İslâmlaşmayla ilgili "ders"lerine dair nihayet, Baba Tükles'in sıklıkla bir mutasavvıf olarak tanımlanmasının altını çizebiliriz belki de. Baba Tükles'in sûfî mevkii, bir "aziz" olduğu ve zikirle meşgul olduğu Ötemiş Hacı anlatısında zımnen yer alıyorken, Tatar tarihyazımı geleneğinde

ve İdige destanının pek çok nüshasında yalnız sûfi karakterine temas ediliyor. Ötemiş Hacı anlatısının 18. yüzyıl Kırım tarihçisi Abdülgaffâr Kırımi tarafından yeniden ele alınışını da hatırlayabiliriz burada; Kırımi, Özbek Han sarayında görünen azizleri alenen sûfi olarak tasvir ediyor ve Baba Tükles'in yoldaşlarının isimlerini dahi veriyor; bunlardan birinin Halveti *silsile*sinin önde gelen bir isminin atası olduğunu ifade ediyor. Benzer şekilde, Özbek Han'ın ihtidasına dair yeni bulunan Harizmce metin de Baba Tükles'in sûfi karakteri konusunda özellikle ısrar ediyor. Bu arada destan geleneğinde "Aziz" lakabı onun bir sûfi olduğunu teşhis etmiş oluyor; bir Kazak destanında "Sert divane" diye anılıyor ve İdige destanının Harizm nüshasında açıkça bir sûfi şeyhi ve koruyucu ruh olmaya müsait, özellikle "meşhur" bir tip olarak tasvir ediliyor. Nitekim belirtildiği gibi, Baba Tükles'in sûfi mevkii İdige masalının Nogay nüshalarından birinde güçlü bir şekilde ve mükerreren vurgulanıyor.

Esasen Baba Tükles, Orta ve İç Asya geleneğinde sûfi diye tanımlanan, İslâm'a geçişte ve muayyen topluluklarının teşekkülü ve kutsallaştırılmasında merkezi roller atfedilen birçok popüler, "efsaneleştirilmiş" figürden biridir yalnızca; bu da başka bağlamlarda doğrulanan bir şeyi gösteriyor, yani bu tür "İslâmlaştırıcı" şahsiyetlere odaklanan anlatıların aktarımı ve dolaşımının büyük ölçüde hem şehir merkezlerinde hem de köy ve kabile düzeyinde tasavvufla irtibatlı figürlerin işi olduğunu. Başta Yesevî *silsile*siyle bağlantılı olan Orta ve İç Asyalı mutasavvıfların, "İslâmlaştırıcı" eşittir "ulus kurucu", o da eşittir "ata" şeklindeki meşhur denklemin yaratılışı ve ifadesindeki rolü, avam sûfizminin Orta ve İç Asya'daki rolünü anlamamıza potansiyel olarak önemli boyutlar katıyor. Tarikatlarla ilişkili önemli siyasi ve ekonomik faaliyetlere ilaveten, sûfilerin Orta ve İç Asya'da geç ortaçağ İslâm toplumunun "inşa"sında etkili olan tasavvur yahut "efsane"nin yaratıcıları, aktarıcıları ve tevil edicileri rolleri olduğunu da kabul etmeliyiz.

Nihayet, Baba Tükles vakasının bizim için genel anlamda dinin ve özellikle İslâm'ın İç Asya'daki "siyasi" rolünün gerçek temellerini ortaya koyduğunu da iddia edebiliriz. Eski Sovyet dünyasının geleneksel olarak Müslüman halklarının siyasi geleceğinin böylesine dikkat çekici bir hızla yeni ve belirleyici bir inkişaf dönemine girdiği bir zamanda, İslâm'ın ve İslâmî söylemin etkili olduğu popüler bilinç düzeyini hatırlamakta fayda var. Sovyet döneminin "dindarlığı" azaltma ve (kasten yahut bir "tepki" olarak) "İslâmsızlaştırılmış" "bir entelijansiya yaratma konusundaki "başarı"larına rağmen, sıradan insanların çoğu için "İslâmî" ve "kabilevî" (bu son terim hâlâ "ulusal" ifadesinden daha uygun) kimlik arasındaki neredeyse parçalanmaz irtibatın sadece mecburiyet dolayısıyla beklemede kaldığı ve yine siyasi tutumlarını ve tepkilerini şekillendiren temel "kabul"lerden biri haline geleceği muhtemel görünüyor. Bu da, söz konusu kabilevî İslâmî "kabul"lerin dile getirilişinde "ulusal sözcüler"

rolünü üstlenenler arasındaki "münakaşa"nın seyrini daha net bir perspektife oturtmaya yardımcı olabilir. Mevcut değerlendirmeler, İslâmî söylemin söz konusu topluluklara hangi düzeyde ve neden dokunabileceğini açıklığa kavuşturmaya yardımcı olursa, o zaman Baba Tükles bugün bile bir miktar anlamlılığını koruyabilir; bizzat bu topluluklar için değilse bile (ve bu noktada soru hâlâ vuzuha kavuşturulmayı bekliyor), en azından İslâmî İç Asya'ya olan ilgileri hâlâ İslâm'ı orada "hangi şeytanlar"ın temsil ettiği endişesiyle doldurulan "yabancılar" için...

EK 1:

Ötemiş Hacı'nın Özbek Han'ın İhtidasına Dair Nakli

(Taşkent: Institut vostokovedeniia Akademii nauk Uzbekistana yazması, no. 1552, vr. 48a-49b)

حضرت خان مذکور علیه الرحمه عظمت اولوغ پادشاه ایردی بر نیجه یل پادشاه لیق قلغاندین سونك الله تعالی ننك [1] عنایتی بولوب مسلمان بولدیلار

حکایت سبب اسلام اوزبك خان •• سبب [2] اسلامی اول ایردی کم اول زمان ننك ولی لاری دین ترور [3] تورت ولی کا الله تعالی دین الهام بولدی کم سزلار باریب اوزبك نی اسلام غه دعوت قلنکزلار تقی الله تعالی ننك امری بیلا اوزبك خان ننك ایشکیکا کلیب قورونك تاشیده اولتوروب متوجه بولدی لار انداغ روایت قلورلار کافرلار [4] ساحرلار برلا کافر کاهن لار خانغه انداغ کرامت کورساتیب ایردیلار که خان نك مجلسی غه سبجاقنی [5] کلتوروب قویار ایردی لار جورغاتی و دوستیغانلارنی [6] طیار قلور ایردی لار بال اوزی جورغاتیغه قویولور ایردی و دوستغانغه سوزولور ایردی و دوستیغان اوزی اول کشی کا برور ایردی برجا [7] بو ساحر کاهن لاری نی خان اوزلاری کا شیخ بلیب یان لاریده یانه شا [8] اولتورتوب بسیار اعزاز و اکرام قلور ایردی

اما بر کون که بولار کلیب متوجه بولوب اولتوردیلار کوندا [کی] تك [9] خان مجلس • اراسنده سنة • [10] قلدی شیخ لاری [11] برلا کلیب باری اولتوردیلار کونداکی تك بیمانه سی بیلا بال کلتوردیلار جورغاتی و دوستغانغه [12]

کلتوروب قویدیلار [13] بر خیلی مدت اوتدی کم نه بال کوندا کی تك جورغاتیغه قویولور نه دوستغانغه سوزولور ایردی خان بو شیخ لارینغه ایدی نه جهتدین بو بال معطل قالب / 48b / [14] ترور شیخ لاری ایدیلار غالب بو یقین محمدی کلیب ترور بو اننك علامتی [15] ترور تیدیلار خان حکم قلدی کم قورو دین [16] یوروب استانکزلار [17] نفی محمد [18] بولسا الیب کلنکزلار ملازم لار جقیب قورو دین [19] نفتیش قلدیلار ایرسا کوردیلار قورینك [20] تاشیده [21] تورت اوزکا صورتلیغ کشی لار باش لارنی قویو سالیب اولتور[ور] [22] ایردی ملازم لار ایدیلار کم سزلار نه کشی لار ترور سز [23] بولار ایدیلار بزلارنی خان [24] قاشیغه الیب برنکز [25] کلدیلار خان ننك کوزی [26] بولارغه توشدی جون نور هدایت بیلا الله تعالی خان ننك کونکلی نی منور قلیب ایردی بولارنی که کوردی میل و محبتی کونکلونده بیدا بولدی سوردیلار که سزلار نی کشی لار ترور نه ایشکا یوریبورسز نه ایشکا برورسز بولار ایدی لار بزلار محمدی تروریز خدای تعالی ننك • امری برلا • [27] کلیب تروریز کم سزلارنی مسلمان قلغای مز بو اثناده [28] خان ننك شیخ لاری فریاد قلیب ایدیلار بولار یمان کشی لار بولور بولارنی سویلاماك کا [29] اولتورماك کراك تیدیلار خان ایدیلار نیجون اولتورادرمن پادشاه من سزلارننك هیچ قیسی نکزدین [30] فروایم [31] یوق ترور • قیسی نکزنك دینی نکز • [32] بر حق بولسه انك برلا بولورمن اکر بولارننك دینی نا حق بولسا سزلارننك بو کونداکی ایش لارنکز [33] نجوك باطل بولوب

معطل قالدی و سوزلاشکز قیسنکزننك دینکز حق بولسا انکا تابع بولورمن تیدی

بو ایکی جماعت بری بریسی برلا بحث کا توشدی لار کوب غوغا و جدل [34] قلشدیلار عاقبت انکا قرار بردیلار کم ایکی تنور قازغایلار هر برسنی اون اربا سوکسوك بیلا قیزدورغایلار بر تنورغا ساحرلاردین بر کشی کیرکای ینه بر تنورغه بولاردین بر کشی کرکای هر قیسی کویمای جقسا اننك دینی حق بولغای تیب قرار بردیلار

تانکلاسی ایکی اولوغ [35] تنور قازدیلار سوکسوك اوتون لاردین یغیب قیزدوردیلار برسنی ساحرلارغه تعین [36] قلدیلار ینه برسنی مسلمانلارغه تعین قلدیلار بو عزیزلار بری بریسی برلا مراعت قلشدیلار قیسمز کیراربز بولارنك بریسی کا بابا توکلاس دیر ایدیلار / 49a / تمام اعضالارینی •توك یبیب• [37] ایردی اول ایدی منکا ایجازت [sic] برینکز [38] من کراین سز منکا همت توتونکز [39] تیدی بو عزیزلار انك حقی نه فاتیحه [sic] اوقودیلار اول بابا ایدی منکا جیبه حاضر قیلنکز جیبه نی حاضر قلدیلار ایرسا جیبه کیدی یلانك اتکا تقی الله تعالی یادی طلقین بشلاب تنور طرفه غه [40] متوجه بولدی ایتور باباننك توکلاری اورا قوبوب جیبه ننك کوزلاریدین جقیب ایردی بو حالات نی بارجا کورار ایردی لار بولار یوروب تنورغه کیردی بر قوی اتینی [41] کلتوروب تنورغه اسدیلار اغزینی برکتی لار

ایمدی کلدوك کاهن لار قصه سینغه کاهن لار ضرورتدین برسنی جقاریب تنورغه سلدی همینك [42] توشکاج کولی کوکلی یاشل لی بولوب یالنی تنورنك اغزیندین • جقار ایردی • [43] بو حالتنی خان بشلیغ بارجا خلایق لار کوردیلار ایرسا کونکول لاری کافر دینی دین اورولوب مسلمان لیق غه میل قلدیلار

و تقی باباننك تلقین ایتقان اوازی تنوردین متصل کلور ایردی قوی اتی بشدی تیکان محلده تنورنك اغزین اجدیلار بابا مبارك یوزلارینـدین تیرلارینی سورت کاج نا آشوقدنکز [44] اکر بر زمان توقف قلسانکز [45] ایردی ایشم تمام بولوب ایردی تیب تنوردین جقدی کوردیلار که جیبه جوغ [46] بکین [47] قزیل بولوب ایردی اما خدای تعالی ننك قدرتی برلا بابانك بر توکی کویماین جقدی بو حالنی خان بشلیغ برجا خلایق لار کوردیلار ایرسا فی الحال شیخ لارننك اتاکلارینی توتوب مسلمان بولدیلار الحمد لله علی دین الاسلام

بسه برکه [48] خان زمانینده اوزبك طائفه سی مسلمان بولوب ایردیلار اولاردین سونك ینه مرتد / 49b / بولوب کافر • بولدیلار ایردی • [49] بویوك [50] اوزبك خان مسلمان بولدی اندین بارو اوزبك طائفه سی نك اسلامی تغیر تبمادی

ایتورلار اوزبك خان یکرمی یل پادشاه لیق قلدی و بعضی لار ایتورلار اون سکز یل پادشاه لیق قلدی اندین حق رحمتکا واصل بولوب انا لله و انا الیه راجعون

Hazret-i Hân-ı mezkûr aleyhi'r-rahme azamet ulug pâdşâh irdi. Bir nice yıl pâdşâhlık kalgandın, sonıŋ Allah te'âlânıŋ[1] inâyeti bolup Müslümân boldılar.

Hikâyet-i sebeb-i İslâm-ı Özbek Hân

Sebeb-i[2] İslâm'ı ol irdi kim ol zamânnıŋ velileridin turur[3] tört velige Allah te'âlâdın ilhâm boldu kim, "sizler barıb Öz Beg'ni İslâm'ga da'vet kılıŋızlar. Takı Allah te'âlânıŋ emri bile Öz Bek Han'nıŋ işikige gelib korunuŋ taşıda olturub müteveccih boldılar. Andag rivâyet kılurlar kâfirler,[4] sâhirler birle kâfir kâhinlar hanga andag kerâmet görsetib irdiler ki hânnıŋ meclisiga sabçagını[5] geltürüb koyar irdiler. Corgatı ve dûstganlarnı[6] tayyâr kılur irdiler. Bal özi corgatıga kuyulur irdi ve dûstganga süzülür irdi. Ve dûstgan özü ol kişiga barur irdi. Barça[7] bu sâhir kâhinlerini hân özlerige şeyh bilib yanlarında yanaşa[8] olturtub bisyâr i'zâz ve ikrâm kılur irdi.

Amma bir kün ki bular gelib müteveccih bolup olturdılar. Künde[ki] teg[9] hân meclis [arasında sünnet][10] kıldı. Şeyhleri[11] birle gelib beri olturdular. Kündeki teg beymânesi bile bal keltürdiler. Corgatı ve dûstganga[12] keltürüb koydılar.[13] Bir hayli müddet ötdi kim ne bal kündaki teg corgatıga kuyulur. Ne dûstganga süzülür irdi. Hân bu şeyhlarınga aydı, "ne cihetdin bu bal mu'attal kalıb [48b][14]

---

1 Yazma imla açısından oldukça düzensiz; özellikle de ـنك- ve ـنك- şeklinde görünen *-niŋ* iyelik ekinin gösterimi açısından. Fakat ilk biçim, iki diş üzerinde yalnızca bir nokta konmuş ve haliyle ـنيك olarak da okunabilir. Barthold'u takiben, aksi belirtilmedikçe ـنك dizisini iki *nûn* ile yazılmış gibi transkribe ettim.

2 سبب şeklinde yazılmış.

3 Bu şekilde yazılmış ve Iudin bunu yorum getirmeden muhafaza etmiş; ancak büyük ihtimalle تورر sehven yazılmış ve tek başına تورت yazmaya niyet edilmişse de üzeri çizilmemiş.

4 Bu şekilde yazılmış; Iudin, takip eden ifadeye paralel olarak çoğul ekini silip كافر şeklinde tashih etmiş.

5 سجا قى بلا (?) şeklinde yazılmış; ilk okunuş (سجاقنى ?) anlaşılmıyor ve belki de بيلا'nın üstü çizilmeli; alternatif olarak, بيلا ile aşağıda (بيمانه سى بيلا بال) olduğu gibi بال'ın amaçlandığı ima ediliyor olabilir. Iudin'in transkripsiyonu سجاقى بيلا şeklinde, fakat notlarında böyle bir tashihi, yani سجاى بيلا بال okunuşunu teklif ediyor. Metnin çevirisindeki [4] numaralı nota bakınız.

6 Iudin'in de belirttiği gibi دوستيغالارنى şeklinde yazılmış.

7 Iudin'in transkripsiyonunda bu okunuş benimseniyor, fakat notlarında برجا ifadesini silerek tashih ediyor.

8 Bu şekilde yazılmış.

9 İfadenin sonraki kullanımlarını dikkate alan Iudin bu şekilde düzeltiyor.

10 Okunuşu belirsiz; Iudin اراسته olarak düzeltmeyi teklif ediyor ve buna göre transkribe ediyor. Çevirideki [10] numaralı nota bakınız.

11 Metinde net olarak böyle; Iudin izahatta bulunmadan sondaki ى olmaksızın transkribe ediyor.

12 Bu şekilde yazılmış, fakat Iudin دوستغانى olarak düzeltmiş, bkz. çevirideki [11] numaralı not.

13 Iudin'in de belirttiği gibi تويديلا şeklinde yazılmış.

14 قالب Iudin'in de belirttiği gibi tekrarlanmış.

turur". Şeyhleri aydılar, "Gâlib, bu yakîn Muhammedi gelib turur. Bu anıŋ alâmeti[15] turur" tidiler. Hân hükm kıldı kim, "korudın[16] yürüb isteŋizler,[17] takı Muhammed[18] bolsa alıb keleŋizler". Mülâzımlar çıkıb korudın[19] teftiş kıldılar irse, kördiler, korınıŋ[20] taşıda[21] tört özga sûretlıg kişiler başlarnı kuyu salıb oltur[ur][22] irdi. Mülâzımlar aydılar kim, "sizler ne kişilar turur siz".[23] Bular aydılar, "bizlerni hân[24] kaşıga alıb barıŋız".[25] Keldiler. Hânnıŋ közi[26] bularga tüşdi. Çün nûr-ı hidâyet bile Allah te'âlâ hânnıŋ köŋlini münevver kılıb irdi. Bularnı ki kördü, meyl ü muhabbeti köŋlünde peydâ boldı, sordılar ki, "sizler ne kişiler turur ne işke yüriyür siz, ne işke barur siz". Bular aydılar, "bizler Muhammedi turur biz. Hudâ-yı te'âlânıŋ [emri birla][27] kelib turur biz kim sizlerni Müsülmân kılgaymız." Bu esnâda[28] hânnıŋ şeyhleri feryâd kılıb aydılar, "Bular yaman kişiler bolur. Bularnı söylemek ke[rekmez],[29] öltürmek gerek" tidiler. Hân aydılar, "Niçün öltüredür men. Pâdişâh men sizleriŋ hiç kaysıŋızdın[30] fervâyım[31] yok turur. [Kaysıŋızıŋ diniŋiz][32] ber-hakk bolsa anıŋ birle bolurmen. Eğer bularnıŋ

---

15 على متى şeklinde yazılmış; Iudin de bu şekilde düzeltmiş.

16 Görünüşe göre تورقوتدين şeklinde yazılmış: Iudin latinizasyonunda ve notlarında izahat vermeden تورقوردين okumuş. Çevirinin [1] ve [12] numaralı notlarına bakınız.

17 استنكزلار şeklinde yazılmış; krş. تك dizilişine ilişkin not.

18 Bu şekilde yazılmış; Iudin gayet münasip biçimde محمدى olarak düzeltmiş.

19 Görünüşe göre تورقوردين yazılmış; Iudin تورقوردين okumuş. Çevirinin [1] ve [12] numaralı notları bakınız.

20 Burada belki de تورتك yerine böyle okunmalı (krş. yukarıdaki 1 numaralı dipnot); Iudin تورتيك yazımını benimsemiş.

21 Ya da Iudin'in transkripsiyonunda olduğu gibi تاشيندە; ن için nokta olabilecek bir şey gerçekten var, fakat tek diş olarak ى'yi işaretleyen iki nokta açıkça görülebiliyor.

22 Iudin de bu şekilde tashih etmiş.

23 تورو سز yazılmış; Iudin de bu şekilde düzeltmiş.

24 حاجان yazılmış. şüphesiz müstensih hatası olmalı; tam olarak üzeri de çizilmemiş. Iudin de bu şekilde kaydediyor.

25 Derkenâra bir emir kipi eklenmiş, ancak sayfa kırpıldığı için kök eksik; Iudin'in tıpkıbasımında برنكز eksiksiz ve açıkça gösteriyor.

26 كوزوى şeklinde yazılmış; Iudin de bu şekilde düzeltmiş.

27 Derkenâra eklenmiş; Yr'nin sadece Y'si görünüyor. Iudin'in tıpkıbasımında ibare tamamen görünüyor.

28 اتاده yazılmış; Iudin yazmada اتاده şeklinde kaydedildiğini söylüyor, fakat üçüncü harfin üzerinde yalnızca iki nokta görünür.

29 Buraya eklenecek kelimenin sadece bir kısmı mikrofilmimdeki derkenârda (ماز? ile biten) görülebiliyor. Iudin'in tıpkıbasımı ركماز'ı gösteriyor ve onun سويلاماك كار كماز şeklinde yaptığı düzeltme şüphesiz doğru, yine de çevirinin [15] numaralı notuna bakınız.

30 قيسى تكزدين şeklinde yazılmış; krş. Yukarıdaki 1. dipnot.

31 Farsça پروا karşılığında bu şekilde yazılmış.

32 قيسى تكزتك دين تكز şeklinde yazılmış; krş. yukarıdaki 1. dipnot.

dini nâ-hakk bolsa sizlerniŋ bu kündaki işleriŋiz[33] niçük bâtıl bolub mu'attal kaldı ve sözleşiŋiz kaysınızınıŋ diniŋiz hak bolsa aŋa tâbi' bolurmen" tidi.

Bu iki cemâ'at biri birisi birle bahske tüşdiler, köp gavgâ ve cedel[34] kılışdılar. 'Âkıbet aŋa karâr berdiler kim, iki tanûr kazgaylar, her birisini on araba süksük bile kızdurgaylar. Bir tanûrga sâhirlerdin bir kişi kirgey, yine bir tanîrga bolardın bir kişi kirgey. Her kaysı küymey çıksa, anıŋ dini hak bolgay tib karâr birdiler.

Taŋlası iki ulug[35] tanûr kazdılar. Süksük otunlardın yıgıb kızdurdılar. Birisini sâhirlerga ta'yîn[36] kıldılar. Yine birisini Müsülmânlarga ta'yîn kıldılar. Bu Azizler biri birisi birle mürâ'at kılışdılar. "Kaysımız kirer biz. Bularnıŋ birisige Baba Tüklas dir idilar. [49a] Tamâm a'zâlarını [tük yabıb][37] irdi. Ol aydı, "maŋa icâzet [*metinde bu şekilde*] biriŋiz.[38] Men kireyin. Siz maŋa himmet tutuŋuz"[39] tidi. Bu Azizler anıŋ hakkına Fâtiha [metinde bu şekilde] okudılar. Ol Baba aydı, "Maŋa cebe hâzır kılıŋız." Cebeni hâzır kıldılar irse cebe kiydi yalaŋ itke. Takı Allah te'âlâ yâdı telkin başlab tanûr tarafıga[40] müteveccih boldı. Aytur babanıŋ tükleri öre kobub cebeniŋ gözleriden çıkıb irdi. Bu hâlâtnı barça körer irdiler. Bular yürüb tanûrga kirdi. Bir koy etini[41] keltürüb tanûrga asdılar, agzını berkittiler.

İmdi keldük kâhinler kıssasınga. Kâhinlar zarûretdin birisini çıkarıb tanûrga saldı. Hemîn ki[42] tüşkeç, küli kökli yeşilli bolup yalnı tanûrnıŋ agzından [çıkar irdi].[43] Bu hâletni hân başlıg barça halayıklar kördiler irse, köŋülleri kâfir dinidin evrrülüb Müsülmânlıkga meyl kıldılar.

---

33 لارنكز ايش şeklinde yazılmış; yukarıdaki 1. dipnota dikkat ediniz.

34 Bu kelimenin sonunda ق gibi görünen bir harf var, bu belki kastın جدلق (جدل ليق ? karşılığında) olduğunu gösteriyor; yahut sadece bir sonraki kelimeyi sezdiriyor olabilir. Iudin transkripsiyonda yalnız جدل'i benimsemiş.

35 Burada تنو تنور ifadesinin üzeri çizilmiş.

36 Burada ve takip eden satırda تعيين yerine böyle yazılmış.

37 تولك بيب veya تولك بيب (?) olarak da yorumlanabilir; bkz. çevirideki [17] numaralı not. Iudin ikisinden de bahsetmiyor, fakat transkripsiyonda تولك بيب ibaresini benimsemiş.

38 بزينكز şeklinde yazılmış.

39 توتونكز olarak yazılmış; krş. yukarıdaki 1. dipnot.

40 Iudin elbette طرقى غه şeklinde düzeltmiş.

41 Iudin, transkripsiyon ve notlarında, bu okunuşu bir tashih olarak değerlendiriyor ve el yazmasında اتنى okuduğunu söylüyor, fakat çekimlerde ى için alenen bir diş görünüyor ve iki nokta bu yazmada sık sık ihmal ediliyor.

42 حمين ك olarak yazılmış; همينك ifadesi burada gayet uygun görünüyor, fakat Iudin'in transkripsiyonu همين كه şeklini benimsemiş (ح ile yazımı konusunda yorum yapmıyor). Her iki durumda da anlam aynı.

43 Transkripsiyonuna bakılırsa, Iudin bu ifadeyi جقارا بردى şeklinde okumuş (notlarında yorum yapmıyor); böyle bir okunuş -fotoğrafa bakılırsa- gerçekten de makul, ancak bağlam, çıkar- ettirgen kökü yerine çık- gibi geçişsiz bir fiil gerektiriyor.

Ve takı babanıŋ telkīn aytkan âvâzı tanûrdın muttasıl kelür irdi. Koy eti biş-di tigen mahalda tanûrnıŋ agzın açdılar. Baba mübârek yüzlerindin terlerini sürtgeç, "ne aşukdınız.[1] Eğer bir zamân tevakkuf kılsanız[2] irdi, işim tamâm bolub irdi," tib tanûrdın çıkdı. Kördiler ki, cebe cog[3] bigin[4] kızıl bolub irdi. Ammâ Hudâ-yı te'âlâniŋ kudreti birle babanın bir tügi küymeyin çıkdı. Bu hâlnı hân başlıg barça halayıklar kördiler irse, fi'l-hâl şeyhleriŋ eteklerini tu-tub Müsülmân boldılar. El-hamdülillâhi alâ-dini'l-İslâm.

Basa. Berke[5] Hân zamânında Öz Beg tâ'ifesi Müsülmân bolub irdiler. Olardın soŋ yine mürted [49b] bolub kâfir [boldılar irdi].[6] Büyük[7] Öz Beg Hân Müsül-mân boldı. Andın berü Öz Bek tâ'ifesiniŋ İslâm'ı tagayyür tabmadı.

Ayturlar Öz Beg Hân yigirmi yıl pâdşâhlık kıldı ve ba'zîlar ayturlar on sekiz yıl pâdşâhlık kıldı. Andın Hakk rahmetiga vâsıl boldı. İnnâ-lillâh ve innâ ileyhi râci'ûn.

---

1 آشوند تنگز yazılmış; krş. yukarıdaki 1. dipnot.

2 تلـانگز şeklinde yazılmış; krş. yukarıdaki 1. dipnot.

3 جوع yazılmış.

4 Görünüşe göre بلين بكين olarak yazılmış, bkz. çeviride [21] numaralı not.

5 برك yazılmış.

6 Böyle yazılmış; Iudin'in de transkripsiyonda bu okunuşu benimsemiş, fakat dipnotlarda بولولار veya tercih ettiği gibi بولوب ايردى olarak değiştirmeyi teklif etmiş.

7 بو يول okunacakmış gibi derkenâra ل eklenmiş. Iudin, بو يول كه okunacak şekilde birleştiriyor unsurları, fakat çevirideki [22] numaralı nota bakınız.

EK 2:

Ötemiş Hacı'nın Nakli: Sadeleştirme ve İzah

Sadeleştirme

Yukarıda mezkûr [Özbek] Han, selam onun üzerine olsun, büyük bir hükümdardı. Birkaç yıl hükümdarlık yaptıktan sonra, yüce Allah'ın lütfuyla Müslüman oldu.

Özbek Han'ın İslâmiyet'i Kabulünün Sebebiyle İlgili Hikâye[8]

Onun İslâmiyet'i kabul etmesinin nedeni şöyleydi. O dönemin velilerinden olan dört veliye Allah Teala'dan ilham geldi ki: "Sizler gidip Özbek Han'ı İslâmiyet'e davet ediniz." Ve Allah Teala'nın emriyle Özbek Han'ın (ordanın) kapısına gelip, dışında oturup müteveccih oldular. Böyle bir rivayet vardır. Kâfir büyücüler ile kâfir kâhinler hana öyle bir keramet gösterirdiler ki hanın meclisine kap ile bal getirip koyarlardı. (Kabın yanına) ince boruyu ve kâseleri hazırlarlardı. Balın kendisi, ince borunun (içine) dökülürdü ve kâselere süzülürdü. Ve kâse, kendisi o kişiye giderdi. Bütün bu büyücü kâhinleri han kendisine şeyh yapıp yanlarında oturtup (onlara) çok saygı, hürmet ve ikramda bulunurdu.

Ama bir gün (Müslümanlar) gelip müteveccih olup oturdular. Her gün olduğu gibi Özbek Han, meclisi toplamıştı. Şeyhleri de gelip yakınına oturdular. Her gün olduğu gibi, kâsesiyle bal getirdiler. İnce boruyu ve kâseyi getirip koydular. Bir hayli zaman geçti ki ne bal her günkü gibi ince boruya dökülür ne de kâseye süzülürdü. (Bunun üzerine) han, şeyhlerine sordu: "Neden bu bal akmıyor?" [48b] Şeyhler dediler: "Galiba bu yakınlara Muhammediler (Müslümanlar) gelmiştir. Bu onun alametidir" dediler. Han emir verdi ki: "Sırasıyla gidip arayın ve Muhammedî (Müslüman) bulursanız alıp getirin!" Mülazımlar çıkıp (etrafı) sırayla teftiş ettiklerinde, gördüler (ki) (ordugâhın) dışında 4 farklı görünümlü kişi, başları önlerinde bükük otururlardı. Mülazımlar dediler ki: "Sizler nasıl kişilersiniz?" Bunlar dediler: "Bizleri hanın huzuruna alıp götürünüz." Geldiler. Hanın gözü onlara kaydı. Allah Teala, hanın kalbini gerçek dinin ışığıyla aydınlattığından, (han) onları görür görmez kalbinde (onlara karşı) meyl ve muhabbet oldu. (Han) sordu ki: "Sizler kimsiniz? Ne işle uğraşıyorsunuz? Şimdi hangi işle geldiniz?" Onlar dediler:

8 Çağatayca metnin latinize edilmesinde İlyas Kemaloğlu'nun hazırladığı *Çengiz-nâme* neşrinden yararlanıldı. Ayrıca metnin Türkiye Türkçesine çevirisinde bu kitabın yazarının İngilizce metnini çevirmek yerine Prof. Dr. İlyas Kemaloğlu'nun aynı eserde yapuğı çeviriden istifade edildi. Bkz. Ötemiş Hacı, *Çengiz-nâme*, haz. İlyas Kemaloğlu, TTK Yayınları, Ankara 2014, s. 52-54.

"Bizler Muhammediyiz (Müslümanız). Allah Teala'nın emriyle, sizleri Müslüman yapmak için geldik." Bu esnada hanın şeyhleri bağırıp dediler: "Bunlar, kötü kişilerdir. Bunları konuşturmak değil, öldürmek gerek." Han dedi "Niçin öldüreceğim? Ben hükümdarım. Sizlerin hiçbirinizden korkum yoktur. Hanginizin dini hak ise onunla olurum. Eğer onların dini haksız olsa, sizin bugünkü işiniz niçin hakikatsiz olup gerçekleşmedi ve konuşunuz (tartışınız) hanginizin dini hak olsa ona tâbi olacağım," dedi. Bu iki cemaat birbirleriyle münazaraya başladılar. Çok kavga edip çekiştiler. Sonunda karar verdiler ki; iki tandır kazdılar, her birine on araba saksaul/*süksük* atıp yaktılar. Bir tandıra büyücülerden bir kişi girdi, yine bir tandıra bunlardan bir kişi girdi. Hangisi yanmadan çıksa onun dini hak olacak deyip karar verdiler.

Sabahleyin iki büyük tandır kazdılar. Saksaul/*süksük* odunlarını yığıp yaktılar. (Tandırın) birisini büyücülere hazırladılar, yine birisini Müslümanlar için hazırladılar. Bu azizler (Müslümanlar), birbirlerini "Hangimiz (Tandıra) gireceğiz" diye hürmet edip gözettiler. Bunlardan birine Baba Tükles derlerdi. (49a) Bütün vücudunu kıl kaplanmıştı. O dedi: "Bana icazet verin, ben gireyim. Sizler bana himmet ediniz." Bu azizler onun için Fatiha okudular. O Baba dedi: "Bana zırh hazırlayın." Zırhı hazırladıklarında, zırhı çıplak vücuduna giydi. Ve Allah Teala'nın adını zikrederek tandıra doğru yöneldi. Derler ki; Baba'nın (vücudundaki) kılları yükselip [kalkıp] zırhın gözlerinden çıkıyordu. Bu durumu hepsi görüyordu. Böyle yürüyüp tandıra girdi. Bir koyun etini getirip tandıra astılar, ağzını kapattılar.

Şimdi ise kâhinler kıssasına geldik. Kâhinler birini mecburiyetten çıkarıp tandıra soktular. (Tandıra) iner inmez (onun) külü, mavili yeşilli olup (ateşin) parlaması tandırın ağzından çıkıyordu. Bu hali Han başta olmak üzere bütün halk gördüğünde gönülleri kâfir dininden dönüp Müslümanlığa meyletti. Ve de Baba'nın telkin eden sesi, tandırdan aralıksız geliyordu. Koyun eti piştiğinde, tandırın ağzını açtılar. Baba mübarek yüzünden terini silince "Niye acele ettiniz? Eğer biraz daha bekleseydiniz, işim tamam olurdu" deyip tandırdan çıktı. Gördüler ki, zırh sanki kor gibi kızıl olmuştu. Ama Allah Teala'nın kudretiyle Baba, tek kılı bile yanmadan çıktı. Bu hâlini Han başta olmak üzere bütün halk gördüklerinde, hemen şeyhlerinin eteklerine yapışıp Müslüman oldular. Bizi İslâm dini üzere yaratan Allaha hamdolsun.

Yine, Berke Han zamanında Özbek taifesi Müslüman olmuştu. Onlardan sonra yine dinden dönüp (49b) kâfir olmuşlardı. Bu sefer Özbek Han Müslüman oldu. Ondan beri Özbek'in taifesi İslâm'ı bırakmadı. Derler (ki), Özbek Han 20 yıl padişahlık yaptı. Ve bazıları derler (ki) 18 yıl padişahlık yaptı. Ondan sonra Allah'ın rahmetine kavuştu. Muhakkak ki biz Allah'tan geldik ve tekrar O'na döneceğiz.

İzah

Aşağıdaki notların birçoğunun sonuna (ve üç yeni notta) V.P. Iudin'in yakın zamanda yayınlanan Chingiz-nama'sinde (bkz. Teşekkür) bulunan metnin yorumuna ilişkin izahlar ekledim; Iudin'in metninin ilgili kısmının çevirisi s. 105-107'de, metnin transkripsiyonu s. 132-134'te, metne dair notlar s. 191-195'te ve XXVI-XXIX. levhaların tıpkıbasımları da s. 191-195'te yer alıyor. Tıpkıbasımlarla ilgili olarak şunu belirtmek lazım, neşredilmiş tıpkıbasımlar yüksek kalitede olmasa da, çoğunlukla okunaklı; daha da önemlisi ve rahatsız edici olanı, vr. 48b'nin tıpkıbasımı, 1984'te edindiğim mikrofilmde görünene ilaveten üç kenar kaydı da açıkça gösteriyor. Fotoğrafların yayın için ne zaman çekildiği belirtilmemiş, ama (editör tarafından "iyileştirilmediklerini" varsayarsak) aradaki fark, elyazmasına bilahare başkaca hasar verildiğini düşündürüyor.

[1] kûru, kûrî. koru ibaresi burada bu şekilde (koru-nıŋ taşıda) ve muhtemelen kori-nıŋ taşıda olarak okunması gereken vr. 48b'de aynı ifadede geçiyor; mevcut metin(ler)de yaptığım tashihte olduğu gibi, büyük ihtimalle diğer iki yerde koru şeklinde (veya muhtemelen koruk olarak) geçiyor, fakat görünüşe göre müstensih(ler) tarafından yanlış anlaşılmış (bkz. [12] numaralı not). Koruk teriminin anlam aralığı (ve korıg, korug, korık, koruk, vb. biçimleri, ilk sesli harf her zaman yazılırsa *vâv* ile gösteriliyor ve ikincisi yazılırsa ya *vâv* yahut *yâ* ile gösteriliyor) yukarıda 3. Bölüm'de (ve Ötemiş Hacı'nın eserinde ihtida anlatısı dışındaki meşhur kullanımıyla ilgili olarak 2. Bölüm'de), burada benimsenen izahın argümanları gibi tartışılmıştı. Mevcut bağlamda bu terimin hanın özel ordugâhına veya "hükümdarın muhafazasına" ya da avlanmak için mahsus ayrılmış bir alana işaret edebileceği, ancak büyük olasılıkla hanedan mezarları için "ayrılmış" kutsal alan olan hükümdar kabilesinin mezarlarının bulunduğu yer olarak kutsal bir merkeze işaret ettiği hatırlanabilir. Ötemiş Hacı'nın rivayetinde kastedilen *koruk*un hususi anlamı konusunda bir parça belirsizlik kalsa da, buradaki biçimin gerçekten de (en azından Moğol çağında) koruk ya da korug vb. biçimlerde daha sık rastlanan ifadeyi yansıttığına dair çok pek de şüphe yok. Daha önce de belirtildiği gibi, *korı* ve *koru* biçimlerinin ünlüyle biten biçimleri nadiren de olsa tespit edilmiş ve aşağıda önerildiği gibi, mevcut nüshaların transkripsiyonunun yapıldığı el yazma(lar)da aslında sona gelecek bir *kâf* kastedilmiş olabilir. Her halükârda, başka hiçbir yorum mantıklı değil. Bu bağlamda uzaktan akla yatkın olan tek kelime, aslında *koruk*un kendisinin türetildiği aynı Türkçe kökten türemiş bir kelime: Farsçada Moğolca bir sözcük olarak bilinen ve *kûre* biçiminde de görülen *kûriye*dir bu; çitle çevrili veya başka bir şekilde kapalı bir yer, bir avlu, hayvan ağılı, kışla yahut bir prensin ikametgâhı

anlamına gelir (Doerfer, *TMEN*, I, sayfa 432-434 ile karşılaştırın). Bu ifade mesela Timur'un ordusundaki prensler ve komutanlar için kış ordugâhına hazırlık maksadıyla inşa edilen çitlerle çevrili alanlara atıfta bulunmak için kullanılır ve bu nedenle göçebe bir askerî maiyet bağlamında uygun görünür. Ancak bu kelimenin şekli (sondaki -e veya -eh ile) yazmamızdaki şekle, bizim *koruk* olarak anladığımız terim kadar uygun görünmüyor. Iudin bu terimin metinde ilk geçtiği yeri *koru* olarak okumuş, fakat başka yerlerde *kor* ya da *korkor* olarak transkribe etmiş ve terimi her yerde Rusça *kuren'* kelimesiyle tercüme etmiş; bu terimin kendisi de Moğol kökenlidir (bkz. Doerfer, *TMEN*, I, s. 477-480) ve kapalı bir konaklama mekânı anlamına geliyor ve Rusçada Kazak yerleşimlerine atıfta bulunmak için kullanılıyor. Terimin kapalı bir alanı ima ettiği ölçüde, çeviri belki de uygun kabul edilebilir, ancak Iudin terimi okuyuşu veya çevirisi hakkında hiçbir yorum yapmıyor. Okuyuşuna bakılırsa, terimden bir anlam çıkarmaya çalışmıştır - ki bu terim gerçekten de metinde ilk kez (ihtida anlatısından hemen önce, 2. Bölüm'de tartışılan Özbek'in destekçileri tarafından gaspçı Bacır-Tok Buka'nın öldürülüşüne dair anlatıda) *kor* kelimesinin yinelenen bir biçimi olarak *kûrkûra* benzeyen bir biçimde karşımıza çıkıyor (belki de dudak ünlü uyumunun korunarak kûrûû-n.k biçimini verdiğini varsayabiliriz, ancak iyelik ekinin bu metinde başka bir şekilde -u/-ü biçiminde bulunmadığına dikkat etmeliyiz). Bununla birlikte, buna karşı böyle bir ikilemeli biçimin örneklenmediğini not edelim: Çağatayca sözlüklerde zikredilmediği gibi, biçim modern dillerde de görünmüyor. Belki de Iudin'in terimin beş kullanımından üçünde (bir kez 2. Bölüm'de tartışıldığı ve iki kez de aşağıda [12] numaralı notta değerlendirildiği gibi) tuhaf bir şekilde yazılmasını açıklayabilmesi için böyle bir yinelenen biçim gerekliydi, çünkü bu üç kullanımın her biri ve buradaki *kûrû* biçimi (dudaksılaştırılmış bir iyelik eki olasılığı göz ardı edilirse), "kor" okunuşunu tek başına mantıksız kılar. Sadece bir yerde, vr. 48b'de [kûr.y.n.k/kûr.n.y.k (?)] "kor" okumak mümkündür ve bu durumda, metin boyunca iyelik ekinin düzensiz yazımı göz önüne alındığında, bu formu kor-nıŋ olarak yorumlamak "kor-nıŋ" olarak yorumlamak kadar makul görünür. İkinci okunuş (yani, "kor" ya da Iudin'in tercihinin ima ettiği gibi farazî olarak yinelenen biçiminin benimsendiği okunuş) manaca da reddedilebilir. Budagov (II, s. 72-73) ve A. Pavet de Courteille (*Dictionnaire turc-oriental* [Paris, 1870; tıpkıbasım Amsterdam: Philo Press, 1972], s. 425) tarafından *kûr* imlasına sahip bir kelime için önerilen anlamların hepsi ya mevcut bağlamda anlamca olarak uygun düşmez yahut daha iyi bilinen Moğolca veya Türkçe kelimelere dayanan türev (veya hatalı yorumlanmış) anlamlardır (bunlar için bkz. Clauson, *ED*, s. 641-642, ve Doerfer, *TMEN*, I, s. 427-428, son olarak Moğolca *kor*, "sadak", korhâne ["cephanelik"], korbaşı ["silah şefi"] ve korıcı ["koruma",

karşılaştırınız Doerfer, *TMEN*, I, sayfa 429-432] gibi iyi bilinen terimlerin temeli ve Abdülgaffâr Kırımi'nin bir olayda terimi "asker", "birlikler" olarak yorumlamasının muhtemel kökeni).

Özetle: (1) Iudin'in *korkoru* (A) esasen tasdik edilmemiş, (B) hiçbir anlam ifade etmiyor (kor neden tekrar edilsin?) ve (C) tek başına *kora* tercih edilebilir çünkü *kor* okunuşunu nakzeden imla özelliklerini hesaba katmaya çalışıyor; (2) tek başına *kor* okuması imkânsız kılınmış (A) söz konusu bağlamda anlamsız görünen bu biçimdeki kelimenin tasdik edilmiş anlamları vesilesiyle ve (B) kelimenin yazılış biçimleri dolayısıyla; ki bunların *koruk* ifadesinin bir biçimini maskelediğini iddia ediyorum.

[2] Arapça sâhir (büyücü) ve kâhin terimleri Türkçe kam, "şaman" için kullanılan standart karşılıklardır (bkz. Bartol'd, *Sochineniia*, VIII, s. 444).

[3] Metinde hayli yoğun tezahürü ve anahtar kavramların hem okunması hem de yorumlanmasındaki önemli belirsizlikler sebebiyle burada tarif edilen tam süreç belirsizliğini koruyor; tarifin çağrıştırmış olabileceği dini temaların çeşitliliği 3. Bölüm'de tartışılmıştı. Pasajın Altın Orda ve diğer İç Asya saraylarından iyi bilinen türde bir (kımız ya da bir başka sarhoş edici içki içeren) saray ayinine atıfta bulunduğu açık; bu tür merasimlerin ayini yönleri 3. Bölüm'de değerlendirilmişti, fakat kaynaklarımızın hiçbiri süreci ve mahsullerini ve yerel terminolojiyi yeterince ayrıntılı olarak tanımlamıyor. Ne yazık ki kımız yapımı ve genel olarak İç Asya'daki içecekler üzerine geniş ikincil literatür, yardımcı olsa da, soruna net bir çözüm sunmuyor; genel araştırmalar arasında en iyisi (bulunması zor olsa da) F. A. Fiel'strup, "Molochnye produkty turkov-kochevnikov," *Kazaki: Sbornik statei antropologicheskogo otriada Kazakstanskoi èkspeditsii Akademii nauk SSSR; Issledovanie 1927 g.*, ed. S. I. Rudenko (Leningrad: AN SSSR, 1930; *Materialy komissii èkspeditsionnykh issledovanii*, c. 15; seriia Kazakstanskaia), s. 263-301, ayrıca bkz: G. Montell, "Distilling in Mongolia," *Ethnos*, 2/5 (Eylül 1937), s. 321-332, gayet iyi çizimlerle; Sławoj Szynkiewicz, "Nahrungsmittel und ihre Zubereitung," *Die Mongolen* içinde, ed. Walther Heissig ve Claudius C. Müller (Innsbruck: Pinguin-Verlag, 1989), s. 142-149; Gustav Ränk, "Gegorene Milch und Käse bei den Hirtenvölkern Asiens," *Journal de la Société Finno-ougrienne*, 70 (1970), No. 3, s. 4-21; Ulla Johansen, "Tranken die Alten Türken Milch-Branntwein?" *UAJ*, 33 (1961), s. 226-234; Pentti Aalto, "Le 'lait noir' chez Pline l'ancien," *Reşid Rahmeti Arat İçin* içinde (Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, 1966), s. 1-4; ve N. L. Zhukovskaia, "Tsentral'naia Aziia," *Etnografiia pitaniia narodov stran zarubezhnoi Azii* içinde, ed. S. A. Arutiunov (Moskova: Nauka, GRVL, 1981), s. 120-139 ve Konovalov, *Kazakhi iuzhnogo Altaia*, s. 80-83, her ikisi de daha fazla atıfla birlikte. Ayrıca bakınız Doerfer, *TMEN*, III,

s. 512-517, "qimiz" maddesi altında ve Moğol dönemi yemek usulleri hakkında bakınız Yan-shuan Lao, "Notes on Non-Chinese Terms in the Yüan Imperial Dietary Compendium Yin-shan chang-yao," *Bulletin of the Institute of History and Philology*, Academia Sinica, 39 (October 1969), s. 399-416; Herbert Franke, "Additional Notes on Non-Chinese Terms in the Yüan Imperial Dietary Compendium Yin-shan chang-yao," *ZAS*, 4 (1970), s. 7-16; Paul D. Buell, "The Yin-shan Cheng-yao, a Sino-Uighur Dietary: Synopsis, Problems, Prospects," *Approaches to Traditional Chinese Medical Literature* içinde, ed. Paul U. Unschuld (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1989), s. 109-127; yine Buell'in "Pleasing the Palate of the Qan: Changing Foodways of the Imperial Mongols," *Mongolian Studies*, 13 (1990), s. 57-81.

Mevcut metin, aşağıda tartışılan ferdî terminolojik sorunların ötesinde iki temel ikilem arz ediyor. Birincisi, anlatıda tarif edildiği şekliyle kapların tanzimi, anlatının ima ettiği ritüel müdahaleyle ilgili olarak Bölüm 3'te tartışılan türden içki ayinlerini ve/veya içki kaplarının sunumlarını kısmen yansıtıyor gibi görünüyor; fakat kullanılan terminoloji, daha ziyade, belki de damıtma yoluyla belirli bir içeceğin hazırlanmasının bir tanımını yansıtıyor gibi. İkinci olarak, hazırlanan ya da sunulan içeceğin niteliği belirsiz: anlatı ya muhtemelen mayalayıcı bir madde olarak bal likörü ya da bal eklenen kımız (ya da damıtılmış kımız) hazırlanmasına yahut sadece baldan yapılan bal likörü veya mayalanmış (ya da damıtılmış) bir başka içeceğin hazırlanmasına atıfta bulunuyor gibi. Pasajın kendisini ve terminolojisini incelemeden önce, yorumu etkileyen bir dizi genel hususa dikkat çekmek gerekiyor.

İlk olarak, *bal avuzı/bal özi* (aşağıda ele alınıyor) ifadesi kullanılırken, metnin kendisi *kımız* yahut kısrak sütünden bahsetmiyor ve bir şekilde bal kullanıldığını açıkça gösteriyor; yine de burada *kımız* hazırlanışının kastedildiğini iddia edersek, süreçte *kımız* kullanımının hedef kitle tarafından ya anlatının ortamından ya da sürecin bağlamından benimsenmiş olacağını varsaymalıyız -yani, bahsedilen kaplar özellikle *kımız* kaplarıdır ve bu nedenle *kımız* kullanımını ima etmektedirler.

İkinci olarak, metinde ateşten yahut ısıtmadan açıkça bahsedilmiyor; bu da yine, damıtılmış bir içeceğin kastedildiğini düşündüğümüzde, bahsedilen işlemin ya da kapların ısıtma kullanımını ima etmesi gerektiğini varsaymamızı icap ettiriyor.

Üçüncüsü, terminoloji ne kadar belirsiz olsa da, kısrak sütünün büyük deri çuvallarda yayıkta çalkalanarak basit *kımız*ların standart hazırlanışına atıfta bulunmadığı kesin görünüyor; bunun yerine, ayin vesilesiyle sunumundan ziyade bir içeceğin hazırlanışını yansıtıyorsa, anlatı bir içeceğin (muhtemelen arındırılması veya alkolik muhtevasının tahkimi sırasında) müteselsilen

süzülüşünü tarif ediyor. Bu da damıtma yahut hızlandırılmış tahammür/fermantasyon bağlamında doğru bir şekilde yorumlanabilecek bir süreç. Yine de kesin bir çözüm sunmuyor bize.

Dördüncüsü, Moğol saraylarında içilen içeceklere dair çağdaş betimlemeler *kımız*la bal likörü ya da baldan yapılan diğer içecekler arasında belirgin bir ayrım olduğunu ima etmekle birlikte, aynı zamanda her ikisinin de kullanıldığına işaret ediyor; bu içecekler için kullanılan kaplara dair kısa da olsa yapılan betimlemeler bizi ayrıca belirli kapların *kımız*la kat'i bir biçimde ilişkilendirilmesine itiraza itebilir. Örneğin Marco Polo, kımız üretim sürecini zikretmiyor, fakat belirtilmemiş diğer içeceklerle birlikte sarayda kullanıldığını anlatıyor. Bununla birlikte, daha önce belirtildiği gibi, Büyük Han için *kımız* üretmek ve kutsal şarap ayinlerinde kullanılmak üzere tutulan mahsus at sürüsünü tarif ediyor (bkz. Pelliot, *Notes on Marco Polo*, I, s. 240). Diğer Avrupalı seyyahlar arasında (bkz. *The Mongol Mission*), Plano Carpini kısrak sütünün kullanımına dikkat çekiyor ve Moğolların "başka milletler tarafından gönderilmedikçe ya da verilmedikçe" bal likörü yahut şaraplarının olmadığında ısrar ediyor (s. 17) ve sadece Batu'nun çadırındaki bir masada altın ve gümüş kaplarda "içkilerden" bahsediyor; Batu sarayında (sayfa 127) ve Mengü'nün tertip ettiği büyük bir "içkili eğlence"de (sayfa 202) "kosmos" kullanıldığından bahseden Rubruck, *kımız* yerine kullanılan pirinç, darı, buğday ve baldan yapılan bir içkiyi tarif ediyor (sayfa 96-97) ve sarayda dört ana içki sunulduğunu bildiriyor: şarap, "karakosmos" ("kısrakların saf sütü", yayıkta tahammür yoluyla hazırlandığını anlatıyor, s. 99), bal likörü (*bal* ya da *boal* olarak adlandırıldığını söylüyor; bu son biçimler hakkında bkz. Paul Pelliot, *Recherches sur les chrétiens d'Asie Centrale et d'Extrême-Orient* [Paris: Imprimerie Nationale, 1973], s. 149) ve pirinçten yapılan bir şarap, "mead" veya "ale" (s. 149, 154, 163, 176, son örnekte Parisli usta Guillaume Buchier tarafından Mengü için tasarlanan ünlü "gümüş ağaç"tan elde edilen dört içeceğe atıfta bulunuluyor). Metnimizle alakadar olmak kaydıyla, İbn Battûta'nın Özbek Han sarayında kalışına dair anlatısı, merasim ve ikram için *kımız* kullanımına sık sık atıfta bulunuyor. Bu içkiyi, Müslümanların Ramazan orucunun bitişiyle başlayan *id-i fıtr* bağlamında kullanımını anlattığı mayalanmış bal şarabından (nebîdü'l-'asel) ayırdığı açıkça görülüyor, fakat bu *nebîdü'l-'asel*'in sarayda en yaygın kullanılan şarap olduğuna dair tanıklığı, Özbek halkının Hanefi mezhebine bağlılığının mayalanmış içkiyi meşru görmelerine müsaade ettiğine dair açıklamasıyla yumuşatılabilir (*Voyages d'Ibn Battûta*, ed. ve trc. Defrémery ve Sanguinetti, II, s. 378, 386, 392-393, 408). Moğol sarayında damıtılmış bal şarabının kullanıldığını anlatan el-Mufaddal'ın rivayetine yukarıda değinilmişti; Berke'nin Memlûk elçilerine *kımız* ve "kaynatılmış" bal temin ettiğini belirtiyordu (el-'aselü'l-matbûh; E. Blochet, ed. ve mütercim, *Histoire des sultans*

mamlouks, *Patrologia Orientalis*, 12/3 (Paris, 1919), s. 461). Kısacası, çağdaş betimlemeler metnimizin odağında bal bazlı bir içecek olduğu görüşünü destekliyor gibi görünse de, bunu kat'i surette yapmıyorlar.

Nihayet, anlatı kendi içinde ne kadar kafa karıştırıcı olsa da, müellifimiz bu süreçten *keramet* olarak bahsederek belirsizlikleri artırıyor. Sonuç olarak, terminolojik güçlüklere ve burada mayalanmış baldan bir içeceğin ima edildiği sonucunu destekleyen, kabataslak da olsa, tarihî delillerin görünüşteki üstünlüğüne rağmen, kullanılan aygıtın muhtemel yorumuna dayanarak, anlatıyı, aynı kaplardan içkilerin de eşlik etmiş olabileceği bir ayinvâri bir karıştırma ve ikram sürecinde, kımızlara mayalanmış balın –hızlandırıcı olarak ya da belki sadece tat için- eklenmesine atıfta bulunuyormuş gibi anlama eğilimindeyim. Hususi terminolojik meseleler (korkarım ki daha kesin bir sonuca varmadan) sonraki notlarda ele alınacak.

Her halükârda, belirsizliğin bir kısmı, gerçekten de, mevcut anlatının birkaç rivayetin derlenmesini yahut muayyen dinî karşıt noktaları tahrik için tasarlanmış kısa, "şifreli" bir anlatıyı yansıtması ihtimalinden kaynaklanıyor olabilir. Anlatının ana fikrinin -hanın "din mütehassısları" tarafından denetlenen sürecin Müslüman azizlerin gelişi vesilesiyle başarısız olması, kâhinlerin itibarını sarsması ve sonraki münakaşa ve "müsabaka" için zemin hazırlaması- söz konusu sürecin net bir biçimde anlaşılmasına bağlı olmadığını hatırlayarak kendimizi teselli edebiliriz.

Iudin yine bu pasajı nasıl anladığına dair bir değerlendirme yapmıyor, fakat transkripsiyonu ve çevirisi, önemli bir noktada farklılık gösterse de, terminolojinin bir kısmına dair benim yorumumu destekliyor gibi görünüyor; kilit fark "keramet"in son aşamasında ve onun yorumu, zorlukları olmasa da, bazı açılardan cazip gibi. Iudin'in Rusça çevirisi şu şekilde [kendi parantezleri çıkarıldı]: "Bir testide [zhban, Iudin'in *subcakı* olarak çevirdiği kavrama karşılık] balı meclisteki Özbek Han'a getirirler ve hazırlarlardı. Sonra testiye bir kangal [ya da "boru", zmeevik, Iudin'in *corgatı* diye çevirdiği kavrama karşılık] takarlar ve kaplar [*çaşı*, metnin *dûstgan*ları için] hazırlarlardı. Balın kendisi boruda birikir ve bardağa süzülür ve bardağın kendisi de o kimseye giderdi. Benim "berür irdi", "verirdi" diye okuduğum yerde Iudin "barur irdi", "varırdı" diye okuyor. 3. Bölüm'de değinilmişti, benim okumamla anlatı Moğol dönemi içki meclislerinde kadehlerin sunumuna dair betimlemelerle paralellik gösteriyor, Iudin'in okumasıysa Marco Polo'nun aynı bölümde alıntılanan bahşıların fincanları havada uçurduğuna dair tasvirleriyle dikkate değer bir paralellik arz ediyor. Iudin'in yorumunun lehine olan şey, her şeyden önce, sağladığı açık "mucize 'dir; dilbilgisel olarak da, 'erdi 'de çoğul ekinin olmaması (ve "dostıgan özi"den sonra bir belirtme hal ekinin olmaması), "dostıgan özi"yi ('kabın

kendisi") büyücülerden ziyade fiilin öznesi yapan bir yorumu destekleyebilir, fakat her iki ekin kullanımı da bunu yapmak için hayli düzensiz. "Barur" olarak yorumladığı fiil *elifsiz*, yani 'b.rür' olarak yazılmış ve bu yazım genellikle '*ber-*' ("vermek") fiil kökü için tahsis edilmiş olsa da, '*bar-*' ("gitmek") fiil kökü daha sık *elifle* yazılıyor, '*bar-*' bu metinde zaman zaman *elifsiz* olarak bulunuyor (hatta bir kez, din değiştirme anlatısında ve bu örnekte de geniş zamanda, yani, "b.rür", bkz. aşağıdaki not [14]), imlaya mahsus gerekçelerle itiraza yer bırakmıyor. Buna ek olarak, Abdülgaffâr Kırımi'nin içki içme töreni versiyonu da benzer bir yoruma izin veriyor gibi görünmektedir (onun metni bir dizi içki dökme işlemini anlatmaktadır, bu konuda bkz. aşağıdaki not [4], ancak daha sonra "kendiliğinden hanın eline [ve] diğerlerine gelen" şey mutlaka kap değildir ve Ötemiş Hacı'nın metnindeki "*özi*" [yani, a.v.z.y] terimi Abdülgaffâr'ın "*kendüliginden*"inden daha muğlak).

Onun yorumuna itirazlar, aşağıdaki notlarda tartışıldığı gibi, anlatının terminolojisini çevreleyen (Iudin tarafından göz ardı edilen) diğer belirsizlikleri içeriyor; özellikle, "bobin" veya "boru" olarak tercüme ettiği terim muhtemelen bunun yerine "borusu" olan bir kap olarak anlaşılmalı, "fincan" olarak tercüme ettiği terim ise daha çok kişinin içtiği bir kaba değil (bu kap alıcıya "hareket ederse" ima edildiği gibi), kişinin döktüğü bir kaba atıfta bulunuyor gibi görünüyor. Bu bağlamda, Iudin'in *süzül-* sözcüğünü "süzülmek" yerine "boşaltılmak" olarak çevirmesinin yanlış olduğunu belirtebiliriz. Buna ilaveten, bozulan "keramet"in tasviri sadece balın/bal şarabının *dostıgana* süzülmemesine dek sürüyor, bu da mahsus "keramet"in bir şekilde içeceğin veya bardağın hana taşınma şeklinden ziyade süzülme ve süzme işlemlerinde bulunacağını düşündürüyor. Kuşkusuz, tüm süreç böylece durdurulmuş, sonraki adımların başarısızlığını açıkça zikre gerek yok, fakat kesintiye uğrayan "keramet"in anlatımını bu noktada durdurmak anlatının dramatik etkisini zayıflatıyor gibi görünüyor. Son olarak, *bar-*, "gitmek" fiilinin böyle bir "keramet/harika"yı anlatmak için fazla sıkıcı bir kelime olduğuna itiraz edilebilir. Mesela Marco Polo'nun anlatımıyla karşılaştırıldığında, bu anlatı hem kerametin "araçlaştırılması"na aşırı özen gösteriyor, hem de büyücülerin "gösterisi"ndeki en şaşırtıcı anı anlatmak bakımından (eğer gerçekten de fincanların kendi başlarına hareket etmeleri en can alıcı keramet olarak tasarlandıysa), belirgin bir şekilde yetersiz kalıyor. Korunduğu şekliyle anlatımda büyük ölçüde "iç içe geçme" olduğunu varsaysak da, bu hususlar bizi Iudin'in okuyuşunu kolayca benimsemeye karşı uyarabilir. Metnin, Iudin'in oldukça makul, fakat biraz basit çevirisinin önerdiğinden daha karmaşık olduğuna inanıyorum ve henüz tatmin edici bir yorum bulduğumuza ikna olmuş değilim.

[4] *s.bcak*. Muğlaklık bu kavramla başlıyor; en muhtemel okunuşu, Ebû Hayyan'ın 14. yüzyıl başlarına ait lügatinde bakır saplı kova anlamında geçen

sapçak; krş. Caferoğlu, *Kitâbü'l-İdrâk*, s. 86 (metin), s. 56 (trc.); ayrıca bkz. Radlov, *Opyt*, IV, 410 (Sagay lehçesinde *sapçak*, "kova"). Saplı bir kabı tanımlayan bir kavram olabilir, zira sap ("sap", bkz. *ED*, s. 782) ve Clauson'un (ED, s. xli) somut isimler oluşturduğunu belirttiği isimden isim yapmak eki *-çak*-la türetildiğini düşünmek makul görünüyor. Biçim ve görünürdeki işlev bakımından, Fiel'strup'un tarif ettiği gibi ("Molochnye produkty," s. 281; krş. Radlov, *Opyt*, IV, 408-409), kımız, tam yağlı süt ve kaynatılmış sütten oluşan özel bir karışımın hazırlanması için ısıtılmış çakıl taşlarıyla süt kaynatmak için Kazaklarca kullanılan *saptayak* isimli sığ ahşap kâseyi hatırlatıyor. Bununla birlikte, kımız ve damıtıklarının hazırlanışına dair en iyi anlatılardan biri olan eserde daha büyük bir kap ima ediliyor: A. V. Adrianov, "Airan v zhizni minusinskago inorodtsa," *Zapiski Imperatorskago Russkago Geograficheskago Obshchestva po otdeleniiu ètnografii*, S. 34 (1909; = Sbornik v chest' semi-desiatiletiia Grigoriia Nikolaevicha Potanina), s. 489-524; Adrianov (s. 500, 522) Sagaylar arasında *sapçak* ifadesinin, kımızın damıtılmasında kullanılan aletin bir çeşidinin en karakteristik parçası olarak kullanılan "küvet" yahut "fıçı" anlamına geldiğini aktarıyor (mesela, *ayran*dan *arak*a), ancak kelimenin, söz konusu aleti bir bütün olarak ifade etmek için de kullanıldığını belirtiyor. Şimdi Adrianov (s. 497-501) damıtma için iki düzenek tarif ediyor: Birinde sıvının ısıtıldığı demir bir kazanın tepesinde ahşap bir "kapak" bulunuyor ve buradan yay şeklinde bir boru (Sagaylar arasında *sorga* olarak adlandırılır) uzanarak buharı ve yoğunlaşan suyu dar boyunlu bir toplama kabına çekiyor; diğerinde ise sıvıyla dolu büyük bir fıçı (*sapçak*) bulunuyor ve bu fıçının tepesinde (buharı yoğunlaştırmak için soğuk suyla doldurulmuş) demir bir çanak yer alıyor. Fıçının yan tarafından, olukları yoğunlaşan sıvıyı yakalayan ve fıçının dışına, toplama kabına boşaltan oluklu kürek gibi bir şeye bağlı oluklu bir sap uzanır. İkinci tip aletin varlığı Potapov tarafından Tuvalılar arasında da tarif edilmiş, fakat onlar yivli küreği *şorga* olarak adlandırıyorlar (bkz. L. P. Potapov, *Ocherki narodnogo byta tuvintsev* [Moscow: Nauka, GRVL, 1969), s. 171 ve daha önceki çalışması, "Materialy po ètnografii tuvintsev raionov Mongun-taigi i Kara-kholia," *Trudy Tuvinskoi kompleksnoi arkheologo-ètnograficheskoi èkspeditsii*, I [Materialy po arkheologii i ètnografii zapadnoi Tuvy] [Moskova/Leningrad: Izd-vo AN SSSR, 1960], s. 171-237 [s. 178]); benzer şekilde, Kalmuklar arasında Pallas, Adrianov'un ilk düzeneğine benzeyen bir aleti (müthiş resimlerle) tarif etmiş, ama "kazan" üzerine yerleştirilen kapağa *çapçak* adını vermiş. Yoğuşma suyunu taşıyan tüpe ise *zorgo* demiş (Peter Simon Pallas, *Sammlungen historischer Nachrichten über die mongolischen Völkerschaften*; Erster Theil [Frankfurt and Leipzig, 1779; yeniden basım, Graz: Akademische Druck-u. Verlagsanstalt, 1980], s. 134-135, Pl. III [bkz. Montell, "Distilling," s. 329-330; S. K. Krukovskaia, *Astrakhanskii krai* (Saint Petersburg, 1904), s.

113'te tasvir edilen benzer aparata bakın; ayrıca 1721'de Batı Sibirya'daki "Tatarlar" arasında D. G. Messerschmidt tarafından yapılan benzer tasvire dikkat edin, Forschungsreise durch Sibirien 1720-1727, ed. E. Winter ve N. A. Figurovskij, Teil 1 (Berlin: Akademie Verlag, 1962), s. 61-62]; Pallas da Buryatlar ve Doğu Moğollar arasında kullanılan Adrianov'un ikinci düzeneğine benzeyen bir düzeneği daha kısa bir şekilde tanımlayıp resmediyor [s. 182, Pl. VII], ancak aletin parçalarını tarif için kullanılan mahalli kavramları vermiyor).

Dolayısıyla metnimizde bulunanlara benzer ifadeler İç Asya'ya mahsus damıtma düzeneklerinin farklı kısımları için kullanılıyor. Metnimizin terminolojisini bu yöntemlerden birinden devşirmek ve bir bütün olarak damıtma düzeneğinin rolünü *sapçaka* tahsis etmek ve *curgatıyı* boru yahut oluklu kürekle ve *dûstıganı* toplama kabıyla eşleştirmek cazip görünüyor. Böyle bir okuma Abdülgaffâr Kırımi'nin nüshasınca da destekleniyor; burada ilk kavram görünüşe göre hanın "kâhinlerinin" "sarhoş edici içkilerini" (müskirât) içine koydukları bir tür kap olarak anlaşılmış; yayınlanmış metinde (ed. Necib Asım, s. 36) içki "*çabçak* denen bir kaba" konuyor (kelimenin bu biçimi hakkında krş. Budagov, I, s. 467 [*çabçak*, fıçı ya da (Kırım'da) varil, küvet yahut tekne (onun "Tatarcası"nda) ve kova (Altay'da) anlamına gelecek şekilde tarif edilmiş, diğer Sibirya Tatarları arasında *şapşak* formu da var] ve I, s. 453'te [*şapşik*, Kazan lehçesinde bir fıçı veya büyük küvet]), sonra *cugratı* denilen [yayınlanmış versiyondaki şekliyle; aşağıya bakınız] başka bir "kaba" [zarf] dökülüyor ve nihayet "tûstıgân" [veya tûstiyân] adı verilen bir kaseye [kadeh] aktarılıyor; yazma bu konuda muğlak kalmış, ama neşredilen metinde bu son biçim benimsenmiş; öte yandan "ayn"ın üzerindeki noktanın olası ihmali pek önemli değil. Bu kavram için aşağıya bakınız].

Bununla birlikte, metnimizin bu ayinde kullanılan aletin işe yaramazlığına dikkat çeken ikinci tanımında, sapçağın yerini peymânenin ("fincan" yahut "kadeh") aldığı görülüyor, bu da bir tür büyük kabın (muhtemelen kulplu) kastedildiğini gösteriyor. İfadelerin de paralelliği (ikinci ifade: peymâne-si bile keltürdilür; birincisi: sapçak-nı bile keltürüp koyar irdi-ler [burada bile kelimesi yersiz: belki de üstü çizilmeliydi, zira acemice yazılmış gibi görünüyor yahut bilakis varlığı, ikinci durumda olduğu gibi bal kelimesinin onu takip etmesi gerektiğini işaret ediyor olabilir; nihayet ifade *sapçakı bal* olarak okunmalıydı; metne bakınız]), *sapçakın*, boyutu veya şekli ne olursa olsun, bal veya bal likörünün sunulacağı bir kap olduğunu gösteriyor bu. Ben bu şekilde yorumladım.

Böyle bir yorum belki de İdige destanının çeşitli nüshalarında bu ıstılahın ilginç yankılarıyla destekleniyor; "bal"ın çeşitli din değiştirme anlatılarında ortaya çıkması ve Astarhan yakınlarında Baba Tükles'le ilgili yirminci yüzyıl

rivayetinde hâlâ varlığını sürdüren bir bal fıçısı unsurunun mevcudiyeti, İdige masalında balın özellikle Ötemiş Hacı anlatısında yer alan görünürdeki kap isimlerinden ikisiyle bağlantılı olarak anılması (örn. sapçak ve tûstıkan) Baba Tükles (ve diğer İslâmlaştırıcıların da) rivayetine dâhil olan anlatı unsurlarının en eski versiyonlarının kalıplaşmış bir aksini yansıtıyor olabilir.

Sapçak unsuru İdige masalının yakın zamanda yayınlanan "Tatarca" nüshasında (dergide s. 16) yer alıyor; burada ozan Sobra, ancak şaraba boğulduktan sonra İdige'nin kökenlerini anlatmaya razı olmuş: kendisine "şapçağıyla sarı bal" ve üç tustıgan bal verilmiş (şapçağı bilen sarı bal / öç tustıgan bal birde); ikinci unsur aşağıda belirtildiği gibi diğer versiyonlarda da yer alır. Çağatay tarafından yayınlanan "Kırım" nüshasındaki ("Die Ädigä-Sage," s. 244 [metin], 249 [trc.]) ve Semenov'un Nogay nüshasında da açıkça aksettirilen bir bölüm daha dikkat çekici (sadece çeviri olarak verilmiş, Tuzemtsy, s. 428), burada bal "fıçısı" şamanik [göğe] yükseliş anlatısının üsluplandırılmış bir yankısı gibi görünüyor: İdige'nin (o âna dek sarayda "Kubûl" olarak bilinir, diğer birkaç nüshada "Kubugul") gerçek kökeni yaşlı ozan tarafından ilan edildiğinde, kahraman bir fıçı balın üzerine atlayarak ve *yurd*un/çadırın bacasından sıyrılarak kaçar (Çağatay'ın metninde, bal çapçaktan basıp, şıyaraktan /çıyıp kaşar boyay Kubûl).

Yazmadan, pek muhtemel değilse de, tamamen farklı bir okuma da mümkün; yani Senglâh'ta bildirildiği gibi "masa örtüsü" anlamında *saçak* (ed. G. Clauson, Muhammad Mahdi Xān, *Sanglākh: A Persian Guide to the Turkish Language* [London, 1960; Gibb Memorial Series, no. 20], tıpkıbasım, vr. 229v; krş. Clauson, *ED*, s. 796 [aynı madde altında "saçgak"], A. Pavet de Courteille, *Dictionnaire turc-oriental* [Paris, 1870], s. 333). Bir başka okuma da türevlerin kullanımıyla teklif ediliyor [mesela, genellikle Türk dilindeki saç- "saçmak" fiilinin "saçık" şeklinde] ve hem kımız ayinlerine hem de hükümdarın cömertliğinin bir işareti olarak kraliyet meclislerinde sikke "saçılmasına" atıfta bulunuluyor. Iudin, yine yorum yapmadan, kelimeyi *subcakı* diye transkribe ediyor ve basitçe "zhban" ("teneke" veya "çemberli tahta testi") olarak tercüme ediyor; transkripsiyonlu metni (s. 133) "subcakı bille" [*metindeki şekliyle*] olarak okunmasına rağmen, notlarında (s. 191) metnin "subcakı bile bal" şeklinde düzeltilmesini öneriyor (diğer alternatifler için bu notun baş tarafına bkz.).

[5] *corgatı*. Her zaman bu biçimde yazılan bu kelime, bu bölümdeki kavramlar arasında en sorunlu olanı. Öncelikle, temel biçimi belirsiz, zira bağlamdan bağımsız bir kavram olarak veya corgat ve bir iyelik eki olarak anlaşılabilir. Sözcük bu son haliyle sadece Radlov'da (Opyt, III, 2173) geçiyor; Radlov Kazan lehçesinde çurgat'ı "bira hazırlamak için bakır kap" olarak aktarıyor ve

fakat istifadeye şâyân hiçbir ayrıntı eklemiyor. Bununla birlikte, açıkça bu şekilde seslendirilen *corgat* biçimi, 19. yüzyıl Farsça Hokand tarihinde, Hokand hanlığının iktidardaki Ming hanedanı için bir soy efsanesi bağlamında görünüyor (Beisembiev tarafından değerlendirilmiş, "Ta'rikh-i Shakhrukhi" kak istoricheskii istochnik, s. 84, 86; *Târih-i Şahruhî*'nin bir el yazmasına da baktım, MS LOIVAN C468 [N. D. Miklukho-Maklai, ed. *Opisanie persidskikh i tadzhikskikh rukopisei Instituta vostokovedeniia*, c. 3 (Istoricheskie sochineniia) (Moskova: Nauka, GRVL, 1975), s. 331-332, No. 459'da tarif ediliyor], vr. 26b). Beisembiev söz konusu kavramı "ekşitilmiş süt" olarak yorumluyor ve bağlam bunun bir mâyî olduğunu açıkça ortaya koyuyor; hakikaten 19. yüzyıl kaynağında verilen bu biçim *curgat*'ın, "ekşitilmiş tam yağlı süt, yoğurt"un, göçüşmüş bir formu olduğunu düşünmek makul görünüyor; nitekim *curgat*'ın kendisi de görünüşe göre orijinal bir Eski Türkçe biçim olan "yugrut"un Kazakça yahut genel "Kıpçakça" biçimiydi (bkz. Clauson, *ED*, s. 905, s.v. "yugrut"). Şimdi iyelik ekinin kullanımı metnimizde pek aşina olunan bir şey değil, fakat buradaki temel kavramın gerçekten de "ekşitilmiş süt" anlamına gelen ve belki de kımız hazırlamada kullanılmak üzere kullanılan *curgat* olması imkânsız değil; böyle bir yorum, Ötemiş Hacı tarafından tarif edilen törende kımızın kullanıldığını varsaymak için çok daha net bir mesnet sağlayacaktır şüphesiz. Bununla birlikte, göçüşmüş *curgat* biçiminin kendisi olağandışı kabul edilmeli (örneğin, Budagov [I, s. 434] Tatarca ve Kazakçada sadece *curga* biçimini aktarırken, modern Kırgızca *cuurat* göçüşmemiş bir biçimi ima ediyor; krş. Budagov, II, sayfa 377, birkaç göçüşmemiş biçime atıfta bulunuyor) ve bu "ekşimiş sütü" ayininde bulmanın cazibesine rağmen (özellikle başka bir köken efsanesinde ortaya çıkışı göz önüne alındığında), *curgatı* biçimi için daha olası açıklamayı bir başka yerde aramak daha makul görünüyor. Bağlamdan hareketle bu kavram bir maddeden ziyade içine bal veya bal şarabı dökülen ve buradan başka bir kaba süzülen bir tür eşyaya da işaret ediyor olabilir; yukarıda belirtildiği gibi Osmanlıca nüsha bu terimi (açıklanamaz bir şekilde *ç.gratı* şeklinde vermiş) bir tür "kap" (zarf) için yabancı bir kelime olarak ele almış. Sondaki -t (veya -tı) sorunlu, ama kavramın Senglâh'ın "içinde ekşimiş süt dövdükleri" dar boyunlu bir kap olarak açıkladığı Moğol kökenli *çurga* kelimesiyle bağlantılı olması muhtemel görünüyor (tıpkıbasım Clauson, vr. 212v [*çurga*] ve sayfa 96; krş. Pavet de Courteille, s. 293); Clauson, "dar boyunlu testi" anlamına atıfta bulunarak, ifadeyi Moğolca *çorgo*dan türetiyor ve bunun için "tüp", "pompa", "emzik", "musluk" ve "oluk" anlamlarını aktarıyor. Önceki notta belirtildiği gibi, aynı kavram *sorga* biçiminde Adrianov ("Airan," s. 498, 522) tarafından oldukça açık bir şekilde damıtılmış sıvıyı bir toplama kabına boşaltan damıtma borusuna atıfta bulunurken, Tuvalar arasında (bkz. Potapov) aynı işlevi yerine getiren oluklu kürekten

bahsederken *şorga* biçiminde kullanılıyor- bu da kavramın daha genel bir anlamının "kanal/tahliye" olabileceğini düşündürüyor. Radlov (*Opyt*, III, 2020) Altay ve Teleüt'teki *çorgo* biçiminin iki anlamı olduğunu belirtiyor: (1) (süt) likörünün damıtılmasında kullanılan borular ve (2) semaverin musluğu yahut tıkacı; Shor'daki (IV, 1028) *şorga* biçiminin "sütten şarap damıtılmasında kullanılan meyilli ahşap boru" ve Sagay ve Koibal'deki *sorga* biçiminin "huni" anlamına geldiğini bildiriyor. Fiel'strup ("Molochnye produkty," s. 283-284) Yedisulu Kırgızların kımız veya *ayran*ı *arak*a damıtmak için kullandıkları aygıta "kapka çorgo" dediklerini, çünkü iki ana bileşenin demir kazan (kapkak) ve bir yahut iki yaylı boru (çorgo) olduğunu ifade ediyor. Moğolca *çorgo*nun "boru" anlamına geldiğini Profesör György Kara söylemişti, o da metnimizdeki biçim için olası bir temel olarak böyle bir boru yahut gidere sahip bir aygıt anlamına gelen *çorgotay* şeklinde ek almış bir biçim önermişti; aslında *tsorghotoi* (çorgotoi) biçimi bu anlamda F. D. Lessing'in *Mongolian-English Dictionary*'sinde (Berkeley ve Los Angeles: University of California Press, 1960), s. 198'de belirtilmiş. Bu biçimin Türkçe karşılığı olan ve bir boru ya da gideri "olan" bir kap şeklinde açıklanan *çorgalıg*, Ming dönemine ait bir Çin-Uygur sözlüğünde (Louis Ligeti, "Glossaire supplémentaire au vocabulaire sino-ouigour du bureau des traducteurs," *AOH*, 22 (1969), s. 23, *çorgo*nun (chorgho) diğer Moğolca ve Türkçe biçimlerine atıflarla birlikte), metnimizdeki biçimi hem Türklerin hem de Moğolların aşina olduğu bir tür kımız kabı için kullanılan Moğolca keklimenin biraz bozulmuş bir temsili olarak görme eğilimimi pekiştiriyor; her iki dilde de kabın hem biçiminde hem de işlevinde en ayırt edici olan bileşence (damıtma borusu mu yoksa süzgeç mi?) belirlenmiş. Her halükârda, hem ekli hem de eksiz biçimlerin söz konusu eşyanın bir parçasına ya da tamamına atıfta bulunabileceği görülüyor.

"Çurgatay" (Chürghâtay) okunuşunu destekleyecek ilave unsur, Kırımî'nin eserinin yazmasında söz konusu kelimeye denk gelen bitişin seslendirilişinde bulunabilir (MS, vr. 263a [Latince]/261a [Arapça]); Necib Asım'ın neşredilen nüshasında ünlüleri gösteren harekeler atlanmış): orada kelime açıkça "çagaratay" olarak yazılmış; ancak *rı* ve *ğayn*ın yer değiştirişi ve diğer "hatalı" ünlüler göz önüne alındığında, kelime sonunda açıkça seslendirilmiş *-taya* fazlaca güvenmek zor.

Kelimenin nasıl bittiği sorununu çözmeden, metnimizdeki kavramın, kımızların daha fazla damıtılması ya da daha büyük olasılıkla hızlandırılmış tahammürü için kullanılan bir aletin parçasını oluşturan, şüphesiz bir tür boruyla donatılmış bir kaba atıfta bulunduğunu varsayma eğilimindeyim. Anlamları arasında "tüp", "kanal", "oluk" bulunan benzer bir kelime (*csorgó*) Macarcada da mevcut ve Gyula Németh tarafından Konstantin Porphyrogenitus'un 10. yüzyıla ait Yunanca bir metninde *tzerga* şeklinde kullanıldığı tespit edilmiş.

Orada taşınabilir bir duş aparatı için (açıkça bir tüp içeren) bir "Türk" [Macar anlamında] kelimesi olarak görünüyor, fakat Németh bu kavramla Radlov'dan alıntılanan ve yukarıda belirtilen "çorgo" da dâhil olmak üzere birkaç Türk kelimesi arasındaki herhangi bir ilişkiyi reddediyor, ama Moğol terimlerinden bahsetmiyor (J. Németh, "Ein ungarisches Lehnwort in Byzanz im 10. Jahrhunderts," *Beiträge zur Sprachwissenschaft*, Volkskunde und Literaturforschung içinde: Wolfgang Steinitz zum 60. Geburtstag am 28. Februar 1965 dargebracht [Berlin: Akademie-Verlag, 1965), s. 291-294).

Iudin *corgatıyı* "zmeevik" ("bobin" ya da "boru") olarak çevirmiş; bu biçimde bu anlama gelen bir kelime bulamadım ve Iudin'in herhangi bir izahat vermeden kavramı neden bu şekilde çevirmeyi tercih ettiğini anlamak zor. Önceki değerlendirmede ortaya konulan delillerin sıkleti onun yorumunu bir ihtimal olmaktan çıkarıyor.

[6] dûstıgan. Daha yaygın olarak baş harfi "t-" ile *tostakan* veya *tostugan* olarak bulunan bu kavram Senglâh'ta [tûstûgân] "ağzı olan dar boyunlu bir kap" (kûze-i lüledâr) yahut ibrik olarak tanımlanıyor. Eser, *tostuganın* şarap (çagır) tutabileceğini ve bir bardak taşıyıcısı (ayagçı) tarafından tutulan bir şey olduğunu ima eden bir ayete atıfta bulunuyor; fakat aynı zamanda mevcut metinde açıklanan ayin türündeki rolünü teyit eden, kımız dolu bir *tostugan*dan bahseden bir ayete atıfta bulunuyor ve son olarak sadece bir "kâse" yahut "fincan" olarak başka bir anlam veriyor (tıpkıbasım, ed. Clauson, vr. 176r). Ancak Budagov (I, s. 394) *tûstâgân* biçimini Kazakçadan alıyor ve *kımız* çıkarmak için kullanılan kepçe yahut küçük kova olarak tanımlıyor, Radlov'sa (*Opyt*, III, 1211-1212, 1501) içki bardağı (stakan) yahut küçük tahta kâse için kullanılan bir Kazakça kavram olduğunu söylüyor; bu anlamlar modern Kazakça ve Karakalpakçada varlığını sürdürüyor. İdige destanında ozan Subra-cırav yukarıda belirtildiği gibi yiyecek ve içecek ikram edilerek konuşturuluyor; çeşitli nüshalarda (krş. Osmanov, s. 34, "üş tustukay bal berdi"; *Kazan utlarında* yayınlanan Tatar nüshası, s. 16; Radlov, *Proben*, VII, s. 147) kendisine "üç tostagan bal" veriliyor ve bunları içtikten sonra İdige'nin Baba Tükles'in soyundan geldiğini anlatmaya başlıyor; bu da yukarıda değinildiği gibi azizin bal ile olan ilişkisinin ilginç bir aksi gibi görünüyor. Mevcut metinden, *dostıganı* bir fincan olarak değil, sürecin nihai ürününü oradakilere ikram için kullanılan bir kap olarak anlama eğilimindeyim ve aynı şekilde bu kavramı, Senglâh'ın anlatımı göz önüne alındığında kesin olmasa da, metnimizdeki süreçte *kımızın* zımni varlığına dair ilave delil olarak gösterme eğilimindeyim. Yukarıda belirtildiği gibi, *dostıganı* bir damıtma aletinin toplama kabı olarak yorumlamak mümkün görünebilir ve metinde bahsedilen "süzme" böyle bir yorumla uyumlu olabilir, fakat deliller bir damıtma işlemini iptal ediyor gibi görünüyor. Iudin'in bu kavramı

"kap" olarak yorumlaması akla fazlasıyla yatkın, ama yukarıda alıntılanan örnekler daha büyük bir kaba işaret ediyor.

[7] bal a.v.z.î. Bu ifadelerden ilki, kesin anlamı belirsiz kalsa da yeterince açık, ikincisi ise birkaç şekilde okunabilir. *Bal* söz konusu olduğunda "bal" ya da "bal likörü"nün kastedildiğini anlayabiliriz, fakat yine de mevcut metinde tam olarak hangi sürecin tarif edildiği ne yazık ki ayân değil ve bu tür meclislerde *bal* kullanımı hakkında *kımız* kullanımından bile daha az malzeme mevcut; en kapsamlı inceleme (Edward Tryjarski, "Beekeeping Among the Turks," *Acta Orientalia*, 32 (1970; = PIAC XI), s. 241-277) bu noktada pek de bir şey söylemiyor (Samojlovič, "Beiträge zur Bienenzucht," daha da az şey söylüyor). İfade bir bütün olarak imla açısından "balmumu" yahut "bal peteği" anlamına gelen *bal-avuz* bileşik biçimini anımsatıyor (bkz. Tryjarski, "Beekeeping," s. 261, *Codex Cumanicus*, Ortaçağ Kıpçakça dil kılavuzları ve modern Kıpçak dillerine atıfta bulunarak). Bu okuma bağlamca da tamamen ihtimal dışı görünmese de (çünkü *kuyulur irdi* ["döküldü"] ifadesi koyulur irdi ["yerleştirildi"] olarak da okunabilir), *balmumu* veya *bal peteğ*inin *çorgatı*ya yerleştirilip içindekilerin *dostıgan*a süzülmesini ve her durumda *dostıgan a.v.z.î* (aşağıya bkz.) ifadesinin tezahürü, her ne kadar belirsiz olsa da, kelimenin bu şekilde okunuşunu muhalif gibi görünüyor. Tamamen ayrı bir kelime olarak, ifadedeki ikinci unsur basitçe *özi* gibi görünüyor ve *bal* yahut *bal likörü*nün "kendini", "özünü" veya "en alâ kısmını" ima ediyor; öz için tasdik edilen geniş anlam yelpazesi (krş. V. Sevortian, *Etimologicheskii slovar' tiurkskikh iazykov (obshchetiurkskie i mezhtiurkskie osnovy na glasnye)* [Moskova: Navka, 1974), s. 506-508) bu okuyuşu öne çıkarıyor (bu aynı zamanda sonraki *dostıgan özi* ifadesi için de geçerli olabilir), bununla bal likörünün damıtılmasından elde edilen bir mamulü bile anlayabiliriz; özellikle de öz kelimesinin Ebû Hayyan tarafından aktarılan anlamı, yani "yemek kaynatılırken üste çıkan yağ" (bkz. Caferoğlu, s. 12) göz önünde bulundurulduğunda. Ancak Memlûk dönemi risalesi olan *Bulgatü'l-müştak fî Lugâti't-Türk ve'l-Kıfçak*, büyük ihtimalle 14. yüzyılın ortalarından kalma, *avuz* biçimi için iki anlamdan bahsediyor: İlki, bilindik "kolostrum", "doğumdan sonraki ilk süt" (yani daha yaygın olarak *ağuz*) ve ikincisi (muhtemelen *öz* diye yanlış okunmuş?) "maya", "peynir mayası", yani, sütün kesilmesine vesile için kullanılan bir madde (Ananiasz Zajączkowski, ed., *Vocabulaire arabe-kiptchak de l'époque de l'État Mamelouk* (1-ère partie, Le nom) (Varşova: Państwowe wydawnictwo naukowe, 1958), s. 9, tıpkıbasım, s. 8; krş. Sevortian, s. 405-407). Bu son anlam, öz ("öz," "ruh") ya da *avuz* ("kolostrum") temel anlamından türemiş gibi görünüyor ve bu son kavram için bu metinde *ağuz* olabilirdi, haliyle bu durumda ben *bal özi* okunuşunu benimseme eğilimindeyim. Her halükârda, biçim (*özi* ya da *avuzı*) belir-

sizliğini korusa da, ben bu ifadeyi, belki de Berke'nin sarayında bahsedilen "kaynatılmış bal"dan üretilen, *kımızı* kesmek (metnimizdeki ürünün süzülmüş olması belki de burada önemli), mayalanma sürecini hızlandırmak için *kımıza* eklenen *bal* ya da *bal likörü* bazlı bir mayalama malzemesine atıfta bulunduğu şeklinde yorumlamayı yeğliyorum (Altay Türkleri arasında kımız için mayalama maddelerinde bir bileşen olarak bal kullanımından bahis için bkz. N. A. Trofimukh, "Sanitarnyi ocherk obsledovaniia vodosnabzheniia, pitaniia, zhilishcha i odezhdy zhitelei Kazakstana," *Kazaki* içinde, ed. Rudenko, s. 163-228 [s. 181-182]) ya da tadı güzelleştirmek için (krş. Hatto, *Memorial Feast*, s. 2 [metin], 3 [trc.]'de "ballı kımız"dan bahsedilmesi).

Bu bağlamda son olarak, Kırım'la bağlantılı din değiştirme hikâyelerinde "bal"ın ilginç bir şekilde tekrarına dikkat çekebiliriz (Sarı Saltık'ı çevreleyen efsanelerden ve 17. asır Tevârih-i Deşt-i Kıpçak'tan, her ikisi de balı "Kemal Ata" ile ilişkilendirir); yukarıda belirtildiği gibi Baba Tükles'in balla ilişkisi 20. yüzyıla kadar korunmuş. Iudin bu ve takip eden yerlerde kavramı basitçe "*özi*" olarak anlar ve "*balın kendisine*" ve "*kadehin kendisine*" atıfta bulunuyor; tamamen makuldür bu ve yukarıda [3]. notta değinildiği gibi tarif edilen "keramet"in farklı anlaşılmasını yansıtır.

[8] *dostıgan a.v.zî. Bal özi/avuzı* ifadesindeki ile aynı biçim, burada belki de ballı kımızın özüne veya "kaymağına" atıfta bulunuyor; elbette basitçe "dostıganın kendisinin" insanlara verildiği anlamına da gelebilir, ancak yukarıda belirtildiği gibi ben *dostıganı* içilen bir kaptan ziyade dökülen bir kap olarak anlamaya daha yakınım.

[9] *yan-larıda yana-şa olturtıp*; *yanaşa* ("yanında", "bitişiğinde", *yanaş*-dan) hakkında krş. Budagov, II, s. 343. Abdülgaffâr Kırımî'nin Osmanlıca nüshasında bu, Moğolların ateşe ibadetine riyaset eden "şeyhlerin" Özbek Han tarafından saygı gördüğü ve onunla "diz dize oturdukları" şeklinde değiştirilmiş [zânû be-zânû oturup). Oturma düzeni protokolü ve bu protokolün İslâmlaşma hikâyelerindeki diğer yankıları 3. Bölüm'de tartışılmıştı.

[10] Iudin benim "hân meclis arasında sünnet kıldı," "[meclisin] ortasında han âdeti ifa etti" şeklinde okuduğum bu pasajı "hân meclis âreste kıldı," "han meclis tertip etti" şeklinde düzeltmiş. "Sünnet" olarak yorumladığım kelime gerçekten de *tâ-yı merbûte* ile mahsus yazılmış ve Iudin'in tashihi, *-ste* yerine sehven *-sında* yazıldığını ve üzerinin çizilip doğru bağın/ekin sonradan ilave edildiğini öne sürmesi açısından dikkat çekici. Aslında her iki yorum da özellikle tatmin edici değil: "sünnet kıl" daha yaygın olarak bu bağlamda ("sünnet etmek" gibi) oldukça uygunsuz bir anlama sahip; "âreste" ("düzenlenmiş"ten ziyade "süslenmiş" anlamında) kullanımı ise bir meclis bağlamında pek alışıldık değil.

[11] Iudin "dostıganga"yı "dostıgannı"ya çevirerek pasajın tamamını "balı kabın içinde getirdiler; boruyu ve kadehi de getirip yerleştirdiler" şeklinde çevirmiş. Bu değişiklik tedbirsizce yapılmış gibi görünse de, Iudin'in şarap ayiniyle ilgili yorumunu benimsersek, metnin mevcut halinden daha mantıklı görünecektir.

[12] Burada elyazması *korkut-dın yürüp istengizler* ve bir sonraki satırda korkud-din teftiş kıldılar irse olarak okunuyor gibi ve erişilemeyen Togan yazması da aynı şekilde okunuyor açıkça: İnan, yukarıda 2. Bölüm'de bahsedilen makalesinde ("Kitab-ı Dede Korkut hakkında"), bu *korkut*u Korkut Ata'nın adı olarak yorumluyor, yani böylece Dede Korkut'u, işlemin neden başarısız olduğunu öğrenmeleri için hanın hizmetkârlarına emir verdiği "büyücü"lerin lideri olarak gösteriyor. Bu teklif her ne kadar ilgi çekici olsa da, ben daha ziyade metni düzeltme ve müstensihlerin her durumda yabancı bir *koru-dın* (veya muhtemelen *koruk-dın*) biçimini *korkut-dın* olarak "düzelttiklerini" varsayma eğilimindeyim. Bu bile tereddütle yapılmış olabilir, zira kelimenin Taşkent yazmasındaki ilk zikri de hiç açık bir biçimde yazılmamış (*kafi* noktasız ikinci kaf-vav bağı, ya tek bir *r*dan yahut neredeyse birleştirilmiş bir *r*ı+*vav*dan teşkil edilmiş gibi görünüyor, *ta* açıkça ayrılma hal ekinin *dal*ından önce acemice iliştirilmiş), daha açık bir şekilde yazılmış ikinci örnek sadece müstensihin yabancı biçimi nasıl yorumlayacağına zaten karar verdiğini gösteriyor. Düzeltme, bağlamdan ve metinde *koru* geçiyor olması münasebetiyle teklif ediliyor, ancak kuşkusuz kelimenin art arda üç kez tekrarlanışı düzeltmeyi zarif bir çözüm olmaktan çıkarıyor. Bununla birlikte, "Korkut" okunuşu kesinlikle bu kadar arzu edilmiyor, çünkü ne Togan ne de Kafalı bundan bahsetmemiş (ilki kesinlikle buna atıfta bulunurdu), çünkü Abdülgaffâr Kırımî'nin Osmanlıca nüshasında böyle bir tercihin alameti yok (bu durumda kavramı açıkça *asker*, yani, "askeri birlikler" yapmış), metinde "Korkut" daha fazla tarif edilmiyor ve eserin başka bir yerinde de görünmüyor (İnan, Togan yazmasından varak numarası vermeksizin Ötemiş Hacı'nın Korkut'un mezarının Saray yakınlarında olduğunu iktibas etse de -yoksa bunun yerine Saraycık'ı *hükümdar koruk*u olarak teşhis eden bir pasaj mı var?) ve pasaj "Korkut"la dilbilgisi açısından çok da ilişkili durmuyor. İkinci bağlamda İnan, Taşkent nüshasındaki okunuştan bazı açılardan farklı olan, fakat daha da mühimi, metnimizde iki kez açıkça görülen *kor-nıŋ taşıda* ifadesini "Korkut'uŋ başında" olarak çevirerek okumanın olanaksızlığını ifşa eden, pasajın transkripsiyonu gibi görünen bir metin veriyor.

Metni şu şekilde verilmiş (1968 baskısı için kabul edilen transkripsiyondan):

Han hüküm kıldı kim Korkut'dın yürüp istengizler... Mülâzim çıkıp, Korkut'dan baktı irse, kördiler Korkut'nıŋ başında özge suratlık kişiler başını koynıga salıp olturur irdiler.

Metnimizdeki ilgili pasaj (önerilen tashihle) şu şekilde:

Hân hükm kıldı kim koru-dın yürüp istengizler. Mülâzım-lar çıkıp, koru-dın teştiş kıldılar irse, kördiler kori-nıŋ taşıda tört özgü sûratlığ kişi-ler baş-larnı koyu salip oltur[ur] irdi.

Iudin'in bu ifadeyi nasıl ele aldığı yukarıda çeviriye ilişkin [1] numaralı notta değerlendirilmişti.

[13] Ya da "oturmuş ve başlarını eğiyorlardı" (*baş-larnı koyu salıp oltur[ur] irdi*), yani, muhtemelen namaz kılıyorlardı; *koyu* ("aşağı doğru") için krş. Clauson, *ED*, s. 596, aynı madde altında "kodı:". *Koyu* bu metinde açıkça yazılmış, ancak İnan'ın metni (bkz. önceki not) *koynıga* şeklinde okunuyor ve başları göğüslerine dayanıyor; bunun İnan'ın yorumu/teklifi mi olduğu yoksa bu biçimin gerçekten Togan elyazmasında mı yer aldığı belirsiz.

[14] Mesele, bir deyimden yahut tipik bir destan tarzı tekrardan (*ne işke yüriyür-siz ne işke b[a]rur-siz*, yani "hangi iş için seyahat ediyorsunuz, ne iş için gidiyorsunuz") kaynaklanıyormuş gibi katlanmış; tekrardan çıkarılabilecek diğer olası anlamlar belirsiz.

[15] Metin burada muğlaklık arz ediyor: *söylemek-ke [ ] öltürmek kerek*, kenara okunamayan bir kelime eklenmiş; bkz. musahhah Türkçe metnin 29. notu (Ek-1). Iudin bu pasajı "söylemek kerekmez öltürmek kerek" şeklinde düzeltmiş ve gerçekten de vr. 48b'nin neşredilmiş tıpkıbasımında, tuhaf bir şekilde yazılmış olsa da, açık bir "r.k.maz" görülüyor; elde ettiğim mikrofilmde *rı* yok ve sadece *kafın* bir parçası görülebiliyor. Düzeltme mantıklı, ancak iki çekince belirtilebilir: (1) *-mez* biçimi bu tarihteki bir metinde sıra dışı görünebilir, fakat *kerek* ile "köhneleşmiş" bir biçim olarak şüpheden arınabilir; (2) tashih, aynı satırda "k.rak" olarak yazılan kelime için "kâr.k" yazımını benimsiyor (ancak bu metinde imla tutarsızlıkları nadir değil).

[16] *Süksük* kavramı, "*saksaul*" adıyla da bilinen çalı veya ağacın başka bir adı gibi görünüyor, bu sebeple Rusça "saksaul", her iki kavram da bir tür ılgın ağacına atıfta bulunuyor; her halükârda, yandığında yoğun ısısıyla bilinen hafif bir oduna atıfta bulunuluyor. Krş. Radlov, *Opyt*, IV, 799; Clauson, *ED*, s. 823; Budagov, I, s. 648. Pelliot (*Recherches sur les chrétiens d'Asie Centrale et d'Extrême-Orient*, s. 149) 14. yüzyıldaki bir Çin transkripsiyonuna dayanarak *söksök* biçimini tercih ediyor. Bu arada Yesevî silsilesinde "Süksük Ata" olarak bilinen ve hem sözlü gelenekten hem de yayınlanmamış Yesevî menâkıbnâmelerinden bilinen bir aziz bulunuyor.

[17] Pasaj maalesef belirsiz; ben şu şekilde okudum: *birisi-ge Baba Tükles dir aydılar* [veya idiler?] *tamâm a'zâ-larını tük yapıp erdi*, yani, "Onlardan birine "Baba Tükles" derlerdi, çünkü vücut kılları bütün uzuvlarını kaplıyordu"

(*ip erdi*'deki "-miş'li geçmiş zaman" biçimi genellikle önceki bir şart yahut sebebe işaret ediyor; krş. János Eckmann, *Chagatay Manual*'de aktarılan örnekler [Bloomington: Indiana University Uralic and Altaic Series, No. 60, 1966), s. 179, §129). Bununla birlikte, *tük yapıp* şeklinde okunan kelimeler muhtemelen problemli. İlki belirsiz bir şekilde yazılmış, ancak *tül.k*; *tülüg* ya da *tülük* olarak yorumlanabilir. İlki tam anlamıyla sıfat, yani "kıllı" (*tüden*, Clauson'a göre kelimenin orijinal hali) ve dolayısıyla burada uygunsuz ve ikincisinin kanıtı verilen *tülüklüg* dikkate alındığında bir isim olarak mümkün olduğu açık (*tü/tük* vb. biçimler hakkında krş. Clauson, *ED*, s. 433 ["tü:" maddesi altında] ve 498 ["*tü:lüg*" maddesi altında], Budagov, I, s. 400; ayrıca Radlov, *Opyt*, III, koleksiyonlar 1530, 1533 ve ayrıca 5. Bölüm'deki tartışma). Bununla birlikte, ikinci biçimin de pasajda açıkça kast edilen şeyi ihlal ettiği görülüyor; nitekim pasaj *tük* biçiminden türetilen bir sıfatın izahı sadedinde ve bu biçim metnin ilerleyen kısımlarında iki kez alenen yazılmış. Bu sebeple metindeki biçimi bir imla özelliği yahut basit bir hata (belki de diğer biçimlerin yaygınlığı vesilesiyle ima edilen) olarak almayı tercih etmiş ve "tük" olarak okumuş. İkinci kelime de net değil: *-ib/p* ile bitiyor gibi görünüyor ve ulaç olarak okunması, *erdi* geçmiş zaman fiili tarafından da ortaya konuyor. Bununla birlikte, kök iki harften oluşuyor gibi, yalnız birinin (-)b- noktası var; geçişli bir fiile ihtiyaç duyuyor, *a'zâlarındaki* yükleme eki gibi. (*Biyi-*, "büyük olmak" fiili ihtimali böylece iptal oluyor) [krş. Clauson, *ED*, s. 299, "bedü:-" maddesi altında]), sair mantıki ihtimallerse *baz-* (örneğin, modern Özbekçede "örtmek" anlamında kullanılan "basmak"; ayrıca Oğuz Kağan'ın "pagan" efsanesinin modern Uygurca tercümesi, 5. Bölüm'de bahsedilen deyimi çeviriyor; kahramanın vücudunun vücut kıllarıyla kaplı olduğuna [tük tülüklüg] atıfta bulunarak *pütün bedenini kuyuk tük baskan idi* [krş. Geng ve Ayub, s. 41]) ve *yap-* ("üzerini kapatmak", "örtmek", "giydirmek"; krş. Clauson, *ED*, s. 870-871, "yap-") maddesi altında. *Sin* harfi bu metinde genellikle (harfin altında nadiren atlanan) üç noktayla gösteriliyorken *ya* için noktalar (kuşkusuz başlangıç pozisyonunda çok sık olmasa da) mutat olarak atlanıyor ve ikinci fiilin anlam aralığı metnin dönemi için daha uygun görünüyor; bu yüzden *yapıp* şeklinde okudum. Daha önce de belirtildiği gibi, -Ötemiş Hacı'nın eserinin daha sonraki dasitânî anlatılara göre kıdemi göz önüne alındığında- ismin orijinal şekli olarak kabul edilmesi gereken "tükles" biçiminin belirgin bir etimolojisi olduğu söylenemez. Iudin, yorum yapmadan, tamamen makul bir yorum olan "basıp"ı tercih ediyor.

[18] *cebe*. Zincir zırh "cuirass"; bir Moğol kavramı, krş. Doerfer, *TMEN*, I, s. 284-286.

[19] *öre kopup. ör-* ("yükselmek," "filizlenmek;" krş. Clauson, *ED*, s. 195), *kop-* ("yükselmek," "ayağa kalkmak" ilavesiyle; krş. Clauson, *ED*, s. 580, "kop-" maddesi altında).

[20] *küli kökli yeşil-li bolup.* Belli ki "külleri mavimsi ve yeşilimsi oldu"; *-li* ekinin bu renk sıfatlarıyla kullanımı tuhaf ve ifadenin tamamen tanımlayıcı mı yoksa bir deyim veya mecazi bir çağrışım mı olduğu açık değil. Iudin, "*külleri gökkuşağının tüm renkleriyle parlıyordu*" şeklinde tercüme etmiş.

[21] *cebe çog begin kızıl bolup erdi.* Belli ki, "zırh alev gibi kırmızıya dönmüştü". Çağataycada "gibi", "benzeyen" anlamına gelen yaygın bir edat olan *begin* (veya bigin) şeklinde çevrilen kavram tam anlamıyla açık değil; burada "b.kin" olarak yazıldığı varsayılıyor, ancak aslında *kaf* olağandışı, daha ziyade başıboş bir işaret yahut üst çizgi ile kesişen bir *lam* gibi görünüyor. "b.lin" biçimi anlamsız olurdu, ancak *ye* yerine *be* belirtilmiş gibi görünüyor açıkça; aksi takdirde kastedilen kelimenin *yalın*, "alev" olduğunu farz edebiliriz, *çog yalın*, 'ateş-alev' isim çiftini *kızıl*, "kırmızı"nın tanımlayıcısı olarak anlayabiliriz (ve gerçekten de *çog yalın* yaygın bir ikileme; bkz. Clauson, *ED*, s. 405 ["ço:ğ" maddesi altında] ve 929 ["yalın"] maddesi altında). Ancak *yalın* kelimesi birkaç satır yukarıda *yal.n* şeklinde geçiyor ve metin belirli kelimeler için farklı yazımlarla dolu olsa da, burada büyük ihtimalle *begin* kastediliyor. Düzenlenmiş Türkçe metnin 47. notuna da bakınız (Ek 1). Begin/bikin edatı için krş. Budagov, I, s. 303; Clauson, *ED*, s. 686, "ki:b" maddesi altında; A. K. Borovkov, *Leksika sredneaziatskogo tefsira XII-XIII vv.* (Moskova: Izd-vo Vostochnoi literatury, 1963), s. 100'deki diğer atıflar; ayrıca 14. ve 15. yüzyıl metinlerinden alıntılar, mesela A. Bodrogligeti, *A Fourteenth Century Turkic Translation of Sa'dī's Gulistan* (Sayf-i Sarāyī's Gulistan bi't-turki) [Bloomington: Indiana University/The Hague: Mouton, 1970; Uralic and Altaic Series, c. 104], sözlük, s. 229 [*bigi* ve *bigin*]; E. I. Fazylov, ed. ve mütercim, Khodzhandi: *Latafat-name, Kniga o krasote* (Taşkent: Fan, 1976), s. 110; V. Rähmanov, *Özbek klasik edebiyatı eserleri üçün kıskaça lügat* (Taşkent: Oqituvchi, 1983), s. 36, Atâ'î'den alıntı. Iudin "*çoğ bekin*" olarak okuyor.

[22] Iudin "*büyük*" yerine "*bu yol ki*" (kelimesi kelimesine "*bu yol, ki*") şeklinde okuyarak ifadeyi açıkça "Özbek Han'ın Müslüman olduğu andan itibaren" şeklinde çevirmiş. "Yol" kelimesinin *lam*ının aynı kelimenin *vav*ının ve *ki* kelimesinin (yani *kaf+he*) üzerine yazıldığını iddia ediyor (s. 195); ancak söz konusu *kaf* oldukça açık bir şekilde kelimenin son harfi ve çizginin üzerindeki *lam* farklı bir el tarafından eklenmiş görünüyor. Her halükârda, *büyük* okumak mantıklı ve derkenardaki ilave kabul edilse bile, münasip olan tashih "bu yol", "[bu şekilde]" olur.

[23] Kur'an 2:156.

EK 3:

Özbek Han'ın İhtidasına Dair Bir 18. Yüzyıl Harizm Hikâyesi

Berlin Devlet Kütüphanesi - Prusya Kültürel Mirası, Doğu Bölümü, MS Diez A. Quart. 14, vr. 234b-236a)

ارباب بصارت و فراست و اصحاب فطانت و کیاست غه [] [1] و مستور قالماسون اهل تواریخ و نساب نیك کلاملری اکرجه توهم کذب و افترآ دن خالي ایماسدور لکن شوق کلاملری بناء علی الشهرة در و ثبوت نسب هم بناء [2] علی التّسامع اولمق ایله در مؤرّخ و نساب غه لازم اولغان روایت و نقل در و العهده علی الرّاوی الاوّل

ایدیل و قوبان کنارنده اولتورغان نوغای و میرزالر ارالرنده مشهور بو در که ادیکی بی [3] بابا تکلس اولادی در و اوزبك خان و انکا تابع بولغان ایل اول عزیز دعوتی

برله شرف اسلامه مشرّف بولدیلر ظاهرا الار نیك آدی صدر الدّین احمد اولمق کرك که دیار خوارزم و ماورآءالنّهر دا صدر اتا لقبی ایله مشهور درلر چون الار شعرانی و بدنلری نیك توکی کوب بولمق جهتندن نوغای اراسنده بابا تکلس درلر و بعضی نسب نامه دا [4] الار غه حاجی آخی هم درلر اول وجهدن که حضرت سیّد اتا غه اخ رضاعی ایمشلر

و حضرت سیّد اتا و صدر اتا و بدر اتا و اوزون حسن اتا بو تورت عزیز کچك لیکدن بر یر دا مصاحب اولوب ماورآءالنّهر ده تحصیل علوم ظاهری قیلدیلر ایرسه داعیهٔ سلوك مشایخ باطنلرینده بیدا اولوب پیر [5] کامل طلب قیلب جمله مشایخ خوارزم و ماورآءالنّهر غا [6] زیارت قیلدقلرنده بارچه مشایخ دن الار غه اشارت بولدی که ترکستان ویلایتیغه [7] باریب مقصودینی اندا طلب انکایلر بس بو تورت عزیز مشایخ ارشادی ایله ترکستان غه باریب مرادلرین زنکی اتا دن حاصل قیلدیلر و زنکی اتا حکیم [8] اتا دن مرخّص در و حکیم اتا سلطان خواجه احمد یسوی دن مرخّص در رحمة الله علیهم بس زنکی اتا اولا

صدر اتا غه رخصت بردی اول جهتدن الار غه باش خلیفه دیرلر بس اول اوش عزیز هم مرخّص اولدیلر بس حضرت زنکی اتا سیّد اتا ایله صدر اتا غه امر قیلدیلر که دشت قبچاق و سرایچق غه باریب انداغی کفّار و خلایق نی اسلامغه دعوت ایده سز

اولزمانده سرایچق ده پادشاه اوزبك خان ایردی که چنکیز خان نیك اولوغ اوغل [9] جوچی خان بشنچی اوغل شبان خان اولادی در أول زمانده چنکیز خان اولادیدن هنوز مسلمان اولغان پادشاه یوق ایردي بس حضرت سیّد اتا و صدر اتا پیر [10] امری ایله سرایچق غه باریب [11] اوزبك خان نی اسلامه / 235a / دعوت ایتدیلر و کوب کرامت و خارق عادات ظاهر قیلدیلر اوزبك خان عاقل و صاحب راي و قصص و تواریخ ملوك ماضیه نی کوب بیلور ایردی بو عزیز لر غه ایتدی کم سزنیك دینکیزنیك حق لوغین بیلور من بر شرط ایلیم شرطم بو دور که اولزمانده که فرعون نیك ساحر لری حضرت موسی علیه السّلام غه مقابل بولوب سحر ایتدیلر موسی علیه السّلام غه تاثیر ایتمای موسی علیه السّلام نیك معجزه سی اول سحر لر ني باطل قلدی جنانچه [12]

عطا سي اژدها اولوب بارچه سحر لر ني يوتوب يوق ايتدی
اولزمانده ساحر لر بارچه سی موسی علیه السّلام غه ایمان [13]
کتوردیلر فی الحال اول ساحر لره [14] شرافت ایمان ایله یتی
قات یر و یتی قات کوك و عرشی [15] و کورسی [16]
الار غه منکشف [17] بولدی اکر من هم مسلمان اولغاچ بو
شکل دا منکا هم منکشف [18] اولسه بیلور من که سز نیك
دینکیز حقدر بس حضرت سیّد اتا صدر اتا غه اشارت
قیلدیلر که سیز باش خلیفه سز بو ایشنك تصرّفی سزکا
مفوّضدر بس حضرت صدر اتا اوزبك خانغه کلمهٔ شهادت
تلقین ایتدیلر و ارکان ایمان و شرایط و احکام اسلام و
آبدست و نماز تعلیم ایتدلر بس [19] وقتی نماز بولدی ایرسه
قبله طرفنه متوجّه بولدی بس اوزبك خان ایتدی کعبه ني من
کورمسام نچوك نماز ایتار من دیدوکنده صدر اتا قول لارین
کوتروب [20] اول کورنکان کعبه در دیو اشارت قیلدیلر
ایرسه اوزبك خان و حاضر تورغان بارچه خلایق نیك
نظرندن حجابلر / 235b / کوتاریلوب حضرت کعبهٔ مکرّمه

عیان و بیان ظاهر اولدی اوّل کشف که اوزبك خانغه ظاهر اولدی بو ایردی و مشهور در که اوزبك خان ایتور ایردی مدّت حیاتمده نماز غه شروع اتکانمده کعبه نی کورمکونجه [21] تکبیر تحریمه نی ایتمادیم حاصل کلام اول کونده یتمش منك کشی شرف اسلامغه مشرف بولدیلر و الحمد لله الذی هدانا لهذا و ما کنا لنهتدی لولا ان ان هدانا الله

و صدر اتا نیك نسب لرنده اختلاف دور بعض ایتورلر صدر اتا امام محمد حنفی نسلی در و بعض ایتورلر ابو بکر صدّیق رضی الله عنه نسلی در بو ایکی روایتدا وجه توفیق ممکن در که بر وجه دن اتا [22] طرفندن بولغی و بر وجه دن انا طرفندن بولغی و لکن نوغای اراسنده حضرت صدّیق نسلی اولمق ایله مشهور در و الله اعلم

و صدر اتا نیك اتا سی درویش ادهم در که سلطان ابراهیم بن ادهم نیك کچك اوغل در امّا سلطان ابراهیم بلخ ویلایتنده [23] پادشاه ایردی بر کیجه تخت اوستنده عبادته مشغول ایدی قصر اوستنده بر کمسه یورور ابراهیم سوردی کیم دور بنم قصریم اوستنده جواب کلدی کم بر عرب من

تیوه ایزلاب یوروب من ابراهیم دیدی بو نه عجب سوز در بو قصر اوستنده تیوه بولمق نه ممکن در جواب کلدی کیم تخت اوستنده درویش لك ایتب تنکری تعالی نی [24] ایزلمك نه ممکن در ابراهیم غه بو سوز تاثیر [25] قیلب پادشاه لیغنی ترك قیلب و درویش [26] کسوتین کیب بلخ دن غایب اولوب و کعبه طرفنه کتدی خاتونی اوغل ایله ابراهیم طلبنه ایردی کعبه که باریب اندا مرحم اولدیلر و کیچك اوغل ادهم بلخ دن درویش لیك اختیار ایتب کتدی و اما سلطان جلال الدّین رومی سلطان ابراهیم نیك اتاسی ایماسدر بل که سلطان ابراهیم ایله ابن عم در

و صدر اتا که الحال بابا تکلس لقبی ایله مشهور در پری قزین الوب دور دیکان سوز مشهور در اکر بو سوز ثابت بولسه هم ممکن در زیرا که انسان جنیّه نی نکاح اتمك شریعت ده فی الجمله جدارتی [27] بار در

حاصل الکلام بابا نیك اوش اوغل بار در اولوغ اوغل نیك آتی اسلام بابا در / 236a / عالم عامل و شیخ و اتا مندی الار غه قالدی و الار خوارزم [28] ویلایتنه توشدی و بر اوغل ترکستانغه توشدی و برسی یاش قالدی و آنی منغت اسرادی انیك مشهور آتی ترمه در که نوغای اراسنده جمیع مرزالر نیك [29] اولوغ اتاسیدر و الله اعلم تحقیق الحال و الیه المرجع و المجال [30]

صدره الحقیر الفقیر الی الله نور الله بن عبید الله الصدّیق الخوارزمی سنه ۱۱۳۱

Erbâb-ı basâret ve firâset ve ashâb-ı fetânet ve kiyâset-ga [ ][9] ve mestur kalmasun ehl-i tevârih ve nisâbnıŋ kelâmları eğerçi tevehhüm-i kizb ve iftiradan hâli imasdur lâkin şevk-ı kelâmları binâen-ale'ş-şuhredir ve sübût-ı neseb hem binâen-ale't-tesâmu'[10] olmak iledir müverrih ve nisâb-ga lâzım olgan rivâyet ve nakldir ve'l-'uhdetü ale'r-râvî, el-evvel:

İdil ve Kuban kenârında olturgan nogay ve mirzâlar aralarında meşhûr budur ki Edigi Biy[11] Baba Tükles evlâdıdır ve Özbek Han ve anga tâbi' bolgan il ol 'azîz da'veti birle şeref-i İslâm'a müşerref boldılar zâhiren alarnıŋ adı Sadruddin Ahmed olmak gerek ki diyâr-ı Hârizm ve Mâverâünnehr'de Sadr Ata lakabı ile meşhurdurlar. Çün alar şa'râni ve bedenleriniŋ tügi köp bolmak cihetinden nogay arasında Baba Tükles derler ve ba'zı neseb-nâmeda[12] alarga Hacı Ahi hem derler ol vechden ki Hazret-i Seyyid Ata-ga ah-ı rıdâ'i etmişler.

Ve Hazret-i Seyyid Ata ve Sadr Ata ve Uzun Hasan bu tört 'aziz küçüklükden bir yerde musâhib olup Mâverâünnehr'de tahsil-i 'ulûm-ı zâhiri kıldılar irse dâ'iye-i sülûk-i meşâyih bâtınlarında peydâ olup pir-i[13] kâmil talep kılıp cümle meşâyih-i Hârizm ve Mâverâünnehr-ga[14] ziyâret kıldıklarında barça meşâyihten alarga işâret boldu ki Türkistan vilâyeti-ga[15] barıp maksûdunu anda talep etgaylar bes bu tört 'azîz meşâyih irşâdı ile Türkistan-ga barıp murâdların Zengi Ata'dan hâsıl kıldılar ve Zengi Ata Hakim[16] Ata'dan murahhasdır ve Hakim Ata Sultan Hâce Ahmed Yesevî'den murahhasdır rahmetullâhi-aleyhim bes Zengi Ata evvelâ Sadr Ata-ga ruhsat berdi ol cihetden alarga baş halife dirler bes evvel üş 'azîz hem murahhas oldılar bes Hazret-i Zengi Ata Seyyid Ata ile Sadr Ata-ga emr kıldılar ki Deşt-i Kıpçak ve Saraycık-ga barıp andagı küffâr ve halayık-nı İslâm-ga da'vet edesiz.

Ol zamânda Saraycık'da pâdşâh Özbek Hân irdi ki Çengiz Hân'nıŋ uluğ oğulcuğu[17] hân beşinci oğul Şeban Hân evlâdıdır ol zamânda Çengiz Hân evlâdıdan henüz Müsliman olgan pâdşâh yok irdi bes Hazret-i Seyyid Ata ve Sadr

---

9 Kelime hazfedilmiş; *mestûr* müradifi olduğu bellî, *mahfî* gibi.

10 بنار şeklinde yazılmış.

11 Yahut بىى.

12 نسبنامه ر şeklinde yazılmış.

13 ر şeklinde yazılmış.

14 Muğlak; açıkça ى yazılmış ve sonra yönelme hal ekiyle değiştirilmiş (niyetin de öyle olduğu aşikâr zaten), fakat غه yerine غا yazılmış.

15 ولايتينه yerine bu şekilde (ويلايتينه) yazılmış.

16 حكم yazılmış.

17 İyelik eki olmaksızın bütün metinde bu şekilde yazılmış.

Ata pîr[18] emri ile Saraycık-ga barıp[19] Özbek Hân'nı İslâm'a [235a] da'vet ettiler ve kōp kerâmet ve hârik-i 'âdât zâhir kıldılar Özbek Hân 'âkil ve sâhib-i re'y ve kısas ve tevârîh-i mülûk-i mâziyeni köp bilür irdi bu 'azîzler-ga ayıttı kim siziŋ diniñiziŋ haklugın bilür-men bir şart eyleyim şart budur ki ol zamânda ki Firavn'nıŋ sâhirleri Hazret-i Musa aleyhisselâm-ga mukābil bolup sihr ettiler Musa aleyhisselâm-ga te'sîr itmay Musa aleyhisselâm-nıñ mu'cizesi ol sâhirler-ni bâtıl kıldı cinânca[20] 'asâsı ejdehâ olup barça sâhirler-ni yutup yok itti ol zamânda sâhirler barçası Musa aleyhisselâm-ga îmân[21] getürdüler fi'l-hâl ol sâhirlere[22] şerâfet-i îmân ile yeti kat yer ve yeti kat gök ve 'arşı[23] ve kürsi[24] alarga münkeşif[25] boldu eğer men hem Müslimân olgaç bu şekilda men-ga hem münkeşif[26] olsa bilür-men ki sizniñ diniñiz hakdır bes Hazret-i Seyyid Ata Sadr Ata-ga işâret kıldılar ki siz baş halifesiz bu işniŋ tasarrufu siz-ga müfavvazdır bes Hazret-i Sadr Ata Özbek Hân-ga kelime-i şehâdet telkîn ittiler ve erkân-ı îmân ve şerâyit ve ahkâm-ı İslâm ve âbdest ve namâz ta'lîm ettiler bes[27] vakt[-]i namaz boldu irse kıble tarafına müteveccih boldu bes Özbek Hân ayıttı Ka'be'ni men görmesam niçün namâz itar-men dedüğünde Sadr Ata kolların götürüp[28] ol görün-gan Ka'be'dir deyü işâret kıldılar irse Özbek Hân ve hâzır turgan barça halâyıknıñ nazarından hicâblar [235b] götarılup hazret Ka'be-i mükerreme 'ayân ve beyân zâhir oldu evvel keşif ki Özbek Hân-ga zâhir oldu bu irdi ve meşhurdur ki Özbek Hân aytur irdi müddet-i hayâtımda namâz-ga şurû' etganımda Ka'be'ni görmegünce[29] tekbîr-i tahrîme-ni ayıtmadım hâsıl-ı kelâm ol günde yetmiş min kişi şeref-i İslâm-ga müşerref boldular ve el-hamdülillâhillezi hedânâ li-hâzâ ve mâ künnâ li-nehtediye levlâ en[30]-hedânallâh.

Ve Sadr Ata'nıñ neseblerinde ihtilâfdur ba'z ayıturlar Sadr Ata İmam Muhammed Hanefî neslidir ve ba'z ayıturlar Ebû Bekr Sıddîk radıyallâhü-anh neslidir

---

18 پر yazılmış.

19 Satırın altına yazılmış.

20 جانبجه yazılmış.

21 Satırın altına yazılmış.

22 سحرلره yazılmış.

23 عرش yerine bu şekilde (عرشی) yazılmış.

24 کرسی yerine bu şekilde (کورسی) yazılmış.

25 Açıkça منکتف şeklinde yazılmış, hatta aşağıda bir kere daha tekrar edilmiş; fakat kastedilenin منکشف olduğu muhakkak.

26 منکتف şeklinde yazılmış.

27 بش şeklinde yazılmış.

28 کورناروب yerine böyle (کوتروب) yazılmış.

29 کورمکونجه şeklinde yazıldığı görülüyor.

30 Burada müellif sehven bir "en/ان" daha eklemiş. (çn)

bu iki rivâyetda vech-i tevfîk mümkindir ki bir vechden ata[31] tarafından bolgı ve bir vechden ana tarafından bolgı ve lâkin nogay arasında Hazret-i Sıddik nesli olmak ile meşhûrdur vallâhü a'lem.

Ve Sadr Ata'nıñ atası Derviş Edhem'dir ki Sultan İbrahim bin Edhem-niŋ küçük oğludur amma Sultan İbrahim Belh vilâyetinde[32] pâdşâh irdi bir gece taht üstünde 'ibâdete meşgul idi kasr üstünde bir kimse yürür İbrahim sordu kimdür benim kasrım üstünde. Cevâb geldi kim bir Arab men tive izlab yürüp-men İbrahim dedi bu ne 'aceb sözdür bu kasr üstünde tive bulmak ne mümkindir cevâb geldi kim, taht üstünde dervişlik etip Tengri Te'âlâ'nı[33] izlemek ne mümkindir İbrahim-ga bu söz te'sîr[34] kılıp pâdşâhlığnı terk kılıp ve derviş[35] gisütin geyip Belh'ten gâyib olup ve Ka'be tarafına gitti hâtunu oğul ile İbrahim talebine erdi Ka'be-ge barıp anda merh[û]m oldular ve küçük oğul Edhem Belh'ten dervişlik ihtiyâr itip gitti ve amma Sultan Celaleddin Rumî Sultan İbrahim'niŋ atası imasıdır belki Sultan İbrahim ile ibn-i ammdır.

Ve Sadr Ata ki el-hâl Baba Tükles lakabı ile meşhurdur. Pîri kızın aluptur digan söz meşhurdur eğer bu söz sâbit bolsa hem mümkindir zira ki insân cinniyye-ni nikâh etmek şerî'atda fî'l-cümle cidâreti[36] vardır.

Hâsılü'l-kelâm babanıŋ üş oğul vardır. Uluğ oğulnıŋ atı İslam Baba'dır [236a] âlim âmil ve şeyh ve mendi alarga kaldı ve alar Hârizm[37] vilâyetine tüşdü ve bir oğul Türkistan-ga tüşdü ve birisi yaş kaldı ve anı Mangıt isradı anıŋ meşhur atı Terme'dir ki nogay arasında cemî'-i mirzâlarnıŋ[38] uluğ atasıdır vallâhü a'lemü tahkîka'l-hâl ve ileyhi'l-merci'u ve'l-mecâl.[39]

Sadderahü'l-hakîru'l-fakîr ilallâh Nurullah bin Ubeydullah es-Sıddik el-Hârizmî, sene 1131.

---

31 تا yazılmış.

32 ولايتده yerine bu şekilde (ويلايتنده) yazılmış.

33 تعالى yazılmış.

34 تاثر yazılmış.

35 درويش yazılmış.

36 Muğlak; حجازى yazılmış görünüyor.

37 *Elif* bilahare bir başkası tarafından eklenmiş gibi.

38 ميرزالرنيك yerine böyle (مرزالرنيك) yazılmış.

39 المحال yazılmış.

KAYNAKÇA

Aalto, Pentti. "Le 'lait noir' chez Pline l'ancien." *Reşid Rahmeti Arat İçin* (Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, 1966) içinde, s. 1-4.

'Abdullah b. Riżvân. *La chronique des steppes kiptchak, Tevârîh-i Dešt-i Qipčaq du XVIIe siècle.* Ed. Ananiasz Zajączkowski. Warsaw: Państwowe wydawnictwo naukowe, 1966; Prace orientalistyczne, c. XVI.

Abramzon, S. M. "Die Stammesgliederung der Kirgisen und die Frage nach ihrer Herkunft." *AOH*, 14 (1962), s. 197-206.

Abramzon, S. M., and L. P. Potapov. "Narodnaia ètnogoniia kak odin iz istochnikov dlia izucheniia ètnicheskoi i sotsial'noi istorii (na materiale tiurkoiazychnykh kochevnikov)." *Sovetskaia ètnografiia*, 1975, No. 6, s. 28-41.

Abū'l-Ghāzi. Histoire des Mongols et des Tatares par Aboul-Ghazi Béhâdour Khan. Ed. ve trc. P. I. Desmaisons. Saint Petersburg, 1871-72; yeniden baskı Amsterdam: Philo Press, 1970. 2 c.

_____ *Rodoslovnaia turkmen: sochinenie Abu-l-Gazi khana khivinskogo*, ed. ve trc. A. N. Kononov. Moskova/Leningrad: Izd-vo AN SSSR, 1958.

Adam, William [Guillelmus Adae). "De modo sarracenos extirpandi." Ed. Ch. Kohler. In Recueil des historiens des Croisades, Documents Arméniens, c. II (Paris: Imprimerie Nationale, 1906), s. 521-555.

Adrianov, A. V. "Airan v zhizni minusinskago inorodtsa." Zapiski Imperatorskago Russkago Geograficheskago Obshchestva po otdeleniiu ètnografii, c. 34 (1909; Sbornik v chest' semidesiatiletiia Grigoriia Nikolaevicha Potanina), s. 489-524.

Ageeva, E. I., and G. I. Patsevich. "Iz istorii osedlykh poselenii i gorodov iuzhnogo Kazakhstana." Trudy Instituta istorii, arkheologii, i ètnografii AN KazSSR, c. 5 (Arkheologiia) (1958), s. 3-215.

al-Aharī, Abū Bakr al-Qutbī. *Ta'rīkh-i Shaikh Uwais (History of Shaikh Uwais), An Important Source for the History of Adharbaijan in the Fourteenth Century.* Ed. J. B. Van Loon. 's-Gravenhage, 1954.

Ahlwardt, W., ed. *Verzeichniss der arabischen Handschriften der königlichen Bibliothek zu Berlin*, 10 c. Berlin: A.W. Schade/A. Asher, 1887-1899.

Aitmatov, Chingiz. *The Day Lasts More than a Hundred Years*, trc. John French. Bloomington: Indiana University Press, 1983.

Akataev, S. N. "K perezhitkam kul'ta Tengri u kazakhov." *Izvestiia Akademii nauk Kazakhskoi SSR*, seriia obshchestvennykh nauk, 1984, No. 2, s. 40-48.

_____ "Kul't predkov u kazakhov v proshlom i Zoroastrizm." *Izvestiia AN KazSSR*, seriia obshchestvennaia, 1973, No. 2, s. 43-49.

Äkhmätova, Flora, ed. "Idegäy: Tatar khalik dastanï." *Kazan utlari*, 1989, No. 1, s. 3-66.

Akhmedov, B. A. Gosudarstvo kochevykh uzbekov. Moskova: Navka, GRVL, 1965.

_____ *Istoriia Balkha*. Taşkent: Fan, 1982.

_____ "O roli pis'mennykh pamiatnikov v izuchenii ètnogeneza uzbekskogo naroda." *Obshchestvennye nauki v Uzbekistane*, 1981, No. 12, s. 44-50.

_____ "Rol' dzhuibarskikh khodzhei v obshchestvenno-politicheskoi zhizni Srednei Azii XVI-XVII vekov." *Dukhovenstvo i politicheskaia zhizn' na Blizhnem i Srednem Vostoke v period feodalizma* (Moskova: Navka, GRVL, 1985 = Bartol'dovskie chteniia, 1982) içinde, s. 16-31.

_____ "Ulugbek i ego istoricheskii trud "Tarikh-i Arba'ulus." *Iz istorii nauki èpokhi Ulugbeka* (Taşkent: Fan, 1979) içinde, s. 29-36.

Akhmetgaleeva, Ia. S. Issledovanie tiurkoiazychnogo pamiatnika "Kisekbash kitaby." Moskova: Navka, 1979.

Akhmet'ianov, R. G. Obshchaia leksika dukhovnoi kultury narodov Srednego Povolzh'ia. Moskova: Navka, 1981.

Akhmetzianov, M. I. "Evoliutsiia tatarskikh shedzhere i ikh vidy." *Materialy IV Konferentsii molodykh nauchnykh rabotnikov* (Kazan: AN SSSR, Kazanskii filial, Institut iazyka, literatury i istorii im. G. Ibragimova, 1976) içinde, s. 130-132.

_____ "Obshchinnye shedzhere." *Istochnikovedenie i istoriia tiurkskikh iazykov*, ed. È. R. Tenishev, I. A. Abdullin ve F. S. Khakimzianov (Kazan, 1978) içinde, s. 45-50.

Akhsïkandi, Sayf ad-Din. *Majmū at-tavārïkh*. MS: Saint Petersburg Branch of the Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciencs, MS B667.

_____ "Sobranie istorii:" *Madzhmūs at tavārïkh*. Tıpkıbasım A.T. Tagirdzhanov. Leningrad: Izd-vo Leningradskogo Universiteta, 1960.

Akmanov, I. G. "Novyi dokument o nachale bashkirskogo vosstaniia 1735-1740 gg." *Iuzhnoural'skii arkheograficheskii sbornik*, No. 2 (Ufa, 1976) içinde, s. 343-351.

"Ak-Ziiarat." Protokoly zasedanii i soobshcheniia chlenov Turkestanskago Kruzhka liu-bitelei arkheologii. (Taşkent), 5 (1900), s. 93-95.

Alekseev, N. A. Rannie formy religii tiurkoiazychnykh narodov Sibiri. Novosibirsk: Navka, Sibirskoe otdelenie, 1980.

_____ *Shamanizm tiurkoiazychnykh narodov Sibiri*. Novosibirsk: Navka, Sibirskoe otdelenie, 1984; Almanca çevirisi: *Schamanismus der Türken Sibiriens: Versuch einer vergleichenden arealen Untersuchung*, trc. Reinhold Schletzer (Hamburg: Reinhold Schletzer, 1987; *Studia Eurasia: Monographienreihe zur Anthropologie und Archäologie der Völker Eurasiens*, 1); kısmi İngilizce çevirisi: "Shamanism among the Turkic peoples of Siberia." *SAA*, 28/1 (Yaz 1989), s. 56-107.

Alekseev, V., ed. *Istoricheskie puteshestviia: izvlecheniia iz memuarov i zapisok inostran-nykh i russkikh puteshestvennikov po Volge v XV-XVIII vekakh*. Stalingrad: Kraevoe Knigoizdatel'stvo, 1936.

Alektorov, A. E. *Ukazatel knig, zhurnal'nykh i gazetnykh statei i zametok o kirgizakh*. Kazan: Tipo-litografiia Imperatorskago Universiteta, 1900.

Al'favitnye spiski armiano-grigorianskikh tserkvei i magometanskikh mechetei v Imperii. Saint Petersburg: Ministerstvo vnutrennykh del, 1883.

Algar, Hamid. "Shaykh Zaynullah Rasulev, the Last Great Naqshbandi Shaykh of the Volga-Urals Region." *Muslims in Central Asia: Expressions of Identity and Change*, ed. Jo-Ann Gross (Durham: Duke University Press, 1992) içinde, s. 112-133.

Alishanina, L. I., and F. B. Inoiatova. "Toponim Uzbekistan." *Onomastika Srednei Azii*, 2 (Frunze: Ilim, 1980) içinde, s. 226-230.

Allsen, Th. T. "The Princes of the Left Hand: An Introduction to the History of the Ulus of Orda in the Thirteenth and Early Fourteenth Centuries." *AEMA*, 5 (1985 [1987]), s. 5-40.

Amitai-Preiss, Reuven. "Evidence for the Early Use of the Title ilkhan among the Mongols." *JRAS*, 1991, s. 353-361.

Anan'ev, G., trc. "Karanogaiskiia narodnyia istoricheskiia predan'ia." *Sbornik materialov dlia opisaniia mestnostei i plemen Kavkaza*, No. 27 (Tiflis, 1900), III. bölüm, s. 1-38.

Anderson, Benedict. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Londra: Verso Editions, 1983.

Anisimov, A. F. *Kosmologicheskie predstavleniia narodov Severa*. Moskova/Leningrad: Izd-vo AN SSSR, 1959; İngilizce çevirisi: "Cosmological Concepts of the Peoples of the North." *Studies in Siberian Shamanism*, ed. Henry N. Michael (Toronto: Arctic Institute of North America, 1963; Anthropology of the North: Translations from Russian Sources; c. 4) içinde, s. 157-229.

Arkheologicheskaia karta Tatarskoi ASSR; Predkam'e. Moskova: Navka, 1981.

Arkhipov, A. "Etnograficheskii ocherk Nogaitsev i Turkmen." *Kavkazskii kalendar' 1859* (Tiflis, 1858, year 14), s. 347-355.

Arkhitekturnye pamiatniki Bashkirii, I. Ufa: Bashkirskoe knizhnoe izdatel'stvo, 1956.

Arnold, T. W. *The Preaching of Islam: A History of the Propagation of the Muslim Faith*. Aligarh, 1896; yeniden baskı Lahore: Shirkat-i-Qualam, 1956.

Arslanov, L. Sh. "Ästerkhan ölkäsendäge tatar avïllarï tarikhïna karata." *Istochnikovedenie i istoriia tiurkskikh iazykov* (Kazan, 1978) içinde, s. 115-124.

Ashmarin, N. I. "Bolgary i chuvashi." *IOAIÈ*, 18/1-3 (1902), s. 1-132.

Ashtor, E. "Some Unpublished Sources for the Bahri Period." *Studies in Islamic History and Civilization*, ed. Uriel Heyd (Jerusalem: Hebrew University, 1961; "Scripta Hierosolymitana," c. 9) içinde, s. 11-30.

Ashurbeili, S. B. "Khanaka na reke Pirsagat i Shirvanshakhi." *Dukhovenstvo i politicheskaia zhizn' na Blizhnem i Srednem Vostoke v period feodalizma* (Moskova: Navka, GRVL, 1985; = Bartol'dovskie chteniia, 1982) içinde, s. 32-36.

Asmussen, Jes P. *Xuāstvānīft: Studies in Manichaeism*. Kopenhag: Munksgaard, 1965.

Astrakhanskii sbornik, izdavaemyi Petrovskim obshchestvom izsledovatelei Astrakhanskago kraia. No. 1. Astrakhan: Tipografiia N. L. Rosliakova, 1896.

Aubin, Françoise. "Cheval céleste et bovin chtonien." *Quand le crible était dans la paille. Hommage à Pertev Naili Boratav*, ed. Rémy Dor and Michèle Nicolas (Paris: G.-P. Maisonneuve et Larose, 1978) içinde, s. 37-63.

Aubin, Jean. "Un santon quhistani de l'époque timouride." *REI*, 35 (1967), s. 185-216.

'Avaz Muhammad Attar. *Tuhfat at-tavārīkh-i khānī*. MS: Saint Petersburg Branch of the Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, MS C440 (Miklukho-Maklai, ed., *Opisanie*, No. 3, s. 329-330, No. 458 içinde tavsif edilmiş.)

Ayakūzī (Qārī Qurban-Alī b. Khalid Hājjī Ayakūzī). *Tārikh-i jarīdah-i jadīdah*. MS LOIV C578 (Dmitrieva vd., *Opisanie tiurkskikh rukopisei Instituta narodov Azii*, I, içinde tavsif edilmiş, s. 143, No. 137).

Ayalon, D. "The European-Asiatic Steppe: A Major Reservoir of Power for the Islamic World." *Trudy XXV Mezhdunarodnogo Kongressa Vostokovedov* (Moskova, 1960), c. II (Moskova: Izd-vo Vostochnoi Literatury, 1963), s. 47-52.

Babinger, F. *Die Geschichtsschreiber der Osmanen und ihre Werke*. Leipzig: Otto Harrassowitz, 1927; Türkçe baskı: *Osmanlı tarih yazarları ve eserleri*, trc. Coşkun Üçok. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 1982.

Babur. *The Babur-nāma in English*, trc. A. S. Beveridge. Londra: Luzac & Co., 1922, yeniden baskı 1969.

Bagrov, L. S. *Materialy k istoricheskomu obzoru kart Kaspiiskago moria*. S. Petersburg: Tipografiia Morskago Ministerstva, v Glavnom Admiralteistve, 1912.

Baibosynov, K., and R. Mustafina. "Novye svedeniia o kazakhskikh shamankakh." *Novoe v ètnografii: polevye issledovaniia*, No. 1 (Moskova: Navka, 1989), s. 70-79.

Benâkitî. *Târîh-i Benâkitî, Ravzatü üli'l-elbâb fî-ma'rifeti't-tevârîh ve'l-ensâb*. Ed. Cafer Şisar. Tahran, 1348/1969; Silsile-i İntişârât-ı Encümen-i Asar-ı Millî, 66.

Bang, W., & A. von Gabain, ed. ve trc. "Türkische Turfan-Texte: II, Manichaica." *Sprachwissenschaftliche Ergebnisse der deutschen Turfan-Forschung*, c. 2 (Leipzig: Zentralantiquariat der Deutschen Demokratischen Republik, 1972) içinde yeniden basılmış, s. 31-50.

Bang, W., and G. R. Rachmati, ed. and trc. "Die Legende von Oyuz Qayan." *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften* (Berlin), Phil.-Hist. Klasse, XXV, 1932, s. 683-724.

Barbaro, Iosaphath. *Barbaro i Kontarini o Rossii: K istorii italo-russkikh sviazei v XV v.*, ed. ve trc. E. Ch. Skrzhinskaia. Leningrad: Navka, 1971. *Travels to Tana and Persia by Barbaro and Contarini.* Trc. William Thomas. Londra: Hakluyt Society, Series I, No. 49, 1873.

Barfield, Thomas J. "Tribe and State Relations: The Inner Asian Perspective." *Tribes and State Formation in the Middle East*, ed. Philip S. Khoury and Joseph Kostiner (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1990) içinde, s. 153-182.

Bartholomaeo de Pisa. De conformitate vitae beati Francisci vitam Domini Iesu. Analecta Franciscana, IV-V. Quaracchi: Ex Typographia Collegii S. Bonaventurae, 1906.

Bartol'd, V. V. "Berke." EI', I, s. 737-739; J. A. Boyle tarından *EI*², I'de yeniden ele alınmış, s. 1187-1188; Rusçada, "Berkai," yazarın *Sochineniia*, II/1 başlıklı eserinde, s. 503-507.

_____ "Bolgary." *Sochineniia*, II/1 içinde, s. 509-520; from *EI'*, I, s. 819-825.

_____ [M. [metindeki haliyle] Barthold). "The Bughra Khan Mentioned in the Qudatqu Bilik." *BSOS*, 3 (1923), s. 151-158.

_____ "K voprosu o pogrebal'nykh obriadakh turkov i mongolov." *Sochineniia*, IV, içinde, s. 377-396; İngilizce çeviri: "The Burial Rites of the Turks and Mongols," trc. J. M. Rogers. *CAJ*, 14/2-3 (1970; "Rashid al-Din Commemoration Volume (1318-1968)"), s. 195-227; Türkçe tercümesi: "Türklerde ve Moğollarda defin merasimi meselesine dair," trc. Abdülkadir İnan. *Belleten*, No. 43 (1947), İnan'ın *Makaleler ve İncelemeler* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1968) eseri içinde yeniden nasılmış, s. 362-386.

_____ "Otchet o komandirovke v Turkestan." *ZVOIRÀO*, 15 (1904), s. 173-280; yazarın *Sochineniia*, VIII başlıklı eserinde yeniden neşredilmiş, s. 119-210.

_____ "Otets Edigeia." *Sochineniia*, II/1, s. 792-804.

_____ *Sochineniia*. 9 c. Moskova: Izd-vo Vostochnoi Literatury (c. 1-11/1) /Navka, GRVL (c. II/2-IX), 1963-1977.

_____ "Svedeniia ob Aral'skom more." *Sochineniia*, III, s. 13-94.

_____ "Toktamysh." Sochineniia, V, s. 564-567, from *EI*¹, IV, s. 874-876.

_____ "Tseremonial pri dvore uzbetskikh khanov v XVII veke." *Sbornik v chest'... Potanina* (= *Zapiski Imperatorskago Russkago Geograficheskago Obshchestva po otdeleniiu Etnografii*, 34 [1909]), s. 293-308; yeniden baskı *Sochineniia*, 11/2, s. 388-399.

_____ (W. Barthold). *Turkestan Down to the Mongol Invasion*. 4. baskı. Trc. V. ve T. Minorsky, ed. C. E. Bosworth. Londra: Luzac & Co., 1977; E. J. W. Gibb Memorial Series, 5.

_____ "Ulugbek i ego vremia." Sochineniia, II/2, s. 23-196; İngilizce çeviri V. ve T. Minorsky, *Four Studies on the History of Central Asia*; c. II, "Ulugh-Beg." Leiden: E. J. Brill, 1958.

Başgöz, Ilhan. "The Epic Tradition among Turkic Peoples." *Heroic Epic and Saga: An Introduction to the World's Great Folk Epics*, ed. Felix J. Oinas (Bloomington: Indiana University Press, 1978) içinde, s. 310-335.

Bashkirskoe narodnoe tvorchestvo. C. 1, Epos, ed. M. M. Sagitov. Ufa: Bashkirskoe Knizhnoe Izdatel'stvo, 1987.

Bashkirskoe narodnoe tvorchestvo. Tom 2, Predaniia i legendy, ed. F. A. Nadrshina. Ufa: Bashkirskoe Knizhnoe Izdatel'stvo, 1987.

Baskakov, N. A. Russkie familii tiurkskogo proiskhozhdeniia. Moskova: Navka, GRVL, 1979.

Bawden, Charles, ed. ve trc. The Mongol Chronicle Altan Tobči. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1955; Göttinger Asiatische Forschungen, Band 5.

Bazarova, D. Kh. "K ètimologii nekotorykh drevnetiurkskikh nazvanii ptits." Sovetskaia tiurkologiia, 1975, No. 4, s. 11-22.

Bazin, Louis. "Turcs et sogdiens: les enseignements de l'inscription de Bugut (Mongolie)." Mélanges linguistiques offerts à Emile Benveniste (Louvain: Editions Peeters/ Société de linguistique de Paris, 1975) içinde, s. 37-45.

Beckwith, Christopher I. *The Tibetan Empire in Central Asia: A History of the Struggle for Great Power among Tibetans, Turks, Arabs, and Chinese during the Early Middle Ages.* Princeton: Princeton University Press, 1987.

Beisembiev, T. K. *"Ta'rikh-i Shakhrukhi" kak istoricheskii istochnik.* Alma-Ata: Navka, 1987.

Beliaev, I. A. "Iz predanii o Chingiz-khane." *Protokoly zasedanii i soobshcheniia chlenov Zakaspiiskogo kruzhka liubitelei arkheologii i istorii Vostoka* (Ashkhabad), No. 3 (1917), s. 10-12. (1917), s. 10

_____ Trc. "Skazanie ob Edigee i Tokhtamyshe. Kara-kalpakskaia narodnaia poèma." *Protokoly zasedanii i soobshcheniia chlenov Zakaspiiskago Kruzhka liubitelei arkheologii i istorii Vostoka* (Ashkhabad), No. 3 (1917), müstakilen sayfa numarasıyla, s. i-ix, 1-39.

Bennigsen, Alexandre. "The Crisis of the Turkic National Epics, 1951-1952: Local Nationalism or Internationalism?" Canadian Slavonic Papers, 17/2-3 (Yaz-Güz, 1975), s. 463-474.

_____ "L'Expédition turque contre Astrakhan en 1569 d'après les Registres des "Affaires importantes" des Archives ottomanes." *Cahiers du monde russe et soviétique*, 8 (1967), s. 427-446.

Bennigsen, Alexandre ve Mihnea Berindei. "Astrakhan et la politique des steppes nord pontiques (1587-1588)." *HUS*, 3-4/1 (1979-80), s. 71-91.

Bennigsen, Alexandre, Pertev Naili Boratav, vd. *Le khanat de Crimée dans les Archives du Musée du Palais de Topkapı*. Paris: Mouton Éditeur/École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1978.

Bennigsen, Alexandre, and Fanny E. Bryan. "Islam in the Caucasus and the Middle Volga," ve "Islam in Central Asia." *Encyclopedia of Religion*, ed. Mircea Eliade (New York: Macmillan, 1987), c. 7, s. 357-377.

Bennigsen, Alexandre ve Chantal Lemercier-Quelquejay. "La Grande Horde Nogay et le problème des communications entre l'Empire Ottoman et l'Asie Centrale en 1552-1556." *Turcica*, 8/2 (1976), s. 203-236.

Bennigsen, Alexandre, and Chantal Lemercier-Quelquejay. "La Moscovie, l'Empire Ottoman et la crise successorale de 1577-1588 dans le Khanat de Crimée: La tradition nomade contre le modèle des monarchies sédentaires." *Cahiers du monde russe et soviétique*, 14 (1973), s. 453-487.

Bennigsen, Alexandre ve S. Enders Wimbush. *Muslims of the Soviet Empire: A Guide*. Bloomington: Indiana University Press, 1986.

Bennigsen, Élisabeth. "Contribution a l'étude du commerce des fourrures russes: La route de la Volga avant l'invasion mongole et le royaume des Bulghars." *Cahiers du monde russe et soviétique*, 19 (1978), s. 385-399.

Bentkovskii, I. *Istoriko-statisticheskoe obozrenie inorodtsev-magometan, kochuiushchikh v Stavropol'skoi gubernii; Nogaitsy*. Chast' I. Stavropol': Tipografiia Gubernskago Pravleniia, 1883; Materialy dlia istorii kolonizatsii Severnago Kavkaza, 1882 ve 83 yıllarına ait *Stavropol'skie Gubernskie Vedomosti* baskısı dikkate alınarak yeniden neşredildi.

Berezin, I. "Bulgar na Volge." *Uchenye zapiski Kazanskago universiteta*, sayı 3 (1852), s. 74-160.

_____ *Khanskie iarlyki. II: Tarkhannye iarlyki Tokhtamysha, Timur-Kutluka i Saadet-Gireia*. Kazan: Tipografiia Universiteta, 1851.

_____ "Ocherk vnutrenniago ustroistva ulusa Dzhuchieva." *TVOIRAO*, 8 (1864).

_____ Çev. *Sheibaniada, istoriia mongolo-tiurkov*. Kazan, 1849; Biblioteka vostochnykh istorikov, c. I.

_____ *Turetskaia khrestomatiia*, c. II. Kazan, 1862.

Bernshtam, A. N. "Istoricheskaia pravda v legende ob Oguz-kagane." *Sovetskaia ètnografiia*, 1935, No. 6, s. 33-43.

Bihl, M., ve A. C. Moule, ed. "De duabus epistolis Fratrum Minorum Tartariae Aquilonaris an. 1323." *Archivum franciscanum historicum*, 16 (1923), s. 9-112.

Bihl, M., ve A. C. Moule, ed. "Tria nova documenta de missionibus Fr. Min. Tartariae Aquilonaris annorum 1314-1322." *Archivum franciscanum historicum*, 17 (1924), s. 55-71.

Bira, Sh. "Srednevekovaia mongol'skaia istoriografiia o vzaimosviazi stran Tsentral'noi Azii." *Narody Azii i Afriki*, 1986, No. 6, s. 34-43.

Bleichsteiner, Robert. "Zeremonielle Trinksitten und Raumordnung bei den turko-mongolischen Nomaden." *Archiv für Völkerkunde*, 6-7 (1952), s. 181-208.

Blochet, E., ed. *Catalogue des manuscrits turcs*. 2 cilt. Paris: Bibliothèque Nationale, 1932-1933.

Bodrogligeti, A. J. E., ed. *A Fourteenth Century Turkic Translation of Sa'di's Gulistan (Sayf-i Sarāyī's Gulistan bi't-turki)*. Bloomington: Indiana University / The Hague: Mouton, 1970; Uralic and Altaic Series, c. 104.

_____ Ed. ve çev. *Hālis's Story of Ibrāhīm: A Central Asian Islamic Work in Late Chagatay Turkic*. Leiden: E. J. Brill, 1975.

Bombaci, Alessio. "'Qutluy bolzun!' A Contribution to the History of the Concept of 'Fortune' among the Turks." *UAJ*, 36 (1964), s. 284-291; 38 (1966), s. 13-43.

Boratav, Pertev Naili. "Le myth turc du Premier Homme d'après Abū Bekr b. 'Abd-Allah (XIV siècle)." *Proceedings of the Twenty-Third International Congress of Orientalists* (Cambridge, 1954), ed. Denis Sinor (Londra: Royal Asiatic Society, 1954), içinde, s. 198-199.

Boratav, Pertev, ve Louis Bazin, ed. ve çev. *Aventures merveilleuses sous terre et ailleurs de Er-Töshtük le géant des steppes*. Paris: Gallimard/Unesco, 1965.

Borıngı Tatar Edebiyatı. Kazan: Tatarstan Kitap Neşriyatı, 1963.

Borovkov, A. K. *Leksika sredneaziatskogo tefsira XII-XIII vv.*. Moskova: Izd-vo Vostochnoi literatury, 1963.

_____ "Opyt filologicheskogo analiza tarkhannykh iarlykov, vydannykh khanami Zolotoi Ordy russkim mitropolitam." *Izvestiia Akademii nauk SSSR*, seriia literatury i iazyka, c. 25 (1966), No. 1, s. 13-24.

Bosworth, Clifford Edmund. "Barbarian Incursions: The Coming of the Turks into the Islamic World." *Islamic Civilisation 950-1150* içinde, ed. D. S. Richards (Oxford: Oxford University Press, 1973), s. 1-16.

_____ "Islamic frontiers in Africa and Asia: (B) Central Asia." *The Legacy of Islam*, ed. Joseph Schacht and C. E. Bosworth (2. baskı, Oxford: Oxford University Press, 1974) içinde, s. 116-130.

_____ [Remarks on Khadr and Cahen, "Deux actes de waqf"]. *JA*, 256 (1968), s. 449-453.

Boyce, Mary. *A History of Zoroastrianism*. C. I, *The Early Period*. Leiden: E. J. Brill, 1975; Handbuch der Orientalistik 1.8.1.2.2A.

Boyle, John Andrew. "The Alexander Legend in Central Asia." *Folklore*, 85 (Winter, 1974), s. 217-228.

_____ "The Alexander Romance in Central Asia." *ZAS*, 9 (1975), s. 265-273.

_____ "The Burial Place of the Great Khan Ögedei." *Acta Orientalia*, 32 (1970, = PIAC XI), s. 45-50.

_____ "A Form of Horse Sacrifice amongst the 13th- and 14th-Century Mongols." *CAJ*, 10 (1965), s. 145-150.

_____ "Kirakos of Ganjak on the Mongols." *CAJ*, 8 (1963), s. 199-214.

_____ "Some Thoughts on the Sources for the Il-Khanid Period of Persian History." *Iran*, 12 (1974), s.185-188.

_____ "The Thirteenth-Century Mongols' Conception of the After Life: The Evidence of their Funerary Practices." *Mongolian Studies*, 1 (1974), s. 5-14.

_____ "Turkish and Mongol Shamanism in the Middle Ages." *Folklore*, 83 (1972), s. 177-193.

Bregel, Yuri. "Mangit," *EI²*, VI, s. 417-419.

_____ "The Role of Central Asia in the History of the Muslim East." New York: Afghanistan Council Occasional Paper #20, February 1980.

_____ "Tribal Tradition and Dynastic History: The Early Rulers of the Qongrats according to Munis." *Asian and African Studies (Journal of the Israel Oriental Society)*, 16 (1982), s. 357-398.

Bretschneider, E. *Mediaeval Researches from Eastern Asiatic Sources*. 2 vols. Londra: Kegan Paul, Trench, Trübner & Co., 1910.

Browne, E. G. *A Handlist of the Muhammadan Manuscripts in the Library of the University of Cambridge*. Cambridge: Cambridge University Press, 1900.

_____ *A Literary History of Persia*. C. 4, *Modern Times (1500-1924)*. Cambridge: Cambridge University Press, 1930.

Browne, L. E. *The Eclipse of Christianity in Asia*. Cambridge: Cambridge University Press, 1933.

Budagov, L. Sravnitel'nyi slovar' turetsko-tatarskikh narechii. S. Petersburg, 1869; yeniden baskı Moskova, 1960.

Buddrus, Georg. "Spiegelungen der Islamisierung Kafiristans in der mündlichen Überlieferung." *Ethnologie und Geschichte: Festschrift für Karl Jettmar*, ed. Peter Snoy (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1983; Beiträge zur Südasienforschung, Südasien-Institut, Universität Heidelberg, c. 86) içinde, s. 73-88.

Buell, Paul D. "Pleasing the Palate of the Qan: Changing Foodways of the Imperial Mongols." *Mongolian Studies*, 13 (1990), s. 57-81.

_____ "The *Yin-shan Cheng-yao*, a Sino-Uighur Dietary: Synopsis, Problems, Prospects." *Approaches to Traditional Chinese Medical Literature*, ed. Paul U. Unschuld (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1989) içinde, s. 109-127.

Bulliet, Richard. "Conversion Stories in Early Islam." *Conversion and Continuity: Indigenous Christian Communities in Islamic Lands Eighth to Eighteenth Centuries*, ed. Michael Gervers ve Ramzi Jibran Bikhazi (Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1990; Papers in Mediaeval Studies, 9) içinde, s. 123-133.

_____ *Conversion to Islam in the Medieval Period: An Essay in Quantitative History*. Cambridge: Harvard University Press, 1979.

_____ "Process and Status in Conversion and Continuity." *Conversion and Continuity: Indigenous Christian Communities in Islamic Lands Eighth to Eighteenth*

Centuries, ed. Michael Gervers ve Ramzi Jibran Bikhazi (Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1990; Papers in Mediaeval Studies, 9) içinde, s. 1-12.

Bursalı Mehmed Tahir Bey. *Osmanlı müellifleri*. Ed. İsmail Özen. Istanbul: Yaylacık Matbaası, 1975.

Butterworth, E. A. S. *The Tree at the Navel of the Earth*. Berlin: De Gruyter, 1970.

Caferoğlu, A., ed. Abû-Hayyân, Kitab al-Idrak li-lisân al-Atrak. Istanbul: Evkaf Matbaası, 1931.

Çağatay, Saadet. "Die Ädigä-Sage." *UAJ*, 25/3-4 (1953), s. 243-282.

Calmard, Jean. "Chodźko." *Elr*, V, s. 502-504.

Castagné, Joseph. "Magie et exorcisme chez les Kazak-Kirghizes et autres peuples turks orientaux." *REI*, 4 (1930), s. 53-156.

Chadwick, Hector Munro, and N. K. Chadwick. The Growth of Literature. 3 c. Cambridge: Cambridge University Press, 1932-1940; c. 3, pt. 1 (s. 1-226), "The Oral Literature of the Tatars."

Chadwick, Nora K., and Victor Zhirmunsky. Oral Epics of Central Asia. Cambridge: Cambridge University Press, 1969.

Chavannes, Édouard, trc. *Documents sur les Tou-kiue (Turcs) Occidentaux*. St. Petersburg, 1903; ilave notlarla yeniden baskı, Paris: Librairie d'Amérique et d'Orient, 1941; yeniden baskı Taipei: Ch'eng Wen Publishing, 1969.

_____ "Inscriptions et pièces de chancellerie chinoises de l'époque mongole." *Toung pao*, série II, 5 (1904), s. 357-447.

Chavannes, Ed., and Paul Pelliot. "Un traité manichéen retrouvé en Chine." 2. Kısım, *JA*, dizi 11, 1 (Ocak-Haziran, 1913), s. 99-199, 261-394.

Chichlo, B. "L'ours chamane." *Études mongoles et sibériennes*, 12 (1981), s. 35-112.

Chiodo, Elisabetta. ""The Book of the Offerings to the Holy Činggis Qayan': A Mongolian Ritual Text." *ZAS*, 22 (1989-1991), s. 190-220.

Chodzko, Alexander. *Specimens of the Popular Poetry of Persia, as found in the Adventures and Improvisations of Kurroglou, the Bandit-Minstrel of Northern Persia; and in the Songs of the People Inhabiting the Shores of the Caspian Sea*. Londra: Oriental Translation Fund, 1842.

Chronica XXIV Generalium Ordinis Minorum. Analecta Franciscana, III. Quaracchi: Tipographia Collegii S. Bonaventurae, 1897.

Ciopiński, Jan. "Késik Báš Kitábý, Variante de Kazan." *Folia Orientalia*, 11 (1969), s. 79-88; 12 (1970), s. 61-68; 13 (1971), s. 9-13.

Clark, Larry V. "The Theme of Revenge in the Secret History of the Mongols." *Aspects of Altaic Civilization* II (= *PIAC XVIII; Bloomington: Research Institute for Inner Asian Studies*, 1978; Indiana University Uralic and Altaic Series, c. 134) içinde, s. 33-57.

Clauson, Sir Gerard. *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish*. Oxford: Oxford University niversity Press Press, 1972.

_____ "Turks and Wolves." *Studia Orientalia*, 28/2 (1964), s. 16-20.

Cleaves, Francis Woodman, trc. *The Secret History of the Mongols*. Cambridge: Harvard University Press, 1982.

Crossley, Pamela Kyle. "An Introduction to the Qing Foundation Myth." *Late Imperial China*, 6/2 (1985), s. 13-24.

Czeglédy, K. "Monographs on Syriac and Muhammadan Sources in the Literary Remains of M. Kmoskó." *AOH*, 4 (1955), s. 19-90.

_____ "Das sakrale Königtum bei den Steppenvölkern." *Numen*, 13 (1966), s. 14-26.

Daftar-i Chingīz-nāmah. MS Edinburgh University Library, No. Or. (Turk) 7.

Dankoff, Robert. "Baraq and Buraq." *CAJ*, 15 (1971), s. 102-117.

_____ "Kashgari on the Beliefs and Superstitions of the Turks." *JAOS*, 95 (1975), s. 68-80.

_____ "Three Turkic Verse Cycles Relating to Inner Asian Warfare." *HUS*, 3-4/1 (1979-1980), s. 151-165.

_____ Trc. *Wisdom of Royal Glory (Kutadgu Bilig), a Turko-Islamic Mirror for Princes*. Chicago: University of Chicago Press, 1983; Publications of the Center for Middle Eastern Studies, 16.

Dāstān-i Amir Timūr [ascr. Sayyid Muhammad Khoja b. Ja'far Khoja]: MSS. MS Tashkent, IVAN Uz, Env. No. 5738 (SVR, V, No. 3503); Env. No. 185, vr. 1b-19a (SVR, I, No. 206); Env. No. 5398 (SVR, VII, No. 5016; "Timür-nāmah").

Davkaraev, Nazhim. *Ocherki po istorii dorevoliutsionnoi karakalpakskoi literatury*. Taşkent: Izd-vo AN UzSSR, 1959.

Davletshin, G. M. "O kosmogonicheskikh vozzreniiakh Volzhskikh bulgar domon-gol'skogo perioda." *Iz istorii tatarskoi obshchestvennoi mysli* (Kazan, 1979) içinde, s. 44-55

Dawson, Christopher, ed. *The Mongol Mission. Translated by a nun of Stanbrook Abbey*. Londra: Sheed and Ward, 1955.

Defrémery, C., trc. "Fragments de géographes et d'historiens arabes et persans inédits, relatifs aux anciens peuples du Caucase et de la Russie méridionale." JA, ser. 4, 13 (1849), s. 457-522.

De La Harpe, Jean-François. Istoriia o stranstviiakh voobshche po vsem kraiam zemnago kruga. Moskova, 1782-1787.

De Rachewiltz, Igor, trc. "The Secret History of the Mongols." *Papers on Far Eastern History* (Canberra), 4 (September 1971), s. 115-163 (bl. 1 & 2); 5 (March 1972), s. 149-175 (bl. 3); 10 (September 1974), s. 55-82 (bl. 4); 13 (March 1976), s. 41-75 (bl. 5); 16 (September 1977), s. 27-65 (bl. 6); 18 (September 1978), s. 43-80 (bl. 7); 21 (March 1980), s. 17-57 (bl. 8); 23 (March 1981), s. 111-146 (bl. 9); 26 (September 1982), s. 39-84 (bl. 10); 30 (September 1984), s. 81-160 (bl. 11); 31 (March 1985), s. 21-93 (bl. 12); 33 (March 1986), s. 129-137 (Additions and Corrections).

DeWeese, Devin. "Atā'īya Order." *Elr*, II, s. 904-905.

_____ "Bābā Kamal Jandi and the Kubravī Tradition among the Turks of Central Asia." *Der Islam*, (yakında).

_____ "The Descendants of Sayyid Ata and the Rank of Naqib in Central Asia." *JAOS* (yakında).

_____ "The Eclipse of the Kubravīyah in Central Asia." *Iranian Studies*, 21/1-2 (1988), s. 45-83.

_____ "The Influence of the Mongols on the Religious Consciousness of Thirteenth Century Europe." *Mongolian Studies*, 5 (1978-79), s. 41-78.

_____ "A Neglected Source on Central Asian History: the 17th-Century Yasavi Hagio-graphy Manaqib al-akhyār." *Essays on Uzbek History, Culture, and Language*, ed. Denis Sinor ve Bakhtiyar A. Nazarov (Bloomington: Indiana University, 1993; Uralic and Altaic Series, c. 156) içinde, s. 38-50.

_____ "Sayyid Ali Hamadānī and Kubrawi Hagiographical Traditions." *The Legacy of Mediaeval Persian Sufism*, ed. Leonard Lewisohn (Londra: Khaniqahi Nimatullahi Publications / SOAS Centre of Near and Middle Eastern Studies, 1992) içinde, s. 121-158.

_____ "An 'Uvaysī' Sufi in Timurid Mawarannahr: Notes on Hagiography and the Taxonomy of Sanctity in the Religious History of Central Asia." *PIA*, No. 22 (1993), 36 s.

_____ "Yasavian Legends on the Islamization of Turkistan." *Aspects of Altaic Civilization* III (= PIAC XXX), ed. Denis Sinor (Bloomington: Research Institute for Inner Asian Studies, 1990; Indiana University Uralic and Altaic Series, c. 145) içinde, s. 1-19.

Zehebi, Şemseddin. *Min-Duyûli'l-'İber li'z-Zehebî ve'l-Hüseynî*. Ed. Muhammed Reşad Abdülmuttalib, Kuveyt: Matba'a Hukûmeti'l-Kuveyt, t.y.

Diószegi, Vilmos. "Libation Songs of the Altaic Turks." *AEH*, 19 (1970), s. 95-106.

_____ "Pre-Islamic Shamanism of the Baraba Turks and some Ethnogenetic Conclusions." *Shamanism in Siberia*, ed. V. Diószegi and M. Hoppál (Budapest: Akadémiai Kiadó, 1978; Bibliotheca Uralica, 1) içinde, s. 83-167.

_____ "The Problem of the Ethnic Homogeneity of Tofa (Karagas) Shamanism." Po*pular Beliefs and Folklore Tradition in Siberia*, ed. V. Diószegi (Bloomington: Indiana University / The Hague: Mouton, 1968; Indiana University Uralic and Altaic Series, c. 57) içinde, s. 239-329.

Divaev, A. A. Etnograficheskie materialy. Taşkent, 1900.

_____ "Kirgizskii razskaz o Chingiz-khane." *ZVOIRAO*, 11 (1899), s. 290-292; yazarın *Etnograficheskie materialy* başlıklı eseri içinde yeniden basılmış, 7. kısım.

_____ "Murza Edyge-batyr (Kirgizskaia bylina)." Sbornik materialov dlia statistiki Syr'-Dar'inskoi oblasti, 5 (1896), s. 12-32; yazarın *Etnograficheskie materialy* başlıklı eseri içinde yeniden basılmış, 4. kısım.

_____ "Shurá-Batyr." yazarın *Etnograficheskie materialy* başlıklı eseri içinde, 1. kısım.

Dmitrieva, L. V. "Rukopis' raboty P. A. Faleva ob èpose "Edigei" v Arkhive vostokovedov Instituta vostokovedeniia AN SSSR." *Tiurkologicheskii sbornik 1972*, s. 213-217.

Dmitrieva, L. V., A. M. Muginov ve S. N. Muratov, ed. *Opisanie tiurkskikh ruko-pisei Instituta narodov Azii*, I. Moskova: Navka, GRVL, 1965.

Dmytryshyn, Basil. *Medieval Russia: A Source Book, 900-1700*. 2. baskı. Hinsdale, Ill.: Dryden Press, 1973.

Dobrodomov, I. G. "Proiskhozhdenie nazvaniia 'Astrakhan'." *Onomastika Povolzh'ia*, 3 (Ufa, 1973) içinde, s. 216-227.

Doerfer, G. *Türkische und mongolische Elemente im Neupersischen*. 4 c. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1963-1975.

Donnelly, Alton S. *The Russian Conquest of Bashkiria 1552-1740: A Case Study in Imperialism*. New Haven ve Londra: Yale University Press, 1968.

Dunlop, D. M. *The History of the Jewish Khazars*. Princeton: Princeton University Press, 1954.

_____ "The Karaits of Eastern Asia." *BSOAS*, 11 (1943-46), s. 276-289.

Durrant, Stephen W. "Repetition in the Manchu Origin Myth as a Feature of Oral Narrative." *CAJ*, 22 (1978), s. 32-43.

Dyer, Svetlana Rimsky-Korsakoff. "T"ang T'ai-tsung's Dream: A Soviet Dungan Version of a Legend on the Origin of the Chinese Muslims." *Monumenta Serica*, 35 (1981-83), s. 545-570.

Dylykov, S. D. "Edzhen-khoro." In Filologiia i istoriia mongol'skikh narodov: Pamiati Akademika Borisa Iakovlevicha Vladimirtsova (Moskova: Izd-vo Vostochnoi Literatury, 1,958), s. 228-234 (ilavelerle birlikte, s. 235-274).

Dyrenkova, N. P. "Kul't ognia u altaitsev i teleut." *Sbornik Muzeia antropologii i ètnografii*, c. 6 (Leningrad, 1927), s. 63-78.

Eaton, Richard M. "Approaches to the Study of Conversion to Islam in India." *Approaches to Islam in Religious Studies*, ed. Richard C. Martin (Tucson: University of Arizona Press, 1985) içinde, s. 106-123.

_____ "Sufi Folk Literature and the Expansion of Indian Islam." *History of Religions*, 14/2 (November 1974), s. 117-127.

Eckmann, János. *Chagatay Manual*. Bloomington: Indiana University Uralic and Altaic Series, No. 60, 1966.

_____ "Die kiptschakische Literatur." *Philologiae Turcicae Fundamenta*, II (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1964), s. 275-304.

Ecsedy, Ildikó. "Ancient Turk (T'u-chüeh) Burial Customs." *AOH*, 38 (1984), s. 263-287.

_____ "A Note on 'Slavery' in the Turk Rulers' Burial Customs (Around 649 A.D.)." *AOH*, 42 (1988), s. 3-16.

_____ [Hilda]. "Tribe and Tribal Society in the 6th Century Turk Empire." *AOH*, 25 (1972), s. 245-262.

Edsman, Carl-Martin. "Fire." *Encyclopedia of Religion*, ed. Mircea Eliade (New York: Macmillan, 1987) içinde, c. 5, s. 340-346.

Egorov, V. L. *Istoricheskaia geografiia Zolotoi Ordy v XIII-XIV vv.*. Moskova: Navka, 1985.

Eliade, Mircea. "Cosmogonic Myth and 'Sacred History." Yazarın *The Quest: History and Meaning in Religion* (Chicago: University of Chicago Press, 1969) başlıklı eseri içinde, s. 72-87.

_____ *The Forge and the Crucible*. 2. baskı. Trc. Stephen Corrin. Chicago: University of Chicago Press, 1978.

_____ *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*. Trc. Willard R. Trask. Princeton: Princeton University Press, 1972; Bollingen Series, v. 76.

Emel'ianov, N. V. *Siuzhety olonkho o rodonachal'nikakh plemeni*. Moskova: Navka, 1990.

Erdzhiliasun, Akhmed B. [Ahmet B. Ercilasun). "Nekotorye soobrazheniia o dastane 'Oguz Kagan," trc. Iu. V. Sheki. Sovetskaia tiurkologiia, 1987, No. 6, s. 28-31.

Erdal, Marcel. "Early Turkish Names for the Muslim God, and the Title Çelebi." *Asian and African Studies* (Jerusalem), 16 (1982, PIAC XXIV), s. 407-416.

_____ "The Turkish Yarkand Documents." *BSOAS*, 47 (1984), s. 260-301.

Ergis, G. U. Istoricheskie predaniia i rasskazy iakutov, Ch. 1. Moskova/Leningrad: Izd-vo Akademii nauk SSSR, 1960.

Ernst, Carl W. Eternal Garden: Mysticism, History, and Politics at a South Asian Sufi Center. Albany: State University of New York Press, 1992.

Words of Ecstasy in Sufism. Albany: State University of New York Press, 1985.

Esbergenov, Kh., ve Zh. Khoshniiazov. Etnograficheskie motivy v karakalpakskom fol'klore. Taşkent: Fan, 1988.

Ethé, Hermann. Catalogue of the Persian Manuscripts in the Library of the India Office. C. I. Oxford: Oxford University Press, for the India Office, 1903.

Evgen'eva, A. P., ve V. N. Putilov, ed. Drevnie rossiiskie stikhotvoreniia sobrannye Kirsheiu Danilovym. Moskova/Leningrad: Izd-vo AN SSSR, 1958.

Evliya Çelebi. Evliyâ Chelebî sayâhat-nâmesi. C. 7. İstanbul: Devlet Matbaası, 1928; Türk Tarih Encümeni Külliyâti, No. 11 (Arap alfabesiyle).

_____ Evliia Chelebi: *Kniga puteshestviia (Izvlecheniia iz sochineniia turetskogo puteshestvennika XVII veka)*. No. 2, Zemli Severnogo Kavkaza, Povolzh'ia i Podon'ia, trc. ve şerh A. D. Zheltiakov ve A. P. Grigor'ev. Moskova: Navka, GRVL, 1979.

_____ *Evliya Çelebi seyahatnâmesi*. c. 11. Ed. Zuhuri Danışman. Istanbul: Kardeş Matbaası, 1970 (in modern Turkish).

Falev, P. A. "Zapisi proizvedenii narodnoi slovesnosti u nogaitsev Stavropol'skoi gub. v sviazi s rannee opublikovannym materialam." *ZVOIRAO*, 23 (1916), s. v-vi.

Farfarovskii, S. V. "Narodnoe obrazovanie u nogaitsev Severnago Kavkaza v sviazi s ikh sovremennym bytom." *Zhurnal Ministerstva narodnago prosveshcheniia*, 1909, bl. 24, No. 12, s. 179-212.

_____ "Nogaitsy Stavropol'skoi gubernii. Istoriko-ėtnograficheskii ocherk." *Zapiski Kavkazskago otdela Imperatorskago Russkago Geograficheskago Obshchestva*, c. 26, sayı 7 (Tiflis, 1909), s. 1-34.

Fasih Khwāfi. *Mudzhmal-i Fasikhi (Fasikhov svod)*. Trc. D. Iu. Iusupova. Taşkent: Fan, 1980.

_____ *Mücmel-i Fasihi*. 3 cilt. Ed. Mahmud Ferruh. Meşhed, 1339-1341/1960-1962.

Fattakhutdinov, A. "Bashkirskie shezhere (kratkoe arkheograficheskoe opisanie)." *Bashkirskie shezhere (Filologicheskie issledovaniia i publikatsii)* içinde, (Ufa, 1985), s. 88-128.

Fazylov, Ė.I. *Fragmenty neizvestnogo starotiurkskogo pamiatnika*. Taşkent: Fan, 1970.

_____ Ed. ve trc. *Khodzhandi: Latafat-name, Kniga o krasote*. Taşkent: Fan, 1976.

_____ "Un texte inédit en proto-Çagatay." *Turcica*, 4 (1972), s. 43-77.

Fedorov, Ia. A., ve G. S. Fedorov. *Rannie tiurki na Severnom Kavkaze (Istoriko-ėtno-graficheskie ocherki)*. Moskova: Izd-vo Moskovskogo Universiteta, 1978.

Fedorov-Davydov, *G. A. Obshchestvennyi stroi Zolotoi Ordy*. Moskova: Izd-vo Moskovskogo Universiteta, 1973.

Fiel'strup, F. A. "Molochnye produkty turkov-kochevnikov." *Kazaki: Sbornik statei antropologicheskogo otriada Kazakstanskoi èkspeditsii Akademii nauk SSSR; Issledovanie 1927 g.* içinde, ed. S. I. Rudenko (Leningrad: AN SSSR, 1930; *Materialy komissii èkspeditsionnykh issledovanii*, c. 15; seriia Kazakstanskaia), s. 263-301.

Fierman, William. "Cultural Nationalism in Soviet Uzbekistan: A Case Study of The Immortal Cliffs." Soviet Union / Union soviétique, 12/1 (1985), s. 1-41.

Firdawsī: Abu'l-Qasem Ferdowsi. *The Shahnameh (The Book of Kings)*. c. 2. Ed. Djalal Khaleghi-Motlagh. Costa Mesa, California: Mazda Publishers, 1990.

Fischer, Theobald. *Sammlung mittelalterlicher Welt- und Seekarten italienischen Ursprungs*. Venice: F. Ongania, 1886; tıpkıbasım Amsterdam: Meridian Publishing, 1961.

Fisher, Humphrey J. "Dreams and Conversion in Black Africa." *Conversion to Islam* içinde, ed. Nehemia Levtzion (New York/Londra: Holmes & Meier, 1979), s. 217-235.

Fletcher, Giles. *Russia at the Close of the Sixteenth Century, comprising The Treatise "Of the Russe Common Wealth," Dr. Giles Fletcher* ve *The Travels of Sir Jerome Horsey*. Ed. Edward A. Bond. Londra: Hakluyt Society, Seri I, No. 20, 1856.

_____ *Of the Rus Commonwealth*. Ed. Albert J. Schmidt. Ithaca: Cornell University Press/Folger Shakespeare Library, 1966.

Fletcher, Joseph. "Confrontations between Muslim Missionaries and Nomad Unbelievers in the Late Sixteenth Century: Notes on Four Passages from the 'Diya'

[metindeki şekliyle] al-Qulūb." *Tractata Altaica: Denis Sinor sexagenario optime de rebus altaicis merito dedicata* içinde (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1976), s. 167-174.

_____ "The Mongols: Ecological and Social Perspectives." *HJAS*, 46 (1986), s. 11-50.

_____ "Turco-Mongolian Monarchical Tradition in the Ottoman Empire." *HUS*, 3-4 (1979-80), s. 236-251.

Fodor, A. "The Rod of Moses in Arabic Magic." *AOH*, 32/1 (1978), s. 1-21.

Formaleoni, Vincenzio. *Saggio sulla nautica antica de' Veneziani, con una illustrazione d'alcune carte idrografiche antiche della Biblioteca di S. Marco*. Venice: Presso l'Autore, 1783.

Franke, Herbert. "Additional Notes on Non-Chinese Terms in the Yüan Imperial Dietary Compendium Yin-shan chang-yao." *ZAS*, 4 (1970), s. 7-16.

_____ "The Forest Peoples of Manchuria: Kitans and Jurchens." *The Cambridge History of Early Inner Asia* içinde, ed. Denis Sinor (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), s. 400-423.

_____ "From Tribal Chieftain to Universal Emperor and God: The Legitimation of the Yüan Dynasty." *Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse*, Jahrgang 1978, Heft 2 (Munich, 1978), 84 s.

Frazer, J. G. "The Killing of the Khazar Kings." *Folklore*, 28 (1917), s. 382-407.

Fren, Kh. D. (C. Fraehn). *De numorum bulgaricorum forte antiquissimo, libri duo*. Casani [Kazan], 1816.

Friedlaender, I. *Die Chadhirlegende und der Alexanderroman: Eine sagengeschichtliche und literarhistorische Untersuchung*. Leipzig/Berlin: B. G. Teubner, 1913.

Friedman, Lionel J. "Joinville's Tartar Visionary." *Medium Aevum*, 27/1 (1958), s. 1-7.

Froianov, I. Ia., A. Iu. Dvornichenko ve Iu. V. Krivosheev. "Vvedenie khristianstva na Rusi i iazycheskie traditsii." *Sovetskaia ètnografiia*, 1988, No. 6, s. 25-34; İngilizce çevirisi: "The Introduction of Christianity in Russia and the Pagan Traditions." *SAA*, 29/3 (Winter 1990-91), s. 12-24.

Frye, R. N. "Comparative Observations on Conversion to Islam in Iran and Central Asia." *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 4 (1984), s. 81-88.

_____ "A New Arabic Geographical Manuscript." *Journal of Near Eastern Studies*, 8 (1949), s. 90-97.

Gabain, Annemarie von. "Buddhistische Türkenmission." *Asiatica: Festschrift Friedrich Weller* içinde, ed. Johannes Schubert ve Ulrich Schneider (Leipzig: Otto Harrassowitz, 1954), s. 161-173.

_____ "Inhalt und magische Bedeutung der alttürkischen Inschriften." *Anthropos*, 48 (1953), s. 537-556.

_____ "Die komanische Literatur." *Philologiae Turcicae Fundamenta, II* içinde (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1964), s. 243-251.

Gadzhieva, S. Sh. *Material'naia kul'tura nogaitsev v XIX-nachale XX v.* Moskova: Navka, 1976.

Galiautdinov, I. G. "Paleograficheskie osobennosti spiskov pamiatnika 'Daftar-i Chingiz-name." *Bartol'dovskie chteniia 1981 (god piatyi): Tezisy dokladov i soobshchenii* içinde (Moskova: Navka, GRVL, 1981), s. 27-28. i

Gardizi. "Gardizi's Two Chapters on the Turks." Trc. A. P. Martinez. *AEMA*, 2 (1982), s. 109-175.

_____ "Izvlechenie iz Zain al-Akhbar." Ed. ve trc. V. V. Bartol'd; ona ait *Sochineniia*, VIII içinde s. 23-62.

_____ *Târih-i Gardizi.* Ed. Ablhay Habibi. Tahran, 1347/1968; tıpkıbasım Tahran: Çaphâne-i Armağan, 1363/1984.

Garipov, T. M. *Bashkirskoe imennoe slovoobrazovanie.* Ufa: AN SSSR, Bashkirskii Filial, 1959.

Geng Shimin ve Tursun Ayup, ed. *Kadimgi uygurlarnıŋ tarihi destâni Oğuznâme.* Beijing: Millerler Neşriyatı, 1980.

Gening, V. F. ve A. Kh. Khalikov. *Rannie bolgary na Volge.* Moskova, 1964.

al-Gharnāti. *Abū Hamid el Granadino y su relación de viaje por tierras eurasiáticas.* Trc. ve şerh. César E. Dubler. Madrid: Imprenta y Editorial Maestre, 1953.

_____ "Le Tuhfat al-albab de Abū Hamid al-Andalusī al-Garnāṭī édité d'après les Mss. 2167, 2168, 2170 de la Bibliothèque Nationale et le Ms. d'Alger." Ed. Gabriel Ferrand. *JA*, 207 (July-December 1925), s. 1-148, 193-303.

_____ "La Tuhfa al-Albab d' Abū Hamid al-Andalusī al-Garnātī, traduction annotée." Trc. Guy Ducatez. *Revue des études islamiques*, 53/2 (1985), s. 141-241.

al-Ghazali. *The Remembrance of Death and the Afterlife, Kitab dhikr al-mawt wa-ma badahu; Book XL of The Revival of the Religious Sciences, Ihya 'ulum al-dīn.* Trc. T. J. Winter. Cambridge: Islamic Texts Society, 1989.

Gil'ferding, A. F. *Onezhskie byliny. III.* Moskova /Leningrad: Izd-vo AN SSSR, 1951.

Gilson, Etienne. *Les métamorphoses de la Cité de Dieu.* Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1952.

Giuzal'ian, L. T. "Chetyre dvustishiia na iranskom izraztse XIII v." *Kul'turnoe nasledie Vostoka: Problemy, poiski, suzhdeniia* içinde (Leningrad: Navka, 1985), s. 297-306.

Gökyay, Orhan Şaik. "Hannâme." In Necati Lugal Armağanı (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1968), s. 275-329.

Golb, N. "Who Were the Magārīyah?" *JAOS*, 80 (1960), s. 347-359.

Golb, Norman ve Omeljan Pritsak. *Khazarian Hebrew Documents of the Tenth Century.* Ithaca: Cornell University Press, 1982.

Golden, Peter B. "The Codex Cumanicus." In Central Asian Monuments, ed. Hasan B. Paksoy (Istanbul: Isis Press, 1992), s. 33-63.

_____ "Imperial Ideology and and the Sources of Political Unity amongst the Pre-Cing-gisid Nomads of Western Eurasia." *AEMA*, 2 (1982), s. 37-97.

_____ "The Karakhanids and Early Islam." *The Cambridge History of Early Inner Asia* içinde, ed. Denis Sinor (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), s. 343-370.

_____ *Khazar Studies: An Historico-Philological Inquiry into the Origins of the Khazars*. Budapeşte: Akadémiai Kiadó, 1980.

_____ "Khazaria and Judaism nazaria and Judaism." *AEMA*, 3 (1983), s. 127-156.

_____ "The Peoples of the Russian Forest Belt." *The Cambridge History of Early Inner Asia* içinde, ed. Denis Sinor (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), s. 229-255.

Goldziher, Ignaz. *Introduction to Islamic Theology and Law*. Trc. Andras ve Ruth Hamori. Princeton: Princeton University Press, 1981.

Golubovich, Girolamo. *Biblioteca Bio-bibliografica della Terra Santa e dell'Oriente Francescano. II-III*. Florence: Collegio de S. Bonaventura, 1913, 1919.

Golzio, Karl-Heinz. [Review of ash-Shuja'ī, ed. and trc. Schäfer). *CAJ*, 31 (1987), s.150-152.

Gordon, C. D. *The Age of Attila: Fifth-Century Byzantium and the Barbarians*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1960.

Graham, William A. *Beyond the Written Word: Oral Aspects of Scripture in the History of Religion*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987. *Grammatika sovremennogo bashkirskogo literaturnogo iazyka*. Moskova: Navka, 1981.

Grekov, B. D. "Volzhskie Bolgary v IX-X vekakh: predvaritel'nye zamechaniia." *Istoricheskie zapiski*, 14 (1945), s. 3-37; ona ait *Izbrannye trudy* içinde yeniden basıldı (Moskova, 1959), c. 2, s. 519-553.

Grekov, B. D., ve A. Iu. Iakubovskii. *Zolotaia Orda i ee padenie*. Moskova/Leningrad: Izd-vo AN SSSR, 1950.

Grigor of Akanc'. "The History of the Nation of the Archers (the Mongols) by Grigor of Akanc'." Trc. Robert P. Blake ve Richard N. Frye. *HJAS*, 12 (1949), s. 269-399.

Grigor'ev, A. P. "'Iarlyk Edigeia'": analiz teksta i rekonstruktsiia soderzhaniia." *Istoriografiia i istochnikovedenie istorii stran Azii i Afriki*, No. 11 (Leningrad: Izd-vo Leningradskogo Universiteta, 1988), s. 55-93.

_____ "Zolotoordynskie khany 60-70-kh godov XIV v.: khronologiia pravlenii." *Istoriografiia i istochnikovedenie istorii stran Azii i Afriki*, 7 (Leningrad: Izd-vo Leningradskogo Universiteta, 1983), s. 9-54.

Grigor'ev, A. P. ve V. P. Grigor'ev. "Iarlyk Uzbeka venetsianskim kuptsam Azova: Rekonstruktsiia soderzhaniia." *Istoriografiia i istochnikovedenie istorii stran Azii i Afriki*. No. 13 (Leningrad: Izd-vo Leningradskogo universiteta, 1990), s. 74-107.

Grigor'ev, V. *O dostovernosti iarlykov, dannykh khanami Zolotoi Ordy russkomu dukhovenstvu*. Moskova, 1842.

Gronbech, K., ed. *Komanisches Wörterbuch: Türkischer Wortindex zu Codex Cumanicus*. Kopenhag: Einar Munksgaard, 1942.

Gronke, Monika. "The Arabic Yarkand Documents." *BSOAS*, 49 (1986), s. 454-507.

Grousset, René. *The Empire of the Steppes: A History of Central Asia*. Trc. Naomi Walford. New Brunswick, Rutgers University Press, 1970.

Haarmann, Ulrich. "Altun Hän und Cingiz Hän bei den ägyptischen Mamluken." *Der Islam*, 51 (1974), s. 1-36. 36

_____ *Quellenstudien zur frühen Mamlukenzeit*. Freiburg im Breisgau: K. Schwarz, 1970; Islamkundliche Untersuchungen, c. 1.

Hafiz Tanïsh Bukhärï. Khafiz-i Tanysh ibn Mir Mukhammad Bukhari, *Sharaf-nama-ii Shakhi (Kniga shakshikoi slavy)*. Tıpkıbasım ed. ve trc. M. A. Salakhetdinova, bl. 1. Moskova: Navka, *GRVL*, 1983.

Hahn, K. v. "Die Nogaier im Gouvernement Stawropol (Ziskaukasien)." *Dr. A. Petermanns Mitteilungen aus Justus Perthles' geographischer Anstalt*, 57 (1911), Eylül sayısı, s. 122-126.

Hacı Halife. *Cihân-nümâ*. Matbu nüsha, İstanbul: Müteferrika, 1145/1732; MS, Paris, Bibliothèque Nationale, Suppl. Turc 215 (Blochet, Turc, I, s. 265).

Halevi, Judah. *The Book of Kuzari by Judah Hallevi*. Trc. Hartwig Hirschfeld. New York: Pardes Publishing House, 1946.

_____ *The Kuzari (Kitab al-Khazari) of Judah Halevi (12th Century)*. Trc. Henry Slonimsky. New York: Schocken Books, 1964.

Halperin, Charles J. *Russia and the Golden Horde*. Bloomington: Indiana University Press, 1985.

_____ "Russia in the Mongol Empire in Comparative Perspective." *HJAS*, 43 (1983), s. 239-261.

_____ *The Tatar Yoke*. Columbus, Ohio: Slavica Publishers, 1986.

Hammer-Purgstall, Joseph von. *Geschichte der Goldenen Horde in Kiptschak*. Pesth, 1840. [Karadeniz kıyılarına ilişkin literatürün tetkiki]. Jahrbücher der Literatur (Vienna), 65 (January-March, 1834), s. 1-31.

_____ *Die Handschriften in Göttingen*. Berlin: A. Bath, 1984; *Verzeichnis der Handschriften im Preussischen Staate*, 1, Hannover, 3: Göttingen.

Haneda Akira. "Introduction: Problems of the Turkicization, Problems of the Islamization." *Acta Asiatica*, 34 (1978) [Özel Sayı: Historical Studies on Central Asia in Japan], s. 1-21.

Hardy, P. "Modern European and Muslim Explanations of Conversion to Islam in South Asia: A Preliminary Survey of the Literature." *Conversion to Islam* içinde, ed. Nehemia Levtzion (New York/Londra: Holmes & Meier, 1979), s. 68-99.

Hartmann, Richard. "Ergeneqon." *Festschrift Georg Jacob* içinde, ed. Theodor Menzel (Leipzig: Otto Harrassowitz, 1932), s. 68-79.

Harva [né Holmberg), Uno. *Finno-Ugric, Siberian*. C. 4 *of The Mythology of all Races*. New York: Cooper Square, 1964; orijinal nüshası 1927'de basıldı.

_____ *Die religiösen Vorstellungen der altaischen Völker.* Helsinki: Werner Söderström Osakeyhtiö, 1938; *Folklore Fellows Communications*, c. 125.

_____ "The shaman costume and its significance." *Annales Universitatis Fennicae Aboensis*, dizi B, 1 (2) (1923), s. 1-36.

Hasluck, F. W. *Christianity and Islam under the Sultans.* 2 cilt. Oxford, 1929; tıpkıbasım New York: Octagon Books, 1973.

"Studies in Turkish History and Folk-Legend." *Annual of the British School at Athens*, No. 19 (1912-1913), s. 198-220 (II, "The Story of Sari Saltik," s. 203-208).

Hatto, Arthur T. "Hamāsa; IV, Central Asia." *EI²*, III, s. 115-119.

_____ "Kirghiz, Mid-Nineteenth Century." *Traditions of Heroic and Epic Poetry, c. I, The Traditions* içinde, ed. A. T. Hatto (Londra: Modern Humanities Research Association, 1980), s. 300-327.

_____ Ed. ve trc. *The Manas of Wilhelm Radloff.* Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1990; Asiatische Forschungen, cilt 110.

_____ Ed. ve trc. *The Memorial Feast for Kökötöy-Khan (Kökötöydün Aši): A Kirghiz Epic Poem.* Oxford: Oxford University Press, 1977; London Oriental Series, c. 33.

_____ "Mongols in Mid-Nineteenth-Century Kirghiz Epic." *Gedanke und Wirkung: Festschrift zum 90. Geburtstag von Nikolaus Poppe* içinde, ed. Walther Heissig ve Klaus Sagaster (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1989; Asiatische Forschungen, cilt 108), s. 139-145.

_____ "Shamanism and Epic Poetry in Northern Asia." Yazarın *Essays on Medieval German and Other Poetry* başlıklı eseri içinde (Cambridge: Cambridge University Press, 1980), s. 117-138.

_____ "The Swan Maiden: A Folk-Tale of North Eurasian Origin?" *BSOAS*, 24 (1961), s. 327-352.

Hayton. *La Flor des estoires de la Terre d'Orient. Recueil des historiens des Croisades, Documents arméniens*, c. 2 (Paris: Imprimerie Nationale, 1906) içinde, s. 111-363.

Heissig, Walther. "Ethnische Gruppenbildung in Zentralasien im Licht mündlicher und schriftlicher Überlieferung." *Studien zur Ethnogenese, I* (= Abhandlungen der Rheinish-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Bd. 72, Opladen, 1985) içinde, s. 29-55.

_____ *The Religions of Mongolia.* Trc. Geoffrey Samuel. Londra: Routledge & Kegan Paul, 1980.

_____ "Shaman Myth and Clan-Epic." *Shamanism in Eurasia* içinde, ed. Mihály Hoppál (Göttingen: Edition Herodot, 1984), Pt. II, s. 319-324.

Henige, David P. *The Chronology of Oral Tradition: Quest for a Chimera.* Oxford: Clarendon Press, 1974.

Herodotus. *The Histories.* Trc. Aubrey de Sélincourt. Harmondsworth, Middlesex: Penguin Books, 1972.

Heyd, W. *Histoire du commerce du Levant au Moyen-Age*. Trc. ve ed. F. Raynaud. Leipzig, 1885; tıpkıbasım Amsterdam: A. M. Hakkert, 1959.

Hodgson, Marshall. The *Venture of Islam*. c. 2, *The Expansion of Islam in the Middle Periods*. Chicago: University of Chicago Press, 1974.

Hofman, H. F. *Turkish Literature: A Bio-Bibliographical Survey*, III. Bölüm (Chaghatai), I. Kısım (Authors); 6 cilt, 2 mücellet. Utrecht, 1969.

Hommaire de Hell, Xavier. *Travels in the Steppes of the Caspian Sea, the Crimea, the Caucasus, & c.*. Londra: Chapman and Hall, 1847.

Hoppál, Mihály. "Shamanism: An Archaic and/or Recent System of Beliefs." *UAJ* [Bloomington], 57 (1985), s. 121-140.

Howorth, Henry H. *History of the Mongols from the 9th to the 19th Century*. II. Bölüm, "The So-Called Tartars of Russia and Central Asia," Kısım 1. Londra: Longmans, Green, 1880.

Hrbek, Ivan. "Bulghar." *EI*², I, s. 1304-1308.

_____ "The Chronology of Ibn Battūta's Travels." *Archiv Orientální*, 30 (1962), s. 409-486.

Huang Pei. "New Light on the Origins of the Manchus." *HJAS*, 50/1 (1990), s. 239-282.

Huart, Cl. "Trois actes notariés de Yärkend." *JA*, 1914, No. 4, s. 607-627.

Hudūd al-Alam, "The Regions of the World," A Persian Geography 372 A.H.-982 A.D. Trc. V. Minorsky; 2nd ed., ed. C. E. Bosworth. Londra: Luzac & Co., 1970; E. J. W. Gibb Memorial Series, n.s., XI.

Humphrey, Caroline. "The Uses of Genealogy: A Historical Study of the Nomadic and Sedentarised Buryat." *Pastoral Production and Society* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979) içinde, s. 235-260.

Humphreys, R. Stephen. *Islamic History: A Framework for Inquiry*. Genişletilmiş baskı, Princeton: Princeton University Press, 1991.

Hunter, Erica C. D. "The Conversion of the Kerait to Christianity in A.D. 1007." *ZAS*, 22 (1989-1991), s. 143-163.

Husseinov, Rauf. "Les sources syriaques sur les croyances et les moeurs des Oghuz du VIIe au XIIe siècle." *Turcica*, 8/1 (1976), s. 21-27.

Iakobson, A. L. *Srednevekovyi Krym: Ocherki istorii i istorii material'noi kultury*. Moskova/Leningrad: Izd-vo "Navka," 1964.

Iakubovskii, A. Iu. "K voprosu o proiskhozhdenii remeslennnoi promyshlennosti Saraia Berke." *Izvestiia Gosudarstvennoi Akademii istorii material'noi kultury*, 8/2-3 (1931), s. 1-48. "K voprosu ob istoricheskoi topografii Itilia i Bolgar v IX i X vekakh." *Sovetskaia arkheologiia*, 10 (1948), s. 255-270.

Ibn 'Arabshah. *'Ajā'ib al-maqdur*. MS Cambridge University Library, MS Add. 3237 (Browne, Handlist, 1900, No. 679). Tamerlane, or Timur the Great Amir. Trc. J. H. Sanders. Londra: Luzac & Co., 1936.

Ibn Battuta. *The Travels of Ibn Battuta*, A.D. 1325-1354. C. 2. Trc. H. A. R. Gibb. Cambridge: Cambridge University Press, 1962; Hakluyt Society, 2. dizi, No. 117.

_____ *Voyages d'Ibn Battuta.* 4 c. Ed. ve trc. C. Defrémery ve B. R. Sanguinetti. Paris, 1854; yeniden basım Éditions Anthropos Paris, 1969.

Ibn ad-Dawādārī. *Die Chronik des Ibn ad-Dawādārī.* Siebter Teil, *Der Bericht über die Ayyubiden.* Ed. Said 'Abd al-Fattah Ašūr. Kahire: Deutsches Archäolo-gisches Institut Kairo, 1972; Quellen zur Geschichte des Islamischen Ägyptens, cilt 1g; In Kommission bei Schwarz Freiburg/Br.

_____ *Die Chronik des Ibn ad-Dawādārī.* Neunter Teil, *Der Bericht über den Sultan al-Malik an-Nasir Muhammad ibn Qala'un.* Ed. H. R. Roemer. Kahire: Deutsches Archäologisches Institut Kairo, 1960; In Kommission bei Sami al-Khandji.

Ibn Fadlan. Ibn Fadlan's Reisebericht. Ed. ve trc. A. Zeki Validi Togan. Leipzig, 1939; Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, XXIV/3.

_____ *Kniga Akhmeda Ibn Fadlana o ego puteshestvii na Volgu v 921-922 gg.* Trc. A. P. Kovalevskii. Khar'kov, 1956.

_____ "The Risalah of Ibn Fadlän: An Annotated Translation with Introduction." Trc. James E. McKeithen. Doktora Tezi, Indiana University, 1979.

İbn el-Fuvati: *Telhîs-i Mecma'u'l-Edeb.* C. 5; 1939-1947 yılları arasında *Oriental College Magazine*'de (Lahore) tefrika edilmiş.

İbn Hacer el-Askalâni. *ed-Dürerü'l-Kâmine fi a'yâni'l-mieti's-sâmine.* C. 6. Haydarabad: Da'iratü'l-ma'arifi'l-Osmâniye, 1396/1976.

Ibn Kerbelai: Hafız Hüseyin Kerbelai Tebrizî. *Ravzatü'l-Cinân ve Cennetü'l-cenân.* Ed. Cafer Jafar Sultan Kurra'i. 2 c. Tahran: Büngeh-i Tercüme ve Neşr-i Kitab, 1344-1349/1965-1970.

İbn Kesir. El-Bidâye ve'n-nihâye fi't-târîh. 14 c. Kahire, 1932-1939.

Ibn Khurdādhbih: *Kitâb al-masalik wa'l-mamalik (Liber viarum et regnorum) auctore Abu'l-Kasim Obaidallah ibn Abdallah Ibn Khordadhbeh et excerpta e Kitâb al-Kharâdj auctore Kodâma ibn Djafar.* 2. baskı. Ed. M. J. de Goeje. Leiden: E. J. Brill, 1967; Bibliotheca Geographorum Arabicorum, VI.

_____ "Le Livre des Routes et des Provinces par Ibn Khordadbeh." Trc. C. Barbier de Meynard. *JA*, dizi 6, no. 5 (1865), s. 5-127, 227-280, 446-527.

İbn Nefis: *er-Risaletü'l-Kamiliyye fi's-Sireti'n-Nebeviyye te'lifi'l-fakih el-mütetabbib Ali Alaaddin b. Ebi'l-Hazm el-Kureyşi el-ma'rûf bi-İbni'n-Nefis.* Ed. Abdülmün'im Muhammad Ömer. Kahire, 1985.

_____ *The Theologus Autodidactus of Ibn al-Nafis.* Trc. Max Meyerhof ve Joseph Schacht. Oxford: Clarendon Press, 1968.

Ibn Rustah. *Les atours précieux.* Trc. Gaston Wiet. Cairo: Publications de la Société de Géographie d'Egypte, 1955.

_____ *Kitâb al-a'lâk an-nafisa.* Ed. M. J. de Goeje. Leiden: E. J. Brill, 1892; Bibliotheca Geographorum Arabicorum, VII.

İbn Şeddad, İzzeddin Muhammed b. Ali b. Şeddad el-Halebi. *el-Alaku'l-Hatira fi-zikr-i ümerâi'ş-Şam ve'l-Cezîra*. Ed. Yahya Abbara. Şam, 1978.

İbn Tegribirdi. *en-Nücûmü'z-Zâhira fi-mülûki'l-Mısr ve'l-Kâhira*. c. 9. Cairo: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1361/1942; yeniden basım 1963-1972.

İbnü'l-Verdî: *Tetimmetü'l-Muhtasar fi-ahbâri'l-beşer (Târih-i İbnü'l-Verdi)*. Ed. Ahmad Rifat al-Bedrevi. Beyrut, 1389/1970.

Idhelbaev, M. "Ay häm Yürüdhän buyï bashqorttarnïng shäzhäräläre." *Bashkirskie shezhere* (Ufa: Institut Istorii, Iazyka i Literatury Bashkirskogo Filiala AN SSSR, 1985) içinde, s. 61-73.

Idige tale. MSS, Institute of Manuscripts of the Academy of Sciences of the Republic of Uzbekistan, Env. no. 109 (77 vr.) ve 110 (106 vr.).

al-Idrîsî: *La Géographie d'Édrisi*. Trc. Pierre-Amédée Jaubert. Paris: Imprimerie Royale, 1836-40; yeniden basım, 2 cilt tek kitapta, Amsterdam: Philo Press, 1975.

_____ *Opus geographicum*. Ed. A. Bombaci, U. Rizzitano, E. Cerulli, vd. Leiden: E. J. Brill/Naples-Rome: Istituto Universitario Orientale de Napoli-Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, 1970-1984.

Ignat'ev, R.G. "Pamiatniki doistoricheskikh drevnostei Ufimskoi gubernii." *Spravochnaia knizhka Ufimskoi gubernii* içinde, ed. N.A. Gurvich (Ufa: N. Vlokhin, 1883), s. 328-355.

_____ "Turakhana dvorets," "Chortovo gorodishche" [Ufa], "Chortovo gorodishche" [Birsk), ve "Khusein Beka (Nogaiskago imama) grobnitsa." *Drevnosti: Trudy Moskovskago Arkheologicheskago Obshchestva*, 2 (1870), s. 46-56.

Ignatovich, G. "O drevnikh pamiatnikakh v Ufimskom uezde uezde." In Sbornik statistich-eskikh, istoricheskikh i arkheologicheskikh svedenii po byvshei Orenburgskoi i nyneshnei Ufimskoi guberniiam, sobrannykh i razrabotannykh v techenii 1866 i 67 gg. (Ufa: Tipografiia Ufimskago Gubernskago Pravleniia, 1868), s. 29-30.

Ilimbetov, F. F. "Kul't volka u Bashkir (k ètimologizatsii ètnonima "bashqort"). *Arkheologiia i ètnografiia Bashkirii*, 4 (Ufa, 1971) içinde, s. 224-228.

Imâmi. Khân-nâmah. MS British Museum, Or. 14,352 (kataloglanmamış).

Imart, Guy. "The Islamic Impact on Traditional Kirghiz Ethnicity." *Nationalities Papers*, 14/1-2 (Spring-Fall 1986), s. 65-88.

Inalcık, Halil. "The Khan and the Tribal Aristocracy: The Crimean Khanate under Sahib Giray I." *HUS*, 3-4/1 (1979-80), s. 445-466.

_____ "Power Relationships between Russia, the Crimea and the Ottoman Empire as Reflected in Titulature." *Passé turco-tatar, présent soviétique: Études offertes à Alexandre Bennigsen* içinde, ed. Ch. Lemercier-Quelquejay, G. Veinstein ve S. E. Wimbush (Louvain/Paris: Éditions Peeters/Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1986), s. 175-211.

Inan, Abdülkadir. "Destân-i nesl-i Çengiz Han kitabı hakkında." *Azerbaycan Yurt Bilgisi*, 3 (1934), s. 9-14, 131-135; yazarın *Makaleler ve İncelemeler* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1968) kitabında yeniden basılmış, s. 198-206.

_____ "Kitab-ı Dede Korkut hakkında." *Türkiyat Mecmuası*, 1 (1925), s. 213-219; *Makaleler ve İncelemeler* kitabı içinde yeniden basıldı, s. 165-172.

_____ "Sibirya'da İslâmiyetin yayılışı." *Necati Lugal Armağanı* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1968) içinde, s. 331-338.

_____ *Tarihte ve bugün şamanizm: materyaller ve araştırmalar*. 3. baskı. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1986.

İpşiroğlu, M. Ş. *Saray-Albeni: Diez'sche Klebebände aus den Berliner Sammlungen*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1964; Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland, c. VIII.

Ischboldin, Boris. *Essays on Tatar History*. Yeni Delhi: New Book Society of India, 1963.

_____ ["B. S. Izhboldin"]. "O rode Izhboldinykh." *Novik: Istoriko-genealogicheskii zhurnal*, 1945, s. 29-51.

İstanbul kütüphaneleri tarih-coğrafya yazmaları katalogları. I: Türkçe tarih yazmaları; 1. fasikül, Umumi tarihler. Istanbul: Maarif Matbaası, 1943.

Iudin, P. L. "Razvaliny drevniago goroda v Ufimskoi gubernii." *Istoricheskii vestnik*, 61 (1895), s. 147-151.

Iudin, V. P. "Ordy: Belaia, siniaia, seraia, zolotaia ." *Kazakhstan, Srednaia i Tsentral'naia Aziia v XVI-XVIII vv.* (Alma-Ata, 1983) içinde, s. 106-165.

Iusupov, G. V. "Tatarskie èpigraficheskie pamiatniki XV v. (K voprosu o proiskhozh-denii kazanskikh tatar)." *Epigrafika Vostoka*, 5 (1951), s. 78-94.

_____ *Vvedenie v bulgaro-tatarskuiu èpigrafiku*. Moskova/Leningrad: Izd-vo AN SSSR, 1960.

Iusupov, N. *O rode kniazei iusupovykh: Sobranie zhizneopisanii ikh, gramot i pisem k nim rossiiskikh gosudarei, s XVI do poloviny XIX veka i drugikh famil'nykh bumag, s prisovokupleniem pokolennoi rospisi predkov kniazei iusupovykh s XIV-go veka*. 1, 2. Bölümler, S. Petersburg, 1866-1867.

Ivanov, P. P. *Khoziaistvo dzhuibarskikh sheikhov; k istorii feodal'nogo zemlevladeniia v Srednei Azii v XVI-XVII vv.* Moskova/Lenigrad: Izd-vo Akademii Nauk SSSR, 1954.

_____ "Ocherk istorii karakalpakov." *Materialy po istorii karakalpakov; sbornik* (Moskova/Leningrad: Izd-vo Akademii Nauk SSSR, 1935; Trudy Instituta vos-tokovedeniia, c. 7) içinde, s. 9-89.

Ivanov, S. V. *Skulptura altaitsev, khakasov i Sibirskikh tatar, XVIII-pervaia chetvert' XX v.*. Leningrad: Navka, 1979.

Ivanow, W. "Shums Tabrez of Multan." *Professor Muhammad Shafi Presentation Volume / Armaghan-i ilmi* içinde, ed. S. M. Abdullah (Lahore, 1955), s. 109-118.

Jackson, P. "The Dissolution of the Mongol Empire." *CAJ*, 22 (1978), s. 186-244.

Jacobson, Esther. "The Stag with Bird-Headed Antler Tines: A Study in Image Transformation and Meaning." *Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities*, 56 (1984), s. 113-180.

Jahn, Karl. "An Indian Legend on the Descent of the Mongols." *Charisteria Orientalia praecipue ad Persiam pertinentia* içinde, ed. Felix Tauer, Véra Kubičková ve Ivan Hrbek (Prague: Československé Akademie Véd, 1956), s. 120-127.

Câmî, Nureddin Abdurrahman. *Nefahâtü'l-Üns*. Ed. Mehdi Tevhidipur. Tahran: Kitabfüruşi-i Mahmudi, 1337/1958.

Jarring, Gunnar. *Materials to the Knowledge of Eastern Turki: Tales, Poetry, Proverbs, Riddles, Ethnological and Historical Texts from the Southern Parts of Eastern Turkestan, I, Texts from Khotan and Yarkand*. Lund: C. W. K. Gleerup, 1946; *Lunds Universitets Årsskrift*, N.F., Avd. 1, C. 43, No. 4.

Jaworski, J. "Quelques remarques sur les coutumes funéraires turques d'après les sources chinoises." *Rocznik Orientalistyczny*, 4 (1926), s. 255-261.

Jenkinson, Anthony. [Travels]. *The Principal Navigations, Voyages, Traffiques & Discoveries of the English Nation* içinde, ed. Richard Hakluyt, c. 2 (Glasgow: James MacLehose and Sons, 1903), s. 449-479.

Jeziorska, Irena. "Religious Themes in the Novels of Chingiz Aitmatov." *Cultural Change and Continuity in Central Asia* içinde, ed. Shirin Akiner (Londra: Kegan Paul International / Central Asian Research Forum, SOAS, 1991), s. 45-70.

Jochelson, W. "Kumiss Festivals of the Yakut and the Decoration of Kumiss Vessels." *Boas Anniversary Volume* (New York: G. E. Stechert, 1906) içinde, s. 257-271.

Johansen, Ulla. "Tranken die Alten Türken Milch-Branntwein?" *UAJ*, 33 (1961), s. 226-234.

Johnson, H. J. T. "Sweat, Sweat-House." *ERE*, c. 12, s. 127-129.

Jones, Russell. "Ten Conversion Myths from Indonesia." *Conversion to Islam* içinde, ed. Nehemia Levtzion (New York/Londra: Holmes & Meier, 1979), s. 129-158.

Jordanes. *The Gothic History of Jordanes*. Trc. Charles Christopher Mierow. Princeton: Princeton University Press, 1915.

Jordanus Catalani. *Mirabilia Descripta. The Wonders of the East, by Friar Jordanus, of the Order of Preachers and Bishop of Columbum in India the Greater (circa 1330)*. Trc. Col. Henry Yule. Londra: Hakluyt Series No. 31, 1863.

Jūybārī, Khoja 'Abd ar-Rahim b. Khoja Tāj ad-Din Hasan. *Matlab at-tālibīn*. MS Staatsbibliothek zu Berlin-Preussischer Kulturbesitz, Orientabteilung MS Or. oct. 1540 (Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland, XIV/1, No. 158).

Jūzjānī, Minhāj ad-Din 'Uthman b. Sirāj ad-Dīn. *Tabakāt-i-Nāsirī: A General History of the Muhammadan Dynasties of Asia by Maulānā, Minhaj-ud-Din, Abū 'Umar-i-Usmān*. 2 c. Trc. H. G. Raverty. Calcutta, 1881; yeniden basım Yeni Delhi: Oriental Books Reprint Corporation, 1970.

_____ Tabakât-ı Nâsırî. 2 c. Ed. Abdülhayy Habîbî. Lahore: Matba'a-i Kûh-ı Nûr, 1949-1954; 2. baskı, Kabil, 1342-43/1963-64; yeniden basım Tahran, 1363/1984-85.

Katalu, Mustafa. *Alem Onda hareketinin kuruluş ve yükseliş devirleri*. İstanbul: Edebiyat Fakültesi Matbaası, 1976.

_____ "Ünet sülalesi ve şubeleri." *Tarih Enstitüsü Dergisi*, 1 (1970), s. 103-120.

Kal', F. *Persidskie, arabskie i tiurkskie rukopisi Turkestanskoi Publichnoi Biblioteki*. Taşkent: Tipografiia Okruzhnago Shtaba, 1889.

Kämpfe, Hans-Reiner, trc. *Das Asarawi-neretu-yin teuke des Byamba erke daitsing aus Šamba jasay (Eine mongolische Chronik des 17. Jahrhunderts)*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1983; Asiatische Forschungen, c. 81.

Karamzin, N. M. *Istoriia gosudarstva rossiiskago*. S. Petersburg: Izdanie Evg. Evdokimova, 1892.

Katalog fonda Instituta rukopisei, c. 1. Taşkent: Fan, 1989.

Katanov, N. F. "O pogrebal'nykh obriadakh u tiurkskikh plemen s drevneishikh vremen do nashikh dnei." *IOAIÉ*, c. 12, No. 2 (1894), s. 109-142; Almanca tercüme: "Ueber die Bestattungsgebräuche bei den Türkstämmen Central- und Ostasiens." *Keleti Szemle / Revue orientale [Budapest]*, 1 (1900), s. 100-113, 225-233, 277-286.

_____ "O religioznykh voinakh uchenikov sheikha Bagauddina protiv inorodtsev Zapadnoi Sibiri." *Ezhegodnik Tobol'skago Gubernskago Muzeia*, 14 (1904), s. 3-28.

_____ "Predaniia Tobol'skikh Tatar o pribytii v 1572 g. mukhammedanskikh propo-vednikov v g. Isker." *Ezhegodnik Tobol'skago Gubernskago Muzeia*, 7 (1897), s. 51-61.

Kellner-Heinkele, Barbara. *Aus den Aufzeichnungen des Sa'id Giray Sultan: eine zeitgenössische Quelle zur Geschichte des Chanats der Krim um die Mitte des 18. Jahrhunderts*. Freiburg im Breisgau: Klaus Schwarz Verlag, 1975; Islamkundliche Untersuchungen, c. 28.

Kereitov, R. Kh. "Mifologicheskie personazhi traditsionnykh verovanii Nogaitsev." *Sovetskaia ètnografiia*, 1980, No. 2, s. 117-127.

Khadr, Mohamed ve Claude Cahen. "Deux actes de waqf d'un Qarahānide d'Asie Centrale." *JA*, 255 (1967), s. 305-334.

Khairullin, A. N. "O novom spiske "Tavarikhe Bulgariia' Muslimi." *Istoriko-lingvis-ticheskii analiz staropis'mennykh pamiatnikov* (Kazan, 1983) içinde, s. 132-139.

_____ [Änver Khäyrullin]. "Galimneng kul'yazma mirasï." *Kazan utlari*, 1984, 57-164 No. 1, s. 157-164.

Khakimzianov, F. S. "Epigraficheskie pamiatniki g. Bulgara." *Istochnikovedenie i istoriia tiurkskikh iazykov* (Kazan, 1978) içinde, s. 21-36.

_____ *Epigraficheskie pamiatniki Volzhskoi Bulgarii i ikh iazyk*. Moskova: Navka, 1987.

_____ *Iazyk èpitafii Volzhskikh Bulgar*. Moskova: Navka, 1978.

_____ "New Volga Bulgarian Inscriptions." *AOH*, 40/1 (1986), s. 173-177.

Khalikov, A. Kh. "Kul'tura narodov Srednego Povolzh'ia v X-XIII vekakh." *Voprosy istorii*, 1976, No. 4, s. 102-119; İngilizde tercüme, *SAA*, 16/1 (Summer 1977), s. 49-86.

Khalikova, F. A. *Musul'manskie nadgrobiia Bolgara: Arkheologicheskie issledovaniia XIII v.* Kazan: Izd-vo Kazanskogo universiteta, 1986.

Khalikova, R. Kh. *Istoki bashkirskikh shezhere i ikh istochnikovedcheskoe znachenie XVIII-XIX vv.* Moskova: Nauka, 1990.

Kharisov, A. I. *Literaturnoe nasledie bashkirskogo naroda (XVIII-XIX veka).* Ufa: Bashkirskoe Knizhnoe Izdatel'stvo, 1973.

Khisamieva, Z. A. "Nekotorye tekstologicheskie problemy dastanov Kadyr-Gali Bika." *Istochnikovedenie istorii tiurkskikh narodov* (Kazan, 1978) içinde, s. 63-69.

Khorezmi, Nurullah. [Özbek Han'ın ihtidasına dair başlıksız bir anlatı]. MS: Staatsbibliothek zu Berlin-Preussischer Kulturbesitz, Orientabteilung, MS Diez A. Quart. 14, vr. 234b-236a.

Khorezmi, Sharif ad-Din Husayn. *Iadgar al-'ashiqin*. MSS: MS Aligarh Subhanullah No. 297.71/1 (kataloglanmamış); MS India Office, Ethe 1877; MS Hyderabad, Andhra Pradesh Government Oriental Manuscripts Library, Persian MSS, *Tezkire* No. 168.

Kireev, A. N. "Etnogeneticheskie legendy i predaniia bashkirskogo naroda." *Arkheologiia i etnografiia Bashkirii*, 4 (Ufa, 1971) içinde, s. 60-63.

al-Kisā'ī. *The Tales of the Prophets of al-Kisai*. Trc. W. M. Thackston, Jr. Boston: Twayne Publishers, G. K. Hall, 1978.

Kissling, Hans Joachim. "Aus der Geschichte des Chalvetijje-Ordens." *ZDMG*, 103 (1953), s. 233-289.

Klaproth, J. "Notice et explication des inscriptions de Bolghari." *JA*, dizi 2, 8 (1831), s. 483-503.

Klimkeit, Hans-Joachim. "Manichaean Kingship: Gnosis at Home in the World." Numen, 29 (1982), s. 17-32.

_____ "Qut: Ein Grundbegriff in der zentralasiatischen Religionsbegegnung." *Humanitas Religiosa: Festschrift für Haralds Biezais* (Stockholm, 1979) içinde, s. 252-260.

Kljaštornyj, Sergej G. [sic], and Vladimir A. Livšic [sic]. "The Sogdian Inscription of Bugut Revised." *AOH*, 26/1 (1972), s. 69-102.

Kocaoglu, Timur. "Islam in the Soviet Union: Atheistic Propaganda and 'Unofficial' Religious Activities." *Journal, Institute of Muslim Minority Affairs*, 5/1 (1984), s. 145-152.

_____ "Recent Reports on Activities of Living Muslim 'Saints' in USSR." *Radio Liberty Research*, No. 346/83 (15 September 1983), s. 1-5.

Kochekaev, B.-A. B. *Nogaisko-russkie otnosheniia v XV-XVIII vv.* Alma-Ata: Navka, 1988.

_____ *Sotsial'no-ekonomicheskoe i politicheskoe razvitie nogaiskogo obshchestva v XIX-nachale XX veka.* Alma-Ata: Karachaevo-Cherkesskoe Otdelenie Stavropol'skogo Knizhnogo Izdatel'stva, 1973.

Konovalov, A. V. *Kazakhi iuzhnogo Altaia (Problemy formirovaniia etnicheskoi gruppy).* Alma-Ata: Navka, 1986.

Köprülü, M. F. *L'Influence du chamanisme turco-mongole sur les ordres mystiques musulmans*. Istanbul, 1929.

_____ ["Keuprulu Zadé Mehmed Fuad Bey"]. "Une institution magique chez les anciens Turcs: Yat." *Actes du Congrès International d'Histoire des Religions* (Paris 1923) içinde, c. 2 (Paris: Librairie ancienne Honoré Champion, 1925), s. 440–451.

_____ *Türk edebiyatı tarihi*. Istanbul, 1926.

Komilov, I. "Zametki ob Astrakhanskoi gubernii." *Vestnik Imperatorskago Russkago Geograficheskago Obshchestva*, bl. 27 (1859), 2. kısım, s. 1–48.

Kortepeter, Carl Max. Ottoman Imperialism during the Reformation: Europe and the Caucasus. New York: New York University Press, 1972.

Kortt, I. R. "The Shaman as Social Representative in the World Beyond." In Shamanism in Eurasia, ed. M. Hoppál (Göttingen: Edition Herodot, 1984), c. 2, s. 289–306.

Kotwicz, W. "Remarques complémentaires" [to J. Jaworski, "Quelques remarques"]. *Rocznik Orientalistyczny*, 4 (1926), s. 261–266.

Krachkovskaia, V. A. *Izvlechenie mavzoleia Pir-Khuseina*. Tiflis: Izd-vo AN Gruzinskoi SSR, 1946.

"Kratkii obzor polozheniia nogaiskikh tatar, vodvorennykh v Melitopol'skom uezde Tavricheskoi cheskoi gubernii." *Teleskop*, 1833, bl. 33, s. 3–23, 210–230, 269–297.

Kretschmer, Konrad. "Die Katalanische Weltkarte der Biblioteca Estense zu Modena." *Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin*, 32 (1897), s. 65–111, 191–218.

Krukovskaia, Sofia Karlovna. *Astrakhanskii krai*. S. Petersburg: Izdanie Peterburgskago Uchebnago Magazina, 1904.

Kurat, A. N. *IV–XVIII. yüzyıllarda Karadeniz kuzeyindeki Türk kavimleri ve devletleri*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1972.

Kusimova, T. Kh. "Antroponimy v bashkirskikh shezhere." *Onomastika Povolzh'ia* 3 (Ufa, 1973) içinde, s. 66–71.

Kuzeev, R. G. *Bashkirskie shezhere*. Ufa: Bashkirskoe knizhnoe izdatel'stvo, 1960.

_____ *Proiskhozhdenie bashkirskogo naroda: ètnicheskii sostav, istoriia rasseleniia*. Moskova: Navka, 1974.

_____ "Uralo-aral'skie ètnicheskie sviazi v kontse I tysiacheletiia N. È. i istoriia formirovaniia bashkirskoi narodnosti." *Arkheologiia i ètnografiia Bashkirii*, 4 (Ufa, 1971) içinde, s. 17–29.

Lao, Yan-shuan. "Notes on Non-Chinese Terms in the Yüan Imperial Dietary Compendium Yin-shan chang-yao." *Bulletin of the Institute of History and Philology, Academia Sinica*, 39 (October, 1969), s. 399–416.

Lapidus, Ira M. *A History of Islamic Societies*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

_____ "Tribes and State Formation in Islamic History." *Tribes and State Formation in the Middle East*, ed. Philip S. Khoury ve Joseph Kostiner (Berkeley ve Los Angeles: University of California Press, 1990) içinde, s. 25–47.

Laurent, J. C. M., ed. *Peregrinatores Medii Aevi Quatuor*. Leipzig: J. C. Hinrichs, 1864.

Lawrence, Bruce B. "Early Indo-Muslim Saints and Conversion." *Islam in Asia*, c. I, *South Asia*, ed. Yohanan Friedmann (Boulder, Colorado: Westview Press, 1984) içinde, s. 109-145.

_____ "Islam in India: The Function of Institutional Sufism in the Islamization of Rajasthan, Gujarat and Kashmir." *Islam in Local Contexts*, ed. Richard C. Martin (Leiden: E. J. Brill, 1982; Contributions to Asian Studies, c. 17) içinde, 27-43.

Lazzerini, Edward. "The Revival of Islamic Culture in Pre-Revolutionary Russia: Or, Why a Prosopography of the Tatar Ulema?" *Passé turco-tatar, présent soviétique: Études offertes à Alexandre Bennigsen*, ed. Ch. Lemercier-Quelquejay, G. Veinstein ve S. E. Wimbush (Louvain: Éditions Peeters / Éditions de l'École des Hautes Études, 1986) içinde, s. 367-372.

Lessing, F. D. *Mongolian-English Dictionary*. Berkeley ve Los Angeles: University of California Press, 1960.

Levtzion, Nehemia. "Conversion under Muslim Domination: A Comparative Study." *Religious Change and Cultural Domination*, ed. D. N. Lorenzen (Mexico City: El Colegio de México, 1981; 30th International Congress of Human Sciences in Asia and North Africa, 1976) içinde, s. 19-38.

_____ Ed. *Conversion to Islam*. New York/Londra: Holmes & Meier, 1979.

_____ "Islam and State Formation in West Africa." *The Early State in African Perspective: Culture, Power and Division of Labor*, ed. S. N. Eisenstadt, Michel Abitbol ve Naomi Chazan (Leiden: E. J. Brill, 1988) içinde, s. 98-108.

_____ "Patterns of Islamization in West Africa." Levtzion, ed., *Conversion to Islam* içinde, s. 207-216.

_____ "Toward a Comparative Study of Islamization." Levtzion, ed., *Conversion to Islam* içinde, s. 1-23.

Lewis, Bernard. "The Mongols, the Turks and the Muslim Polity." *Transactions of the Royal Historical Society*, dizi 5, 18 (1968), s. 49-68.

Lewis, Geoffrey, trc. *The Book of Dede Korkut*. Harmondsworth, Middlesex: Penguin Books, 1974.

Ligeti, Louis. "Glossaire supplémentaire au vocabulaire sino-ouigour du Bureau des Traducteurs." *AOH*, 22 (1969), s. 1-49, 191-243.

_____ "Prolegomena to the Codex Cumanicus." *AOH*, 35/1 (1981), s. 1-54.

_____ "Un vocabulaire sino-ouigour des Ming." *AOH*, 19 (1966), s. 117-199, 257-316.

Lincoln, Bruce. *Discourse and the Construction of Society: Comparative Studies of Myth, Ritual, and Classification*. New York/Oxford: Oxford University Press, 1989.

Lindner, Rudi Paul. "What Was a Nomadic Tribe?" *Comparative Studies in Society and History*, 24 (1982), s. 689-711.

Lipets, R. S. "'Litso volka blagoslovenno...' (Stadial'nye izmeneniia obraza volka v tiurko-mongol'skom èpose i genealogicheskikh skazaniiakh)." *Sovetskaia etnografiia*, 1981, No. 1, s. 120-133.

Lipkin, Semen, trc. *Idegei: Tatarskii narodnyi èpos*. Kazan: Tatarskoe knizhnoe izda-tel'stvo, 1990.

Little, Donald Presgrave. *An Introduction to Mamlūk Historiography: An Analysis of Arabic Annalistic and Biographical Sources for the Reign of al-Malik an-Nasir Muhammad ibn Qalā'ūn*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1970; Freiburger Islamstudien, c. II.

_____ "Notes on Aitamiš, a Mongol Mamlūk." *Die islamische Welt zwischen Mittelalter und Neuzeit: Festschrift für Hans Robert Roemer zum 65. Geburtstag*, ed. Ulrich Haarmann ve Peter Bachmann (Beyrut: In Kommission bei Franz Steiner Verlag, Wiesbaden, 1979) içinde, s. 387-401.

_____ "The Recovery of a Lost Source for Bahri Mamlūk History: al-Yūsufī's Nuzhat al-nazir fi sirat al-Malik al-Nāsir." *JAOS*, 94 (1974), s. 42-54.

Liu Mau-tsai, trc. *Die chinesischen Nachrichten zur Geschichte der Ost-Türken*; 2 c. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1958.

Lopatin, Ivan A. *The Cult of the Dead among the Natives of the Amur Basin*. 's-Gravenhage: Mouton, 1960; *Central Asiatic Studies*, c. 6.

Lossievskii, M.V. "Byloe Bashkirii i bashkir po legendam, predaniiam i khronikam (Istoriko-ètnograficheskii ocherk)." *Spravochnaia knizhka Ufimskoi gubernii*, ed. N. A. Gurvich (Ufa: N. Vlokhin, 1883) içinde, s. 368-389.

Lot-Falck, E. "A propos d'Ätügän, Déesse mongole de la terre." *RHR*, 149 (1956), s. 157-196.

Lunin, B. V. "Zhizn' i trudy vostokoveda-tiurkologa P. A. Faleva (K 45-letiiu so dnia smerti)." *Obshchestvennye nauki v Uzbekistane*, 1967, No. 9, s. 43-48.

L'vova, E. L., I. V. Oktiabr'skaia, A. M. Sagalaev, ve M. S. Usmanova. *Traditsionnoe mirovozzrenie tiurkov luzhnoi Sibiri*. Novosibirsk: Navka, Sibirskoe otdelenie; 3 c. Altbaşlıklar: Prostranstvo i vremia; veshchnyi mir (1988); Chelovek; obshchestvo (1989) ve Znak i ritual (1990).

McChesney, R. D. "The Amirs of Muslim Central Asia in the XVIIth Century." *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 26/1 (1983), s. 33-70.

_____ *Waqf in Central Asia: Four Hundred Years in the History of a Muslim Shrine, 1480-1889*. Princeton: Princeton University Press, 1991.

MacQueen, Graeme. "Whose Sacred History? Reflections on Myth and Dominance." *Studies in Religion*, 17/2 (1988), s. 143-157.

Madelung, Wilferd. "Borhan-al-Din Nasafi." *Elr*, IV, s. 371.

_____ "The spread of Maturidism and the Turks." *Actas do IV Congresso des Estudos Arabes et Islâmicos, Coimbra-Lisboa* (Leiden: E. J. Brill, 1971), s. 109-168; yazarın *Religious Schools and Sects in Medieval Islam* (Londra: Variorum Reprints, 1985), No. II ünvanlı eserinde yeniden basıldı.

Maenchen-Helfen, J. *The World of the Huns: Studies in their History and Culture*. Ed. Max Knight. Berkeley ve Los Angeles: University of California Press, 1973.

Mahmūd b. Amir Vali. *Bahr al-asrār*. MSS: MS Tashkent, IVAN Uz, Env. No. 1385 (SVR, V, No. 3564); MS India Office, Ethé 575.

Maksetov, K. M., ed. *Ocherki po istorii karakalpakskogo fol'klora*. Taşkent: Fan, 1977.

_____ "Vzaimosviazi karakalpakskogo i bashkirskogo geroicheskogo èposa." *Arkheologiia i ètnografiia Bashkirii*, 4 (Ufa, 1971), s. 268-272.

Maliavkin, G. "Karanogaitsy." *Terskii sbornik*, No. 3, 2 kitap (1893), s. 133-173.

Mälläev, N. M. Üzbek edebiyatı tarihi. C. I. Taşkent: "Üqituvchi" Neşriyatı, 1965.

Malov, S. E. "Shamanskii kamen" "iada" u tiurkov zapadnogo Kitaia." *Sovetskaia ètnografiia*, 1947, No. 1, s. 151-160.

Malyshev, V. I. *Povest' o Sukhane: Iz istorii russkoi povesti XVII veka*. Moskova/Leningrad: Izd-vo AN SSSR, 1956.

Manas: kirgizskii geroicheskii èpos. Ed. A. S. Sadykov, S. M. Musaev ve A. S. Mirbadaleva. Kitap 1-3. Moskova: Navka, GRVL, 1984, 1988, 1990.

Mandeville, John. *Mandeville's Travels: Texts and Translations*. Ed. & trc. Malcolm Letts; I. Londra: Hakluyt Society, 2. dizi, No. 101, 1953.

Mano Eiji. "Moghülistan." *Acta Asiatica*, 34 (1978) [Özel sayı: *Historical Studies on Central Asia in Japan*), s. 46-60.

Marazzi, Ugo, trc. *Māday Qara: An Altay Epic Poem*. Napoli: Istituto Universitario Orientale, 1986; Series Minor, XXV.

Margulan, A. Kh. "O nositeliakh drevnei poèticheskoi kultury kazakhskogo naroda." *M. O. Auèzovu, Sbornik statei k ego shestidesiatiletiiu* (Alma-Ata: Izd-vo AN Kaz-SSR, 1959) içinde, s. 70-89.

Mercânî, Şihabüddin. *Müstefâdü'l-ahbâr fi-ahvâli Kazan ve Bulgar*. C. 1, 2. baskı, Kazan: Tipografiia B.L. Dombrovskago, 1897.

_____ [Shihabetdin Märjani). *Möstäfadel-äkhbar fi äkhvali Kazan vä Bolgar*. Ed. Ä. N. Khäyrullin (Kiril alfabesiyle Tatarca). Kazan: Tataristan Kitap Neşriyatı, 1989.

Marquart, J. "Čuwaint's Bericht über die Bekehrung der Uiguren." Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften (Berlin), 1912, XXVII, s. 486-502.

_____ "Über das Volkstum der Komanen." W. Bang and J. Marquart, *Osttürkische Dialektstudien* (Abhandlungen der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Phil.-hist. Klasse, n. F., C. XIII; Berlin, 1914), s. 25-238.

Martin, B. G. "A Short History of the Khalwati Order of Dervishes." *Scholars, Saints, and Sufis: Muslim Religious Institutions since 1500*, ed. Nikki R. Keddie (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1972) içinde, s. 275-305.

Martynov, Anatoly I. *The Ancient Art of Northern Asia*. Trc. Demitri B. Shimkin ve Edith M. Shimkin. Urbana: University of Illinois Press, 1991.

Massignon, Louis. "Le culte liturgique et populaire des VII Dormants Martyrs d'Ephese (Ahl al-Kahf): Trait d'union orient-occident entre l'Islam et la Chrétienté." *Opera minora*, ed. Y. Moubarac (Beyrut: Dâru'l-Maârif-i Lübnan, 1963) içinde, c. 3, s. 119-180.

_____ "La légende nde de Hallace Mansur en pays turcs." *REI*, 1941-1946, s. 77-78; *Opera Minora*, c. 2, s. 103'te yeniden basılmış.

_____ "Les 'Sept Dormants' apocalypse de l'Islam." *Opera minora*, c. 3, s. 104-118'de yeniden basılmış.

Materialy po istorii kazakhskikh khanstv XV-XVIII vekov (Izvlecheniia iz persidskikh i tiurkskikh sochinenii). Ed. S. K. Ibragimov, N. N. Mingulov, K. A. Pishchulina ve V. P. Iudin. Alma-Ata: Navka, 1969.

Materialy po istorii turkmen i Turkmenii. C. II (XVI-XIX vv., iranskie, bukharskie i khivinskie istochniki), ed. V. V. Struve, A. K. Borovkov, A. A. Romaskevich ve P. P. Ivanov. Moskova/Leningrad: Izd-vo AN SSSR, 1938.

Matorin, N. *Religiia u narodov Volzhsko-kamske islam-pravoslavie-sektantstvo*. Moskova: "Bezbozhnik," 1929.

Matsumura, Jun. "The Ancestral Legend of the Manchu Imperial House." *Proceedings of the Fourth East Asian Altaistic Conference* (T'ai-pei, 1971) içinde, s. 192-195.

Matthias of Miechow [Matvei Mekhovskii). *Traktat o dvukh Sarmatiiakh*. Ed. & trc. S. A. Anninskii. Moskova/Leningrad: Izd-vo Akademii nauk SSSR, 1936.

Matveeva, R. P. "Motiv o devushke-lebedi v russkoi i buriatskoi skazochnykh traditsi-iakh." *Russkii fol'klor Sibiri: Issledovaniia i materialy* (Novosibirsk: Navka, 1981) içinde, s. 25-40.

Melioranskii, P. M., ed. "Skazanie ob Edigee i Toktamyshe. Kirgizskii tekst po rukopisi, prinadlezhavshei Ch. Ch. Valikhanovu." Saint Petersburg, 1905 (Zapiski Imperatorskago Russkago Geograficheskago Obshchestva po otdeleniiu ètnografii, c. 29 içinde müstakil sayfa numarasıyla verilmiş ilave).

Melville, Charles. "The Itineraries of Sultan Öljeitü, 1304-16." *Iran*, 28 (1990), s. 55-70.

Meserve, Ruth. "The Yüan Shih and Middle Mongolian." *Mongolian Studies*, 13 (1990), s. 117-131.

Messerschmidt, D. G. *Forschungsreise durch Sibirien 1720-1727*. Ed. E. Winter ve N. A. Figurovskij. Teil 1. Berlin: Akademie-Verlag, 1962.

Michael the Syrian. *Chronique de Michel le Syrien, Patriarche Jacobite d'Antioche (1166-1199)*. Ed. ve trc. J.-B. Chabot. 4 cilt. Paris: Ernest Leroux, Éditeur, 1899-1910.

Michell, Robert ve Nevill Forbes, trc. *The Chronicle of Novgorod, 1016-1471*. Londra: Camden Society, 3. dizi, c. 25, 1914.

Mikhailov, G. I. "Mify v istoricheskikh sochineniiakh XIII-XIV vv. mongol'skikh naro-dov." *Fol'klor i istoricheskaia ètnografiia* (Moskova: Navka, 1983) içinde, s. 88-106.

Mikhailov, T. M. *Buriatskii shamanizm: istoriia, struktura i sotsial'nye funktsii*. Novosibirsk: Navka, Sibirskoe Otdelenie, 1987.

Miklukho-Maklai, N. D., ed. *Opisanie persidskikh i tadzhikskikh rukopisei Instituta vos-tokovedeniia*. No. 3 (Istoricheskie sochineniia). Moskova: Navka, GRVL, 1975.

Mingana, A. "The Early Spread of Christianity in Central Asia and the Far East: A New Document." *Bulletin of the John Rylands Library*, 9 (1925), s. 297-371.

Minorsky, V. "The Khazars and the Turks in the Ākām al-Marjan." *BSOS*, 9 (1937), 141-150.

Mirbadaleva, A. S., N. V. Kidaish-Pokrovskaia, ve S. M. Musaev. "Obzor zapisei variantov èposa 'Manas.'" *Manas: Kirgizskii geroicheskii èpos*, 1. kitap (Moskova: GRVL, 1984), s. 443-491.

Mīrhānd. Târih-i Ravzatü'-Safâ. C. 5. Tahran: Hayyam, 1339/1960.

Mirzhanova, S. F. *Iuzhnyi dialekt bashkirskogo iazyka*. Moskova: Navka, 1979.

Mokeev, A. M. "Sheikh-Mansur al-Khalladzh i ego mesto v genealogiiakh kirgizskogo naroda." *Bartol'dovskie chteniia, 1981, god piatyi: tezisy dokladov i soobshchenii* (Moskova: Navka, GRVL, 1981) içinde, s. 60-61.

Moldobaev, I. B. *Épos "Zhanysh i Baiysh" kak istoriko-ètnograficheskii istochnik*. Frunze: Ilim, 1983.

Mollov, Riza. "Parallel entre Alpamiš et Ašık Garib (Quelques observations sur l'évolution du sujet et de l'image d'Ašık Garib)." *Acta Orientalia* 32 (1970, = PIAC XI), s. 167-189.

Mollova, Mefkūre. "Traces des querelles religieuses dans le Codex Cumanicus." *AOH*, 39 (1985), s. 339-351.

Molnár, Adam. "Qām, Yātči and Bügü: Notes on Old Turkic Shamanism." Beşinci Milletler Arası Türkoloji Kongresi (Istanbul, 1985), Tebliğler, I. Türk Dili, cilt 1 (Istanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1985) içinde, s. 197-204.

Montell, G. "Distilling in Mongolia." *Ethnos*, 2/5 (September 1937), s. 321-332.

Morgan, David. *The Mongols*. Oxford: Basil Blackwell, 1986.

Mori Masao. "The Turchüch Concept of Sovereign." *Acta Asiatica*, 41 (1981), s. 47-75.

Mostaert, Antoine. "Sur quelques passages de l'Histoire Secrète des Mongols." *HJAS*, 13 (1950), s. 285-361.

Mote, Frederick W. "Yüan and Ming." *Food in Chinese Culture: Anthropological and Historical Perspectives*, ed. K. C. Chang (New Haven: Yale University Press, 1977) içinde, s. 195-257.

Movsēs Dasyuranci. *The History of the Caucasian Albanians by Movses Dasxuranci*. Trc. C. J. F. Dowsett. Londra: Oxford University Press, 1961.

al-Mufaddal. *Ägypten und Syrien zwischen 1317 und 1341 in der Chronik des Mufaddal b. Abi l-Fadâ'il*. Trc. Samira Kortantamer. Freiburg im Breisgau: Klaus Schwarz Verlag, 1973; Islamkundliche Untersuchungen, c. 23.

_____ [Moufazzal ibn Abil-Fazaīl]. *Histoire des sultans mamlouks*. Ed. ve trc. E. Blochet. *Patrologia Orientalis*, c. 12, fasikül 3; c. 14, fasikül 3; c. 20, fasikül 1 (Paris, 1919-1928).

Muhammad Haydar Dūghlāt. *A History of the Moghuls of Central Asia, being the Tarikh-i-Rashidi of Mirza Muhammad Haidar, Dughlát*. 2. baskı. Ed. ve trc. N. Elias

ve E. Denison Ross. London, 1898; yeniden baskı Londra: Curzon Press / New York: Barnes and Noble, 1972.

Muhammad Mahdī Khān. *Sanglāx: A Persian Guide to the Turkish Language by Muhammad Mahdi Xân.* Tıpkıbasım. ed. G. Clauson. Londra: Luzac & Co., 1960; Gibb Memorial Series, başlığı belirsiz, No. 20.

Muhammad Kâdi. *Silsiletü'l-'Ârifin.* MSS: MS Tashkent, IVAN Uz, Env. No. 4452 (kataloglanmamış); MS Aligarh, Maulana Azad Library, Subhanullah Collection, No. 297.7/72.

Muhammed Ya'kûb b. Muhammed Daniyal Biy. *Gülşenü'l-mulûk.* MS: MS IVAN Uz, Env. No. 1507 (SVR, I, s. 83, No. 208).

Mukhamadiev, A. G. *Bulgaro-tatarskaia monetnaia sistema XII-XV vv.* Moskova: Navka, 1983.

Mukhamedova, Z. B. "Neskol'ko slov ob antroponimakh v 'Oguz-Name' iz sochineniia Salar Baba." *Onomastika Srednei Azii* (Moskova: Navka, GRVL, 1978) içinde, s. 169-171.

Mu'nis: Shir Muhammad Mīrāb Münis ve Muhammad Rizā Mīrāb Agahī. *Firdaws al-Iqbal: History of Khorezm.* Ed. Yuri Bregel. Leiden: E. J. Brill, 1988.

Nabiev, R. N. *Iz istorii Kokandskogo khanstva (feodal'noe khoziaistvo Khudoiar-khana).* Taşkent: Fan, 1973.

Neseb-nâme-i Üzbīk. MSS: MS Tashkent, IVAN Uz, Env. No. 3386, vr. 182b-183b; MS IVAN Uz, Env. No. 12870, vr. 89b-91b ("Nesib-nâme-i 'Uzbīk").

Natanzī, Mu'in ad-Din. *Muntakhab at-tavārīkh-i Mu'inī.* Ed. Jean Aubin. Tahran: Kitabfürûşî-i Hayyâm, 1336/1957.

Nevā'ī, 'Abdü'l-Hüseyn, ed. *İsnâd ve mükâtebet-i târih-i İrân ez-Timür tâ-Şah İsmail.* Tahran: Büngeh-i Tercüme ve Neşr-i Kitab, 1341/1962.

Nevā'ī, Mir 'Ali-şir. *Mecâlisü'n-Nefâ'is: İlmî-tenkidli metin.* Ed. Suyimä Ghānieva. Taşkent: Fan, 1961.

Nebol'sin, Pavel. "Narody Astrakhanskoi gubernii: zametki o Kundrovskikh Tatarakh." *Vestnik Imperatorskago Russkago Geografícheskago Obshchestva,* 2. kitap (1851), bl. V, 30 s.

_____ *Ocherki Volzhskago nizov'ia.* S. Petersburg: Tipografiia Ministerstva vnutrennikh del, 1852.

Neikhardt, A. A. *Skifskii rasskaz gerodota v otechestvennoi istoriografii.* Leningrad: Navka, 1982.

Neimatova, M. S. "Nadpisi kak istochnik dlia izucheniia istoriia khanaki Pir Khusaina." *Vostochnoe istoricheskoe istochnikovedenie i spetsial'nye istoricheskie distsipliny,* No. 1 (Moskova: Navka, GRVL, 1989; "Bartol'dovskie chteniia," 1984) içinde, s. 292-298.

Németh, J. "Ein ungarisches Lehnwort in Byzanz im 10. Jahrhunderts." *Beiträge zur Sprachwissenschaft, Volkskunde und Literaturforschung: Wolfgang Steinitz zum*

60. Geburtstag am 28. Februar 1965 dargebracht (Berlin: Akademie-Verlag, 1965) içinde, s. 291-294.

Nesterov, A. D. "Proshloe priural'skikh stepei v predaniiakh kirgiz Kazalinskago uezda." *ZVOIRAO*, 12/4 (1900), s. 095-0105.

Nişâbûri, Mir 'Abdülevvel. *Mesmû'ât*. MSS: MS Tashkent, IVAN Uz, Env. No. 3735 (SVR, VIII, No. 5977); MS India Office, Delhi Pers. 890; MS Lucknow, Shibli Numânî Library, Nadwat al-Ulama Madrasah, Tasavvuf Farsi 172/2457.

Nithârî Bukhârî, Khoja Baha ad-Din Hasan. *Mudhakkir-i-Ahbab ("Remembrancer of Friends") of Khwaja Baha al-Din Hasan Nithârî Bukhârî*. Ed. Syed Muhammad Fazlullah. Haydarabad: Osmania University, Da'iretü'l-Ma'arif Press, 1969.

Nöldeke, Th., trc. "Die von Guidi herausgegebene syrische Chronik, übersetzt und kommentiert." *Sitzungsberichte der Wiener Akademie der Wissenschaften*, 128 (1893), No. 9, s. 1-48.

Noonan, Thomas S. "Suzdalia's Eastern Trade in the Century before the Mongol Conquest." *Cahiers du monde russe et soviétique*, 19 (1978), s. 371-384.

Nordenskiöld, A. E. *Periplus: An Essay on the Early History of Charts and Sailing Directions*. Trc. Frances A. Bather. Stockholm: P. A. Norstedt & Söner, 1897.

Novik, E. S. *Obriad i fol'klor v sibirskom shamanizme: opyt sopostavleniia struktur*. Moskova: Navka, GRVL, 1984; Kısmî İngilizce çeviri: "Ritual and Folklore in Siberian Shamanism: Experiment in a Comparison of Structures." *SAA*, 28/2 (Güz 1989), s. 20-84.

Nurmagambetova, O. *Kazakhskii geroicheskii èpos Koblandy batyr*. Alma-Ata: Navka, 1988.

Nüveyrî. *Nihâyetü'l-Arab fi-fünûni'l-edeb*. Ed. Said 'Aşûr, M. Mustafa Ziyade, Fu'ad 'Abdü'l-Musti es-Sayyad; c. 27. Kahire: Daru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1405/1985.

Ocak, Ahmet Yaşar. *Türk Folklorunda Kesik Baş (Tarih-Folklor İlişkisinden bir Kesit)*. Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü (Yayınları, 25), 1989.

Oda Juten. "Uighuristan." *Acta Asiatica*, 34 (1978) (Özel sayı: Historical Studies on Central Asia in Japan), s. 22-45.

Öhrig, Bruno. *Bestattungsriten alttürkischer Aristokratie im Lichte der Inschriften*. Münih: Minerva, 1988; Münchner Ethnologische Abhanddlungen, c. 8.

Olbricht, Peter ve Elisabeth Pinks, trc. *Meng-ta Pei-lu und Hei-ta Shih-lüeh: Chinesische Gesandtenberichte über die frühen Mongolen 1221 und 1237; nach Vorarbeiten von Erich Haenisch und Yao Ts'ung-wu übersetzt und kommen-tiert*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1980; Asiatische Forschungen, c. 56.

Olearius, Adam. *Opisanie puteshestviia v Moskoviiu i chcrez Moskoviiu v Persiiu i obratno*. Trc. A. M. Loviagin. S. Petersburg: A. S. Suvorin, 1906.

_____ *Vermehrte Newe Beschreibung der Muscowitischen und Persischen Reyse*. Schleswig, 1656; yeniden baskı ed. Dieter Lohmeier, Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1971.

Olschki, Leonardo. *Guillaume Boucher, A French Artist at the Court of the Khans.* Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1946.

_____ *Marco Polo's Asia: An Introduction to his "Description of the World" called "Il Milione".* Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1960.

Orlov, A. S. *Kazakhskii geroicheskii èpos.* Moskova/Leningrad, 1945.

Osmanov, M. *Nogaiskie i kumykskie teksty* (Arap alfabesiyle). Saint Petersburg: Tipografiia Imperatorskoi Akademiia nauk, 1883.

Ötemiş Hacı. *Târîh-i Dust Sultân.* MS Tashkent, IVAN Uz, Env. No. 1552/III (SVR, I, No. 148).

Owusu-Ansah, David. "Islamization Reconsidered: An Examination of Asante Re-sponses to Muslim Influence in the Nineteenth Century." *Asian and African Studies* (Jerusalem), 21 (1987), s. 145-163.

Özdemir, Fuat. "İlk dinî destanlar ve Kesikbaş destanı." *Folklor araştırmaları kurumu yıllığı* (Ankara, 1975), s. 123-129.

Paksoy, H. B. *Alpamysh: Central Asian Identity under Russian Rule.* Hartford, Connecticut: Association for the Advancement of Central Asian Research, Monograph Series, 1989.

Pallas, Peter Simon. *Sammlungen historischer Nachrichten über die mongolischen Völkerschaften;* Erster Theil. Frankfurt ve Leipzig, 1779; yeniden baskı Graz: Akademische Druck-u. Verlagsanstalt, 1980.

_____ *Travels through the Southern Provinces of the Russian Empire in the Years 1793 and 1794.* C. 1. Londra: A. Strahan, 1802.

Pantusov, N. N. "Gorod Almalyk i Mazar Tugluk-Timur-khana," ve "Legenda o Tugluk-Timur-khane." *Kaufmanskii sbornik, izdannyi v pamiat' 25 let, istekshikh so dnia smerti pokoritelia i ustroitelia Turkestanskogo kraia, general-ad'iutanta K. P. fon-Kaufmana* (Moskova, 1910) içinde, s. 161-202.

Paul, Jürgen. *Die politische und soziale Bedeutung der Naqšbandiyya in Mittelasien im 15. Jahrhundert.* Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1991; Studien zur Sprache, Geschichte und Kultur des islamischen Orients, Neue Folge, c. 13.

_____ "Scheiche und Herrscher im Khanat Cagatay." *Der Islam,* 67 (1990), s. 278-321.

Paulson, Ivar. *Die primitiven Seelenvorstellungen der nordeurasischen Völker: eine reli-gionsethnographische und religionsphänomenologische Untersuchung.* Stockholm: The Ethnographical Museum of Sweden, 1958; Ethnographical Museum of Sweden, Monograph Series, c. 5.

Pavet de Courteille, A. *Dictionnaire turc-oriental.* Paris, 1870; yeniden baskı Amsterdam: Philo Press, 1972.

Peers, E. Allison. *Ramon Lull: A Biography.* Londra: Society for Promoting Christian Knowledge, 1929.

Pelliot, Paul. "Neuf notes sur des questions d'Asie Centrale." *T'oung Pao,* 26 (1929), s. 201-266.

_____ *Notes on Marco Polo.* 2 c. Paris, 1959 & 1963.

_____ *Notes sur l'histoire de la Horde d'Or.* Paris: Librairie d'Amérique et d'Orient Adrien-Maisonneuve, 1949.

_____ *Recherches sur les chrétiens d'Asie Centrale et d'Extrême-Orient.* Paris: Imprimerie Nationale, 1973.

_____ "Sur la légende d'Uyuz-khan en écriture ouigoure." *T'oung Pao*, 27 (1930), s. 247-358.

Pelliot, Paul ve Louis Hambis, trc. *Histoire des campagnes de Gengis Khan: Cheng-wou ts'in-tcheng lou.* Leiden: E. J. Brill, 1951.

Penrose, George Larry. "The Politics of Genealogy: An Historical Analysis of Abu'l-Gazi's Shejere-i Terakima." Doktora Tezi, Indiana University, 1975.

Peretiatkovich, G. I. *Povolzh'e v XV i XVI vekakh (ocherki iz istorii kraia i ego kolo-nizatsii).* Moskova, 1877.

Pertsch, W. *Verzeichniss der türkische Handschriften der Königlichen Bibliothek zu Berlin.* C. VI, Die Handschriften-Verzeichnisse der Königlichen Bibliothek zu Berlin. Berlin, 1889.

Piacentini, Valeria Fiorani. *Turchizzazione ed islamizzazione dell'Asia Centrale (VI-X-VI secolo d. Cr.).* Milan: Società Editrice Dante Alighieri, 1974; Biblioteca della "Nuova Rivista Storica," No. 33.

Pimenov, N. N., trc. "Opisanie Chernago moria i Tatarii, sostavil dominikanets Emiddio Dortelli d'Askoli, prefekt Kaffy, Tatarii i proch. 1634." *Zapiski Odesskago Obshchestva istorii i drevnostei*, 24 (1902), s. 89-180.

Pleshko, N. D. *Kniaz'ia Urusovy i ikh predki: Istoriko-rodoslovie.* New York: Russkoe Istoriko-Rodoslovnoe Obshchestvo v Amerike, 1955.

Polo, Marco. *The Description of the World.* 2 c. Ed. ve trc. A. C. Moule ve Paul Pelliot. Londra: George Routledge & Sons, 1938.

_____ *Le livre de Marco Polo, citoyen de Venise, conseiller privé et commissaire impériale de Khoubilaï-Khaân.* Trc. M. G. Pauthier. Paris: Librairie de Firmin Didot Frères, Fils, 1865.

_____ *The Travels of Marco Polo.* Trc. Ronald Latham. Harmondsworth, Middlesex: Penguin Books, 1958.

Popov, A. "Consecration Ritual for a Blacksmith Novice among the Yakuts." *Journal of American Folklore*, 46 (1933), s. 257-271.

Poppe, N. N. "Das mongolische Sprachmaterial einer Leidener Handschrift." *Izvestiia AN SSSR*, 1927, No. 12-14, s. 1009-1040; No. 15-17, s. 1251-1274; 1928, s. 55-80; yazarın *Mongolica* başlıklı çalışması içinde yeniden basıldı (Westmead, Farnborough: Gregg International, 1972), No. 1.

_____ "Opisanie mongol'skikh "shamanskikh" rukopisei Instituta vostokovedeniia." *Zapiski Instituta vostokovedeniia Akademii nauk*, 1 (Leningrad, 1927), s. 151-200; yazarın *Mongolica* başlıklı çalışması içinde yeniden basıldı, No. 2.

_____ "Die Schwanenjungfrauen in der epischen Dichtung der Mongolen." *Fragen der mongolischen Heldendichtung, Teil I: Vorträge des 2. Epensymposiums des Sonderforschungsbereichs 12, Bonn 1979* (Wiesbaden: Otto Harras-sowitz, 1981; Asiatische Forschungen, c. 72) içinde, s. 101-108.

_____ "Zolotoordynskaia rukopis' na bereste." *Sovetskoe vostokovedenie*, 2 (1941), s. 81-134 + XXIV Pl.; yazarın *Mongolica* başlıklı çalışması içinde yeniden basıldı, No. 3.

_____ "Zum Feuerkultus bei den Mongolen." *Asia Major*, 2 (1925), s. 130-145.

Potanin, G. N. "Doch' moria v stepnom èpose." *Etnograficheskoe obozrenie*, 1892, No. 1, s. 38-69.

_____ *Kazakhskii fol'klor v sobranii G. N. Potanina (Arkhivnye materialy i publi-katsii)*. Alma-Ata: Navka, 1972.

_____ "Kazakh-kirgizskie i altaiskie predaniia, legendy i skazki." *Zhivaia starina*, 1916, No. 2-3, s. 47-198.

_____ "Mar'ia lebed' belaia v bylinakh i skazkakh." *Etnograficheskoe obozrenie*, 1892, No. 2-3, s. 1-22.

_____ "Otryvki iz kirgizskago skazaniia o Idyge, iz zapisei Ch. Valikhanova." *Zhivaia starina*, 1891, No. 4, s. 156-163.

_____ "Tiurkskaia skazka o Idyge." *Zhivaia starina*, 1897, No. 3-4, s. 294-350.

_____ *Vostochnye motivy v srednevekovom evropeiskom èpose*. Moskova, 1899.

Potapov, L. P. "Drevnii obychai otrazhaiushchii pervobytno-obshchinnyi byt kochevnikov." *Tiurkologicheskii sbornik*, 1 (1951) (= Sbornik S. E. Malovu), s. 164-175.

_____ "Materialy po ètnografii tuvintsev raionov Mongun-taigi i Kara-kholia." *Trudy Tuvinskoi kompleksnoi arkheologo-ètnograficheskoi èkspeditsii, I (Materialy po arkheologii i ètnografii zapadnoi Tuvy)* (Moskova/Leningrad: Izd-vo AN SSSR, 1960) içinde, s. 171-237.

_____ *Ocherki narodnogo byta tuvintsev*. Moskova: Navka, GRVL, 1969.

_____ "Umai-bozhestvo drevnikh tiurkov v svete ètnograficheskikh dannykh." *Tiurkologicheskii sbornik 1972* (Moskova: Navka, GRVL, 1973), s. 265-286.

_____ "Volk v starinnykh narodnykh pover'iakh i primetakh Uzbekov." *Kratkie soobshcheniia Instituta Etnografii AN SSSR*, No. 30 (1958) içinde, s. 135-142.

Povest' vremennykh let. Ed. D. S. Likhachev. 2 c. Moskova-Leningrad: Izd-vo Akademii nauk SSSR, 1950.

Priselkov, M. D. *Khanskie iarlyki russkim mitropolitam*. Petrograd, 1916.

Pritsak, Omeljan. "Bolgaro-Tschuwaschica." *UAJ*, 31 (1959), s. 274-314.

_____ "Die Karachaniden." *Der Islam*, 31 (1953-54), s. 17-68.

_____ " Karachanidische Streitfragen, 1-4." *Oriens*, 3 (1950), s. 209-228.

_____ "The Khazar Kingdom's Conversion to Judaism." *HUS*, 2-3 (1978), s. 261-281.

_____ "The Pečenegs: A Case of Social and Economic Transformation." *AEMA*, 1 (1975), s. 211-235.

_____ "Von den Karluk zu den Karachaniden." *ZDMG*, 101 (1951), s. 270-300.

Putilov, V. N. "Pesnia o Shchelkane." *Russkii fol'klor: Materialy i issledovaniia*, c. 3 (Moskova/Leningrad: Izd-vo AN SSSR, 1958) içinde, s. 46-68.

Qadir 'Alī Bek Jalāyirī. *Sbornik letopisei*. Tatarskii tekst. Ed. I. Berezin. Kazan, 1854; Biblioteka vostochnykh istorikov, c. II, bl. 1.

el-Kalkaşendî. *Subhu'l-A'şâ fî-sinâ'ati'l-inşâ*. 14 c. Kahire: el-Matba'a el-Emiriyye, 1913-1919.

Kâşânî, Ebü'l-Kasım 'Abdullah b. Muhammad. Târîh-i Ulcâytû. Ed. Mahîn Hambli. Tahran: Büngeh-i Tercüme ve Neşr-i Kitab, 1348/1969; Persian Texts Series, No. 40.

Kazvînî, Hamdullah Mustavfî. *Târîh-i Güzîde*. Ed. Abdü'l-Hüseyn Nevâ'î. Tahran, 1339/1960; yeniden baskı Tahran: Emir-i Kebîr, 1362/1983.

_____ *The Geographical Part of the Nuzhat-al-Qulub composed by Hamd-allah Mustawfi of Qazwin in 740 (1340)*. Ed. ve trc. G. Le Strange. Londra: Luzac & Co., 1915 (Kısım 1, metin), 1919 (Kısım 2, trc.); E. J. W. Gibb Memorial Series, c. 23, Kısım 1 & 2.

Kırımî, 'Abdülgaffâr. *Umdetü'l-Ahbâr*. Ed. Necib Asım. *Türk Tarih Encümeni Mecmuası*, 15-16'da müstakil sayfa numarasıyla verilmiş ilave (1925-1926).

_____ *'Umdetü'l-Ahbâr*. MS Istanbul, Sülemaniye Library, Esad Efendi No. 2331.

Quatremère, Étienne. [Notes and commentary in Rashid ad-Din, Histoire des Mongols de la Perse].

_____ Trc. "Notice de l'ouvrage persan qui a pour titre: Matla-assaadeïn ou-Madjma-albahreïn et qui contient l'histoire des deux sultans Schah-Rokh et Abou-Saïd." *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque du Roi et autres bibliothèques*, 14/1 (1843), s. 1-514.

Radlov, V. V. Opyt slovaria tiurkskikh narechii. SPb., 1893-1911; yeniden baskı Moskova: Izd-vo Vostochnoi Literatury, 1963, 4 vols. in 8.

_____ *Proben der Volkslitteratur der nördlichen türkischen Stämme* (Rusça adı: *Obraztsy narodnoi literatury severnykh tiurkskikh plemen*). S. Petersburg, 1866-1907.

Radzievskaia, S. B. *Opisanie rukopisei nauchnoi biblioteki im. N. I. Lobachevskogo*. No. I, "Fol'klor." Kazan, 1958.

Raevskii, D. S. Ocherki ideologii skifo-sakskikh plemen: opyt rekonstruktsii skifskoi mifologii. Moskova: Navka, GRVL, 1977; kısmî İngilizce çevirisi: "The Scythian Genealogical Legend," trc. Michel Vale. SAA, 21/1-2 (Yaz-Güz 1982), s. 33-66, 21/3 (Kış 1982-1983), s. 80-122.

Rähmanov, V. *Özbek Klassik Edebiyatı Eserleri üçün Kıskaca Lugat*. Taşkent: Oqituvchi, 1983.

Rānk, Gustav. "Gegorene Milch und Käse bei den Hirtenvölkern Asiens." *Journal de la Société Finno-ougrienne*, 70 (1970), No. 3, s. 4-21.

Reşîdüddin. *Câmi'u't-Tevârîh*. C. I, bl. 1. Ed. A. A. Romaskevich, L. A. Khetagurov ve A. A. Ali-zade. Moskova: Navka, GRVL, 1965.

_____ *Die Geschichte der Oğuzen des Rašīd ad-Dīn.* Trc. Karl Jahn. Vienna: Hermann Böhlaus Nachf., 1969; Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse, Denkschriften, c. 100; Forschungen zur islamischen Philologie und Kulturgeschichte, c. IV.

_____ *Histoire des Mongols de la Perse écrite en persan par Raschid-eldin.* Ed. ve trc. Étienne Quatremère. Paris, 1836; yeniden baskı Amsterdam: Oriental Press, 1968.

_____ [Fazlallakh Rashid ad-Din]. *Oguz-name.* Trc. R. M. Shukiurova. Bakü: Èlm, 1987.

_____ *Sbornik letopisei.* C. 1, kn. 1, trc. L. A. Khetagurov, ed. A. A. Semenov. Moskova/Leningrad: Izd-vo AN SSSR, 1952; c. 1, 2. kitap, trc. O. I. Smirnova. Moskova, 1952; c. II, trc. Iu. P. Verkhovskii. Moskova/Leningrad: Izd-vo AN SSSR, 1960.

_____ *Şu'ab-ı Pencgâne.* MS Istanbul, Topkapı Sarayı Müzesi, MS Ahmet III, No. 2937.

_____ *The Successors of Genghis Khan.* Trc. John Andrew Boyle. New York: Columbia University Press, 1971.

Ratchnevsky, Paul. *Genghis Khan: His Life and Legacy.* Ed. ve trc. Thomas Nivison Haining. Oxford: Basil Blackwell, 1991.

_____ "Über den mongolischen Kult am Hofe der Grosskhane in China." Mongolian Studies, ed. Louis Ligeti (Amsterdam: Verlag B. R. Grüner, 1970) içinde, s. 417-443.

Redhouse, Sir James W. *A Turkish and English Lexicon.* Constantinople, 1890; tıpkıbasım Istanbul: Çağrı Yayınları, 1978.

Reichl, Karl. "Oral Tradition and Performance of the Uzbek and Karakalpak Epic Singers." *Fragen der mongolischen Heldendichtung, Teil III* (Vorträge des 4. Epensymposiums des Sonderforschungsbereiches 12, Bonn 1983) içinde, ed. W. Heissig (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1985; Asiatische Forschungen, c. 91/III), s. 613-643.

Richard, Jean. "Le christianisme dans l'Asie centrale." *Journal of Asian History*, 16 (1982), s. 101-124.

_____ "La conversion de Berke et les débuts de l'islamisation de la Horde d'Or." *REI*, 35 (1967), s. 173-184.

_____ "Les missions chez les Mongols aux XIII^e et XIV^e siècles." *Histoire universelle des missions catholiques*, I: "Les missions des origines au XVI^e siècle" (Paris, 1956) içinde, s. 173-195.

_____ *La papauté et les missions d'Orient au Moyen Age (XIII-XVe siècles).* Roma: École Française de Rome, 1977.

Richter-Bernburg, Lutz. "Boktīšūs." *Elr*, IV, s. 333-336.

Rieu, Charles. *Catalogue of the Turkish Manuscripts in the British Museum.* Londra: British Museum, 1888.

Rintchen. "La généalogie des descendants de Djātak de la race des cent cygnes blancs." *UAJ*, 39 (1967), s. 230-247.

Róna-Tas, András ve S. Fodor. *Epigraphica Bulgarica: A volgai bolgár-török felira-tok.* Szeged, 1973; Studia uralo-altaica, 1.

Rorlich, Azade-Ayşe. "Idegey Joins the Family of Rehabilitated Turkic National Epics." *Radio Liberty: Report on the USSR*, I/39 (29 September 1989), s. 23-24.

_____ "The Volga Tatars: Modern Identities of the Golden Horde." *Rulers from the Steppe: State Formation on the Eurasian Periphery*, ed. Gary Seaman ve Daniel Marks (Los Angeles: Ethnographics Press, University of Southern California, 1991; Proceedings of the Soviet-American Academic Symposia in Conjunction with the Museum Exhibitions "Nomads: Masters of the Eurasian Steppe," c. 2) içinde, s. 274-290.

Rossabi, Morris. *Khubilai Khan: His Life and Times.* Berkeley ve Los Angeles: University of California Press, 1988.

Roux, Jean-Paul. "Le chaman gengiskhanide." *Anthropos*, 54 (1959), s. 401-432.

_____ *Faune et flore sacrées dans les sociétés altaïques.* Paris: Librairie d'Amérique et d'Orient Adrien-Maisonneuve, 1966.

_____ "Fonctions chamaniques et valeurs du feu chez les peuples altaïques." RHR, 189 (1976), s. 67-101.

_____ *La mort chez les peuples altaïques anciens et médiévaux d'après les documents écrits.* Paris: Librairie d'Amérique et d'Orient Adrien-Maisonneuve, 1963.

_____ "Le nom du chaman dans les textes turco-mongols." *Anthropos*, 53 (1958), s. 133-142.

_____ "L'Origine céleste de la souveraineté dans les inscriptions paléo-turques." *The Sacral Kingship (supplement to Numen)* (Leiden: E. J. Brill, 1959) içinde, s. 230-241.

_____ "La religion des Turcs de l'Orkhon des VII et VIII° siècles." *RHR*, 161 (1962), s. 1-24.

_____ *La religion des Turcs et des Mongols.* Paris: Payot, 1984.

_____ "Les religions dans les sociétés turco-mongoles." *RHR*, 201 (1984), s. 393-420.

_____ "Sacerdoce et empires universels chez les turco-mongols." *RHR*, 204 (1987), s. 151-174.

Rubruck, William of. *The Mission of Friar William of Rubruck: His Journey to the Court of the Great Khan Möngke*, 1253-1255. Trc. Peter Jackson. Londra: The Hakluyt Society, 1990; Series 2, No. 173. [Ayrıca bkz. Dawson, *The Mongol Mission*].

Rūmi, Abū'l-Khayr. *Saltuk-name. Ebü'l-Hayr Rūmī'nin sözlü rivayetlerden topladığı Sarı Saltuk menakibi.* 7 kısım. Ed. Fahir Iz. Cambridge: Harvard University, 1974-1984; Sources of Oriental Languages and Literatures, ed. Şinasi Tekin ve Gönül Alpay Tekin, Turkic Sources, 4.

_____ [Ebü'l-Hayr-ı Rumî]. *Saltuk-nâme.* Ed. Şükrü Halûk Akalın. C. 1. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 1987.

Rūmī, Jalal ad-Dīn. *The Mathnawí of Jalálu'ddín Rúmí.* Trc. R. A. Nicholson. Londra: Luzac & Co., 1926-1934, yeniden baskı 1977; E. J. W. Gibb Memorial Series, n. s. IV.2, 4, 6.

Rybushkin, M. Zapiski ob Astrakhani. Moskova: Tipografiia S. Selivanovskago, 1841.

Rychkov, Petr. *Topografiia Orenburgskaia, to est': obstoiatel'noe opisanie Orenburgskoi gubernii.* S. Petersburg: Imperatorskaia Akademiia nauk, 1762; Almanca çeviri: [Peter Rytschkov), *Orenburgische Topographie, oder umständliche Beschreibung des Orenburgischen Gouvernements*, trc. Jacob Rodde. Riga: Johann Friedrich Hartknoch, 1772.

_____ *Vvedenie k Astrakhanskoi topografii.* Moskova: Imperatorskii Moskovskii Universitet, 1774.

Sablukov, G. S. "Ocherk vnutrenniago sostoianiia kipchakskago tsarstva," *IOAIÈ*, c. 13, sayı 2 (1896), s. 89-146.

Safargaliev, M. G. *Raspad Zolotoi Ordy.* Saransk: Mordovskoe Knizhnoe Izd-vo, 1960.

"Safi," Fahreddin 'Ali b. Hüseyin. *Reşahât-ı Aynü'l-Hayât.* Ed. Ali Asgar Mu'iniyan; 2 c. Tahran, 2536/1356/1977.

Sagang Sechen. *Sagang Sechen, Prince of the Ordos Mongols: The Bejewelled Summary of the Origin of Khans (Qad-un ündüsün-ü Erdeni-yin Tobči), A History of the Eastern Mongols to 1662*; Birinci kısım, Bir-Beşinci Bölüme kadar: Hilkat-i Âlemden Cengiz Han'ın Vefatına Kadar (1227). Trc. John R. Krueger. Bloomington, Indiana: Mongolia Society Occasional Papers, No. 2, 1964.

Sagaster, Klaus. "Die Verehrung Činggis Khans bei den Mongolen." *XXIV. Deutscher Orientalistentag, vom 26. bis 30. September 1988 in Köln, aus-gewählte Vorträge*, ed. Werner Diem and Abdoldjavad Falaturi (Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1990; ZDMG, Supplement VIII) içinde, s. 365-371.

_____ *Die Weisse Geschichte: Eine mongolische Quelle zur Lehre von den beiden Ordnungen und Staat in Tibet und der Mongolie.* Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1976.

Sagitov, M. M. "Otrazhenie konsolidatsii bashkirskoi narodnosti v èpicheskikh skazaniiakh." *Arkheologiia i ètnografiia Bashkirii*, 4 (1971), s. 278-281.

Samoilovich, A. N. "Neskol'ko popravok k iarlyku Timur-Kutluga." *Izvestiia Rossiiskoi Akademii Nauk*, 1918, s. 1109-1124.

_____ "Variant skazaniia o Edigee i Tokhtamyshe, zapisannyi N. Khakimovym." *Tiurkologicheskii sbornik 1972* (Moskova: Navka, GRVL, 1973), s. 186-211.

_____ [A. Samojlović]. "Beiträge zur Bienenzucht in der Krim im 14.-17. Jahrhundert." *Festschrift Georg Jacob*, ed. Theodor Menzel (Leipzig: Otto Harrassowitz, 1932) içinde, s. 270-275.

Samolin, William. *East Turkistan to the Twelfth Century: A Brief Political Survey.* The Hague: Mouton, 1964; Central Asiatic Studies, ed. Karl Jahn ve John R. Krueger, IX.

Santarem, Visconde de [Manuel Francisco de Barros). *Estudos de Cartographia Antiga*; c. I. Lizbon, 1919.

Savory, R. M. "A 15th Century Şafavid Propagandist at Harat." *American Oriental Society, Middle West Branch: Semi-Centennial Volume*, ed. Denis Sinor (Bloomington: Indiana University Press, 1969) içinde, s. 189-197.

Schamiloglu, Uli. "The Formation of a Tatar Historical Consciousness: Şihabäddin Märcani and the Image of the Golden Horde." *Central Asian Survey*, 9/2 (1990), s. 39-49.

_____ "The Qaraçi Beys of the Later Golden Horde: Notes on the Organization of the Mongol World Empire." AEMA, 4 (1984), s. 283-297.

_____ "The Umdet ül-Ahbar and the Turkic Narrative Sources for the Golden Horde and the Later Golden Horde." *Central Asian Monuments*, ed. Hasan B. Paksoy (Istanbul: Isis Press, 1992) içinde, s. 81-93.

Schiefner, Anton. *Heldensagen der minusinskischen Tataren*. S. Petersburg, 1859.

Schiltberger, Johannes. *Als Sklave im Osmanischen Reich und bei den Tataren, 1394-1427*. Trc. Ulrich Schlemmer. Stuttgart: Thienemann, Edition Erdmann, 1983.

_____ *The Bondage and Travels of Johann Schiltberger, a native of Bavaria, in Europe, Asia and Africa, 1396-1427*. Trc. John Buchan Telfer. Londra: Hakluyt Society, Series I, No. 58, 1879.

_____ *Hans Se Schiltbergers Reisebuch* [1476 Augsburg nüshasının tıpkıbasımı]. Ed. Elisabeth Geck. Wiesbaden: Guido Pressler, 1969.

_____ *Hans Schiltbergers Reisebuch nach der nürnberger Handschrift herausgegeben*. Ed. Valentin Langmantel. Tübingen, 1885; Bibliothek des Litterarischen Vereins in Stuttgart, No. 172.

_____ *Puteshestvie po Evrope, Azii i Afrike c 1394 goda do 1427 god*. Trc. F. K. Brun. Ed. Z. M. Buniiatov. Bakü: Elm 1984.

_____ *Eine wunderbarliche und kurzweilige Historie, wie Schiltberger, einer aus der Stadt München in Bayern, von den Türken gefangen, in die Heidenschaft geführet und wieder ist heim kommen* [kapak üzerinde: *Schiltbergers Reisebuch (Kriegsgefangen in Vorderasien von 1394-1425)*]. Trc. G. Siemes. Leipzig: Im Insel-Verlag, [1917].

Schmidt, Wilhelm. *Der Ursprung der Gottesidee*. C. 9-12. Münster: Aschendorff; 1949-1955.

Schubert, J. "Zum Begriff und zur Lage des 'Ötükän.'" *UAJ*, 35 (1963), s. 213-218.

Seid-zadè, A. A. "Pir-Khusein Shirvani (Shirvanan)." *Doklady Akademii nauk Azerbaidzhanskoi SSR*, 16/12 (1960), s. 1265-1268.

Semenov, A. A. "K voprosu o proiskhozhdenii i sostave uzbekov Sheibani-khana." *Materialy po istorii tadzhikov i uzbekov Srednei Azii, I (Trudy Instituta istorii, arkheologii i ètnografii AN TadzhSSR, c. XII, Stalinabad, 1954)* içinde, s. 3-37.

Semenov, N. *Tuzemtsy severo-vostochnago Kavkaza*. Saint Petersburg, 1895.

Serruys, Henry. "The Cult of Činggis-Qan: A Mongol Manuscript from Ordos." *ZAS*, 17 (1984), s. 82-117.

_____ Trc. *Kumiss Ceremonies and Horse Races: Three Mongolian Texts*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1970; Asiatische Forschungen, c. 37.

_____ "Mongol 'Qoriy:' Reservation." *Mongolian Studies*, 1 (1974), s. 76-91.

Sevortian, E. V. Etimologicheskii slovar tiurkskikh iazykov (obshchetiurkskie i mezhtiurkskie osnovy na glasnye). Moskova: Navka, 1974.

Shahrani, M. Nazif. "Local Knowledge of Islam and Social Discourse in Afghanistan and Turkistan in the Modern Period." *Turko-Persia in Historical Perspective*, ed. Robert L. Canfield (Cambridge: Cambridge University Press, 1991) içinde, s. 161-188.

Shajarah of the Ming Bashkir tribe. MS 1a-69/1 (vr. 1a-28b), Collection of Manuscripts and Old Printed Books of the Institute of History, Language and Literature of the Academy of Sciences of Bashkortostan, Ufa.

Şeceratü'l-Etrāk: MS India Office, Ethé 172.

_____ *The Shajrat ul Atrak, or Genealogical Tree of the Turks and Tatars*. Trc. Col. Miles. London, 1838.

Shâmî, Nizâm ad-Din. *Zafar-namah*. Ed. Felix Tauer, *Histoire des conquêtes de Tamerlan*. C. 1, Texte. Prague: Orientalní ústav, 1937.

Shastina, N. P. "Mongol and Turkic Ethnonyms in the Secret History of the Mongols." *Researches in Altaic Languages*, ed. Louis Ligeti (Budapeşte: Akadémiai Kiadó, 1975; Bibliotheca Orientalis Hungarica, 20 PIAC XIV) içinde, s. 231-244.

Shaw, M. R. B., trc. *Joinville and Villehardouin, Chronicles of the Crusades*. Harmondsworth, Middlesex: Penguin Books, 1963.

Shcheglov, I. L. *Trukhmeny i Nogaitsy Stavropol'skoi gubernii: Svedeniia o khoziaistve osedlykh i kochuiushchikh inorodtsev, russkikh krest'ian i khutorian-ovtsevodov v Trukhmenskoi i Achikulakskoi stepi Stavropol'skoi gubernii*. Stavropol': Tipografiia Gubernskago Pravleniia, 1910.

Shcherbak, A. M., ed. *Oguz-name. Muhabbat-name. Pamiatniki drevneuigurskoi i starouzbekskoi pis'mennosti*. Moskova: Izd-vo Vostochnoi Literatury, 1959.

Şirazî, Rükneddin Mes'ûd b. Abdullah. *Nusûsü'l-Husûs fî-tercemeti'l-Fusûs, şerh-i Füsûsi'l-Hikem-i Muhyiddin İbn Arabi*. Ed. Rajab-Ali Mazlûmi. Tahran: McGill University / Tehran University, Institute of Islamic Studies, 1359/1980.

Shirokogoroff, S. M. *The Psychomental Complex of the Tungus*. Londra: Kegan Paul, Trench, Trubner, 1935.

Shoolbraid, G. M. H. *The Oral Epic of Siberia and Central Asia*. Bloomington: Indiana University, 1975; Uralic and Altaic Series, c. 111.

A Short Description of all the Kingdoms which encompass the Euxine and Caspian Seas. The Six Voyages of John Baptista Tavernier ile birlikte basılmış. Londra, 1677.

ash-Shujā'ī, Shams ad-Din. *Die Chronik aš-Šuğā'īs*. Erster Teil, arabischer Text. Ed. Barbara Schäfer. Wiesbaden: Franz Steiner, 1977; Deutsches Archäologisches Institut Kairo, Quellen zur Geschichte des islamischen Ägyptens, c. 2a.

_____ *Tarih al-Malik an-Nasir Muhammad b. Qalāwün as-Salihi wa-auladihī* [orijinal haliyle]. Zweiter Teil, Übersetzung, trc. Barbara Schäfer. Wiesbaden: Franz Steiner, 1985; Deutsches Archäologisches Institut Kairo, Quellen zur Geschichte des islamischen Ägyptens, c. 2b.

Siikala, Anna-Leena. *The Rite Technique of the Siberian Shaman*. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia, 1978; Folklore Fellows Communications, c. 220.

Sinor, Denis. "A propos de la biographie ouigoure de Hiuan-tsang." *JA*, 231 (1939), s. 543-590.

_____ "The Legendary Origin of the Türks." *Folklorica: Festschrift for Felix J. Oinas*, ed. Egle Victoria Žygas and Peter Voorheis (Bloomington: Research Institute for Inner Asian Studies, 1982) içinde, s. 223-257.

_____ "Oğuz Kağan destanı üzerinde bazı mülahazalar." Trc. Ahmed Ateş. *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, 4/1-2 (1950), s. 1-14.

_____ "Some Latin Sources on the Khanate of Uzbek." *Essays on Uzbek History, Culture, and Language*, ed. Denis Sinor and Bakhtiyar A. Nazarov (Bloomington: Indiana University, 1993; Uralic and Altaic Series, c. 156) içinde, s. 110-119.

_____ "'Umay', a Mongol Spirit Honored by the Türks." *Proceedings of the International Conference on China Border Area Studies* (Taipei: National Chengchi University, 1984) içinde, s. 1771-1781.

Smirnov, A. P. *Volzhskie bulgary*. Moskova, 1951; *Trudy Gosudarstvennogo istoricheskogo muzeia*, sayı 19.

Smith, Anthony D. "National Identity and Myths of Ethnic Descent." *Research in Social Movements, Conflict and Change*, 7 (1984), s. 95-130.

Smith, Grace M. "Some Türbes/Maqams of Sarı Saltuq, an Early Anatolian Turkish Gāzī-Saint." *Turcica*, 14 (1982), s. 216-225.

Smith, John. *The Complete Works of Captain John Smith (1580-1631)*. Ed. Philip L. Barbour. C. 3. Chapel Hill: University of North Carolina Press/Williamsburg, Virginia: Institute of Early American History and Culture, 1986.

Sokolov, D. "Opyt razbora odnoi bashkorskoi [sic] letopisi." *Trudy Orenburgskoi uchenoi arkhivnoi kommissii*, sayı 4 (1898), s. 45-65.

Sokolov, Pl. "Podlozhnyi iarlyk Uzb Uzbeka mitropolitu Petru." *Russkii istoricheskii zhurnal*, 5. kitap (Petrograd, 1918), s. 70-85.

Soninbaiar, Sh. "O sochineniiakh mongol'skikh avtorov na tibetskom iazyke po khronologii buddizma v Tibete i Mongolii." Trc. R. E. Pubaev. *Istochnikovedenie i tekstologiia pamiatnikov srednevekovykh nauk v stranakh Tsentral'noi Azii. Sbornik nauchnykh trudov*, ed. R. E. Pubaev (Novosibirsk: Navka, 1989) içinde, s. 163-170.

Sourdel, D. "Bukhtīshūs." *EI²*, I, s. 1298.

Spasskii, G. I. "Idige, Kirgizskaia skazka." *Sibirskii vestnik*, bl. 10 (1820), s. 358-373 [müstakil sayfalandırmaya göre, s. 189-204].

Spuler, Bertold. *Die Goldene Horde: Die Mongolen in Russland 1223-1502*. 1. baskı, Leipzig, 1943; 2. baskı, Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1965.

Stebleva, I. V. "Poèticheskaia struktura 'Oguz-name'." *Pis'mennye pamiatniki Vostoka*, 1969, s. 289-309.

Stein, Rolf, trc. "Leao-tche." *T'oung Pao*, 35 (1940), s. 1-154.

Stevenson, Edward Luther. *Genoese World Map, 1457: Facsimile and Critical Text Incorporating in Free Translation the Studies of Professor Theobald Fischer revised with the Addition of Copious Notes.* New York: American Geographical Society / Hispanic Society of America, 1912.

Sultanov, T. I. *Kochevye plemena Priaral'ia v XV-XVII vv. (Voprosy ètnicheskoi i so-tsial'noi istorii).* Moskova: Navka, GRVL, 1982.

_____ "Opyt analiza traditsionnykh spiskov 92 'plemen ilatiia.'" *Sredniaia Aziia v drevnosti i srednevekov'e (istoriia i kultura)* (Moskova: Navka, GRVL, 1977) içinde, s. 165-176.

Sultanov, I. ve A. Hayitmetov, ed. *Özbek nesri târihiden.* Taşkent: Fan, 1982.

Sümer, Faruk, Ahmet E. Uysal ve Warren S. Walker, trc. *The Book of Dede Korkut: A Turkish Epic.* Austin: University of Texas Press, 1972.

Surazakov, S. S., ed. ve trc. *Maadai-Kara. Altaiskii geroicheskii èpos.* Moskova: Navka, 1973.

Sushanlo, M. *Dungane (istoriko-ètnograficheskii ocherk).* Frunze: Ilim, 1971.

Sydykov, A. S. "Rodovoe delenie kirgiz." In Iqd al-jumân: V. V. Bartol'du Turke-stanskie druz'ia, ucheniki i pochitateli (Taşkent: Obshchestvo dlia izucheniia Tadzhikistana i iranskikh narodnostei za ego predelami, 1927), s. 273-300.

Syzdykova, R. G. *Iazyk "Zhami'at-tauârikh" Zhalairi.* Alma-Ata: Navka, 1989.

Szynkiewicz, Sławoj. "Nahrungsmittel und ihre Zubereitung." *Die Mongolen,* ed. Walther Heissig ve Claudius C. Müller (Innsbruck: Pinguin-Verlag, 1989) içinde, s. 142-149.

at-Tabari. *The History of al-Tabarī.* C. 2, *Prophets and Patriarchs,* trc. William M. Brinner. Albany: State University of New York Press, 1987.

Tahir, Mahmud. "Rizaeddin Fahreddin." *Central Asian Survey,* 8/1 (1989), s. 111-115.

Tamura Jitsuzō. "The Legend of the Origin of the Mongols and Problems concerning their Migration." *Acta Asiatica,* 24 (1973), s. 1-19.

Tatár, Magdalena. "Tragic and Stranger Ongons among the Altaic Peoples." *Altaistic Studies* (PIAC XXV, 1982) içinde, ed. Gunnar Jarring ve Staffan Rosén (Stockholm: Almqvist & Wiksell International, 1985), s. 165-171.

_____ "Two Mongol Texts Concerning the Cult of the Mountains." *AOH,* 30 (1976), s. 1-58.

Tatar tele grammatikasi (morfologiia häm sintaksis). Kazan: Tataristan Kitap Neşriyatı, 1959.

Taube, Erika. "South Siberian and Central Asian Hero Tales and Shamanistic Rituals." *Shamanism in Eurasia,* ed. M. Hoppál, c. 2 içinde, s. 344-352.

_____ "Die Widerspiegelung religiöser Vorstellungen im Alltagsbrauchtum der Tuwiner der Westmongolei." *Traditions religieuses et para-religieuses des peuples altaïques* (Paris: Presses universitaires de France, 1972; PIAC XIII, Strasbourg, 1970) içinde, s. 119-138.

Tavārikh-i guzīdah-i nusrat-nāmah. MS British Museum, Or. 3222 (Rieu, Turkish Manuscripts, s. 276-280); tıpkıbasım A. M. Akramov, Tavarikh-i guzida-Nusrat-name [sic]). Taşkent: Fan, 1967.

Tekin, Şinasi. "A Qarahanid Document of A.D. 1121 (*n.ı.* 515) from Yarkand." *HUS*, 3-4 (1979-1980), s. 868-883.

Tekin, Talât. *Volga Bulgar kitabeleri ve Volga Bulgarcası*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1988.

Temir, Ahmet. "Die alten Quellen der Kazan- und nord-turkischen Literatur (bis zum XIX. Jahrundert)." *Studies in General and Oriental Linguistics presented to Shirô Hattori on the Occasion of his Sixtieth Birthday*, ed. Roman Jakobson and Shigeo Kawamoto (Tokyo: TEC Company, 1970) içinde, s. 612-626.

Teufel, J. K. *Eine Lebensbeschreibung des Scheichs 'Alî-i Hamadânî (gestorben 1385): Die Xulâşat ul-Manâqib des Maulânâ Nür ud-Din Ca'far Badaxšî*. Leiden: E. J. Brill, 1962.

Thomas, George Martin, ed. *Diplomatarium Veneto-Levantinum*. Venice, 1880; yeniden baskı New York: Burt Franklin, t.y.

Tizengauzen V., ed. ve trc. *Sbornik materialov, otnosiashchikhsia k istorii Zolotoi Ordy*; c. 1, *Izvlecheniia iz sochinenii arabskikh*. S. Petersburg, 1884 [Türkçe tercümesi: *Altınordu devleti tarihine ait metinler*, trc. İsmail Hakkı İzmirli. Istanbul: Maarif Matbaası, 1941]; c. 2, *Izvlecheniia iz persidskikh sochinenii sobrannye V. G. Tizengauzenom i obrabotannye A. A. Romaskevichem i S. L. Volinym*. Moskova/ Leningrad: Izd-vo AN SSSR, 1941.

Togan, A. Zeki Velidi. "Bashdjirt." *EI*², I, s. 1075-1077.

_____ *Bugünkü Türkili (Türkistan) ve yakın tarihi*, Cilt I, *Batı ve kuzey Türkistan*. Istanbul: Arkadaş, İbrahim Horoz ve Güven Basımevleri, 1942-1947.

_____ [Zeki Velidi Togan). "Kazan Hanlığında İslâm Türk Kültürü (Kanunî zamanında 1550 de Kazandan gönderilen bir rapor)." *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, 3/3-4 (1959-1960), s. 179-204.

_____ [Zeki Velidi Togan]. "Das özbekische Epos Chan-name." *CAJ*, 1 (1955), s. 144-156.

_____ [Zeki Velidi Togan]. "Timur's Campaign of 1395 in the Ukraine and North Caucasus." *Annals of the Ukrainian Academy of Arts and Sciences in the U.S.*, 6 (1958), s. 1358-1371.

_____ Tarihde usûl. Istanbul: İbrahim Horoz Basımevi, 1950.

_____ [Ahmet Zeki Validov]. "Vostochnyia rukopisi v Ferganskoi oblasti." ZVOI-RAO, 22 (1915), pp. 303-320.

_____ [Zeki Velidi Togan]. "Yeseviliğe dair bazı yeni malûmat." *60 doğum yılı münasebetiyle Fuad Köprülü Armağanı* (İstanbul: Osman Yalçın Matbaası, 1953) içinde, s. 523-529.

Togan, Nazmiye, Isenbike Arıcanlı ve Tuncer Baykara. "A. Zeki Velidi Togan'in Kendi Tasnifine Göre Mesai Evrakı." *Fen-Edebiyat Fakültesi Araştırma Dergisi* içinde; Ord. Prof. Dr. Ahmed Zeki Velidi Togan Özel Sayısı, fasikül 1, sayı 13 (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Basımevi, 1985), s. 33-58.

Tolstova, L. S. "Ispolzovanie fol'klora pri izuchenii ètnogeneze i ètnokul'turnykh sviazei narodov (na sredneaziatskom materiale)." *Fol'klor i istoricheskaia ètnografiia* (Moskova: Navka, 1983) içinde, s. 6-22.

_____ "Istoricheskii folklor karakalpakov kak istochnik dlia izucheniia ètnogeneza i ètnokul'turnykh sviazei ètogo naroda." *Etnicheskaia istoriia i folklor* (Moskova: Navka, 1977), s. 141-164.

Tonkin, Elizabeth, Maryon McDonald ve Malcolm Chapman, ed. *History and Ethnicity*. Londra: Routledge, 1989; ASA Monographs, No. 27.

Tott, Baron de. *Mémoires du Baron de Tott sur les Turcs et les Tartares*. C. 2. Maestricht: J. E. Dufour & Ph. Roux, 1785.

Trofimukh, N. A. "Sanitarnyi ocherk obsledovaniia vodosnabzheniia, pitaniia, zhilishcha i odezhdy zhitelei Kazakstana." *Kazaki: Sbornik statei antropologi-i cheskogo otriada Kazakstanskoi èkspeditsii Akademii nauk SSSR: Issledovanie 1927 g.*, ed. S. I. Rudenko (Leningrad: AN SSSR, 1930; *Materialy komissii èks-peditsionnykh issledovanii*, sayı 15; seriia Kazakstanskaia) içinde, s. 163-228.

Troiakov, P. A. "Promyslovaia i magicheskaia funktsiia skazyvaniia skazok u khakasov." *SÈ*, 1969, No. 2, s. 24-34; İngilizce çevirisi: "Economic and Magical Functions of Taletelling among the Khakasy." *SAA*, 14/1-2 (Yaz-Güz 1975), s. 146-67.

Troitskaia, A. L. *Katalog arkhiva Kokandskikh khanov XIX veka*. Moskova: Navka, GRVL, 1968.

_____ "Zapovedniki kuruk kokandskogo khana Khudaiara." *Sbornik Gosudarstvennoi Publichnoi Biblioteki im. M.E. Saltykova-Shchedrina* (Leningrad), sayı 3 (1955) içinde, s. 122-156.

Tryjarski, Edward. "Beekeeping Among the Turks." *Acta Orientalia*, 32 (1970 = PIAC XI), s. 241-277.

_____ "Les religions des petchenègues." *Traditions religieuses et para-religieuses des peuples altaïques* (PIAC XIII, 1970) (Paris: Presses Universitaires de France, 1972) içinde, s. 139-148.

Tulokhonov, M. I. "Genealogicheskie legendy i predaniia kak istochnik po ètnicheskoi istorii buriat." *Etnokul'turnye protsessy v iugo-vostochnoi Sibiri v srednie veka* (Novosibirsk: Navka, 1989), s. 164-172.

Turnerelli, Edward Tracy. *Russia on the Borders of Asia: Kazan, the Ancient Capital of the Tartar Khans*. Londra: Richard Bentley, 1854.

Tûsî, Nasirüddin. *Tansuknâme-i İlhanî*. Ed. Sayyid Muhammed Taki Müderris Rızavi. 2. baskı. Tahran: İntişârât-ı İttisâlât, 1363/1984.

Uluçay, Çağatay ve Martin B. Dickson. "Unpublished Works of Prof. Z. V. Togan." *Zeki Velidi Togan'a Armağan* (İstanbul, 1950-1955) içinde, s. xlvii-l.

al-Umari. *Das mongolische Weltreiche: Al-'Umari's Darstellung der mongolischen Reiche in seinem Werk Masalik al-absar fi mamalik al-amsar.* Ed. ve trc. Klaus Lech. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1968; Asiatische Forschungen, c. 22.

Usmanov, M[irkasym] A. "Etapy islamizatsii dzhuchieva ulusa i musul'manskoe dukhovenstvo v tatarskhikh khanstvakh XIII-XVI vekov." *Dukhovenstvo i politicheskaia zhizn' na Blizhnem i Srednem Vostoke v period feodalizma* (Moskova: Navka, GRVL, 1985; Bartol'dovskie chteniia, 1982) içinde, s. 177-185.

_____ [Mirkasïym Gosmanov). "Katlaulï chorniŋg karshïlikli väkile." *Kazan utlari*, 1984, No. 1, s. 142-157.

_____ "O tragedii èposa i tragediiakh liudskikh." *Idegei: Tatarskii narodnyi èpos*, trc. Semen Lipkin (Kazan: Tatarskoe Knizhnoe Izdatel'stvo, 1990) içinde, s. 247-254.

_____ [Mirkasïym Gosmanov). "Rizaetdin Fäkhretdinev mirasï." *Utkännän-kilächäkkä* (Kazan: Tataristan Kitap Neşriyatı, 1990) içinde, s. 51-70.

_____ *Tatarskie istoricheskie istochniki XVII-XVIII vv.* Kazan: Izd-vo Kazanskogo Universiteta, 1972.

_____ *Zhalovannye akty Dzhuchieva ulusa XIV-XVI vv.* Kazan: Izd-vo Kazanskogo Universiteta, 1979.

Usmanov, M. A. [M. G. Gosmanov), M. Z. Zäkiev, Ä. G. Iskhak, R. S. Mökhämmä-diev ve I. N. Nadirov, ed. *Idegäy: Tatar halk destani.* Kazan: Tataristan Kitap Neşriyatı, 1988.

Usmanov, M. A. "Rasprostranenie islama i ego rol' v istorii Srednei Azii." *Iz istorii obshchestvenno-filosofskoi mysli i vol'nodumiia v Srednei Azii*, ed. M. M. Khairullaev (Taşkent: Fan, 1991) içinde, s. 10-26.

Valikhanov, Chokan Chingisovich. "O musulmanstve v stepi." *Sobranie sochinenii v piati tomakh*, I (Alma-Ata: Izd-vo AN KazSSR, 1961), s. 524-529.

_____ *Sobranie sochinenii v piati tomakh.* Alma-Ata, 1961.

_____ "Idige (dzhir). Vstuplenie" ve "Edigei" (trc.). *Sochineniia Chokana Chingisovicha Valikhanova*, içinde, ed. N. I. Veselovskii; =*Zapiski Imperatorskago Russkago Geograficheskago Obshchestva po Otdeleniiu Etnografii*, c. 29 (S. Petersburg, 1904), s. 223-264, 265-273.

Vámbéry, Hermann. *Das Türkenvolk in seinen ethnologischen und ethnographischen Beziehungen.* Leipzig, 1885; yeniden baskı Osnabrück: Biblie Verlag, 1970.

Van den Wyngaert, Anastasius, ed. *Sinica Franciscana.* I: *Itinera et relationes fratrum minorum saeculi XIII et XIV.* Quaracchi-Florence, 1929.

Vansina, Jan. *Oral Tradition as History.* Madison: University of Wisconsin Press, 1985.

Vásáry, István. "Bemerkungen zum uigurischen Schrifttum in der Goldenen Horde und bei den Timuriden." *UAJ*, Neue Folge, 7 (1987), s. 115-126; ayrıca şurada da neşredilmiş, *Beşinci Milletler Arası Türkoloji Kongresi*, İstanbul, 23-28 Eylül 1985; *Tebliğler*, I, Türk dili, cilt 2 (İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1987), s. 235-247.

____ "History and Legend' in Berke Khan's Conversion to Islam." *Aspects of Altaic Civilization III* (= PIAC XXX), ed. Denis Sinor (Bloomington: Indiana University, Research Institute for Inner Asian Studies, 1990) içinde, s. 230-252.

____ "Orthodox Christian Qumans and Tatars of the Crimea in the 13th-14th Centuries." *CAJ*, 32 (1988), s. 260-271.

Vassâf. *Tahrîr-i Târîh-i Vassâf*. Ed. Abdü'l-Muhammed Ayetî. Tahran: İntişârât-ı Bünyad-ı Ferheng-i İran, 1346/1967.

Vel'iaminov-Zernov, V. V. *Izsledovanie o kasimovskikh tsariakh i tsarevichakh*. II. TVOIRAO, 10 (S. Petersburg, 1864).

Vernadsky, George. *The Mongols and Russia*. New Haven: Yale University Press, 1953.

Veselovskii, N., ed. ve trc. *Kirgizskii razskaz o russkikh zavoevaniiakh v Turkestanskom krae. Tekst, perevod i prilozheniia*. Saint Petersburg: Parovaia Skoropechatnia P. O. Iablonskago, 1894.

Vladimirtsov, B. *Le régime social des Mongols*. Trc. Michel Carsow. Paris, 1948.

Voegelin, Eric. "The Mongol Orders of Submission to European Powers, 1245-1255." *Byzantion*, 15 (1940-1941), s. 378-413.

Voigt, Vilmos. "Shamanism in Siberia (A Sketch and a Bibliography)." *Acta Ethno-graphica Academiae Scientiarum Hungaricae*, 26 (1977), s. 385-395.

Vsia Astrakhan i ves' Astrakhanskii krai: Pamiatnaia knizhka na 1918 g. Astrakhan, 1918.

Waida, Manabu. "Notes on Sacred Kingship in Central Asia." *Numen*, 23 (1976), s. 179-190.

Walsh, John R. "The Turkish Manuscripts in New College, Edinburgh." Oriens, 12 (1959), s. 171-189.

Wansbrough, John. *The Sectarian Milieu: Content and Composition of Islamic Salvation History*. Oxford: Oxford University Press, 1978.

Wensinck, A. J. "Yadjūdj wa-Mādjūdj." *EI²*, IV, s. 1142.

Winner, Thomas G. *The Oral Art and Literature of the Kazakhs of Russian Central Asia*. Durham: Duke University Press, 1958.

Wittek, Paul. "Yazijioghlu 'Alī on the Christian Turks of the Dobruja." *BSOAS*, 14 (1952), s. 639-668.

Wittfogel, Karl A. ve Fêng Chia-shêng. *History of Chinese Society: Liao (907-1125)*. Philadelphia: American Philosophical Society, 1949; Transactions, N.S., c. 36.

Woods, John E. "The Timurid Dynasty." *Papers on Inner Asia*, No. 14; Bloomington: Research Institute for Inner Asian Studies, 1990.

Yamada, Nobuo. "The Original Turkish Homeland." *Journal of Turkish Studies*, 9 (1985; =*Niguča Bičig/Pi Wên Shu, An Anniversary Volume in Honor of Francis Woodman Cleaves*), s. 243-246.

Yezdi, Şerefeddin 'Alî. *Şerefüddin Ali Yezdi, Zafernâme*. Tıpkıbasım A. Urunbaev. Taşkent: Fan, 1972.

Yüce, Kemal. *Saltuk-nâme'de Tarihi, Dini ve Efsanevi Unsurlar.* Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 1987.

Yule, Henry. *Cathay and the Way Thither, Being a Collection of Medieval Notices on China.* 4 c. Gözden geçirilmiş yeni baskı ed. Henri Cordier. Londra: Hakluyt Society, 2nd series, No. 38, 33, 37, 41, 1913-1916.

Zajaczkowski, Ananiasz, ed. *Vocabulaire arabe-kiptchak de l'époque de l'État Mamelouk* (1-ère partie, *Le nom*). Varşova: Państwowe wydawnictwo naukowe, 1958.

Zaidi, Zawwar Hussain. "Conversion to Islam in South Asia: Problems in Analysis." *American Journal of Islamic Social Sciences*, 6/1 (1989), s. 93-117.

Zaripov, Nur, ed. "Idheükäy menän Moradhïm." *Agidhel*, 1989, No. 1, s. 19-74.

_____ "'Idheükäy menän Moradhïm' ëposïna qarata." *Agidhel*, 1989, No. 1, s. 16-18; No. 2, s. 126-137.

Zelenin, D. K. "Religiozno-magicheskaia funktsiia fol'klornykh skazok." *Sergeiu Fedorovichu Ol'denburgu k piatidesiatiletiiu nauchno-obshchestvennoi deiatel'nosti 1882-1932: Sbornik statei* (Leningrad: Izd-vo AN SSSR, 1934), s. 215-240.

Zenkovsky, Serge A., ed. ve trc. *Medieval Russia's Epics, Chronicles, and Tales.* 2. baskı. New York: E. P. Dutton, 1974.

Zenkovsky, Serge A. ve Betty Jean Zenkovsky, trc. *The Nikonian Chronicle*; c. 3 (1241-1381). Princeton: Kingston Press, 1986.

Zerańska-Kominek, Slawomira. "The Classification of Repertoire in Turkmen Traditional Music." *Asian Music*, 21/2 (Bahar/Yaz 1990), s. 91-109.

Zhakhanova, N. Zh. "Pishcha v pogrebal'no-pominal'nom komplekse kazakhov (XIX-nachalo XX v.)." *Kratkoe soderzhanie dokladov sredneaziatsko-kav-kazskikh chtenii: Voprosy ètnosotsial'noi i kulturnoi istorii Srednei Azii i Kavkaza* (Leningrad: Navka, November 1983) içinde, s. 21-22.

Zhamtsarano, Tsyben. "Kul't Chingisa v Ordose: Iz puteshestviia v iuzhnuiu Mongoliiu v 1910 g." *CAJ*, 6 (1961), s. 194-234.

Zhanpeisov, E. N. *Etnokul'turnaia leksika kazakhskogo iazyka (na materialakh proizvedenii M. Auèzova).* Alma-Ata: Navka, 1989.

Zhirmunskii, V. M. "The Epic Folk-Singers in Central Asia (Tradition and Artistic Improvisation)." *VII Congrès international des sciences anthropologiques et ethnologiques/VII Mezhdunarodnyi kongress antropologicheskikh i ètnograficheskikh nauk*, Moskova, 1964, c. 6 (Moskova: Navka, GRVL, 1969), s. 234-241.

_____ "Epicheskie skazaniia o nogaiskikh bogatyriakh v svete istoricheskikh istochnikov." Yazarın *Tiurkskii geroicheskii èpos* başlıklı eserinde, s. 389-516.

_____ *Narodnyi geroicheskii èpos.* Moskova/Leningrad, 1962.

_____ "Nekotorye itogi izucheniia geroicheskogo èposa narodov Srednei Azii." *Voprosy izucheniia èposa narodov SSSR* (Moskova: Izd-vo AN SSSR, 1958) içinde, s. 24-65.

_____ "Oguzskii geroicheskii èpos i 'Kniga Korkuta.'" Zhirmunskii ve Kononov, ed., *Kniga moego Deda Korkuta*, s. 131-258.

_____ "On the Comparative Study of the Heroic Epic of the Peoples of Central Asia." *Trudy dvadtsat' piatogo Mezhdunarodnogo kongressa vostokovedov* (Moskova, 9-16 Ağustos 1960), c. 3 (Moskova: Izd-vo Vostochnoi Literatury, 1963) içinde, s. 244-252.

_____ "P. M. Melioranskii i izuchenie èpose 'Edigei.'" *Tiurkologicheskii sbornik 1972* (Moskova, 1973) içinde, s. 141-185.

_____ "Skazanie ob Idige." Yazarın *Tiurkskii geroicheskii èpos* başlıklı eserinde, s. 351-386.

_____ *Tiurkskii geroicheskii èpos.* Leningrad: Navka, 1974.

Zhirmunskii, V. M. ve A. N. Kononov, ed. *Kniga moego Deda Korkuta: Oguzskii geroicheskii èpos.* Moskova/Leningrad: Izd-vo AN SSSR, 1962.

Zhirmunskii, V. M. ve Kh. T. Zarifov. *Uzbekskii narodnyi geroicheskii èpos.* Moskova: Ogiz, 1947.

Zhukovskaia, N. L. "Tsentral'naia Aziia." *Etnografiia pitaniia narodov stran zarubezhnoi Azii*, ed. S. A. Arutiunov (Moskova: Navka, GRVL, 1981) içinde, s. 120-139.

Zichy, Etienne. "Le voyage de Sallâm, l'interprète, à la muraille de Gog et de Magog." *KCsA*, 1 (1921-1925), s. 190-204.

Zirke, Heidi, ed. ve trc. *Ein hagiographisches Zeugnis zur persischen Geschichte aus der Mitte des 14. Jahrhunderts: Das achte Kapitel des Safwat as-safa in kritischer Bearbeitung.* Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 1987; Islamkundliche Untersuchungen, c. 120.

[İshak Hoca b. İsmail Ata'nın eserini ihtiva eden kataloglanmamış yazmadaki isimsiz meşâyih ve kabile irtibatlarını gösterir liste: MS Tashkent, IVAN Uz, Env. No. 12870, vr. 88b.]

Altın Orda'da

İslâmlaşma ve Yerel Din

"Bu kitap yalnızca hacmi sebebiyle değil, aynı zamanda içeriği açısından da bir derya. Coğrafi ve kronolojik kapsamı oldukça geniş ve büyük bir filolojik yetkinliği hatırı sayılır bir kavramsal incelikle birleştiriyor. ... Argümanları ve vardığı sonuçlar son derece ikna edici. Bu, gerçek anlamda çığır açan bir çalışma."

International Journal of Middle East Studies

Orta Asya'da İslâmiyet ve tasavvuf araştırmaları üzerine uzmanlaşmış Devin DeWeese'in elinizdeki kitabı, İç Asya'da İslâmlaşma üzerine hazırlanmış ilk kapsamlı çalışma. DeWeese, aynı zamanda ihtida anlatılarını bölgede İslâmlaşma dinamiklerini anlamada önemli kaynaklar olarak vurgulayan bu öncü araştırmasında, İslâm'a geçişin yerli İç Asya dini değerleriyle nasıl iç içe geçtiğini, böylece toplumsal kökenler ve kimlik üzerine popüler söylemin nasıl merkezi ve belirleyici bir unsuru haline geldiğini inceliyor.

Kitap, tek bir ihtida anlatısının altı yüzyıl boyunca yankılarını takip ederek, daha önce bilinmeyen bir hikâyeyi gün yüzüne çıkarıyor: Altın Orda Hanlığı'nın sultanı Özbek Han'ın, Baba Tükles adındaki bir sûfi "aziz"inin teşvikiyle İslâm'ı kabul ettiği dramatik "mücadele" anlatısını. DeWeese, bu menkıbenin detaylı incelemesinin yanı sıra tarihi kaynaklardan, destan ve halk anlatılarından alınmış çok çeşitli pasajların analizlerini de sunuyor.

Altın Orda'da İslâmlaşma ve Yerel Din, günümüzde büyük çalkantılar yaşayan Orta Asya halklarını daha iyi anlamamıza katkı sunmakla kalmıyor, aynı zamanda İslâmlaşma sürecine ve genel olarak toplulukların din değiştirme süreçlerine dair araştırmalar için de bir model teşkil ediyor.

ALTIN ORDA'DA İSLÂMLAŞMA VE YEREL DİN DEVIN DEWEESE	
KİTAP NO	DİZİ ADI
1434	TARİH

9 786255 929648