Ege Üniversitesi Yayınları
Türk Dünyası Araştırmaları Enstitüsü Yayın No: 20

TARİH SAHNESİNDE TÜRK DÜNYASI KADINI ULUSLARARARASI SEMPOZYUMU

BİLDİRİLER KİTABI

EDİTÖRLER
AZAMAT ZIYO
OSMAN KARATAY
MUHAYYO ISOQOVA
ALİ BALCI

Ege Üniversitesi Yayınları
Türk Dünyası Araştırmaları Enstitüsü Yayın No: 20

TARİH SAHNESİNDE TÜRK DÜNYASI KADINI ULUSLARARASI SEMPOZYUMU

BİLDİRİLER KİTABI

EDİTÖRLER

Prof. Dr. Azamat ZIYO
Prof. Dr. A. Osman KARATAY
Dr. Muhayyo ISOQOVA
Araş. Gör. Dr. Ali BALCI

Ege Üniversitesi Türk Dünyası Araştırmaları Enstitüsü
Türk Tarihi Anabilim Dalı

İzmir, 2023

TARİH SAHNESİNDE TÜRK DÜNYASI KADINI ULUSLARARASI SEMPOZYUMU

BİLDİRİLER KİTABI

EDİTÖRLER

Prof. Dr. Azamat ZIYO
Prof. Dr. A. Osman KARATAY
Dr. Muhayyo ISOQOVA
Araş. Gör. Dr. Ali BALCI

E- ISBN: 978-605-338-436-6

Ege Üniversitesi Üst Yayın Komisyonu'nun 30.11.2023 tarih ve 05/13 sayılı Üst Yayın Komisyonu kararı ile yayınlanmıştır.

© Bu kitabın tüm yayın hakları Ege Üniversitesi'ne aittir. Kitabın tamamı ya da hiçbir bölümü yazarının önceden yazılı izni olmadan elektronik, optik, mekanik ya da diğer yollarla kaydedilemez, basılamaz, çoğaltılamaz. Ancak kaynak olarak gösterilebilir.
Eserin bilim, dil ve her türlü sorumluluğu yazarına/editörüne aittir.

T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Sertifika No: 52149

Ege Üniversitesi Yayınları
Ege Üniversitesi Basım ve Yayınevi
Bornova -İzmir
Tel: 0 232 342 12 52
E-posta: basimveyayinevisbm@mail.ege.edu.tr

Yayın Link
https://basimveyayinevi.ege.edu.tr
Yayın Tarihi: Aralık, 2023

Bu eser, Creative Commons Atıf 4.0 Uluslararası lisansı (CC BY-NCND) ile lisanslanmıştır. Bu lisansla eser alıntı yapmak koşuluyla paylaşılabilir. Ancak kopyalanamaz, dağıtılamaz, değiştirilemez ve ticari amaçla kullanılamaz.
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International license (CC BY-NC-ND). Under this license, the text can be shared with the condition of citation.

O'ZBEKISTON
FANLAR AKADEMIYASI
TARIX INSTITUTU

EGE ÜNİVERSİTESİ
TÜRK DÜNYASI ARAŞTIRMALARI ENSTİTÜSÜ

Tarih Sahnesinde Türk Dünyası Kadını
Uluslararası Sempozyumu
22-23 Haziran 2023, İzmir

"Turk Dunyosi Ayollari Tarix Sahnasida" Mavzusida
Ellararo Ilmiy Yig'ini
22-23 Iyun 2023, İzmir

The International Symposium
"Women of the Turkic World at the Stage of History"
June 22-23, 2023

BİLDİRİLER KİTABI • MA'RUZA MATERİALLARİ • BOOK OF PROCEEDINGS

EDİTÖRLER/EDITORS

Prof. Dr. Azamat Ziyo

Prof. Dr. Osman Karatay

Dr. Muhayyo lsoqova

Dr. Ali Balcı

2023 İZMİR

O'ZBEKISTON
FANLAR AKADEMIYASI
TARIX INSTITUTU

ULUSLARARASI
TARİH SAHNESİNDE TÜRK DÜNYASI KADINI SEMPOZYUMU

22-23 HAZİRAN 2023, İZMİR
YÜZ YÜZE / ÇEVRİMİÇİ

Düzenleyen Kuruluşlar:
Özbekistan Bilimler Akademisi Tarih Enstitüsü
Ege Üniversitesi Türk Dünyası Araştırmaları Enstitüsü
tdae.ege.edu.tr | fati.uz

İletişim:
turkdunyasindakadinsempozyumu@gmail.com
Başvuru Formu:
https://bit.ly/tudkasemp1

ONUR KURULU

Prof. Dr. Necdet BUDAK
Ege Üniversitesi Rektörü
Prof. Dr. Azamat ZIYO
Özbekistan Bilimler Akademisi Tarih Enstitüsü Müdürü
Prof. Dr. Nadim MACİT
Ege Üniversitesi Türk Dünyası Araştırmaları Enstitüsü Müdürü

BİLİM KURULU

Prof. Dr. Abdullah Temizkan
Ege Üniversitesi, İzmir, Türkiye
Prof. Dr. Aydarkul Kaana
İ. Arabaev Devlet Üniversitesi, Bişkek, Kırgızistan
Prof. Dr. Azamat Ziyo
Özbekistan Bilimler Akademisi, Taşkent, Özbekistan
Prof. Dr. Gulbanu S. Jugenbaeva
Al-Farabi Üniversitesi, Almatı, Kazakistan
Prof. Dr. Osman Karatay
Ege Üniversitesi, İzmir, Türkiye
Prof. Dr. Vefa Kurban
Ege Üniversitesi, İzmir, Türkiye
Prof. Dr. Zarema Kipkeyeva
Kuzey Kafkas Devlet Akademisi, Stavropol, Rusya
Doç. Dr. Aygül Uçar
Ege Üniversitesi, İzmir, Türkiye
Doç. Dr. Orsolya Falus
Dunaújváros Üniversitesi, Budapeşte, Macaristan
Doç. Dr. Pınar Fedakar
Ege Üniversitesi, İzmir, Türkiye
Doç. Dr. Sherzodhon Mahmudov
Özbekistan Bilimler Akademisi, Taşkent, Özbekistan
Dr. Öğr. Üyesi Aybüke Güzay
Bakırçay Üniversitesi, İzmir, Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Muhammet Şen
Ege Üniversitesi, İzmir, Türkiye
Dr. Tulkin Ahmedov
Özbekistan Bilimler Akademisi, Taşkent, Özbekistan

DÜZENLEME KURULU

Prof. Dr. Osman Karatay
Doç. Dr. Sherzodhon Mahmudov
Dr. Öğr. Üyesi Muhammet Şen
Dr. Hicret Daşdemir
Vohid Holov
Ali Balcı

İçindekiler

Xotın-Qızlar Tımsolı va Ruhı Arxeologık Topılmalarda **Feruza Sh. Shomukaramova**	1
Arkeolojik Veriler ve Yazılı Kaynaklar Işığında İskit Toplumunda Kadın **Rahmi Serhat Kemer**	11
Umay, Gök Tanrı'nın Dişil Formu Olabilir mi? Karşılaştırmalı Bir Çalışma **Aynur Çınar**	31
Bereket ve Kadını Koruma İşlevi ile Türk Kültüründe Ayzıt **Seyit Gezer**	51
Kitabı-Dede Korkut, Oğuz Kağan ve Kelt Kahramanlık Destanlarında Kadın İmgelerin Ortak Yönleri **Fidan Gasımova**	59
Eski Türk Yazıtlarında Kadın Adları **Hicret Daşdemir**	67
Yozma Adabiyotda Barchin Timsoli **Feruza Sultonqulova**	69
Orta Çağ Tarihi Kaynaklarında Türk Kadını **Seher Karadağ**	73
Irak Selçuklu Devleti'nden Özel Bir Kadın Portresi: Mümine Hâtun **Pınar Kaya Tan**	79
Türkler'de Alp Kadın Tipi ve Erzurum Saltuklu Hükümdarı Mama Hatun **Ahmet Toksoy**	87
Hârizmşahlar Devleti'nde İktidar Krizi: Terken Hatun-Sultan Alâeddin Muhammed Çatışması **Zehra Güneş**	93
A Heroic Turkish Woman in India: Dilşad Khanum **Tuna Kaan Taştan**	101
"Boburnoma" da Ayollar Obrazi **Shahnoza To'lqinovna Norqulova**	109
Babürlü Mimarisinde Öncü Bir Kadın: Hacı Bega Begüm **Fadime Özler Kaya**	115
A Heroic Hungarian Noblewoman on Turkish Soil – The Adventurous Life of Ilona Zrínyi **Orsolya Falus**	133

Turkiston Xonliklari Ijtimoiy-Iqtisodiy Hayotida Ayollarning O‘rninga Oid Ayrim Ma’lumotlar 143
Gulchehra Azizovna Agzamova

Ashtarxonıy Xonımlar Tarıx Sahnasida 149
Diloram Sangirova

Divan Şiirinde Bir “Dişil Dil” Örneği: Çeşm-i Âfet 157
Gülnihal Alış

Divan ve Halk Şiirinde Kadın Gözü 167
Büşra İlhan

Şeyh ve Sultanın Meşruiyet İnşası: Mihrişah Valide Sultan ve Beyhan Sultan’ın Bânîliğinde Yapılan Mimari Eserlerde Şeyh Gâlib İmzası 173
Bilge İlhan Toker

Tazkiralarda Shoiralar Ijodining Talqini 185
Iqboloy Istamovna Adizova

Türk Dünyasinin İki Zərif Simasi: Xurşidbanu Natəvan və Nodira Begim 197
Könül Hacıyeva

Mustamlakachilik Davrida Turkiston Ayollari: Eng Ko‘p Uchraydigan Kasalliklar va Zamonaviy Tibbiyotga Munosabat 203
Anora Zayniddinovna Tog‘aeva

XIX-XX. Yüzyıllardaki Kazak Basınında “Kadın Eşitliği” Meselesi 209
Malika Auezkhankyzy Shashayeva

Turkiston O‘lkasi Ayollarining Hukumatga Qilgan Arznomalari Xususida (XIX Asr Oxiri- XX Asr Boshlari) 221
Nigora Raximdjanova

Turkiston va Sharq Mamlakatlari Taraqqiyparvarlari: Ayollarning O‘ranib Yurishi va Ilm Olishi Haqida 225
Dilnoza Jamolova

Sayohatnomalarda Turkiston Xonlıkları Ayollarının Tasvırı (19 Asr Ingliz Tilli Manbalar Asosıda) 229
Mirkomil Mirmaqsudov

Turkiston Ayollarının Iqtısodıy va Ijtımoıy Mavqe’ı 231
Vohid Yusupovich Kholov

Turkiston Milliy Taraqqiyparvarlarining Ayollar Masalasiga Oid Qarashlari 237
Dilorom A. Alimova

Курманжан Датка XIX К. Мусулман Дүйнөсүндөгү – “Таажы, Таксыз Ханыша” 245
Турсунай Омурзакова

Qaranliğa Qalib Gələn Böyük Alim-Akademik Zərifə Xanim Əliyeva 255
Çinarə Qabil Səfərova

İdil-Ural Bölgesinde Eğitim Öncüsü Bir Kadın: Muhlise Bubi (1869-1937) 259
Muhammet Şen

Osmanlı’dan Amerika’ya Uzanan Bir Tanıklık: Selma Ekrem 267
Cennet Altundaş

Мария Шоқайдың — Түркі Әлеміндегі Орны 277
Думан Сансызбаев

Қазақстанның Тарих Ғылымындағы Ғалым Әйелдер (Академик М.Қ. Әбусейітованың Ғылыми Шығармашылығы Және Ұйымдастырушылық Қызметі) 283
Гүлбану Саламадинқызы Жүгенбаева

Jetisu Bülbülü Şair Sara’nın Kazak Edebiyatındaki Yeri 297
Janagül Turumbetova

Hüma Natiqin Əsərlərinin İran, Qafqaz və Azərbaycan Tarixşünaslığında Rolu 303
Gülnar Əqiq Cəfərzadə

Şahin Fazil “Divan”Larında Qadın 309
İlahə Siyavuş Qızı Dadaşova

Ona Obrazi Shoir Salim Ashur Talqinida 317
Norbibi Ro’zimurodova

Shodmonqul Salom Ijodida Ayollar Obrazining O‘ziga Xos Jihatlari 321
Qunduz Baxtiyor Qizi To‘rayeva

Osman Öde’nin Tarihî Romanına Göre Altuncan Hatun 327
Selcan Sağlık Şahin

Isajon Sultonning “Ma’suma” Romanida Ayol Obrazining Badiiy Talqini 335
Sayyora Zaitovna Raimova

Türk Dünyasının Önemli Yazarlarından Azize Caferzade ve Klasik Azerbaycan Edebiyatı 341
Parvana Bayram

Zoya Borandayevna Çadamba’nın Tuva Türkçesine Katkıları 349
Uğur Altundaş

XX Asrning 20-Yillarida Germaniyada O‘qigan O‘zbek Qizlari: Ta’limi va Taqdiri 357
Abduvali Abdumutalibovich Yo‘ldashev

Kazakistan’ın Kahraman Kizi Hiuaz Dospanova 363
Lütfiye Güvenç

Fotosuratlar Turkiy Dunyo Ayollari Tarixini O‘rganishda Muhim Tarixiy Manba Sifatida 371
Lutfiya Qodirova

Geçmişten Günümüze Kırım Tatar Türklerinde Kadın Dergileri 377
Reshide Gözdaş
Emine Atmaca

Osmanlı İmparatorluğu’ndan Erken Cumhuriyete Modernleştirilen Annelik (1870 -1930) 389
Şaban Demir

Женщины Кыргызстана: Вчера, Сегодня, Завтра (Kırgızıstan'ın Kadınları: Dün, Bugün, Yarın) 405
Айдаркул Каана

Azərbaycanda “Qadının Reprezentasiyası” Məsələsi 411
Mahrux Nəcəfli

Ulusal Basında Azerbaycanlı Kadın 425
Sevinc Heydarova

The Role of the Mother in Forming a Harmonious Personality Based on Ethnopedagogy 429
Bunisa Ametzhanovna Abdymomunova
Nurjamal Ametzhanova

Türk Dünyası’nda Levirat (Amengerlik) Evlilikler ve Türk Kadınının Durumu 435
Hikmet Demirci

Hitaplar Bağlamında Türk Dünyasında Erkeğin Eşine Yönelik Bakış Açısı 445
Nilüfer Yıldırım

Azerbaycan Halk Hikayelerinde Olumlu ve Olumsuz Kadın Karakterler Üzerine Bir Araştırma 453
İlhame Gesebova

“Kadının Saçı Uzun Olur, Aklı Kısa”: Geleneksel Türk Toplumunda Kadına Sosyo-Kültürel Bir Bakış 461
Fatma Tekin

Xotin-Qizlar Ko‘rki – Taqinchoqlar Falsafasi 471
Mashhuraxon Odiljon Qizi Darmonova

Türk Kültüründe Kadın Sembolünün Şefkat Pullarındaki İmgeleri 477
Sevda Emlak

Konar-Göçer Toplumlarda Tasarrufun Saklanmasında Kadının Rolü 489
Sinan Kahyaoğlu

Geleneksel Türk El Sanatları Alanında Kadın Üreticiler ve Tasarımları Üzerine Bir Çalışma 501
H. Nurgül Begiç

Balkanlardan Göçle Gelen Sedefli Dokuma ve Geleneğin Aktarımcısı Giritli Dokumacı Kadınlar 515
H. Nurgül Begiç
Dilem Doğan

Sivil Toplumun Dişil Gücü: Yozgat Üretici Kadınlar Dayanışma Derneği 529
Ahmet Emin Şahiner

Tarih Sahnesinde Türk Dünyası Kadını Uluslararası Sempozyumu
Turk Dunyosi Ayollari Tarix Sahnasida Ellararo Ilmiy Yig'ini
The International Symposium Women of the Turkic World at the Stage of History
BİLDİRİLER KİTABI ● MA'RUZA MATERİALLARİ ● BOOK OF PROCEEDINGS

XOTIN-QIZLAR TIMSOLI VA RUHI ARXEOLOGIK TOPILMALARDA

Feruza Sh. Shomukaramova*

Ilmiy qarashlarga ko'ra, insoniyat o'z taraqqiyot yo'lini boshlaganiga taxminan 6-7 million yil bo'ldi. Mana shu ulkan vaqt ichida uning jismi bilan birga aqli, fe'l-atvori, siyrati, ya'ni ichki olami sayqallanib bordi. Bugun biz uchun oddiylikka aylanib ulgurgan yumushlar, odatlar, qadriyatlar, majburiyatlar yuz yoki ming emas, balki yuz ming, million yillar davomida paydo bo'lib, vaqt sinovidan o'tib kelayotgan natijalardir. Birgina misol, biz o'zbeklarda ota-onaning chirog'ini o'chirmasdan yoqib o'tirish tushunchasi bor. Bu bilan biz sulolamiz uzluksizligi, uzoq paytlardan beri shakllanib kelgan oilaviy qarash, an'ana, tartiblarni yo'qotmaslikni anglaymiz. Uning tarixi esa bunday: taxminan 1,5 million yillar burun olovdan foydalanishni bilib olgan inson turmushi va rivojlanishida borgan sari katta o'zgarishlar yuz bera boshlagan. Yegulik pishirish, isinish, tunda yorug'lik (osmon jismlari) yordamida harakatlanish, tashqi xavflardan saqlanishda ulkan ehtiyojga aylangan olovning o'chib qolmasligi juda muhim bo'lgan.

Olov odamlarni birlashtirgan. Olov yordamida isinish, ovqat pishirish, suv qaynatish mumkin bo'lgan bo'lsa, keyinchalik bu bir ilohiy qarashlar bilan bog'liq bo'ldi.

Qadimgi davrda oila-nikoh munosabatlari qanday bo'lganligini hali aniq bilmaymiz, lekin iqtisodiy hayot tarixi bilan shug'ullangan olimlarning fikricha, mehnat taqsimoti jinslararo bo'linishi asosida qadimgi davrdayoq ro'y bergan. Ushbu davr odamlarlarning asosiy mashg'ulotlari termachilik va ovchilik bo'lgan bo'lsa, lekin asosiy vazifalar qatoriga mehnat qurollarini yasash va yashaydigan uyida olovning o'chmasligini ta'minlash kabi vazifalar kirgan edi. O'sha davrlardayoq erkak va ayollar o'rtasida mehnat bo'linish mavjud edi. Tosh, suyak va yog'ochdan mehnat qurollarini yasash, ov qilish erkaklarning vazifasi bo'lgan, termachilik va asosiy vazifa – uyda olov o'chmasligini ta'minlash ayollarning vazifasiga kirgan.

Ovga chiqqan erkaklarni har doim ham ishi o'ngidan kelmagan. Ovda omadi kelmay hech qanday o'ljani qo'lga kiritolmagan erkaklar uyga bo'sh qo'l bilan qaytganlar.

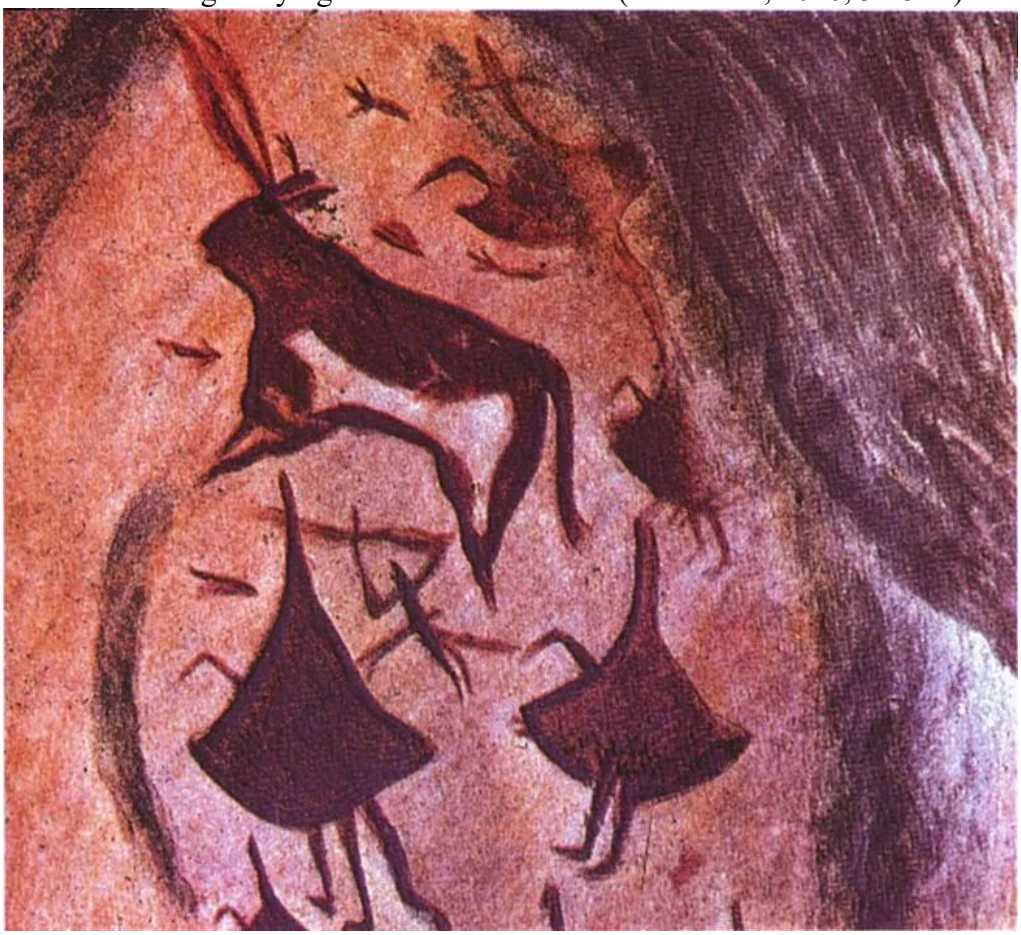
* O'zbekiston Fanlar akademiyasi, Tarix instituti Qadimgi davr tarixi, bo'limi boshlig'i, yetakchi ilmiy xodim.

Undan tashqari, ovda qo‘lga kiritilgan o‘ljani ko‘p vaqt saqlashning imkoni bo‘lmagan, shuning uchun uni tez iste’mol qilish kerak edi.

Termachilik yordamida topiladigan yegulik esa doim bo‘lgan va bir muddat yaxshi saqlangan. Undan tashqari, uyda olovning o‘chmasligini ta’minlash juda muhim bo‘lgan. Shundan kelib chiqqan holda aytish mumkinki, qadimgi davrlardan boshlab ayollarni o‘rni ijtimoiy hayotda juda muhim bo‘lgan. Bu xulosani tasdiqlaydigan arxeologik dalillar yo‘q, lekin olimlarning ko‘p yillik tadqiqotlari va mantiqiy fikrlari shu xulosaga kelishga asos bo‘ladi.

An’anaviy antropologiya ovda qurol sifatida foydalaniladigan mehnat qurollari erkaklar tomonidan kashf etilgan, deb hisoblaydi. Zamonaviy tadqiqotlar esa birinchi mehnat qurollari ayollar tomonidan kashf etilgan, degan xulosaga olib kelyapti. Chunki tadqiqotchilar termachilik bilan shug‘ullangan ayollar o‘simliklarning tomirini kavlab olish uchun oddiy yog‘ochdan yoki kavlashga qulay bo‘lishi uchun yo‘g‘on va uzun yog‘ochni olovda kuydirib, undan o‘tkir uchli mehnat quroli sifatida foydalanishni ayollar o‘ylab topganlar, deb hisoblaydilar.

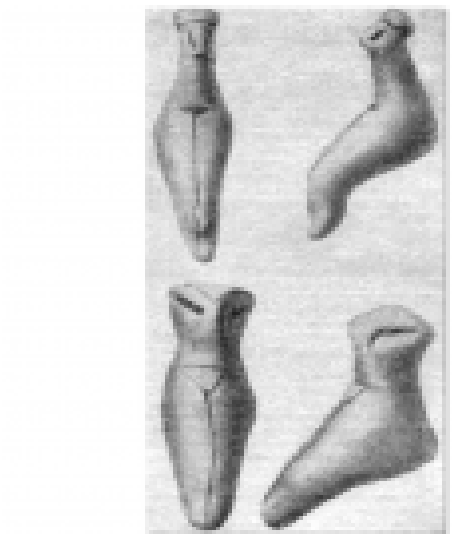
Qadimgi davr aholisini turmush tarzida ayollarning o‘rni muhim bo‘lganligini Surxondaryo viloyatidagi Zarautsoy qoyatosh suratlari ham tasdiqlaydi. Zamonaviy tadqiqotlar ushbu qoya-tosh suratlari ichida aynan ayollar qo‘llarida yog‘ochdan yasalgan mehnat qurollari bilan tasvirlangan, degan xulosaga kelishga undayapti. Tasvirlardan ularning termachilik yoki dala ishlari bilan shug‘ullayotganini ko‘rish mumkin (Maksudov, 2016, 3-13-b.).



Zarautsoy rasmlari

Yer kurrasida hayot paydo bo‘libdiki, ayol turli timsollarda namoyon bo‘ladi. Masalan, onalik har qanday jonzotga xos, biroq insoniyat jamiyatida u o‘zgacha ma’no kasb etgan.

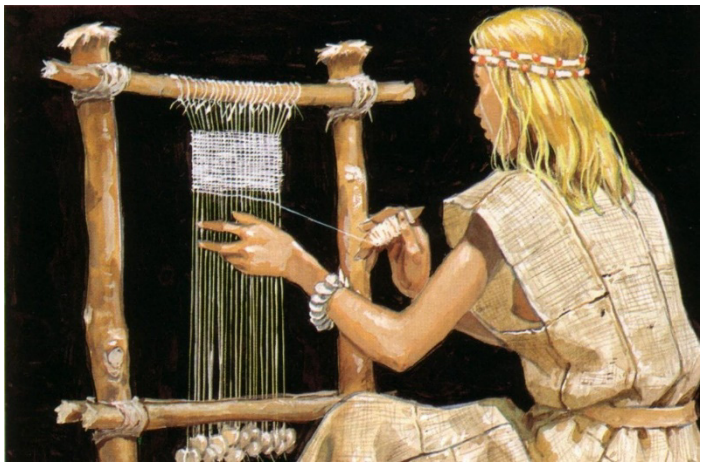
Dunyodagi har bir madaniyatda azaldan Ona tabiatning kuch-qudratiga tan berilganligi ma’lum. Ayolga hurmat-ehtirom ildizlari paleolit davri, ya’ni tosh asriga borib taqaladi. Tosh asri odamlari o‘z ma’budalarini qanday ataganliklari, qanday marosimlarni o‘tkazganliklari bizga noma’lum, ammo bu davrda ham ayollar qadrlanganligi jahonning turli burchaklaridan, shu qatorda qadim Turon hududidan ham topilgan arxeologik yodgorliklar asosida allaqachon isbotlangan. Topilmalar qadimiyatda ayolga e’tiqod qilish keng tarqalganligidan dalolat beradi. Bu tosh yoki suyakdan, shuningdek loydan yasalgan, fanda “paleolit Veneralari”, ya’ni “qadim tosh davri Zuhrolari” deb atalgan miloddan avvalgi V mingyilikka oid ko‘plab ayol qomati shaklidagi haykalchalarda aks etgan.



O‘rta Osiyo hududida topilgan ayol haykalchalar(Paleolit Veneralari)

Bizgacha yetib kelgan, arxeologik qazilmalar jarayonida topilgan dalillar qo‘pol ko‘rinishdagi, yalang‘och ayol qomatlari oddiy emas, balki ularda bolaning tug‘ilishi va oziqlanishi bilan bog‘liq tana qismlari bo‘rttirib ko‘rsatilgan. Hammamizga ma’lumki, eng go‘zal ayol bu – homilador ayoldir. Aynan shu bir qaraganda oddiy, ammo noyob falsafa qadimgi davrning ayol timsoli mafkurasi bilan bog‘liq dalillarida namoyon bo‘ladi. Ushbu timsol hosildorlik, ya’ni onalikni, ona ma’budasini, hamma tirik jonzodlarning himoyachisini, o‘z qo‘rg‘oni – uyini saqlovchisini aks ettirgan.

Zamonaviy antropologik tadqiqotlar shundan dalolat beradiki, to‘qmachilikning, sopol idishlar yasashning, ekin-tekinchilikning, tilning paydo bo‘lishida ham ayollar muhim rol o‘ynagan. Masalan, to‘qimachilik azal-azaldan odamzodning moddiy madaniyatida juda keng tarqalgan va muhim faoliyat turi hisoblanadi. Termachilik bilan shug‘ullanishda kerakli bo‘lgan daraxtlarning ingichka shoxlaridan xaltasimon (savatcha), yoki yosh bolani solib yuradigan qurilma yasash kerak bo‘lgan. Daraxt shoxlaridan to‘qilgan ushbu buyumlar rivoji orqali mato to‘qish paydo bo‘lgan. Qadimgi davrga oid (paleolit, neolit) manzilgohlardan o‘simliklardan tayyorlangan ip-gazlamalar, to‘qimachilik dastgohlarining qoldiqlari aynan shundan dalolat beradi.



Zamonaviy jahon antropologiya tadqiqotlari tilning paydo bo‘lishida ayolning o‘rni muhim bo‘lgan, deb hisoblaydi. Ona va bola o‘rtasidagi muloqot aynan shunday xulosaga kelishga undaydi. Avval bola tovushi bilan, keyin qo‘li bilan, keyinroq esa tili bilan onaga nima istayotganini yetkazadi va bola birinchi gaplarini onasidan o‘rganadi, keyin esa otasidan. Bolani boshqalar ham tushunadigan darajada to‘liq tili chiqunicha faqat onasi uni nima demoqchi bo‘lganini tushuna oladi. Undan tashqari bolani jamiyatga o‘rganishi otasiga qaraganda, ona orqali kechadi, chunki onasi bolani parvarishlaydi, ovqat yediradi, u bilan o‘ynaydi va x.k. (Maksudov, 2019. 255-266-b.)

Zamonaviy arxeologik-antropologik tadqiqot uslublari va mantiqiy fikrlar asosida uy-ro‘zg‘or buyumlari ichida doimiy ravishda kerakli bo‘lgan sopol idishlarni yasash ham ayollar tomonidan kashf etilgan, degan xulosaga kelishga undayapti. Bu masalaga oldin yetarlicha e’tibor qaratilmagan edi. Lekin gender munosabatlari faol tadqiq va muhokama qilinayotgan bugungi zamonda jahon fani sopol idishlarni ayollar kashf etganmi yoki erkaklar? - degan masala doirasida izlanishlar amalga oshiryapti. Mantiqan o‘ylaganda, erkaklar kun bo‘yi ovda bo‘lgan, sopol buyumlar esa uyda o‘tirib, uy-ro‘zg‘or ishlari bilan band bo‘lgan, o‘z kundalik hayotini yengillashtirish uchun bosh qotirgan odamga ko‘proq kerak bo‘ladi. Shundan kelib chiqib, xulosa qilish mumkinki, sopol idishlarni kashf etishda ham ayollarni o‘rni katta bo‘lgan (Maksudov, 2019, 255-266-b.)

Ekin-tekinchilikni shakllanishida ham ayollarni roli katta bo‘lgan. Qadimgi jamiyatda uncha katta bo‘lmagan, 35-40 bir xonalik uylardan iborat turargohlarda 200-240 kishidan iborat o‘troq hayot tarziga o‘tgan odamlar yashagan. Bu ona tomonidan qarindosh-urug‘chilik bilan bog‘langan bitta avlod yashaydigan joy bo‘lgan, deb hisoblanadi. Har bir uyda bitta oila turgan, lekin ularning ro‘zg‘ori umumiy bo‘lgan. Chunki bu turargohlarda bitta sopol buyumlar yasaydigan ustaxona, bitta bug‘doy saqlanadigan omborxona bo‘lgan. Ushbu turargohlarda erkaklar ov va chorvachilik bilan shug‘ullanishgan bo‘lsa, ayollar esa ekin-tekinchilik bilan shug‘ullanishgan.

Shunga taalluqli bir qadimgi (“Chorva va don”) rivoyati bor. Unda aytilishicha, ilk xudo-ma’budlar Ashnan ismli dexqonchilik ma’budasini va Laxar ismli chorvachilik ma’budini kashf qilishgan. Ashnan uchun ular uy qurib, qo‘liga omoch va bo‘yinturuq berishgan. Laxarga mol saqlaydigan joy qurib, yetarli darajada yem-xashak berishgan. Ashnan odamlarga bug‘doy yetishtirib, non yopishni o‘rgatgan bo‘lsa, Laxar esa qo‘ylarni junini olishni va echki sog‘ishni o‘rgatgan. Ushbu rivoyatda dehqonchilik va chorvachilikning shakllanishi va erkaklar va ayollar o‘rtasidagi mehnat taqsimotiga oid qarashlar o‘z aksini topgan. Rivoyatning oxirida dexqonchilik ma’budasi Ashnan bilan chorvachilik ma’budi Laxar o‘rtasida kim ko‘proq odamlarga foyda keltirishi to‘g‘risida bahslashib qolishadi. Ushbu baxsda Ashnan g‘olib chiqadi. Bu rivoyat yana bir bor qadimgi davrlarda jamiyatda ayollar mavqeyi qay darajada bo‘lganligini ifodalaydi.

“Chorva va don” rivoyatidan ko‘rinish

Ayol ma’buda timsoli antik davrda ko‘plab terrakota xaykalchalarida o‘z ifodasini topgan. Ularga ko‘ra, o‘tmishda ayollar xushqomat bo‘lganlar, etagi uzun ko‘ylak, ustida nimcha, boshiga yoping‘ich, ya’ni katta ro‘mol chiroyli qilib tashlangan, (lekin aslo paranji emas!), qo‘lida lola gulini ushlagan holda tasvirlangan. Taxminlar bo‘yicha ushbu haykalcha suv va hosildorlik ma’budasi Ardvisura Anaxitaning ramzi sanaladi. Ayol-xudodalar bo‘lgani esa xotin-qizlarning jamiyatdagi o‘rni baland bo‘lganligini ko‘rsatadi. Yoki bo‘lmasa yunonlar kiyimiga o‘xshagan libosdagi Sug‘dda katta hurmatga sazovor bo‘lgan Nana (Nanayya) Ayol ma’budasini misol qilib keltirishimiz mumkin. U ham uzun burmali ko‘ylakda, boshida salla va yoping‘ich, qo‘lida hosildorlik timsoli – anorni ushlab turgani tasvirlangan. Ushbu Ayol ma’budasiga bag‘ishlab ibodatxonalar qurilgan, u turli san’at asarlarida tasvirlangan, qizlarga u bilan bog‘liq ismlar qo‘yilgan. Bunday haykalchalar Samarqandda joylashgan Afrosiyob qadimiy shahar harobalaridan topilib, milodiy birinchi asrlar bilan belgilangan (Sobraniye Gosudarstvennogo Ermitaja (Chast pervaya), T. VIII, 2017, 141-b.). Bunday ko‘rinishdagi ayol timsollari mahalliy va kirib kelgan ellin madaniyati qorishmasi edi. Uning negizida aynan bizning hududga xos bo‘lgan ona-tabiatning hukmdori, oila va uy-qo‘rg‘onning qo‘riqlovchisi, serfarzandlik va qut-baraka beruvchi ona-ma’buda yotar edi.

Afrosiyob arxeologik yodgorligidan topilgan ayol haykalchalari. Antik davr

Shunga o‘xshash Ayol ma’budasi ifodalangan terrakota haykalchalar zardushtiylik diniga mansub bo‘lib, Surxondaryoda joylashgan Zartepa arxeologik yodgorligidan ham topilgan.

Zartepa arxeologik yodgorligidan topilgan ayol haykalchasi. Antik davr

Biroq ayollar harbiy yo‘nalishda ham erkaklardan qolishmaganlar. Butun dunyoga taniqli Xorazm vohasida faoliyat olib borgan Xorazm arxeologik-etnografik ekspeditsiyasining rahbari S.P. Tolstovning antik davriga oid Jonbosqal’a shahar harobalarini o‘rganib, tahlil qilishi natijalari qiziqarli xulosalarga kelishga undaydi. Qal’aning mudofaa devorlari, umumiy maydoni, ichida joylashgan uylar matematik yechimlar asosida o‘rganilib, u yerda taxminan qancha aholi yashagani, aholining necha foizini erkaklar tashkil etgani haqida taxminiy xulosalar qilingan. Ularga ko‘ra, dushman bostirib kelganda qal’ani mudofaa qilishda nafaqat erkaklar, balki ayollar ham qo‘lida kamon va o‘q-yoy bilan himoyada qatnashgan (Tolstov, 1948, 91-92-b.).

Antik davrning so‘ngida esa Xorazm tarixida Nika ismli xushqomat, uzun ko‘ylagi ustidan yelkasiga yoping‘ich tashlangan “G‘alaba ma’budasi” va Tixe ismli “To‘kin-sochinlik va tinchlik ma’budasi” Ayol timsolida bo‘lganligini Tuproqqal’aning “shohlar zali”ni bezab turgan odam bo‘yi keladigan haykallarda ko‘rishimiz mumkin (Toprak-kala. Dvores. Trudi XAEE. T. XIV, 1984, 111-112-b.).

Nika ma'budasi haykali. Tuproqqal'a. Xorazm

Shahar mudofaasidan tashqari ayollar mohir chavandozlar ham bo‘lishgan. Buning ifodasini arxeologik dalil sifatida Afrosiyobdan topilgan VI – VII asrlarga oid terrakota haykalchalarida ko‘rishimiz mumkin. Shu kabi misollarni keyingi davr yozma manbalarida ham topish mumkin.

Arxeologik topilmalar qadimgi davrlarda ham ayollar o‘z ko‘rinishiga katta e'tibor qaratganligidan dalolat beradi. Chunki Ayol – hamisha ayol va u har bir davrda go‘zal ko‘rinishga harakat qiladi. Shundan kelib chiqib, ta'kidlash lozimki, ayollar o‘sha davrlardanoq pardoz vositalaridan foydalanganlar. Buni O‘rta Osiyo (Janubiy Turkmaniston, Janubiy Tojikiston) hududidan topilgan bronza davriga oid arxeologik topilmalar tasdiqlaydi. Jumladan, bu davrga tegishli kosmetika vositalarini tayyorlash va aralashtirishga mo‘ljallangan idishlar ham topilgan (Kircho, 2018, 20-27-b.). Zamonaviy arxeologik usullar bunday xulosalar chiqarishga imkon bermoqda.

Antik va ilk o‘rta asrlarda Ayollar o‘zining mahoratini san'atda ham ko‘rsatgan. Bu esa Amudaryo sohilida topilgan Ayrtom frizida o‘z ifodasini topgan. Buddaviylik imorati uchun tayyorlangan toshdan yasalgan syujetda erkaklar bilan bir qatorda ayollar ham cholg‘u asboblarida musiqa ijro etishgani tasvirlangan (Masson M.Y., 1933, 18 b.). Undan tashqari, eng chekkada ayol kishi budda ibodatxonasiga patnisda olib kelingan hadyani ushlab turibdi. Ushbu syujetdagi ayollar kiyim-boshi, taqinchoqlari va qo‘lidagi musiqa asboblari mahalliy madaniyatning Hindiston madaniyati bilan sintezini ko‘rsatadi.

Ayritom frizi. Surxondaryo

VI asrga oid Bolaliktepa arxeologik yodgorligida ochilgan devoriy rasmlarda esa saroyda bo‘lgan Tohariston zodagonlarining to‘y bazmida erkaklar ayollarga qanday hurmat va ehtirom ko‘rsatayotganiga e’tibor berishimiz mumkin (Albaum, 1960, 126-162-betlar; Solovev, 2001, № 1).

Bolaliktepa arxeologik yodgorligidan topilgan devoriy rasmlar. Surxondaryo

Xulosa qilib aytadigan bo‘lsak, qadimgi davrdayoq ayollar jamiyatda va ijtimoiy hayotda katta mavqeyga ega bo‘lgan. Chunki ayollar kundalik ijtimoiy hayotda kerakli va muhim bo‘lgan faoliyatlarning asoschisi bo‘lgan, deb to‘la ishonch bilan aytishimiz mumkin. Uy-qo‘rg‘onida olovning o‘chmasligini nazorat qilish, qisman bo‘lsa-da oziq-ovqat bilan ta’minlash, ro‘zg‘orni kerakli anjomlar bilan to‘ldirish, bola bilan muloqot va uning tarbiyasi bilan shug‘ullanish, ovqat tayyorlash kabi hayot davomiyligi uchun muhim faoliyat turlari bilan shug‘ullanish Ayol zimmasida bo‘lgan. Bu esa bir tomondan uncha ko‘zga tashlanmaydigan, lekin oilaning mustahkamligini saqlashda muhim ahamiyatga ega bo‘lgan va hatto bugungi kunda ham davom etib kelayotgan jihat sanaladi.

Adabiyotlar

Albaum, L. (1960). Balalik-tepe. Tashkent: O‘zbekiston Fanlar akademiyasi nashriyoti.

Kircho, L. (2018). “O funksii tak nazivayemix kamennix svetilnikov epoxi bronzi na yuge Sentralnoy Azii i Srednem Vostoke”. Zapiski Instituta istorii materialnoy kulturi. № 18: 20-27.

Maksudov, F. (2016). «K novoy traktovke naskalnix rospisey Zarautsaya». Arxeologiya Uzbekistana. № 2(13): 3-13.

Maksudov, F. (2019). “Jenshina na zare sivilizatsii: status i prava jeno‘in v svete dannqx arxeologicheskoy antropologii”. Sentralnaya Aziya v epoxu srednevekovya i novogo vremeni. Obshestvo. Kultura. Istochniki. Tashkent-Vena: Akademnashr: 255-266-b.

Masson, M. (1933). “Naxodka fragmenta skulpturnogo karniza pervix vekov n.e.”. Materiali Uzkomstarisa. Tashkent, Vip. 1: 18 s.

“Sobraniye Gosudarstvennogo Ermitaja (Chast pervaya)”. Kulturnoye naslediye Uzbekistana. (2017). Tashkent. Tom. VIII. 141-b.

Solovev, V. (2001). «Zamok Balaliktepa: raskopki, stratigrafiya, datirovka, interpretatsiya nastennoy jivopisi» San'at jurnali. № 1.

Tolstov, S. (1948). Drevniy Xorezm. Moskva: Izdaniye MGU.

“Toprak-kala. Dvores”. (1984). Trudi XAEE. Moskva: Nauka, T. XIV.

Tarih Sahnesinde Türk Dünyası Kadını Uluslararası Sempozyumu
Turk Dunyosi Ayollari Tarix Sahnasida Ellararo Ilmiy Yig'ini
The International Symposium Women of the Turkic World at the Stage of History
BİLDİRİLER KİTABI ● MA'RUZA MATERİALLARİ ● BOOK OF PROCEEDINGS

ARKEOLOJİK VERİLER VE YAZILI KAYNAKLAR IŞIĞINDA İSKİT TOPLUMUNDA KADIN

Rahmi Serhat Kemer*

İskit kadınları üzerine yazılı bilgilerimiz Klasik Yunan tarihçilerden gelmektedir. Onların Amazonlar olarak adlandırdığı bu kadınlar, hem anlatılarda hem de sanat eserlerinde oldukça geniş bir şekilde kendilerine yer bulmuşlardır. Yunan ve Yunan etkili olarak tanımlanan bu sanat eserleri yalnızca Avrupa ve Kuzey Karadeniz'de yer alan İskit kadınlarını kapsamakla birlikte İskit coğrafyasının yayıldığı topraklarda yer alan kurgan mezarlardan ele geçen kadın bireyler ve onlara ait eşyalar kadının yaşamı ve toplum içerisindeki yeri hakkında oldukça aydınlatıcı bilgiler vermektedir. İskit kültürünün yayıldığı coğrafya göz önüne alınacak olursa tüm kadınların aynı hak ve hürriyetlere sahip olması ve benzer hayatlar sürmesi olanaksızdır. Bu bağlamda İskit kadınlarını coğrafyalara ayırarak incelemenin daha gerçekçi olacağı aşikardır.

Avrupa ve Anadolu'da İskit Kadınları: Amazonlar

Yunanlı tarihçilere göre Amazonlar, Yunanlıların doğu sınırında yer alan Thermedon (Terme Nehri) ve Themiskyra'da (Çarşamba Ovası) yaşamışlardır. Anayurtları ise Güney Rusya'da yer almaktadır (Herodotos, IV, 110-119, s. 339-343; Diodorus Scilius, II, s. 44-45; Blok, 2008, s. 99-100). Bahsi geçen coğrafyadaki yaşam tarzı ve kadınların sosyal hayattaki yerleri hakkında en iyi bilgileri Hippokrates vermektedir;

"Azak denizi çevresinde otururlar, diğer bodunlardan farklıdırlar. Bunların kadınları kızoğlankız oldukları sürece ata biner, ok atar, at üzerinde kargı savurur ve düşmanla savaşır. Üç düşman öldürmedikçe evlenmezler; töre gereğince hayvan kurban etmeden kocalarıyla aynı evde oturmazlar. Bir kız kocaya varınca, genel bir seferberlik zorunluluğu ortaya çıkmadıkça, ata binmeyi bırakır. Sağ memeleri yoktur, daha çocuk iken anaları bu iş için yapılmış tunçtan bir aracı kızdırıp sağ memeye bastırarak dağlar, böylece memenin büyümesini önler." (Hipppokrates'ten akt. Durmuş, 2015a, 214).

Yunanca "a-mazon" kelimesi memesiz anlamına gelmektedir (Diodorus Scilius, III, s. 53). Amazonlar metinde de anlatıldığı üzere savaşçı özellikleri ile bilinmektedir. Bu konuda özellikle Homeros'un İlyada adlı eseri oldukça önemli bilgiler vermektedir. Homeros Amazonların Troya savaşına katılmalarını anlatırken onlar için "*antianeirai*/erkek gibi" terimini kullanmıştır, aynı tanımlamayı Lykialı Bellerophontes'in Amazonları öldürdüğünü anlatırken de kullanmıştır (Homeros, III, 189, s. 59). Diğer eserlerde de Amazon kadınlarının mücadeleleri konu alınmıştır bunlar; Hippolyte'nin Herakles (Diodorus Scilius, IV, s. 16; Eupirides Heracles, s. 413), Antiope'nin Theseus (Diodorus Scilius, IV, s. 28), Penthesilea'nın ise Akhilleus (Apollodorus, XIV, s. 1-2) ile mücadeleleridir ve bu anlatıları içeren sahneler

* Arkeolog, kemerrahmiserhat@gmail.com

birer sanat eseri olarak vazolar ve mozaikler üzerinde işlenmiştir. Vazolara istatistiksel olarak bakacak olursak; Amazon-Herakles mücadele sahnesini konu alan 340 vazo olmasına karşın, Akhilleus-Amazon mücadele sahnesi yalnızca 5 vazodan bilinmektedir (Schefoold'dan akt. Temür, 2012, s. 71). Bu dönemde Amazon figürlerini Antik Yunan tarzı ve Doğu tarzı (Trakya, İskit, Pers, Anadolu) olmak üzere iki ana grup altında incelemek mümkündür. Antik Yunan tarzındaki figürler genellikle kısa khiton giymiş, miğferli, zırhlı ve kalkanlı olarak tasvir edilmişlerdir. Bu tipteki Amazonlar, MÖ. 7. ve 6. yüzyılda yapılmış olan siyah ve kırmızı figürlü vazo resimlerinde karşımıza çıkmaktadır. Doğu tarzındaki figürler ise, Trakya'ya özgü pelta (yarım ay biçimli kalkan), İskitlere özgü ok, yay ve sivri uçlu şapka, Perslere özgü desenli pantolon ve Anadolu'ya özgü labrysler (çift başlı balta) ile tasvir edilmişlerdir. Bu tip figürler MÖ. 6. ve 5. yüzyıllarda seramik, heykel, kabartma ve mozaik sanatından bilinmektedir. Bu eserlerden başlıcaları şunlardır;

Amazonlara ait bilinen en eski tasvir Tiryns'te MÖ. 7. yüzyılın ortalarına tarihlenen pişmiş topraktan yapılmış bir adak kalkanı üzerinde yer almaktadır (Bothmer, 1957, s. 62; Görsel 1). MÖ. 565-550'ye tarihlenen Amazon kraliçesi Hippolyte'nin Herakles ile mücadelesini işleyen erken örneklerden biri Vulci'de bulunmuştur (Bothmer, 1957, s. 62; Görsel 2). MÖ. 5. yüzyıla tarihlenen Atina'da bulunmuş lekythos üzerinde Theseus ve Amazonların mücadelesini konu alan sahne yer almaktadır (Simon, 1976, s. 202; Görsel 3). MÖ. 550 ve sonrasında yukarıda bahsedilen değişimin başladığı görülmekle birlikte ve doğuya özgü tasvirler yer almaya başlamıştır. MÖ. 540-530 yılları arasına tarihlenen, Vulci'de bulunmuş olan amphora üzerinde yer alan Akhilleus ve Amazon kraliçesi Pentheselia'nın mücadelesini anlatan sahne yer almaktadır (Rothery, 1910, s. 45; Görsel 4).

MÖ. 5. yüzyıldan itibaren Amazon tasvirleri heykel ve kabartma sanatında da kendisine yer bulmaya başlamıştır, özellikle dönemin en önemli heykeltraşları olan Polyclet, Phidias, Cresilas, Kydon ve Phradmon tarafından Efes Artemis tapınağı için yapılan grup oldukça önemlidir (Devambez, 1976, s. 162-170; Görsel 5).

MÖ. 480 yılında Salamis'te gerçekleşen Antik Yunan devletleri ile Persler arasında gerçekleşen savaşta Perslerin yenilmesi üzerine Amazon ile Antik Yunan savaşlarını konu edinen sahneler çoğalmıştır. Bu durum doğuya özgü özelliklerle tasvir edilen Amazonların aslında Persleri tasvir ettiğini göstermektedir (Hardwick, 1990, s. 29). MÖ. 350 yıllarına tarihlenen, dünyanın yedi harikasından biri olarak kabul edilen Halikarnassos Mozolesi de içerdiği Amazon – Antik Yunan savaş sahneleri açısından oldukça önemlidir. Amazonlar khiton giyinmiş ve bazen at üzerinde de savaşır şekilde tasvir edilmişlerdir (Görsel 6).

Arkaik dönemden itibaren seramik, heykel, kabartma ve lahitler üzerinde görülen Amazon figürlerinin mozaikler üzerinde görülmesi ancak Geç Roma dönemiyle mümkün olmuştur. Amazonlar üç ana sahne ile mozaikler üzerine işlenmişlerdir. Bunlar; Antik Yunan askerleriyle mücadelelerin anlatıldığı "Amazonmakie", hayvan avlama sahneleri ve av sonrasında yapılan adak, eğlence ve ziyafet sahnesidir. Amazonmakie sahnelerinin bilinen en eski örneği Antioch (Antakya)'da bulunmuştur. Mozaiğin en önemli yanı Amazon figürünün Doğu'ya özgü tüm ikonografik betimlemeleri içermesidir. Bunlar; Pelta ve iki adet labrys altta, bir labrys sağ elinde, başında sivri uçlu şapka ve üzerinde yer alan khiton giysisinden oluşmaktadır.

Av sahneleri içeren mozaikler ise Antioch ve Haleplibahçe mozaiklerinden bilinmektedir. Antioch'ta bulunan mozaik en erken av sahnesini içermekte ve MS. 4 yüzyıla tarihlendirilmektedir. Amozonların mitolojik hayvanlarla mücadelesi MÖ. 5. yüzyıldan itibaren bilinmekle birlikte bu tasvirle birlikte Doğu ikonografisi yanında aslan gibi Doğu'ya özgü hayvanların da işlenmesi açık bir şekilde sanatta Sasani etkisini göstermektedir (Görsel 7). Haleplibahçe mozaiği ise üzerinde dört Amazon kraliçesinin isminin Grekçe verilmesi yönünden oldukça önemli bir mozaiktir. Sol üstte "Hippolyte", sağ üstte "Thermodosa", sol

altta “Melanipe”, sağ altta ise “Pentheselia” isimleri yazmaktadır (Görsel 8). Bu iki mozaikte de Doğu ikonografisi ön plandadır.

Son olarak değineceğimiz olan Sephhoris mozaiği ise dans eden Amazonları konu edinmektedir. Amazonların avcılık faaliyetleri ve sonrasında dans etmeleri Tanrıça Artemis’e saygıdan ötürü yapıldığı düşünülmektedir (Callmachus, s. 81). Bu bağlamda Ephesos (Efes)’ta bulunan bulunan Artemis tapınağı Amazonlara ithaf edilmektedir. Callmachus’un bildirdiğine göre Amazonlar Ephesos’un kıyısında tanrıçaya bir heykel dikmişler ve etrafında dans etmişlerdir (Callmachus, s. 26-27).

Kuzey Karadeniz ve Asya’da İskit Kadınları

Yukarıda verilen verilere istinaden belirtmek gerekir ki, Anadolu ve Yunanistan coğrafyasında Amazonlar ile özdeşleştirilebilecek herhangi bir mezar ya da yerleşim yeri henüz bulunamamıştır. Buna karşın Kuzey Karadeniz ve Asya’da yer alan kurganlarda Amazonlar ile özdeşleştirilen ve Amazonlardan bağımsız olarak diğer İskit kadınlarına rastlanmıştır. İskitlerde kadını sosyal statüsüne göre üç ana başlık altında incelemek mümkündür. Bunlar; savaşçı kadın, yönetici bireyin eşi ya da yakını ve hizmetçi olarak karşımıza çıkmaktadır.

Kuzey Karadeniz bölgesinde yer alan bazı kurganlara bakacak olursak, kadın bireylerin gömülü olduğu kurganlarda silah ve at koşum eşyalarının varlığı Amazon varlığının gerçekliği olarak yorumlanmıştır (Çam, 2018, s. 86). Bunun yanı sıra kolye, ayna, bilezik gibi süs eşyalarının bulunduğu kadın bireylerin var olduğu mezarlar oldukça fazladır (Piotrovsky vd. 1987; Görsel 9-10-11-12).

Ukrayna’nın Ordzhonikidze kenti yakınlarında yer alan kurgan 13 olarak isimlendirilen bir mezardaki kadın bireyin sol dizinde saplı halde bulunan tunç ok ucu, bu kadın bireyin “savaşçı kadın” olarak yorumlanmasına yol açmıştır (Terenozkhin vd. 1983, s. 179). Yine Ukrayna’nın Akkerman yakınlarında yer alan kurgan 16’da ise kadın bireyin kafatasında çeşitli çizikler ve diz kapağına saplanmış halde bulunan bir mahmuzlu ok ucu olduğu tespit edilmiştir (Rolle, 1989, 29).

Yalnızca Tuna ile Don nehirleri arasında çeşitli silahlarla gömülmüş 112 kadın birey saptanmıştır. Bunların yüzde yetmişinin 16 ila 30 yaş aralığında olduğu tespit edilmiştir (Fialko, 1991, s. 10-11) ki bu durum henüz küçük yaşlardan itibaren askeri eğitim aldıkları ve savaştıklarını kanıtlar niteliktedir. İskitler ve daha doğudaki Sarmatlarda yer alan kadın gömülerinin üçte birinin “silahlı kadın” olduğu tespit edilmiş olmasına karşın bu oran daha doğuya gidildikçe %29’lara düşmektedir. (Krivoshey, 2014, s. 208)

Ermenistan’ın Lori şehrinde yer alan Bover I nekropolisinde yer alan mezar 17’de bulunan kadın bireyin sağ dizine saplanmış halde bir ok ucu olsa da bu yaranın henüz yaşarken iyileştiği tespit edilmiştir. Ölümcül olan diğer üç yaranın sol kalçasında, sağ uyluk kemiğindeki balta izi ve sol alt bacağındaki bıçak izi olduğu tespit edilmiştir (Khudaverdyan vd. 2019; Görsel 13-14). Mezarın tarihlendiği zaman aralığı olan MÖ. 8.-6. yüzyıllarda bölgede Urartu hakimiyeti mevcuttu ve Urartu ciddi bir Kimmer ve İskit saldırısı altındaydı (Kemer, 2022, 165-175). Bu gerçeklikten hareketle mezarda açığa çıkarılmış olan kadın birey Amazon olarak tanımlanmıştır.

Asya’ya baktığımızda ise “savaşçı kadın” artık yerini daha sade hayat süren ve erkeğin yanında ikinci plana atılmış olan kadına bırakmıştır (Parzinger, 2023, s. 91). Amazonlar ve İskit kadınları arasındaki farkı ve kadının toplum içerisindeki konumu hakkında en net bilgileri Herodotos eserinde şu şekilde aktarmaktadır;

"İskit erkekleri Amazonları görünce erkek sanmış ve savaşmışlar, ölülerini görünce kadın olduklarını anlayınca onları eş olarak almak için çaba göstermişler ve tek eşlilik olacağına dair güvence vermişlerdir. Amazonlar ise bunun üzerine; "Biz sizin evlerinizdeki kadınlarla bir arada oturamayız; törelerimiz birbirine benzemez. Sizin kadınlarınız dediklerimizin hiçbirini yapmazlar; kadın işleri yaparlar, arabalarının içine kapanıp otururlar, ne ava giderler, ne de başka bir yere; onun için biz onlarla anlaşamayız" (Herodotos, IV, 110-114, s. 339-341).

İskit gömülerine baktığımız zaman -en azından üst sınıf- çok eşlilik olarak değerlendirilebilecek birden fazla kadın bireyin olduğu kurganlar bulunmaktadır. Örneğin Chertomlyk'te kralın mezar odasının girişinde altın giyimli bir kadın birey bulunmaktadır (Minns, 1965, s. 155-165; Görsel 15). Melitopol'da mezar odasının bitişiğinde yer alan başka bir odada gösterişli giysisi bulunan bir kadın birey açığa çıkartılmıştır ve yanında başka bir kadın birey daha bulunmakla birlikte bu bireye ait ihtişamlı ölü hediyelerinin bulunmayışı köle olduğunu düşündürmektedir (Çoruhlu, 2016, s. 324-326). Bununla birlikte Tuva'da yer alan Arzhan-2 kurganındaki kadın birey öldürüldükten sonra erkek bireyin yanına defnedilmiştir (Chugunov, 2011; Görsel 16). Tüm bu bulgular açıkça göstermektedir ki, Amazonların erkeklerle neredeyse eşit konumda olduğu hayat tarzı bu coğrafyaya tamamen yabancıdır.

Herodotos'un İskit kadınlarına dair olan bir başka anlatısında ise kımız yapımı için köleleri kullandıkları ve onların gözlerini oyduklarını aktarır. Devamında ise İskitler savaşta iken kadınlar ve köleler birlikte olmuşlar ve doğan çocuklar Med ülkesinden dönen İskitlerle savaşmışlardır (Herodotos, IV, 2-5, s. 294-295). Bu anlatı da kadınların savaşa katılmayıp yurtlarında kaldıklarını ve sıradan bir hayat sürdüklerini gösterir niteliktedir. Bazı bilindik örnekler üzerinden arkeolojik bağlamda Asya coğrafyasında yer alan İskit kadınlarını inceleyecek olursak yine kurgan mezarlar üzerinden devam etmek durumundayız.

Pazırık kurgan 2'de yer alan atların kafalarına savaş baltası ile vurularak öldürüldükleri ve erkek bireyin ise kafatasının yüzüldüğü tespit edilmiş olsa da kadın bireyin öldürüldüğüne dair bir işaret bulunmamaktadır, bu durum Altay bölgesinden iyi bildiğimiz bir uygulamaya yani zehir içmiş veya içirilmiş olabileceğine işaret etmektedir. Kadın birey öldükten sonra mumyalama işlemi yapılmıştır. Bu işlemin nasıl yapıldığına değinecek olursak, kafatasının delindiği ve beynin o boşluktan çıkarıldığı ve boşluğa otların doldurulduğu tespit edilmiştir. Devamında karın boşluğunun kesilip tüm iç organlarının çıkarıldığı ve bu boşluğun otlar ile doldurup at kılı ile dikilmesi ile mumyalama işlemi tamamlandığı tespit edilmiştir (Güneri, 2022, s. 1004-1006).

Bir diğer inceleyeceğimiz gömü ise Ak-Alaha 3 kurganında yer alan ikinci mezardır. Mezar içerisinde tek bir kadın birey gömüsü bulunmaktadır ve yukarıda anlatılan kadın gömülerinden farklı olarak hiçbir savaş araç gereci bulunmamıştır. Söz konusu kadın bireyin bulunduğu mezar odası tamamen buzla kaplı olmasından ötürü Altay Prensesi, Buz Prensesi ve Donmuş Bakire gibi isimler ile anılmıştır. Kadın bireyin ellerinde stilize edilmiş geyik motiflerinden oluşan dövmelerin olması da ilgi çekicidir (Güneri, 2022, s. 1010-1013; Görsel 17). Dövme uygulaması Pazırık kültür evresinde oldukça sık karşılaşılan bir uygulama olmakla birlikte, bu dövmeler ölüm sonrasında değil öncesinde, kemikten iğneler kullanılarak yapılan muhtemelen ritüelistik bir unsurdur. Bu durum ve mezarın içerdikleri sosyal statüsü yüksek birine işaret etmektedir ancak bu kadının savaşçı yerine kam olması daha güçlü bir olasılıktır. Kadın bireyin üzerinde görülen geyik, at ve dağ keçisi motifleri özellikle Altay kaya resimlerinde en çok işlenen ve prehistorik dönemlere kadar uzanan unsurdur. Bununla birlikte şaman dünya görüşünde kam'ın çeşitli hayvanların vücuduna bürünerek birtakım ayinler yaptığı bilinmektedir (Radloff, 1956, s. 3-75; Hoppál, 2019; Hoppál, 2021, s. 63-71). Tüm bu veriler ve bilgiler hem anlatıları temellendirmekte hem de bu görüşü desteklemektedir.

Amazonların giyim tarzına yukarıda değinmiştik, Altay bölgesinde kadının nasıl giyindiğine dair de elimizde yeterli arkeolojik veri mevcuttur (Polosmak, 2001; Polosmak, 2021, s. 43-56; Görsel 18-19). Ak-Alaha 3 kurganından ele geçen giysilerin neredeyse eksiksiz ele geçmiş oluşu Altay Prensesini apayrı bir yere koymaktadır. Kurgandan ele geçen elbiselere bakacak olursak; yün manto, kuzu postundan kaban ve içerisinde ipek bluz, yünlü veya pamuklu uzun don, yün pantolon, yün çoraplar, ipek ve pamuktan eteklik, kuzu derisinden uzun çizmeler, deri ve keçe botlar ve yünden püsküllü kemer hem çok az hasar görmüş olması hem de şimdiye kadar keşfedilmiş en kapsamlı koleksiyon olması açısından oldukça önemlidir (Güneri, 2022, s. 1018). Bu koleksiyon içerisindeki en önemli parça hiç şüphesiz ki ipek bluzdur. İpek göçebe kültürüne yabancı olmakla birlikte nadir kullanımı ise toplumsal statünün yüksekliğine ve saygınlığa işaret eden bir unsur olarak görülmektedir. Benzer bir giyim tarzını yine Arzhan-2 kurganından da bilmekteyiz (Parzinger, 2008, s. 19-24).

Yine Tuva'da yer alan Sarıg - Bulun kurganından ele geçen bir çocuk gömüsüne de ayrıca değinmemiz gerekmektedir. İlk kazıldığı zamanlar cinsiyetinin belirlenemeyişi ve yanında oldukça fazla ve çeşitli silahların bulunması erkek olarak tanımlanmasına sebebiyet vermiş olsa da son dönemde yapılan çalışmalar bunun böyle olmadığını, altı-yedi yaşlarında bir kız çocuğu olduğunu göstermiştir (Toraman, 2022, s. 270; Görsel 20).

Görüldüğü üzere Antik Yunan toplumu içerisinde mitolojik bir unsur olarak ortaya çıkan, kendisine sanat eserlerinde ve yazılı kaynaklarda sıkça yer bulan Amazon motifi Kuzey Karadeniz'den Tuva'ya değin "savaşçı kadın" olarak isimlendirilen gömülerin Amazon olarak tanımlanmasına sebep olmuştur. Buna karşın coğrafi şartların ve bozkır hayat tarzının zorluklarından ötürü kadınların hayatın her alanında yer alması zorunluluğu bulunmaktadır (Ünal, 2013, s. 23-24; Mayor, 2014, s. 37-38). Bu zorunluluk sonucu gerektiğinde kendisini, ailesini ve hatta yurdunu korumak durumu da bulunmaktadır. Dolayısıyla yanında savaş eşyası bulunan tüm kadınları Amazon olarak tanımlamak gerçekten doğru bir yöntem midir? Ölü hediyesi olarak savaş eşyaları bırakılması geleneği mezar sahibini gerçekten savaşçı yapmaya yeterli midir? Elbette tek başına bu faktörler yeterli bir kanıt olarak kabul edilemez. Antik Yunan mitolojisinde olduğu gibi kadınların kendilerini erkeklerden soyutlayıp yaşamaları dönem şartları düşünüldüğünde gerçek olamayacak kadar ütopik bir düşüncenin ürünüdür.

Tüm bu bildiklerimize aykırı bir örnek kişilik de Altay kültür coğrafyasında yer almaktadır; Tomris…

Tomris'e dair bilgilerimiz genellikle Herodotos'tan gelmektedir. Anlatıya göre Tomris, kocasının ölümünün ardından İskitlerin en büyük kolunu oluşturan Massagetlerin başına geçmiştir. Pers kralı Kyros ise bu tehlikeli halkı kontrol altına almak için Tomris'e evlilik teklifi eder ancak Tomris bu teklifi kabul etmez. Böylece iki ordu Aras nehrine bir günlük mesafede karşı karşıya gelmişlerdir. Massagetler, Pers ordusuyla değil Kyros'un ardında bıraktıklarıyla karşılaşmış, direnenleri öldürüp önceden hazırlanmış şölen sofrasında yemek yiyip şarap içmişler ve uyumuşlardır. Onların bu zaafiyetinden faydalanan Persler, bir bölümünü öldürmüşler ve bir bölümünü de esir olarak ele geçirmiştir. Esirler arasında Tomris'in oğlu Spargapises de bulunmaktaydı ve Tomris bunu öğrenince oğlunun geri gönderilmesini talep eder ancak bu teklif kabul edilmez. Spargapises ayıldığı zaman ellerinin çözülmesini talep eder, kabul edilince hemen kendini öldürür. En nihayetinde iki ordu tüm güçleriyle karşı karşıya gelmişlerdir. Önce uzaktan ok atışı ile başlayan savaş, göğüs göğüse kargı ve hançerler ile devam etmiş ve Massagetler'in galibiyeti sonlanmıştır. Tomris ise savaşın sona ermesiyle birlikte Kyros'un kafasını elinde bulunan kan dolu tuluma koymuş ve şöyle demiştir; "Canım sağ ve savaştan zaferle çıktım ama sen beni öldürdün, hileyle oğlumu yakaladın; ama işte sen de sana önceden söylediğim gibi, benim elimde kana doyuyorsun!" (Herodotos I, 204-214, s. 110-114).

Herodotos anlattığı bu hikâyenin birçok benzeri olduğunu ve doğruya en benzeyeninin bu anlatı olduğunu belirtmektedir. Özellikle Spargapises olayı oldukça anlamsız görülmektedir. Savaşmaya gelen bir ordu neden az sayıda düşmanı öldürüp ziyafet sofrasına oturup sarhoş olsun? Aksine çok daha tedbirli olması ve ordunun geri kalanının nerede olduğunu araması gerekir. Bir diğer husus ise savaşın kendisidir. İskitler bilindiği üzere ok ile uzaktan savaşmayı tercih eden ve akinak olarak bilinen kısa kılıçları ağırlıklı olarak kullanmaktadır. Bu sayede piyade merkezli ordulara karşı oldukça avantajlı bir konuma sahip olmuşlardır. Kyros'un ardından tahta geçen Darius ile İskit kralı İdanthyrsos'un mücadelesini benzer bir mücadele olarak kabul edecek olursak (Herodotos, IV, 120-134, s. 343-350) bilinen en eski "kurt oyunu" taktiğinin burada uygulandığını söylememiz gayet mümkündür. Ancak diğer savaşta olduğu gibi neden vur-kaç taktiği ile Pers ordusunun yeterince yıpratılmayıp göğüs göğüse savaşa girişildiği de belirsizdir (Durmuş, 2015b, s. 57-58). Durmuş'a göre Darius'un İskitler ile yaptığı savaş sırasında Tomris hâlen Massagetlerin başında ve 53-54 yaşlarında olmalıydı (Durmuş, 2015b, 56) ve bu durum aynı savaş taktiğinin uygulanması ihtimalini oldukça güçlendirmektedir.

Değinmemiz gereken bir diğer konu ise kız alma hususudur. Bilindiği üzere Hun-Çin ilişkilerinde prenses alıp vermek oldukça önemli bir konudur (Onat vd. 2020, s. 10) ve bunun bir benzeri İskitler döneminde de yaşanmıştır. İskitlerin, Asur ülkesine MÖ. 676-675 yıllarında ilk saldırısını yapması üzerine Asur kralı Asarhaddon, İskit kralı İşpakai'yi öldürmüştür. Ardından tahta geçen Bartatua, Asarhaddon'un kızına evlilik teklifinde bulunmuştur;

"İskitlerin kralı Bartatua, kral kızlarından biriyle evlenmeye talip olduğu mesajını Asur kralı Asarhaddon'a gönderdi eğer [Asur] kralı Asarhaddon ona kızını verirse, İskitlerin kralı Bartatua [Asur kralı Asarhaddon] ile iyi niyetle, barış dolu ve dürüst sözlerle konuşacak mı? Asur kralı Asarhaddon'u memnun etmek için [ne gerekirse] yapacak mı?" (SAA 04, 020).

Fal metninde her ne kadar evlilik teklifinin Bartatua tarafından yapıldığı söylense de, Asarhaddon'un kendisine bir müttefik aradığı da ortadadır. Bu dönemde Asur'un, Urartu, Babil, Pers, Manna ve Kimmer gibi oldukça güçlü rakipleri bulunmaktaydı ve İskitlerle ittifak yapmak hiç şüphesiz elini güçlendirecek bir hamleydi ancak Asarhaddon'un asıl endişesi krali evlilik gerçekleştikten sonra İskitlerin sadık kalıp kalmayacağı konusudur. İlerleyen dönemlerde İskitlerin anlaşmayı bozduğuna dair yazılı metin bulunmayışı ve daha önceden kaleme alınmış olan fal metinlerinde görülen "İskitler saldıracak mı?" sorusunun sorulmayışı ittifakın devam ettiğine kanıt olarak gösterilebilir[1]. Diğer yandan Asur devleti MÖ. 612 yılında ortadan kalkıncaya kadar bu ittifakın devam ettiği kabul edilmektedir (Durmuş, 2015a, 56). Bu durumda krali evlilik olayının devam ettiğini de kabul etmemiz gerekmektedir.

Sonuç

Kadınlar henüz prehistorik çağlardan itibaren ikinci plana atılmış, hatta bazı toplumlarda hayattan soyutlanmış ve söz hakkı bile tanınmamıştır. Buna karşın İskit toplumu içerisinde kadın her zaman hayatın bir parçası olmuş; bazen erkekler ile yan yana savaşmışlar, bazen kam olarak dini ritüelleri yerine getirmişler ve bazen de kraliçe olarak ülkeyi yönetmişlerdir. İskit kadınları denince akla ilk gelen kuşkusuz Amazonlardır. Yalnızca yaşadıkları dönem için değil, bugün için bile kadınların belki de ulaşabilecekleri en uç noktada hatta ütopik denebilecek tarzda hayatlarını sürdürmüşlerdir. Öyle ki onların bu yaşam biçimleri mitolojilere, destanlara ve sanat eserlerine konu olmuştur. Sahip oldukları "erkek öldüren" unvanları onları her zaman cezbedici kılmıştır. Buna karşın Amazonlar ile Altay coğrafyasındaki kadınlar neredeyse her

[1] Bakınız; SAA 04; 023, SAA 04; 024, SAA 04; 035, SAA 04; 036, SAA 04; 037, SAA 04; 039, SAA 04; 040, SAA 04; 066.

yönden birbirlerinden ayrılmaktadır. Amazonlarda tek ve mezar merkezine gömü, savaş araç gereçleri ve süs eşyalarından oluşan ölü hediyeleri bulunurken, Altaylarda erkeğin yanında ve çoğu zaman merkezi gömü odası dışındaki odalara gömülmüş, toplumsal statüsü yüksek değilse ölü hediyesi de yok denecek az ve değersiz eşyalar ile mezara bırakıldıkları görülmektedir. Hatta çoğu zaman bir mezarda birden fazla kadın gömüsünün var oluşu çok eşlilik ve hizmetçi oldukları gibi olasılıkları gündeme getirmiştir. Toplumsal statüsü yüksek olan kadınların ise oldukça değerli eşyalar ile gömülmüş olmaları, onların refah ve saygınlık içerisinde yaşadıklarını gösteren bir unsurdur.

Buna karşın Tomris figürü de oldukça ilginçtir. Ataerkil toplumlarda yönetim her zaman erkeklerin himayesindedir. Kadının yönetimde söz hakkı olmadığı gibi ancak hükümdar annesi olarak yönetimde söz sahibi olabilmektedir. Burada ise kocasının ölmesi ve bir erkek çocuğu olmasına rağmen kraliçe olarak Massagetleri yöneten bir kadın olması onların ataerkil bir topluluk olmadığı ve kadınların en az erkekler kadar yönetimde ve günlük yaşamda söz hakkı olduğunu kanıtlar niteliktedir.

Bir diğer husus olan siyasi amaçlı evlilik hususu ise yazılı tarihin bilinen her döneminde karşımıza çıkmaktadır. Bu yöntem hiç şüphesiz siyasi ittifak kurmanın en etkili ve kolay yollarından biridir. Nitekim sözü edilen dönemlerde başarılı bir ittifak kurulmuş ve Hun, Gök-Türkler gibi devem eden süreçte de yine bu yönteme sıkça başvurulmuştur. Bu dönemde evlilik yoluyla kraliyet ailesine alınan prensesin aile içerisindeki ve yönetimde nasıl bir söz hakkı olduğunu bilmiyor olsak da Hun döneminde olduğu gibi geri plana atılmış olması daha olası görülmektedir.

KAYNAKÇA

Blok, J. H. (1995). *The Early Amazons: Modern and Ancient Persvectives on a Persistent Myth*. Leiden: Brill

Bothmer, D. V. (1957). *Amazons in Greek Art*. Oxford: Clarendon Press.

Callimachus. (1921). *Lycophron and Aratus*. (English translation; A. W. Mair and G. R. Mair). London: William Heinemann.

Chugunov, K. V. (2011). "The cultural connections of the population of Tuva in the Early Scythian period (on the data of the burial-mound Arzhan-2)". *Margulanovskie chteniya–2011. Materialy mezhdunarodnoy arkheologicheskoy konferentsii [Margulan Readings–2011. Materials of the International Archaeological Conference]*. Astana; 262-335.

Çam, F, B. (2018). "Avrasyalı Atlı-Savaşçı Kadınlar, Amazonlar'ın Gerçekliği Üzerine Yeni Gözlemler". *Höyük* VIII (2015). Ankara: Türk Tarih Kurumu.

Çoruhlu, Y. (2016). *Eski Türklerin Kutsal Mezarları Kurganlar: Orta ve İç Asya'nın Erken Devir Türk Mimarisi Üzerine Bir Deneme*. İstanbul: Ötüken Yayınları.

Devambez, P. (1976). "Le groupe statuaire des Amazones a Ephese". *Comptes rendus des seances de I'Academie des Inscriptions et Belles-Lettres*, CXX/1; 162-170.

Diodorus Scilius, (1935). (English translation; C. H. Oldfather). London: Harvard University Press.

Durmuş, İ. (2015a). *İskitler*. Ankara: Akçağ Yayınları.

Durmuş, İ. (2015b). *Türk Tarihinin Öncüleri: Alp Er Tonga – Tomris – Mo-tun – Attila – Bilge Kağan*. Ankara: Akçağ Yayınları.

Fialko, E. E. (1991). *The female burials with weapons among the Scythians. Kurgans of the steppe Scythia*. Moscow: Naukova Dumka.

Güneri, S. (2022). *Türk-Altay Kuramı: Arkeolojik Belgeler Işığında Kuzey Asya'da Türklerin Erken Kültür Tarihi*. (ed. Bayburt, A. Z. – B. Berkant – A. Avcı). Ankara: Atayurt Yayınevi.

Hardwick, L. (1990). "Ancient Amazons – Heroes, Outsiders, or Women?" *Greece and Rome* XXXVIII; 14-36.

Herodotos, (2018). *Tarih*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Homeros, (2018). *İlyada*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Hoppál, M. (2019). *Şamanlar ve Semboller – Kaya Resmi ve Göstergebilim*. (çev. Sel, F.). İstanbul: Yapı Kredi Kültür Sanat Yayınları.

Hoppál, M. (2021). *Avrasya'da Şamanlar*. (çev. Bayram, B. – H. Ş. Ç. Çapraz). İstanbul: Yapı Kredi Kültür Sanat Yayınları.

Karabulut, H. – M. Önal – N. Derviş. (2011). *Edassa Mozaikleri. Şanlıurfa/Edassa*. Ed: Nezih Başgelen. İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları.

Kemer, R. S. (2022). "Anadolu'da Kimmerler ve İskitler; Yeni Bulgular ve Yeni Değerlendirmeler". (ed. Gül, O. K.). *I. International Scythians and Alp Er Tunga Symposium*; 161-200.

Khudaverdyan, A. Y. - A. A. Yengibaryan - S. G. Hobosyan - A. A. Hovhanesyan - A. A. Saratikyan. (2019). An Early Armenian Female Warrior of the 8-6 c. BC from Bover I site (Armenia). *International Journal of Osteoarchaeology* XXX; 119-128.

Krivoshey, A. P. (2014). Skifskiye pogrebal'nyye kompleksy yuğa Ukrainy kak istochnik rekonstruktsii zhenskoy povsednevnosti voyennov epokhi: istoripgraficheskiy diskurs kontsa XX – NACHALA XXI veka. *Voyna I vovennoye delo V Skıfo-Sarmatskom mır*. Rostov-na-Donu Izdatel'stvo yunts ran: 205-216.

Levi, D. (1947). *Antioch Mosaic Pavements*. Princeton: Princeton University Press.

Mayor, A. (2014). *The Amazons: Lives & Legends of Warrior Women Across The Ancient World*. Princeton: Princeton University Press.

Minns, E. H. (1965). *Scythians and Greeks – A Survey of Ancient History and Archaeology on The North Coast of The Euxine From The Danube to Caucaus*. Volume I. New York: Biblo and Tannen.

Onat, A. – S. Orsoy – K. Ercilasun. (2020). *Han Hanedanı Tarihi: Hsiung-Nu (Hun) Monografisi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Parzinger, H. (2008). The Scythians: Momadic Horsemen of the Eurasian Steppe. (ed. Tresilian, D.). *Preservation of the Frozen Tombs of the Altai Mountains*: 19-24. Unesco.

Parzinger, H. (2023). *İskitler: Kökenleri, Kültürleri ve Mirasları*. (çev. Ayan, E.). İstanbul: Runik Yayınları.

Piotrovsky, B. - L. Galanina - N. Grach. (1986). *Scythian Art. The Legacy of the Scythian World: Mid – 7th to 3rd Century B.C.* Leningard: Phaidon, Oxford and Aurora.

Polosmak, N. V. (2001). *Vsadniki Ukoka*. Novosibirsk: Infolio.

Polosmak, N. V. (2021). The Pazyryk Style. *Archaeology, Ethnology & Anthropology of Eurasia* XLIX/4: 43-56.

Radloff, W. (1956). *Sibirya'dan II*. (çev. Temir, A.). İstanbul: Maarif Basımevi.

Rolle, R. (1989). *The World of the Scythians*.Berkeley: University of Califonia Press.

Rothery, G. C. (1910). *The Amazons in Antiquity and Modern Times*. London: Francis Griffiths.

Simon, E. (1976). *Die Griechischen Vasen*. München: Hirmer.

Temür, A. (2012). "Antik Çağdan Günümüze Amazonlar". (ed. Aydın, M. – B, Şişman. – S, Özyurt. – H. Atsız). *Samsun Sempozyumu 13-16 Ekim 2011*. I; 69-81.

Terenozhkin, A. I. – V. A. Illynskaya. (1983). *Scythia in the Seventh to Fourth Centuries BC*. Kiev: Naukova Dumka.

Toraman, A. (2022). Tuva'da Bir Savaşçı Çocuk (Amazon?) Kurganı: Sarıg – Bulun. *Amasya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi (ASOBİD).* XII: 261-278.

Ünal, A. (2013). "Amazonların Eski Anadolu Kökenleri Hakkında Yeni Kaynak ve Gözlemler". *Cedrus* I; 21-32

İnternet Kaynakları

British Museum. Erişim tarihi: 25.06.2023.

https://www.britishmuseum.org/collection/object/G_1836-0224-127

Pinterest. Erişim Tarihi: 25.06.2023

https://tr.pinterest.com/pin/215539532159550201/

SAA 04: Queries to the Sungod: Divination and Politics in Sargonid Assyria. Erişim Tarihi: 25.06.2023.

http://oracc.museum.upenn.edu/saao/saa04/corpus

Scienzin Tasca. "La Principessa Tatuata". Erişim Tarihi: 26.06.2023.

https://www.scienzintasca.it/la-principessa-tatuata/

World History Encyclopedia. "Amazonomachy Relief from the Mausoleum at Halicarnassus". Erişim Tarihi: 25.06.2023.

https://www.worldhistory.org/image/3850/amazonomachy-relief-from-the-mausoleum-at-halicarn/

GÖRSELLER

Görsel 1. Tiryns, MÖ. 7. yüzyıl ortaları (Bothmer, 1957, s.65, I.a).

Görsel 2. Vulci, Herakles ve Hippolyte mücadele sahnesi, MÖ. 565-550 (Bothmer, 1957, s. 67. Pl. XXVIII).

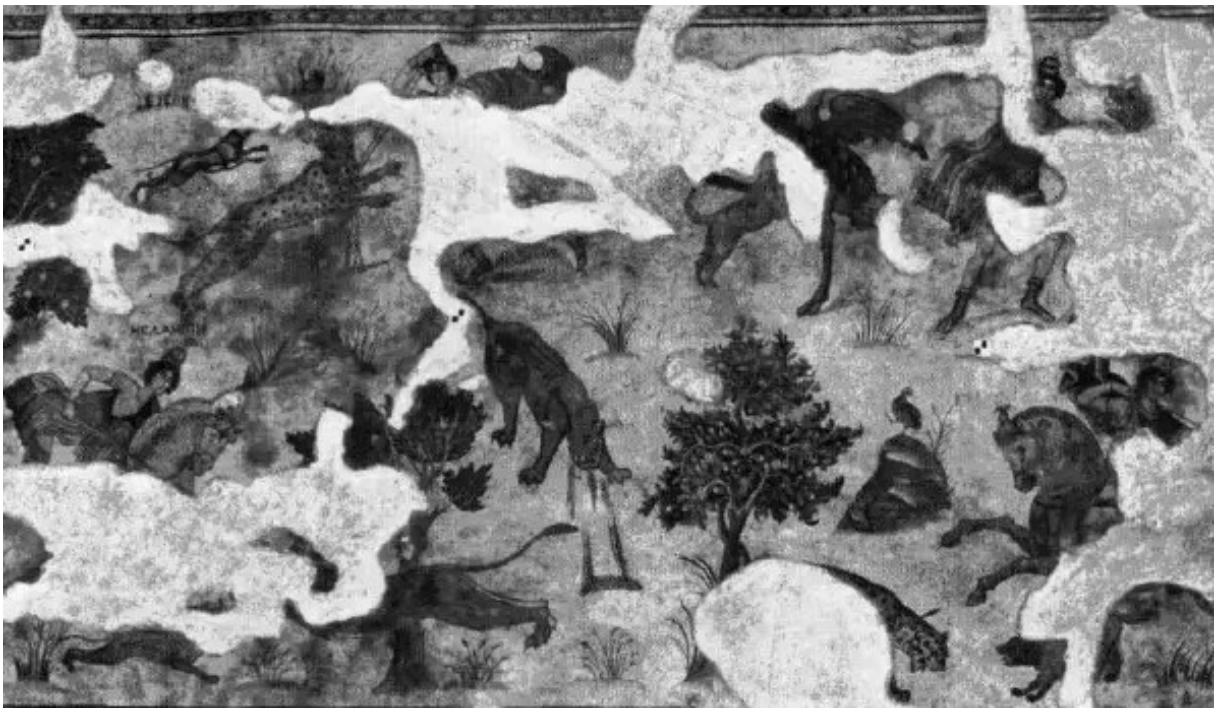
Görsel 3. Atina, Theseus ve Amazon mücadele sahnesi, MÖ. 5. Yüzyıl (Bothmer, 1957, s. 71, Pl. LXXVII.6).

Görsel 4. Vulci, Akhilleus ve Pentheselia mücadele sahnesi, MÖ. 540-530 (https://www.britishmuseum.org/collection/object/G_1836-0224-127).

Görsel 5. Efes Artemis Tapınağı, MÖ. 5. Yüzyıl (Devambez, 1976, fig. 1 a, b, c).

Görsel 6. Halikarnassos Mozolesi, MÖ. 350 (https://www.worldhistory.org/image/3850/amazonomachy-relief-from-the-mausoleum-at-halicarn/).

Görsel 7. Antioch Mozaiği (Levi, 1947, LXIV, b).



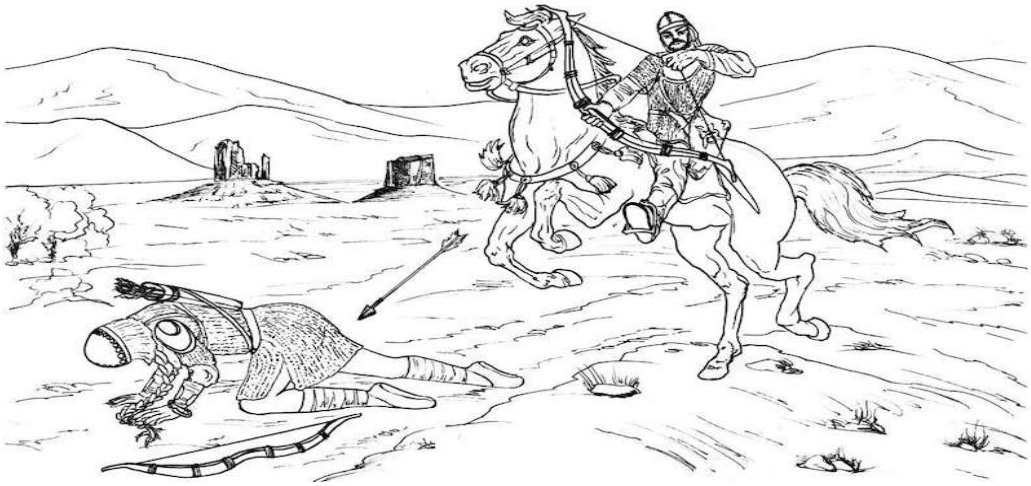
Görsel 8. Haleplibahçe Mozaiği (Karabulut-Önal-Derviş, 2011, 102).

Görsel 9. Kul-oba kurganı, MÖ. 5-4. yüzyıl (Piotrovsky-Galanina-Grach, 1986, 178).

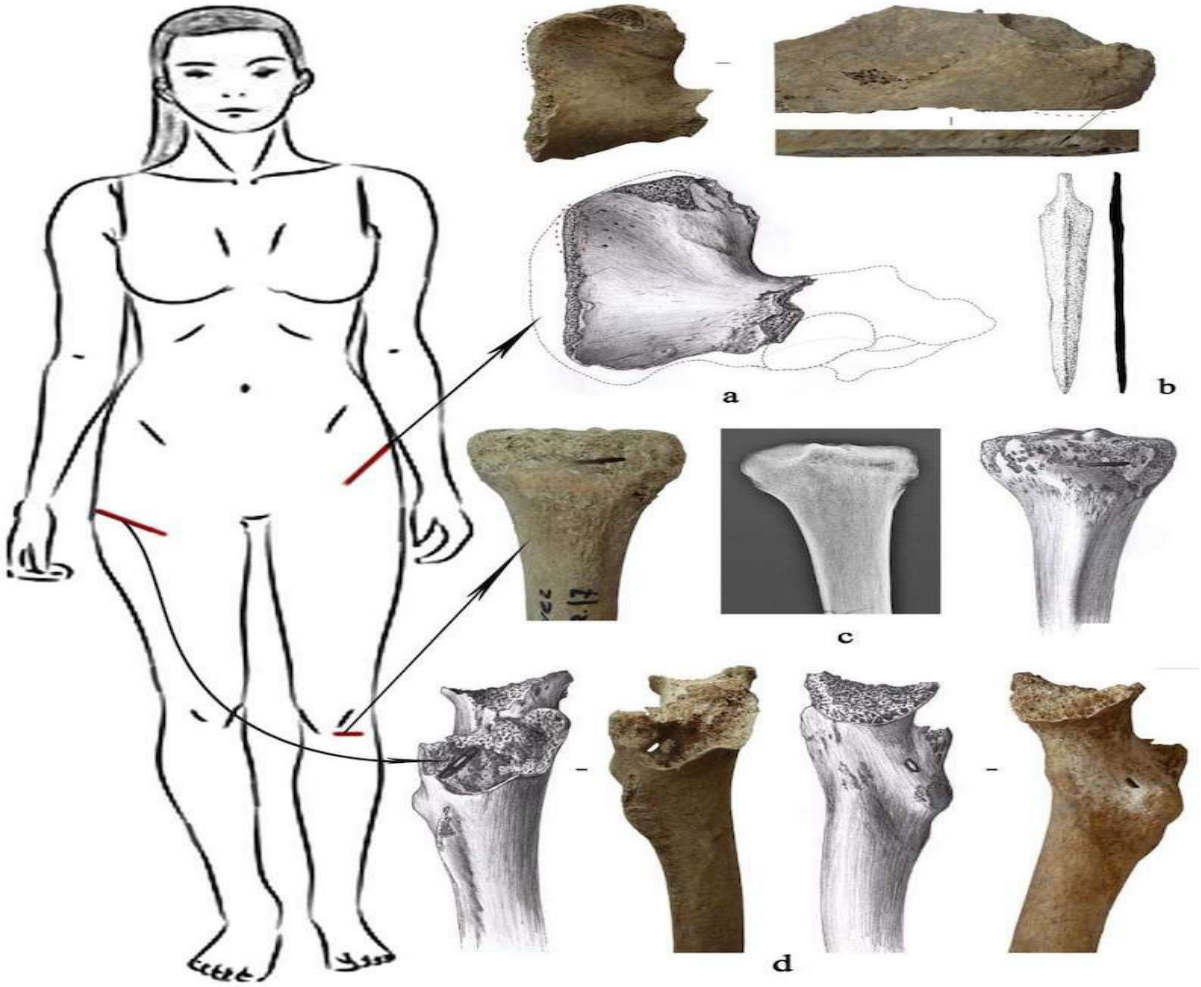
Görsel 10. Kelermes kurganı, MÖ. 7-6. yüzyıl (Piotrovsky-Galanina-Grach, 1986, 45).

Görsel 11. Bolshaya Bliznitsa kurganı, MÖ. 4. yüzyıl (Piotrovsky-Galanina-Grach, 1986, 230).

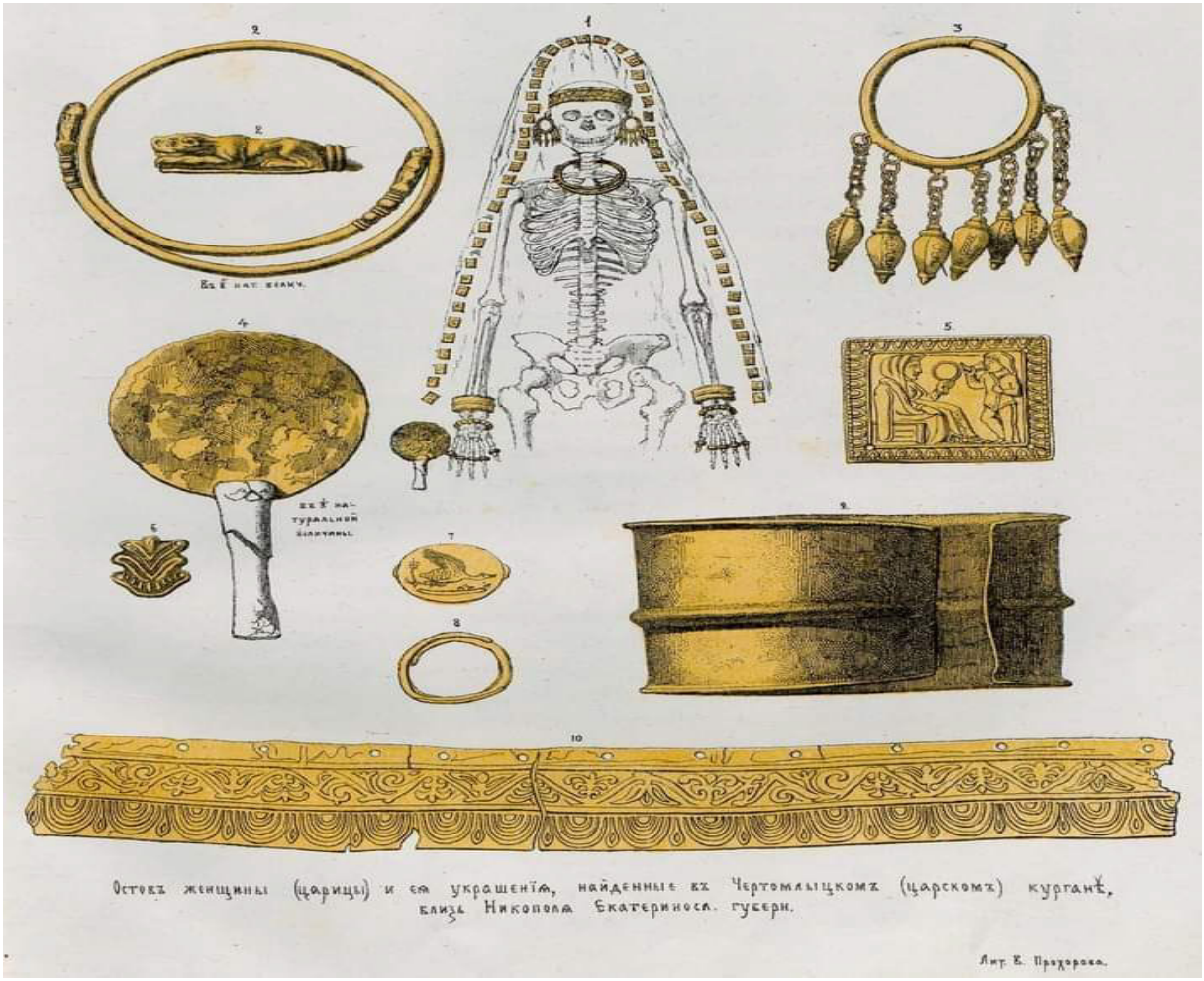
Görsel 12. Kul-oba MÖ. 4. yüzyıl (Piotrovsky-Galanina-Grach, 1986, 182).



Görsel 13. Bover I nekropolü, kadın bireyin ölümünün olası canlandırılması (Khudaverdyan et. al. 2019, s.123, fig.2).



Görsel 14. Bover I'de bulunan kadın bireyin almış olduğu yaralar (Khudaverdyan et. al. 2019, s. 124, fig. 3).



Görsel 15. Chertomlyk kurganı, MÖ. 4. yüzyıl (https://tr.pinterest.com/pin/215539532159550201/).

Görsel 16. Arzhan 2 kurganı mezar odası, MÖ 8. yüzyıl (Çoruhlu, 2016, s. 532, res. 39).

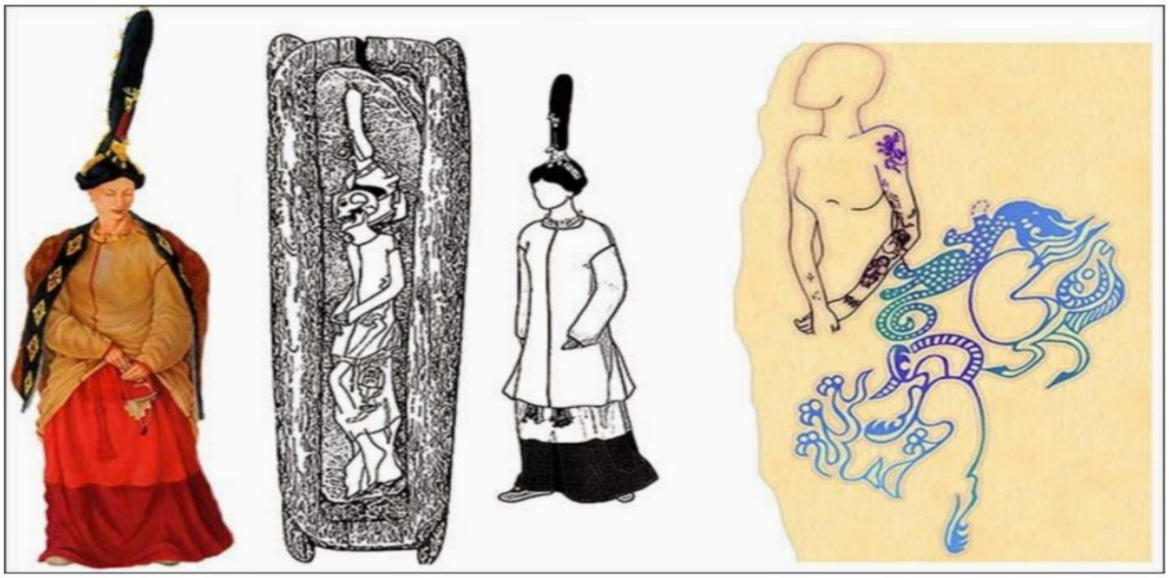


Fig. 1

Görsel 17. Altay prensesi gömüsü ve bedeni üzerinde yer alan dövmeleri (https://www.scienzintasca.it/la-principessa-tatuata/).

Fig. 10. Women's headgear and personal ornaments from the Pazyryk burial complexes in the Altai (*1–3*, *5–9*) and Xinjiang (*4*).
1–3 – felt caps, the 2nd Pazyryk mound (*3* – reconstruction by D.V. Pozdnyakov); *4* – felt headgear on women's mummy, Subashi (Desrosiers, 2001a: 155, fig. 12); *5–8* – wooden decorations, mound 1 at Ak-Alakha-3; *9* – headgear with decorations (reconstruction), mound 1 at Ak-Alakha-3.

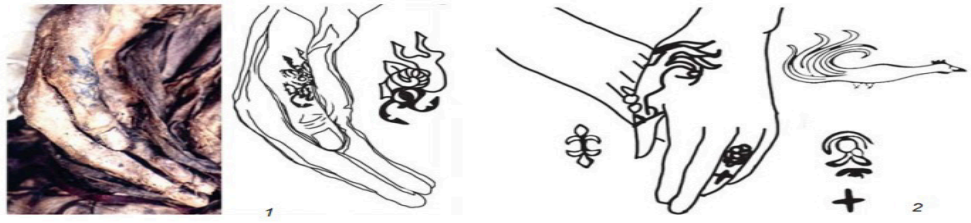


Fig. 11. Tattoos on the Pazyryk mummies of the Altai.
1 – on hands and fingers of a woman, mound 1 at Ak-Alakha-3; *2* – on fingers of a woman, the 5th Pazyryk mound.

Görsel 18. Kadın giyimi ve dövmelerine dair örnekler (Polosmak, 2021, s. 51, fig. 10-11).

Fig. 4. Skirts from the Pazyryk burial complexes in the Altai (*1*, *3*) and Xinjiang burials (*2*, *4–8*).
1 – woolen skirt with a belt-cord and its pattern, mound 1 at Ak-Alakha-3; *2*, *6*, *7* – fragments of woolen skirts, Shanpula cemetery (Bunker, 2001: 25, pic. 15; fig. 63, 64, 93); *3* – fragment of a woolen skirt, the 2nd Pazyryk mound; *4* – reconstruction of a woolen skirt based on the remains from a burial at Jumbulak Kum (the Keriya River basin in the southern part of the ancient Silk Road (Desrosiers, 2001b: 193); *5*, *8* – fragments of woolen skirts from Yanghai cemetery (Sintszyan…, 2019: Vol. III, p. 269, fig. 4, 5).

Görsel 19. Kadın giyim parçaları (Polosmak, 2021, s. 47, fig. 4).

Görsel 20. Sarıg – Bulun kurganı mezar odası (Toraman, 2022, s. 277, res. 1).

Tarih Sahnesinde Türk Dünyası Kadını Uluslararası Sempozyumu
Turk Dunyosi Ayollari Tarix Sahnasida Ellararo Ilmiy Yig'ini
The International Symposium Women of the Turkic World at the Stage of History
BİLDİRİLER KİTABI ● MA'RUZA MATERİALLARİ ● BOOK OF PROCEEDINGS

UMAY, GÖK TANRI'NIN DİŞİL FORMU OLABİLİR Mİ? KARŞILAŞTIRMALI BİR ÇALIŞMA

Aynur Çınar*

Giriş

Umay, geleneksel Türk dininde dişil yönü ile ön plana çıkan ve "analık" kavramının kozmik sistemdeki yansıması kabul edilen kutsal bir varlıktır. Başta bebekler olmak üzere bütün çocukların ve doğal hayattaki her şeyin anası kabul edilen Umay'a, dinî tarihte Türkler tazim göstermişler, adına kurban kesmişler ve kendisinden yardım istemişlerdir. Ayrıca Umay'ı *ıduk yer sub* ifadesiyle yeryüzünün kutsiyetini ifade eden bir sembol hatta Dünya Ruhu olarak görmek de mümkündür. Ne var ki Türk dinî tarihinde Umay'ın niteliği ve Türkler açısından hangi manada kutsal kabul edildiği her zaman tartışmalı bir mevzu olmuştur. Kimi araştırmacılar Umay'ı antik dinlerdeki Tanrıça kültünün bir uzantısı olarak görüp yüceltirken, buna karşı çıkanlar Tengriciliğin tek tanrılı bir din olması sebebiyle Umay'ı iye/iyi ruh ve melek kategorisine indirgemişlerdir. Buna rağmen Umay, etimolojisinden niteliklerine kadar başka dinlerdeki benzerleri ile karşılaştırmalı olarak ele alınmamış, geleneksel Türk dini diğer din ve kültürlerden soyutlanarak mesele anlaşılmaya çalışılmıştır.

Bu tebliğde Umay'ın Gök Tanrı'nın dişil bir formu olup olamayacağını tartışmaya açacağız. Bu bağlamda önce Umay'ın etimolojisini farklı dil ve kültürlerdeki uzamlarıyla karşılaştırarak Umay'ın Türklere has bir kutsal varlık olup olmadığını anlamaya çalışacağız. Ardından geleneksel Türk dininde Umay'ı bir kült olarak farklı nitelikleriyle tasvir ederek, Gök Tanrı'yla ilişkisini değerlendireceğiz. Bunu yaparken dinler tarihinin karşılaştırmalı metodundan faydalanacak, antik ve kurumsal dinlerde aşkın Gök Tanrı'nın yeryüzündeki içkin formuna ulaşmak için doğal tecellilerin ve sembollerin neler olduğunu irdeleyecek, böylece Umay'ın, Tengri'nin yeryüzündeki tezahürü olup olamayacağını tartışacağız. Çalışmada genel olarak fenomenolojik metoda başvurulacaktır. Meseleyi sınırlandırmak için sadece geleneksel Türk dininin kurumsal bir nitelik kazandığı Göktürk dönemi Orhun kitabelerinin yanı sıra Türk kültürel özelliklerinden faydalanacak ve bunları dinler tarihindeki benzer örneklerle karşılaştıracağız.

Umay, Kavramsal Çerçeve

Her ne kadar umay[1] kavramının Moğolca ya da Hint-Avrupa dillerine ait bir kelime olduğu ileri sürülse de (bk. Karatayev vd. 2018, s. 6; Gömeç, 1990, 277) bu kanı çok net değildir. Aslına bakılırsa umayın hangi etimolojik kökene sahip olduğu bütünüyle belirsizdir. Bazı dil ailelerinde ve dinsel yapılarda umay ve aynı etimolojiye sahip terminolojik ve kültsel kavramların baskın şekilde var olması, kelimenin o dillere sahip olduğunu değil, aslında

* Dr. Öğretim Üyesi, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Dinler Tarihi Anabilim Dalı, aynur.cinar@ogu.edu.tr

[1] Çalışma boyunca söz konusu adlandırma eğer bir kavram belirtiliyorsa küçük (umay), zâti bir varlık belirtiyorsa büyük (Umay) harfle yazılacaktır.

zannedilenin ötesinde bir anlam yüküne sahip olduğunu gösterir. Muhtemelen umay, tek bir dil ve kültür havzasına ait olamayacak kadar geniş bir kavramdır. Bunu anlamak için öncelikle kavramın baskın kültsel bir alana sahip olduğu dil ve kültürlerdeki eş değer anlam dünyasına bakmak gerekir.

Umay kelimesinin Türk dil ailesine Moğolca ya da Tibetçeden geçtiği (Karatayev vd., s. 6) iddia edilse de etimolojik olarak Ural-Altay dil ailesine bağlı bütün dillerde *úmu* ve *omu* kökü, "kuluçkaya oturmak", "doğum yapmak", "ürün, soy ve torun" gibi anlamlara gelir. Buradan türemiş olan *(h)umaj, imaj, omay* ve *umay* kelimeleri, Türkçe ve Moğolcada "ana karnı, rahim ve plasenta" anlamlarına gelir (Clauson, 1972, s. 164; Starostin vd. 2003, s. 1498; Mongolian Etymological Dictionary, 2006). *Umay*, Uygur Türkçesinde yukarıdaki anlamların yanında "kadının cinsel uzvu" gibi bir anlama da sahiptir (Caferoğlu, 1968, s. 265). Benzer şekilde umay kelimesini, "çocuğun eşi" yani "plasenta" olarak anlamlandıran Kâşgarlı Mahmud da (2021, I/123) kavramın türediği *uma* kelimesinin Tibetçede kullanıldığını, muhtemelen bu dile Arapçadan geçtiğini belirtir (I/92). *Uma* kelimesi semitik dil ailesinde bulunmakla birlikte, Kâşgarlı'nın Arapçadan Tibetçeye geçtiği iddiasını dönemin Asya kültüründeki baskın Arap-İslam siyasetine bağlamak gerekir. Diğer yandan Türkçe ve Moğolcada soy, akraba, klan anlamına gelen *oba* kavramının "uma/oma" kökünden türediği ve Kalmuklarda *Umä* kavramının "Kadın Ata" anlamında kullanıldığı (Starostin v., s. 1498) gerçeği konumuz açısından son derece önemlidir.

Kavramın Sanskrit dili ve Hint-Avrupa dil ailesinden alındığına yönelik görüşleri de yabana atmamak gerekir (bk. Orkun, 1994, s. 76). Asya'dan Avrupa'ya hemen her bölgede kullanılan Hint-Avrupa dillerinde umay kavramını çağrıştıran pek çok kavram ve inanç unsurunun var olduğu bilinmektedir. Bu dil ailesinde umay, en temel anlamda, "anneliği" ve "besleyiciliği" (*mā-ter*) ifade eden *mā* kelimesidir (Nourai, 2013, s. 286). *Mā* ve *mē* kökleri istisnasız annelik, besleyicilik, meme ve annesini emmek isteyen bir bebeğin çıkardığı seslerin kökeni kabul edilir (Partridge, 2006, ss. 1875-1876). Kavramın Sanskrit dilinden türediği yönündeki bir diğer öneri de A. Weber'e aittir. O, bir ihtimal, kavramın "korumak" anlamına gelen *u* ve *av* kökünden türemiş olabileceğini düşünür. Onun öne sürdüğü diğer ihtimal ise, kavramın içerdiği ilahî hikmeti kavramış bilinç hâli anlamındaki *soma/sima soma/sima* ya da *homa*ya gönderme yapan ve "sulandırılmış" manasındaki *ma* köküne dayandığıdır (Muir, 1858, IV/425'ten aktaran; Oppert, 1893, ss. 420-421) ki bu ihtimal birazdan değineceğimiz Pers dillerindeki umay kavramının uzanımlarıyla uyumlu olsa da kanaatimizce zorlama bir etimolojidir. Bu sebeple Hindolog Oppert, bu iddiaların ikisini de kabul etmeyerek, kavramın Hint dininin ana tanrıçası Umā'nın, Aryan değil Dravidyen kökenli Hint alt kıtasının en eski dinî sistemine ait olduğunu vurgular (s. 421). Oppert'in bu açıklaması Dravid kökenli halklarla İskitler ve Elamlılar arasında bağ kuran kimi bilim adamlarının iddiaları düşünüldüğünde, umay kavramının neden Orta Asya'da baskın olarak bulunduğuna bir nebze cevap olabilir (bk. Krishnamurti, 2003, s. 5).

Sanskrit dilinde umayla ilgili en belirgin olarak geçen unsur, şüphesiz, Hint Ana Tanrıçası Umā'dır. Hinduizm'de tanrıçalığın ötesinde kozmik bir anlama sahip olan *Umā*, Amma, Ambā, Pārvāti, Durgā, Aparṇā, Ambikā, Mahākālī, Gaurī vb. gibi isimlerle doğanın dişil ruhu, bütün varlıkların özü (*Prakṛti*), doğal enerji (*Paraśakti*) ve bütün kozmik unsurların farklı tanrıça adları altında zâtiyet kazandığı en temel formdur (Oppert, s. 418). Umā, ister bölgesel isterse genel olsun bütün tanrıçaların sembolize ettiği doğurganlık, yaratıcılık, bereket, aşk, evlilik, yaşam verme gibi hayatın başlangıcını simgeleyen pozitif güçlerin yanı sıra savaş, ölüm, kıyamet ve döngüsellik gibi hayatın sonunu ifade eden negatif güçleri de temsil eder. O, Hint dininin kutsal dağı olan Himalayalar'ı temsilen *Himavat* olarak da anılır (Stutley vd. 1977, ss. 310-311; Kaya, 2019, s. 70, 73). Yine o, dişiliği, toprağın bereketini ve doğurganlığı temsil eden dünyevi bir unsur olmasının yanı sıra Güneş Tanrı Sūrya'nın kızı ve "ilahi ilim ve hikmet"

anlamındaki *Brahmavidyā*'nın tecellisi olarak ay-üstü âlemi, gökselliği de ifade eder (Shastri, 1963, ss. 242-243). *Kena Upanişad*, Umā'yı, en büyük Tanrı Brahman'ın bilgeliğini ve kudretini temsil eden çok güzel bir kadın olarak betimler. *Himavat'ın Kızı* şeklinde kendisine hitap edilen Umā, kıymetli mücevherlerle süslenmiş hâlde diğer tanrıların karşısına çıkarak onlara Brahman karşısındaki acziyetlerini anlatır. Bu temsilde Umā, Brahman'ın hikmetinin tecellisidir, fakat bir yandan da onun boşlukta tecelli eden ruhudur (3. ve 4. bölümler). Yani o, Brahman'ın hikmeti, kudreti, mutlak bilincinin kişilik kazanmış hâli olarak Kutsal Ruh Atman'dır (Sharvananda, 1920, ss. 1-2). Ek olarak söyleyiş biçimiyle bize umayı hatırlatan Hint dininin en temel mantrası OM da Kutsal Ruh Atman'ın ses formuna bürünmüş hâli olarak kabul edilmiştir (Stutley vd., s. 213).[2] Diğer yandan Umā'nın tanrısal hikmetin formu olarak hem bu hikmetin tecellisi Kutsal Ruh Sōma'yı (*sa-uma*) hem de hikmeti elde etmiş insanın aşkınlaşarak Tanrı Brahman'da yok olan varlığını temsil ettiğini de düşünürsek (Oppert, s. 419), Hint felsefesinde onun doğrudan Tanrı'nın ilim ve bilgelik sıfatlarının bir kişileştirilmesi olarak sunulduğunu anlayabiliriz.

Hint mitolojisi, Umā'yı sıradan bir tanrıça olmanın ötesinde resmeder. O, tam anlamıyla kainattaki dört elementi temsil eden ve natürist-animist unsurları bünyesinde toplayan Külli Ruh'tur. Doğal fenomenlerin tamamını tecelli amacıyla kullanan Umā, bir yandan hava formunda ve bulut şeklinde gökyüzünde süzülürken, öbür yandan ağaç formunda toprağı simgeler. O, hava sıcaklığının arttığı ânda bedeninde alevlerle beliren kozmik ateş iken, yağmurlu bir mevsimde yağmur ve göl olarak yeryüzünün sularına dönüşür (The Matsya Purânâm, II: 156/8-10, ss. 109-110). Kısacası Umā, Hint dini açısından sadece bir tanrıça değil, natürist-animist algıyla dişil varlık kabul edilen doğanın kendisidir. Bu bakımdan onun bir tanrıça olarak temsili, yeryüzündeki doğal hayatı ve yaşamı sembolize etmek amacıyla kişiselleştirilmesinden ibarettir.

Hint Tanrıçası Umā'daki en önemli niteliklerden biri, onun, Brahman'ın Ruhu Atman olarak tecelli ettiğinde, eril niteliğe sahip olarak bilinen fakat gerçekte androjenik bir yapıya sahip olan bu Tanrı'nın dişil formunu temsil etmesidir. Çünkü *Kena Upanişad*'ın onu, Brahman'ın kadın suretinde boşlukta tecelli eden ruhu Atman olarak betimlemesi (4. bölüm), mitolojik anlamda eril niteliklerle donanmış tanrılara ait sıfatların tezahür esnasında dişil forma dönüştüklerini gösterir. Buna benzer şekilde dinler tarihinde cinsiyetsiz bir tanrıda toplanmış eril-dişil niteliklerin tecelli esnasında parçalandıklarını gösteren pek çok örnek vardır. Tevrat'ta cinsiyetsiz Tanrı Yahve Elohim'den tecelli eden *Hikmet'in dişil ruhu Ḥok(ḫ)ma* (bk. Ey.28:28; Özd.8:22-30; The Wisdom of Solomon, 7:7-9, 18) ve Gnostik mitlerde geçen Baba Tanrı'dan boşlukta tecelli eden ama aslında onun yansıması/dişil tarafı olan Tanrıça Sophia bu kâbildendir (MacRae, 1970, ss. 86-101). Yine Umā'yın eril nitelikli androjen Tanrı'nın dişil formu olduğunu gösterir bir diğer mit ise, onun Şiva'nın karısı ve dişil formu olan Tanrıça Pārvāti'yi temsil etmesidir (Eliade, 2020b, s. 122; Kaya, s. 73). Oppert'e göre bir Dravid inancı olan Amma/Umā, doğanın Dişil Prensip'i iken, Aryan işgali sonrasında zamanla Vişnu'ya dönüşerek ortak bir Aryan-Dravidyen tanrısı hâline geldi (s. viii, 418-419, 422). Mahābhārata Destanı'nda bütün tanrısal nitelikleri toplayarak (*trimurtu; trişulin*) en tepeye yükselen ve "Tanrıların Tanrısı" haline gelen Şiva, bundan böyle "Umā'nın Kocası (Umāpati)" olarak anılmaya başlandı (Demirel, 2017, s. 563). Böylece Umā, hem Hint teolojisinin en büyük tanrılarının hem de bütün tanrıça formlarının kaynağı hâline geldi (Lochtefeled, 2002, s. 720). Bu da onu, Hint tanrılık sisteminin tepesinde oturan ve panteist teolojideki Tanrı-doğa-insan ilişkisini temsil eden ilahi-kozmik bir varlık hâline getirdi.

Fars dili ve kültürüne baktığımızda umay ve onunla bağlantılı başka kavramlara ve niteliklere rastlıyoruz. Pehlevîcede *mâyag* ve bu kökten türeyen Farsça Külli Ruh'a verilen

[2] "Hakikatte OM, Ātman'ın kendisidir." (1:12)

niteliklerden olan *mâyeh* kavramları "öz, köken ve ilk neden" anlamına gelir (Nourai, s. 286). "Su, pınar, öz suyu, meni" gibi manalara Farsça *mâ* kelimesi, aynı zamanda semitik dillerde de kullanılır (Kanar, 2016, s. 1211, 1225). Sadece etimolojik olarak değil umay kavramının içerdiği kültsel manayla uyum sağlama bakımından İran kültürü zengin bir altyapıya sahiptir. Umay kavramı, bu kültürde *hüma* kuşuna dönüşerek doğrudan Tanrı ve Tanrı'nın kudretini simgelemiştir. Fars edebiyatında hüma kuşunun, hayat ağacı ve hayat suyu ile birlikte zikredilmesi, kültsel açıdan bu inanışın hem Hint dini hem de "su"ya dayalı etimolojik kökeniyle de uyumludur. Bu kült anlamlar İslam'a da sirayet etmiş, İran edebiyatında Allah (*hümâ-yı lâ-mekân*), Hz. Muhammed (*hümâ-yı beyzâ-i dinî*) ve devlet (*hümâ-yı ikbâl*) gibi kavramlar kutsallık alanında bir simge olarak kullanılan Hüma kuşuna aktarılmıştır (Kurnaz, 1998, s. 478). Ayrıca antik İran'da kutsal bir bitki olarak kendisinden şarap imal edilen *haoma* bitkisi ve onun zâtiyet kazanmış hâli olarak Mazdeizm'in tanrısal varlıklarından biri olan Haoma ile Türklerdeki umay arasında bir bağlantı olduğu düşünülmüştür (Özer, 2022, ss. 43-45).

Sanskrit ve Fars dilinde olduğu gibi Hint-Avrupa dillerinden olan antik Yunancada da *ma* "anne" demek olup, buradan türeyen *mater ge* "Toprak Ana/Dünya Ana" anlamına gelir (Beekes vd. 2010, II. 887). Burada kastedilen Toprak Ana, şüphesiz Yunan mitolojisinde natürist manada dünyayı sembolize eden Tanrıça Gaia'dır. Yunanca etimolojiden Latinceye geçen *ma/mater* kavramı, bu dilde de analığı ifade eder ki hemen bütün Batı dillerinde analık, üvey-analık ve sütannelik *māthir, mouther, mother*, *mūmīa, mama* gibi benzer kelimelerle ifade edilmiştir (Nourai, s. 286). Ayrıca bu kelime Grekoromen mitolojide her şeyin kaynağı olarak tanrıçalara ve doğanın kendisine verilen bir sıfata dönüşmüştür. Hatta her kökeni ve kendisinden yapıldığı maddi öz anlamındaki *māteria* kelimesi de yine annelikten türemiştir (Oxford Latin Dictionary, 1968, ss. 1082-1083; Partridge, ss. 1921-1926, 2068). Yine Latincede *māi* kökünden türeyen pek çok kelime, "güçlü, önde, majestik, ilahilik" gibi sıfatları ihtiva eden yapıları oluşturmuştur. Bunların en belirginlerinden olan Tanrıça May(a) (*Māia*), Grekoromen mitolojide baş Tanrı Zeus/Jüpiter'in eşi ve Hikmet Tanrısı Merkür/Hermes'in annesi olan doğa ve bereket tanrıçasını temsil eder. Gökyüzünde Ülker/Boğa Takımyıldızının en büyük yıldızını simgeleyen Tanrıça Maya (Oxford Latin Dictionary, s. 1065), mitolojik sistemde her şeyin kökeni Doğa Ana'ya, doğum ve bereket tanrıçasına ve doğanın en canlı şekilde kendisini gösterdiği Mayıs ayına tekabül eder (Falkner, 2011, s. 38, 170).

Velhasılı Hint-Avrupa dilleri umay ve bu kavrama köken oluşturabilecek etimolojik yapı bağlamında hem dilbilimsel hem de kültürel manada oldukça zengindir. Fakat kanaatimizce Umay kavramının kesin olarak bu dil ailesinden çıktığını söylemek yine de acelecilikiltir. Zira dünyanın başka dil ailelerinde de umaya denk düşen kelimeler bulmak mümkündür. Bunlardan biri de genellikle etimolojik çalışmalarda pek dikkate alınmadığını düşündüğümüz Bikol (Bicolano) dil ailesidir.[3] Bikol dili, yedi eyaletten oluşan Filipinler'in Bikol Yarımadası'nda konuşulan ve genel olarak Filipinler dil birliğinin temeli olan yerel bir dildir (Wikipedia, 2023). Bikol dil ailesini konumuz açısından önemli kılan şey, Filipinlerin Hint dinleri açısından bir yayılım bölgesi olması ve iki halk arasında ortak köken olma ihtimalidir. Antropolojik ırk çalışmalarına göre Hint yarımadasının gerçek halkı olan Dravid halk, büyük ölçüde Filipinlerden göç eden Proto-Austroidlerle Hindistan'ın yerli halklarının karışımından oluşmuştu (Demirel, s. 563). Bu bakımdan Bikol dillerinde umay ve ondan türeyen bazı kelimelere rastlanması şaşırtıcı gelmemelidir. Bu dilde ilk olarak *umá*, "toprak, tarla, tarım yapmak" gibi toprak ve doğa ile ilgili anlamlara sahipken, aynı kökten türeyen *úmay* "iyileştirmek, sarmak ve daha iyi hale getirmek" anlamına gelir. Yine Bikol mitolojisinde bu

[3] Konumuzla ilgili araştırma yaparken Türkiye'deki dilbilimsel çalışmalar kapsamında Bikol dillerindeki umay kavramıyla ilgili herhangi bir metin bulmak şöyle dursun, bu dillerle ilgili ne bir akademik çalışmaya ne de Türkçe Vikipedia açıklamasına dahi rastlayamadık.

kavramdan türemiş olan *lumáy* ise "aşk iksiri" manasında doğurganlığa atıf yapar (Mintz, 2019, ss. 410-411). Bütün bu kelimeler umay kavramının doğa ve doğurganlıkla bağlantısının Ural-Altay ya da Hint-Avrupa dillerine has olmadığını gösterir.

Son olarak umay kavramıyla ilgili semitik dil ailesine bakalım. Bu dil grubunun en eski dil yapısı olan Akkadcada *'imm* ve *'ummu(m)* (A Concise Dictionary of Akkadian, 2000, s. 422), Arapçada *'umm*, İbrânîcede *'em* ve *ima* (Kucman, 1970, ss. 33-34), Arâmîcede *'emma* gibi kelimeler temel olarak "anne ve annelik"in yanı sıra bir şeyin ilkini, temelini, önceliğini, kaynağını, kökenini ve kişinin ırkını/soyunu ifade eder (Ezherî, 1976, XV/630, 633). Yine "belli bir coğrafyada aynı dine, kültüre, soya sahip insan topluluğu"nu ifade eden Arapça *ümmet*, İbrânîce *'am* kavramının da bu kökten gelmesi (Bulut, 2012, XLII/308), Türkçedeki umay ve oba kelimeleri arasındaki ilişkiye benzerliği bakımından dikkate değerdir.

Sonuç olarak bunca etimolojik köken araştırmasından anladığımız şey, "annelik", "doğum", "toprak ve su" ya da "soy, köken" ifade eden umay kelimesi, etimolojik bakımdan aslında hiçbir dilden türemiş değildir. Bu kavramın benzer şekilde hemen her dil ailesinde *mā*, *ema, ebe/ene, um/om* ya da *'-mm* gibi farklı şekillerdeki varlığı, doğrudan "analık"ı ifade eden bir anlam örgüsüne sahip olup, tamamen bebeklerin emme ihtiyacı esnasında anneleriyle iletişim kurmak amacıyla çıkardıkları anlamsız fakat doğal seslerdir (Kühlewein, 1997, I/209-210). Bu bakımdan anneyi tanımlayan ve isimlendirenin, onunla doğrudan irtibat kuran ve evrensel bir dile sahip olan bebekler olduğunu söylemek gerekir. Hatta benzer bir doğal ses, baba kelimesi için de geçerlidir. Pek çok dilde "babalık"ı ifade eden *ap(p)a, ba, pa, 'âb* şeklinde geçen kelimeler, anneliğin kökü olan *mā* ve *'-mm* seslerinin *bā* ve *'āb*'a dönüşmüş hâlidirler (Jenni, 1997, I/52). Bu yüzden anneliği ifade eden umay kelimesi ve bütün türevleri tamamen evrensel kullanımlardır. Dolayısıyla kavramsal açıdan umaya etimolojik bir köken tayin etmenin imkânsız olduğu rahatlıkla söylenebilir. Bu kavram, yüksek ihtimalle, insanoğlunun natürist-animist dinî unsurlarının ağır bastığı kurumsal dinler öncesi/doğal din evresinde kendisiyle varlığının kaynağı olarak gördüğü doğa ana arasındaki ilişkiyi tanımladığı isimdir. Nasıl bir bebek kendisini besleyen annesine bu kök hece/kelimeyle seslenirse, insan da henüz "Tanrı"nın kavramsal açıdan oluşmadığı din evresinde "ana" olarak gördüğü doğaya bu şekilde hitap etmiştir. Doğanın analık vasfı, günü gelip Tanrı kavramı oluşunca doğrudan Tanrı'ya aktarılmış, bu yüzden de "anne" tanrılaştırılmış ve bir bakıma "insanın ilk tanrısı, annesi" olmuştur.

Geleneksel Türk Kültüründe Umay'ın Konumu

Geleneksel Türk din anlayışı, kurumsal dinler gibi kitabî olmadığından, bu din hakkındaki bilgilerimiz ya arkeolojik kazılarla tespit edilen buluntular ve yazılı metinlere ya da bilim adamlarının hala bu dini yaşayan Türk toplulukları arasında yaptıkları gözlemlere dayanıyor. Bütün bu çalışmalardan varılabilecek sonuç ise, 8. Yüzyılın ortalarında taşlara nakşedilen Orhun Kitâbeleri'nden önce hiçbir tarihî kaynakta adı geçmeyen Umay adının, Türkler tarafından tanrısal bir varlık olarak kabul edildiğidir. Burada Umay, nitelikleri oldukça belirsiz fakat iyi niteliklerle donanmış dişil tanrısal bir varlık olarak Türklerin tek tanrısı Gök Tanrı ile yan yana anılır. Fakat bu kavramın tam olarak neyi ifade ettiği net olarak ortaya konamamıştır. Macar araştırmacı D. Sinor Umay'ın analık ve doğumla ilgili pek çok anlatı, mit ve ritüelin konusu olmasını, onun, kitâbelerin yazılmasından binlerce yıl önce var olan fakat ne açıklanıp ne de yorumlanan bir inanç boşluğu olarak değerlendirir (Sinor, XIV/9443). Umay'a yönelik inançlar genel olarak büyük bir inancın bakiyesi gibi görünmekle beraber Türkler İslam öncesi inanç yapılarını açıklayan kaynak bırakmadıkları için malzeme genellikle mitlerden, doğrudan dinle alakası olmayan metinlerin satır aralarından ve Türk kültür araştırmalarında çıkmaktadır. Bu vesileyle İslam öncesi din ve inanışlar hakkında bu kadar az malumat bulunması sebebiyle sanki Türkler için din hiçbir zaman birincil öneme sahip olmadığı ya da sadece kendi

toplumlarına has bir inanç ögesini başkalarına açıklama ihtiyacına girişmedikleri gibi bir çıkarım yapılabilir. Potapov bunu, "Benim dikkatimi çeken eski Türklerin dini inançlarının şaşırtıcı bir durağanlığa sahip olmasıdır" şeklinde ifade eder (s. 213). Halbûki bu durum Türk dininin kitabi olmayıp hayatın içinden gelen doğal din olmasından ve Türk halkının doğayla olan ilişkisi bağlamı gelişmesinden kaynaklanır.

Yukarıda umay kavramının annelik ve besleyiciliğin yanı sıra belli bir coğrafyadaki ortak kökene sahip insan topluluğu/*oba* gibi anlamlara geldiğini açıkladık. Bu anlamlar, ilahî bir varlık olarak Umay'ın Türkler arasında nasıl anlaşıldığını anlamamıza yardımcı olacaktır. Biz Umay'ı anlamak için onun Türk ulusu arasındaki niteliksel konumlarını ayrı ayrı açıklayacağız.

1.Kutsal Ana Ruhu

Umay'ın Türkler ve Moğollar arasında her zaman anne-çocukla ilgili mana ve işlevlere sahip olması, bize hem onun kelime anlamıyla doğal hayatın içinde olması hem de tarihin bir köşesinde onun bir şekilde "ana" olarak addedildiğini gösteriyor. Umay'ın ilk anlamı olan "analık" ve "doğum" niteliklerini açıklamak için, bize bu manaları tarihte ilk olarak sunan Kâşgarlı Mahmud'a dönmek istiyoruz. O kavramsal açıdan umayın "plasenta" gibi cins bir isim olarak kullanıldığını açıkladıktan sonra, "Umayka tapınsa oğul bolur" ifadesiyle Umay'ı birden zâti nitelikleri olan tanrısal bir varlık konumuna yükseltir. Kâşgarlı, başka bir yerde, "tapmak" kelimesinin Tanrı için kullanıldığında temel anlamına uygun şekilde kulluk ifade ettiğini fakat başkası için kullanıldığında "tıpkı kişinin Hakan'a hizmet etmesi gibi" hizmet etmek şeklinde anlaşılabileceğini belirtir (krş. s. II/3). Fakat o, tanrısal bir varlık olduğunu ima ettiği Umay hakkında 'tapınma' ya da 'hizmet etme' anlamlarından hangisinin doğru olacağını muğlak bırakır. Bu muğlaklıktan biz, onun döneminde Türklerin Umay'ı tanrısal bir varlık olarak gördüklerini fakat tanrılaştırmadıklarını anlayabiliriz. Tabii Kâşgarlı'nın bu muğlak ifadeyi, animist-natürist inanç unsurlarını Allah'a şirk koşmak şeklinde kabul eden İslam dinine geçmesinin etkisiyle bilinçli olarak kullandığı da düşünülebiliriz. Aksi takdirde bir zamanlar kitabelerde Gök Tanrı ile yan yana zikredilen Umay'ın üç asırlık bir sürede bu kadar indirgenmesi başka türlü açıklanamaz. Yine de onun Müslüman bir Türk olarak Umay'ı geleneksel bir inanç bağlamında değerlendirdiğini ve onu İslami anlamda melekleştirmekten ziyade bir *iye* olarak nitelediğini anlamak mümkündür. Kâşgarlı, İslam'daki melek inancı ile geleneksel Türk inancında iyi ruhlar kabul edilen animist *iye* inancının aynı olmadığının bilincindedir. Yine o, Tanrı Bay-Ülgen'e atfedilen dokuz kız evlattan oluşan iye inancının İslam'a tamamen aykırı olduğunu ve bir çıkar uğruna meleklere hizmet edilmesinin de şirk olarak değerlendirildiğini kesinlikle öğrenmiştir (kr; ez-Zümer, 39/4).

Şüphesiz Kâşgarlı'nın açıklaması Tengrici inancın bir yansıması idi ki günümüzde Tengriciliğin hala devam ettiği bölgelerde Umay'ın yüce bir varlık kabul edildiğini biliyoruz. Hatta buna bağlı olarak plasentanın da Umay'ı simgelediği için kutsandığına dair bazı Şamanist uygulamalar da devam etmektedir. Roux'un iddiasına göre özellikle Altay bölgesinde şamanlar doğum sonrası çıkan eşi, Umay'dan kalan *tanrısal ve yaratıcı bir ruh* barındırdığı gerekçesiyle yemektedirler (1999, ss. 137-138). Bilimsel olarak *plasentofagi (placentophagy)* şeklinde isimlendirilen bu ritüelde kişi, Külli Ruh'u addettiği tanrısını temsil eden bir insan, hayvan veya nesneyi kurban edip yer ("Tanrı'nın yenmesi, bk. Frazer, 2012a, II/71-90), böylece Külli Ruh'un yaratıcı ve iyileştirici gücünün kendine geçeceğine inanır (Çınar, 2002, s. 41). Dolayısıyla plasentanın geleneksel Türk inancı ve şamanik ritüellerde Umay'ı temsil etmesinin altında, onun çağlar boyu hiç değişmeyen niteliği olan, doğanın döngüsel biçimde yaratma ve iyileştirme gücünün doğum vasıtasıyla plasentaya geçtiği inancı yatmaktadır.

Umay-doğa-plasenta üçlüsünde içkin olduğuna inanılan mukaddes bağa dair bir inanç ögesi de Umay'ın anne ve bebek arasındaki ilişkiyi ve *koruyuculuğu* temsil etmesidir. Umay'ın zati bir nitelik kazandığı pek çok anlatı ve inançta, o, gebelik döneminde anneyi, doğumdan

sonra da bebeği koruyan koruyucu bir ruh/*iye* ya da Müslüman Türkler arasında da meleğe dönüşür (Sinor, XIV/9443). O, kimi zaman, bir çocuğun geleceğiyle ilgili müjdeler getiren efsanevi anka kuşu olarak da sembolize edilir (Gömeç, ss. 278-279) ki bu tasvir, İranlıların onu Hüma kuşu olarak betimlemesiyle uyumludur (Karatayev vd., s. 6). Umay'ın sadece doğum öncesi ve sonrası bebeği koruduğu düşünülmez, aynı zamanda onun rahat konuşup yürümeye başladığı 3 yaşına (Kırgızlarda 5-6 yaşlarına kadar da uzayabilir. Bk. Karatayev vd., s. 6) kadarki *çocuk ruhu* olduğuna da inanılır. Yani belli bir yaşa kadar bebek ve çocuğun ruhu ya Umay'ın ruhudur ya da hala ona bağlıdır. Bu bağlamda bebek ve Umay'la ilgili pek çok ritüel ve inanç geliştirilmiştir. Bunlardan biri, "umay" adı verilen ve plasentayı temsil eden göbek bağının bir kese içinde bebeği koruması için beşiğine asılmasıdır (Sinor, XIV/9443). Bu yaş aralığında kendi kendine konuşan ya da gülen bebeklerin Umay'la konuştuğuna, ağladığında Umay'ın kısa süreliğine onu bıraktığına, öldüğünde de bebek ruhu olan Umay'ın onu tamamen terk ettiğine inanılır (Potapov, 1996, s. 219). Bu inancın bir diğer versiyonu olduğunu düşündüğümüz Golde inançlarında da Umay, doğmamış bebek ruhlarının küçük kuşlar suretinde yaşadığı *Omija muoni* isimli ağaç olarak tasvir edilir. Gebelik zamanı bebeğin ruhu kuş olarak ana rahmine girer, bebek öldüğünde ise aynı kuş Omija'ya geri döner (Harva, 2015, s. 133). Bebek ruhunun aslında Umay olduğu yönündeki bu halk inançları, gerek Kâşgarlı Mahmud'un Umay'ın bebeğin eşi olduğu gerekse Roux'un bu eşin içinde Umay Ana'nın ruhu olduğu için yendiği ifadeleriyle son derece uyumlu olup, bu, bebeğin belli bir yaşa kadar onun ruhuyla aynı ruha sahip olduğu anlamına da gelir (Çoruhlu, 2020, s. 55). Dolayısıyla Umay'ın işlevsel olarak yaratıcı ve koruyucu niteliklerinin yanı sıra çocuk ruhunda var olan masumiyet, doğallık, hareketlilik ve gelişim gibi unsurları temsil ettiğini de söyleyebiliriz. Aynı zamanda bu inançları Umay'ın hem Hayat ağacı olarak betimlendiği anlatılara (Ögel, 2014, I/106) hem de onun genel olarak yer-sub kültüyle ilişkili olmasına da bağlayabiliriz.

2. Yer-Sub Olarak Umay

Yer-sub kültü, geleneksel Türk dininin en önemli ögelerinden biri olup doğrudan animist-natürist inanç tarzına atıf yapar. Biz bu başlık altında Türklerin iyi ruhlar olarak tazim gösterdikleri iyeler ve Umay inancının köklerini yer-sub kültünde aramaya çalışacağız. Bu bağlamda önce yer-sub kültününün insanlık dinler tarihindeki konumunu kısaca açıklamak gerekmektedir.

Her ne kadar dinlerin ortaya çıkışıyla ilgili muhalif tezler ileri sürülse de günümüzde artık antik insanoğlunun kurumsal din safhasından önce natürist ve animist bir inanç yapısına sahip olduğu kabul edilmektedir. İster göçebe isterse tarım toplumu olsun farklı insan grupları, biyolojik yapıları gereği bağrında yaşadıkları doğal hayatı anlamaya çalışmışlar ve benzer içgüdüsel tepkilerle ortak bir kod geliştirerek onu kutsamışlardır (Çirkin, 2018, s. 291). Farklı yaşam koşulları muhatap oldukları doğayı kutsama, onu anlamlandırma ve ritüel şekillerinin farklılaşmasına etki etse de kadim insan, kendisinin de parçası olduğu, ondan geldiği ve yine ona döneceği için, doğayı, kendi insani özellikleriyle tanımlamıştır. Nefes alış-verişini rüzgarla kıyaslamış, canlılığı sıcaklık ilkesine bağlayarak doğanın kışın ölüp baharda yeniden dirilmesini döngüsel bir hayat tasavvuru kabul etmiş, doğayı bütünsel olarak tıpkı kendisi gibi ruh sahibi bir organizma kabul etmiştir. Bu bakımdan genel anlamda doğa, hiçbir zaman ölmeyen fakat şekil değiştiren, zamanın kendisi, her şeyin yaratıcısı ve yok edicisi olarak ilk ve son, bizâtihî hayat sahibi bir teklik ve bütünlük olarak görülmüştür. Bu sebeple doğaya atfedilen ruh, ruhların en yücesi, aşkını ve içki olan *Külli Ruh* kabul edilmiştir (Smart, 1981, s. 317; Çınar, s. 31).

Külli Ruh anlayışı, tarih öncesi devirlerden itibaren yaşam tarzına bağlı olarak farklı dilsel, metinsel ve sembolik ögelerle yorumlanmıştır. Mesela ataerkil niteliklerin ön plana çıktığı bir avcı-toplayıcı kavim tarafından inşa edilen Göbekli Tepe, göksel, aşkın,

cinsiyetsiz/androjen fakat kendisini doğal hayatın içindeki olgularla ve hayvanlarda tecelli ettiren, bu bakımdan doğadan ayrı düşünülmeyen bir kutsal anlayışı ve Külli Ruh tasavvuruyla şekil bulmuş bir yapıyı andırır (Schmidt, 2007, s. 272). Yapıda eril nitelikli bir kutsal anlayışı baskın olsa da bölgenin yüksek bir tepe üzerine inşa edilmesi, doğum yapan dişil figürlerin ön plana çıkması ve doğal hayvan sembolizmiyle burayı inşa edenlerin gözünde doğanın dişil olarak anlaşıldığını söylemek mümkündür (Söğüt, 2014, s. 58; Toprak, 2022, ss. 258-260; Çınar, ss. 50-53). Bu da eril ve dişilliğin ortak paydada olduğu androjen bir kutsal tasavvurunun varlığına bir işarettir. Fakat MÖ. 10.-9. binyıllarda sırasıyla Anadolu, Mezopotamya, Yakındoğu ve Asya'da sırayla başlayan tarım hayatıyla yerleşik hayata geçmeye başlayan bir kısım insan toplulukları için (Cauvin, 2002, ss. 22-25) Külli Ruh inancı, toprak ve suyun kutsandığı bir tarım hayatıyla ilişkili olup dişil figürlere evrilmiştir. Bu insanlar için kutsallık, göçebe hayatın androjen/nötr Külli Ruh anlayışının aksine, tarımın temeli olan toprak ve suyu temsilen tamamen dişidir. O, bütün varlıkların kaynağı olan doğanın kendisidir, bu yüzden de bütün yeryüzü sınırlı bir erilliğe sahip doğuran bir kadın gibi tasavvur edilmiştir (Cauvin, s. 25; Eliade, 2003a, I/58). F. Bayat son derece isabetli şekilde *Mitolojik Ana* olarak isimlendirdiği dişil Külli Ruh'u, doğadaki bütün ruhları genetik kodundan üreten ve hiçbir dinin inanç tasavvuru ile tanımlanamayacak aşkın-içkinlikte bir varlık olarak tanımlar (Bayat, 2018, II/12).

İlerleyen safhalarda tarım hayatında filizlenen medeniyetlerin etkisiyle bu belli belirsiz animist-natürist inanç unsurları kurumsal dinî yapılara, Külli Ruh inancı da yerini göçebelerde androjen, tarım halklarında ise tamamen dişi addedilen Tanrı kavramına bırakır. "İlksel Okyanus", "Evrensel Rahim/plasenta" ve "Kadın Ata/Ana" olarak her şeyin kökenini "su" olgusuna dayandıran bu tanrı, bütün tanrıları doğuran, İlk Sebep kabul edilen ve "su" unsuruyla temsil edilen yaratıcı Tanrı (Frazer, 2015b, s. 290; Bolle, 2005, I/364), Sümer'de Nammu (Eliade, 2003a, s. 79), Mısır'da Nun (McBride, 2001, II/557), Hint dinlerinde Umā adıyla anılır (Oppert, s. 418).

Bu uzun girişten kastımız, Türklerin zati olarak Umay, kült olarak da *yer-sub* adıyla kavramsallaştırdıkları, hakikatte insanoğlunun animist-natürist bir algıyla doğanın ve varlığın İlk Sebep'i saydığı su ve toprak olduğunu açıklama amacı taşır. Bu bakımdan bizce yer-sub, tarih öncesi animist-natürist Külli Ruh anlayışının Türkçe karşılığıdır. Atalarımızın Göktürk döneminde resmî bir statüye oturtarak içinde yaşadıkları doğa ve vatanı kutsadıkları *yer-sub* kültü ile toprak ve sudan oluşan yaşanabilir dünyaya ruh atfettiklerini, dişil bir prototip olan bu ruhtan pek çok doğa ruhu/iyeyi türettiklerini, böylece sahip oldukları topraklarla kendileri arasında duygusal bir bağ kurarak onu kutsadıklarını düşünebiliriz. Bu bakımdan yer-sub kültü, din ve tanrı dediğimiz kurumsal dinî kavramlar ortaya çıkmadan önce Türklerin, Külli Ruh ve İlk Sebep kabul ettikleri varlıktı.

Kurumsal dinlerde İlk Sebep dediğimiz kavram genellikle yaratıcı Tanrı'ya atfedilen bir niteliktir ve O'nun yaratılışı başlatması anlamına gelir. Fakat animist-natürist bir toplumda kavramsal bakımdan Tanrı kavramı geç oluştuğu için yaratıcı varlık, "yoktan var etme (ex nihilo)" tarzı bir yaratmayla değil; her zaman kendisinde içkin bir sebebe bağlı olarak oluş-bozuluş döngüsünü başlatan temel bir ruh olacaktır. Görünüşe göre bu varlık, pek çok mitolojide olduğu gibi Türklerde de kendisinde içkin "su" unsuruyla "toprak" dediğimiz yer yüzünü var eden *yer-sub*dur.

Türklerin tek Tanrıcı oldukları kabulüyle, yer-sub addedilen bütün doğayı kutsadıkları ve varlığın başlangıcını ona dayandırdıkları anlayışı bugün için kabul edilemez bir düşünce gibi görünse de bu inancın izlerini gerek Türk kültüründen gerekse yazılı metinlerdeki satır aralarında yatan gizli anlamdan çıkarmak mümkündür. Örneğin "Zamanı Tanrı yaşar (*Öd Teñgri asar*). İnsan oğlu hep ölmek için türemiş" (Kül Tigin, K11) ifadesi, açıkça Tanrı'nın zamanın içindeki varlık olarak ona hâkim olduğunu, bu bakımdan zamanın da tıpkı Tanrı gibi

sonsuz olduğunu vurgular. Buradaki *Öd Teñri* ifadesi pek çok araştırmacının ilgisini çekmiş ve kimileri tarafından "Zaman Tanrısı", "zaman ve (ebedî) gök" gibi doğrudan Tanrı'ya izafe edilerek, kimilerince de "Tanrı'nın takdiri" şeklinde çevrilmiştir (bk. Ayaz, 2020, ss. 220-221). Teolojik manada Tanrı'nın zamanı yaşaması ile onu takdir etmesi birbirinden tamamen farklıdır. Zamanı yaşayan Tanrı anlayışı, zamanla ve âlemle birlikte var olan Tanrı'dır. O, zamanın kendisi olduğu için içkin, aynı zamanda ona hükmetmesi bakımından da aşkındır. Böyle bir zaman, varlık ve kutsallık tasavvuru ancak yer-sub kültürüne bağlı animist toplulukların döngüsel zaman anlayışı açısından doğru kabul edilebilir. Diğer yandan zamanı yarattığı için ona hükmeden ve takdir eden Tanrı tasavvuru tamamen aşkın olup içkinlikten uzaktır. Böyle bir tasavvurda tanrı, uzay (âlem)-zamanı yarattığı için istediği gibi tasarruf edebilme hakkına sahiptir. Bu da genellikle salt monoteist Tanrı anlayışını benimseyen semitik dinler için geçerlidir.

Yer-sub anlayışına uygun zaman ve Tanrı anlayışı döngüsel olduğu için, böyle bir tasavvurda ölmek için var olan sadece insanoğludur; o, zamanın hakimi olmadığı için sınırlı bir ömrü vardır. Hâlbuki zamanı yaşayan, ona hâkim olan hatta zamanın kendisi olan Tanrı'nın ömrü/zamanı kendisi gibi sınırsızdır. Türklerde "dönen felek", "zamane" ya da "devran" kelimeleriyle ifade edilen anlayış dünyanın, gece ile gündüzü, mevsimlerin ve hayatın döngüsü anlamında *öd*/*ödleg(k)* terimiyle ifade edilir ve açıkça İslami değildir. Türk kozmolojisinde göğe yüklenen bazı inançlar, aslında Türklerin zaman ve Tanrı kavramlarını eşitlediklerini de göstermektedir. Buna göre "Mavi Gök (Kök Teñri)", "Yüce/Yukarıdaki Tanrı (Üze Teñri)" şeklinde ifade edilen Gök Tanrı, sembolik şekilde içinde bütün gök cisimlerinin var olduğu göksel bir çarktan oluşan ve iki ejderhanın çarkı çevirmesiyle zaman ve oluş-bozuluşa dayalı mekân/yeryüzünü var kılan ebedî bir tanrıdır (Ögel, II/145-147, 151, 155). Tanrı zamanın kendisi olunca haliyle bu döngü ezelî surette dönen bir oluş-bozuluş döngüsüne dönüşür. Türk sembolizminde çarkıfelek ya da gamalı haç gibi sembollerle/tamgalarla ifade edilen bu natürist anlayış (Çınar, 2022b, s. 494), uzay-zamanın eşitlenmesiyle gökyüzü ve yeryüzünün tamamıyla yer-sub olarak tanımlanmasına imkân tanır (Ögel, II/147).

Geleneksel Türk dininde yer-sub anlayışına dayalı olarak su ve toprağın kutsandığı görülür ki bazı araştırmacılar bunu doğrudan Türklerin su tanrısına ya da suya taptığı şekilde yorumlamışlardır (bk. Seyidov, 1996, ss. 259-265). Kanaatimizce bu yargı, dinler tarihinde su kültünün teolojik ve mitolojik anlamını kaçırmaktan kaynaklanan kolaycı bir önyargıdan ibarettir. Dahası bu yargılar, yer-subu çok tanrıcılık ve putperestlik olarak gösterme anlayışıyla ulaşılmış sonuçlara benzemektedir. Çünkü katı monoteist kutsal metinler olarak kabul edeceğimiz Tevrat ve Kur'an'da dahi antik su kültünün izlerini bulmak gayet kolaydır. "Tanrı'nın gökleri ve yeri yaratmaya başladığında yeryüzünün şekilsiz ve boş" olduğunu belirten Tevrat'a göre "Tanrı'nın Ruhu (karanlık) suyun yüzeyinde hareket hâlindeydi" (Yar.1:1-2). Pek çok açıdan animist su kültünü barındıran ve Yaratıcı/İlk Sebep olan Tanrı'yı doğrudan bu kültle ilişkili bir Kutsal Ruh olarak niteleyen ifadeyi hiçbir Yahudi-Hıristiyan araştırmacı Tevrat'ın çok tanrıcılık içerdiği şeklinde yorumlamamıştır. Tevrat anlatımıyla oldukça uyumlu şekilde "Allah'ın gökleri ve yeri altı günde yarattığı"nı belirten Kur'an'a göre yaratılış öncesi "Allah'ın arşı su üzerindeydi" (el-Hûd, 11/7). Ne Yahudi-Hıristiyan ne de Müslüman âlimler bu ifadeleri yaratılıştan önce suyun bulunduğu şeklinde açıklamamışlar yani Tanrı'dan öncesine hiçbir varlığı yerleştirmemişlerdir. Hâlbuki bu iki farklı kutsal metinden çıkan ortak sonuç, kanaatimizce, Tanrı'nın kozmolojik anlatılarda animist-natürist inanç ve mitolojileri hiçe saymadığı, sadece bunları cinsiyetsiz tek Tanrı'ya atfederek yeniden yorumladığıdır.

Monoteist dinler öncesi pek çok mitte İlk Sebep/Külli Ruh olarak verilen Tanrı'nın aslında su ögesine hâkim dişil bir varlık olduğu anlatılır. Mesela Sümerliler evrenin iki unsuru gök ve yerin oluşumunu açıklamak için dünyayı doğuran, zamanın ortaya çıkışını sağlayan böylece

nitelikleri parçalanan İlksel Deniz Nammu'ya AMA.TU.AN.Kİ/*Gök ile Yeri Doğuran Ana* demişlerdi (Kramer, 2001, s. 82, 196). Nammu, Sümer'in en büyük Tanrısı addedilen Gök Tanrı An ve dünyayı temsil eden bütün tanrıçaların anası Ki'yi doğurmuştu. Yine *Enuma Eliş,* İlk Sebep olan tanrıları, varlığı sınırsız okyanusu temsil eden Apsû-Tiamat adlarıyla androjenik bir teklik hâli olarak sunar (I:3-4). Bu metne göre yaratılış sürecindeki bütün kozmik güçler ve doğa ruhları, bu androjenik okyanus tekliğinden doğan çocuklar yani tanrılardır.

Bu bakımdan geleneksel Türk dininin yer-sub anlayışına, temel anlamda Türklerin animist-natürist evren ve Tanrı anlayışında doğaya yüklenen yaratma, besleme, barındırma ve sonunda yine kendi içine çekerek yok etme sıfatlarının yüklendiğini kabul etmek gerekir. İlk Sebep olarak yer-sub, VII. yüzyıla doğru Türkler dinlerine kurumsal bir nitelik kazandırınca ona ait bütün nitelikler maddi unsurlardan münezzeh tek bir Tanrı'ya atfedilmiştir (Esin, 2001, ss. 59-60). Dolayısıyla burada İlk Sebep addedilen yer-subun niteliklerinin parçalandığı öne sürülebilir. Bu bağlamda yer-sub, gittikçe Gök Tanrı'dan indirgenerek Türk ulusunu doğuran, besleyen ve koruyan bir "ana"ya dönüşmüştür, ki ileride bu anlamın doğrudan Umay'la eşitlendiğini göreceğiz. Yer-sub kültüyle ilgili bir diğer aşama ise, onun tamamen maddi anlama indirgenmek suretiyle Gök Tanrı'ya bağlanarak yer ananın çocuklarını ikamet ettirdiği vatan anlamına dönüşmesidir. Bu da kitâbelerde, "Yukarıda Türk Tanrısı mukaddes yer-suyu öyle tanzim etmiş" (Kül Tigin, D11; Bilge Kağan, D10) şeklinde ifade edilmiş ve Tanrı'nın töresi altında var olan kutsal vatan olarak resmî bir niteliğe bürünmüştür.

Göktürkler'in resmî teolojisi bağlamında dişil yönü Umay ile temsil edilen yer-sub kültünün, geçmişteki yaratıcılık işlevini indirgeyerek Umay'a devrettiğini açıktır. Bu noktada Külli Ruh'ta meydana gelen parçalanmayla çoklu ruh anlayışı ortaya çıkmış ve yer-sub, bütün natürist ruhların ve doğal fenomenlerin faaliyet alanı hâline gelmiştir. Bu bağlamda dağ, taş, pınarlar, nehirler, ağaçlar vb. bütün doğal fenomenlere ayrı ayrı ruhlar atfedilmiş ve bunlar Türk ulusunun hayrına çalışan iyelere dönüşmüşlerdir. Pek çok bağlamda Umay'ın can verici ve alıcı şeklindeki ruhsal işlevi yer-sub kültüyle ifade edilmiş ve ölülerin yer-sub ruhlarına karıştığına inanılmıştır (Esin, s. 77). Umay, bir zamanlar Külli Ruh'un yerini alan yer-subun temel idarecisi göreviyle sadece yeryüzünden sorumlu ruhların anasına dönüşmüştür. Onun karşısına ise, çoklu ruh anlayışındaki parçalanmanın bir sonucu olarak, kurumsal devlet yapısında Kağan'ı temsil eden Mavi Gök/Tanrı konmuş ve yer-sub bir yandan Katun'un temsiline diğer yandan da Kağan'ın idaresine verilmiştir (Seyidov, s. 264). Burada merkez sembolizminin[4] bir yansıması olarak Türk aile yapısı olduğu gibi Tanrı ve evren tasavvuruna uyarlanır; bir obada otağ kurmuş baba ve anne, âdeta yurtlarındaki gök deliği ile ilahî âleme bağlanmış animist inançta bütün âlemi kaplayan yer-sub, "Han Tanrıda Umay Hatun/Kan Teñri'de Umay Katun" ifadeleriyle Mavi Gök (Kağan) ve Umay (oba/K(H)atun) ile temsil edilmiştir (Orkun, s. 353).

3.Gök-Yer Dikotomisinde Androjen Bir Varlık Olarak Umay

Geleneksel Türk dininde Umay'a yüklenebilecek bir diğer anlam da Türk kozmolojisinde yer alan *gök-yer dikotomisi* bağlamında onun Gök Tanrı'nın dişil bir formu olarak belirmesidir. Eril-dişil anlayış, hiçbir zaman Türklerde, diğer toplumlar gibi cinsiyetçi kalıplar üzerine oturan bir inanç ve sembolizm olmamış, aksine bununla sadece kadın ve erkeğin nitelikleri üzerinden natürist olgular anlaşılmaya çalışılmıştır. Türk kozmolojisindeki gök ve yer tasvirleri bu kâbildendir. Yukarıda yer-sub kültünün, kadim ve bütünleşik Külli Ruh tasavvurunun bir kalıntısı olarak tarihî süreçte bir parçalanmaya maruz kaldığını, bunun da çoklu ruh anlayışını

[4] M. Eliade'nin dinler tarihine kazandırdığı bir kavram olan *merkez sembolizmi (axis mundi),* belli bir dinî-siyasi anlayış çerçevesinde kurulan tapınak, şehir mimarisi, devlet kurumu gibi herhangi bir kutsal yapı ya da tasavvurun, aslında göksel âlemdekinin bir yansıması olduğunu ifade eden bir dinler tarihi kavramıdır. Buna göre yeryüzündeki bazı dağ, saray ya da tapınaklar Tanrı katındaki krallığa denk düşen ideanın bir uzantısıdır. Bunlar, göksel arketiplerine uzanan *kutsal dağ* ya da *gök direği* işlevi görürler. Hintlilerin Meru'su, Mısırlıların piramitleri, Yahudilerin Bet ha-Mikdaş'ı ve Müslümanların Kabe'si bu işlevi görür (Eliade, 2017c, ss. 25-30).

ortaya çıkardığını belirtmiştik. Bu parçalanma çok tanrıcı toplumlarda tanrıların İlksel Okyanus addedilen Külli Ruh'tan doğmaları şeklinde açıklanmış ve buna *teogoni* adı verilmiştir. Fakat bu şekilde tanrıların soy kütüğünü veren teogonik bir panteona Türk kültüründe denk gelmiyoruz. Bazı Batılı araştırmacılar Türk kültüründe bulunan farklı Tanrı isimlerini bir panteon olarak düşünmüş olsalar da (bk. Harva, ss. 123-130) bunun antik Sümer-Babil, Mısır ve Yunan gibi tanrı doğumsal mitlere dayalı teogonik bir tasnif etme biçimi olduğunu özellikle belirtmek isteriz (Cihangir, "Önsöz", s. XXIV). Türk dini ise, her ne kadar Göktürkler zamanında belli bir kurumsallığa kavuşmuş olsa da henüz yer-sub olarak ifade edilen ruhlar alemi ve atalar kültü resmî anlamda tanrılığa yükseltilmemiş, bir panteona dönüşmemiş ve Gök Tanrı inancında animist-natürist bir hiyerarşiye tabi tutulmuştur (Ahmetbeyoğlu vd., s. 47).

Biz, Türk Tanrı tasavvurunda Külli Ruh anlayışının yer-sub kapsamında bir parçalanmaya maruz kaldığını düşünüyoruz. Buna göre parçalanmayla birlikte yer-sub, gök-yer dikotomisine bağlı bir evren tasavvurunda yeniden şekillenmiş ve kozmolojik bu bölümleme ile aynı zamanda teolojik ve siyasal anlamda da kadın ve erkeğin rolleri özdeşleştirilmiştir. Tamamen animist-natürist unsurlarla açıklanan Türk kozmogonisinde gök ve yer, zıt görünen ama birbirini tamamlayan androjenik bir bütünlük oluşturur (Ahmetbeyoğlu vd. 2018, s. 55) fakat cinsiyetçi kabullerle aralarında bir kavga, uyumsuzluk ya da hiyerarşi bulunmaz.

Gök-yer dikotomisi Türk söylenceleri arasında çok eskiden beri dillendirilen bir unsurdur ve hiçbir zaman diğer toplumlar gibi iki farklı tanrıya değil, kozmogonik bir bütünlüğe atıf yapar: "Üze Kök Teñri asra yağız yir ḳılınduḳda ikin ara kişi oġlı ḳılınmış/Üstte mavi gök, altta yağız yer var olduğunda, ikisi arasında insan oğlu yaratılmış." (Kül Tigin ve Bilge Kağan, D1-2) ile "Üze Teñri basma[sar asra] yir telinmeser…/Üstte gök basmasa, altta yer delinmese…" ifadeleri, tek bir anlam dünyasına atfen birlikte okunduklarında, Mavi Gök/Tanrı ile onun karşısında yer alan yer-sub/Umay, hakikatte birbirinden farklı olmayan, çelişmeyen ve birlikte oluş-bozuluş döngüsünü yöneten kutsal unsurlar olarak kabul edilirler. Birinin üstte, diğerinin altta olması, iddia edildiği gibi hiyerarşik bir kudret ve kutsiyet üstünlüğünü (Ahmetbeyoğlu vd. 2018, s. 55) değil, sadece birlikte hareket ettiklerinde çıkan uyum sayesinde yaratılışı ve oluş sürecini ifade eder. Bu bakımdan, yeryüzü ve içindeki her şeyin Gök'ün altında kaldığı için ona muhtaç olduğunu ifade eden "Ediz arşta altın serâka tegi, tüzü barça muñlug saña ay idi/Yüce Arş'tan altta toprağa dek, bütün varlık muhtaç sana" (Kutadğu Bilig, I/24) şeklindeki söylenceler (Ögel, II/151), kanaatimizce, animist din anlayışının reddedildiği mutlak İslam monoteizmi evresinde gittikçe aşkınlaşan müstağnî Gök Tanrı tasavvurunu ifade etmektedir. Ancak böyle bir teoloji sayesinde geleneksel Türk dininde iyelerin etkinlik alanı olan yer-sub ve Umay inancı gittikçe önemini kaybedebilmiştir.

Her ne kadar Türklerin İranî halklarla kadim ilişkilerinden doğan pek çok etkileşim söz konusu ise de gök-yer dikotomisi Zerdüştî-Maniheist düalist yapının tesiri olarak anlaşılmamalıdır. Çünkü bu dindeki düalist yapı, iyi ve kötü kozmik unsurlar arasındaki sürekli savaş hâline dayanır. Fakat Türk dikotomisindeki düalite hiçbir bakımdan kozmik savaşı andırmaz. Türk gök-yer dikotomisi, daha ziyade Taoist Çin kültüründe baskın olan uyum ve bütünlük anlayışını ifade eden *yin-yang* felsefesiyle benzerlik taşır. *Yin-yang*, maddi doğa, ruhsal âlem ve insan dünyasının birbiriyle bağlantılı organik bir bütünlük kurduğu kozmik yapıyı ifade eder. Dişil-eril, yer-gök, karanlık-aydınlık, soğuk-sıcak vb. zıtlıkları içeren bu sistemde *yin* dişi, yer, karanlık ve soğuğu; *yang* ise eril, gök, aydınlık ve sıcaklığı temsil eder. Aktif taraf olan yang her zaman pasif olan yin üzerinde egemen gibi görünse de bütün potansiyelleri kendisinde barındıran yin olmadan yang hiçbir yaratım faaliyetinde bulunamaz. Hakikatte ikisi arasındaki ilişki karşılıklılık, uyum, döngüselliğe tabidir. İkisinin uyum içindeki döngüsel hareketi ise hakiki varlık olan *Tao*'nun androjenik birliğini ve bütünlüğü kurar. Bu bakımdan yin-yang gerçekte tek bir varlık Tao olarak kozmogonik oluş-bozuluş sürecinin yaratıcı ve yok edici güçleridirler (Wang, 2005, XIV/9888; Çalışkan, "Sunuş", 2018; s. 12).

Muhtemelen Türkler, İslam öncesinde gök ve yerin uyumla hareket eden eril-dişil unsurlar olarak (Taşağıl, 2004, 23. Dipnot, s. 412) aslında tek Tanrı'yı oluşturduğu fikrini Çin toplumundan almışlardı. Yahut yoğun etkileşim içinde yaşayan Türk ve Çin toplumu açısından gök-yer dikotomisi asırlar süren etkileşimle gelişen ortak bir inanç unsuru idi. Fakat Türkler kültürlerine uymayan cinsiyetçi kısmı reddederek Taoist gök-yer dikotomisinin sembolik kısmını inançlarına ve âbidelerine aktardılar. Âbidelerin Göktürklerin Çin esaretinden kurtulmalarının ardından Çinli ustalar tarafından yazıldığını düşünürsek (Gömeç, 2018b, ss. 249-251), Çin felsefesine dayalı bu varsayım gerçekten uzak sayılmaz.

Bizim açımızdan gök-yer dikotomisi, yer-sub kültünden kopan Umay inancının temeli olabilir. Yer-sub kültünü izah ederken bu kültün Türk dininin kurumsallaşmasıyla parçalanmaya maruz kalmış olabileceğinden bahsetmiştik. Animist ve dişil yer-sub inancını temel aldığımızda parçalanmadan hemen sonraki evrenin gök ve yerin doğrulması olduğunu düşünebiliriz ki bu antik din tarihinde vakalarına sık rastlanır bir inanç tipidir. Gerek Sümer gerekse Mısır mitlerinde İlksel Okyanus Nammu/Nun'un ilk doğurduğu varlıklar Gök (An/Nut) ve Yer (Ki/Geb)'dir. Bu dinlerde iki farklı tanrı olarak addedilen Gök ve Yer gerçekte, İlksel Okyanus'un androjenik bütünlüğünün ikiye ayrıldığı eril ve dişil yani zıtlıklar olarak algılanırlar.

Bu bağlamda biz de Umay inancının hakikatte Gök Tanrı ile aynı olan bir bütünlüğün gök-yer dikotomisi bağlamında dişil forma atıf yaptığını düşünüyoruz ki âbidelerde geçen "Üze Türük Teŋ̃risi, Türük ıduk yiri subı anca etmiş/Yukarıdaki Türk Tanrısı (ve) mukaddes Türk yer-subu böyle tanzim etmişler…" (Kül Tigin, D11) ifadesi de Gök Tanrı'nın karşısına yer-sub addedilen Umay'ı oturtmuştur. Umay'ın analığının doğal sonucu olan dişiliğinin yanı sıra, kimi araştırmacıların onun eril niteliklere sahip olan androjen bir varlık olabileceğine dair görüşleri bu kâbildendir. Bu araştırmacılardan ilki, kitâbeleri ilk olarak okuyan Radloff'tur. O, ilk etapta Umay adını eril bir isim olarak okumuş (Karatayev vd., s. 6), daha sonra bu okuma diğer araştırmacılarda onun aynı zamanda eril bir varlık olabileceği düşüncesini uyandırmıştır (Sinor, XIV/9443). Bunun sebebi, kitâbelerde yer alan "Tanrı, Umay ve mukaddes yer-su" ifadesinde geçen kutsal üçlemeye Sibirya halkları arasında Erlik ve Ülgen'in de eklenmiş olmasıdır (Karatayev vd., s. 5).

Öte yandan Umay'ın, Kumanlar gibi bazı Türk boylarında *Ubay*, Bay, Pay şekillerindeki farklı telaffuzları, onun Gök Tanrı'nın farklı bir adı olarak görülen Bay-Ülgen'e tekabül ettiği yargısına yol açmıştır. Tanrı Ülgen'in, daha önceki dönemlerde "ulu yer" anlamında yeryüzünün kutsiyetini ifade ederken, zamanla Gök Tanrı'nın bir adı olarak nitelenmeye başladığı düşünülmektedir (Çoruhlu, ss. 41-42). Bu iddianın zamanını tam tespit edemesek de Tanrı Ülgen'in Altay yaratılış destanında teklik hâlinde ilksel deniz üzerinde süzülüşü, bizce onun yer-subla eşitlenmesi için; aynı zamanda Ülgen'in sudan çıkan Ak Ana sayesinde yaratmaya başlaması da bu ikisinin androjenik bir varlık oluşuna yeterli bir kanıttır (Ögel, I/432-433). Diğer yandan "Büyük ve yüce olan" anlamındaki *Ulu/Ulug/Uluy* kökünden gelen Ülgen/Ülken (Starostin vd., s. 1494), bize Sümerlilerin yer tanrısı Ki'yi hatırlatmaktadır. Dişil bir tanrı olan *Ki*, kardeşi ve kocası Gök Tanrı An ile, yer-gök dikotomisi An-Ki'yi oluşturarak bütün hâlinde androjenik Dünya Ruhu oldular. Bu bütünlük sebebiyle hiçbir Sümer-Babil insanı Ki'yi ayrı bir tapım unsuru olarak görmedi. Onların nezdinde Ki, An ile kurulan bütünlüğün dişil formuydu fakat aynı zamanda An'dı. Çünkü arkaik kültür düzeyinde tanrısal bütünlük, Taoist felsefede olduğu gibi, dişi-erkek, gök-yer vb. zıtlıklarla ifade ediliyordu (Eliade, 2020b, s. 115).

Benzer bir inanç Hint-Avrupalı Yunan-Romalılarda da mevcuttur. Gök Tanrı Zeus/Jüpiter'in karısı addedilen Tanrıça Maia, bir süre sonra kocasının gölgesinde kalarak Ülker takım yıldızını temsil etmeye başladı. Çok tanrıcı bir anlayışla karı-koca tanrılar

addedilen Gök Tanrı Zeus ve Maia, çok tanrıcı panteonu benimsemeyen Türk mitolojisinde Ülker takımyıldızını temsil eden Bay-Ülgen şeklinde telaffuz edildi ve zamanla her ikisi bütün olarak Gök Tanrı haline geldi. Bu durum, androjen bir teklik içinde Umay-Ülgen'in sadece dünyevi değil aynı zamanda göksel bir varlık olarak da kabul edildiğini gösterir ki şamanların kimi zaman Umay'ı çağırmak için kullandıkları "Parlak gökten, süzülerek (kuş gibi) in, Umay ana (sanki) kuş ana!" dizeleri (Potapov, s. 224), bu gökselliğin tezahürü olarak görülebilir.

4. Türk Vatanı Olarak Umay

Umay inancının Türk tarihinde iye olmanın ötesinde bir inanç unsuru olduğunun bir diğer göstergesi de onun hem Türk *obasını* hem de yurdunu ifade eden bir anlam içeriğine sahip olmasıdır. Orhun kitâbelerinde Umay'ın bu anlamlarını ihtiva eden bazı ifadeler geçmektedir. Bunlardan biri Tonyukuk Âbidesi'nde geçen, "Teŋri Umay ıduḳ yir sub basa birti erinç. Neke tezer biz?" (B3). İlgili ifade, doğrudan, "Tanrı Umay mukaddes yer-su üstlerine basmış olmalı. Neden kaçıyoruz?" şeklinde çevrilir ki burada "Tanrı, Umay ve mukaddes yer-su" kavramları sanki teolojik manada birbirini niteleyen tek bir ilahî varlığa atıf yapmaktadır ki aslında teolojik manada en uygun anlam da budur. Fakat ifade çeşitli şekillerde okunmuş, her birinin arasına konan virgüllerle "Tanrı, Umay ve mukaddes yer-su" (bk. Orkun, s. 113; Gömeç, s. 277; Ergin, 2018, s. 109; Bayat, s. 47; Karatay, 2022 s. 222) şeklinde okunmuş ve üç varlık birbirinden ayrı unsurlar olarak değerlendirilmiştir. Sadece metni okuyan T. Tekin ifadeyi, "Galiba, Tanrı Umay, kutsal Yer ve Su (ruhları bize) yardımcı oluverdiler" şeklinde okuyarak (1998, s. 91) bir nevi Umay ve yer-subu tanrısal bir bütünlük olarak sunmuştur. Okuma şekli ne olursa olsun, bazı akademisyenlerimiz geleneksel Türk dininde tek tanrıcılıktan başka bir inanç olmadığı yargısından yola çıkarak "Umay ve mukaddes yer-su" ifadesini muğlak bırakmakta, sembolik bir ifade olarak okunması gerekliliği ile Umay'ın tanrıçalık ifade etmediği belirtilmektedir (Ahmetbeyoğlu vd., s. 52). Türk dilinde tanrıça gibi cinsiyetçi bir ayrım sonradan girdiğini kabul etmekle birlikte, Türk devlet geleneğiyle ilgili ifadenin doğrudan sembolik yorumlanmasını gereksiz bulduğumuzu ve bunun Türk dinî anlayışında başka unsurlara dayandırılması gerektiği görüşündeyiz.

Göktürklere kadar ne devlet ne de dinî geleneği hakkında yazılı bir belge bulunmadığından kitâbeler, bu konudaki ilk kurumsallaşmayı temsil ederler. Yazıldıkları dönem itibariyle, şifahi töre anlayışına dayanan Türk devlet geleneğinin çoktan yerleşmiş olduğunu düşünürsek, yazıtlarla birlikte dinî geleneğin de devlet erki tarafından belli bir potaya çekilerek kalıba döküldüğünü anlamak zor değildir. Göktürk büyükleri, âbidelerle sadece devlet tarihini ve tecrübelerini taşlara kazımadılar, aynı zamanda dönemin sözlü geleneğine kurumsal bir kimlik de kazandırmış oldular. Bu bakımdan Tanrı, Umay ve kutsal yer-su şeklindeki bir üçlemenin Hıristiyan teslisi gibi teolojik bir anlama gelmese de dönem itibariyle devlet ve kültür geleneğine bir kod oluşturma ve kavram kurma çabası olduğunu belirtmek gerekir.

Tonyukuk kitâbesinde geçen "Tanrı, Umay ve kutsal yer-su" ifadesi, Göktürk devlet geleneğinde sadece dinî kavramlar olmayıp, Türklerin devlet ve vatan anlayışlarına kutsal bir kimlik kazandırma çabasıdır. Satır, "Tanrı, Umay, mukaddes yer-su üzerine çöktü verdi herhâlde. Niye kaçıyoruz?!" şeklinde kendisinden önceki ve sonraki bağlam içerisinde okunduğunda, Bilge Tonyukuk'un muzaffer olma ve devleti kurma konusundaki stratejisini ifade eder. Her ne kadar Çin'de yetişmiş bir devlet adamı olsa da Türk kültür ve töresine bağlılığı ile Göktürkleri her zaman çizgide tutan Tonyukuk sayesinde devlette görülmemiş bir kurumsallaşma yaşandığı anıtların dilinden de bellidir (Tansü vd., 2021, s. 39). Bu bakımdan Tonyukuk'un "…üzerine çökü verdi herhâlde …" şeklindeki sözlerini Türklerin Mavi Gök'te tecelli eden tek Tanrısı (Üze Kök Teŋri), O'nun yeryüzünde Türk yurdu olarak şekillenen ve Türk'e Umay Ana olan yeryüzü (asra yağız yir) ve gök-yer dikotomisi arasında kalan bütün yer-su iyeleri ile birlikte düşünüldüğünde anlamak mümkün olur. Hatta bu noktada şayet E.

Aydın'ın ilgili ifadeyi "Kutsal Umay (ve) kutsal yer su (ruhları) yardım etti, elbette" (Aydın, 2022b, s. 346) şeklindeki çevirisine dayanarak, Tonyukuk'un galibiyet kazanmakla ilgili Umay ve onun temsil ettiği yer-su kültüne güvenerek savaşma gerekliliğini vurguladığını, bir bakıma savaşa kutsiyet katarak orduyu şevklendirdiğini de söylemek mümkündür.

Benzer bir anlatım kanaatimizce, "Üstte mavi gök, altta yağız yer var olduğunda, ikisi arasında insan oğlu yaratılmış" ifadesinde de vardır. Kül Tigin ve Bilge Kağan âbidelerinde geçen dikotomide gök-yer arasında kalan bölge Türk vatanı addedilmiş ve "insan oğlu" denen Göktürk yönetimine Bumin ve İstemi Kağan'ın geçtiği anlatılmıştır (D1-2). Bu satırlarda dünyanın kuruluşu ve insanın yaratılışı zikredildikten hemen sonra Bumin ve İstemi Kağan'ın başa geçmesi, Türk devletinin bir merkez sembolizmi içinde verildiğini gösterir. Burada da gök-yer dikotomisinin hemen ardından Göktürk Kağanlığı'nın devlet yapısındaki kurulma sürecinin zikredilmesinde bu sembolizmi görmek mümkündür. Nitekim âbidelerde Göktürk vatanının kurulduğu yer, "il tutmaya en uygun yer olan Ötüken ormanı" (Kül Tigin, D4 vd.) olarak belirtilmiş ve Ötüken sembolizmin merkez dağı konumuna geçmiştir. Ötüken'in vatan toprağı ve Türk yurdunun merkezi olduğu inancı, bölgenin kutsal kılınmasına sebep olmuş ve bu vatan kutsiyeti anlayışı pek çok Türk devletinde varlığını sürdürmüştür (Bayat, II/41).

Gelenekte Türk yurdunun adı olan Ötüken dağı ve ormanı (Kül Tigin, D23), Türklerin ana yurdu olması, milli dinlerine münhasır doğa ruhlarına ev sahipliği yapması, Gök Tanrı'yı temsil eden Kağan'ın hakimiyet alanı olması bakımından yer-sub olarak Umay'ı simgeler. Günümüz Moğolistan sınırlarındaki Kül Tigin ve Bilge Kağan yazıtlarının bulunduğu Orhun Irmağı civarında olduğu düşünülen Ötüken'in (bu konudaki farklı görüşler için ayrıca bk. Aydın, 2007a, ss. 1262-1264) Umay'la özdeşleştirilmesi bizim yargımız olmayıp ona yüklenen anlamlar sebebiyle pek çok araştırmacının ortak görüşüdür. Pek çok kaynak Umay'ı, Moğol Tanrıçası *Etügen* adıyla sunar (bk. Potapov, s. 231; Karatayev vd., s. 6). Yakut Türklerinde ise Ötüken, dişil olarak kabul edilen *Yütyügen* olarak geçer (Bayat, II/42). Tarihte Türk yurdu ile özdeşleştirilen, devletin merkezi kabul edilen, kurban sunumlarının icra edildiği ve muhtemelen ata ruhlarının ikamet alanı olduğu düşünülen Ötüken ormanı, her zaman kutsal kabul edilmiştir (Ahmetbeyoğlu vd., s. 55). Umay'ın, Ötüken'le özdeşleşmesi buranın hem bir dağ hem de ormanlık alan olmasıyla alakalı olmalıdır. Çünkü Umay, mitolojik ağaç içinde Yer Ana'nın yaşadığına inanılan ruhların ikamet alanı olarak kabul edilmekteydi (Bayat, II/18-19). Yukarıda Umay'ın aynı zamanda Hayat Ağacı anlamına geldiğini ve ruhların bu ağaçtan türediğine dair inancı açıklamıştık. Bu minvalde Türk boylarında Umay'ın kayın, meşe gibi ağaçların yapraklarındaki ruhlara ve bu ruhların ana karnına girdiği yönündeki inançlar, Umay'ın hem ana ruhu hem de ağaç ve orman ruhu olarak kabul edildiğini (Çoruhlu, s. 56), dolayısıyla dağ ve orman anlayışının Umay'dan bağımsız anlaşılamayacağını da gösterir. Diğer yandan Bayat, Tanrı Ülg(k)en'in dişil formuyla Ötüken arasında bağ kurmuş ve bir nevi Moğolların bu dağı Umay'la özdeşleştirmesine benzer bir anlam kazandırmıştır (II/45). Bu bakımdan O. Karatay, haklı bir şekilde, Tonyukuk Âbidesi'nde yer alan "Umay ve mukaddes yer-su" ifadelerinin de bu bağlamda birlikte düşünülmesi gerektiği ve Türkler açısından yer-suyu da kapsayan Umay'ın çok geniş bir anlam sahasının olduğu kabul edilmesi gerektiğini belirtmiştir (Karatay, s. 223, 225).

Umay'ı devlet kültü anlayışı çerçevesinde temsil eden ve onu kurumsal Göktürk devletinde siyasi bir kişilikle özdeşleştiren, âbidelerde geçen "Umay teg ögüm ḳatun ḳutın͡ga inim Kül Tigin er at buldı/Umay gibi annem hatunun devletine küçük kardeşim Kül Tigin er adını aldı" ifadeleridir (Kül Tigin Âbidesi, D31). İlgili çeviri M. Ergin hocamıza aittir. Fakat biz konuyla ilgili daha net çeviri olması bakımından ilgili satırı, "Umay gibi annem hatunun kutu (ḳutın͡ga) sayesinde…" şeklindeki çeviriyi tercih ediyoruz (bk. Tekin, s. 47). İlgili ḳutın͡ga ifadesini Orkun, "baht ve kişinin yaveri olan" anlamındaki *talii* kelimesi ile karşılamıştır (s.

44). Kelime kökü *kut*u ise Kâşgarlı Mahmud, "devlet (I/92, 304)", "talih (I/301)" şeklinde anlamlandırmıştır.

Âbidedeki ilgili satır, baba Kutluk Kağan (682-691) öldüğünde yetim kalan 7 yaşında Kül Tiğin ile 8 yaşındaki ağabeyi Bilge Kağan'ın el ele vererek gerçekleştirdikleri başarılarını anlatır. Kardeşler önce babalarının yerine geçen amcaları Kapgan Kağan'ın hakanlığında ona hizmet etmişler, ardından onun yerine geçen liyakatsiz amca oğulları İnel'i tahttan indirerek yönetimi devralmışlardır. Böylece Bilge Kağan'ın başa geçtiği Göktürk Devleti yeniden görkemine kavuşur (Taşağıl, ss. 404-405). Metinden anlaşıldığına göre İnel'in haksız yere tahta geçtiği bu dönemde kardeşlerin en büyük destekçileri anneleri Katun olmuş, Kül Tigin'in seferleri ve ihtilali (716) sayesinde Bilge Kağan tahta çıkabilmiştir (Kafesoğlu, 1982, ss. 267-268).

Metinde hususiyetle Katun annelerinin Umay'a benzetilerek Kül Tigin'e "kut" vermesi şöyle izah edilebilir. Babalarından kalan taht ellerinden gidince ve devlet sıkıntıya düşünce, Tanrı'nın kutunu geri çektiği inancıyla (Kafesoğlu, s. 268) kardeşlerin gözünde devletin gerçek sahibi, babaları Kağan'ın vekili kabul edilen Katun anneleri görülmüş olmalıdır. Bu anlayış, İslam öncesi devlet geleneğine uygun olup devlet yönetiminde Kağan ve Katun her daim birlikte anılmışlar, devleti beraber yönetmişler (Işık, 2017, s. 126), Katun, Kağan'ın yokluğunda onun vekili sayılmış ve kimi zaman halkın kaderini belirleyecek kararlar almıştır (Yıldırım, 2022, ss. 26-29). Nitekim aynı âbidede geçen "Yukarıda Türk Tanrısı ve Türk'ün mukaddes yeri-suyu, Türk milleti yok olmasın diye, millet olsun diye babam İlteriş Kağanı, annem İl Bilge Hatun'u göğün tepesinden tutup yukarı kaldırmış olacak…" (D11) şeklindeki ifade, devlet yönetimi hususunda Tanrı'nın Kağan'ı Katun'uyla birlikte görevlendirdiğini, ikisinin göreve atanması konusunda hiçbir hiyerarşiye yer vermediğini ve Türk Tanrısını temsil eden Kağan'ın yanına yer-sub/Umay'ı temsil eden Katun'u geçirdiğini, dolayısıyla her ikisinin de Tanrı katından kut aldığını gösterir (User, 2011, s. 281).

Söz konusu ifadede Katun'un Umay'a benzetilerek oğluna kut vermesi ise, kanaatimizce, analarının iki kardeş arasındaki olası taht mücadelesini ve birbirlerine düşmelerini engelleme, aynı zamanda birlik hâlinde hem miraslarını geri almaları hem de devleti görkemine kavuşturmaları konusunda onları yetkilendirme anlamı taşır. Bu bağlamda Katun'un oğullarının başarısı için küçük oğlu Kül Tigin'i özellikle yüreklendirdiğini ve ağabeyini tahta çıkması hususunda onu görevlendirdiğini anlamak zor değil. İfadedeki "kut" kelimesini şevk ve cesaret olarak anlamlandırmamızın sebebi, dinler tarihinde buna mukabil ruh kavramlarının varlığıdır. Mesela *İlyada* destanında geçen *tumos* kavramı, bir savaşçının cenk esnasındaki girdiği coşku ve cesareti ifade eden psikolojik manadaki bir ruh kavramı iken (Claus, 1981, ss. 48-49), İbrânîce *rûaḥ gevûra'* Tanrı için savaşan kahramana inen savaşçı ruhunu tanımlamak için kullanılır (Targum Jonathan on Judges, 6: 34; 11: 29; 13: 25; 14: 6, 19; 15: 14). Buna uygun şekilde E. Aydın da bu ifadeyi Kül Tigin'in "er adı alması" şeklinde çevirir ki, bu mana, bizim Kül Tigin'in annesinden aldığı cesaretle pek çok başarı sağlayarak isim almayı hak ettiğini göstermesiyle uyumludur (Aydın, 2022b, ss. 204-205). Kül Tigin'in annesinden aldığı kut sayesinde başarıları âdeta dillere destan olmuş, ünü bütün Çin'i kaplamıştı (Taşağıl, 2004b, s. 49). Bu bakımdan Katun, Türk devlet geleneğinde devlet makamını temsil eden, tahtın koruyucusu ve kut verici Umay Ana'nın temsilidir.

Sonuç

Umay gerek bir kavram gerekse belli bir zata sahip kutsal bir varlık olarak Türk dini araştırmacılarının her zaman kafasını kurcalamıştır. Bir yandan Türk mit, destan ve kitabelerinde geçen Umay'ın tanrısallığı konuyu araştıranları heyecanlandırsa da Türklerin her zaman tek tanrıcı olduklarına dair ön kabul sebebiyle tabiri caizse onun hangi kalıba sokulacağı tartışmalara sebep olmuştur. Batılı araştırmacılar için Umay, Türk dininin çok tanrıcı olduğuna

en büyük delildir, Türkler ise bu bağlamda pagan ve putperest bir geçmişe sahiptirler. Atalarının animist-natürist inanç kalıbından geldiğinin bilincinde olan Müslüman Türk araştırmacılar ise atalarının bir zamanlar Gök Tanrı dışında başka bir tanrıya tapmış olabileceği ihtimalini tartışmaya dahi açmazlar.

Halbuki dinler tarihinde Tanrı ve ruh kavramları, farklı isim ve nitelikler üzerinden çoktanrıcı yaftalamasına izin vermeyecek kadar derinlikli kavramlardır. Yani bir Tanrı'nın birden fazla ismi, niteliği ve formu olması, o dine tapanları çok tanrıcı yapmadığı gibi, tek bir Tanrı'ya tapıyor olmak da o dini mutlak monoteist yapmaz. Umay meselesi de dinî tarihte Tanrı ve ruh kavramlarının gerek nitelik gerekse sembolik anlamları hesaba katılarak ele alınması gereken çok boyutlu bir meseledir. Bu meselenin tahlilinde salt tarihsel veriler değil aynı zamanda teolojik boyut ve yorumların da değerlendirilmesi kaçınılmazdır.

Biz de bu çalışmada Umay meselesini, dinler tarihinin karşılaştırmalı ve fenomenolojik metotları çerçevesinde çok boyutlu bir teolojik tartışma zemininde incelemeye çalıştık. Umay'ın etimolojisinden çeşitli dinlerdeki benzerlerine ve alt uzamlarına kadar Türk halkları arasında nasıl göründüğünü ama aslında neyi ifade etmeye çalıştığını anlamaya çalıştık. Çalışma boyunca edindiğimiz sonucu kısaca şöyle özetleyebiliriz:

Umay kavramsal açıdan hiçbir dil ailesine ait bir kelime değildir; o, mitolojik düzlemde analığın temsili olarak insanoğlunun animist-natürist tapım evresinde doğaya verdiği doğal seslerden türeme bir isimdir.

Umay teolojik açıdan İlk Sebep addedilen Külli Ruh'un çoklu ruha geçiş döneminde yeryüzüne ve onun dişiliğine atfedilmiş doğal analık formudur. Bu bakımdan tabiattaki, nehir, ağaç, dağ, deniz ve pınar gibi pek çok doğal fenomenin tamamıyla sembolize edilebilir.

Umay, farklı isim ve formlarla farklı dinlerde tanrıça formlarında bulunabilmiştir. Onun tanrı/tanrıça, ruh, melek formunda belirmesi, tamamen o dinin teolojik sistemi ile alakalı bir durum olup genel geçer bir inanç tarzı olarak algılanamaz.

Umay geleneksel Türk dininin erken evrelerinde animist-natürist inanç yapısına bağlı olarak yer-sub ile özdeşleştirilen İlk Sebep'e tekabül etse de zaman içerisinde Tanrı kavramının gelişmesiyle nitelikleri, konumu ve önemi indirgenmiştir.

Umay, Türk halkında teolojik manasının çok ötesinde sosyal ve siyasal anlamlara da sahiptir. Bu bağlamda onun anlamlarından biri yer-sub kavramının resmi statü kazanmasıyla Türklerin kutsal vatanı Ötüken'i temsil etmesidir. Diğer bir siyasal anlamı ise, Tanrı'yı temsil eden Kağan'ın hemen yanında konumlandıran Katun'un Umay olarak ifade edilmesidir ki bu bağlamda Türk siyasetinde nasıl Kağan ve Katun eşit mesabede görülüyorsa, teolojik boyutta da Tengri ve Umay da birbirini tamamlayan tek Tanrı'nın iki farklı veçhesini ifade ederler.

Kaynakça

A Concise Dictionary of Akkadian (2000). (ed. J. Black – A. George – N. Postgage). Wiesbaden: Harrasowitz Verlag.

AHMETBEYOĞLU. A. – H. ŞEN. (2018). "Eski Türk Dininin Kozmolojisi ve Kozmogonisi". Türk Dünyası Araştırmaları. CXIX/234: 45-74.

AYAZ, E.S. (2020). "Köl Tigin (K 10) Yazıtındaki Öd T(e)ñri Aysar Kişi Oglı Ölg(e)li Törim(i)ş Cümlesi Üzerine". The Journal of Social Science. 4/7: 219-225.

AYDIN, E. (2007a). "*Ötüken* Adı ve Yeri Üzerine Düşünceler". Turkish Studies. 2/4: 1262-1270.

AYDIN, E. (2022b). Eski Türklerde Gündelik Hayat. İstanbul: Kronik Kitap.

Bâbil Yaratılış Destanı: Enuma Eliş (2017). (çev. Selim F. Adalı – Ali T. Görgü). İstanbul: TİB Yayınları.

BAYAT, F. (2018). Türk Mitolojik Sistemi I-II. İstanbul: Ötüken Yayınları.

BEEKES, R. – L. van BEEK. (2010). Etymological Dictionary of Greek. Leiden: Brill.

BOLLE, K.W. (2005). "Animism and Animatism". Encyclopedia of Religions. (ed. Lindsay Jones). New York: Thompson & Gale. I/362-368.

BULUT, H.İ. (2012). "Ümmet". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. İstanbul: TDV Yayınları, XLII/308-309.

CAFEROĞLU, A. (1968). Eski Uygur Türkçesi Sözlüğü. İstanbul: Edebiyat Fakültesi Matbaası.

CAUVIN, J. (2002). The Birth of The God and The Origins of Agriculture. (çev. Trevor Watkins). New York: Cambridge University Press.

Claus, D.B. (1981). Toward The Soul: An Inquiry into the Meaning of ψυχή before Plato. London: Yale University Press.

CLAUSON, Sir G. (1972). An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish. Oxford: Clarendon Press.

ÇALIŞKAN, K. (2018). "Sunuş". Tao Te Ching. İstanbul: Remzi Kitabevi. 7-21.

ÇINAR, A. (2022a). Antik Dünyada Kutsal Ruh'un Öncüsü: Külli Ruh. İstanbul: İnsan Yayınları.

ÇINAR, A. (2022b). "Ahlat Kümbetlerinde *Gülbezek* Motifinin Dinî Sembolizm Açısından Değerlendirilmesi". Tarihten Bugüne Kapılar Açan Şehir: Ahlat Uluslararası Sempozyumu. Ankara: ATAM Yayınları. 482-508.

ÇİRKİN, S. (2018). Güney Sibirya Arkeolojisi ve Şamanizm. İstanbul: YKY Yayınları.

ÇORUHLU, Y. (2020). Türk Mitolojisinin Ana Hatları. İstanbul: Ötüken Neşriyat A.Ş.

DEMİREL, Ş. (2017). "Hinduizm'in Tarihsel Serüveni". SOBİDER. 4/18: 561-577.

DONIGER, W. – M. ELIADE (2007). "Androgynes". Encyclopedia of Religions. (ed. Lindsay Jones). New York: Thompson & Gale. I/337-342.

ELIADE, M. (2003a). Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi I-III. (çev. Ali Berktay). İstanbul: Kabalcı Yayınları.

ELIADE, M. (2020b). Mefisto ile Erdişi. (çev. Hanife Güven). Ankara: Doğu Batı Yayınları.

ELIADE, M. (2017c). Ebedi Dönüş Miti. (çev. Ayşe Meral). İstanbul. Dergâh Yayıları.

ERGİN, M. (2018). Orhun Abideleri. İstanbul: Boğaziçi Yayınları.

ESİN, E. (2001). Türk Kozmolojisine Giriş. İstanbul: Kabalcı Yayınları.

EZHERÎ, Ebû'l-Velîd Zeynüddîn Hâlid b. Abdillâh. (1976). Tehzîbu'l-Luğa. (nşr. A. Muhammed Hârun). Kahire: Mektebetü'l-Hanci.

FALKNER, D.E. (2011). The Mythology of the Night Sky: An Amateur Astronomer's Guide to the Ancient Greek and Roman Legends. New York: Springer.

FRAZER, J.G. (2015b). İnsan, Tanrı ve Ölümsüzlük. (çev. Onur Aydın-İrem Demirel). İstanbul: Altın Bilek Yayınları.

GÖMEÇ, S. (1990). "Umay Meselesi". Tarih İncelemeleri Dergisi. V/1:277-282.

GÖMEÇ, S. (2018). Türk Kültürünün Ana Hatları. Ankara: Berikan Yayınevi.

HARVA, U. (2015). Altay Panteonu: Mitler, Ritüeller, İnançlar ve Tanrılar. (çev. Ömer Suveren, ed. Erol Cihangir). İstanbul: Doğu Kütüphanesi.

IŞIK, H. (2017). "İlk Türk Devletlerinde Yönetimde Kadının Konumu Üzerine". Araştırma ve Deneyim Dergisi. 2/2: 125-134.

Jastrow, M. (1903). A Dictionary of the Targumim, The Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature. New York: Luzac & G. P. Putnam's Sons.

JENNI, E. (1997). "אָב *'āb* father". Theological Lexicon of the Old Testament, I-III. (ed. Ernst Jenni – Claus Westermann). (çev. Mark E. Biddle). Massachusstts: Hendrickson Publishing. I: 52-66.

KAFESOĞLU, İ. (1985). "Ölümünün 1250. Yıldönümü Münasebetiyle Bilge Kağan". Belleten. 49/194: 261-272.

KANAR. M. (2016). Büyük Farsça-Türkçe Sözlük. İstanbul: Say Yayınları.

KARATAY, O. (2022). "Din ve İnanç". İslam Öncesi Türk Tarihi ve Kültürü. Ankara: Nobel Yayınları. 217-233.

KARATAYEV, O. – E. UMARALİEV. (2018). "Cult Umai-Ene Among the Kyrgyz". Journal of History. III/90: 4-8.

KÂŞGARLI MAHMUD. (2021). Divanü Lûgat-it-Türk. (çev. Besim Atalay). Ankara: TDK.

KAYA. K. (2019). Hint'te Tanrı. İstanbul: Sujala Yayıncılık.

"Kena Upanişad". Upanişadlar: İnsanlığın İlk Felsefi Metinleri (2022). (çev. F. Max Müller ve Paul Deussen). (Türkçe çev. Suat Ertüzün). İstanbul: Satori Yayınevi. 29-31.

Kena-Upanishad: Text, Translation, and Comments. (1920). (çev. S. Sharvananda). Madras: The Ramakrişhna Math.

KRAMER, S.N. (2001). Sümer Mitolojisi. (Çev. Hamide Koyukan). İstanbul: Kabalcı Yayınları.

KRISHNAMURTI, B. (2003). The Dravidian Languages. New York: The Cambridge University Press.

KUCMAN, Y. (1970). Milôn İvrî-Aravî. Ürdün: Mektebetu'l-Muhtesib.

KURNAZ, C. (1998). "Hümâ", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. İstanbul. XVIII: 478.

KÜHLEWEIN, J. (1997). "אֵם *'ēm* mother". Theological Lexicon of the Old Testament, I-III. (ed. Ernst Jenni – Claus Westermann). (çev. Mark E. Biddle). Massachusstts: Hendrickson Publishing. I: 209-213.

LOCHTEFELD. J. G. (2002). The Illustrated Encyclopedia of Hinduism. New York: The Rosen Publishing Group.

MAAS, F. (2004). "Divine Omnipotence in the View of Nicholas Cusa". Conflict and Reconciliation: Perspectives on Nicholas of Cusa. (ed. Inigo Bocken). Leiden: Brill. 177-188.

MACRAE, G.W. (1970). "The Jewish Backround of the Gnostic Sophia Myth". Novum Testamentum. 12/2: 86-101.

MCBRIDE, D.R. (2001). "Nun". The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt. New York: Oxford University Press. 2:557-558.

MINTZ, M.W. (2019). Bikol Dictionary. Honolulu: University of Hawai'i Press.

Mongolian Etymological Dictionary (2009). (by. András Rajki). Version 1.1. Erişim Tarihi: 20.07.2023.

cloudflare-ipfs.com/ipfs/bafykbzacebu5ca4ctotjt5t7qvwdzpdm2s7rk2on23munvlbdfan4732xddro?filename=Andras%20Rajki%20-%20Mongolian%20Etymological%20Dictionary.pdf.

NOURAİ, A. (2013). An Etymological Dictionary of Persian, English and Other Indo-European Languages: Etymological Charts-2. Indiana: XLibris.

OPPERT, G. (1893). The Orginal Inhabitants of Bharatavarşa or India. Madras: Lawrence Asylum Press.

ORKUN, H.N. (1994). Eski Türk Yazıtları. Ankara: TDK Yayınları.

Oxford Latin Dictionary (1968). (ed. J. M. Wyllie ve Cyril Bailey). London: Oxford University Press.

ÖGEL, B. (2014). Türk Mitolojisi. Ankara: TTK.

ÖZER, O. (2022). "Huma/Homa/Homma Adı Üzerine Bir İnceleme". Uluslararası Filoloji Bengü. II/1: 42-47.

PARTRIDGE, E. (2006). Origins: A Short Etymological Dictionary of Modern English. London: Routledge.

PETTAZZONI, R. (2002). Tanrı'ya Dair. (çev. Fuat Aydın). İstanbul: İz Yayıncılık.

POLAT, İ. (2020). Türk Masal ve Efsanelerinde Olağanüstü Güçler ve Varlıklar: Türkiye Sahasının Demonoloji ve Diabolojisi. İstanbul: Selenge Yayınları.

POTAPOV, L.P. (1996). "Etnografik Verilerin Işığında Eski Türklerin Tanrısı Umay". Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi. 1: 213-233.

ROUX, J.P. (1999). Altay Türklerinde Ölüm. (çev. Aykut Kazancıgil). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

SCHMIDT, C. (2007). Taş Çağı Avcılarının Gizemli Kutsal Alanı Göbekli Tepe. (çev. Rüstem Aslan). İzmir: Arkeoloji ve Sanat Yayınları.

SEGAL, A.F. (2002). Two Powers in Heaven: Early Rabbinic Reports about Christianity and Gnosticisim. Leiden: Brill.

SEYİDOV, M.A. (1996). "Eski Türk Kitabelerindeki Yer-Sub Meselesi". Tarih Araştırmaları Dergisi. 18/29: 259-265.

SHASTRI, D. R. (1963). Origin and Development of the Rituals of Ancestor Worship in India. Brussels: Bookland (Unique County Code).

SINOR, D. (2007). "Umai". Encyclopedia of Religions. (ed. Lindsay Jones). New York: Thompson & Gale. XIV:9443.

SMART, N. (1981). "Tarih Öncesine Ait Dinlerle İlkel Dinler". AÜİFD. (çev. Günay Tümer). 25: 297-323.

SÖĞÜT. A. (2014). Neolitik Dönemde Güneydoğu ve İç Anadolu Bölgelerinde Tanrı ve Tanrıça Figürleri. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yüksek Lisans Tezi).

STAROSTIN, S. – A.V. DYBO – O.A. MUDRAK. (2003). An Etymological Dictionary of Altaic Languages. Leiden: Brill.

STUTLEY, M. – J. STUTLEY. (1977). A Dictionary of Hinduism: Its Mythology, Folklore and Development 1500 B.C.-A.D. 1500. London: Routledge.

TANSÜ, Y.E. – N. ÖZTÜRK. (2021). Bilge Tonyukuk'un Gök-Türk Devleti'ne Katkısı. Ankara: İKSAD Publishing House.

TAŞAĞIL, A. (2004). "Köl Tigin Yazıtının Çince Yüzü Hakkında". Belleten. LIVII/252: 403-422.

TAŞAĞIL, A. (2004). Göktürkler I-III. Ankara: TTK.

TEKİN, T. (1998). Orhon Yazıtları: Kül Tigin, Bilge Kağan, Tunyukuk. İstanbul: Simurg Yayınları.

The Māndūkya Upaniṣhad (1996). (çev. Swami Krishnananda). Erişim Tarihi: 22.07.2023. www.swami-krishnananda.org.

The Matsya Puranam (1917). (çev. A Taluqdar of Oudh). Allahabad: The Indian Press.

The Wisdom of Solomon: A New Translation with Introduction and Commentary (1979). (çev. ve yorum: David Winston). New York: Doubleday.

TOPRAK, B. (2022). Din Arkeolojisi ve Göbekli Tepe. İstanbul: Milel Nihal Yayınları.

UÇAK. S. (2009). "Ergani'de Eski Gök Tanrı Dinine Bağlı İyeler İle İlgili İnanç ve Ritüeller". e-Journal of New World Sciences Academy. 4/3:222-229.

USER, H.Ş. (2011). "Runik Türk Yazıtları Çerçevesinde Katun ve Kunçuy". Ötüken'den İstanbul'a Türkçe'nin 1290. Yılı (720-2010) Sempozyumu Bildirileri. İstanbul: İBB. 281-294.

WANG, A. (2005). "Yinyang Wuxing". Encyclopedia of Religions. (ed. Lindsay Jones). New York: Thompson & Gale. XIV/9887-9890.

Wikipedia (2023). "Bikol Languages". Erişim Tarihi: 22.07.2023.

https://en.wikipedia.org/wiki/Bikol_languages

YILDIRIM, K. (2022). "Eski Türk Devletlerindeki Katun/Hatun Üzerine". 71/422: 26-29.

Yusuf Hâs Hâcib. Kutadğu Bilig. (haz. Mustafa S. Kaçalin). Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, Kültür Eserleri.

Tarih Sahnesinde Türk Dünyası Kadını Uluslararası Sempozyumu
Turk Dunyosi Ayollari Tarix Sahnasida Ellararo Ilmiy Yig'ini
The International Symposium Women of the Turkic World at the Stage of History
BİLDİRİLER KİTABI ● MA'RUZA MATERİALLARİ ● BOOK OF PROCEEDINGS

BEREKET VE KADINI KORUMA İŞLEVİ İLE TÜRK KÜLTÜRÜNDE AYZIT

Seyit Gezer*

Giriş

İnsanların aidiyet duygusu ile bağlı oldukları toplulukların kültürel unsurlarını da sahiplenirler. Çağlar boyunca sözlü kültür geleneği içinde aktarılarak günümüze ulaşan bu unsurlar belli formlarda olsalar da çeşitlenme özelliğine sahiptirler. Özellikle Türk milleti gibi köklü bir geçmişe sahip ve uzak coğrafyalarda hüküm sürmüş, hüküm sürdüğü süre zarfında farklı kültürlerle etkileşim halinde olmuş toplumlar için zengin kültür ögelerinin bulunması bir rastlantı değildir.

Bu ögeler sözlü, sözsüz ve yarı sözlü şekillerde aktarılırken aynı zamanda kültürlenme sürecinde olan bireyin hayata bakışını, dünyayı kavrayışını, olayları anlamlandırışını, olaydan olguya evrilen sürecin yorumlanmasını, yorumlanan yapı ve/veya unsurların belli etkiler çerçevesinde kabullenişini göstermektedir. Bireye, hususiyetle bir topluma/ topluluğa ait olma hissi veren bu tür formlar öğrenilmiş ve kabul edilmiş kültürel zenginliğin icrası şeklinde var olmaktadır.

İcra edilen yani öğrenilip aktarılan bu zenginlikler, araştırmacıları kültürlenme gerçeğine götürmektedir. Kültürlenme, insanların hayata gözlerini açmasıyla başlayan ve bireyin ölümüne kadar devam eden; hiç duraksamadan süregelen dönemi tarif eden bir kavramdır. Ailede anlatılan efsaneler, öyküler ve masallar aracılığıyla bilgi herkesin çevresinde ayrı ayrı dokunan kolektif bir bellek oluşturur, bilgiye herkesle birlikte ulaşılır (Sanders, 2010, s. 22). Bu çerçevede uygulanagelen toplumsal uygulamalar ve ritüeller ise en küçük toplumsal birlik olan aileden başlayarak insanların yaşayış biçiminin içinde yer alan, toplumun ritüele bağlı âdet ve uygulamalarının zenginliğini gösteren, kuşaklar boyu aktarılarak topluluğa toplum olma vasfı veren kültür unsurlarıdır.

Hayatın geçiş dönemleri olarak adlandırılan doğum, evlenme ve ölüm gerçekleri de kültürlenme kavramıyla anlam kazanmaktadır. Çünkü bu süreçler olayın meydana gelmesiyle paralel bir takım inanç ve uygulamaları da beraberinde getirmektedir. Doğum hadisesinin aynı zamanda yeni bir hayatın başlangıcını simgelemesi ve bu başlangıçla birlikte doğan ya da doğurana bir zararın olacağı düşüncesinin insanlar arasında yaygın bir inanca dönüşmesi de bu çabanın bir ürünü olarak karşımıza çıkmaktadır. Kutsal olduğuna inanılan varlıklar ise bu dönemin simgeleri olarak bilinmekte ve kabul edilmektedir. Özellikle gelenek temelli Türk dini ve bu dinin öğretileri çerçevesinde anlam kazanan kutsal varlıklar yüzyıllardır farklı Türk topluluklarının içinde adından söz ettirmekte, dolayısıyla doğum etrafında anlam kazanan varlıklarla alakalı da ayrı bir bağlam oluşmasına zemin hazırlanmaktadır. Fakat şu bir gerçek

* Dr. Emniyet Genel Müdürlüğü, ORCID: 0000-0002-1039-6980, gezerseyit@hotmail.com.

ki farklı adlarla anılsa da bu varlıklara yüklenen temel vasıf doğumda ve doğum sonrası anne ile çocuğu koruma görevidir.

Doğum yeni bir hayatın başlangıcı olarak görülmektedir. Doğum hadisesi insanların dünyaya gözünü açması, dolayısıyla insanın ölüme kadar geçireceği serüvenin başlangıcıdır. Bu açıdan bakılınca diğer geçiş dönemi âdetleri için de ortaya çıkma vazifesi yapmaktadır. İnsanın ölümüne kadar geçen süreye nasıl hayat deniyorsa doğum da var oluşun ve dünyaya gelişin sevincidir (Gezer, 2022, s. 130). Bu sevincin hüzne dönüşememesi daha doğru bir ifadeyle hayata tutunabilmenin sağlanması için toplum içinde kabul görmüş uygulamalar ve bu uygulamaların kaynağı olan kutsallar vardır.

Kutsallık kavramı genellikle kutsala ilişkin insan davranışlarının kısıtlanması, sınırlandırılması veya belirli kurallar ve kalıplar içerisinde yerine getirilmesini ifade eder. Bir nesne, varlık veya yerin kutsal olması, onun gündelik yaşamın parçası olan her türlü şeyden ayrı tutulması, önem ve anlamlılığının tanınması ve ona ilişkin kurallara uyulmasını gerektirir (Hubert, 1998, s. 11'den aktaran; Yeşilyurt, 2019, s.12). Kutsalın ortaya çıkışı ise onun karakterinde gizlenmekte, hiyerofani (kutsalın tezahürü) olmasının yanında kratofani (kudretin tezahürü) şeklinde ortaya çıkmakta ya da çıktığına inanılmaktadır.

Kutsalın ortaya çıkışı ile doğrudan kutsallaşmayan her şey herhangi bir simgeden pay almasından dolayı kutsal olur. Simgesel işaretler veya başka nesnelerin kutsal değerlerini ve işlevlerini bazı tanrı içerikli form ya da tezahürlere (süslemeler, süslü kıyafet, tanrıların işaretleri, insanlar tarafından taşınan nesneler) uyarladıkları gerçeğini göz önünde bulundurmak gereklidir (Eliade, 2005, s. 524). Bu noktada sadece nesneler kutsal değildir. Kutsallık atfedilen ruhlar da bulunmaktadır. Bu ruhlar sanki tanrı gibi gösterilmeye çalışılsa da gelenek temelli Türk dininin içerisinde yardımcı iyeler olarak karşımıza çıkmaktadır. Aslında bu yardımcı iyelerin İslam inancındaki karşılığı Allah'ın sıfatları gibidir. Yaradanın her sıfatı ayrı bir güç tecellisidir. Bu nedenle iyelerin her biri ayrı bir tanrı gibi dillendirilmek istenilse de bu yaklaşım yanlış olup aynı kutsalın özellikleri gibi düşünülmesi daha doğru bir çıkarımdır.

Terim Olarak İye

İye kavramına geçmeden önce ruhla alakalı bir tanım yapmakta fayda vardır. Çünkü iye kavramı ruhla sıkı sıkıya bağlıdır. Ruh bütün dinî geleneklerde insanın manevi yapısını temsil eden ve mahiyet itibarıyla bedenden farklı olduğuna inanılan güce verilen isimdir. Ruhun insana hayat yetisi kazandırdığı kabul edilir. Birçok inanç sisteminde ruhun tanrısal âlemden alınarak ilk insanın bedenine yerleştirildiğine, dolayısıyla ruhun yeryüzünün bir parçası olan bedenden farklı olarak asıl itibarıyla bu aleme ait olmadığına ve ölümsüz olduğuna inanılır (Gündüz, 1998, s. 323). İyeler insanı koruyan ya da ona zarar veren varlıklar olarak görülmektedirler. Burada söz konusu olan beden değil insan ruhudur. Altay Türklerinin düşünce sisteminde yaşayan her şeye; insana, hayvana, bitkiye, rüzgara, ışığa, yıldızlara, hatta yapılmış nesnelere hayat veren ve görünmeyen güçtür (Roux, 2011, s. 165). Ruhu iye ile ilişkilendirmek istememizin sebebi ise iyenin sahiplik belirtmesi, ruhun ise canlı olan her şeyin gerçek sahibi olmasından kaynaklanmaktadır.

İye kültü Türk halk inançlarının belki de en temel unsurudur. İye ismi; Eski Türkçede idi/izi, Osmanlı Türkçesi metinlerinde is/issi, Hakan Türkçesinde ezi, Altay ve Türkmen Türkçelerinde ee, Tuva, Kırgız, Kazak ve Nogay Türkçelerinde ie, Sagay ve Karakalpak Türkçelerinde i, Başkurt Türkçesinde eye, Tatar Türkçesinde iya/iyase, Azerbaycan Türkçesinde yiye/iye, Türkiye Türkçesi ve Karaçay Türkçesinde iye, Özbek ve Uygur Türkçelerinde ega/ege, Koybol Türkçesinde ize, Yakut Türkçesinde iççi, Kumuk Türkçesinde es olarak adlandırıla gelmiştir. Kelimenin asıl anlamı sahip demekse de Divanû Lügati't Türk

gibi tarihî metinlerde tanrı anlamında dahi kullanıldığı olmuştur (Bayat, 2012, s.139-140). Farklı lehçe ve/veya şivelerde farklı adlandırılmış olması kelimenin zaman içinde ses değişimine uğramasıyla alakalıdır. Bunun dışında söylendiği topluluk içinde farklı telaffuzların olması da çağlar boyu yaşanan değişim ve dönüşümün göstergesi olarak kabul edilmelidir. Farklı seslerle söylense de iye kelimesi günümüze *sahip*, terim anlamıyla da *ruh* olarak ulaşmıştır. Fakat iyenin yaradan anlamında Tanrı şeklinde söylendiğini iddia etmek doğru olmadığı gibi Kaşgarlı Mahmud'un tanrı kelimesini güç anlamında kullanmış olması da kuvvetle muhtemeldir. Tıpkı Orhun Abideleri'nde geçen *Tengri teg tengride bolmuş Türk Bilge Kağan* cümlesindeki Tengri kelimesinin güç anlamında kullanılmış olması gibi.

Türk Kültüründe Doğum İyeleri

İye kelimesi Divânû Lügât'it-Türk'te "idi", "efendi (seyyid, mevlâ)" anlamlarıyla karşımıza çıkmaktadır. TDK sözlüğünde ise "Kendisinin olan bir şeyi yasaya uygun olarak dilediği gibi kullanabilen kimse, sahip" şeklinde tarif edilmektedir (2012, s. 1126). Türk kültüründe iyeler özleri itibariyle hem saygı duyulan hem de korkulan varlıklardır. İyeler, doğayı ve dolayısıyla insan hayatını etkileyen tabiî varlıkların "sahibi" ve "koruyucu" ruhlarıdır. Bu koruyucu ruhlar, sahibi oldukları varlıklarla eştirler, böylelikle iyelere olan inanış bu varlıklarla ilgili bir takım tabu ve davranış kalıpları geliştirmiştir (Kumartaşlıoğlu, 2014, s. 176). Tabular beraberinde korkuyu getirirken, korkunun ve kötü bir olay yaşanacak hissinin bertaraf edilmesi isteği de beraberinde inanma yetisini getirmiştir.

Burada bir paragraf açarak iyelerin tarihi referanslarına bakmak ve bu referansları doğum iyeleri ile ilişkilendirmek gereklidir. Çünkü zaman içinde yaşadığı anlamsal dönüşüm iylerin manalandırılmasında önem arz etmektedir. Eski Türkler, doğada var olduğuna inanılan klan gizli güçleri idi-izl-lye adıyla adlandırırlardı. Bu iyelerin adları çoğu zaman Tanrı niteliğinde kullanılmış ve yanlışlıkla "tanrılar, ruhlar" denilmiştir. Bu yüzden de Türklerin çok sayıda tanrıya inandıkları İddia edilmiştir. F. Köprülü "Türkler, Tanrı'yı ve ikinci dereceli ilâhlar olan iyeleri korkunç görmüyorlardı. Çünkü bunlardan hiçbir kötülük gelemezdi" demiştir. Koruyucu ruh olarak bilinen bu varlıkların, aslında tanrılar panteonunun uzun bir zaman halk hafızasında korunmuş eski tanrıları olduğuna dair görüş de yanlıştır. Panteon hiyerarşik bağlılığı içerir. Halbuki Türk dinî-mitolojik düşüncesinde sehven 'ilâh' veya 'tanrıça' denilen ve aslında doğal unsurları sembolize eden mitolojik varlıklar olan 'iye'ler arasında herhangi bir hiyerarşi yoktur. Her biri, sahip olduğu yerde yaşar. Yani adı neyi ifade ediyorsa kendisi de odur. Ve hakkında konuşulan bu mitolojik varlıklar da koruyucu ruhlar, melekler, evliyalar veya 'iye'lerdirler. Örneğin Umay ve Al, bir tanrı veya tanrıça yahut ikinci dereceli bir ilâh değil, koruyucu ruhtur. Türk etnik-kültürel geleneğindeki iyeler, bu yüzden de bazen melek, evliya ve benzeri adlarla karşımıza çıkarlar (Beydili, 2004, s. 274-275). Daha önce de ifade edildiği gibi bizim inanç yapımızda tanrılar ile tanrıçalar bulunmamaktadır. Bunlar tanrıça olmadığı gibi mitolojik ana kompleksi içinde değerlendirilmesi gereken ruhlardır.

Türk kültür ikliminde tanrıça denilince -ki bu yanlış bir kullanımdır- ilk akla gelen iye tabiî olarak Umay Anadır. Umay Ana Türk dünyasının birçok köşesinde isim olarak bilinmekte, çocuklara ad olarak verilmekte, etrafında bir kültün oluşmasının tezahürü olsa gerek diğer ruhlardan daha çok farkındalığı kabul edilmektedir. Umay koruyucu ana kompleksinin en önemli ruhu olarak kabul edilmektedir. Divanü Lügati't Türk'te çocuğun eşine *son* veya *Umay* denilmektedir. Umay kelimesi, Orhun Abideleri"nde de *umay teg ögüm katun* (umay gibi annem hatun) şeklinde geçmektedir (Ergin, 2001, s. 20). Kaşgarlı Mahmud Umay kelimesini açıklarken şu ifadelere yer vermektedir (Atalay, 1992, C I, s. 123): "Son, kadın doğurduktan sonra karnından çıkan hokka gibi nesne, Buna çocuğun ana karnında eşi denir. Şu sav da dile gelmiştir Umayka tapınsa ogul bolur=birisi buna hizmet ederse çocuk doğar. Kadınlar sonu

uğurlu sayarlar." Burada tapınmaktan kasıt çocuğun sonu kutlu sayılır, ona gerekli saygı gösterilirse çocuğu olur şeklinde anlaşılmalıdır (Boratav, 1999, s. 151). Bunun tam tersi hamile kadınlara musallat olup zarar verdiğini inanılan kötü ruh ise albastıdır. Albastı sadece Anadolu'da değil, Türk dünyasının hemen her yerinde varlığı kabul edilen ve Türk kültürü kaynaklı bir inançtır. Doğumdan sonra lohusaya musallat olduğuna inanılan, *kara uğra* ya da *karabasan* adı verilen inanç, Türk dünyasının çeşitli yörelerinde bulunmaktadır. Lohusalara musallat olan bu kötü ruh Türk folklorunda *al karası, albastı, albis, almis* adlarıyla yer almıştır. Kırgız-Kazak inancına göre, albastının iki nevi olup biri *kara albastı* diğeri de *sarı albastı*dır. Sarı albastıdan hoca veya Şamanların okumasıyla kurtulmak mümkündür. Kara albastı ise kendisini görmeyi başaran ocaklı adamdan başka kimseden korkmaz (İnan, 2006, s. 173-174). Alkarısı "*Oldukça esmer, iri yarı, gür ve dağınık kızıl saçları, ince uzun demirden teşekkül etmiş elleri, lohusanın ciğerini sökmeye yarayan ince uzun ve çengelli demir parmakları ile korkunç görünüm arz eder"* (Araz, 1995, s. 33). Fuzuli Bayat'a (2012, s. 322) göre al ruhu inancıyla bağlantılı olduğu düşünülen albastı; *Mitolojik Ana* kompleksinin, Gök Tanrı dinî inanç sisteminin yoğun baskısıyla arka plana itilmiş şeklidir.

Ayzıt

Mitolojik ana Yer-Su, Ak Ene, Umay ve Ayzıt gibi dişi varlıkları adı altında doğan her şeyi üreten doğa kültünün kendisidir (Bayat, 2007, s. 11). Bu kültün kaynağı bolluk ve bereketin sembolize edilişinin dışa vurumudur. İnsanların kendi soylarını sürdürebilmeleri belki de kendi hayat görüşü içinde en önemli olan mevhumdur. Böylesine önemli bir düşüncenin sembolleştirilmesi ve sembolleşen yapının ruhsal olarak anlamlandırılıp isimlendirilmesi, toplumun çekirdeği olan ailenin devamına dolayısıyla silsile yoluyla soyun devamına verilen değerin göstergesi olsa gerektir.

Mitolojik Ana kompleksinin iki önemli unsuru olan Umay ve Alkarısı gerçeği dışında özellikle Yakut-Saha Türklerinde tarihî süreç içerisinde devamlılığı olan, günümüzde de varlığına inanılan başka bir ruh bulunmaktadır. Ayısıt ya da Türkiye Türkçesindeki kullanım şekliyle Ayzıt diye isimlendirilen bu ruh işlevsel açıdan kadınları koruduğuna ve onlara zarar gelebilecek demonolojik varlıkları bertaraf ettiğine inanılan; bu nedenle Yakut-Saha kaynaklı Türk anlatı geleneklerine konu olmuş bir özellik arz eder.

Bugün Türkiye'de çocuklara isim olan haliyle Ayzıt, Yakutların koruyucu ruh olduğuna inandıkları telaffuzuyla Ayısıt ismi morfolojik açıdan dikkat çekmektedir. Çünkü Ay kelime olarak geceyi aydınlatan yıldızdır. Isı ise sahiplik ismidir. Yunus Emre'nin meşhur şathiyesinde şiirinde geçen "bağ ıssı" söz öbeğinde de görüldüğü gibi ısı kelimesi sahip anlamında kullanıla gelmiştir. İki kelimenin bir araya gelmesiyle ayın sahibi anlamı çıkmaktadır.

Ay kelimesi sahipliğin yanında güneş ile anlam kazanmaktadır. Türk kültür tarihinde Hunların güneşi ve ayı ululadıklarını Çin kaynaklarından öğreniyoruz. Söz konusu kaynaklarda Hun Tan-Hu'sunun her sabah çadırından çıkarak güneşi ve geceleri de ayı tazim ettiği bildiriliyor. Hunlardan sonra Orta Asya'da devlet kuran Türk topluluklarında da bu inanç ve uygulamaların devam ettiği anlaşılıyor. Nitekim, biz güneş ve ay kültüne, M. Ö. II. yüzyılda Hunlara tabi iken sonradan devlet kuran Vu- Huanlar'da ve M. S. III. yüzyılda Tobalar'da rastlamaktayız. Modern etnolojik araştırmalar, Yakutlar'da da bu kültün devam ettiğini gösteriyor. Yakutlar güneş ve ayı iki kardeş olarak düşünüyorlar ve onlara ilahi güç izafe ediyorlar (Günay-Güngör, 2015:51).Ay sahibi mitolojik anlamda manidardır. Çünkü Türk kültüründe ay ve güneş erkeklik ve dişilikle özdeştirilmiştir. Türk kültürü içerisinde ay ata güneş ise ana rolündedir. Öyle ki Altay Türklerinde Şamanlar göğe yükseldiklerinde 6. Katta Ay Baba'yı yedinci gökte ise Gün Ana'yı selamlarlar. Ayzıt şekilde Azerbaycan Türkleri arasında da Gök Ana ile Yer Baba terimleri kullanılmaktadır. Suriye'de yaşayan Bayır-Bucak

Türkmenleri arasında ise gök ve ay iki kardeştir. Oradaki inanca göre de güneş kız, ay ise erkektir. Fakat Özbek Türklerinde ise ay kız güneş erkektir (Kalafat, 2009, s. 394). Benzer şekilde ayın erkek güneşin dişi kabul edilmesine zıt bir inanışı Kazak Türklerinin bir efsanesinde buluyoruz. Bu efsanede ay ve güneşin her ikisi de dişi olarak kabul edilmektedir. "Bir Kazak efsanesinde eskiden güneş ve ayın iki güzel kız olduğu 12 anlatılmaktadır. Bunlar birbirini kıskanıyormuş, güneş ayın yüzünü tırmalamış ve böylece ayın yüzündeki lekeler oluşmuş. Öte yandan ay da güneşe yaklaşmıyor ve onu uzaktan kızdırmaya çalışıyormuş" (Çoruhlu, 2006:23). Genel anlamda özellikle *ay dede* kompleksi içinde düşünülüp erkeklikle muadilleştirilen ayın, farklı Türk toplulukları içerisinde kız olmakla da eşleştirildiğini görmek mümkündür.

Bu açıklamalardan sonra Ayzıt iyesinin asıl manasını bulduğu Yakut-Saha Türk geleneğindeki inanmalardan bahsetmek gereklidir. Ayzıt/Ayısıt kelimesinin hem morfolojik açıdan hem de anlam aşçısından kökeni olan "ayıı" ismi ve zıttı olan "abaahı" kavramları, Saha inanç sisteminin temelini oluşturur. "Ayıı" varlığı, iyiliği ve yukarı dünyayı, "abaahı" ise kötülüğü, fenalığı ve aşağı dünyayı sembolize eder (Ersöz, 2009, s. 19). Sahaların evren tasarımının ilk alemi olan Üst Dünya'nın temiz ve iyi iyelerine, ruhlarına ayıı denilmektedir. Ayıı'lar insanlara saadet ve refah sağlamaktadırlar. Yaratma, yaratıcı, yaratıcı kudret anlamına gelmekte olan ayıı ruhlarının en büyüğü Ürüŋ Ayıı Toyon olarak görülmektedir. Sahaların "Ayıısıt" olarak adlandırdıkları dişi ruhlarında ayıı ruhlar zümresinden oldukları bilinmektedir. Ayıı'ların insanların hayatları üzerinde doğrudan etkisi olduğuna, insanları, hayvanları ve bitkileri yarattıklarını ve onların koruyucusu olduklarına inanılmaktadır. Ayıısıt'ların ise çocukların yaratıcısı olduğu, insanlar ve hayvanların üremesine yardımcı olduğu ve Tanrı'nın yardımcısı olduğu bilinmektedir. Acıyan, bağışlayan, lütfeden ve yaratan sıfatlarıyla anılır. Saha kadınlarının çaresiz kaldıklarında en çok müracaat ettikleri ve kurban sundukları iyedir (Ergun, 2019, s. 48). Başka bir ifadeyle Ayıısıt çocukların türemesine vasıta olan, loğusaların doğum iyesi ve umumiyetle insanlara ve bilhassa kadınlara iyilik eden ruhtur (Yıldız, 2022:74). Ziya Gökalp'e göre bu ruh "çoğalma" ve "bereket" işlevinin yanında kadının iffet ve geleceğinin de koruyucusudur (Gökalp, 1976, s. 323). Aslında Ayzıt kompleksini zıtlık bağlamında değerlendirmek mümkündür. Çünkü ay ışığı aydınlığı sembolize eder. Aydınlık-karanlık, aç-tok, alt-üst, gök-yer, az-çok, büyük-küçük, gece-gündüz, güçlülük-zayıflık, iç-dış, iyi-kötü, ölü-diri, uzak-yakın, zengin-fakir gibi birbirlerine zıt olan kavramlar aslında tamamlayıcı olan nesne/kavramlar olarak da karşımıza çıkmaktadır. Bu açıdan bakılınca Ayzıt da karanlığın zıttı olan ayı yani ışığı sembolize eder. Bu nedenle olsa gerek iyelik izafe edilmiş ve kadınları kötülüklerden, karanlıklar âleminden ve oradaki kötü varlıklardan koruduğuna inanılmıştır.

Bu bağlamda, tıpkı Umay Ana ya da Anadolu'ya taşınmış şekliyle Fatma Ana kompleksinde olduğu gibi Yakut-Saha Türkleri için Ayzıt'ın değeri farklıdır. Çünkü inanılmış ve çaresiz kalan kadınların dahi başvurdukları bir ruh halini almıştır. Bu durum bir tapınma aracı ya da Ayzıt'ın tanrı şeklinde telakki edilmesi çerçevesinde izah edilmemelidir. Daha önce de söylenildiği gibi kutsal tezahürü Ayzıt ruhunda aranmaktadır. Bu nedenle ondan yardım istenmektedir. Tanrı'ya ulaşmak için Ayzıt adına kurban kesilmektedir. Yani kutsal Ayzıt iyesinde zuhur etmiyor. Ayzıt kutsalın tecellisi için aracı oluyor. Burada çoğalma ve bereket işlevine ayrıca değinmek gereklidir. Çünkü bereket ve çoğalma algısı sadece Türk kültür dairesinde değil diğer toplumlarda da var olan ve bireyin kendi soyunu sürdürmesi için en önemli şarttır. Bireyin bereketi ve çoğalması aynı zamanda toplumsal anlamda artmayı da berberinde getirmektedir. Bu bağlamda bereket dar anlamıyla ailenin devamı, geniş anlamıyla soyun devamı, en geniş manasıyla da milletin sürekliliği için gerekliliktir. Bereket algısı diğer kültlerde de olmakla birlikte asıl manasını doğum ve türeme hadisesinde bulmaktadır. Bu nedenle Yakut-Saha Türkleri için Ayzıt iyesi toplumun bereket algısının merkezine oturmuştur.

Diğer anlamıyla inceleyince de ayıı-ısı yani iyilik sahibi anlamı çıkar ki bu durumda da zıtlığıyla kaim olan bir gelenekte kötülüğün karşısında karanlığın karşısında olan bir iyeden söz etmek mümkündür.

Yakut-Saha Türkleri kaynaklı olan bu iyenin Anadolu Türkleri için önceleri bir anlam ifade etmiyor oluşu ile günümüzdeki kullanımı arasındaki fark da göze çarpmaktadır. Anadolu'nun farklı yörelerinde artık Ayzıt çocuklara isim olarak verilmekte ve bu durum gelenekli hâle gelmektedir. Bu durum doğum iyesi olarak sadece Umay Ana simgesinin çeşitliliğini göstermesi bakımından da önem arz etmektedir. Ayrıca günümüzde uzak Asya'da yaşayan kardeş topluluğun inanmasının yüzyıllardır muhafaza edilmiş olması ve kısmen de olsa Anadolu'ya taşınıyor olmasını göstermesi açısından hassasiyet taşımaktadır.

Sonuç

İnsanlar birey olarak toplumun bir parçası olmasının gereği kolektif ruha sahiptirler. Bu ruh aynı zamanda yaşayan toplu bir hafızayı da beraberinde getirir. Bu hafıza insanların nesiller boyu aktararak icra ettikleri bazı uygulamaları içinde barındırır. Kültürlenme adı verilen süreçte edinilmiş öğretiler insanların yaşamlarının içinde yaşar ve anlam kazanır.

Özellikle kutsal olana duyulan ilgi ve bu ilginin beraberinde getirdiği uluhiyet duygusu bireyin psikolojisinden sıyrılarak toplumsal güdümün eş değeri olur. Çünkü toplumsal uygulama ve inanmalar bireyi kendi içinde kabul ettiği kutsallar silsilesinin içine çeker.

Türk kültür dairesi içinde inanma ilkesinin temel unsuru olan iyeler de taşıdıkları değer algıları ile yüzyıllardır toplum içinde varlığını sürdürmüştür. İyeler iyilik ve kötülük kavramlarının koruyucu ve devam ettirici olmalarını sağlayan varlıklar olarak insanların aklında yer etmiş, dolayısıyla birtakım pratiklerin oluşmasına zemin hazırlamıştır.

Bu iyeler arasında doğum adı verilen olguyla ilişkilendirilenler de vardır. Doğum esnasında anneye doğum sonrası ise hem anneye hem de bebeğe zarar gelmesini engelleyici sıfatlara haiz olduğu düşünülen bu iyelerin en bilindik olanı Umay Ana'dır.

Umay Ana etrafında bir kültün oluşmasına neden olmuş ve Türk dünyasının farklı yörelerinde üremeye yardımcı olan, kadını ve çocuğu koruyan ruh şeklinde tasavvur edilmiştir. Umay Ana gibi Yakut-Saha Türkleri arasında kadını koruduğuna inanılan başka bir iye ise Ayısıt'tır. Anadolu Türkçesinde Ayzıt şeklinde telaffuz edilen bu iyenin görevi de bereketi sağlamak ve çoğalmanın gerçekleşmesine yardım etmektir. Ayrıca kadınları koruduğuna dair inanış da vardır. Ayzıt da Umay gibi etrafında bir kültün oluşmasına vesile olmuştur.

KAYNAKÇA

ARAZ, R. (1995). Harput'ta Eski Türk İnançları ve Halk Hekimliği. Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi Yayınları.

ATALAY, B. (çev.). (1992). Divanü Lûgat-it- Türk Tercümesi I, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

BAYAT, F. (2007). Türk Mitoloji Sistemi 2. İstanbul: Ötüken Yayınları.

BEYDİLİ, C. (2004). Türk Mitolojisi Ansiklopedik Sözlük. (Çev.: Eren Ercan). Ankara: Yurt Kitap-Yayın.

BORATAV, P.N. (1999). Yüz Soruda Türk Folkloru, İstanbul: Gerçek Yayınevi.

ÇORUHLU, Y. (2006). Türk Mitolojisinin Anahatları, İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

ELİADE, M. (2005). Dinler Tarihi. (Çev. Mustafa Ünal). Konya: Serhat Kitabevi.

ERGİN, M. (2000). Orhun Abideleri. İstanbul: Boğaziçi Yayıncılık.

ERGUN, P. (2019). Sibirya Türklerinin Destanlarında İyeler. Konya: Kömen Yayınları.

ERSÖZ, M. (2009). Saha (Yakut) Türklerinin Culuruyar Nurgun Bootur Destanı. Ankara: Gazi Üniversitesi. (Yayımlanmamış Doktora Tezi).

GEZER, S. (2022). Kayseri Alevileri Yedi Bucak Avşarları. Ankara: Nobel Yayınları.

GÖKALP, Z. (1976). Türk Medeniyeti Tarihi. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

GÜNDÜZ, Ş. (1998). Dinî ve İnanç Sözlüğü. Ankara: Vadi Yayınları.

GÜNAY VE GÜNGÖR, Ü. ve H. (2015). Türklerin Dinî Tarihi, Ankara: Berikan Yayınları.

HUBERT, J. (1998). "Sacred Beliefs and Beliefs of Sacredness [Kutsal İnanışlar ve Kutsallık İnanışları]". D.L. Carmichael, J. Hubert, B. Reeves, Schanche, ve Audhild (Eds.), *Sacred Sites, Sacred Places,* (ss. 9–20). New York: Routledge.

KALAFAT, Y. (2009). "Ortadoğu Örneklemeleri İle Türk Kültürlü Halklarda Mitolojik Dişi İyeler/Ruhlar", Uluslararası Dördüncü Ortadoğu Semineri. Elazığ: Fırat Üniversitesi: 385-404.

KUMARTAŞLIOĞLU, S (2014). "Türk Kültüründe Ateş ve Ocak İyeleri". KARAM Dergisi. S.43: 175-190.

ROUX, J.P. (2011). Türklerin ve Moğolların Eski Dini, İstanbul: Kabalcı Yayınları.

SANDERS, B. (2010). Öküzün A'sı –Elektronik Çağda Yazılı Kültürün Çöküşü ve Şiddetin Yükselişi-. (Çev. Şehnaz Tahir). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

TDK (2012). Büyük Türkçe Sözlük. C.1. Ankara: TDK Yayınları.

YEŞİLYURT, B. (2019). Türk Kültüründe Umay Kültü ve Yansımaları, Erzurum: Atatürk Üniversitesi. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi).

YILDIZ, H. (2022). Saha (Yakut) Türkçesinde Geleneksel İnançlara Ait Söz Varlığı. Denizli: Pamukkale Üniversitesi. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi).

Tarih Sahnesinde Türk Dünyası Kadını Uluslararası Sempozyumu
Turk Dunyosi Ayollari Tarix Sahnasida Ellararo Ilmiy Yig'ini
The International Symposium Women of the Turkic World at the Stage of History
BİLDİRİLER KİTABI ● MA'RUZA MATERİALLARİ ● BOOK OF PROCEEDINGS

KİTAB-I DEDE KORKUT, OĞUZ KAĞAN VE KELT KAHRAMANLIK DESTANLARINDA KADIN İMGELERİN ORTAK YÖNLERİ

Fidan Gasımova*

GİRİŞ

Konu ve olay örgüsüyle her zaman ilgi odağı olan kahramanlık destanları imgeler açısından da dikkat çekmektedirler. Bu tür destanlar genellikle zengin imge sistemine sahib olur ve her imgenin de kendineözgü karakteristik özellikleri bulunmaktadır. Bunun için de destanlar yıllardır araştırıcıların da sık şekilde yöneldiği konular arasında yer almaktadırlar.

Bilindiği gibi kahramanlık destanlarındaki imgeler söz konusu olursa ilk olarak akla esas kahramanlar gelmektedir. Çünkü destanın olay örgüsü genellikle onlarla bağlıdır. Ancak kahramanlık destanlarındaki imgelerin incelenmesi sırasında destandaki faaliyeti ile her zaman göz önünde olan diğer bir imge de sözsüz kadın imgesidir.

Kitab-ı Dede Korkut, Oğuz Kağan ve keltlerin Kuhulinle ilgili kahramanlık destanlarını esas kahraman imgelerinin karakteristik ve kahramanlık dolu özellikleri birleştirir, onlar aynı zamanda belirli değerlerin de taşıyıcılarıdırlar. Araştırma konusu olan destanlarda kadın imgeleri bazen mitolojik kökeniyle seçilir, genellikle de güzellik ve kahramanlığı kendinde birleştirmektedirler. Bu destanlarda kadınlar ayrı ayrı tipolojik özelliklerle karşımıza çıkmaktadırlar. Bazen de bu tipolojik özellikler farklı halklara aid destanlardaki kadın karakterlerin ortak yönleri gibi kabul edilebilir. Örneğin, öncelikle destanlarda biz onları kahramanı dünyaya getiren kadın olarak görürüz. Bu kadın mitolojik metinlerden aktarılmış mucizevi doğum motivini de ifade etmektedir. Destan kadınlarının bu özelliği, her üç destanın kadınlarından birkaçında bulunur. Bu kadınlar da özellikleriyle diğerlerinden farklıdırlar. Çoğu zaman olaylar da onların etrafında döner ve baş kahramana en yakın karakterlerdirler. Örneklere bakalım. Kelt destanının bir versiyonunda, Dehtire, içtiği suyla rahmine düşen bir varlıktan Kuhulini doğurur (Bakınız: Исландские саги. Ирландский эпос, 1973: 585). Bu noktada folklor örneklerinde suyun insanı döllendirmek için yaygın olarak kullanıldığını da belirtmek gerekir. Bunun nedeni, suyun eski halklarda önemli bir kült olmasıdır. Kelt destanında kahramana hayat vermenin yollarından birinin su olduğunu görüyoruz. Çünkü Türk halklarında olduğu gibi Keltlerde de su önemli ve yaygın külttür. Destanda kadın imgesi ile suyun kutsallığı birleşerek baş kahramanın dünyaya gelişine vesile olmuştur. Kelt destanında Kuhulin, tanrı aracılığıyla su kültünün katılımıyla bir tanrının oğlu olarak doğar. Yani, Tanrı tarafından seçilen bir kadından su kültü aracılığıyla doğar.

Kitab-ı Dede Korkut destanında ise kahraman yine de Tanrının isteği, izniyle doğar. Ama biraz farklı bir şekilde. Baş kahramanın doğumunda anlattığımız gibi Kelt destanında mitolojik örtü (mucizevi doğum motifi) daha çok hissedilirken Oğuz destanında bu örtü pek hissedilmez.

* Doç.Dr., Azerbaycan Milli İlimler Akademisi Folklor Enstitüsü Folklor Teorisi Bölümü başkanı, Azerbaycan, Bakü, gasimovafidan@yahoo.com

Sadece işareti göze çarpıyor. Dede Korkut destanında baş kahramanın doğumu yine alışılmadık farklı şekilde ve bir kadın aracılığıyla Allah'a dua edilerek gerçekleşir.

Görüldüğü gibi destanlarda esas karakterin nereden geldiği çok önemlidir. Kahramanın, olağanüstü güzelliği, kahramanlığı ve cömertliği diğerlerinden daha üstün olması için göklerle, kutsal unsurlarla bağlantılı olarak doğması gerekir. Aynı zamanda kahramanın gelecekteki eşi de seçilir. Yani ya bir tanrı tarafından gönderilir ya da bir şekilde tanrılar veya kültlerle ilişkilendirilir. Örneğin, Oğuz'un her iki karısı da Tanrı tarafından gönderilmiştir ve kutsal su kültü ve ağaç kültü ile ilişkilendirilir. Kelt destanında Kuhulin, tanrı aracılığıyla su kültünün katılımıyla bir tanrının oğlu olarak doğar. Yani, Tanrı tarafından seçilen bir kadından su kültü aracılığıyla doğar.

Genel olarak, destanlardaki su-ay-kadın ilişkisinin bazı ilginç yönleri vardır. "Su, her varlığın olanaklarını birleştirir ve bu nedenle yaşamın bir simgesidir ("canlı su"). Başlangıcı yaratarak toprağı, hayvanları, kadınları döller. Su, Ay ile doğrudan veya karşılaştırmalı olarak tanımlanır. Ay ve suyun ritimleri aynı akıbete tabidir; tüm biçimlerin periyodik olarak ortaya çıkışını ve ortadan kaybolmasını kontrol ederler ve evrensel oluşum sürecine periyodik bir yapı verirler. Bu nedenle, tarih öncesi zamanlarda, Su-Ay-Kadın kompleksi, antropokozmik bir doğurganlık dönemi olarak kabul edilmişti" (https://www.klex.ru/s6y - Мирча Элиаде, s. 216).

Bu bağlantı destanlarda da bulunur. Böylece, Oğuz Kağan destanında Oğuz, Ay hagan'ın oğlu olarak yeryüzüne iner ve suyun ortasında bir ağaçta, insanlığın bir kısmını yarattığı ikinci eşiyle karşılaşır (Bayat, 1993, s. 126). Burada Su-Ay-Kadın-Ağaç bağlantısını görüyoruz. Bu destanda Oğuz astral alanla bağlı olarak tasvir edilmiştir. Bunu da ifade edelim ki, Oğuz ilk eşine de gökden inen işının içerisinde rastlar (Bayat, 1993, s. 125). Astral alanla bağlantıyı burada da görüyoruz.

Yukarıda da belirtdiğimiz gibi, Kelt destanında Kuhulin, bir versiyonda, güneş tanrısı'nın oğlu olarak, annesinin içtiği suyla doğar. Yine de astral alanla olan bağlantı kendini gösteriyor. Bu da destanlardaki ortak yönlerin gösretgesidir.

Görüldüğü gibi destanlarda mitolojik kökenli ve sihirlilik özelliği taşıyan kadın imgelerine de rastlamaktayız. Öncelikle ifade edelim ki, kahramanlık destanları mitolojik özellikli kahramanları da barındırmaktadır. Yani destan kahramanı yeri geldiğinde mitolojik kökenini sergiler ve bazen de bunu sihirlilik özelliklerini yansıtmakla belirtir. Destandaki bazı kadın karakterler de bu gibi özellikleri yansıtabilir. Ancak destan metinlerinin mitolojik kahramanların faaliyetlerini olduğu gibi korumadığını belirtmek gerekir. Örneğin mitolojik metinlerde esas kahramanın magik özellikleri yavaş yavaş kahramana karşı çıkan güçlere aktarılır. Destan metninde Kuhulin'in rakibi onu sihir ve magiyanın gücüyle yenebilir. Bunu da ifade edilim ki, Kuhulinin ismi "Kulan'nın köpeği" anlamına gelmektedir. Mitolojik metinlerdeki tabu burada da kendini gösterir. Kuhulinin köpek eti yemeye karşı bir tabusu vardı ve buna ikna edildiğinde gücü onu terk eder ve kahraman ölür. Destanda kahramanın ölümünün anlatıldığı bölümde düşmanın Kuhulini tuzağa düşürdüğü ve onun tabu sayılan köpek etiyle beslendiği anlatılmaktadır. Bu da yaşlı karılar aracılığıyla yapılmaktadır. Karının kendisi mitolojik bir karakterdir ve folklor metinlerine dönüştürülmüş bir imgedir. Onun özellikle mitolojik metinlerde esasen olumsuz imajıyla karşılaşıyoruz. Kelt destanında da olumsuz bir karakter olarak karşılaşdığımız karı, kahramanı aldatır ve ona tabu hayvanının etini yedirir. Bundan sonra kahramanın eti tutan eli gücünü kaybeder ve zayıflar. Bu da savaşa giden kahraman için çok kötü olur ve onun yenilgisinin ana nedenlerinden birine dönüşür. Onu da belirtelim ki mitolojik metinlerde yaratıcı, tanrı, ecdad, demiurg, şaman vb. olarak karşımıza çıkan, destanlarda da esas kahramanla neredeyse aynı rolü üstlenen kadın imgeler de her zaman çetişli taraflardan araştırılmaya açıktırlar. Kökü mitolojiye dayanan kadın karakterlere mifolojik metinlerle beraber ayrı ayrı folklor örneklerinde de farklı sıfatlarda ve farklı işlevleri

yerine getirmesi şeklinde rastlanmaktadır. Burada mitolojik kökenli kadın sadece kötü karı imajı ile karşımıza çıkmamaktadır. Destan boyu kadın karakterler farklı işlevler yerine getirmektedir. Esasen de baş kahramanların kadınları ile bağlantılı olan olaylar farklı mitolojik öğeler içermektedir.

Sihirlilik özellikleri taşıyan kadınlara bir örnek de Kuhulinin Hastalığı hikayesinden getirebiliriz. Burada esas kahramanın rüyasından bahs edilir. Hikayede kahraman gördüğü rüyanın ardınca gider. Destan kahramanı ilahi varlıkların daveti üzerine "öteki dünyaya" gider, ölümsüzlerle savaşır ve kazanır. Buradaki kahramanlık motifi, tutkulu aşk motifi ile bağlantılıdır. Burada ölümlü olan kahramanın peri ile sevgisi verilir. Destan kahramanının sihirlilik özelliği taşıyan kadınla ilişkisinden, kadının kahramanlıklarından bahs edilmekdedir. Destandan da görüldüğü gibi mitolojik öğeler *rüya motifi* ile de bağlıdır. Mitolojide rüya genellikle bir insanın ölüme, özellikle de diğer dünyaya yaklaştığı şeklinde algılanır. Rüya sırasında insan ruhunun bedeni terk ettiği ve farklı dünyalarda seyahat ettiği düşünülüyordu. Bahs ettiğimiz destanda rüya, buradaki olayların seyrinde önemli bir rol oynayan esas karakterlerle bağlantılı olur. Kelt destanında bir çok mitolojik öğeleri barındıran Kuhulin karakterinin gördüğü rüya onun gelecek kaderi ile de bağlı olur. Çünkü o rüya sırasında tanıştığı periyle yaklaşır ve ondan bir çoçuğu da dünyaya gelir (Bakınız: Ирландские саги, 1933, s. 173-203).

Destanda adı geçen peri aslında mitolojik metinlerde sıkça rastladığımız bir imgedir. Mitlerde peri kızlarının su ile olan ilişkilerini anlatan birçok konu vardır. Bu içerikli mitlerde, büyülü peri kızları çoğunlukla suyun yanında tasvir edilir. Bu peri kızlarıyla, yani su perileriyle ilgili Yunan mitolojisine dayanan E.Mircea yazıyor: "Onlar can ile, akan su ile, suyun büyüsü ile, ondan kaynaklanan güç ile, onun çağıldamasıyla yaratıldı. Yunanlılar onları mümkün olduğunca ait oldukları elementten ayırdılar. Bir defa ayrılan, kişileştirilmiş ve dolayısıyla suyun bütün güçleriyle kuşatılmış tanrısallar, masal konusu oldular, destanlara girdiler, mucizeler için onlara dua edildi. Onlar genellikle yerel kahramanların anneleri idi. Onların bazı yerlerin ikinci dereceden tanrıları olduğunu insanlar çok iyi biliyor, kendilerine tapıyor ve kurbanlar sunuyorlardı" (Mircea, 2005, s. 246).

Periler ve su konusuna Kitab-ı Dede Korkut destanında da rastlamaktayız. Örneğin, Tepegöz imgesi peri ile çobanın yakınlığından doğar. Destanda hikaye bu şekilde anlatılmaktadır: "Bir gün Oğuz halkı yaylaya taşınır. Aruz'un bir çobanı vardı. Gonur goca Sarı Çoban deniyordu adına. Oğuzların önünden bundan önce kimse geçemezdi. "Uzun pınar" adında ünlü bir pınar varmış. O pınara periler indi. Aniden koyunlar korktu. Çoban, önündeki keçiye kızdı ve ilerledi. Peri kızlarının kanatlanıp uçtuğunu gördü. Çoban yapıncısını üzerlerine fırlattı. Peri kızlarından birini yakaladı. Şehvetle sarıldı... Koyun korkmaya başladı. Çoban koyunun önüne koştu. Peri kızı kanatlarını çırptı ve uçup gitti. Giderken de bunu dedi: "Çoban, yıl bitince gel ve bendeki emanetini al. Ama Oğuzlara bela getirdin!" Çoban korktu" (Kitabi-Dədə Qorqud, 1988, s. 196).

Gördüğümüz gibi efsanevi peri kızlarının işaretleri destanın bu bölümünde açıkça yansıtılıyor. Masallarda olduğu gibi peri kızları su kenarındadır. Çünkü peri kızlarının da su gibi sihirlilik özellikleri vardır. Suyla olan bu etkileşimin sonucu olarak, onlardan doğan çocuklar da olağanüstü bir güce ve sihirlilik özelliklerine sahiptirler. Destanda bir çoban ve perinin ilişkisinden dünyaya gelen Tepegöz, bu tür özellikleriyle de dikkat çekiyor. Çoban ise kutsal olan suyu ve perileri kirlettiği için Oğuzların, yani mensubu olduğu halkın başına bela getirir. Destanın bu bölümünde mitolojik tasavvurların açık bir örneğini görebiliriz.

Söz konusu destanlarda kadın imgelerin ortak mitolojik özellikleri yanı sıra diğer bir ortak yönü kadının sevgili, eş gibi faaliyetidir. Kadın baş kahraman tarafından kendine has özelliklerine göre seçilir. Hem Oğuz hem de Kelt destanlarında evlenmek isteyen kahraman

kadını kendisi seçer, evlenmek için taleb edilen zor görevi yerine getirir ve onu icra eden zamanı destan okuyucusu onun gücüne de tanık olur ve sonunda seçilmiş kadınla evilenir. Burada dikkat çeken taraflardan bir diğeri her iki halkın metinlerinde esas kahramanlar için en önemli meselelerden birinin karşılıklı sevgi, güvene dayanan bir aile kurulması meselesidir. Bunu Beyrek-Banuçiçek, Kuhulin-Emer evliliğini iclediğimiz zaman görebiliriz.

Destanlardaki ortak yönler arasında olan evlenme motifi kadının bu metinlerdeki önemli rolünü vurgulamaktadır. Kahramanlık destanlarında ana karakterlerin evliliği farklı aşamalardan geçer ve bu aşamalar destanların olay örgüsünde benzer motiflerle kendini gösterir. Böylece hem Oğuz hem de Kelt destanlarında evlenmek isteyen kahraman kadını kendisi seçer, evlenmek için taleb edilen zor görevi yerine getirir ve onu icra eden zaman destan okuyucusu onun gücüne de tanık olur ve sonunda seçilmiş kadınla evileniyor. Örneğin, hem Oğuz hem de Kelt destanlarından da görüldüğü gibi, her iki halkın metinlerinde esas kahramanlar için en önemli meselelerden biri de karşılıklı sevgi, güvene dayanan bir aile kurulmasıdır. Oğuz destanlarından olan Kitab-ı Dede Korkut'taki Duha Koca Oğlu Deli Dumrul Boyu'nu örnek olarak gösterebiliriz. Ailenin karşılıklı sevgiye dayalı kurulmasını ifade eden en bariz sahnelerden biri de Bayböre'nin Oğlu Bamsı Beyrek Boyu'nda verilmiştir. "Burada insanların aile kurmasının esası kişisel duygulara, sevgiye, aşka dayanır. Onlar göbekkesti (beşik kertme) olsalar da yine birbirlerini görüp sevmeleri gerekir" (Kitabi-Dədə Qorqud, 2000, s. 33). Destanda olaylar, iki gencin birbirlerini görmeleri, aşık olmaları ve güçlerini de test ettikten sonra evlenmeye karar vermeleri şeklinde aktarılır (Kitabi-Dədə Qorqud, 1988, s. 152-153).

Esas kahramanla bağlı olan bu hatta Kelt destanında da rast gelinmektedir. Burada da evlenmek isteyen Kuhulin için kız aranmasından bahsedilir (Ирландские саги, 1933, s. 105-131).

Destanda esas kahraman olan Setantanın (Kuhulin) vahşi köpeği öldürerek isim kazandıktan sonra ayrı ayrı yaşlarda gösterdiği yiğitliği, cesareti, güzelliği ile herkesin dikkatini çektiği anlatılır. Herkes kendi kızını Kuhulin'e yakıştırır. Ancak Kuhulin, kendi görüp sevebileceği bir kız arar ve sonunda dürüst, akıllı, güçlü bir kadın olan Emer adında güzel bir kıza rastlar ve ona sevgisini ilan eder. Destanın bu bölümünden Türk destanlarında da rasgelinen sınav motifi ortaya çıkar. Emer ve ailesi onun karşısına bir takım talepler koyar ve bu talepleri yerine getirdikten sonra, yani karşısına koyulmuş sınavlardan geçtikten sonra onunla evlenebilir. "Kuhulin'in evlenmesi" hikayesinde güzel Emer'le evlenmek isteyen Kuhulin'in karşısına sınavlar koyulması hikâyede bu şekilde anlatılır: "Emer'le tanışan Kuhulin ona kur yapmaya başlar. Kız ise hiçbir erkeğin onlar için belirlediği görevleri yerine getirmeden o diyarda dolaşamayacağını söyler. Kuhulin, Ailbine nehrindeki her bir sığlıkta bir tane olmak üzere yüz adam öldürmek; dokuz adamlık üç grubu alabalık sekmesi hüneriyle her grubun ortadakini ayakta bırakacak şekilde vurmak ve Kasım'dan ertesi Ağustos'a kadar yılın üç mevsimi boyunca uykusuz kalmak zorundadır" (Bill, 2011, s. 79). Yukarıda da söylediğimiz gibi bu üç sınavdan geçen Kuhulin sonunda Emer'le evlenebilir.

Destanlarda esas kahramanların evlenebilmek için üç şartı yerine getirmesi ortak motivler arasında yer almaktadır. Oğuz destanlarından olan Kitab-ı Dede Korkut'ta Kanturalı'nın karşısına üç şart koyulur. Trabzon tekurunun kızı ile evlenmek için Kanturalı'nın karşısına konulan talebe göre o, kızı istemeye gelen adaylar için tutulan üç vahşi hayvanı öldürmek zorundaydı. Öldüremezse kendisinin başı kesilip kale burcundan asılacaktı. Bu denemelerden yüzü ak çıkan Kanturalı, Selcan hanımla evlenir (Kitabi-Dədə Qorqud, 1988, s. 183-191). Kanturalı da, Kuhulin de şart koyulmuş üç sınavı yerine getirdikten sonra evlenebilirler.

Buradan destanlarda kadının ana karaktere gücünü göstermek için de bir aracı olduğu anlaşılıyor. Görüldüğü gibi, her iki destanda da sevdikleri kadın için zor bir görevi yerine

getirmek zorunda kalan kahramanlar, kahramanlıklarını onlar aracılığıyla bir kez daha gösterirler. Bu kadınlar hayatlarının sonuna kadar kahramanın yanında tasvir edilmektedirler. Bu da Oğuz ve Kelt kahramanlık destanlarda kadın imgelerin diğer bir ortak özelliğidir.

Destanlar için ortak özelliklerden biri de esas kahramanın güzel görünümüdür. Bu güzellik yalnız kadınlara değil, erkeklere de ait edilir. Oğuz kahramanları gibi Kelt destanın da kahramanı olan Kuhulin yakışıklı olmasıyla dikkat çeker. İrlanda'nın kadınları ilk görüşte ona aşık olurdular. Evlenmeye karar verdi, ancak yukarıda da bahs ettiğimiz gibi kabul ettiği kızın babası, kızını ona vermek istemez ve onun ölmesini umarak zor görevi yerine getirmesini istedi. Ancak Kuhulin tüm denemelerden galip geldi ve sevgilisiyle evlendi. Destanın bu bölümünde kahraman, bir kadın bahadırdan dövüş sanatının sırlarını öğrenir (Ирландские саги, 1933, s. 126-127). Gördüğümüz gibi, destanın esas kahramanına dövüş sanatının sırlarını da öğreten bir kadındır.

Gerek Oğuz, gerekse Kelt destanlarında baş kahramanların eşleri (Beyreğin sevgilisi Banuçiçek, Kanturalının sevdiği Selcan, Kuhulin'in sevdiği Emer) güzellikleri ile birlikte kahramanlıkları, korkusuzlukları, akılları ile de dikkat çekerler. Kelt eposunda Kuhulin'le ilk defa karşılaşan Emer hakkında genişçe söz edilir. Kuhulin, Emer'e kim olduğunu sorduğunda, eposta halk Emer'i kendi dili ile tasvir eder. O, kadınların en beyazı, saflık örneği, sarsılmaz yasak, gözegörünmeyen koruyucu olduğunu söyler. Hiç kimsenin yakınlaşmaya cesaret edemediği edepli bir kadın olduğunu bildirir. Aynı zamanda kral kızı olduğunu da söyler vs. (Ирландские саги, 1933, s. 112).

Destanda Kuhulinin Emerin babasının şartını yerine getirmesi zamanı Ayfa adlı bir kadınla yakınlaştığı, ondan bir oğlu olduğu da tasvir edilir. Destan kahramanının oğlunu dünyaya getiren kadın da kahraman tarafından özellikle seçilir. Olağandışı özelliklere sahib bu kadın bir kabile başçısı, dünyanın en korkunç savaşçısıydı. Kuhulin bu kadınla dövüşür ve sonunda savaşı kazanan Kuhulin olur. Onunla izdivacından da oğlu dünyaya gelir (Bakınız: Исландские саги, Ирландский эпос, 1973, s. 598-599). Buradan da görüldüğü gibi, kahraman, dövüşçü Kuhulinin oğlunu da cesur, savaşçı bir kadın doğurabilirdi.

Destanlardan da görüldüğü üzere kadın esas kahraman gibi dövüş silahlarını kullanmayı bilen ve gücüyle kahramandan geri kalmayandır. Bu özellik de destanlardaki kadın karakterlerin ortak özelliği gibi kabuledilebilir. Söz konusu destanlarda dövüş silahlarını kullanmayı bilen, güclü-kuvvetli kadın tipleri de vardır. Buna örnek olarak Selcan hatunu, Banuçiçeyi gösterebiliriz. Kelt destanında ise bahs ettiğimiz Ayfa adlı kadını örnek gösterilebilir. Bu kadın da aslında destana tesadüf eseri katılmamıştır. Onu da kahraman kendisi seçir. Çünkü her kesin korktuğu bu dövüşçü kadından evlat sahibi olmak ister.

Destanlarda kadınların başka bir ortak özelliği dürüst, sadık, ahlaklı, akıllı, yapıcı, çözüm üreten, öğüt verecek donanımda, erkeğe yardımcı sıfatında karşımıza çıkmalarıdır. Tarihin istenilen döneminde ister ailede, isterse de diğer alanlarda kadının yeri ve rolü ifade edilmiştir. "Türk milleti tarihin garip değişmelerine ve en büyük buhranlara maruz kaldığı zamanlarda, Türk kadınlığı ruhunun derin ve mukaddes köşelerinde Türklüğü muhafaza etmek kuvvetini bulmuştur. Türk ili, Türk vatanı ve Türk milletini o mukaddes kuvvet yaratmıştır" (Abdülkadir, 1987, s. 280). Tarih, yazılı edebiyat, halk edebiyatı vs. kadının toplumun gelişimindeki, ailedeki büyük rolünü her zaman onaylıyor. Nitekim türk halkları mitolojisinde, ilk inanç biçimlerinde kadın özel yer tutmaktadır. Mitolojik ve folklor metinlerine bakıldığında kadın yaratıcı, tanrı, ecdad, demiurg, şaman vb. olarak karşımıza çıkmaktadır. Halk anlatılarının temeli olan mitolojiden de görüldüğü gibi, Türk mitolojisinde kadınla ilgili pek çok unsura rastlamak mümkündür. İnsanın yaratılışıyla ilgili derlenen mitolojik metinlerde toprağın, kadına benzer bir şekilde insanı doğurduğu görülür. Demek ki, istenilen dönemde ailenin oluşmasında kadının yeri ve rolü ifade edilmektedir.

Oğuz destanındaki kadınlar bu tipolojik özellikleri ile daha çok dikkat çekmektedirler. Çünkü söz konusu destanlarda kadınların önemli özellikleri arasında olumlu niteliklere daha çok rastlanmaktadır. Örneğin, Kitab-ı Dede Korkut'ta anne, kadın karakterleri destanın temel öncü karakteri olarak önemli rol oynuyor. Ailede kadının yeri, aile değerlerindeki vazgeçilmez rolü destan boyunca vurgulanıb, anlatılmaktadır. Aile değerlerinden en önemlisi olan aile onurunun korunması, hoşgörü, sabır, sadakat gibi olumlu göstergeleri destanda rastlanan kadın kahramanlarda görüyoruz. Onlar aşk, sadakat, devlet işlerinde, vatanseverlik, iyilik ve bir takım başka yönlerden test edilmiştir. Oğuz destanlarını incelediğimiz zaman kadınların kahamanlık dövüşlerininden daha çok buradaki terbiyevi rolü sergilenmektedir. Kadın çoğu zaman ailenin koruyucusu, eşinin yolgösterenidir. Örneğin, Bekil Oğlu İmranın Boyu'nda Hanın sözlerinden alınan Bekil hanımına handan küsdüğünü ve düşman tarafa gideceğini söylediğinde onu yatıştıran, yalnış yapmasına izin vermeyen kadını olur. Kadının akıllı sözleri, tavsiyesi üzerine kahraman doğru yolu bulabilir (Kitabi-Dədə Qorqud, 1988, s. 202-203). Kitab-ı Dede Korkut'taki Duha Koca Oğlu Deli Dumrul Boyu'ndaysa Azrail'e kocasının canına karşılık kendi canını vermeye hazır olan kadının sadakat ve mertliğini görüyoruz. Ancak kendi kadınına kıyamayan Deli Dumrul buna karşı çıkar. "Deli Dumrul'la karısının birbirine olan bu ideal aile ilişkisinin, sadelik, mertlik ve karşılıklı sevgi yolundaki fedakârlığı karşısında Allah onlara 140 yıl ek ömür verir. Böylece saf ve samimi aile sevgisi gerçek anlamda ölüme galip gelir" (Cəmşidov, 1977, s. 108).

Destanlarda aile namusu her zaman önemli olmuş ve onun korunmasında kadınların da büyük rolü olmuştur. Örneğin bu gibi sahnelerden biri "Salur Kazanın evinin yağmalandığı boy"da tasvir edilmiştir. Kazanı hakaret etmek için onun kadınını meclise getirip şarap dağıtmasını isteyen Şöklü Melik'in isteğine öncelikle boyun eğmeyen Burla hatun'un kendisi olur. O aile namusunu herşeyden üstün tutur. Bu sahnede sadece kadının, annenin cesaretini, aile değerlerine önem vermesinin değil, oğlun da bunları ne ölçüde koruduğunun şahit oluyoruz. Ölüme gideceğini bilen Uruz aile namusunu kendi canından üstün tutuyor (Kitabi-Dədə Qorqud, 1988, s. 145-146). Bu boyda eski Türk ailelerinde büyüğe saygı, yaşlı insanların ailede yeri ve rolü meselelerine de değiniliyor. Öyle ki, düşmanla savaşa gelen Kazan öncelikle düşmandan yaşlı annesini istiyor ki, arada kalmasın. Eşini, oğlunu yok annesini istemesi ailede önemli konuma sahip olan yaşlı insanlara karşı saygıya işaretdir (Kitabi-Dədə Qorqud, 1988, s. 146-147). Burada da destanda annenin timsalinde kadına saygıyı görüyoruz.

Türk kadınına özgü bu gibi özellikleri içeren sahnelerin benzerine Kelt destanlarında rastlayamasak da, bu destanlarda da kadınla ilgili bazı değerler mevcuttur. Bu değerler de Oğuz destanlarınkadi değerlerle neredeyse aynı kriterilere sahiptirler. Baktığımızda Kelt destanının esas kahramanı sadece bir erkek kahraman değil, aynı zamanda bir kadın da olabilirdi. Buradaki kadın kurnaz, zeki, kararlı, bağımsız, asi, maksatlı, büyük duygulara sahipti. Kocasından hiçbir şeyde aşağı değildi. O, kederden umutsuzluğa düşmedi, sadece kendine güveniyordu, kader kararlarını kendisi veriyordu. Kuşkusuz destanlarda kadın idealleştirilmiş, ancak onun imajı esas kahramanın imajını küçümsememiştir.

Kelt destanlarındaki kadınlar da akıllı, becerikli, bazen de sadece sadık, güzel, yetenekli sevgili sifatında karşımıza çıkarlar. Bunu özellikle baş kahraman olan Kuhulinin karşılaştığı kadınlar doğrulamaktadırlar. Örneğin, destanda Kuhulin'le ilk defa karşılaşan Emer hakkında genişçe söz edilir. Kuhulin, Emer'e kim olduğunu sorduğunda, destanda halk Emer'i kendi dili ile tasvir eder. O, kadınların en beyazı, saflık örneği, sarsılmaz yasak, gözegörünmeyen koruyucu olduğunu söyler. Hiç kimsenin yakınlaşmaya cesaret edemediği edepli bir kadın olduğunu bildirir vs. (İrlandskie sagi, 1933, s. 112).

Görüldüğü gibi, kadın imgesinin destanların olay örgüsündeki yeri inkaredilemez. O da esas kahraman gibi destanda önemli rol oynamaktadır ve olayların seyrinde baş kahramanlardan

biridir. Söz konusu destanlarda kadım imgeler açısından ortak yönler kadının mitolojik kökeninden tutmuş, destanların ayrı-ayrı hikayelerindeki faaliyetlerinde de kendini göstermektedir. Bu karakteristik özellikler birleşerek destan kadınlarının ortak tipolojik bölgüsünü de belirlemektedir.

Sonuç olarak söyleyebiliriz ki, araştırma konusu olan destanlarda kadın imgeleri bazen bir anne, bazen bir sevgili, bazen bir düşman, bazen bir hayırsever güç vb. olarak tarif edilmektedir ve destan boyunca da farklı yönleriyle karşımıza çıkan kadınları birleştiren ortak yönler mevcuttur. Bu ortaklıkları bir kaç aşamada izleye biliriz. Bu aşamaları özetlemek gerekirse, şunu söyleyebiliriz ki, destanlarda kadınların ortak yönlerinin başında onların esas kahramanı dünyaya getiren olması, aynı zamanda mitolojik kökenli ve sihirlilik özelliğidir. Bu özelliği her üç destanda aydın şekilde gözlemledik. İkinci ortak özellik kadının sevgili, eş gibi faaliyetidir. Bu faaliyetle de bağlı olarak kadının üzerine düşen görevler yine de ortaklık teşkil etmektedir. Diğer bir ortaklık kadının esas kahraman gibi dövüş silahlarını kullanmayı bilmesi ve gücüyle kahramandan geri kalmamasıdır. Bunun yanı sıra destan kadınlarının ortak özelliği dürüst, sadık, ahlaklı, akıllı, yapıcı, çözüm üreten, öğüt verecek donanımda, erkeğe yardımcı sıfatında karşımıza çıkmalarıdır. Bu esasen de Kitab-ı Dede Korkut destanlarına özgü bir özelliktir.

Bu ortaklıklardan geldiğimiz sonuca göre farklı halklara ait kahramanlık destanları motiv, imge, olay örgüsü vs. açıdan benzerlik, yakınlık ifade etmektedirler. Tabii ki, farklı taraflar da gözlemlenmektedir. Ancak genel olarak araştırma konusu olan kadın imgeleri analiz ettiğimizde yakınlık, ortaklık daha çok belirginleşmektedir.

KAYNAKÇA

Abdülkadir, İ. (1987). *Makaleler ve incelemeler*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi

Bayat, F. (1993). *Oğuz epik ənənəsi və "Oğuz Kağan" dastanı*. Bakı: Sabah.

Bill, P. (2011). *Kelt mitolojisi*. İstanbul: Kalkedon.

Cəmşidov, Ş. (1977). *Kitabi-Dədə Qorqud*. Bakı: Elm

Kitabi-Dədə Qorqud. (1988). Bakı: Yazıçı

Kitabi-Dədə Qorqud. (2000). 1300. *Məqalələr məcmuəsi*. Bakı: Maarif

Mircea, E. (2005). *Dinler tarihi (inançlar ve ibadetlerin morfolojisi).* Konya.

Ирландские саги (1933). Перевод, предисловие, вступительная статья и комментарии А.А.Смирнова. Москва: Academia.

Исландские саги, Ирландский эпос. (1973). Москва. Художественная литература.

Мирча, Э. *Трактат по истории религий.* Erişim tarihi: 07.03.2022. https://www.klex.ru/s6y

Tarih Sahnesinde Türk Dünyası Kadını Uluslararası Sempozyumu
Turk Dunyosi Ayollari Tarix Sahnasida Ellararo Ilmiy Yig'ini
The International Symposium Women of the Turkic World at the Stage of History
BİLDİRİLER KİTABI ● MA'RUZA MATERİALLARİ ● BOOK OF PROCEEDINGS

ESKİ TÜRK YAZITLARINDA KADIN ADLARI

Hicret Daşdemir*

GİRİŞ

Türkçenin söz varlığı içerisinde belirli bir yere sahip olan adlar, dilin tarihi süreçlerinin takibi açısından önemli bir yer tutar. Bununla beraber, yer, kişi gibi özel adlarını bir diğer ifadeyle özel adları gösterdiği içinkimi zaman da özel amaçlara hizmet edebilir, edebi eserlerde kullanılabilir. (Andaniyazova, 2015)

Diğer taraftan sürekli merak içinde olan insanoğlu için bulduğu her şey bir göstergedir ve insanoğlu bu göstergeleri ifade etmek için isim verme ihtiyacı duyar. (Turan, 2015, s. 101-122)Bu durum da onomastik bilimini Dilbilim içerisinde bir çalışma konusu haline getirir ve onomastiği sözdizimi içerisinde bir yere yerleştirir.

Diğer leksik birimler gibi onomastik birimler de leksik birim sayılır ve dilin sözdizimi içerisinde anlamlı bir yere sahiptir. Esasen bu dil birliklerinin tarihî süreçleri, kökenleri, dilbilgisel ve sözlüksel durumları ile ilgilenen onomastik bilimi içerisinde kişi adlarının önemli bir yeri vardır.

Daha önce insanoğlunun isim verme geleneğinin çok eski devirlere uzandığını ifade etmiştik. Aynı durum Türkler için de geçerlidir. Köklü bir ad verme geleneğine sahip olan Türklerde bu uygulamada kültürel alt yapının yanı sıra dinin de önemli etkisi söz konusudur.Bu durum özellikle İslâmi devirden sonra kutsal sayılarak başta Arapça, ikinci olarak da Farsça adların verilmesiyle kendini göstermekteedir. (Özyetkin, 2019, s. 23)

İslâmiyet öncesi devirde yazılmış olan ve Türklerin ilk hacimli yazıtlarından sayılan Orhon Yazıtlarında da genelde kişi adları, özelde de kadın adlarına dair sözcüklere rastlanır. Orhon Yazıtlarında kadın, erkekle birliktedir. Yeri geldiğinde devlette söz sahibidir. Bu yüzden de adı erkekle birlikte anılır. Yine yazıtların içeriği gereği bu kadın adları hükümdar eşleri olarak karşınıza çıkar. Ayrıca "Umay" gibi kutsal sayılan isimler de yer almaktadır.

Ayrıca İslami devrin aksine İslamiyet öncesi eserlerde kişi adları tamamen Türkçe olarak karşımıza çıkar. Bu durum kadın adları için de geçerlidir.

Tarihi Türk lehçelerinden günümüze kadarki kişi adlarının filolojik açıdan irdelenmesi, Türkçenin ilişkide olduğu dillerin, temasta olduğu dillerin, yaşadığı coğrafyanın tespiti açısından önemli bir yer tutacaktır. Biz bu çalışmada Eski Türkçenin ilk devri sayılan Orhon Yazıtlarında ve Uygur metinlerindeki kadın adlarını sıralamakla yetineceğiz.

ORHON TÜRKÇESİNDE

Orhon yazıtlarında kadın adları irdelendiğinde iki unsur karşımıza çıkar. Bunlardan birincisi hükümdar eş ve anneleri, ikincisi de kutsal sayılan varlıklardır.

* Öğretim görevlisi, Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Ankara, hicretdasdemir@gmail.com

HÜKÜMDAR EŞ VE ANNELERİ

İlbilge hatun: Memleketin bilgesi anlamında ve birleşik bir leksik birim olarak karşımıza çıkan bu ad, metinde aşağıdaki gibi verilmiştir:

Türük bodun yok bolmazun tiyin, bodun bolçun tiyin, kangım îlteriş Kağanığ öğüm İlbilge Katunuğ tengri töpüsinte tutup yüğerü kötürmiş erinç. (KT,d11)

KUTSAL SAYILANLAR: Bu başlık altında karşımıza çıkan "umay", kut veren bir güç olarak yazıtlarda karşımıza çıkar. Günümüzde kadın adı olarak kullanılır. Metinde şu şekilde verilmiştir:

Bunça törüğ kazganıp inim Kül Tigm özi ançakergek boltı.

Kangım kağan uçdukda inim Kül Tigin yit[i yaşda kaltı.

.....] Umay teg ögüm katun kutınga, inim Kül

Tigin er at bultı. (KT, d 30-31)

UYGUR YAZITLARINDA

Uygur metinlerine gelindiğinde, bu metinlerdeki kadın adlarının da Orhon yazıtlarındakilerin sayısından farksız olduğu görülmektedir. Bu metinlerde de kadın adları, biri tek sözcükten oluşmuş, diğeri ise birleşik leksik birim halinde karşımıza çıkar. Bunlardan Kut Tengri Hatun Uygurcada, Turuş Hatun ise Uygur vesikalarında geçer. (Memmedli, 2002, s. 100)

SONUÇ

Dil içerisinde leksik birimler olarak kabul edilen onomastik birimler, bir dilin tarihi sürecinin, temas içerisinde bulunduğu dillerin, dilin kültür coğrafyasının tespitinde önemli bir yer tutar. Köklü bir isim verme geleneğine sahip olan Türkler için de aynı durum geçerlidir.

Türklerin İslami devrinden önceki metinlerinde kadın adlarına bakıldığında genellikle erkek adlarına göre kadın adlarının azlığı dikkat çeker. Bununla birlikte gerek Orhon Yazıtlarında gerekse Uygur metinlerinde hem tek sözcüklü hem de birleşik yapıda kadın adlarına rastlanır. Orhon Yazıtlarında hükümdar eşi olan İlbilge Hatun ve bir güç olmasına rağmen günümüzde Kadın adı olarak kullanılan Umay görülürken, Uygur yazıtlarında artık sivil bir kadın olarak Kut Tengri ve Turuş Hatunların adlarına rastlanır.

KAYNAKÇA

Andaniyazova, D. (2015). Edebi metinlerde onomastik birimler. *Atatürk üniversitesi Sosyalbilimler dergisi*, 15-21.

Memmedli, Y. (2002). Eski Türkçede şahıs adları ve unvanları. *Rday Belleten*, 100.

Özyetkin, A. M. (2019). Türk adbilimine malzemeler. *Bilig*, 21-45.

Tekin, T. (1998). *Orhon Yazıtları.* Ankara: Simurg.

Turan, D. (2015). Yazınsal Onomastik ve Çocuk Yazını Çevirisinde Kişi Adlarının Çevrilebilirliği. *Sefat*, 101-122.

YOZMA ADABIYOTDA BARCHIN TIMSOLI

Feruza Sultonqulova*

Xalqimiz o'tmishini, milliy qadriyat, urf-odatlarini asrlar osha avlodlarga yetkazib berishda folklor durdonalarining o'rni beqièsdir. Yozma adabiyot bilan folklor o'rtasidagi ijodiy aloqalar o'ziga xos badiiy an'ana bo'lib, muayyan estetik qonuniyatlar doirasida kechadigan jarandir. Bu ijodiy aloqalar natijasida xalq og'zaki ijodiètida yuzaga kelgan ko'plab syujet, motiv va obrazlar, mavzu va badiiy detallar èzma adabiètga ko'chib, ijodkor badiiy niyati va poetik iqtidoriga bog'liq holda o'ziga xos tarzda talqin qilina boshlaydi (Jo'raev M. v.b. 2006. b. 6.)

Ma'lumki, folklor hamda yozma adabiyotning o'zaro bog'liqligi natijasida uzoq tarixga ega har bir xalq milliy adabiyotining shakllanishi va rivojlanishida xalq og'zaki ijodining roli, unga xos tasviriy vositalar, badiiy shakllardan foydalanishning muhim tomonlari, folklorizmlarning yuzaga kelishi kabi masalalar turadi. Folklordan foydalanish badiiy adabiyot taraqqiyotining turli davrlarida turlicha kechganki, ularning tadrijini bosqichma-bosqich o'rganish, ijodkorlarning folklor obrazlaridan foydalanishdagi uslub va mahoratini kuzatish muhim ahamiyat kasb etadi.

O'zbekiston xalq shoiri Usmon Azim ijodining asosini xalq og'zaki ijodisiz tasavvur qilib bo'lmaydi. Shoir ijodining dastlabki yillaridayoq xalq og'zaki ijodining go'zal namunalari bo'lgan doston va ertaklardagi folklor motivlariga murojaat qildi.() Ayniqsa, xalqimizning uzoq o'tmish tarixini aks ettirgan "Alpomish" eposining o'rni katta. Ushbu doston ta'sirida yaratilgan mashhur "Baxshiyona" turkumida doston qahramonlari – Alpomish va Barchin obrazlari stilizatsiyasi kuzatiladi. Shoir Barchin timsolida sadoqatli yor va mehribon ona siymosini yaratadi. Shoirning xalq og'zaki ijodining janrlari bilan stilizatsiya qilingan o'ziga xos ijod namunasi bo'lgan baxshiyona asari xalqimiz milliy qadriyat urf-odatlarini aks ettiruvchi eng go'zal badiiyat namunasi sanaladi. Unda ko'plab og'zaki ijod namunalari dostondan tortib, xalq qo'shiqlari, alla janri, shuningdek obraz va motivlarning ham stilizatsiyasi kuzatiladi.

Shoir Usmon Azim ijodida "Alpomish" dostoni bosh qahramoni Alpomish va Barchin obrazlari alohida mavzu sifatida muhim o'rin tutadi. Xalq og'zaki ijodining ko'plab janrlariga murojaat qilgan shoir mazkur doston ta'sirida turli janrlarda bir birini takrorlamaydigan she'riy, nasriy va dramatik asarlar yaratdi. Ijodining ilk bosqichida shoir adib sifatida Alpomish dostoni motivlaridan foydalanib, "G'oz", "Siz bilmaydigan zamonlarda", "Alpomish va Qorajon" hikoyalarini yaratgan bo'lsa, keyingi yillarda bu mavzuni dramatik turda samarali davom ettiradi. U 2000-yilda "Alpomishning qaytishi" dramasini 2003-yilda esa "Alpomish" kinodostonini yaratib, xalqimiz tahsiniga sazovor bo'ldi (). Darhaqiqat, "Alpomish" dostoni ming yillik o'tmishimizni, xalqimiz ma'naviyati va madaniyatini o'zida aks ettirgan, milliy o'zligimizni belgilovchi o'zbek xalq og'zaki ijodining durdona xazinasidir. Usmon Azimning

* Dr., Termiz davlat universiteti, O`zbekiston, f_sulton@mail.ru

bu mavzuga qayta-qayta qo‘l urishi, uni turli janrlarda rivojlantirib borishining albatta sababi bor. Asosiy sabab ham u tug‘ilib voyaga yetgan zamin Boysun bilan bog‘liq deb qarash lozim.

Dostondagi kabi shoirning Baxshiyona turkumida ham ayolga, onaga o‘zgacha mehr-muhabbat bilan munosabati seziladi. “Baxshiyona”da shoir Barchinning sohibjamolligi bilan birga uning dono va oqila ayol ekanligini quyidagi aytimlarda ko‘rsatib o‘tadi. “Alpomish Qalmoqqa ketadigan bo‘ldi. Barchinning bo‘yida uch oylik gumonasi bor edi. Barchin Alpomishning ketarini bilib, qimtanib, uyalib, keragiga suyanib, bir so‘z deb turgan ekan:

Yo‘llarda ko‘p mening gumonim,
Ketarsan – ichimda fig‘onim,
Olti oy o‘tgan so‘ng kelmasang,
Bolangga ne deyin, sultonim?
…Ostingda o‘ynaydi Boychibor,
Ko‘zimda yoshlarim shashqator.
Otalik gapingni aytib ket,
Bolangni nima deb suyay, yor? (Usmon Azim, 1995. B. 202 – 204)

Alpomish Qalmoqqa ketishi oldidan Barchining bu so‘zlarini eshitib, tug‘ilajak farzandi va el-yurtning keajagini o‘ylab, Barchiniga tayinlab ketayotgan tayinoti manzarasini chizar ekan ilk bora tug‘ilgan bolaga qanday so‘zlar aytish kerakligini hamda uning inson ruhiyatida va rif’atida nechog‘lik ahamiyati borligini shunday uqtiradi: ***“Qo‘linga tutganda bolamni, Barchinim, o‘ylagin olamni. Ajdodlar ruhini tavob qil, Yashirma quvonchi nolangni”*** deydi. So‘ng fikrlarini rivojlantirib:

Olamda ko‘p erur ibora,
Bir so‘z bor og‘riqdaan iborat.
U – Vatan! Barchinim u Vatan,
Bolamga Vatan de ilk bora

So‘zlagin eng yuksak tilakdan,
Bo‘taday bo‘zlagin yurakdan.
“Vatan” de… Bolamning qoniga
Oqiblar kirsin u yurakdan. (Usmon Azim, 1995. B.202 – 204)

“Baxshiyona” turkumidagi ushbu misralarida Barchin oqilona yo‘l tutib, tug‘ilajak murg‘ak go‘dakning ilk tarbiyasida qanday yo‘l tutishini o‘ylab. dilidagilarni Alpomishga so‘ylaydi. Yosh ona Barchin timsolida tug‘ilajak farzandining qulog‘iga “Vatan” so‘zini aytish, muqaddas zamin bo‘lgan – Vatanning nimaligini o‘rgatish juda oqila ayol siymosini gavdalantiradi, Vatanni yurak-yuragiga singdirish inson tug‘ilgan daqiqadan boshlash kerakligini Alpomish va Barchin aytimlarida o’qrkanmiz, ayollarning oqilona yo’l tutishi tarixiy davlatchilikda muhim jihatligini ko’ramiz. Usmon Azim «Vatan» va «Alpomish» tushunchalarini mushtarak holatda his qiladi. Ko‘pgina epik dostonlarda ayollar, ya’ni xotunlar bo‘lg‘usi xoqonlarning onasi bo‘lganliklari uchun ham ularning tarbiyasiga, mavqeyiga katta e’tibor berganlar. Shu bois ham shoir Barchin obrazida ushbu masalaga e’tibor qaratiladi. Demak, u Alpomish kabi mard va vatanparvar, kurashlardan chekinmaydigan o‘g‘lon tarbiyalashi lozimligini his qilgan Ona siymosida gavdalanadi. Ma’lumki, Barchin o‘zbek eposida alp ayol obrazi hisoblanib, o‘zbek tilining izohli lug‘atida keltirilishicha Barchin ismining asosi ham “bars”, “ilvir”,“yo‘lbars” degan ma’noni anglatadi. [6]. Demak, uning o‘zi oqilaligi bilan jasur va mard ayoldir. Alpomish aslida Barchinoy qo‘ygan shartlar bo‘yicha sport turlarining barini mohirlik bilan egallagani bois raqiblarining barini yengadi va mutlaq g‘olib keladi. Alpomishning mardona kurashlarining asl ssababchisi Barchin bo’lganligi bois shoir “Alpomishlik qaydadir” she’rida “Yor izidan tushmasang, Apomishlik qaydadir, Oybarchinni suymasang, Alpomishlik qaydadir”,(Azimov U. 2010, 53-54 b.). – deydi va yigitni kurashga, g’olibliklikka undashda Barchinday suluv qizlar lozimligini ta’kidlaydi. “Alpomish”

mukammal va fozil “odam”, hamma unga havas qiladi, unga intiladi, o‘xshamoqchi bo‘ladi, uningday bo‘lmoqchi bo‘ladi. Lekin “Alpomish” likkacha yo‘l ancha. “Alpomish” bo‘lish uchun ***Boychiborda uchish, yor izidan*** tushish kerak. ***Oybarchinni suyib, Ayriliqda kuyish*** kerak. Agar hayotda ***Barchinday bir yoring bo‘lmasa Alpomishlik qayda.*** Dostonda ham Oybarchin sababli Alpomishning matonatli kurashi va bu kurasharda uning g‘olibligi tasvirlanadi.

Shuningdek, shoir Elbek baxshi aytimlaridan “Alpomish” dostonidagi Barchinni nafaqat oqila, go’zal balki, sabr va sadoqatda ham tengsiz ayol bo’lganligini tasvrlaydi. Barchin tilidan aytilgan ijroviy lirikaga mansub bo’lgan ushbu she’rda o‘quvchi Barchiing dono va sabrli sadoqatli ayolligini dostondagi tasvirlardan ham ko’ra ishnarli ekanligiga amin bo‘ladi. 58 bet. Shoirning xalq dostoni ta’sirida yaratgan mazkur satrlarida xфlqqa murojjat etilgandek: “Ey, xalq, sen bor bo‘lding, bosqinchilar va o‘zingdan chiqqan nokaslar dastidan necha-necha bor xor bo‘lding, ammo, sen o‘lmaysan! Ey, xalq, Alpomish sening o‘g‘ling bo‘lsin, Barchinoylar, Qaldirg‘ochoyimlar sening mushtipar qizing bo‘lsin! Sen aslo bosqinchilar zulmiga egilmaysan!”

Xulosa qilib aytganda, Vatanni sevishni, ardoqlash, shuningdek uni himoya qilishda mard va qahramon yigitlarni tarbiyalash kabi yuksak insoniy g‘oyalarni ilgari surishda Barchin obrazi asosiy ahamiyat kasb etadi.

Adabiyotlar

Azim U. Saylanma. –Toshkent: “Sharq” nashriyoti, 1995.B.382.

Azimov U. Fonus. “Sharq”. Tosh;. 2010, 53-54 betlar.

hhtp://uz.m. wikipediya.org.

Jo‘raev M. Narzullaeva M. Mif, folklor va adabiѐt. – Toshkent: O‘zbekiston Milliy kutubxonasi, 2006. – B. 6.

Sultonqulova F., Usmon Azim she’riyatida metaforik obrazlar talqini.// filologiya fanlari bo’yicha falsafa doktori dissertatsiyasi. – Jizzax. 2022. – 34 b.

Алпомиш. Халқ достони. – Тошкент: Ўқитувчи, 1987. – 336 б.

Tarih Sahnesinde Türk Dünyası Kadını Uluslararası Sempozyumu
Turk Dunyosi Ayollari Tarix Sahnasida Ellararo Ilmiy Yig'ini
The International Symposium Women of the Turkic World at the Stage of History
BİLDİRİLER KİTABI ● MA'RUZA MATERİALLARİ ● BOOK OF PROCEEDINGS

ORTA ÇAĞ TARİHİ KAYNAKLARINDA TÜRK KADINI

Seher Karadağ*

Giriş

En erken Türk destanı olarak kabul edilen Yaratılış destanında, sonsuz denizin üzerinde ak bir kaz olarak uçan Tanrı, yalnızlıktan sıkılmış ve Ak Ana denilen tanrı-ruhun "Yarat'' öğüdü ile kara bir kaz gibi olan Er-Kişi'yi yani insanı yaratmıştır. Yaratılış destanın günümüze ulaşan bu varyantında Ak Ana önemli bir motiftir. Altaylıların inancında, "Umay"dan başka iki dişi tanrı olduğu dikkat çekmektedir. Birine Ana Maygıl, ikincisine de Akene (Ak ana) denilmektedir. Akene'nin günümüzde rolü yoktur. Bu dişi tanrı yaradılış efsanesinde yer almaktadır (Sepetçioğlu, 2010, s.19; İnan, 1976, s.27). Efsaneye göre bu tanrı - ruh yaratma kudretini ilham eden bir ruhtur. Erkek Tanrı Kara Han (Ülgen) yaratma kudretini ve ilhamını dişi tanrı-ruh Akene'den almıştır. Ana Maygıl ise ulusu koruyan bir dişi ruhtur; buna "ulus anası" da denilmektedir (İnan, 1976, s.28). Yaratılış destanın günümüze kadar ulaşan birden çok varyantı bulunmaktadır. Bunun temel sebebi ise bazı Türk boylarının Güney Sibirya bölgesinden ayrılarak Altay dağları ve batı bölgelerine yerleşerek "Batı Türkleri'' adıyla anılan kolunu oluşturmalarındandır. Batı Türkleri, İran gibi yerleşik kültürler ile etkileşime geçmiş özelikle İran mitolojisinden unsurlar destanlara yansımıştır. İlerleyen süreçte Tevrat ve İncil gibi kutsal kitaplardan etkilenen Maniheizm inancının Türkler arasında kabul görmesi, Adem ve Havva gibi kutsal kitap motiflerinin Altay Yaratılış destanı varyantında yer almasına yol açmıştır. Türkler, yeni gelen tesirleri körü körüne kabul etmemişler; aksine eski inançları ile bağdaştırmağa çalışmışlardır. Yeni gelen etkiler altında Türkçe'nin sarsılıp silinmemiş olması da bunun en güzel kanıtıdır (Ögel, 1995, s.475-482).

Batı Türklerinin, gittikçe artan yoğunlukta yerleşik kültürler ile etkileşimi toplumsal yapıda değişimlere neden olmuştur. Genel kanı, Türklerin İslamiyet'i kabulü ile beraber Türk kadının özgürlüklerinin kısıtlandığı ve değersizleştiği üzerinedir. Aslında bunun tek sebebi olarak herhangi bir dinin kabul edilmesini görmek sığ bir yaklaşım olur (Roux, 1990, s.693). Daha geniş bir perspektiften bakacak olursak, yerleşik kültürler ile konargöçer kitlelerin etkileşimde bulunmasının sonucu olarak görmek daha doğrudur. Konar-göçer hayat, insanlığın en eski yaşam tarzıdır. İnsanların tarım ile uğraşmaya başlaması, semavî dinlerin kabulü gibi unsurlar kitlelerin gittikçe yerleşik yaşamı daha çok tercih etmesine yol açmıştır. Bazı coğrafyalarda istila, kıtlık, siyasi ve sosyal problemlerden dolayı yerleşik yaşamdan tekrar konar-göçer yaşama geçildiği de bilinmektedir. Türk kültürü incelendiğinde Türklerin tek bir yaşam biçimi sürdürdüğünü görmemekteyiz. Türkler yerleşik-yarı yerleşik ve göçer hayat tarzını benimsemiştir. Moğollar gibi sadece göçer bir hayat sürdürmeyen Türkler, yaylak-kışlak yaşantılarını devam ettirmeleri nedeniyle hem kavim bilinci daha güçlü olmuş hem de yerleşik unsurlar arasında büyük oranda asimile olmamışlardır.

* Dr. Ortaçağ Tarihi.

Türklerin, şehirli, yarı konar-göçer ve göçer şeklinde üç farklı yaşam tarzını sürdürmesi bu zümrelerin çoğu zaman kendi içinde çatışmalar yaşamasına neden olmuştur. Çünkü yerleşik unsurların göçerleri kendi düzenlerini bozan, medeniyetten uzak gruplar olarak görmüş, göçerler ise yerleşik yaşamın boyunduruğu altına girmek istememiştir. Tarihi kaynakların çoğu yerleşik yaşam sürdüren insanlar tarafından oluşturulduğu için göçerlerin yaşantısını onların bakış açısıyla aktarılmıştır.

İbn Fadlân, Abbasi Halifesi Muktedir Billâh'ın elçisi olarak İdil Bulgar Han'ın huzuruna çıkmış (X. Yy), burada hükümdarın yanında Hatun'un oturmasını oldukça yadırgamıştır (İbn Fadlan, 1975, s.45). Aynı şekilde XIV. yüzyılda Türk diyarlarını ziyaret eden Faslı seyyah İbn Battûta'nın notlarından, Türk kadınlarının yüzleri açık bir şekilde erkeklerin olduğu ortamlarda bulunmasını, erkeklerin kadınlara saygı göstermesine çok şaşırdığını görmekteyiz (İbn Battûta, 1376, s.401; Roux, 1990, s.700). Türk kadını, kabile yaşantısının çarkını çeviren taraftı. Kabile ekonomisinde kadın, ana rolü üstlendiğini söyleyebiliriz. Kadın günlük yaşamında yün eğiriyor, keçe ovuyor, kumaş dokuyor, yeri geldiğinde ava katılıyor, erkeklerle beraber savaşıyordu. Kısacası Türk kadını hayatın her alanında ortak ve paylaşımcıydı (Rubruk, 2020, s.54; Beyânî, 1352, s.149,150). İslam dininin kabulü, Türk kadının haklarını azaltmamıştır (Esin, 1991, s.476). Bu açıdan bakacak olursak, Bizans topraklarında yaşayan gayri Müslim kadınlar, erkekler ile eşit haklara sahip değildi. Kadınlar, yüzlerine peçe takmak zorundaydı ve kocalarının erkek konukları ile aynı ortamda bulamıyorlardı (Rice, 2013, s.154-155). Orta Çağ'da Müslüman olsun gayri Müslim olsun kadınların genel olarak durumu çok da iç açıcı görünmemektedir. Türk kadının durumu diğer toplumlardaki hemcinslerine göre bir nebze daha iyi olduğunu söyleyebiliriz. Türk kadını bazı koyu mutaassıp çevreler dışında Müslüman bile olsa peçe takmamış, erkeklerden kendini ayrı görmemiş, kocasına yeri geldiğinde öğüt vermiş ve kocası da onun sözünü dinlemiştir (Roux, 1990, s.706).

Türk kültüründe ideal insan tipi alp insan tipidir. Kadın, erkek fark etmeksizin "kahramanlık'' en önemli sosyal değerdi. Bu yüzden bir erkek evlenmek için talip olduğu kızı at koşmada, ok atmada, güreşte yenmek zorundaydı. Bu Türk âdeti Dede Korkut hikâyelerinden Bamsı Beyrek'te yer almıştır (1971, s.61-62). İslamiyet'in kabulünden sonra Türk örf ve adetleri büyük ölçüde devam etmiş olsa bile ister istemez yerleşik yaşamdaki diğer kültürler ile etkileşime geçen Türk insanı, yerleşik insanların zihniyetini benimsemeye başlamıştır. Yavaş yavaş kadınların sosyal hayatta daha az yer aldığını söyleyebiliriz. Tabiki bu şehirlerde yaşayan yerleşik yaşamı benimsemiş kadın için söz konusuydu. Kırda yaşayan ve konar-göçer yaşantısını devam ettiren Türk kadını savaşçı ve kahraman tarafını devam ettirmiştir. Orta Çağ tarihî kaynaklarında yer alan Türk kadınını iki sosyal zümre olarak incelemek konuyu daha kavramamızı sağlayacaktır. İlki saray ve çevresinde yaşayan siyasi olaylara yön veren kadınlar, diğeri ise kaynaklarda geçen bazen adı dahi bilinmeyen halktan Türk kadınlarıdır.

Saray ve Çevresindeki Türk Kadını

İslamiyet'in kabulü ile şehir yaşantısının gelişmeye başlaması, farklı kültürler ile etkileşim, yerleşik zihniyetin ön plana geçmesi kadınların sosyal hayatta daha az yer almasına zemin hazırlamıştır. Saray ve çevresinde yaşayan kadınlar doğal olarak halktan kadınlara göre daha rahat bir hayat sürdürüyordu. XI. Yüzyılda kaleme alınan Kutadgu Bilig'de "Kadını her vakit evde muhafaza et, kadının içi dışı gibi olmaz, yabancıyı eve sokma, kadını dışarı çıkarma'' gibi ifadeler yer alır (1947, s.326-327). Tabiki bu ifadelerde yeni İslam dinine geçmiş bir toplumun, inançlarının gerektirdiği şekilde yaşama arzusu görmekteyiz. Bu yüzden olanı değil olması gereken, idealize edilmiş bir toplum yapısını anlatmaktadır. İdealize edilen bu yeni toplumda kadın, Arap toplumunda olduğu gibi geri planda yer almalıydı (Anıl, 2004, s.91-94). Oysa biz Türk tarih sahnesinde özellikle saray ve çevresinde siyasi olaylara yön veren güçlü kadınlara denk geliyoruz. Türk kültüründe han, hakan, sultan, hükümdar padişah erkek

unvanlarıyken, kadınlar için terken, sultan, begüm, bige gibi unvanlar kullanılmıştır. Uygur, Karahanlı, Büyük Selçuklu, Harzemşah ve Kutlughanlı devletlerinde "Terken'' unvanı kullanılmıştır. Terken unvanın köken olarak Tengri (Tanrı) kelimesinden geldiği üzerine fikirler ortaya atılmıştır (Gömeç, 2013, s.1877). Türk ve Moğol kültüründe yönetme yetkisi Tanrı tarafından hükümdar ve ailesine bahşedilirdi, buna "kut inancı'' denilmektedir. Bir kişi iktidarını meşru bir hale getirmek istiyorsa, soyu hükümdar ailesine dayanmalıydı. Kut inancı özellikle toplumun büyük oranını oluşturan konar-göçer kitleler üzerinde etkiliydi. Kısacası bir kişinin iktidarının, özellikle toplumun etkin tarafını oluşturan konar-göçer kitleler tarafınca, meşru kılabilmesi için hükümdar bir aileye mensup olması gerekiyordu. Hükümdar ailesine mensup kadınlarla evlenmek iktidarı meşru hale getirmenin en kısa ve zahmetsiz yollarından biriydi. Timur, konar-göçer halk üzerinde iktidarını güçlendirmek ve meşruiyetini sağlamak için Cengiz Han'ın soyundan gelen iki tane kadın ile evlenmiştir (Yüksel, 2010, s.239-240).

Kut inancı ile Terken unvanının bu bakımdan ilişkili olması muhtemel. Hükümdar ailesine mensup Terken unvanlı bu kadınların kendi maiyeti, divanı ve ordusu bulunuyordu (Esin, 1991, s.478). İki hükümdar arasında akrabalık ilişkileri kurulması, devletlerarası iyi ilişkiler geliştirilmesi amaç edinildiği kadar askeri harekâtla mümkün olmayan toprakları ele geçirebilmek amacıyla evlilikler ve kadınlar kullanılmıştır (Beyânî, 1352, s.175). İşte bu amaçla evlendirilen bu hanedan kadınları adeta bir Truva atı gibi hareket ederek gelin olarak geldikleri ülkenin tahtını ele geçirmek için siyasi olaylar içerisinde aktif rol almaktan çekinmemişlerdir. Büyük Selçuklu veziri Nizâmü'l Mülk, Melikşah'ın büyük oğlu Berkyaruk'u veliaht olarak desteklerken, Melikşah'ın Karahanlı hükümdar ailesinden olan eşi Terken Hatun'un oğlu Mahmud'u tahta geçirmek istemesi siyasi bir mücadeleye sebep olmuştu. Nizâmü'l Mülk, Terken Hatun'u ciddi bir rakip ve tehlike olarak gördüğünden olsa gerek, İran gibi yerleşik bir kültürün devlet geleneğini hükümdarın devam ettirmesi için yazdığı Siyasetnâme'sinde "aklı bu işlere ermeyen kadınların'' devlet işlerinden uzak tutulması üzerine öğüt vermektedir (2014, s.255).

Hükümdar ailesine mensup olmaları sebebiyle oldukça güçlü olan bu kadınlar, çoğu zaman devletlerin kaderini belirlemiştir. Harzemşahlar tarihinde, devletin geleceğine yön vermiş olan kişi Alaeddin Tekiş'in eşi ve Alaeddin Mahmud'un annesi Terken Hatun'dur (Ceceli, 2011, s.505). Anadolu'da ise devlet siyasetinde "Begüm'' unvanı alan ve devlet işlerinde aktif rol alan Türkmen kadınları dikkat çekmektedir. Karakoyunlu Hatun Can Begüm ve Akkoyun hükümdarı Uzun Hasan'ın annesi Sara Hatun, iç ve dış siyasette varlık göstermişler, en az hükümdar kadar sözleri dinlendiği için diplomatik görüşmeler yapmışlardır (Rumlu, 2006, s.386; Tihranî, 2014, s.162; Arayancan,2011, s.298). Tarihi kayıtların çoğu eril zihniyet ile yazıldığı unutulmamalıdır. Bu sebeple bu kadınların devlet işlerinde aktif rol alması bazı çevreleri rahatsız ettiği için tarihi kaynaklarda eleştirel ve kınayan ifadeler yer almıştır. Orta Çağ tarih sahnesinde hanedan ailesine mensup olmayıp ülke yönetecek kadar güç kazanan bir kadından da bahsetmemek olmaz. Eyyubi sultanı Salih Necmuddin'in Türk asıllı cariye eşi Şecerü'd Dürr, bazı Mısırlı tarihçiler tarafından ilk Memluklu hükümdarı kabul edilmiştir (Makrizî, s.361). Salih Necmeddin'in ölümü üzerine eşi Şecerü'd Dürr, seksen gün ülkeyi başarılı bir şekilde yönetmiştir. Tarihi kaynaklar bu kadının üstün zekâsını, cesaretini, yönetimdeki başarısını, hayırseverliğini ve güzelliğini övmektedir (Yiğit, 2005, s.135).

Hanedan Ailesine Mensup Olmayan Halktan Kadınlar

Hanedan ailesine mensup olmayan Orta Çağ tarihi kaynaklarında yer alan kadınlardan bahsetmemiz gerekirse, şehirlerde yaşayan Müslüman ya da gayri Müslim kadınların yaşantısı arasında çok bir fark yoktu. Meslek sahibi kadınlar az olmasına rağmen, Türkiye Selçuklu tarihinde Evhadüddin Kirmanî'nin kızı Fatma Bacı dikkat çekmektedir. Fatma, Kayseri'de Külahduzlar çarşısında çalışıyor ve Bacıyan-ı Rum denilen teşkilatın lideri olarak dokuma

işiyle uğraşan kadınların dayanışmasını sağlıyordu. Fatma Bacı, Moğol istilası sırasında Kayseri'nin savunmasında da etkin rol almıştır (Kirmanî, 2008, s.183; Bayram, 1981, s.462-464). Genellikle, meslek erbabı kadınlar, saray ve çevresinde hayatlarını sürdürüyordu. İbn Bibî'nin annesi Bibî Müneccime, nücum ilmine hâkimdi ve nadir ilim sahibi kadınlardan biri olarak, Türkiye Selçuklu sarayında çalışıyordu (İbn Bibî, 1996, s.439). Şehirli kadın günlük yaşamını genellikle ev işleri ve çocuk bakımı ile geçiriyordu. Varlıklı kimselerin köşklerinde cariye olarak alınan hizmetçiler vardı. Kadınlar misafir ağırlamak dışında bağ ve bahçe gezmeleri ile eğlenmekteydi (Eflâkî, 1989, s.438, 60). Kırsalda yaşayan kadın için özellikle konar-göçer yaşam sürdüren kadın için hayat daha çetindi. Biz konar-göçer Türk kadının hayatını, seyyahların notlarından öğreniyoruz. Birçoğu isimsiz olan bu kadınların ortak noktası ise cesareti ve zor hayat şartlarına rağmen hayret edilecek kadar güçlü olmasıdır.

Kırda yaşayan halk eski Türk inanç ve geleneklerini devam ettiriyordu. Türkmen kadını savaşçıydı, ata biniyor, ok atıyor, sosyal hayatta erkeklerle omuz omuza mücadele veriyordu. Örneğin, Dulkadiroğlu beyliğinin kadınlardan oluşan silahlı süvari birliği vardı (Broquiere, 2000, s.162-163). Şehirli kadının aksine Türkmen kadını erkekler ile aynı mekânda yüzü açık bir şekilde bulunmaktan sakınmıyordu. Hatta Türkmenler kadın-erkek birlikte ibadet etmekten de çekinmiyordu. Bu durum tabiki şehirlere yerleşmiş ve yerleşik insanın zihniyetini benimsemiş kişilerce kınanıyordu (Ocak, 2011, s.47).

Hergâh adı verilen keçi kılından yapılan kara çadırlarda yaşayan Türkmenler, hayvanlarına otlak aramak için sık sık yer değiştirirlerdi (Mesnevî,1384, s.80; Togan, 1981, s.217). Özellikle günümüzde de devam eden yaylaya çıkma gelenekleri vardı. Sürekli hayvanları için otlak ve su arayışıyla göçen bu insanların hayatları oldukça zordu. Monte Crucıs'un tanık olduğu bir olay bu zor hayata rağmen Türkmen kadının ne kadar güçlü olduğunu bize göstermektedir. Göç esnasında hamile bir Türkmen kadını gece sancılanmasına rağmen, kimseler duymadan doğum yapmış, sabah olduğunda ise bebeğini sırtına bağlayıp göç kafilesinin önünde yoluna devam etmiştir. Türkmen kadının dayanıklılığı seyyahı hayretlere düşürmüştür (2018, s.42).

Sonuç

Türk kültüründe kadın erkekten aşağı bir varlık olarak görülmemiş, değerli bir varlık olarak kabul edilmiştir. En erken Türk destanlarında dahi dişi yaratıcı güçlere rastlanmaktadır. Türk boyları Altay dağları ve batı bölgelerine doğru ilerledikçe yerleşik kültürler ile etkileşime geçmişlerdir. Türkler, Moğollar gibi göçer bir toplum değildir. Türk kültürü yerleşik, yarı yerleşik ve göçer yaşamı bünyesinde bulunduran bir kültürdür. Bu yüzden hangi kültür ile etkileşime geçerse geçsin kavim bilinci ve Türk kültürü ve Tür dili özelliklerini canlı tutmuştur. Araştırmacılar genelde İslamiyet'in Türk kadınını toplumsal hayatta pasif duruma düşürdüğünü düşünmeye meyillidir. Oysa din kısıtlı bir etkiye sahiptir. Ana etmen Türklerin farklı coğrafyalarda farklı kültürler ile din sebebiyle etkileşime geçmesi ve gittikçe yerleşik hayat sürdüren insanların zihniyetine bürünmesiyle ilgilidir.

Türklerin bu farklı yaşam tarzlarını sürdürmesi diğer toplumlar içinde asimile olmalarını engellediği gibi Türk toplumunun kendi içinde zihniyet açısından çatışmasına da sebebiyet vermiştir. Orta Çağ tarihi metinlerinin birçoğu yerleşik zihniyetli insanlar tarafından kaleme alındığı için bazen kadınlara yönelik olumsuz ifadeler kullanılmıştır. Aksine Türk kadını kısıtlı mutaassıp bir çevre dışında sosyal hayatta kendini erkeklerden geri tutmamış, yeri geldiğinde erkeklerle omuz omuza savaşmıştır. Orta Çağ tarihi kaynaklarında gerek saray ve çevresinde gerekse kırda yaşam sürdüren Türk kadını gücü, dayanıklığı ve sosyal hayatta aktifliği ile yer almıştır. Döneminin siyasi olayları içerisinde yer alan, devletlerin mukadderatını belirleyen birçok Türk kadını bu yönüyle eril zihniyette yazılan tarihi kaynaklarda çoğu zaman eleştiriye

uğramıştır. Tarihin farklı sayfalarında Türk kadını perde arkasındaki temel güçlerden biri olmuştur.

Kısaltmalar: Çev. Çeviren; Ed. Editör; Haz. Hazırlayan; Neşr. Neşreden; Ter. Tercüme.

KAYNAKÇA

Ahmad İbn Ali Al-Makrizî. (1936). Kitâb Al-Sülûk Li Ma'rifat Duval Al- Mulûk I/2, (Ed. M. Mustafa Zıada). Cairo: Egyptian Lybrary Press.

Ahmet Eflâkî. Menâkıbü'l Arifin (Ariflerin Menkıbeleri) (1989). (Çev Tahsin Yazıcı). İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.

ANIL, A.Y. (2004). "Kutadgu Bilig'de Kadın'', Hacı Bektaş-ı Veli Araştırma Dergisi, X/ 32:91-99.

ARAYANCAN, A.A (2011). "Akkoyunlu ve Karakoyunlu'da Kadının Devlet Yönetimi ve Diplomasideki Önemine İki Örnek: Hatun Can Begüm ve Sara Hatun''. Türkiyat Araştırmaları Dergisi. XXIX: 285-301.

BAYRAM, M. (1981). "Anadolu Selçukluları Devrinde Anadolu Bacıları (Bacıyân-ı Rum) Örgütünün Kurucusu Fatma Bacı Kimdir?''. Belleten. LXXXV/ 180: 475-472.

Bertrandon De La Broquıere'in Deniz Aşırı Seyahati. (2000). (Ed.Ch. Schefer), (Çev. İlhan Arda). İstanbul: Eren Yayıncılık.

BEYÂNÎ, Ş. (1352). "Zen Der Tarih-i Beyhakî''. Heşt Makale Der Zemine-i Tarihi. Tahran: Heidari Merdâd. 149-179.

CECELİ, G. (2011). "Harizmşahlar Devleti Siyasi Hayatında Kadının Yeri ve Önemi''. Ortaçağ'da Kadın. (Ed. Altan Çetin). Ankara: Lotus Yayınevi. 483-519.

Dede Korkut Hikâyeleri. (1971). (Haz. Muharrem Ergin). İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı.

Ebu Bekr-i Tihrânî. Kitab-ı Diyarbekriyye. (2013). (Çev. Mürsel Öztürk). Ankara: Türk Tarih Kurumu.

ESİN, E. (1991). "Katun: Türk Kadınına Dair''. Erdem: Atatürk Kültür Merkezi Dergisi. VII/ 20: 473-503.

GÖMEÇ, S. (2013). "Terken Unvanı Hakkında'', Ankara: VI. Uluslararası Türk Dili Kurultayı Bildirileri (20-25 Ekim 2008). Türk Dil Kurumu Yayınları: 1873-1878.

Hasan-ı Rumlu, (2006), Ahsenü't Tevârîh. (Çev. Mürsel Öztürk). Ankara: Türk Tarih Kurumu.

İbn Fadlan Seyahatnâmesi. (2010). (Çev. Ramazan Şeşen). İstanbul: Yeditepe.

İbn-i Bibî. (1996). El-Evâmirü'l Alâ'iyye fi'l Umûri'l Alâ'iyye. . (Çev. Mürsel Öztürk). Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

İNAN, A. (1976). Eski Türk Dini Tarihi, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.

Kutadgu Bilig. (1947). (Neşr. Reşit Rahmeti Arat). İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.

Mevlânâ Celâleddin Rumî, (1384). Mesnevî-yi Manevî I, (Farsça Tıpkı Basım), Konya.

Nizamü'l mülk. Siyasetname. (2014). (Çev. Mehmet Taha Ayar). İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.

OCAK, A.Y. (2011). Babaîler İsyanı, İstanbul: Dergâh Yayınları.

ÖGEL, B. (1995). Türk Mitolojisi I, Ankara: Türk Tarih Kurumu.

Rıcoldus De Monte Crucıs. (2018). Doğu Seyahatnamesi (Çev. Ahmet Deniz Altunbaş). İstanbul: Kronik.

RICE, T.T. (2013). Rice, Bizans'ta Günlük Yaşam. (Çev. Bilgi Altınok). Ankara: Özne Yayınları.

ROUX, J.P. (1990). "La Femme Turque Medievale: II. Informations Medievales Sur a la Femme Turque = Ortaçağ Türk Kadını II. Türk Kadını Hakkında Ortaçağ Bilgileri'', Erdem: Atatürk Kültür Merkezi Dergisi, VI. /18: 659-724.

Sefernâme-i İbn Battûta I. (1376). (Ter. Doktor Muhammed Ali Muvahhid). Tahran: Cem'dâri Emval.

SEPETÇİOĞLU, M.N. (1998). Karşılaştırmalı Türk Destanları, İstanbul: İrfan Kitabevi.

Şeyh Evhadü'd-din Hâmid El-Kirmânî ve Menâkıbnâmesi. (2008). (Ter. Mikail Bayram). İstanbul: Unimat Ofset.

TOGAN, Z.V.(1981). Umumi Türk Tarihine Giriş, İstanbul: Enderun Kitabevi.

Wilhem Von Rubruk. (2020). Moğolların Büyük Hanı'na Seyahat, Çev. Ergin Ayan, İstanbul: Kronik.

YİĞİT, İ. (2004). "Memluk Zamanında (1250-1517) Kadın'', Diyanet İlmi Dergi, XL/2: 483-519.

YÜKSEL, M.Ş. (2010). "Meşruiyet Kaynağı Olarak Timurlu Kadını'' EKEV Akademi Dergisi, XIV/ 45: 237-246.

Tarih Sahnesinde Türk Dünyası Kadını Uluslararası Sempozyumu
Turk Dunyosi Ayollari Tarix Sahnasida Ellararo Ilmiy Yig'ini
The International Symposium Women of the Turkic World at the Stage of History
BİLDİRİLER KİTABI ● MA'RUZA MATERİALLARİ ● BOOK OF PROCEEDINGS

IRAK SELÇUKLU DEVLETİ'NDEN ÖZEL BİR KADIN PORTRESİ: MÜMİNE HÂTUN

Pınar Kaya Tan*

Irak Selçuklu Devleti'nin (512-590/1118-1194) son dönemlerinde yaşamış olan Mümine Hâtun, hem bir Selçuklu Sultanının hem de sonradan Azerbaycan Atabegi olacak iki kudretli emîrin annesi olarak saygı ve hürmetle anılan, devleti bütünleştirici gayretleriyle kaynaklarda övgüyle bahsedilen Selçuklu kadınlarındandır. Onun ailesi, çocukluğu ve Selçuklu hânedanına giriş süreci hakkında kaynaklarda mâlûmata rastlamak mümkün olmamıştır. Bununla beraber gerçekleştirdiği faaliyetler ve hadiseler karşısında takındığı sağduyulu yaklaşım devletin ömrünü uzatarak Mümine Hâtun'un Selçuklu tarihinde özel bir yere sahip olmasını sağlamıştır.

Mümine Hâtun, Irak Selçuklu Sultanı I. Tuğrul b. Muhammed Tapar'ın (526-529/1132-1134) eşiydi. Bu evliliklerinden Arslanşah ismindeki ileride hükümdar olacak oğulları dünyaya geldi. Babası Sultan I. Tuğrul'un vefatı sırasında Arslanşah b. I. Tuğrul'un daha henüz bir yaşlarında olduğu rivayet edilir (Necef, 2010, s. 270). Mümine Hâtun, eşinin vefatının ardından tahta çıkan Sultan Mesʿûd b. Muhammed Tapar'ın (529-547/1124-1152) isteğiyle Atabeg Şemseddin İldeniz ile evlendirildi (Mîrhând, 1339, s. 324; Bünyadov, 2017, s. 63; Alyârî, 1966, s. 14; Ayan, 2008, s. 154). Bu noktada Selçuklu hânedanına mensup bir hanımla evlendirilecek kadar sultanın itimadını kazanmış olan (Alyârî, 1966, s. 14) Şemseddin İldeniz hakkında da bilgi vermek gerekmektedir.

Aslen Kıpçak Türklerinden olan Atabeg İldeniz, Irak Selçuklularının kuruluşundan itibaren tanınmaya ve devlet kademesinde yükselmeye başlayan emîrlerden biriydi. Şemseddin İldeniz, Irak Selçuklu Sultanı Mahmûd b. Muhammed Tapar'ın (512-525/1118-1131) veziri olan Kemâlülmülk (Kemâleddin) es-Sümeyremî'nin[1] sadık bir hizmetkârı olarak tanınmaya başladı. Vezirin 516 (1122) yılında Bâtınîler tarafından öldürülüşünün akabinde ise Sultan Mahmûd'un ve ardından da meliklik döneminden itibaren Sultan Mesʿûd'un hizmetlerinde bulunarak devrin saygın emîrleri arasında yer aldı. Sultan I. Tuğrul devrinde de hükümdarın şahsî gulâmları arasına girmeyi başaran Şemseddin İldeniz günden güne yükselmeye devam etti. (Reşîdüddîn, 2010, s. 247; Necef, 2010, 547; Bünyadov, 2017, s. 62).

Zekâsı ve yetenekleriyle kendisini kanıtlayan ve her kesimden devlet görevlisinin itimadını kazanan İldeniz'e Sultan I. Tuğrul'un eşi Mümine Hâtun da ihtiram gösteriyor; hâtunun tavsiyelerini dikkate alan Şemseddin İldeniz, saraydaki entrikalara katiyen karışmıyor, emîrler arasındaki anlaşmazlıklara da taraf olmamaya gayret sarf ediyordu (Necef, 2010, s. 270; Bünyadov, 2017, s. 62). Sultan I. Tuğrul da çok geçmeden İldeniz'in sadakatini ödüllendirdi ve onu küçük yaştaki oğlu Arslanşah'ın atabegi olarak tayin etti (Necef, 2010, s. 270; Bünyadov, 2017, s. 62; Öztürk, 2019, s. 126).

* Doç. Dr., Kırklareli Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü, Ortaçağ Tarihi Anabilim Dalı. e.mail: pinarkaya@klu.edu.tr; orcid: https://orcid.org/ 0000-0002-7025-399X.
[1] Vezir hakkında bkz. Kaya Tan, 2020, s. 721-732.

Ancak Sultan I. Tuğrul'un hükümdarlığı uzun sürmedi. Onun erken vefatı sonrası kardeşi Mesʿûd b. Muhammed Tapar, yeni Irak Selçuklu hükümdarı olarak tahta geçti. Sultan Mesʿûd'un başlangıçtaki faaliyetlerinden biri de sâbık sultanın dul kalmış hanımı Mümine Hâtun ile Atabeg İldeniz'i evlendirmek oldu. Sultan Mesʿûd'un izniyle tesis edilen Mümine Hâtun ve Atabeg İldeniz'in evliliğinden başka çocuklar da dünyaya geldi. İleride babalarının vefatının ardından Selçuklu Sultanları adına Azerbaycan Atabegleri olarak Azerbaycan ile İran'ın batısına hükmedecek olan Cihân Pehlivan (ö. 582/1186) ve Kızılarslan Osman (ö. 587/1191), Mümine Hâtun ve Atabeg İldeniz'in oğullarıydı.[2] Mümine Hâtun ile evlenerek Selçuklular ile akrabalık tesis eden Atabeg İldeniz'in nüfuzu da böylece bir kat daha artmıştı.

Sultan Mesʿûd çok geçmeden Arrân[3] ve Azerbaycan'ın bir kısmını Atabeg İldeniz'e iktâ ederek onu Azerbaycan Valisi olarak tayin etti (İbnü'l-Esîr, 1987, XI, s. 221; Necef, 2010, s. 547; Bünyadov, 2017, s. 219). Mümine Hâtun'un da bu süreçte eşi Atabeg İldeniz ile beraber Arrân'a gittiği ve burada çocuklarını büyüttüğü anlaşılmaktadır (Necef, 2010, s. 547; Bünyadov, 2017, s. 219). Bununla beraber Mümine Hâtun'un Sultan I. Tuğrul'la gerçekleştirdiği evliliğinden olan oğlu Melik Arslanşah, 540 (1145) yılında amcası Sultan Mesʿûd tarafından Tikrît Kalesi'nde hapsedildi. Sultan Mes'ûd, muhtemelen Arslanşah'ın diğer güçlü emîrler tarafından tutsak edilmesini ve sultanlığa karşı hak iddialarında tehdit unsuru olarak kullanılmasını engellemek amacıyla onu Tikrît Kalesi'ne yerleştirmeyi uygun bulmuştu (Klausner, 1973, s. 85-86).

Arslanşah bu kaleden ancak Sultan Mesʿûd'un ölümünün ardından kurtuldu. Atabeg İldeniz'in ve annesinin yanına gelerek onlarla birlikte yaşamaya başladı (Yezdî, 1979, s. 145-146; Alyârî, 1966, s. 20; Necef, 2010, s. 270). Atabeg İldeniz'in himayesinde nihayet güven ve emniyete kavuşan Arslanşah üvey babasının destekleriyle 555 yılı sonu 556 yılı başlarında (Kasım/Aralık 1160-Ocak 1161) Hemedan'a gelerek Irak Selçuklu Devleti tahtına çıkmayı başardı (Zahîrüddîn-i Nîsâbûrî, 2004, s. 107; Bündârî, 1943, s. 264; İbnü'l-Esîr, 1987, XI, s. 221; Yınanç, 1978, s. 611; Kaya, 2017, s. 41).

Mümine Hâtun, Arslanşah'ın tahta çıkışının ardından oğlu ve eşi arasındaki tüm ilişkilerde bir denge unsuru olmaya gayret gösterdi. Devletin gelişmesinde büyük rol oynadı ayrıca hem bir sultan annesi hem de kudretli bir atabeğin hanımı olarak siyasî hayata da fiilî olarak iştirak etti (Velihanlı, 2005, s. 102). Tarihî kaynaklarda Selçuklu ülkesinde onun kadar izzetli, iffetli, iyi yetişmiş, fakirleri ve güçsüzleri koruyan, dindar bir hâtunun yetişmediği rivayet edilirdi (Mîrhând, 1339, s. 341; Hândmîr, 1353, II, s. 531). Hatta son derece akıllı ve hayırsever olan Mümine Hâtun sayesinde devletin huzurlu bir dönem geçirdiği bu sükûnet sayesinde sultanın ve atabegin ilmî ve edebî faaliyetlerin yükselmesi için rahatça çalışabildiklerine de dikkat çekilmiştir (Turan, 2005, s. 251). Râvendî'nin (ö. 603/1207'den sonra) *"Devletin nizamı ile ülkenin düzeni sanki o hâtunun saadetinin sayesindeydi"* (Râvendî, 1999, II, s. 285) şeklindeki ifadeleri Mümine Hâtun'un ne derece güçlü ve önemli bir konumda olduğunu tavsif etmektedir.

Mümine Hâtun, Atabeg İldeniz ile oğlu Arslanşah arasındaki iyi münasebetlerin seyri için önemli katkılarda bulunmuş ve yeni saltanat mücadelelerinin ortaya çıkmasını engellemişti (Velihanlı, 2005, s. 102-103; Bünyadov, 2017, s. 85). Sultan Arslanşah hükümdarlığı müddetince her şeye kâğıt üzerinde hâkim olarak görünüyordu ancak fiiliyatta hükümdar olan Atabeg İldeniz'di. O emirler veriyor, memleketleri iktâ ediyor ve hazineleri istediği yerlere naklediyordu. Sultan Arslanşah, Atabeg İldeniz'le bu konuları tartışmıyor ve onun işlerine hiç

[2] Hüseynî, 1943, s. 117; Bündârî, 1943, s. 264; İbnü'l-Esîr, (1987, XI, s. 221) Atabeg İldeniz'in bu hanımdan birkaç çocuğu olduğunu Cihân Pehlivan ve Kızılarslan'ın da bunlar arasında yer aldığını zikreder. Krş. Reşîdüddîn, 2010, s. 247; Kerîmân, 1371, I, 201; Bünyadov (2017, s. 63) ayrıca bir kızlarının da olduğunu belirtir. Krş. Alyârî, 1966, s. 14; Ayan, 2008, s. 154.

[3] Ortaçağ'da Doğu Kafkasya'da Kür ve Aras nehirleri arasında yer alan Arrân (Errân) hakkında bkz. Özaydın, 1991, s. 394-395.

müdahale etmiyordu. Ancak zaman zaman Atabeg İldeniz'in iktâları bu şekilde tasarruf ederek istediği kimselere vermesi Arslanşah'ın canını sıkıyor ve bu durumdan rahatsızlık duyuyordu. Sultan bu hususu dile getirerek söylenmeye başladığı vakitlerde ise annesi Mümine Hâtun: *"Bu adama karşı bir şey söyleme! O, senin için kendi hayatını riske atarak kaç kere düşmanla çarpıştı, kaç defa ölümle burun buruna geldi. Seni tahta çıkarıncaya kadar uğruna varını yoğunu sarf etti. Nice köleleri ve adamları ölüme gönderdi. Nihayet seni sultan yapmakta muvaffak oldu. Selçuklulardan senden yaşça daha büyük kimseler vardır ki hapislerde bin bir çeşit sıkıntı içerisinde yaşamaktadır. Sen tahtında olduğun, Atabeg İldeniz ve oğulları sana hizmet ettiği için harekete geçemiyorlar. Onlar [Atabeg İldeniz ve oğulları] sana hizmet edip düşmanlarınla çarpışıyorlar. Sen ise bütün bunlardan hür, rahat bir şekilde vakit geçiriyorsun Atabeg İldeniz ne zaman birisine ihsanda bulunsun veyahut tersini yapsın hepsi senin devletinin güçlenmesi ve mülkünün sağlamlaşması içindir. Onun hareketleri seni üzmesin, yaptığı işlere karışma. Ondan sana bir zarar gelmesinden korkma, o senin memlukündür!"* derdi. Sultan, annesinden bu sözleri duyduğunda ise serzenişlerinden vazgeçer ve sakinleşirdi (Hüseynî, 1943, s. 117; Merçil, 1991, s. 89; Velihanlı, 2005, s. 102-103; Bünyadov, 2017, s. 85-86). Görüldüğü üzere Sultan Arslanşah tahta çıktığından beri ülkeyi Atabeg Şemseddin İldeniz yönetmiş olsa da Mümine Hâtun bu noktada iki tarafı da gözetmiş, aralarında bir tatsızlık yaşanmasını bilgeliğiyle, olgun tutumuyla engellemiştir.

Dış devletlerle ve komşu hâkimlerle münasebetlerde de Mümine Hâtun'un işleri kolaylaştırıcı müdahaleleri olmuştur. Büyük Selçuklu Devleti'nden ayrı olarak kurulan ilk Selçuklu Devleti olan Kirman Selçuklularından (440-583/1048-1187) Melik II. Arslanşah (ö. 572/1177) kardeşleriyle giriştiği taht mücadelesinde zor durumda kalmıştı. Ülkesinden ayrılan Melik II. Arslanşah, kendisine yardımcı olmaları için Irak Selçuklu Hükümdarı Arslanşah'a ve Atabeg İldeniz'e sığındı. Sultan ve Atabeg, Kirman Selçuklu Meliki'ne oldukça iyi davrandılar hatta bir ordu tesis ederek emrine verdiler. Bu esnada Mümine Hâtun'da Kirman Selçuklu Meliki ile dostluk kurmuş ve onu bir evladı olarak kabul ederek *"oğlum"* şeklinde hitap etmiştir (Merçil, 1989, s. 79-80; Necef, 2010, s. 417). Neticede Kirman Selçukluları ile tesis edilen iyi ilişkilerde de Mümine Hâtun rol oynamıştır.

Mümine Hâtun'un dindarlığı, hayır işlerine ve yardımlaşmaya büyük önem verişi, âlimlere, zahitlere teveccühü her vesile ile övülürdü (Râvendî, 1999, II, 285; Yezdî, 1979, s. 155-156). Din âlimlerine sadakalar ve câizeler göndermek Mümine Hâtun'un takdir edilen özelliklerindendi. Sultan Arslanşah Gürcüler üzerine sefere çıktığı zaman annesi Mümine Hâtun, Şeyhülislâm Zahîrüddin el-Belhî'den seçeceği din adamları, büyük imâm ve âlimlerle birlikte bu sefere iştirakını istedi. Böylece onların hükümdara uğur getireceklerini ayrıca gazilerin kazanacağı sevaba onların da nâil olacaklarını belirtti. Bu ricayı kabul eden Hâce, on kişiyi seçti. Mümine Hâtun onlara binmeleri ve eşyalarını taşımaları için atlar, ihtiyaçları olan yiyeceklerle birlikte mutfak eşyaları ve şarabhâne levazımatı, kilimler, battaniyeler, yataklar yolladı. Ayrıca hazırladığı 1.000 akçeyi de göndererek: *"Şimdilik bunu sarf etsinler, biz her konakta onların ihtiyaçlarının temin edilmesini emrederiz!"* dedi. Rivayete göre, muharabe edecekleri mevkiye ulaştıkları zaman İslâm ordusu bir gevşeklik ve kudretsizlik yaşadı. Bunun üzerine Hâce Zahîrüddin el-Belhî ve beraberindekiler nâralar atarak hücuma geçince savaşın seyri değişti. Diğerlerinin de onları takibiyle beklenmedik bir zafer kazanıldı (Râvendî, 1999, II, 285; Ayan, 2008, s. 154-155).

Mümine Hâtun'un âlimlere duyduğu hürmete dair bir diğer örnek ise şu şekildedir. Mümine Hâtun ve Atabeg İldeniz'in Hemedan'da yaptırdıkları medrese tamamlandığı zaman Hâce İmam Sâfiyüddin-i İsfahanî'yi ders vermek üzere oraya tayin etmişler ve çok büyük bir davet düzenlemişlerdi. Bu davette şehrin bütün imâmları toplanmış, türlü türlü yiyecekler ve tatlılar ikram edilmiş, gümüş kâseler içinde yemekler sunulmuştu. Bu sırada sofrada bulunan imâmlardan biri daha sonra yemek üzere sofradan aldığı bir kâseyi içerisindeki yemekle beraber

yeninin içerisine koydu. Sofra düzeninden sorumlu Hânsâlâr, buna müsaade etmeyince Mümine Hâtun derhâl: *"Bütün kâseler imamlar için saçıdır, hemen takdim edilsin!"* diye buyurmuştu (Râvendî, 1999, II, s. 286; Merçil, 2011, s. 112).

Mümine Hâtun'un son yıllarına kadar daha ziyade Nahcıvan'da ikamet ettiği anlaşılmaktadır. Şöyle ki Gürcüler 569-570 (1174-1175) yılında harekete geçerek Ani şehrini yeniden ele geçirmişti. Atabeg İldeniz, Ani'de yaşanan hadiseleri haber alır almaz Arrân'a geldiyse de burada Gürcülere karşı giriştiği muharebeyi olumsuz kış şartları yüzünden kaybetti. Nahcıvan'a geri çekildi ve çevredeki İslâm ülkelerine haberler göndererek yeni kuvvetler toplamaya başladı. Sultan Arslanşah bu sırada Hemedan'da bulunuyordu. Mümine Hâtun ise oğlunu Gürcülerin saldırılarından haberdar etmek için kış ortasında Nahcivan'dan Hemedan'a doğru yola koyulup oğluna durumu anlatmakta muvaffak oldu. İklim şartları düzeldiğinde anne ve oğul beraberce Azerbaycan'a doğru ilerlemişlerse de Sultan Arslanşah ağır bir hastalık geçirince askerleri onsuz mücadeleye girişmek zorunda kaldı. Nihayetinde Gürcü Kralı da karşı çıkmaya cesaret edemediğinden ciddî bir meydan muharebesi vukua gelmedi.[4] Mümine Hâtun artık yaşının ilerlemiş olmasına rağmen Nahcıvan'dan Hemedan'a gelmekte tereddüt etmemiş oğlunu bizzat Gürcü tehlikesine karşı uyarmayı tercih etmişti. Ancak çok geçmeden Mümine Hâtun da Nahcıvan'da hastalandı. Son Gürcü seferinde rahatsızlanan Sultan Arslanşah iyileştikten sonra yaklaşık 50 gün süreyle Nahcıvan'da devlet meseleleriyle ilgilenmiş ardından Hemedan'a doğru yola çıkmıştı. Bu sırada Tebriz'e geldiğinde 571 yılı Rebîülevvel ortasında (Eylül/Ekim 1175) annesi Mümine Hâtun'un vefat haberi geldi fakat sultan Hemedan'a ulaşıncaya kadar durumdan haberi olmadı. Sultan Arslanşah acı haberi aldığında ise derin bir mateme girdi. (Zahîrüddîn-i Nîsâbûrî, 2004, s. 118; Râvendî, 1999, II, s. 285; Sümer, 1999, s. 406; Velihanlı, 2005, s. 406; Bünyadov, 2017, s. 85).

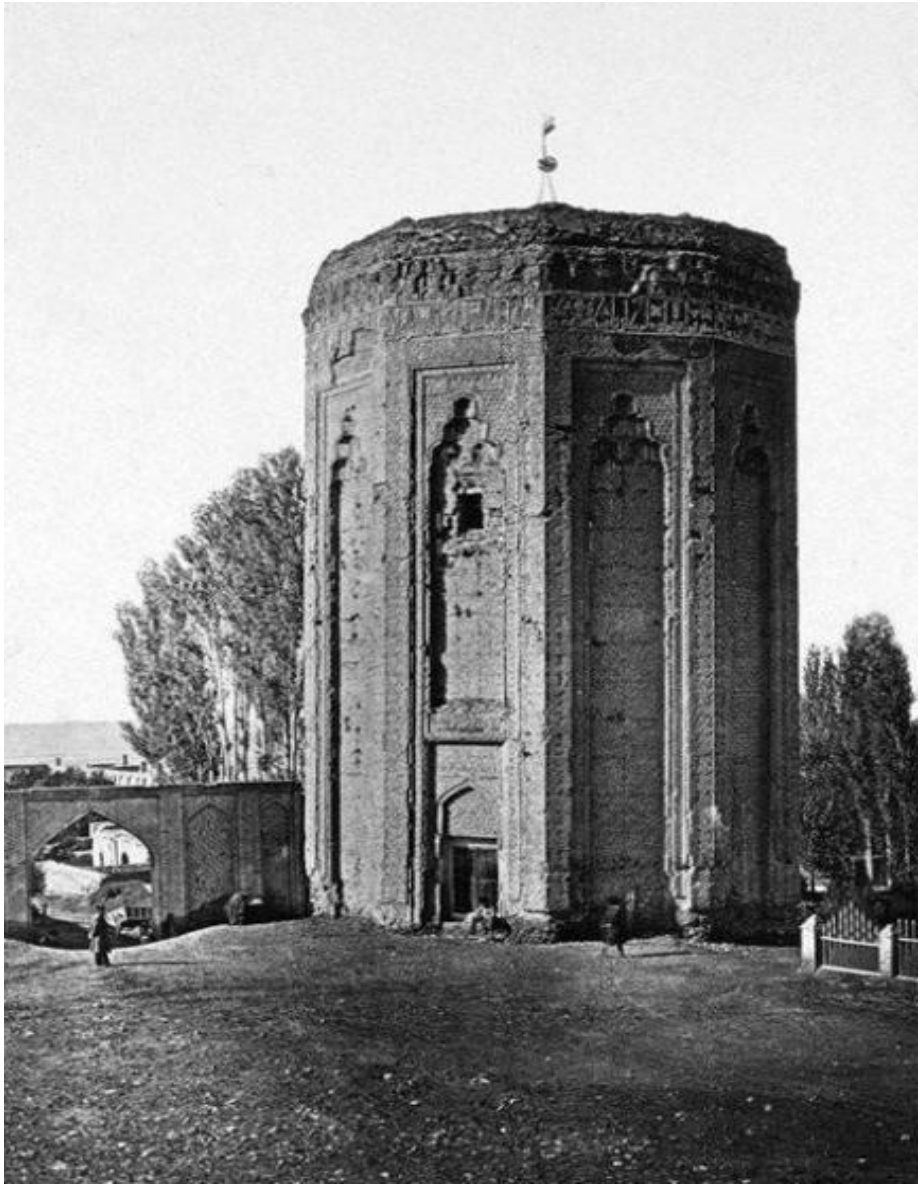
Mümine Hâtun'un vefat tarihi ile ilgili olarak Ziya Bünyadov, (2017, s. 85) British Museum'da bulunan İbnü'l-Ezrak'ın (ö. 577/1181'den sonra) el yazmasından yararlanarak 9 Rebîülevvel 571/30 Eylül 1175 tarihini verir. Mümine Hâtun'un vefatı Irak Selçuklularına komşu hânedan ve devletler tarafından da üzüntüyle karşılanmıştı. Bunlardan Ahlatşahlar hâkimi II. Sökmen'e (ö. 581/1185) haber ulaşınca Ahlat'ta taziyeye oturmuş ve iki gün süreyle çarşıları kapatmıştı (İbnü'l-Ezrak, 1992, s. 182).

Mümine Hâtun'un vefatından kısa süre sonra da eşi Atabeg İldeniz de vefat etmiş; peş peşe yaşanan bu kayıpların ardından Irak Selçukluları artık yıkılış dönemine girmişti. Mümine Hâtun'un defnedildiği Nahcıvan'daki görkemli anıt mezarı ise Mümine Hâtun Kümbeti olarak bilinmektedir. 25 metre boyundaki bu kümbetin mimarı olan Acemi b. Ebû Bekir, hem mimarîsi hem de zengin süslemeleri ve firuze çinileriyle son derece gelişmiş bir eseri ortaya koymuştur (Aslanapa, 1989, s. 82; Kürkçüoğlu, 2007, s. 111-112). İçten silindirik dıştan 10 köşeli olarak yapılan kümbedin bütün yüzeyleri incelikli süslemelerle doludur. Kümbetin bulunduğu çevreye iki tarafında silindirik minareleri ile sivri kemerli ve çok gösterişli kemerli bir kapıdan girildiği eski gravürlerden tespit edilmiştir. Kümbetin en önemli kısımlarından biri de cenazelik bölümüne de doğusundan merdivenlerle inilmektedir (Aslanapa, 1989, s. 82-83; Kürkçüoğlu, 2007, s. 112). Mümine Hâtun Kümbeti'nin kitabesi doğal afetlerden bölgede bulunan diğer Selçuklu eserleri kadar zarar görmediği için günümüze ulaşabilen nadir kitabelerden olmuştur. Girişinde yer alan sivri kemerli kapısının üzerindeki kitâbede Atabeg Cihan Pehlivan'ın, İslâm'ın ve Müslümanların paklığı, Mümine Hâtun'un nâmına 582 yılı Muharrem'inde (Mart-Nisan 1186) esirgeyen ve bağışlayan Allah'ın adıyla bu kümbeti yaptırdığı yazmaktadır. Ayrıca eseri yapan mimar Acemî b. Ebû Bekir Nahcıvânî'nin kapının bulunduğu yer üzerinde bir imza kitâbesi de bulunmaktadır. Buradan da Mümine Hâtun'un oğlu Atabeg Cihan Pehlivan

[4] Zahîrüddîn-i Nîsâbûrî, 2004, s. 117; Râvendî, 1999, II, s. 284; Reşîdüddîn, 2010, s. 258-259; Yınanç, 1978, s. 614; Lambton, 1988, s. 270; Velihanlı, 2005, s. 100-101).

tarafından inşâsına başlanan yapının, atabegin vefatının ardından 583 (1187) yılında Mümine Hâtun bir diğer oğlu Kızılarslan tarafından tamamlandığı anlaşılmaktadır (Yetkin, 1974, s. 72; Denknalbant, 2020, s. 558-559).

Sonuç olarak Mümine Hâtun muharebelerde aktif rol oynamış; siyasî meselelerde verdiği tavsiyeleriyle ülkenin nizam ve sükûnunu sürdürmeye gayret sarf etmiştir. Oğlunu destekleyici ve devlet meselelerinde cesaretlendirici bir anne olmasının yanında dinî vecibelerini îfâ etmesi ve hayır işleriyle de ön plana çıkmıştır. Nitekim o, âlimlere, zâhitlere, muhtaçlara yardımlarda bulunan toplumun her kesiminin hürmet ve takdirini kazanan bir Selçuklu hâtunu olarak tanınmıştır. Mümine Hâtun'un vefatı Irak Selçuklu hânedanını derinden etkilemiş, yaşanan üzüntü devrin tarihî kaynaklarına yansımış ve hânedanın sürekliliğinin onun varlığına bağlı olduğu vurgulanmıştır.



Mümine Hâtun Kümbedi'nin XIX. yüzyıl sonlarındaki görünümü

https://kulturenvanteri.com/en/yer/mumine-hatun-kumbeti/#16/39.204914/45.406193

Mümine Hâtun Kümbeti'nden görünüm

https://kulturenvanteri.com/tr/yer/mumine-hatun-kumbeti/img_0593/

KAYNAKÇA

ALYÂRÎ, H. (1966). *Azerbeycan Atabeğleri İl-deniz Oğulları (1146-1225)*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi. (Yayımlanmamış Doktora Tezi).

ASLANAPA, O. (1989). *Türk Sanatı*. İstanbul: Remzi Kitabevi.

AYAN, E. (2008). "Irak Selçuklu Sultanlarının Evlilikleri". *Sakarya Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Dergisi*. X/1: 151-165.

BÜNDÂRÎ. (1943). *Zübdetü'n-Nusra ve nuhbetü'l-'usra*. (çev. Kıvameddin Burslan). *Irak ve Horasan Selçukluları Tarihi*. İstanbul: Maarif Matbaası.

BÜNYADOV, Z. (2017). *Azerbaycan Atabegleri Devleti*. (çev. İlyas Kemaloğlu). İstanbul: Teas Press.

DENKNALBANT, A. (2020). "Mümine Hatun Külliyesi". *DİA*. XXXI. Ankara: TDV Yayınları: 558-559.

HÂNDMÎR. (1353). *Habîbü's-siyer fî ahbâri efrâdi'l-beşer*. (nşr. Muhammed Debîr Siyâkî). IV. Tahran: Kitap Fürûş-u Hayyâm.

HÜSEYNÎ. (1943). *Ahbârü'd-Devleti's-Selçukıyye*. (çev. Necati Lugal). Ankara: TTK. Yay.

İBNÜ'L-ESÎR. (1987). *el-Kâmil fi't-târih*. (çev. Abdülkerim Özaydın). XI. İstanbul: Bahar Yay.

İBNÜ'L-EZRAK. (1992). *Meyyâfarikîn ve Âmid Târihi (Artuklular Kısmı)*. (çev. Ahmet Savran). Erzurum: Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Yay.

KAYA, P. (2017). *Arslanşah ve II. Tuğrul Dönemi Irak Selçukluları Tarihi (1161-1194)*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. (Yayımlanmamış Doktora Tezi).

KAYA TAN, P. (2020). "Irak Selçuklu Devleti'nin Muhteris Veziri Kemâlülmülk (Kemâleddin) es-Sümeyremî". *Ortaçağ Tarihçiliğinde Bir Duayen Prof. Dr. Abdülkerim Özaydın'a Armağan*. (ed. Ebru Altan vd.). İstanbul: Bilge Kültür Sanat: 721-732.

KERÎMÂN, H. (1371). *Rey-i Bûstân.* I. Tahran: Danişgâh-ı Şehid Behişti.

KLAUSNER, C. L. (1973). *The Seljuk Vezirate: a study of civil administration 1055-1194*. Cambridge-Mass: Harvard University Press.

KÜRKÇÜOĞLU, E. (2007). *Nahçıvan Tarihi (V-XV. Yüzyıllar)*. Erzurum: Güneş Vakfı Yayınları.

LAMBTON, A. K. S. (1988). *Continuity and Change in Medieval Persia*. Londra: Suny Press.

MERÇİL, E. (1989). *Kirmân Selçukluları*. Ankara: TTK. Yay.

MERÇİL, E. (2011). *Selçuklular'da Saraylar ve Saray Teşkilatı*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yay.

MERÇİL, E. (1991). İldenizliler (Azerbaycan Atabeglikleri). *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi (DGBİT*). VIII. İstanbul: Çağ Yayınları: 81-110.

MÎRHÂND. (1339). *Ravzatü's-safâ' fî sîreti'l-enbiyâ' ve'l-mülûk ve'l-hulefâ'*. IV. Tahran: Müessese-i Hayyâm ve İntişârât-ı Pîrûz.

NECEF, E. N. (2010). *Selçuklu Devletleri ve Atabeyleri Tarihi (Oğuzların ortaya çıkmasından-XIV. Asırlar)*. Bakü: Qanun.

ÖZAYDIN, A. (1991). "Arrân". *DİA*. III. İstanbul: TDV Yayınları: 394-395.

ÖZTÜRK, M. (2019). *Irak Selçuklu Devleti Atabegleri*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yay.

RÂVENDÎ. (1999). *Râhatü's-Sudûr ve Âyetü's-Sürûr*. (çev. Ahmed Ateş). *Râhatü's-Sudûr ve Âyetü's-Sürûr: Gönüllerin Rahatı ve Sevinç Alâmeti.* II. Ankara: TTK. Yay.

REŞÎDÜDDÎN FAZLULLĀH-I HEMEDÂNÎ. (2010). *Cami'ü't-Tevârih, Selçuklu Devleti*. (çev. Erkan Göksu-H. Hüseyin Güneş). İstanbul: Selenge Yay.

SÜMER, F. (1991). "Arslanşah b. Tuğrul". *DİA*. III. İstanbul: TDV Yayınları: 404-406.

TURAN, O. (2005). *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti*. İstanbul: Ötüken Yay.

VELİHANLI, N. (2005). *Nahcıvan Araplardan Mongollaradek (VII-XII. Asırlar)*. Bakü: Azerbaycan Millî İlimler Akademisi.

YETKİN, S. K. (1974). *İslâm Ülkelerinde Sanat*. İstanbul: Cem Yayınevi.

YEZDÎ. (1979). *el-'Urâza fî'l-hikâyeti's-Selcûkiyye*. (Ar. çev. Abdünnaîm M. Hasaneyn-Hüseyin Emîn). Bağdat.

YINANÇ, M. H. (1978). "Arslan-Şah". *İA*. I. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi: 610-615.

ZAHÎRÜDDÎN-İ NÎSÂBÛRÎ. (2004). *Selcûknâme*. (nşr. A. H. Morton). Londra: E. J. W. Gibb Memorial Trust.

https://kulturenvanteri.com/tr/yer/mumine-hatun-kumbeti/img_0593/

https://kulturenvanteri.com/en/yer/mumine-hatun-kumbeti/#16/39.204914/45.406193

Tarih Sahnesinde Türk Dünyası Kadını Uluslararası Sempozyumu
Turk Dunyosi Ayollari Tarix Sahnasida Ellararo Ilmiy Yig'ini
The International Symposium Women of the Turkic World at the Stage of History
BİLDİRİLER KİTABI ● MA'RUZA MATERİALLARİ ● BOOK OF PROCEEDINGS

TÜRKLER'DE ALP KADIN TİPİ VE ERZURUM SALTUKLU HÜKÜMDARI MAMA HATUN

Ahmet Toksoy*

Tarihte Türk Kadını

Türk milleti tarihi boyunca kadına gerekli olan önemi vermiş ve onu sosyal hayatın merkezinde tutmuştur. Kadın Türk sosyal hayatında erkeğin yardımcısı olarak hayatını devam etmiştir. Bir noktada Türk aile sisteminin ana taşıyıcı kolonudur. Adeta aileyi ayakta tutan direktir. Çeşitli güçlüklere erkekle birlikte katlanır, tarlada, bağda, dağda, pazarda onunla birlikte çalıştığı gibi en ağır işleri yerine getirmiştir. Çocuklarının istikbali üzerinde eşi kadar tesirli olmuştur. Kadın her şeyden önce erkeğin evdeşi yani ev arkadaşıydı. Hülasa, aile içinde ve etrafındaki akrabalarından oluşan cemiyette söz sahibi bir varlıktır (Kafesoğlu, 1995, s. 30; Koca, 2003, s. 104).

Tarih Türklerin kadına verdikleri, şerefli mevkii gösteren delillerle doludur. Eski Türk devletlerinde Katun/hatun yani imparatoriçe devlet idaresinde hakanla aynı hukuka sahipti (Kafesoğlu, 2004, s. 270). Kurultaylarda hakanın yanında oturur, siyasi konuşmalarda ve elçilerin kabulünde hazır bulunur, harp meclislerine katılarak savaşlara ait müzakerelere katılarak fikirlerini söylerdi. Kağanlıkların iç işlerinde ve diş politikasında ancak katunun da tasvip ettiği kararlar yürürlüğe girerdi (Kafesoğlu, 1995, s. 30; 2004, s. 270). Büyük Hun Hakanı Mete'nin hanımı M.Ö. 201 Pai-teng kuşatması sırasında anlaşma yapmak için Türk karargâhına gelen elçiler Mete'nin hanımı tarafından karşılanmışlardır. Avrupa Hun Hakanı Atilla'nın eşi Arıkan, Hun başkentine gelen Doğu Roma elçilerini parlak bir törenle karşıladığı gibi onurlarına ziyafet vermiş ve elçileri ağırlamıştır. Katun gelecekte tahta çıkacak hükümdarın annesiydi. Bundan dolayı onun Türk soyundan olmasına özellikle dikkat edilirdi. Türk hükümdarı, katununu genellikle tanınmış Türk boylarından seçerdi (Koca, 2003, s. 79).

Bilge Kağan, Kök-Türk Bengü taşlarında ikinci Kök-Türk Kağanlığının kuruluşundan bahsedilirken babası ile birlikte annesi İl-Bilge Katun'un da Tanrı tarafından devletin kuruluşunda görevlendirildiği ifade edilmektedir (Ergin, 1988, s. 21). İstilaya uğrayan yurtta kalan kadınların hakaret görmesini en büyük felaket kabul eden Türk anlayışında kadının cemiyetteki yüksek itibarını göstermektedir (Kafesoğlu, 1995, s. 30). Bundan dolayı savaşta düşmanın eline geçmesini zillet sayıyorlardı. Türk kadını namus ve iffetine son derece düşkündü. O daima iffet, namus ve güzelliği ile yabancı seyyahların dikkatini çekmiştir. Türk erkekleri eşlerine "görklüm" yani gülüm şeklinde ifade ediyorlardı (Koca, 2003, s. 105).

* Doç. Dr., Aydın Adnan Menderes Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Tarih Bölümü, ahmet.toksoy@adu.edu.tr

Türkler Müslüman olduktan sonra katunlar, daha önceki devletlerde ver olan mevkilerini korumuşlardır. İslam ve Hıristiyan dünyasında rastlanmayan bu durum devlet içinde görev alan Fars kökenli devlet adamları tarafından pek hoş karşılanmamıştır. Bundan dolayı Alp Arslan'ın veziri Nizam ül-Mülk, "Acem hükümdarları devrinde kadınlar devlet işlerinde tesirli olamazlardı" diyerek üstü kapalı eleştiri yapmaktadır (Turan, 1994, s. 127). Tuğrul Bey üvey kardeşi İbrahim Yınal tarafından Hemedan'da kuşatılınca Sultanın katunu Altun-can, Bağdat'ta derhal ordunun başına geçmiş, durumu şüpheli olan devlet adamlarını tutuklattıktan sonra ve emrine aldığı ordusu ile hareket ederek Tuğrul Bey'in kuşatmadan kurtarılmasında büyük rol oynamıştır.

Oğuzların Anadolu'ya Gelişi

Anadolu, önce İran-Bizans arkasından da bir kaç asır devam eden Arap-Bizans mücadelesi sonucunda yakılmış ve yıkılmıştır. Her sene bir, hatta iki defa sefere çıkan ve bu ülkenin her tarafına akınlar yapan, köy ve kasabaları yağmalayan İslam orduları tarafından Anadolu baştanbaşa çiğnenmiştir. Üç buçuk asır süren bu devamlı taarruzlar Anadolu şehirlerinin çoğunu enkaz haline getirmiş, memleketin nüfusunu çok azaltmış ve bazı bölgeleri adeta harabeye çevirmişti (Yinanç, 2013, s. 14). Bu mücadeleler sonucunda galip gelerek Anadolu'yu tekrar hâkimiyetinde birleştiren Bizans İmparatorluğu, devlet teşkilatını değişerek ülkeyi on sekiz Thema (Tem/eyalet)'ya aymıştır. Bu eyaletlerden ikisi de İzmir ve havalisini içine alacak şekilde teşekkül ettirilmiştir. Böylece İzmir ve havalisi iki eyalet haline getirilmiştir. Birincisi merkezi Efes olan Trakezyen eyaletiydi ki, Lidya, Frigya ve Karya'nın bir kısmını içine almıştır. İkincisi ise merkezi İzmir olan Sami eyaleti olmuştur. Sisam adasının adına izafeten Sami adı verilen bu eyalet adaların bir kısmı ile sahil şehirlerini ihtiva etmiştir (Yinanç, 2013, s. 14-15). Kısaca Selçuklu fütuhatının başladığı tarihlerde Bizans, güçlü bir devlet olarak bütün Anadolu'ya hâkim olduğu gibi Kafkasya'yı da hâkimiyet altına almak için politika geliştiriyordu.

Sır Derya boylarında yaşayan Oğuzların hayatı, Selçuk Bey'in Oğuz Yabgusu ile yaşadığı mücadele ile farklı bir gelişme göstermeye başladı. Zira Selçuk Bey'in bu mücadele sonunda Cend bölgesine göç etmesi tarihi hadiselerin seyrini değiştirdi. Bölgede yer alan iki Türk devleti güçlerinin zirvesinde bulundukları bir sırada Cend bölgesine gelen ve giderek güçlenen Oğuzlarla uğraşmak zorunda kalmışlardır. Selçuk Bey zamanında başlayan mücadele onun torunları olan Çağrı ve Tuğrul Beyler zamanında da devam etmiştir.

Selçuklu Oğuzları, Çağrı ve Tuğrul Bey'in idaresinde 1040 yılına kadar Horasan bölgesinde Gazneli Devleti'ne karşı istiklal mücadelesinde bulunduktan sonra, bu devlete öldürücü darbeyi 1040 Mayıs ayında vuku bulan Dandanakan Meydan muharebesiyle vurmuşlardır. Bu galibiyetle geniş topraklar ele geçirdikleri gibi istiklallerini de ilan etmişlerdir (23 Mayıs 1040) (Turan, 1969, s. 103 vd.). Zaferin hemen ertesi günü Merv şehrinde toplanan kurultayda Selçuklular, ellerine geçirdikleri ülkeleri paylaşmışlardır. Buna göre Çağrı Bey, Merv merkez olmak üzere Horasan'ın büyük bir kısmına, Musa Yabgu ise, Bust, Herat, Sistan ve uzanabildiği kadar bölgeyi idare etmeye başladı. Çağrı Bey'in oğlu Kavurd'a, Tabasyan vilayeti ile Kirman bölgesi verilmişti. Tuğrul Bey'in ise hâkimiyet sahası ise sultan olarak, Irak-Acem ve fethedilecek batı bölgeleri olarak belirlenmiştir. Bu arada Tuğrul ve Çağrı Beylerin anne bir kardeşleri olan İbrahim Yınal, Çağrı Bey'in oğlu Yakuti ve Arslan Yabgu'nun oğlu Kutalmış onun emrinde bulunarak batı bölgelerindeki fetihleri gerçekleştireceklerdi. Bu sebeple batıya doğru hareket eden İbrahim Yınal, Rey'i ele geçirmiş ve Tuğrul Bey'i buraya davet etmiştir. Böylece devletin başkenti Nişapur'dan sonra burası olmuştur. Bundan sonra İbrahim Yınal Hemedan'a, Yakuti Zengan ve Azerbaycan taraflarına, Kutalmış ise Gürgen ve Damgan'a gönderilerek adı geçen bölgelerin hâkimiyet altına alınması sağlanmıştır (Süleyman er-Ravendi, 1957, s. 102–103).

Anadolu'nun fetih harekâtlarını bizzat yeni başkent Rey'den yönetmeye başlayan Tuğrul Bey, İbrahim Yınal'ı Hemedan ve İsfahan il ve yörelerinin, diğer amcasının oğulları Kutalmış ve Resul Tegin'i Hazar Deniz'i bölgesinin, öteki amcası Musa İnanç Bey'in oğlu Hasan Bey ile kardeşi Çağrı Bey'in oğlu Yakuti'yi Azerbaycan'ın fethiyle görevlendirdi. Ayrıca bu Selçuklu prenslerinin buyrukları altına kalabalık Türkmen kuvvetleri de verildi (Yinanç, 2013, s. 44; Sevim – Merçil, 1995, s. 34).

Azerbaycan harekâtı sırasında ilk defa düzenli ordusuyla Anadolu sınırlarını aşan Hasan Bey, Pasinler Ovasına kadar gelerek keşif akınını devam ettirdi. Ancak onun geri dönerken Büyük Zap Suyu kıyısında Bizans ordusu tarafından pusuya düşürülüp şehit edilmesi durumu olumsuz etkiledi. Bunu üzerine Sultan Tuğrul Bey, şehit olan Hasan Bey ve askerlerinin öcünü almak üzere Azerbaycan Genel valiliğine atadığı İbrahim Yınal'ı, Kutalmış Bey ile birlikte Anadolu seferi için görevlendirdi. İbrahim Yınal tarafından kumanda edilen Türk ordusu, Bizans ordusunun üzerine yöneldi. Ancak Bizans kuvvetleri Türk ordusuna karşı koyamayarak önünden geri çekildi. Bu durum karşısında Bizans İmparator'undan yardım istediler. O da Gürcü asıllı Bizans Generali Liparit'i onların yardımına gönderdi. Bizans ordusu Liparit'in kendilerine katılmasından sonra Pasinler ovasına inebildiler ve Kapetru (Hasankale) kalesinin yanına karargâhlarını kurdular. Bu arada Türk ordusu da Kapetru önlerine geldi (18 Eylül 1048) (Brosset, 1849, s. 223; Grousset, 1947, s. 589; Konukçu, 1992, s. 10). Pasinler Ovasında yapılan savaşta Bizans ordusu, Türk Ordusu tarafından mağlup edildi. Bu zaferden sonra Azerbaycan'da Mugan ovasında toplanan Oğuz boyları Doğu Anadolu'ya doğru harekete başladılar. Türkler, bu seferler sırasında Erzurum ve Pasinler Ovasının boş yerlerini doldurarak bölgenin dört bir köşesini ele geçirdiler (Aristakes, 1985, s. 18). Bu konuda Zeki Velidi Togan, "Türkler, özellikle XI. Yüz yılın ilk çeyreğinden itibaren önceleri keşif, fakat daha sonra büyük kitleler halinde temelli yerleşmek için Ön Asya ve Anadolu'ya gelmeye başlamışlardır" diyerek iskân hareketinin başladığını vurgulamaktadır (Togan, 1970, s. 178).

Selçuklu Sultanı Alp Arslan, 1064'de tahta çıktıktan sonra Azerbaycan'a gelerek buradan Anadolu'ya doğru hareket etti. Iğdır ve havalisi ele geçirildikten sonra Gürcistan üzerine yürüyerek hâkimiyet altına aldı. Arkasından da Alp Arslan Kars ve Anı'yı ele geçirdi. Anı'nın almasıyla başlayan Türk harekâtı, Oğuzların bu yörede yaşamaya mecbur olmaları ile zorlanıyordu. Orta Asya'dan başlayan Oğuz göçü giderek bir sel halini aldı. Artık Anadolu'da iki taraf arasında büyük bir hesaplaşmanın zamanının geldiği hadiselerin gelişmesinden anlaşılmaktadır. Ya Bizans İmparatorluğu Türkleri Anadolu'dan atıp sınırlarını koruyacak ya da Türkler, Bizans'ı mağlup edip Anadolu'yu tamamen hâkimiyet altına alacaktı. Bunun için Bizans İmparatoru Romanos Diogenes büyük bir ordu hazırlayarak doğuya hareket etti. Nihayet Malazgirt savaşında da Alp Arslan, önce barışı deneyerek anlaşma yolunu denedi ancak başarılı olamayınca da yapılan savaşta Bizans'ın bir gayretle topladığı büyük ordusunu kesin bir yenilgiye uğrattı (Sadr ud-Din Ebu'l-Hasan Ali İbn Nasır İbn Ali El-Hüseyni, 1933, s. 46 vd.; Reşid ed-Din, 1999, 32 vd.; Baykara, 2004, s. 69). Bu zafer sonucunda Anadolu artık Türk vatanı olmaya başladı. Çünkü zaferden sonra kaynaklarda Anadolu artık "Türkiye" adı ile anıldı. Malazgirt Zaferinden sonra (1071) imparator Romanos Diogenes tahtını kaybetti. İstanbul'da başlayan saltanat mücadelesi, imparatorluğu tam bir anarşi havasına soktu. Bundan faydalanan Türk kumandanları Anadolu'yu fethe başladılar. Doğudan başlatılan harekât noktası üzerinde Erzurum bulunuyordu. Selçuklu sultanı bu yörelerin ele geçirilmesi işini Saltuk, Mengücek ve Artuk'a verdi (Konukçu, 1992, s. 21). Anadolu'nun fethinden sonra Doğu Anadolu'da kurulan beylikler arasında Saltukluların müstesna bir yeri vardır. İlk defa kadın yönetici işbaşına gelmiş ve devlet işlerini kendi kararı ile idare etmiştir (Konukçu, 1992, s. 24).

Mama Hatun, İzzettin Saltuk'un dördüncü kızıdır. II. Saltuk'un Mama Hatun'dan başka Ahlat-şah'ı Sökmen ve Erzen ve Bitlis Bey'i Devlet-şah ile evli olan iki kızından başka üçüncü kızı da Türkiye Selçuklu hükümdarı Kılıç Arslan ile nişanlıydı. Ancak Danişmendli hükümdarı

Yağı-basan Erzurum'dan sultana gelin giden bu prensesin düğün alayını basarak yeğeni Zunnûn ile evlendirdi (Turan, 1980, s. 17).

Abisi Nasıreddin Muhammed'ten hemen önce Erzurum Saltuklu hükümdarı olarak 1191'de tahta oturdu. Doğu Anadolu'da kurulan ve çok önemli bir devlet olan Saltukluları on yıl yönetti. Kendisine Taşkendli Kemaleddin isimli bir kadı yardımcı olmaktaydı. Selahaddin Eyyubi'nin sır kâtibi ve veziri İmadeddin İsfahani'nin yazdığına göre Mama Hatun'un kadısı, Eyyubi sarayına gittiği zaman Mama Hatun'un şerefine yakışır vaziyette itibar görmüştür ki, bu da bize Erzurum Melikesinin çok sevilip saygı duyulduğunu göstermektedir (Konukçu, 1992, s. 24).

Mama Hatun, Eyyubi hükümdarı Selahaddin Eyyubi'nin çağdaşıdır. İki Türk hükümdarı arasındaki münasebetler daima iyi olmuştur. Bu tarihlerde Selahattin Eyyubi yeğeni ve Meyyafarikin valisi Şahin-şah'ı Ahlat'ı ele geçirmek için göndermişti. O da Muş ovasına varıp bir kalede mahpus bulunan Ahlat vezirini hapisten çıkardı. Şahin-şah buradan sonra Malazgirt kalesi üzerine hareket ederek burayı muhasara altına aldı (Konukçu, 1992, s. 25). Erzurum hükümdarı Mama Hatun Erzurum askeri ve Selçuklu heybeti ile ona yardım için hareket etti. Bu olaydan bahseden İsfahani, "Erzurum askeri Selçuklu Sultanları gibi azamet ve ihtişamlı olan Saltuk'un kızı Melike Mama Hatun'un kumandasında, ona yardıma geldi" (İsfahani, 1888, s. 318) diyerek Mama Hatun'dan övgüyle söz etmektedir. Ancak Eyyubi valisi 10 Ekim 1191'de, Malazgirt muhasarası sırasında hayatını kaybetti. Bu hadise, Eyyubileri mateme soktuğu gibi Erzurum'da da aynı şekilde tesir bıraktı. Eyyubiler ile Saltuklular arasında izdivaç düşünülmüş hatta Mama Hatun'u istemek üzere bir elçi bile gönderilmişse de evlilik işi gerçekleşmemiştir (Konukçu, 1992, s. 25). Esasen Melik Adil, Nablus Emiri Farisüddin'e yazdığı mektubunda, "Erzurum'a git. Sahibesi Mama Hatun ile evlenip bu ülkeyi idare et. Zira o benden daha büyük emir ile evlenmek ister" demiştir (Turan, 1980, s. 17). Yukarıda belirttiğim gibi İslam öncesi Türklerde olduğu gibi Selçuklularda, Harezmşahlarda, Atabeglerde ve Anadolu'nun fethinden sonra burada kurulan devletlerde de Terken veya katunların siyasi rolleri ve hükümdarlıkları göz önüne getirilirse Saltuklu hükümdarı Mama Hatun'unda böyle bir mevkie sahip olması gayet normaldir (Turan, 1980, s. 17). Mama Hatun 1200/1201 yılına kadar Saltukluların başında kalmıştır. Ancak bu tarihte Onun gözaltına alınarak tahtan indirilmiştir (Konukçu, 1992, s. 25).

XII. yüz yıldan sonra bölge adı olarak kullanılan Tercan bölgesinde Mama Hatun adı kullanılmaya başlandı. Öyle tahmin ediyoruz ki, Saltuklu hükümdarı Mama Hatun örnek bir kadın yönetici olarak bu günkü Tercan ilçe merkezini XII. Yüz yılda kurdu. Onun muhtemelen ölmeden önce imar faaliyetlerinin bir sonucu olarak ortaya çıkan Mama Hatun adını da bu Türk hükümdarının adından almıştır (Konukçu, 1998, s. 31). Tuzla Çay'ının kuzey sahilinde, bir tepeyi taçlandıran beldenin kalesi mevcut değildir. Burada bir medrese, cami, hamam ve öldükten sonra ebedi uykusunu uyuyacağı türbesini hepsinden önemlisi de kervansaray yaptırmış olmasıdır. Anadolu'daki enden yapılardan birisi olan türbesinde Mama Hatun ebedi uykusunu uyumaktadır (Konukçu, 1998, s. 31). Ölümünün üzerinden binlerce yıl geçmesine rağmen halk muhayyilesinde adı unutulmamış hala yaşamaktadır.

Onun hakkında bir de efsane anlatılmaktadır: "Erzincan'ın Tercan ilçesinde bir kervansarayın yanındaki türbede yatan Mama Hatun, bir Türk beyinin kızıymış. Dünyada iz bırakmak için türbe yaptırmaya karar vermiş. Bu iş için görevlendirdiği mimar, sanatının bütün inceliklerini kullanarak türbenin temelini atmış. Duvarlar, su basmasını aşmış ve sıra sıra yükselmeye başlamış. Hatun işin her evresini yakından inceliyordu. Bu amaçla her gün iş yerine geliyor yapılanları yakından takip ediyordu. Hatun'un bu hareketleri sırasında, mimar ona âşık oldu. Hatun da bunu hissetti. Gün oldu, mimar uykularını kaçırmaya başladı. Duygularını açığa vurmaya karar verdi. Yüz yüze, baş başa kaldıkları bir gün Hatun'a derdini açtı. O, bu işin kolay

olmadığını, bey kızı olduğunu söyledi. Ancak evliliğin de olmayacağını hatırlatmaktan da kaçınmadı. "İl" ne söyler" kaygısı içinde hep olumsuz cevaplar verdi. Şu var ki, hiçbir konuşmasında, karşısındakini karamsarlığa da düşürmedi. Bu itibarla mimar için umut kapısı da kapanmadı. Ölmeyen umutlar, kapanmayan kapılar, kişioğlunun gönlünde bitip tükenmeyen güç kaynağıdır. Mimar yapı işini büyük bir titizlik içinde yürüttü. Günü geldi türbenin kubbesi kapatılacaktı. Son taşı yerine yerleştirmeden Hatunun son sözünü duymak istiyordu. Olumlu cevap alacağını hala inanmaktaydı. Bir gün hatun, mimar başına kırk yumurta gönderdi. Bunlardan her birini günün üç öğününde yesin diye… Öğünler günleri izledi ve epey zaman geçti. Mimar başı, hatunun bu buyruğunu da yerine getirdi. Hatun, Mimar başı ile konuşmaya karar verdi. "Mimarbaşı sen büyük insansın. Ünün her ülkeye yayılmıştır. Sen istersen zengin çocukları, ağa kızları sana kollarını açmaya hazırdırlar. Sen neden kısmetini bu yolda ararsın? İlle de bana gönül bağlarsın. Ben hükümdar kızıyım. Ama insan olarak diğer hatunlardan ayrı yaratılışta değilim. Sana kırk yumurta göndermiştim, bunları yedin. Tatları bakımından fark var mıydı? İşte kadınlar da bu yumurtaya benzerler. Sen olmayacak sevdadan vazgeç. İşini bitirip, teslim ettikten sonra, kendine uygun başka bir gönül ortağı aramaya bak". Mimar, olumsuzluk karşısında üzüldü. İliklerine kadar sarsıldı. Elindeki külüngü var gücü ile havaya fırlattı. Başına altına tuttu. Külüngün çarpması ile dünyası karardı ve öldü. Bu kendine kıyış, yüzyılların ötesinden gelen bir ses gibi Mama Hatun Türbesinden buram buram tüten bir acının silinmez izlerini taşımaktadır" (Cumhuriyetin 75. Yılında Tercan, 1998, s. 338-339).

Mama, eskiden olduğu gibi günümüzde de kullanılmaktadır. Türk hükümdarlık anlayışında beyin evinde iki çocuğu kalırdı. Biri erkek, diğeri kız idi. Oğlana "Od Tegin" kıza ise "Mama" adı verilirdi. Ayrıca Mama, baş, hala, anlamına da gelmektedir. Timurlu dünyasında önce Türkistan'da sonra da Hindistan'da aynı özellikte kullanılmıştır. Kaşgalı Mahmud'da da Mama kelimesi geçmektedir. Erzurum ve çevresinde bu prensesin adı, farklı şekillerde hatıralarda yaşamaktadır. Mama-şın Arkı, Devlet Mama, Mama Bike, Mama –aylı, Mama Hatun Kapısı gibi örnekler bunlardan bazılarıdır (Konukçu, 1998, s. 31).

Görüldüğü gibi Erzurum Saltuklu hükümdarı Mama Hatun, Saka hükümdarı Tomris, Hindistan'da Raziye Sultan gibi devleti idare etmede büyük başarılar göstermiştir. O babası Saltuk Bey'den aldığı emaneti başarıyla devam ettirmiştir. Öldükten sonra abisi tahta çıktı. Mama Hatun ebedi uykusunu Erzincan ili Tercan İlçesinde uyumaktadır.

KAYNAKÇA

Aristakes, Aristakes Lastivertc'i's History, New York 1985

Baykara, Tuncer, Türkiye Selçuklularının Sosyal ve Ekonomik Tarihi, İstanbul 2004

M., Brosset, Histoire de La Georgia, St. Peterburg 1849

Ergin, Muharrem, Orhun Abideleri İstanbul 1988

Cumhuriyetin 75. Yılında Tercan, Ankara 1998

Gündoğdu, Hamza, "Tarihi Kalıntılar", Cumhuriyetin 75. Yılında Tercan, Ankara 1998

İsfahani, Kitab el-Feth'il Kussi, Yay. C. de Landberg, Leiden 1888

Kafesoğlu, İbrahim, Türkler ve Medeniyet, İstanbul 1995

Kafesoğlu, İbrahim, Türk Milli Kültürü, İstanbul 2004

Koca, Salim, Türk Kültürünün Temelleri, II, Ankara 2003

Konukçu, Enver, Selçuklulardan Cumhuriyete Erzurum, Ankara 1992

Konukçu, Enver, “Tercan Tarihi, Saltuklular-Mengücekliler”, Cumhuriyetin 75. Yılında Tercan, Ankara 1998

Rene Grousset, Histoire de L’Armenia, Paris 1947

Reşid ed-Din, Câmiu’t-Tevarih, II, 5. Cüz, Ankara 1999

Sadr ud-Din Ebu’l-Hasan Ali İbn Nasır İbn Ali El-Hüseyni, Ahbâr üd-Devlet is-Selçukiyye, Tashih, Muhammed İkbal, Lahor 1933

Sevim, Ali, Merçil, Erdoğan, Selçuklu Devletleri Tarihi, Ankara 1995

Süleyman er-Ravendi, Rahat-üs-Sudur ve Ayet-üs-Sürur, I, Çvr. Ahmed Ateş, Ankara 1957

Sümer, Faruk, Selçuklular Devrinde Doğu Anadolu’da Türk Devletler Tarihi, Ankara 1998

Togan, A: Zeki, Velidi, Umumi Türk Tarihine Giriş, İstanbul 1970

Turan, Osman, Türk Cihan Hâkimiyeti Mefkûresi Tarihi, İstanbul 1994

Turan, Osman, Selçuklular Tarihi ve Türk İslam Medeniyeti, İstanbul 1969

Turan, Osman, Doğu Anadolu Türk Devletleri Tarihi, İstanbul 1980

Yinanç, Mükrimin Halil, Türkiye Tarihi Selçuklular Devri, I, Yay. Hzl. Refet Yinanç, Ankara 2013

Tarih Sahnesinde Türk Dünyası Kadını Uluslararası Sempozyumu
Turk Dunyosi Ayollari Tarix Sahnasida Ellararo Ilmiy Yig'ini
The International Symposium Women of the Turkic World at the Stage of History
BİLDİRİLER KİTABI ● MA'RUZA MATERİALLARİ ● BOOK OF PROCEEDINGS

HÂRİZMŞAHLAR DEVLETİ'NDE İKTİDAR KRİZİ: TERKEN HATUN-SULTAN ALÂEDDİN MUHAMMED ÇATIŞMASI

Zehra Güneş*

XIII. yüzyılda Orta Asya'nın en büyük devletlerinden biri olan Hârizmşahları, Sultan Melikşah'ın (ö. 1093) taştdârlığını yapan Anuş Tegin'in (ö. 1097) soyundan gelenler yönettiler. Hârizmşahlar, Sultan Alâeddin Muhammed'e gelene kadar Kutbü'd-din Muhammed (ö. 1128), Atsız (ö. 1156), İlarslan (ö. 1172) ve Tekiş'in (ö. 1200) başarılı yönetimleriyle bölgenin önde gelen devletlerinden biri haline geldiler (Kafesoğlu, 1984, s. 1-2). Kendilerinden önce ve sonraki pek çok devlette olduğu gibi Hârizmşahlarda da güç çatışmaları ile taht kavgaları eksik olmadı. Hârizmşahlar Sultan Sencer'in ölümüne kadar Selçuklu bağından kurtulamadıkları için idarede Sultan'ın onayına ihtiyaçları vardı. İlarslan, Atsız'ın 1156'da felç geçirerek vefat etmesinin ardından Sultan Sencer'in de menşurunu alarak babasının yerine geçti. Metbû onayı ile yetinmeyerek amcaları ve erkek kardeşlerini de ortadan kaldırdı (Özaydın, 2002, s. 886). İlarslan, Sultan Sencer'in vefatına rağmen "Sultan" unvanını kullanamadı ve "Hârizmşah" unvanı ile yetinmek durumunda kaldı. Ancak onun babasının yerine geçmesiyle birlikte ilk defa Hârizm'i kontrol etmek uğruna Anuş Teginoğulları arasında kan döküldü.

Anuş Teginoğulları arasındaki iktidar kavgaları İlarslan'ın gerçekleştirdiği idamlarla sınırlı kalmadı. Hârizmşah İlarslan'ın vefatından sonra büyük oğlu Tekiş ve küçük oğlu Sultanşah arasında yirmi yıldan fazla süren bir taht kavgası başladı. Sultanşah'ın 1193'teki ölümüyle Tekiş rakipsiz kalsa da onun idaresi de uzun ömürlü değildi. 1200'deki vefatının ardından taht için kavgaya tutuşanlar Tekiş'in kendisinden sonra yerine geçen oğlu Alâeddin Muhammed ile torunu Hinduşah oldu (Reşîdü'd-din, 2022, s. 28-32). Moğol istilasının vurduğu ve devletin ayakta kalmakta bile zorlanıp yıkılmaya yüz tuttuğu süreçte bile kimin hükümdar olacağı meselesi hanedan içinde nesilden nesile aktarılan bir kriz olmaya devam etti. Babası Alâeddin'in Abeskûn'daki vefatının ardından onun yerine geçen Sultan Celâleddin, kardeşleri tarafından öldürülmek istendi ancak son anda kurtulmayı başardı (Taneri, 2019, s. 41).

Hârizmşahlar Devleti'nde iktidar krizleri genellikle hanedanın erkek üyeleri arasında çıksa da kadınlar da taht kavgalarına karışmaktan geri durmamışlardır. İlarslan'ın eşi Melike Terken Hatun, oğlu Sultanşah'ın devlete hâkim olabilmesi için büyük üvey oğlu Tekiş ile mücadeleye girişmiştir. Taberistan'daki Bâvendîler ve Nîşâbur'daki Müeyyed Ayaba ile bu amaç doğrultusunda ittifaklar kurulmasına zemin hazırlamıştır. Melike Terken Hatun her ne kadar hedefine ulaşamadan Tekiş tarafından öldürülmüş olsa da oğlu için taht yarışına giren bir kadın olarak Hârizmşahlar tarihindeki yeri önemlidir (Ceceli, 2011, s. 501-504). Hârizmşahlar Devleti idaresinde etkili olan bir diğer kadın da Hârizmşah Tekiş'in eşi ve Sultan Alâeddin

* Arş. Gör., Ege Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, 35100 İzmir, Türkiye, e-posta: g.zehra.366@gmail.com ORCİD: 0000-0002-9320-8657

Muhammed'in annesi Terken Hatun'dur. Ancak onun idaredeki rolü Melike Terken Hatun'dan oldukça farklıdır. Bir kadın olarak Melike Terken Hatun'un faaliyetleri Türk-İslam devletlerinde daha öncesinde görülmemiş bir hadise değildir. Küçük yaştaki oğlunu tahta çıkarmak için giriştiği bu yolun bir benzeri Büyük Selçuklularda da görülmüştü. Onunla aynı unvanı taşıyan Melikşah'ın eşi Terken Hatun da küçük oğlu Cafer'i tahta çıkarabilmek için mücadeleye girişmiş ancak başarısız olarak hayatını kaybetmişti (Üçok, 2011, s. 223-224). Sultan Alâeddin'in annesi olan Terken Hatun'u Melike Terken Hatun ve Türk-İslam devletlerindeki diğer etkili kadınlardan ayıran nokta da iktidar kavgasına kimin için giriştiğidir. Oğlu Alâeddin'in, kocası Tekiş'in yerine geçmesi sürecinde olaylara müdahale etmek zorunda kalmayan Terken Hatun'un esas mücadelesi Sultan Alâeddin'in yirmi yıllık saltanatının ikinci yarısında başlamıştır. Özellikle 1215-1216'dan sonra birtakım olaylar neticesinde idaredeki yetkileri paylaşmaya alışmış olan Terken Hatun'un oğluyla arası açılmıştır. Taraflar arasındaki aile içi sorun hanedanı aşan, orduyu ve ulemayı etkileyen güçlü bir krize dönüşmüştür.

Terken Hatun'un oğluyla iktidarı paylaşacak ve hatta oğlunu tehdit edip onu gölgede bırakacak kadar güçlü olması Türk-İslam devletlerinde sık görülen bir durum değildir. Hükümdarın annesi olsa da kendinden önceki ve sonraki mevkidaşlarına nazaran emsali görülmemiş bir kuvvete sahip olan Terken'in gücü nereden gelmektedir? Bu sorunun cevabı Terken Hatun'un kökeninde, Tekiş ile evlilik sürecinde ve bunların da ötesinde Hârizmşahların kurulduklarından beri kuzeydeki sınır hatlarında sürekli mücadele ettikleri Kıpçaklarla olan münasebetlerin seyrinde aranmalıdır.

Hârizmşahlar, kuzey sınırlarında komşu oldukları Kıpçaklar ile sürekli çekişme halindelerdi. Kutbü'd-din Muhammed ile Kıpçaklar üzerinde kurulmaya başlanan baskı, oğlu Atsız döneminde yapılan seferlerle arttı. Kutbü'd-din ve Atsız zamanındaki çatışmalar İlarslan döneminde yerini uzlaşmaya bıraktı. İlarslan Kıpçaklarla yakınlık kurmaya başladı (Cûzcânî, 2015, s. 119-121). Onlar arasında İslam'ın yayılmasına özen gösteriliyordu. Kıpçaklara Hârizmşahlar bünyesinde istihdam sağlanmaya başlandı. Dinamik ve kalabalık Kıpçaklarla mücadeleden ziyade ittifaka dayalı olan bu politik değişim Hârizmşahlar için daha avantajlı görünmekteydi. Hem kuzey ve kuzeydoğuda özellikle düşmanları olan Karahıtaylara karşı yeni bir müttefik ediniyorlar hem de uzun zamandır kendilerine sıkıntı veren eski bir düşmanlıktan kurtulmuş oluyorlardı. Üstelik Kıpçakların Hârizmşah ordusuna dahil olmaya başlamalarıyla birlikte askerî açıdan da güçleniyorlardı (Keleş, 2021, s. 163). Taraflar arasında bütün sorunlar halledilemese de İlarslan zamanında kısmen düzelen ilişkiler Tekiş döneminde daha iyi bir seyir izledi. Hârizmşah Tekiş 1181 yılında Azerbaycan Atabegi Pehlivan'a bir mektup gönderdi. Mektubunda Kıpçaklarla arasındaki münasebetlere dair yeni gelişmeler vardı. Kıpçaklardan Alp Kara Uran ile müttefik olduğunu belirten Hârizmşah, Alp Kara'nın oğlu Kıran ile de bir akrabalık bağı kurduğunu anlatıyordu (Kafesoğlu, 1984, s. 94-95; Barthold, 2017, s. 356; Usta, 2002, s. 899). Muhtemelen Tekiş ve Terken Hatun arasında yapılan bu izdivaçla birlikte iki taraf arasındaki ilişkiler başka bir boyuta taşındı (Ayan, 2016, s. 24). Kıpçak reisi Alp Kara, Hârizmşah'a itaat ederek onun seferlerine katılmaya başladı ve oğlu Kıran'ı da mahiyetindeki askerlerle birlikte Gürgenç'e gönderdi. Bundan sonra Hârizmşah topraklarına göç eden Kıpçakların sayısı peyderpey arttı (Kafesoğlu, 1984, s. 93-94).

Terken Hatun, Tekiş ile evlendikten sonra Hârizm'de güçlenmeye başladı çünkü Sırderya boylarında Kıpçaklar üzerine yeni seferler gerçekleştirilmesine rağmen Terken'in akrabaları Hârizmşahlar ordusunda günden güne artmakta ve etkilerini daha fazla hissettirmekteydiler. Bununla doğru orantılı olarak Terken'in sarayda etkisi de artıyordu. Oğlu Alâeddin'in tahta çıkarken çok fazla sorun yaşamamasının da yine Terken Hatun'un saray ve ordudaki gücüyle bağlantılı olduğu düşünülmektedir (Erdoğan, 2020, s. 48). Zaten soylu sayılan bir anneye sahip olan melîkler taht yarışında diğer erkek kardeşlerden daha avantajlıydılar. Terken Hatun da bir cariye olmadığı gibi ardında kalabalık Kıpçak nüfusuyla Hârizm'e gelin olarak gelmişti.

Terken Hatun'un gücü kocası Tekiş zamanında devlet yönetiminde hissedilmezken oğlu Alâeddin döneminde kendisini göstermeye başladı. Devletin sadece iç işlerinde değil aynı zamanda dış işlerinde de etkin rol oynadı. Özellikle ilişkilerin oldukça çetrefilli olduğu bir süreçte Karahıtaylardan gelen elçileri ağırlamak ve onlarla diplomatik temaslar kurmakla görevlendirildi (Cüveynî, 2013, s. 310-311; Kafesoğlu, 1984, s. 182-184). Görevi ve yetkileri elçilikle sınırlı değildi. Sultan'dan veya annesi Terken'den bir emir geldiğinde görevliler bu emrin kimden geldiğine değil en son hangisinin geldiğine bakarak gerekli işlemi yapıyorlardı (Nesevî, 2021, s. 61-62; D'ohsson, 2021, s. 82). Sultan Alâeddin hükümdarlığının en azından ilk yarısına kadar annesiyle oldukça uyumlu bir yönetim sergiledi. Terken Hatun, Sultan oğlunun resmi olmayan ortağıydı.

Terken Hatun'un Sultan Alâeddin dönemindeki ilk faaliyeti 1204 yılındaki Gürgenç savunmasında görüldü. Gürgenç'i kuşatmaya gelen Gur ordusuna karşı şehri savunabilmek için kâğıttan maketler yaptırtarak kenti savunan askerleri olduğundan daha fazla göstermeye çalıştı (Kafesoğlu, 1984, s. 158). Terken Hatun bu olaydan sonra oğlunun yerine Karahıtay elçisi Mahmud Bay'ı iyi şekilde ağırlayarak devlet idaresinde önemli bir vazife daha üstlenirken görüldü (Cüveynî, 2013, s. 310).

Terken Hatun'un devletin çeşitli kademelerinde birçok akrabası vardı. Nîşâbur Valisi Kezlik Han, Herat Valisi Emîr Melik, Otrar Valisi İnalcık (Gayır Han), Emîr Tört Aba ordu ileri gelenlerinden Yığan Taysı ve Humar Tegin hısımlarını koruma gayretinde olan Terken Hatun'un akrabalarındandı (Demiralp, 1997, s. 51-54). Sultan Alâeddin döneminde sivil ve askerî pek çok kadroyu bu hanımın akrabaları ele geçirdi. Terken, oğlu nezdindeki bu saygınlığı ve gücü sebebiyle sığınılacak bir otorite olarak da görülüyordu. Nîşâbur Valisi Kezlik Han, Sultan Alâeddin'e karşı başlattığı isyanda başarısız olacağını anlayınca oğluyla ihtilafa düşmüş ve Terken Hatun'a sığınmak istemişti. Terken ile aynı kökten geliyorlardı ve onun kendisini koruyacağını düşünmüştü. Terken Hatun, Kezlik'e istediği himayeyi sağlamasa da onun kurtulabileceği bir yolu tavsiye etmiş ancak bu yol Kezlik'in idam edilmesine mâni olamamıştı. Yine Hatun'un akrabalarından olan Emîr Burtana, Karahıtaylarla yapılan bir meydan savaşında (1207-1208) düşmanın vaatlerine uyarak Sultan'ın saflarını terk etmiş ve savaşın kaybedilmesine önemli bir etken olmuştu (Cüveynî, 2013, 296-298, 306). Yine de bu akraba sorunları anne ve oğul arasındaki ilişkileri zedelemiş gibi görünmüyordu. Bu durumda Terken'in akrabalarından doğan sorunlarda onları açıkça müdafaa etmemesinde oğlunun otoritesine saygı göstermesi etkili olmalıdır.

Terken Hatun oğluna karşı akrabalarını kullanmasa da yönetme konusundaki hırsı ve gününü olduğu gibi geleceğini de garanti altına alma planları ilk olarak veliaht seçiminde görüldü. Küçük torunu Uzlak Şâh'ın veliaht ilan edilmesini oğlu Alâeddin'e kabul ettirdi. Halbuki Sultan'ın bu çocuğundan daha büyük oğulları vardı ama annesinin isteğini geri çeviremedi. Terken Hatun bu çocuğu çok seviyordu ve Uzlak Şah'ın annesi de kendi soyundandı (Ceceli, 2011, s. 509-509). Terken Hatun'un gücü ve oğlu üzerindeki etkisi elbette devletin iç işleri ile sınırlı değildi. 1212'de Batı Karahanlı Devleti'ne son verilirken Terken Hatun itidalli davrandı ve Hârizm askerlerini öldürdükleri için Semerkant'ta halkın katliamına hazırlanan Sultan Alâeddin'i durdurdu (İbnü'l Esîr, C. 10, 2019, s. 121-122).

Anne-oğul arasında ilişkiler her zaman iyi gitmedi. Uyumlu bir şekilde çalıştıkları son örnek yukarıda bahsedilen Batı Karahanlı olayı idi ve 1212'de gerçekleşmişti. Taraflar arasında kaynaklara yansıyan bir sonraki temas 1216 yılında oldu. Aradaki süreçte neler yaşandığına dair çok fazla bilgi yoktur. Sadece Batı Karahanlılara son verilip Semerkant ele geçirilince Sultan Alâeddin'in Küçlük ile daha iyi mücadele edebilmek için burayı ikinci başkent olarak seçtiği bilinmektedir. Gürgenç ise ana başkent olarak konumunu korumuş ama Sultan Alâeddin'den ziyade Terken Hatun'un kontrolünde olan bir kente dönüşmüştür (Kafesoğlu,

1984, s. 201, 209). İlişkilerin 1216'dan sonraki kısmı için ise aynı şeyi söylemek mümkün değildir. Terken Hatun ile oğlu Alâeddin'in arasını açan üç hadise gerçekleşmiştir. Bunlardan biri Şeyh Mecdeddin Bağdâdî olayı, ikincisi vezir meselesi ve üçüncüsü de Cengiz Han'ın kurduğu mektup komplosudur.

İlk olarak Sultan ile annesinin arasını açan Şeyh Mecdeddin Bağdâdî meselesi 1216 yılında meydana geldi. Şeyh Mecdeddin[1], Kübreviyye Tarikatı'nın kurucusu olan Necmeddîn-i Kübrâ'nın[2] müridiidir. Terken Hatun, Şeyh Mecdeddin'in sohbetlerine katılıyor ve ona gönülden bağlı bulunuyordu. Mecdeddin'in hasımları Terken Hatun'un bu ilgisini kötüye kullandı ve Sultan Alâeddin'in sarhoş olduğu bir gecede ona Şeyh ile annesinin nikah kıydığını söylediler. Bu duruma çok sinirlenen Sultan Alâeddin ise Mecdeddin'i Ceyhun Nehri'nde boğdurdu. Hâlbuki Terken Hatun, bu Şeyh ile evlenebilmek için çok yaşlıydı (Barthold, 2017, s. 389). Sonrasında bu iddiaların doğru olmadığı ortaya çıkmış olacak ki Sultan yapmış olduğu eylemden pişman oldu ancak bu durum ulema ile arasının açılmasını engelleyemedi (Ceceli, 2011, s. 507-508).

Terken Hatun ile Alâeddin Muhammed'in aralarının bozulmasında etkili olan ikinci olay vezir meselesidir. Şeyh Mecdeddin olayından sonra Sultan Alâeddin annesinin isteklerini geri çeviremedi ve Nasîreddîn Muhammed b. Salih'i veziri yaptı. Terken Hatun'un desteği ile bu makama gelen vezir ise devlet işlerini iyi idare edemedi ve halktan rüşvet almaya başladı. Vezirin bu durumundan rahatsız olan Sultan Alâeddin onu azletti ancak Terken Hatun bu karara karşıydı. Kovulan veziri törenle karşılayan Hatun, onu torunu Uzlak Şâh'ın veziri yaptı (Nesevî, 2021, s. 49-51; Çakmak vd., 2015, s. 140). 1218 yılında gerçekleşen bu olayda Terken-Alâeddin mücadelesi daha net görülmektedir. Azledilen vezirin annesi tarafından çok iyi karşılandığını öğrenen Sultan Alâeddin, İzzeddin Tuğrul adındaki bir kumandanını eski veziri idam etmek için gönderdi. Ne var ki bu kumandan ava giderken av oldu ve Terken Hatun tarafından tutuklandı. Sultan Alâeddin, Vezir Nasîreddîn'e dokunmayacağına dair mecliste söz verdi. Bu olay sonucunda Sultan'ın, annesinin karşısındaki hükmü son derece zayıfladı (Nesevî, 2021, s. 51-52; Barthold, 2017, s. 391). Terken Hatun'un, vezirin son durumunu nasıl kabul ettirdiğine dair elimizde somut bir bilgi olmamakla birlikte bu konuda, ordu ve bürokrasi katına yerleştirdiği akrabalarına dayandığı kolaylıkla düşünülebilir. İbnü'l Esîr, ordu hakkında bize önemli bir bilgi vermektedir. Buna göre Sultan, Bağdat'a yürümekten korkuyordu. Korkusu Halife Nâsır-Lidînillâh değildi. Ordusuna güvenmiyordu. Ülkeden ayrılınca makamını ele geçirmek isteyen yüzlerce kumandanı vardı (İbnü'l Esîr, C. 10, 2019, s. 167). Orduda ağırlıklı Kanglı-Kıpçak askerlerinin bulunduğu düşünülürse Sultan'ın tahtına göz dikenlerde büyük oranda bu askerlerin içinden çıkacaktır. Terken Hatun'un kendisiyle aynı soydan gelen askerleri tahtı ele geçirmek için desteklediği elbette düşünülemez ancak ordu içindeki bu geniş hizibin de Terken'in şahsında kuvvet bulduğu ve kayırıldıkları da bir gerçektir. Bu olay gösterdi ki Terken Hatun'un, otoritesine ve tercihlerine yapılacak herhangi bir itaatsizliğe tahammülü yoktur. Ona karşı çıkan oğlu ve devletin hükümdarı olan Sultan Alâeddin Muhammed bile olsa bu durumu değiştirmeyecektir. Terken Hatun, ordudaki gücüne güvenmekte ve kendini Alâeddin'in üstünde bir iktidar olarak görmektedir (Kafesoğlu, 1984, s. 208).

Terken Hatun ve Sultan Alâeddin arasında başlayan iç çekişmenin üçüncü perdesi Moğol istilasının başlaması sırasında açılmıştır. Moğollar tarafından ele geçirilmeden önce Otrar

[1]1161 yılında Bağdat'ta ya da Hârizm'de bulunan Bağdadek Köyü'nde doğduğu düşünülmektedir. Tabip bir aileden gelmektedir. Kardeşi Bahâeddin, Sultan Tekiş'in başkâtipliğine kadar yükselmiştir. On beş yıl Necmeddîn Kübrâ'nın hizmetinde bulunmuştur (Öngören, 2003, s. 230).

[2] Türkistan'daki üç büyük tarikattan biri olan Kübreviyye Tarikatı'nın kurucusu olan Necmeddîn-i Kübrâ'nın 1145 yılı veya civarındaki bir tarihte Hîve'de doğduğu düşünülmektedir. 1221 yılında Moğol istilasında vefat eden Necmeddîn-i Kübrâ'nın altmışa yakın halifesi vardır. Kurduğu tarikat ise onun Hârizm'e dönüş tarihi olan 1184 tarihiyle başlatılmaktadır. (Algar, 2006, s. 498, 500).

kentinin yönetiminde söz sahibi olmuş olan Bedreddin el-Amid, Cengiz Han'a iltica etmişti. Bedreddin'in babası, bu şehirde kadılık yapmıştı ve Sultan Alâeddin tarafından öldürülmüştü. Bu yüzden Bedreddin de Alâeddin'e karşı öfke beslemiş ve fırsatını bulduğunda da ona karşı cephe almaktan geri durmamıştır. Bedreddin, Cengiz Han'a giderek Sultan'a olan öfkesini anlatarak devletin en zayıf noktalarını teşkil eden anne-oğul çekişmesi ile Alâeddin ve kumandanlar arasındaki ayrılıklar hakkında bilgi vermiştir. Böylelikle Cengiz Han, karşısında yer alan Hârizmşah ordusunun neden parçalara bölünmüş olduğunu öğrenmiş oldu. Ayrıca yine bu adamın tavsiyesine uyularak bir mektup tuzağı kuruldu. Sözde bazı kumandanlar Terken Hatun'dan artık Alâeddin'in desteklenmemesi yönünde emir aldıklarını yazdılar. Bu uydurma mektuplar kasten Sultan Alâeddin'e ulaştırıldı. Ruh hali iyice kötüleşen Sultan ise tedirgin bir şekilde ordusunu dağıttıkça dağıttı (Nesevî, 2021, s. 56-57; Bunıyatov, 2015, s. 114-115).

Sahte mektup komplosundan sonra Cengiz Han, yeni siyasi hamlesini Terken Hatun üzerine yaptı. Emrine girmiş bulunan Hâcib Dânişmend'i Terken Hatun'a elçi olarak gönderdi. Terken'e karşı oğlunu nankörlükle suçlayan Cengiz Han, hedefinin kendisi olmadığını söyledi. Ne var ki bu savaşı Sultan Alâeddin'e karşı sürdürmek istiyordu. Sultan'ın bazı kumandanları ile hareket ettiğini belirten Cengiz Han, Terken Hatun'a Ceyhun'un sol yakasını vermeyi teklif etti. Teklifi kabul ettiği takdirde bir adamını göndermesini istedi. Bu elçinin haberi Sultan'ın Ceyhun boyunda Moğol ordusundan kaçmakta olduğu zamanlarda geldi. Terken Hatun'un bu teklife cevabı kaçmak oldu. Oğlunun haremini ve kıymetli eşyaları toplayarak başkent Gürgenç'i terk etti. Gitmeden önce de burada alıkonulan asilleri - sayıları yirmi ile yirmi altı arasında değişmektedir- Ceyhun Nehri'nde boğdurdu (Nesevî, 2021, s. 57-58; Kafesoğlu, 1984, s. 269-270) çünkü onların kendisi ve ailesi için tehlike oluşturmasından korkuyordu (Barthold, 2017, s. 440). Nesevî (2021 s. 58), Terken Hatun'un asilleri öldürmesini "gayri insanî" olarak nitelerken; İbrahim Kafesoğlu da (1984, s. 269) hırsının bir göstergesi olarak görmüştür. Ancak bu noktada Terken Hatun'un idamları gerçekleştirirken onu neyin tetiklediğine de dikkat edilmesi gerekir. Cengiz'in Sultan'ın adamlarından bazıları ile birlikte olduğunu söylemesi (Nesevî, 2021, s. 57-58) Terken Hatun'u tedirgin etmiş olmalıdır. Öyle ki nüfuzlu ailelerin kanlarını taşıyan bu insanlar gerçekten de Hârizmşahlar için şimdi olmasa bile ileride sorun olabilirdi. Onların çeşitli topraklar üzerinde hak iddia etmeyeceğini ya da kendilerini tahta layık görmeyeceklerini söylemek kolay değildir. Nihayetinde bu insanlar Sultan Alâeddin tarafından bastırılmış hatta başkente getirilerek özgürlükleri kısıtlanmış insanlardı. Terken'in ailesini bu şekilde korumayı tercih etmiş olması da oldukça mümkündür. Olayların arka planında gizli kalan Bedreddin el-Amid'in eylemleri düşünüldüğünde Alâeddin Muhammed ve annesinin siyasi ihanetlere ne kadar açık olduğu görülebilmektedir.

Bütün bu olaylardan anlaşılan şu ki; artık Terken Hatun, 1204'te Gurlulara karşı Gürgenç'i savunan o azimli kadın değildir ama bütünüyle tükendiği de söylenemez. O, başkent Gürgenç'in ve Hârizm'in savunulması işini bizzat üstüne almamıştır fakat Cengiz'in teklifini kabul etmediği de dikkatten kaçmamalıdır. Cengiz Han'ın teklifinde samimi olup olmadığını bilinmemektedir ama Terken Hatun'un da bunu denemeden öğrenemeyeceği açıktır. Cengiz Han'ın sunduğu teklif, Terken Hatun'un hırslı kişiliğine uygundur ancak Moğol askerlerinin Ceyhun boylarına dayanmasından anlaşılacağı üzere o, işlerin Hârizmşahlar lehinde ilerlemediğinin farkındadır. Hatun, konumunu korumak için oğlu ile olan tüm sorunlara rağmen Alâeddin'e karşı bir ittifak kurmamıştır. Terken'in, Gürgenç'i savunmamasında ise oğlu ile arasında meydana gelen çatışmalar sebep olmuş olabilir. Öte yandan; mektup meselesi Sultan Alâeddin tarafından bakıldığında çok ağır bir meseleydi ve anne-oğul arasındaki anlaşmazlığı derinleştirmesi muhtemeldir. Cüveynî'nin Sultan'ın askerlerinden gördüğü muameleye dair bir kaydı bu noktada oldukça dikkat çekicidir. Müellifin bildirdiğine göre; orduda Terken Hatun'un akrabaları olan askerlerin Sultan Alâeddin'e sadakatindeki bir başka zafiyet örneği tam da bu olaylar sırasında yaşadı. İstilanın verdiği karmaşayı fırsat bilen Kıpçak

askerleri Sultan'ı öldürmeye karar verdiler. Bunu bir gün öncesinden öğrenen Alâeddin, çadırını değiştirdi ve ertesi sabah değiştirdiği çadırı delik deşik buldu (Cüveynî, 2013, s. 324). Cengiz Han'ın bir hileyle eline ulaştırdığı mektuplar birçok yönden doğru olmasa bile haklı yönleri vardı; artık ordunun Sultan Alâeddin'e sadık olmadığı açıktı. Birden fazla taraf arasındaki mektup trafiği devam ederken Terken Hatun ve Sultan Alâeddin arasında uzlaşmak için bir çaba gösterilip gösterilmediği hususu ise kaynaklara yansımamıştır. Ancak olayların gidişatı böyle bir girişimin varlığını hiçbir yönden sezdirmemektedir. Anlaşılan tarafların ne anne-oğul ne de resmi-gayriresmi iki hükümdar olarak aynı noktada buluşabileceği uygun bir zemin kalmamıştır.

Hârizmşahlar Devleti, Moğol istilasının başlamasıyla dağılmaya yüz tutarken ülkeyi yöneten Anuş Teginoğulları, kendi içlerinde meydana gelen iktidar ve sadakat krizini çözemeyerek Moğollara karşı birlik olamadılar. Terken Hatun haremi, veziri ve kendilerine rehber olacak olan Yazır hükümdarının oğlu Ömer Han ile Gürgenç'ten Yazır'a doğru yola çıktı. Ancak gidecekleri yere varmadan Ömer Han öldürüldü çünkü Terken Hatun, onun kendisine ihanet etmesinden kuşkulandı. Terken Hatun'un başını çektiği kafile Mâzenderân'da bulunan İlâl Kalesi'ne sığındı. Moğollar, sağlam olan bu kaleyi kuşattı ama Terken Hatun için asıl zorluk kuşatma değil, susuzluktu. Mâzenderân bol yağış alan bir bölgeydi ancak dört ay boyunca hiç yağmur yağmadı. Su sorunu tahammül edilemez hale gelince Terken Hatun ve beraberindekiler teslim oldular (Nesevî, 2021, s. 59; Barthold, 2017, s. 440-441). Sultan Alâeddin Hazar'da bulunurken İlâl Kalesi düştü ve Terken Hatun oğlunun haremi ile birlikte Cengiz Han'a götürüldü. Alâeddin'in küçük oğlu öldürüldü ve kızları önde gelen Moğol beyleri arasında paylaştırıldı. Terken Hatun, sefalete mahkûm edildi. 1232-1233 yılındaki ölümüne kadar Cengiz'in sofrasındaki artıklar ile yaşamını sürdürdü (Cüveynî, 2013, s. 390). Sultan Alâeddin ise Moğolların önünden kaçarak Hazar Denizi'ndeki Âbeskûn Adası'na sığındı. Bu sırada bir akciğer hastalığı baş gösterdi. Oğlu Celâleddin'i veliahdı ilan etti çünkü ancak onun başarılı olabileceğine inanıyordu. 1220'de öldüğünde bir kefeni bile yoktu. Maiyetinde olan Şemseddin Mahmud ve Mukarribüddin tarafından yıkandı ve Şemseddin'in gömleğine sarılarak adaya gömüldü (Nesevî, 2021, s. 63-65).

Sonuç

Hârizmşahlar Devleti'nde, Terken Hatun-Alâeddin Muhammed arasındaki ilişki on beş yıl devam eden uyumlu yönetime uygun bir zemin hazırladı. Ancak Alâeddin'in saltanatının son yılları anne-oğul arasındaki iktidar yarışına sahne oldu. Alâeddin'in, annesi ile yönetimi paylaşma konusunda bir sorunu yoktu. Terken ile anlaşmazlığının en önemli sebebi, annesinin akrabalarının ordu ve bürokrasideki güçlerinin çok fazla artmasıydı. Bu durum ise Alâeddin'in iktidarının son dört veya beş yılında birdenbire ortaya çıkmadı. Hârizmşahlardaki Kıpçak krizinin kökenleri devletin kurulduğu günlere dayanıyordu. Tekiş-Terken Hatun evliliği, devlet katında önü alınamayacak bir Kıpçak göçü başlattı. Şeyh Mecdeddin krizi, akraba sorununun yanında aşılması daha kolay bir engeldi. Cengiz'in mektup komplosunun, neredeyse dağılmak üzere olan devletin kaderinde ne kadar rol oynadığı ise belli değildir. Bu mektup hilesi olmasaydı bile Terken Hatun ile Alâeddin'in bir araya gelip gelmeyeceği, Gürgenç'i savunup savunmayacakları ve ne kadar başarılı olacakları şüphelidir. Ancak bu olayın, Hârizm ordusunun daha fazla dağıtılmasını tetiklemesi dikkat çekicidir. Her açıdan 1219-1220'deki siyasi koşullar, 1204'teki Gürgenç savunmasının yapıldığı dönemin politik koşullarından farklıdır. Sahte mektupların siyasi etkileri tartışmaya açık olsa bile anne-oğul arasında çoktan zayıflamış olan bağı daha da yıpratması oldukça mümkün görünmektedir.

Kaynakça

ALAADDİN ATA MELİK CÜVEYNÎ (2013). *Tarih-i Cihan Güşa*, çev. Mürsel Öztürk, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

ALGAR, Hamid (2006). "Necmeddîn-i Kübrâ" mad., *DİA*, C. 32, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları: s. 498-500.

AYAN, Ergin (2016). "Harezmşâhlar Hânedânının Evlilikleri", *Karadeniz Uluslararası Bilimsel Dergisi,* S. 32: s. 13-36.

BARTHOLD, V.V. (2017). *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, (Haz. Hakkı Dursun Yıldız), 3. Baskı, İstanbul: Kronik Yayınları.

BUNIYATOV, Z. M. (2015). *A History of the Khrezmian State Under the Anushteginids (1097-1231)*, İngilizceye çev. Ali Efendiyev, İstanbul: Mega Basım.

CECELİ, Gülseren (2011). "Hârizmşahlar Devleti Siyasi Hayatında Kadın'ın Yeri ve Önemi", *Ortaçağda Kadın*, (Ed. Altan Çetin), Ankara: Lotus Yayınları: s. 483- 519.

ÇAKMAK, Mehmet Ali – Ercenk Hamarat (2015). "İnkişaftan İnhitata Bir Türk Sultanı Alaaddin Muhammed Harezmşah (1200-1220)", *Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi,* S.23: s. 125-148.

DEMİRALP, Meltem (1997). *Harezmşahlar Devleti'nde Alâaeddin Muhammed'in Annesi Terken Hatun*, İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.

D'OHSSON, Abraham Constantin Mouradgea (2021). *Moğol Tarihi*, çev. Mustafa Rahmi, Günümüz Türkçesine Aktaran ve Notlandıran: Ekrem Kalan, İstanbul: Selenge Yayınları.

ERDOĞAN, Coşkun (2020). *Harezmşahlar Anuştegin'den Celâleddin'e*, İstanbul: Selenge Yayınları.

İZZEDDİN İBNÜ'L ESÎR (2019). *İslâm Tarihi el-Kâmil fi't-Târîh Tercümesi*, C. 10, çev. Abdulkerim Özaydın, Ahmet Ağırakça, İstanbul: Ravza Yayınları.

KAFESOĞLU, İbrahim (1984). *Harezmşahlar Devleti Tarihi*, 2. Baskı, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

KELEŞ, Erol (2021). "Harezmşah-Kıpçak Münasebetleri ve Harezmşah Ordusunda Kıpçak Unsurlar", *Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, S. 34: s. 157-173.

MİNHÂC-I SİRÂC el-CÛZCÂNÎ (2015). *Tabakât-ı Nâsırî (Gazneliler, Selçuklular, Atabeglikler ve Harezmşahlar)*, Tercüme ve Notlar: Erkan Göksu, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

MUHAMMED B. AHMED NESEVÎ (2021). *Celâleddin Hârizmşah Biyografisi*, çev. Necip Asım, Yayına Hazırlayan ve Dipnotlandıran: Mustafa Demirci, İstanbul: Hikmetevi Yayınları.

ÖNGÖREN, Reşat (2003). "Mecdüddin el-Bağdâdî" mad., *DİA*, C. 28, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları: s. 230-231.

ÖZAYDIN, Abdülkerim (2002). "Hârezmşahlar Devleti", *Türkler*, C. 4, Edt. Hasan Celâl Güzel, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları: s. 883-896.

REŞÎDÜ'D-DİN-FAZLULLAH-I HEMEDÂNÎ (2022). *Cami'ü't-Tevarih'te Harezmşah Sultanları*, çev. Farbod Mazlûmî, İstanbul: Selenge Yayınları.

TANERİ, Aydın (2019). *Harezmşahlar*, İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları.

USTA, Aydın (2002). "Moğol İstilası Dönemine Kadar Kıpçaklar ve Harezmşahlar Devleti", *Türkler*, C. 4, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları: s. 897-903.

ÜÇOK, Bahriye (2011). *İslâm Devletlerinde Türk Nâibeler ve Kadın Hükümdarlar*, 3. Baskı, İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları,

Tarih Sahnesinde Türk Dünyası Kadını Uluslararası Sempozyumu
Turk Dunyosi Ayollari Tarix Sahnasida Ellararo Ilmiy Yig'ini
The International Symposium Women of the Turkic World at the Stage of History
BİLDİRİLER KİTABI ● MA'RUZA MATERİALLARİ ● BOOK OF PROCEEDINGS

A HEROIC TURKISH WOMAN IN INDIA: DILŞAD KHANUM

Tuna Kaan Taştan*

Yusuf Adil Khan, one of the most important figures of Turkish history in India, is one of the mysterious leaders of our history due to many unknown aspects of his life, as well as being interesting on more than one level. He is the founder of the Adilshahi Sultanate, whose architectural works are still standing in more than one city in India today. This sultanate, which left important traces in the history of India and the world, also struggled with the Portuguese for years and had an important place at the beginning of modern colonialism. In its history of two centuries, it was home to a lot of extraordinary figures. One of these figures was Dilşad Khanum, foster sibling of Yusuf Adil Khan. With her brother, Gazenfer Bey, her mother, and her father, Yusuf Türk, she travelled from Anatolia to Iran, then to India, to support her foster brother Yusuf Adil Khan. At the time of her foster brother's death, his son, İsmail Adil Khan was very young and the dynasty had an important enemy who wanted the throne for himself. During his coup attempt to overthrow young İsmail, Dilşad Khanum came to the rescue and by organizing the men loyal to the dynasty, fighting alongside them with a sword in hand, she almost singlehandedly saved the day. This work will attempt to shed light on the life of this heroic Turkish woman, and how she saved a dynasty and a sultanate, which belonged to her foster brother, whom she loved dearly. Two translations of Ebu'l Qasim Firishta's important work; Tarikh-i Firishta, will be broadly used, alongside other modern and contemporary sources. Because there are two different translations of the same book is used, the books will be cited with the names of the translators.

Origins of Yusuf Adil Khan

While chroniclers and historians have more or less agreed on what he did after he became a de facto independent ruler, there are many different opinions about some details of his early life. One of these different views is about his origins. One of the most basic sources that historians refer to on the history of the Adilshahis is Firishta's work called Tarikh-i Firishta (Gülizar-ı İbrahim). Two important translations of this work into English were made on different dates[1]. In this very important chronicle, there is a striking claim about the origin of Yusuf Adil Khan. This claim is that Yusuf Adil Khan was an Ottoman prince. According to Firishta, Yusuf Adil Khan, whose full name was Abu Muzaffar Yusuf Adil Khan[2], was one of the sons of the Ottoman sultan Murad II and the younger brother of Mehmet II

* Dr., Lecturer, Ankara Yıldırım Beyazıt University, School of Foreign Languages, Ankara, tktastan@ybu.edu.tr, 0000-0002-5436-0592, Ankara Türkiye.

[1] Lt.-Col. John Briggs (tr.); *History of the Mahomedan Power in India,* R.Rambray&Co., Calcutta 1910; Jonathan Scott (tr.); *History of Dekkan,* J. and W. Eddowes, London 1794.

[2] Yusuf Adil Khan's name is given as *Yusuf Adil Shah* in Firishta's work. However, Firishta wrote his book after the time of Yusuf Adil Khan, and at that time, members of the Adilshahi Dynasty were using the title of 'Adil Shah'. Yusuf Adil Khan never officially declared his independence and did not take the title of 'shah' during his lifetime. Therefore, he was only known as 'Yusuf Adil Khan'.

'Fatih' (Conqueror) [3]. After Murad II died in 1451[4], his advisors told Mehmet II, who ascended to the throne for the second time, about the internal turmoil during his father's time, caused by a person who claimed to be one of Yıldırım Beyazıt's sons. The person Firishta talks about here must be no one other than Mustafa Çelebi, who was specifically called Düzme Mustafa in sources of Ottoman history, as he argued that he was one of the sons of Sultan Yıldırım Bayezid and he had a right to the Ottoman throne (Uzunçarşılı, 1982, V.1, p.369). These advisors counselled that only the ascended prince should live, and the other princes should die, so that such a disorder would not reoccur. Mehmet II, who found their advice appropriate, decided to have his brothers killed.

One of these brothers was young Yusuf. When the executioners asked his mother for young Yusuf, his mother begged to spend one last night with Yusuf and hand him over the next morning. This request of the grieving mother was accepted and she was given the chance to spend one last night with her son and say her farewell. Yusuf's mother, however, would use this opportunity to save her son's life. There was an Iranian merchant who was in Edirne at that time, who did business with her during his previous visits. That night, she sent for that merchant, Savalı Hacı Imaduddin, who brought goods from Iran to the Ottoman country, and asked for help. He did as she asked and she bought a Caucasian slave who was very similar to Yusuf in appearance and age, and gave Yusuf to this merchant to whisk him away. He also asked the merchant to take Yusuf out of the Ottoman borders. So the story goes, the merchant accepted this request because the money given to him for this job was too much for him to refuse and also he could not resist the tears of the grieving mother. Thereupon, he took Yusuf with him and quickly moved towards the east and went beyond the borders of the Ottoman Empire. Yusuf's mother also bribed one of the executioners who had come to pick up Yusuf and asked him to keep this secret until his death, so that the incident would not come out. Therefore, the Caucasian boy, who was thought to be Yusuf and had taken his place, was swiftly killed and buried, and Mehmet II, who did not suspect anything, was made to believe that he had survived another brother who could rival him for the throne. The merchant Hacı Imaduddin, on the other hand, first went to the city of Ardabil, which is located on the southwestern shores of the Caspian Sea, within the borders of today's Iran. It was also a city where an important Shi'ite group was located (Aydoğmuşoğlu, 2017, pp. 24-25). This group, the Safavid Creed was formed after a dream Sheikh Safiyüddin, the ancestor of Shah İsmail, had one night (Gündüz, 2014, pp. 13-15). The founding family of this creed, the Safavid Dynasty, was a Turkish dynasty that established the Safavid Empire with the enthronement of Shah İsmail in the Hast Behesht Palace in the Akkoyunlu capital Tabriz in the year 1501(Aydoğmuşoğlu, 2017, p. 38). Hacı Imaduddin left Yusuf

[3] This view was also widely accepted among 19th and 20th century western historians. John Winter Jones, who translated Ludovico di Varthema's book, which includes his travels between 1503 to 1508, and George Percy Badger, who edited the translation, wrote a note in their translated book, dated 1863, stating they agreed with the view that Yusuf Adil Khan was from the Ottoman Dynasty, saying, *In Varthema's time, the ruler was Yusuf Adil Khan, who was assumed to be the son of Murat II of Anatolia, and who, after joining the Behmeni ruler's guard unit as a slave, reached the highest levels of the state and became an independent ruler over time.* See Ludovico di Varthema; *The Travels of Ludovico di Varthema,* John Winter Jones (tr.), Hakluyt Society, London 1863, p. 117. Indian historian Panikkar is one of the historians who agree with this view. See K. M. Panikkar; *Asia and Western Dominance*, George Allen & Unwin LTD, London 1959, p. 31. Historian Hunter also mentioned Yusuf Adil Khan as a son of Murat II. See William Wilson Hunter; *History of India Volume VI: From the First European Settlements to the Founding of the English East India Company*, A.V. Williams Jackson (ed.), The Grolier Society, London 1906, p. 132. Historian James Fergusson, who studies Indian history and architecture, also mentioned that Yusuf was the son of the Ottoman Sultan Murat II. See James Fergusson; *History of Indian and Eastern Architecture*, John Murray, London 1910, V.2, p. 268. The historian Boies Penrose, who wrote an important book on the history of Goa, also included the claim that Yusuf Adil Khan was the son of Murat II, born of an Iranian concubine in his book, written by an extensive research on 16th century sources. See Boies Penrose; *Goa-Rainha do Oriente (Goa-Queen of the East)*, Comissao Ultramarina, Lisbon 1960, p. 31. For more views on the origin of Yusuf Adil Khan, see Tuna Kaan Taştan; *Adilşahlar Devleti ve Portekiz Krallığı ile Olan İlişkileri (Kuruluşundan I. Ali Adil Şah'ın Ölümüne Kadar)*, Unpublished Doctoral Dissertation, Ankara University Faculty of Languages and History - Geography, Ankara 2020, pp. 13-23.

[4] In Firishta's work, Murat II's date of death is given as 1450. See Taştan; *op.cit.,* p. 14. However, according to the prominent Ottoman historians İ. Hakkı Uzunçarşılı and A. De Lamartine, Murad II died in 1451. See İ. Hakkı Uzunçarşılı; *Osmanlı Tarihi*, TTK Publishing House, Ankara 1982, V.1, p. 451, A. de Lamartine; *İmparatorluk Yolu (Türkiye Tarihi)*, M. R. Uzmen (ed.), Tercüman Publications, İstanbul n.d., V. 2, p. 405.

under this creed's care, without telling them who he was. Thus, Yusuf started his education in Iran, where he would adopt Shi'ite values as a student of the Safavid Creed (Nayeem, 1974, p. 55). Some years later, Hacı Imaduddin took Yusuf to his hometown, the city of Sava. Here, he sent Yusuf to school with his children and took care of him as one of his own. He told Yusuf who he was but strictly warned him to keep it a secret, because of the risk that it would carry if revealed. Because of his upbringing in Sava, which is also known as Save, located in the south of today's Iranian capital Tehran, Yusuf was nicknamed *Savalı, Savai* or *Sabayo* in many Indian and Portuguese chronicles (Briggs (tr.), 1910, V.3, pp. 4-7; Taştan, 2020, pp. 20-23).

His mother, who worried about Yusuf, sent a man to Sava to learn about his condition. This man was probably Yusuf Türk, foster father of Yusuf Adil Khan (Taştan, 2020, p. 234). This person found Yusuf, gave him a letter written by his mother, and set out to take the letter that Yusuf wrote in response. However, in the last part of his journey, this person, who was thinking of getting on a ship from Alexandria, the most important port city on the Mediterranean coast of Egypt at that time, had to spend a year and a half waiting for recovery, as he fell seriously ill there. When this man finally managed to reach Edirne, Yusuf's mother, who received the letter, was so happy that she made large donations to the poor. The next year, the mother sent the same man to Yusuf's house to take care of Yusuf again, and this time she asked the man to stay with Yusuf, and for this, he had to take his family, who were Yusuf's wet nurse, and his foster siblings Gazanfer Bey and Dilşad Khanum. Yusuf, who stayed in Sava until the age of 16, had to flee from there because his wet nurse accidentally revealed his true identity. After spending some time in important Iranian cities such as Qom, Keshan, Isfahan and Shiraz, according to Firishta, he saw al-Khidr in a dream, and al-Khidr told him that his future would be in India, not in Iran. Thereupon, Yusuf decided to leave Iran and set out for these lands (Briggs (tr.), 1910, V.3, pp. 4-7; Scott (tr.), 1794, V.1, pp. 207-208).

Dilşad Khanum, who continued to stay in Iran, went to India to be with her brother and foster brother years later. While there is a lot written about the men who changed the course of history like Yusuf Adil Khan, women like Dilşad Khanum, who devoted her life to her foster brother during his last years, are mostly neglected. In India, Dilşad Khanum spent the rest of her life, and she was always very supportive of Yusuf and his son. There is no evidence of her getting married, but we know that she was always a prominent figure in the Adilshahi palace since her arrival.

We find evidence of what happened in her life afterward, again in Ebu'l Qasim Firishta's work. This time, she organized a heroic rescue to save Yusuf Adil Khan's son, İsmail Adil Khan. When Yusuf died, his son İsmail had to take the throne at a very young age. As his regent, Kamal Khan Deccani was running the state affairs. Being the commander in chief of Yusuf in his lifetime, Yusuf Adil Khan had asked him to be the regent of his son before he died, and Kamal Khan accepted loyally(Basu, 1937, p.1). After Yusuf died in 1510, in a short period of time he grew very strong and started dreaming of ending the Adilshahi Dynasty and taking the throne for himself (Prasad, n.d., p. 207). At first, he put Deccani men like himself to prominent positions in the Adilshahi government, instead of Turkish and Iranian men, called "Afaqis"[5] (Nayeem, 2008, p. 26). He decreased the number of the sultan's Turkish bodyguards from 3000 to 300, and he gave more power to amirs who were loyal to himself (Briggs (tr.), 1910, V. 3, p. 37). He also made peace with the Portuguese to focus more on internal affairs and his plans. When he thought the time was right, towards the summer of 1511, he decided to act but there was something undermining his process; his astrologers told him that certain days in the following weeks were dangerous for him and his plans. In those days, he started locking himself in his room and saw no one but his close relatives. In the meantime, he left the administration of the state affairs to his son, Safder Khan (Briggs (tr.), 1910, V. 3, p. 38). According to Basu, these astrologers did not want Kamal Khan Deccani to ascend to the throne, and they forcedly answered this question. They recommended Kamal Khan to do nothing for 15 days and take the throne on the 16th day (1937, p. 3).

[5] It is the name given to people who come to India from overseas lands. They were also called 'Gharbi' because they usually came from Iran and Anatolia. In the Deccan lands, there has been a constant conflict of power between these people and the Deccanis, the natives of the Deccan and the people who settled in the Deccan from the northern Turkish states, and the Abyssinians from Abyssinia. See H. K. Sherwani & P. M. Joshi (ed.); *History of Medieval Deccan (1295-1724)*, Andhra Pradesh Government Textbook Press, Hyderabad 1973, V. 1, p. 156.

Danger was going to reach him, as another important woman, Punci Khanum, who was the widower of the late Yusuf Adil Khan and the mother of İsmail Adil Khan, was aware of Kamal Khan's plans and planning a plot to get rid of him. Being a daughter of one of the Marathi chefs in West Deccan, she was taken by Yusuf Adil Khan as his wife to strengthen his dynasty's ties with the local people (Ahmad, 2008, p. 200.). After being a supportive wife until Yusuf's death, she was now fighting to save her son's life. To execute her plan to kill Kamal Khan, she talked with Yusuf Türk, who was the foster father of Yusuf Adil Khan, thus the father of Dilşad Khanum. According to her plan, Yusuf was to act like he was taking the journey of Hajj, thus leave the sultanate for a long time. When she made these news reach Kamal Khan, he was happy to learn that another supporter of İsmail Adil Khan was going to leave, and when he learned that Yusuf Türk wanted to take pan[6] from his hands and pay his respects before leaving, he happily accepted. But the real plan was to kill Kamal Khan. When Punci Khanum asked Yusuf Türk if he was willing to kill Kamal Khan and sacrifice his own life in the name of saving İsmail Adil Khan, Yusuf answered "he only regretted that he had just one life to sacrifice for his sultan" (Briggs (tr.), 1910, V. 3, pp. 38-39).

Accordingly, Yusuf Türk went to Kamal Khan's room and killed him with the dagger he hid in his clothes. After that, Kamal Khan's bodyguards killed him but it was too late. At this point, another woman took matters in hand. This time, it was Kamal Khan's mother. Although Basu claims that this woman was Kamal Khan's wife (1937, p. 4), according to Firishta, she was Kamal Khan's mother. She made her servants dress her dead son's body and she placed his dead body on the balcony with a support, as though he were about to address the public in a speech. After that, she called her grandson, Safder Khan and told him to quickly lock the palace gates and kill everyone from the Adilshahi Dynasty and take the throne for himself. Safder Khan reluctantly agreed with his grandmother's plan and took control of the forces inside the palace that were loyal to his father (Briggs (tr.), 1910, V. 3, pp. 39-40).

İsmail Adil Khan was in the harem with his mother and Dilşad Khanum. While his mother Punci Khanum, who thought her plan failed and angered Kamal Khan, suggested negotiating with Safder Khan and his men, saying they had nothing to do with Yusuf Türk's murder attempt and they wanted to be on good terms with Kamal Khan. But Dilşad Khanum expressed that in such a crisis, it was necessary to resist with honor and endurance rather than obedience. Then, ordering the harem gates to be closed, she sent her eunuch, Malik Sundul, to summon the soldiers loyal to the dynasty who were standing guard outside the harem. It was told to the soldiers that Kemal Khan Deccani, who wanted to seize the throne by dethroning their ruler İsmail Adil Khan, "came to kill İsmail and his family and to turn the palace garden into a feast for carrion birds", and if they were honorable men, despite the enemy's superiority in numbers, they would protect their sultan against the traitors. She said, because of the treachery of their enemies, "God would be with them and with his help they would pick the flowers of victory from the garden of loyalty"(Scott (tr.), 1794, V.1, p. 233).

Coincidentally, it was the Turkish soldiers' turn to stand guard outside the harem that day. There were also some Abyssinian and Deccani guards. 70 out of 250 soldiers rushed to the aid of their sultans, taking an oath that they would remain loyal to İsmail Adil Khan. Dilşad Khanum and Punci Khanum also came out of the harem to fight, all dressed in male armor and carrying bows and arrows. In the

[6] Chewing pan leaf (betel) was a very popular behavior for all peoples in India. It was customary for a noble to offer betel to a departing subordinate. It was believed that this would make that person's journey easier. This tradition is equivalent to kissing the hand of the king who lets a person set out on a journey in Europe. See Briggs (tr.); *op.cit.*, V. 3, p. 39. Domingo Paes stated that the leaf of the pan, which is similar to the black pepper leaf, is consumed together with the palm fruit being chewed in the mouth and spitting out, and that the people of these lands do this constantly. He added that it smells good on the breath and has other benefits. See Robert Sewell; *A Forgotten Empire (Vicayanagar)*, Swan Sonnenschein & Co. Ltd., London 1900, p. 242. Dutch traveler Jan Huyghen van Linschoten, who was in India at the end of the 16th century, stated that pan leaves are larger than orange leaves and that this plant grows very widely in India. This plant, which is planted with the help of a lath, cannot grow in cold or very hot conditions. It does not have any fruit other than its leaves. Van Linschoten, who stated that people in India chew these leaves throughout the day, stated that because of the bitter taste of the leaf, it is chewed together with a fruit called areca, which grows on palm trees. See Jan Hyugen van Linschoten; *The Voyage of John Huyghen van Linschoten to the East Indies*, Arthur Coke Burnell (tr.), Hakluyt Society, London 1885, V.2, pp. 62-63.

middle of them was İsmail Adil Han, with an old Turkish woman named Mürtüfe Ağa holding İsmail's father's yellow umbrella over his head (Briggs (tr.), 1910, V. 3, p. 42).

Safder Khan, who rushed forward to break the gates, was resisted by the Turks with arrows from the walls. The women and the young sultan also helped the defense by throwing stones. However, the numbers of the enemy were so great that this small unit of heroic Turks had no chance. Many were killed by gunfire, and the rest retreated. The cries of the remnants of the Turks who came to defend the harem were pouring out of the women's section of the harem. Immediately afterward, Mustafa Khan and Iskender Khan Rumi, who had previously been in charge of the control of the fort and who had not been attacked because Kemal Khan Deccani saw them as unimportant, heard the clashes and rushed to the walls of the palace with 50 Deccani riflemen after them. The women in the harem threw ropes down to the men waiting outside and pulled them up the walls. When they saw Dilşad Khanum, they greeted her, went out onto the terrace and joined their defense against the insurgents. Even though the attack of these insurgents was stopped, it could not be repulsed and many casualties were given on both sides.

Dilşad Khanum secretly sent one of his men to the city and asked him to call the Turks and others in the city for help, saying that their sultan was betrayed by his regent and that he was under attack. She would let in those who came to the support from a bastion on the back. While the insurgents were unaware of this call for support, 150 foreign archers, 50 riflemen, 19 Turkish slaves and 25 Abyssinian soldiers, each of whom had sworn to protect their ruler with their lives, climbed into the fortress by the ropes that Dilşad Khanum released from the walls. Dilşad Khanum, wearing a veil on her head, fought alongside them, encouraging the soldiers with her encouraging words, and promising that the sultan would give each of them titles and gifts (Briggs (tr.), 1910, V. 3, pp. 42-43).

Seeing the increase in the number of the defenders, Safder Khan sent one of his units outside the castle to prevent further support, while at the same time he launched a fierce attack with 500 men. However, fearing to be wounded in this ordeal, he sent his brave men to fetch cannons to use to tear down the walls of the harem. Many of the defenders fell from the crumbling walls and died. Thereupon, all the Deccanis and Abyssinians panicked and started jumping from the battlements. Dilşad Khanum ordered the Turkish soldiers to remain silent, hiding behind the trenches of the wall. Thinking that they too had escaped, Safder Han had the outer walls of the palace demolished and entered inside. He was advancing to break down another door, when the heroic Dilşad Khanum gave the order from the terrace above, and the Turks began to rain arrows, rifles and stones, shouting the name of Allah. As the place was narrow, many of Safder Khan's important men died. Meanwhile, an arrow pierced Safder Khan's eye. Although he did not die from this wound, he stunned and took refuge under the wall, where İsmail Adil Khan was standing. Knowing that he was standing below, the young sultan rolled a heavy stone down at the signal of his mother. The stone shattered Safder Khan's head. When the soldiers saw that Safder Khan's head was smashed, he immediately ran to Kemal Khan Deccani, but when they learned that he was also dead, they opened the gates of the fort and fled to different directions. Hüsrev Khan Türk, a loyal slave of Sultan İsmail, was worried about the number of enemies outside and had the gates of the fort closed again. On the order of Dilşad Khanum, the loyal Turks who defended the sultan cut the heads of Kemal Khan Deccani and his son Safder Khan, put them on spears to take them around the city so that the people could learn what happened. Muhammed Ayn'ül-Mulk, who had married his daughter to Safder Khan, and Kemal Khan Deccani's other prominent friends, left the city as fast as they could, leaving their houses and belongings behind. When the city was completely cleared of the insurgents, İsmail went out of the fort, performed the funeral of his foster grandfather Yusuf Türk, who had sacrificed his life for him, and buried himself next to Ayneddin Cüneydi, a respected Islamic scholar. During the ceremony, he also prayed for the soul of this scholar. Making large donations, he ordered a dome to be built over these two tombs and a mosque nearby. Some land income was allocated for the expenses of this mosque. During his reign, İsmail Adil Khan came to visit this faithful man's grave once a month. At the end of the day, the young sultan returned to the fortress on an elephant (Scott (tr.), 1794, V. 1, pp. 234-235; Briggs (tr.), 1910, V. 3, pp. 43-44).

In these events, and in many more, it can be clearly seen that, although neglected, women are as important as men in understanding the turning points of history. Although founded by a Turkish man, The Sultanate of the Adilshahis was saved by a Turkish woman in the very first years of its existence. Without her help, courage and devotion, we wouldn't be able to talk about many more Adilshahi sultans

succeeding one another for the next two centuries. The line of those men was saved by a warrior woman, who led men into battle. There are many more examples of courageous and heroic women in the course of Turkish and world history. Understanding their contributions, sacrifices, and loyalty, will not only be helpful in terms of understanding history better, but also in terms of respecting them as equals in today's world. Thousands of examples of extraordinary women like Dilşad Khanum will continue to live on as the Turkish culture does, with many new additions in every new era of Turkish history.

SOURCES

AHMAD, Afzal; *Indo-Portuguese Diplomacy During the 16th and the 17th Centuries (1500-1663)*, Originals, Delhi 2008.

AYDOĞMUŞOĞLU, Cihat; *Safevi Devleti Tarihi (1501-1736)*, Gece Kitaplığı Publications, Ankara 2017.

BASU, K. K.; *The History of Ismael Adil Shah of Bijapur*, Indian Culture, Volume IV, Issue 1, Satish Chandra Seal, Calcutta, July 1937.

BRIGGS, Lt.-Col. John (tr.) (1910). History of the Mahomedan Power in India. R.Rambray&Co.: Calcutta.

DE LAMARTINE, A.; *İmparatorluk Yolu (Türkiye Tarihi)*, M. R. Uzmen (ed.), Tercüman Publications, İstanbul n.d.

DI VARTHEMA, Ludovico (1863). The Travels of Ludovico di Varthema. John Winter Jones (tr.). Hakluyt Society, London 1863.

FERGUSSON, James; *History of Indian and Eastern Architecture*, John Murray, London 1910.

GÜNDÜZ, Tufan; *Son Kızılbaş Şah İsmail*, Yeditepe Publications, Istanbul 2014.

HUNTER, William Wilson; *History of India Volume VI: From the First European Settlements to the Founding of the English East India Company*, A.V. Williams Jackson (ed.), The Grolier Society, London 1906.

NAYEEM, M.A.; *External Relations of the Bijapur Kingdom (1489-1686 AD.)*, Bright Publishers, Hyderabad 1974.

NAYEEM, M.A.; *The Heritage of the Adil Shahis of Bijapur*, Hyderabad Publishers, Hyderabad 2008.

PANIKKAR, K. M.; *Asia and Western Dominance*, George Allen & Unwin LTD, London 1959.

PENROSE, Boies; *Goa-Rainha do Oriente (Goa-Queen of the East)*, Comissao Ultramarina, Lisbon 1960.

PRASAD, Ishwari; *A Short History of Muslim Rule in India – From the Conquest of Islam to the Death of Aurangzeb*, The Indian Press Co., Allahabad n.d.

SCOTT, Jonathan (tr.) (1794). History of Dekkan. J. and W. Eddowes: London.

SEWELL, Robert; *A Forgotten Empire (Vicayanagar)*, Swan Sonnenschein & Co. Ltd., London 1900.

SHERWANI, H. K. & Joshi, P. M. (ed.); *History of Medieval Deccan (1295-1724)*, Andhra Pradesh Government Textbook Press, Hyderabad 1973.

TAŞTAN, Tuna Kaan; *Adilşahlar Devleti ve Portekiz Krallığı ile Olan İlişkileri (Kuruluşundan I. Ali Adil Şah'ın Ölümüne Kadar)*, Unpublished Doctoral Dissertation, Ankara University Faculty of Languages and History - Geography, Ankara 2020.

UZUNÇARŞILI, İ. Hakkı; *Osmanlı Tarihi*, TTK Publishing House, Ankara 1982.

VAN LINSCHOTEN, Jan Hyugen; *The Voyage of John Huyghen van Linschoten to the East Indies*, Arthur Coke Burnell (tr.), Hakluyt Society, London 1885.

Tarih Sahnesinde Türk Dünyası Kadını Uluslararası Sempozyumu
Turk Dunyosi Ayollari Tarix Sahnasida Ellararo Ilmiy Yig'ini
The International Symposium Women of the Turkic World at the Stage of History
BİLDİRİLER KİTABI ● MA'RUZA MATERİALLARİ ● BOOK OF PROCEEDINGS

"BOBURNOMA"DA AYOLLAR OBRAZI

Shahnoza To'lqinovna Norqulova*

Zahiriddin Muhammad Bobur o'zining murakkab va qisqa umri davomida anchagina asarlar yozgan bo'lsa-da, ularning hammasi bizgacha yetib kelgan emas. Boburdan qolgan ijodiy merosning eng muhim va eng yirigi O'rta Osiyo, Afg'oniston, Hindiston va Eron xalqlari tarixi geografiyasi, etnografiyasiga oid nodir, qimmatli ma'lumotlarni o'z ichiga olgan hamda o'sha davr o'zbek mumtoz adabiyoti adabiy tilining yorqin namunasi bo'lgan "Boburnoma" asaridir.

Bu asar mazmunining rang-barangligi, til va uslubining go'zalligi bilan XVIII, ayniqsa, XIX asr sharqshunos olimlarning diqqatini o'ziga tortgan va uning turli qo'lyozma nusxalari izlana boshlagan, shuningdek, g'arb tillariga tarjima qilishga kirishilgan edi.

Asarning asli nomi "Boburiya" bo'lsa-da, uni "Voqeanoma", "Tuzuki Boburiy", "Voqeoti Boburiy", deb ataganlar, keyinchalik asar "Boburnoma" degan nom bilan mashhur bo'lib ketgan.

"Boburnoma"dek ulkan tarixiy asarda ayollar obrazlariga ta'rif bermaslik, ularning ishtirokisiz asar yozmaslikning iloji yo'q edi. Shu sababli Bobur temuriy malikalar, ularning kanizaklari, qizlari to'g'risida juda ko'p to'xtalgan. Ularga alohida ta'rif-tavsif bergan. Ular, asosan, ma'lumot berilayotgan shaxsning "Xavotin va sarori" degan bandi tarkibida keltiriladi. Asarda jami 72 ayol obrazini uchratishimiz mumkin. Muallif ularning ba'zilariga batafsil to'xtalsa, ayrimlari haqida qisqagina ma'lumot berib o'tadi.

Asarda bir xil nomdagi ayollar obrazi ko'p uchraydi. Masalan, Oqbegim nomi bilan 3 kishi:

1. Oqbegim – Soliha Sultonbegim.
2. Oqbegim – Sulton Abusaid Mirzoning qizi.
3. Oqbegim – Sulton Husayn Mirzoning qizi.

Bikabegim nomi bilan 3 kshi:

1. Bikabegim – Bobur Mirzoning singlisi.
2. Bikabegim – Sulton Mahmud Mirzoning qizi.
3. Bikabegim – Sulton Husayn Mirzoning qizi.

Xonzodabegim nomi bilan 6 kishi:

1. Xonzodabegim – Sulton Mas'ud Mirzoning qizi.
2. Xonzodabegim – Sulton Mahmudning qizi.

* Termiz davlat universiteti katta o'qituvchisi, O`zbekiston, norqulovashaxnoza8@gmail.com

3. Xonzodabegim – Umarshayxning qizi, Boburning opasi.
4. Xonzodabegim – Mir Buzurg Tirmiziyning qizi.
5. Xonzodabegim – Sulton Mahmud Mirzoning xotini.
6. Xonzodabegim Tirmiziy – Sulton Ahmad Mirzoning xotini.
7. Xonzodaxonim – Muzaffar Mirzoning harami.

Qorako’zbegim nomi bilan 3 kishi:

1. Qorako’zbegim – Umarshayx Mirzoning harami.
2. Qorako’zbegim – Robiya Sultonbegim (Ruqiya Sultonbegim).
3. Qorako’zbegim – Muhammad Qosim Arlot qizi.

Ma’suma Sultonbegim nomi bilan 2 kishi:

1. Ma’suma Sultonbegim – Boburning qizi.
2. Ma’suma Sultonbegim – Sulton Ahmad Mirzoning qizi nomi tilga olinadi.

Yuqorida ajratgan tasnifimizga binoan, ayollar obrazini ikki yo’nalishda tahlil qilamiz:

1.Temuriy malikalar, ya’ni temuriylar xonadoniga mansub ayollar: Poyanda Sultonbegim, Kichikbegim, Bikabegim, Xonzodabegim, Shahribonubegim, Oqbegim kabilarni kiritish mumkin.

Temuriy malikalar qatorida eng ko’p tilga olingani Poyanda Sultonbegimdir. Poyanda Sultonbegim Abusaid Mirzoning qizi bo’lib, asarda 12 o’rinda uchraydi. Ilk bor Sulton Mahmud Mirzo haqida ma’lumot berilayotganda tilga olinadi. Bunda Husayn Mirzoning Haydar Mirzo otliq o’g’li haqida gapirila turib uning onasi Poyanda Sultonbegim ekanligi, Poyanda Sultonbegim esa Abusaid Mirzoning qizi ekanligi aytiladi. Keyingi ikki o’rinda ham Haydar Mirzo munosabati bilan, so’ng esa Husayn Mirzo haqida ma’lumot berayotganida tilga oladi. Bunda Poyanda Sultonbegimning to’rt qizi borligi, ularning kattasi Oqbegim ekanligi aytiladi. Keyingi tasvirda esa ushbu ma’lumotni beradi: “Ikkinchi qiz Kichikbegim edi. Sulton Mas’ud Mirzo moyil edi, har necha sa’y qildi, Poyanda Sultonbegim qisqa mulohaza qilib bermadi. So’ngra Sayyid otaning nasli Mullo Xojag’a chiqarib edi. Uchunchi qizi Bikabegimni va to’rtunchi qizi Og’abegimni singlisi Robiya Sultonbegimning o’g’lonlari Bobur Mirzo bila Sulton Murod Mirzog’a berib edi”.

Keyingi tasvirda Poyanda Sultonbegimning Husayn Boyqaroga xotin bo’lgani va uning Iroqqa borgani hamda “Iroqta g’aribliqta naql qil”ganini aytadi. Navbatdagi tasvirda Poyanda Sultonbegimni “amma” deya tilga oladi va uning uyida bo’lganini qayd etadi. Keyingi o’rin Boburning Sulton Ahmad Mirzoning kichik qizi Habibi Sultonbegimga ko’ngli bo’lgani va shu munosabat bilan Poyanda Sultonbegimni sovchilik ishlariga undashi bilan tilga olinadi. Bu o’rinda Bobur Poyanda Sultonbegimni “aka” deb atashini aytib o’tadi. Bu juda muhim va noodatiy holatdir. Bundan shunday xulosaga kelish mumkinki, Bobur zamonida ayol kishilarga nisbatan ham shunday murojaat shakli qo’llanilgan ekan. E’tiborli temuriy malikalardan biri bo’lgani uchun ham Bobur u bilan ko’rishayotganida “yukunib ko’rush”ganini aytadi.

Demak, Bobur bergan ma’lumotlarni shunday umumlashtirish mumkin: Poyanda Sultonbegim temuriy malikalardan biri, Sulton Husayn Boyqaroning xotini, Bobur Mirzoning ammasi, 4 qiz va Haydar Mirzoning onasi, Iroqda vafot etgan.

Shoh Sultonbegim – Umarshayx Mirzoning onasi, Boburning ulug’ onasi. Asarning 2 o’rnida bu obrazga to’xtalinadi. Dastlab Umarshayx Mirzoning vafoti munosabati bilan aza rasmini bajo keltirish uchun Axsidan Jahongir Mirzo va ahli haram bilan birgalikda Andijonga kelish tasviri beriladi. Keyingi tasvirda esa “…otamning onasi mening ulug’ onam Shoh Sultonbegim Andijondin keldi” deya xabar beradi.

Xonzodabegim (Umarshayxning qizi, Boburning opasi) – asarda 3 marta tilga olinadi. Dastlab Umarsharx Mirzo avlodi haqida gap ketganda. Bobur bu o’rinda ”... bori qizlardan ulug’…” deya ta’rif beradi. So’ng bir onadan tug’ilganliklarini va oralarida 5 yosh farq borligini aytib o’tadi. Keyin Saripuldagi jang tafsiloti va unda opasi Xonzodabegimning Shayboniyxon qo’liga tushib qolganini afsus bilan qayd etadi. Xurramshoh otli o’g’li borligi va Shayboniyxon unga Balx viloyatini topshirganligini qayd etadi. Shayboniyxon o’limidan bir-ikki yil so’ng Tangri rahmatiga borgani aytiladi. Shoh Ismoil Shayboniyxonni mag’lub etgach, Xonzodabegimni Qunduz sari eltadilar va opa-uka 10 yil o’tgandan keyingina uchrashadilar. “Boburnoma”da keltirilishicha, begim va uning yonidagilar Boburni tanimaganlar. Bobur Mirzo otini aytgachgina taniganlar.

2.Temuriy bo’lmagan malikalar obrazi: Fotima Sulton Og’a, Mehr Nigorxonim, Qutlug’ Nigorxonim, Esan Davlatbegim, Bika Sultonbegim, Shohbegim, Umid Og’acha Andijoniy, Xonzodabegim va boshqalar.

Fotima Sulton Og’a (Jahongir Mirzoning onasi) – bu obraz ham asarda 2 marotaba tilga olinadi. Obrazga Umarshayxning xotini, Jahongir Mirzoning onasi sifatida baho beriladi. Shuningdek, “Mo’g’ul tuman beklaridin edi. Mirzo boridin burun bu Fotima Sulton Og’ani olib edi” kabi ma’lumotlarni ham beradi.

Qutlug’ Nigorxonim – Boburning onasi. Asarning 7 o’rnida uchratish mumkin. Dastlab Umarshayx Mirzoning harami haqida gap ketganda uchratishimiz mumkin. Unda Yunusxonning ikkinchi qizi, Sulton Mahmudxon va Sulton Ahmadxonning egachisi deya tanishtiriladi. Navbatdagi tasvirda esa Esandavlatbegimning 3 qizi bo’lganligi va shu 3 qizning o’rtanchasi Boburning onasi ekanligi ta’kidlanadi.

Zahiriddin Muhammad Boburning tengsiz “Boburnoma” asaridagi ayollar obrazlariga yana juda ko’plab ta’rif-u tavsiflarni keltirish mumkin.

Albatta, Sohibqiron Amir Temur va temuriylar davlatiga xos xususiyatlardan biri – bu ayollarga bo‘lgan munosabat masalasidir. Zero, ayollar ham ulug‘ mavqega ega bo‘lgan.

Har bir "xonim" va "begim"larning mol-mulki, qarorgohlari, xazinadan ulushi, turli xizmat turlarini bajaruvchi xizmatkorlari bo‘lgan. Faqihlar, qozilar, shayxlar, mo‘tabar shaxslar ba’zi holatlarda ular fikrini inobatga olishgan.

Zahiriddin Muhammad Bobur “Boburnoma” asarida ayol, ona sifatlarini qaysi o‘rinda keltirmasin, uni eng go‘zal ta’rif va tavfsiflar bilan ulug‘laydi. Ularni eng betakror insoniy fazilatlarning timsoli deb biladi, va ulargagina xos bo‘lgan oqilalik, donolik, oliyjanoblik, oqko‘ngillilik fazilatlarini yuksak baholaydi. Bobur mirzo ko‘p o‘rinlarda mening onam, ulug‘ onam deya, Eson Davlatbegim haqida ma’lumot beradi. “Ul fursatga Sag‘richi beklarning ulug‘i Sher Hojibek erdi, aning qizi Esan Davlatbegimni oldi”. Bundan ko‘rinadiki Boburning volidasi Qutlug‘ Nigorxonimning onasi bo‘lmish, Esan Davlatbegim beklarning ulug‘ oilasida bo‘lgan va mo‘g‘ul xonlaridan Yunusxon nikohiga kirgan. “Mo‘g‘ul to‘rasi bila xonni va Esan Davlatbegimni bir oq kiyiz ustiga o‘lturg‘uzub xon ko‘tardilar”. Bu ma’lumot esa Esan Davlatbegimning qonunan malika maqomiga erishganligidan dalolat beradi. Shuning bilan birga Esan Davlatbegim siyosiy jihatdan ham yuqori nufuzga erishgan malika hisoblangan. Ulug‘ onaning davlatchilik ishlarida faol ishtirok etishi asarning turli o‘rinlarida yaqqol ko‘zga tashlanadi. Jumladan, Bobur davlatiga kurashga otlangan Hasan Yaqub fitnasiga , Hoji Qozi va Qosim Qavchin , Ali Do‘st Uzun Hasan va ba’zi davlatxohlar mening ulug‘ onam Esan Davlatbegimning qoshida yig‘ilib so‘zni bu yerga qo‘ydilarkim, Hasan Yaqubni ma’zul qilib, fitnasiga taskin berilgay, deya ta’kidlaydi. Esan Davlatbegim shaxsiyatiga doir ta’rif keltirar ekan: “Esan Davlatbegimcha kam bo‘lg‘ay edi, bisyor oqila va mudabbira edi. Ko‘proq ish-

kuch va alarming mashvarati ila bo‘lur erdi”. Bu jihatdin, ulug‘ onaning siyosiy-ijtimoiy vaziyyatlarda muhim o‘rin egallaganligining guvohi bo‘lamiz.

Ma’lumki, “Boburnomada” eng ko‘p ta’rif va tavsif etilgan ayol obrazi, albatta, Boburning volidasi Qutlug‘ Nigorxonimdir. U Yunusxonning ikkinchi qizi, Sulton Maxmudxon, Sulton Ahmadxonning egachisi edi. Asar davomida Bobur Mirzo onasi Qutlug‘ Nigorxonimni nihoyatda hurmat qilib “Onamxonim” deya ulug‘laydi. Nihoyat har qanday qiyin vaziyatlarda yonida bo‘lib, mehr-muruvvat ko’rsatadi. Biz buni, “Aksar qazoqliklarda va fatarotlarda ham men bilan birga edi” deya keltirilgn ta’rif orqali ham bilishimiz mumkin. Qolaversa kunlardan bir kuni, Samarqandga yurish oldi safari chog‘ida “Bir marta behuzur bo‘lib,yaxshi bo‘lib edim. Naxohat, ayyomini o‘bdon rivoyat qila olmadim,uzuldim to‘rt-besh kundin so‘ng ul xoldin bir nima yaxshiroq bo‘ldim. Chun onda yonimda onlarimdan volidaxonim va alarming onasi Esan Davlatbegim bo‘lg‘ay. Ularning muruvvati va ko‘magi ila Rajab oyi shanba kuni Andijon azimati bila Samarqanddan chiktuk. Yuz kun, bu nubuvvat Samarqand shahrida podshohlik qildim”. Yuqoridagi ma’lumotlardan anglashilinadiki, Qutlug‘ Nigorxonim Bobur Mirzoning yonida turib davlat ishlarini yuritishda katta ko‘mak berish bilan birgalikda mehribon, fidoiy, jonkuyar volidasi ham bo‘la olgan. Xususan, o‘g‘lining kelajagi va taqdiri haqida har vaqt qayg‘urib yaqinlarining qizlari Oysha Sultonbegimga uylantiradi. Ming tashvish va mashaqqatlar ichida o‘g‘li yonida tura olgan ona siymosini, Qutlug‘ Nigorxonim obrazida ko‘ramiz. Bu jihat “Boburnomada” shunday keltiriladi “…mening volidalarim men Andijodan chiqgandin so‘ngra yuz tashvish va mashaqqatlar bila O‘ratepa kelib edilar, kishi yuborib Samarqandga kelturduk. O‘shul necha kunda Sulton Ahmad Mirzoning qizi Oyisha Sultonbegimdinkim, avval mening aqdi nikohimga kirgan bu edi, bir qiz bo‘ldi. Faxrunnisog‘a mavfsum bo‘ldi. Mening to‘ng‘ich farzandim bu edi. Ul tarixda men o‘n to‘qqiz yoshda edim. Muharram oyida mening onam Qutlug‘ Nigorxonimga xasaba marazi oriz bo‘ldi, fasad qildilar, noqis voqea bo‘ldilar. Chun, ajali yetib ekandur olti kundan so‘ng, shanba kuni tengri rahmatiga oldi. Shu onda Bobur Mirzoning onasidan ayrilib g‘am-anduhga botkanli asarda jonli tasvir vositalari orqali ta’sirli ifodalangan. Shuningdek, asarda Xonzodabegim, Xurramshoh, Shaxrbonubegim, Yodgor Sultonbegim, Ruqiya Sultonbegim (Qorako‘zbegim) nomli opa-singillari nomlarini keltirar ekan ularning ichida eng ulug‘i deya ta’riflaydi.

Yuqorida ta’kidlaganimizdek, Esan Davlatbegimni uch qizi bo‘ldi. Boridan ulug‘i Mehr Nigorxonim edikim, Sulton Abusaid Mirzo o‘g‘li Sulton Ahmad Mirzoga qilib edi. Ikkinchi qizi mening volidam Qutlug‘ Nigorxonim. Uchinchi qizi Xo‘b Nigorxonim erdi. Alar jamiyatda yuqori mavqega ega bo‘lgan xonzodalar oilasining qizlari edi.

Shuningdek, asarda saroy xonzodalaridan tashqari oddiy xalq onalari haqida ma’lumotlar ham keltirilgan. Boburni o‘ratepaning dehikat qishlog‘ida chiqqan bir yuzi o‘n bir yoshga kirgan onaxon hayratga soladi. “Dehikat O‘ratepaning ko‘h poyikentlaridandir, ulug‘ tog‘ning tubidan tushubdur bu tog‘din o‘tkach, Maschoh bo‘lur. Men bu Kalontarining uyiga tushtim, qari kishi edi, oltmish-yetmishda bore di, vale onasi hanuz bor edi. Yuz o‘n bir yoshda edi. Terumbek Hindistonga kirganda bu xotunning uruqqayoshidin biri ul cherikka borib ekandur. Ul xotirada bor edi.

Uning bunday hayrati va kuzatuvchanligi onalarimiz nomini ehirom ila tariflashi, uning shaxsiyatida insonparvarlik hislatining yuksak ildiz otganligining na’munasi ekanligidan darak beradi.

Bobur o‘z tasvir va ta’riflarida biron-bir xotin-qizning shakli-shamoyili, hashamati, kiyinish tarzi, zeb-u ziynati, pardozi bilan bog‘liq lavhalarni bermaydi, vaholanki, lirikasida bunday badiiy tasvirlarni uchratishimiz mumkin. Bobur xotin-qizlarning aqli, odobi, farosati, hurmat va e’tibori, latofati, mehr-u muhabbati, idroki masalasida qat’iy fikr bildiradi. Hatto

munosiblik jihatidan o‘ziga teng bo‘lgan ayolni topish Bobur uchun ham oson kechmaganidan xabardor bo‘lamiz.

ADABIYOTLAR

Boltaboyev H. Mumtoz so’z qadri. Toshkent. “Adolat”, 2004-yil.

Dadayeva L. Boburiy malikalarning badiiy tasviri: [P.Qodirovning “Humoyun va Akbar” romani talqinida] // “Ma’rifat”. 2009-yil. 13-iyun.

Qudratullayev Hasan. Sultonlar kechmishi ayollar taqdirida: [Boburning “Boburnoma” asarida xotin-qizlarga bergan bahosi] // “Ma’rifat”. 2004-yil. 14-fevral.

Zahiriddin Muhammad Bobur. Boburnoma, Toshkent. “Sharq”, 2008-yil.

Tarih Sahnesinde Türk Dünyası Kadını Uluslararası Sempozyumu
Turk Dunyosi Ayollari Tarix Sahnasida Ellararo Ilmiy Yig'ini
The International Symposium Women of the Turkic World at the Stage of History
BİLDİRİLER KİTABI ● MA'RUZA MATERİALLARİ ● BOOK OF PROCEEDINGS

BABÜRLÜ MİMARİSİNDE ÖNCÜ BİR KADIN: HACI BEGA BEGÜM

Fadime Özler Kaya*

GİRİŞ

Tarih boyunca farklı coğrafyalarda kurulan İslam devletlerinin ortaya koymuş olduğu çeşitli eserlerde hami olarak kadın sultanlar aktif bir rol oynamışlardır. Kadın sultanların sanat ve mimariye etkilerinin yanında; idari kurumlara, edebiyata, mutfağa ve hayatın birçok alanına katkıları azımsanmayacak kadar büyüktür. Babürlü İmparatorluğunda kadınların sosyal yaşamları incelendiğinde, onların İslamiyet'ten önceye dayanan Türk adet ve geleneklerini devam ettirdikleri görülür. Bir Türk devleti olan Babürlüler, Orta Asya'dan getirdikleri kadına ve kadının konumuna dair gelenekleri Hindistan'da da korumuşlardır (Şahin, 2022, s. 136). Babürlü saray kadınları, Güney Asya'daki Babürlü Devleti'nin yerli halkla ilişkilerinin sağlamlaştırılmasında ve itibarının korunmasında önemli bir rol oynamışlardır. Siyasi, ekonomik, kültürel ve dini alanlardaki katkıları, hükümdarların yanı sıra imparatorluğun gücünü de artırmıştır. Babürlü hanedanına mensup kadınların siyasetteki rolü, bu kadınların hem harem hem de saray siyasetinde aktif olarak yer almaları nedeniyle dikkate değerdir. Fikirleri yöneticileri büyük ölçüde etkilemiş ve hatta birçoğu İmparatorluğu perde arkasında yöneticiler adına yönetmiştir. Babürlü kadın sultanlarının sosyal ve siyasi hayatın çeşitli alanlarında önemli bir rolü vardır; bu nedenle Babürlü hanedan kadınları haremde sade ve pasif bir yaşam sürmemişlerdir. Ancak Babürlülerde hükümdarlar daima ilgi ve takdir toplarken, Babürlü hanedanına mensup kadınların yaşamları, faaliyetleri, başarıları ve katkıları bilim insanları tarafından nadiren gereken ilgiyi görmüştür.

Hint kıtasında 16. yüzyıldan itibaren hüküm sürmeye başlayan Bâbürlülerde hanedan kadınları; sanat, edebiyat, ticaret ve ekonomi alanlarında sürekli olarak varlıklarını hissettirmişlerdir (Külünk, 2022, s. 220). Babürlü hanedanına mensup saraylı kadınların sahip oldukları yüksek meblağlı gelirler onların refah seviyelerinin yüksek olmasını sağlamış ve bu sayede camiler, türbeler, kütüphaneler, medreseler inşa etme olanağına sahip olmuşlardır. Kadın baniler, Babürlü Devleti'nde erken dönemden itibaren mimari girişimleri ile öne çıkmaktadır. Agra, Delhi, Lahor gibi Babürlü döneminin önemli başkentlerinde bulunan birçok anıtsal eser Babürlü kadın sultanlar tarafından, onların himayesinde inşa edilmiştir. Bu eserlerin bir kısmının inşasını kendileri üstlenirken, bir kısmı da onlar adına eşleri ve çocukları tarafından yaptırılmıştır.

Babürlü mimarisinde ilk kadın bani, Hümâyun Şah'ın eşi Ekber Şah'ın üvey annesi olan Hacı Bega Begüm'dür. Bega Begüm aynı zamanda Babürlülerin Hindistan'da inşa ettirmiş olduğu ilk anıtsal eserin, ilk mezar anıtının da hamiliğini üstlenmiş; bu yapı daha sonra inşa

* Dr. Öğr. Üyesi, Erciyes Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü, (e-posta: fozler@erciyes.edu.tr).

edilecek olan çok sayıdaki anıtsal yapıya öncülük etmiştir. Hacı Bega Begüm Babürlü Döneminde sadece mimariyi etkilemekle kalmamış mimarinin ve sanatın hamiliğinde de birçok kadına örnek olmuştur. Gülbeden Begüm, Mahım Ana, Nûr-i Cihân Hatun, Selime Sultan, Meryem-üz-Zemânî (Harka Bai), Mümtaz Mahal, Cihân-ârâ Begüm, Fatehpuri Begüm, Sirhindi Begüm, Ekberebadi Begüm, Rûşen-ârâ (Dehr-ârâ) Begüm, Zîbü'n-Nisa Begüm ve Kudsiye Begüm bunlar arasında gösterilebilir. Babürlü kadın baniler de araştırmacılar tarafından gözden kaçırılmış önemli bir konudur. Oysa ki Babürlü saray kadınlarının etkisi bugün başta Hindistan olmak üzere Pakistan ve Bangladeş gibi birçok Babürlü ülkesinde, farklı birçok kentte ortaya konulan mimari eserlerde ve bu kentlerin bünyesinde hayatını sürdüren yöre halkının yaşamında hala hissedilmektedir.

Bu araştırmada Babürlü dönemi mimarisinde önemli bir kadın bani; Hacı Bega Begüm ve Babürlü dönemi mimarisine bıraktığı izler hakkında önemli bilgiler sunulacaktır. Babürlülerin Hindistan'da Tac Mahal ile noktalanan mimari üstünlüklerinin menşeine inilerek bu serüvenin başlangıcına imza atan bir kadın; Hacı Bega Begüm tanıtılacaktır. Bu çalışmanın ayrıca Babürlü tarihi, sanatı, mimarisi ve Hindistan'la ilgili yapılacak birçok çalışmaya ve en önemlisi nispeten göz ardı edilen Babürlülerde kadının yeri ve öneminin de aydınlatılmasına katkı sunması amaçlanmaktadır.

1.BABÜRLÜ DÖNEMİNDE ÖNE ÇIKAN KADIN SULTANLAR-BEGÜMLER

Begüm; Hindistan'da Babür ve halefleri devrinde (1526-1858) hükümdarların anne, kız kardeş ve dul kadınları gibi aile fertlerine verilen unvandır (Konukçu, 1992, s. 344). Begüm; Begim unvanı Timur soyundan ve Hanım ise Cengiz soyundan gelen kadınlara verilmekte; bu soylardan gelen erkeklere ise Mirza ve Han denilmektedir. Ama "begim" sözü bugün Doğu Türkistan'da soyluluk gözetilmeksizin ve isimlerinin sonuna getirilerek bütün hanımlar için kullanılmaktadır (Arat, 2006, s. 110). Bazı Türk halklarında "beg" siyasi bir terim olduğu halde, kadının kocası da evinde beye benzetilerek ona da "bey" denmiştir. Hanedan mensubu kadınlara Osmanlılar'da "sultan" Cengizlilerde "hanım" dendiği gibi Türkçe "bey" unvanından hareketle "begüm" de kullanılmıştır. Ayrıca kaynaklarda begim, bigim, begüm, begam gibi kullanımları da görülür (Şahin, 2022, s. 137). Hindistan'da Delhi Sultanlığı öncesinde bu unvana rastlanılmaz. Begüm unvanı, Delhi hükümdarı Raziye Sultan Begüm ile daha da etkin hale gelmiş, bundan sonra Hindistan'da kullanılmaya başlanmıştır (Karakuş, 2022, s. 24). Babür Şah döneminde de kullanılan bu unvan hükümdarların anneleri, kız kardeşleri ve dul kadınlar gibi aile fertlerine verilmiştir. Gülbeden Begüm ve Raziye Begüm bunun en meşhur örnekleridir. Babürlü Devleti'nde kadının yani begümlerin konumunu öğrenmek için ilk elden başvurulacak eserler Babürname ve devletin kurucusunun kızı olan Gülbeden Begüm'ün yazdığı Hümâyunname'dir (Şahin, 2022, s. 136). Babür'ün hatıratı, kadınların hanedan içindeki konumlarını olağanüstü derecede saygılı bir şekilde yansıtmaktadır (Tombuloğlu, 2021, s. 383). Bir Babür prensesi olan Gülbeden Begüm tarafından kaleme alınan Hümâyunname ise 15. ve 16. yüzyılda yaşayan 203 kadın hakkında ayrıntılı bilgiler verir (Şahin, 2022, s. 137).

Mimarinin önemli hamileri olan Babürlü kadınlarının, ataları Timurlu kadınları gibi kamusal alanda önemli rolleri bulunmaktadır. Kadınların sosyal hayatta olduğu kadar siyasi meselelerde de erken dönemden itibaren aktif rol aldıkları hanedan üyelerince kaleme alınan hatıratlarda açıkça görülür. Babür'ün iktidarında kadınlar oldukça önemli siyasi görevler üstlenmişler, onun döneminde ailedeki tüm kadınlar aktif siyasi yaşama dahil olmuşlardır. Bu yüzden Babür, ünlü hatıratında sadece erkekler değil, hanedana mensup tüm kadınlar hakkında da ayrıntılı bilgiler vermiştir (Gölen, 2016, s. 641). Babür Şah döneminde (1526-1530) büyükannesi İsen Devlet Begüm, annesi Kutluk Nigâr Hatun, ablası Hanzade Begüm, eşleri Mahım Begüm ile Bibi Mübareke ve kızı Gülbeden Begüm önemli isimlerdir. Babür Şah, babasının vefatının (1494) ardından, henüz 12 yaşında Fergana'da tahta çıktığında,

büyükannesi İsen Devlet Begüm'ün akıl hocalığından faydalanır (Şahin, 2022, s. 136). Babür Devletini kurduktan sonra karısı Mahım Begüm devlet idaresinde söz sahibi olan ve Delhi tahtında onun yanında oturma iznine erişen tek kadındır (Şahin, 2022, s. 136). Babür Şah'ın kız kardeşi Hanzade Begüm, Babür Şah'ın önem verdiği kadınların başında gelmektedir. Babürlü dönemi devlet siyasetinde ve Babür'ün zor zamanlarında ona en büyük desteği sağlayan kız kardeşi Hanzade Begüm'ün Babür Şah ile arasındaki bu güçlü bağ ataları Timur 'un ablası Kutluk Terken Ağa ile olan ilişkisine büyük benzerlik göstermektedir (Tombuloğlu, 2021, s. 383). Hümâyûn Şah da babası Babür gibi hanedan kadınlarına karşı oldukça zariftir. Hümâyûn Şah döneminde (1530-1556) başta annesi Mahım Begüm olmak üzere, eşleri Hacı Bega Begüm ve Hamide Banu Begüm, halası Hanzade Begüm ve kız kardeşi Gülbeden Begüm bu dönemde önemli isimlerdir. Bu dönemde haremde önemli mevkiye sahip olan ilk kadın, Babür Şah'ın büyük kız kardeşi Hanzade Begüm'dür. Mahım Begüm vefat edince Hanzade Begüm "Padişah Begüm" unvanını alarak çözülemeyen meselelerde yeğenine danışmanlık yapmıştır (Şahin, 2022, s. 136). Ebü'l-Feth Gazî Celâlü'd-dîn Muhammed Ekber döneminde (1556-1605), Ekber Şah'ın kadınlara olan hürmetini, o tarihler için oldukça ileri sayılabilecek "Medeni Kanun'u"nda görmek mümkündür. O birden fazla kadınla evlenmeyi yasak eder. Hindu toplumunda oldukça yaygın olan kocası ölen kadınların kocalarıyla yakılma geleneği olan "sati"yi yasaklar. Erkeklerin 16, kızların 14 yaşından evvel evlenmelerini yasaklar ve evlenmede evlenecek tarafların rızası şartını getirir. Kardeş çocukları arasındaki evlenmelere engel olmaya çalışır (Bayur, 1937, s. 563-564'ten aktaran; Gölen, 2016, s. 648-649); (Konukçu, 1994, s. 544'ten aktaran; Gölen, 2016, s. 648-649). Ekber Şah'ın annesi Hamide Banu Begüm, süt anneleri Mahım Ana ile Cici Begim Ana (eneğe-anaga-ataka-sütanne) ve eşi Cihangir'in annesi Meryem-üz-Zemânî (Harka Bai) ve diğer eşi Selime Sultan önemli isimlerdir. Süt annesi Mahım Ana devlet yönetiminde önemli bir isimdir. Bazı tarihçiler bu dönemi "kadın devleti ya da kadın hükümeti" olarak isimlendirir. Bu dönemde etkili diğer isim eşi Selime Sultan'dır. Ebü'l- Muzaffer Nûrü'd-din Muhammed Cihangir Selim Şah döneminde (1605-1627) şehzadelik döneminden itibaren yanında annesi Meryem-üz-Zemânî (Harka Bai), üvey anneleri Hamide Banu Begüm ve Selime Sultan Begüm, halası Gülbeden Begüm ile Cihangir döneminin en önemli kadınlarından biri olan eşi Mihrü'n- Nisa yani Nûr-i Cihân Hatun önemli isimlerdir. Ebü'l- Muzaffer Şihâbü'd-din Muhammed Şah Cihân (Hürrem Şah) döneminde (1627-1658) Şah'ın en önemli iki destekçisi eşi Mümtaz Mahal ve kızı Cihân-ârâ Begüm'dür. Kızı Rûşen-ârâ (Dehr-ârâ) Begüm de dönemin önemli isimleri arasındadır. Evrengzib Şah döneminde (1658-1707) kız kardeşi Rûşen-ârâ (Dehr-ârâ) Begüm, eşi Dil-râs Bânû Begüm (Rabia Devrani), kızı Zîbü'n-Nisa Begüm ve gelini Şehr Bânû Begüm (Padişah Bibi) öne çıkan isimlerdir.

Babür'ün anneannesi İsen Devlet Begüm ile başlayarak, ablası Hanzade Begüm, Babür Şah'ın kızı ve Hümâyûn'un kız kardeşi Gülbeden Bânû Begüm, Ekber'in süt annesi Mahım Ana (Maham Anaga), Mah Chuchak Begum (Ekber'in üvey annesi), Cihangir'in eşi Nûr Cihân Hatun, Şah Cihan'ın eşi Mümtaz Mahal ve kızları Cihân-ârâ Begüm ve Rûşen-ârâ (Dehr-ârâ) Begüm dönemin siyasetini, kültürünü ve toplumunu etkilemiştir. Babürlü mimarisinde ise; Hümâyûn Şah döneminde Hümâyûn'un eşi Hacı Bega Begüm, Cihangir Şah döneminde Cihangir'in eşi Nûr Cihân Hatun ve Şah Cihan döneminde Şah Cihan'ın kızı Cihân-ârâ Begüm önde gelen isimlerdir.

2. HACI BEGA BEGÜM VE İMAR FAALİYETLERİ

Horasan doğumlu Hacı Bega Begüm (Hâcciye Bige); Hümâyûn Şah'ın dayısı Yâdgâr Bey Tagay'ın kızıdır. Bega Begüm, o zamanlar henüz şehzade olan Hümâyûn Şah ile 1527'de 19 yaşında evlenmiştir (Bayur, 1987, s. 236). Bega Begüm, Hümâyûn Şah'ın ilk eşidir. Evlilik, Hümâyûn'un vilayet valisi olduğu ikinci döneminde (1527-1529) Afganistan Bedahşan'dayken gerçekleşmiştir. Hümâyûn Şah ve Bega Begüm'ün 1528 yılının Kasım ayında ilk çocuğu

şehzade El-Amân Mirzâ Kabil'de dünyaya gelmiş, ancak 1530 yılında çok küçük yaşta vefat etmiştir. Daha sonra 1531 yılında Agra'da Afîfe (Aqîka) Begüm adında bir kızları olmuştur. Ancak Çavnsa Savaşı'nda Bega Begüm Şir Han tarafından esir alınmış ve orada kızı Afife Begüm 1539 yılında 8 yaşında vefat etmiştir (Öztuna, 1996, s. 864). Bega Begüm'ün bundan sonra başka çocuğu olmamıştır. Hümâyûn Şah'ın kütüphanesinin merdivenlerinden düşerek yaralanması ve iki gün sonra zamansız ölümünün ardından yas tutan Bega Begüm, Mekke'ye gitmiş ve üç yıl (1565-68) Mekke'de Osmanlı toprağında yaşamıştır (Öztuna, 1996, s. 863). Tek başına hacca giden ilk Babürlü kadını Bega Begüm; Hac vazifesinden sonra "Hacı Begüm" olarak anılmıştır. Hacı Bega Begüm'ün eşi Hümâyûn Şah'ın ölümü ile birlikte kendini tamamıyla hayır işlerine adadığı bilinmektedir. Hacı Bega Begüm vakıflarla ilgilenmiş; hac yolcularının masraflarının karşılanması için yüklü miktarda bağışta bulunmuş, fakirlerin ihtiyaçlarının giderilmesi için düzenli olarak yardım etmiştir (Şahin, 2022, s. 141). Hacı Bega Begüm 17 Ocak 1582 de Delhi'de vefat etmiş ve Babürlü hanedanının birçok üyesinin yer aldığı kendi yaptırdığı Hümâyûn Türbesi içerisine defnedilmiştir.

Hacı Bega Begüm bilge, iyi eğitimli aynı zamanda derin bir tıp ve tedavi bilgisine sahiptir. Hacı Bega Begüm, Babürlü döneminde mimari inşasına en fazla önem veren kadın sultandır. Babürlü dönemi mimari gelişiminde kilit isim Hacı Bega Begüm; gelecekteki Babürlü anıtlarına, bu anıtların en ünlüsü üvey torunu Şah Cihan tarafından yaptırılan Tac Mahal'e ilham veren Hümâyûn Türbesi'nin inşasını yönetmiştir (Brown, 1981, s. 165). Kocası Hümâyûn'un türbesini büyük bir özenle yaptırmıştır (Koch, 2014, s. 42). Hac vazifesinden döndüğünde, eşi Hümâyûn Şah için yaptırmış olduğu Hümâyûn Külliyesi içerisinde yer alan Arap Sarayı'nı da eşinin vefatından sonra Hicaz'dan Kuran okumaları için getirttiği Arapların yanı sıra Arap seyyahların ve tüccarların barınması maksadıyla inşa ettirmiştir. Bega Begüm, eğitime de önem vermiş ve bu yüzden türbenin yanına bir medrese yaptırmıştır. Ayrıca Hacı Bega Begüm'ün baniliğinde Agra'dan Bayana'ya giden yolda büyük bir bahçe içerisinde bir saray inşa ettirdiği dönem kaynaklarında geçmektedir (Iftikhar, 2010, s. 330). Thevenot, "Agra'dan Bayana'ya giden yol üzerinde, Ekber Şah'ın annesi (üvey) tarafından inşa edilmiş, bahçeleri çok iyi durumda olan bir kraliyet evi var" şeklinde yazmaktadır (Thevenot, 1949, s. 257'den aktaran; Iftikhar, 2010, s.330). Ancak bu eser günümüze ulaşamamıştır. Hacı Bega Begüm, yaptırdığı saraylar, kervansaraylar, mektepler yanında Hindistan'da Çiştiyye tarikatının önde gelen şeyhlerinden ve *"Sultânü'l-meşâyih"* unvanı ile de bilinen Nizamüddin Evliyâ (Ö. 1325) için bir dergâh inşa ettirerek adından söz ettirmiştir (Gupta, 2019, s. 62'den aktaran; Karakuş, 2022, s. 26). Ancak yapı çeşitli dönemlerde onarım görmüş olmasına rağmen üzerinde yer alan kitabelerde Hacı Bega Begüm'e ait herhangi bir bilgiye rastlanılmamıştır.

Hindistan'da Babürlüler dönemine ait ilk anıtsal mimari eserin inşasını gerçekleştiren önemli bir kadın sultan olmasına rağmen kendisinin Hümâyûn Külliyesi ve Thevenot'un eserinde belirttiği ancak bugün izine rastlanmayan "Kraliyet Evi" dışında herhangi bir imar faaliyeti yoktur. Aslında Hümâyûn Türbesi'nin inşası sürecinde kendisinin de Hac vazifesi nedeniyle Hicaz'da bulunması münasebetiyle yapının banisi hususunda muhtelif tartışmalar ileri sürülmüştür. Bunun da en önemli nedeni Hümâyûn Türbesi'nin bilinen bir inşa kitabesinin ve vakfiyesinin olmamasıdır (Palalı, 2012, s. 322). Yapının inşasına ışık tutan kaynaklardan biri olan ve Hümâyûn Şah ile Ekber Şah'ın çağdaşı olan Bedavûnî H. 977 (1569-1570) yılı hadiselerini kaydederken Hümâyun'un türbesinden şöyle söz eder. *"Merhum padişahın, Dehli'de Cin suyunun (Yamuna) kenarındaki, gönülleri ferahlatan, cennet bahçesini andıran türbesi, Mirek Mirza Giyas'ın ihtimamıyla sekiz-dokuz seneden sonra bu yılda tamamlanmıştır. O imaret ki ona bakan gözler sadece hayranlık duyar"* (Bedavûni, 1865, s.132'den aktaran; Palalı, 2012, s. 322). *Hacı Bega Begüm'ü ilk kez açıkça bani olarak anan, Urduca yazılmış Âsâr'us- Sanâdîd'dir. Babürlülerin son yıllarına ait eski bir kaynak olması bakımından bu bilgi önemlidir. Bu kayıt en azından o yıllarda Hacı Begüm'ün, türbenin baniyesi kabul edildiğine*

işaret etmektedir (Palalı, 2012, s. 326). Ayrıca Ekber Şah döneminin önemli kronikçilerinden olan Ebu'l Fazl'da Hacı Bega Begüm'ün Hümâyûn Türbesi yapımında önemli rol oynadığını ve ölümünden önce son iki yıl boyunca tamamıyla türbenin bakımını üstlendiğini yazmaktadır (Fazl, 1879, s. 551'den aktaran; Koch, 2014, s. 43).

2.1. HÜMÂYÛN TÜRBESİ (1565-1571)

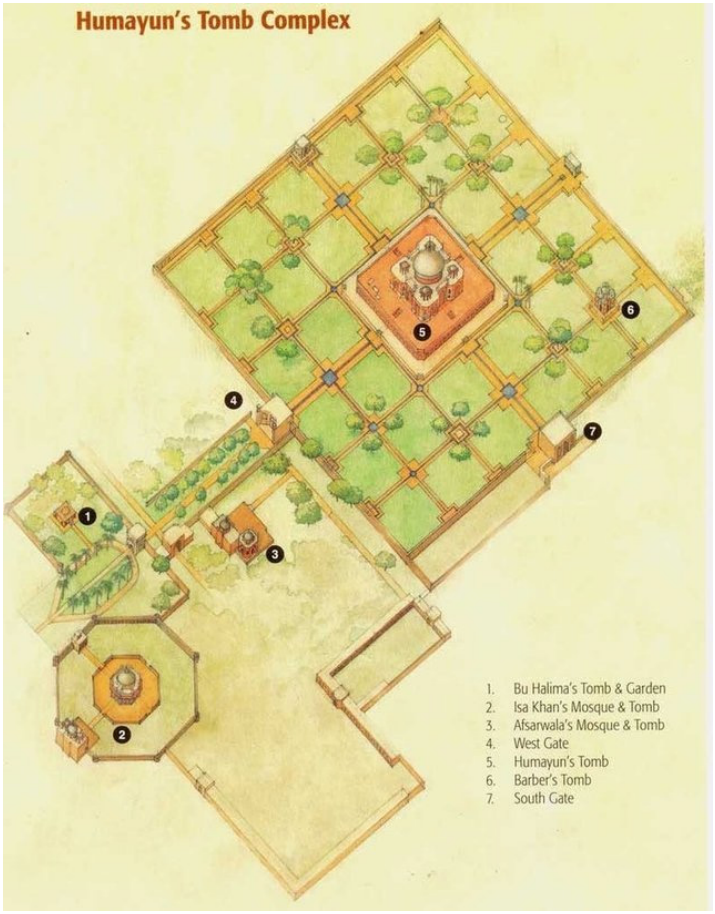
Hümâyûn Türbesi Delhi'nin güneyinde, Nizamüddin Bölgesi'nin doğusunda, Yamuna Nehri'nin batı kıyısında yer almaktadır. Nizamüddin Bölgesi'nde birçok türbe bulunmakta bunun nedeni de bölgeye adını veren Nizamüddin Evliya Dergahı'nın burada olmasından dolayı kutsiyet arz etmesinden kaynaklanmaktadır (Özler, 2019, s. 203). Yapının üzerinde herhangi bir inşa kitabesi bulunmamakla birlikte; yapıyı inşa eden mimarın veya diğer sanatkârların adını bildiren herhangi bir kitabe de yoktur (Palalı, 2012, s. 317). Türbenin, Hümayun 'un eşi Hacı Bega Begüm tarafından inşa ettirildiği bilinmektedir. Yapının mimarı İranlı Mirak Mirza Giyaz'dır (Gautam, 2010, s. 29). Türbe tasarımı Mirak Mirza Giyaz'ın oğlu Seyyid Muhammed tarafından yapılmıştır (Koch, 2014, s. 42). Günümüzde tamamı sağlam olan yapı çeşitli dönemlerde onarımlar geçirmiş olup; en kapsamlı onarımı 2007 ve 2012 yılları arasında ASI tarafından gerçekleştirilmiştir. Hümâyûn Türbesi, 1993 yılından itibaren UNESCO Dünya Mirası Listesi'nde yer almaktadır (**Fotoğraf:** 1).

Fotoğraf: 1 Hümâyûn Türbesi Genel Görünüşü (Özler Kaya, 2016)

2.1.1. Plan ve Mimari Özellikleri: Külliye halinde birçok yapı ile birlikte inşa edilen Hümayun Türbesi, büyük bir bahçe içerisinde ve diğer tüm yapıların merkezindedir. Yapı topluluğunun yer aldığı bahçenin girişi batı yöndedir. Türbenin bulunduğu bahçe girişinin kuzey batısında Bu Halime Türbesi ve Bahçesi, güney batısında İsa Han Camisi ve Türbesi, devamında Arab Sarayı, Efservala Camisi ve türbesi yer almaktadır. Bu yapıların devamındaki bahçe kapısından Hümayun Türbesi'nin yer aldığı çarbağ[1]düzenine sahip diğer ana bahçeye girilmektedir. Bahçenin merkezinde Hümayun Türbesi bulunmaktadır. Türbeyi içine alan

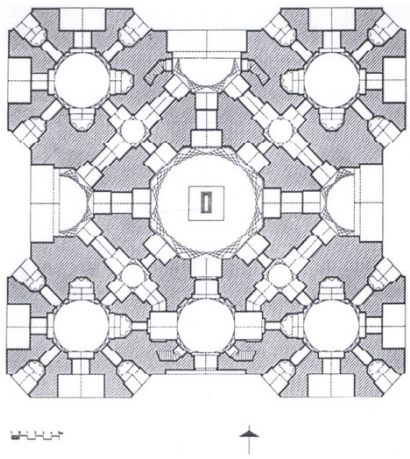
[1] Klasik çar-bağ (Farsça çehar dört ve bağ bahçe anlamına gelmektedir) sembolik olarak mekânın dört yönüne yönelen dört akarsuyun kendisinden aktığı merkezi bir havuz veya çeşmenin etrafında yapılanmış dört bölümlü bir bahçedir (Clark, 2017, s. 12).

bahçenin güneydoğusunda Berber Türbesi, kuzey kenar ortasında hamam, doğu kenar ortasında Baradari denilen yazlık köşk, güney kenar ortasında ise bahçenin giriş kapısı bulunmaktadır (Özler, 2019, s. 203). Vaziyet planında; 1. Halime Türbesi ve Bahçesi, 2. İsa Han Camisi ve Türbesi, 3. Efservala Camisi ve Türbesi, 4.Batı Kapısı, 5. Hümâyûn Türbesi, 6.Berber Türbesi ve 7. Anıtsal Güney Giriş Kapısı gösterilmiştir (**Vaziyet Planı:** 1).

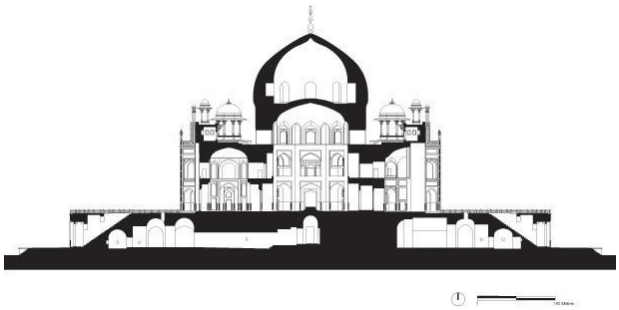


Vaziyet Planı: 1 Hümâyûn Türbesi ve Yapı Topluluğu Vaziyet Planı (ASI, 2002)

Bu yapıların devamındaki bahçe kapısından Hümayun Türbesi'nin yer aldığı çarbağ düzenine sahip bahçeye girilmektedir. Bahçenin merkezinde Hümayun'un iki katlı türbesi bulunmaktadır. Türbeyi içine alan bahçenin kuzey kenar ortasında hamam, doğu kenar ortasında çarbağlara ve kanallara su sevkiyatı yapılan Baradari denilen su depoları, güney kenarı ortasında ise bahçenin giriş kapısı bulunmaktadır. Hümayun Türbesi, Hindistan'da yüksek kemerli ve çift kubbeli yapılan Babürlü türbelerinin ilk önemli örneğidir. Yapının merkezinde sekizgen ana mezar odası bulunmaktadır. Ana mezar odasının kuzey, güney, doğu ve batı yönlerinde ise giriş bölümleri yer almaktadır. Güney cephede yer alan ana giriş bölümü kapı açıklığı şeklinde düzenlenmiş ve kubbe ile örtülmüştür. Bu bölümde bulunan yatay bir geçitle merkezdeki sekizgen mezar odasının altındaki asıl mezar odasına geçiş yapılır. Diğer üç cephede yer alan giriş bölümleri ise kırmızı kumtaşından ajurlu şebekelerle kapatılmış ve üzeri yarım kubbelerle örtülmüştür. Yapının ara dört yönünde ise içerisinde Babürlü hanedan üyelerinin mezarlarının bulunduğu daha küçük ölçekli köşe odaları bulunmaktadır. Giriş bölümleri birbirlerine ve merkezdeki ana mezar odası ile köşe odalarına hollerle bağlıdır. Yapı plan itibariyle kusursuz bir simetrik düzene sahiptir (**Fotoğraf:** 2-5, **Plan:** 1, **Şekil:** 1).



Plan:1 Hümâyûn Türbesi Planı (Koch,2012)



Şekil: 1 Hümâyûn Türbesi Genel Cephe Boyuna Kesit
(http://hiddenarchitecture.net/humayun-tomb/)

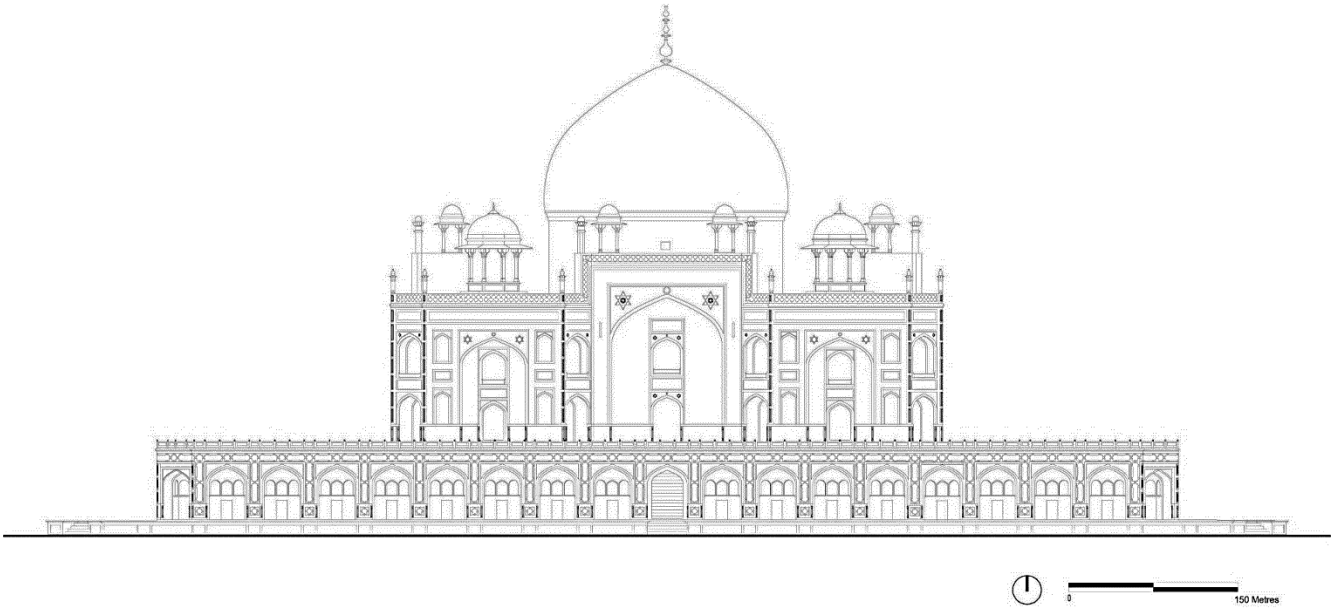
Fotoğraf: 2 Hümâyûn Şah'ın Üst Katta Yer Alan Merkez Mezar Odasında Bulunan Sembolik Sandukası (Özler Kaya, 2016)

Fotoğraf: 3 Hümâyûn Türbesi Köşe Odalarında Yer Alan Hacı Begüm'e Ait Olduğu Düşünülen Sandukalardan (Özler Kaya, 2016)

Fotoğraf: 4 Hümâyûn Türbesi Köşe Odalarında Yer Alan Hacı Begüm'e Ait Olduğu Düşünülen Sandukalardan (Özler Kaya, 2016)

Fotoğraf: 5 Hümâyûn Türbesi Köşe Odalarında Yer Alan Hacı Begüm'e Ait Olduğu Düşünülen Sandukalardan (Özler Kaya, 2016)

2.1.2. Süsleme Programı ve Kullanılan Motifler: Hümâyûn Türbesi'nin dış cephe ve iç mekânında genel olarak geometrik bezeme hâkimdir. Bitkisel bezeme çok az, yazı ise birkaç sanduka dışında hiç görülmemektedir. Süslemenin yoğunlaştığı alanlar dış cephede duvar yüzeyleri, kemer köşeliğinde, kubbe kasnağında görülmektedir. İç mekânda ise duvar yüzeyleri, kapı ve pencere çevresi kubbe kasnağında bulunmaktadır. Süslemeler dış cephede kırmızı kumtaşı ve beyaz mermerle oluşturulurken, iç mekânda beyaz alçı sıva üzerine kırmızı renkte boya ile oluşturulmuştur (**Şekil:** 2).



Şekil:2 Hümâyûn Türbesi Genel Görünüşü (Archnet, 2018)
(https://archnet.org/sites/6396/media_contents/75993)

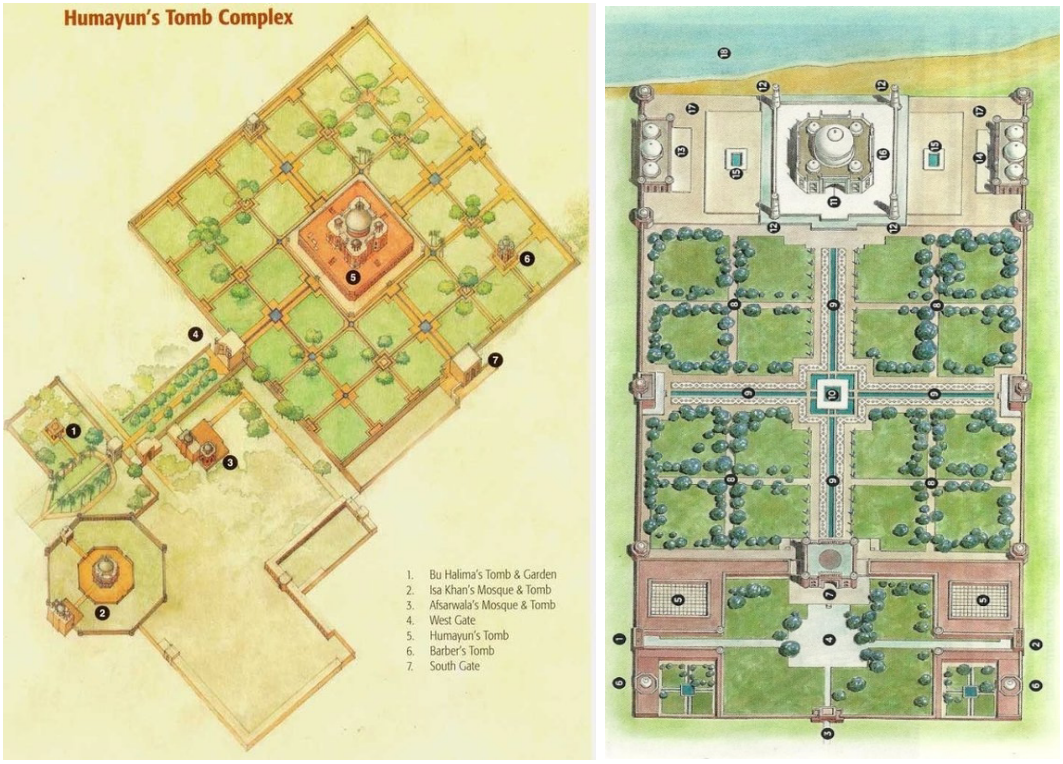
Fotoğraf: 6 Hümâyun Türbesi Genel Görünüşü (Özler Kaya, 2016)

3. KARŞILAŞTIRMA VE DEĞERLENDİRME

Bu bölümde Hümâyûn Türbesi'nin Tac Mahal Türbesi ile benzer ve farklı özellikleri karşılaştırılarak zaman içerisindeki mimari ve süsleme unsurlarında gözlemlenen değişim ve gelişimin ne yönde olduğu değerlendirilmeye çalışılacaktır.

3.1. Hümâyûn Türbesi ve Tac Mahal Türbesi Arasındaki Benzerlikler

Her iki türbe de çarbağ düzeninde bir bahçe içerisinde yer almaktadır. Babürlü bahçeleri ile ilgili olarak özellikle Hacı Bega Begüm, Cihânârâ Begüm, Rûşen-ârâ Begüm ve Nûr Cihân Hatun bahçe sanatı ve tasarımı konusunda önemli katkıda bulunan isimlerdir (Ganie, 2018, s. 34). Hümâyûn Türbesi içinde bulunduğu bahçenin tam merkezinde yer alırken; Tac Mahal Türbesi nehrin yamacına, külliye düzeninden dolayı bahçenin kuzey ucunda konumlandırılmıştır (**Vaziyet Planı:** 2, 3).



Vaziyet Planı: 2, 3 Hümâyûn ve Tac Mahal Külliyeleri Vaziyet Planı (ASI, 2002)

(https://www.couriermail.com.au/travel/travel-news/how-indias-taj-mahal-is-under-threat/news-story/9e3fb37080a57ba073c08cb43cbf5cfb)

Her iki türbe de platform-seki üzerine inşa edilmiştir (**Fotoğraf:** 7-12).

Her iki türbe de piştak düzenlemesine sahiptir. 4 cephede de simetrik olarak yapılmış eyvan düzenlemeleri bulunmaktadır. Piştak- eyvan- niş birleşimi vardır. Özbekistan Semerkant Uluğ Bey Medresesi bu düzenlemenin açık bir prototipidir.

Her iki türbede de merkezi oda soğanvari büyük bir kubbe ile örtülüdür.

Her iki türbede de köşelere yerleştirilmiş çatri kuleler mevcuttur.

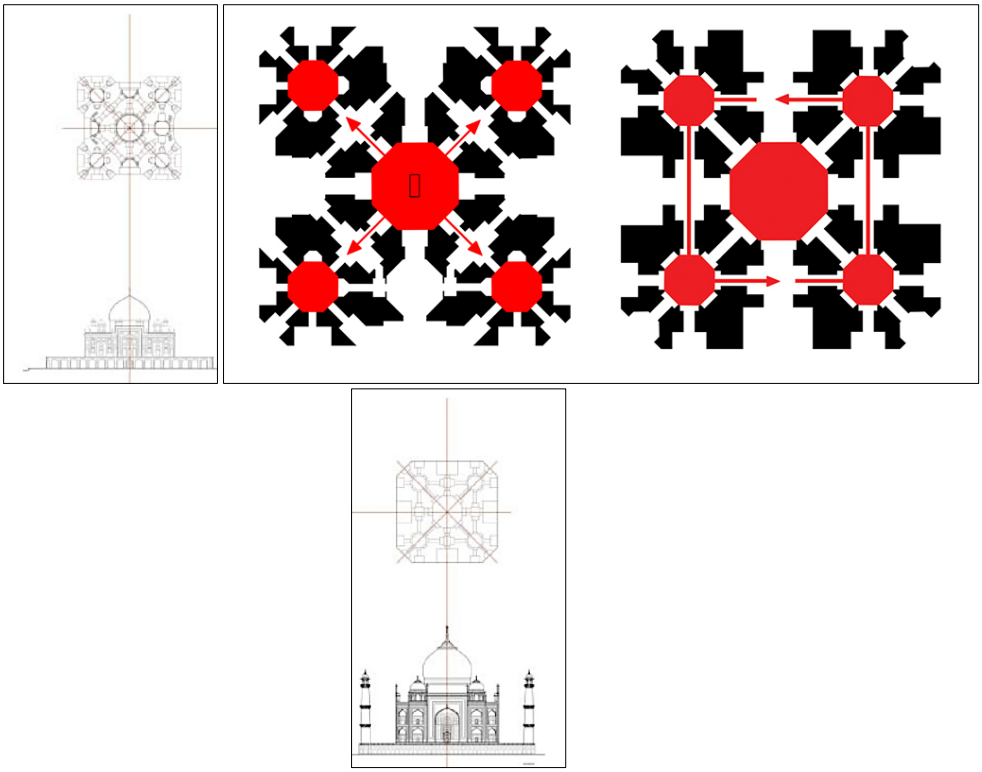
Fotoğraf: 7, 8 Hümâyûn Türbesi ve Tac Mahal Genel Görünüşü (Özler Kaya, 2016)

PİŞTAK-EYVAN

Fotoğraf: 9, 10 Hümâyûn Türbesi ve Tac Mahal Genel Görünüşü (https://approachguides.com/blog/taj-mahal-humayun-tomb-delhi-agra-india-video/)

Fotoğraf: 11, 12 Hümâyûn Türbesi ve Tac Mahal Kubbe Genel Görünüşü (Özler Kaya, 2016)

Her iki türbe de köşeleri pahlanmış sekizgen plan şemasına sahiptir. Her iki türbede de sekiz odanın, merkezi bir odayı çevrelediği dokuz katlı bir plan kullanılmıştır. Mezar odası, merkezdedir (**Plan:** 2).



Plan: 2 Hümâyûn Türbesi ve Tac Mahal Kubbe Genel Görünüşü

(https://approachguides.com/blog/taj-mahal-humayun-tomb-delhi-agra-india-video/)

(https://www.researchgate.net/figure/Rhythms-Source-Authors_fig8_43529973/download)

Her iki türbe de külliye halinde inşa edilmiş ve türbe her ikisinde de külliyenin merkez yapısını teşkil etmektedir.

Her iki türbede de kervansaray bulunmaktadır bu külliyeyi ziyaret edenlerin konaklamaları ve aynı zamanda külliyenin ihtiyaçlarını karşılamak için düşünülmüştür.

3.2. Hümâyûn Türbesi ve Tac Mahal Türbesi Arasındaki Farklılıklar

Her iki yapı arasında bulunan farklılıklar yapıların detaylı olarak incelenmesiyle ortaya çıkmakla birlikte bu farklılıklar beş ana başlıkta toplanabilir. Bunlar; bahçe tasarımı, türbe plan şeması, simetrik düzen, malzeme ve süsleme olarak sıralanabilir (**Şekil:** 3, 4).

Tac Mahal Türbesi tamamen beyaz mermerden inşa edilmiştir, Hümâyûn Türbesi'nde ise kırmızı kumtaşı ve beyaz mermer bir arada kullanılmıştır.

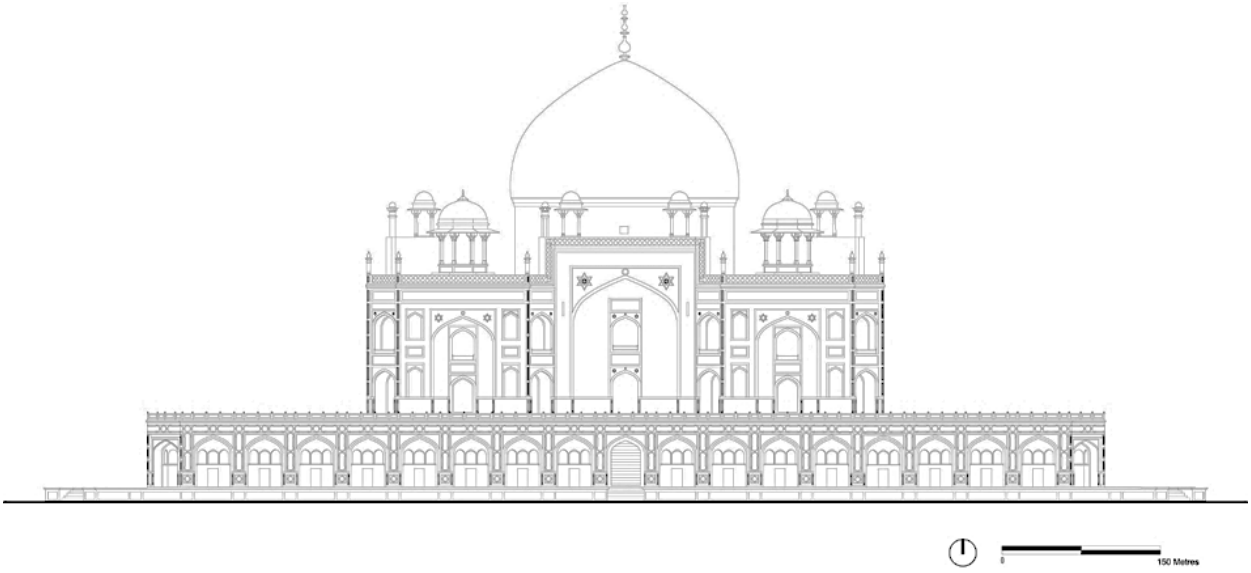
Tac Mahal'in dış cephesinde Kur'an ayetleri dikkat çekecek ölçüde yoğun bir süsleme repertuvarı oluşturur. Hümâyûn Türbesi'nde kitabe dahi bulunmaz.

Hümâyûn Türbesi'nde iç içe koridorlar türbenin çevresinde merkezden dışarı doğru ziyaretçilerin hareket etmesini sağlarken, Tac Mahal'de ziyaretçiler direkt mezarın etrafında döner.

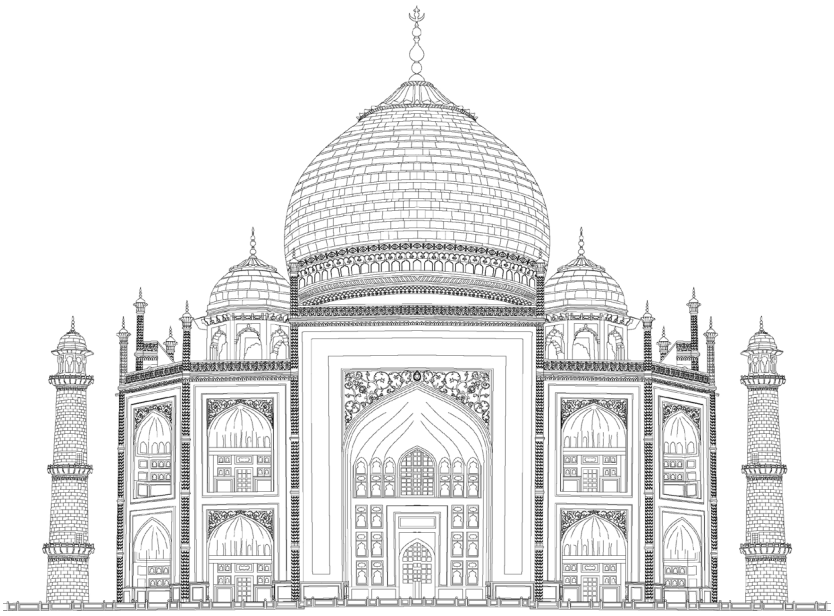
Tac Mahal daha dengeli, simetrik bir plan sunarken Hümâyûn Türbesi'nde simetri bu kadar özenli değildir.

Hümâyûn Türbesi'nde minare bulunmaz iken; Tac Mahal'de ise beyaz mermer platform üzerinde simetrik olarak yerleştirilmiş dört adet minare vardır.

Tac Mahal'de sadece Mümtaz Mahal ve Şah Cihan'ın mezarları bulunurken, Hümâyûn Türbesi hanedanın birçok üyesine ev sahipliği yapmaktadır.



Şekil: 3 Hümâyûn Türbesi Dış Cephe Genel Görünüşü (Archnet, 2018)
(https://www.archnet.org/sites/6396?media_content_id=75993)



Şekil: 4 Tac Mahal Dış Cephe Genel Görünüşü (Özler Kaya, 2018)

3.3. Hümâyûn Türbesi ile Tac Mahal Türbesi Mimari ve Süsleme Unsurlarında Gözlemlenen Değişim ve Gelişim

Her iki türbe de çarbağ planında bir bahçe düzenlemesine sahip olsa da Tac Mahal'in nehir kenarı boyunca yükseltilmiş bir taraçadan çarbağa hâkim olan konumu, kendisinden önceki türbelerden değil, ikamet ettiği konumun tipolojisinden türemiştir (Ruggles, 2017, s. 211). Yani Tac Mahal'de konumuna uygun olarak bir bahçe tasarımı tercih edilmiştir. Tac Mahal mimari planı ile Babürlü dönemi mimarisinin hatta Türk-İslam mimarisindeki mezar mimarisinin en gelişmiş örneği, doruk noktası olarak gösterilebilir. Ancak Tac Mahal'in Orta Asya'ya uzanan mimari geleneğinin Hindistan'da yerel ve çevre kültürlerin etkisiyle maddi olanakların da elvermesi bu birikimin en güzel şekilde değerlendirilmesi sonucu inşa edilmiş olduğu ve ilham

kaynağının da prototipi olarak görülen Hümâyûn Türbesi olduğu önemli bir gerçektir. Delhi'deki Hümâyûn Türbesi ve Agra'daki Tac Mahal, karmaşık mimari tasarımları ve tarihi önemi ile bilinen, Hindistan'daki iki sembolik mezar anıtıdır. Ancak, mimarilerinde bazı farklılıklar vardır. Hümâyûn Türbesi Babürlü mimarisinin erken bir örneğidir, Tac Mahal ise İran, Hint ve İslam mimari tarzlarının bir kombinasyonu olup, Babürlü mimarisinin en gelişmiş örneğidir. Hümâyûn Türbesi, merkezi bir kubbe ve onu çevreleyen birkaç küçük kubbe ile dikdörtgen bir plana sahiptir. Tac Mahal, soğan şeklindeki merkezi kubbe ve köşelerde dört minare ile daha karmaşık ancak daha simetrik bir yerleşim planına sahiptir.

Hümâyûn Türbesi, girift geometrik desenler, karmaşık olmayan bitkisel bezemeler ile yalın bir süsleme tarzına sahiptir, Tac Mahal ise değerli ve yarı değerli taşların yoğun olarak kullanıldığı hat, geometri, bitkisel süslemenin beyaz mermer ile dengeli bir şekilde en gelişmiş örneklerini gözler önüne sermektedir. Hümâyûn Türbesi, ağırlıklı olarak kırmızı kumtaşı kullanılarak inşa edilirken, Tac Mahal beyaz mermer kullanılarak inşa edilmiştir. Hümâyûn'un Türbesi daha abidevi bir görünüm arz ederken, Tac Mahal daha simetrik ve estetik bir duruş sergilemektedir.

Hümâyûn Türbesi, Babürlü İmparatorluğu'nun gücünün ve etkisinin bir sembolü olarak kabul edilirken, Tac Mahal, Babürlü İmparatoru Şah Cihan tarafından sevgili eşi Mümtaz Mahal'in anısına yaptırılan öncelikle bir aşk ve bağlılığın sembolü gibi gözükse de aslında Babürlü mimari ve sanatının en gelişmiş örneğidir. Her ikisi de UNESCO Dünya Mirası Listesi'nde yer alan önemli Türk-İslam eserleridir.

Genel olarak hem Hümâyûn Türbesi hem de Tac Mahal inşa edildikleri zamanın çok ötesinde, banilerinin ve münşilerinin tüm beceri ve yaratıcılıklarını sergiledikleri mimari şaheserlerdir.

SONUÇ

Türk toplumlarının tarih sahnesine çıkması ile birlikte gerek küçük yapıdaki oluşumları ve daha sonraki çağlarda ise devlet teşkilatlanmasındaki düzene bakıldığında; asırlar boyunca kadını, daima bey ve hükümdarla aynı söz hakkına sahip konumda görmekteyiz. Hatta diğer toplum ve kültür çevrelerine kıyasla bu gelenek; farklı coğrafyalarda, daha kurumsal hale gelen devlet teşkilatlanmasına rağmen devam ettirilmiştir. Kadının, Türk devlet ve topluluklarında her zaman aktif bir konumda bulunduğunu birçok örnek üzerinden gözlemleyebiliriz. Siyaset başta olmak üzere, ekonomik, sosyo-kültürel, ticaret, eğitim ve sanat alanlarında kadınların hiçbir zaman geri planda olmadıkları ve bu somut örneklerle de daima hayata dokundukları aşikardır. Geçmiş tarihlerde, bir devlet kurup, bunu sürdürmek isteyen toplumlar, yaptıkları askeri fetihler ne kadar güçlü olursa olsun, bu fetihleri yapan güç odaklarının içinde kadın yoksa asla kalıcı olamamışlardır. Çünkü coğrafyayı vatan yapan, yurt yapan, özellikle Türklerin fetihlerinde elde edilen yerleri Türk yapan unsurun özü kadındır. (Koç, 2007, s. 205). Dünyanın birçok bölgesinde olduğu gibi Hint yarımadasının da bir Türk yurdu olmasını sağlayan sadece Babürlü hükümdarları Türk hakanlar değil, aynı zamanda kadın sultanlardır. Kadın Sultanların idari kurumlara, sanata, mimariye, edebiyata, mutfağa ve hayatın birçok alanına olan katkıları dikkate değerdir. Babürlü İmparatorluğunda kadınların sosyal yaşamları incelendiğinde, onların İslamiyet'ten önceye dayanan Türk adet ve geleneklerini devam ettirdikleri görülür.

Sonuç itibariyle Türk tarihinde kadının toplumdaki statüsünün en somut kanıtlarından biri, kadın banilerin inşa ettirmiş oldukları anıtsal mimari eserlerdir. Hacı Bega Begüm, Türk toplum yapısında kadının sarsılmaz yerinin en tipik örneklerinden biridir. Hacı Bega Begüm'ün imar faaliyetleri arasında Delhi'de yer alan Hümâyûn Külliyesi en önemli yapısıdır. Külliye içerisinde bilinen yapıları; Hümâyûn Türbesi, Hicaz'dan Kuran okumaları için getirttiği Arapların yanı sıra Arap seyyahların ve tüccarların barınması maksadıyla inşa ettirmiş olduğu bilinen Arap Sarayı, kervansaray, türbenin yanında yer alan bir medrese inşasıdır. Agra'dan

Bayana'ya giden yolda da bir saray yaptırmış olduğu bilinmektedir. Babürlü mimarisinde Hacı Bega Begüm'ü öne çıkaran, baniliğinde Hindistan'da ilk anıtsal yapı, Hümâyûn Türbesi'nin inşasının gerçekleştirilmiş olmasıdır. Hümâyûn Türbesi, daha sonra yapılacak olan birçok Babürlü dönemi türbesine öncülük etmiştir. Tüm bunların yanı sıra Hümâyûn Türbesi, yeryüzündeki en anıtsal türbenin öncüsü olarak, Tac Mahal için de önemli bir prototip, plan şeması teşkil etmektedir. Hümâyûn Türbesi, Hacı Bega Begüm'ün Babürlü dönemi kadın sultan olarak otoritesinin güçlü bir kanıtıdır.

KAYNAKÇA

Arat, R. R. (2006). *Babürname.* İstanbul: Kabalcı.

Bayur, H. (1937). *Ekber Gürkan.* İstanbul: Devlet Basımevi.

Bayur, H. (1987). *Gülbeden Hümâyûnname.* (A. Yelgar, Çev.) Ankara: Türk Tarih Kurumu.

Bedavuni, A. b. (1865). *Müntehab'üt- Tevarih* (Cilt 2). ((. W. Neşri), Çev.) Kalküta: College Press.

Bıyıktay, H. (1991). *Timurlular Zamanında Hindistan Türk İmparatorluğu.* Ankara: Türk Tarih Kurumu.

Brown, P. (1981). *Indian Architecture (Islamic Period).* Bombay: 1956 D. B. TARAPOREVALA SONS & CO. PRİVATE LTD.

Clark, E. (2017). *İslam Medeniyetinde Bahçe Sanatı.* İstanbul: İnkılap.

Fazl, A. (1879). *Akbarnama.* Calcutta: Baptist Mission Press.

Galip, M., & Gömeç, S. Y. (2013). *Hindistan'da Türkler.* Ankara: Berikan Yayınevi.

Ganie, Z. R. (2018). Contrıbutıon of Royal Mughal Ladıes In The Fıeld of Art and Archıtecture From 1526-1707 A.D: A Brıef Survey . *International Journal of Research - Granthaalayah*, 34-37.

Gölen, Z. (2016). Babür Devlet Siyasetinde Kadınların Rolü. *Geçmişten Günümüze Şehir ve Kadın* (s. 639-658). Samsun: Canik Belediyesi Kültür yayınları.

Iftikhar, R. (2010). Cultural Contribution of Mughal Ladies. *South Asian Studies*, 323-339.

Karakuş, N. (2022). Hac Yolunda Bir Babür Prensesi. *KADEM Kadın Araştırmaları Dergisi*, 17-40.

Kenedy, T. (2007). The Notıon Of Hıerarchy: The 'Parchın Karı' Programme At The Taj Mahal. *Archnet-IJAR, International Journal of Architectural Research*(1), 106-121.

Koç, Y. (2007). *Anadolu Mayası: Türk Kimliği Üzerine Bir İnceleme.* Ankara: Cedit Neşriyat.

Koch, E. (2007). *The Complate Taj Mahal ant the Riwerfront Gardens of Agra.* New Delhi: Bookwise.

Koch, E. (2014). *Mughal Architecture.* Delhi: Prımus Books.

Konukçu, E. (1992). Begüm. *TDV İslam Ansiklopedisi*. Ankara: DİA Yayınları.

Konukçu, E. (1994). Ekber Şah. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul.

Konukçu, E. (2002). Babürlüler, Hindistan'daki Temürlüler. *Türkler V*. Ankara.

Külünk, H. K. (2022). Bâbürlü Saray Kadınlarının Eğitime Olan Katkıları (1526-1707). *Vakanüvis-Uluslararası Tarih Araştırmaları Dergisi* , 220-246.

Özler, F. (2019). Delhi Hümayun Çevresinde Yer Alan Münferit Yapılar. *The Journal of Academic Social Science Studies*, 203-219.

Öztuna, Y. (1996). *İslam Devletleri.* Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı.

Palalı, S. (2012). Delhi'deki Babürlü Türbeleri. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı, İslam Tarihi ve Sanatları Programı. (Yayımlanmamış Doktora Tezi).

Ruggles, F. (2017). *İslami Bahçeler ve Peyzajlar.* İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları.

Şahin, H. H. (2022). Babürlü Hanedan Kadınları Begümler. *Derin Tarih*, 134-142.

Thevenot, J. d. (1949). *The Indian Travles of Thevenot and Careri.* New Delhi: The National Archives of India.

Tombuloğlu, T. (2021). Timurlu Devletinde Kadın ve Statüsü. *Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 375-400.

http://hiddenarchitecture.net/humayun-tomb/. Erişim Tarihi: 10.12.2022.

https://archnet.org/sites/6396/media_contents/75993. Erişim Tarihi: 03.03.2023.

https://www.couriermail.com.au/travel/travel-news/how-indias-taj-mahal-is-under-threat/news-story/9e3fb37080a57ba073c08cb43cbf5cfb. Erişim Tarihi: 14.08.2022.

https://approachguides.com/blog/taj-mahal-humayun-tomb-delhi-agra-india-video/. Erişim Tarihi: 23.04.2023.

https://approachguides.com/blog/taj-mahal-humayun-tomb-delhi-agra-india-video/. Erişim Tarihi: 28.04.2023.

https://www.researchgate.net/figure/Rhythms-Source-Authors_fig8_43529973/download. Erişim Tarihi: 10.02.2023.

https://www.archnet.org/sites/6396?media_content_id=75993. Erişim Tarihi: 18.02.2013.

Tarih Sahnesinde Türk Dünyası Kadını Uluslararası Sempozyumu
Turk Dunyosi Ayollari Tarix Sahnasida Ellararo Ilmiy Yig'ini
The International Symposium Women of the Turkic World at the Stage of History
BİLDİRİLER KİTABI ● MA'RUZA MATERİALLARİ ● BOOK OF PROCEEDINGS

A HEROIC HUNGARIAN NOBLEWOMAN ON TURKISH SOIL - THE ADVENTUROUS LIFE OF ILONA ZRÍNYI

Orsolya Falus*

II. Prince Ferenc Rákóczi's museum in Tekirdağ is the most well-known among the Hungarian memorial sites in Türkiye, although since 2008 his foster father, Prince Imre Thököly, and his mother, Ilona Zrínyi (1649-1703), also have their own memorial house in Kocaeli (formerly: Izmit). During the siege of Munkács (now: Mukachevo, Ukraine) Ilona Zrínyi (1685-1688) defended the castle against the Habsburg troops. After the peace of Karlóca (now: Sremski Karlovci, Slovakia) on January 26, 1699, Imre Thököly, prince of Upper Hungary and then Transylvania, fled to the Ottoman Empire with his followers and his wife. The sultan created a Hungarian village for them in the Asia Minor village of Karatepe, which was named Field of Flowers. Ilona Zrínyi died here on February 18, 1703. The French king called her the „bravest woman in Europe", and Mehmet IV Turkish Sultan awarded her with a diploma (ahidnâme). The presentation commemorates the adventurous life of the heroic Hungarian noblewoman, also presenting the unique light phenomenon in the mosque built in memory of Sultan Süleyman the Great in the ancient castle of the Zrínyi family in Szigetvár that was discovered by the Zrínyi Research Group founded by the author.

Motto: *„Estimate people! He who respects others respects himself."*

/Ilona Zrínyi's farewell letter to her son, Ferenc Rákóczi II. Bratislava, January 8, 1692. Vienna, Archiv Ungarn Hungarica/

1. Introduction

Ilona Zrínyi's name is known to all Hungarians: she is commemorated among the greats of the Hungarian history by all generations of the nation. Her adventurous life is remembered not only in historiography (Csatáry, 2018; Gaál, 1899; Horváth, 1869; R. Várkonyi, 2009; Végh, 2022), but in literature (Dénes, 1999; Passuth, 1956; Szentmihályiné Szabó, 1994) and fine art, as well.

The paper presents the life of this noblewoman of exceptional strength and destiny based on the available literature and the extant letters of Ilona Zrínyi, also the light phenomenon discovered by the Zrínyi Research Group in the mosque built in memory of Sultan Suleiman the Magnificent in the Szigetvár Castle of the Zrínyi family.

* Dr. habil, PhD; associate professor; University of Dunaújváros, Institute of Social Sciences, Department of Organizational Development and Communication Science, faluso@uniduna.hu, dr.falus.orsolya@gmail.com; orcid: 0000-0002-8217-3065

Picture 1. Unknown author: Portrait of Ilona Zrínyi /painting, oil and canvas, date: 18th centurycc. 1880, https://mek.oszk.hu/10900/10948/10948.pdf/

2. Ilona Zrínyi as the wife of Ferenc Rákóczi I.

According to her grandfather's records Ilona Zrínyi was born on March 20 or 21, 1649 in one of the family's country manor houses, in Podbrest, Muraköz, as a member of the Zrínyi family from the Croatian-Hungarian Šubić family. His father, Péter Zrínyi (1621-1671), was a Croatian ban (viceroy), who was later sentenced to death by Emperor Leopold I (r. 1658-1705) for his participation in the Wesselényi conspiracy. His mother was the noblewoman Anna Katalin from the noble Croatian Frangepán family, the sister of Viscount Ferenc Kristóf Frangepán. Ilona received an education appropriate to her aristocratic environment, she spoke Croatian, Hungarian, Latin and German (Horváth, 1869, p. 3.).

On March 1, 1666, she married Ferenc Rákóczi I. of Felsővadász (1645-1676), prince of Transylvania, in the highlands, in Makovica Castle (Horváth, 1869, pp. 6-10.). The young couple settled in the castle of the Rákóczis' in Sárospatak. In Sárospatak, Ilona Zrínyi lived in a princely light. Among other things, 27 personal servants, 22 waiters, 15 ushers, 7 cupbearers, 8 waiters, 2 doormen, 6 footmen, 4 trumpeters, 12 horsemen and about 50 other servants, cooks, fowlers, greyhounds, in addition to these 237 gatekeepers, 152 footmen and 154 horse soldiers and 30 archers belonged to the court. In addition to the female servants, four horsemen and eight valets were assigned to the princess's special service. The fee for this court staff amounted to 42,670 forints in cash, 22,286 forints in clothing and food, a total of 65,000 forints per year, which was considered a huge amount in the conditions of the time (Hungarian National Museum, Fol. Hung. 107. cit. Horváth, 1869, pp. 10-11.).

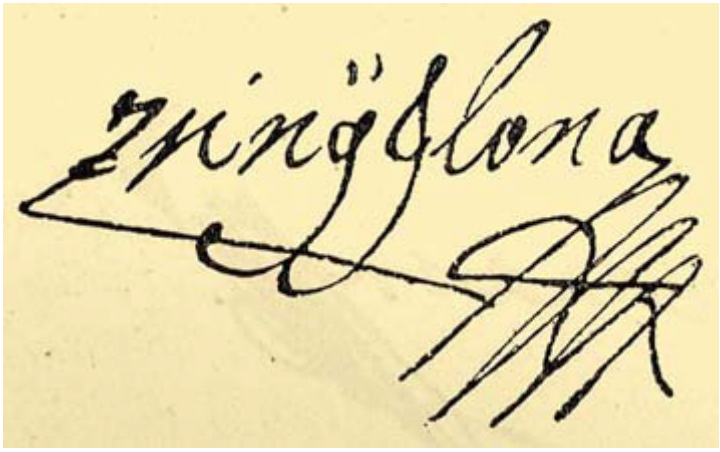
Ferenc I. Rákóczi and Ilona Zrínyi had three children. Their son György was born in 1667, but he died in infancy, then their daughter Julianna was born in 1672, and their second-born son, Ferenc, in 1676. The life of the young couple took an unfortunate turn early on. Rákóczi joined the anti-Habsburg conspiracy organized around Palatine Ferenc Wesselényi. The archenemy of the Habsburgs, the ruler of France, Louis XIV(r. 1643-1715) diplomatic rapprochements were also started (Pauler, 1876, vol 1, 49-50.). In addition, the organizers sent

an envoy to the Grand Vizier with the offer that they were willing to recognize Ottoman authority and pay an annual tax (Pauler, 1876, vol 1, pp. 132-135). From 1668, the news of the meetings held at Stubnyafürdő (now: Turčianske Teplice, Slovakia), Sárospatak, Murány Castle (now: Muránsky hrad, Slovakia) and Munkács (now: Mukachevo, Slovakia) leaked out (Pauler, 1876, vol 1, pp. 197-219.). Unfortunately, with the death of Wesselényi and Lippay, people of a more unstable character came to the head of the organization. Some of the not-so-resolute participants - Mihály Bory, Péter Zrínyi, Ferenc Nádasdy - confessed the conspiracy to the Habsburg Court. In 1670, the conspirators decided to take action, armed struggle. According to the plans, an uprising would have broken out in two places, Croatia and Northern Hungary. Ferenc Rákóczi, not knowing anything about the fact that they had already been exposed, sparked the uprising: he called a meeting in Sárospatak and arrested Tokaj's commander, Count Rüdiger von Starhemberg (Pauler, 1876, vol 2, p. 6). But by the time Rákóczi's troops started assembling, a letter arrived from Péter Zrínyi, urging him to end the action (Pauler, 1876, vol 2, p. 37.). With this, the entire organization in Northern Hungary failed before it could really develop. In the meantime, the uprising in Croatia failed due to the imperial overpowering (Pauler, 1876, vol 2, p. 192.). Severe retaliation followed. Péter Zrínyi, Ilona Zrínyi's father, and Ferenc Frangepán, Ilona Zrínyi's uncle, were executed in Bécsújhely (now: Wiener Neustadt, Austria, Ferenc Nádasdy in Vienna, Ferenc Bónis in Pozsony (now: Bratislava, Slovakia), Count Hans Erasmus von Tattenbanch, the Styrian lord, in Graz Pauler, 1876, vol 2, p. 308., pp. 343-350.).

Picture 2. Viktor Madarász (1830–1917): Péter Zrínyi and Kristóf Frangepán in Prison at Wiener Neustadt /painting, oil on canvas, date:1864, Hungarian National Gallery: https://en.mng.hu/artworks/peter-zrinyi-and-kristof-frangepan-in-prison-at-weiner-neustadt//

Wesselényi (Pauler, 1876, vol 1, p. 136.), Lippay and István Vitnyédi (Pauler, 1876, vol 1, p. 311.) were not alive at that time. The life of Ilona Zrínyi's husband, Ferenc I. Rákóczi, was saved by his mother, Zsófia Báthory, with a ransom of 400,000 forints (Pauler, 1876, vol 2, p.

419.). After all these Ferenc Rákóczi tried to prove his loyalty to the Emperor, which was not easy: his heart went more to the fugitives. His situation was made more difficult by the fact that he himself was between two fires: disputes between his mother and his wife also made family life bitter. In July 1676, shortly after the birth of his son Ferenc, Ferenc Rákóczi I. died (Pauler, 1876, vol 2, pp. 118-420.). The the right of guardianship over the children, in the legal sense in addition to the natural one, was given to the widow by emperor Leopold with his resolution dated August 12, 1676 (Horváth, 1869, p. 18.). Ilona Zrínyi managed the huge Rákóczi estate in the highlands. Her careful management is evidenced by her letters the original of which can be found in the Transcarpathian State Archives (Csatáry, 2018, pp. 63-97.).



Picture 3. Ilona Zrinyi's signature on her undated letter. Oriiginal: Hungarian National Archives: https://mek.oszk.hu/00800/00893/html/img/nagy/34a1.jpg

3. Ilona Zrínyi as the wife of Imre Thököly

"*The power of love takes strength even in great souls*" explained the his mother's marriage with Imre Thököly in his Confessions Ferenc Rákóczi II (Geréb, 1942) on June 15, 1682 in Munkács castle.

Imre Thököly came from a rich cattle trading family, his father won the title of count. The marriages had a positive effect on the progress of the family. Sebestyén Thököly's marriage to Zsuzsanna Dóczy made him related to the Forgách and Nyáry families, his son, István Hoffmann, along with Zsófia Hoffmann and Zsuzsanna Thurzó, acquired huge estates, and the lordship of Árva also came into the hands of the family. Through his marriage to Mária Gyulaffy, Imre Thököly's father acquired properties in Transylvania and became related to the Bethlen family. Count Thököly, born as a Lutheran in Késmárk (now: Kežmarok, Slovakia), must have hated the Habsburgs from the age of 13. His father got involved in the Wesselényi conspiracy, so the Habsburg troops besieged the family's Árva castle (now: Oravský hrad, Slovakia), from which the young Thököly escaped in disguise in 1670. The family lost a treasure worth about three and a half million forints; fortunately, thanks to the estates in Transylvania and Eastern Hungary, he still had considerable wealth. There is no doubt that with his marriage to Ilona Zrínyi, he increased the financial power of the "Kuruc"[1] movement organized in the 1670s (Kovács, 2023).

On January 8, 1682, it was decided in the Szentmiklós castle that they would get married, but only with the monarch's permission. At this time, the consent of the ruler was required for

[1] "Kuruc" refers to a group of armed anti-Habsburg ("Labanc") insurgents in the Hungarian Kingdom between 1671 and 1711.

the marriages of lords everywhere. Ilona Zrínyi knew that she would risk the future of her children if she married without the emperor's permission. To this end, he requested the intervention of the archbishop of Esztergom, the chancellor and the president of the Hungarian Chamber. The dignitaries hoped to end the division. Meanwhile, they did not mention that the bride is Catholic, Thököly is Lutheran, and that the age difference between them is large (Horváth, 1869, pp. 40-50.) The marriage song written by the poet István Gyöngyösi for the wedding of the young couple has survived to this day (Gyöngyösi, 1683)

In addition to political reasons, there was no legal obstacle to the marriage, given that the noblewomen, if they wanted to enter into another marriage as widows, neither their own nor their husband's family had a say in it, because the widow gained legal capacity (*sui iuris*) with the death of her husband (Peres, 2021, pp. 101-110.).

In 1883, after the unsuccessful siege of Vienna, the Turks and Thököly's Kuruc troops allied were forced to retreat, and the Kurucs even began to join the imperial forces by groups, so Thököly was forced to give up the Rákóczi castles one by one. Finally, at the end of 1685, the imperial "Labanc" troops surrounded the last stronghold, the castle of Munkács, which Ilona Zrínyi defended for more than two years against the siege of the "Labanc" army led by the mercenary leader Enea Antonio von Caprara (1631-1701). Princess Ilona and her two children, Julianna and Ferenc, stayed in the castle. The castle was very well fortified, so even a large army could not capture it. It was defended by four thousand fighters, i.e. twelve battalions of infantry, three companies of cavalry, two companies of carbines and sixty dragoons under the leadership of Captain András Radics. However, the spiritual leader of the defense of the castle was Ilona Zrínyi, the heroic castle defender. Among the castle defenders, in addition to the Hungarians, there were a significant number of Slovaks, Ruthenians, and there were Germans, who were mainly German mercenaries in Thököly's army. While the besiegers of the castle faced serious supply problems, the defenders were able to collect the crops and wine in the area, because the local Ruthenian peasants also helped them. Due to deprivation, several imperial soldiers transferred to Ilona Zrínyi. Caprara ordered the construction of cannon ramparts and, after burning down the hussar castle, began the siege of the castle, but his attempts to capture it were unsuccessful. On March 10, 1686, the commander-in-chief of Upper Hungary, general Caprara, called on the castle defenders to surrender, but they were adamant. Since there was no possibility of a peaceful agreement, the general's army also brought the castle under cannon fire. In the meantime, the defenders broke out of the castle several times, so there was still little chance of taking it. According to contemporary descriptions, even during the greatest artillery fire, Ilona Zrínyi walked among the soldiers, giving instructions and rewarding the brave ones. His son, Ferenc, accompanied her many times, while her daughter, Julianna, helped the nurses (Horváth, 1869, pp. 69-89.).

Finally, Caprara withdrew with his armies on April 28, 1686, but left the cavalry around the castle to cut off the way for possible supplies. In the meantime, news of the siege of the castle reached the Turkish port, so in January 1686 Thököly was released to gather a relief army, but by then his former principality was already a thing of the past. Although he tried several times to bring aid to the besieged during the siege, his attempts proved futile. He also tried to get support from the Turkish leadership, but the Turks lost several battles and were therefore forced to retreat, and they were unable to provide support in the defense of Munkács. Even during 1687, the castle was under siege by the imperial armies. In the meantime, the news spread throughout Europe that a handful of troops led by a brave woman could resist the long-lasting attacks of the imperial armies. All this was compounded by the fact that Caprara's troops suffered much greater losses than the army of the castle defenders. Taking advantage of the more favorable circumstances, he sent Ilona Zrínyi's jewels to Poland as a pledge in order to obtain money with which to pay the castle guards, and sent an embassy to Warsaw to ask for

help from the French ambassador. After the recapture of Buda, Ilona Zrínyi was forced to give up the castle, which happened on January 17, 1688. However, she managed to get its defenders pardoned by the emperor, and also to keep the Rákóczi property in the name of her children due to Leopold's letter dated in Vienna, February 1, 1688 (Horváth, 1869, pp. 90-91.). The French king called her the "bravest woman in Europe", and Mehmet IV Turkish Sultan awarded her with a diploma /*ahidnâme/* for her heroic stand during the siege of Munkács (Horváth, 1869, p. 95.).

Picture 4. Viktor Madarász (1830–1917): Ilona Zrínyi in the Castle of Munkács /painting, oil on canvas, date: 1859, Hungarian National Gallery: https://en.mng.hu/artworks/ilona-zrinyi-in-the-castle-of-munkacs/

According to the agreement, she had to go to Vienna with her children, where, in violation of the agreement, her children were taken from her. Until 1691, he lived in the monastery of the Ursulinen Order, practically as a hostage of the emperor, where her daughter, Julianna Rákóczi, was also raised. Her son, Ferenc Rákóczi II, was taken to a Jesuit school in southern Bohemia. Mother and son never met again (Horváth, 1869, p. 91.).

With Turkish help, Imre Thököly was able to return to Transylvania in 1690, where he was elected prince. In the same year, during the defeat of the Battle of Zernest (now: Zărnești, Romania) Count Heissler, Imperial Lieutenant General was captured by Imre Thököly. In January 1692, Ilona Zrínyi was exchanged for the prisoner general. At that time, she wrote a farewell letter to his son, which Ferenc Rákóczi II. probably never received (Horváth, 1869, pp. 93-94.).

The Treaty of Karlóca (Karlowitz, now: Sremski Karlovci, Serbia) was signed on 26 January 1699, concluding the Great Turkish War (1683–1697) in which the Ottoman Empire was defeated by the Holy League at the Battle of Zenta (now: Senta, Serbia). This pact

stipulated the exile of Thököly and his followers (Gebei, 1999, pp. 1-31.). The city of Ciprovac (Croatia) was designated as the place of residence for political refugees, but Thököly remained in Istanbul with a smaller entourage. After he went to Edirne without permission in September 1701, and therefore he and his companions were relocated to Izmit. In the village of Karatepe, one day's walk from the city, they bought land and created a Hungarian village, which they named “Field of Flowers”. They also died here: llona Zrínyi on February 18, 1703, her husband two and a half years later, on September 18, 1705 Horváth, pp. 116-121.). Her skull, together with the remains of his son, was laid to rest on October 26, 1906, in Kassa (now: Košice, Slovakia), in the St. Elizabeth's Cathedral.

Turkey restored and takes care of Hungarian-related monuments with great care. The Ottoman Empire provided shelter to three leading personalities of the failed Hungarian freedom fighters: first Imre Thököly with wife Ilona Zrínyi, then her son, Ferenc Rákóczi II, and finally to Lajos Kossuth as well.

Picture 5. The monument of Imre Thököly and Ilona Zrínyi in the village of Karatepe https://www.turkmagyarizi.com/phone/karatepei-th%C3%B6k%C3%B6ly-%C3%A9s-zr%C3%ADnyi-ilona-eml%C3%A9km%C5%B1.htmland Ilona Zrínyi in the village of Karatepe

4. The “light mosque” of the Szigetvár Zrínyi castle

Ilona Zrínyi is the descendant of the Szigetvár hero, Count Miklós Zrínyi (1508 – Szigetvár, 1566) who defended Szigetvár Castle against the army of Sultan Suleiman the Magnificent (r. 1520-1566) until his last breath on September 7, 1566.

Picture 6. Zrínyi family (genealogical) tree. Csáktornya (Čakovec), Stari grad, Zrínyi exhibition.

(Photo: Zsuzsanna Vasvári, 2023)

On 8 September 1566, Sultan Suleiman also died before the Ottoman victory at the Siege of Szigetvár at the age of 71 (Ágoston, 2009, p. 541.). After capturing the castle, the Turks built a mosque in memory of the Sultan, based on Mimar Sinan's plans. The building, which can be visited today, is famous for its 16th-century window layout, original plaster fragments, characteristic inscriptions and excellent acoustics. The mosque has some unique features that make it interesting and special in itself. In its side hall, there is also a second Mihrab cabin marking Mecca, and its frame opposite the cabin for keeping the Qur'an is intentionally sloping. There are two teardrop-shaped illuminated windows that are rare in the world. This form may also carry astronomical references (Király et al., 2017).

Local historian Lajos Király managed to observe and document a light phenomenon for the first time after three o'clock on the afternoon of January 25, 2012, which became one of the starting points for the Zrínyi Research Team's[2] further research in this regard. The light from the southwest, teardrop-shaped, illuminated window fell on the donkey's arc above the Mihrab cabin in the middle of the opposite wall and cut out its frame precisely. The light show, documented on January 25, around 3 p.m., is a significant time in astronomical traditions. From this day on, the Sun leaves the Milky Way, deviating from it. There was a belief throughout Eurasia that the path of the Sun had previously been perpendicular to the present, along the Milky Way. Thus, the fact that in the last third of January the Sun leaves the intersection of the

[2] The Zrínyi Research Team was founded on May 20, 2015 in Budapest by Lajos Király, a local historian, Dr. István Kobolka military historian and Dr. Orsolya Falus legal historian. In their research collaboration, they stated that, in their opinion, Miklós Zrínyi's epic "The Siege of Sziget" contains coded information that can presumably provide an addition to the research of Hun / Hungarian and Turkish history. Gábor Sasvári, a geophysicist, later joined the researchers.

Milky Way and its "current," i.e., true orbit, symbolically calls attention to some significant changes.

Picture 7. January 25, 2012 15:10 - Szigetvár Fortress - Sultan Suleiman's Mosque - light phenomenon on the Mihrab cabin's arc

(photo: Lajos Király, 2012)

As the fortress was closed in the winter due to continuous renovation work in previous years, there was no opportunity to observe the light phenomenon. The southwest teardrop-shaped window was walled in until the 1930s two smaller windows were opened to its right and left in the line of former Turkish window openings in the 18th century, when the building was converted into a granary. It should also be noted that the northeast Mihrab cabin, on the other hand, was unknown until the 1960s, as it was walled in for an unknown reason and in unknown time, and only monument conservation research uncovered it in the 1950s. Thus, before our present time, presumably similar observations may have been made in Turkish times.

In 2012-13, in the period from autumn to spring, Lajos Király made several observations in the mosque, about which he also took photographs. The southwest, teardrop-shaped, free-standing, illuminated window sheds light from early September to mid-April. On the opposite cabin on January 25 (inner arc) and January 19 (outer arc), and their opposite dates, the dates of which could be determined in advance based on the sun angles, on November 16 (which according to the calendar at that time was Sultan Suleiman's birthday, November 6) and November 21 (in a leap year, of course, with 1 day deviation).

In addition to the above cabin, in the meantime, the incidence of light in the centre of the mosque also came into our field of vision. At this point, the sunlight that first enters through the illuminated window around September 4-8 and April 4-8, respectively, marks the centre of the mosque. As the dates coded with light are tied to the symbols of the Turks, the Zrínyi Research Group, which discovered the light phenomena (Falus et al., 2015, pp. 142-153.) is looking forward to the application of experts, mainly Turkish colleagues, in the hope of further joint research.

5. Conclusions

Turk-Hun relations originate from the Asian steppes, but the Hungarian and Turkish peoples are also connected by several moments of the Hungarians' tumultuous history, during

which the Turks provided shelter for Hungarian freedom fighters forced to flee from the Habsburgs. Such is the story of the Zrínyi family and the related Rákóczi and Thököly families, including Ilona Zrínyi, the bravest woman of Europe of the time. Despite the fact that history studies have largely mapped the events of the modern era already, the mosque of the Szigetvár castle is proof that there are still "unsewn threads" on which it is worth starting a new joint research.

REFERENCES

ÁGOSTON, G. (2009). "Süleyman I". Encyclopedia of the Ottoman Empire. (eds. Gábor Ágoston – Bruce Masters). New York: Facts On File: 541.

ASZÓDI, I. (2000). Zrínyi Ilona. Budapest: Filács Kiadói Bt.

CSATÁRY, Gy. (2018). Zrínyi Ilona levelei Kárpátalján. Beregszász–Ungvár: RIK-U.

DÉNES, Zs. (1999). Zrínyi Ilona. Budapest: Móra Ferenc Ifjúsági Könyvkiadó Rt.

FALUS, O. et al. (2015). "A Szigeti veszedelem – mint titkosított szöveg, mint intermediáció – A 'Zrínyi kód'". Polgári szemle. XI/4-6: 142-153.

GAÁL, M. (1899). I. Rákóczy Ferencné, Zrínyi Ilona. Budapest: Történelmi Könyvtár.

GEBEI, S. (1999). "A karlócai béke kelet-európai összefüggései". Történelmi Szemle. XLI/1-2: 1-31.

GERÉB, L. (1942). II. Rákóczi Ferenc emlékezései és vallomásai. Budapest: Officina Nyomda és Kiadóvállalat. Accessed: 19. 06. 2023. https://mek.oszk.hu/10500/10571/10571.htm

GYÖNGYÖSI, I. (1683). Thököly Imre és Zrínyi Ilona házassága. Accessed: 10. 06. 2023. https://mek.oszk.hu/06000/06096/html/

HORVÁTH, M. (1689). Zrínyi Ilona életrajza. Pest: Ráth Mór.

KIRÁLY, L. et al. (2017). Idők Szigethben. Egy eseménysorozat emlékezete. A naptárreform, csillagászati és építészeti vonatkozásai. Accessed: 04. 05. 2017. http://szigetvarivar.blogspot.hu/2017/01/idok-szigethben.html.

KOVÁCS, Ö. (2023). "Zrínyi Ilona és Thököly Imre házassága. 1682. június 15." Rubicon Online. 2023. 06. 15. Accessed: 19. 06. 2023. https://rubiconintezet.hu/2023/06/15/zrinyi-ilona-es-thokoly-imre-hazassaga/

PASSUTH, L. (1956). Sasnak körme között. Budapest: Ifjúsági Kiadó.

PAULER, Gy. (1876). Wesselényi Ferencz nádor és társainak összeesküvése 1664–1671. Budapest: A Magyar Tudományos Akadémia Könyvkiadó-Vállalata.

PERES, Zs. (2021). "Az özvegyek jogai a koraújkori Magyar Királyságban". Társadalom és jog a közép- és kora újkori Magyarországon. (eds. Gábor Nagy et al.) Miskolc: Miskolci Egyetemi Kiadó:101-110.

R. VÁRKONYI, Á. (2009). Zrínyi Ilona. 'Európa legbátrabb asszonya'. Budapest: Magyar-Török Baráti Társaság.

SZENTMIHÁLYINÉ, Sz. M. (1994). Zrínyi Ilona. Kolozsvár/ Cluj-Napoca: Kriterion Könyvkiadó.

VÉGH, F. (2022). „Domina Helena Zriniana[…] mortem eluctata […] anno SalutisMDCCIII. aetatis LX. die XVII. Februarii". Mikor és hol született Zrínyi Ilona? Ruscia – Hungaria – Europa. Ünnepi kötet Font Márta professzor asszony 70. születésnapjára. (eds. Dániel Bagi et al.) Pécs: Kronosz Kiadó: 641–652.

Tarih Sahnesinde Türk Dünyası Kadını Uluslararası Sempozyumu
"Turk Dunyosi Ayollari Tarix Sahnasida" Mavzusida Ellararo Ilmiy Yig'ini
The International Symposium Women of the Turkic World at the Stage of History
BİLDİRİLER KİTABI ● MA'RUZA MATERİALLARİ ● BOOK OF PROCEEDINGS

TURKISTON XONLIKLARI IJTIMOIY-IQTISODIY HAYOTIDA AYOLLARNING O'RNIGA OID AYRIM MA'LUMOTLAR

Gulchehra Azizovna Agzamova*

XVI-XIX asrning o'rtalarida Turkistonda mavjud xonliklar – Buxoro, Xiva va Qo'qonda murakkab tarixiy jarayonlar kechdi. Siyosiy, ijtimoiy-iqtisodiy va madaniy hayot jabhalarida kechgan bu jarayonlar oqibatida jamiyat hayotining turli sohalarida muayyan o'zgarishlar sodir bo'ldi. Ularni amalga oshirishda jamiyatning turli qatlamlari vaqillari baholi-qudrat ishtirok etdilar. Ularning orasida ayollar alohida ajralib turadi. Xonliklarning turli markazlari va manzillarida mavjud ijtimoiy-iqtisodiy hayot ularda yashovchi ayollarning faoliyatiga samarali ta'sir ko'rsatdi. Turli ijtimoiy qatlamlar vakillari sifatida ayollar jamiyat va davrning imkon doirasida xonliklarning ijtimoiy-iqtisodiy hayotida baholi-qudrat ishtirok etganlar. Manbalarda oz bo'lsada uchraydigan ba'zi tarixiy ma'lumotlardan ayon bo'lishicha ayollar turli markazlarda katta ko'chmas mulk turlari – hovlilar, do'konlar va h.k. egalik qilganlar, ayol mehnati talab etiladigan hunarmandchilik sohalari bilan, ayrim hollarda savdo bilan shug'ullanganlar, madaniy hayot rivojiga samarali hissa qo'shganlar. Bu holat jamiyat hayoti ayollarning imkoniyati, qobiliyati va iqtidorining ochilishi hamda ravnaq topishiga olib kelganligini ko'rsatadi. Ayollar o'zlarining kamtarona mehnatlari va faoliyati bilan xonliklar ijtimoiy-hayoti rivojiga bevosita yoki bilvosita ta'sir ko'rsatgan edilar.

Tarixiy manbalarda juda kamdan-kam hollarda ayollar haqida uchraydigan ba'zi faktik materiallarga suyangan holda ularning xonliklar ijtimoiy-iqtisodiy hayotida tutgan o'rni xususida ayrim fikrlarni bildirish mumkin.

Hujjatli manbalarda mavjud ba'zi ma'lumotlardan ayon bo'ladiki, o'rta asr jamiyatida ayollar o'ziga xos muayyan huquq va mavqega ega edilar. Bu hol ayniqsa zodagon va boy ayollar timsolida yaqqol namoyon bo'ldi. Shahar ayollarining bu qatlami o'rta asr jamiyatining ayrim boshqa vakillari kabi yirik ko'chmas mulk egalari edilar. Ular katta yer maydonlari, savdo-hunarmandchilik muassasalari - do'konlar, savdo rastalari va boshqa mulk turlarining egalari sifatida mamlakat iqtisodiy hayotida mavqeli o'rinlardan birini egallagan edilar. Bunga Buxoro xonligida Jo'ybor shayxlari tomonidan XVI asrning 50-70 – yillarida rasmiylashtirilgan turli ko'chmas mulk hillarining sotib olinishi munosabati bilan tuzilgan hujjatlar orqali amin bo'lish mumkin. Hujjatlardan ayon bo'ladiki, bir qism zodagon ayollar o'zlariga tegishli yerlar, uy-joylar, do'konlar va boshqa mulk turlarini ayrim siyosiy va iqtisodiy sabablarga ko'ra Jo'ybor shayxlariga sotishga majbur bo'lganlar. Ular jumlasiga Jo'ybor shayxi Muhammad Islomga Buxorodagi Masjid-i mulla Amir ko'chasida joylashgan bozordagi bir do'konini sotgan Xoji-xotunni, shu shahardagi To'qumdo'zlar bozoridagi do'konini sotgan Zuhra ismli ayolni, Masjid-i Mulla Amir ko'chasida joylashgan bozordagi ikki do'konini sotgan Mamon-

* Tarix fanlari doktori, professor, O'zbekiston Fanlar akademiyasi Tarix instituti, gulaziz@mail.ru.

sulton nomli ayolni, Masjid-i Hofiz-i Mohanin ko‘chasida joylashgan bir do‘konini sotgan Sulton-beka ismli ayolni kiritish mumkin [Ivanov, 1954, s. 101, 102, 103, 107]. Bu o‘rinda qayd qilish lozimki, hujjatlarda bu mulk turlarining nomlari zikr etilgan ayollar qo‘lida qay tarzda to‘plangani, ular bu mulkka qanday asoslarga tayangan holda egalik qilganliklari xususida ma’lumotlar mavjud emas, afsus. Biroq bu davr jamiyati tarixiy voqeligidan kelib chiqqan holda bu mulk turlari ayollarning qo‘liga meros tariqasida, mahr ajratish orqali kelib tushgan bo‘lishi mumkin, deya olamiz.

Hujjatlardan ayon bo‘ladiki, ko‘pgina boy ayollar ma’lum turdagi mahsulotni ishlab chiqarish va sotishga ixtisoslashgan do‘konlar egasi bo‘lgan. Ulardan biri – Nusrat-beka XVI asrning ikkinchi yarmida Buxorodagi Masjid-i mulla Amir ko‘chasida joylashgan bozordagi taxta do‘konining egasi bo‘lgan. Shu davrning boshqa bir vakili – Bicha-xotun esa Buxorodagi Safidfurushlar bozorida joylashgan ikki oq mato do‘koni egasi sifatida hujjatlarda namoyon bo‘ladi. Ularning zamondoshi To‘tiyo-beka ismli ayol esa Buxorodagi ko‘ylak bozorida ikki do‘kon egasi bo‘lgan. Boshqa – Qorako‘llik bir guruh shaxslar tomonidan ko‘chmas mulk turlarining oldi-sotdisi munosabati bilan tuzilgan hujjat matnidan ma’lum bo‘lishicha, ular sotib olgan mulkning g‘arbiy chegarasi Mavlono Sarvi ismli shaxsning Kibak ismli qiziga tegishli qo‘y kalla-pochalarini pishirib sotuvchi do‘kon bilan chegaradosh edi. Shu davrga oid manbalarda ko‘rsatilishicha, XVI asrning boshqa bir vakilasi Og‘ajon degan bir ayolga esa duradgorlik do‘koni mansub bo‘lgan [Ivanov, 1954, s. 109, 111, 112, 121, 287]. Bunday do‘konlarga egalik qilgan ayollar qaysidir ma’noda ulardagi ishlab chiqarish jarayonini tashkil etishda ham ishtirok etganligi ehtimoldan holi emas. Zero, hujjatlarda qayd etilgan “ikkita mato do‘koni”, “ko‘ylak bozoridagi ikkita do‘kon”, “qo‘y kalla-pochalarini pishirib sotuvchi do‘kon”da sotilgan mahsulotlar ko‘p hollarda ayollar mehnatidan ham foydalangan holda yaratilgan va bu jarayonda ular egalari bo‘lgan ayollarning ishtirok etgani, ular o‘zlari tushunadigan hunarmandchilik turlari mahsulotlarini o‘z do‘konlarida ishlab chiqqartirganliklari va sottirganliklari haqidagi fikrlarni ilgari surishga imkon beradi.

Ko‘p hollarda mulk egalari bo‘lgan ayollar, odatda, shaharlardagi ishlab chiqarish jarayonida shaxsan ishtirok etmasalarda, savdo-hunarmandchilik muassasalari bo‘lmish do‘konlarda hunarmandlar va o‘z ishining mohir ustalari mehnatidan keng foydalanar edilar. Do‘konlardagi ishlab chiqarish jarayoni va savdo-sotiq ishlari ustalar va ishonchli ish boshqaruvchilar tomonidan nazorat qilingan va ular oldi-sotdisi amalga oshirilgan. Bu holni XIX asr ma’lumotlari asosida kuzatish mumkin. Shu asrda yashagan V. Nalivkin va M. Nalivkinalar Farg‘ona o‘troq aholisi ayollarining turmushini tadqiq etar ekanlar, “Biz bir boy ayolni bilamiz. U beva qolganidan so‘ng o‘zi ishongan uddaburon xizmatkorlaridan biriga turmushga chiqib, uning qo‘liga o‘zining butun savdo va boshqa ishlarini topshirib qo‘ydi”, – deb yozadilar [Nalivkin, Nalivkina, 1886, s.110].

Shaharlar iqtisodiy hayotida o‘rta asr jamiyatining boshqa qatlamlariga mansub ayollarning roli katta edi. Ayniqsa, bu borada turli hunarmandchilik sohalarida mehnat qilgan ayollar faoliyati diqqatga sazovordir. Odatda o‘rta asr hunarmand-ustalari o‘zlarining va oila a’zolarining mehnatlariga suyangan holda mahsulot yaratganlar. Bunday ishlab chiqarish jarayonida oiladagi ayol mehnatining ham ahamiyati katta bo‘lgan. Bu holat yaratilgan mahsulotda ayol mehnati ko‘p talab qilingan sohalarda yaqqol namoyon bo‘ladi. Jumladan, mahsulotning ko‘rkamligi va nafisligini oshirish maqsadida ayollar ularga ishlov berishda qatnashganlar. Turli kiyim-boshlarga kashta tikib bezak berishda ayollar mehnatidan keng foydalanilgan. XIX asrning 20-yillarida Buxoroda bo‘lgan Ye.K. Meyendorf shahardagi ayollar mehnati haqida yozar ekan, kashta tikuvchi ayollar tomonidan “hattoki charm yoqalar, kamarlar, astarlar va boshqa narsalar” bezatilganligini eslatib o‘tadi [Meyendorf, 1975, s. 117].

Ayollarning ba’zi hunarmandchilik sohalaridagi faoliyati faqatgina yordamchi ishlar bilan chegaralanib qolmay, ular ko‘pgina ishlab chiqarish turlari bilan mustaqil shug‘ullanganlar. Ular mehnati o‘rta asr jamiyatining asosiy ishlab chiqarish sohalaridan biri bo‘lgan to‘qimachilikda keng qo‘llanilgan. Bu davrda ishlab chiqarilgan mato turlarining ko‘plari ayol mehnatining samarasi edi. Ayollar asosan ip va ipakdan turli-tuman gazmollar to‘qish jarayonida ishtirok etar edilar. XVIII asrning ikkinchi yarmiga oid manbalardan birida “Buxorodagi ip matolarni to‘qishda hamma ayollar ishtirok etishadi”, – deb ko‘rsatib o‘tiladi [Puteshestvie Mir Izzet Ullы, 1957, s. 206]. 1812 yilda Qo‘qon xonligiga kelgan Mir Izzat Ulla o‘z yodnomalarida buxorolik harbiylar kiyimi haqida yozar ekan, “ularning ba’zilari kashta tikilgan matodan yoki Buxoro ayollari tomonidan to‘qilgan yarim ipak mato – adrasdan” tikilganligini alohida ko‘rsatib o‘tadi [Puteshestvie Mir Izzet Ullы, 1957, s. 206]. Zahiriddin Muhammad Bobur ta’rificha, hamma o‘lkalar va mamlaktlarga elitilgan “Samarqandning yana bir matoi qirmizi mahmal”da ham ayollarning mehnati singgan bo‘lishi ehtimoldan holi emas.

Mustaqil ravishda ayollar shug‘ullangan hunarmandchilik sohalaridan yana biri – kiyim-bosh tikish sohasi edi. Shaharlardagi kiyim-bosh bilan savdo qiluvchi ko‘pgina bozorlarda ayollar mehnati bilan yaratilgan mahsulot turlari – yaktak, ko‘ylak, nimcha, chopon, do‘ppi, belbog‘ va boshqa kiyimlar bilan keng savdo amalga oshirilgan. Buxoro, Xiva va Qo‘qon xonliklarida yaratilgan bu mollarga ko‘p hollarda yuqori did bilan kashtalar tikilgan.

Ayollar yuksak badiiy san’at namunalari bo‘lgan va o‘rta asr jamiyatida talab katta bo‘lgan so‘zana va gulko‘rpa kabilarni tikkanlar, sholcha va gilamlar to‘qishda mohir hunar egalari bo‘lganlar.

Xonliklarda ayollar to‘qimachilik ishlab chiqarishi uchun zarur bo‘lgan xom-ashyoni yetishtirish va qayta ishlash bilan ham shug‘ullanganlar. Ular ipak qurti boqishda asosiy kuch edilar. Ayollar erlari va farzandlari tomonidan yetkazib berilgan tut barglari bilan ipak qurti boqib, o‘rta asr to‘qimachiligining asosiy sohalaridan biri bo‘lgan – ipak matolar to‘qish sohasi uchun zaruriy xos-ashyoni yetkazib berganlar. Asosan, ayollar mehnati bilan Turkistonda, xususan, Buxoro va Qo‘qon xonliklari qishloq va shaharlarida yetishtirilgan ipak xom-ashyo sifatida boshqa mamlakatlar – Hindiston, Eron, Qobul, Xiva xonligi va boshqa mamlakatlarga ko‘p miqdorda olib ketilgan.

Ayollar paxta tozalash va undan ip yigirib, kalava tayyorlash bilan ham keng shug‘ullanganlar. Ayollar tomonidan yigirilgan ip kalavalari bilan sh bozorlarda keng savdo amalga oshirilgan. Masalan, XIX asrning 60 -yillarida “Xiva xonlarining arxivi”ga oid hujjatlarning birida keltirilishicha, bozorlarda ip kalava sotuvchi – “ipchilar” bo‘lgan [Ivanov, 1940, s. 32]. Ba’zi mualliflarning shohidligiga ko‘ra, ayollarning iqtisodiy hayotdagi o‘rni ularning hunarmandchilikning boshqa sohalaridagi faoliyati bilan ham belgilanadi. Bunday sohalar jumlasida shohidlar terini oshlash, unga rang berish, po‘stin tikish va boshqalarni ko‘rsatib o‘tadilar.

Iqtisodiy hayotning muhim jabhalaridan biri – savdo bo‘lib, unda ham ayollarining bevosita yoki bilvosita ishtiroki yaqqol ko‘zga tashlanadi. XVI-XIX asr o‘rtalarida Turkiston xonliklariga shaharlariga tashrif buyurgan ayrim shohidlarning guvohligiga ko‘ra, shahar bozorlarida umuman ayollarni va xususan, savdo-sotiq ishlarida bevosita ishtirok etgan ayollarni uchratish qiyin edi. Lekin shunga qaramasdan, ayrim shahar bozorlarida iqtisodiy jihatdan nochorligi tufayli o‘zi yoki yaqinlari yaratgan mahsulotlar – qiyiq, do‘ppi, yaktak kabilarni sotib yurishga majbur bo‘lgan paranji yopingan ayollarni ba’zi mualliflar eslatib o‘tib, odatda ularning yoshi o‘tgan qari ayollar ekanliklarini alohida ta’kidlaydilar [Nalivkin, Nalivkina, 1886, s.110]. 1813-1814 yillarda Qo‘qon xonligida bo‘lgan F. Nazarov, Toshkentda “Men ayollarni faqat bozorlarda, yopinchiq ostida ko‘rdim”, – deb eslatib o‘tadi [Nazarov, 1968, s.34]. V. Nalivkin va M. Nalivkinalar Farg‘ona vodiysi ayollari haqida yozar ekanlar,

ulardan biri – eski paranjiga o‘ralgan “kichkinagina bukri kampir” haqida to‘xtalib, u bozorning bir burchagida “qizil dasturxon yopilgan savatdagi nonlarni sotish uchun tizzasiga qo‘yib o‘tirganini”, eski paranjiga o‘ralgan boshqa ayollar esa qo‘llarida ip kalava, ro‘mol va qiyiqlarni sotish uchun ko‘tarib yurganliklari haqida guvohlik beradilar [Nalivkin, Nalivkina, 1886, s.107].

Xonliklar ijtimoiy-iqtisodiy hayotida o‘rta asr jamiyatining turli ijtimoiy qatlamlari ishtirok etib, ular ichida o‘z mehnatini sotish evaziga kun ko‘rgan ayollar - oqsoch va cho‘rilar alohida o‘rin tutar edi. Ular, odatda, buni Qo‘qon xonligi misolida kuzatish mumkin, nochor oilalarning zaifalari bo‘lib, ular o‘zlari va oilalarini boqish maqsadida o‘zgalar mehnatini qilish uchun yollanishga majbur edilar. Oila va xo‘jaliklarda ularning mehnatiga talab katta edi. Ko‘p hollarda jamiyatning moddiy ta’minoti juda nochor ahvolda qolgan oilalar vakilalari bo‘lgan bu toifadagi ayollar boy xonadonlarda muayyan haq evaziga kundalik ishlar - uy-ro‘zg‘or ishlarini bajarganlar, shu bilan birga uy egalari tomonidan buyurilgan barcha ishlarni ado etishlari, qariyalarga qarashlari va bolalarga enagalik qilishlari lozim edi. Bunday ishlarni bajarishga jalb etilgan ayollarning muayyan qismini qullar tashkil etgan. Ular erkak qullar kabi turli markazlardagi qul bozorlarida boy zodagon oilalar tomonidan sotib olingan. Bu o‘rinda Eron shohi Nodirning Xivani qamal qilgani (1742) haqidagi ma’lumot diqqatga sazovordir. Muarrixning yozishicha, Nodir-shoh tomonidan ozod etilgan xurosonlik 12 ming qulning katta qismini ayollar tashkil etgan edi [Firdavs al-ikbal, 1969, s. 479].

Shu tariqa, ushbu toifaga mansub ayollar ham o‘z faoliyatlari bilan xonliklar ijtimoiy-iqtisodiy taraqqiyotga o‘z hissalarini qo‘shganlar.

O‘rta asr ayollarining ijtimoiy-iqtisodiy hayotdagi mavqei haqida fikr yuritilar ekan, ularning ma’lum darajadagi xat-savodga, ba’zilari esa o‘z davriga nisbatan yuqori darajadagi ma’lumotga ega ayollar ekanligini alohida ta’kidlab o‘tmoq darkor. Ular o‘z hayotlari davomida faol ijtimoiy-iqtisodiy faoliyat ko‘rsatib, xonliklar taraqqiyotiga o‘z hissalarini qo‘shganlar. Ular o‘zlariga tegishli mulkning muayyan qismini, ba’zi hollarda hammasini vaqf etish yo‘li orqali hayriya ishlariga yo‘naltirganlar. Bu hol, asosan, zodagon ayollar qatlamiga xos edi. Bunday ayollardan biri Turkistonda yangi hukmron sulola hukmronligiga asos solgan Muhammad Shayboniyxonning kelini Mehr Sultonxonim edi. U boy-zodagon va ma’rifatli bir ayol sifatida o‘ziga tegishli ko‘char va ko‘chmas mulkning katta qismini ma’lum siyosiy, iqtisodiy sabablarga ko‘ra masjid va madrasalar foydasiga vakf etganligini tarixchi olima R.G. Mukminova tomonidan ko‘rsatib berilgan [Mukminova, 1985, s. 94, 95, 97.]. XVI asr oxiriga oid hujjatlar to‘plami – “Majmua-yi vasoiq”da keltirilgan bir hujjatda ham shunday ayollardan biri – Bibi Og‘ajon haqida so‘z boradi. Samarqandlik bu ayol Ustod Latif nomi bilan taniq bo‘lgan shaxsning qizi bo‘lib, u o‘ziga tegishli omborxona, bitta xona va ellik gaz mulk yerini Samarqanddagi masjidlarning biri foydasiga vaqf etganligi ushbu hujjatda qayd etilgan [Kaziyskie dokumentы, 1937, s. 43]. XVII asrga oid hujjatlar keyingi asrlarda ham zodagon ayollar hayriya ishlari, o‘z mulkini vaqf etish bilan shug‘ullanganliklarini ko‘rsatadi. Ularda o‘z mulkini vaqf etgan aslzoda ayollarning nomlari zikr etib o‘tilgan. Jamiyatning boshqa vakillari kabi ular jumlasiga Buxoro xonligini tashqi hududlar bilan bog‘lagan savdo karvon yo‘llari bo‘ylab bir qancha madrasa, masjid, mozorlar, maqsura (qabriston), karvonsaroy, sardoba, quduq, hammom, tahoratxona, yo‘l va ko‘priklardan o‘tish, hovuzlar xizmatidan foydalanishda juda ko‘p vaqflar qilishda ishtirok etgan Chuchukoyim bind Qulmuhammad Dodxoh, Bibi Otin bint Muhammad Gani ibn Xalifa Jonmuhammad Eshoni Ko‘lobi, Chuchuk Oyim bint Muhammadshukr to‘qsaba, Shamsmohbonu bint Abulfayzxon, Oyposhsho bibi bint Abdurahmon hojilarni kiritish mumkin [Ergashev, 1922, s. 15].

Xonliklarda ayollar ma’lum huquq va majburiyatlar egasi ham edilar. Ijtimoiy hayotda ularning o‘ziga xos o‘rni mavjud edi. Ular qozixonalarda ko‘p hollarda turli huquqiy masalalar

bo‘yicha va mulklar oldi-sotdisini rasmiylashtirish jarayonlarida ishtirok etganlar. XVI asr o‘rtalariga oid hujjatlrdan birida ta’kidlanishicha, Jo‘ybor shayxlaridan Muhammad Islomga Buxoroda joylashgan o‘nta uy, uch dahliz va ayvondan iborat savdo ob’ekti timchani sotgan Bibixonning qozixonadagi oldi-sotdini rasmiylashtirish jarayonida ishtirok etishi buning yorqin dalilidir [Ivanov, 1954, s. 108]. Ba’zi hollarda o‘z ishonchli vakillari orqali oldi-sotdi ishlarini qozixonalarda rasmiylashtirgan ayollar o‘z aka-ukalarining ham ishonchli vakili sifatida turli huquqiy jarayonlarda ishtirok etganlar. Masalan, XVI asrda Qutlug‘sulton ismli bir ayol ukasi Arabning uyi sotilishi munosabati bilan uning ishonchli vakili sifatida qozixonadagi huquqiy jarayonda ishtirok etgan [Ivanov, 1954, s. 130].

Tarixiy manbalarda ayollarning ba’zi huquqiy masalalar bo‘yicha hukmdorlarga murojat qilganliklari haqidagi ma’lumotlar ham mavjuddir. Xususan, “Badoe-ul vaqoe” asarining muallifi Zayniddin Vosifiyning ko‘rsatishicha, 1524 yili Pskent yaqinidagi Lag‘lag‘on degan joyda dam olayotgan Keldi Muhammadxon oldiga ohangaronlik bir ayol o‘z eri ustidan shikoyat qilib keladi. Tomonlarni eshitgan hukmdor masalani ayol foydasiga hal qiladi [Boldirev, 1940, s.67].

O‘rta asr jamiyati madaniy hayotida ayollarning o‘rni o‘zgcha bo‘lgan. Ularning ma’rifatli qismi xotin-qizlarga xat-savod o‘rgatganlar, o‘rta asr adabiyotini mutolaa qilganlar. Ular she’rlar bitish, nazmning turli janrlarida asarlar yaratish borasida erkak shoirlardan qolishmas edilar. XVI asrda yashagan Hasanxoja Nisoriy shunday ayollardan biri – hisorlik “Ulouj otli nazmga ta’bi bor bir juvon” Mavlono Qabuliy Buxoriy ismli shoir bilan mushoirada ishtirok etganligini qayd etib o‘tadi [Hasanxoja Nisoriy, 1993, s. 82].

Ayollar haqida so‘nggi o‘rta asr manbalarida juda kam uchraydigan ba’zi ma’lumotlar asosida amin bo‘lish mumkinki, jamiyat hayotida ayollarning mavqei sezilarli darajada bo‘lib, ular o‘zlarining kamtarona faoliyati bilan, o‘z imkoniyatlaridan kelib chiqqan holda jamiyatning ijtimoiy-iqtisodiy taraqqiyotiga katta hissa qo‘shganlar.

Adabiyotlar

Болдырев А.Н. Мемуары Зайн-ад-дина Васифи, как источник для изучения культурной жизни Средней Азии и Хорасана на рубеже XB-XBИ веков // Тр. Отд. истории, культуры и искусства Востока Гос. Эрмитажа. – Л., 1940. – Т. II.

Иванов П.П. Архив хивинских ханов ХИХв. Исследования и описание документов с историческим введением. – Л.: Изд. АН СССР, 1940.

Иванов П.П. Хозяйство джуйбарских шейхов. К истории феодалного землевладения в Средней Азии в XVI-XVII в./ Пер. Е.Е. Бертелса. – М.-Л.: Изд. АН СССР, 1954.

Казийские документы XVI в./ Текст, пер., указ. юрид. терминов и преч. Р.Р. Фитрата, Б.С. Сергеева. – Т., 1937.

Мейендорф Е.К. Путешествие из Оренбурга в Бухару. – М.: Наука, 1975. Мукминова Р.Г. Сотсиалная дифференциатсия населения городов Узбекистана (конец XV-XVI в.). – Т.: Фан, 1985.

Назаров Ф. Записки о некоторых народах и землях средней части Азии. – М.: Наука, 1968.

Наливкин В. и Наливкина М. Очерк быта женщин оседлого туземного населения Ферганы. – Казан. – 1886.

Путешествие Мир Иззет Уллы от гранисы Кокандского ханства до города Самарканда //Тр. САГУ. Нов. сер. Вып. XS. Ист. – Кн. 14. Сер. История. – Т., 1957.

Фирдавс ал-икбал // Материалы по истории казахских ханств XV-XVIII веков (Извлечения из перс. и тюрк. соч.)/ Сост.: С.К. Ибрагимов, Н.Н. Мингулов, К.А. Пищулина, В.П. Юдин. – Алма-Ата: Наука, 1969.

Ҳасанхожа Нисорий. Музаккири аҳбоб (Дўстлар ёдномаси)/Форс тилидан Исмоил Бекжон тарж. – Т.: Мерос, 1993.

Эргашев Б.Ю. Бухоро хонлиги карвон йўлларида хизматкўрсатиш тизими (XVI-XVIII asr o‘rtalari). аср ўрталари). Тарих фанлари бўйича фалсафа доктори (PhD) диссертатсияси автореферати. Бухоро. 2022.

Tarih Sahnesinde Türk Dünyası Kadını Uluslararası Sempozyumu
"Turk Dunyosi Ayollari Tarix Sahnasida" Mavzusida Ellararo Ilmiy Yig'ini
The International Symposium Women of the Turkic World at the Stage of History
BİLDİRİLER KİTABI ● MA'RUZA MATERİALLARİ ● BOOK OF PROCEEDINGS

ASHTARXONIY XONIMLAR TARIX SAHNASIDA

Diloram Sangirova*

Tarixdan ma'lumki, jamiyatning ma'naviy barkamolligi va madaniy darajasi ayollarga bo'lgan munosabat bilan belgilanadi. Turk mo'g'ul jamiyati ayollari huquqlari erkaklar huquqlariga teng bo'lgan. Ayollar mayda va yirik mulklarga ega bo'lib, qonuniy asosda qurultoylarda, muhim davlat qarorlarini qabul qilishda ishtirok etganlar. Hukmdor ayollari tarixiga qiziqish kuchli bo'lib, ular yuzasidan bir qancha tadqiqot ishlari amalga oshirilgan (Fayziyev, 1994, s. 26; Pushkaryeva, 1989. s. 286; Leslie P.1993. s. 374 ; Pochekayev va boshqalar, 2001.s.384). Jamiyat boshqaruvida sezilarli ta'sirga ega bo'lgan, ilm-fanga homiylik qilgan Ashtarxoniy xonimlar tarixi maxsus tadqiqot doirasiga tortilmaganligini hisobga olib, ularning davlat boshqaruvida o'rni masalalariga e'tibor qaratilishni joiz deb topdik.

Ashtarxoniylar sulolasi boshqaruvi davri (1601-1756) davlatchiligimiz tarixida alohida o'rin egallaydi. Astraxan tomonlaridan Rossiya imperiyasining bosqini tufayli Buxoro xonligiga ko'chib kelgan turkiy xalqlar yangi Ashtarxoniylar sulolasi davlatini tashkil topishiga zamin tayyorladi (Istoriya Uzbekistana, 1993, s. 475). A.Ziyo "Silsilot as salotin" asarida "urus (nomila) mashhur nasroniylar bosqini dastidan (qochib) Yormuhammad farzandlari Joni Muhammad sulton, Abbos sulton, Tursun Muhammad sulton, Pir Muhammad sulton va ahli ayoli bilan Movarounnahrga kelgan"ligini yozadi (Azamat Ziyo, 2001, s. 286).

Urug'ning eng yirik vakili bo'lgan Yormuhammad va uning yaqinlari Buxoro xonligi hududlariga kirib kelgan davrdan boshlab, bu yerlarda mustahkam o'rnashish maqsadida mahalliy aslzodalar bilan quda-andachilik rishtalarini bog'lashga kirishganligini manbalar tasliqlaydi.

Turkiy xalqlar ayollariga xos bo'lgan xislat va ma'suliyat naslu avlodni farovon jamiyatda yashashi va ular mavqeini saqlashdan iborat bo'lgan. Shu o'rinda bir jihatga e'tibor qaratish lozim, nasl aslligini saqlashda nikoh masalalari jiddiy e'tibor talab qilgan. Ashtarxoniylar bu masalaga davlat siyosati darajasida yondoshganligi ular hokimiyatini tarix sahnasiga olib chiqdi.

Astraxan tomonidan kirib kelgan ashtarxoniylarning yoshi ulug'i bo'lgan Yormuhammadxon Buxoroga kelib, shayboniy Iskandarxon (Minyonqol hukmdori)ning qizi Ma'suma sulton xonimga uylanadi. Iskandarxon jo'ybor shayxlari bilan yaxshi munosabatda bo'lganligi sababli bevosita, Yormuhammadxonning ham Buxoro amiru amaldorlari va zodogon tabaqalari orasida tanilishiga ta'sir ko'rsatdi.

Yormuhammad xonlik hayotida ta'sir kuchiga ega bo'lgan oila vakillari bilan ham nikoh munosabatalarini o'rnatdi. Shoh begim va Shayx begim degan ayollar shunday ayollardan bo'lgan. Shoh begim (taniqli Hoja Mir Haydar avlodidan bo'lib) bilan nikohdan

* Doç. Dr., Guliston davlat universiteti, diloramsangirova@gmail.com

ashtarxoniylarning mavqeini mustahkamlashda xizmat ko‘rsatgan farzandlar: Muhammad sulton, Rahimquli sultonlar dunyoga kelgan. Buxoro xonligida urug‘larning ham ta’siri kuchli bo‘lganligi ma’lum. Shayx begim o‘zbeklarning qo‘ng‘irot urug‘idan bo‘lib, bu nikohdan Malik sulton, Tursun Muhammad sultonlar dunyoga kelgan.

Yormuhammadning nikohiga kiritgan ayollari orasida Ma’suma sulton xonimning obro‘si baland edi, u Iskandarning qizi bo‘lib, bu nikohdan yangi sulola vakillarining yangi avlodi Joni Muhammad, Abbos sulton va Oysha sulton xonim, Munida xonim degan farzandlar dunyoga keladi (Alekseyev, 2006, s.111). Joni Muhammad shayboniyzoda tog‘alarining ta’sirida voyaga yetadi.

Buxoroda shayboniylarning o‘zaro hokimiyat uchun kurashi ularni zaiflashuviga ta’sir ko‘rsatmoqda edi. Buxoro xoni Abdullaxon II (1534-1598 yy) har jihatdan qo‘llab-quvvatlayotgan ashtarxoniy Yormuhammad mavjud vaziyatdan foydalanib, qarindoshlik aloqalarini yanada mustahkamlashga kirishdi. Yormuhammadxon bilan shayboniyzoda Ma’suma sulton xonimning to‘ng‘ich farzandi bo‘lgan Joni Muhammad Buxoro xoni Abdullaxon singlisi Zuhrobegim bilan turmush quradi. Yangi sulolaning hokimiyatga olib chiquvchi shahzodalar Dinmuhammad, Boqi Muhammad, Vali Muhammad (Muhammad Yusuf Munshi, 1956, s.73) va Alim Muhammadlar tug‘iladi (Alekseyev, 2006, s.110). Shuningdek, ularning Ajab xonim va Ammaxonim ismli qiz farzandlari bo‘lib, ular malikalar qatorida o‘rin egallaydi (Alekseyev, 2006, s.117).

Ajab xonim Zuhrobegimning to‘ng‘ich qizi bo‘lib, uni mahalliy zodogonlardan Abduxoja bilan turmush qurgan. Aynan shu shaxs ashtarxoniylarni hokimiyatga olib kelishini ta’minlashda moliyaviy yordam ko‘rsatganligini manbalarda qayd etiladi. Ularning nikohidan Ibodulla xoja degan farzand dunyoga kelgan. Ajabxonim Abduxojaning vafotidan keyin, o‘rta asr taomiliga ko‘ra, shahzoda Abdulaziz sultonga turmushga chiqqanligi xususida ma’lumot mavjud.

Zuhrobegimning ikkinchi qizi Ammaxonim bo‘lib, u Tursun sulton xoja bilan nikohda bo‘lgan. Tursun sulton xojaning vafotidan keyin u Toyibxoja binni Kalonxuja jo‘yboriga turmushga chiqqan. O‘rta asr jamiyatida ayollarni ta’minotsiz qoldirmaslik maqsadida beva qolgan ayolni boshqa bilan nikohga kirishiga ruxsat etilgan.

Xon avlodiga mansub bo‘lgan Zuhrobegim haramdagi barcha ayollardan farq qilib, o‘z davridagi diniy, dunyoviy ilmlardan xabardor bo‘lgan hamda mamlakatning siyosiy, ijtimoiy va madaniy hayotida faol ishtirok etgan fozila ayollardan biri sanalganligi shubhasiz. Islom dinida ayol kishi erkaklar bilan ta’lim olish va dunyo qarashini kengaytirishda teng huquqqa ega bo‘lganligini hisobga olganda (Shayx Muhammad Sodiq Muhammad Yusuf, 2010, s. 52), Zuhrobegim bilimli, did-farosatli, tadbirkor ayol bo‘lgan deyish mumkin bo’ladi.

“Qur’oni Karim”da bay’at qilish huquqi erkaklar bilan bir qatorda ayollarga ham berilganligi ma’lum. Islomda davlat rahbarini saylash, unga itoat etishga ahdlashish “bay’at” deyilgan. Oqila, zukko bu ashtarxoniy xonim bay’at yig‘inlarida doimo ishtirok etgan va farzandlarini davlat boshqaruvchisi qilib tarbiyalagan. Uning farzandlari mamlakatning yetakchi hududlarini boshqarib turgan. Zuhrobegim ularga doimo dono maslahatlari bilan yordam berib turgan. Shuning uchun uning bir necha farzandlari va nabiralari ketma-ket Buxoro taxtini uzoq boshqarib turishga muvaffaq bo‘lgan.

O‘rta asrlar jamiyatida Payg‘ambar avlodlarining vakillari bo’lgan sayidlar uchli ta’sirga ega bo‘lib, juda ko‘p masalalar ular maslahatlari bilan amalga oshirilgan. Hattoki, davlat boshqaruvida amal va mansablarga kimsalarni tayin etish masalalari ham ular ishtirokida hal etilgan. Zuhrobegimning to‘ng‘ich farzandi Dinmuhammadxon sayidlar xonadonidan bo‘lgan imom Rizo avlodlarining boshlig‘i Mirzo Abu Tolibning qizi Shahribonu begimga uylantirilgan (Muhammad Yusuf Munshi, 1956, s. 98-99).Ba’zi manbalarda bu ayolning nomi Bonu begim deb ham keltiriladi (Anke fon Kyugelgen, 2004, s. 225). Nikoh munosabatlari Shahribonu begimning ikkinchi farzandi Boqi Muhammadxonning 1601-1606 yillarda Buxoro xonligi

taxtiga kelishini va xonlikning shimoliy chegaralarini ko‘chmanchi qabilalardan himoya qilishiga qaratilishi bilan izohlash mumkin.

Boqi Muhammadxonning vafotidan keyin hokimiyatga Vali Muhammadxon (1607-1711yy) keladi. Zuhrobegim valiahd shahzodalarga tarbiyasida jiddiy e’tibor qaratib kelgan. Vali Muhammadning ancha vaqt Balx viloyatini boshqarib turishi, uning Zuhrobegim nazoratidan bir mincha chetda qolganligini ko’rsatadi (Muhammad Yusuf Munshi, 1956, s.79). Shunday bo’ lsa-da, Zuhrobegim sulolaning davomiyligini ta’minlash maqsadida nabiralarining ta’lim – tarbiyasida sobit turgan. Ehtimol, saltanatni uzoq muddat sulola qo‘lida mustahkam tutib turilishini ta’minlagan bo’lsa ajab emas.

Ma’lumki, shayboniyxonlar davridan an’ana sifatida o‘tib kelayotgan qozoq sultonlari bilan quda - andachilik rishtalari davom etib kelmoqda edi. Shayboniylar davrida qozoq sultoni Burunduqxonning qizi Mixr sulton xonimni Samarqand shahriga kelin qilib olib kelingan (Mukminova, 1966, s.354). Uning nomi Samarqand tarixiga zamonasining eng mulkdor ayoli sifatida kirdi.

Mazkur an’ana Ashtarxoniy sulolasi vakillari davrida ham davom ettirilgan. Shu o’rinda, yuksak e’tiborga sazovor bo‘lgan Oyxonim ismli go‘zal qozoq ayoli haqida to‘xtalib o‘tish joiz. Ma’lumot o‘rnida, Oyxonim 1598-1628 yillarda hukmronlik qilgan qozoq sultoni Eshim sultonning qizi bo‘lgan (Alekseyev, 2006, s.117). Barcha zamonlarda bo‘lgani kabi, farzandlarga chiroyli ism tanlash muhim sanalgan. Musulmonlarda tabiatan oyning chiqishi va to‘lishi yangi sahifalarni ochishga xizmat qilganligini hisobga olsak, ismlarga “oy” qo‘shimchasini qo‘shib aytish xayrli hisoblangan. Shu jihatdan, Oyxonim ismi sara ismlar sifatida qadrlangan bo‘lishi tabiiy. “Xonim” so‘zi qadimgi turk-mo‘g‘ul xalqlarining aslzoda ayoliga yoki qiziga tegishli bo‘lgan qo‘shimcha sifatida ishlatilgan. O‘tkir zehnli, husni latofatda tengi yo‘q bo‘lgan Oyxonim qozoq sultonlari va o‘zbek xonlarini birday o‘ziga rom qilib kelgan. Vali Muhammadxon Buxoro taxtini egallagandan keyin Oyxonimga uylangan va u haramdagi eng suyukli ayol bo‘lgan. Vali Muhammadxon ustidan g‘alaba qilgan Imomqulixon Vali Muhammadxon o‘ldirilgan keyin Oyxonimning shar’iy iddasi (kamida uch oy) tugagach, unga uylanadi. Bu nikoh birinchidan, Oyxonimning oqila va go‘zalligiga qaratilgan bo‘lsa, ikkinchi jihati shimoliy chegara sarhadlaridagi tinchlikni saqlash muddoasi bo‘lganligini ko‘rsatadi.

Dinmuhammadxonning Zubayda bonu va Shamsiya bonu ismli qizlari bo‘lib, ular Buxoro xoni Imomqulixon va Nadr Muhammadxonlarning onasi boshqa singillari bo‘lgan. Afsuski, ular shaxsi haqidagi ma’lumotlar juda kam. Uzuq-yuluq ma’lumotlarga ko’ra, Imomqulixonning kichik singlisi Shamsiya bonu jo‘ybor hojilardan Tojiddinga turmushga chiqqanligi va Imomqulixon unga murid bo‘lganligi haqida so‘z yuritilgan (Sangirova, 2017, s. 88-97). Yozma manbalar hoji Tojiddinni katta mulk egasi bo‘lganligi va o‘z zamonasining tib ilmini yaxshi egallagan yetuk kishisi bo‘lganligini ma’lum qiladi.

Nadr Muhammadxoning Zubayda bonu ismli singlisi Poyanda Muhammad sultonga turmushga chiqqan. Poyanda Muhammad sultonning Nadr Muhammad bilan munosabatlari mustahkam bo‘lgan va unga Qunduz viloyati hokimligi boshqaruvi berilgan. Qizig‘i shundaki, nikohdan faqat shahzodalargina emas, balki zamonasining eng yetuk avlodlari ham dunyoga kelgan. Poyanda Muhammad va Zubayda bonudan tug‘ilgan Muhammad sulton Hoji Mir Muhammad Salimning bobosi edi. Hoji Mir Muhammad Salim “Silsilot us salotin” (Podshohlar sisilasi) asari muallifi hisoblanadi (Axmedov, 1992, s. 201-204; Ахмедов, 1985, s.101-110).

Buxoro taxtini 1642-1645 yillarda boshqargan Nadr Muhammadning onasi Shahribonu begim (Dinmuhammadning ayoli) sayidlar xonadoni vakilasi bo‘lgan. Yuqorida keltirib o‘tganimizdek, sayidlar payg‘ambar avlodlari sanalgan va hukmdorning nomiga “sayid” qo‘shilib zikr qilingan (Muhammad Yusuf Munshi, 1956, s.79). Aynan shu bog‘liqlik ehtimol, barcha Ashtarxoniy hukmdorlar orasida Nadr Muhammadxonning keng imkoniyatli va ko‘p miqdordagi mulklarga ega bo‘lishga ta’sir ko‘rsatgan omillardan biri bo‘lgan bo‘lishi mumkin.

Ashtarxoniy xonimlar orasida Shamsiya bonu xonim haqidagi yana bir ma’lumot uchraydi. Bu yuqorida tilga olingan Shamsiya bonu xonim emas, balki unga ammasining nomi havas qilib qo‘yilgan ismlardan bo‘lishi mumkin (xalqimizning havas qilganlarga qarab ism qo‘yish odatlari mavjud) (Begmatov E, 2014, s.40-50). Manbalarda Buxoro xoni Nadr Muhammadxonning qizi Shamsiya bonu xonimga 1702 yilda Subhonqulixon G‘uzor viloyatida 30000 tanob yer berganligi to‘g‘risidagi ma’lumot uchraydi (Chexovich, 1955, s. 236). Albatta, bunday ma’lumotlar Ashtarxoniylar hayotida mulkdor ayollarning alohida o’rini bo‘lganligini anglatadi. Erkaklar bilan bir qatorda ayollar ham vaqf mulklariga egalik qilgan bo’lib, yirik yer maydonlari, bir qancha madrasa va qator do‘kon egasi hisoblangan Shamsiya bonu shunday tadbirkor ayollardan biri bo‘lganligini ko’rsatadi (Mukminova, 1966, s. 354).

Tadbirli Buxoro hukmdorlari Nadr Muhammadxon (1642-1645) va Abdulazizxonlar (1645-1681) ba’zi hollarda shia mazhabidagi ayollarga mamlakatda yuzaga kelgan keskin vaziyatni yumshatish uchun uylangan edi (Anke fon Kyugelgen, 2004, s.70). Biroq, o’rganilayotgan davr voqealar tahlili shuni ko’rsatadiki, aka-uka hukumdorlar o’rtasida o’z mazhabi ayollari uchun kechgan adovatli urushlar sulolaning inqiroziga sabab bo’lgan omillardan biri bo’lgan.

Fikrimizga dalil sifatida quyidagi misolni keltirishimiz mumkin. Nadr Muhammadxonning o‘g‘illari Abdulazizxon va Subhonqulixon (1681-1702) o‘rtasida hokimiyat uchun kurashdan tashqari, ular o‘rtasida bir ayol uchun shaxsiy adovat ham bo‘lganligi haqida manbalarda ma’lumot beriladi. Har ikki shahzoda uchun ham bobo sanalgan Imomqulixonning bir go‘zal qizi bo‘lib (nomi ma’lum emas), ma’lumotlarga ko‘ra, unga Subhonqulixon uylanishi kerak bo‘lgan. Biroq, sabablari biror manba va adabiyotda ochiqlanmagan holda o’sha go’zalga Abdulazizxon uylanganligi aytib o‘tilgan (Alekseyev, 2006, s.174). Aytib o’tish kerakki hattoki, ushbu vaziyatdan tashqi dushman oqilona foydalangan. Xiva xoni Abulg‘oziyxonning “Shajarayi turk” asarida Subhonqulixonning ayollaridan biri Abulg‘ozining ukasi Muhammad Sharifning qizi bo‘lganligi haqida ma’lumot keltirib o‘tiladi (Abulg’oziy, 1992, s.185). Subhonqulixon Balxni boshqarib turgan vaqtda, Abulg‘oziyxonga akasi ustidan shikoyat yozib Abdulazizixon bilan munosabatlarini ma’lum qiladi. Kuyovi Subhonqulixonni himoya qilish uchun Abulg‘oziy Buxoro hududlariga bir necha bor yurish uyushtiradi. Jahon tarixi qadimgi davrini eslatuvchi “Troya” manzaralari va sohibjamol Yelena siymosi kishi ko‘z o‘ngida namoyon bo’ladi. Aslida, aka-ukalar adovati bir bahona bo‘lib, uning zamirida shayboniy Abdullaxon davrida boshlab, to Nadr Muhammad davrigacha Buxoro xonlarining Xorazmga uyushtirgan talonchilik yurishlariga alamli tarzida javoblari desak, mubolag‘a bo’lmaydi.

Hukmdor Abdulazizxon “onalar oyog’i ostida jannat” bo’lishini va onasiga buyuk ehtiromini “Volidai Abdulazizxon” madrasasini bino qildirish asnosida yaqqol namoyish etgan. Aslida, bu binoni butun borliqdagi onalar timsolining ifodasi sifatida qad ko‘targan bino sifatida baholash lozim. Hukmdorning onasining ismi haqida ma’lumotlarni uchratmagan bo‘lsak–da, ushbu bino hozirda ham Buxoro shahrining ko‘rkiga ko‘rk qo‘shib, volidasi nomini abadiylashtirishga xizmat qilib kelmoqda.

Subhonqulixon hokimiyatni mustahkam boshqarish uchun to‘ng‘ich o‘g‘li shahzoda Iskandar bahodurxonni islom gumbazi bo‘lgan Balx shahriga yuborgan. Sadoqatli va solih farzandini halolu pok, yaratilishidan butun aqlu, fahmu-farosatga yo‘g‘rilgan, quyoshmonand go‘zal Rahima bonu xonimga uylantiradi. Rahima bonu xonim ashtarxoniy Qosim Muhammadxonning qizi bo‘lgan. Qosim Muhammadxon (Nadr Muhammadning o‘g‘li) Maymana va Andxud mulklarini boshqargan. Saroy gulshanining eng go‘zal qizi Rahima bonu xonim bilan Iskandar bahodurxon nikohidan xattotlik san’atini mahorat bilan egallagan, kamon otishda mohir bo‘lgan Muhammad Muqim sulton dunyoga kelgan (Muhammad Yusuf Munshi, 1956, s.117-118). Rahima bonu xonimning shu farzandiga bag‘ishlab Muhammad Yusuf munshiy tomonida yozilgan “Tarixi Muqimxoniy” asari ashtarxoniylar davrini aks ettiruvchi

eng nodir manba hisoblanadi. Yuqorida keltirilgan fikrni yana bir tasdiqlab, qarindoshlik va quda-andachilik aloqalari nafaqat sultonlarni dunyoga keltirib qolmasdan, balki sulola onalarining shahzodalarga bergan tarbiyasi ular nomlarini abadiylashtirib, kutubxona jovonlarida buyuk tarixiy asarlarlarni o‘rin olishiga xizmat qilgan deyishimizga asos bo‘ladi.

Yuqorida keltirilganidek, o‘rganilayotgan davr voqealari bir tekisda rivojlanib bormagani aniq. “Siyosatnoma” kitobining muallifi Nizomulmulk “Qachonki, podshohning ayollari farmon berishni boshlasalar, podshohlik hashamatiga ziyon yetadi, kishilar ranju azob tortib, mulk va din ishlari yomonlashadi, odamlar boyligi nobud bo‘ladi, davlat ulug‘lari jabr ko‘radilar”,- deb yozgan (Nizomulmulk, 2008. S.166 s.). Shu fikrga javoban sulola boshqaruviga ta’sir ko’rsatib, salbiy oqibatlarni keltirib chiqargan davr ayollarining nomlari manbalarda qayd etilgan. Ubaydullaxon (1702-1711) hukmronligi davrida saroy ayollarining davlat ishlariga aralashuvi kuchaygan. Ubaydullaxonning onasi davlat ishlariga aralashib, muhim ishlar u bilan hal qilinadigan bo‘lgan. Hattoki, saroy a’yonlaridan tashqari amirlar, harbiylar ham bayram kunlarida xon onalari oldiga kelib salom solganlar (Mir Muxammed Amin-i Buxari, s. 228)

Onasining tutgan yo‘li Ubaydullaxon hukmronligining tanazulli sabablaridan biri bo‘lgan. Qolaversa, Ubaydullaxonning haramdagi ayollari orasida eng suyukligi Bibi Poshsho degan ayol bo‘lgan va haramdagi ayollar orasida hukmdorning u ayolga muhabbati kuchli bo‘lgan. Hukmdor qayerga bormasin, u yerga o’zi bilan Bibi Poshshoni olib borganligi manbalarda ma’lum qilingan. Hukmdor ayolga bo‘lgan muhabbati tufayli, u nima istasa, xon shuni bajo keltirgan. Davlat xizmatkorlari orasida ham Bibi Poshshoning ta’siri kuchli sezilgan (Mir Muxammed Amin-i Buxari, 1957, s. 227) . Ish shu darajaga borib yetdiki, javlat amaldorlaridan hoja Davlat, Nusrati saroyi va Javshan qalmiqlar xonga qarshi harakatlar qilgan bo‘lsa–da, Bibi Poshsho hoja oraga tushib, ularga jiddiy chora ko‘rmasdan, xiyonatkorlar jonini saqlab qoladi. Shuningdek, yana bir amaldor To‘raquliga shunday vakolatlar berilgan ediki, u amaldorlarni qaysi amallarga va mansablarga qo‘yish masalalarini hal etgan. To‘raqulining noshud, uquvsizligi sababli, saroy xizmatlariga yosh, aqli yo‘q, har xil hazil mutoyiba qilib yuradigan masxarabozlar to‘plagan edi. Ularning hech biri davlat boshqaruv ishlaridan xabarlari bo‘lmagan. Oddiy qullar ham saroy ishlariga aralasha boshlaganligi yozma manbada tavsiflangan (Mir Muxammed Amin-i Buxari, 1957, s. 238).

“Siyosatnoma”da “buyuk ishlarni mayda va nodon kishilarga buyurilsa, ilm ahli va hunarmand kishilarni xizmatlarga olmay, ayollari va yosh kishilar bilan ish tutsa, qo‘lidan podshohlik ketar” degan fikrlarning amaldagi isboti Ubaydullaxon hayotida sodir bo‘ldi (Nizomulmulk, 2008, s. 168). Ubaydullaxon 1711 yil 16 martda yomon hulqli kishilar qo‘lida vafot etdi. “Xon o‘ldirganlaridan keyin fitnachilar haramga tashlandilar. Barcha boyliklarni talab, onasi va xotini Bibi Poshshoning kiyim boshlarini, hattoki, qulog‘idagi sirg‘alargacha, oyog‘idagi poyafzallarigacha yechib olingan”. Haramning boshqa xizmatchilariga ham shunday munosabatda bo‘lganlar (Mir Muxammed Amin-i Buxari, 1957, s. 237). Ayollarning ta’siri bilan boshqaruv zaiflashib, iqtisodiy jihatdan olib borilgan islohatlar aks natija berib, sulola vakillari o‘ldirildi. Ayrim uquvsiz ayollarning siyosatga aralashuvi sulola boshqaruvini tugatilishiga olib keldi.

Ashtarxoniy xonimlar orasida yana bir ayol borki, uning ismi Bonu Shamsdir. Bu xonim so‘nggi ashtarxoniy hukmdorlardan biri Abulfayzxoning qizi bo‘lgan. Mang‘itlardan bo‘lgan Muhammad Rahim bu ayolga uylangan. Mana shu nikoh orqali Muhammad Rahimxon mang’itlar sulolasini hokimiyatga kelishni qonuniy jihatdan mustahkanlagan (Anke fon Kyugelgen, 2004, s. 222). Avvalgi zamonlarda hukmdorning taxtga kelishi chingiziy avlodlarga mansublik sharti bilan amalga oshirilar edi. Shu taomilga ko‘ra, hokimiyatni Ashtarxoniylar qo’lidan olgan Muhammad Rahimxon mang‘itlarni tarix sahnasiga olib chiqdi.

Maqolamiz davomida, ayol faqat nikoh vositachisi emas balki, mulkiy munosabatlarini harakatga keltiruvchi kuch sifatida ham o‘zini namoyish etganligi xususida to‘xalib o‘tamiz.

Tarixiy hujjatlarda Ashtarxoniylar davri mulkdor xonimlari haqida ma’lumotlar saqlanadi. Bu hujjatlar asosan boshqa davrlarga nisbatan tinch davr sifatida qaralgan Imomqulixon davriga to‘g‘ri keladi. Nodir devonbegi tog‘ayi (Imomqulixonning tog‘asi bo‘lganligidan tog‘ayi deb yuritilgan) ning qizi Og‘ajon bibiga tegishli bo‘lgan bir nechta hujjatlar saqlanib qolingan (Sangirova, 2020, s.34). 637 tanob yerga egalik qilgan ushbu mulk egasining yana boshqa mulklari haqida ham mavjud bo‘lgani ma’lum bo‘ladi. Hujjatlarda jo‘ybor xo‘jalari qizlari Xonim bibi binti Sadr qushbegiga qarashli bo‘lgan yer Og‘ajon bibiga sotilgani ma’lum bo‘ladi (O’z MA, f. I- 323, 1- ro’yxat, 923/4 y.j.).

Arxiv hujjatlari orasida Abulfayzxonning qizi Shahzodabonu xonimga 48 tanob yer vaqf uchun berilgani haqida ma’lumot berilgan. Shu fondning 60 yig‘ma jildida Shamsiyabonu degan qizi mulklari haqida so‘z boradi. 740 yig‘ma jildida Abulfayzxonning Oyxonimbibi nomli qizining vaqf mulklari egaligi xususida ma’lumot keltirilgan. Ushbu xonimlar ilmu ma’rifatga homiylik qilganlar qatorida tarixda o‘z nomlarini qoldirgan.

Ashtarxoniylar davri ijtimoiy-iqtisodiy va madaniy hayotida muhim rol o‘ynagan amir Yalangto‘sh bahodirxon va uning ahli ayollarining bunyodkorlik ishlari tahsinga sazovor bo‘lganligini davr manbalari tasdiqlaydi. Yalangto‘sh bahodirxonning Iqlima bonu va Oybibi ismli qizlari mulkdor xonimlar sifatida otasi ishlarini davom ettirgan (https://ru.wikipedia.org/wiki/Ялангтуш_Бахадур).

Xulosa o‘rnida aytish mumkinki, turkiy xalqlar boshqaruvida ayollar muhim o‘rin egallagan. Sulolalar o‘rtasida ittifoqchilik ishlari ularning ishtirokidagi nikoh rishtalari bilan mustahkamlangan. Nikoh munosabatlari bilan turli majorolar yechilgan. Ayolning oqilona tadbiri va shahzodalarga bergan tarbiyasi sulola boshqaruvini bir yarim asr davomida o‘z faoliyatini saqlab turishiga xizmat qilgan. Ayrim hollarda, ayollarning siyosatga noo‘rin aralashuvi, bir sulola shahzodalari o‘rtasida nizolar kelib chiqishiga sabab bo‘lgan. Farzand tarbiyasini davlat siyosati darajasiga ko‘targan xonimlar buyuk shaxslarni tarix sahnasiga olib chiqdi, ular sharafiga yirik tarixiy asarlar yaratildi. Eng muhimi, mulkdor xonimlarning homiyligida amalga oshirilgan bunyodkorlik ishlari amalga o‘z siyosatini qurdirilgan obidalari bilan ko‘z-ko‘z qilib namoyish qilib kelmoqda.

Bibliografiya

LESLIE, P. (1993). Peirce The Imperial Harem. New York-Oksford. Oksford University press.

АБУЛҒОЗИЙ. Шажарайи турк. (1992). (Масъул муҳаррир ва сўзбоши муаллифи Б.А. Аҳмедов). Тошкент: Чўлпон.

АЗАМАТ, ЗИЁ. (2001). Ўзбек давлатчилиги тарихи. Энг қадимдан Россия босқини даврига қадар. Тошкент: Шарқ.

АЛЕКСЕЕВ, А.К. (2006). Политическая история Тукай-Темуридов. По метериалам персидского исторического сочинения Бахр ал-асрар. Спб: Изд- во С.Петербургского университета.

АХМЕДОВ, Б.А. (1985). Историко-географическая литература XVI –XVIII вв. (Письменные памятники). Ташкент: Фан.

АҲМЕДОВ, Б.А. (1992). Ўзбекистон халқлари тарихи манбалари. Тошкент: Фан.

БЕГМАТОВ, Э. (2014). Исмларнинг сирли олами. Тошкент: Ўзбекистон.

История Узбекистана. (1993). XVI первая половина XIX века. Т.III. Ташкент: Фан.

КЮГЕЛЬГЕН, Ф. А. (2004). Легитимация Среднеазиатской династии Мангитов в произведениях их историков (XVIII-XIX вв.). Алматы. Дайк-Пресс.

МИР МУХАММЕД АМИН-И БУХАРИ. (1957). Убайдулла-наме. (Перевод с таджикского с примечаниями А. А. Семенова). Ташкент: Издательство АН УзССР

МУКМИНОВА, Р.Г. (1966). К истории аграрых отношений в Узбекистане XVI в. По материалам «Вакф-наме». Ташкент: Фан.

МУХАММЕД ЮСУФ МУНШИ. (1956). Муким-ханская история. (Перевод с таджикского, предисловие, примечания и указатели профессора А.А. Семенова). Ташкент: Изд-во АН УзССР.

НИЗОМУЛМУЛК. (2008). Сиёсатнома (Сияр ул-мулук). (Форс тилидан таржима, сўзбоши ва изоҳлар муаллифлари Шодмон Воҳид, Афтондил Эркинов). Тошкент: Янги аср авлоди.

ПОЧЕКАЕВ, Р.Ю. и др. (2001). Властительницы Евразии. История и мифы о правительницах тюрко-монгольских государств XIII-XIX вв. СПб., ЕВРАЗИЯ.

ПУШКАРЕВА, Н.Л. (1989) Женщины Древней Руси. Москва: Мысль.

САНГИРОВА, Д.Х. (2017). “Аштархоний хонимларнинг давлат бошқарувидаги ўрни”. Sharqshunoslik. 1: 88-97.

САНГИРОВА, Д.Х. (2020). “Архив ҳужжатларида аёлларнинг мулкка эгалик қилиш масаласи”. “Ўзбекистонда архив соҳаси ривожланиши истоқболлари ва илмий-амалий тадқиқотлар” мавзусидаги республика илмий-амалий анжуман мақолалари тўплами. (15 май) Тошкент. 32-34 с.

Ўзбекистон Миллий Архиви, Ф. И- 323, 1 рўйхат, й.ж. 923/4.

ФАЙЗИЕВ, Т. (1994). Темурий маликалар. Тошкент: А. Қодирий номидаги халқ мероси нашриёти.

ЧЕХОВИЧ, О.Д. (1955). Бухарские поземельные акты XVI-XIX вв. Проблемы источниковедения. T.IV. Москва. Издательство Академии Наук СССР.

ШАЙХ МУҲАММАД СОДИҚ МУҲАММАД ЮСУФ. (2010). Иймон. Тошкент: Sharq.

Ялангтуш Бахадур. Kirish sanasi: 12.05.2023. https://ru.wikipedia.org/wiki/Ялангтуш_Бахадур

Tarih Sahnesinde Türk Dünyası Kadını Uluslararası Sempozyumu
"Turk Dunyosi Ayollari Tarix Sahnasida" Mavzusida Ellararo Ilmiy Yig'ini
The International Symposium Women of the Turkic World at the Stage of History
BİLDİRİLER KİTABI ● MA'RUZA MATERİALLARİ ● BOOK OF PROCEEDINGS

DİVAN ŞİİRİNDE BİR "DİŞİL DİL" ÖRNEĞİ: ÇEŞM-İ ÂFET

Gülnihal Alış*

GİRİŞ

Tarih boyunca kadının erkek egemen sistem içerisinde kendini gösterebilmesi zor olmuştur. Kadın, insanoğlunun yaradılışından itibaren varlığını sürdürebilmek için sürekli mücadele içinde olmuş; dönemden döneme, toplumdan topluma, kültürden kültüre değişime uğramış ve şekillenmiştir. Türk toplumunda da kadının hayatı; sosyo-kültürel, siyasal, ekonomik, dinî değişimlerin sonucunda önemli ölçüde değişikliğe uğramıştır. İslâmiyet öncesi göçebelik devri ve İslâmiyet'e geçiş döneminin kaynaklarına göre kadın evin direği, evde ve yönetimde söz sahibi, kahraman, fedakâr bir eş ve annedir. Eşiyle birlikte savaşan, ata binen ve zor durumlarda eşine öğütler veren aktif bir kadın portresi vardır (Kazan Nas, 2021, s.164-165). Yerleşik hayata geçilmesi ve İslâm kültürünün etkisiyle kadının sosyal hayattaki konumunda birtakım değişimler meydana gelmiştir. "Osmanlı toplumunun genellikle erkeği dış dünyada hâkim kılan, kadını ev ve çocukla sınırlı mahrem bir hayat içinde tutmaya yönelik yaşam tarzına sahip olması*"* (Ertek Morkoç, 2017, s. 3457), kadının pasifleşmesine sebep olmuştur.

Osmanlı'da pasifleşen ve toplumsal hayatta kendine yer bulmakta zorlanan kadınlar, dolayısıyla şiir vadisinde de kendine yer edinmekte zorlanmıştır. Bu vadide ilerleme olanağı olan kadınlara bakıldığında ise hemen hemen hepsinin unvan sahibi kişilerin kızları veya eşleri olduğu görülür. Sözgelimi Fıtnat Hanım'ın (ö.1780) babası şeyhülislam, Âdile Sultan'ınki (ö.1899) padişah, Leylâ Hanım'ınki (ö.1848) kazasker, Nakıyye Hanım'ınki (ö.1899) müneccimbaşıdır. Babaları sanata ve edebiyata önem veren, toplumun üst tabakasına mensup olan bu kadınlar, eğitim alma fırsatı yakalamış; sanatta ve edebiyatta kendilerini geliştirebilmişlerdir. Buna rağmen sanatlarını icra edebilmek için birçok zorlukla mücadele etmek ve kadın kimliklerini gizlemek zorunda kalmışlardır.

Kadının sınırlı bir alanda varlık gösterebildiği ve ona ait her şeyin mahrem kabul edildiği Osmanlı toplumunda, kadının kaleminden çıkan şiirlerin erkeklerin dilinde dolaşması, doğal olarak kabul edilebilir bir şey olmamıştır. Şiir söylemenin erkeğe yaraşır bir iş olarak görüldüğü bu toplumda, kadının şiir söylemesinin iffetine halel getirdiği düşünülmüştür. Bununla birlikte bu sanatın ciddi bir bilgi birikimi ve kabiliyet gerektirmesinden dolayı, kadının bu alanda başarılı olamayacağı düşüncesi de hâkim olmuştur. Necati Bey (ö. 1509) tarafından Mihrî Hatun'a (ö. 1 506) yöneltilen eleştirilerde bu durum açıkça görülmektedir. Bir kadının şiirlerine nazire yazmasını kendisine edilmiş bir hakaret olarak gören Necati Bey, Mihrî Hatun'u edepsizlikle suçlamıştır:

* Yüksek Lisans Öğrencisi, Akdeniz Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı A.B.D. gulnihalalis@icloud.com ORCİD: 0000-0002-8876-1511

Ey benüm şi'rüme nazire diyen

Çıkma rah-ı edebden eyle hazer

Dime ki işte vezn ü hafiyede

Şi'rüm oldı Necatiye hem-ser

Çalışmamızın konusunu teşkil eden "dişil dil" olgusu, dilin cinsiyeti üzerine araştırma yapan, kadınların ve erkeklerin dili farklı bir şekilde kullanıp kullanmadığını tartışan dilbilimcilerin ve çeşitli kuramcıların araştırmalarının bir tezahürüdür. Toplum dilbilimciler, kadınların ve erkeklerin kullandıkları dil biçimlerinin cinslerinin değişik toplumsallaşmasını yansıttığını ileri sürerler. Kadınların ve erkeklerin değişik toplumsallaşma sürecinden geçtikleri için farklı davranış biçimleri edindiklerini, dolayısıyla kullandıkları dil biçimlerinin de birbirinden farklı olduğunu savunurlar (König, 1992, s. 27-29).

Feminist kuramcılara göre dil ve cinsiyet ilişkisi toplumsal rollerle doğrudan ilişkilidir ve dili şekillendiren egemen ideolojidir. Tarihsel olarak ataerkil düzene geçişle dilin ortaya çıkışının çakıştığını, bu nedenle ataerki ve dilin sıkı sıkıya birbirine bağlı iki olgu olduğunu ifade ederler. Toplumsal düzen içinde erkekler ev dışı alanlarda yer alırken kadınlar daha çok ev içiyle meşgul olmuş, dış dünyayı anlamlandırmak, çeşitli düzenlemeler yapmak erkeklerin tekelinde olmuştur. Bunun doğal sonucu olarak da dil, erkeklerin aracı haline gelmiş ve erkek lehine değişime uğramıştır. Kültür erilleşmeye başlayınca dil de erilleşmeye başlamış; gördüğü, algıladığı dünyayı kendi söylemiyle dile getiren erkek, eylemsel olarak aktif olduğu gibi söylem olarak da aktif olmuştur (Güden, 2006, s. 14-15). O halde "dil masum ve yansız bir olgu değil, egemen ideolojinin anlam yüklemeleriyle donanmış ve onun sürdürülmesinde önemli rol oynayan bir araçtır. Egemen ideoloji ataerki olduğu için kadın, ataerkinin belirlediği söylem çerçevesi içinde kalmıştır*"* (Berktay, 1994, s. 12).

Divan şiirinde de egemen ideoloji ataerki olduğu için şiirlerde eril bir ses duyulur. Belli kurallar çerçevesinde şekillenen ve bu kurallara sıkı sıkıya bağlı olan bir sisteme sahip olan klasik şiir, erkeklerin egemenliğinde gelişmiş ve onların şekillendirdiği bir söylem ortaya çıkmıştır. Gelenek içinde cinsiyeti ön plana çıkarılmasa da sevgilinin güneş yüzlü, süzgün bakışlı, gonca dudaklı, yay kaşlı, kıl kadar ince belli, selvi boylu, nazik endamlı, gümüş tenli olarak tasvir edilmesi, onun kadın olduğu izlenimini uyandırmaktadır. Kadının güzellik unsuları üzerine inşa edilen bu mazmunlar sistemi, erkek beğenisine seslenen bir sistemin varlığını göstermektedir (Bekiroğlu, 1999, s. 811). Kadının kendini bu düzene kabul ettirebilmesi de bu çerçevede şiir söylemesine bağlı olmuştur. Kadınlar için erkek üslûbuyla şiir söylemek bir zorunluluk haline gelmiş, bu durum kadına özgü duyguların ifade edilmesini olanaksız hale getirmiştir. Kadının şiirini erkeğinkinden ayırt etmemizi sağlayan şey ise çoğu zaman yalnızca mahlasları olmuştur. Bununla birlikte tasvir edilen sevgililerin hepsinin kadın olduğunu düşünmek, divan şiirinde sadece erkeğe âşıklık, kadına sevgili rolü verildiğini söylemek doğru bir yaklaşım değildir (Toska, 2007, s. 673; Ertek Morkoç, 2011, s. 225). "Estetik bir yaratım olan şiirde kadın ve/veya erkek değil, sonu 'hüsn-i mutlak'a ulaşan ideal bir sevgili vardır" ve dolayısıyla divan şiirinin püf noktası sevgilinin ve âşığın biyolojik cinsiyetinden öte âşığın dilinin cinsiyetidir (Öztekin, 2019, s. 112).

Şiir sisteminin bu katı kurallarına ve eril dilin hakimiyetine rağmen bazı kadın şairlerimizin malzemeyi dönüştürdüğü ve geleneğin dışına çıkarak dişil dille şiirler söylediği görülür. 19. yüzyıla doğru, sosyal ve siyasal gelişmeler sonucunda kadının sosyal hayatta daha fazla yer almaya başlaması, şiirde yeni arayışlar ve gelenekte meydana gelen çözülmeler neticesinde, kadın şairlerin sayısında önceki asırlara göre bir artış dikkati çeker. Bazı kadın şairlerin cinsiyetlerini gizlemeden şiir söylediği ve erkeklerden farklılaşan bir söylem oluşturduğu görülür. Söz gelimi, erkek şairler, fahriye bölümlerinde kendilerini peygamberler,

mesnevilerin erkek âşıkları, Fars mitolojisinin erkek kahramanları veya kendisinden önce gelmiş üstat olarak gördüğü erkek şairlerle kıyaslarken; kadın şairler kendilerini onlardan farklı olarak kadın şahsiyetlerle de kıyaslar. Bir erkek şairin Osmanlı'da ikinci sınıf insan muamelesi gören ve "saçı uzun aklı kısa" olarak nitelendirilen bir kadınla kendini mukayese ettiğini, ona övgüde bulunduğunu görmemiz pek mümkün değildir. Leylâ Hanım (ö.1848), Şeref Hanım (ö.1861), Nakıyye Hanım (ö.1899) gibi kadın şairler ise erkek şairlere göndermelerle birlikte kadınlara de göndermeler yapmış ve onlardan övgüyle bahsetmiştir. Bu, kadınlık bilincinin bir göstergesi ve kadın kimliğinin şiire yansımasının bir örneği olarak karşımıza çıkmaktadır. Bununla birlikte bazıları, karşı cinse hitap ettiğini belli eden sözcükler kullanarak, kendilerini mesnevilerin erkek kahramanlarıyla değil de kadın kahramanlarıyla kıyaslayarak, kadına özgü rollere vurgu yaparak da bize divan şiiri geleneği içinde kadının sesini duyurmaktadır.

Bu hususta dikkate değer isimlerden biri de 19. asır şairlerinden Çeşm-i Âfet'tir. Kaleme aldığı *Divan*'ında bir kadının ağzından eşine hitaben yazılmış samimi ve lirizm yüklü ifadeler dikkat çekmektedir. Yer yer kadın kimliğini açığa vuran ifadeler kullanan ve kadına özgü rollere vurgu yapan şair, dişil dil kullanımıyla ön plana çıkmaktadır.

Mısır Hıdivi İsmail Paşa'nın üçüncü eşi olan Çeşm-i Âfet, Mısır'da Türkçe edebiyatın zenginleşmesine katkı sağlayan güçlü bir şahsiyettir (İhsanoğlu, 2006, s. 34). Kaynaklarda doğum yeri, tarihi, milliyeti ve ailesi hakkında bir bilgi mevcut değildir. İhsanoğlu, onun İsmail Paşa'nın annesi Hoşyâr Hanım'ın sarayında yetiştirilmiş muhtemelen Çerkez asıllı bir cariye olduğunu ve çocuğu olmadığı için de Fayika adında bir kız evlat edindiğini aktarır. Etrafıyla ilgili, öğrenmeye, yeniliğe açık, sanata ve edebiyata önem veren biri olduğunu, bunun göstergesi olarak da sarayda kendi bölüğündeki kadınlardan oluşan bir saz ve söz heyeti kurdurduğunu, ayrıca Mısır'da ilk kız mektebinin açılmasını da sağladığını kaydeder (2006, s. 39-113).

Birçok şiirinde şairliğini öven iddialı bir söyleyişe rastladığımız Çeşm-i Âfet, kendine ve şiirine güvenen bir şair olarak karşımıza çıkar. *Divan*'ında eşinin teşvikiyle şiirle ilgilenmeye başladığını, onun ölümünden sonra da vefa borcunu ödemek ve adını ebedileştirmek için eserini kaleme aldığını söyler (Tunç, 2012, s. 26-38).

ÇEŞM-İ ÂFET'İN ŞİİRLERİNDE DİŞİL DİL

Araştırmalar toplumsal değer yargılarının ve cinse bağlı rol beklentilerinin kadın ve erkeğin dilinin biçimlenmesinde etkili olduğunu, dilin egemenlerin tahakkümü altında olduğunu ortaya koymaktadır. Erkek egemen bir toplum olan Osmanlı'da da şiir erkeklerin hakimiyetinde olmuş ve onların şekillendirdiği bir söylem ortaya çıkmıştır. Kadın şairler de kendilerini erkek egemen şiir ortamına kabul ettirebilmek için çoğunlukla bu söylem çerçevesi içinde kalmıştır. Çoğunlukla diyoruz çünkü yer yer kadınların erkeklerden ayrılan, kimliklerini ortaya koyan ifadelerine de rastlamaktayız. Şimdi çeşitli başlıklar altında bu türden söylemlere Çeşm-i Âfet'ten örnekler aktararak onun dişil dil kullandığı ortaya koymaya çalışacağız.

A) Kadın Şairlere Göndermeler

Divan şiiri geleneği içinde şairlerin kendilerinden önce gelen ve üstat kabul ettikleri erkek şairleri andıkları, onların şairliğinden övgüyle bahsettikleri ifadelere sıkça rastlarız. Şairler, mertebesine erişmek istediği kişileri gıptayla anar ve bazen kendi şairlik kudretini onlarınkiyle kıyaslayarak üstünlük iddiasında bulunurlar.

Divan sahibi kadınlarda ise erkeklerin yanında kadın şairlere de gönderimler dikkat çekmektedir. Çeşm-i Âfet de gelenek çizgisindeki şairler gibi Fuzûlî (ö.1556), Nef'î (ö.1635), Selmân (ö.1376), Kemâl-i Isfahânî (ö.1238) ve Şevket (ö.1699) gibi Türk ve Fars şairleri gıptayla anmış; onların şiirlerine duyduğu hayranlığı dile getirmiştir. Bununla birlikte Fıtnat Hanım (ö. 1194/1780), Şeref Hanım (ö.1277/1861), Leylâ Hanım (ö.1264/1848), Hansâ (ö.645)

gibi kadın şairlerin isimlerini de anıp onlara övgülerde bulunarak gelenekten, dolayısıyla da erkeklerden farklılaşan bir söylem ortaya koymuştur.

Fıtnat Hanım'ı annesi gibi gören Çeşm-i Âfet, onun sözlerinin hikmet dolu olduğunu söyler:

Sanursıŋ dâyem idi zât-ı ***Fıtnat***

Ki her güft ü makâli mahz-ı hikmet (1. Kısım: 1/14)

Şeref Hanım'dan ilham aldığını, onun şiirlerinde anlattığı menkıbelerle kendisine arkadaşlık ettiğini ifade ederek belirtir:

Şeref Hanım *idi gûyâ musâhib*

İderdi nakl âsâr u menâkıb (1. Kısım 1/16)

Leylâ Hanım'ın zamanın meşhurlarından olduğunu söyler ve kendini onunla mukayese eder:

Nice ***Leylâ****-yı meşhûr-ı zamâne*

Baŋa Mecnûn olurdı bî-bahâne (1. Kısım 1/15)

Arap edebiyatının önde gelen isimlerinden olan ve mersiye türünde sembol haline gelen Hansâ'nın [1] eşsiz bir şair olduğunu ifade eder:

Ebu'l-fazl-ı zamâne olmadımsa

Ki ***Hansâ****-veş yegâne olmadımsa* (1. Kısım: 1/11)

Çeşm-i Âfet, kadın şairleri gıptayla anarak adeta "biz de varız" demektedir. Kadın şairler arasındaki bu açık gönderimler birbirlerine verdikleri değerin ve aralarındaki dayanışmanın bir göstergesidir (Öztekin, 2019, s. 120). Onların birbirinin adlarını anlamaları ve birbirleriyle ilgili değerlendirmede bulunmaları, rekabet içeren ifadelere rağmen daha çok destekleyici ve pozitif yöndedir (Ertek Morkoç, 2017, s. 3463).

Divan şiiri geleneği içinde adı anılmaya değer olanın ve bu sanata yakışanın yalnızca erkek şairler olduğu düşünüldüğü için gönderimlerde kadın şairlerin adı yok gibidir. Kadınların şiir söylemesini, edebî muhitlerde bulunmasını dahi kabul edemeyen erkek şairlerin, onların adını gıptayla andığını görmemiz pek tabii mümkün değildir. Bu sebeple Çeşm-i Âfet'in bu noktada kadınlık bilinciyle hareket ettiğini ve geleneğin dışına çıkarak bir kadın üslûbu oluşturduğunu söylememiz yanlış olmayacaktır.

B) Mesnevilerin Kadın Kahramanlarıyla Özdeşim Kurma

Şairler genelde kendilerini meşhur erkek âşıklarla kıyaslayarak üstünlük iddiasında bulunurlar. Sözgelimi birçok şairin âşıklığını Ferhâd ve Mecnûn'la kıyasladığını görürüz. Şîrîn ve Leylâ da âşık olmasına rağmen şairlerin kendini onlarla mukayese ettiğini görmemiz pek mümkün değildir. Çeşm-i Âfet ise kendini Züleyhâ ve Leylâ gibi mesnevilerin kadın kahramanlarıyla özdeşleştirerek geleneğin dışına çıkmış ve farklı bir söylem oluşturmuştur. Şairin, kendini kadın bir âşıkla kıyaslaması, kadın kimliğini şiire yansıtması bakımından önemlidir. Bunu kadınlık bilincinin bir dışavurumu olarak görebiliriz.

[1] Hansâ Arap edebiyatında kadın şairlerin en önde geleni kabul edilir. Şiirlerinin çoğunu Câhiliye devrinde ve müslüman olmadan önce söylediği için bunlarda İslâm dininin etkisi görülmez. Erkeklerle beraber katıldığı savaşlarda gördüğü kahramanlık sahnelerini kadın duygusallığı ile ve sade bir dille anlatmış, özellikle mersiye türünde sembol haline gelmiştir. Kardeşlerinin ölümü üzerine duyduğu derin elem ve kederi anlatan şair, samimi hisleriyle bütün şairlik ustalığını ortaya koymuştur (Ergin, 1997, s. 47).

Çeşm-i Âfet ikisinin de Mısır coğrafyasının yöneticiliğini yapmış olmasından dolayı *Yûsuf u Züleyhâ* mesnevisine atıfta bulunarak Hz. Yusuf ve İsmail Paşa arasında ilgi kurar. Bir zamanlar Hz. Yusuf'un yönettiği Mısır'ın artık Yusuf gibi güzel yöneticisinin eşi İsmail Paşa olduğunu ve kendisinin de gözlerini ondan alamayan Züleyhâ olduğunu ifade eder. *"*Divan şiirinde Yusuf ile Zeliha kıssası kahramanlarının da aşk örüntüsü içinde yerleri bellidir. Sevgili hep Yusuf gibi güzel; âşık, Yusuf'un babası Yakup gibi hasret içinde ve gözü yaşlıdır. Züleyhâ'nın erkek şairlerin dilinde âşık veya maşuk olarak bir karşılığı bulunmaz*"* (Ertek Morkoç, 2017, s. 3461). Züleyhâ, "bütün âşıkların erkek kahramanlardan seçildiği üstelik erkeler tarafından yazılan mesnevilerin kadın âşığı olmasıyla dikkate değer bir kişilik*"* (Akpınar, 2017, s. 23) olmasına rağmen klasik Türk şiirinde onun âşıklığı vurgulanmamış; Yusuf'a attığı iftira ve onun güzelliği karşısında hayran oluşu gibi hadiselere telmih yapılmıştır. Çeşm-i Âfet ise onun âşıklığına vurgu yaparak kendini onunla özdeşleştirir:

Sanki ben olmış idim artık ***Züleyhâ****-yı zamân*

Manzarımda müncelî Yûsuf-şiʿârım var idi (G. 98/7)

Paşa'yı Hz. Yusuf'a benzetir ve kendisinin de gönül ülkesini Mısır azizine bahşeden Züleyhâ gibi olduğunu söyler. Bir diğer beyitte ise Mısır Azizi'nin (İmail Paşa) iltifatını aldığını ifade eder ve kendisinin bir benzerinin ancak Züleyha olabileceğini söyler. Böylelikle cinsiyetine uygun bir özdeşim kurar:

Bir 'azîz-i Mısr'a bahş itmiş idim mülk-i dili

Sanki olmuşdum ***Züleyhâ****-yı sarây-ı kâ'inât* (G. 14/3)

ʿAzîz-i Mısır'ıŋ oldum ol kadar makbûl ü mergûbı

Benim ancaḳ ***Züleyhâ*** *bir mesîl-i bî-nazîrimdir* (G. 40/6)

Çeşm-i Âfet'in özdeşim kurduğu bir diğer kadın mesnevi kahramanı ise Leylâ'dır. Kendisini Leylâ olarak nitelendirir ve İsma'il Paşa'ya duyduğu aşktan dolayı onun Mecnûn'u olduğunu söyler. Böylelikle Leylâ'nın artık Mecnun, yani âşık konumuna geçtiğini ifade eder. Burada dikkat çeken nokta, alışılmışın aksine Leylâ'nın da âşık olarak öne çıkarılmasıdır:

Benim cân u dilim meftûn-ı İsmâ'îl'dir gûyâ

Bakıŋ ***Leylâ****'ya ki Mecnûn-ı İsma'il'dir gûyâ* (G. 6/1)

Bir zamân Mecnûnları efsûnger-i kudsiyyetim

Eyledi sânî-i ***Leylâ****-yı sarây-ı kâ'inât* (G. 14/7)

C) Tarihteki Kadın Şahsiyetlerle Özdeşim Kurma

Divan'ında Çeşm-i Âfet'in kendini yer yer Zübeyde (ö.831), Ümm-i Fazl, Ümmühânî (ö.670'ten sonra), Hizrân, Bûrân, Râbiatü'l Adeviyye (ö.801) gibi tarihî kadın şahsiyetlere benzettiğini görürüz. Bu benzetmelerde erkek şairlerin aksine kadın şahsiyetlerle özdeşim kuran Çeşm-i Âfet, kadın kimliğini açığa vurmakta ve gelenekten farklılaşan bir söylem meydana getirmektedir.

İsmail Paşa'yı Hârûnu'r-Reşîd'e (ö.809) kendini de onun eşi Zübeyde'ye benzetir ve bir kadın şahsiyetle özdeşim kurarak erkeklerden farklılaşan bir söylem ortaya koyar:

Bir Reşîd-i devriŋ olmuşdum ***Zübeyde****-satveti*

Zîver-i sadr-ı mu'allâ-yı sarây-ı kâ'inât (G. 14/6)

Ben ***Zübeyde****-hasletiŋ olmuşdı Hârûn'ı evet*

Rû-be-rû zânû-be-zânû hem-serîrimdi benim (G. 60/13)

Zübeyde gibi talihli olduğunu fakat Paşa'nın ölümüyle talihinin tersine döndüğünü ifade ettiği "Bir Zübeyde talihliydim ama ne fayda, felek sonunda elimden Harun meşreplimi aldı" anlamındaki beytinde yine kendini Zübeyde'ye benzetir:

*Bir **Zübeyde**-devlet ü ikbâl idim ammâ çi sûd*

Aldı elden ʿâkıbet Hârûn-şi ʿârım rûzgâr (G. 29/2)

Ümm-i Fazl gibi kâinata güzel eserler bıraktığını söyleyerek onunla özdeşim kurar. Ümmü'l-fazl/Ümmi-i Fazl Hz. Muhammed'in Amcası Abbas'ın eşidir. Her biri İslâm tarihinde önemli yere sahip olan altı erkek ve bir kız çocuk dünyaya getirmiştir (Şenel, 2012, s. 317). Çeşm-i Âfet de *Divan*'ında şiirlerini çocukları olarak gördüğünden bahseder. Bu sebeple kâinata güzel eserler bırakmak yönünden Ümm-i Fazl'la özdeşim kurar ve tıpkı onun dünyaya hayırlı evlatlar getirdiği gibi şiirlerini meydana getirdiğini ifade eder:

Bi-hamdi'llâh bi-hamdi'llâh sad bâr

Ki oldum matlaʿ-ı hurşîd-i âsâr

*Bir **Ümm-i fazl** oldum ümmehâta*

Bırakdım bir eser bu kâʿinâta (1. Kısım 1/12)

Kureyş kabilesine mensup kadınlar arasında isabetli görüşleri ve babası Ebû Tâlib gibi fasih konuşmasıyla tanınan, Hz. Peygamber'e mi'râc davetinin onun evindeyken geldiği rivayet edilen (Kandemir, 2012, s. 320) Ümmühânî'yi temiz yaratılışlı olmakla över. Fazilet ve lütuf sahiplerine riâyet ederse kendisinin de Ümmühânî gibi alemde şöhretinin ebedi kalacağını söyler:

Hudâvendân-ı fazla kıl riʿâyet

Kemâl-i lutf ile eyle riʿâyet

Kalur ʿâlemde sîtiŋ câvidânî

*Misâl-i zât-i pâk-i **Ümmühânî*** (1. Kısım 5/5)

Zaman'ın Hîzrân[2]'ı yahut Bûrân[3]'ı olduğunu, Râbia[4] gibi nice dostu olduğunu söylediği beytinde bu üç kadınla özdeşim kurar:

***Hîzrân**-ı vakt idim yâhud ki **Bûrân**-ı zamân*

***Râbi'a**-âsâ nice dil-dâr u yârim var idi* (G. 98/12)

E) Kutsal Kitaplarda Geçen Kadınlarla Özdeşim Kurma

Divan şiirinde, kutsal kitaplarda bahsi geçen kadınların isminin doğrudan anıldığı veya onlara işaret edilen birçok örneğe rastlanmakla birlikte, genelde söz konusu kadınların yalnızca bir telmih unsuru olarak kullanıldığını görürüz. Çeşm-i Âfet'te ise onlarla özdeşim kurma durumu göze çarpar.

Şiirlerinde, eşinden övgüyle bahseden Çeşm-i Âfet, onun gibi birine eş olduğu için çok şanslı olduğunu ifade eder. Paşa için *zevc-i muhterem* sıfatını kullanarak onu Cebrail'e, kendisini de Hz. Meryem'e benzetir. Hz. Meryem, klasik Türk şiirinde mucizevi bir şekilde hamile kalması, ismet sahibi bir kadın oluşu, Hz. İsa'nın annesi olması münasebetiyle şairler

[2] *Hîzrân*: Abbasi Halifesi Hârunu'r-Reşîd'in annesidir; edipliği ve şairliğile meşhurdur (Sâmî, 1996: III/2076).

[3] *Bûrân:* Hârunu'r-Reşîd'in oğlu ve Abbasî halifelerinin yedincisi Me'mûn'un karısıdır. Me'mûn'la evlendirildiğinde götürdüğü olağanüstü çehizi dolayısıyla tanınır (Sâmî, 1996: II/1371).

[4] *Râbi'a (Râbi'atü'l-Adeviyye):* Zühd hareketinin tasavvufa dönüşüm sürecinde önemli bir yeri bulunan Basralı bir hanım sûfi'dir. Düşünceleriyle birçok önemli sûfi'yi etkilemiştir (Küçük vd. 2007, s. 380-382).

tarafından bir telmih unsuru olarak kullanılır. Çeşm-i Âfet ise "Acaba âlemde böyle muhterem bir eş var mıdır? Sanki o Cebrail ben de Meryem'im" diyerek kendini cinsiyetine uygun bir şekilde Meryem'le özdeşleştirir ve gelenekten farklılaşan bir söylemde bulunur:

Var mıdır ʿâlemde âyâ böyle zevc-i muhterem
Sanki o bir rûh-ı Kudsî ben de ***Meryem*** *el-esef* (G. 54/17)

Bir başka beytinde yine kendini Hz. Meryem'e, eşini Cebrail'e benzetir ve Hz. Meryem'in Ruhü'l-Kudüs vasıtasıyla gebe kalmasına telmihte bulunur:

Meryem*-âsâ ülfet itdim sanki Cebrâ'îl ile*

Togdı gûyâ Levha-i Dil sûret-i tebcil ile (G. 86/1)

"Kâinat sarayının eşsiz Havva'sı bendim" diyerek kendini Hz. Havva'ya benzetir:

Devlet ü ikbâl gûn-a-gûn ile ba'de'l-hübût

Ben idim ***Havvâ****-yı yektâ-yı sarây-ı kâ'inât* (G. 14/2)

Hz. Süleyman'ın eşi Belkıs[5]'la özdeşim kurar ve İsmail Paşa'nın kendisine tıpkı Hz. Süleymân'ın Bekıs'a iltifat ettiği gibi hürmet gösterdiğini söyler. Bir başka beytinde ise İsmail Paşa'nın gölgesindeyken makamının Sebe Kraliçesi Belkıs'ın tahtı olduğunu ifade eder:

Zât-ı ***Belkîs****âneme kılmış Süleymân iltifât*

Câygâhım 'Arş-ı a'lâ-yı sarây-ı kâ'inât (G. 14/4)

Sâyesinde 'Arş-ı ***Belkîs****-i Sebe'di menzilim*

Tâk-ı Keyvân sanki eyvân-ı esîrimdi benim (G.60/8)

F) Kadınlık Vurgusu ve Kadına Özgü Roller

a) Kadınlık Vurgusu

Çeşm-i Âfet'in açıkça kadın olduğunu vurguladığı beyitler de dikkati çeker. Arapçada "kadın" kelimesinin karşılığı olan "nisâ" sözcüğünü kullanarak kadın kimliğini ortaya koyar.

Kendini kadınların Nef'î'si olarak nitelendiren Çeşm-i Âfet, şairliğini överken aynı zamanda kadın kimliğinin altını çizer. Fars edebiyatında Sebk-i Hindî üslûbunun önde gelen temsilcilerinden Şevket'in ve yine Fars edebiyatında her nazım şekliyle şiir söylemesiyle ve kasideleriyle meşhur Selmân'ın kendisine gıpta ettiğini ifade eder:

Çeşm-i Âfet benim elbette ***nisâ****da Nefʿî*

Baŋa gıbta idiyor Şevket ü Selmân-ı felek (G. 58/19)

Kendini kadınların Fuzûlî'si olarak görür ve devranın bir kadın Fuzûlî yetiştirdiğini ifade ederek cinsiyetinin altını çizer:

Nisâ*dan bir Fuzûlî'yi yine devrân yetişdirdi*

Nasıl devrân yetişdirsün anı cânân yetişdirdi (G. 112/1)

Klasik Türk şiirinde şairler, kendilerini şiir meydanın pehlivanı olarak görür ve şairliklerini övmek için bu meydanın yenilmez bir şahsiyeti olduğunu ifade ederler. Çeşm-i Âfet de şairlik kudretini överken, kadınların pehlivanı olduğunu ifade eder ve yenilmezliğiyle ün salan Rüstem'i bile yenecek kadar hünerli olduğunu söyler. Burada erkeklere nispet edilen

[5] *Belkîs:* Yemen'in Sebe şehri melikesidir. Hz. Süleyman'ın davetine uyup imana gelmiş ve onunla evlenmiştir. Edebiyatta, yılın her günü birinden güneşin girdiği 360 pencereli sarayı, saltanatı, zekâsı ve Hz. Süleymân'la ilgisi dolayısıyla anılır (Sâmî, 1996: I/1349).

pehlivanlığı kadınlarla ilişkilendirerek "kadın pehlivan" vurgusu yapar. Dolayısıyla gelenekten farklılaşan bir söylemde bulunur:

***Nisâ**dan Çeşm-i Âfet-vâr tâ bir pehlevân-tabʿa*

Bu rütbe Rüstem-i maʿnî ile peykâr yetmez mi (G. 116/11)

b) Anne Olmak

Ümm-i Fazl'ın annelik yönüne vurgu yaparak tıpkı onun gibi bu dünyaya faydalı bir eser bıraktığını ifade ettiği beytinde, Çeşm-i Âfet'in şiirlerini evlatları gibi gördüğünü anlarız. Kaynaklara göre onun çocuğu olmamıştır ve Faika adında bir kız çocuk evlat edinmiştir (İhsanoğlu, 2006, s. 54). Onun annelik arzusunu şiirleriyle ve evlat edindiği kız çocuğuyla teskin ettiği açıktır. Bu yüzden dünyaya getirdiği çocuklarıyla ön plana çıkan bir kadınla özdeşim kurar. Ümmü'l-fazl/Ümm-i Fazl, Hz. Muhammed'in Amcası Abbas'ın eşidir. Her biri İslâm tarihinde önemli yere sahip olan altı erkek ve bir kız çocuk dünyaya getirmiştir (Şenel, 2012, s. 317). Şiirlerini çocukları gibi gören Çeşm-i Âfet, annelik yönüyle kendini Ümm-i Fazl ile kıyaslar ve tıpkı onun dünyaya hayırlı evlatlar getirdiği gibi kendisinin de şiirlerini meydana getirdiğini ifade eder:

Bi-hamdi'llâh bi-hamdi'llâh sad bâr

Ki oldum matlaʿ-ı hurşîd-i âsâr

Bir Ümm-i fazl oldum ümmehâta

Bırakdım bir eser bu kâʿinâta (1. Kısım 1/11)

Hz. Meryem'le özdeşim kurarak kendine annelik vasfı yükler. Hz. Meryem'in Ruhü'l-Kudüs vasıtasıyla gebe kalmasına telmihte bulunduğu beytinde, Meryem'in İsa'yı dünyaya getirdiği gibi *Levha-i Dil* adını verdiği divanını dünyaya getirdiğini ifade ederek kadına özgü bir rol olan anneliğe vurgu yapar:

Meryem-*âsâ ülfet itdim sanki Cebrâ'îl ile*

***Togdı** gûyâ Levha-i Dil sûret-i tebcîl ile* (G. 86/1)

c)Kız Evlat Olmak

Çeşm-i Âfet, kendisini Fuzûlî'nin kızı olarak görür ve onun varisi olduğunu söyler. Bir babanın çocuğuna miras bıraktığı gibi Fuzûlî'nin kendisine şiir kudretini miras bıraktığını ifade eder ve "bint-i Ebu'l Fazl" ifadesiyle cinsiyetini açıkça ortaya koyar:

*Muhakkak Çeşm-i Âfet **bint-i Ebu'l-Fazl** Fuzûlî'dir*

Bu etfâl-i maʿânîyi hemân âsmân yetiştirdi (G. 112/9)

d) *Zevce Olmak*

İsmail Paşa'ya zevce olmasıyla övünen Çeşm-i Âfet, böyle bir Mısır azizinin iltifatını almanın, ona eş olmanın herkese nasip olmadığını söyler ve kendisinin bir benzerinin ancak Züleyhâ olabileceğini ifade eder. Cinsiyetine uygun kurduğu bu özdeşimle kadın olarak bir erkeğe eş olmanın altını çizer:

ʿAzîz-i Mısr'ıŋ oldum ol kadar makbûl ü mergûbı

Benim ancak Züleyhâ bir mesîl-i bî-nazîrimdir (G. 40/6)

SONUÇ

Belirli kurallar çerçevesinde şekillenen, bu kurallara sıkı sıkıya bağlı olan ve erkek egemenliğinde gelişen bir sisteme sahip olan divan şiiri geleneğinde, kadının varlık gösterebilmesi ancak bu kurallar çerçevesinde şiir söylemesine bağlı olmuştur. Bu durum kadına özgü duyguların ifade edilmesini zorlaştırmış, kadınların eril dille şiir söylemesini zorunluluk haline getirmiştir. Bunun neticesinde gelenek içinde yazılmış bir şiirin bir kadının mı yoksa erkeğin mi kaleminden çıktığını tespit etmemizi sağlayan şey genelde yalnızca mahlasları olmuştur.

19. yüzyıla doğru, kadınların sosyal hayatta daha fazla yer bulmaya başlaması, gelenekten yavaş yavaş bir kopuşun meydana gelmesi ve şiirde yeni arayışların neticesinde kadın şairlerin sayısında önceki asırlara göre bir artış meydana gelmiştir. Bununla birlikte kadınların gelenekten farklılaşan söylemleri, cinsiyetlerini açığa vuran ifadeleri dikkat çekmeye başlamıştır. Bu hususta dikkate değer isimlerden biri olan Çeşm-i Âfet, çoğunlukla geleneğe uygun bir şekilde şiir söylemekle birlikte zaman zaman kullandığı ifadelerle gelenekten farklılaşan söylemlerde bulunmuş ve kadın kimliğini açığa çıkarmıştır.

Kendini yalnızca erkek şairlerle kıyaslayan ve onlara övgüde bulunan erkek şairlerin aksine Çeşm-i Âfet, Fıtnat Hanım (ö. 1194/1780), Şeref Hanım (ö. 1277/1861), Leylâ Hanım (ö.1264/1848), Hansâ (ö. 645) gibi kadın şairlerin isimlerini gıptayla anarak erkeklerden farklılaşan bir söylem ortaya koymuştur. Yine aynı şekilde âşıklık iddiasında bulunurken mesnevilerin erkek kahramanlarıyla özdeşim kuran erkek şairlerin aksine, Leylâ ve Züleyhâ gibi kadın kahramanlarla özdeşim kurarak onların âşıklığını ön plana çıkarmıştır. Kendini yer yer Zübeyde, Ümm-i Fazl, Ümmühani, Hizrân, Bûrân, Rabia gibi tarihî kadın şahsiyetlere benzeterek; Hz. Meryem, Hz. Havva, Belkıs gibi kutsal kitaplarda geçen kadınlarla özdeşim kurarak kadın kimliğini ortaya koyan ifadelerde bulunmuştur. Açıkça kadınlık vurgusu yaparak, kadına özgü rollerin altını çizerek kadın kimliğini ön plana çıkarmış ve kadınlık bilincini göstermiştir.

Ortaya koyduğumuz bu örnekler, Çeşm-i Âfet'in yer yer dişil dille şiirler söylediğini ve gelenekten farklılaşan söylemlerinin olduğunu göstermektedir. Eril dilin tahakkümü altında olan divan şiiri geleneğinde, dişil dille yazılmış şiirlerin sınırlı olmasından dolayı bu tarz örnekler oldukça dikkate değerdir. Çeşm-i Âfet'in şiirleri de bu sınırlı örneklerden biri olarak önem arz etmektedir.

KAYNAKÇA

AKPINAR, Ş. (2017). "Divan Şiirinin Kadın Âşığı: Züleyha". *Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatında Kadın Sempozyumu Bildiriler Kitabı* (5-6 Mayıs 2017). Ankara: KIBATEK: 21-35.

BEKİROĞLU, N. (1999). "Osmanlı'da Kadın Şairler". *Osmanlı*. C.9, s.s. 811. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları.

BERKTAY, F. (1994). *Kadın Olmak, Yaşamak, Yazmak*, İstanbul: Pencere.

ERGİN, A. Ş. (1997). "Hansâ". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. C.16, s.s. 46-47. İstanbul: TDV Yayınları.

ERTEK MORKOÇ, Y. (2011). "Klasik Türk Edebiyatında Kadın Şairlere Bir Bakış". *CBÜ Sosyal Bilimler Dergisi*. IX/2: 223-235.

ERTEK MORKOÇ, Y. (2017). "Osmanlı Kadın şairlerinin Divan Edebiyatı Geleneğinden Ayrılan Sesi ve Farklı İfade Biçimleri". *International Journal of Human Sciences*. XIV/4: 3456-3471.

GÜDEN, M. P. (2006); *Dilde Cinsiyet Ayrımcılığı: Türkçenin İçerdiği Eril ve Dişil İfadeler Bakımından İncelenmesi.* İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. (Yüksek Lisans Tezi).

İHSANOĞLU, E. (2006). *Mısır'da Türkler ve Kültürel Mirasları.* İstanbul: IRCICA.

KANDEMİR, M. Y. (2012). "Ümmü Hânî". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. C. 42, s.s. 320-321. İstanbul: TDV Yayınları.

KAZAN NAS, Ş. (2021). "Dede Korkut'tan Klasik Türk Edebiyatına Kadın". *Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları Dergisi.* IV/1:164-195.

KÜÇÜK, H.-S. CEYHAN (2007); "Râbia el-Adeviyye". *TDV İslâm Ansiklopedisi.* C. 34, s.s. 380-382. İstanbul: TDV Yayınları.

KÖNİG, G. Ç. (1992). "Dil ve Cins: Kadın ve Erkeklerin Dil Kullanımı". *Dilbilim Araştırmaları*. 3: 25-36.

ÖZTEKİN, Ö. (2019). "XIX. Yüzyıl Şiirinde Metinlerarasılığın Kadınlararası Hâli". *Millî Folklor*. 123: 111-123.

SÂMÎ, Ş. (1996). *Kâmusü'l-A'lâm*. C. 6 (Tıpkıbasım). Ankara: Kaşgar Neşriyat.

ŞENEL, A. (2012). "Ümmü'l-Fazl". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. C. 42, s.s. 317-318. İstanbul: TDV Yayınları.

TOSKA, Z. (2007). "Divan Şiirinde Kadın Şairlerin Sesi". *Türk Edebiyatı Tarihi*. İstanbul: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları: 672-682.

TUNÇ, S. (2012). *Kahire Sarayında Bir Hanım Şair Çeşm-i Âfet ve Dîvânı (Levha-i Dil)*. Konya: Palet Yayınları.

Tarih Sahnesinde Türk Dünyası Kadını Uluslararası Sempozyumu
"Turk Dunyosi Ayollari Tarix Sahnasida" Mavzusida Ellararo Ilmiy Yig'ini
The International Symposium Women of the Turkic World at the Stage of History
BİLDİRİLER KİTABI ● MA'RUZA MATERİALLARİ ● BOOK OF PROCEEDINGS

DİVAN VE HALK ŞİİRİNDE KADIN GÖZÜ

Büşra İlhan*

Mazmûn Tanımı

Mazmûn, Arapça "zımn" kökünden gelir. "Zımn" kelimesi "ödenmesi gereken şey, borç" anlamlarında kullanılır. Araştırmacıların tanımıyla mazmûn; Mine Mengi, mazmûnun bir çeşit dolaylı anlatım olduğuna dikkat çekerek şöyle diyor: Divan edebiyatının kendi dünyası içerisinde bilinen hayâl, inanış ve düşüncelerin beyit ya da beyitlerdeki dolaylı anlatımıdır mazmun (Mengi, 2000: 10).

Ömer Faruk Akün de, "mazmûn, esas itibariyle daha çok bir objenin veya bir halin kendisini söylemek yerine, bağlı unsurlarda mevcut vasıflardan birini veya daha fazlasını belirtecek ipuçları verilmesi suretiyle dolaylı bir şekilde ifade olunması demektir." diyerek mazmûnun bir dolaylı anlatım aracı olduğunu vurgular

İskender Pala "Bir mana veya mefhumu özelliklerini çağrıştırarak kelime grupları içinde gizleme sanatına mazmûn denir." (Pala, 2004:298).

Buraya kadar yapılan tanımlardan sonra bir de mazmûn hakkında Divan şairlerin'nin tanımlarına göz gezdirelim: Mazmûn; sanatçının dile getirmek istediği duygu, düşünce ve hayâllerin çeşitli edebî sanatlar aracılığıyla, birtakım ipuçları verilerek imâ yoluyla anlatılmasıdır. Mazmûnda her şeyden önce bir gizlilik hakimdir. Daima güzeli gaye edinmişlerdir. Fakat güzeli olduğu gibi değil, yüzyıllardan beri süregelen bir geleneğin beğeni kalıpları içine kendi duygu, hayal ve düşünce dünyasının çağrışımlarını da katarak ve bu birleşimi birtakım edebî sanatlar ve mazmûnlar ile süsleyerek, edebiyat dünyasının beğenisine sunmuşlardır

Divan ve Halk Şiirinde Güzel

Sevgili, konu itibariyle sadece Türk şiirinde değil, bütün dünya şiirinde her zaman ilk sırayı almıştır. Her zaman ilgi odağı olmuş, âşıklarını daima tegafül ve naz ile peşinden koşturmuştur.

Dîvân şairleri sevgiliye genellikle "cân, cânân, dilber. Halk şairleri ise sevgiliye "hûrî, melek, kuğu, kuzu, telli turna, şahbâz., dilber, gibi isimlerle seslenmişlerdir. Beşerî aşk konusu, şiir alanında yüzyıllar boyunca en fazla işlenen konulardandır. Bu hükmümüz, Halk ve Divan şiirinin yanı sıra yeni Türk şiiri için de geçerlidir. Şairin gönül verdiği yahut hayâlinden geçen güzel, üstün vasıflara sahiptir. Perilerden, hûrilerden hülasa güzellerin güzelinden daha da güzeldir. Güzelliğiyle cihanı aydınlatır (Akkaya, 2018: 35).

* Başkent Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı, öğrenci, ilhanbusra44@gmail.com.

Sevgili her şeyden önce anonim bir varlıktır. Bütün devirlerde, dönemlerde var olan bu imaj binlerce şairin katkısıyla oluşmuştur. Kaynağını gerçek hayattan alan sevgili tipi edebî açıdan teşbih ve mecazlarla yüceltilmiş ve bir güzellik timsali haline getirilmiştir. Mesela ağzı vardır ama bildiğimiz insan ağzına benzemez, uzun boyludur ama kimse onun boynuna ulaşamaz, bakışlarıyla öldürür, yaralar, dudağıyla can verir, kaşları yay olur kirpik oku atar. Bu özelliklerle gerçekten ayrılır. Şairler devrin güzel ve güzellik algısını da doğrudan veya dolaylı olarak beşerî sevgili üzerinden anlatmışlardır. Kaş göz, el, yüz, sine, boy gibi sevgiliye ait vücut uzuvlarını kullanarak güzelliği tamamen gerçek anlamlarıyla ifade edilmiştir. Halk şiirindeki güzel ya da sevgili ayakları yere basan, daha gerçekçi, davranışlarıyla somut bir tip olarak karşımıza çıkmaktadır (Gönel, 2010: 215).

Divan ve Halk Şiirinde Göz

Göz, insan ilişkileri üzerindeki büyük etkisi ve büyüleyici özelliğiyle, sevgiliye ait güzellik unsurlarının en önemlileri arasında yer alır. Hem Divan hem de Halk şiirinde en çok konu edilen mazmûndur. Edebiyatta çoğunlukla sevgili ve âşık bağlamında yer alır. Sevgilinin yan bakışı öldürücüdür. Sevgilinin kirpikleri ok kaşları ise yaydır. Sevgili aşığa her baktığında onun gönlünde yara açar ve aşığı öldürür. Rengi, şekli ve aşığı maruz bıraktığı halleriyle sanki sevgilinin diğer uzuvlarının da temsilcisi gibidir. Göz renk olarak genellikle kara (siyah), elâ gibi renklerle nitelendirilir. Göz, şekil itibariyle nergise, ahuya ve şahine benzetilir (Çorak, 2002: 9-10).

A: Renk Yönünden

1. Kara Göz:

Klasik şiirde sevgilinin gözünü tavsif eden renk genellikle siyahtır. Bu renkle ilişkisi bakımından sevda ve kâfir kelimeleri de sık kullanılır. Aşkın artmasıyla sevdanın çoğaldığına inanılır. Dolayısıyla âşıklık ve çılgınlığı galeyâna getiren bu sıfatı şairler, hem renk hem de aşka düşme anlamında kullanırlar (Şentürk, 1999: 551).

Halk şiirde gözlerin kara olması her zaman makbul sayılır. Sevgilinin gözlerinin siyah olması bir güzellik unsuru olarak görülmüş ve bu gözler zaman zaman bir çift siyah inciye teşbih olunmuştur. kömür göz tabirleriyle de ifade edilmiştir (Korkmaz,214: 129).

Yürekde komadı kan kara gözün

Belâdur canuma bu gözi kara

Kadı Burhâneddîn

Beyitte, **gözü kara** deyimi sevgilinin aşığı dikkate alması almaması, önemsememesi, gibi yorumlanabilir. **Kara gözlü** sevgili aşığa çektirdiği cefada o kadar ölçüsüzdür ki onun yüreğinde kan bırakmamıştır. Aşık da onu " canıma beladır" şeklinde nitelendirmektedir.

Şair beyitte **kara göz** diyerek aslında belanın en şiddetlisi de ancak gözü kara bir sevgiliden gelebilir.

Gözüm yaşı sel olmuş da çağlıyor

Kömür gözlüm karaları bağlıyor

Ruhsâtî

2. Ela Göz

Güzelin göz rengi siyahın yanında elâ olarak da nitelendirilmektedir. Bu renk, şairler tarafından, al (almak fiili), al (renk) ve âl (hile) ifadeleriyle cinas yapılarak beyitlerde yer almaktadır (Çorak, 2002: 20).

Halk şiirinde "ala" şeklinde de kullanılmaktadır. Saz şairlerinin sevgililerinin güzelliğinden söz ederken özellikle gözü için en çok "ela göz" motifine yer vermişlerdir. ela gözün sürmelendiği görülmüştür. Süzgün ve humarlı bakan, mest eden, can almaya talep eden ve âşıkların seve seve kurban olacaklarını dile getirdikleri göz rengi "ela"dır (Korkmaz, 2014:128).

Dil mülkini kim ruhlarun almışdı cânâ âla ile

Kasd eylemiş anı kılıç ile gözün ama imiş

Zâtî

Ey Sevgili yanakların gönlümü hile ile almıştı. Üstüne bir de kılıç ile **ala gözün** devreye girdi. Beyitte **ela göz Âşık**, kendisine süzerek bakan sevgilinin **elâ gözlerine** kurban olmak ister sevgilinin ela gözleri öldürücüdür.

Bir haber almadım güzü eladan.

Anın içün kurtulmadım belâdan.

Ruhsâtî

Şair gözü ***ela*** sevgiliden haber almadığını dile getiriken aslında ***ela gözlü*** sevgilinin uğrunda kurban olmak istiyor bunuda beyitte bela olarak söylüyor. Eğer ***ela gözlü*** sevgiliden haber alsın veya almasın aşık ***ela gözlü*** sevgilinin hayalini bile düşünse onu öldürücektir.

B: Şekil Yönünden:

Renklerin dışında gözlerin benzetme unsuru olarak kullanıldığı görülür. Özellikle canlı varlıklar ön plandadır.

1. Nergis Göz

Nergis, şekil ve renk bakımından göze benzediği için daha çok sevgilinin gözüyle teşbih ilişkisi içinde kullanılır. Nergisin bünyesinde uyuşturucu bir maddenin bulunmasından dolayı Divan şiirinde şairler; bîmar, mest, mahmûr gibi benzetmelerle ele almışlardır (Çorak, 2002: 25).

Zâhidi gör ki gezer aşk ile meyhâneleri

Göreli sendeki nergis-i mestâneleri

Şeyhi

Sevgilinin bakışı **nergis'i** hatırlatır ve âşık onun bu şekilde bakmasıyla sarhoş olur. Beyitte de bünyesinde bulunan uyuşturucu bir maddeden dolayı mest yada mestane olarak anılır. Beyitte şair mest olmuş **nergis gözler**, aşkıyla zahîdi etkleyip meyhane meyhane dolaştırmaktadır.

2. **Ahu Göz:**

Gözler renkleri ve güzellikleriyle daha çok ceylanların gözlerine benzetilir. Gözlerin ahuya benzetilmesi, ahunun gözlerinin siyah ve iri olması münasebetiyledir. Sevgili ürkek bir ceylan gibi dağlarda koşmaktadır (Çorak, 2002: 30). Sevgilinin gözleri en çok ceylanın gözlerine benzetilir, ceylan ya da gazal ifadesinin karşılığında halk şiirinde ceran ifadesinin tercih edildiğini görüyoruz.

Göreli Leylf-i zülfin o gözi ahûnun

Dil-i dîvâne unutdurdı adi Mecnûnun

Helâkî

Şiirde, iri ve güzel oluşuyla daima sevgili, **âhû(ceylan) gözlü** olarak düşünülmüştür.

Sevgiliyi **âhû gözlü** olarak tasvir etmesi gözlerinin gűzelliğí kadar ona ulaşamadığına, ceylan gibi sürekli kaçtığına işaret olmalıdır.

Sana derim sana kaşı kemanım

Büküldü kametim geçti zamanım

Gidiyorum yedi benli ceranım

Yârim gitti deyi yürek dağlama

Karacaoğlan

3. Şahin Göz

Halk türkülerinde en fazla geçen av hayvanlarından olan şahin benzetme amaçlı kullanıldığında sevgili ya da genç kızı temsil eder. Şahinin bakışı ile sevgilinin bakışı arasında benzerlik kurulduğuna rastlanmaktadır. Avcı kuş olan şahinin diğer bir simgesel karakteri avcı olmasıdır. Şahinin avcı kuş olarak geçtiği dizelerde avcının acımasızlığı, şahinin özellikleri arasında yer alır (Korkmaz, 2014: 138).

Hubliğuna yoktur bahane

Gözlerin benzer şahana

Köroğlu

Köroglu'nun bu dizelerinde ***şahin gözlerin*** sevgilisinin güzelliğine güzellik kattığını söylemektedir. Bu beyitte göz ***şahine*** benzetilmiştir. ***Şahin*** ve gözün ortak yanı vuruculuk, yaralayıcılıktır. ***Şahin*** Sevgili avını kollayan bir şahindir ve bakışıyla aşığı gönlünden yaralar.

SONUÇ

Halk şiirinde yaşanan, her zaman görülebilecek daha somut sevgili tipi dikkati çekerken Divan şiirinde adeta resmedilmiş hayalî bir sevgili tipi kendini gösterir. Divan şiirinde aşk ve onun etrafında cereyan eden şahıs, mekân ve zaman eksenli mazmunlara baktığımız zaman bazı şahısların dışında genel olarak soyut eksenli mazmunlarla karşılaşmaktayız. Halk şiirinde sevgilinin artık bir adı vardır, yaşadığı yer, ailevi durumu gibi genel bilgilerin yanında özel bilgilere de dahi yer verilmektedir. Divan edebiyatı, geleneğin belirlediği hazır estetik kalıplar olan mazmunlar üzerine bina edilmiş bir edebiyattır. Güzellik algısı da bu mazmunlar etrafında şekillenmiştir.

Şairler, tepeden tırnağa sevgilinin güzellikleri üzerine ince hayallerle, somut gözlemlerle çok değişik, çok güzel teşbihlerde bulunmuşlardır. Bu teşbihlerin en başında göze yoğunlaşmışlardır. Gözün ***kara, ela*** gibi renklerini öne çıkarmışlar. Gözün şeklini ve durumunu ***şahin, ahu ve nergis*** gibi canlılarla da özdeşleştirmişlerdir. Bu özdeşleştirmeler içeresinde; ***kara göz*** Divan şiirinde ele alınırken Halk şiirinde kömür gözlü sevgiliyi ele almışlardır. ***Ela göz*** rengi ise iki şiirde de ortak anılmıştır. Gözlerin iri ve güzel olması bakımından ve sevgilinin ürkekliği ile de Divan şiirindeki ***ahu*** Halk şiirinde eski adıyla "ceran" hoten ahusu olan ***ceylan'a*** atıf yaparak şairler teşbih yapmıştır. Sevgilinin gözlerinin mahmûr bakmasıyla da ***nergis*** çiçeğini Divan şiirinde kullanılmıştır. Yırtıcı bir av hayvanı olan ***şahin*** ise sevgilinin yan bakışı aşığını yaralaması bakımından Halk şiirinde yer almıştır.

KAYNAKÇA

AKKAYA, Mehmet. (2018). Dîvân ve Halk Şiirinde Sevgilinin Güzellik Unsurları Üzerine Karşılaştırmalı Bir Araştırma. *Journal of Turkish Studies*. 13/20: 20.

ÇORAK, Reyhan (2002). Klasik Edebiyat'ta Sevgilide Göz, Kirpik ve Kaş Üzerine Benzetmeler, Yüksek Lisans Tezi, Ankara: Gazi Üniversitesi.

GÖNEL, Hüseyin (2010). 15.-16. Yüzyıl Divanlarına Göre Divan Şiirinde Sevgili, Doktora Tezi, Ankara: Gazi Üniversitesi.

KORKMAZ, Âdem (2014). "19. Yüzyıl Âşık Şiirinde Sevgili (Seyranî, Ruhsatî ve Dadaloğlu)", Niğde Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Niğde,

MENGİ Mine (2000). "Mazmun Üzerine Düşünceler", Divan Şiiri Yazıları, Ankara: Akçağ Yayınları:http://turkoloji.cu.edu.tr/ESKI%20TURK%20%20EDEBIYATI/4.php [10.09.2018

PALA, İskender (1993). Mazmunun Mazmunu, Dergâh Dergisi, İstanbul: s.35.

PALA, İskender (2004). Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü, Ankara: Akçağ Yayınları, s.500

ÖZTELLI, C., (1984). Köroğlu-Dadaloğlu- Kuloğlu, Özgür Yayınları, İstanbul.

ŞENTÜRK, Atilla (1999). Osmanlı Şiiri Antolojisi, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları

Tarih Sahnesinde Türk Dünyası Kadını Uluslararası Sempozyumu
"Turk Dunyosi Ayollari Tarix Sahnasida" Mavzusida Ellararo Ilmiy Yig'ini
The International Symposium Women of the Turkic World at the Stage of History
BİLDİRİLER KİTABI ● MA'RUZA MATERİALLARİ ● BOOK OF PROCEEDINGS

ŞEYH VE SULTANIN MEŞRUİYET İNŞASI: MİHRİŞAH VALİDE SULTAN VE BEYHAN SULTAN'IN BÂNÎLİĞİNDE YAPILAN MİMARİ ESERLERDE ŞEYH GÂLİB İMZASI

Bilge İlhan Toker*

Giriş

"Ve Üsküdar Bağçesi ve Tazıcılar ve Zağarcılar ocakları, Nizâm-ı Cedîd[e] rabt ve kimi cebehâne ve sâir hastaları, gibi olmuş iken, müceddeden güşâd ve ustaları, muʿtâd üzre nasb ve Kâğıdhâne Ustası Halîl Ağa muktedir ve baba bir kimesne olmağla, Üsküdar Bağçesi ocağına usta nasb ü taʿyîn ve mukaddem ocak eski neferâtları bâ-irâde- i aliyye Nizâm-ı cedîde her birleri zâbitler nasb olunmuş olmağla, bu defʿa güşâdında, eski neferâtı" Siz Nizâm-ı cedîd[den] olduğunuz" töhmeti ile yoldaşlığa alınmayup, bu kadar zemân emekleri hebâ ve kendüler meʿyûs olmuşlardur." (Câbî, 2003, c.I, s.149)

Yukarıda, *Câbî Tarihi*'nden alıntılanan paragrafta, III. Selim (ö. 12232/1808)'in tahttan indirilmesinin ardından cereyan eden olaylar içerisinde yer alan Üsküdar Kışlası ve Levend Çiftliğinin[1] kapatılması olayından sonra, III. Selim döneminde kurulan bu mekânlarda görev alanların akıbetlerinin ne olduğu dile getirilmektedir. Bu alıntıda, Nizâm-ı Cedîd mensubu olmak III. Selim döneminde, söz konusu süreçte görev almak, sultanın tahttan indirilmesinden sonra "töhmet altında kalma"yı da beraberinde getirmiş görünmektedir. III. Selim'in tahtta kaldığı (1789-1807) yaklaşık sekiz yıllık süreçte oluşturmaya çalıştığı yeni düzen için siyasi ve askerî alanın yanı sıra kamuoyu oluşturabilmek adına yaptığı mimari alandaki düzenlemelerin yoğunluğu, sultanın Nizâm-ı Cedîd'in akıbetini hissettiğini de düşündürür.

III. Selim'in tahtta bulunduğu süreci şekillendiren ve ilk defa, Fazıl Mustafa Paşa (ö. 1102/1691) tarafından 17. asırda kullanılan Nizâm-ı Cedîd terimini, Enver Ziya Karal iki şekilde tarif etmektedir. Birincisi; III. Selim döneminde Avrupa usulüne göre yetiştirilmek istenen askerleri ifade eden ve meselenin yalnızca askerî yönüne vurgu yapan dar anlamdaki kullanımıdır. İkincisi ise siyasal, askerî ve toplumsal alanda yapılan tüm yenilikleri kapsar. Buna göre Nizâm-ı Cedîd; ulemanın nüfuzunu azaltmak, Yeniçeriliği ortadan kaldırmak, Osmanlı'yı Avrupa'nın yaptığı yeniliklere ortak etmek amacıyla, III. Selim tarafından yapılan bütün yenilikleri ifade etmektedir (Karal, 1983, c. 4, s. 61).

Devletin ve dolayısıyla toplumun pek çok katmanına nüfuz etmeye yönelik yapılan bu yenilikler; III. Selim'in yalnız kendisini değil, annesi ve kız kardeşlerini de ilgilendirmiştir. Zira

* Dr., Artvin Çoruh Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, bilgeilhan@artvin.edu.tr
[1] Bu kışlaların inşasına Şeyh Gâlib tarih düşürmüştür. Bkz. Gürer, A. (1993). Şeyh Galib Divanı (İnceleme-Metin). Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). 139, 168-169. Çalışmada kullanılan manzumelerin tamamı Gürer'in adı geçen doktora tezinden alınmıştır.

III. Selim bu süreçte ulemadan ve devlet adamlarından yeterli desteği görememiştir (Karal, 1983, c. 4, s. 77-80). Sultanın yanı sıra, annesi Mihrişah Valide Sultan (ö.1220/1805) (Uğurlu, 2016, s.86) ve kız kardeşleri Beyhan (ö. 1240/1824) ve Hatice Sultan (ö. 1237/1822)lar, bu yeni düzenin topluma mâl edilmesi sürecinde bânî olarak rol almışlar ve sultanı desteklemeye çalışmışlardır. III. Selim'in Nizâm-ı Cedîd sürecinde yaptırdığı mimarî eserlerin yanı sıra aile fertlerinden aldığı bu desteği Uğurlu, yalnızca halkın ve ordunun ihtiyaçlarının değil; aynı zamanda Nizâm-ı Cedîd düşüncesi içerisinde yapılan yeniliklerin meşruiyet zeminini oluşturmak olarak da okur. Söz konusu imar faaliyetleri "(…) sultanın ve hanedanın dindarlık ve hayırseverliğin ön planda tutulması, sultanın dinî liderlik vasfının güçlendirilmesi, sultanın ve hanedan üyelerinin günlük hayatta görünürlüklerinin âzamî seviyeye çıkartılması gibi meşruiyetle ilgili" (Uğurlu, 2012, s. 305) hedefleri de içerir.

Sultanın, Osmanlı toplumunda yapmaya çalıştığı yeniliklerin halk tabanındaki meşruiyetini sağlayabilmesi için yalnızca ulemadan, devlet adamlarından ya da aile fertlerinden değil, dinî otoritelerden de destek alması gerekmiş görünmektedir. Bu konuda özellikle III. Selim'in de muhibbi olduğu Mevlevîler'in söz konusu dönemdeki tutumları dikkat çekicidir. III. Selim döneminde Konya Mevlânâ Asitanesi'nde post nişin olan el-Hac Mehmet Çelebi (ö. 1230/1815)'nin vakıf gelirlerinin bu dönemde elinden alınması ya da kısıtlanması, onun sultanın yenilikleri karşısında muhalif bir tavır sergilemesine neden olurken (Gölpınarlı, 2018, s. 164-168) İstanbul Mevlevî şeyhleri, özellikle de Yenikapı Mevlevîhanesi postnişini Ali Nutkî Dede (ö. 1219/1804) ve Galata şeyhi Şeyh Gâlib (ö. 1213/1799), sultanı desteklemektedir. Bu durum, İstanbul Mevlevîliği'nin temsil ettiği çizginin, kentteki şeyh aileleri tarafından kültürel, siyasal ve sosyal alanda bağımsız bir tavır sergilemesi ile ilgilidir (Behar, 2022, s.171; Işın, 2010, s. 30). 17. asırdan itibaren İstanbul Mevlevîhanelerinde postnişin olan isimlerin genelinin aynı aileden gelmesi, şeyhlerin kentte Mevlevîliğin merkezi olan Konya'dan farklı bir otorite alanı inşa etmelerini de beraberinde getirmiştir. Özellikle 18. asrın sonlarından itibaren İstanbul Mevlevî muhiti içerisinde öne çıkan Yenikapı Mevlevîhanesi'nin Ebubekir Dede (ö. 1189/1775) ailesinden olan şeyhlerinin, III. Selim ve devamında II. Mahmut (ö. 1255/1839) döneminde modernleşmeden yana tavır sergilemeleri, İstanbul Mevlevîliği'nin Konya'dan ayrışmasının en belirgin yaşandığı dönemdir.

Bu çalışmanın aktörlerinden biri olan Şeyh Gâlib, İstanbul Mevlevîliğinin, Konya'dan ayrıştığı dönemde yaşamıştır. Şair, yenilikçi sultanın, siyasal elitlerin ve ailesinin desteğinin yanı sıra, dinî alanda da meşruiyetini sağlayacak bir destekçi aradığı dönemde, şiirleri ile İstanbul Mevlevîleri'nin taraftarı olduğu modernleşmeden dolayısıyla, III. Selim'den yana olan tavrını sergilemiştir. Şeyh Gâlib'in bu tercihi, siyasal elit ve şair arasındaki patronaj ilişkisinin bir parçası olmakla birlikte onun, Galata Mevlevîhanesi postnişini olması, iki aktör arasındaki ilişkinin farklı bir boyutunu da ortaya çıkarır niteliktedir. Zira III. Selim'in, yaptığı yeniliklerin dinî alandaki meşruiyetini sağlamak üzere Mevlevîlik'ten de destek aldığı bilinir.[2]

Şeyh Gâlib ile III. Selim arasındaki bu ilişki Mustafa İsen, Victoria Holbrook, Cem Dilçin, Fatih Usluer, Recep Demir ve Cem Behar gibi araştırmacılar tarafından edebî eserler üzerinden ele alınmış, bu çalışmalarda Şeyh Gâlib'in şiirlerinde sultanın yenilikçi yönünü vurgulaması dolayısıyla sultan ve ailesi ile yakın bir ilişki geliştirdiği belirtilmiştir (İsen, 1995, s. 39-44; Holbrook, 1999, s. 233-251; Usluer, 2008, s. 411-423, Dilçin, 2011, s.454-501; Demir, 2021, s. 1541-1571; Behar, 2022, s. 172-177).

Çalışmanın başlığında vurgulanan diğer aktörler olan Mihrişah Valide Sultan ile Beyhan Sultan ise daha önce de belirtildiği gibi III. Selim'in yaptığı ıslahatlarda, toplumun hemen her katmanına ulaşmak adına siyasal elitin en büyük destekçileridir. Sultanın kışla binaları, humbarahane ve baruthaneler inşa ettirdiği süreçte, Mihrişah Valide Sultan ve Beyhan Sultan,

[2] Bu konuda detaylı bilgi için bkz. Küçük S. (2003). Mevlevîliğin Son Yüzyılı, İstanbul: Simurg Yay., 330-340.

bu yapılara ek olarak sivil mimarinin yapılmasını destekleyen ve böylelikle devrin siyasal atmosferinden uzak olmayan isimlerdir. III. Selim'in bu çalışmada odağa alınmayan kız kardeşi Hatice Sultan'ın sarayında çalışan Melling Kalfa'nın tespitlerine yer veren Tanpınar'ın şu ifadeleri;

"(…) onun [III. Selim'in] İstanbul'da yeniliği kadınlar vasıtasıyla yaymağa çalıştığını ve Hatice Sultan sarayının bir örnek olduğunu söyler ki, dikkat edilecek bir noktadır." (Tanpınar, 2003, s. 61) söz konusu dönemde kadın bânîlere yüklenen görevi yansıtması bakımından dikkat çekicidir. Hatice Sultan'ın sarayı üzerinden yapılan bu değerlendirmenin yanı sıra, aynı yerde Tanpınar'ın, III.Selim'in ıslahatlarına tepki gösteren Yeniçerilere karşı halkın bakış açısını değiştirebilmek için ise Mevlevîliği desteklediğini belirtmesi, yine kadın bânîler ile Mevlevîliğin, devrin ıslahatlarındaki yerini ve ilişkiselliğini göstermesi yönüyle önemlidir (Tanpınar, 2003, s. 61).

III. Selim, Şeyh Gâlib ve hanım sultanlar arasındaki ilişki ile Şeyh Gâlib'in bazı tarihlerinin bu kadın bânîler tarafından inşa ettirilen yapılarda yer alması, işte Tanpınar'ın tek bir yerde zikrettiği ilişki ağı içerisinde, tarihte anlamlı bir noktada durmaktadır. Zira henüz kamusal alanda, devlet erkini doğrudan temsil edebilecek anıtların inşa edilmediği dönemde hem siyasal elit tarafından yaptırılan yapılar hem de Mevlevî şeyhi ve aynı zamanda devrin meşhur bir şairi olan Şeyh Gâlib'in kaleminden çıkan tarih manzumeleri, devrin önemli bir propaganda aracı olarak ön plana çıkmaktadır.

Bu çalışmada ise Şeyh Gâlib'in şiirlerinden birkaçının III. Selim'in annesi Mihrişah Valide Sultan ve kız kardeşi Beyhan Sultan tarafından yaptırılan bazı yapılara[3] neden yazılmış olabileceği ele alınmıştır. Çalışmaya konu olan şiirlerin ikisi A. Hilal Uğurlu'nun tezinde ele aldığı yapıların üzerinde yer aldığı bilgisinden, biri Dallaway'ın hatıratından, biri ise Şeyh Gâlib'in *Dîvân*'ındaki ibareden yola çıkılarak tespit edilmiştir.

Şeyh Gâlib'in şiirlerinin hanım sultanlar tarafından yaptırılan eserlere nakşedilmesinin nedeninin de yine şairin III. Selim ile olan hem şair ve patron hem de siyasal elit ve dinî elit arasındaki ilişki ile alakalı olduğu tespit edilmiştir. Zira aynı dönemde aynı yapılara Muvakkitzâde Pertev (ö. 1222/1807), Enderunlu Fâzıl (ö. 1225/1810), İhyâ (1228/1813), Sururî (ö. 1229/1814), Abdülbâki Nâsır Dede (ö. 1236/1822) gibi devrin önemli şairleri de tarih düşürmüş ancak bu isimlerin şiirlerinde III. Selim'in yenilikçi yönüne vurgu yapmamaları dolayısıyla öne çıkamadıkları görülmüştür.

1. Dünyevî Gücün Manevî Temsilcisi: Mihrişah Valide Sultan'ın Bânîliğinde Yapılan Eserler ve Şeyh Gâlib'in Şiirleri

Mihrişah Valide Sultan'ın yaptırdığı vakıf eserleri özellikle, oğlu III. Selim'in inşa ettirdiği askerî yapılar etrafında yoğunlaşmıştır (Uğurlu, 2013, s. 157). Bu yapılar mescit, çeşme, cami, hamam gibi genellikle halkın çeşitli ihtiyacını karşılamaya yönelik yapılardır. Uğurlu bu yapıların valide sultanın hayırseverliğini vurgulayan eserler olduğunu belirtmekle birlikte bu yaklaşımın, söz konusu yapıların temsil güçleri ile birlikte değerlendirildikleri takdirde eksik kalacağını belirtir. Bu yapılar aynı zamanda hanedanın hayırseverliğinin ve gücünün birer yansımasıdır (Uğurlu, 2016, s. 93). Şeyh Gâlib'in *Dîvân*'ında valide sultanın, III. Selim'in Nizâm-ı Cedîd'in meşruiyetini ve görünürlüğünü arttırmak üzere yaptırdığı mimarî

[3] Bu dönemde Hatice Sultan'ın da çeşitli yapılar yaptırdığı bilinmekle birlikte, bu yapılar üzerinde Şeyh Gâlib'in şiirlerinin bulunup bulunmadığına dair bir bilgi olmaması dolayısıyla, adı geçen hanım sultan çalışmanın kapsamı dışında bırakılmıştır.

eserlerin yakınına yapılan eserlerine yazılmış on yedi adet tarih bulunmaktadır.[4] Mihrişah Vâlide Sultan'ın yalnızca hayırsever bir sultan olarak değil aynı zamanda devletin gücünün ve ihtişamının da bir göstergesi olmak üzere inşa ettirdiği eserlerden; bir cami, bir sebil ve bir de Kasımpaşa Mevlevîhanesi'nin semahanesine Şeyh Gâlib tarafından yazılmış üç manzume vardır.

Bu manzumelerden ilki, Mihrişah Valide Sultan'ın Hasköy'de Humabarahâne yakınında yaptırdığı camii içindir. Şeyh Gâlib *Dîvân*'ında bu yapı için yazılmış iki manzume vardır. Birincisi,

Cenâb-ı Vâlide Sultân Mihirşâh-ı felek-mesned
Ki oldur mâder-i Sultân Selîm-i maʿdelet-mevfûr

matla beyitli ve

Dilîrân-ı gazâya yapdurup bir câmiʿ-i dil-keş
Kemâl-i sıdk ile dünyâ vü dîni eyledi maʿmûr

Ne câmiʿ mehbıt-ı envâʿ-ı rahmet menbâʿ-ı nusret
ʿİbâdet-gâh-ı bî-minnet matâf-ı ʿasker-i mansûr

(Gürer, 1993, s. 171-172)

beyitlerinde, valide sultanın III. Selim'in mimarî projelerindeki rolünü vurgulayan manzumedir. Ancak Uğurlu'nun verdiği bilgilere göre söz konusu caminin kitabesinde Şeyh Gâlib'in aynı yapı için düştüğü aşağıdaki

Hazret-i vâlide sultân-ı Mihirşâh-ı ʿalem
Yapdı çün lütf ile bir câmiʿ-i gerdûn-kirdâr

Okısun levhde târîhini Gâlib ʿurefâ
Câmiʿ-i vâlide sultân ne muʿallâ âsâr

(1208/1793-94)

(Gürer, 1993, s. 173)

kıtası yer almaktadır (Uğurlu, 2012, s. 75). Şeyh Gâlib'in yazdığı diğer metinde III. Selim'in de matla beytinde adının geçmesi kadın bânînin şiirdeki görünürlüğünü azaltırken, binaya yazılan kıtada Mihrişah Valide Sultan'ın bânîliğinin öne çıkarıldığı görülür.[5]

Şeyh Gâlib tarafından yazılan manzumeler arasında yer alan ve yapı üzerine nakşedildiği yine şairin *Dîvân*'ındaki "Semâ-hâne Kapusı Bâlâsına Yazılan Târîhdür" (Gürer, 1993, s. 182) ifadesinden anlaşılan kıta; Yenikapı, Beşiktaş ve Galata Mevlevihaneleri'ne nispetle

[4] Şeyh Gâlib bazı eserlere birden fazla tarih yazmıştır. Şairin Mihrişah Valide Sultan'ın bânîliğinde yapılan eserlere yazdığı tarihler ve sayıları şu şekildedir: 120/1795 yılında genişletilen Kaptanıderya Hasan Paşa Camii'ne 4, 1210/1795'de tamamlanan Eyüp Sultan İmaretindeki sebile 3, 1208/1793'te tamamlanan Humbarahâne Camii'ne 2, 1210/1795'te tamamlanan Valide Sultan Camii'ne 2, 1208/1793'te yapımı tamamlanan Levendçiftliği'ndeki çeşmeye 1, 1209/1794'te tamamlanan Sütlüce'deki çeşmeye 1, 1210/1795Tte tamamlanan Fatıma Hibetullah Sultan Çeşmesi için 1, Kasımpaşa Mevlevîhane'sinin 1210/1795'te biten tamirine 1, bu dergâha aynı yıl eklenen Hünkar Mahfili'ne 1, yine 1210/1795'te yine aynı dergâhın semahanesi için yazılan 1 tarih kıtası.

[5] Bu yapıya, incelenen dîvânlar içerisinde yalnızca Şeyh Gâlib'in tarih düşürdüğü tespit edilmiştir.

İstanbul'da daha az öne çıkmış bir Mevlevîhane olan Kasımpaşa Mevlevîhanesi'nin semahanesinin girişine yazılmıştır.

Mihirşâh-ı keremver mehd-i ʿulyâ-yı Selîm Hân kim
Nigâhı revnak-efzâ oldı bu meydân-ı ʿuşşâka

Semâʿa vecd ü hâlet virdi Gâlib mısraʿ-ı târîh
Nevâ-sâz oldı bu dergeh ney-i devrân-ı ʿuşşâka
(1210/1795-96)

(Gürer, 1993, s. 182)

Mevlevîliğin III. Selim döneminde siyasal elit nezdinde muteber bir tarikat olması ve özellikle, İstanbul Mevlevîhanelerinde görev yapan şeyhlerin III. Selim'in ıslahatlarının yanında yer alması, kentteki Mevlevihanelerin de yenilenmesini, bu mekânlara mahfel-i hümâyun, şadırvan gibi yapıların eklenmesini sağlamıştır. Şeyh Gâlib, 1206/1791-92 yılında, şeyhliğini yaptığı Galata Mevlevîhanesi'nin tamiri üzerine III. Selim'e bir kaside sunmuş ve harap durumda olan dergâhın yeni hâli için sultana teşekkür etmiştir (Gürer, 1993, s. 122-123). Kentte, Galata Mevlevîhanesi'ne nispetle daha az popüler olan Kasımpaşa Mevlevîhanesi ise yine III.Selim'in politikasının en büyük destekçisi olan annesi tarafından onarılırken, bu mütevazı Mevlevî dergâhının hanedan tarafından yenilenişinin ilanı, İstanbul Mevlevî muhitinin o dönemdeki en meşhur ismi Şeyh Gâlib tarafından yapılmıştır. Dergâhın semâhane kapısı üzerine, mekânın kim(ler) tarafından yenilendiğini belirten bu metnin yazılması, yalnızca devrin en meşhur şairi tarafından söylenen bir şairin sözleri değil, aynı zamanda III. Selim'in yenileşme hareketlerinin destekçisi olan bir tarikat şeyhinin sözleri olması yönü ile de kıymetli sayılmış olmalıdır.

Yukarıda Valide Sultan Cami'ne ve Kasımpaşa Mevlevihanesi'nin semahane kapısına yazılan metinlerden birine -tespitlerimize göre- yalnızca Şeyh Gâlib'in tarih kıtası yazması, diğerine ise aynı tarikattan meşhur bir şairin sözlerinin yazılması bilinçli bir seçimden ziyade, olması gereken bir durum olarak yorumlanabilir. Ancak Mihrişah Valide Sultan'ın Eyüp Sultan'daki imaretinde yer alan sebile de Şeyh Gâlib'in manzumesinin eklenmesi, hanedanın bilinçli bir tercihi gibi görünmektedir. Zira aynı sebile; Enderunlu Fâzıl (Beyhan, 2021, s.766-768) ve İhyâ (Erzen, 2012, s.558, 560, 561) da tarih düşürmüştür. Enderunlu Fâzıl, III. Selim döneminin meşhur şairlerindendir ve aynı zamanda sultanın yaptırdığı Aynalıkavak Kasrı'nın iç mekânında yer alan yazı bandına şairin yirmi yedi beyitlik bir manzumesi, III. Selim'in özel isteği üzerine Hattat Yesarizâde tarafından yazılmıştır (Uğurlu, 2012, s. 253). Ancak Mihrişah Valide Sultan'ın yaptırdığı bu sebile yazılması için Şeyh Gâlib'in şiirinin neden eklendiği, her iki şairin sebil için yazdığı kıtalar ele alındığında daha net anlaşılabilir.

Enderunlu Fâzıl, "iç" ve "sebil" redifli manzumelerinde valide sultanın ve hanedanın cömertliğini ilan etmiştir.

Cûy-bâr-ı ʿazamet Hazret-i Sultân Selîm
Oldı âb-ı keremi magrib ile şarka sebîl

Hazret-i vâlide sultân-ı mekârim-âsâr
Ki arar meşreb-i ihsânı reh-i hakka sebîl

Sümmâ kurb-ı Ebâ Eyyûb-ı Ensârî'de
Buʿimâret ile hakka bu sebîl başka sebîl

Öbüri sofra çeker sâʿile bu kâse sunar
Birisi kevsere mecrâ birisi rızka sebîl

(Beyhan, 2021, s. 767)

beyitlerinde, III. Selim'i yapının bânîsi Mihrişah Valide Sultan ile birlikte anar. İlk beyitte özellikle padişahın cömertliğinin doğu ve batıya kadar ulaştığını vurgulayarak onu ön plana çıkarır. Ancak ilk iki beyitten itibaren şiirde, sebilin vasıflarının yapıyı yaptırandan daha fazla vurgulandığı görülür. Yine aynı sebile düştüğü tarihin

Hazret-i Sultân Selîm'in ey zamân-ı teşne-leb
Cûy-bâr-ı lutfı rîzân oldı gel ihsandan iç

Bu sebîl-i vâlide sultân ise ʿayn-ı hayât
Ey hayât-ı câvidânı isteyen gel andan iç

Dürr-i pâk-i katresin virmezdi sade bre sadef
Diseler ister bu sudan iç diler nisandan iç
(…)
Cânına cânlar katar dil-teşnegânın bu sebîl
Mâ-hasal âb-ı revânı cân-fezâdır cândan iç

(Beyhan, 2021, s. 767)

beyitlerinde de bir önceki manzumedeki beyitlere benzer bir söylem ve kurguya sahiptir.

Şeyh Gâlib ise sebile üç adet tarih kıtası yazmış, bu kıtalardan

Mehd-i cenâb-ı saltanat iklîl-i tâc-ı mekremet
Maʿmûre-sâz-ı memleket subh-ı sipihr-i ʿizz ü câh

Gûş eyle kadr-i gevherin evsâf-ı zât-ı bihterin
Hurşîdidür ol hâverün Sultân Selîm-i Cem-sipâh

Bahş itdi mâl-i bî-hisâb dünyâyı itdi feyz-yâb
Kurb-ı Ebâ Eyyûb'a âb icrasına kıldı nigâh

Bir nev sebîl itdi binâ hem hoş-edâ hem cân-fezâ
Nezdîk-i ashâb-ı safâ rıdvân-ı hulda şâh-râh
(…)

İtʿâm içün âfâkı hep yapdı ʿimâret müntehâb
Ensârdan eyler taleb nasr-ı livâ-yı pâdişâh

Yek-pâre ihsândur işi cûd-ı firâvândur işi
İrvâ-yı ʿatşândur işi her tavrı tevfîk-i İlâh

Gâlib kalemden akdı bil târîhi hem-çün selsebîl
Ashâba zemzem hem sebîl ʿayn-ı safâ-yı Mihrişâh
(1210/1795-96)
(Gürer, 1993, s. 176-177)

beyitlerini içeren manzume, iki çeşmesi olan sebilin en fazla bezenmiş kısmına (Uğurlu, 2012, s. 198) ve en üste kitabe olarak yazılmıştır. Şeyh Gâlib'in bu mısraları, Enderunlu Fâzıl'ın aynı sebile yazdığı şiirden, valide sultanı daha fazla öne çıkarması yönüyle ayrılmaktadır. Ancak aynı yapıya, İhyâ'nın düşürdüğü tarihler ele alındığında şairin, Şeyh Gâlib ile benzer bir söyleme sahip olduğu görülür. Örneğin, aşağıdaki beyitlere Şeyh Gâlib gibi İhyâ'nın da hem III. Selim'i hem de Mihrişah Valide Sultan'ı, şiirin ilk beyitlerinde öne çıkardığı görülür.

Hıdîv-i yem-i himem Sultân Selîm ol rûh-ı ʿâlem kim
Yeridir Cem derinde çâre-cûy-ı intisâb olsa

O sultân-ı cihânun mâder-i zî-şânı kim her ân
Keff-i cûd-ı sezadır gıbta-fermâ-yı sehâb olsa

Çün ol ʿismet-penâhun muktezâ-yı meşreb-i sâfı
Budur kim eyler icrâ kande bir hayr ü sevâb olsa
(Erzen, 2012, s. 558)

Ancak İhyâ'nın da aynı sebile düştüğü üç tarih kıtası da söz konusu yapıya eklenmemiştir. Bu durumda, Şeyh Gâlib'in söylem olarak hem padişahı hem de valide sultanı öne çıkarmış olmasının, onun şiirinin yapıya eklenmesinde tek neden olduğu söylenemez. Ayrıca Şeyh Gâlib gibi Enderunlu Fâzıl da devrinin önemli bir şairidir ve III. Selim tarafından şiirleri başka yapılara nakşedilmiştir. Öyle ise Şeyh Gâlib'in yaşadığı dönemde, herkes tarafından görülebilecek bir yapıya yazdığı manzumenin nakşedilmesinde onun yukarıda sayılan sebepler dışında, temsil ettiği tarikatın ve bir dinî önder olarak kendisinin de saltanat ile olan ilişkisinin etkili olduğu düşünülebilir. Toplum içerisinde, Yeniçerilerin Bektaşîliğe olan yakınlığına alternatif olarak Nizâm-ı Cedîd ordusunun da Mevlevîlik ile yakınlık kurmasını isteyen III. Selim'in bu tarikat olan ilişkisini, kamusal alanda daha fazla görünür hâle getirmek için Şeyh Gâlib'in hem şair hem de şeyh kimliğini öne çıkarmış olması muhtemeldir.

Söz konusu sebile, üç şairin de kıta yazmış olması ve bunlardan birinin söz konusu mekâna yazılmış olması, mimari eserin toplumdaki işlevi ile bir arada düşünüldüğünde ise daha anlamlı hâle gelir. Zira çeşmeler, devlet gücünün ya da eseri yaptıran bânînin toplum içerisinde daha fazla tanınır olmasını sağlayan yapılardır. 18. asırdan itibaren Osmanlı toplumunda yaygın hâle gelen çeşmeler, selâtin camileri ve külliyeler gibi anıtsal yapılardır ve sultanın ve ailesinin

zenginliğini, gücünü ve devamlılığını göstermişlerdir (Avıc ve Avcı, 2017, s. 25). Çeşmelerin 18. asırdaki önemli işlevine şu ifadelerle değinilmektedir;

"Bu çeşmeler öncelikle halkın su ihtiyacının karşılanması maksadıyla inşa edilmişlerdir. Öte yandan, 18. yüzyıl çeşmeleri, önceki dönem örneklerinin temel biçimsel dağarcığına sahip olmasına rağmen, daha heybetli, gösterişli ve özenli mimari tasarımlardır" (Hamdeh, 2010, s. 153'ten aktaran, Avcı ve Avcı, 2017, s. 25). Ayrıca bu yapılar, bânînin cömertliğini temsil eden, sembolik ve ideolojik nitelikteki yapılardır (Avcı ve Avcı, 2017, s. 25). Mihrişah Valide Sultan tarafından 18.asrın sonlarına doğru inşa edilen bu yapının, temsil ettiği işlev göz önüne alındığında Şeyh Gâlib, yalnızca bir şair olarak değil, İstanbul Mevlevîliğinin popüler bir şeyhi olarak da Mihrişah Valide Sultan'ın bânîliğindeki bu yapıda sesini duyurmuştur. Ona tanınan bu imkân, şaire prestij getirirken ideolojiyi yansıtan bir mimari eserde Şeyh Gâlib'in sözlerinin yer alması, III. Selim ve annesinin de dinî bir otorite tarafından onaylanmasının halka ilanı olarak yorumlanabilir.

2.Gücün ve Zenginliğin İlanı: Beyhan Sultan'ın Çırağan Sarayı ve Şeyh Gâlib'in Kasidesi

Beyhan Sultan, III. Mustafa'nın Âdilşah Kadın adlı eşinden olan kızıdır.[6] III. Selim ile baba bir, anne ayrı kardeş olan Beyhan Sultan da Mihrişah Valide Sultan gibi yaşadığı dönemde bânîliği ile öne çıkan bir isimdir. Ancak Beyhan Sultan'ın yaptırdığı yapılar, padişahın askerî projelerine destek verecek bir konumdan ziyade "eğitim, ibadet ve su üçgeninde topluma fayda sağlayan yapılardır (Ersöz, 2021, s. 262) ve genellikle Mihrişah Valide Sultan'ın yaptırdığı yapılar kadar ön plana çıkan yapılar değillerdir. Bunun nedeni ise sultanın, yeni yapılar yaptırmak yerine eskiyen ya da geliri olmayan vakıfları yeniden canlandırmak amacıyla vakıflar kurmuş olmasıdır (Ersöz, 2021, s. 263). Beyhan Sultan, İstanbul'da yaptırdığı saraylar ile öne çıkmış, kentteki değişime hem yapının dışındaki ögelerle hem de kentsel yerleşim düzenine olan etkisi ile katkı sağlamıştır (Türkölmez, 2020, s. 123).

Doğan Kuban'ın "en büyük inşaat patronu" (Kuban, 2001, s. 92'den aktaran Türkölmez, 2020, s. 128) olarak nitelediği Beyhan Sultan'ın Şeyh Gâlib'in şiirlerine konu olan sarayı; Lale Devri'nin simge yapılarından olan ancak Patrona Halil isyanı ile birlikte terk edilen Çırağan Sarayı'dır. Bu mekân, Beyhan Sultan'ın ikamet ettiği üçüncü saray olup daha önceleri İstanbul Sarayı ve Eyüp Sarayı'nda ikamet emiştir.[7] Ancak bu saraylar, Şeyh Gâlib'in şiirlerine konu olmamıştır zira bu yapılar yapıldığında Şeyh Gâlib henüz İstanbul Mevlevî muhitinde meşhur isim değildir ve onun postnişinlik yıllarında söz konusu saraylarda bir takım tamir faaliyetleri gerçekleşmiş, büyük değişimler olmamıştır.

Çırağan Sarayı ise Şeyh Gâlib'in İstanbul Mevlevî muhiti içerisinde meşhur olduğu ve aynı zamanda Osmanlı hanedanı üyeleri tarafından da himaye edildiği bir döneme denk gelmiştir. Beyhan Sultan'ın İstanbul'da özellikle sivil mimarinin değişimine ön ayak olan bu sarayının güzelliği, yeniliği ve siyaset alanında da temsil ettiği dönüşümü, Türkölmez şu şekilde ifade etmektedir;

"Sultan, harap haldeki sarayı alıp yıktırmakla kalmamış onu göz alıcı bir şatafata büründürerek fiziki bir değişime, siyaset ve Mevlevihane'nin [Beşiktaş Mevlevihanesi]

[6] Beyhan Sultan'ın hayatı ile ilgili geniş bilgi için bkz. Ersöz, B. (2020). III. Mustafa'nın Kızı Beyhân Sultan ve Hayatı (1766-1824). İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Doktora Tezi).
[7] Eyüp Sarayı'nın III. Selim dönemindeki değişime şahitliği ve Beyhan Sultan'ın bu saray ile birlikte siyasetle olan ilişkisi için bkz. Türkölmez, F. (2020). İstanbul'un Ekonomik, Sosyal ve Mimari Değişiminde Beyhan Sultan'ın Etkisi: 1766-1824. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), s. 130-131.

buluşma noktasını Eyüp'ten Boğaz'a taşıyarak da simgesel dönüşüme öncülük etmiştir. Bu nedenle Çırağan Sarayı Beyhan Sultan'ın siyaset sahnesindeki rolünün Boğaziçi'ne taşındığı mekân olarak öne çıkarken aynı zamanda şehrin Lale Devri'ni hatırlatan meskenine hayat olmakla kalmamış İstanbul'u yepyeni bir döneme hazırlayan bir dizi yapılar ve yeni şehirleşmeye de sembol olmuştur." (Türkölmez, 2020, s. 135-136)

İstanbul'da yalnızca hanedanın gücünü ve zenginliğini yansıtan bir mekân olarak değil; aynı zamanda siyaset yönü ile Mevlevîlik ve Âl-i Osman arasındaki ilişkiyi de yansıtan Çırağan Sarayı ile ilgili Şeyh Gâlib'in sekiz farklı şiir kaleme almış olması, şairin sultan ile olan olumlu ilişkilerinin yanı sıra, mekânın söz konusu temsil gücü ile alakalı olmalıdır.

Beyhan Sultan'ı kadın bânî olarak İstanbul'da en fazla öne çıkaran bu yapıyı gezme imkânı bulan James Dallaway, sarayın duvarlarında Kuran âyetlerinin, hadislerin ve bir şiirin altın yaldızlı yazılarla nakşedildiğini kaydetmiştir. Burada önemli olan nokta ise Dallaway'ın şairin adının ve şiirin tarihinin de burada kayıtlı olduğu bilgisini vermesi ve şiirin aşağıdaki mısraını kaydetmiş olmasıdır;

"O God! O God! What a delightful place is this"

(Dallaway, 1797, s. 139)

Recep Demir söz konusu mısraın, Şeyh Gâlib'in

Levhaşaʾllah hoşâ kasr-ı muallâdur bu

Kâh-ı zer-tâk-ı felekden dahi bâlâdur bu

(Gürer, 1993, s. 196)

matlalı kasidesinin ilk mısraı olduğunu tespit etmiştir (Demir, 2021, s. 1548-1549). Manzumenin tarih beyti ise şu şekildedir;

Nâsa târîhini bu vech ile itdüm takrir

Bârekallâh zihî kasr-ı ferah-zâdur bu

(1209/1794-95)

(Gürer, 1993, s. 198)

Şeyh Gâlib, bu yapıyı aşağıdaki beyitlerle över.

Seng-i mermerleri kâfur-ı bihişt olsa sezâ

Rûz u şeb reşk ile efsâne-i havrâdur bu

Pîşgâhında çakıl taşları encümdendür

Gıbta-endâz-ı Çerâğân-ı feleksâdur bu

(…)

Diyemem ki eser-i fikr-i Sinimmârîdür

Misli yokdur var ise sanat-ı simyâdur bu

Tarh ide resmini çün Hazret-i Beyhân Sultân

Ne kadar medh ü senâ eylesem ahrâdur bu

Hâher-i şâh-ı cihân zübde-i Âl-i Osmân

Âleme mahz-ı atâ bahşiş-i Mevlâdur bu

(Gürer, 1993, s. 196-197)

Mihrişah Valide Sultan'ın Eyüp Sultan'daki imaretine yazılan şiirler gibi Beyhan Sultan'nın sarayına da Şeyh Gâlib dışında -tespit edebildiğimiz kadarıyla- onunla aynı dönemde ve aynı muhitte yetişen Muvakkitzade Pertev ve Abdülbaki Nâsır Dede de birer manzume yazmıştır. Ancak Pertev'in söz konusu

Nezâhet-sâha-i ismet-serâyında olan çâker

Muallâ mertebe hem-şîre-i şâh-ı cihân-bânî

matlaı ile başlayan kıta-i kebiresinin tarih düşürüldüğü aşağıdaki beytinden

Sezâ Pertev cevâhirler yazılsa levh-i târîhi

Zihî zîbende kasr-ı bî-nazîr ü tarh-ı Sultânî

(1218/1803-1804)

(Bektaş, 2017, s.474)

söz konusu metnin, Şeyh Gâlib'den dokuz yıl sonra yazıldığı anlaşılmaktadır.

Şeyh Gâlib ile yine aynı dönemde yaşayan ve aynı Mevlevîhane'de yetişen Abdülbâki Nâsır Dede ise Beyhan Sultan'ın Çırağan Sarayı için on dokuz beyitlik bir kaside yazmıştır. Abdülbâki Nâsır Dede, manzumesinde Beyhan Sultan'ın yaptırdığı bu sarayı

Teâlallah tebârek bünye-i bâlâyı seyreyle

Budur mânendi işte günbed-i minâyı seyreyle

(…)

Değildir kâr-ı dest-i âdemi güyâ binâsında

Hıred hayrân olur bu tarh-ı müstesnâyı seyreyle

Leb-i cû-yı safâda sanki bir Saksonya mînâdır

Ya bir çînî musanna kâse-i zîbâyı seyreyle

(Bıyık, 1996, s. 18-19)

mısralarında Şeyh Gâlib'e benzer bir üslupla över. Ancak metnin yazılış amacı, saraya tarih düşürmekten ziyade

Duâya başlar Nâsır mümtenidir vasfına gâyet

Bu besdir acz-i seyr fikr-i çapük-pâyı seyreyle

(Bıyık, 1996, s. 19)

beytinden de anlaşıldığı üzere sultanı övmek üzere yazılmıştır. Ayrıca metnin hangi yılda yazıldığı da bilinmemektedir.

Eldeki verilere göre Şeyh Gâlib, Beyhan Sultan'ın Çırağan Sarayı için en erken tarih manzumesini yazmış görünmektedir. Şeyh Gâlib'in bu dönemde mekân için şiir yazan ilk isim olmasından ziyade onun, devrinin en meşhur şairi ve Mevlevî şeyhi olduğu da şairin şiirinin Çırağan Sarayı'nın duvarlarına yazılmasında etkili olmuştur denilebilir. Zira sarayı gezme

şansına sahip olan Dallaway'ın görebileceği bir mekânda yer alması, söz konusu manzumenin saraya gelen hemen herkesin görebileceği bir yerde yer aldığını da düşündürür.

Beyhan Sultan'ın Eyüp Sarayı'ndan sonra Çırağan'a gelmiş olması ve bu mekânın yakınında Beşiktaş Mevlevîhanesi'nin bulunması, sultanın devrin siyasetine hâkim bir kişi olması ve Mevlevîliğin III. Selim ile olan ilişkisini de bilmesi dolayısıyla, stratejik bir seçim olmuştur. Sultanın sarayına, Şeyh Gâlib'in mısralarını yazdırmış olması ise onun şair ile kurduğu yakınlığın yanı sıra siyaset ve tarikat birlikteliğinin de bir yansıması olarak düşünülebilir.

Sonuç

III. Selim'in saltanat yılları, sultanın pek çok alanda değişim için harekete geçtiği bir dönemdir. Padişah ulemadan ve devlet adamlarından, ıslahatlar için yeterli destek görememekle birlikte özellikle annesi Mihrişah Valide Sultan ve kız kardeşi Beyhan Sultan, sivil alanda yaptırdıkları eserler ile sultana destek vermişlerdir. Hanedanın bu iki hanım sultanının yanı sıra İstanbul Mevlevîleri de III. Selim'in yanında olarak onun yapmak istediği değişimlerin dinî alandaki bir nevi onaylayıcısı olmuşlardır. Özellikle Şeyh Gâlib bu dönemde öne çıkmış ve sultanın yakınındaki isimlerden biri olmuştur. Şairin hanedana yakınlığı, yalnızca padişahla sınırlı kalmamış; aynı zamanda hanedanın hanım sultanların da şair ve patron arasındaki bu yakınlığı gözetmişler ve yaptırdıkları mimari eserlerde Şeyh Gâlib'in şiirlerine yer vermişlerdir. Bu yakınlık yalnızca patron ve şair arasındaki bir ilişkiden kaynaklanmamış aynı zamanda, Şeyh Gâlib'in İstanbul Mevlevî muhitinde meşhur bir isim olması ile de ilişkilendirilmiş görünmektedir.

Kaynakça

AVCI, Y. – S. AVCI. (2017). "Osmanlı İmparatorluğu'nda Siyasi Meşruiyet ve Propaganda Aracı Olarak Anıtın İcadı (1840-1917)", Kebikeç. 43: 26-46.

BEHAR, C. (2022). Kadim ile Cedid Arasında. İstanbul: YKY.

BEYHAN, E. (2021). Enderunlu Fazıl Divanı (İnceleme-Metin). İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü. (Yayımlanmamış Doktora Tezi).

BIYIK, M. (1996). Abdülbâki Nâsır Dede Divânı. İstanbul: Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi).

CABİ TARİHİ (2003). [Haz. Mehmet Ali Beyhan]. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yay.

DALLAWAY, J. (1797). Constantinople Ancient and Modern With Excursions to the Shores and Island of the Archipelago and to the Troad. London.

DEMİR, R. (2021). "Şeyh Galip ve Diğer III. Selim Devri Şairlerinin Beyhan Sultan ve Hatice Sultan için Yazdığı Şiirler". Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi. VIII/4: 1541-1571.

DİLÇİN, C. (2011). "Şeyh Galip'in Şiirlerinde III. Selim ve Nizâm-ı Cedit". Divan Şiiri ve Şairleri Üzerine İncelemeler. İstanbul: Kabalcı.

ERSÖZ, B. (2020). III. Mustafa'nın Kızı Beyhan Sultan ve Hayatı (1766-1824). İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. (Yayımlanmamış Doktora Tezi).

ERZEN, M.H. (2012). İhyâ Dîvânı ve Tahlîli (İnceleme- Tahlîl-Tenkitli Metin). Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. (Yayımlanmamış Doktora Tezi).

GÖLPINARLI, A. (2018). Mevlana'dan Sonra Mevlevilik. İstanbul: İnkılap.

GÜRER, A. (1993). Şeyh Gâlib Dîvânı (İnceleme-Metin). Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. (Yayımlanmamış Doktora Tezi).

HOLBROOK V.R. (1999). “The Intellectual and the State: Poetry in Istanbul in the 1790’s”. Oriente Moderno. XVIII/79: 233-251.

IŞIN, E. (2010). “İstanbul’da Mevlevilik: Bir İmparatorluk Tarikatı Üzerine Toplumsal Tarih Notları”. Saltanatın Dervişleri Dervişlerin Saltanatı. [Editör: Ekrem Işın]. İstanbul: İstanbul Araştırmaları Entitüsü. 12-41.

İSEN, M. (1995). “Osmanlılarda Devlet-Sanat İlişkisinin Görünümü ve Bu İlişkinin III. Selim’le Şeyh Gâlib’deki Görüntüsü”, Şeyh Gâlib Kitabı [Editör: Beşir Ayvazoğlu]. İstanbul: İBB Yay. 39-44.

KARAL, E.Z. (1983). Osmanlı Tarihi. c.4, Ankara: Türk Tarih Kurumu.

KÜÇÜK, S. (2003). Mevleviliğin Son Yüzyılı. İstanbul: Simurg Yay.

UĞURLU, A.H. (2012). III. Selim’in İstanbul’u: Siyasî ve Askerî Dönüşümler Işığında İmar Faaliyetleri. İstanbul: İstanbul Teknik Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü. (Yayımlanmamış Doktora Tezi).

USLUER, F. (2008). “Şeyh Galib’in Baruthane Şiirleri”. Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi. I/3: 411-423.

TANPINAR, A.H. (2003). 19’uncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi. İstanbul: Çağlayan Yay.

TÜRKÖLMEZ, F. (2020). İstanbul’un Ekonomik, Sosyal ve Mimari Değişiminde Beyhan Sultan’ın Etkisi. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi).

Tarih Sahnesinde Türk Dünyası Kadını Uluslararası Sempozyumu
"Turk Dunyosi Ayollari Tarix Sahnasida" Mavzusida Ellararo Ilmiy Yig'ini
The International Symposium Women of the Turkic World at the Stage of History
BİLDİRİLER KİTABI ● MA'RUZA MATERİALLARİ ● BOOK OF PROCEEDINGS

TAZKIRALARDA SHOIRALAR IJODINING TALQINI

Iqboloy Istamovna Adizova*

XV-XVI asr madaniy markazi hisoblangan Hirot adabiy muhitida ilm-u fan bemisl darajada rivojlangan. Fanlarning o'ndan ortiq turlari eng yuksak taraqqiyot pog'onasiga ko'tarilgan. Fuqarolar faz-u hikmat, ilm-u ma'rifat, haqoyiq-u daqoyiq, ash'or-u advorni egallashni odamiylik burchi deb bilgan. Ilm o'rganish, ijod bilan shug'ullanish Hirot ahlining kundalik ehtiyojiga aylangan. Bu boradagi ma'lumotlar ko'plab tarixiy, tazkira, memuar asarlar orqali etib kelgan. Jumladan, Zahiriddin Muhammad Bobur "Boburnoma" asarida ham Husayn Boyqaro va Hirot madaniy muhiti borasida batafsil, havas bilan ma'lumot bergan: "Sulton Husayn mirzoning zamoni ajab zamone edi, ahli fazl va benazir eldin Xuroson, bataxsis Hiri shahri mamlu edi. Har kishiningkim bir ishga mashg'ullug'i bor edi, himmati va g'arazi ul edikim, ul ishni kamolg'a tegurgay..." (Bobur, 2002, s. 195).

Hirotdagi yuksak ma'rifiy jarayon Navoiyning asarlarida ham o'z ifodasini topgan. Ularda turli yo'nalishdagi rang-barang ma'lumotlar bilan bir qatorda Sharq ayollarining ijodkorlik salohiyati, ijtimoiy hayotda tutgan o'rni kabi masalalar ham yoritilganining guvohi bo'lamiz.

Jumladan, "Majolis un-nafois", "Nasoyim ul-muhabbat", "Hayrat ul-abror", "Farhod va Shirin" kabi qator asarlarida Navoiyning islom dunyosi va o'z davri ayollariga bo'lgan ehtiromli munosabati yaqqol namoyon bo'ladi. Xususan, "Farhod va Shirin" asarida Mehinbonu saroyidagi ilm-u irfonni mukammal egallagan oqila qizlar tasviri faqat muallif tasavvuri mahsuli emas. Balki Hirot madaniy muhitining yuksak maqomi davr ayollari tafakkur kamoloti uchun ham xizmat qilgan. Mavjud vaziyatni Navoiy asarida o'z ideali bilan uyg'unlashtirib ifodalagan:

Kelib har qaysi bir fazl ichra mohir,
Mahorat shevasi har birda zohir.
Biri ash'or bahri ichra g'avvos,
Biri advor davri ichra raqqos.
Biri mantiq rusumida raqamkash,
Biri hay'at ruqumig'a qalamkash.
Birining shevasi ilmi haqoyiq,
Balog'atda biri aytib daqoyiq.

* Filologiya fanlari doktori (DSc), Alisher Navoiy nomidagi Toshkent davlat o'zbek tili va adabiyoti universiteti professori ataullo98@mail.ru.

Biri tarixda, so‘z aylab fasona,

Biri hikmat fani ichra yagona.

Hisob ichra birining zehni borib

Muammoda birisi ot chiqorib.

Bu fanlarda bular bir-birdin ahsan

Yuz ul fanliq aro har qaysi yakfan.

Diloromu Diloroyu Diloso,

Gulandomu Sumanbo‘yu Sumanso.

Parichehru Parizodu Parivash,

Paripaykar zihi o‘n ismi dilkash... (Alisher Navoiy, 1991, s. 272).

Shariat talablariga ko‘ra, davr tazkiralarida ayollar haqida ma’lumot berishdan saqlanilgan. Ammo, ayrim ishoralar borki, ulardan foydalanib, adabiy muhitda davr ijodkor ayollari maqomini belgilash imkoniga ega bo‘lamiz. Jumladan, Navoiy “Majolis un-nafois” tazkirasida 3 ta – Mehriy, Bediliy va Bibichai Munajjima ijodini qisqagina, odob doirasida baholaydi.

Ko‘rinadiki, XV asrga qadar shoiralar faoliyati maxsus kitob tarzida ta’lif etilmagan. Ular haqidagi ma’lumotlar zamima tazkiralar[1] orqali bizga etib kelgan. Ammo XVI asr II yarmidan boshlab ayol-ijodkorlarga bag‘ishlangan maxsus tazkira-asarlar ham dunyoga kela boshladi.

Adabiyotshunoslikka oid ko‘plab tadqiqotlarda olimlarimiz “Sham’i anjuman”, “Mashohir un-niso”, “Ro‘zi ravshan”, “Tazkirai Husayniy”, “Tazkirat un-niso”, “Nishtari ishq”, “Matla’ ul-ulum”, “Tazkirat ush-shuaro”, “Mir’ot ul-xayol”, “Natoij ul-afkor”, “Pardanishinoni suxango‘y” va “Javohir ul-ajoyib” kabi tazkiralarni ayol shoiralar haqida ma’lumot beruvchi asarlar sirasiga kiritishadi. Ammo ularning barchasi ham shoiralar faoliyatini maxsus yoritishga qaratilmagan. Bunday maxsus tazkiraning ilk namunasi “Javohir ul-ajoyib”dir.

U Navoiyning “Majolis un-nafois” tazkirasini forsiy tilga o‘girgan tarjimon, bir nechta tazkiralar muallifi Faxri Hiraviy tomonidan 1554-1555 yillarda yaratilgan. Asar Debocha va Asosiy qismdan iborat. Unda 31 ta ayol-shoirlar haqida ma’lumot beriladi.

“Javohir ul-ajoyib” “Debocha” bilan boshlanadi. Uning tarkibi hamd, na’t va tazkiraning yozilish sababidan tashkil topgan. Hamdda muallif Olloh o‘z qudrati-la osmonni yulduzlar bilan bezagani kabi, she’riyat durlari ma’nolar olami sohiblarining ko‘ngillarini ziynatlashi borasida so‘zlaydi.

Keyin na’t qismi keltiriladi. Muallif, - *“Rasuli amin, Qurayshiy laqab,*

Mahi Yasribu[2] *oftobi Arab”,* -deya payg‘ambarimiz s.a.v.ni olam osmonida nur sochib, yorituvchi oy va quyoshga mengzaydi. Ularning musulmonlar ma’naviyatining yuksak timsoli sifatida ta’riflaydi. E’tibor bersak, Hiraviy o‘quvchiga fikrini aniq etkazishda borliq, tabiat ashyolaridan mahorat bilan foydalanadi. Bu xususiyat, ayniqsa, asarning hamd va na’t qismida yaqqol namoyon bo‘lgan.

[1] Qarang: Faxri Hiraviy. Javohir ul-ajoyib. Toshkent: Mumtoz so’z, 2014, 3-bet. – “Dastlabki tazkira asarlari adabiyot va yondosh sohalarga oid mazmundagi asarlar tarkibida, uning ma’lum bir qismi o’laroq, zamima tazkiralar tarzida yozilgan”.

[2] Yasrib-Madina shahrining qadimgi nomi

Debochaning 3-tarkibiy qismi Safaviy hukmdorlaridan bo‘lgan Shoh Tahmosp Husayniyga bag‘ishlovdan iborat. Unda muallif an’anaviy, mubolag‘ador tasvir usulidan foydalanadi. Shoh Tahmospni “olam sultonlari sultoni, muazzam xoqon, Turk, Arab va Ajam mamlakatlarining hukmdori”, deya alqaydi. Fikrining avj nuqtasi sifatida bir to‘rtlik keltiradi:

Shohi osmonqadr – Tahmosp shoh,

Kamin xokbo‘soni u mehru moh.

Safi hojiboni darash begumon

Hama shahriyorandu sultonu xon (Faxri Hiraviy, 2014, s.137).

(Mazmuni: Osmon qadrli shoh – Tahmosp shohning, ostonasi tuprog‘ini o‘puvchilar quyosh va oydir. Shubhasiz, eshigi qorovuli safidagilarning hammasi shoh-u sulton-u xondirlar).

Debochaning 4-qismi tazkiraning yozilish sababiga bag‘ishlangan: “Bir kuni ul jahonviqor va tamkinning firdavsoyin majlisidan qaytdim va uy burchagida majmua kitob – “Tuhfat ul-ajib”ni oldimga qo‘yib, hurmatli kishilar ash’ori bo‘ylab borardim, nogoh nazarim hazrat Xoja Hofiz g‘azaliga Mehriyning tatabbu’ qilgan g‘azaliga tushdi” (Faxri Hiraviy, 2014, s. 141). Bu g‘azal,

“Yod bod onki, sari ko‘yi tu’am manzil bud,

Diydaro ravshani az xoki darat hosil bud...” matlasi bilan boshlangan, “Bud” radifli g‘azalga, shoiraning tatabbusi edi. Muallifning ta’kidlashicha, bu g‘azal shunchalik mahorat bilan yozilganki, hatto, yuksak badiiyati tufayli ba’zilar uni Xoja Hofizning o‘z g‘azali deb o‘ylashar ekan.

Muallif Mehriyning ana shu g‘azalidan ta’sirlanib, “...onhazratning sharafli xotirining xursandligi sifatida zohir bo‘lgan ayollar toifasini yig‘sam, bag‘oyat ajoyibdur” (Faxri Hiraviy, 2014, s. 143), degan fikrga keladi.

So‘ngra Hiraviy tazkiraning tartiblanishi va nomlanish jarayoni haqida so‘zlaydi: “...uning (tazkiraning – I. A.) tartibiga ko‘p sa’y ko‘rsatdim. Ularning koni javohirlari hayratga sabab bo‘lgani bois ushbu kichik ish tugaganidan keyin “Javohir ul-ajoyib” deb nom qo‘ydim” (Faxri Hiraviy, 2014, s. 143).

Faxri Hiraviy tazkiraning Asosiy qismida 31 shoira hayoti va ijodini yoritadi. Unda musulmon Sharqida she’r yozgan ayollar haqidagi o‘zi bilgan barcha ma’lumotlarni jamlaydi. Birinchi she’r yozgan ayol sifatida, tarixiy asarlarda shavkatli va zabardast podshoh sifatida tilga olingan Bahrom Go‘rning husn-u jamol va fahm-u farosatda nodirai davron bo‘lgan mahbubasi Dilorom tilga olinadi.

Manbalarda she’riyatning ibtidosi ba’zan Odam Ato, ba’zan Rudakiy, ba’zan Bahrom Go‘r nomi bilan bog‘lanadi. Muallif shu ma’lumotlardan kelib chiqib, ayollar tomonidan yaratilgan ilk she’r namunasini Bahrom Go‘rga mutanosib javob qaytara olgan Dilorom tomonidan yozilganini ta’kidlaydi. Keyin islom olamining bilimdonlaridan Oysha[3] onamizning ikki misra she’rini, so‘ngra Fotimat uz-Zahro otalari Muhammad (s.a.v.) vafot etganda yozgan marsiyasidan ikki misrani keltiradi. Keyingi she’r esa Qur’oni Karimda keltirilgan “Yusuf” qissasi qahramoni Zulayho tomonidan yaratilgani e’tirof etiladi. She’riyat asosida falsafa va hikmat mujassamlashadi. Zulayho yaratgan she’rda ana shunday hayot hikmati ifodasini ko‘ramiz:

[3] Oysha (613-678) – Muhammad (s.a.v.)ning xotini, 1-xalifa Abu Bakrning qizi.

At-taqo sayron li abidi mulukan,

Val-havo sayrul muluki abidan

(Mazmuni: Taqvo qulni podshohga, Kibr-u havo podshohni qulga aylantirdi).

Muallif tomonidan ilk she'r yozgan ayollardan keyin, bevosita, tarix va madaniyat maydonida shoira sifatida nom qozongan ayollar davriy tartibda baholanadi.

Faxri Hiraviy keltirgan shoiralarni bir necha xususiyatlaridan kelib chiqib, tasniflashimiz mumkin:

1. Devon tuzgan shoiralar: Mahsatiy, Podshoh Xotun, Jahon Xotun, Bibi Ismatiy, Shoh Malak Sayyidbegim.

2. She'rlariga zamon shoirlari naziralar bog'lagan shoiralar: Mo'g'ul Xotun, Nihoniy Sheroziy, Nisoiy.

3. "Majolis un-nafois"da eslangan shoiralar: Mehriy, Bediliy, Munajjima.

4. Turkiy tilda she'r yozganlar: Bibi Yazdiy, Mo'g'ul Xotun.

5. Forsiy tilda yoki zullisonayn she'r aytganlar: Asarda 26 ta forsiyzabon va zullisonayn shoira haqida ma'lumot berilgan. Ammo zamon shoirlari uchun zullisonaynlik davr taqozosi bo'lgan. Chunki ulug' allomalar bu adabiyotni "bir xalqning ikki tildagi adabiyoti", deb baholashgan. Shu sababli, biz ularni turkiyzabon va forsiyzabonlarga ajratib o'rganishimiz juda ham to'g'ri emas, deb hisoblaymiz.

6. Arab tilida she'r aytganlar: Hazrati Oysha, Xayr un-niso Fotimat uz-Zahro va Hazrati Zulayho.

Tazkiradagi ro'yxat ilk she'r yozgan ayollardan keyin, XI-XII asr I yarmida Ganja shahrida yashab ijod etgan Ozarbayjon shoirasi Mahsatiy tavsifi bilan boshlanadi. Muallif u haqda qisqa ma'lumot beradi va uning qalamiga mansub, mashhur bo'lgan quyidagi birgina ruboiyni namuna sifatida keltiradi:

Shoho, falak aspi saodat zin kard,

V-az jumlai xusravon tu ro tahsin kard.

To dar harakat samandi zarrin na'lat,

Bar gil nanihad poy, zamin simin kard.

(Mazmuni: Ey shoh, falak saodat otini egarladi. Va olam podshohlaridan sengagina tahsin aytdi. Oltin taqali tulporing yurganida, tuproqqa qadam bosmasin deb, yerni kumush ayladi).

Ayol-ijodkorlarga bag'ishlangan deyarli barcha tazkiralarda Mahsatiy haqida ma'lumotlar kiritilgan. U 1097-98 yillarda Ganja shahrida tug'ilgan. Yoshligidan shoira sifatida mashhur bo'lgan. Ganja hukmdorlari Muhammad Sulton va Sanjar Sultonlar saroyidagi mushoira kechalarida ishtirok etgan. Katta ehtiromga sazovor bo'lgan. XIII-XIV asrlarda ko'chirilgan asarlari etib kelgan. Turli manbalar va Abdulla Javhar Zargar Tabriziy tomonidan yaratilgan "Amir Ahmad va Mahsatiy" dostonida saqlangan (Alimbekov A., 2022, s. 136). Uning hayoti va ijodi borasida bizgacha ko'plab, bir-biridan farqli rivoyatlar yetib kelgan. Ularning ko'pi yuqoridagi dostonda mavjudligi e'tirof etilgan. Ammo Hiraviy asarida bu rivoyatlarni inkor etib, ularning asosga ega emasligini ta'kidlaydi: "Mahsatiy va Amir Ahmad haqida naql qilganlari g'ayri voqeadir" (Faxri Hiraviy, 2014, s. 145).

Mahsatiy asarlari, asosan, oshiqona yo'nalishda. Taxallusini turlicha izohlashadi. Jumladan, Mah – oy, sati – xonim, ya'ni "Oy xonim", "Go'zal xonim" ma'nosida talqin etiladi.

Uning, ayniqsa, ruboiy janri taraqqiyotidagi xizmati beqiyos. 257 ta ruboiysi, 30 dan ortiq she'rlari ma'lum. Shoira Nizomiy Ganjaviy va Umar Xayyomni o'ziga ustoz deb bilgan. Ulardan ta'sirlanib asarlar yozgan. She'riyatidagi falsafiylik va irfoniylik xususiyatlari ustozlar ijodiy maktabi saboqlarining natijasidir. Hatto, uning qabri ham ustozi Nizomiy bilan bir joyda ekanligi haqida ma'lumotlar bor. Shoiraning she'rlari ilk bor shoir Sahob Tohiriy tomonidan turli manbalardan to'planib nashr etilgan. 1963 yilda chop etilgan nemis sharqshunosi Frits Meyerning "Go'zal Mahsatiy" kitobida shoira tarjimai holi va asarlari tadqiq etilgan.

Ozarbayjon madaniyati tarixida Mahsatiyning o'rni beqiyos. Teatrlarda uning obrazi bir necha bor yaratilgan. Jumladan, Erto'g'rul Jovid va Nigor Rafibeyli hamkorligida 1964 yilda "Mahsatiy" operasi yaratilib, teatrlar sahnasida bir necha bor qo'yilgan. 1982 yilda Ganja shahrida Mahsatiy xotirasini abadiylashtirib haykal o'rnatilgan. 2013 yilda Parijda tavalludining 900 yilligi munosabati bilan Ozarbayjonning YUNESKOdagi doimiy vakolatxonasi tomonidan tadbir tashkil etildi. Ozarbayjonda Mahsatiy Ganjaviy madaniy markazi ochildi. 18 may - Xalqaro muzeylar kunida ko'rgazma tashkil etildi. 2019 yilda Ozarbayjon Respublikasi Vazirlar Mahkamasi qaroriga ko'ra shoira asarlari "Respublika madaniy merosi" ro'yxatiga kiritildi. Shu yili ND 152581 – yulduz uning nomi bilan atala boshlandi.

Mahsatiy Ganjaviy asarlari o'zidan keyingi davr shoiru shoiralariga katta ta'sir ko'rsatgan. Jumladan, Jahon Xotun (XIV asr), Ubayd Zokoniy (XIV asr)lar shular jumlasidandir.

Tazkirada Jahon Xotun haqida ham ma'lumot beriladi. U Sheroz shohi Mas'udxonning qizi. Xoja Hofizning shogirdi. Muallif asarda uning Hofiz bilan uchrashgani, ustozi bilan mushoira g'azallar bitganini eslaydi. Shunday asarlaridan, baytlaridan namunalar keltiradi.

Jahon Xotun Mahsatiyga ham ergashib, ruboiyning nodir namunalarini yaratgan. Devon tuzgan. Uning boshqa lirik janrlar bilan bir qatorda 357 ta ruboiysi ma'lum. Devonida 14.000 bayt she'ri jamlangan. Tazkira muallifi uni alohida ehtirom bilan tilga oladi: "Jahon Xotun – Sheroz shoiralarining mashhurlaridan edi va husnu jamolda tengi yo'q bo'lgan. ...Hamisha nozik fikrli odamlar va yaqin kishilar uning majlisida hozir edilar. Va shu toifaga e'tiborli edi. Hamma uni nazokatli va go'zal tabiati va idrok va yaxshi qobiliyatini tan olardi" (Faxri Hiraviy, 2014, s. 148).

Shoiraning mushoira-majlislariga uzoq-yaqindan ijodkorlar tashrif buyurishgan. Jumladan, tazkirada Jahon Xotunning Ubayd Zokoniy bilan bo'lgan mushoirasi eslanadi: "Uning (Ubayd Zokoniyning – I.A.) hajviya va mutoyibalari mashhur bo'ldi. Qazvin viloyatidan Sherozga otlandi va Jahon Xotun majlisiga yuzlandi. U erda barcha xushta'b so'zamollar va yaqin kishilar hozir bo'ldilar. U bilan Jahon Xotun orasida katta mushoira bo'ldi va badihona she'r o'qidilar. Va bahs, so'zamollik va nozikta'blik bemahalgacha cho'zildi. Aytishlaricha, o'sha kuni Jahon Xotun g'olib bo'lgan" (Faxri Hiraviy, 2014, s. 149).

Bu ma'lumotlar Jahon Xotunning o'z davri adabiy jarayonida tutgan o'rni va iste'dodining darajasi bilan tanishtiradi.

Mazkur tazkirada "Majolis un-nafois"ga kiritilgan 3 ta shoira haqida ma'lumot beriladi. Bu ma'lumotlar Navoiy fikrlarini yanada to'ldirishi bilan qimmatlidir. Jumladan, Faxri Hiraviy Mehriy ijodini yoritishga tazkiraning yaratilish sababidagi ma'lumotlardan tashqari, alohida fasl ham ajratadi. Unda uning hayoti, shaxsiyati, muhiti va asarlari haqida to'xtaladi. 6 ta ruboiy va bir necha baytlar misol keltiradi. Ularning yozilish tarixiga to'xtaladi: "Bibi Mehriy – Shohruh Mirzo davrida Gavharshodbegim mulozamatida turgan va yaqin munosabati bo'lgan. ... Husn va jamolda nodirai davron sanalgan. Ushbu kitobning yozilishiga sabab bo'lgan

g‘azalidan tashqari ham yaxshi she’rlari bor” (Faxri Hiraviy, 2014, s. 151). Muallif tazkiraning shu o‘rnida uning bir matlasini keltiradi:

Bexi har xoreki, on az xoki man hosil shavad,

Zohid ar misvok sozad, mastu loyaqil shavad.

(Mazmuni: Mening tuprog‘imda paydo bo‘ladigan har bir tikan ildizini, agar zohid tish kovlagich qilsa, mast va hushsiz bo‘ladi).

Mazkur baytning irfoniy mazmunidan Mehriy iste’dodining darajasini sezish mumkin. Baytda shoira ko‘nglidagi ishq qudratidan so‘zlamoqda. Undagi ishq har qanday insonni o‘ziga ergashtira oladi. Oliy vasl ishtiyoqida mast-u mustag‘raq etadi.

Tazkiranavis Mehriy ijodi haqida gapirganda, ehtirom va mehr bilan so‘zlaydi. Bu bejiz emas, chunki Mehriy XV asrda yashagan, Hirot adabiy muhitida katta hurmatga sazovor taniqli shoira bo‘lgan. Navoiy “Majolis un-nafois” asarining “Jamoati maxodim va azizlar zikridakim, bu faqir alarning sharif zamonining oxirida erdim va mulozimatlari sharafiga musharraf bo‘lmadim”, deb nomlangan 1-majlisida Mavlono Sulaymoniy haqida ma’lumot berayotib, Hofiz g‘azaliga bog‘langan tatabbu’ haqida so‘zlaydi va buning mavlono qalamiga mansubligini bayon etadi. Ammo shu o‘rinda bu tatabbu’ – g‘azalning Mehriyga ham nisbat berilishini eslab o‘tadi: “Va mashhur mundoqdurkim, bu ab’yot Mavlono Hakim Tabibning xotuni Mehriyningdur. Va bu faqir siqqa eldin eshittimkim, Sulaymoniyningdur, vallohu a’lam” (Alisher Navoiy, 1997, s. 26). Ammo Faxri Hiraviy ishonch bilan “Tuhfat ul-ajib” nomli majmua kitobga kiritilgan tatabbuni o‘qigani haqida ma’lumot beradi. Navoiy esa eshitganiga ko‘ra fikr bildirgan. Undan tashqari, Faxri tazkirasida 5 baytdan iborat mazkur g‘azal to‘liq keltiriladi. Maqta’ baytda g‘azal an’anasiga ko‘ra, Mehriy taxallusi ham qo‘llangan:

Davlate bud tamoshoi ruxat Mehriyro,

Hayf va sad hayfki, on davlat musta’jil bud (Faxri Hiraviy, 2014, s. 142).

(Mazmuni: Mehriy uchun yuzingning tamoshosi bir davlat edi, Hayf va yuz hayfki, u davlat shitob bilan ketdi).

Hiraviy, bizningcha, mazkur g‘azalni bejiz to‘liq keltirmagan. Uning maqsadi adabiy jarayondagi g‘azal muallifligi bilan bog‘liq bahs-munozaraga oydinlik kiritishdan iborat bo‘lgan. U o‘z niyatiga yetadi va keltirilgan ishonchli dalillar vositasida fikrini isbotlaydi.

Ta’kidlaganimizdek, Navoiy “Majolis un-nafois”da Mehriyni Mavlono hakim tabibning xotini, mazkur tazkira muallifi esa uni Xoja Abdulaziz hakimning xotini, deb eslaydi. Ayrim boshqa manbalarda ham Xoja Abdulaziz hakim deb eslanadi. Bu esa Navoiy tazkirasida Mavlono hakim tabib deb tilga olgan shaxsning ismi Abdulaziz bo‘lgan degan xulosaga kelishimizga asos bo‘ladi.

Navoiy “Majolis un-nafois”ida eslangan yana bir shoira – Bediliydir. Asarda uning quyidagi matlasi Navoiy tomonidan namuna sifatida keltirilgan:

Ravam ba bog‘u zi nargisi du dida vom kunad

Ki, to nazorai on sarvi xushxirom kunam (Alisher Navoiy, 1997, s. 134).

“Majolis un-nafois” *(Alisher Navoiy, 1997, s. 134) n*oshirlari tomonidan ta’kidlanishicha, Bediliy shoiralar haqida ma’lumot beruvchi Mogai Rahmoniyning "Pardanishinoni suxango‘y" asarida Hirot adabiy muhitida mashhur bo‘lgan shoira sifatida tilga olingan.

Navoiy tazkirasida Bediliyning oilasidan uch ijodkor – o‘g‘li Shayxzodai Ansoriy, turmush o‘rtog‘i Shayx Abdullo va o‘zi haqida ma’lumot bergan. O‘g‘lining ilmli, noyob iste’dodga ega, ayniqsa, she’riyatning muammo janrini aytish va yechishda mahoratli

ekanligini ta’kidlagan. Shayx Abdullo ham majnunshiorroq bo‘lishiga qaramay, yaxshi she’rlar yozgani borasida ma’lumot bergan. Muallif mazkur, bir oiladan yetishib chiqqan uch shoir haqidagi ma’lumotlarning barchasini ketma - ket 4-majlisning bir o‘rnida keltiradi. Oiladagi erkag-u ayol ijodkor ekanligini havas bilan e’tirof etadi: “...Desa bo‘lurkim, aning uyida zano-mardi xush tab’durlar” *(Alisher Navoiy, 1997, s.135).* Muallif ularning uchalasining ham ijodidan namunalar keltiradi.

Hiraviy ham tazkirasida Bediliyni alohida hurmat bilan eslaydi: “Bediliy – Mavlono Shayx Abdullo Devonaning xotini. Va Mavlono Abdullo Hirotning mashhur xushta’blilari jumlasidan bo‘lgan. Bediliyning quyidagi matlasini Amir Alisher o‘zining “Tazkirat ush-shuaro”[4]sida keltirgan” (Faxri Hiraviy, 2014, s.161), deya yuqoridagi matlaga murojaat etgan.

“Majolis”da uchragan yana bir shoira Bibichai Munajjimadir. Navoiy asarda Xoja Alouddin haqida so‘zlayotib, “Xoja Afzaliddin Muhammadqa qarobatdur va Bibichai Munajjimaning inisidur”, deya eslab o‘tadi. (Hiraviy noshirlari singlisi deyishadi. Ammo Navoiy aniq va ishonchli ma’lumot bergan).

Navoiyning bunday qisqa va to‘g‘ridan-to‘g‘ri eslashining o‘ziyoq, Bibichai Munajjimaning o‘z davrida mashhur va taniqli ekanligini anglatadi. Bu nomni biz shoirning “Nasoyim ul-muhabbat” asari orqali ham yaxshi bilamiz. Uning “Erkaklar martabasiga yetgan orif ayollar zikri” deb nomlangan so‘nggi qismida Bibichai Munajjima 35 orifa ayollardan biri sifatida tavsiflangan: “Bibichai Munajjima Kirmon mulkidindur. Mazkur bo‘lg‘on ilmda (tasavvuf va avliyolik ilmida) o‘z zamonining saromadi erdi, ammo mayli darveshlik sari erdi. Zamon podshohi iltifot va ta’zim ko‘p qilur erdi va podshoh haramlari uzamoyi havotini bag‘oyat hurmat tutarlar erdi. Oqibat barchaning ixtilotin tark qilib, xiyobon boshida o‘z manzili javorida masjidi jome’ yasadi va mulk-u asbobin anga vaqf qildi, andoqkim, holo ravnaqi bor va kasir xaloyiq anda namoz qilurlar” (Alisher Navoiy, 2001, s. 498).

Navoiy “Nasoyim ul-muhabbat”da Munajjimaga orifa ayol sifatida keng to‘xtalgan. Shu sababli, “Majolis”da Alouddin Kirmoniy faoliyatini yoritayotib, faqat uning opasi ekanligini ta’kidlaydi, xolos. Faxri Hiraviyning “Javohir ul-ajoyib”i esa Navoiyning “Nasoyim”dagi fikrlarini yanada rivojlantiradi. U haqdagi rivoyatlardan namunalar keltiradi. O‘quvchini erining vafotiga bag‘ishlab yozgan marsiya – g‘azali matlasi bilan tanishtiradi:

Kavkabi baxtamki, bud az vay munavvar osmon,

Bingar ey mohki, az firoqat dar zamin ast in zamon (Faxri Hiraviy, 2014, s. 160).

(Mazmuni: Baxtim yulduzi ediki, undan osmon munavvar edi, Ey oy, nazar sol, firoqingdan bu zamon erga tushdi).

Hiraviy uni Bija[5], Munajjima bija deb tilga oladi. Amalga oshirgan ishlari haqida ma’lumot beradi. Hirot adabiy muhitidagi o‘rnini belgilaydi. Abdurahmon Jomiy bilan ustoz-u shogidlik maqomida bo‘lganini eslaydi: “Munajjima Bija davrning nozikfahm va orifa ayollaridan edi. Ayniqsa, yulduzlar ilmida uningdek yo‘q edi. Dunyoviy ilmlarni ham bilar va ko‘p fazilatlarni kasb qilgan edi. Va sulton va amirlarga manzur bo‘lgan edi” (Faxri Hiraviy, 2014, s. 160). Demak, uning Munajjima deb taxallus qo‘llashi bejiz emas ekan. Yulduzlar ilmining bilimdoni ekanligini anglaymiz. Bu esa Hirotda ayollar faqat adabiyot va san’at bilan emas, balki ilm-fan bilan ham shug‘ullanganini ko‘rsatadi. Navoiy ham, Faxri ham uning masjid, hammom qurib, xalqqa xizmat qilganini ta’kidlashadi.

[4] Навоийнинг “Мажолис ун-нафоис”ини назарда тутган.

[5] Бижа – бибича, бибижон маъносида

Tazkirada bir nechta shoiralarning devon tuzganligi ham e'tirof etiladi. Shundaylardan biri Shoh Malak Sayyidbegimdir. Muallif uning shaxsiyati va iste'dodiga yuqori baho beradi: "Asli nomi Malak. Tab'i nazm uslubida bag'oyat muloyim va didi muvofiq kelgan. Nomiga munosib Malak taxallusini qo'yadi va ushbu zamonda o'z toifasining malagidir. Bu yerlarda[6] uni Begim shoir deyishadi. Filvoqe' devonini ko'rdim, yaxshi edi" (Faxri Hiraviy, 2014, s. 168). Tazkira muallifi uning "xud" radifli bir g'azalini to'liq keltiradi. G'azaldan shoiraning chuqur ma'nolarni mahorat bilan ifodalash iste'dodiga ega ekanligi ko'rinib turadi. Oshiqona yo'nalishdagi g'azalda ishq dardi va so'zon-u otashini nihoyatda ta'sirli bayon etadi. Hatto maqta'da ishq olovi shunchalar o'tkirki, halokidan so'ng qabrtoshini ham kuydirib yuborishini san'atkorona tasvirlaydi:

Az in so'zeki, man doram z-ishqi buton hargiz,

Baxoham so'xt oxir, ey Malak, lavhi mazori xud (Faxri Hiraviy, 2014, s. 169).

Muallif yana bir shoira – Bibi Ismatiy haqida ma'lumot berar ekan, u Hokimiy taxallusi bilan ham ijod qilganini aytadi. Devon tuzgan shoira ekanligi, devonining xalq orasida mashhurligi haqida so'zlaydi. Taxalluslarining ma'nolarini izohlashga e'tibor qaratadi. Ismatiy taxallusi unga ko'proq munosib ekanligi borasidagi mulohazasini aytib munosabat bildiradi: "Uning birodari necha yillar hokim edi. Shu munosabat bilan Hokimiy taxallusi bor va devoni xalq orasida mashhur... Ammo Ismatiy g'oyat soliha va sojida edi. Va o'z fe'liga ko'ra taxallus ixtiyor qilgan" (Faxri Hiraviy, 2014, s.161). Demak, ko'rinadiki, Bibi Ismatiy o'z asarlarida ikkita taxallus qo'llagan. Muallif keltirgan namuna bayt shoiraning teran fikrlovchi, dunyoqarashi keng, qadrshunos ijodkor ekanligini namoyon etadi. Inson qadri va ko'nglini Ka'badan-da ustun qo'ya oladi:

Az po shikastagon talabi Ka'ba mushkil ast,

On ka'baeki dast dihad, ka'bai dil ast.

(Mazmuni: Oyog'i singanlardan Ka'baga borishni talab qilish qiyin, qo'li etadigan Ka'ba ko'ngil ka'basidir).

Tazkirada bir nechta shunday shoiralar tilga olinganki, ularning asarlariga davr adabiy muhitining yetakchi shoirlari tatabbular bog'lashgan. Bu, albatta, mazkur ijodkor-ayollarning iste'dod darajasi haqida xulosa chiqarishimizga asos beradi. Adabiy jarayonda ularning tan olinganini ko'rsatadi. Shulardan biri marhum Muhammad Shayboniyxonning xotini, Muhammad Rahim Sultonning onasi, podshohning bosh xotiniga beriladigan "Mahdi-ulyo" unvoni bilan alqangan Mo'g'ul xonim idroki va ijodiga Faxri Hiraviy alohida ehtirom ko'rsatadi: "Aql va farosatda o'xshashi yo'qligini aytishning o'zi uning ta'rifiga yetarli. Tabiati nazm javharlari bilan ziynatlangan edi. Va undan gohida nazm zohir bo'lar edi" (Faxri Hiraviy, 2014, s.156). Muallif uning quyidagi bir turkiy baytini misol tarzida keltiradi:

Demakim, dardingni izhor ayla dildor ollida,

Qaysi bir dardimni izhor aylamon yor ollida (Faxri Hiraviy, 2014, s.156).

Muallif shoiraning she'riyatini ko'pam ta'riflamaydi. Ammo adabiy jarayondagi Ubaydiy, Amir Rustam Ali, Muhammad Solih, Mavlono Shavqiy Chechaktuiy, Valibek Sipohiy[7] kabi o'nlab ijodkorlar tomonidan uning g'azallariga bog'langan naziralarni keltiradiki, bu shoira ijodining davr adabiyotida tan olinganini ko'rsatadi. Muallif shu o'rinda Navoiyning ham mazkur "ollida" radifi bilan yozilgan g'azali bir baytini keltirib o'tadi. Bu shoira asari malik ul-

[6] Astrobod nazarda tutilmoqda

[7] "Majolis un-nafois"ning 5-majlisida so'z yuritilgan.

kalom ustozning adabiy ta’sirida yozilgan bo‘lishi mumkin degan xulosaga kelishimizga asos beradi.

Nihoniy Sheroziy ham fahm-u farosatda yakto va iste’dodda betakror shoira ekanligining guvohi bo‘lamiz.

Shab, sagi ko‘yat ba har joeki, pahlu menihad,

Ro‘z xurshidoni zamin mebo‘sadu ro‘ menihad (Faxri Hiraviy, 2014, s.162). (Mazmuni: Kechasi ko‘chang iti qaerda yonboshlasa, kunduz oftoblar er o‘pub yuz qo‘yadilar).

Bayt mazmunida chuqur irfoniy ma’no mujassamlashganini kuzatamiz. Abdurahmon Jomiy uning quyidagi bir g‘azaliga tatabbu’ bog‘lagan:

Shudam devona to xob didam pariro‘ro,

Che boshad hol agar binad ba bedori kasi o‘ro (Faxri Hiraviy, 2014, s.164).

(Mazmuni: Tushimda pariyuzlini ko‘rdimu devona bo‘ldim, Agar kimsa uyg‘oqlikda uni ko‘rsa nima hol yuz berardi?).

Mazkur g‘azalga muallif ta’kidlashicha, Jomiydan tashqari ham ko‘plab, Mavlono Bisotiy, Mavlono Nargisiy, Mavlono Ohiy, Mavlono Hayratiy, Mir Hodiy Mashhadiy, Mavlono Qosim Kohiy va, hatto, tazkira muallifining o‘zi ham tatabbu’ yozganini ta’kidlaydi. Mazkur shoirlardan Jomiy, Bisotiy, Nargisiy, Ohiylar Navoiyning “Majolis un-nafois”ida ham tilga olingan e’tiborli shoirlar ekanligi bizga ma’lum. Bu holat Nihoniyning adabiy muhitda shuhrat topgan va hurmatga sazovor shoir ekanligidan dalolatdir.

Muallif alohida ehtirom bilan ta’riflagan shoiralardan yana biri Ofoqbegim Jaloyirdir: “Ofoqbegim xushta’blikda dunyoning mashhuri edi. Amir Darveshali Kitobdorning xotini edi. (Darveshali) uzoq yillar qubbatulislom – Balxda hokimlik qilgan va Amir Alisherning ukasi edi” (Faxri Hiraviy, 2014, s.157).. Ofoqbegimning she’r aytishda mashhurligi va baland iste’dod sohibi ekanligini aytar ekan, muallif uning 4 ta g‘azalidan namuna va bir ruboiysini keltiradi. Shoira she’rlarining ahli ta’b orasida mashhurligini aytish bilan birga, asarlarining “yaxshi va rangin” (Faxri Hiraviy, 2014, s.158) yozilganligini ham alohida e’tirof etadi.

Keyingi shoira Ismatbonu Nihoniydir. Uning ham fozila, iste’dodli va yaxshi she’rlar yozganligi e’tirof etiladi: “She’rni ravon va yaxshi yozardi. Ash’orining rangi bor va hamma fazilatlardan bahramanddir” (Faxri Hiraviy, 2014, s.159).

Ismatbonu, Alisher Navoiy bilan do‘stona munosabatda bo‘lgan, ma’lum muddat Husayn Boyqaroning vaziri lavozimida ishlagan Xoja Afzal Devonning singlisi ekanligi ta’kidlanadi. Uning Kamol Xo‘jandiy g‘azaliga tatabbusidan namuna keltiradi. G‘azalning chuqur majoziy va irfoniy ma’no ko‘lamidan kelib chiqib, shoira mahoratini va Xo‘jandiy darajasidagi ijodkor ekanligini anglashimiz mumkin. Uning tabiat tasviridan foydalanishidagi betakrorlik shoira she’riyatidagi teranlikdan dalolatdir:

Hazor sarvki, dar haddi e’tidol baroyad,

Ba qomatat narasad gar hazor sol baroyad (Faxri Hiraviy, 2014, s.159).

(Mazmuni: Mingta sarv har qancha o‘ssa ham, ming yilda ham sening qomatingga yetolmaydi).

Muallif ayrim shoiralarni nasabidan kelib chiqib nomlaydi. Duxtari Qoziyi Samarqand, Duxtari Iffatiy Isfaroniy, Duxtari G‘azzoliylar shular jumlasidandir. Shulardan biri Duxtari G‘azzoliyning ikki baytini keltiradi. Ammo shu 2 baytdanoq, shoiraning mumtoz an’analarga yangicha yondashuvchi, yangi obrazlarni kashf etuvchi, o‘ziga xos ijodkor ekanligini anglaymiz. Muallifning fikrlari ham bizning mulohazalarimizga uyg‘un: “Aytishlaricha, go‘zal

surat va siyrat bilan bezangan. Tab'i she'riyatda nihoyatda shovqin-suron qo'zg'atuvchi edi" (Faxri Hiraviy, 2014, s.170).

Haqiqatan ham, quyidagi baytda uning boshqalardan farqlanuvchi, betakrorligi namoyon bo'ladi:

Ko'hkan behuda sho're dar jahon afganda ast,

Kanda sangi chand va pindoradki, ko'he kanda ast (Faxri Hiraviy, 2014, s.170).

(Mazmuni: Ko'hkan jahonda behuda g'avg'o qiladi, Bir necha toshni yorib, tog'ni qo'pordim deb o'ylaydi).

Ikkinchi bayt ham yangichaligi bilan e'tiborga molik:

Dambadam hamchu sabo girdi saroyat gardam,

To berun oyiyu xoki kafi poyat gardam (Faxri Hiraviy, 2014, s.170).

(Mazmuni: Dambadam sabodek kechasi saroyingni aylanib yursam, Koshki tashqariga chiqsangu, oyog'ing kaftining tufrog'iga aylansam).

Tazkiradan Hirotdagi oilaviy shoirlar borasida ham ma'lumotga ega bo'lamiz. "Majolis"da ham bunday tasvirlarga duch kelamiz. Navoiy an'analarini davom ettirar ekan, muallif tazkirada mazkur masalaga ham alohida e'tibor qaratadi. Jumladan, Bediliy, Zaifiy, Bibi Otun kabi shoiralarning jufti halollari ham shoir bo'lganlarini kuzatamiz. Bu Hirot adabiy muhitining yana bir muhim jihatini namoyon etadi. Hiriyda she'r yozmagan, adabiyotga muxlis bo'lmagan kishi qolmaganini, hatto, oilaviy ijodkorlik bilan shug'ullangan xonadonlarning ko'pligini, butun xalq kitobxon bo'lganligini ko'rsatadi. Kitobxonlik tafakkurga o'rgatishini inobatga olsak, xalqning kitobxon va fikrlovchanlik darajasiga ko'tarilganining va bugun biz ibrat olishimiz lozim bo'lgan yuksak ma'naviyat maqomining guvohi bo'lamiz.

Bibi Otun Mavlono Baqoiyning xotini. Mavlono "Majolis un-nafois"ning 6-majlisida yosh, devon tartib bergan va Xurosonga Xorazmdan kelgan navqiron ijodkorlardan ekanligi, ular birgalikda ijod qilishlari va ba'zan munozara she'rlar ham yozishgani aytiladi: "...Har ikkalasi Abdullohxonning nadimi va mahrami edilar. Ko'ngil xursandligi uchun bir-birlari bilan mutoyiba qilardilar" (Faxri Hiraviy, 2014, s.172). Tazkirada ikkala ijodkor qalamiga mansub va mutoyiba shaklida aytilgan ikki ruboiy keltirilgan.

Mazkur tazkirada yana ko'plab – Podshoh Xotun, Bibi Hayot, Nasoiy, Bibi Yazdiy, Bibi Ismatiy, Nisoiy, Partaviy, Bibi Orzuyi Samarqanday, Zaifiy, Hijobiy, Fotima Xotun Do'stiy kabi shoiralarning she'riyati hayotiga uyg'un tarzda tadqiq etilgan. Bundan ularning hasbi holi, asarlarining yaratilish tarixi, davr ayollarining qismati va ularga munosabatlar borasida ma'lumotga ega bo'lamiz. Shoiralar ko'nglidagi dard-u iztirob tug'yonlarini, sharq ayollari tafakkur ko'lami va miqyosini aniqroq hamda chuqurrorq his etamiz. Bizningcha, muallif maqsadli tarzda shoiralar asarlari mohiyatidan kelib chiqib, ularning hayoti va ijodini uyg'unlikda qamrab oluvchi shunday uslubdan foydalangan. Bu ifoda shakli bizga davr ayollarining ma'naviyati va kamolotidan saboq beradi.

Keyingi, ayol-ijodkorlarga bag'ishlangan maxsus tazkiralardan yana biri "Tazkirat ul-xavotin"dir. U Muhammad ibn Muhammadrafe' Sheroziy tomonidan 1884-85 yillarda tuzilgan. Unda VII asrdan to XIX asr kitob yaratilgunicha Arab, Rum, Hind va Ajam mamlakatlarida yashab ijod etgan 286 ta shoira haqidagi ma'lumotlar jamlangan. Kitob arab alifbosi tartibida tuzilgan. Muallif asarga tarixiy ma'lumotlardan tashqari shoiralar haqidagi rivoyat va hikoyatlarni ham kiritgan.

"Tazkirat un-niso" asarini olim, shoir va Afg'oniston davlat arbobi qozi Mullo Muhammadsiddiq Oxunzoda Hiraviy 1904 yilda tartib bergan. Unda qadim davrdan to kitob

tuzilgan zamongacha yashab ijod etgan arab va fors-tojik shoiralaridan 140 tasi haqida ma’lumot berilgan. Asarlaridan namunalar keltirilgan.

Ko‘rinadiki, Tazkira janri Sharq xalqlarining madaniy dunyosini, ma’naviyatini o‘rganishda, uni dunyo afkor ommasiga tanishtirishda qimmatli manbalardir. Mazkur janrni chuqur tadqiq etish musulmon sharqi ayollarining ijtimoiy hayotdagi o‘rnini belgilashda muhimdir. Tashqaridan qaraganda, musulmon ayollarining erki cheklangandek ko‘ringan. Lekin aslida mamlakat va millatning ichki hayotida ularning o‘rni nihoyatda katta bo‘lgan. Buni biz o‘rgangan ayrim ijodkor ayollar faoliyati tadqiqidan ham ko‘rishimiz mumkin. Sharq ayollari tafakkur qamrovi keng, kitobxonlik darajasi yuksak va ijtimoiy taraqqiyotda faolligi bilan ajralib turgan. Shunday ekan, Musulmon sharqidagi faol, ijodkor ayollar faoliyatini o‘rganish adabiyotshunoslik, tarix va ilm-fandagi dolzarb masalalardan hisoblanadi. Ular bilan yaqindan tanishish zamonamiz ayollarini yanada faolroq, ijodkorroq, kitobxonroq bo‘lishga yetaklaydi. Momolarimiz hayoti bizga ulkan saboqlar beradi.

Adabiyotlar ro‘yxati

Bobur Zahiriddin Muhammad (2002). Boburnoma. Toshkent: Fan nashriyoti.

Navoiy Alisher (1991). Xamsa. Farhod va Shirin. MAT, 8-tom. Toshkent: Fan nashriyoti. .

Navoiy Alisher (1997). Majolis un-nafois. MAT. 13-tom. Toshkent: Fan nashriyoti.

Navoiy Alisher (2001). Nasoyim ul-muhabbat. MAT. 17-tom. Toshkent: Fan nashriyoti.

Faxri Hiraviy (2014). Javohir ul-ajoyib. Toshkent: “Mumtoz so‘z” nashriyoti.

Jurnallar:

Alimbekov Adham (2022). Ey do‘st, muhabbatning umri tuzoqdir. Toshkent: Sharq yulduzi. 2/22.

Tarih Sahnesinde Türk Dünyası Kadını Uluslararası Sempozyumu
"Turk Dunyosi Ayollari Tarix Sahnasida" Mavzusida Ellararo Ilmiy Yig'ini
The International Symposium Women of the Turkic World at the Stage of History
BİLDİRİLER KİTABI ● MA'RUZA MATERİALLARİ ● BOOK OF PROCEEDINGS

TÜRK DÜNYASININ İKİ ZƏRİF SİMASI: XURŞİDBANU NATƏVAN VƏ NODİRA BEGİM

Könül Hacıyeva*

Giriş

Tarix boyu Şərqdən, xüsusilə də türk dünyasından görkəmli qadın şəxsiyyətlər çıxmışdır. Onların arasında dövlət xadimləri, mütəfəkkirlər və şairlər vardır. Bir çox hallarda isə bu üç məslək, üç kimlik birlikdə, bir şəxsiyyətdə birləşərək özünü göstərmiş, bölgənin mədəni inkişafında həm maddi, həm də mənəvi cəhətdən əhəmiyyətli rol oynayan nümayəndələr ortaya çıxmışdır. Başqa sözlə, təhsilli, ağıllı, istedadlı qadınlar eyni zamanda həm yaxşı diplomat, həm müdrik şəxsiyyət, həm də qüdrətli söz ustadı kimi tanınırdılar. İstər Orta Asiyada, istərsə də Qafqazda bu cür hərtərəfli yetişmiş zərif cinsin nümayəndələri kifayət qədərdir. Teymuri nəslindən olan çox sayda cəsur və sənət qabiliyyətinə malik xanımlardan bəhs etmək olar. Azərbaycan tarixinin də Şirvanşahlar, Ağqoyunlu, Səfəvi kimi xanədanlara mənsub cəsarət və istedad sahibi qadın simaları olmuşdur. Türk qızı, türk qadını hər zaman həm incə sənətka ruhu ilə seçilmiş, həm də ağlı və fərasəti ilə hər kəsi heyran qoymuşdur.

Məqaləmizdə Şuşa mühitində doğulub böyüyən, Şuşanın quruculuq işlərində, sənət camiəsində yaxından iştirak edən, xeyriyyəçilik, maarifpərvərlik işləri və ədəbi fəaliyyəti ilə mədəniyyətimizə böyük töhfələr vermiş Xurşidbanu Natəvandan bəhs edəcəyik. Tale, əsl-nəcabət, şairlik istedadı və xeyirsevər əməllərinə görə onunla bənzərlik təşkil edən başqa bir məşhur türk ziyalı xanımla – Nodira Begimlə aralarında paralellər və müqayisələr aparacağıq. Azərbaycanın Qarabağ xanının yeganə qız övladı olduğuna görə, xan sarayında adına "Dürri-yekta" deyə xitab edilən Natəvan, xalqı üçün bir sıra faydalı işlərə imza atmıştır. Bu barədə oxuyuruq: *"Ömrü uzunu rastlaşdığı çox maneələr, tuş düşdüyü çox çətinliklər, yediyi çox zərbələr heç vaxt və heç bir məqamda Natəvanın mətanətini, dözümünü sındıra bilmədi. Həmişə faydalı, el üçün gərəkli, xeyirxah işlərlə məşğul oldu. 1873-cü ildə Şuşaya su kəməri çəkdirməsi Natəvanın ən nəcib əməllərindən idi və bu əməliylə də ona olan el sevgisi qat-qat artdı"*(Natəvan, 1981, s.15). Mərhəmətli, həssas qəlbli Xan qızının bu müsbət insani keyfiyyətləri onun xalqla münasibətində də özünü göstərir. O daim rəiyyətlə, sadə adamlarla xoş rəftar etmiş, onların çətinlikləri ilə maraqlanmış, məişət problemlərinin həllində yaxından iştirak etmişdir. Vətənpərvər şairə bir Xan qızı kimi 1873-cü ildə Şuşaya şirin su çəkdirmişdir. Xan qızı həm də öz vəsaiti ilə Bakıdan Şıx kəndinə daş döşənmiş yol çəkdirmişdir. Qürbətdə təhsil alan tələbələrə, yoxsul ailələrdən olan gənc alim və şairlərə də maddi dəstək verən Xan qızı məhz bu nəcib əməllərinə, xoş niyyətlərinə görə xalq arasında "Dürri-yekta" adlandırılmışdı. Şairin lirik şeirlərindən geniş bəhs etmək olar. Lakin həyatındakı bədbəxtlik və talesizliklər üzündən şairin qəzəl və rübailəri hüznlü, kədərlidir. Xüsusilə də onun qəzəlləri zərif duyğuların, dərin hisslərin böyük ustalıqla ifadə olunduğu mükəmməl şeir nümunələridir.

XIX əsrdə Qarabağda ədəbi məclislər fəaliyyət göstərirdi. "Məclisi-üns" və "Məclisi-fəramuşan" ədəbi müzakirələrin, şeir deyişmələrinin, mədəni-maarif görüşlərinin keçirildiyi poeziya yığıncaqları idi. 1864-cü ildə Şuşa şəhərində şair Mirzə Rəhim Fənanın yaratdığı "Məclisi-üns" 1872-ci ildən başlayaraq Xan qızı Xurşidbanunun himayəsinə keçir və üzvlərinin sayı artaraq, fəaliyyətini daha da genişləndirir. Məclis nəinki Qarabağda, bütün Azərbaycanda və Qafqazda ad qazanır. Bu söz-sənət məclisinin başında duran Xurşidbanu Natəvanın şeirləri yüksək sənətkarlıq və mövzu, məzmun xüsusiyyətlərinə görə həm öz dövründə, həm də bugünümüzdə sevilib-seçilməkdədir.

Nodira Begim isə Kokand xanlığının mədəni inkişafı, ədəbi dirçəliş və çiçəklənmə dövründə yazıb-yaratmış bir özbək şairəsidir. Dövrlə bağlı oxuyuruq: *"Özellikle XIX. asırda Hive ve Hokand hanlıklarında siyasi ve askeri alandaki kalkınma hareketleriyle birlikte oldukça parlak bir edebi gelişme göze çarpar. Kendileri de şiir söyleyen hanların etrafında şairlerin kümelenmeye başladığı görülür"*(Şentürk vd. 2004, s. 465). Məhz belə bir şəraitdə fəaliyyət göstərən Nodira Begimin Kokand-özbək ədəbiyyatının inciləri sayılacaq, müasir azərbaycanlı oxucu üçün də çox asan anlaşılan, sadə dildə yazılmış duyğulu, yüksək poetik səciyyəsi ilə seçilən şeirləri vardır. XIX yüzillikdə ədəbi məclislərin təşkil olunduğu, bir çox istedadlı ədibin yetişdiyi Qarabağ xanlığında isə xalq arasında "Dürri-yekta" adlandırılan şairəmiz Xurşidbanu Natəvanın şeirləri məşhur idi. XIX əsr müəllifi Mir Möhsün Nəvvab təzkirəsində şairə haqqında yazır*: "Xurşidbanu bəyim rəhmətlik Mehdiqulu xan ibn İbrahim Xəlil xan ibn Pənah xan Cavanşirin qızıdır. Qarabağın Şuşa şəhərində anadan olubdur...O, həmişə səxavət və xeyriyyə mənbəyi olan, hörmətli nəsli və əcdadı kimi ehsanlar vermişdir"*(Nəvvab, 1995, s. 175). Təzkirə müəllifi bunları yazarkən Natəvanın 1872-ci ildə Şuşa şəhərinə böyük xərc və əziyyət bahasına uzaq məsafədən su çəkdirdiyini də xüsusi olaraq vurğulamışdır. Qeyd etməliyik ki, bu il tanınmış özbək şairəsi, maarifpərvəri və dövlət xadimi Nodira Begimin 230, məşhur azərbaycanlı söz ustadı və maarifçisi Xan qızı Natəvanın isə 190 yaşı tamam olur. Onların arasında zaman baxımından təxminən yarım əsr fərq vardır. Belə deyə bilərik ki, bu qadın sənətkarlar eyni epoxada, bənzər ictimai-ədəbi şəraitlərdə yetişib formalaşmışlar. Hər ikisi xanlıq quruluşunun yaratdığı sosial-siyasi mühitdə təhsil alıb fəaliyyət göstərmişlər. Bu iki qadın ədibin həyat və yaradıcılığı arasında əbəs yerə paralellər aparmamışıq. Həm Nodira Begim, həm də Natəvan yenilikçi, xeyriyyəçi işlərlə məşğul olmuş, gənclərin təhsilinə, bölgənin inkişafına tohfələr vermişlər. Onların hər ikisinin fəaliyyəti barədə qaynaqlarda yetərincə məlumat vardır. Bizim diqqətimizi bu şairələrin sənət dünyası, yaradıcı keyfiyyətləri, şeirlərindəki başlıca motivlər cəlb etdiyi üçün araşdırmamızda onların məhz şairlik məziyyətlərinə nəzər yetirib, zəngin daxili aləmlərinə işıq tutmağa çalışmışıq. Hər iki şairin yaradıcılığına nəzər saldıqda Natəvanın Nodira Begimin şeirlərindən xəbərdar olduğunu, hətta müəyyən mənada ondan təsirləndiyini görə bilərik. Natəvanın istifadə etdiyi təşbih və məcazların, qəlibləşmiş obrazlı ifadələrin bir çoxunun illər öncə Nodira Begimin şeirlərində işləndiyini müşahidə edirik. Beləliklə, başqa bir istedadlı mədəniyyət nümayəndəsinin, türk sənətkarın, Kokand şairinin Qarabağın ədəbi mühitinə, şeir ənənələrinə təsiri diqqətimizi çəkmiş olur. Nodira Begimin şeirlərində dünyəvi eşq, saf sevgi olduqca bədii dillə tərənnüm olunur. Şair məhəbbət yolunda çəkilən əzab-əziyyəti, sevgi uğrunda edilən fədakarlıqları yüksək sənətkarlıqla qələmə alır. Natəvan da eşq iztirablarını, yar yolunda həsrət və möhnət duyğularını zərif boyalarla, orijinal tərzdə təsvir edir. Nodira Begimin məhəbbət haqqında dediyi bu beyt əsrlərdir dillər əzbəridir:

Muhabbatsiz kishi odam emasdur,

Gar odamsan, muhabbat ixtiyor et!

(Tafakkur 2017)

Təbii ki, burada şair məhəbbət məfhumunu geniş anlamda götürmüş, qəlbində, ruhunda, fitrətində sevgi olmayan kəsin adam sayılmadığını söyləmişdir. Şair qənaətində haqlıdır. Bəşər övladı insana, təbiətə, həyata eşq-məhəbbət bəsləmədən var ola bilməz. Olsa da Abbas Səhhətin dediyi kimi, "ol şəxsdə vicdan olmaz." Xurşidbanu Natəvan da həyatı, insanları, hər gülünə, çiçəyinə şeir həsr etdiyi Qarabağ təbiətini qəlbən sevir və bunu şeirlərində dönə-dönə vurğulayırdı. Şairə eşq və onun əzabı haqqında düşüncələrini isə bu cür ifadə edir:

Deyirlər: dərdi-eşqin adəm öldürməz, - dürüstdür bu

Və lakin əmr elər, mən kimi zarü Natəvan eylər

(Natəvan, 1981, s. 19)

Natəvan eşqin aşiqi aciz və gücsüz etdiyini nəzərə çatdırır. Başqa bir qəzəlində "Bu müşəxxəsdi ki, eşq ağiqə qovğa gətirir" deyən şairin eşq əlindən gileyləndiyini də görürük. Lakin bu qövğadan aşiq məmnundur. Ona şeir yazdıran, ilham pərisini vəcdə gətirən elə eşqin özüdür. Hər iki şairin əsərlərində geniş bir şəkildə giley motivlərinin yer aldığını görürük. Bir-birinə yaxın dövrlərdə yaşayıb yaratmış sənətkarların əsərlərindəki mövzu və motivlər onlar arasında müqayisə aparmaq imkanı yaradır. Nodira Begimin qüdrətli qələmindən bir tərcibəndə diqqət edək:

Oxkim, bexad menga javr-u jafo aylar falak,

Furkat içra kismatim dard-u balo aylar falak,

Yordin ayru menga kup mojaro aylar falak,

Ğam bila guldek yuzumni kaxrabo aylar falak.

(ilmlar.uz 2022)

Gördüyümüz kimi, şair fələyin ona etdiklərindən gileylənir, cövrü-cəfaya, dərdü-bəlaya düçar olmasından şikayətlənir. Gül tək üzünün saraldığını deyən sənətkar "gül" və "kəhrəba" sözlərini təşbeh olaraq işlətmişdir. Şair bunları deyərkən ritorik sualla "fələyin kimə vəfa etdiyini" deyərək bu yolla bir qədər kinayəli şəkildə fələyin vəfasızlığını vurğulayır. Həmin misraları oxuyuruq:

Bevafodur, okibat kimga vafo aylar falak,

Xasrat-u dard-u alamga mubtalo aylar falak,

Yorni, albatta, yoridin judo aylar falak,

Gul bila bulbulni bebarg-u navo aylar falak.

(ilmlar.uz 2022)

Amansız fələyin yarı yardan ayırdığını, gülü yarpaqsız, bülbülü nəğməsiz qoyduğunu obrazlı dillə ifadə edən şairin bu şeirdə giley motivinə geniş yer verdiyini görürük. Ruzigardan şikayət böyük şairəmiz Xurşudbanu Natəvanın dilində də bir başqa cila tapır. Xan qızının ayrılıq dərdini, möhnət acısını sətirlərə köçürdüyü şeirindən bir parçaya nəzər salaq:

Bilən bu dərdimi yoxdur bu hələtdə, bu halətdə

Tutubdur könlümü möhnət bu firqətdə, bu firqətdə.

Neçün əhvalımı bilməz o mahi-mehriban, ya rəb?!

Nədən heç dadıma yetməz bu müddətdə, bu müddətdə?!

(Azərbaycan qadın şairləri antologiyası, 2005, s. 81)

Bu nümunələrdə hər iki şairin giley hədəfi fələklə yanaşı həm də amansız firqətdir. Nodira Begim qismətinin "firqət içrə" dərdü-bəla olduğunu yazırsa, Natəvan "bu firqətdə" könlünü möhnət tutduğunundan danışır. Bu şeirlərdə iki zərif ruhun diqtəsi, iki həssas qəlbin harayı vardır. Onları oxuduqca insanın beyninə, könlünün dərinliklərinə nüfuz edən sətirlərin sanki tək bir şairin köksündən qopan hiss və emosiyalar olduğunu düşünürsən. Halbuki, bu misralar qadının daxili dünyasının, sonsuz sevgisinin iki müxtəlif yerdə və zamanda ən gözəl şəkildə vücud tapmış halıdır. Şairələrdən biri deyir:

Yorning vasli emas ozorsiz,
Gulshan ichra gul topilmas xorsiz.
Ul parivash vaslidin boldim judo,
Rohati dil qolmadi dildorsiz.

(ilmlar.uz 2022)

Bu misralarda yarından ayrı düşmüş aşiqə aid hər şey var. Bu giley dolu səsləniş dəki ayrılıq, həsrət, hicran notları yanıqlı musiqi kimi oxucunun qəlbinin dərinliklərinə sirayət edir. Xarsız, yəni, tikansız gül görmədiyini, əğyara uymayan, vəfalı bir yara rast gəlmədiyini deyən şairin bu haqlı etirafına və etirazına laqeyd qalmaq olmur. Nodira Begim burada həm sevgilinin vəfasızlığını, həm də ümumiyyətlə, insanların etibarsızlığını vurğulamışdır. Şeirin davamında oxuyuruq:

Berma nisbat qaddiga, ey bog'bon,
Sarvdur bu bog' aro raftorsiz.
Nodira ahvolidin ogoh bo'ling,
Ey musohiblarki, qolmish yorsiz.

(ilmlar.uz 2022)

Sətirlərdən şairin müsahibinin kimliyi məlum olur. Şeirlərində əsasən gülə, çiçəyə, bağçaya və bağbana müraciət edən Natəvan kimi o da üzünü gülşəndəki gülə və bülbülə yaxşı bələd olan bağbana tutur. Bağban burada bir növ mücərrəd obyekt, ümumiləşdirilmiş obraz kimi çıxış edir. Xurşidbanu Natəvanın aşağıdakı misraları isə sanki bir neçə onilliyin arxasından Nodira Begimin səsinə səs verir. Natəvanın qəzəlində oxuyuruq:

Mənə bədtərdi duzəxdən, əzizim, gülüstan sənsiz!
Odur hər sünbülü-susən gözümdə bir tikan sənsiz!
Vəfasız dəhri-dun içrə əgər şəkkər qəzam olsa,
Olur zəhri-həlahil, tutiyi-şirinzəban sənsiz!

(Natəvan, 1981, s. 8)

Gördüyümüz kimi, Natəvan da bağdan, gülüstandan bəhs edir. Yarsız hər çiçəyin tikan olub batdığını deyir. Əgər Nodira Begim "pərivəş vəslindən boldim cüda", yəni, "pəri üzlüdən ayrı düşdüm, rahəti-dilim qalmadı" deyib fəryad edirsə, Natəvan "gülüstan sənsiz mənə cəhənnəmdir" deyir. Nodira Begimin yarını "sarvdir" deyib təsvir etdiyi kimi, Natəvan da "qəmxarın"ın sərv qəddindən söz açır.

Xoş ol günlər ki, vəslindən edərdim kami-dil hasil,
Olunca mübtəla hicrə, çıxaydı kaş can sənsiz!

Əlif tək sərv qəddin, can içində getdi, qəmxarim,

Necə aram tutsun,bilməzəm, cism içrə can sənsiz?

(Natəvan, 1981, s. 8)

Hər iki şair ayrılıq nisgilini yüksək bədiiliklə, qəlblərə nüfuz edəcək bir poetik dillə qələmə almışdır. Məlum olduğu kimi, Natəvanın poetik irsinin əhəmiyyətli bir qismi onun həyatındakı faciəvi və hüznlü hadisələri əks etdirən şeirlərdən ibarətdir. Xan qızının 1885-1886-cı illər arasında qələmə aldığı əsərlər məhz qəm və kədər məzmunlu şeirlərdir. Həmin şeir nümunələrində Natəvanın incə sənətkar ruhunu əzən, şair qəlbini incidən iztirablar qabarıq ifadəsini tapmışdır. Bu iztirabların onun qəzəllərindəki təcəssümü zaman-zaman cəfakeş aşiqin çəkdiyi əziyyətlər, gördüyü haqsızlıqlar fonunda gözə çarpır ki, bunlar da hissi, duyğusu olan hər bir bəşər övladının təbiətinə, daxili aləminə xas ola biləcək məqamlardır. Şairlərin əsərləri arasında diqqətimizi çəkən daha iki şeiri də qarşılaşdırmağı lazım bilirik. Bu şeirləri müəlliflər təsirli bir müraciət, bir çağırış kimi qələmə almışlar. Nodira Begim qarşıdakı həmsöhbətinə yaxud şikayətinin ünvanına üzünü tutub "eşit" deyərək giley-məzəmmət dolu ürək sözlərini belə səsləndirir:

Doda keldim, ey salotin sarvari, dodim eshit,

Sen shohu, men benavo, lutf ayla, faryodim eshit.

Dudi ohim shu'lasi husning dabiristonida

Misrai barjastadur, ey sarvi ozodim, eshit.

(Tafakkur 2017)

Şair böyük bir qəlb yanğısı ilə içindən gələn fəryadı ifadə etməyə çalışır. Ayrılığın onu məzlum, çarəsiz hala saldığını yara çatdırmaq, onu öz halından xəbərdar etmək istəyir. Bu zaman onun çox sayda təzad işlətdiyini görürük ki, bu da hiss və həyəcanın qarşı tərəfə çatdırılmasında qüvvətləndirici rol oynayır. Şair "sən şah, mənsə binəva" deyərək qarşılaşdırma edir. Daha sonra sevgiliyə "sərvinaz" deməklə onun sərv ağacı kimi uca boyuna işarə edərkən özünün isə hicran dərdindən əyildiyini, büküldüyünü diqqətə çatdırır. Sonda isə istedadlı şairənin klassik şeirdə çox işlənən badi-səba obrazından istifadə etdiyini, sözünü yara yetirmək üçün ona xitab edərək kömək umduğunu görürük.

Nodira bodi sabodin senga irsol etgali

Qildi insho bu g'azalni tab'I noshodim, eshit.

(Tafakkur 2017)

Xan qızı Natəvan da bədii xitabdan istifadə edərək şeirinin təsir gücünü artırmağa nail olmuşdur. Şairin "Ey dust" rədifli qəzəlində oxuyuruq:

Rəqib töhməti etdi məni cüda, ey dust!

Bu zülmü gördü rəva, görməsin səfa, ey dust!

Əgər ki, tiğ çəkib öz əlinlə öldürəsən,

Deyil mənə bu cəfa, bilməzəm cəfa, ey dust!

(Natəvan, 1981, s. 25)

Misralardan ayrılığa rəqibin səbəb olduğu məlum olur. Ayrılıq dərdini zülüm hesab edən şair bu zülmü ona rəva görən rəqibə lənətlər yağdırır. Şairin sevgisi ölümü yarın əlindən olsa belə, bunu xoş qəbul edəcək qədər böyük, sarsılmazdır. Hər iki şeirdəki axıcı, rəvan ifadə tərzi onlara bir musiqi cazibəsi, xoş ahəngli əsər səciyyəsi qazandırmışdır, desək yanılmarıq. Qeyd

etmək lazımdır ki, Həm Nodira Begimin, həm də Xurşidbanu Natəvanı yaradıcılığında Türk dünyasının böyük şairləri Nəsimi, Nəvai və Füzulinin güclü təsiri hiss olunur. Füzuli təsiri daha çox məhz giley motivli şeirlərdə nəzərə çarpır. Füzuli kədəri öz lirik siqləti ilə bu incə ruhlu şairələrimizin də sənət dünyasına sirayət etmiş, bir çox hallarda poetik ifadə baxımından da əhəmiyyətli təsirini göstərmişdir. Nodira Begimin "Mərhəba" rədifli şeirinin isə Nəsiminin eyni rədifli qəzəlindən təsirlənərək yazıldığı şübhə doğurmur. Ümumtürk ədəbiyyatında bu anlaşılan haldır. Nəsimi, Nəvai və Füzuli sənətinə bəslənən sevgi çox şairləri müsbət mənada belə bir təsirə məruz qoymuşdur.

Nəticə.

Məqaləmizdə XVIII əsrin sonlarında Kokand ədəbi mühitində yetişən maarifpərvər dövlət xadimi, şairə Nodira Begimin sənəti ilə XIX yüzillik Qarabağ ədəbi mühitinin yetirməsi, xeyriyyəçi şair Xan qızı Xurşidbanu Natəvanın sənətini qarşılaşdırmağa çalışdıq. Şairlərin əsərlərindəki bənzər xüsusiyyətləri, diqqət çəkən mühüm cəhətləri, bədii ifadə nöqteyi-nəzərindən maraq kəsb edən özəllikləri qeyd etdik. Fikrimizcə, bu cür qarşılaşdırmalı araşdırmalar mədəni irsimizin, ümumtürk ədəbiyyatında qadın sənətkarların yeri və rolunun tədqiqi baxımından əhəmiyyətlidir.

KAYNAKÇA

Azərbaycan qadın şairləri antologiyası. (2005), Bakı, Avrasiya Press nəşriyyatı

Natəvan, X. (1981). *33 qəzəl*. Bakı, Gənclik nəşriyyatı

Nəvvab, M. M. (1998). *Təzkireyi-Nəvvab*. Bakı, Azərbaycan nəşriyyatı

Şentürk, A. – A.Kartal. (2004). *Eski Türk Edebiyatı Tarihi*. İstanbul, Dergah yayınları

https://tafakkur.net/doda-keldim-ey-salotin-sarvari-dodim-eshit/nodirabegim.uz

https://ilmlar.uz/nodira-gazallari-va-sherlar-toplami/

Tarih Sahnesinde Türk Dünyası Kadını Uluslararası Sempozyumu
"Turk Dunyosi Ayollari Tarix Sahnasida" Mavzusida Ellararo Ilmiy Yig'ini
The International Symposium Women of the Turkic World at the Stage of History
BİLDİRİLER KİTABI ● MA'RUZA MATERİALLARİ ● BOOK OF PROCEEDINGS

MUSTAMLAKACHILIK DAVRIDA TURKISTON AYOLLARI: ENG KO'P UCHRAYDIGAN KASALLIKLAR VA ZAMONAVIY TIBBIYOTGA MUNOSABAT

Anora Zayniddinovna Tog'aeva*

XIX asr oxiri – XX asr boshlarida Turkistonda Rossiya imperiyasi hukmronligining o'rnatilishi o'lka xalqlarining mustamlakachilik asoratiga tushishi bilan birga, mintaqaga zamonaviy tibbiyotning kirib kelishini tezlashtirgan omillardan biri bo'ldi. Turkiston o'lkasida Rossiya imperiyasi hukmronligi o'rnatilgach, o'lkaga xizmat vazifasi bilan ishga yuborilgan yoki o'z ixtiyori bilan kelgan shifokorlar zamonaviy tibbiyotni targ'ib qilish bilan birga, Turkiston aholisining tibbiy holati haqida ko'plab ma'lumotlarni yozib qoldirganlar hamda xalq tabobati an'analarini kuzatib, unga baho berishga harakat qilganlar.

Rus shifokorlari o'lkadagi an'anaviy tibbiyot haqida o'z ma'lumotlarini keltirib o'tar ekanlar, uni ikki qismga: jarrohlik (xirurgiya) va davolash (terapiya)ga bo'lib o'rganganlar (Obzor, 1894, 70).

Turkistonga zamonaviy tibbiyot kirib kelishidan ilgari bu yerda xalq tabobati qo'llanilgan. Tabiblar bir vaqtning o'zida aholini davolaganlar, ham dorishunos, ham veterinar bo'lganlar. Ular inson tanasida turli amaliyotlarni, jumladan jarrohlik amaliyotlarini bajarganlar. Zuluk orqali qon oldirish, tishlarni sug'urish, singan va chiqqanlarni tuzatish, massaj qilish, hatto kataraktani olish jarrohligini bajarganlar. Manbalarda namanganlik tabib kataraktani olib tashlaganligi, 13 yoshli qizchani laporoskopiya usuli bilan operatsiya qilganligi haqidagi ma'lumotlar yozib qoldirilgan.

Turkiston aholisi tabiblardan tashqari folbinlarga hamda ruhoniylarga davo izlab borganlar. Ular xalqni turli duolar bilan davolashga harakat qilganlar, shuningdek, shifo izlab kelganlarga tumorlar ham qilib berilgan – umuman, ruhiyat yordamida, ishontirish orqali kasallikdan forig' etishga harakat qilganlar.

Rossiya imperiyasining Turkistondagi mahalliy hukumati bu yerga kirib kelgan mustamlakachilar – eng avvalo harbiylar, ma'muriyat vakillari, sarmoyadorlar, ko'chirib keltirilgan rusiyzabon aholiga xizmat ko'rsatish uchun zamonaviy tibbiy muassasalarni tashkil etdilar. Shundan tibbiy muassasalardan biri 1868-yilda ochilgan Toshkent harbiy lazareti (1870-yildan Toshkent harbiy gospitali) edi. Keyinchalik ularning soni ko'payib borgan. Samarqand shahrida 1870-yilda rus aholisi uchun, 1890-yilda mahalliy ayollar va bolalar uchun 50 o'rinli shifoxona tashkil etiladi (Ziyaeva, 2017, 151). Ushbu shifoxonalarga mahalliy millat vakillari bo'lgan ayollar ham murojaat qila boshlaganlar. Keyinchalik Turkistonning boshqa

* Tarix fanlari nomzodi, O'zR FA Tarix instituti, katta ilmiy xodim. e-mail: anora.togaeva@mail.ru

shaharlarida ham turli ko‘rinishdagi zamonaviy tibbiy maskanlar ochilgan va ularning orasida maxsus ayollar uchun mo‘ljallanganlari ham bor edi.

Dastlabki davrlarda Turkiston aholisi zamonaviy tibbiy muassasalarga juda ehtiyotkorona munosabatda bo‘lgan. Biroq, manbalarda keltirilishicha, tez orada zamonaviy shifoxonalarga aholining turli qatlamlariga mansub ayollar tibbiy yordam so‘rab kelganlar. Ijtimoiy ahvolidan qat’iy nazar, barchaga bir xil xizmat ko‘rsatilgan.

Xuddi shunday tibbiy muassasalardan biri Toshkentdagi ayollar va bolalar ambulatoriyasi bo‘lib, u 1883-yilda ochilgan. Shu yili uch ayol-vrach – N. Gundius, A. Poslavskaya va Y. Mendelshtammlarning Turkiston general-gubernatoriga Toshkentning “eski shahar” qismida bolalar va ayollar uchun maxsus kasalxona tashkil etish haqidagi murojaat qilganlar. Shuni alohida aytib o‘tish lozimki, shifokor ayollar kasalxona foyda keltirgunga qadar o‘z hisoblaridan, davlat mablag‘isiz ishlashga tayyor ekanliklarini bildirganlar. Biroq, mahalliy hukumat kasalxonani mablag‘ bilan ta’minlashga tayyor ekanligini bildirgan. Kasalxonada, shuningdek, felьdsher va tarjimon uchun ham shtat birligi ajratilgan bo‘lib, ushbu vazifalarni o‘n yil davomida tatar ayollari – Bibi Latifa Mamina hamda Bibi Gafifa Nurgalievalar bajarganlar.

Oradan o‘n yil o‘tgach, 1893-yilning 4-dekabrida A. Poslavskaya va Ye. Mandelьshtamm (Obzor, 1894, 127). Turkiston Okrugi harbiy-tibbiy inspektori I. P. Suvorov nomiga hisobot tayyorlab, unda rasmiy ma’lumotlarni taqdim etish bilan bir qatorda o‘z taassurotlarini ham ifoda etganlar.

Mualliflarning qayd etishicha, ular kasalxona ishga tushirilgan kunda bemorlar kelishini hayajon bilan kutganlar. Birinchi kuni 3 nafar bemor-ayollar yordam so‘rab kelgan bo‘lsa, ertasiga 10 ta, birinchi oy davomida esa jami 200 ta bemor murojaat ularga qilgan. Shuningdek, dastlab ambulatoriyaga aholining “kambag‘al” qatlami vakilalari tashrif buyurganlar, keyinchalik esa o‘ziga to‘q va hatto yuqori lavozim egalari bo‘lgan xonadonlar ayollari ham tibbiy yordam so‘rab kelganlar. Ayollarning hammasiga, ijtimoiy ahvolidan qat’iy nazar, bir xilda xizmat ko‘rsatilgan (Obzor, 1894, 4-5).

Rus vrachlari kasalliklar haqidagi ma’lumotlarni to‘plar ekanlar, ularni hududlarning iqlimi, shahar tuzilishi, aholi soni, ko‘chalar, uylar va ularning tuzilishi, mahalliy aholining maishiy turmushi – kiyim-kechaklari, oziq-ovqatlari, shuningdek, an’ana va urf-odatlari bilan bog‘lab o‘rganganlar.

Toshkentning “eski shahar” qismi misolida mahalliy aholi orasida eng ko‘p uchraydigan kasalliklar, ularning sabablari, mahalliy tabiblar tomonidan davolanishi haqidagi ma’lumotlarni mutaxassis sifatida tahlil qilganlar. Jumladan, manbada keltirilishicha, o‘n yil davomida kasalxonaga murojaat qilgan jami xotin-qiz bemorlarning 15, 39 %ini teri kasalligiga chalinganlar tashkil etgan. Shifokorlar buning sababini mahalliy ayollarning turmush tarzi va sharoiti bilan bog‘laydilar. Shuningdek, hammomlar sonining kamligi, ichimlik suvi bilan bog‘liq muammolar, ifloslangan suv manbalaridan qo‘rqish kabi omillar bunga sabab bo‘lgan. Bundan tashqari, mualliflar teri kasalliklari ko‘pligini ayollarning ba’zi hunar turlari bilan shug‘ullanganliklari bilan ham izohlab, ular jumlasiga jun yuvish va saralash, bo‘yoqchilik kabi hunarlarni kiritadilar (Obzor, 1894, 95-102).

Asar mualliflari ginekologik kasalliklarni o‘rganilgan hudud, ya’ni Toshkentning “eski shahar” qismida eng ko‘p tarqalgan kasalliklardan biri sifatida sanab o‘tganlar. Ular jami bemorlarning 14 %ini tashkil etgan. Ayol-shifokorlar ushbu kasalliklarning kelib chiqish sabablari, ko‘rinishlari haqida ham batafsil ma’lumotlarni keltirib o‘tganlar (Obzor, 1894, 110-115) va ayollar orasida ko‘p uchraydigan ginekologik kasalliklarning sababini asosan shart-sharoitlar va sanitar-gigienik ahvol bilan bog‘laganlar.

Ovqat hazm qilish organlari kasalligi bilan og‘rigan bemorlar jami davolanganlarning 12,7 %ini tashkil etgan. O‘n yil davomida mazkur kasalxonaga ushbu kasallikdan aziyat chekkan 3 143 ta bemor murojaat qilgan. Asosan yomon va noto‘g‘ri ovqatlanish, ko‘p o‘tirish bunga sabab bo‘lishini qayd etar ekan, asar mualliflari ko‘pincha aholining kam ta’minlangan qismi bu borada shikoyat qilganligini ta’kidlaganlar.

Keyingi o‘rinda revmatizm, nevralgiya va nevrasteniya (asab kasalligi)dan shikoyat qilgan ayollar turgan. Jami bemorlarning 11,11%i, ya’ni 2 750 kishi ushbu kasallik bilan og‘rigan. Shifokorlar buning sababini mahalliy aholi turar joylarining sovuq va zaxligi kabi holatlar bilan izohlaganlar.

Ko‘p uchraydigan kasalliklarning keyingi guruhiga kamqonlik, holsizlanish, singa (milk kasalligi), leykemiya, shirincha kabilar kirgan. Ular bilan jami bemor ayollarning 9, 48%i kasallangan bo‘lib, ular ko‘pincha nasldan-naslga o‘tishi, kasalliklar tufayli holsizlanish, qon oldirish, yaxshi va yetarlicha ovqatlanmaslik, tez-tez homilador bo‘lish, uzoq vaqt davomida bolani emizish va boshqa qator sabablar tufayli kelib chiqqan (Obzor, 1894, 194-106).

Yuqumli kasalliklar bilan og‘rigan ayollar jami bemorlarning 9,21 % ini tashkil qilganlar. Mualliflar ko‘p uchraydigan yuqumli kasalliklar orasida zaxm (sifilis)ni alohida ta’kidlab, uning mahalliy tabobatda simob bilan davolanishi bunga sabab bo‘lishini asoslab berganlar.

Keyingi guruhga bezgak (malyariya) va bo‘qoq kasalligi bilan og‘rigan bemorlar kirgan. Kasallar soni bo‘yicha keyingi o‘rinda nafas olish organlari kasalliklari turgan va jami bemorlarning 8,2 %i ushbu turdagi kasallikdan shikoyat qilganlar. Buning sababini ham mualliflar mahalliy aholining maishiy-kundalik turmush tarzi bilan bog‘lab ko‘rsatganlar.

Mahalliy aholi orasida ko‘p uchraydigan kasalliklar ro‘yxatining oxirida ko‘z kasalliklari turgan. Ma’lumotlarga ko‘ra, tibbiy yordam so‘rab murojaat qilgan jami bemorlarning 4, 37 %i ushbu kasallik tufayli aziyat chekkan. Ushbu hisobot-xat ilovasida o‘n yil davomida kasalxonada davolangan bemorlar soni, kasalliklar turlari va boshqa ko‘plab masalalarga doir muhim statistik ma’lumotlar keltirilgan.

Chaqaloqlar va bolalar tarbiyasi, ularni voyaga yetkazish jarayoni tibbiy jihatdan muhim bo‘lganligi sababli, manbada Toshkentdagi bolalar tarbiyasi bilan bog‘liq ma’lumotlarni ham tahlil etganlar. Mualliflar o‘n yil davomida o‘z ko‘rgan-kechirganlari asosida bolalar tarbiyasiga oid an’analarni yoritish bilan birga, bolalarda uchraydigan kasalliklarning turlari haqida ham to‘xtalib o‘tadilar. Shuni alohida qayd etish kerakki, shifokorlar bolalar kasalliklarining aksariyatini mahalliy aholining turmush tarzi va urf-odatlari bilan bog‘liq ekanligini ta’kidlaganlar (Obzor, 1894, 24-48).

Shu o‘rinda aytish lozimki, Turkistonning turli hududlaridagi tabiiy-iqlim sharoitlariga qarab ayollar o‘rtasida ko‘p uchraydigan kasalliklar o‘zaro farq qilgan. Masalan, Farg‘ona vodiysida, xususan Qo‘qonda bo‘qoq kasalligi bilan og‘rigan bemorlar soni nisbatan ko‘pchilikni tashkil etgan. Samarqandda ham ma’lum davrda jami bemor ayollarning qariyb 30 %i qalqonsimon bez kasalligiga chalingan ayollardan iborat bo‘lgan (История, 2019, 18-19).

Vaqt o‘tishi bilan ayollarning yevropacha tibbiy maskanlarga murojaat qilishi ko‘payib borgan. 1897-yilga kelib Toshkentdagi ayollar va bolalar ambulatoriyasiga jami 8200 ayollar va bolalar kelganlar, ular hammasi bo‘lib 13 365 marta tashrif buyurganlar. Jami kelganlarning yarmidan ko‘pini, aniqrog‘i 4459 tasini ayollar tashkil etgan (O‘zMA. F. I-17, 1-ro‘yxat, 28996-yig‘majild, 7-8 varaqlar).

Ayollarning zamonaviy tibbiyotga ishonchi ortib borganligini quyidagi misol orqali ham ko‘rish mumkin. 1901-yilning 12-martida Toshkent shahar Dumasida tibbiyotga bag‘ishlangan yig‘ilish bo‘lib o‘tadi. Unda shahar aptekalari orqali shahar aholisining kambag‘al qatlami

hamda xayriya muassasalariga tarqatiladigan bepul dori miqdori oshib borganligi qayd etilgan. Jumladan, 1900-yilning yanvar-fevral oylarida aholiga 2000 rubl miqdoridagi bepul dori tarqatilgan bo‘lsa, 1901-yilning shu davrida 4000 rubl miqdoridagi dori-darmon berilgan. Doktor Shvarts bu holatni sharhlar ekan, buning sababi aholi o‘rtasida kasallanish darajasining oshganligi emas, balki mahalliy aholi, ayniqsa ayollarning rus tibbiyotiga ishonchi oshib borganligi bilan bog‘liq ekanligini qayd etgan. U hattoki aholining o‘ziga to‘q qatlamlariga mansub ayollar ham erlaridan mablag‘ ololmasdan, bepul dori olish maqsadida rus vrachlariga murojaat qilayotganligini, ayollarning 90 %i shu tariqa davolayotganligini, shuning uchun duma vakillarining dori-darmonlarni pullik qilishni joriy qilish borasidagi takliflari o‘rinsiz ekanligi aytib o‘tadi. Ajablanarlisi shundaki, Dumaning ayrim mahalliy aholiga mansub a’zolari ham pullik dorilar tarafdori bo‘lib chiqadilar. Ammo, rus vakillari mahalliy vakillarning bu takliflarida “mahalliy ayollarning rus vrachlari orqali va ambulatoriyalarda davolanishlariga barham berish istagi yashirin” ekanligini aytib, bunga qat’iy qarshi chiqadilar. Nihoyat, ayollardan dori va vrach maslahati uchun umuman pul olmaslik, erkaklar va 10 yoshdan oshgan bolalardan har bir konsultatsiya va dori uchun 20 kop. haq olish belgilanishi haqidagi qaror qabul qilinadi (Туркестанские ведомости, 1901, № 21).

Turkistonlik ayollar nafaqat xotin-qizlar uchun tashkil etilgan maxsus shifoxonalar, balki aralash shifoxonalarda ham tibbiy yordam olganliklaridan dalolat beruvchi manbalar juda ko‘p. Masalan, Toshkentdagi O‘rta Osiyo temir yo‘lining qabul punkti va ambulatoriyasi 1899-yilning 1-mayidan boshlab faoliyat yuritgan bo‘lib, u temir yo‘l vokzali oldidagi binoda joylashgan. Dastlab qabul punktida 10 ta o‘rin bo‘lib, keyinchalik 21 taga yetkazilgan va shulardan 6 tasi tug‘ruq o‘rni uchun mo‘ljallangan. Muassasada yiliga 600-700 gacha bemor, jumladan 200 tagacha tug‘ish uchun kelgan ayollar davolanganlar (Добросмыслов, 1912, 337).

Toshkent temir yo‘lining Toshkentdagi qabul punkti va ambulatoriyasi 1906-yilning 1-yanvari, ya’ni temir yo‘l ishga tushirilgan davrdan boshlab faoliyat yuritgan. Qabul punkti ixtiyorida dastlabki 3 yil ichida 40 ta o‘rin mavjud bo‘lgan. 1909-yil 1-apreldan ularning soni kamayib, 25 taga tushib qolgan. Ushbu tibbiy maskanda yiliga 600-700 bemor statsionar sharoitda davolangan. Jami 25 o‘rinning 13 tasi erkaklar, 12 tasi ayollar uchun ajratilgan. Bu yerda yiliga 100 nafargacha bola tug‘ilganligi qayd etilgan. Muassasada 2 ta vrach, 2 ta akusher va 5 ta feldsher ishlagan (Добросмыслов, 1912, 338).

Manbalarning ko‘rsatishicha, vaqt o‘tishi bilan ayollarning yevropaliklar tibbiyotiga munosabati o‘zgarib borgan. Dastlabki davrlarda mahalliy ayollarning zamonaviy tibbiyot muassasalari, jumladan, tug‘ruqxonalar xizmatidan foydalanishi qiyinchilik bilan kechgan. Ammo, keyinchalik mahalliy ayollar asta-sekinlik bilan zamonaviy tibbiyot maskanlarida farzand dunyoga keltirishga ko‘nika boshlaganlar. Masalan, 1883-yilda Toshkent tug‘ruqxonasining statsionar bo‘limida 72 nafar ayol yotib davolangan bo‘lsa, 1893-yilning birinchi yarmidagina ularning soni 110 taga yetgan (Палиенко, 1893).

Shuni alohida qayd etish lozimki, ayollarning zamonaviy shifoxonalarda jarrohlik amaliyotiga ko‘nikishlari mustamlaka davrining oxiriga qadar ham qiyinchilik bilan kechganligi haqidagi ma’lumotlar uchraydi. Manbalarga ko‘ra, ayollar “o‘limga rozi bo‘lsalar ham”, erkak jarroh xizmatidan foydalanishni istamaganlar. Ayrim hollarda, shifokorlar bemorlarning uylariga borib, ularga tibbiy xizmat ko‘rsatganlar. Masalan, 1916-yilga oid manbada doktor A.Shoroxovaning Toshkentning “eski shahar” qismida uy sharoitida “kesarcha kesish” operatsiyasini o‘tkazishga majbur bo‘lganligi qayd etilgan. Natijada ona va bolaning hayoti saqlab qolingan (Shodmonova, 2011, 127).

Manbalarda qayd etilishicha, mahalliy aholi orasida uqalash (massaj) keng tarqalgan va ommaviylashgan. Massajchilar orasida yuqori malaka va tajribaga ega bo‘lgan, abjir va mahoratli san’at egalari mavjudligi ta’kidlangan. Massaj qilish va ushbu xizmat turidan

foydalanish turkistonlik ayollar orasida ham keng tarqalgan. Ular “bozor massajchilari” singari bu ishda yuqori malakaga ega bo‘lmasalar-da, ammo yaxshi massaj qilishni uddalay olganlar.

Ko‘rib o‘tilganidek, Turkistonda Rossiya imperiyasi mustamlakachiligi vositasida kirib kirib kelgan zamonaviy tibbiyot maskanlari o‘lka ayollarining ishonchini qozonib borgan va buning oqibatida zamonaviy kasalxonalarga murojaat qiluvchi xotin-qizlar soni tobora oshib borgan. Shu bilan birga xalq tabobati ham aholi hayotida hamda sog‘liqni saqlash sohasida o‘z o‘rniga ega bo‘lgan. O‘lkada faoliyat olib borgan rus shifokorlari bemorlarni zamonaviy tibbiyot vositasida davolash bilan birga o‘z mehnatlari va kuzatuvlarining natijasini yozib qoldirish bilan mazkur davr manbashunosligini boyitishga hissa qo‘shganlar.

FOYDALANILGAN MANBA VA ADABIYOTLAR

O‘zMA. F. I-17, 1-ro‘yxat, 28996-yig‘majild, 7-8 varaqlar.

Shodmonova S. Turkiston tarixi – matbuot ko‘zgusida. Toshkent, “YANGI NASHR”, 2011.

Ziyaeva D. O‘zbekiston shaharlari XIX asrning ikkinchi yarmi – XX asr boshlarida. Toshkent: “Yangi nashr”, 2017.

Добросмыслов А. И. Ташкент в прошлом и настоящем. Исторический очерк. Ташкент, 1912.

История здравоохранения Туркестанского края в архивных источниках (сборник архивных документов). Ташкент, 2019.

Обзор десятилетней деятельности амбулаторной лечебницы для туземных женщин и детей в г. Ташкенте (1883-1894 гг.). Составлен женщинами-врачами: А. Пославской и Е. Манделштамм. Ташкент, Типо-литография С. И. Петухова, 1894.

Палиенко С. Об организации родовспомогательного дела в азиатской части Ташкента // Туркестанские ведомости. 1893. № 66.

Туркестанские ведомости. 1901. № 21.

Tarih Sahnesinde Türk Dünyası Kadını Uluslararası Sempozyumu
"Turk Dunyosi Ayollari Tarix Sahnasida" Mavzusida Ellararo Ilmiy Yig'ini
The International Symposium Women of the Turkic World at the Stage of History
BİLDİRİLER KİTABI ● MA'RUZA MATERİALLARİ ● BOOK OF PROCEEDINGS

XIX – XX. YÜZYILLARDAKİ KAZAK BASININDA "KADIN EŞİTLİĞİ" MESELESİ

Malika Auezkhankyzy Shashayeva*

Giriş

Geleneksel Kazak toplumundaki kadınlar ülke yönetimi, hükmetme, vatanı koruma gibi erkeklere layık görülen görevleri erkeklerle eşit bir şekilde gerçekleştirmiştir. Bununla ilgili bilgiler halk edebiyatında da tarihî kaynaklarda da az değildir. Yani, Kazak halkının millî özelliklerine göre, kız çocuğun terbiseyine ilişkin hususlar her zaman büyük bir sorumluluk gerektirmiştir. Ancak, geleneksel Kazak toplumunun da bazı eksikliklerinin olduğunu söylemek gerekir. XIX-XX. yüzyıllarda yayımlanan "Türkistan Vilayeti", "Dala Vilayeti" gazeteleri ve "Aykap", "Kazak", "Ak Jol", "Ayel Tendigi" gibi yayın organlarında aydınların ve halkın başlık parası, amengerlik, genç kızları rızası olmadan yaşlı erkeklerle evlendirme meselelerini gündeme getirmeleri bunun kanıtıdır.

Genel olarak, Kazak toplumunda XIX-XX. yüzyıllar arasında kadın meselesi çok önemli bir yere sahip olmuştur. 1897 yılındaki nüfus sayımının verilerine göre Kazakistan'da 3 311 492 kişi olduğu ve bunların 1 564 152'sinin kadınlardan oluştuğu, 1914 yılında ise ülkede 3 845 217 kişi varsa, onların 1 795 511'inin kadınlardan oluştuğu, yani kadınların nüfusun yüzde 47'sini oluşturduğu görülmektedir. Kadınlar ülke sakinlerinin yarısına yakınını oluştursalar da toplumsal ve sosyal hayattan uzaklaştırılmış, kadınların erkeklerle eşit haklara sahip bir şekilde yaşamaları zor olmuştur.

Orta Asya halkları ile Kazaklarda "beşik kertme" geleneği yüzyıllar boyunca canlılığını korumuştur. İki aileden birinde oğlan, diğerinde kız dünyaya gelirse bebeklerin ana babaları birbirleriyle daha yakın olmak niyetiyle gelecekte dünür olmak için sözleşmiştir. Anlaşma gereği çocuklar reşit olduktan sonra velilerinin isteğiyle nikahlanmıştır. Ancak bu geleneğe olan bakış açısı zamanla değişmeye başlamış ve XIX. yüzyılın başından itibaren gençler arasında zorla nikahlandırmaya karşı çıkılmaya başlanmıştır. Sibirya Özel Kolordusu'nun Kurmay Başkanı Tümgeneral G.Bronevskiy, 1831 yılında meydana gelen Orta Jüz'deki olayla ilgili yazılarında şu meselelerin çoğaldığını dile getirmiştir: "Kadınların kocalarından ayırlıp başkalarıyla evlenmelerine çokça rastlanmaktadır. Yetkililer bunu doğruluyor ve Kırgızlar bunun yol açacağı sonuçlardan çok korkmaktadırlar ve ailelerin huzuru kaçmaktadır" (Kazahsko-Rossiyskoye Otnoşeniye..., 1964: s. 255).

Kazakistan'da nikah kıymanın olmazsa olmazlarından biri evlenecek kadına başlık parasının verilmesi olmuştur. Başlık parasının miktarı her iki tarafın zenginliğine ve itibarına göre belirlenmiştir. Kazaklar başlık parası olarak genelde kısrak, tay, kulun, deve, koyun ya da

* Ç.Velihanov Tarih ve Etnoloji Enstitüsü, Kazakistan, Almatı, E-mail: ma.shashaeva@mail.ru

silah, kartal vd. Vermişlerdir. Torgay Eyaleti Askerî Valisi L.F.Ballyuzek'in aktardığı bilgiye göre, zenginler 47, durumu orta olanlar 37 baş hayvan vermişlerdir (Küyev Keltir, Kız Uzat, 1991: s. 37). XIX-XX. yüzyıllarda başlık parasının miktarı ve türü geleneksel olandan farklılaşmış, zamanın şartlarına göre değişime uğramıştır. Ancak, buna rağmen, başlık parası verme geleneği gençlerin, özellikle kadınların karşı olmalarına bakmaksızın, devam edegelmiştir.

XX. yüzyılın sonunda Kazak toplumunda reşit olmayan genç kızların zorla nikahlandırılması çoğalmaya başlamıştır. Fakir aileler yoksulluk ve zorluklardan dolayı reşit olmayan kızlarını evlendirmişlerdir. N.İ.Grodekov'un aktardığı bilgiye göre, Kazalı Uezdi'nde çocukları 9-12 yaşında, Perovsk Uezdi'nde ise 12-15 yaşında evlendirmişlerdir (Grodekov, 1991: s. 20-21).

İşte bu yüzden milletin geleceğini düşünen aydın kitlenin temsilcileri böyle bir toplumda meydana gelen eşitsizliğe göz yumamayıp bununla mücadele etmeye başlar. Topluma yeni bir güç katan, toplumsal bilince yeni fikirler getiren eğitimli, milletin namusu ile ruhunu yüksekte tutan Kazak halkının gayretli oğulları ile kızları basını verimli kullanıp, gazeteler ile dergilerde yazılar yayımlayarak halkın bilincini değiştirmek, toplumdaki kadının statüsünü hak ettiği seviyeye yükseltmek için çabalamışlardır.

Materyaller ve yöntem

Makalenin veri kaynağı olarak XIX-XX. yüzyıllardaki Kazak basınındaki gazeteler ile dergiler, bununla birlikte, Sovyet ve yerli araştırmacıların XX. yüzyılın ilk çeyreğindeki Kazakistan'daki kadın eşitsizliği meselesine yönelik bilimsel çalışmaları, bilimsel araştırmaları ve makaleler dizisi kullanılmıştır.

Araştırmanın metodolojik esası olarak diyalektik, tarihçilik ve bilimsel nesnellik ilkelerine başvurulmuştur. Bunun neticesinde, meselenin ortaya çıkma nedeni, onun asıl dönemlerinin tespit edilmesi, tarihî-zamansal döngüde gelişim özellikleri, meselenin şimdiki durumu ve onun kesin tarihî olayların etkisiyle değişime uğraması gibi sorulara cevap bulmaya imkan sağlanmıtır.

Bunun gibi metodolojik ilkelere başvurulması genel olarak bilimsel yöntemleri, yani, incelenecek olan tarihî kaynakları tahlil etme yöntemini, meselenin belirli bir yönünü ele alan bilimsel çalışmaların neticelerini karşılaştırma yöntemini kullanmayı ve XIX. yüzyılın sonu ile XX. yüzyılın ilk çeyreğindeki Kazakistan kadınlarının durumunu anlatan Kazak yayın organlarını inceleyerek meseleyi etraflıca ele almayı mümkün kılmıştır.

Kazak toplumundaki "kadın meselesi" konusuna ilişkin XIX-XX. yüzyıllardaki gazete ve dergilerde yayımlanan makalelerin karşılaştımalı analizi gerçek tarihî olaylarla ilgili tarihçilik ve nesnellik ilkesine uygun olarak yapılmıştır. Kaynaklarla ve materyallerle çalışmanın tarihî-sistematik ve karşılaştırmalı-tarihî yöntemlerinin kullanılması Kazakların sosyal ve hukukî normları ile Sovyet hükümetinin siyasi reformlarının Kazakistan kadınlarına tesirine ilişkin yazarların görüşleri ile değerlendirmelerindeki farkı görmeye ve kanıtlamaya imkân sağlayacaktır.

Bulgular ve Tartışma

XIX. yüzyılın sonunda Kazak dilinde yayımlanan ilk gazeteler olan "Dala Vilayeti" ile "Türkistan Vilayeti" gazeteleri ve bununla birlikte "Kazak", "Ak Jol" gazeteleri, "Azat Ayel", "Ayel Tendigi", "Aykap" dergileri ülkemizdeki Kazak kadınının sıkıntılarını dile getirerek toplumdaki eşitsizliği ortadan kaldırmaya çağrıda bulunmuştur.

Ayrıca, XX. yüzyılın ilk çeyreğindeki Kazak kadınlarının durumu Cemile Kınacı'nın araştırmalarına da konu olmuştur. Kınacı, 1920-1928 yıllarında Kazakistan'ın tiyatrolarında

oynanan piyeslerdeki kadın eşitliği meselesi, başlık parası, kuma alma, kızın rızası olmadan nikahlandırılması, amengerlik, Sovyet hükümetinin politikalarının tesiri gibi konulara dikkat çekmiştir. Yazar, Kazak edebiyetında kadın meselesini gündeme getiren kişiler olarak Mirjakıp Dulatov, Jüsipbek Aymavıtov, Saken Seyfullin, Jiyengali Tilepbergenoğlu, Koşke (Koşmambet) Kemengeroğlu ve Muhtar Avezov'tan bahsetmiştir. XX. yüzıl Kazak edebiyatını inceleme sırasında Cemile Kınacı, aydınların, Ekim devriminden önceki ve sonraki kadın imajındaki değişimi, sıradan Kazak kadınının sosyal durumu ile isteklerini manzumelerinde ve şiirlerinde nasıl işlediklerini gözler önüne sermiştir (Kınacı Baran, 2017: s. 172).

N.Junaeva'nın «Kazak Toplumunda Kadının Statüsü ve Kazak Edebiyatında Sorunsalı Kadın Olan Roman ve Hikâyeler Üzerine Bir İnceleme» konulu tez çalışmasında da Kazakistan'daki XX. yüzyıldaki kadınların durumu edebî eserlerdeki, romanlardaki karakterlerin kaderleriyle ilişkilendirilerek ele alınmıştır. Araştırma nesnesi olarak M.Dulatov'un "Bahtsız Jamal", B.Maylin'in "Şuganın Belgisi", M.Avezov'un "Korgansızdın Küni" ve G.Müsirepov'un "Ulpan" adlı eserleri seçilir. Tez çalışmasında yazar "Kazak" adının tarihi, Kazak boylarının yapısı ve genel olarak Kazakistan'ın tarihi üzerinde durduktan sonra Tavke Han döneminden itibaren kadınların durumunu incelemeyi amaçlar. Tezde Kazak toplumundaki kadınların kaderlerini oldukça etkileyen 1917 yılındaki Ekim devrinden önceki ve sonraki Kazak kadınlarının statüsü karşılaştırılarak onların eğitim alma, meslek sahibi olma ve çalışma meselelerine, ayrıca, Alaş aydınlarının kadın eşitsiliği hakkında yazdıkları makalelerine değinilmiştir. Kazak kadınlarının zorlu kaderlerini konu edinen edebî eserlerde anlatılan tarihî dönemler üzerinde durulmuştur. Bununla birlikte, tez çalışmasında bağımsız Kazakistan'daki cinsiyet politikası da değerlendirilmiştir. Tabi, söz konusu tez çalışmasının ele aldığı dönem uzun olduğu için burada XX. yüztılın 20-30'lu yıllarındaki kadınların durumu meselesinin tarihî ve sosyal yönü derinlemesine incelenmemiştir. Yine de sosyal bilimler ve onun içinde edebiyat bilimi alanında hazırlanan bu tez çalışmasının kadınlar meselesinin edebiyatla ilişkisini ortaya koyması çalışmanın önemini artırmaktadır (Junaeva, 2019: s. 176).

Araştırma Neticesi

Kazakistan'daki kadın meselesinin gündeme getirilişi basın yayın tarihindeki ilk gazeteler olan Türkistan Vilayeti ve Dala Vilayeti gazeteleriyle başlamıştır. XIX. yüzyılın ikinci yarısında "Türkistan Vilayeti" Gazetesi (1870-1882) ile "Dala Vilayeti" Gazetesi (1888-1902) Çarlık Rusya hükümetinin kararıyla yayımlanmaya başlamıştır. Bu yayın organları sömürgeci ülkenin propagandasını yapmak amacıyla yayın hayatına başlamış ise de, aslında, bu çerçeveyle sınırlı kalmayarak Kazak milletinin sıkıntılarını dile getirme konusunda da epey hizmeti olmuştur. Söz konusu gazeteler eksi geleneklerin kıskacında kalan Kazak kadınlarını azat etme meselesini gündeme getirmiş, bununla birlikte, Kazak toplumundaki bu konuyla ilgili sosyal ve ailevi meseleleri çözmeye yönelik teklifleri de yayımlamıştır. Bu tür meselelerin tartışılması sonucunda birbirine zıt iki farklı akım, gerici ve yenilikçi akım ortaya çıkmıştır. Kazaklar arasındaki bu iki akımın varlığını Çokan Velihanov ellili yılların ortalarında dile getirmiştir. "Günümüzde, diye kaydeder Ç.Velihanov, eski ile yeni arasında pek fark edilmese de güçlü bir mücadelenin yapılmakta olduğunu söylenebilir" (Velihanov, 1989: s. 389)

"Türkistan Vilayeti" Gazetesi ("Turkestanskaya Tuzemnaya Gazeta") 1870 yılında Taşkent şehrinde Özbek ve Kazak dillerinde yayımlanmaya başlamıştır. Gazete ilk başlarda Türkistan Genel Valiliğinin yayın organı olan "Turkestansiye Vedmosti" Gazetesine ek olarak çıkmışsa da fazla uzun sürmeden ayrı bir gazeteye dönüşmüştür. Bu, Orta Asya halklarının ilk gazetesi idi. Aslında, gazete hükümetin programına uygun olarak Türkistan Genel Valiliği ile Vilayet Askerî Valisinin yerel halklara ilişkin buyruklarını, mahkeme kararları ile ticaretle ilgili haberleri, Rusya ile diğer ülkelerdeki önemli olayları, çiftçilikle ilgili haberleri yayımlamıştır. Ancak, daha sonra, gazete zamanla kendi yayın politikasının dışına çıkıp Kazak halkının

kültürüne, tarihine ve edebiyatına ilişkin materyalleri de sık sık yayımlamıştır (Bekhojin, 1981: s. 191). Bununla birlikte, gazete toplumda yankı uyandıran kadın meselesini kendine konu edinmiştir. Örneğin, gazetenin 1875 yılındaki 16. sayısında reşit olmayan kızı nişanlandırıp başlık parası alan Kazak geleneğini eleştiren bir yazarın makalesi yayımlanmıştır. Orada, yazarın "Bu sözü gazetede basarsanız, bizim Kazaklar biraz utanıp, düşünürlerdi" şeklindeki sözlerine de yer verilmiştir.

Ayrıca, gazetede amengerlik, dul kadınların davaları gibi halk arasında isyan uyandıran geleneklerin zararlarını ortaya koyan materyaller de yayımlanmıştır. Onlardan birinde: "Kocası vefat eden kadın artık bekâr sayılmalı ve kendi isteğiyle istediği insanına varmalıdır" şeklinde cesurca bir öneride de bulunulmuştur.

Geçen yüzyılın Kazak toplumundaki kadın eşitliğinin ayaklar altına alınması dinî inanmalarla da ilglii olmuştur. Örneğin, 1877 yılındaki 2. sayısında Şeyhismail adlı mollanın 14 yışındaki hasta bir Özbek kızını okuyup üfleyerek iyileştireceğini söyleyip evine götürdüğü ve nikahını kıyarak onunla evlendiği yazılmıştır. Yazının sonunda "Biz bu üfrükçünün adını gazeteye de bastık. Eğer üfürükçü yine kandıracak olursa, Rus yasasına göre bunların başına büyük işler açılır" diyerek uyarmıştır.

"Dala Vilayeti" Gazetesi diğer yerel gazetelere nazaran daha çok Kazak halkının yaşamını, onların uğraşlarını ve kültürel yaşantılarını aktaran bir gazete olmuştur. Millî basının yayın organlarından biri olan "Dala Vilayeti" Gazetesinin yayın hayatına başlaması Kazak halkının geren yüzyıldaki kültürel hayatındaki önemli bir olaydır. "Dala Vilayeti" Gazetesinde basılan yazılarda Kazak halkının her dönemdeki hayatı, yaşantısı, zor durumları ve meydana gelen olaylar tamamıyla kapsanmış, Kazak tarihinde yaşanan büyük değişimler ve halkın hayatından kesitler ayrı ayrı olarak ilk defa bu yayın organında yayımlanmış ve söz konusu gazete millî edebiyat ile kültürün temelinin oluşturulmasına yardım sağlamıştır (Dala Vilayeti, 1994: s. 537). "Dala Vilayeti" Gazetesinde çıkan "Unutulmayan" Geçmişteki ve Günümüzdeki Kırgızlar. Denemeler" (1892) ve "Günümüz Kırgız Kadınlarının Kaygılı Durumu" (1894) başlıklı makalelerde etnogragik önem taşıyan bilgiler yer almakta, dönemin yaşantısı ve geleneksel normlar, Kazak kadınının durumu anlatılmaktadır.

"Unutulmayan" Geçmişteki ve Günümüzdeki Kırgızlar. Denemeler." başlıklı makalede Kazak toplumundaki bazı ailevi kuralların hâlâ sürdürüldüğünden (beşik kertme, bunu bozanları ölüm cezasına çarptırma, ailenin sadakatini zedeleyenleri ağır bir şekilde cezalandırma) ve bu geleneği büyüklerin katı bir biçimde korumaya çalıştıklarından bahsedilmiştir. Makale, Kazak toplumundaki kadınların hayatını değiştirmeye, medeni olmaya çalışmaya davet ediyor: "Kadınların aklı doğası gereği erkeklerin aklından, kabiliyetinden eksik değildir... Kırgızların kadınlarına sert davranmalarının faydasız olduğunu kanıtlamaya çalışacağız" (Dala Vilayeti, 1989: s. 604).

Deneme yayımlandıktan iki sene sonra Kazak toplumundaki sosyal meselelere yeni bakış açısıyla bakılmaya başlandığı, en önemlisi kadınların aktifleştiği görülür ve onlar nikah-aile konusundaki itirazlarını kadılara, hükümete söylemeye, sık sık şikayetçi olmaya başlarlar. Kızlar kendi sevdiklerine olan duygularını ve on sekiz yaşındaki kızı seksendeki ihtiyarla evlendirmenin verdiği üzüntüyü açıkça şiirlerle söylemeye başlarlar.

Kadın eşitliği meselesinin Ekim devrimine kadar da etraflıca ele alındığı ve gündeme getirildiği, Sovyet Kazakistanı'nda da kadınların eski geleneklerin kurbanı oldukları, ancak XX. yüzyılın başından itibaren kadının toplumdaki yeri dile getirilip, temiz kalpli ve çalışkan Kazak kızlarının çocuk eğitmedeki, gelecek nesilleri yetiştirmedeki rolüyle birlikte kadınların özgürlüğünü koruma meselesi de gazetelerde yazılmaya başlamıştır. Kazak kızlarının sevimli karakterlerini oluşturan S.Toraygırov, S.Köbeyev, M.Seralin gibi demokrat yazarların kadın meselesine yönelik ilk makale, hikaye ve denemeleri de söz konusu gazeteler ile dergilerde

yayımlanmıştır. Bahsedilen yazarlar kendi eserlerinde kadınların eşitliği ile kişiliğini aşağılayan eski geleneklerle cesurca mücadele edip, ağır bir şekilde eleştirirler. Bundan dolayı "Türkistan Vilayeti" ve "Dala Vilayeti" gazeteleri zamanın şartlarına uygun olarak toplumdaki olumsuz davranışları cesurca ve açıkça gösterebilmiştir. Zira, henüz dinî kavramlar ile eski geleneklerin etkisinden kurtulamamışken gazetelerde gerçek hayatı anlatan yazıların çıkması bir adım da olsa bir ilerlemedir. Gezetelerde Kazakların ilk hikaye, deneme, politik konulardaki makaleler ve fabllarla birlikte şiir türündeki eserler de yayımlanmıştır. Söylenmesi gereken bir husus da şudur ki, genel olarak "Türkistan Vilayeti" Gazetesinde "Aykap" Dergisi ve "Kazak" Gazetesiyle kıyasla şiir ve destanlara daha az karşılaşır. Gazetede yayımlanan şiirlerin de konuları halk edebiyatı örnekleri, hikaye, deneme, fabl ve politik yazılarda olduğu gibidir ve Kazak halkının kalbinin temizliğini, üzüntüleri ile sevinçlerini, aşkını betimler; çalışmaya, sanata, eğitime, samimiyete, iyiliğe davet eder; eski gelenekleri, tembelliği eleştirir.

İlk siyasi-demokratik yöndeki Kazak dergilerinden biri olan "Aykap" Dergisi yenilikçi bir biçimde, konargöçer halkı yerleşik hayata davet edip, Kazakistan'ın sosyo-ekonomik, siyasi ve kültürel hayatının önemli meseleleriyle birlikte kadın meselesini de gündeme getirmiştir. Yayın kurulunda tarihçiler, eğitimciler, edebiyatçılar, yazar ve şairler birlikte çalışmışlardır. Sakey Seyfullin, Sultanmahmut Toraygırov, Sabit Dönentayev, Beyimbet Maylin, Bakıtjan Karatayev ve Sabırjan Gabbasov gibi yazarlar ile politika konusunu ele alan uzmanlar "Aykap" Dergisinde kendi görüşlerini yayımlayıp, o dönemdeki toplumun önemli meselelerini masaya yatırmaya katkı sağlamışlardır.

"Aykap" Dergisi Kazakların toplumsal görüşünü, edebiyatı ile siyasi bilgisini Ç.Velihanov, I.Altınsarin, Abay Kunanbayevlerin eğitimcilik geleneği esasında geliştirmiştir. Derginin editörü M.Seralin, sekreterleri S.Toraygırov ve A.Galimov kadın eşitliği meselesinde yenilikçi görüşler ileri sürmüşlerdir. Başarılı bir politika yazarı, Kazak aydınları arasındaki tanınmış şair M.Seralin, toplumdaki sosyal meselelerle birlikte kadın eşitliğini sağlamak için halkı aktif olmaya davet etmiştir. Dergi çıkmadan önce de Seralin "kadın meselesi" kavramını ortaya atmış ve kabul ettirmiştir. M.Seralin, 1903 yılındaki "Gülgaşima" adlı manzumesinde köydeki nikah kıyma sistemini eleştirip, kişi özgürlüğünün önemini vurgulamıştır. Manzumenin baş kahramanları olan Gülgaşima ile Baymagambet kendi duygularının ezilmesine, ataerkil aile normlarına karşı çıkıp kendi hakları için mücadele ederler. Bu sosyal motif "Aykap" Dergisinin kadın meselesindeki fikri yönünü ortaya koymaktadır.

"Aykap" Dergisinin yayın kurulu üyesi (1913-1914) S.Toraygırov da Kazak kadınlarının durumunu kendi eserlerinde çokça dile getirmiştir. Onun 1912 yılındaki "Neke Kiyar" adlı poetik eserinde genç kızları kendi isteği olmadan yaşlı adamlarla nikahlandıran mollalara ve amengerlik geleneğine, başlık parasına karşı görüş bildirilmiştir. Kazak kadınlarının üzüntüsü ile kederi, bununla birlikte kadınların erkeklerle aynı eşitliği ve hakları elde edeceğine olan inancı onun "Ayel" (Kadın) adlı şiirinde betimlenmiştir.

Kazak edebiyatının XX. yüzyılı gerçekçi bir biçimde betimleyen ilk romanlarından biri S.Toraygırov'un "Kamar Sulu" (1914) romanıdır. Romanda yazarı çok düşündüren kadınların durumu, Rusların Kazaklara, Kazakların Kazaklara eziyeti edebî bir üslupla betimlenmiştir. Romanın baş kahramanları, aklı ile güzelliği birbirine denk Kamar ile Ahmet gibi iki aşığın eski geleneklerin kıskacında kalıp, sevgilerini bastırmaya mecbur olurlar. Bunun sebebi ise on beş yaşındaki Kamar'ı babasının itirazına bakmadan Kaltan Hacı ve Ospan Kadı adındaki akrabalarının baskısıyla eşi ölen Jorga Nurım'la nişanlayıp başlık parası almalarıdır. Çevresinden anlayış ve destek bulamayan Kamar üzüntüsünü Ahmet'e yazdığı mektuplarında dile getirir. Bu mektuplar ise milletin eline düşer ve kızın evlenmeyi kabul etmeyeceğini anlayan Jorga Nurım Kamar'ı zorla götürür. Sonrasında ise Kamar üzüntüden hastalanır ve onu "tedavi edeceğiz" diye eziyet çektiren cahil baksıların azabına dayanamayıp vefat eder. Bu

zülme dayanamayan Ahmet Kamar'ın peşinden gidip ona yapılanların hesabını sormak ve intikam almak ister ama kendisi de öldürülür. Romanın olay örgüsü bu şekildedir.

S.Toraygırov, Kamar karakteriyle Kazak kızlarının ağır durumunu betimlemiş ve köyün hem saygın hem de değerli bir kızı olan Kamar'ı bu kadar eziyet ederek öldürdülerse, diğer kızların hâli ne olacak sorusuna cevap aramıştır. Bu romanla şair-yazar köyde bir salgın gibi yayılan ve halkı yıpratan eski gelenekleri eleştirir. Yazar kendisinin bu düşüncelerini Kamar'ın ağzından halka ulaştırır:

(Allah'ım) Durdur artık, bundan sonra Kazakları,

Oyuncak etme ihtiyarlara genç kızları.

...Ondan sonra milleti azdıran işanını (molla) al,

Peşinden su gibi aksın hesapsız mal.

Yetişip tam da olgunlaştığım çağımda,

Malı olan ihtiyar üstüme yürüdü azgın köpekçe.

İbret al, zavallı benden, Kazak kızı,

Mal ile ihtiyardır sana sançacakları bizi.

Onmaz bu gelenekle Kazak halkı,

Sebebi budur kalmazsa eğer ardında izi (Toraygırov, 1993: s. 453).

Bu satırlarda yazar Kamar'ın sözleri vasıtasıyla eskici topluma olan küskünlüğünü belirtmekte ve kendi geleceklerini düşünmeden, karınlarını doyurduklarına sevinen halkın nadan sınıfını eleştirmektedir. Olur olmaz şeylerle kendini kandıran cahil kesime hem acımakta hem de onların yaptıklarını görüp sinirlenmektedir. Nurım'ın Kamar'la evlendiği düğün sırasında "eğlenmekte ve seyretmekte" olan grubu betimlerken S.Toraygırov: "bir gün doysa eşekler, geleceği hesap edecek akıllarını kaybederler" diyerek Kamar'ın acınası durumunu anlayan ve ona acıyan kimsenin olmadığına yanmaktadır.

İşte, bundan dolayı "Kamar Sulu" romanı Kazakların geçmişteki hayatını, oradaki adaletsizliği gerçekçi bir biçimde betimleyip kadınların kaderine önem vermeyen Kazak toplumunun görüntüsünü gözler önüne sermektedir (Sekey, Dokseyeva, 2015: s. 31-38).

Bunun gibi toplumda kadınlara karşı acıma duygusunun olmadığını "Aykap" Dergisinde A.Galiyev de kendisinin "Beyşara Kız" hikayesinde betimlemiştir. Hikayenin baş kahramanı Altınay on altı yaşını doldurduğunda anne babasınına başlık parasını on sene önce vermiş olan dünürler tarafından zorla ve dövülerek damadın köyüne götürülür ve dayaktan bayılınca o hâlde köyüne geri gönderilir. A.Galiyev, Kazak toplumunun kadınlara eşitlik vermeye henüz hazır olmadığı yönünde bir görüş bildirir. Hikayedeki Altınay kederli yaşamı, köydeki insanların dedikoduları ve toplumun hareketsizliği yüzünden sonunda bu dünyaya veda eder. Yazarın, halkın toplumsal bilincini, psikolojik seviyesini, Kazak kadınının zor durumunu betimleyip, kadın eşitliği meselesini "Aykap" Dergisinde gündeme getirmesi doğal bir olgudur.

Kadın eşitsizliği meselelerinden bir diğeri de "eğitim alma" meselesidir. 1911 yılında "Aykap" Dergisinin 7. sayısında "Kazak Kızlarının Babalarına" başlıklı bir mektup yayımlanmıştır ve orada şöyle denmektedir: "Bizi eksik görüyorsunuz ki, erkek çocuklarını okutuyor ama kız çocuklarınızı okutmuyorsunuz. Kızlarımız okurlarsa kötü yola düşerler diyorsunuz ve bizi okumadan mahrum bırakıyorsunuz. Geçmişteki kadınların kötü yola düşenleri okudukları için kötü yola düşmüşler? Bunu neden aklınızla düşünmüyorsunuz? İnsanı eğitim kötü yola düşürür mü? Eğer biliyorsanız önce iyi bir şekilde kız çocuğu okutmak lazım. Lazım olmasının sebebi şudur: Bu kızlar eninde sonunda çocukların gelecekteki anneleri

olacakları için, çocukları terbiye etmek onları işi olacaktır. Çocuğu terbiye eden, yetiştiren anne cahil, nadan olursa, çocuğa iyi bir örnek olamaz" (Tileubaykızı, 1911: s. 2). Yazar, bu mektup vasıtasıyla Kazak kızlarını okumaya davet eder.

"Aykap" Dergisi kendi gündemine önemli sosyo-demografik meseleleri de taşımıştır. Onlar: Kazak toplumunda 30-40 yaşındaki bekâr erkeklerin sayısının artması, bir kıza 5-6 erkekten düşmesi, toplumdaki demografik eşitsizliğin ortaya çıkması. Böylece bu sebeplerin sosyo-ekonomik sonuçlarından dolayı "başlık parasının" artmakta olduğu belirtilerek ülkedeki zor durum objektif bir şekilde yorumlanır.

Dergi, toplumu kadınlar ile erkeklerin vatandaşlık haklarını eşitlemeye, kadınların eğitim almalarıyla ilgili meselelere yenilikçi bakış açısıyla ve insanoğlunun anası gözüyle bakarak kadınlara saygı duymaya davet etmiştir. "Eki Kızdın Kaygısı" başlıklı makalede: "Kadın insanoğlunun habercisi, o, bütün halkların anası, o, onların terbiyecisi" diyerek çok önemli bir meseleyi gündeme taşımıştır (Bukeyhanov, 1985: s. 17).

1913 yılının 2 Şubatında A.Bökeyhanov'un önderliğiyle "Kazak" Gazetesinin ilk sayısı basılır. Meşhur tarihçi, bilim insanı M.Koygeldiyev: "Kazak" Gazetesi, belli bir düzeyde, o dönemdeki Kazak Millî Harekatının en aktif emektarları olan A.Bökeyhanov, A.Baytursınov ve M.Dulatov'un büyük emeklerinin ortak meyvesiydi" (Koygeldiyev, 2008: s. 65) diyerek objektif bir şekilde değerlendirmede bulunmuştur. 5 yıl boyunca yayın hayatına devam eden gazetede G.Baygurina, A.Dosjanova, G.Dulatova ve N.Kuljanova gibi toplumun emektarları olan Kazak kadınları toplumdaki önemli meseleleri paylaşma imkanına sahip olmuştur.

1917 yılında düzenlenen I. Genel Kazak Kurultayında kurulan "Alaş" partisinin Kazaklar için hazırladığı 10 maddeden oluşan programının projesi "Kazak" Gazetesinin 2 Kasım 1917 tarihli sayısında basılıp halkla buluşmuştur (Nurpeyis, 1995: s. 25). Partinin ana evrakının reformcu sıfatı sosyo-ekonomik, kültürel-eğitimsel, dinî ve diğer konulardaki meselelerde görülmüştür. "Alaş" programının 10 maddesinin yarısı sosyal alanlara yöneliktir: hukuk, eşitlik, özgürlük, konuşma ve basın özgürlüğü, ayrıca, dinine ve milliyetine bakmaksızın bütün insanların hukuki olarak eşitlenmesi... "Alaş" Partisi üyelerinin Kazakistan'daki kadınların durumunu siyasi ve toplumsal zeminde gündeme getirmesi çok büyük önem taşımıştır.

Türkistan'daki millî aydınların öncülüğüyle 1920-25 yıllarında Türkistan Komünist Partisi Merkez Komitesi ve Türkistan Yürütme Komitesinin basın yayın organı olarak çıkan "Ak Jol" Gazetesine S.Kojanov, S.Ospanov, N.Törekulov, S.Asfendiyarov, M.Dulatov, İ.Toktobayev, K.Kületov, M.Kayıpnazaroğlu, S.Sadvakasaov, J.Arıstanov ve Ö.Turmanjanov gibi vatandaşlardan biri müdür, diğeri yardımcı görevini üstlenerek idare etmişlerdir. Bahsedilen bu kişilerin neredeyse tamamı Alaş fikriyatı sahiplenen millî aydınların tanınmış temsilcileridir. Onlar, kendilerinin millî birliği yücelten siyasi bakış açıları, kaynağını geleneksel kültürel ve manevi değerlerden alan şimdiki ilerici dünya görüşleri bakımından Sovyet hükümetinin oluşturduğu partici ve devletçi anlayışın dar kalıbına sığmamıştır. Onların Kazaklara has ruhu benimseyen, yeni toplumda millî değerleri sınıfsal değerlerden üstün tutan yaklaşımları gazetenin siyasi ve fikri içeriğini belirlemiştir. Gazete gerçekten de Türkistan'daki Alaşçı yapıdaki milliyetçi aydınları birleştiren fikri merkeze dönüşmüştür. Bu gazete vasıtasıyla tanınmış emektarların dile getirdiği millî görüşleri ve fikirleri Türkistan'daki Kazak halkına ulaşmış ve desteklenmiştir (Tursın, 2020).

"Ak Jol" Gazetesi kadın eşitliği meselesini konu edinen halk arasındaki tanınmış gazeteye dönüşmüştür. Gazetede "Kadın Eşitliği" başlığı altında bu meselelerle ilgili makaleler sürekli olarak yayımlanmıştır. Onlardan birinde çıkan "Jetim Kız" başlıklı (Yazar: Jumagali, S.Kojanov'un takma adı) makaleden: "Milletin millet olarak varlığını sürdürmesi, gelişmesi ve ilerilemesi için birkaç sebep olmalıdır. O sebeplerden biri milletin anası, milletin terbiyecisi olan kadın olmalıdır. Kadın eşitliksiz, kadın nadan, kadın köle olursa, millet kanatsız kuşa

benzeyip ne kadar çabalasa da ileri gidemez. Bu bellidir. Söyleniyor da yazılıyor da. Günümüzdeki Kazak kadınlarının hâli, özellikle, 1917-18 yılındaki açlıktan sonraki Türkistan kadınlarının durumu çok ağırlaştı. Satıldı, korumasız, evsiz, çıplak ve yetim kaldı. Özbeklerin elindeki fakir Kazaklara zülmedildi. Geçen Aralık ayında eski Taşkent'e gitmiştim, Özbeklerin 13-14 yaşındaki çocuğu 11-12 yaşındaki Kazak kızını kızağa bağlayıp kendisini çektiriyormuş. Kız üzüntülü ve sıska, kıyafeti de olmadığı için acıdım ve yanına gidip hâl hatır sordum. Beni kendisiyle dalga geçmek isteyen biri sanmış olmalıdır. Hiçbir şey söylemedi. Sonra Özbek çocuğa: "Hey, ortak! Neden şu kıza kızak çektiriyorsun? Kendin yürüyebiliyorsun, ayağın var ya" dedim. Özbek çocuk sinirlendi. Ben çok öfkelenip çocuğu iterek kızaktan indirdim. Fakat sokak ortasında bağırıp gürültü çıkarmaya ne gerek var dedim ve oradan uzaklaştım. Bu kız geçen yıllardaki açlıktan dolayı Özbeklere hizmetçi olarak geçimlerini sağlayan Kazak erkeklerinin yetim kız kardeşi olsa gerek. Bunun gibi yetimlerin Türkistan şehirlerinde çok olduğu "Ak Jol"da yazılmıştı. Bu doğru, yetim kız kardeşlerinizi kurtarın, gençler!" şeklindeki yazarın feryadını görmek mümkündür (Jumagali, 2020: s. 70).

Gazetenin 1921 yılında çıkan 56. sayısındaki Jüsip Sayranbayev'in makalesi Kazak kadınlarının gerçek durumunu ifade etmektedir: "1918 yılındaki açlıktan Avliye Ata uezdinden Orazgül adındaki kadın kocasıyla birlikte Taşkent uezdine bağlı Şaraphana bolısının Kemerbas köyüne gelir. Geldikten sonra kocası vefat edip, kendisi ise iki hanımı olan Kakan adında bir adamın darı tarlasına bekçilik yaparak yaşamını sürdürür. Günlerden bir gün Kakan akrabası Ernazar'ı çağırıp: "şu kadını benimle evlenmesi için ikna et" der. Ernazar kadına: "Kakan'la evlenmezsen durumun çok zorlaşır" der. Kadın kabul etmez. Ernazar, kadının kabul etmeyişine bakmadan köydeki mollasını çağırır. O molla kabul etmeyince Üştamgalı bolısının Sarmırza adlı Kazakını getirip, nikahını kıydırıp, kadını Kakan'la evlendirdi. Kadın kabul etmeyerek iki defa evden kaçsa da bulup getirip, döverek ve zorla evinde tutuyorlar. Sadece bir tek Orazgül değil. Halk arasında bunun gibi baskılar çoktur. Bundan dolayı bugünkü kadın eşitliği denilen güzel söz ve hayaller, sanırım, sadece kağıt üzerinde kalmıştır" (Ak Jol, 1921: s. 56).

Gazetenin 58. sayısında yayımlanan Kasım Onbayev'in şu mektubunda ise şöyle denmektedir: "Bizim Jelök civarındaki millet başlık parasının kaldırılacağını duyunca 10 yaşındaki kızına kadar satıp parasını yemezse babası açlıktan ölecekmiş gibi oldu. Bu günlerde damadı zengin fakir, genç yaşlı demeden kız satıyorlar. Geçtiğimiz Nisan ayının başında Jelök bolısı Jelök kışlağında yaşayan Amirov isimli şahıs kendisinin 12 yaşındaki kız kardeşini 30'daki yiğide 8 inek karşılığında sattı. Halk arasında sadece bu değil, bunun gibiler doludur" (Ak Jol, 1921: s. 58).

Bunun gibi önem arz eden kadınlar arasındaki sosyal meseleleri "Ak Jol" Gazetesi "Kadın Eşitliği" başlığını taşıyan bölümünde sürekli olarak gündeme getirmiş ve halktan gelen mektupları da yayımlamıştır. Bu sayede XX. yüzyılda Kazakistan'daki kadının statüsünün ne durumda olduğunu öğrenmeye yardımcı olacak değerli bir kaynak olarak görülmektedir. "Ak Jol" Gazetesinin dağıtımı genel olarak Türkistan Cumhuriyeti sınırlarını kapsamış, arada sırada Kazak Otonom Cumhuriyetine de dağıtılmıştır. Hatta, onun gizli yollarla yurtdışına da dağıtıldığını Mustafa Çokay'ın eserlerinden öğrenmek mümkündür. Ulusal yöneticilerin onayladığı 12 bin gazete tirajı o dönem için az değildir. Ancak, talep doğrultusunda gazetenin tirajı sürekli artmıştır ve bundan gazetenin o dönemde ne kadar önemli olduğunu görmek mümkündür.

1926 yılında ilk defa kadınlara yönelik "Ayel Tendigi" adında bir dergi çıkmıştır. Kazak kızları arasından çıkan ilk gazetecilerden biri olan S.Esova derginin yayımlanmasında aktif rol almış, editörlük görevini yürütmüştür. "Ayel Tendigi" o yıllarda çıkan kadınlara yönelik tek dergi olduğundan dolayı okurları düşündüren önemli meseleleri gündeme taşımaya gayret etmiştir. İlk başlarda dergi "Genel Bölüm", "Edebiyat Bölümü", "Bizim Çalışmalarımız",

"Emekçi Kadınların Yaşamı", "Ten Sağlığı Can Sağlığı" gibi bölümlerden oluşmuştur. Dergi genel olarak parti ile sovyet örgütlerinin yapması gereken temel görevleri öğütleme, Kazak kadınları arasındaki siyasi-terbiye işleri, onları ülkenenin toplumsal ve siyasi hayatına dahil etme meseleleri gibi konular üzerinde durmuştur. Bununla birlikte, Kazak kadınlarının yaşamı, başlık parası, eğitim alanındaki başarıları ile eksikilikleri de kadınlarla ilgili diğer meseleleri konu edinmiştir.

Dergi kadınlara çeşitli meselelerle ilgili tavsiyelerde bulunmuştur. İlk başta derginin sadece iki çalışanı olmuştur. İki sene boyunca sekreterlik ve düzeltme işlerini Kazak Pedagoji Enstitüsü öğrencisi Şiyan Kojahmetov yürütmüştür. Derginin çıkmasına Beyimbet Maylin, Sabit Mukanov, Saken Seyfullin, İlyas Jansügirov, Rahım Sügirov, Nagima Arıkova, Nazipa Kuljanova ve Şolpan İmanbayeva yardım etmiştir. Derginin yayın kurulu üyeleri toplum emektarı Alma Orazbayeva, öğretmen, bilim insanı, yazar, çevrimen ve gazeteci Nazipa Kuljanova, Mariyam Bektembekova, Zayda Akışeva ve Zeynep Tokberlinova'dan oluşmuştur. 1930 yılında Mariyam Hakimjanova dergiya işe girmiş, 1933 yılında ise derginin Genel Sekreteri olmuştur. Dergide Madina Begaliyeva, Oraz Jandosov, Alma Orazbayeva, Smagul Sadvakasov, Aldongar Ergaliyev, Beyimbet Maylin, İlyas Jansügirov, Majit Davletbayev, Amangali Segizbayev, Jiyengali Tilepbergenov, Nazipa Kuljanova, Nagipa Arıkov, Sara Esova, Gabbas Tagjanov, Moldagali Joldıbayev, Gabit Müsirepov, Askar Tokmagambetov, doktor Akkagaz Dosjanova, Gülsim Asfendiyarova, Akımet Mametov, Rahiya Ermekova, Magripa Kazıbekova vd. makaleleri yayımlanmıştır. Derginin editörlüğünü R.Sügirov (1931-1932), N.Sanaliyeva (1933-1934), N.Arıkova (1934-1935) yapmıştır (Asanova, 2019: s. 44).

Derginin 11. sayısında yayımlanan "Memleketten Eğitim Arayarak Geldim" balıklı makalesinde Urkiya adlı temsilci kadının kadınları göreve, okumaya çekme çalışmaları hakkında anlatılır: "...Köyde kadınların genel toplantılarını tüzenleyip temsilci seçtim. Temsilcilerin sayısı 24 oldu. Bu bir köyde seçilen temsilciler. Buldırtı'nın diğer köylerinden kadınlar toplantıya az katıldılar. Temsilci seçimini yapamadılar. Zira köylerin araları uzak, çiftçilerin kadınları nadan ve çoğunluk kadınların çalışmasına karşı çıktı. Buldırtı bolısında dört ay görev yaptım. Genel olarak kadınların toplantısını 2-3 defa düzenlesem de temsilcilerin toplantısını yapmaya gücüm yetmedi. Benim çalıştığım dönem milletin yaylaya göçtüğü dönemdi. Yaylaya ise halk bir arada kalabalık şekilde yerleşmezmiş. 2-3 aile bir yerde otururmuş. Bundan dolayı genelde çalışma yapmak zor oldu. Toplantıya erkekler kadınlarını göndermiyorlar. Toplantıdan ne elde edeceksin, kadın hangi işi halletmişti? Eskiden kız hükümdar, kadın hükümdar olduğu zaman kendi ülkesini kendi canı için kutban etmişler. Bu zamanda kadın hükümet olursa milleti kırgına uğratır, - diyerek ağızlarını açtırmazlar. Kadınların kendilerinde ise istek yok değil. Örneğin, toplantı sonunda genç kadınlar gelip "bizi okul açın" diyerek yanımdan ayrılmazlar. Ülkedeki kadınlarla birlikte çalıştıpımda benim gördüğüm ve aklıma kalanı Kazak kadınlara hâla değişime bir fırsat bulamayarak ve istediğini elde edemeyerek dargın bir şekilde dolaşıyor. Kadınlarla ilgili çalışmalar kalabalık halk arasında tam yapılamadı. Kırdaki kadınlarla da çalışılmalıdır. Kadınlar arasındaki işleri yürütebilmek için hazırlık eğitimi almaya Kızılorda'da açılan kadınlar kursuna okumaya gelmemin sebebi de budur" (Urkiya, 1926: s. 21).

Dergideki başlık parası konusunda yazılan makaleler arasında kadınların Sovyet hükümetinin başlık parası ile çok eşliliği yasadışı olarak tanımasına yönelik sloganları da yok değildir. Örneğin, derginin 12-13. sayılarında yayımlanan makalede: "Birincisi, Kazakistan'ın emekçi halkı başlık parasını, çok eşliliği ortadan kaldırmaya çalışın. Üçüncüsü, başlık parası ile çok eşliliği savunan komünist değildir. Lenin'in yolundaki komsomollar başlık parası ile çok eşliliği ortadan kaldırma işini ele almalıdır. Dördüncüsü, balık parası ile çok eşlilik kadını köle yapan devrin mirasıdır. Beşincisi, başlık parası ile çok eşliliği ortadan kaldıracak güvenilir araç eğitimdir. Altıncısı, başlık parası ile çok eşlilik zenginlerin fakirler üzerindeki baskısını

artırır. Başlık parası ile çok eşliliği ortadan kaldırırsak zengini zayıflatıp fakirlerin üzerindeki baskısını kaldırırız. Yedincisi, Sovyet mahkemesi sıradan halka oldukça yakın olsun. Emekçi kadınlar sizi Sovyet mahkemesine taşıyacak vatandaşlık haklarınıza erişeceksiniz. Sekizincisi, komsomol ve piyonerlerin yeni geleneğinin başçısı kadını köle yapan mal verip çok eş almayı kökünden ortadan kaldıralım. Dokuzuncusu, temsilci kadın halkın hizmetçisi. Başlık parası ve çok eşliliği ortadan kaldırmaya başkanlık edecek insan. El ele verip, güçlerimizi birleştirip Kazak köylerini birbiriyle danıştıralım" şeklindeki talepler ve öneriler yazılmıştır (Kundakbayeva, 2017: s. 412).

"Ayel Tendigi" dergisinde yayımlanan M.Dulatov'un "Kazak Kadını" başlıklı makalesinde Kazak kızlarının geleneklere yöre nişanlanması beşikten başladığı, hatta, bazı durumlarda ananın karnındayken nişanlandırıldığı, bunun ise "kargı bav" diye adlandırıldığı söylenmiştir. Bunun "dünür olma, hediyeleşme, hediye alma" gibi merasimlerle devam ettiğini, eğer kızı nişanlandırdıkları adam vefat ederse, onu amengerlik yoluyla nişanlısının ağabeyi ya da kardeşi veya akrabalarından birinin aldığı ifade edilmektedir. Burada yazar mal mülkü olan ihtiyar adamın genç kızla nişanlandırıldığını belirterek "Kızı ihtiyar değil, mal alır" şeklindeki atasözünün bu sebeple ortaya çıktığını ileri sürmüştür.

Derginin "Edebiyat Bölümünde" kadın konusundaki hikayeler ile Kazak kızlarının şiirleri yayımlanmaya başlar. A.Bökeyhanov'un "Kır Kazakı" takma adıyla yazdığı "Aksak Kocakarı" adlı hikayesi, Beyimbet Maylin'in şiir ve hikayeleri, örnek vermek gerekirse, "Ravşan Komünist", Malay takma adlıyla yayımlanan "Ayımgül", "Milletin Kocası" ve bunun gibi "Kahramanlık Kurbanı", "Nine", "Nikah Kıyma", J.Aymavıtov'un "Ak Bilek", Koşke Kemengerov'un "Nazika", Şolpan İmanbayeva'nın "Hizmetçi Kadınların Ağzından", "Ekim Bayramı" gibi edebî eserleri yayımlanmıştır.

"Ten Sağlığı Can Sağlığı" bölümünde ise Nazipa Kuljanova, Akkagaz Dosjanova, Sara Kapagelini'nin aile temizliği, çocuk ve kadın bakımı, bulaşıcı hastalıklarla mücadele konusunda doktorların tavsiyede bulundukları makaleleri basılıp, okurlarını sağlıklı yaşama davet etmiştir. Dergi, 1934 yılında Sovyetler Birliği Komünist Partisi'nin Kazakistan Bölge Komitesi kararıyla kapatılıp, onun yazı işleri "Avıl Kommunisi" (Köy Komünisti) dergisine eklenmiştir. Dergi daha sonra "Kazakistan Kadınları" adıyla tekrar çıkmaya başlamıştır.

Sonuç

XIX. yüzyılın sonu ile XX. yüzyılın ilk çeyreğindeki Kazak basınının "kadın meselesine" ilişkin gündeme getirdiği çeşitli konular onları etraflıca inceleme ihtiyacını doğurmaktadır. Arşiv koleksiyonları ile tarihî araştırmaları inceleme sırasında bu meseleye ilişkin kesin sonuçların ve ortak görüşlerin henüz oluşmadığı görülmüştür. Devrimden sonraki Kazak kadınının durumu, başlık parası, amengerlik ve çok eşlilik, kız kaçırma ve diğer eşitsizliklerin Kazak basınında hangi düzeyde yer buldu örnekleriyle beraber makalemizde ortayakonmuştur. Ancak Rusya arşivlerindeki verilere göre, "Çok eşlilik ve başlık parası kaldırılsın", "Doğu Kadınlarının Özgür Cemiyeti", "Yetimler ve Dulları Koruma Cemiyeti" vd. toplulukların ve vakıfların gönüllü olarak çalıştıktarını, kadınların meseleleriyle ilgilendiklerini, ortak meseleleri basında yayımladıklarını söylemek gerekir. Burada sadece kadın eşitliği değil, bununla birlikte eğitimsizlik, bulaşıcı hastalıkların yayılması ve onunla mücadele, kadınların mesleki eğitimleri ve meslek sahibi olmalarına, toplumsal çalışmalara katılmalarına yönelik çözümler üretilip, hükümet tarafından bununla ilgili kararlar alınmıştır. Nikah kıyma, başlık parası ve kız kaçırmayla ilgili yasal normları geniş kitlelere duyurmak için gazete ve dergilerde özel sayılar yayımlanmıştır. Bunun gibi faaliyetler kadınların haklarının yasal olarak korunacağına toplumun dikkatini çekip, birçok yasa ihlalinin önlenmesine yardımcı olmuştur. İşte, yukarıda bahsedilen Kazak basınının o dönemdeki kadınların siyasi bilinçlenmesini ve kendi haklarını bilmesini sağlayan ana bilgi kaynağı olduğunu söyleyebiliriz.

KAYNAKÇA

"Ak Jol". №56. Senbi, 07.05.1921.

"Ak Jol". №58. Beysenbi, 12.05.1921.

Asanova, D.A. (2019). "Pravo Kazaşek İzbirat' i Bıt' İzbrannımi". Ulı Dala Arularının Evraziya Tarihıdagı Röli: Halıkaralık Gılımi Konferentsiyacının Jinagı. Atırav: "İnforservis" Baspa Ortalıgı. s. 44-46.

Bekhojin, H. (1981). Qazaq Baspasözinin Tarihının Öçerki. Almatı: Gılım. s. 191.

Bukeyhanov, A. (1985). Kirgizı. (Kazahi O Russkih Dı 1917 Goda). Oxford. s. 17.

Dala Vilayeti Gazeti / Kirgizskaya Stepnaya Gazeta. (1994). Haz. Subhanvredina. Almatı: Gılım. s. 537.

Dala Vilayeti Gazeti. (1989). Adebi Nuskalar 1888-1894. Almatı. s. 604.

Grodekov, N.İ. (1991). Sırdariya Oblısının Kırgızdarı Men Kara Kırgızdarı. C. 1. Adet-Gurıptarı. Çev. Kerimov, Ş.A. s. 20-21.

Jumagali (S.Kojanov). (2020). "Jetim Kız". Ak Jol. C. 2. s. 70.

Junaeva, N. (2019). Kazak Toplumunda Kadının Statüsü ve Kazak Edebiyatında Sorunsalı Kadın Olan Roman ve Hikâyeler Üzerine Bir İnceleme. Ankara, (Yayımlanmamaış Doktora Tezi). s. 176.

Kazahsko-Russkoye Otnoşeniye v XVIII-XIX Vekah (1771-1867). Sbornik Dokumentov i Materiyalov. (1964). Almatı. s. 255.

Kınacı Baran, C. (2017). Kazak Tiyatrosunda Kadın Meselesi (1920-1928). Ankara: Bengü Yayınevi. s. 172.

Koygeliyev, M. (2008). Alaş Kozgalısı. C. 1. Almatı: Mektep. s. 480.

Kundakbayeva, J. (2017). Modernizatsiya Ranney Sovetskoy Epohi V Sudbah Jenşçin Kazahstana, 1920-1930 Godı: Monografiya. Almatı: Kazak Universiteti. s. 412.

Küyev Keltir, Kız Uzat. (1991). Almatı: s. 37.

Nurpeyis, K. (1995). Alaş Ham Alaşorda. Atatek. s. 254.

Sekey, J. ve Doskeyeva, Ş. (2015). "Sultanmahmut Toraygırovtın "Kamar Sulu" Romanının Körkemdik Erekşelikteri". BKMU Habarşısı. № 4. s. 31-38.

Tilevbaykızı, S. (1911). "Kazak Kızdarının Atalarına". Aykap. №7.

Toraygırov, S. (1993). Eki Tomdık Şıgarmalar Jıynagı. C. 1. Almatı. s. 453.

Tursın, H. "Ak Jol" Gazeti Ulttık İdeyanın Uyıtkısı Edi. URL: https://abai.kz/post/126133

Urkiya. (1926). "Elden Oku İzdep Keldim". Ayel Tendigi Dergisi. №11 (31). s. 21.

Velihanov, Ç. (1989). Sobraniya Soçineniy. Almatı: Gılım. C. 1. s. 389.

Tarih Sahnesinde Türk Dünyası Kadını Uluslararası Sempozyumu
"Turk Dunyosi Ayollari Tarix Sahnasida" Mavzusida Ellararo Ilmiy Yig'ini
The International Symposium Women of the Turkic World at the Stage of History
BİLDİRİLER KİTABI ● MA'RUZA MATERİALLARİ ● BOOK OF PROCEEDINGS

TURKISTON O'LKASI AYOLLARINING HUKUMATGA QILGAN ARZNOMALARI XUSUSIDA (XIX ASR OXIRI- XX ASR BOSHLARI)

Nigora Raximdjanova*

Bugungi kunda arxiv hujjatlarida saqlanib kelinayotgan Turkiston o'lkasi aholisining ma'muriyatga murojaatlari o'ziga xos manba sifatida tarixiy voqelikni aks ettiradi. Ular orasida ayollar murojaatlari salmoqli o'rinni egallaydi. Xususan, ayollar murojaatlarini tahlili shuni ko'rsatadiki, ular ijtimoiy masalalar: nikoh, taloq, mahr kabi oilaviy munosabatlarga va shuningdek, meros, vaqf, oldi-sotdi kabi iqtisodiy masalalarga oid edi. Shariatga ko'ra, ayollarning o'zi yolg'iz yurishi, qozi va boshqa vakolatli shaxslarga arz hamda da'volari yuzasidan murojaat qilishlari mumkin bo'lmagan. Ular o'zlariga vakil (ishonchli shaxs) tanlab, u orqaligina murojaat qila olish huquqiga ega edilar. Ko'p hollarda ayolning eri, o'g'il farzandi, aka-ukasi yoki bo'lmasa biror qarindoshi yoki biror tanishi ham vakil bo'la olgan. Masalan, Xo'jand uyezdi Gauxona qishlog'idan Saidaxonbibi Otajonova eri vafot etgani, farzandi yo'qligi sababli o'ziga vakil sifatida singlisining eri Xoliq Niyozbekovga 2,5 tanob yerini sotish uchun topshirgan. Shundan so'ng vakil Saidaxonbibi nomidan qoziga murojaat qilgan. Ular o'zlariga vakil (ishonchli shaxs) tanlab, u orqaligina murojaat qila olish huquqiga ega edilar. Ko'p hollarda ayolning eri, o'g'il farzandi, aka-ukasi yoki bo'lmasa biror qarindoshi yoki biror tanishi ham vakil bo'la olgan. Masalan, Xo'jand uyezdi Gauxona qishlog'idan Saidaxonbibi Otajonova eri vafot etgani, farzandi yo'qligi sababli o'ziga vakil sifatida singlisining eri Xoliq Niyozbekovga 2,5 tanob yerini sotish uchun topshirgan. Shundan so'ng vakil Saidaxonbibi nomidan qoziga murojaat qilgan (O'z MA, I-18-fond, 1-ro'yxat, 3797- yig'majild, 6 –varaq).

Ayollar o'zlarini qiynagan ijtimoiy va iqtisodiy masalalarga oid da'volari bilan qozi va biylarga murojaat qilganlar. Keyingi bosqichda, ya'ni qozi yoki biyning bergan hukmi ularni qoniqtirmasa, norozi bo'lsalar appelyasiya tarzida mustamlaka hukumati amaldorlari: uyezd, shahar boshliqlari, hatto viloyat va general-gubernatorga (O'zMA I-36-fond, 1-ro'yxat, 6069-yig'majild, 24-varaq) shikoyat tarzida murojaat qilganlar. Bunda shikoyat qilayotgan shaxsdan ariza uchun qo'shimcha haq olinar (marka puli) va bu ariza yuqori tashkilot, masalan, uyezdga, gubernatorlik idorasiga yuborilib, uyezd yoki harbiy gubernatordan ijobiy javob kelgandan so'ngina ish keyingi instansiyaga oshirilar edi. Ko'rinib turibdiki, bunda shikoyat da'vosi cho'zilib, buning ustiga shikoyatchi uchun ortiqcha harajatni talab qilar edi.

Shuningdek, dastlab to'g'ridan-to'g'ri ma'muriyatga murojaat qilib, o'z da'volarini istiqomat qiladigan hududlaridagi qozi yoki biy ko'rib chiqishga ruxsat berishlarini so'rab murojaat qilgan holatlar ham uchraydi. Xususan, Toshkent shahar boshlig'iga Shayxontohur dahasi Degrez mahallasida yashovchi Ma'sudabibi Mirtoji Karimboy qizi murojaat qilgan.

* Dr., Fanlar akademiyasi Tarix instituti yetakchi ilmiy xodimi, nigoramumtoz@gmail.com

Unga ko‘ra, murojaatchi Ma’sudabibining eri Miryaqubxo‘ja vafotidan keyin qolgan naqd pul va ko‘chmas mulkka o‘g‘illari Mirqosim va Mirhamid Miyaqubxo‘ja o‘g‘illar merosxo‘r hisoblanib, qozi tomonidan ularga shariatga ko‘ra, merosxo‘rlar voyaga yetmaganligi tufayli, marxumning akasi Mirmusaxo‘ja vasiy etib tayinlangan. Ammo vasiy meros etib belgilangan pullarni yig‘ib, hech qanday hisob bermay, Makkaga haj ziyoratiga ketib qolgan va o‘sha yerda vafot etgan. Makkaga ketishdan oldin Mirmusaxo‘jadan o‘g‘li Mirakbar Mirmusaxo‘jayev vasiylikni qabul qilib olgan, ammo keyinchalik rad etgan. Shu sababdan Ma’sudabibi Mirtoji Karimboy qizi marxum eridan qolgan merosni vasiydan qaytarib olish da’vosini Shayxontohur qozisi ko‘rib berishini so‘rab murojaat qilgan (O‘zMA I-36-fond, 1-ro‘yxat, 6069-yig‘majild, 16-varaq).

Murojaatlar orasida qozilar chiqargan hukmga norozi holda berilgan shikoyatlar ham uchraydi. Ma’muriyat kelib tushgan shikoyatlarni atroflicha o‘rganib, da’vogarga aloqador deb topilgan shaxslar uchastka pristafi tomonidan tergov qilingan. Uezd boshlig‘i kelib tushgan murojaatga doir da’voni ilgari ko‘rib chiqqan qozidan hukmning nusxasini olib o‘rgangan va lozim topganda da’voni qayta ko‘rib chiqish uchun yuqori instansiya, masalan qozilar sudi syezdiga bergan. Shu tarzda murojaatlar bir necha kundan bir yilgacha, ba’zan undan ham ko‘p vaqt oralig‘ida ko‘rib chiqilgan

Arxiv hujjatlari tadqiqi shuni ko‘rsatadiki, ayollarning oila-nikoh masalalariga oid ma’muriyatga murojaatlari ko‘pchilikni tashkil qilgan. Ko‘p hollarda rasmiy ma’muriyatga kelib tushgan ushbu turdagi murojaatlar o‘rganilib chiqilib, ko‘p hollarda qozilar chiqargan hukmlar shariat doirasida bajarilganligi e’tirof etilgan. Ammo shunga qaramasdan, mustamlaka hukumati shariat qonunlaridan imperiya qonunlarini ustuvor deb hisoblar, ayniqsa shariat qonunlarida “ayol va erkak notengligi”ni ro‘kach qilib, imperiya sudlarining “insonparvarligi”ni urg‘ulashga intilgan (O‘zMA I-1-fond, 21-ro‘yxat, 2272-yig‘majild, 8-varaq).

Qozilarning nikoh va ajrimga oid da’volar yuzasidan ba’zi hukmlari murojaatchi ayollarda norozilik uyg‘otsa, qozi va biylar ustidan rasmiy ma’muriyatga shikoyat va arz qilganlar. Arxiv hujjatlarining guvohlik berishicha, arizachi ayol taloq so‘rab murojaat qilganda qozi ishni yarashtiruv qarori bilan yakunlagan, so‘ng ayol uyezd boshlig‘iga qozi ustidan shikoyat qilib, ajrim qilib berishni so‘rab murojaat qilgan. Shu kabi holatlarda uyezd boshlig‘i yoki boshqa amaldorlar qoziga tezda ishni ko‘rib chiqib, murojaatchining talabini qondirish, ya’ni taloq qilib berishga buyruq berish holatlari uchraydi. Qozilarning nikoh va ajrimga oid da’volar yuzasidan ba’zi hukmlari murojaatchi ayollarda norozilik uyg‘otsa, qozi va biylar ustidan rasmiy ma’muriyatga shikoyat va arz qilganlar. Arxiv hujjatlarining guvohlik berishicha, arizachi ayol taloq so‘rab murojaat qilganda qozi ishni yarashtiruv qarori bilan yakunlagan, so‘ng ayol uyezd boshlig‘iga qozi ustidan shikoyat qilib, ajrim qilib berishni so‘rab murojaat qilgan. Shu kabi holatlarda uyezd boshlig‘i yoki boshqa amaldorlar qoziga tezda ishni ko‘rib chiqib, murojaatchining talabini qondirish, ya’ni taloq qilib berishga buyruq berish holatlari uchraydi. Ba’zan shu kabi baxsli holatlarda qozilar shariat bo‘yicha agar er rozi bo‘lmasa ayolga taloq berilmaydi deb, yarashuv hukmi bilan ishni yopganlar. Masalan, Jizzax uyezdi Bog‘don volosti qozisi o‘z hukmining nusxasini volost uchastka pristaviga yuborgan: *“Siz yuborgan №3436 farmoyish bo‘yicha ma’lum qilamanki, Fozilaoy Shoto‘rayevaning eri Muhammadrasul Sultonov qat’iy qarshilik bilan xotiniga taloq berishni istamayapti. Uning roziligisiz taloq berishga shariat yo‘l qo‘ymaydi”* (O‘zMA I-1-fond, 21-ro‘yxat, 892-yig‘majild, 173-varaq).

Shariat bo‘yicha ayollarning taloq so‘rab murojaat qilishlari xulu’ deb atalgan bo‘lib, shariatda zarurat holatida xotinning eri bilan kelishgan holda o‘z talog‘ini olgan mahri yoki biror mulk evaziga sotib olishiga aytilgan (Mirzayev, 2021, s. 103). Bu kabi holatlarda ayolning ajrashish uchun dalillari yetarli bo‘lsa, shariat doirasida ish ayolning foydasiga ham hal

qilingan. Masalan, 1915-yil 25-iyunda Rabot volosti Nonisangin qishlog‘idan Misqoloy Ortiqboyeva Jizzax uyezdi boshlig‘iga ariza bilan murojaat qiladiki, uning eri asli Sintob qishloqidan ammo hozirda O‘zbek volosti Qatortol qishlog‘ida istiqomat qiluvchi Abduqayum Xolmurodov bo‘lib, murojaatchi ortiq eri bilan birga yashashni istamasligi va shuning uchun taloq xati so‘rab murojaat qilgan. Taloqqa sabab qilib eri uni kaltaklashi va o‘z xoliga qo‘ymasligi ko‘rsatib o‘tilgan. Da’vogar bu haqda ilgari xalq sudiga (qozi) murojaat qilganda, qozi uning foydasiga emas aksincha eri bilan yarashtirishni lozim topib qaror chiqarib bergan. Shu uchun ham da’vogar qayta uyezd boshlig‘iga murojaat qilgan. Uezd boshlig‘i buyrug‘i bilan volost boshlig‘i tomonidan qayta sud tashkillashtirilgan. Qozilik sudi 1915-yil 23-iyulda bo‘lib, qozi hukmiga ko‘ra, Abduqayum Xolmurodov Misqoloy Xolmurodovadan 90 rubl pulni olgandan so‘ng unga taloq bergan . Darhaqiqat, shariatga ko‘ra, agar ayol kishi biron-bir sabab bilan eridan taloq so‘rasa, uning evaziga mahrni qaytarishi yoki kelishilgan pul yoki mulkni berishi lozim bo‘lgan (Mirzayev, 2021, s. 103). Shu jihatdan olib qaraganda qozi da’vogar Misqoloyning mahr puli 90 rublni eriga qaytarib berish evaziga va bunda eri rozi bo‘lgandan so‘ng taloq berishini to‘g‘ri topgan holda hukm chiqargan, deb xulosa qilish mumkin.

Qozilar ko‘p hollarda jamiyatda ijtimoiy muvozanatni saqlab qolish, oilalarda ajrimlar sonini ko‘payishi va yetim bolalar soniini oshib ketmasligi uchun shariat doirasida harakat qilganlar. Bu kabi jarayonlar ijtimoiy muammolarni ko‘payib ketmasligi, jamiyatda ijtimoiy adolatning muvozanati buzilishini oldini olishga qaratilgan edi. Mustamlaka ma’muriyati qozi va biylar, umuman olganda diniy ulamolarning xalqqa siyosiy va ijtimoiy ta’sirini kamaytirishni ko‘zlar edi. Jumladan, oila-nikoh masalalariga oid da’volarni ko‘rib chiqishni qozilardan olib uyezd boshliqlarining vakolatlariga o‘tkazishni va hatto, buni “Turkiston o‘lkasini boshqarish bo‘yicha nizom”ga ham kiritishni istagan. Ammo ayrim ma’muriyat amaldorlarining “qozilar bu da’volarni ehtiyotkorlik bilan ko‘rib chiqadilar, ular xalqning ko‘z o‘ngida albatta noto‘g‘ri qaror chiqarib o‘z obro‘larini yo‘qotib qo‘yishni istamaydilar” (O‘zMA I-36-fond, 1-ro‘yxat, 2272-yig‘majild, 9-varaq) kabi xulosalari tufayli yuqoridagi fikrlar qog‘ozda qolib ketgan. Qayd etish joizki, rasmiy ma’muriyat masalaning iqtisodiy tarafini ham e’tibordan qochirmagan. Xususan, tuzilgan nikoh, taloq vasiqasi to‘lovni ham mustamlaka hukumat qozilar qo‘lidan ma’muriyat g‘aznasiga tushirishni, shuningdek, aholining sonidan doimiy xabardor bo‘lish (aholi statiskasi), shu tariqa tub aholi ijtimoiy hayotiga ham kirib borish orqali mustamlaka Turkiston xalqlarining ijtimoiy hayotini doimiy nazoratda ushlashni ham hisobga olgan edi. Tabiiyki, oilaviy masalalarda asrlar davomida amalda bo‘lgan shariat bo‘yicha berilgan hukmgina aholini qoniqtirar, shu maqsadda ular o‘z da’volarini qozi huzurida shariat qonunlari doirasida ko‘rib chiqishni istar, faqatgina qozi hukmi ularni qoniqtirmasagina rasmiy ma’muriyatga murojaat qilib, ishni yuqori instansiyada ko‘rib chiqishini so‘rab, kezi kelganda rasmiy ma’muriyat amaldorlari o‘z foydalariga ishni hal qilib berishlariga umid qilgan holatlar ham uchraydi.

Oilaviy masalalar yuzasidan ayollar qozi va ma’muriyat amaldorlariga mahr masalasida ko‘plab murojaatlar qilganlar. Chunki mahr masalasi ijtimoiy va iqtisodiy hayot bilan charmbarchas bog‘liq edi. Qozilik hujjatlariga tahliliga tayanadigan bo‘lsak, aksariyat holatlarda, mahr miqdori belgilanganidan keyin nikoh hujjati tuzilgan. Hujjat tuzishda asosan qizning valiysi (yoki vakil)i sifatida otasi, bobosi yoki akasi, kuyovning otasi (yoki biron qarindoshi), kuyov hamda ba’zi holatlarda kelining o‘zi ishtirok etgan (Xidirova, 2018, s. 235]. Mahrni ikki xil usulda berish: tezlikda va bo‘lib berish ham mumkin bo‘lgan. Mahrni pul, ko‘chmas mulk, qimmatbaho buyumlar va boshqa mulk ko‘rinishida berish mumkin edi. Ikkinchi turdagi mahrda bir qismi oldindan, qolgan qismi esa erning vafoti va ajrashganidan keyin berilgan. Qozilik hujjatlarda asosan shu ikkinchi turiga oid da’volar uchraydi. Shuningdek, urfga ko‘ra mahrni nasiya qilish ham mumkin edi (Xidirova, 2018, s. 409]. Darhaqiqat, mahrning bu shakli favqulodda holat bo‘lganda ayolning keyingi ta’minoti uchun

muhim hisoblangan. Qozilik daftarlarining guvohlik berishicha, ba’zan ayol ajrashgan yoki eri vafot etgan taqdirda mahrning qolgan qismi turli sabablarga koʻra berilmay qolgan holatlarda ayollar oʻz vakillari orqali qoziga murojaat qilib mahrlarini talab qilganlar. Jumladan, 1871-yilda Beshyogʻoch qozisi Muhammad Azim bin Muhammad Rajab qoziga Bibijon UstoMirbobo qizi kelib arz qilgan. Unga koʻra, uning qaynotasi Usto Alimboy Tursunboy oʻgʻli kelinining mahr pulini bermayotganligi shikoyatga sabab boʻlgan. Qozi ishni koʻrib chiqib, Bibijon Usto Alimdan 9 tillani olib, shariat boʻyincha sulh tuzilib, vasiqai sharia qilinib, ish yopilgan (OʻzMA I-36-fond, 1-roʻyxat, 778-yigʻmajild, 7 – orqa varaq.

Umuman olganda, ayollarning hukumatga murojaatlari keng miqyosdagi tadqiqotlarni talab qiladi. Afsuski bu mavzu tadqiqotchilar tomonidan toʻliq oʻrganilmagan. Ushbu murojaatlar XIX- XX asr Turkistonda ayollarning ijtimoiy ahvoli, ularning haq-huquqlari ta’minoti va huquqiy savodxonligi haqida keng tasavvurlarni oʻzida aks ettiradi. Mustamlaka sharoitida Turkiston ayollarining ijtimoiy hayoti tarixini tadqiq etishda muhim manba boʻlib xizmat qiladi.

Manba va adabiyotlar roʻyxati

Xidirova N. Oila-nikoh munosabatlarida ayollarning mavqeyi. Toshken: “Akademnashr”, 2018.

OʻzMA I-36-fond, 1-roʻyxat, 778-yigʻmajild, 7 – orqa varaq.

OʻzMA I-1-fond, 21-roʻyxat, 892-yigʻmajild, 173-varaq.

OʻzMA I-36-fond, 1-roʻyxat, 2272-yigʻmajild, 9-varaq.

OʻzMA I-1-fond, 21-roʻyxat, 2272-yigʻmajild, 8-varaq.

Oʻz MA, I-18-fond, 1-roʻyxat, 3797- yigʻmajild, 6 -varaq.

OʻzMA I-36-fond, 1-roʻyxat, 6069-yigʻmajild, 24-varaq.

OʻzMA I-36-fond, 1-roʻyxat, 6069-yigʻmajild, 16-varaq.

Tarih Sahnesinde Türk Dünyası Kadını Uluslararası Sempozyumu
"Turk Dunyosi Ayollari Tarix Sahnasida" Mavzusida Ellararo Ilmiy Yig'ini
The International Symposium Women of the Turkic World at the Stage of History
BİLDİRİLER KİTABI ● MA'RUZA MATERİALLARİ ● BOOK OF PROCEEDINGS

TURKISTON VA SHARQ MAMLAKATLARI TARAQQIYPARVARLARI: AYOLLARNING O'RANIB YURISHI VA ILM OLISHI HAQIDA

Dilnoza Jamolova*

XX asr boshlaridagi eng muhim voqealaridan biri ayollar masalasi bo'lib, ularning ijtimoiy mavqei, maishiy turmushi islohi bo'yicha turli qarashlarning vujudga kelishi bilan ifodalanadi. XX asr boshlarida musulmon Sharqida ayollar masalasi kun tartibidagi mavzulardan biriga aylandi va mamlakat oydinlari ularning o'ranib yurishi, ilm olishi haqida bahslarga kirishdi.

Misr taraqqiyparvarlaridan Qosim Amin (1865–1908) asosiy e'tiborini ayollarning ijtimoiy mavqe, ta'lim olishi va oiladagi nufuziga qaratgan. U ayollar masalasini islom dinini isloh qilish nuqtai nazaridan keng yoritib bergan. Sharq mamlakatlarida ayollarning o'ranib yurishi masalasi, ta'lim olishi yuzasidan mavjud muammolarga islom dini sababchi emasligini Qur'oni karim va hadislardan iqtiboslar keltirib isbotlashga harakat qilgan [Kasim Amin, 6-30].

Qosim Amin o'zining "Xotin-qizlarni ozod qilish" kitobida ayollarning ijtimoiy hayotdagi eng asosiy xizmati nikoh, farzand dunyoga keltirish va tarbiyalashdan iborat ekanligini ta'kidlagan holda, ularni biror kasb egallashlari lozimligini ham uqtirib o'tgan. Ko'pxotinlilikni tanqid qilib, Qur'oni karimga asoslanib, erkaklar ayoli uzoq vakt kasal yoki befarzand bo'lsa, ikkinchi marta uylanishi mumkinligini qayd qilgan [Po'latova, 35-39].

Ayollarning o'ranib yurishi masalasida ham to'xtalib, hijob, chodra va paranji ayollarning xavfsizligi yuzasidan o'g'ri hamda qaroqchilardan muhofaza qilish uchun o'ylab topilgan kiyim ekanligini yozgan. Rivojlangan XIX asrda xotin-qizlar bunday kiyimlarga ehtiyojmand emasligini, Qur'oni karim va hadisi shariflarda ham ayollarga yuzlari va qo'llari ochiq holda yurishlariga ruxsat berilganligini aytgan. Ammo Sharq mamlakatlaridagi ijtimoiy jarayonlarni kuzatar ekan, Qosim Amin erkaklar ham, ayollar ham o'ranib yurishdan voz kechishga ma'nan va ruhan tayyor emasliklarini anglab yetgan.

Qosim Aminning ayollar masalasidagi qarashlari butun Sharq dunyosida, jumladan Turkistonda ham tarqalgan. XX asr boshlarida Turkiston taraqqiyparvarlari ham o'z asarlarida va milliy matbuotda ayollarning dunyoviy bilim olishlari zarurligini muhokama qila boshlaganlar. Turkistonning taraqqiyparvar ulamolari va jadidlari ayollarning o'ranib yurishi masalasida Qosim Amin fikrini qabul qilmasalar-da, ularning ta'lim olishlarini qo'llab-quvvatlaydilar. Jumladan, mufti Muhammad Ikrom ayollarning kasb-hunar egallashlari foyda ekanligini ta'kidlab, kiyinish masalasida an'aviy qarashlarida sobit qolgan. U "Risolayi forsiya dar bayoni vujubi satri niso" risolasi orqali ayollarning o'ranib yurishlari lozimligini tafsir,

* Tarix instituti direktorining ilmiy ishlar bo'yicha o'rinbosari, tarix fanlari bo'yicha falsafa doktori, dilnoza.jamolova@mail.ru

hadislar va ko‘plab islomiy kitoblar orqali isbotlashga uringan [O‘z MA, 1-55]. “XX asr boshlariga qadar qulchilik an’analari davom etib kelayotgan bir paytda, ayollarning yopinib yurishi ularning cho‘ri emasligidan dalolatdir” [Muhammad Ikrom, 86], deb Qosim Amin fikrlariga qarshi chiqqan. Fikrini “Tafsiri Kashshof”da keltirilgan rivoyat orqali ifodalab, islom dini paydo bo‘lgan dastlabki davrlarda ozod ayollar cho‘rilar kabi johiliya davridagidek ochiq kiyimlarda kechki paytda biror yumush bilan ko‘chaga chiqqanlarida yosh yigitlar ularga cho‘ri deb o‘ylab tegajoqlik qilganini yozib, “ozod ayollarning kiyimlarini cho‘rilarnikiga o‘xshamaydigan qilish buyurildi. Shundan keyin ular ta’magirlarga salobatli va hashamatli ko‘rinishlari uchun hamma joylarini hamda boshlari va yuzlarini ham to‘sadigan bo‘ldilar”, deb ta’kidlagan [Muhammad Ikrom, 87].

Tatar faylasufi, ilohiyotchisi va publitsisti, XX asr boshlarida Rossiya musulmonlari taraqqiyparvarlik harakatining yetakchilardan biri Muso Begiyev (1873 – 1949) xotin-qizlarning ta’lim olishi zarurligini ta’kidlab, jamiyatni jaholat botqog‘idan chiqarishning yo‘llaridan biri hukumat va otalarning bu masalaga alohida jiddiy e’tibor berishi kerakligida deb hisoblaydi [Mustafa Şentürk, 259].

“Turkiston viloyatining gazeti” muharriri Mulla Olim maxdum 1909 – 1910 yillardagi Haj ziyorati davrida Usmonli turk sultonligi va Hijozda sodir bo‘layotgan yangiliklar va zamonaviylik bilan yaqindan tanishdi. Uni bu hududlardagi bir jihat – ya’ni, ayollarning yuzlari ochiq holatda yurishlari hamda jamoa namozlarini ado etishlari hayratda qoldirgan. Bu paytda Turkiston ayollari paranji yopinib yurar, namozni ado etish uchun masjidlarga bormas edilar. Mulla Olim bu mavzudagi fikrini davom ettirar ekan: “Ul zaifalarning yuzlari katta ochiq bo‘lib, boshqa a’zoi badanlarini o‘rab yuradir. Turk xotinlaridan ba’zilari yuzlarini ochib, ko‘chalarda va bozorlarda yurib, do‘konlarga kirib, savdo-sotiqni bir o‘zlari qilur ekan. Lekin ko‘chada ochiq yurgan xotin-qizlarga erkaklar tikilib qaramoq va o‘ynashib kulishib so‘zlashmoq mutlaqo yo‘q. Hamma erkak-xotun o‘z ishida yuradir. Agar biror begona odam mazkur ochiq yuzlik xotunlarga yomon ko‘z ila qarasa va yo so‘zlashmoq muddaosida so‘z qotsa, darhol politsiya ul odamni ushlab, hibsxonaga yuborar ekan” [Mulla Olim, 1], deb yozadi.

Turkiston jadidlarining otasi Mahmudxo‘ja Behbudiy ham Istanbul, Qohira, Damashq shaharlarida ayollarning masjidga borib namoz o‘qishlari, o‘z uylaridek tikish tikib o‘tirganlarini ko‘rib hayratga tushgan. Bozorlarda erkaklar bilan barobar savdo bilan shug‘ullanayotgan ayollarning o‘z ishining ustasi ekanligiga guvoh bo‘lgan [Mahmudxo‘ja, 1120-1125]. Barcha sohalarda islohotlar qilishni yoqlab chiqqan Mahmudxo‘ja Behbudiy Turkiston jamiyatidagi ayollar mavqei oldingidek saqlanib qolishi tarafdori bo‘lgan va ayollar masalasida an’anaviylik fikrida qolgan: “... Masalan, xotunlar masalasini hozir o‘rtadan chiqarmoq kerak. Mana bul butun Turkistonni ixtilofiga sabab bo‘lub, do‘stlarimiz bag‘rini qon va dushmanlarimizni xursand etar. Bizni ittifoqimizni xohlaganlardan rijo etarmizki, xotunlar masalasidan hozir bahs etmasunlar va muvaqqat zamong‘a havola etsunlar” [Mahmudxo‘ja, 1917, 2].

Buxorolik taraqqiyparvar Abdurauf Fitrat ayollarning o‘ranib yurishiga to‘xtalmay, ta’lim olishi zarurati haqida o‘z fikrlarini taqdim qilgan. U farzand tarbiyasi bilan onalar shug‘ullanganligi uchun ularning zamonaviy bilim olishlari muhim deb hisoblagan. Jumladan, o‘zining “Oila yoki oilani boshqarish tartiblari” asarida “Modomiki, ilm olish har bir odam uchun diniy va dunyoviy majburiyatlarga kirar ekan, ayollar ham ilm o‘rganishlari shartdir... O‘z bolalarini islom taraqqiyotiga muvofiq tarbiyalab, din va dindoshlarini halokat va xarobalik jarligidan qutqarishlari uchun xotinlarimiz va qizlarimiz – millat onalari tarbiya va ilm olishlari lozim, axloq va bilimlarini kamolga yetkazishlari zarur” [Fitrat, 304-306], deb yozgan.

Abdurauf Fitratning shogirdi Zuhriddin Fathiddinzoda ham ustozining qarashlarini davom ettirib, davriy matbuotda Turkistonda qizlar uchun jadid maktablari ochish, ularga zamonaviy fanlarni o‘rgatish kerakligini ta’kidlagan. U “Tahsil ilm erlardan ziyodaroq xotunlarg‘a ham lozimdir. Chunki xotun kishi tarbiyali va olima bo‘lsa uning bolasi ham tarbiyali va husn axloqli bo‘lur. Johila va bir tarbiyasiz volida qo‘lida tarbiya topgan farzand esa aksariya yomon xulqli, tarbiyasiz va johil bo‘lur. Bu hol ko‘b tajribalar ila sobit bo‘lgan bir masaladir” [Fathiddinzoda, 2], deb uqtirgan hamda millatdoshlariga: “Ey turkistonli vatandoshlarim! Biz muncha xotunlar huquqiga shafqat va marhamatsizlik qilamiz. Yetar emdi bu bechoralarni asorat zanjirida tutmak, yetar jaholat chuquriga irg‘itmak. Agarda bizlar xotun-qizlarimizning bu holda ilm va tarbiyadan marhum qo‘ya bersak o‘zimizga zo‘r zarar keltiramiz. Kelajak zamonlarda bulardan vujudga keladirgan va bularning quchog‘ida o‘sadirgan avlodlarimizning johil va nodon qolishig‘a o‘zimiz sabab bo‘lurmiz. Keling emdi, g‘aflat ko‘rpasini ustimizdan irg‘itib, birlik va ittifoq ila bu millat onalarini jaholat panjasidan qutqaraylik, adolat va insoniyat yuzasidan bu vatan onalariga taraqqiyotlik maktablar ochib berayluk” [Fathiddinzoda, 2], deb murojaat qilgan.

Xullas, Turkiston va Sharq mamlakatlari taraqqiyparvarlari ayollarning ta’lim olishini bir ovozdan qo‘llab-quvvatladilar, ammo ularning o‘ranib yurishi masalasida ikki guruhga bo‘lindilar. O‘z qarashlarini haq ekanligini isbotlashda turli manbalardan iqtiboslar keltirdilar. Taraqqiyparvarlarning o‘ng qanoti ayollarning o‘ranib yurishini islom dini bilan bog‘lab, ochiq yurishlilikning salbiy jihatlarini ochib berishga harakat qildilar.

MANBA VA ADABIYOTLAR

Abdurauf Fitrat. Oila yoki oilani boshqarish tartiblari // Tanlangan asarlar. 4-jild. Toshkent. 2006.

Mahmudxo‘ja Behbudiy. Bayoni haqiqat // “Ulug‘ Turkiston” gazetasi. 1917 yil 14 iyun.

Mahmudxo‘ja. Sayohat xotiralari // “Oyina” jurnali. 1914. №47.

Muhammad Ikrom ibn Abdusalom Buxoriy. Risolayi forsiya dar bayoni vujubi satri niso. (Ayollarning o‘ranib yurishining vojib ekanligi to‘g‘risida forscha risola). Yangi Buxoro. 1912.

Mulla Olim oxun Toshkandiy. Makka yo‘lidan maktublar // “Turkiston viloyatining gazeti”. 1909 yil 19 noyabr.

Mustafa Şentürk. Musa Carullahin Eğitim Üzerine Düşünceleri.

O‘zbekiston Milliy arxivi, I-3-fond, 2-ro‘yxat, 215-ish.

Po‘latova D. va b. Yangi va eng yangi davr Sharq falsafasi. Toshkent: Jahon print. 2013.

Zuhriddin Fathiddinzoda. Huquqi nisvon // “Sadoyi Turkiston” gazetasi. 1914 yil 12 noyabr, 10 dekabr.

Касим Амин. Новая женщина. Переводъ со 2-го арабскаго издания и предисловие. И. Ю. Крачковскаго. Санкт-Петербург. 1912.

Tarih Sahnesinde Türk Dünyası Kadını Uluslararası Sempozyumu
"Turk Dunyosi Ayollari Tarix Sahnasida" Mavzusida Ellararo Ilmiy Yig'ini
The International Symposium Women of the Turkic World at the Stage of History
BİLDİRİLER KİTABI ● MA'RUZA MATERİALLARİ ● BOOK OF PROCEEDINGS

SAYOHATNOMALARDA TURKISTON XONLIKLARI AYOLLARINING TASVIRI (19 ASR INGLIZ TILLI MANBALAR ASOSIDA)

Mirkomil Mirmaqsudov*

Markaziy Osiyo davlatlariga qiziqish tarixning barcha davrlarida yuqori bo'lgan. Ayniqsa, bu qiziqish 1 asrning 1yarmida kuchaygan. Mazkur davrda ingliz ofitserlarining Markaziy Osiyoga sayohatlari boshlanadi.

1832 yil Buxoro shahriga kelgan Aleksandr Byornsning Buxoroga sayohat" asari Yevropada katta qiziqish uyg'otadi hamda qisqa muddatda rus tiliga ham tarjima qilinadi. A. Byorns asarida Turkiston xonliklari haqida atroflicha ma'lumotlar berilgan bo'lib, mazkur ma'lumotlar sirasiga turkistonlik ayollar haqida qisqacha ma'lumotlar uchraydi.

Jumladan, Qarshi shahridan Buxoroga qarab yo'l olgan Aleksandr Byorns qishloq bozorlaridan biriga duch keladi. Bozorga yo'lga chiqqan aholi yayov emas, balki ot minib olganligi, ayollar ham otga mingan holda erkaklar hamrohligida yo'lga chiqqanligi sayyohimiz tomonidan qayd etilgan. Shuningdek, Aleksandr Byorns ayollar boshdan oyoq kiyimi borligi, yuzi yashiringan ekanligi, qobullik ayollar singari ko'k rang kiyimda ko'p ishlatilishini ma'lum qiladi.

Buxoroga yetib kelgan Aleksandr Byorns o'z sayohatnomasida yana ayollar mavzusiga qaytadi. Uning bildirishicha, ayollar ko'pincha otda yurishi, paranji pardasi qoradan ekanligi, hech kim ayollarga gapira olmasligi, xon harami vakilalari shahar bo'ylab yurgandan, barcha yo'lovchilar teskari qarab turishi lozimligi, aks holda boshiga darra urilishi haqida bayon etadi.

Biroq qattiq cheklovga qaramasdan, Aleksandr Byorns o'zi yashagan hovlidan sezdirmasdan kuzatish orqali qo'shni hovli yuqori xonasida bir necha bor ko'rinish bergan buxorolik ayolni tasvirlaydi. Sayyoh ayollar uzun sochlari aylana shaklida o'rab olib, yelkalariga tushirib olishlarini, tishlarini qora rangga bo'yab yurishlarini yozgan. Shuningdek, ayollarning mahsi(etik) kiyib yurishlari sayohatchimizning diqqatii o'ziga tortgan.

Sayohatnomalar bilan tanishar ekanmiz, ayollarga oid qiziqarli ma'lumotlarga duch kelishda davom etamiz. Navbatdagi ingliz sayyoh ofiseri Jeyms Abbotdir. Jeyms Abbot 1839 yili Xivaga keladi. Bir qancha vaqt mobaynida Xiva shaharlarida bo'ladi. O'z sayohatnomasini ikki tomlik kitob shaklida 1843-yili nashr etadi.

Jeyms Abbot 1839 yilning 24 dekabrda Hirot shahrida Xivaga qarab yo'lga chiqadi hamda 1840 yilning yanvar oyi oxirlarida Xiva shahriga yetib keladi. Jeyms Abbot Xiva xoni

* Mustaqil tadqiqotchi, Toshkent.

Olloqulixon bilan bir necha bor ko‘rishadi, turli tadbirlarda ishtirok etadi va Xiva xonligi aholisining turmush tarzi, odatlari bilan yaqinlandan tanishadi.

Xivaga kelgandan buyon Jeyms Abbot, tunlari yoqimli musiqa sadolarini eshitayotganligi, xizmatkorining aytishiga ko‘ra, mazkur ovoz yahudiy arfasining musiqasi ekanligi, xivalik ayollar uni chalishini ma'lum qiladi.

1842 yili Buxoro amiri Amir Nasrullo tomonidan ingliz ofiserlari Stoddart va Konollilarni qatl etilishi inglizlarning Markaziy Osiyoga tashrifini qaysidir ma'noda kamaytirdi. Inglizlar endilikda afg‘onlar va hindlarning xizmatidan ko‘proq foydalana boshladi.

Misol uchun, Mulla Abdulmajidning 1860-1861 yilgi Qo‘qon xonligiga safarini olishimiz mumkin. Uning sayohatnomasi “Selections from records of the government of India, foreign department. No.39, Calcutta 1863 year” rasmiy nashrida chop etilgan bo‘lib, Mulla Abdulmajidning so‘zidan tuzilgan Peshavordagi ingliz harbiy ma'muri kapitan Jeymsning hisoboti shaklidadir, nashrdagi hisobot 15 bet va 2 ilovadan iborat. 1-ilova “Mulla Abdulmajidning Peshovardan Badaxshon va Pomir orqali Qo‘qonga yo‘li” nomli jadval bo‘lsa, 2-ilova esa “Mulla Abdulmajidning Qo‘qondan Ko‘lob va Darvoz orqali Qobulga yo‘li” nomli jadvaldir. Mulla Abdulmajidning sayohatnomasida Mallaxon hukmdorligi davrida Oloy qirg‘izlari lideri bo‘lgan Elboy qirg‘izning qizi elchilarni yaxshi kutib olganligi, ularni mehmon qilganligi bayon etilgan.

Shuningdek, G‘ulja hokimi Olimbek dodhoh ruslarga qarshi harbiy safarda bo‘lganligi sababli, uning turmush o‘rtog‘i (Qurbonjon dodhoh) elchilarni kutib olganligi, ikki kun mobaynida elchilarni mehmon qilganligini bayon etadi.

Mulla Abdulmajid Olimbek dodhohning xonadonida ko‘plab badaxshonlik qullar mavjudligi, ayrim qullar oilali ekanligi bildirgan.

Shuningdek, Mulla Abdulmajid bu mamlakatda ayollarning yuzi ochiq ekanligi, ular erkaklar bosh kiyimiga o‘xshash bosh kiyim kiyishi, erkaklar kabi vazifalarni bajarishini bildirgan.

Rossiya imperiyasi tomonidan Toshkent shahri bosib olinib, Turkiston viloyati general gubernatorligi tashkil etilgandan so‘ng, Peterburgdagi rasmiy diplomatik doiralar vakillari ham Markaziy Osiyoga tashrif buyura boshladi. AQSh ning Rossiya imperiyasidagi elchixonasi mas'ul kotibi Yudjin Skayler bunga misol bo‘ladi.

Yudjin Skayler Qo‘qon shahriga 1873 yilda kelgan. O‘sha davr qoidalariga muvofiq, Qo‘qon xoni bilan ko‘rishgunga qadar, Qo‘qon shahri me'moriy obidalari bilan tanishadi. Jumladan, Madrasai Mir majmuasida machit, madrasa, maktab va qabriston mavjudligini bayon etib, Madalixonning vafot etgan rafiqasiga atab qurilgan yodgorlikni ko‘rgani kelganligini, yodgorlikda quyidagi bayt mavjudligini bildiradi:

“Mahshar kuni ko‘ram deram ul sarvi qomatni,

Gar anda ham ko‘rinmasa, kel ko‘r qiyomatni” (Mazkur g‘azal Fuzuliyga tegishli. Qarang, Fuzuliy, “G‘amzasin sevding, ko‘ngil”, T. 2009 y, 277-bet.)

Sayyoh mazkur me'moriy obida Amir Muzaffar Qo‘qon shahrini zabt etganda, ayol kishiga atab qurilgan bino inshoot bo‘lganligi uchun buzib yuborilganligini bildiradi.

Ma'lum bo‘lmoqdaki, 19 asr ingliz tilli manbalar Turkiston xonliklaridagi ayollar yuzasidan qimmatli ma'lumotlar beradi. Mazkur ma'lumotlarga ko‘ra, xonliklarda ayollarning jamiyatda tutgan o‘rni, jamiyatda ularga bo‘lgan munosabat, ayollarning kiyinishi turlicha bo‘lgan.

Tarih Sahnesinde Türk Dünyası Kadını Uluslararası Sempozyumu
"Turk Dunyosi Ayollari Tarix Sahnasida" Mavzusida Ellararo Ilmiy Yig'ini
The International Symposium Women of the Turkic World at the Stage of History
BİLDİRİLER KİTABI ● MA'RUZA MATERİALLARİ ● BOOK OF PROCEEDINGS

TURKISTON AYOLLARINING IQTISODIY VA IJTIMOIY MAVQE'I

Vohid Yusupovich Kholov*

Turkistonning siyosiy, ijtimoiy va iqtisodiy hayotida ayollarning o'rni va ta'siri barcha zamonlarda ham katta bo'lsa-da, XIX asr oxiri – XX asr boshlarida yevropaliklar tomonidan yozilgan manbalarda ular haqida kam yozilgan. Biroq sharq shoirlarining yuksak ta'riflari tufayli g'arbliklarning sharq ayollariga, xususan, Turkiston ayollariga bo'lgan qiziqishi yuqori bo'lgan. Buni XIX asrda Turkistonga kelgan ko'plab yevropaliklar kudaliklaridagi qaydlar orqali ilg'ash mumkin.

Sharq she'riyati g'arb tillariga tarjima qilina boshlanishi, ularda ayollarni tavsifi va tasviri g'arb dunyosida qiziqish uyg'otdi. Musulmon ayollariga oid tasavvur kuzatuvchining estetik didi, tarbiyasi, madaniy va ijtimoiy-siyosiy g'oyalariga bog'liq edi. Ko'pgina yevropaliklar sharq ayollarni haramning orzular makonida tasavvur qilgan (Melentev, 2020. P. 50.). Britaniyalik sayohatchi va davlat arbobi G.N. Kerzon shunday ta'kidlaydi: "Mendan qaytib kelganimdan beri eng ko'p so'ralgan savol ayollar haqida bo'ldi. Masalan, Buxoro ayollari qanday ekan? Ularni tasvirlab bera olasizmi? Ammo men bunga javob bera olmayman. Men o'n yoshdan ellik yoshgacha bo'lgan kishining xususiyatlarini hech qachon ko'rmaganman" (Curzon. 174-bet). Aleksandr Byornsning (Buxoro) asarlari ham g'arbliklarning Markaziy Osiyo ayollariga bo'lgan qiziqishini namoyon etadi. U Hofizning Samarqand yaqinidagi sherozlik go'zal turkiy qizi tasvirlangan mashhur qo'shig'ini qayd etadi. ... Makedoniyalik Aleksandr uylangan movarounnahrlik Roksanani Doroning xotinidan keyin yunonlar Osiyoda ko'rgan eng go'zal ayol bo'lganini keltiradi (Roksana). Berns, 1834. S. 265). Roksananing Aleksandr bilan nikohi g'arbda ko'plab tadqiqtlarda yoritilgan.

XIX asr oxiri – XX asr boshlarida Turkiston ayollari tarixiga oid ayrim tadqiqotlar olib borilgan bo'lsa-da, ular o'lkadagi ayol hayoti tasviri tahlillarini to'liq qamrab olmaydi. Zamondoshlaridan D.A. Alimova Markaziy Osiyodagi ayollar hayotini o'rgangan (Alimova, 1991), G. Sultonova va S. Shadmanova (2017) ayollar muammolarini aks ettiruvchi manbalarni tasniflab, har tomonlama tavsifiy tahlil qilgan. Bundan tashqari, D. Ziyaeva, S. Shadmanova XIX asr oxiri – XX asr boshlarida ayollar ta'limi va tibbiy yordamini o'rganishga hissa qo'shgan. Biroq, bu tadqiqotlarda g'arb sayohatchilari asarlaridagi ma'lumotlarga qisman yoki ba'zan deyarli iqtibos keltirilmagan.

Xo'jalik va xayriya ishlarida ayollarning o'rniga bag'ishlangan tadqiqotlar olib borilganligini alohida ta'kidlash lozim. Jumladan, N. Xidirova oila-nikoh munosabatlari sohasida izlangan bo'lsa, u va N. Ismatova Buxoro, Xiva va Qo'qon xonliklarida o'z mulki bo'lgan yer, do'konlar, hunarmandchilik ustaxonalarini madrasa, masjid va boshqa muassasalar

* O'zbekiston Fanlar akademiyasi Tarix instituti, abduvohid1116@gmail.com

uchun vaqf qilgan ayollar tarixini arxiv hujjatlari, qo‘lyozma va qozi daftarlari asosida ochin berganlar.

Xorij olimlarining asarlarida XIX-XX asr boshlarida yashagan ayollarga oid tadqiqotlar mazmuni yuqoridagilardan sezilarli darajada farqlanadi. Masalan, Melentev mahalliy manbalarni o'rganmasdan mahalliy ayollarni shahvoniy hayot kontekstida o‘rganishga harakat qiladi. Melentev ishida yuqori mubolag‘agadan foydalanadi. Sarlavhada u “erotism” dan foydalansa-da, maqola bu masalani to'liq qamrab olmaydi. Shunga qaramay, muallif fotosuratlar tabiiy bo‘lmay, tayyorgarlik bilan olinganini tahlil qilgan va bu uning maqolasining yaxshi chiqiqshiga xizmat qilgan. Uning ta'kidlashicha, suratga tushirilgan ayollar noqulay holatda o‘tqazib qo‘yilganini payqash qiyin emas. Muallif musulmon ayollarning yuzlari ochiq holda taqdim etilgan va boshlari faqat do‘ppi yoki ro‘mol bilan o‘ralgan holda ko‘rinishi va ularni uyda, tekis, toza devor fonida joylashtirishi ana shu sun’iylikni ochib berishini ta’kidlaydi (Melentev 2020, 54-bet).

Turkiston XIX-XX asr boshlarida yuzlab yevropaliklar va o‘nlab amerikaliklar kelgan maskanlardan biriga aylangan. Bu haqda S. Gorshenina aniqroq ma’lumot beradi. Uning so‘zlariga ko‘ra, XIX asrning birinchi yarmida (1800-1850) O‘rta Osiyoga bor-yo‘g‘i 36 yevropalik kelgan bo‘lsa, 1890-yillarning o‘zida 289 nafarga (ko‘p sonli sayyohlarni hisobga olmaganda, ular ism-shariflari bilan ro‘yxatga olinmagan) yetgan. 1890-1898 yillarda Buxoro amirligi va Turkiston bo‘ylab sayohat qilgan chet elliklar soni taxminan quyidagicha: 75 ingliz, 70 nemis, 57 fransuz, 24 avstriya-vengriyalik, 15 amerikalik, 7 daniyalik, 4 belgiyalik, 4 italyan, 3 shveytsariyalik va 1 ispaniyalik (Gorshenina 2004, 78-bet). Natijada 100 dan ortiq kitob, jurnal va gazetalarda minglab maqolalar chop etildi, Bu esa yevropaliklar tomonidan Turkiston bo‘yicha bundan oldin yozilgan barcha ishlardan ancha ko‘p edi (Ziyaeva 2018. 8-bet).

Albatta, bu asarlar Turkistonning deyarli barcha masalalari haqida ma’lumot va ma’lumotlar beradi. Biroq ayollar masalasi ular orasida eng kam tasvirlangan mavzulardan biridir. Bu quyidagi omillar bilan bog‘liq: 1) Sayohatchilarning aksariyati erkaklar bo'lib, ularda ayollar bilan suhbatlashish imkoni bo'lmagan; 2) diniy omil; 3) ayollarni ro'zg'or ishlariga band bo‘lib, ular juda zarur bo‘lsa paranji bilan ko‘chaga chiqishi. Biroq, g'arbiy sayohatchilar orasida faqat Annet Meri Budjett Meakin bu to'siqlarni yengib o'tishga muvaffaq bo'ldi.

Yevropalik sayohatchilarning asarlarida ayollarga oid eng ko'p yozilgan masalalardan biri ayollarning ko‘chada kiyinish masalasi bo‘lgan. Ayollarning tashqarida libos uslubi ularning turmush tarziga qarab o‘zgarib turardi. Shuning uchun o‘troq ayollar urfi va qadriyatlarining tavsifi asosan odatlarga rioya qilgan ko‘chmanchi tarzidagi ayollardan farq qilgan. A. Meakin o‘z asarining ayollarga oid bobini ayollarning ta‘rifi bilan boshlaydi [Meakin 1903. P. 106]. U Qo‘qondagi madrasa mudarrisi bilan suhbati asosida ayollar kiyimiga borasida shar’iy qarashlar bo‘lganini qayd etadi. Kerzon o‘troq musulmon ayollar orasida faqat 10 yoshga to‘lmagan qizlar yoki 50 yoshdan katta ayollar 50 ko‘chaga paranjisiz chiqqanini yozadi. (Curzon 1889, 175-bet). Byorns turkman ayollarini tasvirlar ekan, ularning ajoyib qomatga, ko‘pincha chiroyli ko‘rinishga ega ekanligini, erkaklar va ayollarning alohida ovqatlanishini ta’kidlaydi (Burns 2, 61-62).). Bundan tashqari, u turkmunlarning urf-odatlari Buxorodagilardan farq qilmasligini aytadi. Turkman ayollar yuzining og‘izdan pastini yashirganlar (Burns 2. 1834. S. 112). Mir Izzatulloh ayollarning ko‘cha liboslari haqida qisqacha yozadi (Mir Izzat-Ulloh. 1872. 67-68-betlar).

Ronaldshayning ta'kidlashicha, qirg'iz ayollari yorqin kiyingan va mehmondo'st bo‘lgan, garchi ular mususlmon bo’lsa-da, begonaning oldida yuzini berkitmagan, aksincha, uni kutib olgan va mehmondo'stlik ko‘rsatgan (Ronalshay, 1904, p. 218). Mak Gahan ham paranjisiz, yuzi ochiq ayollar qiyofasini tasvirlaagan. (Mac Gahan, 1876). Qayd etish joizki, yuzi ochiq ayollarni shaharlarda ham uchratish mumkin bo‘lgan. Bunda lo‘lilar nazarda tutilgan.

(Schuyler, 1875, V. I. P. 36; Clarke, 1879. P. 6). Izabelle Fibbs turkman ayollari yuzi ochiq, (Phibbs, 1889. 69.), lekin boshlariga ro‘mol bog‘laganini ta’kidlaydi. (Phibbs, 1899. 97.).

Aksariyat yevropalik sayohatchilarning asarlarida Turkistonda mahalliy ayollarning ta’lim-tarbiyasi oz bo’lsa-da yoritilgan. Bu masala yaqin vaqtgacha kommunistik rejim mafkurasi tufayli “parda ortida” edi, Chunki ular rus bosqinini sivilizatsiya olib keluvchi vosita sifatida talqin qildilar. Turkistonda ayollar ta’limi masalasi o‘lkadagi rus amaldorlari tomonidan g‘arblik mehmonlarga noto‘g‘ri talqin qilingan.

Ayollarga ba’zi hunarmandchilik turlari uyda, maktabda yoki do'konda o‘rgatilgan, maktablarda o'qish va yozishdan saboq berilgan. Britaniyalik H. Lansdell tomonidan taqdim etilgan ma'lumotlar birinchi omilga mos keladi. Erkak sifatida, mahalliy ayollar bilan muloqot qilish uchun keng imkoniyatga ega bo‘lmaganligi sababli, u juda tor ma'lumot beradi. Uning so'zlariga ko'ra, musulmon ayollarning ta‘lim olishi juda past darajada edi. Shunga qaramay, ko'pchilik shaharlarda bir yoki ikkita bibi-xalfa bo‘lib, ularning vazifasi qizlarga ta’lim berish sanalgan (Lansdell II. 123-bet). Biroq, A. Meaking, ayol bo'lib, ko'plab to'siqlardan o‘tib, uning ma’lumotlarini inkor etuvchi dalillarni keltiradi. Bundan rus ma’muriyatining o‘z bosqinini oqlash uchun mehmonlarga noto'g'ri m‘'lumot bergani ayon bo‘ladi. Jumladan, u ma’lumot va mahalliy ayollar maktabi haqida bilmoqchi bo‘lganida, uni ruslar Turkistonda yashovchi ko‘plab aholi orasida qizlar maktabi yo‘qligiga ishontirib, kamsitish ohangida javob beradi (Meakin, 1903. B. 87).).

Samarqand va Qo‘qondagi qizlar maktablari ko‘rgan A. Miken hayratini yashira olmagan. Uni ajablantirgan omillardan biri bu mahalliy oliy tabaqadagi xonimlar, har biri o'z vaqtida maktabda tahsil olgani, ba'zilari turmush qurganidan keyin ham o‘qishni davom ettirishi edi. Masalan, u Samarqandda bo‘lganida, xotini maktab o‘quvchisi bo‘lgan bosh qozi bilan uchrashishga muvaffaq bo‘lgan. Qozi unga xotini bilan ko'p, 2000 dan ortiq kitob o'qiganligini aytib maqtanadi. Bu Turkistondagi ba’zi ayollar ancha chuqur bilimga ega bo'lganliklarining isbotidir.

Muallif, shuningdek, ayol maktab o‘qituvchisi qanday tayyorlanganligi va tizimning ierarxiyasini ko'rsatadi. Jumladan, Samarqanddagi maktab o‘qituvchisi bir olima ayolning qizi bo‘lib, o‘z vaqtida uning onasi olima bo‘lib, u ham maktab o‘qigan. Maktab o'qituvchisi kasbi onadan qizga o'tgan. Maktab bekasining o‘z qizi bo‘lmaganida, qariganda o‘z shogirdlaridan birini unga yordam berishga o‘rgatgan va vafot etganida uning o‘rnini egallagan (Meakin, 1903. S. 87).

Ba'zi hollarda maktablarga qizlarni juda erta yoshda o'qishga boshlagan. Buning sababi shundaki, bu asosan o'sha davrda yosh qizlar uchun tayyorgarlik, moslashish va poydevor vazifasini o’tagan. U lar maktab me'yorlarini o‘rganish va kelgusi jarayon bilan tanishishga odatlanganlar (Meakinn, 1889. P. 88). Bunday holda, o'g'il bolalar balog'at yoshiga etmasligi kerak.

Miken Qo‘qondagi qizlar maktabidagi faoliyati, shuningdek, o‘qish to‘lovi, maktab o‘qituvchisining oilasi va uning tez fikrlash qobiliyati haqida qiziqarli ma’lumotlar beradi. Masalan, maktabda o'qituvchilar qat'iy belgilangan maosh olmagan. Aksariyat hollarda o'qitish uchun to'lov naqd pulda to‘lanmagan. Buning o'rniga, to'lov sovg'alar, kiyim-kechak va ba'zan oziq-ovqat ko‘rinishida to'langan (Meakin, 1903. B. 91).

Qizlar maktablarida ta'lim odatda 5 yil davom etgan, ba'zi qizlar esa 8 yil o'qigan (Meakin, 1903. P. 92). Ko'pchilik qizlar turmushga chiqqanidan so'ng o'qishni to'xtatib qo'yishlari mumkin bo‘lse, ayrimlari o'qishni davom ettirdilar.

Annet Mikenning Turkistondagi ayollar hayotini tadqiq qilishdagi ishining yana bir ahamiyati shundaki, unda bola tug‘ilishi, ayollarning uy yumushlari, turmush qurish,

pazandachilik va eng qizig‘i, ayollar hammomini bevosita yoritib beruvchi bob ham bor. “Bolalik” bobi bolalar bilan bog'liq urf-odatlar va marosimlar bilan tanishtiradi. Bu beshik va belashdan boshlanadi. Bundan tashqari, unda erta turmush qurish, ona va go‘dak o‘limi, bola tug‘ilishini nishonlash erta turmush qurishning o‘rinsiz talqini, masalan, yosh qizlarni turmushga berib pul topish, qizlarning buzilib ketishidan qo‘rqish kabilar haqida ma’lumotlar berilgan (Meakin). , 1903. 97).

Ayollar bu davrda uy ishlaridan tashqari, oilaga daromad keltiruvchi ishlab bilan ham band bo‘lgan. Chunonchi, o‘sha davrda ham ko‘chmanchilar, ham o‘troq xalqlar jamiyatida ayollarning uy xo‘jaligidagi o‘rni beqiyos edi. Bu ko'plab g'arbliklarning asarlarida yaqqol ko'rinadi. Shulardan biri gilamchilik bo‘lgan. Shuningdek, ayollar kashtachilik, tikuvchilik, to‘qimachilik va va boshqa sohalarning asosiy ishchisi sanalgan. Jumladan, A. Miken bunga dalil keltiradi. U Qo‘qonda tanishgan ayol kashtachilik va xattotlik san’atlarini egallagan. O'n to'rt yoshli ayol farzandi bo'lishiga qaramay, u ko‘p pul ishlab topgan. Bu ham qizning o‘qish va yozish qobiliyatidan dalolat beradi. Qizlar kashtalarni juda chiroyli tikkan, ularga Rossiya shaharlarida katta talab mavjud edi. Ba‘zilari joynamoz sifatida ham ishlatilgan. Ularning naqshlari juda malakali keksa ayollar tomonidan chizilgan. Ayollarning eng quyi qatlami qishloq xo'jaligi bilan shug'ullangan bo'lsa-da, ular hech qachon qazish yoki boshqa og'ir ishlarga jalb qilinmagan (Meakin, 1903. 102-105-betlar). Bundan tashqari, ayollar xizmat ko’rsatishdan mablag‘ orttirgan. Misol uchun, bir hammom egasi xotiniga ayollar kunida hammomni boshqarishga ruxsat beradi va o‘sha kuni tushgan barcha pul ayol mulki sanalgan uniki edi (Meakin, 1903. P. 155).

Yana bir misol tariqasida, “Scientific American”da chop etilgan maqolani ko’rsatish mumkin. Unda keng tarqalgan junli ro‘molga oid ma’lumot, Kanton, Kashmir ro‘mollari, Buxoroning tuya junidan qilingan ro‘moli, Lion (Frantsiya) va Peysliy (Shotlandiya) ning jun va ipak ro‘mollari sanab o‘tilgan. Shuningdek, Buxoroning tuya junidan tayyorlangan ro‘moliga alohida to‘xtalib, u dunyodagi eng qimmat va eng yaxshi ro‘mol deb ta’riflangan. Muallif ularni sharqona to‘qish dastgohida 8 inch kenglikda qo‘lda to‘qilishini, keyin bo‘laklar birlashtirilib, nina bilan mohirona tikilishini va tikilgan joyning ko‘z bilan ilg‘ab bo‘lmasligini qayd etadi. Shuningdek, u bu hunarmandlarning mahoratini ham yuqori baholagan. Masalan, ularning ro‘molga nafis naqshlar tushirishi, to‘quvchining yoniga qo‘yilgan gul yoki barglarning ro‘mollarda mohirlik bilan aks ettirilishi, tabiatning aynan ko‘chirib qo‘yilishi qayd etib, “bizning eng yaxshi rassomlar ham bu ustozning [to‘quvchi hunarmand] ishlarning (ro‘mollar) yaqiniga ham kela olmaydi” deydi. Bundan tashqari, maqolada ba’zi ro‘mollarning juda qimmat bo‘lgani, Rossiyaning oliy martabali ayollari buni olmos kabi bir-birlariga ko‘z-ko‘z qilib o‘ragani ham keltirilgan . Shu o‘rinda bir narsani e’tirof etish joizki, bunday ro‘mollar mintaqada faqat Buxoroda tayyorlangan emas. Ko‘p hollarda qaysi hudud savdogarlari birinchi bo‘lib qandaydir mahsulotni biror erga olib borib sotsa, keyinchalik mahsulotga o‘sha savdogarlar yurtiga qarab nisbat berilgan [Shawls].

Xulosa o‘rnida shuni aytish joizki, XIX asr oxiri – XX asr boshlaridagi Turkiston ayollari hayotini o‘rganishda xorijiy manbalar muhim sanaladi. Bundan Turkiston ayollari mustamlaka va sovet manbalarida ta’riflanganidek ularning savodsiz bo‘lmagani ma’lum bo‘ladi. Ular hunarmandchilik bilan shug'ullanganib, oilaviy daromadlarni oshirishga hissa qo'shgan. Qolaversa, ularning ba'zilari nafaqat savodli, balki daromadli sohalarni ham puxta o‘zlashtirgan. Ayollar hammomining mavjudligi, boshqa inshootlarning obodonlashtirilganligi ham o'sha davrda ayollarning o‘zaro yig‘ilib turganini tasdiqlaydi.

Manbalar

Alimova D.A. Zhenskiy vopros v Srednei Azii. Tashkent. 1991.

Annette Mary Budget Meakin. In Russian Turkestan; A Garden of Asia and its People. London. 1903.

Clarke R. A. Statistics and Geography of Russian Turkestan. London. 1879.

Curzon G. N. Russian in Central Asia in 1889 and the Anglo-Russian Question. London. 1889.

Daniil Melentev. Ethnography and Eroticism in Russian Turkestan. State, Religion and Church. 2020. 7 (2). pp 4 8 – 7 4.

Gorshenina S. Private Collections of Turkestan in the Second Half of the 19th and Early 20th centuries. Berlin. 2004.

Ismatova Nargiza. Bukhoro amirligida ayol woqifalar (XIX asrning ikkinchi yarmi – XX asr boshlari). Toshkent. 2021.

Khidirova Nargiza Urinovna. Ayollar masalalariga oid manbalar va ularning tahlili in the example of Central Asia in the XVI – XX centuries (Sources on Women's Problematique And Their Analysis (on the Example of Central Asia of the 16th-Early 20th Centuries)). Journal of Central Asian Renaissance. 2021, vol. 2, Issue 1, pp.37-47.

Khidirova Nargiza Urinovna. Marriage Practices: 18th to early 20th century: Central Asia. Encyclopedia of Women and Islamic Cultures. Brill. 2017.

Khidirova Nargiza Urinovna. Osobennosti vakfov, uchrezhdennyh zhenshhinami i social'ny status zhenshhin v kachestve uchreditelja vakfov (na primere vakfnyh dokumentov Buharskogo khanstva XVI – nachala XX v.). Materials of International Scientific and Practical Conference on the Theme of "Problems of the Integration of History and Archival Studies in the Media Space. 2019. Pp.93-97.

Mac Gahan J. A. Campaigning on the Oxus and the Fall of Khiva. London. 1867.

Melent'ev D. Etnografija i erotika v Russkom Turkestane // Gosudarstvo, religija, cerkov' v Rossii i za rubezhom. № 2(38). 2020. C. 308–344.

Mir Izzut-Oollah. Travels in Central Asia (Translated by Henderson from persina book (Ahwali Safari Bukhoro). Calcutta. 1872.

Phibbs Mary isabelle. A Visit to the Russians in Central Asia. London. 1899.

Shadmanov T. Shadmanova S. Policy of Soviet Government in the area of protection of maternity in Uzbekistan (1920s-1930s). Insights and commentaries South and Central Asia [Etited by Anita Sengupta, Mirzokhid Rakhimov]. 2015. Pp. 253-269;

Shadmanova S. B. D. Palienko va mahalliy xotin-qizlar uchun mo'ljallangan doyalar tayyorlovchi maktab tashkil etish to'g'risidagi munozaralar. O'tmishga nazar jurnali. 2019. Pp. 17-21. http://dx.doi.org/10.26739/2181-9599.

Shadmanova S. B. Zhenshhina- musul'manka Turkestana i dejatel'nost' russkih vrachej v krae (v konce XIX – nachale XX vv.). Religija i zhenshhina. Sbornik statej mezhdunarodnogo foruma. 2016. 64-67.

Shadmanova S. Nekotorye vzgljady na zhizn' zhenshhin-musul'manok v Turkestane v konce XIX—nachale XX v. (Na osnove materialov periodicheskoj pechati). Pax Islamica. 2012, No. 1-2. Pp. 85-91.

Shadmanova S.. Marriage and Health of Uzbek women at the End of the XIX – Beginning of the XX Centuries: Transformation of the Mentality. Special Programme Central Asia Final Publication. P. 78;

Shadmanova S.B. “Sadoi Turkiston” va “Sadoi Farg‘ona” gazetalari sahifalarida xotin-qizlar masalalarining yoritilishi. Milliy matbuotimizning ikki durdonasi. Pp. 39-45.

Shadmanova S.B. XIX asr oxiri - XX asr boshlarida Turkiston xotin-qizlariga tibbiy yordam ko‘rsatilishi masalalarini o‘rganishda manbalar bilan ishlash uslubiyati. O‘zbekiston etnologiyasining nazariy-metodologik muammolari. Ilmiy to‘plam. 2014. Pp. 235-248.

Sultonova G., Shadmanova S. Sources and Methods: Central Brill. 2017.

The Earl of Ronaldshay. On the Outskirts of Empire in Asia. London. 1914.

Ziyaeva D. Kh. O’zbekiston tarikhida ayollarning ijtimoiy-siyosiy hayotda tutgan o’rni. Women of Uzbekistan: past and present. Tashkent. 2005. Pp. 9-16.

Ziyaeva D. Kh. XIX – XX asr boshlarida ozbek xalqining intellektual merosi (Intellectual Heritage of Uzbek Nation in the XIX – early XX centuries). Bibliography. [Editor in Chief: Ziyaeva D.Kh.] // Tashkent, 2018. p. 8.

Муаллиф кўрсатилмаган. Shawls // Scientific American , Vol. 8, No. 9 (NOVEMBER 13, 1852), P. 69

Tarih Sahnesinde Türk Dünyası Kadını Uluslararası Sempozyumu
"Turk Dunyosi Ayollari Tarix Sahnasida" Mavzusida Ellararo Ilmiy Yig'ini
The International Symposium Women of the Turkic World at the Stage of History
BİLDİRİLER KİTABI ● MA'RUZA MATERİALLARİ ● BOOK OF PROCEEDINGS

TURKISTON MILLIY TARAQQIYPARVARLARINING AYOLLAR MASALASIGA OID QARASHLARI

Dilorom A. Alimova*

Ma'lumki, Rossiya imperiyasining mustamlaka hududi bo'lgan Markaziy Osiyoda ayollarning o'ziga xos maqomi aksariyat hollarda islom dinining qat'iy an'analari va qonunchiligi bilan bog'liq holda belgilangan edi. Sovet tarixshunosligida 1917 yil oktyabr "inqilobi"gina ayollarga ozodlik berib, ularning erkaklar bilan teng huquqliligini ta'minlagan hamda ushbu huquqlar hayotga tatbiq etilgan, degan xato qarashlar mavjud.

Aslida bolsheviklar inqilobidan ancha oldin, XIX asr oxiri – XX asr boshlarida vujudga kelgan, milliy ziyolilarning jadidchilik deb atalgan taraqqiyparvarlik harakati namoyondalari o'zlarining jamiyatni yangilash va qayta qurishga oid dasturlarida xotin-qizlarning ijtimoiy va madaniy hayotdagi rolini oshirishga katta e'tibor qaratgan edilar.

Jadidlarning "Sho'roi islomiya" tashkiloti birinchilardan bo'lib o'z dasturlariga ayollarning saylovlarda ishtiroki masalasini kiritgan edi. Ushbu harakatning Mahmudxo'ja Behbudiy, Abdurauf Fitrat, Abdulla Avloniy, Abdulhamid Cho'lpon va shu kabi boshqa mashhur ishtirokchilari jamiyatning ziyolilik darajasi ko'p hollarda ayollarning mavqei bilan bog'liq deb hisoblaganlar. Ular jamiyatni yangilash uchun eng avvalo ma'naviy-madaniy va maishiy hayotni isloh qilish kerak, degan fikrni ilgari surib, bu borada ayollarning o'rni va roli masalasiga oid qarashlarni o'zgartirishni taklif etganlar. Ularning ta'limotiga ko'ra, yosh avlodning dunyoqarashi onalarning bilim darajasi va oiladagi o'zaro munosabatlar bilan chambarchas bog'liq bo'lib, oila asoslari hamda yoshlar tarbiyasini mukammal qilmay turib, jamiyatni isloh qilish va uning taraqqiyotini ta'minlash mushkul ishdir (Behbudiy 1914, n. 48, 49, 50; Fitrat 1915; Avloniy 1992).

Ular ayollar masalasini bolalar tarbiyasi uchun eng muhim ahamiyat kasb etgan oila bilan uzviy bog'liqlikda ko'rganlar. Bundan tashqari, jadidlar bu masalani o'ta mas'uliyatli vazifa deb hisoblab, bolalarga bo'lgan mehrni Vatanga bo'lgan muhabbat bilan qiyoslaganlar. Abdulla Avloniyning asarlaridan biri xuddi shunday vatanparvarlik ruhi bilan sug'orilgan bo'lib, u ayollar masalasini Vatan taqdiri bilan aloqadorlikda ko'radi va bu haqda: "Insonni kun-u tun tinmay ishlashga nima majbur etadi, Vatanga va o'z farzandlariga muhabbat emasmi? Vatansiz – oila, oilasiz – Vatan bo'lmaydi. Jamiyatdagi o'zaro bog'liq bo'lgan bu ikki tushuncha bir-birini to'ldirib turadi..." (Avloniy 1992, s. 10).

Abdulla Avloniy, Abdurauf Fitrat va Mahmudxo'ja Behbudiy bolalarni tarbiyalashda onalar va otalar teng ravishda ishtirok etishlari lozimligini bot-bot takrorlaganlar. Ular

* O'zbekiston Fanlar akademiyasi, Tarix institute, "Tarixshunoslik va manbashunoslik" bo'limi bosh ilmiy xodimi.

o‘zlarining har bir chiqishlari va asarlarida nima haqida so‘z bormasin, o‘z g‘oyalari va mulohazalarini Qur'on va Hadislar bilan asoslash va bu bilan ko‘rilayotgan masalaga oid islom ta'limotini ko‘rsatib berishga harakat qilganlar. Masalan, Abdulla Avloniy, shariat orqali mustahkamlangan islom axloq me'yorlariga ko‘ra, “axloqi hasana” – namunali axloq (xulq odobi) mavjudligini va yoshlar uni yaxshi odamlardan o‘rganishi zarurligini ta'kidlaydi (Avloniy 1992, s. 16). U inson o‘z farzandlariga fatonat (aqllilik), g‘ayrat, riyozat (shafqat), qanoat, intizom, vijdon, Vatanni suymoq, haqqoniyat, hayo kabi fazilatlarni singdirishi lozim deb hisoblagan. O‘z o‘rnida, xuddi shunday fazilat sohiblari bo‘lgan ota-onalargina o‘z bolalarini shu ruhda tarbiyalay olishlari mumkinligini qayd etgan.

Fitrat esa, bolalarning to‘laqonli tarbiyasi jismoniy tarbiyadan to ma'naviy tarbiyagacha bo‘lgan bir necha qismlarni o‘z ichiga oladi, deb hisoblagan. Bu masalada u o‘zining ancha iqtidorli ruhshunos ekanligini namoyon etib, ota-onalar va bolalar o‘rtasida ularga quvonch olib keluvchi muayyan ma'naviy yaqinlik mavjud bo‘lgandagina yanada ijobiy natijalarga erishish mumkinligi haqida fikr yuritadi.

“Inson tabiati va faoliyatining ma'lum ijobiy ko‘rinishiga erishish uchun uning qalbini tarbiyalash muhim”, deb yozgan edi Fitrat (Fitrat 1915, s. 15). Uning qarashlariga ko‘ra, bolaning o‘ziga va o‘z kuchiga ishonadigan, kuchli, topqir, tezkor va aqlli bo‘lishi uchun unga o‘z-o‘zini hurmat qilish, ya'ni g‘urur hissini shakllantirish va ayni paytda, boshqalarga ham hurmat ko‘rsatish va ular bilan hisoblashishni o‘rgatish kerak.

Abdurauf Fitrat bolalar tarbiyasida ularning baxtli bo‘lishga intilish istaklarini so‘ndirmaslik muhimligini ta'kidlagan. Ota-onalar bolalarning o‘z mamnunliklari va quvonchlarini ifoda etishlarini taqiqlamasliklari, ularning odob-axloq me'yorlariga zid bo‘lmagan tashabbuslarini qo‘llab-quvvatlashlari zarur. U bolalarning mehnatni sevishlari va bilim olishlariga alohida e'tibor qaratgan. Farzandlar bugungi sabr va botirlik ertaga baxt bo‘lib qaytishini, ya'ni qattiq mehnat va sabr-toqat yutuqlarga yo‘l ochishini tushunishlari lozim.

Turkiston ziyolilarining juda ko‘pchiligi ayollarning bilimli bo‘lishi juda muhim ekanligini aytib o‘tgan edilar. Mahmudxo‘ja Behbudiyning 1914 yilda “Sadoi Turkiston” gazetasida chop etilgan maqolasida qizlarning ta'lim olishi o‘g‘il bolalarni o‘qitishdan ham muhim ekanligi haqida to‘xtalib o‘tilgan. Muallif qizlarning bezanishi va hashami uchun sarflanadigan mablag‘larning ularning ta'lim olishi va maktablar uchun zarur bo‘lgan muallimalar tayyorlash maqsadida ishlatilishi afzalroq ekanligini qayd etgan (Sadoi Turkiston 1914, n. 11).

Fitrat va Behbudiy oilada faqatgina ma'naviy emas, balki jismoniy sog‘likka ham e'tibor berilishi lozim deb hisoblaganlar. Behbudiy inson o‘zi uchun eng muhimi – “ilmi badan va hifzi sifat”, ya'ni “jism va salomatlik sifati haqidagi bilim” ekanligini anglashi lozim, deb yozgan (Behbudiy 1914, s. 11, 48). Xususan, u ham Fitrat singari Qur'on va Hadislarga asoslanib, shuningdek, golland, ingliz va fransuz olimlarining fikrlariga ta'yanib, o‘zining “Hifzi sihati oila” asarida erta uylanish va turmushga chiqish, nikohdan tashqari munosabatlar va ko‘pxotinlilikning zararlari xususida fikr yuritgan.

Abdurauf Fitrat Hadislarda nikoh munosabatlarga kirishuvchilarning to‘ydan oldin uchrashib, tanishishlari lozimligi maslahat berilganligini ta'kidlashga jur'at topa olgan edi. Olim bu masalada o‘zaro his-tuyg‘ular bo‘lishi muhim ekanligini, aks holda bu oila baxtli bo‘la olmasligini ta'kidlagan. Uning fikricha, Turkistonda an'anaga aylanganidek, o‘z roziligisiz turmushga uzatish ayolni yanada baxtsizroq qiladi (Fitrat 1915, s. 25-26). Shu tariqa, u musulmon ayollarining maqomini juda yuqori baholagan.

Mahmudxo‘ja Behbudiy birinchilardan bo‘lib O‘rta Osiyoda jinsiy tarbiya masalalarini ko‘tarishi bilan bu borada yanada dadilroq qadam tashlagan edi. Maqola yozilgan davrni

nazarda tutsak, bu haqda faqat keng dunyoqarashga va yuqori darajadagi madaniyatga ega bo‘lgan, juda qat'iyatli insongina erkin fikrlay olishi mumkinligini e'tirof etishimiz lozim.

Jadidlar hech kimga foydasi bo‘lmagan, juda katta mablag‘larni talab etadigan va ayollar yelkasiga og‘ir yuk bo‘lib tushadigan an'analarni doimo tanqid ostiga olganlar. Ular musulmonlarni hashamatli to‘ylar va dafn marosimlariga pul ishlatish o‘rniga bu mablag‘larni farzandlarini xorijiy yurtlarga o‘qitish uchun sarflashga chaqirganlar (Behbudiy 1914, n. 12; Behbudiy 1917; Behbudiy 1914, n. 23).

Jadid matbuoti sahifalarida ayollar muammosining muhokama etilishida ushbu jins vakilalarining ishtirok etganligi ham tahsinga sazovordir. Bu borada “Ayb – o‘zimizda” nomli maqola muallifi, ilk jurnalistlardan biri bo‘lgan Sora Muzaffariyaning chiqishi ancha dadil bo‘lganligini qayd etish lozim. U, jumladan: “Bizning iste'dod va iqtidorimiz ko‘p. Ongimiz va fikrlarimiz ham. Biz nafaqat uyimizni, balki mamlakatni boshqarish qobiliyatiga egamiz. Kim buni amalga oshirishimizni taqiqlaydi...” , deb qayd etgan edi (Sadoi Turkiston 1914, n. 36).

O‘z zamonasi uchun, aytish mumkinki, o‘ta “botirlik” bilan aytilgan ushbu fikr sovet tarixshunosligida ustuvor bo‘lgan “mustamlaka davrida sharq ayollarining huquqlari paymol qilinganligi va savodsiz bo‘lganligi” haqidagi qarashlarning asossiz ekanligini ko‘rsatadi. Har bir ayol o‘zining ahamiyatini his etishi zarurligini taraqqiyparvar shoir Ismoil Haqqiy ham qo‘llab-quvvatlagan va bu haqda: “insoniyatni dunyoga keltirgan va tarbiyalagan” ayol o‘zining buyuk ishlarga qodirligiga ishonmog‘i lozim deb hisoblagan (Ismoil Haqqiy, 1919, n. 134).

Jadidlar erkaklar va xotin-qizlarning teng huquqli bo‘lishi taraqqiyotning asosiy shartlaridan biri deb hisoblab, ayollar o‘z taqdirini o‘zi hal qilishi zarur, degan fikrda edilar.

Shubhasiz, mutaassib ruhoniylarning ta'siri kuchli bo‘lgan jamiyatda qat'iy o‘zgarishlarga o‘rin yo‘qligini yaxshi tushungan jadidlar o‘z g‘oyalarini amalga oshirish uchun hech qanday g‘ayritabiiy yoki inqilobiy yo‘l tutmadilar. Shunga qaramay, ushbu masalaning “nazariy jihatdan” anglanishi va ko‘tarilishi ham o‘z davri uchun ilg‘or qadam bo‘lgan edi.

Milliy taraqqiyparvarlar Turkistonni rivojlantirish uchun iqtisodiy va madaniy taraqqiyot yo‘lidan borish asosiy o‘rin tutishini yaxshi anglagan holda, bu borada ayollarning teng huquqli ishtirokchi bo‘lishini muhim deb hisoblaganlar.

FOYDALANILGAN MANBA VA ADABIYOTLAR

Abdulla Avloniy. Turkiy guliston yoxud axloq. – Toshkent: O‘qituvchi, 1992.

Abdurauf Fitrat. Oila yoki oila boshqarish tartiblari. Boku. 1915.

Ismoil Haqqiy. Turkiston xotinlari nega o‘qimaydilar? // Ishtirokiyun. 1919. № 134.

Mahmudxo‘ja Behbudiy. Bizga isloh kerak // Najot. 1917. 7 noyabr.

Mahmudxo‘ja Behbudiy. Bizning kemiruvchi illatlar // Oyna. 1914. № 23..

Mahmudxo‘ja Behbudiy. Hifzi sihati oila // Oyna. 1914. № 48, 49, 50.

Mahmudxo‘ja Behbudiy. Yoshlarga murojaat // Oyna. 1914. № 12. 10 marta.

Sadoi Turkiston. 1914. № 36.

Toshkandlik bir muallima. Na uchun ibrat olmaymiz // Sadoi Turkiston. 1914. № 11.

Tarih Sahnesinde Türk Dünyası Kadını Uluslararası Sempozyumu
"Turk Dunyosi Ayollari Tarix Sahnasida" Mavzusida Ellararo Ilmiy Yig'ini
The International Symposium Women of the Turkic World at the Stage of History
BİLDİRİLER KİTABI ● MA'RUZA MATERİALLARİ ● BOOK OF PROCEEDINGS

КУРМАНЖАН ДАТКА XIX К. МУСУЛМАН ДҮЙНӨСҮНДӨГҮ – "ТААЖЫ, ТАКСЫЗ ХАНЫША"

Турсунай Омурзакова*

Аялдардын коомдогу орду жөнүндөгү маселе дайыма актуалдуу темалардан болуп келет. Түрк дүйнөсүндөгү мусулман аялдардын коомдогу ролу жөнүндөгү маселени Европа коомчулугу эле эмес, азиялык коомчулук да бир жактуу карап келген.

Азырга чейин, түрк дүйнөсүндөгү мусулман аялдар кылымдар бою эч нерсеге укугу жок, тиричиликтин тушоосунан чыга албаган, күйөөсүнүн жеке менчиги катары өмүрүн өткөргөн деген, бир жактуу пикир жашап келет.

Тарыхый летописterге кайрылсак, мусулман өлкөлөрүнүн тарыхында орто кылымдарда эле мусулман аял өзүнүн эрудициясына, билим жана көз караш дараметине жараша коомдо кадыр баркы, бийик даражасы болгондугун, ага мисал, такка олтуруп падышалык кылган Дели султаншасы Разия айымды (1235–1240), Египет султаншасы мамлюктар бахарат-династиясынын негиздөөчүсү Шаджарат ад-Дурр айымды (1250) (Бахрие Учок, 1982. 176-б.) атасак болот.

Ошондой мисалдын бири Борбордук Азияда XIX кылымдын орто ченинде аймактык державага айланган, Кокон хандыгынын (Бейсембиев, (2009). 126-б.;) тарыхына терең из калтырган, аялдардан алгачкылардан болуп "датка" наамын алып мусулман дүйнөсүндө тагдыры феноменге айланган акылман эне, таланттуу саясий ишмер, кылдат дипломат Курманжан датка Түштүк чөлкөмүн таажы кийип, такка олтурбай эле, 1862–1876-жж. Россия империясынын колониясына айланганга чейин 14 жыл (де-факто) башкарып, Россия империясынын генерал-губернаторлоруна (де-юре) таасир көрсөтүп, кыргыз элинин тарыхында терең из калтырган.

Курманжан датка 1811–1907-жж. 96 жыл жашап, XIX к. мусулман өлкөсү Кокон хандыгынан "датка" даражасын алган. Негизи Курманжандын датка жөнүндө сөз кылганда анын жубайы Алымбек датканы айтбай кетүүгө болбойт. Анткени Курманжандын коомдук жана мамлекеттик ишмер болуп калыптануусунда, "датка" даражасына жетүүдө анын жубайы Алымбек датка чоң роль ойногон.

Алымбек датка Мадалы хан (1828–1842), Шералы хан (1842-1845), Мурат хан (1845) Кудаяр хан (1845-1858, 1862-1863), Мала хан (1858-1862) менен кызматташып, (Наливкин, 1886. 56-б.) .Анжияндын акими, Наманган парваначысы, Кокон хандыгынын

* Тарых илимдеринин доктору, Кыргыз Республикасынын Улуттук илимдер академиясынын Түштүк бөлүмүндөгү Гуманитардык жана аймактык изилдөөлөр институту, tyrsynai58@mail.ru.

вазири (премьер-министр) кызматтарында 32 жыл саясий жана мамлекеттик ишмердүүлүк жүргүзгөн.

Алымбек датканын саясий жана мамлекеттик ишмердүүлүгүндө анын тарыхый инсан экендигин айгинелеген 3 окуяга токтолгум келет.

1828-ж. Мадалы хан (1822–1842) Алымбек датканы Кокон ордосуна кызматташууга чакырган, анткени Кашкар менен Кокондун ортосундагы буфердик аймакта жашаган кыргыз жери аркылуу соода жолдорун ачуу Мадалы ханга керек эле. Ал жөнүндө академик Б. Жамгерчинов “1831-ж. Мадалы хан кыргыздарды жеңип алуу аракетин жасаганда, Алай кыргыздарынын үстүнөн хан бийлигинин орнотулушуна Алымбек каршылык көрсөткөн. Памир – Алай кыргыздарынын башкаруучусу катары Алымбек кыргыздардын өз алдынчалыгын коргоп калууну көздөп, бир нече жолу Кокон хандыгына каршы чыккан”, - деп жазган. (Джамгерчинов, 1966.68-б.)

Тарыхый булактарда Кокон – Кытай келишимин түзүү үчүн 1832-ж. Алымбек элчиликти – делегацияны жетектеп барган (Россель,1878, № 6) Среднеазиатская культура и наша политика на Востоке.602-б.)

1832-ж. Алымбек жетектеген элчилик Пекинде император менен жолугуп, Мадалы хандын атынан кат тапшырып, Кокон – Кытай келишимин түзгөн. Келишимге ылайык Кокон хандыгы Чыгыш Түркстанда экономикалык жана саясий абалын бекемдеп, Императордун буйругу менен, кокондук соодагерлер Кашкарда бажы салыгын төлөбөй соода кылууга укук алган, бул Цинь империясынын үстүнөн болгон дипломатиялык жеңиш болгон. Натыйжада Кашкарда Кокон хандыгынын саясий таасири өскөн. Кокон хандыгынын пайдасына чечилген кокон-кытай келишими Мадалы хандын Алымбекке “датка” наамын ыйгарууга себеп болгон.

2. Алымбек датка XIX к. 50-жж. өз каражатына “Ош шаарына Бухара медреселеринин борумунда чоң **медресе** салдырган”. Анда 80-100 чейин окуучулар окуган. Алымбек датка каза болгондон кийин балдары Абдылдабек, Баатырбек, Мамытбек, Асанбек мутавалий – ректор болуп иштешкен. Ал 1862-ж. Кокон ордосунда кутумчулар тарабынан өлтүрүлгөн.

3. XIX к. 30-60-жж. Россия империясы менен Улуубританиянын Борбордук Азияга болгон кызыкчылыктарынын кагылышуусу падыша өкмөтүнүн Орто Азияга, анын ичинде Кокон хандыгына болгон согуштук аракеттерин тездеткен. 1860-ж. Мала хан орустарга каршы күрөшүү үчүн Алымбек датканы Кокон армиясынын башчылыгына дайындаганына карабастан, ал орустардын замбирек менен куралданган аскерлерине жоокерлерин салып бербей, өз өмүрүн кылыч мизине коюп, Ала Тоонун күнгөй менен тескейинде жашаган кыргыз урууларын бириктирип, өз алдынча жана көз карандысыз бирдиктүү кыргыз хандыгын түптөөгө умтулган. (Бабабеков, 1990.211-б.)

Ал жөнүндө архивдик маалыматтарда военный–аскер министри Милютин, Батыш-Сибирь генерал-губернатору Дюгамель император Александр II ге билдиришкен. “Инкогнито” – өтө жашыруун деген гриф менен император Александр II “Алымбек жардам сурап кайрылса, ага колдоо көрсөткүлө” деген буйругу сакталып турат. **(**РФнын Борбордук мамлекеттик аскердик-тарых архиви (РГВИА). Фонд 1291, оп.82, 3-иш папка, 1-2-бб.).

Тилекке каршы, Алымбек датканын ыйык максаты бирдиктүү кыргыз мамлекетин куруу идеясын иш жүзүнө ашырууга мүмкүн болбоду. Ал 1862-ж. июль айында ордодо кутумчулар тарабынан өлтүрүлгөн. Ошентип, тар жол, тайгак кечүүлөрдө журттун оор жүгүн аркалап, эл тагдырына өзүн жоопкер сезген көрүнүктүү инсан Алымбек датка 63 жашында каза болгон.

Алымбек датканын каза болушу Курманжан датканын тагдырындагы эң оор жоготуу жана кооптуу жылдар болгондугуна карабастан, кайгыны акыл токтотуп, кайраттуулук менен көтөрүп, Алымбек датканын жүгүн көтөрүп, башкаруу жагындагы бүткүл жоопкерчиликти, элдин тагдырын мойнуна алып, күйөөсү чапкан саясатты андан ары уланткан.

Курманжандын датка даражасына жетиши, саясатта такшалуусу, Орто Азиядагы ошол доордогу ири мамлекет башчыларынан “датка” наамын алуусу, Алымбектин таасиринин, таалим-тарбиясынын натыйжасы.

Курманжан датка бир кылымга тете жашаган узак өмүр жолун изилдөөдө биз оозеки булактарды да кеңири пайдалангандыгымды айтып кетейин. Кылымдарды карыткан кыргыз элинин тарыхын жазууда оозеки тарых, нарративдик булактар жана санжыра негизги булак катары пайдаланылды. Анткени кыргыз эли көчмөн эл болгондуктан, архив сактабаган, тынымсыз жортуулдардан улам жазуу-чийүүсүн жоготкон эл. Санжыра – өткөн дооорлордун тарыхын атадан балага, улуу муундан кийинки муунга уламыш катары оозеки айтып келген баян. Ал байыркы замандардагы ата-бабалардын тарыхый тагдырына күбө болгон – тарых.

Мисалы, дүйнөдө теңдеши жок, “Манас” эпосу элибиздин жашоо-турмушу, каада-салты, адеп-ахлагы, нарк-насили, географиясы, диний жана медициналык таанымы, эл аралык мамилесин чагылдырган оозеки тарых. Дүйнөлүк тарых илиминде “Oral history” (оозеки тарых) XX к. бери илимий айлампада колдонулуп келет. Ага мисал, Ирландияда түзүлгөн Фольлордук институтун, 1973-жылдан бери Англиядагы оозеки – тарых коомунун ишмердүүлүгүн айтсак болот.1991-ж. МГУда (Москва мамл.унив.) оозеки тарых бөлүмү түзүлсө, 2001-ж. бери Санкт-Петербургдагы Европа университетинде Оозеки тарых борбору иштейт. Демек, оозеки маалыматтар аркылуу тарых коомдук аң-сезимдеги баалуулуктардын критерийин аныктайт. Ошондуктан биз Курманжан датканын тарых – таржымалын изилдөөдө архивдик булактар менен кошо оозеки маалыматтарды да кеңири колдондук.

Курманжан датканын коомдук, саясий жана мамлекеттик ишмердигин 3 этапка бөлүп карадым.

Курманжандын өмүр жолунун алгачкы этабы.

Кыргыздар байыркы мезгилде ата-энеси макулдашып бешиктеги балдарын кудалап, кызга сөйкө салып коюшчу. Ошондой салт менен Курманжанды атасы Маматбай, XIX к. Чыгыш Түркстанда жашаган Төрөкулдун баласы Кулсейитге кудалап койгон. Жашы 17 ге чыкканда күйөөгө берген. Тилекке каршы “жетесинде жок, жүүнү бош, эр көкүрөк деми жок Кулсейит” Курманжанга жакпай, көңүлүнө төп келбеген күйөөсүнөн бактысын таба алган эмес. Курманжан күйөөсүн чанып, жыл айланбай түн жамынып, өмүрүн тобокелге салып, тоо ташты аралап, бир нече жүздөгөн чакырым аралыкка жол алып (Омурзакова, 2015. 44-б.) качып чыгат. Шарият боюнча гана эмес, салт боюнча да мындай жорук ал доордо катуу жазаланчу, бирок анын бул чечкиндүү кадамы тагдырында кескин бурулушка жол ачкан. Курманжан өз мезгилинин көрүнүктүү инсаны Алымбек даткага жолугуп баш кошот.

2 этап: бул 1831–1862-жж. Алымбек датка менен жашаган (1831–1862-жж.) 31 жылдык өмүрүндө 7 балалуу болушкан. Ал доордо Курманжан Алымбектин датканын сүйүктүү жары, балдарынын мээримдүү энеси катары Алай жергесинде өмүр кечирген. Дал ошол жылдарда Алымбек датка Кокон ордосуна Курманжанды өзү менен бирге ала барып, Шералы хандын аялы, Кудаяр хандын энеси Жаркынайым менен таанышгырып,

бийликтин оош-кыйыш жактарын, саясий турмушуна жигердүү аралашып, өздөштүрүүдө устаз болгон десек болот. Бирок бул бактылуу тагдыр узакка созулган эмес, Алымбек датка 1862-ж. Кокон ордосунда кутумчулар тарабынан өлтүрүлгөн.

Ошентип, биз жогруда белгилегендей, Курманжан датка Түштүк чөлкөмүн таажы кийип, такка олтурбай эле, 1862–1876-жж. Россия империясынын колониясына айланганга чейин 14 жыл (де-факто) башкарып, Россия империясынын генерал-губернаторлоруна **(де-юре)** таасир көрсөтүп, кыргыз элинин тарыхында терең из калтырган.

Ал жөнүндө барон Таубе " Курманжан датканын бедели Алымбектен кийин өзгөчө көтөрүлдү.Анын акылмандыгы, кайраттуулугу, калыс жана адилеттүүлүгү, кыраакылыгы жөнүндөгү аңыз кептер, алыскы кыргыз айылдарын аралап, Жети- Суудан тартып, Ооганстан жана Кытай жергесине чейин жеткен", -деп жазган.

Ал эми орус офицери Б.Л. Тагеев "Памир жүрүшү" деген эмгегинде "Бухара эмири Музаффар, Кашгар ханы Якуббек, Кокон ханы Кудаяр Курманжан даткага ызат-урмат менен мамиле жасашкан. Жыл сайын элчилерин белек-бечкектери менен жөнөтүп турушкан. Датканын балдары эл башкаруудагы анын ишенимдүү жардамчылары эле. Алай ханышасынын тун уулу Абдылдабек жана Баатырбек, Мамытбек, Асанбек кенжеси Камчыбек жана небереси Мырзапаяз көчмөн элдин кадырман уулдары болушкан".

Түрк окумуштуусу Эрхан тарабынан архивдик документ алдым эле. Ал "байбиче" деп аталат.

Европа коомчулугу Курманжан датканы "Алайская царица-Алай ханышасы" десе, Орто Азия хандары "датка" чинин беришкен. Ал эми карапайым калың журт аны " байбиче" деп ардакташкан. Аны түшүндүрүп берейин. Кыргыздарда аялдарды 3 статус менен баалачу экен. "Байбиче", "зайып" "мастан" деген статус болгон. Кыргыз элинин наркында акылдуу, токтоо, ыймандуу, сабырдуу, абийири таза, кеби – сөзү орундуу, уруунун аялдарына баш – көз болуп, жалпы элге таасирдүү аялдарды **"байбиче"** дешчү.

Ал эми үй-бүлөдө күйөөсүнүн жакасын агартып, турмуш-тиричилик менен алектенип, балдарына күйүмдүү, мүнөзү баё, үй-бүлөлүк түйшүктү көтөргөн аялды – **зайып** дешкен.

Андан кийин чуут, "узун элдин учуна, кыска элдин кырына ушак ташыган" нарксыз аялдарды "мастан" деген.

Дал ушундай нарк-насил менен эркектерди да социалдык статуска – **аксакал, абышка, чал** деп бөлүшкөн. Өзгөчө аксакалдар институту улуттун сакталышында чоң жүктү аркалаган, алар иш жүзүндө өз элинин тагдыры үчүн жооптуу болушкан. Элди жазылбаган мыйзам, бийик нарк менен бийлешкен. **Аксакал** – бул акылман, зээндүү, көз карашы кенен, акыл - парасаты бийик, элди адилет башкарып, калыстыгы менен кадырман болгон, "ыймандуу бийде тууган жок, туугандуу бийде ыйман жок" деген принципти кармап, карапайым калкты башкарышкан.

Курманжанга эки жолу "датка" наамы ыйгарылган

1864-ж. Орто Азиядагы Бухаранын эмири Саид Музаффар "датка" деген ардактуу наам берген. Россия империясынын генералы М.А. Терентьев "Датка биздин генерал деген наамга дал келүүчү даража", (Терентьев, 1906. 412-б.) деп жазса, казак окумуштуусу, Ч.Валиханов ""Датка- хан сарайындагы жогорку наамдардын бири. Ранг жөнүндөгү табелдер боюнча хандыктагы 4чү адам", (Валиханов, 1985. 379-б) деп жазган.

Ювачев И.П. “Курбан Джан- Датха – кара киргизская царица Алая”. деп аталган макаласында бул окуяны мусулман дүйнөсүндө сейрек кездешүүчү окуя катары көрсөткөн. Экинчи ирет Кокон ханы Кудаяр да “датка” даражасын берген.

Курманжан датка башкарган жылдарда нечендеген жортуулдарды,кагылыштарды башынан кечирген Алай жергесинде тынч турмуш өкүм сүргөн. Уруулар арасында чыга калчу кагылыштарды Курманжан датка кылдат жана кыраакы башкаруусу менен тынчытып, бүлүндүрүүчү согуштарга жол берген эмес.Ал жөнүндө: “ырас, кой үстүндө торгой жумурткалаган заман болгон эмес, ошондо да “паланды орго салды, тигинин башын алды” деген сөз оозеки санжыраларда да, жазылып калган кат – кабарда да кезикпейт. Эл ичи бузулган кезде, ынтымак кеткен убакта, баарына тең карап, калыс тууган катары, карамдуу эне катары, ишенбей коё алгыс жүйөөлөп, талаш тындырып, эл менен элди, тууган менен тууганды жараштырып, ажыраганды бириктирип, ошол катаал заманда ар түркүн тайпа эл тынчылыгына, биримдигине даанакер болгон”, деп жазган Эл баатыры Т.Касымбеков.

Курманжан датканын саясий бейнеси 1873-1876-жж.Түркстанда элдик көтөрүлүштө ачыкка чыккан, орус падышачылыгына каршы тун уулу Абдылдабектин эркиндик идеясын колдоп, Курманжан датканын боз үйү көтөрүлүшчүлөрдүн кадимки штабына айланган деп жазат, ошол учурдун күбөлөрү.

1876-ж. 19-февралда Кокон хандыгы жоюлуп Россия империясынын карамагына кирген. Бирок КДнын балдары колониалдык бийликке чечкиндүү каршылык көрсөтүшүп, багынбай орус генералы М.Скобелевдин шаштысын кетирген. Генерал М.Скобелев Алай согуштук экспедициясын уюштурган. Тоолуктар жан аябай салгылашып согуш бир жылга созулган. Ошондой шартта өжөрлөнгөн тоолуктар Шамилдин тарыхын кайталаса, бул согуш дагы көпкө созуларын, ал дүйнөлүк коомчулуктун алдында Россиянын беделин түшүрөөрүн жакшы түшүнгөн М. Скобелев, көтөрүлүштүн башында Курманжан датканын балдары тургандыктан ошол аркылуу тынчытса болоорун түшүнгөн генерал элге таасири күчтүү Курманжан датка менен сүйлөшүү аркылуу толкуган элди тынчытууга боло тургандыгына көзү жеткен. М.Скобелев капитан Ионовго Алай ханышасын таап, жолугушуу уюштурууну тапшырат. Курманжан даткага элчилер барганда дароо эле жолугууга макулдугун бере койбостон, өз кадырын сактап, капитан Ионовго “эгерде генерал М. Скобелев анын ар – намысына шек келтирбей, татыктуу деңгээлде сүйлөшсө гана жолугууга макул” экендигин айтып, талап койгон.

Б.Л.Тагеев “Памирские походы” деп аталган эмгегинде окуяны кеңири баяндаган. (Тагеев, 1902, 96-б.) Жолугушуу расмий кырдаалда өткөн. КД М.Скобелев котормочу поручик Байтаковго кайрылып “Мен Алай ханышасын сак – саламат көргөнүмө кубанычтамын, мен анын коңшу өлкөлөрдүн хандарына болгон чоң таасирин жана акылман башкаруучу экендиги жөнүндө уккамын. Сиз эне катары балдарыңыздын эр жүрөктүүлүгү менен сыймыктана аласыз. Абдылдабек каршылык пайдасыз экендигине көзү жеткенден кийин гана кетти. Орустар душмандарынын эрдигин баалай билишет”, - деген. Даанышман ханыша абалды түшүнүп, “мен тирүү турганда Алайда тынчтык жана бейкуттук өкүм сүрөт”, деп жооп бергендигин жазган Б.Тагеев.Памирский поход.Курманжан датка генералга төмөндөгү шарттарды койгон.

1. Көтөрүлүшкө чыккан жоокерлерди мекенине кайтып келүүсүнө уруксат берүү;
2. Көтөрүлүшкө чыккан элди куугунтуктабоо, мал – мүлкүн кайтарып берүү;
3. Согуштан жабыркаган элге алык-салыктын өлчөмүн азайтуу.

Курманжан датканын талабын уккан генерал М. Скобелев анын эл үчүн жанын сабаган иш – аракетине күбө болуп, аны Алайдан чыккан чыныгы ханыша катары

баалаган. Орус генералы Курманжан датканы “Алай ханышасы” деп атап, аны такка олтуруп, таажы кийген ханышалардай кадыр – баркын жана коомдук таасирин моюнга алгандыгынын айкын далили.

Кыргыз эл жазуучусу, кыргыз Эл баатыры Т. Касымбеков:

Жазып койгон тору жок,

Казып койгон ору жок.

Кабагында каары жок,

Карап турса заары жок.

Хан болуп таажы кийбеген

Хан катары бийлеген, - деп жазган. (Касымбеков, 1991.2-б.)

Курманжан датканын саясий бейнеси түрк дүйнөсүндө жалпы адамзаттын тарыхындагы энелер образынын контексиндеги өзгөчө уникалдуу таржымал болуп саналат.

1895-ж. Курманжан датканын тагдырына дагы бир тагдырдын кайгылуу сыноосу туш болду. Анткени кенже баласы Камчыбекти Түркстан генерал-губернаторлугунун Фергана облусунун бийлик төбөлдөрү тарабынан ак жерден айыптап, тиешеси жок бажы кызматкерлерин өлтүрүүгө катышкан деп дарга асылган. Ошол окуяны чагылдырган сүрөт алдыңыздарда турат.

Курманжан датканын элди сактап калуу үчүн баласын курмандыкка чалган ошол окуя арадан бир кылымдан ашык убакыт өтсө да унутулбай, эл арасында муундан – муунга айтылып келет.

XIX кылымдын 90-жылдарында Орто Азия чөлкөмү толугу менен Россия империясынын колониясына айланган мезгилде, кыргыз –кытай чек арасындагы аткезчилер менен болгон окуяга байланыштырып, орус төбөлдөрү Курманжан датканын кенже баласы Камчыбекти ак жерден каралап, күнөөлөп 1895-жылы дарга аскан. Курманжан датка баласы Камчыбекти асып жаткан дардын алдына ат чаптырып келгенде, өлүм алдында энесин көргөн Камчыбек “Апа келдиңби?” деп үнү каргылданып кеткен дешет. Ошондо Курманжан датка “Камчыбек башыңды көтөр, сенин ата-тегиң жаздыкта жан берген эмес, өлүмгө тике кара, эне сүтүмө ыраазымын балам!” деп айтканы кылымдар бою эл эсинде унутулбай айтылып келет.

Ошондогу окуяга параллел окуя Түркия жергесинде 1877-ж. орус-түрк согушунун (1877-1878-жж.) мезгилинде, орустар Эрзурумга жакындап, коркунуч туулганда түрк энеси Нене хатун тарабынан айтылган экен. Душманга каршы күрөшкө 3 айлык баласын калтырып аттанып баратып, “Сени мага Аллах берди, сени Аллахга тапшырып жатам” деп айтыптыр. Эки континентте бир доордо жашаган түрк энелердин кажыбас кайраттуулугу, эрдиги, мекенчилдик идеясы генетикалык деңгээлде окшоштугу биз тамыры бир эл экендигибизден кабар берет.

Докладымдын аягында мен Эл аралык симпозиумдун уюштуруучуларына бизге жогорку деңгээлде түзүп берген шарттары жана мүмкүнчүлүктөрү үчүн чоң ыраазычылык билдирем. Түрк тилдүү элдердин окумуштууларынын башын бириктирип ушундай чоң иш-чаранын өткөрүлүшү түрк дүйнөсүнүн тарыхында алтын тамгалар менен жазылып калат, деп ойлоймун. Баарыбызга белгилүү болгондой азыркыга чейин ар кандай объективдүү жана субъективдү себептерден улам жалпы түрк тарыхынын ачылбаган баракчары абдан арбын бойдон калууда. Ошолорду эске алып мен ушул жерде олтурган кесиптештериме кайрылып биргелешкен илимий долбоорлор алкагында тыгыз

кызматташтыкты сунуштаймын! Биздин институт сиздер менен өз ара кызматташууга ар дайым даяр.Сөзүмдүн аягында баарыңыздарга тынчтык, ден - соолук, илимий изилдөө ишмердиңиздерге ийгиликтерди каалаймын. Достугубуз түбөлүк болсун. Жашасын түрк элдеринин биримдиги.

Адабияттар

Бахрие Учок. (1982). Женщины правительницы в мусульманских государствах». М., «Наука».

Бейсембиев, Т.К. (2009). «Кокандская историография. Исследование по источниковедению Средней Азии XVIII – XIX веков».– Алматы: ТОО «Print-S», 1263 б.;

Наливкин, В. (1886). Краткая история Кокандского ханства. – Казань, - 56-57-бб.;

Джамгерчинов Б. Очерки политической истории… – Фрунзе, 1966;

Россель Ю.А. (1878, № 6) Среднеазиатская культура и наша политика на Востоке.// Вестник Европы. 602-б.

Бабабеков, Х. Н. (1990). Народные движения в Кокандском ханстве и

их социально-экономические и политические предпосылки (XVII –

XIX вв.). Ташкент,165-б.

Россия Федерациясынын Борбордук мамлекеттик аскердик-тарых архиви (РГВИА) . Фонд 1291, оп.82, 3-иш папка, 1-2-бб.

Терентьев, В. (1906). История завоевания Средней Азии. Собрания сочинения в 3-х томах. СПб.т.1, 248-б.т.2. 412-б.

Валиханов, Ч. (1985). Собрания сочинения в 3-х томах. 379-б.

Ювачев, И.П. КД - кара киргизская царица Алая. Ист.вестник.1907, № 12, 996-б.

Тагеев, Б. (1902). Памирские походы.1882-1895 гг.

Касымбеков, Т. (1991). Курманжан датка коомдук жана мамлекеттик ишмер. 2-б.

Бабаджанов, Б.М. (2010). Кокандское ханство: власть, политика, религия. – Ташкент-Токио: Yangi nashr, 744-б.

Tarih Sahnesinde Türk Dünyası Kadını Uluslararası Sempozyumu
"Turk Dunyosi Ayollari Tarix Sahnasida" Mavzusida Ellararo Ilmiy Yig'ini
The International Symposium Women of the Turkic World at the Stage of History
BİLDİRİLER KİTABI ● MA'RUZA MATERİALLARİ ● BOOK OF PROCEEDINGS

QARANLIĞA QALIB GƏLƏN BÖYÜK ALIM-AKADEMIK ZƏRIFƏ XANIM ƏLIYEVA

Çinarə Səfərova Qabil*

Azərbaycan qadını həmişə öz iradəsi və mərdliyi, sədaqəti, ailəyə bağlılığı ilə cəmiyyətimizin həyatında, Azərbaycan dövlətçiliyinin güclənməsində, xalqımızın milli-mənəvi dəyərlər sisteminin formalaşmasında mühüm rol oynayıb. Tarixin bütün dövrlərində qadınlarımız həm sədaqətli, ləyaqətli həyat yoldaşı, həm görkəmli ictimai xadim, həm də təmsil olunduğu sahədə özünü peşəkar mütəxəssis kimi təsdiq edib. Gözəllik, sədaqət rəmzi olan böyük alim qadın-akademik Zərifə xanım Əliyeva Azərbaycan ictimai-siyasi fikir tarixində dərin izlər qoyan bir xanımdır. Zərifə Əziz qızı Əliyevanın elm tarixində yeri, bu sahədə göstərdiyi fəaliyyət çox işıqlıdır. Həyatını insanların gözünə işıq verməyə həsr edən, işığa, xeyirə, dostluğa və sülhə xidmət edən akademik Zərifə Əliyeva xalqımız üçün çox dəyərlidir. Zərifə Əziz qızı Əliyeva 1923-cü ildə 28 aprel tarixində Naxçıvanın Şərur rayonunun Şahtaxtı kəndində anadan olmuşdur. Zərifə xanım ziyalı bir ailədə böyümüşdür. Onun zəngin daxili aləminin formalaşmasında ailəsinin, valideynlərinin böyük rolu olmuşdu. Zərifə xanım hələ orta məktəbdə həkim olmaq, xalqına bu istiqamətdə xidmət etmək haqqında düşünürdü. Gələcək taleyini tibb elminə həsr etməyi qarşısına məqsəd qoyan Zərifə xanım 1942-ci ildə Azərbaycan Dövlət Tibb İnstitutunun müalicə-profilaktika fakültəsinə daxil olur. 1947-ci ildə institutu əla qiymətlərlə bitirdikdən sonra bütün ömrünü oftalmologiyaya həsr edir. (Əliyeva Zərifə, 2013, s. 9) Bir sözlə seçdiyi sənətin fədaisi olur. İşinə böyük məhəbbətlə yanaşan, daim yeniliklər axtarışında olan Zərifə xanımın elmi tədqiqatları böyük praktiki əhəmiyyət daşıyırdı. Akademik Zərifə Əliyeva respublikamızda tibb elminin inkişafına mühüm töhfələr verərək oftalmologiyanın aktual problemlərinə dair sanballı tədqiqatları ilə böyük şöhrət qazanmışdır. Onun elmi-pedaqoji və ictimai fəaliyyəti həkimlərin yeni nəslinin yetişməsinə güclü təsir göstərmişdir. Azərbaycanda geniş yayılmış traxomanın, kimya və elektron sənayelərində peşə fəaliyyətilə bağlı göz xəstəliklərinin öyrənilməsi, profilaktikası və müalicəsinə, habelə oftalmologiyanın müasir problemlərinə dair bir çox sanballı tədqiqatların, əsərlərin, ixtiranın, təklifin müəllifidir. Azərbaycan iridologiyasının banisidir və bu sahədə elmi məktəb yaratmışdır. XX əsrin 40-cı illərinin sonunda Azərbaycanda gözü zədələyən və ağır nəticəyə, hətta tam korluğa səbəb olan traxoma infeksion xəstəliyi geniş yayılmışdı. Ona görə də bu infeksiya və onun ağır nəticələri ilə effektiv mübarizə təkcə oftalmologiya elmi üçün deyil, bütövlükdə respublikanın səhiyyəsi üçün mühüm əhəmiyyət daşıyırdı. Belə bir dövrdə Zərifə xanım traxoma xəstəliyinə qarşı aparılan müalicəvi və profilaktik tədbirlərin təşkilində və keçirilməsində fəal iştirak edir, Azərbaycanda traxoma xəstəliyinin daha geniş yayıldığı rayonlara gedir, həkim-oftalmoloqlara məruzələr oxuyur. Uğurlu tədqiqatların nəticələri Z.

* Azərbaycan Dövlət Aqrar Universitetinin müəllimi, **Seferova. cinare@bk. ru**

Əliyevanın 1960-cı ildə müdafiə etdiyi "Traxomanın digər terapiya üsulları ilə birlikdə sintomisinlə müalicəsi" mövzusunda namizədlik dissertasiyanın əsasını təşkil etmişdir. Bu sahə üzrə ixtisaslaşaraq, elmlər namizədi dərəcəsinə yüksələn Zərifə xanımın təklif etdiyi müalicə metodu tezliklə bütün respublikada tətbiq edilir və ölkəmiz bu xəstəlikdən xilas olur. 1968-ci ildən başlayaraq Z. Ə. Əliyeva məqsədyönlü şəkildə görmə orqanının patologiyası ilə məşğul olmağa başladı. (Əliyeva Zərifə, 2023, s. 11) Çoxillik müşahidələrin, klinik tədqiqatların və eksperimentlərin nəticələri Zərifə Əliyevanın doktorluq dissertasiyasının əsasını təşkil etmişdir. O "Azərbaycanın bir sıra kimya müəssisələri işçilərinin görmə orqanının vəziyyəti" mövzusunda yazdığı dissertasiya işini dünyanın ən nüfuzlu oftalmologiya mərkəzlərinin birində-H. Helmqolts adına Moskva Elmi-Tədqiqat Göz Xəstəlikləri İnstitutunda müdafiə etmişdir. Onun dissertasiya işi alim-oftalmoloqların yüksək qiymətini almış, 1977-ci ildə Zərifə Əliyevaya tibb elmləri doktoru elmi dərəcəsi verilmişdir. (Şamilqızı Nüşabə, 2019, s. 15)

Alim dünyada ilk dəfə olaraq peşə patologiyasını araşdıran elmi-tədqiqat laboratoriyası yaradıb və praktiki olaraq elm aləmində yeni bir istiqamətin - peşə oftalmologiyasının əsasını qoyub. Görmə orqanının peşə patologiyası sahəsində apardığı elmi-tədqiqat işlərinin uğurlu nəticələrinə görə akademik Zərifə Əliyeva keçmiş SSRİ-nin oftalmologiya sahəsində ən mötəbər mükafatı olan SSRİ Tibb Elmləri Akademiyasının M. İ. Averbax adına mükafatına layiq görülüb. Keçmiş SSRİ-də bu mükafatı alan ilk qadın alim kimi onun adı oftalmologiya elminin tarixinə düşüb. Onun elmi-pedaqoji və ictimai fəaliyyəti həkimlərin yeni nəslinin yetişməsinə güclü təsir göstərmişdir. Azərbaycanda geniş yayılmış traxomanın, kimya və elektron sənayelərində peşə fəaliyyətilə bağlı göz xəstəliklərinin öyrənilməsi, profilaktikası və müalicəsinə, habelə oftalmologiyanın müasir problemlərinə dair bir çox sanballı tədqiqatların, əsərlərin, 12 monoqrafiya, dərslik və dərs vəsaitinin, 150-yə yaxın elmi işin, 1ixtira və 12 səmərəli təklifin müəllifidir. Azərbaycan iridologiyasının banisidir və bu sahədə elmi məktəb yaratmışdır. Oftalmologiyanın müasir problemlərinə dair bir çox sanballı tədqiqatlar ərsəyə gətirən alim, həmçinin "Terapevik oftalmologiya", "İridodiaqnostikanın əsasları" kimi nadir elmi əsərlərin müəlliflərindən biridir. (Paşayeva Qənirə, 2023).

Zərifə xanımı daim düşündürən məsələlərdən biri də həkim etikası, həkim-xəstə münasibətləri idi. Təsadüfi deyil ki, akademik gənc həkimlərin tərbiyəsinə, onların peşə fəaliyyəti ilə bağlı problemlərin öyrənilməsinə və həllinə xeyli zəhmət sərf edirdi. Bu məsələ ilə əlaqədar çoxlu məqalələr yazmışdı, çıxışlar etmişdi. "Yüksək etimad" kitabı da cəmiyyətdə həkimin şəxsiyyət kimi formalaşması prosesinə həsr olunmuşdu. Onun bu mövzuya aid baxışları "Həkimin yüksək vəzifəsi", "Oftalmologiyanın aktual problemləri" monoqrafiyalarında özünə yer almışdı. "Həkimin əxlaqi tərbiyəsi, deontologiya, tibbi etika və əxlaq məsələləri" əsərində Zərifə xanımın həkimin vəzifə borcuna, tibbi etikasına dair baxışları daha geniş şəkildə əks olunmuşdu. Zərifə xanım haqlı olaraq belə hesab edirdi ki, həkimin peşə mövqeyi onun xəstəyə münasibətini müəyyənləşdirən başlıca amildir: "Yalnız o şəxs əsl həkimdir ki, xəstənin ağrılarını məhz özünün ağrıları hesab edir. Belə bir həkim üçün hər dəfə xəstəni qəbul etmək, hər dəfə xəstəliyə düçar olmuş insanla söhbət etmək həm xəstə qarşısında, həm də cəmiyyət qarşısında, ən başlıcası isə, öz vicdanı qarşısında əxlaqi məsuliyyət deməkdir". Özünün zəngin tibb təcrübəsinə və həyat müdrikliyinə əsaslanan Zərifə xanım Əliyeva həkimin xəstə ilə necə davranmağına dair tövsiyələr verirdi. Bu münasibətlərdə həkimin "sözlə" müalicə edə bilmək bacarığını ön plana çəkirdi. Onun fikrincə, səhiyyə işçisinin əxlaqının əsaslarını səmimiyyət, xəstəni başa düşmək bacarığı, xeyirxahlıq, təvazökarlıq, təmənnasızlıq təşkil edir. Hər zaman mərdliyi, mübarizliyi ilə başqalarından fərqlənən Zərifə xanım Əliyeva gözəl ailə ənənələrinə bağlı qadın olmuşdur. O, ana və ömür-gün yoldaşı olmaq missiyasını heç bir zaman arxa plana keçirməyib. Ulu öndər Heydər Əliyev həyat yoldaşı Zərifə xanımı anaraq belə xatırlayırdı: Zərifə xanım böyük alim olub. Ailəmin yaşaması, bügünlərə çatması, övladlarımın tərbiyəsi üçün və həyatımda əvəzsiz rolu üçün Zərifə xanımın məzarı qarşısında baş əyirəm. Bu gün Zərifə xanımla Heydər Əliyevin-iki unikal

şəxsiyyətin oğlu, xalqın böyük etimadını qazanmış cənab prezidentimiz İlham Əliyev Azərbaycan dövlətinə inamla rəhbərlik edir. Tarix yazan Qarabağ Fatehimiz ətrafında Azərbaycan xalqı dəmir yumruq şəklində birləşmişdir. Müstəqil dövlətimizi tarixinin ən yüksək mərhələsinə yüksəltmiş Azərbaycan Respublikasının prezidenti cənab İlham Əliyevin vətənə sevgisi həm də Zərifə xanımdan gəlir. Cənab prezident Zərifə xanımı bele xatırlayır: "Zərifə xanım yüksək davranış meyarlarına malik idi. İnsanlara münasibətdə səmimiyyət, xeyirxahlıq, eyni zamanda yüksək mədəniyyət, alicənablıq-bütün bu gözəl amillər onda birləşmişdi. Zərifə xanım əsl ziyalı idi,Azərbaycan xanımına xas olan bütün keyfiyyətləri özündə birləşdirmişdi,onları təcəssüm etdirirdi. Mən çox xoşbəxtəm ki,Zərifə xanım kimi anam olmuşdur. (Əliyeva İradə, 2023)

Ədəbiyyat

Akademik Zərifə Əliyeva-100. (2023). Azərbaycan Respublikası Mədəniyyət Nazirliyi. Bakı. s. 40

Əliyeva, İradə. Nurlu Şəxsiyyət. (2023) //Azərbaycan . - 3 fevral. - S. 10.

Paşayeva,Qənirə (2023). "Tarixə adını yazan Azərbaycan qadınları" I cild, Bakı // İqtisadiyyat. - 20-26 aprel. - S. 5.

Şamilqızı, Nüşabə. Zərifə Əliyeva-Bir ömrün imzası. (2019) Bakı. s. 99

Zərifə Əliyeva:Ziyarətə çevrilmiş ünvanlar. (2013) I hissə. Bakı. s. 95

Tarih Sahnesinde Türk Dünyası Kadını Uluslararası Sempozyumu
"Turk Dunyosi Ayollari Tarix Sahnasida" Mavzusida Ellararo Ilmiy Yig'ini
The International Symposium Women of the Turkic World at the Stage of History
BİLDİRİLER KİTABI ● MA'RUZA MATERİALLARİ ● BOOK OF PROCEEDINGS

İDİL-URAL BÖLGESİNDE EĞİTİM ÖNCÜSÜ BİR KADIN: MUHLİSE BUBİ (1869-1937)

Muhammet Şen*

21 Şubat 1869 senesinde Sarapul'a bağlı (Vyatka bölgesi) İj-Bubi köyünde altı kardeşten hayatta kalan iki erkek kardeşin; Gubaydulla /Ubeydullah (1866-1938) ve Gabdulla / Abdullah'ın (1871-1922) ortanca kız kardeşleri olarak dünyaya gelmiştir. Mensubu olduğu "Bubiev" ailesi İdil-Ural bölgesinde dönemin en önde gelen eğitimci aileleri arasında yer almaktaydı. İlk eğitimini babası Abdülallam ve annesi Bedrülbenat Hanım'dan alan Muhlise Bubi'nin babası ve dedesi, İj-Bubi köyünde imam ve müderrislik yapmış, büyükannesi Ḥubbijamal Hanım ise pedogoji ve yazma becerileriyle tanınmış kişilerdendi (*Gimazova, 2004, s. 226)*. Küçük yaşlardan itibaren okuma ve öğrenmeye oldukça meraklı olan Muhlise Bubi, 3-4 yaşlarında iken harfleri öğrenmeye, okumaya başlamış, anne ve babasından Arapça, Türkçe ve Farsça öğrenme imkanına sahip olmuştu (Frank, 2001, s. 226).

Dönemin şartlarına göre oldukça zengin sayılabilecek babasının kütüphanesi, Ubeydullah ve Abdullah ile birlikte Muhlise Bubi için büyük bir imkân ve şans olmuştu. Bu ortam içerisinde zaten okuma ve öğrenmeye hevesli olan Muhlise, kitaplara ilgi duymaya başlamış, anne ve babasına sıkça sorduğu sorularla, onların ilgisini çekmeye başlamıştı. "Kisekbaş", "Yusuf Efsanesi", "Muhammediye" gibi eserler Muhlise Bubi'nin dini, Tatar ve Doğu klasikleri arasında okuduğu kitaplar arasında yer almaktaydı. Hatta Tatar halk şiirinde nazım türü olan sak-sok beyitlerini, erken yaşlarda ezbere okuyabiliyordu (Mamutova, 2019, s. 160, 161).

Muhlise Bubi'nin çocukluk ve ilk öğrenim yılları, 19. yüzyıl sonlarına kadar Rusya Müslümanları arasında var olan "Usûl-i kadîm" eğitim anlayışı içerisinde geçmişti. Geleneksel medrese eğitimi metotlarının uygulandığı bu dönemde, erkek çocuklar din eğitimlerini camilerde, okuma ve yazma becerilerini ilköğretim okullarında alıyorlardı. Ağırlıklı olarak din derslerinin öğretildiği medreselerde verilen eğitim, "elif-ba" ile başlayan alfabe eğitimi ve akabinde Kur'an'dan surelerin okutulmasıyla sınırlıydı. Türkçe dahi Arapça üzerinden öğretilmekteydi (Türkyılmaz, 2018, s. 131, 132).

Erkekler ile aynı ortamda bulunmaları caiz olmayan kız çocuklarına, sadece din derslerinin verildiği medreselerde erkek öğrencilere uygulanan müfredat dahilinde, "abıstay" ve "ostazbike" olarak adlandırılan, genellikle imam ve molla eşleri olan kadınlar tarafından evlerde dersler veriliyordu. Kız çocuklarının eğitiminde "kadın molla", öğretmen" manasına gelen "abıstay" ve "ostazbike"lere görev verilmesinin bir nedeni de, potansiyel ev hanımı adayı kızlara, ev işleriyle ilgili becerileri kazandırmaktı. Keza bu dönemde Kazan Tatarlarının maddi

* Dr. Öğr. Üyesi, Ege Üniversitesi, Türk Dünyası Araştırmaları Enstitüsü, Türk Tarihi Anabilim Dalı, Türkiye, muhammet.sen @ ege.edu.tr., ORCID: 0000-0002-7402-4158.

durumları, kız çocuklarının eğitimi için ücretli bir öğretmen tutmaya kâfi değildi. Muhlise'nin çocukluk ve eğitim yılları da "abıstay" olan annesi Bedrülbenat Hanım'ın yanında geçmişti. A.Battal Taymas, "abıstay" ve "ostazbike"ler tarafından kız çocuklarına verilen eğitimi şöyle dile getirmektedir:

"...Onları (kız çocuklarını) mahalle imamının eşi (Abıstay, Ostazbike,) kendi evine toplayıp bozuk düzen bir şeyler okuturdu. Oğlan mekteplerinde de başlıca "okuma" öğretimi önde tutulur, "yazma"" hünerine pek o kadar önem verilmezdi. Hele kız çocuklarına yazı öğretmek kesin olarak yasaktı. Mektep kitabı diye bir şey bulunmazdı, öğrenciler sınıflara bölünmezdi. Hayat bilgileri katiyen öğretilmezdi" (Taymas, 1966, s. 161, 162).

Muhlise Bubinin ağabeyi Ubeydullah, medresede babasının tedrisatından geçerek İstanbul'a gitmiş, 1895 senesinde Mekteb-i Sultanî'den mezun olduktan sonra köyü İj-Bubi'ye dönmüştü. Temel eğitimini babasının medresesinde alan erkek kardeşi Abdullah'ta, Beyrut Üniversitesi Felsefe ve İlahiyat Fakültesi'nden mezun olduktan sonra İj-Bubi'ye dönmek zorunda kalmıştı (Bertugan Bubıylar…, 1999, s. 7, 8). Yeri gelmişken hemen ifade edelim ki, Bubi kardeşler içerisinde gelenekçi eğitim anlayışına en mugayir olan, erken yaşlarından itibaren eleştiren ve kardeşlerini fikri anlamda besleyerek harekete geçiren kişi Abdullah olmuştur.

Çocukluk ve gençlik yıllarından itibaren "Usûl-i kadîm" eğitim anlayışına mugayir olan Ubeydullah ve Abdullah kardeşlerin, aldıkları yurt dışı eğitiminden sonra köyleri İj-Bubiye döndüklerinde gelenekçi eğitim anlayışına hizmet etmeleri beklenemezdi. Sahip oldukları bilgi birikimleriyle kısa zamanda İdil-Ural bölgesinde modernist ulemanın en önde gelen isimleri arasında yer almışlar ve *Cedîd hareketine katılmışlardı (*Davletşina, 2009, s. 107).

Cedîd hareketi; 19. yüzyıl sonlarında "Usûl-i kadîm" anlayışına karşı ortaya çıkmış ve tüm Rusya Müslümanları üzerinde etkili olduğu gibi İdil-Ural bölgesinde de karşılık bulmuştu. Özellikle din ve eğitim alanında yenileşmeyi öngören *Cedîd* hareketinin mensupları arasında; İsmail Gaspıralı, Abdünnasır Kursavî, Şehabeddin Mercânî, Kayyum Nasıri, Rızaeddin Fahreddin, Abdürreşid İbrahim, Fatih Kerimi ve Alimcan Barudi gibi Tatar aydınları bulunuyordu. Dini alanda yenileşme fikrine Şehâbeddin Mercâni, Abdunnâsir Kursavi, eğitim alanında yenileşme fikrine İsmail Gaspıralı öncülük etmişti (Türkoğlu, 2012, s. 112, 113).

Sosyo-kültürel bir Tatar aydınlanma hareketi olarak ortaya çıkan *Cedîdizmin kadınları göz ardı etmesi beklenemezdi. Kadın; toplumun mihenk taşı, ailenin en önemli üyesiydi. Çocukların din, eğitim-öğretim ve diğer alanlarda yetiştirilmesi görevini üstlenen kadının öncelikle kendisi donanımlı olmalıydı. Dini ve pozitif bilimlerle donatılmış kadının yetiştirdiği çocuklar ancak Tatar halkının geleceğinin teminatı olabilirdi. Ötekileştirilen kız çocuklarına özellikle ehemmiyet verilmeli, gerekli eğitim ve öğretim verilerek toplum içerisinde her alanda erkelerle birlikte faaliyet gösterebilmelerinin yolu açılmalıydı. Neticede Tatar nüfusunun yarısı kadındı ve görmezden gelinemezdi.*

İstanbul ve Beyrut'taki öğrenimlerini tamamlayarak köyleri İj-Bubiye dönen ve *Cedîd* hareketine giren Ubeydullah ve Abdullah kardeşler, kadın ve kız çocuklarının dini ve medeni haklara sahip olmaları, ahlaklı bireyler yetiştirmek için yeni tarzda eğitim verecek kız yetiştirme okullarının açılması hususunda azami derecede arzuluydular (Gimazova, 2005, s. 59). Hemen harekete geçerek İj-Bubi Köyünde Kız yetiştirme okulunun açılmasına karar vermişlerdi. Aradıkları okul müdürlüğü görevi için, sahip olduğu bilgi birikimiyle kız kardeşleri Muhlise biçilmiş kaftandı. Giriştikleri bu eğitim seferberliğinden eşleri Nasima ve Hüsnefatıma'yı da uzak tutmayıp, kız kardeşlerine yardım etmekle görevlendirip, 1897 yılında Muhlise Bubi'yi kız yetiştirme okulunun müdürü olarak tayin etmişlerdi (Garipova, 2006, s. 161, 162).

Üstlenmiş olduğu kız okulu müdürlüğü görevi Muhlise Bubi cihetinden bakıldığında oldukça önemliydi. Abıstay olarak görev yapan annesinin yanında geleneksel eğitim anlayışının kız çocuklarını toplumdan nasıl soyutladığı ve evlere kapattığına bizzat yaşayarak tanıklık etmişti. Üstlenmiş olduğu bu yeni müdürlük görevi, yetiştireceği kız öğrenciler sayesinde geleneksel eğitim anlayışıyla mücadele edebilmesine imkân sağlayacaktı (Devlet, 2011, s. 219). Sahip olduğu 3 kız çocuğunun geleceği düşüncesi, onu ayrıca motive eden bir diğer etkendi.

Ailesinin arzusuyla gelenekçi eğitim anlayışına sahip bir İmam olan Ahmedcanoğlu ile yapmış olduğu evliliğin de, Muhlise'nin fikri hayatını etkilediği ve onu bu anlayışa karşı katı bir muhalif yaptığını söyleyebiliriz. Çocukluğundan beri okuma, öğrenme arzusuna sahip Muhlise Bubi, kadın ve kızların kitap okumalarına dahi karşı olan ve bu konuda kendisine baskı yapan mutsuz bir evliliği sürdürmek zorunda kalmıştı (Mahmutova, 2019, s. 161). Yani gelenekçi eğitim anlayışının kadını toplumdan soyutlayan, ötekileştiren tüm uygulamalarının bedelini, yapmış olduğu bu evlilikle ödemişti.

İj-Bubi Kız Yetiştirme Okulu Müdürlüğü görevinde Muhlise Bubi'nin ilk işi, ayrı ayrı okul ve medrese müfredatları düzenlemek oldu. Çünkü İj-Bubi Köyü'nde kış aylarında erkek çocuk sayısı 200, kız çocuk sayısı 300'ü buluyordu. Müfredat değişikliği yapıldı, müfredata yeni dersler ilave edildi. Müfredat dahilinde okutulan 30 ders kitabından sadece 4 tanesinin kalmasına müsaade edilerek geriye kalan ders kitapları Bubi kardeşler tarafından tekrar kaleme alınıp hazırlandı. Kız öğrenciler için ek sınıflar açıldı. 1905 senesinden itibaren müfredata Rusça dil eğitimi ilave edildi (Mahmutova, 2003, s. 354).

Ubeydullah ve Abdullah Bubi'nin desteği, Muhlise'nin müdürlüğünde kız yetiştirme okulunun faaliyetleri, kısa zamanda çok sayıda Muhlise'yi kendisine örnek alacak olan kız öğrencilerin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştı. Kız okullarının varlığı ve sayılarının artması düşüncesi, toplumda kabul edilebilir bir hale gelmişti. İlk Müslüman Kız Yetiştirme Okulu hüviyeti taşıyan İj-Bubi Kız Yetiştirme Okulu, Bubi kardeşlerin eğitim alanındaki düşüncelerini hayata geçirdiklerinin ilk somut adımıydı. İj-Bubi Kız Yetiştirme Okulu, kendisinden sonra kurulacak olan kız yetiştirme okullarına da örnek teşkil etmekteydi (Şen, 2022, s. 195).

Zemsky Sarapul bölgesinde açılan kız öğretmen yetiştirme okuluna 1907 yılında, Sarapul Bölge idaresi tarafından "öğretmen lisansı" verme hakkı tanınmıştı. Bu hak, bu zamana kadar sadece Orenburg Din Kurulu tarafından erkek öğrencilere verilmekteydi. Artık bu yeni süreçte öğretmen lisansı almaya hak kazanan kız öğrenciler, öğretmen olarak çalışabileceklerdi. Bu yönüyle bir ilk daha gerçekleşmiş oluyordu. İlk, öğretmen sertifikası alanlardan biri de haliyle muhlise Bubi oldu (*Gimazova, 2004, s. 31).*

Darul-muallimat olarak adlandırılan Zemsky Sarapul bölgesinde açılan kız öğretmen yetiştirme okulunda kız öğrencilere; Arapça, Farsça ve Rusçanın yanında ahlak, psikoloji, genel tarih, matematik, fizik, zooloji, botanik, ebeveynlik, ev temizliği ve el sanatları gibi hem dini hem de pozitif bilimlere ait dersler öğretilmekteydi. Yedi senelik öğretim programının içerisinde; Tatar-Türk Dili ve Edebiyatı, Rus Dili ve Edebiyatı, İslam hukukunun temelleri, inanç esasları, matematik gibi dersler bulunmaktaydı. Daha sonra Pedagoji ve metodoloji, Arapça, coğrafya, dikiş dersleri, resim, hat sanatı, ev İdaresi vb. dersler müfredata eklenmişti (Gabdrafikova, 2019, s. 311, 316).

Muhlise Bubi'nin de dersler verdiği Zemsky Sarapul kız öğretmen yetiştirme okulunda, yaz aylarında 6 ay devam eden kurslar açılmaktaydı. Okuldan mezun olan kızlar, öğretmen olarak çalışma hakkına sahiptiler (Hayretdinov, 2009, s. 68, 69). Kısa zamanda Muhlise Bubi ve müdürlüğünü yaptığı kız yetiştirme okulunun ünü, Kazan'dan Moskova'ya, Semerkant'a, Bişkek'e ve Sibirya'ya kadar yayılmıştı. Rusya genelinde kız okullarının sayısı arttıkça, nitelikli öğretmenlere olan talep te artmaya başlamıştı (Habutdinov, 2009, s. 82).

Muhlise Bubi'nin emek ve gayretlerinin karşılık bulduğuna, eğitim faaliyetleriyle İdil-Ural bölgesinde yaşayan kız çocuklarının yürekleri ve hayatlarına nasıl dokunduğunun en somut örneklerinden birini, Nijnıy Novgorod'ta varlıklı bir tüccar ailenin kızı olarak yaşayan ve bir zamanlar Muhlise Bubi'nin öğrencisi olan, Reyhan'ın kendisine yazmış olduğu mektupta görmekteyiz:

*"Gece gündüz bizimle ilgilendiniz, bizi iyi bir insan yaptınız, anne babamızdan daha şefkatli davrandınız, bize mutlu kılacak nasihatler verdiniz. Ne kadar minnettar olsam da, biliyorum ki bize verdiklerinin onda birini bile size geri veremem" (*Mamutova, 2019, s. 163,164).

1905-1907 devriminden sonra Çarlık idaresi, tehlike olarak gördüğü Tatar milli kültür hareketlerine karşı önlem alma ve "usûl-i *cedîd"* mekteplerini kapatma yoluna gitti. Bu süreçte Müslüman modernizminin en önemli simgelerinden biri olan İj-Bubi Kız Yetiştirme Okulu da Pan-Türkist ve Pan-İslamist fikirler yayıyor gerekçesiyle Çarlık İdaresi tarafından tehlike olarak görülmüş, Muhlise Bubi'nin her türlü tazyik ve tehdide karşı cesurca direnmesine rağmen 18 Ocak 1912'de Vyatka eyaletindeki devlet okulları müdürünün emriyle kapatılmıştı (Arslanov, 2013, s. 185-187).

Müdürlüğünü yaptığı okulun kapatılmasıyla Muhlise'nin emellerinden vazgeçmeyeceğinin en önemli göstergelerinden biri, 1911 yılında Troitsk'te tüccar bir aile olan Yauşev'lerin "Süyün Bike" adındaki okullarının müdürlüğü teklifini kabul ettikten sonra bu okulun 1912-1913 öğretim yılı açılışında yapmış olduğu konuşmadır:

*"Çocukların terbiyesi babaları tarafından değil, elinde büyüdükleri anneleri tarafından verilir. Çocukların yetiştirilmesi, kelimelerle ifade edilecek, tartışma konusu yapılacak kadar kolay bir iş değildir. Bu iş, oyuncak olmaktan uzak, oldukça ciddi bir konudur. Ebeveynlik; belirli kalıplara sığdırılamaz, çocuğu sadece beslemekten ibaret değildir. Daha önemlisi çocuğun sağlığına, temizliğine, ahlakına ve davranışlarına özen gösterilmelidir. O halde çocukların yetiştirilmesiyle ilgilenmek zorunda olan kadınlara büyük görev düşmektedir. Kadınların hijyen ve ahlak, maneviyat ve eğitim, din ve inanç gibi tüm alanlarda bilgi sahibi olmaları gerekmektedir. Ayrıca ev işleri, yemek pişirme, evdeki giyim kuşam ve daha pek çok şey kadınların omuzlarındadır. Tüm bunlar için kadınlar, çok fazla bilgiye sahip olmalıdırlar. O halde kızlarımızı, erkeklerin sahip olduklarından çok daha fazla bilgi sahibi yapmak için öğretmek bizim için oldukça önemlidir (*Bertugan Bubıylar…, 1999, s. 146, 147).

1917 Ekim devrimiyle iktidara gelen Bolşeviklerin "eşitlik", "özgürlük" sloganlarının yankılandığı günlerde (Gündüz, 2005, s. 4-8). Rusya Müslümanları bağımsızlık adına umutlanmışlardı. Yalancı baharların estiği bu günlerde, Bütün Rusya Müslümanları Birinci Kongresi (1-11 Mayıs 1917) tertip edildi. Rusya Müslümanlarının geçici merkez bürosu üyeleri arasında; Zeki Velidi Togan, Mustafa Çokay, Ahmed Salihov gibi isimler bulunmaktaydı (Karaca, 2022, s. 85).

Kongrede en çok tartışılan konulardan biri, kadın hakları meselesiydi. Reformist Müslüman kadınların kamusal alanda daha aktif olmalarını sağlayan 1905 devriminden sonra, hak arayışına devam eden aydın Tatar kadınlarının beklentileri yükselmişti. Rusya'da konjonktürün değiştiği, Kazan Tatarlarının bağımsızlık umutlarının yeşerdiği bu süreç, "ötekileştirilen" kadın anlayışına artık imkân vermiyordu. Rusya'da anayasa meclisinin seçimi için genel oy hakkı verilmesi, Müslüman kadınlar da dâhil tüm kadınlara siyasi eşitlik sağlanmıştı. Gelinen bu süreçte, toplum içerisinde her alanda faaliyet göstermek isteyen kadınlara öğretmen olarak çalışma hakkı verilmesi artık yeterli olmayacaktı. Bu taleplerinin karşılık bulması için aydın Tatar kadınları, Bütün Rusya Müslümanları Birinci Kongresine katılmayı talep etmekteydiler (Kanlıdere, 2000, s. 140-148).

Müslüman Kazan nüfusunun yarısını oluşturan kadınların, çoğunluğunu Müslüman modernistlerin oluşturduğu 900 delegeli kongrede sayıları 112 idi. Yoğun geçen tartışmalardan sonra kongrede, kadınlara siyasi ve medeni olarak erkeklerle aynı hakların tanınması yönünde karar alındı (Kanlıdere, 2000, s. 144-146).

Bütün Rusya Müslümanları Birinci Kurultay'ında kadınlara tanınan haklar içerisinde, kadınların dini konularda ve idaresinde söz sahibi olacaklarına dair hükümler de bulunmaktaydı. Bunun neticesi olarak kongrede Sibirya, Rusya ve Kazakistan'da bulunan Müslümanların dini işlerini yürütmek amacıyla Alimcan Barudi müftü seçilmişti. Rusya Müslümanları Merkezi Ruhani İdaresi üyeliğine tayin edilecek 6 aday için, müracaat eden 38 aday arasında Fahrelbanat Akçurina, Maryam Pataşova ve Muhlise Bubi olmak üzere 3 kadın aday bulunuyordu. Yapılan oylama neticesinde Muhlise Bubi, kongrede bulunmamasına rağmen kadı olarak seçildi (Şarafe'eva, 2020, s. 54).

Muhlise Bubi'nin kadı olarak seçilmesi, yalnızca Rusya Müslümanlarının tarihinde değil, tüm modern Müslüman dünyasında benzersiz bir olaydı. Süyün Bike Dergisinin sahibi ve muharriri olan Yakup Halili, bu durumu şöyle dile getirmektedir:

*"İdareyi diniye beş kadıdan biri kadın seçildi. Biz İslam dünyasında Müslime kadı olduğunu hiç bilmiyoruz. İslam memleketi olan Türkiye'de de kadınlardan kadı olduğunu hiç duymadık. Muhlise'nin kadı olarak seçilmesi, kadınların oyu ile gerçekleştirilmiştir. İşte bu durum, hicabın bittiğini, erkek ve kadının işte, hukukta eşitliğini gösteren bir faktördür (*Mamutova, 2019, s. 165, 166).

1917 yazında Troitsk'ten ayrılarak Ufa'ya taşınan, dönemin ünlü dini liderleri Müftü Galimcan Barudi (1857–1921) ve Rızaeddin Fahreddin (1859–1936) rehberliğinde kadınlar arasında önemli eğitim ve organizasyon çalışmalarına öncülük eden Muhlise Bubi, kadılık görevinde boşanma, mehir, evlilik rızası, miras ve diğer konuların çözümü için kurulan aile bölümünün idaresiyle görevlendirilmişti. Aile içi anlaşmazlıkları çözmek ve kadınları başarısız evliliklerden kurtarmak Muhlise Bubi için ayrıca bir önem arz etmekteydi. Öyle ki, daha önce nedenleriyle değindiğimiz Ahmedcanoğlu ile mutsuz giden evliliğini bile, ancak kadı seçildiği ve aile işleriyle ilgilendiği bu yıllarda, 23 Aralık 1917 senesinde sonlandırabilmişti (Şen, 2022, s. 197).

1923 ve 1926 senelerinde tertip edilen Tüm Rusya Müslümanları Kongrelerinde Muhlise Bubi tekrar kadılık görevine seçilmişse de, 1920'lerin sonlarından itibaren Bolşevikler İslam'a yönelik baskıcı tutumları neticesinde camii ve okulları kapatmaya, Müslüman Tatar aydın, din adamı gibi önde gelen şahsiyetleri tutuklamaya başlamışlardı. Bu süreçten nasibini alan Muhlise Bubi de Sovyet karşıtı, "Başkurdistan Cumhuriyeti'nin karşı-devrimci isyancı milliyetçi örgütlerine" karışmakla suçlanmış ve 1930 yılında tutuklanmıştı. Sadece 7 yıl tutuklanmakla bırakılmayan Muhlise Bubi'nin hacca gitmek için biriktirdiği tüm mal varlığına da el konulduktan sonra 23 Aralık 1937 senesinde 68 yaşında kurşuna dizilerek idam edildi (Hakim, 2011, s. 195).

Muhlise Bubi'nin günümüze intikal etmiş bilinen bir kitabı bulunmamaktadır. Kaleme almış olduğu yazılarının bir kısmı 1924-1927 senelerinde Ufa şehrinde Müftülük tarafından neşredilen "İslâm Mecellesi Dergisinde yayımlanmıştır. "Bubi'de Kızlar İçin Terbiyehane", Ülfet, 1906/38 (6 Eylül), "İdarege Mektup", Ahbar, 1908/45 (28 Mart), "İslâm Dünyasında Hatunlar", İslâm Mecellesi, 1924/1, s. 28-30, "Hatunlar Gineşi ile İş Kıluv", İslâm Mecellesi, 1924/2, s. 72-73, "Diniye Nezâretine Tâbi Bulgan Hürmetli İmamlar ve Din Âlimlerine", İslâm Mecellesi, 1925/5-6, s. 227-228, "Hatun Kızlara Ait", İslâm Mecellesi, 1925/11-12, s. 438-442 kaleme almış olduğu makaleleri arasında yer almaktadır (*Bertugan Bubıylar…,* 1999, s. 106-112).

Sonuç

Muhlise-Bubi, İdil-Ural bölgesinde eğitim öncüsü bir kadın olarak karşımıza çıkmaktadır. Vermiş olduğu mücadele neticesinde kadınların sosyal ve ekonomik hayata aktif olarak katılabilmelerinin yolunu açmış, tüm Rusya Müslümanları kadınlarının sesi olmuştur.

12 Mayıs 1917 tarihli Tüm Rusya Müslümanları Kongresi'nde "Kadı" olarak seçilmekle bir ilke imza atmış, İdil-Ural bölgesinde toplum içerisinde var olan gerek eğitim ve gerekse dinsel tabuları yıkarak Türk-Tatar toplumunun modernleşmesinde önemli bir rol üstlenmiştir.

İdealist ve cesur kişiliğiyle eğitim ve din alanlarında kadınların erkeklerle eşit haklara sahip olabilmeleri için ömrünü adayan Muhlise Bubi, Sovyet idaresi tarafından tehlike olarak görülmüş ve kurşuna dizilmek suretiyle katledilmiştir. Hayatını ortaya koyduğu eğitim-öğretim alanındaki faaliyet ve başarılarıyla sadece İdil-Ural bölgesi değil bütün Türk dünyası kadınları içerisinde mümtaz yerini almıştır.

KAYNAKÇA

ARSLANOV, A. M. (2013). "Tatarskie uçitelskie kursı v istorii Tatarskoy kulturı (konets XIX – naçalo XX vv.)", *Vestnik*, No:3: s. 185-187.

Bertugan Bubıylar hem İj-Bubıy Medresesi (1999), Kazan: Ruhiyat.

DAVLETŞİNA, L. (2009). "Blagotvoritelnaya deyatelnost Musulmanskih jenşini v obrazovatelnoy sfere", *Uçenıe Zapiski Kazankogo Gosudarstvennogo Universiteta,* T. 151, Hh. 2; s. 107.

DEVLET, N. (2011). *Millet ile Sovyet Arasında 1917 Ekim Devriminde Rusya Türklerinin Varoluş Mücadelesi,* İstanbul: Başlık Kitapları.

FRANK, A. J. (2001). *Muslim Religious Institutions in Imperial Russia,* Brıll.

GABDRAFİKOVA, L. R. (2019). "Mugallima: novaya sotsialno-professionalnaya rol Tatarskoy jenşını naçala XX v.", Vestnik RUDN, S. 18, No: 2: s. 311, 316.GARİPOVA, R. (2006). "Muslim Women's Religious Authority and Their Role in the Transmission of Islamic Knowledge in Late Imperial Russia*"*, *Tatarica,* T. 5: s. 161, 162.

GİMAZOVA, R. A. (2004). Prosvetitelskaya deyatelnost Nigmatullinıh-Bubi (konets XIX- naçalo XX vv.), Dissertatsiya, Kazan: Kazanskiy Gosudarstvennıy Universitet.

GİMAZOVA, R. A. (2005). "1895 Yılına Kadar İş Bubi Medresesinin Tarihi, Gelişimi, *Modern Türklük Araştırmaları Dergisi,* C. 2, S. 2: s. 59.

GÜNDÜZ, A. (2005). "1917 Bolşevik İhtilâlinin Türk Dünyasındaki Yansımaları", Ahi Evran Üniversitesi Kırşehir Eğitim Fakültesi Dergisi, C. 6, S. 1: s. 4-8.

HABUTDİNOV, A. Yu., (2009). "Medrese Musulman okruga Orenburgskogo magometanskogo duhovnogo sobraniya kak obşenatsionalnıy institut", *Pax Islamıca*, Tom 1, No: 2: s. 82.

HAKİM, R. (2011). "Djadidizm: reformirovannıy İslam. Gde naşa Mekka?", *Gasırlar Avazı, Nauçno-dokumentalnıy jurnal,* No: 4, S. 64/65: s. 195.

HAYRETDİNOV, D. Z. (2009). İslam Na Urale (Entsiklopediçeskiy Slovar), Moskova-Nijnıy Novgorod, Medina.

KANLIDERE, A. (2000). "Rusya Müslümanlarının Kongrelerinde Kadın Sorunu (1905-1917)", Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi, C. 2: s. 140-148.

KARACA, A. (2022). "Çarlık ve Bolşevik Rusya Döneminde Türk-Müslüman Kurultaylarının Bolşevik Devrimine Etkisi", *Avrasya İncelemeleri Dergisi- Journal of Eurasian Inquiries 11 /1:* s. 85.

MAMUTOVA, A.H. (2003). Liş tebe, narod, slujenye! Istoriya Tatarskogo prosvetitelstva v sud'bah dinastii Nigmatullinıh-Bubi, Kazan: Maarif.

MAMUTOVA, A. H. (2019). "Muhlisa Bubi (Bobinskaya): K 150-letiyu so dnya rojdeniya", *İz istorii i kulturı narodov Srednego Povoljya,* No: 9, T.1: s. 160, 161.

ŞARAFE'EVA, A. R. (2020). "Jenşinı i jenskiy vopros na Musulmanskih s'ezdah 1917 goda", *Turkologiçeskie İssledovaniya*, T. 3, No:2: s. 54.

ŞEN, M. (2022). "Muhlise Bubi", *Medeniyet Işığı Türk Kadınları,* İstanbul: Monad: s. 195.

TAYMAS, A. B. (1966). Kazan Türkleri, Ankara: Türk Kültür Araştırma Enstitüsü.

TÜRKOĞLU, İ. (2012). "Türk Dünyasının Kuzey Yıldızları Türk-Tatar Aydınları", *Düşünce Dünyasında Türkiz Siyaset ve Kültür Dergisi*, S.17: s. 112, 113.

TÜRKYILMAZ, S. (2018). "Usul-İ Cedit Eğitim ve Selim Sabit'in Elifba Risalesi", *Dil ve Edebiyat Araştırmaları,* S. 17: 131, 132.

Tarih Sahnesinde Türk Dünyası Kadını Uluslararası Sempozyumu
"Turk Dunyosi Ayollari Tarix Sahnasida" Mavzusida Ellararo Ilmiy Yig'ini
The International Symposium Women of the Turkic World at the Stage of History
BİLDİRİLER KİTABI ● MA'RUZA MATERİALLARİ ● BOOK OF PROCEEDINGS

OSMANLI'DAN AMERİKA'YA UZANAN BİR TANIKLIK: SELMA EKREM

Cennet Altundaş*

Giriş

Selma Ekrem, Namık Kemal'in torunu ve Ali Ekrem Bolayır'ın kızıdır. Aynı zamanda anne tarafından Kavalalı ailesine mensuptur. Selma Ekrem'in hem anne hem baba tarafından eğitimli ve üst sınıf bir aileden gelmesi onun hayatını ve eğitim durumunu da etkilemiştir. Selma Ekrem'in babası Ali Ekrem, II. Abdülhamit tarafından "rütbe-i saniye" ile taltif edilir ve babasını (Namık Kemal'i) defnettiği gün Mabeyn-i Hümâyun Kâtipliğine atandığını öğrenir (1888). Ali Ekrem, bu görevde on sekiz yıl çalışır. Bu görevi sırasında Kavalalı Ahmet Celâl Paşa'nın kızı Zeynep Celîle Hanım (ö. 1953)'la 1894'te evlenir. Bu evlilikten Mehmet Kemâl Cezmi (1896-1917), Ayşe Masûme (1899-1927), Hatice Selma (1902- 1986) ve Fatma Beraat (1905-1984) dünyaya gelir (Gür, 2004, s. 355). Selma Ekrem'in dört yaşından itibaren hatırladıklarını yazdığı otobiyografisinin merkezini, babası Ali Ekrem'in yaptığı görevler, bunların aile üzerindeki etkileri ve bir genç kızın Osmanlı'da var olma mücadelesi oluşturur. Ali Ekrem, saraydaki katiplik görevinden sonra sırasıyla Kudüs, Beyrut, Cezayir, Rodos ve Midilli'de yöneticilik yapar. Ali Ekrem'in görevi dolayısıyla bulunduğu bütün bu şehirlere ailesi de onunla gelir. Dolayısıyla Selma Ekrem, babasının görevi nedeniyle Osmanlı'nın çeşitli bölgelerini görme şansı elde eder ve bu gördüklerini de "Unveiled" adıyla Amerika'da kitaplaştırır. Selma Ekrem'in anıları, Ali Ekrem Bolayır'ın otobiyografisine de katkı sağlar. "Son olarak Ali Ekrem'in ortanca kızı Hatice Selma Ekrem'in yayımladığı hatıralarından söz etmeliyiz. Amerika Birleşik Devletleri'nde ilk defa 1930 yılında "Unveiled" adıyla İngilizce yayımlanan ve 1936'ya kadar dört kez basılan eser, Türkçe'ye 1998 yılında Gül Çağalı Güven tarafından çevrilmiştir. Ali Ekrem'le ilgili bazı çalışmalarda nadir olarak rastladığımız bu önemli kaynaktan Türk araştırmacılarının istifadelerinin sınırlı kaldığı anlaşılmaktadır." (Gür, 2004, s. 361). Gür'ün bu çalışmadan Türk araştırmacılarının yeterince yararlanamadığını söylemesinin nedeni, Selma Ekrem'e dair İngilizce yapılmış birkaç tez dışında, Türkçe müstakil çalışmanın olmamasıdır. Selma Ekrem'in sadece "Unveiled" isimli kitabı Türkçe'ye çevrilmiştir. Oysa Selma Ekrem, Amerika yaşamı boyunca pek çok yazı ve kitap kaleme almıştır. Yabancı kaynaklarda Selma Ekrem'in Amerika'da pek çok dinleyici kitlesine yönelik çeşitli konferanslar verdiğinden de söz edilir[1].

Selma Ekrem, otobiyografisine İstanbul'daki aile evinin gündelik hayatını anlatarak başlar. Selma Ekrem'in aile evi, çok uluslu Osmanlı'nın aynası gibidir. Evde çeşitli milletlerden

* Araş. Gör. Cennet Altundaş, Hacettepe Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, cennet.altundas@hacettepe.edu.tr

[1] Bu konuda detaylı bir çalışma için bakınız: Wallinger, Hanna (2016). "Cultural ambassador from Turkey: Selma Ekrem's life journey", Amerikan Studies, Vol. 61-2, ss.121-138.

çalışan kişiler ve sık sık gelip giden misafirler bulunur. Arabacıları, aşçıları, ev içi diğer işleri yapan yardımcılar, küçük kardeşi için bakıcı, mürebbiye olmak üzere çeşitli görevleri olan çalışanlar vardır. Ama evin idaresi ve düzeninden sorumlu olan Selma Ekrem'in annesidir. Selma Ekrem'in anıları boyunca annesi, kocasını hiçbir koşulda yalnız bırakmayan, zorluklar karşısında pes etmeyen, farklı şehirlerde ailesinin özellikle de çocuklarının yaşamını kolaylaştıran bir kadın olarak anlatılır.

Aile hayatına ve ev içi gündelik yaşama dair bu ilk anılarda, devrin siyasi atmosferinin etkisi de açıkça hissedilir. Otobiyografinin ilk bölümü "Korkunun Gölgesi" başlığını taşır. Selma Ekrem anılarında babasının II. Abdülhamit'le ilişkisini babasının ağzından şu sözlerle tarif eder:

"Benden ne istiyor?" diye patladı babam bağırarak. "Niçin hafiyelerini takıyor peşime? Mabeyin kâtibi olarak zaten hareket etmeden, nefes alamadan yeterince ezmiyor mu beni avcunda sanki? Sürgüne göndererek babamı öldürdü ve benim de Kemal'in oğlu olduğumu unutamıyor. Onurlandırdığı zaman bile kuşku duyan bir varlık, gücünün doruğunda bile yüreğinde korkunun gölgesini hisseden bir varlık" (Selma Ekrem, 1998, s. 19).

Selma Ekrem'in anılarında babasının görevleri esnasında yaşadıklarına dair pek çok bilgi mevcuttur. Anılarda, Ali Ekrem'in yaşadığı bütün zorlukları ailesi ile paylaştığı görülmektedir. Selma Ekrem, İstanbul'dan ilk kez babasının görevi nedeniyle Kudüs'e gitmek için ayrılır. Selma Ekrem, Kudüs'e doğru yola çıktıklarında gemideki hislerini şu şekilde tasvir eder:

Ağaçların altında gizlenmiş saray, parlak güneşli bir günün ışıltısında kapkara bir noktaydı. Yaşamlarımızın tepesine asılmış duran ve bizi evimizden eden, istibdadın karanlık gölgesiydi. Yavaş yavaş hareket ediyor, onun güçlü pençesinden uzaklara uçuyorduk. Artık yaşamımız sonsuza değil böyle hareket halinde, böyle paramparça olacaktı. Yaşamlarımız can çekişen bir imparatorluğun fırtınalarıyla bir oraya bir buraya sürüklenen bir gemi enkazı olacaktı (Selma Ekrem, 1998, s. 56).

İstanbul'dan ayrılmak aile için hem bir kurtuluş hem de yeni sorunların başlangıcıydı. Dolayısıyla burada yazdıkları hem o ilk ayrılığın uyandırdığı duygular hem de yıllar sonra o günlere döndüğünde ilk yolculuğun nelere yol açacağını bilmenin verdiği bir bilinçlilik halidir. Yirminci yüzyılın başı Osmanlı Devleti'nin siyasi açıdan en hareketli dönemidir. Bu yüzyıl, Türk tarihi açısından da oldukça önemlidir. Osmanlı Devleti yerini Türkiye Cumhuriyeti'ne bırakır. Ülke hem I. Dünya Savaşı hem de Kurtuluş Savaşını görür. Selma Ekrem de İstanbul'da ve siyasetle yakından ilgili bir babanın kızı olarak bu tarihi olaylara şahitlik eder ve onları kendi bakış açısından anlatır.

1. Selma Ekrem'in Şahitliğinde Osmanlı

Selma Ekrem, 21 yaşında Amerika'ya taşınır ve hayat hikayesini yazmaya orada başlar. Yedi yıl sonra anıları ve Osmanlı'ya dair izlenimleri hâlâ tazeyken otobiyografisini yazmayı tamamlar (Ezer, 2002, s. 50). Bir genç kızın, Osmanlı İstanbul'undan Amerika'ya uzanan yaşam öyküsü, doğduğu ülkeden uzakta, farklı bir bakış açısıyla kaleme alınması açısından dikkate değerdir. 1923'te Amerika'ya göç eden Selma Ekrem'in hayat öyküsü ilk kez 1930'da "Unveiled" adıyla Amerika'da yayımlanır. Selma Ekrem gibi genç bir Osmanlı kadının izlenimleri Amerika'da ilgi çekmiş olmalı ki 1936'ya kadar kitabı dört baskı yapar. Kitabın Türkçe ilk baskısı ise 1998'de yapılır. Selma Ekrem ise 1986'da vefat etmiştir.

Selma Ekrem, babasının görevi nedeniyle Osmanlı'nın birbirinden uzak ve farklı kültürlere sahip şehirlerini görme imkanına sahip olmuştur. Selma Ekrem'in çocukluğunda gezip gördüğü ve bir süre yaşadığı Kudüs, Gazze, Beyrut, Rodos, Midilli, Yunanistan'ı yetişkin bir genç kız olarak gittiği Amerika'da adeta geçmişe dönüp uzaktan bakarak ama en ince detaylarına kadar hatırlayarak kaleme alması ilgi çekicidir. Selma Ekrem'in anıları dört yaşında

küçük bir kız çocuğunun ilk izlenimleri ile başlar. İstanbul'da hem maddi açıdan hem de eğitim açısından üst sınıf bir ailenin kızı olarak dünyaya gelir. Selma Ekrem anılarına aile ortamından ve babasının II. Abdülhamit'le olan ilişkisini anlatarak başlamıştır. Ardından da babasının ilk görev yeri Kudüs'le Osmanlı şehirlerine ve gündelik hayatına dair izlenimleri yazarak devam eder.

Selma Ekrem'in Kudüs'e yaptığı bu ilk yolculuk ve oradaki yaşama dair izlenimlerini metnin içeriğinin değişmeye başladığına dair ilk işaretleri vermektedir. Başlangıçta İstanbul'daki ev içi hayatını ve sarayın ailesi üzerindeki baskısını anlatırken Kudüs'le beraber farklı detaylara odaklanmaya başlar. Selma Ekrem de bu değişimin farkındadır: "Kudüs, bu bilinmeyen, yabancılığının yarattığı ürküyle sarmıştı her yanımı. Bu benim ilk serüvenim, romans yolunda attığım ilk adımdı. Serüven ateşi her yanımızı sarmıştı. Kentten kente gitmek, gözleri ve beyni dünya harikalarıyla doldurmak. Tıpkı uzak atalarımın, şu göçebe Türk kabilelerinin yapmış olduğu gibi" (Selma Ekrem, 1998, s. 65). Selma Ekrem'in Osmanlı şehirlerine bakışı renklendikçe İstanbul'daki gündelik hayatı anılarının sonunda bu sefer yetişkin bir genç kız olarak yeniden anlattığı görülür. Bunun bir sebebi de dört beş yaşlarında ayrıldığı İstanbul'a yetişkin bir genç kız olarak döndüğü için İstanbul'daki hayatın daha çok farkında olmasıdır.

1.1. Kudüs

Selma Ekrem'in İstanbul'dan sonra ilk gördüğü ve yaşadığı şehir Kudüs'tür. Selma Ekrem'in Kudüs'teki gündelik hayata dair izlenimleri ilgi çekicidir. Hem şehrin gündelik hayatından hem de babasından öğrendiği kadarıyla siyasi atmosferden de bahseder. Ailenin Kudüs'e gidecek olmasına en çok evdeki Hıristiyan yardımcılar sevinmiştir. Selma Ekrem bunun nedenini şu şekilde anlatır: "İstanbul Hıristiyanlarından yeterince parası olanlar Kudüs'e hacca giderlerdi" (1998, s. 49). Bu bağlamda Selma Ekrem'in Kudüs izlenimleri hem gündelik hayat hem dini hayat hem de siyasi atmosfere dairdir. Uzun bir yolculuktan sonra Kudüs'e gelen Selma Ekrem'in şehre dair ilk izlenimini şu şekildedir: "Akşamın yarı aydınlığıyla yıkanan koyu mor tepelerin umutsuzca sarmaladığı evlerle dolu bir kent" (Selma Ekrem, 1998, s. 62). Selma Ekrem ve ailesi Kudüs'teki evlerinde, şehirdeki memurlar ve eşlerinden oluşan büyük bir kalabalıkla karşılanırlar. Hem tanımadıkları insanlar hem de alışık olduklarının dışında düzenlenmiş bu yeni evi Selma Ekrem şöyle anlatır:

Daha önce hiç böyle bir evde yaşamamıştık; bölümlere ayrılmış bir ev görmemiştik. Ama burada selamlık zorunluydu, kadınların yabancı erkeklere görünmemesi gerektiği için annemin yanına çıkmaması gereken birçok erkek gelmesi olmasıydı. İstanbul'da bir hareme gerek duymamıştık çünkü babam -birçok Türk erkeğinin tersine- annemin istediği her erkek arkadaşının yanına çıkmasına müsaade ederdi. Yüzünü bir erkeğe göstermenin ve sokakta saçın görünmesinin günah sayıldığı dar bir atmosferde yetişmemişti annem. Babası alabildiğine liberaldi; bu yüzden annem evlendiğinde eski kafalara isyan eden bu liberal düşünceleri de beraberinde getirmişti (Selma Ekrem, 1998, s. 63).

Selma Ekrem'in genç bir kız olduğunda peçeye isyanının altında yatan nedenlerden birisi de aile ortamındaki bu özgür tutumdur. Selma Ekrem ve ailesinin Kudüs'e dair ilk izlenimleri başlangıçta olumsuzdur. Hem farklı bir kültür hem de İstanbul'da alışık oldukları konfordan ve varlıktan çok uzak bir şehirdir. Bebek için süt, mutfak için fırın yoktur; ev eşyaları eksiktir ve hava çok soğuktur. Bütün bunların yanında Selma Ekrem'in babası çok meşguldür. Çünkü Kudüs, "binlerce kıskançlık ve nefretten" oluşan idaresi zor bir şehirdir. Selma Ekrem, Kudüs'te Yahudiler ve Hıristiyanlar arasındaki sorunlar nedeniyle şehri "dinin savaşla kirlendiği yer" (Selma Ekrem, 1998, s. 66) olarak niteler. Kudüs'te gördüğü farklı dinlere mensup kişilerin kıyafetlerini, dini ritüellerini, çatışmalarını bu bölümde detaylı olarak anlatır. Bu bağlamda renkli bir şehir portresi sunar. Ayrıca dikkat çekici olan bir husus da Selma

Ekrem'in olabildiğince tarafsız olmasıdır. Bu durumda evlerinde çalışan Hıristiyan yardımcıların da etkisi olmuştur. Çünkü başta Selma Ekrem'in Ferhunde Dadısı, inançlı bir Hristiyan'dır ve Kudüs'te hacı olmuştur. Selma Ekrem'in büyüdüğü ev çeşitli milletlerden ve dinlerden insanlara da ev sahipliği yapmıştır.

1.2. Beyrut

İstanbul'da Meşrutiyet'in ilan edilmesi Kudüs'te ayaklanmalara neden olur; Kudüs halkı bağımsızlık isteklerini yüksek sesle dile getirmeye başlar. Bu durum, Selma Ekrem'in babasını endişelendirir ve yeni bir görev yeri için uğraşmaya başlar. Bunun neticesinde de Beyrut'ta görevlendirilir. Selma Ekrem ve ailesi için yeni ama oldukça kısa sürecek bir macera daha başlar. Beyrut'a vardıkları ilk gün aslında şehirde neler yaşayacaklarını gösterir niteliktedir. Çünkü Beyrut limanında eşyaları taşıyacak hamal yoktur; zaptiye bulmaya çalışırlar ama onu da bulamazlar. Şehirde grev vardır. Selma Ekrem'in Beyrut'a dair ilk izlenimlerini şu şekildedir: "Beyrut çığırından çıkmış ve başı boş kalmıştı. Eski vali, Arapların tükürük ve hakaretleri arasında kaçmış, canını zor kurtarmıştı. Ardından güruhlar hapishanelere koşmuş, kapıları ardına dek açmışlardı; hırsızlar, haydutlar ve caniler sokaklara salınmış, halkı isyana teşvik ediyorlardı" (Selma Ekrem, 1998, s. 113-114). Selma Ekrem ve ailesi de şehirdeki bu kargaşadan olumsuz etkilenirler; güvenli bir ev bulamazlar, hamallar eşyaları taşırken bilerek zarar verirler. Beyrut şehri açıkça Osmanlı'nın gönderdiği bir başka yönetici daha istememektedir. Selma Ekrem'in babası padişahtan gelecek cevabı beklemeden görevinden istifa edip İstanbul'a dönüş için biletlerini alır. Dolayısıyla Selma Ekrem'in Beyrut'a dair gözlemleri oldukça sınırlı ve de olumsuzdur. Özellikle de Arapların Osmanlı yönetimini istemediklerini birkaç kez vurgular. Beyrut'tan İstanbul'a dönen Selma Ekrem ve ailesi, Büyükbabası Celal Paşa'nın Boğaz'daki yalısında yaşamaya başlar. Selma Ekrem'in babasına yeni bir görev verilinceye kadar da burada kalırlar. Kudüs ve Beyrut'taki sıkıntılı zamanlardan sonra İstanbul'da büyükbabasının evindeki bu kısa zamanı Selma Ekrem şu sözüyle özetler: "Gece bekçisi dışarıda, ağır sopasını tak tak vururdu. Evle bahçenin çevresinde dolaşır ve sanki şöyle söylerdi: 'Her şey yolunda, güvenle uyuyun'" (Selma Ekrem, 1998, s. 131). Anılarında Selma Ekrem'in en mutlu zamanları büyükbabasının evinde kaldıkları bu zaman dilimidir. Çünkü evde teyzeleri, halaları, dedesi ve dayısı vardır. Evde herkesin çok mutlu olduğunu anlatan Selma Ekrem, kendisini de burada olabildiğine özgür hisseder.

1.3. Rodos

Selma Ekrem ve ailesinin İstanbul'daki günleri, Ali Ekrem'e yeni bir görev verilmesi ile sona erer. 31 Mart ayaklanmasından sonra Ali Ekrem'e Rodos'ta görev verilir. Bu yeni görev için yeniden göç etmelerini Selma Ekrem: "yerleşik yaşamımızın küllerini İstanbul'a savurarak" (Selma Ekrem, 1998, s. 144) yola düşmek olarak anlatır. Diğer şehirlerin aksine Selma Ekrem, Rodos'u görür görmez sever; adada yaşama fikrinden mutlu olur. Her ne kadar Selma Ekrem, Rodos'taki hayattan mutlu olsa da birtakım zorluklar da yaşanır. Özellikle adada yaşanan kasırganın Selma Ekrem üzerindeki etkisi kitapta şu şekilde anlatılır: "Yeryüzünün ve gökyüzünün bu öfkesi bir padişahın öfkesinden ya da Kudüs'te alttan alta kaynayan nefretten daha kötüydü" (Selma Ekrem, 1998, s. 156). Rodos günleri, devrin siyasi atmosferi nedeniyle Rumların isyanları yüzünden çok uzun sürmez ve Selma Ekrem ile ailesi bir kez daha İstanbul'a dönerler.

1.4. Midilli

Selma Ekrem'in babasının görevi nedeniyle ailesi ile gördüğü son şehir ise Midilli olur. Ali Ekrem'in görevi nedeniyle aile, son kez İstanbul'dan ayrılır. Ama Midilli günleri aile için oldukça zor geçer. Rumlar isyan etmiştir; adaya Yunan askerleri gelmiştir ve Ali Ekrem'i esir alırlar. Selma Ekrem'in annesi ise kocasını yalnız bırakıp İstanbul'a dönmek istemez ve ailecek esir olarak Yunanistan'a götürülürler. Ali Ekrem'in çabaları ile bu esirlik uzun sürmez ve aile

son kez hep birlikte İstanbul'a gelir. Ama İstanbul'daki hayat da çok değişmiştir. Selma Ekrem, İstanbul'un savaş dönemindeki halini de kendi gözlemlerinden hareketle anlatır. Şehir yabancı askerler tarafından işgal edilmiştir, halk fakirlik içindedir. Selma Ekrem'in ailesi de ilk kez ekonomik zorluklar yaşar. Selma Ekrem, annesinin bu zor zamanları büyük bir özveri ile yönettiğini anlatır. Bu bölümde Selma Ekrem, Mustafa Kemal'den ilk kez söz eder. Halk arasında Mustafa Kemal adında başarılı bir kumandanın yaptıkları konuşulmaktadır. Selma Ekrem, Atatürk'ten ikinci kez Amerika'dan ailesini ziyarete geldiğinde söz eder. Atatürk'ün kurduğu cumhuriyette kadınların peçe takması zorunlu değildir; şapka takmak serbesttir. Selma Ekrem, ülkesinin bu gelişiminden memnun olarak Amerika'ya döner. Selma Ekrem'in Amerika'ya ilk gidişi özgürce yaşamak içinken Cumhuriyet'in ilanından sonra ailesini ziyaret edip özgürlük ortamına rağmen yine de Amerika'da yaşamayı seçmesinin nedeni kendisini Amerika'ya ait hissetmesidir.

2. İlk İsyan: Peçe Kabul Edilemez

Selma Ekrem'in peçeye dair isyanı onun yetiştiği aile, aldığı eğitim ve kişiliği ile yakından ilişkilidir. Selma Ekrem, Namık Kemal'in torunu, Ali Ekrem'in kızıdır. Hem babası hem annesi eğitimli ve dönemine göre özgürlükçü insanlardır. Kudüs'e görev için gittiklerinde Selma Ekrem, annesinin daha önce bizzat tecrübe etmediği haremlik-selamlık hayatı, burada tecrübe etmek zorunda kalmasından bahseder. Selma Ekrem, İstanbul'daki evlerinde harem-selam uygulaması olmadığını, annesinin özgür bir ailede büyüdüğünü, bu yüzden de annesinin "eski kafalara isyan eden liberal düşünceleri" (Selma Ekrem, 1998, s. 63) de evlendiğinde beraberinde getirdiğini ifade eder. Selma Ekrem ve ailesi, Beyrut'tan İstanbul'a döndüklerinde bir süre annesinin ailesinin yalısında yaşarlar. Selma Ekrem bu süreçte anne tarafındaki modern yaşamı anlatır. Özellikle de Büyükbabası Celal Paşa'yı "Doğulu atmosfere, onu tanıdığım herkesten farklı kılan Batılı düşüncelerini ve kültürünü" (Selma Ekrem, 1998, s. 118) getirmesiyle tanımlar. Büyükbabasının evinde hem dini bir atmosfer hem de Batılı bir hayat vardır. Selma Ekrem'in annesi, babaevinde piyano çalmayı öğrenmiş, Batılı müzikten hoşlanan bir kadındır; ayrıca Rumca da bilmektedir. Selma Ekrem için annesi her anlamda güçlü bir rol model olmuştur.

Selma Ekrem'in doğup büyüdüğü aile ortamının yanısıra aldığı eğitim de onun hayata bakışını etkiler. Selma Ekrem'in eğitim hayatı dört beş yaşlarındayken evlerine gelen, ona ve ablasına Fransızca öğreten Matmazel Lucy ile başlar (Selma Ekrem, 1998, s. 40). Selma Ekrem'in bir diğer ders tecrübesi ise Kur'an öğrenmek için evlerine gelen hocayla yaşadığı tecrübedir. Fransızca konuşan ağabeyine ve ablasına hayran olan, Fransızca kelimeler öğrenmeye çalışan Selma Ekrem, Arapçadan hiç memnun değildir: "Kur'an dersi sonsuza değin sürecekmiş gibi uzayıp gidiyor ve içimi isyan duyguları kaplıyordu. Bu korkunç Arapça sözcükleri ne doğru dürüst anlar ne de telaffuz edebilirken, niçin Kur'an okumak zorunda kalıyordum ki?" (Selma Ekrem, 1998, s. 167). Ailesinin ve geleneklerin etkisi ile Kur'an dersleri alan Selma Ekrem, Türkçe ve Fransızca dersler de almaya başlar. Selma Ekrem'i isteyerek veya istemeyerek aldığı bu derslerden daha çok etkileyen ise ablasının çarşafa girmesi olmuştur. Ablasını ilk kez çarşafla gördüğü anı "korkunç bir an" olarak anlatan Selma Ekrem'in asıl korkusu kendisine dairdir. Ailesinin, özellikle de annesinin modern tutumuna rağmen çarşaf konusundaki bu tavrını kabul etmek istemez. Selma Ekrem, ablasından sonra sıranın kendisine gelmesinden korkuyordu:

Benden önce milyonlarca kadın çarşaf giymişti. Gözlerimin önüne karalığa bürünmüş, yüzleri kapalı bu kadınlar geliyordu küme küme. Bu milyonlarca kara teslimiyet bohçaları üzerime kapanıyordu. Bu düşünce kafama çöreklenmişti adeta ama kafamı dikleştirerek onun üstüne çıktım. Savaşacaktım, bu gölgeleri üzerimden yırtıp atacaktım; milyonlarca bohça beni hor görebilir ve bana hakaret edebilirdi ama ne olursa olsun ben bir bohça olmayacaktım. Ben

rüzgârı sonsuza değin yüzümde hissetmek istiyordum, yaşamın özgürlüğüne tıpkı bir martı gibi dalmak istiyordum. Bu çirkin giysinin bunaltıcı katları benim üzerime yapışmayacaktı. Yasanın ya da büyüklerimin dedikleri vız gelirdi. Çocukluğun pervasızlığıyla onlara karşı gelmeye karar vermiştim (Selma Ekrem, 1998, s. 170).

Selma Ekrem'in yaşadığı dönemde bütün genç kızların kapanması şeriat kuralları gereği zorunludur. Selma Ekrem de bu hayatın içinde büyümüştür ama kapanmak, çarşafa girmek, yüzüne peçe takmak onun en büyük kâbusudur. Otobiyografi boyunca bu korku okuyucuya sürekli hissettirilir. Selma Ekrem, peçeye karşı olan kararından dönmez ve hiçbir zaman çarşaf giymez. Bu nedenle ailesi de kendisi de zor zamanlar yaşar. Selma Ekrem başlangıçta evden sokağa çıktıklarında şapka takar. Ama şapka ile daha çok dikkat çeker ve kimi zaman sözlü saldırılara maruz kalır. Selma Ekrem, anne ve babası bu konuda ısrarcı olmazken onu tanımayan sokaktaki insanların bu baskıcı tutumuna anlam veremez. Bir tarafta sokağa şapkayla her çıktığında yaşadığı sorunlar diğer tarafta ailesinin Noel ağacı alarak sürpriz yapması, babasının piyanoda çaldığı valslerle ailecek dans etmeleri. İçerideki ve dışarıdaki bu birbirine oldukça zıt tutumlar, Selma Ekrem'in duygu ve düşünce dünyasını da derinden etkilemektedir.

Selma Ekrem, babasının son görev yerleri olan Rodos ve Midilli de kılık kıyafet açısından zorluk yaşamaz. Ama İstanbul'a döndüklerinde artık şapka takamayacak kadar büyümüştür. Anne ve babası, Selma Ekrem'in çarşafa girmemesini sorun etmezler. Selma Ekrem ailesinin "dar kafalı" olmadığını ama İttihatçılardan korktuklarını söyler. Selma Ekrem'in çarşafa karşı başlangıçta salt korku ve öfkeden kaynaklı duygularının yerini zamanla derinlikli düşüncelerin almaya başladığı görülür. Selma Ekrem, Türk kadının kılık-kıyafet, sokağa çıkma, tiyatroya gitme, eğlence, eğitim, çalışma gibi pek çok alanda kısıtlanmasına anlam veremez ve sorgulamaya başlar. "Türk kadını ayağa kalkmalı" (Selma Ekrem, 1998, s. 249) diye düşündüğü için şapkasını her koşulda giymeye devam ettiğini söyler. Ama bir yandan da hapishaneye girmekten de korkar. I. Dünya Savaşı'nın koşulları ve temizlik malzemelerine yeterince ulaşamadıkları için Selma Ekrem'in saçları oldukça kısa kesilir. Selma Ekrem, taranması zor saçlarından kurtulduğuna sevinir. Kısa saçları, sokakta kardeşiyle İngilizce konuşması ve şapkası yüzünden kimse onun Müslüman bir kız olduğunu tahmin edemez. Selma Ekrem de bu sayede çarşaftan bir süre daha kurtulmuş olur. Ayrıca eğitim aldığı Üsküdar Amerikan kolejinde bambaşka kadın figürleri ile karşılaşır. Çalışan ve istedikleri gibi giyinen bu kadın öğretmenlerin anlattığı "özgürlükler ülkesi Amerika"ya dair Selma Ekrem büyük bir ilgi duymaya başlar.

İstanbul'un işgali, siyasi ve ekonomik zorluklar, bütün bunlara rağmen kadınlar üzerindeki baskılar Selma Ekrem için hayatı giderek zorlaştırmaktadır. Selma Ekrem'in bu koşullar altında mutlu olduğu tek yer Amerikan Kolejidir. O günkü ruh halini Selma Ekrem şu sözlerle anlatmaktadır:

Artık özgürlük istiyordum. Bu baskının yükü beni boğuyordu. Ülkenin eli kolu bağlıydı, kadınlar zincire vurulmuştu ve ben özgürlüğe susamıştım. Amerikalı öğretmenlerimden bazı masallar dinlemiştim: Bütün Amerikan kadınları savaş boyunca çalışmıştı ve savaştan beri bu ülkeye saygım artmıştı. Karşı konulmaz bir biçimde Amerika'ya doğru çekildiğimi hissediyordum. O ülkede zorbalığa karşı uzun bir mücadeleden ibaret olan yaşamamım için bir çözüm bulacaktım. Amerika, santim santim sürünerek ilerlediğim bir hedef olmuştu benim için. İstanbul'un havası beni eziyor ve boğazımı sıkıyordu. Yeterince savaşmış ve mücadele etmiştim, yeterince bir suçlu gibi kaçmış ve kafamda beliren düşünceleri yeterince susturmuştum. Ne pahasına olursa olsun özgürlük istiyordum, ve o denli uzak, öylesine davetkar olan Amerika, beni kendisine çekiyordu (Selma Ekrem, 1998, s. 265-266).

Selma Ekrem, çarşafı Türk kadının modernleşmesinin önündeki en büyük engel olarak görür. Selma Ekrem, bu engele karşı sonuna kadar şapka ile direnmesini, saçlarını kestirmesini, bütün baskılara rağmen sokağa çıkmaya devam etmesini yaşadığı dönemde bu baskılara karşı çıkan tek ve öncü bir ses olarak anlatır (Aydoğdu, 2020, s. 329). Selma Ekrem'in kendisini tek hissetmesinin bir nedeni de aynı ailede, benzer koşullarda yetişen ablasının ve kardeşi Beraat'in kapanmayı kabul etmelerinden duyduğu hayal kırıklığıdır. Selma Ekrem, çarşafa girmeye, kapanmaya sonuna kadar karşı çıksa da bir noktadan sonra bunu İstanbul'da devam ettiremeyeceğini anlar ve Amerika'ya daha fazla özgür olmak için gitmeye karar verir.

Selma Ekrem, başta çarşaf olmak üzere kadınlar üzerindeki baskının İstanbul'da sona ermeyeceğini düşünmeye başlar. Bu yüzden Amerika'ya gitmek ister. Yaşadığı dönemin koşullarına diğer pek çok kadın gibi uyum sağlamak yerine Amerika'ya gitmeye karar vermesi Selma Ekrem'in farklı bir kişiliği olduğunu göstermektedir. Selma Ekrem ailesinin, geleneklerin, şartların bütün engellerine rağmen Amerika'ya gider.

3. Adım Adım Yeni Bir Hayata ve Ülkeye

Selma Ekrem'in Amerika'ya dair izlenimlerinde hayranlık kadar hayal kırıklığı da vardır. Osmanlı'daki başta kıyafet olmak üzere kadın özgürlüğünü kısıtlayan pek çok şeyden kurtulup gittiği Amerika'da başka baskılar, sınırlar onu beklemektedir. Aynı zamanda Amerika'daki Osmanlı kadını ve gündelik hayatına dair algı da gerçeklikten çok uzaktır. Selma Ekrem ilk başta kendisine bir iş bulup geçimini sağlamak zorunda olduğunu fark eder. Ama iş bulma süreci kolay geçmez. Amerika'da tanıştığı kadınların, Osmanlı'ya özellikle de hareme dair yanlış tutumlarını değiştirmeye, onlara doğru bilgi vermeye çalıştığında bu misyon, Selma Ekrem için bir iş haline gelir. Selma Ekrem çeşitli şehirlerde "doğru ve gerçek" Osmanlı gündelik hayatına, hareme, kadınlara dair seminerler vererek geçimini sağlamaya başlar.

Selma Ekrem'in çarşaftan tamamen kurtulma, duvarları yıkma, özgür olma ve para için çalışma fikirleri otobiyografisinin son bölümlerindeki hâkim fikirlerdir (Wallinger, 2016, s.127). Selma Ekrem'in Amerika'ya dair ilk izlenimleri modern bir şehrin görünümlerinden ibarettir; metroya binmesi, yüksek binalar, kalabalık şehirler. Selma Ekrem, Amerika'yı anlattığı bu bölümde bilinçli olarak okuyucuda, eski dünyadan yeni dünyaya gittiği imgesini uyandırır. Başlangıçta bu yeni dünyanın düzeninde zorluklar yaşasa da onlara Türkleri ve Osmanlı'daki gündelik yaşamı anlatarak bir nevi kültür elçiliği yapmasından ve bunun talep görmesinden de gururla bahsettiği görülür. Selma Ekrem bu konferanslardan kazandığı ilk parayı da annesine gönderir.

4. Bahsetmedikleri

Pek çok kadın yazarın otobiyografisini olduğu gibi Selma Ekrem'in de bahsetmek istemediği, detay vermeden geçtiği konular vardır. Yazar, adeta okuyucusu ile arasına görünmez bir sınır çizer ve mahrem alanını kendi izin verdiği ölçüde anlatır. Selma Ekrem kimi zaman söylemek istemediği için kimi zaman da yeterince bilmediği için bahsetmemeyi veya kısaca değinmeyi seçtiği konular vardır. Bunlardan belki de en önemlisi Selma Ekrem'in babasının edebi yönünden ve Namık Kemal'den yeterince bahsetmemesidir. Selma Ekrem, dedesi Namık Kemal'in önemli biri olduğunun farkındadır ama kendisini sadece resimlerinden tanımıştır. Buna rağmen babasının, II. Abdülhamit'le yaşadığı ilk ciddi sıkıntıda aklına dedesinin geldiğini söyler: "Çok geçmeden bu yüzler belirsizleşti ve gözlerimin önünde büyükbabam Namık Kemal belirdi. Geniş alnından geriye taranmış bol saçlar, dünyanın hüznünü taşıyan bir çift göz ve ince bir çizgi gibi kapalı bir ağız. Yalnızca resimden tanıdığım bu üzgün gözler beni izledi ve duvardaki çirkin yüzler birbiri ardına silindi" (Selma Ekrem, 1998, s. 21). Anıları boyunca Selma Ekrem'in dedesi Namık Kemal'den bahsettiği tek yer burasıdır. Bunun dışında birkaç satırla bahsedip geçer. Bu durumda dedesini yeterince

tanıyamaması da etkilidir. Ama dedesi Namık Kemal'in Selma Ekrem'e bir güç ve gurur verdiği de bu cümlelerden anlaşılmaktadır.

Selma Ekrem kimi konulardan bahsetmekten özellikle kaçındığı fark edilir. Selma Ekrem'in Amerika'ya taşınma kararı, cumhuriyet yeniliklerine rağmen ülkeye dönmemesi nedeni ve bütün bu sürecin ailesi tarafından nasıl karşılandığı anılarında yeterince değinmez. Benzer şekilde ailesinin sonraki yaşamından da çok az söz eder. Anne ve babasının, kardeşlerinin kendisinden sonra neler yaptığına, onlarla ne sıklıkla haberleştiğine yer vermez. En önemlisi Amerika'daki özel hayatına da Selma Ekrem hiç değinmez. Pultar, Selma Ekrem'in Amerika'da aynı daireyi paylaştığı arkadaşı hakkında bilgi vermekten özellikle kaçınmasına vurgu yapar ve Selma Ekrem'in sadece peçeyi değil cinsiyetini de reddettiğini öner sürer (Pultar, 2005, s. 300). Selma Ekrem, Osmanlı'da peçeye karşı verdiği mücadelede yalnız olduğunu satır aralarında okuyucuya sezdirirken Amerikan Kolejindeki kadın hocalarından hayranlıkla bahseder. Ama aynı kolejin ilk Türk kadın mezunu Halide Edip'ten bahsetmemesi dikkat çekicidir. Selma Ekrem, otobiyografisinde söyledikleri kadar söylemedikleriyle de veya satır aralarında değindikleriyle de önemlidir.

Sonuç

Selma Ekrem'in otobiyografisinin ilk bölümleri genç bir kadının bakış açısından olduğu gibi küçük bir kız çocuğunun bakış açısından da yazılmıştır. Bu yönüyle *Peçeye İsyan*, küçük kız çocuğunun ailesi, yaşadığı şehirler ve siyasi atmosfer ortamında reşit olmasını, kendine ait kişiliğinin ve kararlarının oluşma sürecine de odaklanır. Selma Ekrem'in kendi anılarından hareketle Osmanlı'ya dair izlenimlerini anlattığı kitabında sadece gündelik hayatı değil, kendi bakış açısından, babasından ve ailesinden öğrendiklerinden hareketle devrin siyasi atmosferine de değinmeyi ihmal etmez. Ayrıca Selma Ekrem hem Osmanlı'dan Cumhuriyet'e geçişin hem de Anadolu'dan Amerika'ya göçün tanıklığına sahiptir. Üst sınıf, eğitimli bir aileden gelmesi ve bu sayede aldığı eğitimlerle bu tanıklıklarını yazıya dökebilmiştir. Selma Ekrem'in otobiyografisini İngilizce olarak Amerika'da kaleme alması hem yaşadığı zamana hem de yaşadığı şehirlere uzaktan bakabilmesini de sağlamıştır. Ayrıca bu kitap sayesinde Amerika'da Türklere dair konuşmalar yapması için davetler almıştır. Zaman içinde Selma Ekrem, Amerika'da Türk kültür elçisine dönüşmüştür.

Aldığı Batılı eğitim, babasının serbest tutumları, Selma Ekrem'in gözlem yeteneği ve özgür ruhu sayesinde Türk kadınına dair ataerkil baskıları sorgulamaya başladı. Peçe ve çarşafa karşı şapkayla direndi. Selma Ekrem'in yetişkinliğine dair bu ilk "isyan"ı bundan sonraki hayatında belirleyici olur. Amerikan Koleji'ndeki kadın hocalarının özgürlüğü, para kazanmaları Selma Ekrem'i derinden etkiler ve daha özgürce yaşayacağına inandığı Amerika'ya gider. Cumhuriyet'in ilanından sonra ülkesine döndüğünde hayal ettiği yaşamın Türkiye Cumhuriyeti'nde gerçekleşmiş olmasından mutluluk duyar. Selma Ekrem, sonraki yaşamında Amerika ve Modern Türkiye'nin birbirini daha doğru şekilde tanımasına yardımcı olur.

Kaynakça

Aydoğdu, Z. (2020). "(Un)veiled Women, Modernity, and Civilizing Missions: Selma Ekrem's Legacy and the Suffrage Movement". *Biography* 43 (2): 323-339.

Gür, Â. (2004). "Ali Ekrem Bolayır'ın Biyografisine Katkılar", *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 11: 353 – 381.

Ezer, Ö. (2002). Challeging the image of Turkish women: Travel accounts of female authors (1762-1935). Ankara: Orta Doğu Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi).

Pultar, G. (2005). "An 'American Venture': Self-Representation and Self-Orientalization in Turkish American Selma Ekrem's Unveiled." How Far Is American from Here?: Selected Proceedings of the First World Congress. Ed. Theo D'haen. Amsterdam: Rodopi, ss. 297-322.

Selma Ekrem (1998). *Peçeye İsyan Namık Kemal'in Torununun Anıları*. (Çev. Gül Çağalı Güven). İstanbul: Anahtar Kitaplar Yayınevi.

Wallinger, H. (2016). "Cultural ambassador from Turkey: Selma Ekrem's life journey", *Amerikan Studies*, Vol. 61-2: 121-138.

Tarih Sahnesinde Türk Dünyası Kadını Uluslararası Sempozyumu
"Turk Dunyosi Ayollari Tarix Sahnasida" Mavzusida Ellararo Ilmiy Yig'ini
The International Symposium Women of the Turkic World at the Stage of History
BİLDİRİLER KİTABI ● MA'RUZA MATERİALLARİ ● BOOK OF PROCEEDINGS

МАРИЯ ШОҚАЙДЫҢ — ТҮРКІ ӘЛЕМІНДЕГІ ОРНЫ

Думан Сансызбаев*

Түркі әлемінің — дүниежүзі тарихында алатын орны ерекше. Ортағасырдан бері түркілер әлемдік үдерістің белсенді қатысушысы. Түркі халықтарының саны бүгінгі күні екі жүз милионнан асады және жылдан-жылға көбейіп келеді. Бұл халықтардың тілдерінде, мәдениетінде, менталитетінде айырмашылықтар бар, бірақ үлкен деп айта алмаймыз. Бүгінде түркі халықтарының көпшілігі тәуелсіз, әлемдегі беделі бар мемлекеттер болып табылады.

XX ғасырдың басы түркі халықтарына көптеген өзгеріс алып келді. Бұл үдеріске себепші бірінші дүниежүзілік соғыс деп тұжырымдау қате болмас. Жалпы әлемдегі империялар үшін XX ғасырдың басы монархияның құлап оның орнына жаңа мемлекеттік құрылыс, жаңа ұлттық мемлекеттердің, жаңа қоғамдық ойлардың қоғамда орнығуымен ерекшеленді.

XX ғасырдың басы түркі халықтарының жалпыға бірдей ояну дәуіріне айналды. Осы жерде жерде айта кететін нәрсе XX ғасырдың басында әйгілі француз шығыстанушысы Альберт Сорель: Жер бетінде екі нәрсе ашылмаған деп жазды: географияда бұл полюстер, ал тарихта - түркілер. Полюстар жақсы зерттелсе, бүгінде түркілердің тарихына, мәдени мұрасына, әлемдегі орнын айқындау ғалымдар тарапынан жан-жақты зерттеліп жұмыс атқарылып жатыр.(Султанлы, 2017, б.44)

Түркістанда тұрып жатқан түркі халықтарында да күрделі кезеңдері бірі болып табылады алдыңғы ғасырдың басы. Осы тұста Мұстафа Шоқайдың бүкіл түркі халықтарының игілігі үшін қызмет жасаған, "Тұтас Түркістан" идеясының авторының жары Мария Шоқайдың түркі әлеміндегі, тұлғаның мұрасын сақтауда, тарихи шындықты жеткізудегі орны ерекше.

"Әйел" тұжырымдамасының дамуына тарихи үдерісте көптеген факторлар әсер етті, соның ішінде мәдени, тарихи, әлеуметтік, экономикалық факторлар. Сондай-ақ, ұлттық ерекшеліктерді де ескеру қажет.

Түркі әлеміндегі - әйел адамның өзіндік ролі бар. Түркілердің бүкіл тарихында әйелдің үлкен рөлі бар екені және тарихшылардың оның саяси өмірге әсерін атап өтеді. Оған көптеген дәлелдер келтіруге болады: тарихтан, әдеби шығармалардан, археологиялық деректерден. Мысалы ғалым Л. Н. Гумилев Күлтегін ескерткішін сипаттай отырып, "Күлтегін әйелі басының тек фрагменті (қалдық бөлігі) ғана сақталған,

* Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті. Алматы қ., Қазақстан, магистрант, sansyzbaev.duman@gmail.com

онан да моңғолдық кескін анық танылады: әсіресе бұл әйелді жігерлі де табанды жан ретінде сипаттайтын оның қатты қымқырған еріндері тамаша-ақ" - деп сипаттамасын жасайды.(Ә.Жұмабаев және т.б., 1994, б.328; Тишин и др. 2015, б.109)

Түркі әлеміндегі әйел адамының орны тақырыбында біраз зерттеулер, еңбек жасалып жатыр. Оның мысалы ретінде кейбір ғылыми мақалаларды айтып өтуге болады: тарих ғылымдарының докторы, профессор Фарид Алекберлидің "Түркі феминизмі" мақаласы, В. В. Тишин мен Н. Н. Серегиннің "Ежелгі түрік қоғамындағы әйелдің жағдайы" мақаласы және тағы да басқалары.

Орта ғасырларда түркі халықтарындағы әйел адамның жағдайына қатысты айтатын болсақ, мүлдем құқықсыз және құл болды деп айта алмаймыз. Тәңірлік дәуіріндегі ежелгі түріктерде отбасы ішіндегі қатынастар көбінесе тең дәрежеде болды, яғни әйелдер айтарлықтай жеке бостандыққа ие болды және қоғамдық өмірге кеңінен қатысты. Осы тұста Фарид Алекберли өзінің мақаласында түрік зерттеушісі Зия Гекалптың пікірін келтіреді, оның ойынша ежелгі түріктерде "феминизмнің" бір түрі болған. Ер адамдар орны ерекше болғанымен отағасы және жауынгер ретінде құрметтеуіне қарамастан, түркі қоғамынды тым патриалхалды болған жоқ. Ер мен әйел арасында арасындағы қарым-қатынас тең дәрежеде болды. (Алекберли, 2017)

Мария Яковлевна Горина (1888-1969 жж.) Вильнюс қаласында дүниеге келген, Литва мемлекеті. Орыс ақсүйегі. Санкт-Петербург консерваторлық білімі бар опера әншісі. Бұл кісі Мұстафа Шоқайға тұрмысқа шыққан соң, Ислам дінін қабылдап жолдасының тегін қосып алады.

Мария Шоқай өзінің жолдасы үшін көпетеген құрбандыққа барған. Мұстафа Шоқаймен таныстығы Ташкент қаласында болады 1916 жылы тамыз айында болған, бірақ ол уақытта ол кісі тұрмыста еді. Сол тұста әнші және актриса, Ташкент заңгерінің әйелі болған. Жолдасы заңгер өзінен жиырма жас үлкен еді. Сол уақытта Мұстафа Шоқай, Құтлы-Мұхаммед Батыргерейұлы Тевкелев және тағыда басқа азаматтар 1916 жылғы Түркістандағы қанды оқиғаларды шынайы бағасын беру үшін Мемлекеттік Дума құрған Александр Керенский бастаған арнайы комиссия өлкеде жұмыс жүргізді. Осы комиссияда жас қайраткер қызметі аудармашы әрі көмекшілік жасау мақсатымен қосылған болатын және де бұл өлке оның туған жері еді. (Әбдіжәлел, 2023)

Николай II патшаның тыл жұмыстарына 19-43 жас аралығында ер-азаматтарды алуға байланысты жарлығына, Орта Азияда қарсылық болып арты үлкен жергілікті халық үшін қасіретке алып келіп еді. Патша жазалаушы әскерінің аяусыз әрекетін ашып көрсету мақсат тұтқан еді бұл комиссия. Жұмыс барысында Ташкенттегі жергілікті билік органдары мен комиссия мүшелері бірге жұмыс атқарды, оның ішінде Мария Горинаның күйеуі де бар болатын. Мұстафа Шоқай олардың үйінде бірнеше рет болады. Біраз уақыттан кейін Мария Горина күйеуімен ажырасып, опера әншісі болу үшін Мәскеуге көшу жоспарында бар еді. (Қыдырәлі, 2012, б.32; Әбдіжәлел, 2023)

Мұстафа Шоқай тек қазақ халқы үшін емес жалпы түркі халықтарының ортақ саяси қайраткері. Бүкіл өмірін бастапқы кезде Ресей империясының жүргізген саясатына наразылық білдірумен болса, кейінгі Қазан төңкерісінен кейін Кеңес үкіметімен күресте өткізді.

Саяси қайраткердің бар арманы халқының дербестік алуы, бұғаудан босауы, демократиялық мемлекет құру болатын. Оның Түркістан Федарациясын құру сол заманда прагматикалық идея болғанына еш күмән жоқ. Себебі бұл аймақ көптеген отарлық кезеңде біршама арта қалып қойғаны мәлім, тек күш біріктіруі түркі халықтарының аман қалуына кепіл деп сенді. 1917 жылы қарашаның 27 күні Түркістан

мұсылмандарының IV Төтенше құрылтайында Түркістан автономиясы құрылды. Автономия Ресей құрамында болып табылды. Мұстафа Шоқай басында сыртқы істер министрі болса, аз уақыттан кейін Премьер-министрі болды, жасы небары 27 жаста еді. Жаңа аяғына тұрған автономияның өмір сүруі ұзаққа созылмады. 1917 жылы ақпан айында автономия болшевиктердің әскерімен күшпен таратылды. Қоқан қаласы ауыр соққы алды, көптеген адамдардың өмірі қиылды. Мұстафа Шоқай қаладан кетуге мәжбүр болды. Кейін 1918 жылдан кейін Ташкент қаласына оралып бірнеше ай көзге түспей жүруіне тура келді, содан кейін ол 1918 жылы сәуірде үйленген ескі таныс актриса Мария Горинамен кездесті, ол оған Ташкент қаласынан аман-есен шығуына көмек көрсетті. Осы уақыттан бастап Мария Горинаның өмірі Мұстафа Шоқайдың соңғы күндеріне дейін бірге өтті. Олардың соңғы тұрақтаған жері Париждің жанындағы Ножан-сюр-Марн шағын қаласы. Онда олар өмірінің соңына дейін өмір сүреді.(Есмағанбетов, 2012, б.127)

Бүгінгі күні Мұстафа Шоқайдың мұрасын зерттеуде, сақтауда оның жарының қосқан үлесі аз емес, құрбандыққа барды деп айтсақ артық болмас. Себебі Мария Шоқай ендігі өмірін Мәскеу қаласында өткізсе де болатын еді, еш бір уайым көрмей, дегенмен ол өзінің өмірін, жолдасының саяси күрес жолындағы қолдаушысы болуға шешім қабылдады. Оның бұл шешімге ешбір өкінбейтініне біз оның Мұстафа Шоқаймен өткізген өмірі туралы жазған естеліктері, екенін бір дәлелі деп білеміз.

1941 жылы 27 желтоқсанда саяси қайраткер жұмбақ жағдайда қайтыс болады. Ресми себебі айтылғанымен оған сену қиын болып тұр. Мария Шоқай жолдасының қайтыс болғанынан кейін 1958 - 1963 жылдар аралығында “Менің Мұстафам” атты өзінің естелігін қалдырады. Деректану ғылымында бұл жеке тектік деректемелерде құндылығы аз емес деректемелер болып табылады. Ол кісінің қалдырған естеліктері Мұстафа Шоқайдың өмірінің бізге беймәлім тұстарын жеткізіп береді. Саяси тұлғаның биографиясын жазуда, оның саяси ортасы, көзқарасы және сол замандағы хал-ахуалға сипаттама жасауға үлкен көмек болып отыр.

Аталған естелік тарихи шындықты ашуда, баяндауда маңызды бірнеше қырын айта кету керек. Бұл еңбек Мұстафа Шоқайдың ең қиын саяси кезеңде қасында болған адамның жазбалары, сол тұстағы тарихи оқиғалардың куәгері. Келесі бұл естілектерде Мұстафа Шоқайдың өзінің өмірі жайлы жазған кейбір хаттары да берілген. Бұл аса бай ғұмырнамалық деректер болып табылады. Және де осы естелік арқылы біз Мария Шоқайдың өзінің жолдасын қолдауда қандай қиындықтар өткеніне куә бола аламыз.(Айдарбаева, 2018, б.275)

Мария Шоқай естеліктің кіріспесін келесі сөйлемдермен бастайды: “Оқырмандардың бұл шығарманы әдеби аса көркемдігіне аса мән бермеулерін өтінемін. Өйткені мен шығарма жазуға қабілетсізбі. Әсіресе өмірбаян қиын шаруа. Өзіме ең жақын адам жайлы толқымай отырып жазу да мүмкін емес еді.

Дүниеден қайтқан адамды еске алғанда оның өткен өмірі, істеген әрекеттері көз алдыңа елестеп, жанды бейнеге айналатыны сондай, жазылғандарды оқи отырып оның өмірінің кейбір тұстарының ұмыт қалғандығын көресің. Көресің де толықтыра түскің келеді, ойың сан-саққа жүгіреді. Міне, сондықтан да, оқырман, менің естеліктерімде де тастап кету, қайталау секілді олқылықтардың кездесуі мүмкін. Солай бола тұрса да мен өз қабілетім мен мүмкіндігім жеткенінше арымның алдында жауап бере отырып, жетістіктері мен қателіктерін ешбір коспасыз айтып, марқұм күйеуімнің портретін суреттеп шығуға тырыстым.” (Нүсіпхан, 1999, б.389)

Жоғарда келтірілген сөзден аңғаратынымыз Мария Шоқай жолдасының өмірі туралы мәлімет бере отырып объективтіліктен айнымады, өзінің ең жақын адамы жаза

тұра. Бұл жоғары адамгершіліктің белгісі. Берілген естелікте құнды мәліметтер Мұстафа Шоқайдың өзінің балалық шағы, ортасы жайлы Мария Шоқаймен бөліскен хаттарды да қамтиды.

Франция мемлекетін Мұстафа Шоқайдың - екінші отаны деп айтса да болады. Екінші дүниежүзілік соғыс басталғанда, бұл мемлекетте фашистік Германия басқыншылығынан құтыла алмады. Мұстафа Шоқай Парижді тастап кете алмады, ол осы мемлекет сын уақытта оны қабылдағанына ризашылығын білдіретін. Тіпті естелікте бізге жеткендей оған ондай мүмкіндік туса да ол Францияны тастап кетпейтінін айтты Мария Шоқайға. Айта кету керек оның қауыпсыз басқа мемлекетке кетіп қалуға мүмкіндігі бар еді. Мысалы АҚШ-қа дайын визасы болған еді.

Естелікте соғыс уақытында халықтың жағдайына сипаттама беріледі. Мұстафа Шоқай радио көп тыңдайтын, әртүрлі арналар тыңдап жаңалықтардан хабардар болып отыратын. Психикалық күйзеліскеде ұшырап отыратын. Мария Шоқай егер ол осыншама өзін қинауды қоймаса радионы сындырып тастайтынын айтып жолдасын сабырлыққа шақырды.

Келесі тағы бір дау тудырып отырған бүгінге күнге дейін кейбір адамдарда мәселе ол Мұстафа Шоқайдың Үшінші Рейхтің тұтқынында болып, Түркістаннаның азаматтарымен кездесуі, Түркістан легионы мәселесі. Мұстафа Шоқай Гитлер және Сталин туралы жағымды пікір айтқан емес, екеуінде қолдаған емес екенін деректерден білеміз.

Естелікте Мария Шоқай жолдасының фашистер лагерінде болғаны және өз көзімен сол жерде өзінің отандастарының тұтқындағы жағдайын көріп зайыбына мынандай хаттында жолдар жазады: “Менен көмек сұ-рап, үміт күткен осы бақытсыз бей-шараларға ешқандай жәрдем жа-сай алмағаным үшін жан азабын шегудемін. Мен оларға кө-мектесетінімді айтып сөз бердім, алайда бұл әншейін оларды жұбату ғана. Қолымнан ештеңе келмейтінін біле тұра жалған сөйлеп жүр-мін. …Кеше 35 адамды ату жазасынан құтқардым, бірақ та қаншаға дейін екені белгісіз. Оларды бір шұң-қырға тізіп қойды, қазір қазан айы, ал олар болса жаздық киімде-рімен жартылай жалаңаш, суық-тан қорғану үшін, топырақтан па-на жасау үшін қолдарымен жер қазуда. Оларға итке тастаған сияқ-ты нан тастайды, су атымен жоқ”. Осыдан байқайтынымыз Мұстафа Шоқайдың жағдайы қандай болғаны. Саяси қайраткердің Түркістан легионына ешқандай қатысы жоқ, оның әрине дәлелдері бар.(Нүсіпхан, 1999, б.495; Әбдіжәлел, 2019)

Әрбір естелік - сол заманның хабаршысы. Мария Шоқайдың болмысы түркі болмаса да, жаны түркі мұсылман деп айтсақ артық етпес. Естелікті оқи отыра біз өмірін қауіпке тігіп ол өз жолдасын Ташкент қаласынан 1918 жылы аман-алып шығуда зор еңбегі бар екенін байқаймыз. Шетелде эмиграцияда өмір сүру оларға оңай болмады. Тұрмыстық қиыншылық адамды сабырсыздықтан айырып, қиындыққа душар ететіні мәлім. Әрбір адамның жақсы да жаман қасиеттері сын сағатта көрінетіндігі айқын. Мария Шоқай өзінің азаматы үшін осындай сындарға төзді. Олардың көрген қиыншылықтары аз болмады. Дегенмен сын сағатта Мария Шоқай өзінің адал дос, сенімді серік және қолдау көрсететін жар бола білді. Бұның өзі өскелең ұрпаққа тәрбиелік маңызы зор. Бұл естелікті оқу арқылы жастарымыздың бойында жақсы қасиеттерді сіңіретінімізге сенім бар.

Қорыта келе Мұстафа Шоқайдың тарихымыздағы рөлін айқындауда Мария Шоқайдың рөлі аз емес. Жолдасынан қалған жазба мұраларын сақтауда, болашаққа жеткізуде еңбек сіңірді. Нағыз түркі әйелдерінің қасиеттерін көрсете білді.

Әдебиеттер тізімі

АЙДАРБАЕВА Р.Қ. (2018). Мария Шоқайдың естеліктері тарихи дерек ретінде. *Семей қаласының Шәкәрім атындағы мемлекеттік университетінің хабаршысы.* IV/84: 275-277.

ӘБДІЖӘЛЕЛ Б. (2019). Мария Шоқайдың естелігі. Қолжетімділік күні:14.11.2019. https://turkystan.kz/article/89584-mariya-sho-ajdy-esteligi/)

ГУМИЛЕВ Л. Н. (1994). *Көк түріктер өздері туралы. Көне түріктер: монография.* (Аудармашылар: Ә.Жұмабаев, П.Бейсенов.) Алматы: Білім. 328-349 б.

ҚЫДЫРӘЛІ Д. (2012). *Мұстафа.* Астана: Деловой Мир Астана.

СУЛТАНЛЫ В. (2007). Место тюркской литературы в мировой культуре. *Ирс- Наследие.* VI/30: 44-46.

ТИШИН В.В. Серегин Н.Н. (2015). Положение женщины в древнетюркском обществе. *Историческая психология и социология истории.* VIII/1: 109-127.

ШОҚАЙ М. (2012). *Шығармаларының толық жинағы: 12 томдық. 1-т. Жинаққа кіріспе. Күреспен өткен ғұмыр.* (Том авторы: Көшім Есмағамбетов). Алматы: Дайк-Пресс.

ШОҚАЙ М. (1999). *Таңдамалы: жинақ. 2-том.* (Шағатай тіл - жазуынан аударған және құрастырған Айтан Нүсіпхан). Алматы: Қайнар.

ӘБДІЖӘЛЕЛ Б. (2023). Мария Шоқай. Қолжетімділік күні: 07.03.2023. https://aikyn.kz/243401/mariya-shokay)

АЛЕКБЕРЛИ Ф. (2012). Тюркский феминизм. Қолжетімділік күні: 03.08.2017. https://www.aamh.az/alakbarli/index.files/189.htm)

Tarih Sahnesinde Türk Dünyası Kadını Uluslararası Sempozyumu
"Turk Dunyosi Ayollari Tarix Sahnasida" Mavzusida Ellararo Ilmiy Yig'ini
The International Symposium Women of the Turkic World at the Stage of History
BİLDİRİLER KİTABI ● MA'RUZA MATERİALLARİ ● BOOK OF PROCEEDINGS

ҚАЗАҚСТАННЫҢ ТАРИХ ҒЫЛЫМЫНДАҒЫ ҒАЛЫМ ӘЙЕЛДЕР (АКАДЕМИК М.Қ. ӘБУСЕЙІТОВАНЫҢ ҒЫЛЫМИ ШЫҒАРМАШЫЛЫҒЫ ЖӘНЕ ҰЙЫМДАСТЫРУШЫЛЫҚ ҚЫЗМЕТІ)

Гүлбану Саламадинқызы Жүгенбаева*

Тұтас Түркі жұртының тарихи өркендеуі мен ортақ адамзаттық құндылықтар жүйесінде заманауи биік мінберде өресін көрсете алуы оның ғылыми танымымен тығыз байланысты. Бұл орайда тарих ғылымының атқаратын міндеті аса зор. Өз тарихи дамуы барысында түрлі мәдениеттер мен өркениеттердің қақтығысын, иін тіресуін көрген, соған қарамастан парасатты, салиқалы ұстамдылықпен Ұлы Даланың шаңырағына ие болып қалған Қазақстанның отандық тарихнамасының орны ерекше. Сайын сахараның дәстүрлі ауызша тарихынан бастап, бүгінгі методологиялық плюрализммен тарихи жадыны пайымдауға, сақтауға ұмтылған Қазақстан тарих ғылымының дамуында ғалым әйелдердің қатары едәуір.

Өткен XX ғ. 80-жылдарынан бастап, қазақ тарих ғылымына өз көзқарасымен, ғылыми-зерттеу бағытымен кірген ғалым арулардың бірегейі – тарих ғылымдарының докторы, профессор, ҚР ҰҒА академигі Меруерт Қуатқызы Әбусейітова(Әбусейітова, 2017, бет 76). Кинематографшылар отбасында 1951 жылы дүниеге келген Меруерт Қуатқызының әкесі елімізге белгілі режиссер, қазақ дубляжының ақсақалы Қуат Әшірбекұлы Әбусейітов (1925-2003) Мәскеудегі Кинематографшылар институтын тәмәмдаған(Әбусейітов және басқалар, 2015, бет 133). Ал анасы Майра Бекжұманқызы Әбусейітова (1925-1996) Алматы қаласында 1943 жылы ашылған Киноактерлер мектебінің тұңғыш түлегі, Кеңестер Одағының Кинематографшылар Одағының мүшесі, фильмдерді дубляждау жөніндегі секцияның төрайымы және фильмдерді дубляждау жөніндегі бүкілодақтық комиссия төрағасының орынбасары, кеңес үкіметі тұсында қазақ тілінің әдеби нұсқасы мен ұлттық сөйлеу мәнерінің түпнұсқа қалыбын сақтап қалуға, дамытуға ерен еңбегі сіңген аяулы ұлтжанды тұлға (Әбусейітова, 2002, бет 228). Қазақ жерінің Сарыарқасын мекендеген Орта Жүздің арғын тайпасынан тарайтын бұл әулеттің абызы - XIX ғ. соңы мен XX ғ. басында өмір сүрген атақты дәстүрлі тарихнамашы Мәшхүр Жүсіп Көпеев (1858-1931) (Көпейұлы,1993, бет 76).

Осындай өз халқының тарихи жады мен тілі, мәдениеті мен ұлттық бітім-болмысын қастерлеумен қатар, оны келер ұрпаққа аман жеткізуді өмірлік мұратына айналдырған әулетте тәлім-тәрбие алған Меруерт Қуатқызы 1968-1974 жж. Алматы қаласында орналасқан С. М. Киров атындағы Қазақ мемлекеттік университетінің (қазіргі

* әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университетінің дүние жүзі тарихы, тарихнама және деректану кафедрасының ассоц. доценті, тарих ғылымдарының докторы (Қазақстан, Алматы қ.,) zhugenbaeva@list.ru

әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті) тарих факультетінің ағылшын тілін тереңдетіп оқытатын арнайы бөлімінде жоғары білім алады(Әбусейітова, 2017, бет 3). 1974-1977 жж. Ленинград (Санкт-Петербург) қаласындағы Шығыстану институтының Ленинград филиалының аспирантурасында оқып, парсы және түрік тілдерін меңгеріп, шығыс қолжазбаларын зерттеуге машықтанады. 1979 ж. 6-сәуірде Алматы қаласындағы Ш. Ш. Уәлиханов атындағы Тарих, археология және этнография институтында «XVI ғасырдың екінші жартысындағы Қазақ хандығы» деген тақырыпта кандидаттық диссертациясын қорғады(Абусеитова, 1978, бет 25). Ғалым бұдан әрі зерттеу бағытын жалғастырып, 1987-1988 жылдары КСРО ҒА Шығыстану институтының Ленинград бөлімшесінің докторантурасында оқыды. Үздіксіз ғылыми-зерттеу жұмыстарының нәтижесінде М.Қуатқызы 1998 ж. 26-маусымда – «Қазақстан және Орталық Азия XV-XVII ғғ.: тарих, саясат, дипломатия» тақырыбында Ш.Ш.Уәлиханов атындағы Тарих және этнология институтында докторлық диссертациясын жария қорғауға ұсынды (Абусеитова, 1997, бет 312).

Бүгінгі күні Президент жанындағы Қазақстан Республикасы Ұлттық Ғылым академиясының академигі, тарих ғылымдарының докторы, профессор М.Қ. Әбусейітова Жоғары Білім және Ғылым Министрлігі Ғылым Комитеті Ш.Ш. Уәлиханов атындағы Тарих, археология және этнография институты мен Р.Б.Сүлейменов атындағы Шығыстану институтында аға, жетекші, бас ғылыми қызметкер, бөлім меңгерушісі, ЮНЕСКО-ның «Ғылым және руханият» кафедрасының меңгерушісі, директордың орынбасары, Р.Б.Сүлейменов атындағы Шығыстану институтының директоры, ҚР Ғылым және Жоғары Білім Министрлігі Ғылым Комитеті Р.Б. Сүлейменов атындағы Шығыстану институты Тарихи материалдарды зерттеу бойынша республикалық ақпараттық орталығының директоры тәрізді ғылыми-мемлекеттік қызметін, зерттеушілік шығармашылықпен ұштастырып, ғылымды шебер ұйымдастырушы қайраткер, есімі жақын, алыс шетелдерге танымал ғалым, мемлекеттік тұлғаға айналды(Әбусейітова, 2017, бет 70).

Ғалымның зерттеушілік шығармашылығы мен ғылымды басқарушы, үйлестірушілік қыры Ұлы Даланың өркениетін теориялық-методологиялық және практикалық негіздеуге арналған. Бұл іс - Ұлы Даланың бірегей мәдениеті мен тарихы, дәстүрлі ауызша тарихнамасы, түркі халықтарының төлтума наным-сенімдері мен ислам діні, еуразиялық көшпенділер өркениеті, мемлекеттілігі, билік институты, қазақстандық шығыстану ғылымының дамуы мен келешегі, шығыс қолжазбалары мен дереккөздері, Қазақстан тарихының шетелдік (қытай, латын, парсы, араб, монғол, түркі, армян, т.б.) деректемелері және оларды зерттеу, ғылыми айналымға енгізу сынды іргелі мәселелердің жүзеге асуымен дәлелденеді. Атап айтқанда, «Қазақстанның Шығыс елдерімен тарихи-мәдени және саяси-экономикалық қатынастары» (2000-2002 жж.); «Шығыс елдерінің тарихи-мәдени және саяси-экономикалық қатынастар жүйесіндегі Қазақстанның орны мен рөлін зерттеу» (2003-2005 жж.); «Қазақстан Орталық Азия мен шығыс елдерінің интеграциялық процестерінде: тарих және қазіргі заман» (2006-2008 жж.); «Қазақстан Шығыс және Батыс өркениеттерінің өзара іс-қимыл жүйесінде: саяси, әлеуметтік-экономикалық және тарихи-мәдени үрдістер мен перспективалар» (2009-2011 жж.) т.б. және «Ұлы Дала тарихы мен мәдениеті» (2018-2022 жж.) атты ғылыми жобалары мен зерттеу жұмыстары М.Қуатқызы жетекшілігімен орындалды (Әбусейітова, 2017, бет 9). Іргелі тақырыптарға арналған ғылыми жобалар мен бағыттар түркі халықтарының тарихын түгендеуде методологиялық тұрғыдан тың серпін туғызды.

Академик М.Қ. Әбусейітова тәуелсіз Қазақстанның тарихи жадының қалпына келтірілуіне және ұлттық рухани өркендеуіне, жаңғыруына жол ашқан мемлекеттік бағдарламалар «Мәдени мұра», «Тарих толқынындағы халық», «Архив-2025» т.б.

сапалы жүргізілуіне бар күш-жігерін арнап келеді. Мәселен, «Мәдени мұра» бағдарламасының «Шығыстану» секциясының ғылыми жауапты жетекшісі ретінде, «Шығыс деректеріндегі Қазақстан тарихы» атты 21 томдық мұраның жарыққа шығуын жүзеге асырды. «Түркітілді деректемелердегі Қазақстан тарихы», «Қытай деректемелеріндегі Қазақстан тарихы», «Моңғол деректемелеріндегі Қазақстан тарихы», «Араб деректемелеріндегі Қазақстан тарихы», «Парсы деректемелеріндегі Қазақстан тарихы» (Әбусейітова, 2017, бет 17) т.б. еңбектердің сұранысы жоғары.Қазақстан тарихының бес томдық академиялық басылымының ұжымдық авторлары қатарында тәуелсіз тарихи жадыны қалпына келтіруге күш салып, ортағасырлардағы қазақ тарихының түркі халықтарымен байланысты кезеңдерін зерттеудің ғылыми нәтижелерін жұртшылыққа ұсынды(Әбусейітова, 2010, бет-393-425).

«Архив-2025» мемлекеттік бағдарламасы аясында 2018-2021 жылдары «Ұлы Дала тарихы мен мәдениеті бойынша шетелдік архивтер мен қорлардағы археографиялық жұмыстар (анықтау, талдау, цифрландыру)» жобасының жетекшісі ретінде, зерттеу тобымен бірге, Еуропа, Азия елдері архивтері мен кітапхана, музейлерінен бірегей жазба, архивтік және визуалды жәдігерлерді, деректерді жинақтап, ғылыми сипаттамасы мен интерпретациясын жасады. Мәселен, Франциядағы Гиме мұражайынан (Париж)табылған «қазақтар Цин императорына жылқы сыйлайды» картинасы; Берн Тарихи архивіндегі (Швейцария) қазақтардың тарихы мен мәдениеті жөніндегі қолжазбалар мен артефактілердің бай коллекциясы, Қытайдың бірінші тарихи архивіндегі қазақ билеуші элитасының көрші мемлекеттермен диломатиялық қарым-қатынастарын айғақтайтын хат алмасуы жөніндегі архивтік құжаттар (72 812 құжат); XVI-XIX ғасырлардағы қазақтардың тарихы мен мәдениеті бойынша артефактілер (63 экспонат), Британдық кітапханалар мен мұражайлардан қазақ даласы билеушілерінің миниатюралары мен портреттері түріндегі кескіндемелік жәдігерлер көшірмелері Қазақстанға жеткізілді(Абусеитова, 2012, бет 3). Бұл жәдігерлердің ғылыми айналымға енгізілуі Қазақстан тарихының беймәлім тұстарын айқындауға, тың мәселелерді ғылыми негіздеуге, тұжырымдармен қорытындылар шығаруға арқау болуда(Абусеитова, 2012, бет 4).

Жалпы, Ұлттық археография ғылымының дамуына академик М.Қ. Әбусейітова еңбегі зор. Ғалым ұсынысымен Шығыстану институты жанында «Ұлы Даланың тарихы мен мәдениетін зерттеудің археографиялық қауымдастығы» құрылып, онда тарихи деректемелердің ауқымды жиынтығын қалыптастыру, зерттеу, зерделеуді жүйелі жүзеге асыру мақсаты көзделді. Сайын даланың байырғы халықтарының төлтума мұраларының елге, Қазақстанға оралуы және осынау халық жайындағы деректерді әлем елдерінің түрлі мекемелерінен іздеу, табу, олардың көшірмелеріне заңдық-құқықтық негізде қол жеткізу, әрбір жаңа дереккөзді ғылыми сипаттау, деректанулық сын жүргізу, деректанулық анализ бен синтез жасау, сөйтіп қазақ тарихының кеңістігін ұлғайту, толықтыру сынды аса күрделі, жанкешті ерік-жігерді қажет ететін жұмыстар екені сөзсіз. Бұл деректемелердің Қазақстан тарихына қатыстылығы, түрлі нұсқалары, түпнұсқа, көшірмелерінің деректанулық талдауын жасау жұмыстары пәнаралық әдістер бойынша қарастырылып, ғылыми танымның жетістіктері арқылы тарихымыздың қалың қабаттарына бойлауға, пайымдауға септігін тигізуде.

Ұлы Даланың тарихы археологиялық және жер үсті артефактілері, «ішкі» ауызша, фольклорлық, ономастикалық деректер, төлтума жергілікті және шығыстық жазба туындылар, шетелдік түрлі жазба деректер, визуалды жәдігерлер арқылы кешенді деректемелік қор жасақталуын күтеді. Осындай дерек қор түзілгенде ғана, шынайы тарихымызды зерттеп тану, қисынды зерделеуге жол ашылары сөзсіз. Мұндай

методологиялық пайымды дамытудағы ғалымның ғылыми ұстанымы мен тарихи көзқарасы орнықты және объективті.

М. Қ. Әбусейітова қазақстандық шығыстануды насихаттаушы баспагер. Әлемдік ғылыми қауымдастықтың ықыласына бөленген игі істің арқасында, «қазақстандық шығыстану зерттеулері» сериясымен 40-қа жуық кітап баспадан шығарылды. Олардың арасында қазақстандық және шетелдік шығыстанушылардың ғылыми еңбектері, белгілі шығыстанушылар Р.Б. Сүлейменов, С.Ғылмани (2013, бет 540), В.П. Юдинді еске алуға арналған ғылыми оқулар жинақтарының баспалық нұсқалары бар. Осы серия бойынша шығарылған кітаптардың парсы, түрік, қытай және жапон тілдеріне аударылуы қазақстандық шығыстанудың мүмкіндігін кеңейтеді (Әбусейітова, 2017, бет 12).

Бұл істі табандылықпен жалғастырып, 2019 жылдан бері «Ұлы Дала тарихы мен мәдениеті» кітаптар сериясын шығарудың бастамашысы болып, мынадай еңбектер «Қазақстан тарихы бойынша мыңжылдық дереккөздер» (2019), «Қазақстанның ортағасырлық тарихы бойынша хрестоматия (VI-XIX ғғ.)», «Қазақ хандығы» (2020), «Ұлы даланың тарихы және мәдениеті бойынша шетелдік архивтерден табылған архивтік және визуальдық материалдардың көшірмелерінің каталогы»(2021) (Әбусейітова, 2017, бет 16-19) жарық көрді.

Баспагерлік редакторлық жұмысы қазақ, орыс, ағылшын, француз, неміс тілдеріндегі «SHYGYS» халықаралық журналының бас редакторы, сондай-ақ бірқатар отандық және шетелдік академиялық ғылыми журналдардың «IRCICA Journal» (Түркия); «Cahiers d ' Asie Centrale» (Франция), «ҚР ҰҒА жаңалықтары», «Cambridge Central Asia Reviews» ғылыми журналы (Ұлыбритания), «Вестник ВЭГУ» (Ресей) редакциялық алқа кеңесінің мүшесі болуымен жалғасады.

Ғалым, мемлекетшіл тұлға Қазақстандық шығыстану ғылымының халықаралық байланысын дамытуды жолға қойды. Бұл бағыттағы ғылыми-зерттеу жобалары «Цин әулеті кезеңіндегі қазақ-қытай қарым-қатынастары туралы архивтік құжаттар жинағы» (Қытайдың бірінші тарихи архивімен бірлескен, 2006-2010 жж.); «Орталық Азия тарихы: ежелгі, орта ғасырлар және қазіргі заман» (2006-2010 жж.); «Орталық Азия өнері» (2006-2010 жж.); «Қазақстан және Үндістан: өткені, қазіргісі және болашағы»(2009 ж. - қазіргі уақытқа дейін); «Дешт-Қыпшақ пен Иранның тарихи-мәдени байланыстары» (Иран Республикасымен жасалынған бұл жоба тұрақты дамыған); «2013 жылдан бері Ерасмус + халықаралық жобасы Лувэн католиктік университетімен (Бельгия) бірге жасалынып, т.б., шекарасыз ғылымның болашағын көрсетеді.

Академиктің беделі шетелдік Шығыстану орталықтарымен (Оксфорд исламтану орталығы; Кембридж университетінің Орталық Азия форумы (Ұлыбритания); Қытайдың алғашқы тарихи архиві (ҚХР); Лувэн католиктік университеті (Бельгия); Берн университеті, Берн тарихи мұражайы (Швейцария); Орталық Азия зерттеулерінің халықаралық институты (МИЦАИ); Әлеуметтік тарих және дінді зерттеу институты (Италия); Лиссабон техникалық университеті (Португалия); РҒА Шығыстану институты (Ресей, Мәскеу), РҒА шығыс қолжазбалары институты (Ресей, Санкт-Петербург); Әулие Месроп Маштоц атындағы Матенадаран ежелгі қолжазбалар институты (Армения) және т.б. Қазақстанның Шығыстану институты арасындағы тығыз ғылыми әріптестікке негіз қалады. Соның арқасында Р.Б. Сүлейменов атындағы Шығыстану институты біріккен ғылыми жобалар, бірлескен 150-ге жуық халықаралық конференциялар, шетелдік ұжымдық авторлар құрамымен ғылыми жарияланымдар мен монографиялық еңбектер шығаруды жүзеге асырып, қазақтың ғалым қызының қажырлы еңбегін іс жүзінде көрсетіп берді.

Ғылымды басқарудағы тәжірибесі мен біліктілігі Р.Б. Сүлейменов атындағы Шығыстану институтының әлемнің бірқатар елдері, Қытай, Жапония, Иран, Түркия, Үндістан, Моңғолия, Франция, Венгрия, Ресей, т.б., жалпы саны 40-тан астам шетелдік ғылыми мекемелермен ынтымақтастық туралы келісімшарт жасауына мүмкіндік жасады(Әбусейітова, 2017, бет 7-9).

Академик Қазақстанның Шығыстану мектебінің жалғастырушысы. Ғылымдағы ұрпақтар сабақтастығын сақтауға, дамытуға барынша жіті көңіл бөледі. Шығыстану институты жанындағы D 55.40.03 Диссертациялық кеңесті басқарып, еліміздің тарих, шығыстану саласы бойынша кандидаттық және докторлық диссертациялық жұмыстардың қорғалуын үйлестірді. М.Қ.Әбусейітова жетекшілігімен 10 докторлық және 25 кандидаттық диссертация дайындалып, қорғалды. Олардың арасында АҚШ, Жапония, Франция елдерінің бірнеше өкілдері шығыстанушы ғалым мәртебесіне ие болды.

Ғалымның қалыптастырған шығыстану мектебінің әлеуеті мықты. Қытай, парсы, моңғол, араб, мажар тілдеріне маманданған шетелдік қазақ қандас ғалымдарды Қазақстанға шақырып, Шығыстану институтына қызметке орналастырып, Қазақстан тарихының зерттелуіне қомақты үлес қоса алатын алып интеллектуалдық күшті даярлады. Олардың арасында қытайтанушы ғалымдар Б.Еженханұлы, Ж.Ошан, Н.Кенжеахмет, мажартанушы ғалым Б.Хинаят, өзбекстандық, тарих ғылымдарының докторы Ә.Қ.Муминов т.б. есімдері ғылыми ортаға кеңінен танымал. Ару қыздардың ғылымға келуіне де барынша қолдау, қамқорлық жасады. Қазақ және ұйғыр халықтарының белгілі ғалым қыздары, тарих ғылымдарының докторлары А.И.Оразбаева, Г.С.Жүгенбаева, К.Ө.Торланбаева, Л.Жүсіпова, Р.У.Каримова, тарих ғылымдарының кандидаттары Нұрманова А., Медерова Д., Табынбаева З., Шаймарданова Н., Каримова З., т.б. ғалымның шәкірттерінен әріптестері қатарына қосылды (Оразбаева, 2005, бет 310; Жүгенбаева, 2010, бет 300; Жүсіпова, 2002, бет 116; Нұрманова, 2005, бет 140).

Көрнекті қытайтанушы ғалым Д.Мәсімханұлы басқаратын Қазақстанның Р.Б. Сүлейменов атындағы Шығыстану институтының бүгінгі таңда іргелі, халықаралық деңгейде беделді ғылыми орталыққа айналуы, осындай парасатты тұлғалардың өз кәсібіне деген адалдығы және еліне деген перзенттік жауапкершілігін терең сезіне білуінен.

Тарихшы ғалымның зерттеу шығармашылығында Ұлы Даланың тарихи жады айрықша орын алады. Еуразиялық көшпенділер әлемін түсінуде, танып-білуде олардың ғасырлар бойы дамыған тарих айту дәстүрін зерттеу, оның теориялық-методологиялық негізін және күрделі мәселелерін жан-жақты ашу, талдаудың маңыздылығын дәлелдеді. Жазба шығыстық нарративті қолжазба деректемелерді парсы, түрік-шағатай тілдеріндегі түпнұсқа мәтіндерінен зерттеумен машықтанған ғалым мұндай жауапты іске үлкен дайындықпен келді. Өзінің ұстазы, шығыстанушы ғалым В.П. Юдиннің (1928-1983) дәстүрлі ауызша тарих туралы концепциясын ширатып, оны әрі қарай ең алдымен қазақстандық тарихнамада орнықтыруға өз еңбектері арқылы жан-жақты дәлелді зерттеп, сараптап шықты. Даланың дәстүрлі ауызша тарихына сүйеніп жазылған Өтеміш-қажының атақты Шыңғыс-нама туындысын В.П.Юдин талдауларымен бірге Алматыдан 1992 жылы жарық көруіне еңбек сіңірді (Утемиш-хаджи, 1992, бет 296; Абусеитова және басқалар, 2001, бет 426).

Шығыстанушы ғалым В.П.Юдин зерттеген ортағасырлық жазба шығарма Өтеміш Хажы ибн Маулана Мұхаммед Достының «Шыңғыс-намасы» дәстүрлі ауызша тарихқа құрылған. Дәстүрлі ауызша тарих туралы ғалым өз тұжырымдамасын жазады:

«...Мәліметі жағынан маңыздылығы кем емес, кей жағдайда тіптен бірегей, сонысымен де теңдессіз құнды, мүлдем бөлек дерек түрі бар екенін көрсеткіміз келеді. Бұл – далалық ауызша тарихнама (кейін ғалым «далалық ауызша историология» терминін ұсынды – Г.Ж.) – тарих субъектісінің өзінің өткені туралы жады.

Далалық ауызша тарихнама – Дешті Қыпшақ көшпелілерінің тарихи білімі. Далалық ауызша тарихнаманы мифологияға, фольклорға, мысалы, батырлық жырларға теңеуге келмейді, өйткені фольклордың өзі далалық ауызша тарихнамадан нәр алған.

Оны бейнелейтін шығармаларды далалық ауызша тарихнаманың деректері деуге болар еді. Олар Дешті Қыпшақ көшпелілерінің тарихи білімдерінің «тараулары» – тарихи әңгімелердің жинақтары тәрізді. Бұл әңгіме-тараулардың – қары сөз «ескі сөз», «көне аңыз» деген арнайы аты болған» (Утемиш-хаджи, 1992, бет 64-65).

Е. Кальдің (1889 ж.), В.В. Бартольдтің (1904 ж.), А.-З. Уәлидидің (1915 ж.) хабарламаларымен шектелген тарихи құнды еңбек 1967 жылдың соңында Өзбекстан Ғылым Академиясының Шығыстану институтындағы шығыс қолжазбалары қорынан табылды.

Кейін оны арнайы зерттеуге алып орысша аудармасын, факсимилесін, транскрипциясын, текстологиялық ескертпелерін дайындады. XVI ғасырдың тарихи ескерткішінің ғылыми басылымы («Ордалар: Ақ, Көк, Сұр, Алтын...»; «XIV ғ. қазақ далаларындағы Тоқатемірліктердің белгісіз династиясы және тайпалық билерге биліктің өтуі (Қазақ хандығының алғы тарихы және далалық ауызша тарихнама, шығыс жазба деректерінің проблемаларына)»; «Орыс хан қазасының беймәлім хабары (XIV ғ. Шығыс Дешті Қыпшақтың саяси тарихынан)»; «Дешті-Қыпшақ тарихымен байланысты XIV ғ. Сырдария да Қият Жыр-Құтлының мазарының құрылысы туралы)» тәрізді зерттеулермен жарық көрді.

В.П. Юдин дәстүрлі ауызша тарихтың тарихнамалық деректік түйінін «Орыс хан қазасының беймәлім хабары (XIV ғ. Шығыс Дешті Қыпшақтың саяси тарихы)» деген зерттеуінде арнайы қарастырды. Зерттеуші алдымен сол тарихи кезеңдегі саяси жағдайларды қысқаша баяндап, Тоқай Темірдің ұрпағы Бадықтың баласы Орыс ханның Шығыс Дешті Қыпшақты біріктіру әрекетінің сәтсіздігіне тоқталады.

Ғылыми айналымдағы деректер Орыс ханның саяси сахнадан кету себебін дәл көрсетпей, кейбіреулері оны табиғи өліммен байланыстырса, Өтеміш-қажының «Шыңғыс-намасы» мәліметі бұған мүлдем қарама-қарсы. Бұл дерек бойынша Орыс хан Тоқтамыспен қақтығыс кезінде қаза болған. Тоқтамыс Орысқа қарсы ниеттегі қолында билігі бар өзбек тайпалары билеушілерімен жақындасады. Сөйтіп, екі жақ Орысты өлтірудің жоспарын жасайды.

Бұдан әрі түпнұсқа тарихи дерек «Шыңғыс-наманың» түпнұсқа мәтінімен келтірейік: «Өзбәгләр айтурлар: «Жалал уд-Дін-хан оғлан екәніндә бір бөләк-бір бөләк оғланларны башлаб атасы бірлә Урус-хан уруша турғандә күндәләндін ат салыб Урус-ханны басыб өлтүрді», - тейүрләр. Жәһәті бу турур» (Утемиш-хаджи, 1992, бет 142-143) - деп жеткізген.

В.П. Юдин Өтеміш-қажы хатқа түсірген осы бір дала аңызы туралы жаза келіп, оған сенбеудің негізі жоқтығын ескертті. Орта ғасырлық шығыстық жазба деректерді зерттеумен тікелей айналысқан тәжірибелі, зерделі ғалым қарастырып отырған мәселені қорытады:

«Орыс ханның өлімі туралы әңгімені талдау Дешті-Қыпшақ даласындағы өзінше бір тарихнамалық дәстүр болғанын айғақтайды. Дәстүр ұрпақтан ұрпаққа ауызша

берілген. Оның кейбір қырларын көрсетуге болады. Ол адамдар және оқиғалар туралы әңгімелер түрінде хронологиялық жүйелілікпен өмір сүрді. Ол үздіксіз жалғасып, - далалық ауызша тарихи білім болып шықты, сонысымен оны далалық ауызша тарихнама деп атауға болады. Соңғысы өзінің «экзотикасына» қарамастан, шын мәнінде сол жүйелі-құрылымды принципке бағынды. Хронологиялық «ұмытулар» мен біржақтылық, анахронизмдер, «таңдау», кейбір ала-құлалықтарға «бір оқиғаны түрлі адамдарға таңу» болғанына қарамастан, біріншісі екіншісінен онша айырыла қоймайды. Ауызша тарихнаманың маңызды уақыттық кезеңі – Шыңғысхан заманындағы оқиғалар. Бұл айырмашылықта соншалықты негізді емес: феодализм дәуіріндегі көптеген «ұлттық» жазба тарихнама да санау жүйесінде тереңдей қоймайды. Әрбір мұндай әңгіме қысқа сентенция «Орысты өлтірген Жалал-ад-Дин» түрінде түйінделді. Ауызша тарихнаманың мәліметтерінің дәлдігін оның негізінде құрылған жазба тарихнамамен, басқа негіздегі тарихи шығармалармен салыстыру арқылы анықтауға болады» дейді (Утемиш-хаджи, 1992, бет 79).

Бұл еңбек туралы М.Қ. Әбусейітова ортағасырлық кезең проблемасына қатысты зерттеулерінде арнайы тоқталып, ұстазының даланың ауызша тарихнамасы жайындағы тұжырымының зор маңызын дәлелдеп берді.

Батыс пен Шығыстың тарихи байланыстарының терең тамырлары, өркениеттер мен мәдениеттердің ұдайы алмасуының табиғилығы, адамзаттың мекені Жер планетасының жалғыздығы мен ортақтығы мұсылмандық және христиандық ренессанстар түрінде тарихта қалғанын терең зерделеген ғалым, қазақ халқының өткені әлем елдерінің тарихымен біртұтас екендігіне назар аударады.

М.Қ.Әбусейітова жазады: «...В последние годы выявление некоторых новых восточных источников, глубокое осмысление ранних источников позволили сделать вывод о том, что у казахского народа существовало устное историческое знание, а именно предания-рассказы, повествующие о конкретных исторических событиях. Со временем эти предания составили основу письменных сочинений по истории казахов.

Степная устная историография может быть трактована не только как форма социальной памяти насельников Дешт-и Кыпчака, но и как особый вид устной народной литературы, в которой богато представлены предания, сказания, связанные с историей тех или иных племен, жизнью их отважных предводителей» (2020, б.75). Одан әрі ауызша сақталып, дамыған бұл туындылар тарихи өткенді жадыда қалпына келтіріп және көрнекті тұлғаларды ұмытпауды мақсат етуінен қазақтардың жазба құжаттарын алмастырған ауызша тарихи шығармашылық түрінде қалыптасты деп санайды.

Мұндай туындыларда нақтылы тарихи оқиғалар, билеушілердің іс-әрекеттері баяндалған. Олардың тарихилығы жайында хандардың, сұлтандардың билік құрған кезеңдерінің хронологиялық дәлдігі сақталуы, сахара халқының ру-тайпалық құрамы туралы мәліметтердің барынша толықтығы, соғыстар мен билеуші әулеттер өкілдерінің династиялық некемен одақтастық байланыс орнатуы жүйелі баяндалғанын көрсетеді.

Шығыстанушы ғалым дәстүрлі ауызша тарих туралы өз ұстанымын, интерпретациясын ұдайы жетілдіріп, тың идеялармен, байламдармен бекітіп, зерттеулеріне қатыстырды. Қазақтардың ауызша тарихи дәстүрін «ішкі» және «сыртқы» деп топтайды. Сыртқы деректемелерді Орталық Азия, Таяу, Орта және Қиыр шығыс авторлары қалдырған. Олар қытай, араб, парсы, түркі тілінде. Оған араб мұсылман тарихи дәстүрі ықпал етті. Мұнда барынша біржақтылық, қасаңдық бар.

Ал ішкі деректер бұл даланың ауызша тарихнамасы Орталық Азияның байырғы халықтарының өздерінің тарихи дәстүрі. Ол екіге бөлінеді: 1) түркі әлемінің белгілі бір

аймағында нақтылы тарихи кезеңдерде хатқа түскен; 2) әлі де ауызша дамып, сақталған тарихи дәстүр.

Бірінші түріне Өтеміш-қажының «Шыңғыснамасы», Қадырғали Жалаиридің «Жами-ат-тауарихы», Әбілғазы Бахадүр ханның «Түркі шежіресі», «Тауарих гузида-йи-нусрат-наме» тәрізді мұралар. Сол кезеңнің ру-тайпалық бірлестіктерінің ауызша тарихи дәстүріне сүйеніп жазылған. Бұл мұралардағы деректер кейін эпиграфикалық, архивтік құжаттар, тарихи аңыздар, шежіре, дастан жоқтау мәліметтерімен дәлелденді.

Ал екінші түрі ауызша тарихи туындылар (дастандар, батырлар жыры, аңыздар, тарихи жырлар және т.б.).

Автор Өтеміш-қажының «Шыңғыснамасы» жазба дәстүрдегі ішкі дереккөздерге сүйенгендігін талдап көрсетеді. Орталық азиялық тарихнама мектебі Шыңғыс хан басқыншылығының сол дәуірдің дүниетанымына әсерін айқындап, одан әрі мемлекеттілік пен ғаламдық тәртіпке ықпалын зерделеді. В.П. Юдин мұны, еуразияның түркі, моңғол халықтарының тарихи тағдырындағы «шыңғысшылдық» құбылысы деп сипаттады. Қазақ ғалымы бұл ой-пікірді одан әрі тереңдетіп, шыңғысшылдықтың алып идеялық-дүниетанымдық жүйеге айналғанын, тіптен кей жағдайларда діни танымдық құбылысқа теңескенін және зор практикалық маңызға ие болғандығын пайымдайды. Нақтылап айтқанда, шыңғысшылдық қоғамдық-саяси құрылысқа, әлеуметтік институттар құрылымына, саяси және құқықтық нормаларға тікелей әсерін тигізді. Шыңғысхан руының ғана жоғары билікке лайықтылығына құқықтық негіз жасады, осыдан бастап хан лауазымы Шыңғыс ұрпақтарына ғана тиесілі болды. М.Қ.Әбусейітова былай деп жазады: «...Именно в этом заключался его традиционный характер, свободно воспринятый сознанием тюрко-монгольского средневекового социума. Аналоги, проводимые между чингизизмом как генеалогичсеким преданием о Чингиз хане, включенным в общую картину мира, и огузизмом (циклом преданий об Огузе), а также перспективные параллели с его последующей модификацией (типа едыгеизма) приводят к выводу о своеобразии и в то же время о традиционном характере новой идейной конструкции»(2020, б.83-84).

Ғалым даланың ауызша тарихнамасына қатысты қорытынды шығарды:

1. Орталық Азияның көшпелі түркілерінің ежелден өзіндік тарихнамалық дәстүрі болған, біз оны шартты түрде далалық ауызша тарихнама деп атай аламыз.

2. Осыған байланысты ауызша тарихи дәстүрлерді сыртқы тарихнамалық мектептердің ескерткіштерімен салыстырмалы түрде зерттеу жемісті болуы мүмкін. Алайда, бұл мектептердің дәстүрлерінің ықпалын есте ұстаған жөн.

3. Далалық тарихнаманың негізгі функцияларының бірі белгілі әулеттің билігін киелендіру болды. Оғызшылдық, шыңғысшылдық, едігешілдік осы бағыттағы әрекеттерді айғақтайды.

4. Ауызша тарихнаманы зерттеу дала дәстүрінің исламдық әсерге қарсы күшін сипаттайды, бұл жоғары биліктің шыңғыстық моделінің таяушығыстық мұсылмандық дәстүріне қарсылығы ретінде көрініс тапқан(2020, б.84).

Қазақстанның М.О. Әуезов атындағы Әдебиет және өнер институты шығарған іргелі басылым «Қазақ қолжазбаларының ғылыми сипаттамасының» қазақ тарихын зерттеудегі құндылығын атап, «Батырлар жыры», «Ғашықтық жырлар», «Тарихи жырлар», «XV-XVIII ғғ. ақындар шығармалары», «Айтыс», «XX ғасыр басындағы ақындар шығармалары» деген атпен жарық көрген нұсқаларының деректемелік қор ретіндегі зор маңызын атады.

Шығыстанушы академик Қазақ хандығына арналған жұмыстарында деректанулық және тарихи тұрғыдағы зерттеуін ұсынды. «Қазақ хандығы» монографиялық еңбегінде Қазақ хандығының құрылуы (XV ғ.), Керей мен Жәнібек хандар, Қасым хан тұсындағы Қазақ хандығының күшеюі (XVI ғ. 1-жарт.), Қазақ хандығының тарихындағы ренессанс. Хақназар, Шығай, Тәуекел хан (XVI ғ. 2-жарт.), XVII ғ. Қазақ хандығының Есім, Тұрсын, Жахангир, Тәуке тұсындағы тарихы, Қазақ хандығының саяси-экономикалық жағдайы, әскери күш-қуаты, халықаралық байланыстары, діні мен руханияты, мәдениеті, көршілес елдермен және түркі халықтарымен қарым-қатынастары жайында барлық тарихи деректерді қатыстырып, Ұлы Даладағы ауқымды мемлекеттік бірлестікті толыққанды сараптап, зерттеп шықты(Абусеитова, 2020, бет 131-162).

Қазақ хандығы атауымен, яғни, өз этнонимімен мемлекеттілігін дамытқан қазақ халқының Ұлы Даланың өркениетіндегі еңселі орнын ұрпақтар жадынан шығармаудың түп тамыры - сахараның дәстүрлі ауызша тарихы мен жазба деректемелерді, артефактілерді пайдаланып, барынша объективті, әсірелеусіз ғылыми тарихи танымның қалыптасуы шартын академик кеңінен тұжырымдайды. Ұлы Даланы тарихи бағытта зерделеудің негізінде - адамзат ұрпағының жасампаздығы географиялық қоршаған ортасымен тығыз бірлікте дамитындығын пайымдаудан бастау алуы тиіс.

Еңбектің «Қазақстан тарихы мен мәдениеті бойынша Жошы тарихнамасы» деп аталатын тарауында, автор XIII-XV ғғ. Қазақстан тарихы бойынша дереккөздер Орталық Азияда және онымен шектес елдерде парсы, түркі, қытай тілдерінде жазылған шығармалар екендігін айтады. Дешті Қыпшақ, Жетісу, Мауереннахр, Шығыс Түркістан және басқа да көршілес өңірлердің тарихы өзара жақын, сондай-ақ Жошы империясының (Алтын Орда) тарихымен тығыз байланысты. Бұл тарих - экономикалық дамудың ішкі және сыртқы факторларына байланысты қалыптасқан XIII-XV ғасырлардағы маңызды саяси, әлеуметтік құбылыстардың тарихы.

Жошы ұлысы тарихы орыс жылнамаларында, батыс еуропалық саяхатшылар мен дипломаттардың еңбектерінде, сондай-ақ визуальды деректер мен артефактілерде сақталған. Жошы ұлысының ресми актілері, жарлықтары, бітіктері де бар. Соның негізінде оның тарихының толық сыпатын қалпына келтіруге болады.

Теориялық деректану бағытында қазақ халқының тарихы бойынша түркі және парсы дереккөздерінің классификациясын жасап, XIII-XVIII ғасырлардағы Қазақстан тарихы бойынша парсы және түркі тілді деректерді олардың авторларының саяси ұстанымдарына қарай мынадай топтарға бөлуге болады: Жошы, Тимурид, Шағатай, шайбанид, Сефевид, Османлы және өзге де жекелеген әулеттердің шежіресіндегі қазақ тарихынан деректер.

Сол тұрғыдан алғанда, автор пікірінше, «Алтын Орданың билік жүйесінің сабақтастығын зерттеуде «ішкі деректерге» яғни, жошылық тарихнамаға назар аударған маңызды».

Мұнда «Шыңғыс-наманы» ерекше атап өтіп, билік институты жүйесіне, хан, оғлан, бек лауазымы туралы баяндауына тоқталады. Шыңғыс руы мен ақсүйектердің жиналысы - мәжіліс туралы дерек маңызды. Қазақ хандығының құрылуы Алтын орданың ыдырауы кезеңіне, Жошы ұрпақтары арасындағы таққа таластар нәтижесінде жүзеге асуын сипаттайды. Шайбан мен Тоқай-Темір ұрпақтары арасында билік үшін талас болғанын алға тартып, бұл кезеңде Орда Ежен ұрпақтарының тарихи сахнадан түскеніне көңіл аударады.

Қазақ хандары Тоқай Темір ұрпақтары, ол Жошының 13-ші баласы. Мұны Әбілғазы Баһадүр хан «Түркі шежіресінде» айтып, өзінің Шыңғыс хан ұрпағынан тарайтынын,

Араб-Мұхаммед ханның баласы, өзбек тайпасынан Шибан руынан екендігін жазып қалдырды. Махмұд ибн Вали «Бахр ал-асрар» атты шығармасында Керей мен Жәнбекті Тоқай Темір баласы ұрпақтары деген. Ал «Тарих-и жахангушай» шығармасы дерегі бойынша, М.Қуатқызы анықтауына қарағанда, оның авторы XIII ғ. Моңғол елшілігі құрамында оңтүстік Қазақстанда болғандықтан, сенімді дерек деген жөн. Ала ад-Дин ата-Малик ибн Мухаммед Джувейни хроникасы, басқа парсы тілді шығармаларға қарағанда артықшылығы бар. Автор оңтүстік Қазақстандағы ауыр саяси жағдайды баяндаған. Моңғол шапқыншылығына дейін Қазақстандағы негізгі үш күшті атайды, бұлар Орталық Қазақстандағы қыпшақтар, Оңтүстік Қазақстандағы қарақытайлар және Хорезмшах мемлекеті. Иран тарихшысы, Хорезмшах мемлекетінің құрылуы мен тәуелсіздігіне ие болуы жайына тоқталып, қыпшақтар мен қарақытайлармен Қазақстан территориясының кейбір жерлері үшін соғысқанын жеткізеді.

М.Қуатқызы бұдан басқа «Таварих и гузида и нусрат наме», «Тарихи қыпшақ хани» шығармаларының Дешті Қыпшақта XIV ғ. соңы-XV ғ. басындағы саяси оқиғалардың тарихы бойынша фактілік материалдарын қарастырып, бұл деректемелердің Қазақстан мен Орталық Азияның XV және XVI-ғ. І-жарт. тарихын зерттеуге өте маңызды және құнды сипатын дәлелдеді.

Әсіресе «Британ кітапханасының» коллекциясындағы «Таварих и гузида и нусрат наме» және «Муиз әл-ансаб» бірегей тізімдерін ерекше атап өткен жөн, онда осы уақытқа дейін белгісіз және XIV-XXII ғасырлардағы нақты тарихи оқиғаларды зерттеу үшін өте маңызды ғажайып миниатюралар салынған. Сондай-ақ Махмуд бен Валидің «Бахр аль-асрар» шығармасында XVI-XVII- ғасырлардағы хандар мен сұлтандар тарихы туралы кең мәліметтер берілген.

Жоғарыда аталған деректемелерге салыстырмалы-теңестірмелі талдау жасау нәтижесі хандықтың Әбілхайыр хан, Мұхаммед Шайбани, Керей хан және Жәнібек хан, Абдаллах хан тұсындағы даму тарихын ашып береді. Мұның бәрі қазақ мемлекеттілігінің дәстүрін және тарихи сабақтастығын көрсетеді деп түйіндейді (2020, б.134-138).

Ғалым даланың өз ғұламалары жайындағы зерттеулерін де жүргізді. Мәселен, дәстүрлі тарихнамашы М.Ж.Көпеевтің (1858-1931) мол мұрасына деректанулық талдау жасап, оның ғылыми шығыстанудағы орнын бағамдау мәселелерімен айналысты (2020, б.76-81). Ғұламаның тарихи-мәдени мұрасына талдау барысында, мұсылмандық Шығыстың атап айтқанда, Қазақстан мен Орталық Азияның рухани мұрасын зерттеудің сан ғасырлық өзара байланыстары, ықпалдасу әсерлері және дәстүр сабақтастығы бағытының маңызды тұстарына тоқталды. Өркениеттік өзіндік сананы қалыптастыру және этномәдени бірегейлікті, тарихи жадыны қалпына келтіру үшін қоғамдық санаға Азия халықтарының өзара байланыстарының тарихи тамырларын зерттеуді ұсынды.

Мұнда да ауызша тарихи дәстүрдің сан қырлы мүмкіндігін көтеріп, оның қысқаша тарихы, зерттелуі туралы сұрақтарды қарастырды.

Өткен ғасырдың басында ауызша мұраны Қазақстан тарихының тарихи дереккөзі ретінде пайдалануға мән беріледі. Алайда қазақтың ауызша шығармашылығы фольклоршылар, әдебиеттанушылардың зерттеу нысанына айналумен шектелді, тарихшылар мен этнографтар қазақ халқының өткенін қалпына келтіруге қолдануға өте сақтықпен қарады. Бүгінгі күні Қазақстанның өткенін зерттеуде ауызша деректемелерде дамыған халықтың «ұжымдық жадыны» сақтау әрекеті туралы талдау жұмыстары маңызды міндетке айналып отырғанын ғалым атап көрсетеді.

XIX ғ. соңы XX ғ. басындағы ағартушылық және реформаторлық идеялардың көрнекті өкілдері философтар, ойшылдар, ғұламалар М.Ж.Көпеев, Құрбанғали Халид, Ш.Құдайбердіұлының діннің инабаттылық, рухани болмысын пайдаланып, қоғам мен адамды жетілдіру үшін білім мен моральдың маңызын көтерген қазақ ақын-жырауларының дәстүрін дамытуға тырысқаны белгілі.

Кеңестік тоталитарлық жүйе кезінде есімдері ұмыт қалған немесе зерттеуге тиым салынған ғұлама тұлғалар зерттеушілердің ынтызарлығы арқасында халқына орала бастады.

1870-1872 жылдары Бұхарадағы Көкіл-таш медресесінде білім алып, Ташкент, Түркістан, Бұхарада жоғары мұсылмандық білімін жалғастырған Мәшһүр Жүсіп Көпеев шығыс классикалық әдебиеті, тарихы, философиясымен таныс болды. Сонымен бірге өз заманындағы қазақ халқының ауызша және жазба әдебиетінен қол үзбеді. Парсы, шағатай, түркі тілдерін меңгереді. Орталық азиялық тарихнаманың ортағасырлық тарихи деректерін зерттейді, Фирдоуси, Низами, Хафиз, Навои, Саадиді оқыды, Әбілғазы Баһадүр хан шежіресімен айналысты. Ол қазақ халқының тарихын шежіре – ру-тайпалық генеалогия түрінде баяндады. Көпеевтің шығармашылық ұстанымы өзгеше және киелі сипаттағы оғызшыл, шыңғыстық, едігешіл ауызша тарихнаманы жинаушылардан мүлдем бөлек. Қожа Ахмет Яссауидің жолын ұстанған(2020, б.77). Сопылық бағыттағы тұлғалардың шығармашылығымен таныстығы М.Ж.Көпеевке қатты әсер етеді. Бұл тұрғыдан алғанда, пайғамбар өкілдері қазақ қожалары жайындағы еңбегі тарихи-мәдени құнды. Мәшһүр қазақ ауыз әдебиетін, ру шежіресін, мәдениетіне және этнографиясына қатысты материалдарды жинады. 200-700 беттен тұратын кітап түріндегі түрлі қолжазбаларының жинақтары араб және латын графикасымен Санкт-Петербург, Қазан, Алматының қолжазба қорларында және ұрпақтарында сақтаулы. Көпеевтің «Мес» деп аталатын төрт томдық қолжазба жинағы ҚР ҰҒА Орталық ғылыми кітапханасына 1934 жылы түсті.

Автор Мәшһүртанудың қазіргі дамуына тоқталады. Мәселен, С.Даутов дайындауымен шыққан Қазақстан тарихына қатысты мұрасынан «Таңдамалысы» 1992-93 жж. жарық көрсе, 2006 ж. «Қазақ түбі» деген атпен қазақ тарихына қатысты біршама еңбектері шықты.

М.Қ. Әбусейітованың анықтауына қарағанда, қазақ даласын аралап, ауызша материалдар жинаған Мәшһүрдің жазба машығы бірегей, ол ауызша тарихнаманы жинаушы (Ш. Құдайбердіұлы, Қ.Халид) басқаларға ұқсамайды. Яғни батыстың, шығыстың ықпалына түспеген. Даланың тарихи дәстүрін ұстанып, оны жеткізушілер стилін сақтап, естіген мәліметін сол күйінде жазып қалдырған. Қазақ шежірелері жайындағы «Қазақ түбі», «Қоқан хандарының тарихы», «Шанышқылы Бердіқожа тарихы», «Қазақтың қай уақытта үш жүз атанғаны», «Орта жүз тарихы», «Найман тарихы», «Қыпшақ тарихы» «Керей тарихын» жинаудағы еңбегі зор. Автор пайымдауынша, М. Ж.Көпеевтің қазақ шежіресіндегі материалдарына сүйенсек, қазақ халқының тарихы қазақ халқының көрнекті тұлғаларының немесе қазақтың ата-бабасы болып саналатын мифтік тұлғаларының тарихы. Абылай хан туралы дастан, аңыз, тарихи әңгімелер Көпеев жинауында бүгінгі күнге жетті.

Дәстүрлі тарихнамашы басқа түркі халықтарының тарихи өткенін баяндауды да ұмытпаған. Қазақ халқының ауызша тарихи білімі түркі этностарымен генетикалық жақындықты көрсетеді. Этногенез бойынша ноғай (татар), қазақ, өзбекті жақын санайды, оны тек тарих қашықтатқан. Оғыз, Едіге, Темір туралы мәліметтер келтіріп, оларды үш халықтың ортақ тұлғалары деп таныған.

Ғалым талдауынша, М.Көпеев әсіресе Хиуалық Әбілғазы еңбегіне (1603-1664) жиі тоқталады. Оның өмірбаянын талдайды. Әбілғазы Баһадүр ханның Жошы ханның ұлы Тоқай-Темірден басталатын қазақ хандары туралы толық емес мәліметін М. Көпеев «Қазақ түбінде» Жәнібектен Тәуке ханға дейін жеткізген. Бұдан басқа дала ғұламасы жазбаларында «Ақтабан шұбырынды», «Кенесары хан шежіресі», «Абылай хан ұрпақтары», «Шыңғыс хан туралы тарихи аңыздар», «Жәнібектен бастап Тәуке ханға дейінгі аңыздар» жинақталған. 92 баулы қыпшақ пен өзбектің 32 тайпасы туралы да «Қазақ түбі» еңбегінде жазып қалдырғанын оқимыз(2020, б.78-80).

Сонымен, шығыстанушы өз зерттеуінде Мәшхүр Жүсіп Көпеевтің даланың ауызша тарихын жеткізуші және дамытушы, деректанушы, ұлттық тарихнаманың бастауындағы тұлға, қазақ руханиятының ірі өкілі екендігіне лайықты баға берді.

Еуразиялық алып аймақтың байырғы халықтары дамытқан, шығыс пен батыстың өркениеттер тоғысы іспетті Ұлы Жібек жолының тарихы жайындағы академик М.Қуатқызының зерттеулері жеткілікті. Мұнда да аса ауқымды тың деректер тартылып, археология табыстары, визуалды, жазба, архив құжаттары, картографиялық материалдардың жаңа мәліметтері арқылы рухани мұра, мәдениеттердің өзара ықпалдасуы, наным-сенімдер мен діннің синкретизмі, Орталық Азияның тарихы мен мәдениетіндегі ортақ тұстары тәрізді маңызды мәселелер қарастырылып, Ұлы Жібек Жолының заманауи дамуына қатысты тарихи негізді қалауға өз үлесін қосты (Абусеитова, 2016, бет 5-6).

Тұжырымдап айтқанда, Ұлы Даланың түркі текті халықтарының бай тарихын зерттеуді дамыту оның автохтонды дереккөздерінен бастау алғанда ғана нәтижелі болмақшы. Шығыстану ғылымын жан-жақты игерген тәжірибелі ғалымның ұстанымын, зерттеу әдісін, тарихи көзқарасын осылай қабылдауды жөн көреміз. Мұның өзі тарихи шындық пен ғылыми әдептің өзара сыйластығының дәлелі.

Деректер мен әдебиеттер

АБУСЕИТОВА,М.(1978).Казахское ханство во второй половине XVI столетия. Автореферат на соискание ученой степени кандидата исторических наук. Алма-Ата:ИИЭ.

АБУСЕИТОВА,М.(1997).Казахстан и Центральная Азия: политические, международные и культурные связи (XV-XVII вв.).Тарих ғылымдары докторы диссертациясының қолжазбасы. Алматы: ИИЭ.

АБУСЕИТОВА, М. – Ю. БАРАНОВА (2001). Письменные источники по истории и культуре Казахстана и Центральной Азии в XIII-XVIII вв. (биобиблиографические обзоры). Алматы: Дайк-Пресс.

АБУСЕИТОВА, М.(2012а).Казахская дипломатия зарождалась на ... мягкой белой кошме //Казахстанская правда. - 29 июня.

АБУСЕИТОВА, М.(2012б).Древние рукописи заговорили //Казахстанская правда. – 13 июля.

АБУСЕИТОВА, М.(2013). Рукописные наследие Машхур Жусип Копеева: проблемы исследования и издания. Машхур Жусуп Копеев: перевод избранных произведения (М.Копеев).

АБУСЕИТОВА, М. (2016).Предисловие. //Новые источники и архивные материалы по истории Великого Шелкового пути . Алматы:Асыл Кітап.

АБУСЕИТОВА, М.(2019).Тысячелетние источники по истории Казахстана. Алматы: Шығыс пен Батыс.

АБУСЕИТОВА, М.(2020а).Хрестоматия по средневековой истории Казахстана (VI-XIX вв.). Алматы: Шығыс пен Батыс.

АБУСЕИТОВА, М.(2020б). Казахское ханство. – А.: Шығыс пен Батыс, 2020. – 344 б.

АБУСЕИТОВА, М.(2021). Каталог копий архивных и визуальных материалов, выявленных в зарубежных архивах по истории и культуре Великой степи. Алматы: Шығыс пен Батыс.

ӘБУСЕЙІТОВА, М. (2002). Пәк сезім. Алматы: Дайк-Пресс.

ӘБУСЕЙІТОВ, Қ. – М.ӘБУСЕЙІТОВА.(2015).Ғұмырлық жарасым. Алматы:Дайк-Пресс.

ӘБУСЕЙІТОВА, М.(2010).XVI ғасырдың екінші жартысы – XVII ғасырдың басындағы Қазақ мемлекеті. Қазақстан тарихы (көне заманнан бүгінге дейін). Бес томдық. Екінші том.(М.Қозыбаев).Алматы:Атамұра.

ӘБУСЕЙІТОВА, М.(2017). Өмірбаяны. Алматы: Р.Б.Сүлейменов атындағы Шығыстану институты.

ҒЫЛМАНИ,С.(2013).Заманамызда болған ғұламалардың ғұмыр тарихтары. Алматы:Дайк-Пресс.

ЖҮГЕНБАЕВА, Г.(2009).Дәстүрлі ауызша тарих.Алматы:Қазақ көлік және коммуникациялар академиясы баспаханасы.

ЖҮСІПОВА, Л.(2002). МәшһҮр Жүсіп Көпейұлының «Қазақ түбі «үлгілері – тарихи дерек көзі ретінде: Тарих ғылылымдарының кандидаты диссертациясының қолжазбасы. Алматы:Шығыстану институты.

КӨПЕЙҰЛЫ, М.(1993). Қазақ шежіресі. Алматы: Жалын.

НҰРМАНОВА, А.(2005). Қазақ қолжазбалары – қазақ тарихы мен мәдениетінің дереккөзі: Тарих ғылымдарының кандидаты диссертациясының қолжазбасы. Алматы:Шығыстану институты.

ОРАЗБАЕВА, А.(2005).Цивилизация кочевников евразийских степей.Алматы:Дайк-Пресс.

УТЕМИШ-ХАДЖИ (1992). Чингиз-наме. Алма-Ата: Гылым.

Tarih Sahnesinde Türk Dünyası Kadını Uluslararası Sempozyumu
"Turk Dunyosi Ayollari Tarix Sahnasida" Mavzusida Ellararo Ilmiy Yig'ini
The International Symposium Women of the Turkic World at the Stage of History
BİLDİRİLER KİTABI ● MA'RUZA MATERİALLARİ ● BOOK OF PROCEEDINGS

JETİSU BÜLBÜLÜ ŞAİR SARA'NIN KAZAK EDEBİYATINDAKİ YERİ

Janagül Turumbetova*

Giriş

Anadolu Türkleri'nin "aşık" adını verdikleri tipe karşılık, Kazak Türkleri arasında bir değil, birkaç tip vardır. Cırav, Akın, Baksı, Ölenşi, Kuyşi, Sal-Seri, Anşi ve Dombıraşı gibi adlar altında toplanan bu tipler repertuvarları, dinleyicileri, çaldıkları enstrüman ve toplum içindeki fonksiyonları oldukça farklıdır. (Ergün, 2002, s.1).

Kazak halk şiiri geleneğinde aşık tarzı tipinin temsilcilerinden biri de akınlardır. "Akın", irticalen şiir söyleyen şaire denir. Akınlar, saz şairleri gibi şiirlerini ve şarkılarını irticalen dombra eşliğinde söylerler. Akınları şiir, şarkı söyleyen diğer tiplerden ayıran en büyük özellikleri "aytıs" adı verilen aşık fasıllarına katılmalarıdır. Aytıs, Anadolu'da halk şairliği geleneğindeki atışmaya benzer. Bugün bazı farklılıklar olsa da tarih içerisinde aytıs ile atışmanın aynı şey olduğu kanaatindeyiz. Aytısta da atışmada da iki aşık (akın) birbirleriyle söz yarıştırırlar. Aytıs, Kazak halk şiiri geleneğinin en fazla gelişmiş türüdür.

Kazak Edebiyatının zengin ve köklü geleneği, pek çok meşhur şair ve yazarları bünyesinde barındırmaktadır. Bu değerli isimlerden biri de Jetisu Bülbülü olarak tanınan şair Sara'dır. Kazak Edebiyatının önemli temsilcilerinden olan şair Sara, kendi benzersiz tarzı ve etkileyici şiirleriyle Kazak Edebiyatının kalbinde yer almaktadır. Bu çalışmada, Jetisu Bülbülü Şair Sara'nın Kazak Edebiyatındaki yerini ve Kazak Halk Edebiyatında eşsiz bir sanat türü olan aytıs (atışma) hünerine katkılarını ve şiirlerini inceleyeceğiz.

Sara Tastanbekkızı'nın Hayatı

Sara Tastanbekkızı, Kazak bozkırının ünlü şair kızlarından biridir, söz ustası ve atışma (aytıs) sanatının eşsiz temsilcilerinden biridir. 1878 yılında Taldıkorgan vilayetinin Aksu ilçesinin Matay-Kaptağan bölgesinde dünyaya gelmiştir. Orta jüz Kazaklarının Naiman kabilesine mensup olan Tastanbek'in kızı Sara'nın yaşam yolu çok zor ve karmaşıktır. Küçük yaşlarında babasını kaybetmiş olan şair Sara ve erkek kardeşi Sahariya'yı annesi Janşöke yoksulluk ve sefalet içinde büyütmüştü. Bu da yetmezmiş gibi, yardım desteği gösteren tek amcası Jaysanbek, "öküz çaldı" suçlamasıyla hapise atılır. Yoksulluk içinde yalnız kalan dul ve yetim aileyi himayesine alan Turısbek Hacı, yardım etmiş gibi tavır göstererek, Sara'yı Jiyenkul adında kendine eşit olmayan, doğuştan engelli zengin ailenin oğluna verir. Yetim kızı başlık parasına satan Turısbek Hacı'nın hareketini duyan komşu köyün ihtiyarı Yesimbek Hacı, duruma müdahale ederek Sara'yı ailesiyle birlikte kendi köyüne aldırır. Şair Sara'nın meşakatli kaderi bununla da sona ermiyor. Çünkü, devrin sosyal ortamı nihayetinde yukarıda isimleri geçen köy hacıları, başlık parasını eşit olarak kendi aralarında paylaşma sonucu, Sara'yı

* Yard. Doç. Dr., **Suleyman Demirel Üniversitesi, janagul@yahoo.com**

kocasına geri vermeye karar veriyorlar. Hayatı tartışmaya giren şairin bu durumu sonradan yazılmış olan "Tuzak" destanına konu olmuştur. On üç yaşında eline dombra alarak, toplumda ün kazanan şair Sara, kaderine razı olamıyor ve sanatını bir silah gibi kullanarak, özgürlüğü için topluma meydan okur.

Gençliğinde çok fazla yoksulluk gören, zor bir hayat yaşayan, eşitsizliğin tesirlerine maruz kalan ve kederlere yoldaş olan şair, kısa süre sonra hastalanarak daha 38 yaşındayken 1916 yılında vefat etmiştir. Mezarı, Kapal-Ulgitirek köyünün Üç Kauken bölgesindeki Tasıbay mezarlığındadır.

Şair Sara'nın Eserleri

Sara Tastanbekkızı, Kazak Edebiyatında öne çıkan kadın şairlerden biridir. Kendi benzersiz sesi ve etkileyici şiirleriyle Kazak Edebiyatına katkıda bulunmuş ve kadın şairlerin gücünü temsil etmiştir.

Şair Sara'nın Birjan Sal ile aytısı (atışması), yüzyıldan yüzyıla kesintisiz devam eden Kazak aytıs sanatının yüksek ve sanatsal bir örneği olarak kabul edilir. Birjan Sal ile yaptığı atışma, Sara'nın akın olarak adının tüm Kazak bozkırına duyulmasını sağlamıştır. Şairler arasında geçen bu aşık fasılı, 1898 yılında Kazan'da "Birjan men Sara'nın Aytısı" adı altında kitap olarak yayımlanmıştır ve defalarca basılmıştır.

Şairin bu aytıs dışında "Yürek", "Sinirliyim", "Arsalan Önünde", "Yürek Sırrı", "Yayla", "Abiş'in Ruhuna", "Hoşça kal, Halkım", "Kuğu" gibi daha birçok şiiriyle birlikte "Tuzak" destanı bulunmaktadır.

Sara'nın daha çocukluk yıllarında sanata olan ilgisi ve tutkusu büyür, döneminin ünlü kopuzcusu şair Molıkbay ile tanışır. Halık sanatçıları geleneğiyle tanışarak, sanatlarıyla yakından ilgilenir ve ilham alır. On yaşında dombra çalmayı öğrenen Sara, musiki ve şiir yazma yeteneklerini de birlikte geliştirmiştir.

Қоңыр күй қобызында Молықбайдың,

Үкісін домбырамның толықтайын...

Аралап өмір сырын, бойым сергек,

Саралап алды-артымды, ақыл тергеп,

Арман мен адал сырымды өлең қылып,

Ән салу домбырамен болды енді ермек. (Kalilakhanov, 2006, s.25).

Sara şair, bu mısralarda Molıkbay kopuzcunun ezgisine dombrası ile eşlik edeceğini, hayat sırrına ulaşmanın yolu akıllıca hareket etmek olduğunu ve bundan sonra dombra ile şarkı söyleyerek arzuları ve sırlarını şiirlerine dökeceğini söylemiştir. Sara toplum karşısına çıkarak kendini şu şekilde takdim eder:

Қызы едім Тастамбектің атым Сара,

Бәйгед ен күнде келген жалғыз қара.

Қолыма он үшімде домбыра алып,

Келемін бір сүрінбей жалғыз дара.. (Kalilakhanov, 2006, s.46).

Kızı idim Tastanbek'in, adım Sara,

Yarıştan her gün önde geliyorum.

Elime on üç yaşımda dombra alıp,

Geliyorum, tökezlemeden, tek başıma.

Şair Sara, sadece güzellikleri anlatan bir şair değildir. O, aynı zamanda toplumsal sorunlara da dikkat çeken sanatçıdır. Şiirlerinde insanların acılarına, haksızlıklara ve adaletsizliklere yer verir. Kendine özgü bir üslupla bu konuları işlerken, insanların duyarlılığını harekete geçirir ve onları düşünmeye teşvik eder.

"Arsalan Önünde" şiirinde genç Sara toplum önüne çıkar ve hayatındaki adaletsizlik, kadın hakkları meselesini söz ederek halkına şikayetini dile getirir:

Kızıyım Tastanbek'in adım Sara,

Azum çok anlatırsam, gönlüm nala (içim rahatsız).

Saklanacak, kalabalık içinde, dal bulamam,

Çırpınan ben bir serçe balabanı.

Ağlattın erken yaşta beni, halkım,

Yıkayıp, göbek kanı damlayan yerim.

Uzanan Sadır, Matay yurtlarından,

Bir dengim bulunmadı mı eş olacak?... (Ergün, 2002, s.585)

Sara, başına gelen acının sebepleri eşitsizlik ve savunmasızlık olduğunu toplum önünde söyleyebilme cesaretine sahipti. Babası sağ olsaydı ve varlıklı aile çocuğu olsaydı, böyle bir haksızlığa maruz kalması pek mümkün değildi:

Бүйтер ме ем, болсам егер баласы бай,

Ауқатты, әкем тірі, төрт жағым сай,-

Bu duruma düşer miydim, eğer zengin çocuğu olsaydım,

Babam hayatta, durumum iyi olsaydı?...diye bulunduğu durumu ve eşitsizliği dile getirmiştir.

Şair, eserlerinde derin düşüncelerini hareketli monologlar ve diyaloglarla ifade eder. "Tordagyı Totı (Kafesteki Kuş)" şairin kaderini, babasının ölümünü ve öksüzlük hayatını anlatan hacimli eserlerinden biridir.

Sara'nın bir sonraki önemli eserinin adı "Yürek". Yerel halk efsaneleri temel alınarak yazılmış edebi eserinde lirik şair Sara, gecenin karanlığında ağlayarak Kapal dağının "Bayanjurek", "Sayın Bölek", "Kontajışokı" adlı zirvelerine seslenerek derdini dökmüştür.

Жүректен жанға жылы сөз бар ма елде,

Жүрексіз тірлік бар ма суда, жерде?

Қашанда өмір жыры – жүрек сыры

Біреуін сол жүректің айтам мен де… (Jubanov, 1975, s.56).

Hayatta yürekten ruha yakın söz var mıdır?

Suda, yeryüzünde kalpsiz hayat olur mu?

Bazen hayatın şarkısı kalbin sırrıdır

Yürek hakkında benim de diyeceğim var...

Sara'nın şiirleri, toplumsal mesajlarının yanı sıra estetik bir güzellik sunar ve okuyucuları derinden etkiler. Buna delil olarak "Yürek" şiirindeki yürekle ilgili kavramların çeşitliliği göz

kamaştırıcıdır: “yürek sırrı”, “asil yürek”, “sıcak yürek”, “dağ yüreği”, “yer yüreği”, “yürek içi”, “ak yürek”, “yaralı yürek”, “ihtiyar yürek”, “derman yürek”, “ölmüş yürek”, “yalnız yürek”, “Bayan yürek” sıfatlarıyla Kazak güzeli Bayan ile Kalmuk genci Sayın-Bölek arasındaki aşk hikayesi şairin kaderiyle karşılaştırılarak, dağ zirvelerine ithaf şeklinde aktarılmıştır.

Sara, keskin ve sade dilli bir akındır. Şiirlerinde Kazak Dalası’nda yaşayan Kazak Türkleri’nin çektikleri sıkıntıları, ızdırapları; kadınların dertlerini işlemiştir. Oldukça lirik bir akın olan Sara, Kazak kadın akınlarının en önde gelen isimlerinden birisidir (Ergun, 2002, s.584).

“Yürek” şiiri, Kazak edebiyat tarihinde önemli yeri olan özel bir eserdir. Romantizm dolu lirik bir destan. Şiirde lirik kahramanın yeryüzüne ve kendi kalbine dokunan monologları çok etkileyici. Eserde, aşkın özgürlüğüne özlem duyan gençlerin kalp atışları duyuluyor.

Sara Şair’in hayatındaki en önemli olaylardan biri, halk arasında ün kazanmış Birjan Sal şairle olan aytıs sahnesidir. Birjan Sal ile karşılaşma 1895’de Taldıkorgan bölgesinin Kapal-Aksu eyaletinde gerçekleşir. Şairler arasındaki karşılaşma birkaç gün sürmüştür. Bu atışmada aşk, gelenek ve görenek konularıyla birlikte toplumsal meseleler: kadın hakları, insan kaderi konuları üzerinde de tartışmalar söz konusu olmuştur. Karşılaşma sırasında Şair Sara’nın şairlik uslübü ve dombra çalma hünerine razı olan ve büyük ilgi gösteren Birjan Sal, Sara’nın özgürlüğüne kavuşmasına yardım eder.

Birjan ve Sara şairlerin karşılaşması, yalnızca iki ünlü şairin sanatsal yarışması değil, aynı zamanda büyük toplumsal öneme sahip yeni bir konu olan kadın hakları konusunu da gündeme getirmiştir. Sara şair Birjan Sal ile karşılaşması ve atışma sonucu hürriyetine kavuşmuş ve halk arasında ün kazanarak itibarı artmıştır.

Sara ve Birjan Sal arasında geçen atışmanın gerçekten olup olmadığı üzerinde günümüze kadar bir sürü tartışmalar, fikirler yaşanmıştır. Bu konuda ünlü yazar Sabit Mukanov şunları yazar: “Sara’yı Birjan’ın aradığı ve gittiği vakalar nettir. Çünkü ben Birjan’ın amca oğlu olan Ahmetcan’la karşılaşmıştım. İhtiyar Ahmetcan Birjan’a seferberlik yaparak gittiği köyde Sara ile karşılaşarak aytısa düştüklerine bizzat kendisi şahit olduğunu söyledi” (Mukanov, 2003, s.304).

Bu konuda Gabit Musrepov “Şair Sara’ya Takılmasak Ne Olur!” makalesinde (1982, s.132-134) şunları yazmıştı: “Kazak edebiyat araştırmacıları ve şair-yazarlar bu atışma üzerinde hiçbir zaman şüphe etmemişlerdir. Asırlardır şiirimizin önde gelen dallarından biri olan aşık fasıllarının en üst mertebesine yükselen “Birjan-Sara” aytısı olduğunu biliyoruz. .. Şahsen ben Sara’nın yerinin şairler arasında ilk sıralarda olduğunu söylüyorum. Örneğin, Kazak kadınları arasında, şarkı bayrağını Mayra'ya, müzik bayrağını Dina'ya ve opera bayrağını Kulyaş'a takdim ederken, Sara Tastanbekkızı’nın şairlerin kutsal bayrağını aldığını görmek isterim.”

15 Mayıs 1957’de Gafura Bisenova, "Leninşil Jas" gazetesinde (günümüzde Jas Alaş gazetesi) “Birjan-Sara” makalesinde şunları yazmıştı: “Birzhan ve Sara! Kazak bozkırında bu iki ismi kim bilmez? Şairliğin ve nüktedanlığın zirvesi olarak bilinen Birjan-Sara’nın hikâyesini kim duymadı? Şiirlerine ve zekalarına kim hayran olmadı? Bu yüzden Kazak halkı iki şairin isimlerini bir asırdır hafızalarında tutuyor ve hala şarkılarını ve şiirlerine büyük ilgi göstermektedirler. Halkın Birjan ve Sara'ya saygı duyması boşuna değil. Bu ikilinin şiirlerini ve şarkılarını bir kenara bırakacak olursak, o korkunç zamanlarda kimsenin cesaret edemediği büyük bir davaya talip oldular. Bu iki insanı çağdaşlarından daha asil, ileri görüşlü ve hırslı yapan da buydu.. Birjan ve Sara halkın zihninde sağlam bir yer edinmiş, şairler ve şarkıcılar

isimlerini şiirlerine ve şarkılarına konu edinmiş, güzel ahlak dolu hayatlarını gelecek nesillere örnek olarak sunmuşlardır." (Kalilakhanov, 2006, s.1)

Sonuç

Sara Şair, Kazak edebiyatı dünyasında birçok ödül kazanmış ve eserleri birçok antolojide yer almış kadın şairdir. "Bes Gasır Jırlaydı (Beş Asır Şiir Antolojisi)" kitabında XV-XIX. yüzyıllar arasında yaşayan ve kitapta Kazak şairleri arasında adı geçen tek kadın şairdir. Kazak şiirine yaptığı katkılar ve sanatlarıyla yarattığı tesir onu unutulmaz kılmıştır. Onun şiirleri zaman ötesine geçerek gelecek kuşak şairlerine ilham kaynağı olmuştur. Günümüzün ünlü şairi Fariza Ongarsınova, Sara'nın hayatı ve edebi kişiliğinden etkilenerek şairin hayatını konu alan "Sayragan Jetisudın Bülbülümin (Jetisu'nun Öten Bülbülüyüm)" eserini yazmıştır. "Doğanın verdiği ışığın kocaman bir aleve dönüşmesi için bazı nesnelerin uzaktan da olsa denizdeki bir deniz feneri gibi parıldaması gerekir. Sanat ustalığının anlamı budur. Sara Ablamız benim için mum gibi hayatımı aydınlattı. Manevi sanat üstadım Sara'dır"(Ongarsınova, 1990, s.329).

Sara ve Birjan Sal atışması sonradan Kazak Kültürünün muhteşem yansıması haline geldi. Sara Şair insanların kalbinde yer alması ve milli kahraman haline getirilmesi gerekiyordu. Böylece 1946 yılında besteci Mukan Tölebayev tarafından hazırlanan "Birjan - Sara" operası ilk defa sahnelendirildi. Bu opera, Kazakistan'ın milli değerlerini, aşkı ve bağlılığı epik bir hikâyeyle birleştirirken, aynı zamanda Kazak kültürünün derinliklerini yansıtmaktadır. "Sara ve Birjan" operası, iki aşığın destansı hikayesi üzerine kurulmuştur. Sara, güzel bir Kazak kızıdır ve genç yaşta Birjan'a aşık olur. Ancak, Birjan, başka bir Kazak aşiretine mensuptur ve aralarında çekişme vardır. İki aşık, ailelerinin beklentilerine karşı gelir ve aşklarını korumak için mücadele eder. Opera, aşkın gücünü, fedakarlığı ve Kazak halkının özgürlüğü için verdiği mücadeleyi anlatır.

Sara, doğru bildiği yoldan asla dönmeyen bir akındır. Kazak kızlarının özlemlerini çekinmeden dile getirir. O, halkının zihninde akınlığın ve güzelliğin sembolü olarak kalmaya devam eder. Onun şiirlerinin temasını sosyal adaletsizlikler, fakirlik ve kadınların çektiği sıkıntılar oluşturur. Sara, yaşadığı çevreyi, kendi hayatını, sınıf farklılıklarını, özlemleri ve insanların karakterlerini şiirlerinde dile getirir (Arıkan, 2014, s.301).

KAYNAKLAR:

Arıkan, M. (2014). Başlangıçtan 20. Yüzyıla Kazak Jırav ve Akınları, Ankara: Gece Kitaplığı Yayınları.

Ergün, M. (2002). Kopuz Sarını Kazak Aşık Tarzı Şiir Geleneği Akın ve Cıravlar. G.Ü.İletişim Fakültesi Basımevi/ Ankara. 653 sayfa.

Jubanov A. (1975). Dönemin Bülbüller. "Jazuşı" yayınevi, Almatı, 464 sayfa.

Kalilakhanov T. (2006). Şair Sara Tastanbekovyna. "Kültegin" yayınevi/ Astana, 237 sayfa.

Mukanov S. (2003). Halkın Mirası - Almatı: Yazar, 304 sayfa.

Musirepov G. (1982). Sara // Zaman ve edebiyat. - Almatı: Yazar, - s. 132-134.

Ongarsınova F. (1990). Kır saçlı kız// Makaleler, denemeler, kısa öyküler. -Almatı: Yazar, s.125-127.

Tarih Sahnesinde Türk Dünyası Kadını Uluslararası Sempozyumu
"Turk Dunyosi Ayollari Tarix Sahnasida" Mavzusida Ellararo Ilmiy Yig'ini
The International Symposium Women of the Turkic World at the Stage of History
BİLDİRİLER KİTABI ● MA'RUZA MATERİALLARİ ● BOOK OF PROCEEDINGS

HÜMA NATİQİN ƏSƏRLƏRİNİN İRAN, QAFQAZ VƏ AZƏRBAYCAN TARİXŞÜNASLIĞINDA ROLU

Gülnar Əqiq Cəfərzadə*

Hüma Natiq 26 may 1934-cü ildə İranın Qərbi Azərbaycan əyalətinin mərkəzi olan qədim Urmiya şəhərində doğulub. Babası Urmiya şəhərinin azadlıq mücahidi olan ruhanilərindən Mirzə Cavad Natiq, atası Avropada təhsil almış mühəndis Naseh Natiq, anası isə Nasirəddin şahın sədrəzəmi Əmir Kəbirin və şahın doğma bacısı İzzətüddövlənin qızı Nüsrət xanım Rəfii idi.

Hüma uşaq ikən ailəsi ilə birlikdə Tehrana köçüb, ibtidai və orta təhsilini orada almış, bakalavr təhsilini İngiltərədə və doktorluq elmi dərəcəsini Fransada qazanmışdır. 1957-ci ildə 22 yaşında ikən Fransa hökumətinin təqaüdü ilə Parisə gedən Hüma orada təhsil aldığı müddətdə siyasətə maraq göstərmiş, 1965-ci ildə türk dünyasının görkəmli ilahiyyatçı-filosofu Seyid Cəmaləddin Əsədabadinin elmi-siyasi fəaliyyətinə həsr olunmuş doktorluq dissertasiyası yazmışdır. Bu elmi əsər 1967-ci ildə görkəmli fransız islamşünası Maksim Rodensonun təqdimatı ilə Fransa Milli Araşdırmalar Mərkəzi tərəfindən fransız dilində nəşr edilmişdir. 1968-ci ildə Tehrana qayıdan Hüma Natiq bir müddət İqtisadiyyat İnstitutunda və 1969-1980-ci illərdə isə Tehran Universitetinin Tarix fakültəsində dərs demişdir.

Hüma Natiq Parisdə təhsil aldığı illərdə bir müddət Fransa Tələbələr Konfederasiyasına üzv olaraq siyasi fəaliyyətlə məşğul olmuşdur. Onun siyasi fəaliyyəti haqqında fikirlər müxtəlifdir. Hüma Natiq gənclik illərində İranda "Çerikha-ye fədaiyan-e xəlq" adlı gizli siyasi təşkilatla əməkdaşlıq etdiyini etiraf edirdi. İranlı tarixçi, Londonda İranşünaslıq Mərkəzinin müdiri Maşallah Acudani onun siyasi təmayüllərinin tarixi tədqiqatlarının üzərinə kölgə saldığını söyləyir. (Peyvəndi, 2017, s. 227) Sonralar Hüma Natiq öz siyasi düşüncələrini, xüsusən də inqilab dövründəki fəaliyyətini tənqid edərək, bu hərəkatda iştirakına görə təəssüfləndiyini bildirirdi.

1973-cü ildə Hüma Natiq ABŞ Prinston Universitetinə dəvət edilir və bir il həmin universitetin Yaxın Şərq tədqiqatları şöbəsində mühazirələr oxuyur.

1979-cu ildə İslam inqilabından bir il sonra Hüma Natiq İranı tərk edib yenidən Fransaya getməyə məcbur olur. Fransaya köçdükdən sonra bir müddət İran, Osmanlı İmperiyası və Rusiya arasındakı əlaqələri araşdırmaqla məşğul olur. 1984-cü ildən Sorbonna Universitetinin İranşünaslıq İnstitutunda tam ştatlı professor vəzifəsində çalışmağa başlayır.

* Filologiya üzrə fəlsəfə doktoru, Nizami Gəncəvi adına Milli Azərbaycan Ədəbiyyatı Muzeyi, gulnarjafarzade2002@gmail.com

Hüma Natiq Fransadakı elmi fəaliyyəti dövründə İranın Qərblə siyasi və elmi-mədəni əlaqələri haqqında iki kitab yazmışdır: "Karname-ye fərhəngi-ye fərəngi dər İran, 1837-1921" – "İranda əcnəbilərin mədəni fəaliyyəti, 1837-1921" və "İran və rahyabi-ye fərhəngi 1834-1848" – "İran və mədəniyyətə çıxış yolu, 1834-1848". Bu kitablar əsasında 2014-cü ildə "Fransızlar İranda – məzhəb və mərifət məktəbləri 1837-1921-ci illərdə" adlı kitabı fransız dilində çap olunmuşdur.

H. Natiqin yaradıcılığının ikinci mərhələsi XIX yüzillik, Qacarlar dövrü ilə bağlıdır. O, Qacarlar dövrünün məşhur şəxsiyyətləri haqqında araşdırmalar aparmış, Seyid Cəmaləddin Əsədabadidən başqa, İranın mütərəqqi ziyalıları Mirzə Ağa xan Kirmani (1854-1896), Mirzə Melkum xan (1834-1908) barəsində də qiymətli əsərlər qələmə almışdır. "Ruzname-ye Qanun-e Mirza Melkom xan" – "Mirzə Melkum xanın "Qanun" qəzeti" (1975), "Karname və zəmane-ye Mirza Reza Kermani" – "Mirzə Rza Kirmaninin fəaliyyəti və dövrü" (1981) (1984), "Nameha-ye təbidi-ye Mirza Agha xan Kermani" – "Mirzə Ağa Xan Kirmaninin sürgün məktubları" (1986) Hüma Natiqin Qacarlar dövrünün görkəmli şəxsiyyətlərinə həsr olunmuş dəyərli əsərləri sırasındadır.

H. Natiqin Qacarlar zamanının ictimai, iqtisadi və demoqrafik vəziyyətini əks etdirən "Əfkar-e ectemai və siyasi və eqtesadi dər asar-e montəşer nəşode-ye douran Qacar" – "Qacarlar dövründə çap olunmamış əsərlərdə ictimai, siyasi və iqtisadi fikirlər" (1977) və "Dər dad-o-setəd ba bank-e Şahi və Reji-ye Tənbaku" -"Şah Bankı ilə ticarət və tütün inhisarı barədə" (1984), "Mosibət-e vəba və bəla-ye hokumət" – "Vəba müsibəti və hökumətin bəlası" (1979) adlı əsərləri də sözügedən dövrün öyrənilməsində müstəsna əhəmiyyətə malikdir.

H. Natiqin səmərəli tədqiqatçılıq fəaliyyəti olmuş, sadalanan əsərlərdən başqa o, "Əz mast ke bər mast" – "Özümüzə gələn özümüzdəndir" (məqalələr toplusu, 1353), "Hafez xonyagəri, mey və şadi" – "Hafiz, musiqi məclisi, mey və şadlıq" (2004) adlı əsərlər yazmış, son illərdə isə müsəlman cəmiyyətində qadınlar, şiə ruhaniliyi, babilik hərəkatı, Məşrutə və Qacarlar dövründə müxtəlif ictimai-siyasi məsələlər haqqında araşdırmalarla məşğul olmuşdur.

Hüma Natiq Qafqazın, xüsusilə Azərbaycanın tarixinə də böyük maraq göstərmiş, bu sahədə bir sıra əhəmiyyətli tədqiqatlar aparmışdır. Onun Azərbaycanın ictimai-siyasi mübarizələri tarixinə həsr etdiyi "Bakı-1905" və "Təbriz-1906" kitabları əfsuslar olsun ki, indiyədək çap olunmamışdır. Bu əsərlər İranın, Qafqazın və o cümlədən Azərbaycanın çağdaş tarixini öyrənib dərk etmək və müasir tarixşünaslıq elminin qaranlıq səhifələrinə işıq salmaq üçün böyük əhəmiyyət kəsb edir. Onun XIX əsr və XX əsrin əvvəllərinə aid, xüsusilə də İran və Qərb arasında mədəni-maarif əlaqələri ilə bağlı sənədlər üzərində dəqiq və hərtərəfli tədqiqatları, qiymətli tarixi məlumatlar və təhlillərlə zəngin araşdırmaları mühüm tarixi qaynaqlar kimi müasir tədqiqatçılar üçün əhəmiyyət kəsb edir.

İranlı sosioloq, Fransa Loran Universitetinin professoru Səid Peyvəndi Hüma Natiqə həsr etdiyi məqaləsində onun akademik fəaliyyətini üç mərhələyə bölür:

Birinci mərhələ: Hüma Natiqin İranın Qərblə elmi-mədəni və ticarət əlaqələrindən bəhs edən tədqiqatlarıdır. İranın Qərblə mədəni əlaqələrinə dair fars dilində qələm aldığı iki kitab "Karname-yi fərhəngi-ye fərəngi dər İran" -"İranda əcnəbilərin mədəni fəaliyyəti" və "İran və rahyabi-ye fərhəngi" - "İran və mədəniyyətə çıxış yolu" müasir İran tarixinin bu sahəsində qiymətli bir məxəz hesab olunur.

Hüma Natiqin ikinci qrupa aid edilən əsərləri Qacarlar sülaləsinin bir sıra ziyalı şəxsiyyətləri haqqında aparılan tədqiqat işləri ilə bağlıdır. Seyid Cəmaləddin Əsədabadi, Mirzə Ağa xan Kirmani və Mirzə Melkum xan Hüma Natiqin elmi əsərlərində mühüm yer tutan görkəmli şəxsiyyətlərdir.

Üçüncü qrupa Qacarlar dövrü və Məşrutə inqilabı ilə bağlı müxtəlif mövzularda yazılmış sosial-iqtisadi araşdırmalar və bir sıra qiymətli monoqrafiyalar daxildir. "Əfkar-e ectemai, siyasi və eqtesadi dər asar-e montəşer nəşodə-ye douran-e Qacar" - "Qacarlar dövrünün nəşr olunmamış əsərlərində ictimai, siyasi və iqtisadi düşüncələr", "Bazerganan dər dad-o-setəd ba bank-e Şahi və Reji-ye Tənbaku" - "Tacirlərin Şah Bankı ilə ticarəti və tütün inhisarı barədə" və "Mosibət-e vəba və bəla-ye hokumət" - "Vəba müsibəti və hökumətin bəlası" bu tədqiqatlar sırasındadır. (Peyvəndi, 2017, s. 226)

Hüma Natiqin müəllifi və ya mütərcimi olduğu kitabları və nəşr edilmiş məqalələri arasında "Əz mast ke bər mast" - "Bizim özümüzdəndir bizə olan" məqalələr toplusunu, Albert Memminin "Müstəmləkəçinin siması, müstəmləkəyə məruz qalanın siması" (1970) kitabının tərcüməsi, Harford Consun "Lütfəli xan Zəndin son günləri" (1974) kitabının tərcüməsi, "Hafiz xonyagəri, mey və şadi" – "Hafiz, çalğıçılıq, mey və şənlik" əsərini və s. qeyd edə bilərik. Onun son illərdəki elmi fəaliyyətində qadınların cəmiyyətdə roluna həsr olunmuş məqalələr üstünlük təşkil edir. Hüma Natiq öz araşdırmalarında qadınların sosial, siyasi, ictimai və mədəni həyatda iştirakını ətraflı şəkildə təhlil edir, müsəlman qadınların hüquq və azadlıqları mövzusunu gündəmə gətirirdi. (Qanbari Maleh, 2013, s. 36-37)

Hüma Natiqin bir sıra tədqiqat işləri İranın, o cümlədən Azərbaycanın çağdaş tarixini öyrənmək üçün çox əhəmiyyətlidir. Yorulmaz araşdırmaçılıq fəaliyyəti sayəsində o, Qacarlar dövrünün müxtəlif ictimai-siyasi hadisələrini tarixi və ictimai-siyasi müzakirə obyektinə çevirə bilmişdir. Hüma Natiqin 19-cu əsrdən başlayaraq İranın Qərblə mədəni əlaqələri ilə bağlı geniş və hərtərəfli araşdırmaları müasir İran tarixinin qaranlıq səhifələrinə aydınlıq gətirilməsində mühüm rol oynamışdır.

Hüma Natiqin yaradıcılığının zənginliyi digər tərəfdən İran və Avropadakı ilkin mənbələrə və arxivlərə çıxış əldə etməsi ilə bağlı idi. O, tarixi araşdırmaları zamanı Alfons Nikola Arxivi, Fransa Xarici İşlər Nazirliyinin, Böyük Britaniya Xarici İşlər Nazirliyinin arxivləri, Fransa Milli Arxivinin fondlarında olan mühüm sənədlərə istinad etmiş, bu baxımdan tədqiatlarının əhəmiyyətini artırmışdır. Onun öz sözlərinə görə, dörd il ərzində Xarici İşlər Nazirliyinin Arxivləri və Fransa Milli Tədqiqatlar Mərkəzində işləyərək 1840-1912-ci illərə aid tarixi sənədlərin və hesabatların üzlərini köçürmüş və fotoşəkillərini çəkmişdi.

Hüma Natiq dünyanın qabaqcıl ölkələrində baş verən elmi və əqli dəyişikliklərin və islahatların İranda da dərk olunub tətbiq edilməsini arzulayırdı. O bu barədə "İran və mədəniyyətə çıxış yolu" əsərində belə yazırdı:

"Bir çox Avropa və ya Şimali Amerika ölkələrində ənənəvi təhsil müəssisələri (dini məktəblər və universitetlər) tədricən təhsil proqramlarının və metodlarının dünyəviləşdirilməsi yolunu tutmuş, dini icma və kilsənin yaratdığı institut və təcrübələrdən yeni elm və təhsil müəssisələri meydana gəlmişdir. Avropada dini islahatlar, tənqid və maarifçilik dövrü ənənəvi təhsildən dünyəvi təhsilə keçid üçün zəmin yaratdı. İranda biz bu əsas inkişafın şahidi olmadıq və ənənəvi təhsil müəssisələrinin və bu sahəyə rəhbərlik edənlərin (əsasən ruhanilərin) müqaviməti, eləcə də ənənəvi təhsil sisteminin, xüsusən də yeni hökumətinin zəifliyi ucbatından mümkün olmadı." (Natiq, 1989, s. 29)

Hüma Natiq, bu mövzudan bəhs edən "Karname-yi fərhəngi-ye fərəngi dər İran" ("İranda əcnəbilərin mədəni fəaliyyəti") və "İran və rahyabi-ye fərhəngi" ("İran və mədəniyyətə çıxış yolu") adlı iki əsas əsərində dəfələrlə mədəniyyət və elm xadimlərini, siyasətçiləri və cəmiyyətin digər təbəqələrini təhsilin inkişafının və cəmiyyətin maarifləndirilməsinin həll yollarını açıq şəkildə izah edir və artıq Qərb dünyasında baş verən yeni elmlərin tətbiqi prosesinin Şərqdə ləngiməsinin səbəblərini açıqlayırdı.

Hüma Natiqin ən mühüm əsərlərindən olan "Karname-ye fərhəngi-ye fərəngi dər İran" kitabının mövzusu 19-cu əsrdən Birinci Dünya Müharibəsinə qədər İrandakı Avropa (Fərəngi və Fərəngimab) məktəblərinin tarixinə və daha çox fransız dilli məktəblərin fəaliyyətinə həsr olunmuşdur. Bu dövrdə İranda mədəniyyət və dünyəvi təhsil sahəsinin qabaqcıl fəalları fransızlar idi. Əsərdə iranlıların Avropa dilləri və mədəniyyətinə baxış və münasibətlərindən bəhs edilir, eyni zamanda yerli əhali tərəfindən yaradılmış oğlan və qız məktəblərində fransız dilinin rolundan danışılır. Birinci bölmənin sonunda fransız məktəblərinin təhsil sistemini davam etdirən Təbrizdəki "Loğmaniyyə" və "Səadət" adlı iki məktəbin tarixçəsi verilir. İkinci hissə Nasirəddin şah Qacarın dövründə yaranan "Fransa ittifaqı" məktəbinin yaradılması tarixindən başlayır. Üçüncü hissə Urmiya, Təbriz və İsfahan şəhərərindəki lazarist missioner məktəblərinə, eləcə də Buşehrin katolik missionerlərinə həsr edilmişdir. Dördüncü hissədə, Nasirəddin şahın dövründə Fransa Lion Hərbi Kollecində Tibb fakültəsində və "San Sir" hərbi məktəbində təhsil alan tələbələrdən bəhs edilir. Əsərin sonunda müxtəlif arxivlərdən çıxarılmış sənədlərin surətləri və tərcümələri verilmişdir. Bu əsər elm və təhsil sahəsində Qərblə Şərqin əlaqələrinin əsas istiqamətlərinin öyrənilməsi baxımından mühüm mənbədir. Bir sıra tədqiqatçılar Şərq və Qərb ölkələrinin münasibətlərini yalnız müstəmləkəçilik və asılılıq, hökmranlıq və milli azadlıq, müsəlman və qeyri-müsəlman kimi ziddiyyətli qütblərə əsaslanan nəzəriyyələr çərçivəsində təhlil edirlər. Hüma Natiq isə ciddi tədqiqatçı kimi bu münasibətə müsbət və praqmatik yanaşır və müasir dünyaya üz tutmağın əhəmiyyətini vurğulayaraq, Qərb elmi və təhsili ilə əlaqələrin faydalı nəticələrinə diqqət yönəldir.

İranda yeni tipli təhsilin ilk təcrübələri kimi formalaşan missioner məktəbləri haqqında mühüm araşdırmalar məhz Hüma Natiqin adı ilə bağlıdır. Bu sahədə ilk geniş və ciddi tədqiqatlar aparmış Hüma Natiqin əsərləri müxtəlif arxivlərdə mövcud olan qiymətli tarixi sənədlərə əsaslanır.

İran hələ Fətəli şah Qacarın dövründə (1833-cü ilin əvvəlləri) katolik və protestant dini missionerlərə qapılarını açmışdı, onun varisi Məhəmməd şah isə xristian azlıqların təhsili üçün missioner məktəblərinin yaradılmasını böyük rəğbətlə qarşıladı.

Beləliklə, İranın bəzi bölgələrində dini azlıqlar üçün məktəblər şəbəkəsi getdikcə genişləndi və ilk dəfə olaraq müxtəlif tədris metodlarına və vasitələrinə malik ənənəvi məktəblər şəbəkəsi ilə birlikdə yeni təhsil müəssisələri yaradıldı. Bu məktəblərdə amerikalı, fransız və dini azlıqlara mənsub müxtəlif avropalı missionerlərin oxumasına baxmayaraq, bəzi müsəlman ailələrin uşaqları da tədricən bu yeni məktəblərə üz tuturdular. Tehran, Təbriz, Urmiya və İsfahan kimi şəhərlərdə məktəblər şəbəkəsinin və digər missioner qurumlarının genişlənməsi o dövrdə İranın ictimai mühitində mühüm maarif və mədəniyyət hadisəsi hesab olunurdu. (Adəmiyyət, 1984, s. 137)

Hüma Natiqin yazılarında tez-tez xatırlanan missioner məktəblərinin böyük ictimai və mədəni nailiyyətlərindən biri də oğlan məktəblərinin yanında qız məktəblərinin yaradılması idi. Qadın missionerlərin mövcudluğu və maarifləndirmə işinin digər tibbi və xeyriyyəçilik xidmətləri ilə birləşməsi (xəstəxana və uşaq evlərinin yaradılması və s.) o dövrün ənənəvi qapalı müsəlman cəmiyyətində patriarxal qanunların dəyişilməsinə yol açdı və qadınların maarifçilik və xeyriyyəçilik sahələrində iştirakına şərait yaratdı.

Hüma Natiqin qeyd etdiyi kimi 19-cu əsrin əvvəllərindən Təbriz İranın mədəni və iqtisadi dinamikasının əsas mərkəzinə çevrilmişdi. Təbrizin mühüm coğrafi mövqeyi, Rusiya, Osmanlı İmperiyası və Qərblə ünsiyyət yolunda yerləşməsi, dini azlıqların, xüsusən də xristianların mövcudluğu bu şəhərin getdikcə özünəməxsus siyasi-strateji və mədəni mövqe qazanmasına səbəb olmuşdur. Hüma Natiq Fransa konsulunun sözlərinə istinadən yazır ki, Azərbaycan xalqı "yeni ideyaları qəbul etməyə" daha çox hazır idi (Nategh, 1989, s. 64). Təsadüfi deyildi ki, ilk missioner məktəblərindən bəziləri Təbrizdə yaranmışdı. Hüma Natiqin "nüfuzlu qurumlar"

kimi bəhs etdiyi yeni İran məktəbləri arasında Təbrizdəki Loğmaniyyə və Səadət məktəbləri var idi.

Loğmaniyyə məktəbi 1899-cu ildə Təbrizdə Müzəffərəddin şahın həkimi doktor Loğman ül-Məmalik tərəfindən təsis edilmişdir. Nasirəddin şahın dövründə o, tibb təhsili almaq üçün Fransaya göndərilən iranlı tələbələr arasında idi. Loğman ül-Mamalek Təbrizdə ilk əczaxana açdırdı. Loğmaniyyədə, Hüma Natiqin yazdığı kimi, Henri Renard və Heyole kimi fransız müəllimləri ilə yanaşı Tağızadə kimi iranlı müəllimlər də dərs deyirdilər.

Təbrizdəki Səadət məktəbi tərəqqipərvər iranlıların təşəbbüsü ilə və xeyriyyəçilərin, o cümlədən Müxbir üs-Səltənə Hidayətin köməyi ilə yaradılan və Məşrutə dövründə Təbrizin ən mühüm məktəblərindən biri idi. Burada hesablama, təbiət elmləri, tarix, mühasibat, fars və fransız dilləri tədris olunurdu. Məktəbin banisi Hacı Əli xan qızı ilə birlikdə məşhur məşrutəçilərdən, Təbrizin azadlıq mübarizlərindən biri idi. Bu məktəb 1911-ci ildə ruslar tərəfindən dağıdılmış və Hacı Əli xan asılmışdı (Nategh, 1996 s.78).

Missioner məktəbləri İranda ənənəvi təhsilin tənəzzülə uğradığı və dövrün ruhu ilə bir araya sığmadığı zamanlar yaradılmışdır. Hüma Natiqin əsərləri göstərir ki, missioner təhsil ocaqları eyni zamanda o dövrün ictimai mühitində yerli reallıqlara çevrilmiş və o dövrün İran cəmiyyətində çox mühüm təsir buraxa bilmişdir. Missioner məktəbləri, Hüma Natiqin açıq şəkildə göstərdiyi kimi, dini azlıqların, xüsusən də xristianların maarifləndirilməsi rolundan çox kənara çıxaraq müsəlman ailələri arasında müxtəlif sosial təbəqələri də əhatə etmişdi. Çoxlu sayda elm və mədəniyyət xadimləri təhsillərinin ən azı bir hissəsini missioner məktəblərində almış və ölkələrinin gələcək ictimai inkişafında səmərəli rol oynaya bilmişdilər.

Hüma Natiqin Məhəmməd şah Qacar dövrü və bu dövrün mədəniyyət siyasəti ilə bağlı tarixi araşdırmaları XIX əsr İran tarixinin on dörd illik dövrünün təhlilinin ərsəyə gətirilməsinə səbəb olmuşdur.

Bildiyimiz kimi, Məhəmməd şah və onun məşhur vəziri Hacı Mirzə Ağası bir çox tarixi sənədlərdə və yazılarda əsasən mənfi şəxsiyyət kimi təqdim olunmuşdur. Hüma Natiq bu dövrlə bağlı İran və xarici sənədlərə istinadən hesab edir ki, Məhəmməd şah Qacar tolerant bir şah kimi İranda misli görünməmiş dini və siyasi azadlıqlar verməklə mədəniyyət və təhsilin tərəqqisi və İranın müasir dövlətə çevrilməsində mühüm rol oynamışdır. Hüma Natiqin yazdığına görə, Məhəmməd şah 1840-cı ilin aprelində İranda fars, fransız, erməni və siryani dillərində eyni vaxtda yayılan və "Əqidə azadlığı prinsipi" adlanan və xristianların da müsəlmanlar kimi eyni hüquqlardan istifadə edə bilməsi haqqında bir fərman vermiş, bununla da müsəlman və qeyri-müsəlman vətəndaşlar arasında hüquq bərabərliyi elan edilmişdi. (Nategh, 1996, s. 161).

Hüma Natiqin tarixi əhəmiyyət daşıyan tədqiqatlarından biri də "Qətl-e Griboyedov dər "Ehkam və əşare-Rostəm ül-hukama" - ""Ehkam və əşare-Rostəm ül-hukama"da Qriboyedovun qətli" adlı məqaləsidir. Qacar səltənətində mənsəb sahibi olan Məhəmməd Haşim Asəfin "Ehkam və əşare-Rostəm ul-hokəma" əsəri Fətəli şah Qacarın dövrünə aid ən mühüm tarixi məxəzlərdəndir. Əsər 1829-cu ildə Rusiyanın Tehrandakı səlahiyyətli səfiri A. S. Qriboyedovun (1795-1829) qətlindən az sonra qələmə alınmışdır. Əsəri Qacarlar zamanının mötəbər qaynağı kimi dəyərləndirən Hüma Natiq müəllifin özündə cəsarət tapıb şahı eyş-işrət və əyləncələrə aludəçilikdə günahlandıraraq ölkədə zülm və ədalətsizliyin hökm sürdüyünü etiraf etməsini təqdir edir. Məqalədə İran-Rusiya savaşlarının acı nəticələri, Rusiya imperiyasının İran Qacarlar dövlətində vəziri-muxtar vəzifəsini icra edən A.S. Qriboyedovun faciəli ölümü, müharibənin məğlubiyyətlə nəticələnməsini sarayda və hökumət idarələrindəki intriqlar, özbaşınalıqlar, rüşvətxorluqla əlaqələndirilməsi və digər ictimai-siyasi məsələlər müzakirə edilir. (Nategh, 1979, s. 135)

Hüma Natiqin əsərləri azadlıq və inqilabi-demokratik mübarizələrin xüsusi vüsət aldığı tələtümlü tarixi dövrün dolğun güzgüsü idi. O, öz tarixi-siyasi məzmun daşıyan əsərlərində Məşrutə inqilabı ilə bağlı bəzi mübahisə doğuran fikirlər irəli sürürdü. O, İranda son onilliklərdə hökumət siyasətində dinin mühüm rolu ilə bağlı qeyd edir ki, dinin və din xadimlərinin cəmiyyətə təsiri İslam inqilabı dövründə yaranıb və sonra tədricən ruhanilərin nüfuzu nəticəsində konstitusiya ilə möhkəmləndirilib və zaman keçdikcə dini təmayüllər cəmiyyətdə daha çox güclənib.

Hüma Natiqin əsərlərinin ən mühüm cəhətlərindən biri onun tarixə praqmatik yanaşmasıdır. O, bu barədə "Ruhanilik: pərakəndəlikdən gücə doğru" əsərinin ön sözündə yazırdı: "Tarixi araşdırmalar yolunda daha çox fransız tarixçilərinin metodundan istifadə etmişəm. Onların arasında, tarix tələbələri üçün bələdçi kimi Sorbon Universitetinin professoru Pol Ueynin işləyib hazırladığı "Tarix yazma metodu" dərsliyini tərcümə edərək tələbə və müstəqil tədqiqatçıların bəhrələnməsinə çalışmışam." (Peyvəndi, 2107, s. 264)

Hüma Natiqin elmi fəaliyyəti Fransa akademik mühitində yüksək qiymətləndirilmiş, 2005-ci ildə o, Fransa Milli Şərq Dilləri və Sivilizasiyaları İnstitutunun (INALCO) fəxri doktoru adına layiq görülmüşdür.

Hüma Natiq 2016-cı il yanvarın 1-də Parisdən 150 kilometr cənub-qərbdə yerləşən Arou kəndində vəfat edib. Hüma Natiqin vəfatı ilə şübhəsiz ki, Şərq tarixşünaslıq elmi görkəmli simalarından birini itirmişdir. O, XIX əsrə, xüsusilə Qacarlar dövrünə aid mühüm əsərlər müəllifi kimi tarix elminin inkişafına öz töhfəsini vermişdir. 2017-ci il dekabrın 26-da vəfatının ikinci ildönümü ərəfəsində Tacikistanın paytaxtı Düşənbədə Hüma Natiqin adını daşıyan kitabxana açılıb, Parisdən buraya tarixçi alimin 4000 adda kitabı, əlyazmaları və digər sənədləri köçürülmüşdür.

QAYNAQLAR

ADEMİYYET, F. – H. NATEGH. (2020). Əfkar-e ectemai və siyasi və eqtesadi dər asar-e montəşer nəşode-ye douran Qacar. Tehran, Enteşarat-e Agah.

ADEMİYYET, F. (1984) Fekr-e demokrasiye-ectemai dər nehzət-e məşrutiyyəte-İran. Tehran, Enteşarat-e Pəyyam.

QANBARİ MALEH, Z. - D. RAHMANİA. (2013). Status of Women in Contemporary Historiography Case study: the historical position of women in the study of Homa Nategh. Journal of American Science, № 9(10), pp. 33-41 https://www.jofamericanscience.org/ - 30.05.2023

NATEGH, H. (1979) Qətl-e Griboyedov dər "Ehkam və əşare-Rostəm ül-hukama". Nəşriyye-ye Qoruh-e tarix, sal-e əvvəl, şomare 1, s. 132-158

NATEGH, H. (1989) İran və rahyabi-ye fərhəngi 1834-1848. Paris, Khavaran.

NATEGH, H. (1996) Karname-ye fərhəngi-ye fərəngi dər İran, 1837-1921. Paris, Khavaran.

PEYVANDİ, S. (2017) Homa Nategh və tarix-o fərhəng-e elm-e cədid dər İran. Nəşriyye-ye Azadi-ye əndişe, şomare 3, Dey 1395// Yanvar 2017, s. 226-261 https://azadiandisheh.com/%d9%87%d9%85%d8%a7%d9%86%d8%a7%d8%b7%d9%82%d9%88%d8%aa%d8%a7%d8%b1%db%8c%d8%ae%d9%81%d8%b1% d9% 88 - 16.02.2022

Tarih Sahnesinde Türk Dünyası Kadını Uluslararası Sempozyumu
"Turk Dunyosi Ayollari Tarix Sahnasida" Mavzusida Ellararo Ilmiy Yig'ini
The International Symposium Women of the Turkic World at the Stage of History
BİLDİRİLER KİTABI ● MA'RUZA MATERİALLARİ ● BOOK OF PROCEEDINGS

ŞAHİN FAZİL "DİVAN"LARINDA QADIN

İlahə Siyavuş qızı Dadaşova*

GİRİŞ

Türk dünyasına mənsub, tarix səhnəsində tanınan, fəaliyyəti ilə seçilən qadın ədəbiyyatda da layiqli mövqeyə malikdir. Çoxşaxəli fəaliyyəti, həmçinin idarəçilik qabiliyyətilə fərqlənən qadın poeziyada da tərənnüm edilmiş, bu gün də diqqət mərkəzindədir. Rus yazıçısı və mütəfəkkiri Lev Nikolayeviç Tolstoy bu mövzuya dair fikrini bildirərkən əsas məqama diqqət yönəltmişdir: "Qadın elə bir mövzudur ki, onu nə qədər incələsən də, hər zaman yenidir" (Cəfərov, 2009, s. 263).

Bu yenilik ədəbiyyatı mövzu və qəhrəman baxımından daha gözəl, zərif və təravətli etməklə bərabər, orijinallığı ilə də diqqət çəkir. Qədim çin mütəfkkiri Konfutsi onu belə dəyərləndirmişdir: "Qadın dünyanın ən gözəl və qiymətli varlığıdır" (Cəfərov, 2009, s. 260).

Bu gözəl və dəyərli varlıq müxtəlif sahələrdə, o cümlədən tarix səhnəsində tanınır, qəlblərdə və yaddaşlarda qalmağı bacarır. Odur ki, qəhrəmanımızın ədəbiyyatda da böyük şövqlə, çoxsaylı təsvir və tərənnümü təsadüfi deyildir.

ŞAHİN FAZİL "DİVAN"LARINDA QADIN

Məhsuldar yaradıcılığı ilə elm və ədəbiyyat sahəsinə böyük töhfələr bəxş edən, tarix elmləri doktoru, professor, Azərbaycan Yazıçılar Birliyinin üzvü, "Məcməüş-şüəra" ("Şairlər məclisi") adlı tarixi ədəbi məclisin sədri Şahin Fazilin "Divan"ları da şairin tanrıya, vətənə, dilə, sənətə, insana, o cümlədən qadına böyük sevgi və ehtiramının təzahürüdür. Şairin vəsf etdiyi qadın tarix yaradan (Tomris, Sara (Saray xatun), tədqiq edib qoruyan (tarix elmləri doktoru Sara xanım Aşurbəyli, tarix elmləri doktoru, akademik Nailə Vəlixanlı), sənətkarı – Şahin Fazili duyub yeni yaradıcılıq uğurlarına ilhamlandıran, lakin vaxtsız ölümü ilə üzən, yenidən yaradıcılığa sövq edən qadınıdır (Tamrida). Qeyd edək ki, onun qadın qəhrəmanları yalnız sadaladıqlarımızla məhdudlaşmır, elmin, sənətin müxtəlif sahələrində uğur qazanan, adını həmin sənətin tarixinə yazdıran qadınlar, onların çoxşaxəli fəaliyyəti də Şahin Fazil "Divan"larında ehtiram və rəğbətlə təqdim edilir ki, məqalədə bu məqama da diqqət yönəldiləcəkdir.

Mövzunun fəlsəfəsini açan sənətkar yaradıcılığında qadının bəşərin, cəmiyyətin həyatındakı əvəzsiz roluna diqqət yönəltmişdir. Tarix səhnəsində tanınan türk dünyasına mənsub qadından bəhs edərkən Şahin Fazilin "Divan"larına istinad etməyimiz təsadüfi deyildir. Onun qadın qəhrəmanları adını tarixə yazdırmaqla kifayətlənməyib, özü bir tarix yaratmışdır.

* Filologiya üzrə fəlsəfə doktoru, Azərbaycan Respublikası Mədəniyyət Nazirliyinin Nizami Gəncəvi adına Milli Azərbaycan Ədəbiyyatı Muzeyinin doktorantı, XXI ƏSR-Beynəlxalq Təhsil və İnnovasiya Mərkəzinin Azərbaycan dili və Ədəbiyyat müəllimi, E-mail: Dadashova.ilaha@mail.ru, ORCİD iD: 0000-0003-4969-769X

Hökmdar Tomris bu sıradandır. Şahin Fazil şeirlərini muğam avazı, təsnif və sürudlarla oxuyan Hacı Əzizağanın xahişi ilə yazdığı "Yer Kürrəsinə şandı, şərafətdi qadınlar" qəzəlində qadın cəsarətindən, cəngavərliyindən bəhs edərkən onu məhz Tomrisə bənzədir:

Lazım gələn əsnada cəsarətlə edər cəng,

Tomris ana timsalı cəsarətdi qadınlar (Fazil, 2022a, s. 275).

Sənətkarın örnək göstərdiyi qadın − Tomris Türk dünyasına mənsub, tarix səhnəsində tanınan qadınlardandır. Verilən beytdə şairin ona rəğbət və ehtiramı duyulur və uğurlu şəkildə təqdim edilir.

Tomris, onun müsbət xüsusiyyətləri Şahin Fazilin digər şeirlərində də verilmişdir. Şair "Zaqatala torpağı" şeirində xalqın mübarizliyindən bəhs edərkən deyir:

Bu yurd Tomris qeyrətli,

İradəli, şövkətli

Ərəbzəngi yurdudur (Fazil, 2014, s.301).

Elmə dəyər verən sənətkarın yaradıcılığında tarixi tədqiq edib qoruyan qadın da qəhrəmandır. Şahin Fazilin görkəmli Azərbaycan tarixçi alimi Sara xanım Aşurbəylinin (1906-2002) şərəfinə yazdığı "Kimdir yaşayan əsrə qədər? Sara xanımdır!" qəzəli bu sıradandır. Burada bir əsrə qədər ömür sürən, Balabəy bəyin övladı olub Sovet dövrünün qadağalarına görə bəyzadəlikdən əziyyət çəkən Sara xanımın Türkiyədə, Parisdə təhsil alıb elmə yiyələnib faydasını gödüyündən bəhs etdikdən sonra böyük xidmətlərinə də diqqət yönəldilir:

Kimdir Bakının tarixini şövq ilə yazdı,

Məxəzlərə sövq etdi nəzər? Sara xanımdır! (Fazil, 2022a, s. 300)

Burada yalnız onun Bakının tarixini yazarkən mənbələri araşdırması, bu mövzuya dair uğurlu tədqiqatı deyil, digər tədqiq və səfərləri, uğurları da əksini tapmışdır:

Kimdir ki, edib Şirvanı tədqiq səbirlə,

Dərbəndə qədər etdi səfər? Sara xanımdır! (Fazil, 2022a, s. 300)

Şair Sara xanımın tədqiqatları ilə tarixə öz möhrünü vurduğunu, fəaliy- yətilə zəfər qazandığını, hünərilə fərqləndiyini vurğulayır. Onu Azərbaycanın ilk diplomat qadını, hökmdar Uzun Həsənin anası Saray Xatun Ağqoyunluya bənzədir, onu bu məqama layiq bilir:

Sara Xatuna bənzədirəm mən onu hərdən,

Hər ismi olan "Sara" məgər Sara xanımdır! (Fazil, 2022a, s. 301)

Göründüyü kimi, şairin alim Sara xanım Aşurbəylinin xidmətlərindən bəhs etdiyi bu qəzəlində türk dünyasına mənsub, tarix səhnəsində diplomat kimi tanınan qadın da böyük ehtiramla xatırlanır. Onu da qeyd edək ki, Nailəxanım muzeyində saxlanılan "Tarixdə iz salan, Azərbaycan mədəniyyətinə töhvə verən qadınlar" seriyasının on kitabından altıncı kitabı da məhz Sara (Saray) Xatuna həsr olunmuşdur. 2023-cü ildə Xəzər Universiteti Nəşriyyatında çapdan çıxan, müəllifləri professor Şahin Fazil və professor Hamlet İsaxanlı olan "Sara (Saray) Xatun" adlı bu kitabda onun Ağqoyunlu və Qaraqoyunlularla bağlı diplomatik missiyası, Osmanlı hökmdarı Sultan Mehmed Fatih ilə görüşərək sülhə nail olması, nəticədə Ağqoyunlu dövlətinin müstəqilliyini saxlamasını təmin etməsi, bundan başqa, Məmlüklər, Teymurilər və Venesiya ilə bağlı diplomatik səyləri qələmə alınmışdır ki, bütün bunlar tarixdə iz salan qadının xidmətləridir. Müəllifləri professor Hamlet İsaxanlı və professor Şahin Fazil olan bu seriyanın 3-cü kitabı isə Şah Təhmasibin ikinci qızı, köməkçisi, müşaviri olan, yüksək təhsilli, "Həqiqi" təxəllüsü ilə fars dilində lirik şeirlər və poemalar yazan, Səfəvilər dövlətinin qadın hökmdarı

Pərixan xanıma həsr edilmiş, həyat yolu xronoloji ardıcıllıqla izlənilmiş, bir müddət de-fakto hökmdarlığı nəzərə çatdırılmış, saray çəkişmələri nəticəsində qətlə yetirildiyi göstərilmişdir.

Şahin Fazilin Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyasının müxbir üzvü, tarix üzrə elmlər doktoru, professor Məşədixanım Nemətə (1924-2016) böyük ehtiram hissi və minnətdarlıqla yazdığı “Bəllidi hərçənd ki, aləmə xilqət gəlib” mətləli qəzəlində Məşədixanımın elmi və bədii yaradıcılığına da diqqət yönəldilmişdir:

Elmə elə bağlı ki, əl çəkə bilmir hələ,

Şeir yazandan bəri təbinə qüvvət gəlib (Fazil, 2014, s.94).

Şahin Fazil qəzəldə onun bir neçə dəfə İrana, Türkiyəyə dəvət edildiyi, Qarabağ həsrəti çəkdiyi, ondan xeyli xeyirxahlıq gördüyü, onu elmə həvəsləndirdiyini də vurğulayır ki, bunlar professor Məşədixanım Nemətovanın elmə və sənətə bağlılığı, uğurları ilə yanaşı, vətənpərvərliyi, xeyirxahlığı haqqında da təsəvvür formalaşdırmış olur. Qeyd edək ki, bunlar qadının vətən, elm, xalq, bütövlükdə, cəmiyyət qarşısında böyük xidmətləridir.

Şahin Fazilin şərqşünas alim Məryəm Seyidbəyliyə yazdığı “İki borclu” şeiri, ilk növbədə, adandırma baxımından diqqət çəkir: “İki borclu”. Məzmunla tanışlıq adlandırılmanın uğurlu seçildiyini söyləməyə əsas verir. Məlum olur ki, Məryəm xanım Şahin müəllimdən ona da şeir yazmağı xahiş etdiyindən şair ona şeir, Məryəm xanımın da şairə ilham borclu olduğunu qeyd etmişdir ki, bununla da şeirin adında verilən borclu şəxslər və burada bəhs edilən borc anlayışının mahiyyəti müəyyən olunmuşdur. Şeirdə folklor nümunəsi olan “borclu borclunun sağlığın istər” atalar sözündən də məqamında, uğurlu şəkildə istifadə edilmişdir. Şair bu ifadəni işlətməklə kifayətlənməyib “Mən hara, borclu qalmaq hara?”, − deyərək ona gözəl bir şeir yazacağını bildirmişdir:

Aramızda bir gözəl var,

Adı Məryəm!

“Mənə şeir yaz” deyir,

Məndən şeir istəyir,

Amma,

hələ bilmir ki,

Özü – canlı bir şeir:

O gözəl

Özü – canlı bir qəzəl; (Fazil, 2014, s. 341)

Şair ondan şeir istəyən, şeir təmannasında olan dilbərin özünün canlı bir şeir, o gözəlin canlı bir qəzəl olduğundan xəbərsiz olduğunu vurğulayır. Bundan əlavə, Məryəm xanımın özünə ən layiqli sözləri cəlb etdiyindən də xəbərsiz olduğunu bildirir, ondan ilhamlanaraq bu şeiri yazır. Demək, ona bu şeiri yazdıran yenə də qadındır. Şair şeirin son hissəsində əvvəlində verdiyi məqamları yenidən təqdim edir, “Akademiyamızda bir gözəl var” deyərək Məryəm xanımı gözəllik aləmində bir gözəllik kimi tərənnüm edir, xarakterinə diqqət yönəldir, hamı tərəfindən sevildiyini, ərəb dilini gözəl bildiyini qeyd edir ki, bütün bunlar tərənnüm etdiyi qadının müxtəlif istiqamətlərdən gözəl anlayışını özündə əks etdirməsinin, şairin bunu diqqətdə saxlamaq istəyinin nəticəsidir.

Şahin Fazil tarix üzrə elmlər doktoru, akademik, Azərbaycan Milli Tarix Muzeyinin baş direktoru Nailə Vəlixanlının yubileyi münasibətilə yazdığı şeirdə Nailə xanımın xidmətlərinə diqqət yönəldir, onun xalqın qaranlıq tarixini tarixin dumanından xilas etdiyini vurğulayır.

İfadəyə bir daha diqqət yetirək: xalqın qaranlıq tarixini tarixin dumanından xilas etmək! Bu lakonik ifadə Nailə Vəlixanlı fəaliyyətinin, vətən, xalq, elm qarşısında böyük xidmətlərinin uğurlu şəkildə qiymətləndirilməsidir. Xalqın qaranlıq tarixini tarixin dumanından xilas edən qadın bu məqamda onu aydınlığa çıxarmış olur ki, bu həm elmi nailiyyət, həm də vətən, xalq, qarşısında böyük xidmətdir. Şair Nailə xanımın fəaliyyətini, böyük zəhmətini yüksək qiymətləndirərək yazır:

Bir qadın tanıyıram,

zəhmətin,

əziyyətin

qabarı əlindədir,

Muzeyləşən tarixin,

Tarixləşən muzeyin

açarı əlindədir (Fazil, 2005, s. 1190) ...

Şairin qəlbinin açarı isə sevimli qadınında − erkən vəfatından üzüldüyü həyat yoldaşındadır və ona sədaqəti sevgisi qədər böyükdür. Bu onun poeziyasını daha da gözəlləşdirir, qəlbə yaxın edir, qadına ehtiram şairə ehtiramı daha da artırır. "Divanlarında çoxsaylı şeirləri, həyat yoldaşını vaxtsız itirmiş şairin tənhalığının ilk qırx günündə yaşadığı hissləri qələmə aldığı "Qırxnamə" elegiyası, onun ölümündən ötən bir il ərzində keçirdiyi sarsıntı və iztirabların poetik əksi olan "İlnamə" də bu qəbildəndir. "Üçüncü Divan"da Tamridanı düşünərək yazdığı "Ölmüşsə də gər yar, ürəyim yarı unutmaz" mətləli qəzəlində şair duyğularını, mövqeyini belə bildirir:

Ölmüşsə də gər yar, ürəyim yarı unutmaz,

Kim mən kimi aşiq isə, ilqarı unutmaz (Fazil, 2008, s.247).

Şahin Fazilin qəlbində, yaddaşında yaşatdığı həyat yoldaşı Tamridaya ithaf etdiyi şeirlər ona olan sevgi və sədaqəti ilə bərabər, həsrət yanğısı, ailəsinə bağlı olan qadının portreti, xarakterinin təcəssümüdür. Şairin tənha yaşamasının səbəb- karı da qadınıdır. "Çoxalıbdırsa da ulduz qədəri gər dilbər" mətləli qəzəlində Şahin Fazil bu barədə deyir:

Soruşurlar belə tənha yaşayırsan nə üçün?

Görmürəm mən yarıma çünki bərabər dilbər (Fazil, 2008, s. 222).

Həyat yoldaşının erkən vəfatının acısı, şairin əzab və iztirabları, həsrəti ona ithaf etdiyi şeirlərindən aydın şəkildə duyulur. Onun "Giley-güzar" adlı şeiri də bu qəbildəndir. Tamridanın doğum günü onun qəbrini ziyarət edən Şahin Fazil dünyanı araba adlandırır və bu arabadan ondan əvvəl düşüb gedən, yəni dünyasını dəyişən, ona arxa, dayaq, kömək olan qadınının vəfatının ağrısını paylaşır:

Biz səbrsiz sərnişinik, arabasan,

Taqət hanı, səbr hanı, qərar hanı,

Tək qalmışam! Dünya adlı arabadan

Məndən əvvəl düşüb gedən yar hanı?

O ki məndən cavan idi, düşüb getdi,

Mənə arxa, hayan idi, düşüb getdi,

Qoca dünya! (Fazil, 2008, s. 410).

Şahin Fazil “Tamridaya” adlı şeirdə həyat yoldaşından aralı olmayacağını, onu yaddaşında yaşadacağını bildirir:

Həyat ağacımsan

nə qədər sağam,

Yaşa, yaddaşımda əkmişəm səni (Fazil, 2008, s. 450).

Həqiqətən də belədir. Şairin poeziyasını incələdikcə Tamrida xanıma ünvanlanmış çoxsaylı şeirlər, həmçinin şairin həyat tərzi onun Şahin Fazilin qəlbində və yaddaşında yaşadığını bir daha təsdiqləyir. Həyat yoldaşı sənətkar üçün indi də doğmadır, əzizdir, arzulanandır.

Eyni adlı, yəni “Tamridaya” adlı digər şeirdə Şahin Fazil ömür-gün yoldaşının sağ olduğu müddətdə tənhalığın ona yad olduğunu, tənhalığın özünün tənha, narahat olduğunu, gəlib onu tapdıqdan sonra isə öz tənhalığını itirdiyini bildirir ki, bu da şair üçün böyük iztirabdır. Şairi tənhalıqdan hifz edən qadını təəssüf ki, əcəlin hökmü ilə özü istəməsə də, erkən vəfatı ilə ona bu acını yaşatmış olur.

Əlbəttə ki, Şahin Fazilin qadın qəhrəmanları yalnız diqqət yönəltdiklərimizlə məhdudlaşmır. Burada, ümumiyyətlə, gözələ ünvalanmış çoxsaylı şeirlər, Fatimeyi-Zəhraya ithaflar, şairi dünyaya gətirib qayğısına qalan qadın − Gülcənnət ana, Şahin Fazilin böyük bacısı kimya elmləri doktoru, professor Naibə Musayevaya (“Bacım Naibənin 60 yaşı”), digər bacısı, həyatı çətin keçən Nazilə Fazil, şeir, sənət sahəsində istedadı olan qadınlar − Sənəm Səbael, “Nənə” təxəllülü Gülzar İbrahimova, şairə Fəridə Ləman, Nuridə Atəşi, Qiymət Məhərrəmli, Mirvari Rəhimzadə, ilk qadın “Divan” müəllifi olan Gülarə Munis və başqaları da var. Qeyd edək ki, Şahin Fazil istər klassik, istər müasir dövrün şeir, sənət adamlarından bəhs edərkən qadın sənətkarları diqqətdən kənar qoymamışdır. “Üçüncü Divan”da “Qəsidələr” içərisində “VI” mövzumuza dair bir beytilə diqqət çəkir:

Gəncənin Məshəti adlı xanımı çoxdan yox,

Xan qızı Natəvanım yox, hanı Heyran, can-can!.. (Fazil, 2008, s. 48)

Göründüyü kimi, təkcə bir beytdə 3 qadın şairə − Məshəti Gəncəvi (XII əsr), Xurşidbanu Natəvan (1832-1897) və Heyran xanım (1790-1848) xatırlanmış, yoxluqlarından doğan təəssüf hissi əksini tapmışdır. Şahin Fazilin məşhur şairlər, onların xidmətlərini xatırladarkən qadın sənətkarları da xatırlatması onların şeir, sənət aləmində sözünü deməyi bacarması, şairin qadın sənətkarları yüksək dəyərləndirməsi ilə bağlıdır. Onu da qeyd edək ki, bu beytdə adı çəkillən Xurşidbanu Natəvan Qarabağ xanı Mehdiqulu xanın qızıdır, şairlik və rəssamlıqla bərabər, Qarabağ xanlığını idarə etmiş, tarix səhnəsində tanınan qadınlardan olmuşdur.

Qadın haqqında şeir yazmağı sanki şeir haqqında şeir yazmaq kimi dəyərləndirən Şahin Fazil poeziyasında bu yanaşma uğurlu şəkildə əksini tapmışdır. Şair Sənəm Səbael haqqında yazarkən bu qənaətini oxucu ilə paylaşmış, onun da şeir, sənət adamı olduğuna, gözəl məhəbbət şeirləri yazdığına diqqət yönəltmişdir.

“Mirvari ömrü” şeirinin müəllifi Mirvari Rəhimzadəyə yazdığı “Mirvari boyda” şeirində isə Şahin Fazilin şəxsən tanımadığı, üzünü belə görmədiyi qadının şeirini oxuduqdan sonra təəssüratını paylaşması şeir və müəllifi haqqında fikir formalaşdırır:

Şerinin güzgüsü ilə

gördüm üzünü,

eşitdim səsini,

Mirvari! (Fazil, 2008, s. 445).

Şahin Fazil şeirinin sonunda onda yaranan duyğuları da şeirin adı ilə əlaqələdirərək yazır:

And olsun ki,
məndə
sənə
böyük ülfət yarandı,
ülfətdən böyük şəfqət yarandı,
şəfqətdən böyük məhəbbət yarandı,
mirvari boyda (Fazil, 2008, s. 445).

Bu qadın yaradıcılığının uğurlu təzahürünün yüksək qiymətləndirilməsidir.

Şahin Fazil "Gülarə Munusin "Divan" kitabının çap olunması və təqdimatı münasibətilə "Sən gərək sünbülü reyhan yazasan" mətləli qəzəldə "Məcməüş-şüəra"nın onu təbrik etdiyini bildirmiş, ilk qadın "Divan" müəllifi olduğunu yüksək dəyərləndirmişdir:

İlk qadınsan ki, yazıbsan " Divan",
"Yaz" deyir Azərbaycan, yazasan (Fazil, 2014, s. 614).

Şahin Fazil onun yeni divan yazmasını da arzulayır:

Qələmin yaxşı yazır, ey Munis,
O gün olsun təzə "Divan" yazasan (Fazil, 2014, s. 614).

Şahin Fazil "Divan"larında musiqi sahəsində tanınan, adını musiqinin tarixinə yazdıran qadınlar da tərənnüm edilmişdir. Muğam, xalq mahnı və təsniflərinin mahir ifaçısı, Azərbaycan SSR Əməkdar artisti Fatma Mehrəliyevanın (1926-2000) həzin səsini dinləyərkən aldığı təəssürat "Fatma şikəstə" şeirinin yaranmasına səbəb olmuşdur. Şair şeirin elə ilk bəndindən onun səsi ilə yaddaşlarda qaldığını bildirir:

Oxunur yenə də "Kəsmə şikəstə",
Yenə də Fatmanın səsi ucalır.
Özü olmasa da torpağın üstdə,
Səsi ki ucalır, səsi ki qalır (Fazil, 2008, s.807).

Şair vurğulayır ki, bu diri səsi dinlədikcə sustalan qolları yanına, səsin yanğısı isə canına düşür. Ona güclü şəkildə təsir edir edən bu səsi daim eşitməyi, "Kəsmə şikəstə"-nin kəsilməməsini arzulayır. Şeirin son bəndində onu nə üçün belə adlandırdığı da müəyyənləşir:

Qəlbimdə iztirab, gözlərimdə nəm,
Dinlədim "Şikəstə" yetişdi sona.
Mən "Kəsmə şikəstə" deyə bilmirəm,
Mən "Fatma şikəstə" deyirəm ona (Fazil, 2008, s. 808).

Musiqini dəyərləndirən sənətkarda bu fikri formalaşdırmaq, onu bu qənaətə gətirməyi bacarmaq böyük istedad sahibi olan qadının – Fatma xanımın musiqi tarixində sözünü deməyi bacarması, bu sahədə bir tarix yaratmasıdır.

Şahin Fazil "Divan"larında Azərbaycan musiqi sənəti tarixində tanınan qadınlardan biri, məşhur xanəndə – müğənni Rübabə Muradova (1933-1983) haqqında yazılan kitab üçün

yazdığı “Heyfa ki, Rübabə, o muğam afəti getdi” qəzəlində şair onu elin səs sərvəti kimi dəyərləndirir, ölümü ilə elin səs sərvətini itirdiyini vurğulayır:

Heyfa ki, Rübabə, o muğam afəti getdi,

Səs sərvəti idi, elimin səs sərvəti getdi (Fazil, 2022a, s.145).

Burada sənətkar qadının dəyərləndirilməsi ilə bərabər, itgisindən doğan böyük təəssüf hissi də duyulur:

Qəlbində muğam sənətinin cəzbi var idi,

Tərk eylədi ən cazibəli sənəti getdi (Fazil, 2022a, s.145).

NƏTİCƏ. Beləliklə, bütün söylənilənlərdən bu qənaətə gəlirik ki, sənətkar qadını, çoxşaxəli fəaliyyətini daim yüksək qiymətləndirmiş, onun tarixdə, həyatda, elmdə, sənətdə, qəlbdə tutduğu mövqeni “Divan”larında məharətlə əks etdirmişdir. Nəticədə, onu ədəbiyyatda da yaşatmışdır ki, bütün bunlar Şahin Fazilin qadına ehtiramının təcəssümüdür və tədqiqat üçün əhəmiyyətlidir. Bu qazanılan böyük sevgi və rəğbətin, ehtiramın səbəbkarı yenə də qadındır. O qadın ki, şair “Dünyayə məhəbbət mənə yar ilə gəlibmiş” mətləli qəzəlində də onu dəyərləndirərkən əsas məqama diqqət yönəltmişdir:

Dünyayə məhəbbət mənə yar ilə gəlibmiş,

Sevdayə sədaqət o nigar ilə gəlibmiş (Fazil, 2008, s.226).

Göründüyü kimi, şair qadını məhəbbətin, sədaqətin vasitəçisi kimi dəyər-

ləndirir ki, bu da təsadüfü deyil. Məhəbbət o zaman uğurlu olub layiqli qiymətini alır ki, sədaqətlə təmin olunsun. Hər iki anlayışın mənbəyi kimi qadının göstərilməsi də qadın ləyaqətinin isbatı, qadına etimadın nəticəsdir və bu səbədən də o tədqiqat üçün əhəmiyyətlidir. Əlbəttə ki, bu prizmada özünü doğrultmayan qadınlar şairin “Divan”larında tənqid edilmişdir ki (“Əzizim, inanma falçı qadına!”, “Bədənini satan qadına” və s.), biz məqalədə mövzuya bu məqam üzərindən deyil, digər istiqamətdən, sənətkarın əksər şeirlərində təqdim edilən müsbət idealların daşıyıcısı olan qadınların fəaliyyətinin təqdimi və təhlili aspektindən yanaşmışıq. Sənətkar qadının tarixdə, elmdə, sənətdə, nəhayət, həyatda özünü təsdiqini yüksək qiymətləndirib tərənnüm etmişdir ki, bu yanaşmanın özü də bir növ müsbət ideallara çağırışın təsdiqidir.

Ədəbiyyat

Cəfərov M., Ramizoğlu S. Ağıla və qəlbə işıq saçan sözlər, Bakı, “Nurlar” Nəşriyyat- Poliqrafiya Mərkəzi, 2009, 568 s.

Fazil Şahin. İkinci Divan. Bakı: “Elnur-P”, 2005, 1268 s.

Fazil Şahin. Üçüncü Divan. Bakı: “Təknur”, 2008, 1382 s.

Fazil Şahin. Dördüncü Divan. Bakı: “Elm və təhsil”, 2014, 872 s.

Fazil Şahin. Beşinci Divan, I Kitab, Bakı, 2022, 776 s.

Fazil Şahin. Beşinci Divan, II Kitab, Bakı, 2022, 777-1552 s.

Tarih Sahnesinde Türk Dünyası Kadını Uluslararası Sempozyumu
"Turk Dunyosi Ayollari Tarix Sahnasida" Mavzusida Ellararo Ilmiy Yig'ini
The International Symposium Women of the Turkic World at the Stage of History
BİLDİRİLER KİTABI ● MA'RUZA MATERİALLARİ ● BOOK OF PROCEEDINGS

ONA OBRAZI SHOIR SALIM ASHUR TALQINIDA

Norbibi Ro'zimurodova*

Ayol-Ona siymosini ta'riflab ijod qilmagan ijodkor yo'q. Qaysi ijodkorning ijodiyoti bilan tanishsak, Ayol-Ona obrazini bosh g'oya sifatida talqin etgan. Ayolni ezozlash, Onani qadrlash tuyg'usi azaldan ma'lum-u mashhurdir. Islomdan oldingi davrda Ayol-Onaga bo'lgan munosabat salbiy edi. Hatto,qiz farzand dunyoga kelsa, uni tiriklayin ko'mishgan. Qiz farzand ko'rishganliklari uchun erkaklar or-nomus qilishgan. Islom dini sharofati bilan Ayol-Onaga bo'lgan munosabatlar o'zgardi. Endi Onani qadrlash, uni e'zozlash kabi tushunchalar paydo bo'ldi. Islomning muqaddas kitobi "Qur'oni Karimda" Ayol-Onani qadrlash, unga huquq berish kabi masalalar yuzasidan oyatlar mavjud. "Va yaxshi amallar ular(ayollar) uchun zimmalaridagi erlari oldidagi burchlari barobarida huquqlari ham bor" (Baqara surasi, 228-oyat) Rasuli Akram ham Badoi hajida aytgan xutbalarida "Ey insonlar! Ayollar borasida Allohdan qo'rqing. Sizning xotinlar ustida haqlaringiz bo'lganidek, ularning ham sizning ustingizda haqlari bordir!" (Кунрапа, 2018, s. 64).

Guvohi bo'lganimizdek ayollar mavqeyini Islom oliy darajada qo'ydi. Onani- Ayolni qadr-u qimmatini sharafladi. Bu an'ana Payg'ambarimizdan keyin ham davom etib, Musulmonona odob-axloq meyoriga aylandi. Har bir ziyoli va qalam axli o'z ijodiyotida Onani ulug'ladi. O'z she'rlarida unga nisbatdan bosh obraz timsolini berdi.

Zamonaviy she'riyatimizda ham Ona obrazini kuylagan she'rlar maydonga keldi. Har bir shoir Ona -Ayolga bo'lgan qarashlarini o'zgacha estetik ruhda kuyladi. O'z tasavvur olami yordamida Ona timsolini gavdalantirdi. Ustoz shoir Abdulla Oripovni "Ona"she'rida tilga olingan g'oyalar e'tiborga molikdir. Abdulla Oripov fikricha,Onani qadr-u qimmati Payg'ambarlardan ham yuqoridir. Zero,har qanday Payg'ambarni ham Ona dunyoga keltiradi.

Rasul javob qildi:-Tingla,birodar,
Gapimni bir bora quloqqa ilgin.
Imkon topa olsang dunyoda agar,
Eng avval onagga yaxshilik qilgin.
Bu hikmat sharhini o'yladim uzoq-
Rostdan ona erur qiblai olam.
Garchi barchamiz ham padarmiz,biroq

* Surxondaryo viloyati Denov tumanidagi 93-maktab o'qituvchisi, O`zbekiston, rozimurodovanorbibi@gmail.com

Onadan tug'ilgan payg'ambarlar ham.

(Oripov, 2018, s. 118)

Zamonaviy she'riyatimizning taniqli shoiri Salim Ashur ijodiyotida ham Ona-Ayol obraziga bosh timsol sifatida baho berilgan. Uning she'rlarida haqiqiy Ona obrazini yorqin namunasini ko'ramiz. Salim Ashur gavdalantirgan Ona mehribon, bolajon bo'lishi bilan birga, sabr-matonati bilan e'tiborlidir. O'zbek ayolini sabr-bardoshini, metindek irodasini poetik talqinda namoyon etgan. Salim Ashurning ijodiyotida joy olgan “Yoriltosh” she'ri yuqori mazmuni bilan ahamiyatlidir. Shoir bu she'rini ikki o'g'li urushda bedarak yuqolgan Yanglishmomosini xotirasiga bag'ishlab yozgan. She'rda Ikkinchi Jahon urush voqealari tasvirlangan. Yanglish-momo ikki o'g'lini urushga jo'natadi. Ammo ulardan hech qanday xat-xabar kelmaydi. Onaizor sabr-toqat bilan farzandlaridan yaxshi xabar kutadi. Afsuski, bolalaridan hech qanday xabar kelmaydi. Ayriliq azobida ado-yu tamom bo'lgan mushtipar Ona dardini toshga aytadi. Ma'lumki, tosh qattiq jism bo'lib, yorilishi qiyindir. Ammo Onani dardini eshitgan qattiq tosh ham azobga jidolmay yoriladi.

Ona qayerda noma'lum askarning qabrtoshni ko'rsa, borib quchoqlab yig'laydi. Farzandlarining qabri bo'lishi mumkin degan xayolga boradi. Salim Ashur Onaning bu holatini poetik mahorat bilan, shoirona ohangda tasvirlagan.

“Yoriltosh,tosh,yorilgin-a,

Men bolamni ko'rayin,

Kimligini bilayin. . . ”

Qirq,yillik yaradek zirqirar quyosh,

sinar ko'zlarimni tosh bardoshlari.

Tarixning qa'riga cho'kib bormoqda

noma'lum askarlar qabrtoshlari.

(Ashur, 2020, s. 38)

Tadqiqotlarimiz natijasida shuni guvohi bo'ldikki, Salim Ashur ijodiyotida Ayolni,Onani matonatini irodasini madh etgan she'rlar ko'p. U zamonaviy she'riyatimizda Ayol obrazini yangicha talqinda kashf etdi. Oddiy hayotiy voqealarga asoslanib yozgan she'rlarida davrning ijtimoiy va siyosiy muhitini,urushning dahshatli oqibatlarini ko'rsatib bera oldi. Shu bilan birga urush tufayli xalqimizning boshiga tushgan kulfatlarni she'riy yo'lda,sodda ohanglarda bayon etdi. Salim Ashurning “1941-yil balladasi”nomli she'rida ham Ikkinchi Jahon urush manzaralari haqida so'zlangan bo'lsa-da,she'rning asosiy g'oyasi urushga o'g'lini jo'natgan matonatli o'zbek ayoli tasvirlangan. She'r mazmun jihatidan juda yuqori saviyaga ega. Bu she'r “Yoriltosh” she'rining davomi desak ham bo'ladi. “1941-yil balladasi” she'rida bosh qahramon- Ona obrazidir. She'rda tasvirlangan Ona ikki o'g'lini urushga jo'natadi. To'ng'ichini urushga jo'natgan holati misolida kitobxon voqealarni ko'z oldiga gavdalantiradi. Ayniqsa,yosh kelinning bevalik qismati,hali kuyovlik gashtini surmagan yosh yigit taqdiri bilan qiziqadi. Yosh kelin erini urushga jo'natib uning do'ppisini hidlab,ko'ksiga bosib yig'lashi ancha ta'sirli holatdir. Lirik qahramon bu tasvirlar vositasida milliy g'ururi,or-nomusi baland bo'lgan o'zbek ayoli siymosini jonlantirgan. Andisha,hayo,iffati bilan namuna bo'la oladigan kelinlar xususida so'zlagan. Salim Ashurning “1941-yil balladasi” she'rida tasvirlangan Ona “Yoriltosh” she'ridagidek matonat timsolidir. To'ng'ichini qonxo'r jangga jo'natgan Ona hech qancha vaqt o'tmasdan kenjasini ham urushga yuborishha majbur bo'ladi. Har qanday Ona uchun bu fojiadir. To'ng'ichi haqida hech qanday xabar eshitmagan Ona uchun yana bir o'g'ildan ajralish oson emasdi. Ona yig'lab kenjasini urushda kuzatayotgan vaqtda qo'shnilar va qarindoshlar unga

nasihat beradilar. “O'g'lingni ochiq chehra bilan,kulib kuzatgin. Sening ochiq chehrang uning xotirasida qolsin”-deydilar. Alamzada Ona uchun odamxo'r urushga jigarbandini kulib kuzatishi oson emasdi.

Deydilarki: “Omon uzatgin,

et-betingni sal-pal tuzatgin.

Eslab yurar jangda siymongni,

kulib borsin, kulib kuzatgin”.

(Ashur, 2020, s. 7)

G'am-alam azobidan yuragi yonayotgan bo'lsa-da,Ona farzandini xonimonso'z urushda kulib kuzatadi. Oradan hech qancha vaqt o'tmasdan bir kecha Ona tush ko'radi. Emishki,olov yonib turgan tandirda,ikki o'g'li yonarmish. Ojiz qolgan Onaizor ularga yordam berolmasmish.

“. . . Yonar edi tandirda olov,

darvozadan chaqirdi birov.

Borib-kelib qarasam,o'tda

ikki o'g'li yonardi lov-lov”.

(Ashur, 2020, s. 8)

Onani ko'rgan tushi,ichki his-tuygu'si aldamadi. Urush tugagan bo'lsa-da,uning o'g'illari qaytmadi. Tirik yoki o'lganlik to'g'risidagi xabarni ham eshitmadi. Salim Ashur Ona siymosini,ichki dunyosini she'r so'ngida kitobxon uchun yanada ta'sirli jonlantirdi. Shoirning mahorati va poetik tajribasini bu she'r orqali bilib olish qiyin emas.

Ma'lum endi Ona ahvoli. . .

poyoniga yetdi a'moli.

Yonib turgan tandir og'zidan

Tushib qoldi kuygan ro'moli.

(Ashur, 2020, s. 9)

Salim Ashur talqinidagi Ona farzandlarini urushda yo'qotgan bo'lsa-da, hayot sinovlari oldida metindek bardoshli. Uning bardoshi va sabr-taqati oldida butun insoniyat bosh egadi. Botinan g'am-alamdan adoyi tamom bo'lgan bo'lsa-da,zohiran hech kimga dardini dasturxon qilmaydi. Botir bahodirdek taqdir hukmiga tan beradi.

Salim Ashur hayotiy voqealarni real tasvirlaydigan shoirdir. U Ikkinchi Jahon urushi voqealarini bolaligidayoq ota-bobolaridan eshitib ulg'aydi. Ularning shaxsiy fikr- mulohazalari bilan tanishdi. Hayotiy voqealarga asoslangan ertaklarni eshitdi. Bolalak dunyosini boyitdi. Aynan shu vaqtlarda shoir qalbida momosi obrazi vositasida matonatli o'zbek ayoli timsolini kashf etdi. Bir so'z bilan aytganda mard Onalar borligiga ishonch hosil qiladi. Shuning uchun ham ayollar-Onalarga nisbatdan hurmat va ehtiromini oshkora bayon etdi.

U bor joydan taraladi nur,

Nurlarini ichar ko'kda dur.

(Ашур, 2018, s. 44)

Salim Ashur qishloqda tug'ulib o'smirligi barcha qishloq bolalari singari og'ir mehnatda o'tgan. Albatta, Onasi ham u bilan birga mashaqqatli mehnat qilib halol risq terib,farzandlariga

yedirgan. Shoirning “Eski chiroq sho'lasi” she'rida o'z Onasi haqida so'z borilgan. Sakkiz farzandini kaftiga ko'tarib katta qilgan Ona, g'am-alamdan zahr-u zaqqum yegan. Bor dard-alamni o'zi yutib,bolalarini guldek o'stirgan.

Kun-tun masofasin yurib o'tardi,

Ertadan kechgacha zaqum yutardi.

Og'iriga yengil bo'lmadik,onam

Sakkizta farzandni kaftga ko'tardi.

(Ashur, 2022, s. 59)

Ayol-Ona go'zallik timsolidir. U farzandlari uchun husnini, sog'ligini va hayotini bag'sh etadi. Salim Ashur Ayolni-Onani ana shunday qudrat timsoli sifatida talqin etgan. Uning “Qishloq ayol” she'rida oddiy qishloq ayolini qahramonligi Onalik matonati haqida gapirgan. Lirik qahramon qishloq ayolini kallaklagan tut daraxtiga qiyoslagan. Ma'lkumki,tut bargi pilla qurtini parvarish qiladilar. Odamlar tut daraxtini qanchalik qadrlasalar-da,ammo pilla qurti parvarish uchun uni shoxlarini kesadilar. Natijada, shoxlari va barglaridan ajralgan daraxt chiroyi va shukuhini yuqotadi. Ona ham shunday farzandlarini voyaga yetkazib, ularni o'yog'ga turg'izish uchun bor-u yo'g'idan ayriladi. Farzandlarini baxti uchun o'z baxtidan, sog'ligidan voz kechadi.

Kuzdagi chechakday qovjirab borar,

Yorilgan labiga quyosh eriydi.

Yurakni qamalga olmasa orlar,

Kallaklangan tutday erta qariydi.

Ashur, 2022, s. 284)

Kuzatishlarimiz shuni ko'rsatdiki,Salim Ashur Ayol-Onani bosh qahramon sifatida she'rlarida talqin etgan. Shu bilan birga Onani ezozlash,qadrlash kabi tushunchalarni ilgari surgan.

Xulosa o'rnida aytishimish mumkinki,Salim Ashur Zamonaviy she'riyarimizda Ayol-Ona obrazini matonat timsoli sifatida talqin etgan. Inson hayotidagi eng qiyin vaziyat bo'lgan urush yilllarini mahorat bilan tasvirlab, shu davrdagi Onalar hayotini ko'rsatib bergan. Uning ijodiyoti yordamida Onaning haqiqiy irodasi bilan tanishib,undan o'rnak olish maqsadga muvofiq.

Foydalangan adabiyotlar

Ashur, Salim, Buyuk-75. "Pravo-press" nashriyoti. Toshkent-2020.

Ashur, Salim, Mangu el. Adabiyot. Toshkent-2022.

Oripov, Abdulla, Saylanma. Sharq nashriyoti. Toshkent-2018.

Ашур, Салим, Мухаббат китоби. Ғафур Ғулом номидаги нашриёт-манбаа ижодий уйи. Тошкент-2018.

Кунрапа Мухаммад Зако, Мухаммад ва ислом тарихи. “Sharq” Нашриёт-Манбаа Акциядорлик Компанияси Бош Тахририяти, Тошкент-2018.

SHODMONQUL SALOM IJODIDA AYOLLAR OBRAZINING O'ZIGA XOS JIHATLARI

Qunduz Baxtiyor qizi To'rayeva*

"Bugun har birimiz cheksiz minnatdorlik hissi bilan Yaratganning buyuk mo'jizasi bo'lgan ayol zotiga – mehribon onalarimiz, qadrli opa-singillarimiz, lobar qizlarimiz sha'niga eng go'zal so'zlarni aytishimiz tabiiydir. Biz sizlarni eng avvalo fidoyilik timsoli deb bilamiz. Mehridaryo qalbingiz, aql-zakovatingiz, sevgi va sadoqatingiz uchun sizlardan bir umr qarzdormiz."[1]

Shavkat Mirziyoyev

Shodmonqul Salom ijodi o'zbek adabiyotini, bugungi zamonaviy o'zbek she'riyatini ustoz shoirlardan qolgan qalamni qo'ldan tushirmay kelajak avlodga ohorli tarzda yetkazaman deydigan ijodkorlardan, desak mubolag'a bo'lmaydi.

Shoir ijodida ilhom baxsh etib turuvchi ayollar obrazi turli ko'rinishlarda namoyon bo'ladi. Uning nasri, maqola-yu badia, she'r-u shuurida o'zbek, turk ayollariga bo'lgan ochiqcha mehr, ularga nisbatan ta'zimona qarashlar ufurib turadi. Dastavval buni uning onasiga bag'ishlab yozgan she'rlari misolida ko'rishimiz mumkin. Shoirning "Onamga" she'rida mehribon onasiga nisbataan tashnalik tuyg'usi bor. Bebaqo umrimiz vaqtning chiq-chiqida suzilib o'tib borar ekan onalar o'sha tong-u shomning orasida sochlariga qirov tushib, qo'li-yu umriga qadoqlar tizilib, majnuntolday egilib bizni tark etganini bilmay qolar ekanmiz.

Jonim onam, ko'nlim onam,

Beva Barchin yig'lab bersin.

Chehrangdagi so'qmoqlardan

Bolaligim qaytib kelsin.[2]

Yuqoridagi misralarda shoir onasining yuzidagi so'qmoqlarga o'xshatarkan yoshligiga qaytishni juda qumsaydi. Shodmonqul Salom haqidagi ta'riflarda uning dostonnavis ekanligini ko'p ta'kidlaydi. She'rlarida ham buning isbotini ko'rishimiz mumkin: "Boqdingmi onamning doston ko'ziga" degan jumlalar hech kimnikiga o'xshamas ko'zga nisbatan "doston" deya ta'rif berilganini o'qib zavqlanasiz. Shodmonqul Salom o'sha yaratiq dostondagi beva Barchin obrazi ham shoirning onasiga bo'lgan mushtoqligidan yig'lashini istaydi. Shoir she'r davomida dunyo

* Termiz davlat Pedagogika insitituti, qunduztorayeva@gmail.com.
[1] Mirziyoyev.Sh.M «8 mart – Xalqaro xotin-qizlar kuni»ga bag'ishlangan tantanali marosim tabrigi, — Toshkent shahridagi Xalqaro kongress markazi. KUN.UZ sayti, 07.03.2023
[2] Salom, Shodmonqul. "She'r sayyorasi": she'rlar —Toshkent: "Adabiyot" nashriyoti, 2020. -124-bet

shoirlari mangu bog‘cha bolalari kabi ekanligini aytarkan, bu olamda uch chin so‘z: Sog‘inch, Hijron va Armon borligini ta’kidlaydi.

Shoir xalqining tuprog‘i ko‘ngilni asraydigan, uni avaylaydigan, zarra narsadan ham ozorlanadigan loydan yaratilgan deb o‘ylayman.

Axir har nedan ustun o‘sha ko‘ngil emasmi? Qalb g‘uborsizligi tufayli buyuk she’rlar tug‘ilsa ajab emas.

Shodmonqul Salomning “Onam xasta edi” she’rida ham ko‘ngilni asrash xususida bot-bot to‘xtaladi.

Onam xasta edi, betob edi o‘g‘lim,

Gulning tikonlari to‘sdi yo‘limni.

Jonimni qonatdim, labimni tishlab,

Ko‘nglimni asradim, faqat ko‘nglimni.[3]

Inson hayotida shunday og‘ir kunlar bo‘ladiki, o‘sha onlarda ko‘nglimiz bilan sirlashamiz. Shoir ham musibatli kunlarida, ko‘nglini do‘st bilganligini dunyo yuragidan ko‘chib ketsa-da, faqat ko‘nglini asraganini aytadi.

Shoirning bu she’ri avtopsixoligik lirikaning namunasi deya olamiz.

Avtopsixologik lirika deganda lirik qahramon bilan shoir shaxsiyati mos tushgandek ko‘rinadigan, aniqrog‘i, ikkalasi bir-biriga yaqin bo‘lgan she’rlar tushuniladi. Bunday she’rlarda shoir “men” tilidan gapiradi, ko‘proq o‘z qalbiga murojaat etadi, o‘z-o‘zini, ko‘nglidagini ifodalaydi. Ya’ni agar avtopsixologik lirikaga mansublik uchun shoir shaxsiyati va lirik qahramon orasidagi yaqinlik (aynan moslik emas)ni kifoya deb qarasak, u holda lirik asarlaming aksariyati avtopsixologik xarakterga egaligi ma’lum bo‘ladi.[4]

“Onam xasta edi” va “Onamga” she’rlari meditativ nazm yo‘nalishida yozilgan. Meditativ lirika — ko‘ngil she’riyati deb ham nomlanadi. Bu bejizga emas, albatta, ko‘ngildagi so‘z she’rga jo bo‘lsa uni tinglagan qalb rohatlanadi.

Lirika emotsional-hissiy (meditativ) fikrlashdir, ya’ni u ichki olam, qalb dialektikasi aksidir. Dunyodagi ziddiyatlar dilga ko‘chadi va ular ko‘ngilga o‘tadi; lirika ichki poeziyadir, ruhiy holat oynasidir. Shoirning ichki, ma’naviy dunyosi boy, keng va teran bo‘lsa, uning lirikasi ham xuddi shunday holga keladi.[5]

Shodmonqul Salomning anchayin ijodi meditativlikdan tug‘ilgan. Bunday ko‘ngil ustun turadigan she’rlar shoirning shaxsiyatiga ham ishora bo‘lsa ajab emas. Agar shoirning ichki “meni” boy, ma’naviy olami teran, yuragi hissiyotga to‘la bo‘lsa uning lirikasi ham xuddi shunday barq uradi.

Qadim surxonlik bu shoir juda ta’sirchan ijodkor. Fikrimizning tasdig‘i o‘laroq, shoirning “Qandiyor” she’rining yaralish tarixi Shodmonqul Salom yuragini larzaga keltiradi. Shoir Toshkent shahridan ota yurt Surxondaryo tomon yo‘l safarida bo‘lar ekan Qandiyor ismli o‘ksik ayol bilan tanishadi. Uning taqdiri muzlagan qalbni eritadigan darajada ozorlangan o‘tmish hikoyasi shoirning ushbu she’rining tug‘ilishiga yo‘l ochadi.

Ko‘kning faryodlari yerga to‘kildi,

[3] Salom, Shodmonqul “She’r sayyorasi”: she’rlar —Toshkent: “Adabiyot” nashriyoti, 2020. 97-bet
[4] Quronov, D. Adabiyot nazariyasi asoslari /darslik/. — Toshkent: «InnovatsiyaZiyo”, 2020, 253- bet
[5] Xudoyberdiyev Erkin Adabiyotshunoslikka kirish. Xudoyberdiyev Erkin; 0 ‘zbekiston Respublikasi oliy va o ‘rta maxsus ta’lim vazirligi. - T.: Iqtisod-moliya, 2007. - 304 b. 235-bet

Yerning quvonchlari qirga to‘kildi,

Bizning armonimiz she’rga to‘kildi,

Bearmon tog‘larga ketdik, Qandiyor.[6]

Shodmonqul Salom bu misralari orqali xuddi Qandiyorga taskin bermoqchidek tuyiladi. Misralar ketma-ketligida Boysuntog‘ga yog‘gan qor kabi Qandiyorning dardi she’rga to‘kiladi. Ushbu she’rda lirik qaxramon bilan birga Qandiyor obrozi ham ishtirok etganligi uchun personajli lirika deya olamiz.

Personaj (lot. Persona – shaxs) — san’at va badiy adabiyotda muallif tomonidan tasvir etilgan shaxs. Personajlar asar voqealarida qatnashuvi, tasvirlanishi va umumlashtirilishi darajasiga ko‘ra asosiy personajlar, yordamchi personajlar, epizodik personajlarga bo‘linadi. Badiiy asar voqealarining boshidan oxirigacha faol qatnashgan va yozuvchining asosiy g‘oyaviyestetik niyatini tashuvchi shaxslar asosiy personajlar hisoblanadi.[7]

Shunga ko‘ra ,,Qandiyor’’ she’ri persanaj lirikaning yorqin namunasi bo‘la oladi. Qandiyor she’rning boshidan so‘ngigacha qatnashib shoirning g‘oyaviy- estetik niyatini amalga oshiruvchi asosiy personaj bo‘lib xizmat qiladi. Shoir bu ojiza lirik qahramonga yupanch bo‘lishga harakat qilar ekan, bor dardlarni, qayg‘u-hasratlarni tashlab ketishga undaydi. Bu yorug‘likka chiqishni shoir quyidagicha da’vatlar bilan ifodalaydi: “to‘lg‘ongan”, “uyg‘ongan”, “cho‘lg‘ongan”, “qo‘zg‘olgan”, “bearmon” va “yastangan” tog‘larga ketdik, Qandiyor.

Mening nazarimda, bu chaqiriqlar ramziy ma’noda inson qalbi tog‘iga, qalb yuksakligiga erishish yuki berilganligi she’rning g‘oyaviy, badiiy-estetik jihatdan go‘zal chiqishiga zamin yaratgan.

Shodmonqul Salomning yana bir ayol haqidagi she’ri “Ayol sen borsanki...” ham g‘oyaviy ko‘lami jihatdan yuqorida tahlil etganimiz “Qandiyor” she’riga o‘xshab ketadi. Bu she’r lirikaning lirik kechinma egasiga ko‘ra avtopsixogik turiga kiradi. Shoir hayoti, atrofida bo‘layotgan yaqin kishilarning yurak siqimini o‘z qalamida jo qilarkan, unga badiiylik berishga harakat qiladi.

Manzura kenjamiz, erkaroq edi,

Uning uch o‘g‘lini ovladi sayyod.

Ko‘ngliga boqmading, ko‘ziga boqmading,

Buncha qo‘ling qattiq, otajon, Hayot!

Keyin onam ketdi... to‘yga ketganday,

Manzura ko‘nmadi — yig‘loq bo‘p qoldi.

Uning anor suvli jomday ko‘ngliga

Xudoyim baribir sabr ham soldi.[8]

Bir ayolning boshiga taqdir ne savdolarni solib ham to‘ymaydi. Unga chiroyli sabr ham berarkan Qodir Xudoyim. She’r so‘ngida shoir “Ayol, men qoshingda mangu go‘dakman...” degan iqror bilan tugallaydi. She’rdagi asl ma’no-mohiyat ham shu misrada jamlangan deb

[6] Salom, Shodmonqul. “She’r sayyorasi”: she’rlar —Toshkent: “Adabiyot” nashriyoti, 2020.- 233-bet
[7] O'zME Birinchi jild. “O‘zbekiston milliy ensiklopediyasi” nashriyoti, Toshkent, 2000-yil, 177-178-betlar
[8] Salom, Shodmonqul, “She’r sayyorasi”: she’rlar —Toshkent: “Adabiyot” nashriyoti, 2020.- 67-bet

o‘ylayman. Xoh u erkak, xoh u ayol bo’lsin, xoh faqir-u, xoh mansabdor bo‘lsin onasi oldida mangu go‘dak kabidir.

Shodmonqul Salom o‘zbek milliy urf-odatlari, ananalarini yaxshi ko‘radigan, kurash-u ko‘pkariga qiziqadigan “jaydari” shoir. O‘zbek polvonlariga atab bir qancha she’rlar, maqolalar yozgan.

Shoirning “Alpomish tilidan” she’ri ham shunday she’rlar sirasiga kiradi.

Barchin ko‘zidagi yoshday tizilib,

Dardim zindonda ham qolsa sezilib,

Nomusimni ossam ketar uzilib,

Qorajon tashlagan arqonlarimga.

… Buxoro yaqinmi, Boysun yaqinmi?

Yulduzlar to‘kilgan maydonlarimga.

Sovringa tikaman yurakkinamni,

Yuragi pand bermas polvonlarimga.[9]

Shoir Alpomish zindonda yotganda Barchinning mayus ko‘z yoshli holini ko‘z oldiga keltirarkan or-nomus haqidagi qarashlariga badiiy talqin beradi. Asli polvonlik o‘zbek xalqining yurak-yuragiga singib ketgan, qonida oqadigan mardlikdir. Shoirning bu she’rini tahlil qilar ekanman, “Ko‘ngil obidasiga yo‘l” kitobidagi “Surxonda to‘y” essesi (4-qismdan olingan) dagi ko‘plab qiziqarli urf-odatlarni Shodmonqul Salom o‘z ko‘zi bilan ko‘rib qalamida sayqal beradi. Uni o‘qib to‘y bazmida ishtirok etayotganday his qilasiz. Essening “Kurash” qismida Qurbonoy maston voqeasi keltirilgan bo‘lib, unda ketmonlik Jo‘ra polvonning origa kurash maydonida bakovul uch bor e’lon bersa ham sira sas chiqmaydi. Kurashda mezbonlardan polvon origa hech kim chiqmasa bu qishloq uchun sharmandalik , albatta. So‘ngra tojikistonlik mehmonga raqib bo‘lib bir kishi tomoshabinlar orasidan chiqadi. Bu noma’lum Polvon Jo‘ra polvonning otadosh akasi deb tanishtiriladi. U raqibini bir zarb bilan ikkinchi qo‘ldayoq yiqitadi. Bu zavqli jarayon quyidagicha tasvirlangan: “…U raqibining kutilmagan hujumidan dog‘da qolib, uning yelkasidan qanday oshib ketganini sezmay ham qoladi. Shunda g‘olib “polvon” mag‘lubning ustiga bosib tushganda zarbning zo‘ridan ikki siynasi jelak yoqasidan toshib, ko‘ksini yorib mehmon polvonning yuzini qoplab qoladi. Bu manzara bir necha soniya ichida ro‘y bersa-da, ko‘pchilik bu holni ko‘radi. Tojikistonlik polvon kurashdan yutgan bironta sovrinini olmay davrani tark etadi va uni hech kim kurash maydonida qayta ko‘rmaydi. U ayol kishidan yiqilgan edi. Polvonni mag‘lub etgan esa Jo‘ra polvonning tug‘ishgan opasi Qurbonoy bo‘lib, shu kundan boshlab, el ichida “Qurbonoy maston” nomini olgan.”[10]

Bizning shonli tariximizda Qurbonoy maston kabi ayol polvonlar ham oz emas, albatta. To‘maris-u Barchinlar turkiy ayollar shahdidan darak beradi.

Shodmonqul Salomning “Cho‘pon qizi qo‘shig‘i”, “Zarbibi amma matallari”, “Surxon qo‘shig‘i”, “Cho‘pon hikoyasi” kabi she’rlari ijroviy lirikaning yorqin namunalaridir.

Avtopsixologik lirikaning ziddi o‘laroq, shoir shaxsiyati bilan lirik qahramonning mos tushmasligi ochiq ko‘rinib turgan she’rlar ijroviy lirika deb ataladi. Bu xil she’rlami ijroviy lirika deb nomlayotganimiz sababi shuki, ularda shoir o‘zga shaxs ruhiyatiga kiradi, go‘yo uning rolini

[9] Salom, Shodmonqul. “She’r sayyorasi”: she’rlar —Toshkent: “Adabiyot” nashriyoti, 2020.- 235-bet
[10] Salom, Shodmonqul. Ko‘ngil obidasiga yo‘l: esse, publisistik maqolalar.—Toshkent: “Mashhur press” nashriyoti, 2018.-185-bet

o‘ynaydi va asarda uning qalbini suratlantiradi. Ya’ni ijroviy lirikada ham kechinma “men” tilidan izhor qilinadi, biroq bu “men” endi shoirdan mutlaqo boshqa, kechinma subyekti endi tamom “o‘zga” shaxsdir. Odatda, ijroviy harakterdagi she’rlarning sarlavhasi, sarlavha ostidagi izohi,
epigrafi yoki asosiy matnning o‘zida kechinma egasiga ishora mavjud.[11]

Yuqorida keltirilgan Shodmonqul Salomning she’rlari o‘z nomi bilan ijroviy lirika tipidagi she’rlar ekanligidan dalolat berib turibdi. Shoirning “Cho‘pon qizi qo‘shig‘i” she’rining sarlavhasidan kechinma “o‘zga shaxs” ekanligi ma’lum. Bunda shoir cho‘pon qizning qalbini his-tuyg‘ularini qalamiga moslashtirib yozadi.

Har bir yoshning o‘z maromi, go‘zal vaqti bo‘ladi. Bo‘yga yetgan, ayni kamolot pallasida hur ko‘ngli sevgidan yonadigan dilbar qizning aytimi o‘qig‘uvchi xayolotiga ajib hislarni soladi. “Qoratog‘dagi oq tonglar”, “Buloqlarga bo‘y qizlarning tush so‘ylashi”, “Bo‘z otlining poylashi”, “Gulro‘molni archazorga tashlab qo‘yish” bu jarayonlar ko‘z oldingizga kelar ekan go‘yo samimiy muhabbat hissini tuyganday bo‘lasiz.

Chanqovuzning tilidayin

Tili chiqdi dunyoning.

Shu dunyoni qo‘shiq qilib

Kuylashini kuylayin.

Sevgiday hur olov tili

Yayrashini kuylayin.

Qushlar qolib, yuraklarim

Sayrashini kuylayin.[12]

Zeroki yoshlikdagi muhabbat beg‘ubor qalbni sayratadigan yurak tilsimi. Kim bu davrda qo‘shiq kuylamagan, tunlari bedor bo‘lib ajib xayollar surmagan deysiz.

Shodmonqul Salomning “Zarbibi amma matallari” she’ri ham sharq ayollarining zehni o‘tkir, faylasufona qarashga ega ekanligidan dalolat beradi. Ayniqsa, qishloq ayollari birmuncha doston, aytim, matallar, afsona-yu rivoyatlarni biladigan ertaknavis bo‘lishadi. Zarbibi amma ham shundaylar sirasiga kirsa, ajab emas.

Hech cho‘ponlik mashaqqati haqida o‘y surganmisiz? Ular haqida fikr yuritganmisiz? Tunda biz shirin uyquda bo‘lganimizda ular halovatsiz yotishi haqida bilasizmi? Yo‘q, albatta. Quyida tahlil etmoqchi bo‘lgan she’rimizda keltirilgan matallarni o‘qir ekansiz bu ishning mehnati qanchalar ekanligi biroz bo‘lsa-da anglaysiz. “Oy — qo‘zisin yo‘qotgan cho‘pon”, “Oy — ot minib kelayotgan cho‘pon” misralarini o‘qir ekansiz qorong‘i tun, yolg‘iz cho‘pon, uning hamrohi dilgir oy, qishning zalvori ketmaga ko‘klam havosi ufurib turganda qo‘zichoqlarning ko‘payish pallasi yodingizga kelishi tabiiy.

Foydalanilgan adabiyotlar ro‘yxati:

Mirziyoyev.Sh.M «8 mart – Xalqaro xotin-qizlar kuni»ga bag‘ishlangan tantanali marosim tabrigi, — Toshkent shahridagi Xalqaro kongress markazi. KUN.UZ sayti, 07.03.2023

[11] Quronov. D. Adabiyot nazariyasi asoslari /darslik/. — Toshkent: «InnovatsiyaZiyo”, 2020, 253- bet
[12] Salom, Shodmonqul. “She’r sayyorasi”: she’rlar —Toshkent: “Adabiyot” nashriyoti, 2020.- 139-bet

O'zME Birinchi jild. “O‘zbekiston milliy ensiklopediyasi” nashriyoti, Toshkent, 2000-yil, 177-178-betlar

Quronov, D. Adabiyot nazariyasi asoslari /darslik/. — Toshkent: «InnovatsiyaZiyo”, 2020, 253 bet

Salom, Shodmonqul. Ko‘ngil obidasiga yo‘l: esse, publisistik maqolalar.—Toshkent: “Mashhur press” nashriyoti, 2018. 240 bet

Salom, Shodmonqul. “She’r sayyorasi”: she’rlar —Toshkent: “Adabiyot” nashriyoti, 2020.- 260-bet

Xudoyberdiyev Erkin. Adabiyotshunoslikka kirish; O‘zbekiston Respublikasi oliy va o ‘rta maxsus ta’lim vazirligi. - T.: Iqtisod-moliya, 2007. - 304 b. 235-bet

Tarih Sahnesinde Türk Dünyası Kadını Uluslararası Sempozyumu
"Turk Dunyosi Ayollari Tarix Sahnasida" Mavzusida Ellararo Ilmiy Yig'ini
The International Symposium Women of the Turkic World at the Stage of History
BİLDİRİLER KİTABI ● MA'RUZA MATERİALLARİ ● BOOK OF PROCEEDINGS

OSMAN ÖDE'NİN TARİHÎ ROMANINA GÖRE ALTUNCAN HATUN

Selcan Sağlık Şahin*

Giriş

Türk tarihinde Altuncan Hatun, Selçuklu sultanlarından Tuğrul Bey'in eşi olarak tanınmıştır. Tarihî kaynaklarda Tuğrul Bey yiğit, cömert, kendine karşı isyan edenleri affeden, yumuşak huylu bir hükümdar olarak anılırken (Sevim, 1997, s.88) Altuncan Hatun dindar, akıllı, iyi niyet sahibi, azimli, ihtiyatlı, yoksullara sadaka veren ve yararlı işler yapan bir hatun (Sevim, 1997, s.63) olarak anılmaktadır. Bu ikili ile ilgili olarak kaynakların hemen hemen hepsinde belirtilen bir diğer husus da Tuğrul Bey'in Altuncan Hatun'a çok güvendiği, birçok iş ve sorunda ya onun fikrini aldığı ya da bunların çözümünü bizzat kendisine bıraktığıdır (Sevim, 1997, s.63; Kuşçu, 2022, s.48). Selçuklu tarihçisi Prof. Mehmet Altay Köymen, evlenmek suretiyle Selçuklu sarayına intisâp eden Selçuklu hatunlarının, hükümdar ailesine mensup hanedan üyeleri ile aynı hak ve imtiyazlara sahip olduğunu belirtmiştir (Kuşçu, 2022, s.46'dan). Bu durum da onların devlet yönetimine etki etmelerini kolaylaştırmış olmalıdır.

"Altıncan Hatın" Romanının Yazarı Osman Öde

Çağdaş Türkmen edebiyatında şiir, hikâye, deneme ve roman yazarı olarak tanınan Osman Öde, Türkmenistan'ın Kerki civarındaki Astanababa köyünde dünyaya gelmiştir. 1979 yılında Mahtumkulu Türkmen Devlet Üniversitesi Yabancı Diller Fakültesi'nin Alman Dili Bölümü'nü bitiren yazar, *Türkmenistan Kommunisti* gazetesinde edebiyat görevlisi olarak çalışmıştır. Daha sonra Mollanepes Türkmen Devlet Akademik Drama Tiyatrosu'nda edebiyat bölümünün müdürlüğünü yapmış; Türkmenistan Yazarlar Birliği'nin "Ruh" (Manevî) sanat ve verimlilik grubuna başkanlık etmiştir. Osman Öde; *Humayın Kölegesi*, *Möcek Kanuni* (1990), *Her Kellede Han Otır* (Hudayberdi Hallı ile birlikte, 1992), *Bereket* (1993), *Sizi Hiç Vagt Unutmarın* ve *Özgenin Ömri* gibi kitapların yazarıdır. Yeni Türkmen edebiyatı araştırmalarına yön veren isimlerden biri olarak anılan Osman Öde, *Könül Kerveninin Yüki* (Aşgabat 1998) adlı kitabında, üç şahsiyetin edebiyat dünyasına hizmetlerini incelenmiş ve değerlendirilmiştir. Bu eserin "İnsanlığın mâhek daşı" adlı bölümünde usta yazar, tanınmış şair Berdinazar Hudaynazarov'un eserlerini incelenmektedir. Osman Öde, *Ruhnama-Türkmençilik Kodeksi* (Aşgabat 1998) adlı kitabında da edebiyat araştırmaları ile ilişkili bazı makalelerine yer vermiştir.

Osman Öde'nin, *Durmuş Nobatgulı Dâldir, Gövherim* (Aşgabat 1998) adlı kitabında ise şair Nobatgulı Recebov'un şiir yönü değerlendirilmektedir (TTEA-11, 1998, s.526). Türkmen Devlet Neşriyat Kulluğu tarafından 2012 yılında Aşgabat'ta yayımlanan *Altıncan Hatın* romanı

* Doç. Dr., Ankara Üniveristesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları Bölümü, Güney-Batı (Oğuz) Türk Lehçeleri ve Edebiyatları Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.
https://orcid.org/0000-0001-7644-3965.

ise 2014 yılında vefat eden Osman Öde'nin son çalışmalarından biridir. Odağına Selçuklu Türklerinin tarihinde önemli rol oynamış Altuncan Hatun'u alan eser[1], eski Oğuzların/Türkmenlerin sadece tarihlerine değil aynı zamanda kültürlerine, yaşam tarzlarına, inanışlarına da ışık tutmaktadır.

Osman Öde'nin Tarihî Romanına Göre Altuncan Hatun

Prof. Dr. Ayşe Dudu Kuşçu, "Selçuklu Devlet Yönetiminde Kadının Yeri ve Altuncan Hatun Örneği" adlı makalesinde, Tuğrul Bey'in eşi Altuncan Hatun'un hem şahsiyet bakımından hem de siyasete yatkınlığı dolayısıyla Tuğrul Bey üzerinde geniş bir nüfuza sahip olduğunu belirtirken Selçuklu'nun devlet siyasetinde doğrudan etkili olan bu hatunun Tuğrul Bey ile evlenmeden önceki hayatı hakkında çok fazla bilgiye sahip olunmadığını söyler (2022, s.48). Övez Gündoğdıyev'in hazırladığı *Türkmen Zenanlarınıñ Tarıhı Keşbi* adlı eserde Altuncan Hatun'un aslının Harezm'den olan bir Türkmen kadını olduğu ve doğum yerinin muhtemelen Zemahşer olduğu belirtilir (2013, s.124).

Osman Öde'nin tarihî kaynaklardan faydalanarak yazdığı romanına bakıldığında da Altuncan Hatun'un soyu ile ilgili bir takım bilgiler görülmektedir. Roman, Altuncan Hatun'un dedesi Abdal Buğra'nın yaşadıklarının anlatımıyla başlar. Abdal Buğra, Afrigoğulları (Trkm. Eprikoğulları) Hanedanlığı'ndandır (Öde, 2012-I, s.19). Tarihte Harezmşahlar'dan önce Harezm bölgesinde aynı adla hüküm sürmüş üç hânedan vardır. Bunlardan biri Afrigoğulları, ikincisi Me'mûnîler (Trkm. Mamunlar) ve üçüncüsü de Altuntaşoğulları'dır (Trkm. Altındaşlar) (Taneri, 1997, s.228). İşte *Altıncan Hatın* romanında bu üç hanedanlığın mücadeleleri anlatılmaktadır.

Afrigoğulları, Harezm'de hüküm sürerlerken yine Harezm'de hüküm süren Me'mûnîlerden Abdulla Memun ve askerleri tarafından saldırıya uğrarlar. Romanda aktarılana göre bu saldırıdan sadece Abdal Buğra ve 7 yaşındaki oğlu Abdülmelik kurtulmuştur. Baba-oğul küçük bir kale olan Zemahşer'de (Trkm. Zamahşar) yaşamaya başlarlar ancak Abdal Buğra'nın sağlığı yaşadığı olaylardan, kayıplardan sonra bozulur ve vefat eder. Abdülmelik'e (Altuncan Hatun'un babası), Abdal Buğra'nın eski dostu Tahir Efrasiyap sahip çıkar. Onu büyütür, kendi kızı Hacer (Trkm. Hacar) ile evlendirir (Öde, 2012-I, s.20). Abdülmelik, babasından kalan Zemahşer Kalesi'nde yaşamaya ve ticaretle geçinmeye başlar. Romana göre, Gazneli Sultan Mahmud'un yolunun Zemahşer Kalesi'ne düştüğü bir gün Abdülmelik Han'ın kız çocuğu dünyaya gelir. Sultan Mahmud'u kalesinde ağırlayan Abdülmelik Han, kızını Sultanın kucağına verir ve ona isim takmasını rica eder. Bunun üzerine Sultan Mahmud:

"-*Mertebeli gız bolup yetişsin. Adı Altıncan bolsun. Beyik beğe mınasıp hemra bolsun. Adını men berdim, ömrüni, mertebesini Allahtağala bersin*" der (Öde, 2012-I, s.27).

Romanda Altuncan'ın erken (7 aylık) yürüyüp geç (5 yaşında) konuştuğu, "Soltanın gızı" olarak anıldığı ve Zemahşer Kalesi'ne baht getirdiği söylenir (Öde, 2012-I, s.28). Abdülmelik Han'ın Altuncan dışında üç oğlu vardır: Altuncan'ın ağabeyi Sadullah ve küçük, ikiz erkek kardeşleri Habil ve Kabil.

Altuncan Hatun küçüklükten silah kuşanmasını ve kullanmasını öğrenir. İlk kılıcını 6 yaşında eline alır. Çevresi Abdülmelik Han'a "Sen kızına savaş talimi yaptırma. Kız kısmının yeri kap-kacağın yanıdır" dese de Melik "Kızıma kendini korumasını öğretiyorum. Yaşı kemale erdiğinde 'eline kılıç al' desem de almaz zaten" der. Ancak Altuncan Hatun eline aldığı kılıcını

[1] Osman Öde(yev)'in eserinin orjinal adı Altıncan Hatın'dır. Bu çalışmada eser adı orjinal halinde kullanılırken, tarihî şahsiyet adı olarak Türkiye'de yapılan çalışmalarda ağırlıklı kullanılan Altuncan Hatun biçimi tercih edilmiştir. Burada bir bilgilendirme de yazarın soyadı hususundadır. Osman Ödeyev, soyadını Türkmenistan'ın bağımsızlığı sonrası Öde şeklinde kullanmayı tercih etmiştir. Romanın dış kapağında yazarın soyadı Öde olarak yazılmışken, iç kapakta Ödeyev biçiminde yazılmıştır.

bırakmayacak, ileride elinde yatağan kılıcı, belinde hançeri ile yiğit bir kız olacaktır (Öde, 2012-I, s.42). Altuncan Hatun 13-14 yaşına geldiğinde güzelliği kadar cesurluğu, güçlülüğü, savaşmaktaki ustalığı, avcılığı ile dillere destan olur (Öde, 2012-I, s.45). Katıldığı bir avda 11 geyik, 7 sülün avladığı söylenir (Öde, 2012-I, s.75).

Eski devirlerde on iki yaş oğlanın, dokuz yaş ise kızın yetişkinlik yaşı olarak görülürmüş (Öde, 2012-I, s.65). Altuncan Hatun on dört yaşına girdiğinde anne-babası ona artık geleceği düşünmesi gerektiğini ve bir "ere varması" gerektiğini, "ondan çaga önmesi"[2] gerektiğini söylerler fakat Altuncan Hatun "-Maña çaga da gerek däl, ärem"[3] der (Öde, 2012-I, s.68).

Türkiye'de doğrudan veya dolaylı şekilde Altuncan Hatun'dan bahsedilen çalışmalarda onun Tuğrul Bey ile yaptığı evlilikten önce bir evlilik daha yaptığı ve hatta bu evliliğinden Anuşirvan adında bir oğlu olduğu bilgisi yer almaktadır. Prof. Dr. Ayşe Dudu Kuşçu adı geçen makalesinde bu ilk evlilikle ilgili şunları söyler: "Altuncan Hatun büyük ihtimalle Selçuklular ile müttefik olan ve onlara en kritik dönemlerinde yardımda bulunan Harzemşah Harun'un 1035 yılında ölümüyle dul kalan eşi olmalıdır" (2022, s.49). Övez Gündoğdıyev'in adı geçen eserinde de Altuncan Hatun'un Harezm şahlarından biri ile evlendiği, fakat eşinin vefat ettiği ifade edilmekte ve bu ilk eşinden doğma oğlu olarak da Anuşirvan'ın adı geçmektedir (2013, s.124). Osman Öde'nin romanında ise Anuşirvan, Altuncan Hatun'un değil, dayısı Tümen Bey'in oğludur. Anuşirvan'dan hep Altuncan Hanım'ın *oğulluğu* "evlatlığı" olarak bahsedilir (Öde, 2012-II, s.74). Romanda dayı karakteri, Altuncan Hatun'u her daim destekleyen, yanında olan bir kişi görünümündedir. Altuncan Hatun dayısı Tümen'e çok düşkündür. Abdülmelik Han'ın Gazneli Mahmud ile seferde olduğu bir zaman Altuncan Hatun, annesi, dayısı ve yeğeni ile birlikte Arsahuşmisen'deki dedesi Tahir Efrasiyap'ın yanına gider. Burada kaldıkları günlerden birinde Selçuklulardan Tuğrul Bey'in talana çıktığı ve adamlarının mülkteki evleri ateşe verdiği haberi gelir (Öde, 2012-I, s.93). Haberi alan Tümen Bey, adamları ile birlikte, olaya müdahale etmeye gider. Hatta Altuncan Hatun da yatağan kılıcını alıp peşlerinden gider. Bu olayın sonunda Tümen Bey ağır yaralanır ve vefat eder. Ölmeden önce oğlu Anuşirvan'ı Altuncan Hatun'a emanet eder. Anuşirvan'ın ömrünün sonuna kadar yetecek altını da Altuncan Hatun'a bıraktığını söyler (Öde, 2012-I, s.96). Bundan sonra Altuncan Hatun'un tek amacı dayısını öldürdüğüne inandığı Selçuk Bey'den öç almaktır. Erkek kardeşleri, babalarının cihatdan dönmesini bekleyeceklerini ve bu işe karışmamasını söylerler. Çünkü öç almak, erkeklerin işidir (Öde, 2012-I, s.98).

Romanda yer alan 24 hikâyeden ikincisinde Selçuk Bey, Kutalmış Bey, Tuğrul Bey ve Çağrı Beyler'den bahsedilir. Özellikle Kınık boyu, gittikleri yerlerde hiçbir şey bırakmayan, tozu dumana katan *ak çekirgelere* benzetilir (Öde, 2012-I, s.91). Bununla birlikte yukarıda anlatılan olay örgüsünde Selçuk Bey'in suçu net değildir. Tümen Bey'in kimler tarafından öldürüldüğü meçhul olmakla birlikte haydutlardan biri kaçarken 'Ben Tuğrul Bey'im' diye nâra atmıştır. Dayısının öcünü almak isteyen Altuncan Hatun ise kendisi ile evlenmek isteyen Türkmen beylerinin hepsinden Tuğrul Bey'in başının getirilmesini talep eder. Başına neredeyse ödül konduğunu işiten Tuğrul Bey, Altuncan Hatun'un kapısına gelir, dayanır. Romana göre Altuncan Hatun ve Selçuk Bey böyle tanışırlar. Selçuk Bey, Altuncan Hatun'un dayısı Tümen Bey'i kendisinin öldürmediğini söyler ve Altuncan Hatun da ikna olur. Tanıştıkları andan itibaren birbirilerinden etkilenmişlerdir. Sonunda Selçuk Bey'in en yakın adamları Altuncan Hatun'u istemeye giderler. Prof. Dr. Ergin Ayan'ın, "Harzemşahlar Hânedânının Evlilikleri" başlıklı makalesinde Tuğrul Bey'in 1042-1043'te Harezm üzerine yürüyüp şehri aldıktan sonra Harzemşah Şah Melik'in dul karısı Altuncan Hatun ile evlendiği ifade edilmektedir (2016, s.17). Romanda ise Tuğrul Bey ve Altuncan Hatun'un düğün gecesinde Harzemşah Şah Melik

[2] Çaga önmek: Çocuk doğurmak.
[3] Bana çocuk da koca da gerekmez.

saldırıya geçer (Öde, 2012-I, s.308). Altuncan Hatun ile Tuğrul Bey'in evlendikleri tarih net değildir. 1035 veya 1041-42-43 gibi farklı tarihler verilmektedir. Tarihî kaynaklarda 1034 yılı Kasım ayında, Cend emiri Şah Melik'in yaptığı bir gece baskını ile Selçukluları ağır bozguna uğrattığı bilgisi de mevcuttur (Kuşçu, 2022, s.180). Yine romanda Şah Melik (Trkm. Şamälik), Altuncan Hatun'un babası Abdülmelik Han ve annesi Hacer Hatun'u öldürmekle kalmamış, küçük erkek kardeşlerinden Habil'i asmış; Zemahşer'de 300 kişiyi öldürürken Selçuklulardan 8 bin kişiyi katletmiştir (Öde, 2012-III, s.296). Şah Melik daha sonra yakalanıp öldürülür (Öde, 2012-III, s.300).

Romana göre bu çift, Gazneli Sultan Mesut ile yapılan Dandanakan Savaşı (1040)'dan önce evlenmişlerdir. Öyleki Altuncan Hatun bu savaşa 40 çilteni (askeri) ile katılır. Ağır yara alır. Askerlerinin hepsi ölür. Tuğrul Bey, Altuncan Hatun ile bizzat ilgilenir, yaralarını sarar ve onu savaş alanından uzaklaştırıp diğer kadın ve çocuklarla birlikte güvenli bir yere gönderebilmek için boşar (Trkm. Talak) (Öde, 2012-II, s.77-78). Altuncan Hatun bu duruma çok bozulsa da savaş kazanıldıktan sonra Rey[4] şehrinde ikinci defa düğün yaparak evlenirler. Osman Öde'nin romanında Altuncan Hatun'un Tuğrul Bey'den önce başkasıyla yaptığı bir evlilikten bahsedilmez. Aksine, Tuğrul Bey'in Altuncan Hatun'dan önce Nur vilayetinin valisi İskender ibn Nurcan'ın Altın adlı kızı ile bir evlilik yaptığından, fakat Altın Hatun'un sekiz aylık hamile iken bir hastalıktan dolayı öldüğünden bahsedilir (Öde, 2012-I, s.333).

Tarihî bilgilere göre Altuncan Hatun'un Tuğrul Bey'den evladı olmaz. Romanda Altuncan Hatun bebek düşürür ve bunun üzerine Tuğrul Bey'e "*Size mirasdüşer gerek*" der ve kendisine ikinci bir eş almasını önerir. Tuğrul Bey ise kendine mirasdar gerekmediğini, Çağrı Bey'in oğlu, yeğeni Süleyman'ı mirasdarı olarak gördüğünü söyler (Öde, 2012-II, s.212). Faruk Sümer'in tabiriyle Tuğrul Bey'in çocuğu olmamasına karşılık Çağrı Bey'in epeyce çocuğu vardı (1999-II, s.591). Faruk Sümer, *Türk Devletleri Tarihinde Şahıs Adları* adlı eserinin ikinci cildinde "Büyük Selçuklularda Şahıs Adları"ndan bahsederken Tuğrul Bey'in, Çağrı Bey ölünce onun hatunlarından biri ile evlendiği, bu hatunun Süleyman'ın anası olduğu ve 1036 yılında vefat ettiği ve hatunun cenazesini Tuğrul Bey'in bizzat kendisi ve bir hadımın yıkadığı bilgisini aktarır (1999-II, s.590, dipnot 62). Romanda Altuncan Hatun, Tuğrul Bey'i Ebu Kalcar'ın kızı Zübeyde ile evlendirir. Fakat Tuğrul Bey eşine "*Bana senden başkası lazım değil*" der ve Zübeyde'yi boşar (Öde, 2012-II, s.227). Tuğrul Bey'in Ebu Kalcar'ın kızı ile evlendiği bilgisi İbnü'l-Cevzî'nin eserinde de yer almaktadır (Bkz. Sevim, 1997, s.32). Tarihî kaynakların çoğunda devlet menfaatlerini her şeyden üstün tuttuğu ifade edilen (Terzi, 2012, s.19) Altuncan Hatun'un, ölüm döşeğindeyken bile Tuğrul Bey'e devletin güçlenmesi için Abbasî Halifesinin kızı ile evlenmesini telkin ve vasiyet ettiği aktarılmaktadır (Terzi, 2012, s.19; Özdemir, 2008, s.354; Ayan, 2016, s.19). Bu bilgi romanda da yer almaktadır (Öde, 2012-II, s.465). Yazılı tarihte 1062 yılında Tuğrul Bey, Abbasî halifesi Kaim Biemrillah'ın kızıyla nikâhlanmış, düğün 1063'te Bağdat'ta yapılmış fakat Bağdat'tan Rey'e hareket eden Tuğrul Bey şehre varamadan vefat etmiştir. Sonuç olarak evlilik gerçekleşse bile amacına ulaşamamış, Selçuklu Hanedanlığı ile Abbasî Halifeliği arasında akrabalık oluşmamıştır (Özdemir, 2008, s. 354). Abbasî halifesinin kızı Seyyide, romanın sonlarına doğru, yaralanmış olan Altuncan Hatun'u ziyaret ederken ortaya çıkar (Öde, 2012-III, s.428).

Altuncan Hatun'un yaptığı hayır, hasenatlar da romanda aktarılır. 1046'da Ahlat ve Diyarbakır çevresinde deprem olur. Kaleler, köprüler yıkılır, pek çok insan ölür. Altuncan Hatun beş ay kadar Ahlat ve Diyarbakır civarında kalarak evi-barkı yıkılanlara kalacak yer yapılması gibi hayır işleriyle meşgul olur (Öde, 2012-II, s.189). Romanda Altuncan Hatun'un

[4] Rey, İran'ın Tahran eyaletinde bir şehir. Selçuklular zamanında İran coğrafyasının en önemli tıp ve bilim merkezlerinden biridir.

baş vezirlik hukuku olduğu, kendisine tarhanlık[5] verildiği belirtilir (Öde, 2012-II, s.212). Selçuklu sultanlarıyla evlenen her kadının *Hatun* olamadığı, hatun unvanı alan kadına vezir, asker, mülk ve hazine verildiği de ifade edilmektedir. Romanda ayrıca Selçuklu Devleti kurulduktan sonra Divân işlerinin Farsça yürütüldüğü, Altuncan Hatun'un Farsça fermanları gözden geçirdiği, onun gözden geçirmesinden sonra Tuğrul Bey'in mührünü vurduğu söylenir (Öde, 2012-II, s.106). Zaten Tuğrul Bey'in devlet işlerinde yalnızca iki kişiye güvendiği belirtilir. Biri kardeşi Çağrı Bey, diğeri ise Altuncan Hatun'dur (Kuşçu, 2022, s.184).

Tarihte bilindiği ve romanda da aktarıldığı üzere Tuğrul Bey'in aynı anneden olma kardeşi İbrahim Yınal (bazı kaynaklarda İnal), Selçuklu Devleti yönetiminde hak iddia ederek iki kez ayaklanmıştır. Bu ayaklanmalarda hep Selçuklu Devleti'ni karıştırmak ve zayıf düşürmek isteyen Büveyhî Hanedanlığı'nın Bağdat garnizonu komutanı Türk asıllı Arslan Besasirî[6] (Kuşçu, 2022, s.52)'nin parmağı olmuştur. Bu ayaklanmalardan ilkinde Tuğrul Bey, İbrahim Yınal'ı önce esir etmiş, sonra affedip serbest bırakmıştır (Ecer, 2012, s.139). Tuğrul Bey "Bir yazıkdan (günahtan) er ölmez" demiş ve İbrahim Yınal'a Musul ve Azerbaycan'ı vermiştir. Osman Öde romanında ilk ayaklanmanın sebebini Bizans'a esir düşen İbrahim Yınal'ın Tuğrul Bey tarafından fidye ödenmek suretiyle ve fakat geç kurtarılmasına bağlar. Tuğrul Bey ile İbrahim Yınal arasında anlaşmazlıkların başladığı tarih olarak 1049'u işaret eder (Öde, 2012-II, s.198). Romanda İbrahim Yınal'ın ağzından şu sözler çıkar: "*Men Toğrula diñe yeñiş gazanmak üçin hemem kerven kerven olca (ganimet) gazanmak üçin gerek, iş bitensoñ, men oña gerek däl (değil). İki aylap bitimi şänik yalı edip Wizantiyalıların ızgarlı zındanında yarımcan yatdım. Hudayıñ hakı üçin meni hiç bir doğan-garındaşım idemedi (ilgilenmedi)*" (Öde, 2012-II, s.198).

Altıncan Hatın romanına göre Tuğrul Bey Nişabur'dayken Besasirî'nin -vezir yapılmadığı için- 300 atlısı ile Altuncan Hatun'un üzerine saldırdığı anlatılır. Saldırı esnasında Altuncan Hatun'un yanında sadece çiltenleri vardır ve hatun ağır yaralanır. Bu saldırıdan ağabeyi Sadullah'ın bin atlı ile yardımına gelmesi sonucu kurtulur. Altuncan Hatun, kendisine saldırıldığı sırada Tuğrul Bey tarafından ikta edilen Vasıt[7] adlı yerleşim yerindedir (Öde, 2012-III, s.340). Ayşe Dudu Kuşçu, daha önce adı geçen makalesinde, bazı hatunların bizzat hükümdarın genellikle oturduğu saraydan ziyade kendisine iktâ edilen bölgelerde bulunan saraylarda oturduklarından ve dolayısıyla devletin merkezinde olup bitenlerden dolaylı olarak haberdar olduklarından, buna bağlı olarak da devlet işlerine olan etkilerinin sınırlı olduğundan bahseder (2022, s.47).

Romanda Altuncan Hatun ve Tuğrul Bey'in sık sık kılıç talimi yaptıklarının yanısıra (Öde, 2012-III, s.211) Altuncan Hatun'un birden çok kez Tuğrul Bey'in hayatını kurtardığından bahsedilir (Öde, 2012-III, s.282). Tuğrul Bey devletin başkentini İsfahan'a taşıdıktan sonra Altuncan Hatun ile İsfahan'dalarken, İbrahim Yınal'dan oğluna Hamedan'da sünnet düğünü yaptığını ve Sultanı da düğüne beklediğini bildiren bir davet mektubu alırlar. Altuncan Hatun bunun bir tuzak olduğunu düşünüp, Sultan'dan davete icabet etmemesini rica etse de Tuğrul Bey böyle bir davranışın korkaklık olarak algılanabileceğini söyleyip daveti kabul eder ve Altuncan Hatun, vezir Amidü'l-mülk Kündürî ve Anuşirvan'ı Bağdat'a bırakıp Hamedan'a gider. Bir süre sonra Tuğrul Bey, Süleyman Melik ve Kutalmış Bey'in Hamedan'da İbrahim Yınal tarafından esir alındığı haberi gelir (Öde, 2012-III, s.360). Altuncan Hatun derhal vezir-vekilleri toplar. 150 bin atlı ile Tuğrul Bey ve beraberindekileri kurtarmaya gitmek istediğini bildirir. Vezir Kündürî, bu sayıda askerin üzerine yürüdüğünü öğrenirse İbrahim Yınal'ın Tuğrul Bey'i öldürebileceği görüşündedir. Bu yüzden asker gönderilmesine olumlu bakmaz.

[5] Tarhan: Eski Türkler'de yüksek rütbeli devlet görevlilerinin taşıdığı bir unvan, Türk ve Moğol hânedanlarında hükümdar tarafından bazı devlet adamlarına tanınan imtiyaz.
[6] Romanda bu şahsiyet *Besasurı Türkmen* olarak anılır.
[7] Irak sınırları içinde olan ve Altuncan Hatun'un mülkünün bulunduğu şehir.

Anuşirvan ise devletin başına geçme hayalleri kurmaktadır ve hayalleri neredeyse gerçek olmuştur. Çağrı Bey ve Alparslan Melik'in onu destekledikleri ve dolayısıyla sultan olacağı dedikodusu Bağdat'ta yayılır. Altuncan Hatun askerî keñeşi (meclisi/şurayı) toplar ve komutanları sultanları Tuğrul Bey'e yardıma gitmeye ikna eder. Bu işin (evlatlık) oğlu Anuşirvan ve vezir Kündürî'yi zindana atmadan gerçekleşmeyeceğini anlayan Altuncan Hatun, onları zindana attırır (Öde, 2012-III, s.377) ve Türk tarihine de devletin geleceği için oğlundan vazgeçen liyakatli bir Türk anası olarak geçer. Topladığı ordu ile Hamedan yakınlarında bir mevkiide gizlenen Altuncan Hatun burada iktası Vasıt'ta bulunan ağabeyi Sadullah'ın, Besasirî tarafından öldürüldüğünü haber alır (Öde, 2012-III, s.391). Altuncan Hatun Hamedan'da İbrahim Yınal ile yüzleşir. İbrahim Yınal'ın sadece devlet yönetimini değil, Ertuğrul Bey ölürse kendisiyle evlenmek istediğini de öğrenen Hatun, onun suyuna gidermiş gibi yapıp ilk fırsatta askerlerine İbrahim Yınal'ı derdest ettirir. Altuncan Hatun, El-Cedit Köşkü'nde tutsak edilen Tuğrul Bey'i bulunduğu yerden çıkarmak içinse Tuğrul Bey'in yeğeni Alparslan'ı bekler. Romanda bunun sebebi iki yönden açıklanmaktadır. Birincisi Altuncan Hatun Selçuklu Devleti'nin geleceğini Alparslan'da görmektedir. Amcasının gözüne girmesi için onu halâs edecek kişi olarak Alparlan'ın Hamedan'a gelmesini bekler. Bu bekleyişin ikinci sebebi, Altuncan Hatun'un "Sultan Tuğrul'u İbrahim'in zulmünden karısı kurtardı. Sultanın başaramadığını karısı başardı" denilmesini arzu etmemesidir (Öde, 2012-III, s.419). Alparslan Hamedan'a gelir ve Tuğrul Bey'i birlikte halâs etmiş olurlar. Bununla birlikte Tuğrul Bey, Altuncan Hatun'a minnettarlığını dile getirir (Öde, 2012-III, s.423). Anuşirvan affedilirken, İbrahim Yınal kardeş kanı dökülmemesi töresine uygun olarak yay kirişi ile boğularak öldürülür. Hatta İbrahim Yınal'ın veziri Tahir Rıza da bizzat Altuncan Hatun tarafından hançerle öldürülür (Öde, 2012-III, s.413). Prof. Dr. M. Altay Köymen, Altuncan Hatun ve İbrahim Yınal ile ilgili olarak şu tespitte bulunur:

"Hanedanın erkek azasının tahripkâr isyanlarına mukabil, kadın azasının eski Türk geleneğine uygun olarak devleti birleştirici ve yükseltici roller oynadığı görülür. Nitekim Sultanın Harezmli karısı Altuncan Hatun, çeşitli hadiselerde kocasına gösterdiği bağlılık ve yardım ile kahraman Türk kadını tipini temsil etmektedir (Ecer, 2012, s.144'ten).

Romanda, Tuğrul Bey'in Hamedan'da kaldığı süre zarfında, Altuncan Hatun'un Bağdat'ta ve Hamedan'da Sultanı için çarpışırken ağır yaralar aldığı ve bu yaralarının tam olarak iyileşmediği belirtilir. Hatta onun bu durumunu haber alan Bizans Kayzeri X. Konstantin Dukas ve eşi Yevdokiya, Altuncan Hatun'u iyileştirebilecek ilaçları ve ona sunulacak hediyeleri 10 deve yüküyle gönderirler (Öde, 2012-III, s.467-68). Osman Öde, Farsça yanında Yunanca da bilen Altuncan Hatun'un devletin dış ilişkilerinde de önemli rol oynadığını bu şekilde gözler önüne sermiştir. Süryani tarihçi Ebu'l-Ferec'in "Kendisi kocası tarafından son derece sevilirdi ve saltanatın bütün işlerini bu kadın idare ederdi" (Kuşçu, 2022, s.184) dediği Altuncan Hatun, 1060 yılında vücudunda su birikmesi/ödem/istiska rahatsızlığından Zencan'da vefat eder (Ayan, 2016, s.19)**.** Bu sırada Tuğrul Bey romana göre Diyarbakır'dadır. Eşinin ölümüne son derece üzülen Tuğrul Bey'in Hatunu Rey'e götürüp orada toprağa verdiği belirtilir (Sevim, 1997, s.63).

Sonuç

Osman Öde'nin *Altıncan Hatın* romanı Selçuklular, Harzemşahlar ve Gazneliler arasındaki mücadeleleri ve zaman zaman bu mücadelelerin gerektirdiği ölçüde yapılan işbirliklerinin anlatıldığı tarihî bir romandır. Romanın baş kahramanı Selçuklular'a gelin giden bir Harzemşah melikesi Altuncan Hatun olmakla birlikte, içerisinde Büyük Selçuklu Devleti'nin kuruluşuna tanık olunmaktadır. Gazneli Mahmut ile belirli bir seviyede devam eden ilişkilerin, onun ölümü üzerine, yerine geçen oğlu Sultan Mesut zamanında nasıl gerildiği aktarılır. Gazneli Mahmut zamanında Selçuklulara ikta edilen Nusay ve Balkan gibi

bölgelerden çıkarılan Selçuklular, gidecek yerleri olmadığı için, baş kaldırmışlardır. Osman Öde'nin romanında, Selçukluların Sultan Mahmut'a olduğu gibi Sultan Mesut'a da hizmet etmek istedikleri ancak Sultan Mesut'un onları kendi yararına kullamayı bilemediği dile getirilir (Öde, 2012-II, s.6). Sonunda Selçukluların ihlas ettikleri ve İsfahan, Hamedan, Hazar Denizi kıyıları, Azerbaycan ve Doğu Anadolu'dan Kafkaslara kadar olan toprakları nasıl ele geçirdikleri anlatılır (Öde, 2012-II, s.188).

Romanda Altuncan Hatun hakkında anlatılanlar ile Türkiye'de yapılan çalışmalarda anlatılanlar arasında elbette farklılıklar mevcuttur. Bu farklılıkları, romanın başında "Şöhratlı Türkmen Tarıhınıñ Çeper Keşbi" başlıklı girişi kaleme alan Cora Allakov[8] şöyle ifade eder: "Osman Öde'nin Altıncan Hatın romanında bu güne kadar edebî eserlere dahil edilmemiş tarihî bilgiler, yeni bir bakış açısı vardır" (Öde, 2012-I, s.3). Sonuçta bu bir romandır ve kurgu unsurlar içermesi doğaldır. Osman Öde'nin 3 ciltlik (2. ve 3. cildi birlikte basılmıştır) *Altıncan Hatın* romanı incelendiğinde, yazarın her cildin sonunda verdiği "Düşündirişler" (Açıklamalar)'da romanını yazarken tarihî kaynaklardan[9] ne kadar çok faydalandığı görülecektir. Bununla birlikte Osman Öde'nin yer yer tarihte olanı değil, gönlünden geçeni yazmış olması da muhtemeldir. Roman ile yazılı tarih arasındaki bir fark Anuşirvan'ın gerçekte kim olduğu meselesidir. Anuşirvan, yazılı tarihte Altuncan Hatun'un ilk eşinden olma oğlu iken, romanda yeğeni olarak anılmaktadır. Bu konuda Osman Öde'nin farklı bir bilgiye ulaşıp ulaşmadığı bilinememektedir. Osman Öde, genç denilebilecek bir yaşta vefat etmiştir. Muhtemelen yazarının erken kaybı, romanının daha çok tanınmasını etkilemiştir. Yazarı hayatta olsa *Atıncan Hatın* romanı daha göz önünde olacak ve belki de Türkiye Türkçesine çevrilecekti. Romanın Türkiye Türkçesi'ne tercümesi meselesi hâlen bir görev olarak karşımızda durmaktadır. Bütün bu özellikleriyle Osman Öde'nin *Altıncan Hatın* romanı, ister kurgu ister tarihî bilgiler içeriği ile olsun yalnızca edebiyatçılar tarafından değil tarihçiler tarafından da ele alınması ve incelenmesi gereken sürükleyici, tarihî bir romandır.

Kısaltmalar

Bkz. Bakınız; Trkm. Türkmen Türkçesi; TTEA Türkiye Dışındaki Türk Edebiyatları Antolojisi.

Kaynakça

Ayan, Ergin (2016). "Harezmşâhlar Hânedânının Evlilikleri". *Karadeniz*, Sayı 32, s.13-36.

Ecer, Ahmet Vehbi (2012). *Tarihte Lider Kadınar ve Fatma Bacı*. İstanbul: Yesevi Yayınları.

Gündoğdıyev, Övez (2013). *Türkmen Zenanlarınıñ Tarıhı Keşbi*. Aşgabat: Türkmen Dövlet Neşiryat Gullugı.

Kuşçu, Ayşe Dudu (2022). "Selçuklu Devlet Yönetiminde Kadının Yeri ve Altuncan Hatun Örneği". *Prof. Dr. Salim Koca Armağanı*, Editörler: M.A. Hacıgökmen, A. D. Kuşçu, Z. Odabaşı, S. Solmaz. Konya: Selçuk Üniversitesi, Selçuklu Araştırmaları Enstitüsü, s.45-56.

Osman Öde(yev) (2012). *Altıncan Hatın*. 3 Cilt, Aşgabat: Türkmenistan Neşiryat Gullugı.

Özdemir, Mehmet Nadir (2008). "Abbasi Halifeleri İle Büyük Selçuklu Sultanları Arasındaki Münasebetler". *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, Sayı 24 - Güz, Konya, s.315-367.

[8] Prof. Dr., Mahtumkulu Türkmen Devlet Üniversitesi.
[9] Yazar, Prof. Dr. Faruk Sümer'in *Oğuzlar* eserinden de sık sık faydalanmıştır.

Sevim, Ali (1997). "Sıbt İbnü'l-Cevzî'nin Mir'atüz'-Zaman FÎ Tarihi'l-Âyan Adlı Eserindeki Selçuklularla İlgili Bilgiler, I. Sultan Tuğrul Bey Dönemi". *Türk Tarihi Belgeleri Dergisi*, Cilt XVIII, Sayı: 22, s.1-90.

Sümer, Faruk (1999). *Türk Devletleri Tarihinde Şahıs Adları I-II.* İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı.

Taneri, Aydın (1997). "Hârizmşahlar". *İslâm Ansiklopedisi*, 16. Cilt, s.228-231.

Terzi, Arzu (2012). "Türk Siyaset Kültüründe Kadınların Rolü". *21. Yüzyılda Eğitim ve Toplum*, Cilt 1, Sayı 1, Bahar, s.17-24.

Türkiye Dışındaki Türk Edebiyatları Antolojisi (1998). "Osman Öde". 11.Cilt, Türkmenistan Türk Edebiyatı Cilt Danışmanı: Prof. Dr. Cebbarmehmet Göklenov, Ankara: Kültür Bakanlığı, s.526-536.

Tarih Sahnesinde Türk Dünyası Kadını Uluslararası Sempozyumu
"Turk Dunyosi Ayollari Tarix Sahnasida" Mavzusida Ellararo Ilmiy Yig'ini
The International Symposium Women of the Turkic World at the Stage of History
BİLDİRİLER KİTABI ● MA'RUZA MATERİALLARİ ● BOOK OF PROCEEDINGS

ISAJON SULTONNING "MA'SUMA" ROMANIDA AYOL OBRAZINING BADIIY TALQINI

Sayyora Zaitovna Raimova*

XXI asr o'zbek adabiyoti, xususan, nasri inson ruhiyati tasvirlarini butun bo'y-basti bilan ifoda etayotgan adabiyot sifatida kamol topib bormoqda. Jahon nasrining sara namunalaridan ulgu olib, mumtoz epik rivoya usullariga payvand solib, natijada yangi o'ziga xos romanchilik ufqlarini kashf etishga urinayotgan millat adabiyoti vakillari adabiyot ixlosmandlariga badiiy tafakkur mohiyatini turlicha shaklu shamoyillarda taqdim etib kelayotir.

Adabiyotshunos olim Bahodir Karimov ta'biri bilan aytganda: "Istiqlol davri nasrida insonning ruhiy-psixologik olamiga, ichki dunyosiga e'tibor kuchaydi. Badiiy obrazlar an'anaviy mavjud biryoqlamaliklardan qutulib, inson borlig'i nisbatan chuqur badiiy talqin qilindi"[Karimov B,2021.B.67].

Asrning kitobxon tanib ulgurgan yozarmanlaridan biri, O'zbekiston xalq yozuvchisi Isajon Sulton ham yaqin o'n-o'n ikki yil ichida "Boqiy darbadar", "Ozod", "Genetik", "Bilga xoqon", Alisher Navoiy, "Ma'suma" kabi romanlarini taqdim etdi-ki, bu asarlarning ba'zilari o'zbek va jahon kitobxonlari tomonidan munosib baholanib, turli tanlovlarda ham g'oliblik shohsupasidan joy oldi. Xususan, yozuvchi 2022 yilning oktabr oyida Turkiyaning Bursa shahrida o'tkazilgan "Tilda, fikrda, ishda birlik – turkiy dunyo adabiyot (roman) mukofotlari" tanlovida "Bilga xoqon"romani bilan g'oliblikni qo'lga kiritdi.

Adibning 2022 yilda chop etilgan "Ma'suma" romani o'zbek millatining jahon sivilizatsiyasi tomon burilish: adabiyot, san'at, ilm-fan, madaniyat kabi sohalardagi urinishlari davri bo'lgan alohida bosqich - jadidchilik davridagi xalq hayoti murakkabliklaridan so'zlaydi. Muallif tanlagan nom F.Dostoevskiyning "Ma'suma" hikoyasidan farqli o'laroq asarda ma'sumlik sifati bosh qahramonning asosiy xarakter xususiyatini ifodalashi asnosida unga ism sifatida qo'llanishdan yuksalib, asar sarlavhasiga aylangan.

Kitobxon asar sarlavhasidanoq munis va jafokash ayol timsolini ko'z oldida gavdalantirishiga shubha yo'q. Muhimi, asar sarlavhasi asar mazmunini to'liq ifodalay olgan.

XX asr birinchi yarmidagi millat qismati – yozuvchining asosiy g'oyasi. Uni amalga oshiruvchi, shu voqealar markazida turib, asar syujetiga asosiy harakatni beruvchi bosh qahramon Ma'suma hisoblanadi.

Ma'suma obrazining prototipi – real shaxs, birinchi o'zbek aktrisasi Ma'suma Qoriyevadir.

* Filologiya fanlari bo'yicha falsafa doktori (PhD), Termiz davlat universiteti, Termiz, O'zbekiston, sayyoraraimova1608@gmail.com.

Romanda o‘tgan asrdagi xalqimiz ozodligi, erki, ilm-ma’rifati, e’tiqodi uchun kurashgan buyuk intellekt sohiblari – jadid ajdodlarimizning hayoti badiiy aks ettirilgan. Bir oila taqdiri misolida butun millat fojiasi asosiy fonga olib chiqilgan. Asarga so‘zboshi yozgan O‘zbekiston xalq shoiri Sirojiddin Sayyid ta’kidlaganidek: “Romanda tasvirlangan voqealar hayotda sodir bo‘lgan, badiiy bo‘yoq berilgan haqqoniy voqealardir. Mamlakatimiz tarixining jadidlar davri qanday murakkab bo‘lganini bir oila misolida ko‘rish mumkin. Chunonchi, Abduvohid qori-mashhur ulamo, “Sho‘royi islomiya” va “Mahkamai islomiya”jamiyatlari raisi, bosqinchilar Ufaga olib ketgan muqaddas osori atiqa – Usmon Qur’onini yurtimizga qaytarib olib kelishda jonbozlik ko‘rsatgan arbob, ya’ni jadidlik davrining “qadimchi”laridan. Uning to‘ng‘ich o‘g‘li Bosit Qoriyev-Madaniyat vazirligi, san’at boshqarmasi boshlig‘i, o‘rtancha o‘g‘li Bois Qoriyev, ya’ni Oltoy “yangilikchi” shoir, Maorif vazirligining mas’ul xodimi”[Isajon Sulton, 2022.B.3].

Asar boblari 33 tasbeh kabidir. Tasbeh donalarini birlashtirib turuvchi ip vazifasini Ma’suma obrazi bajaradi. Asar an’anaviy romanlarimizga xos uslubda yozilgan. Tarixiy roman sifatida baholash mumkin.

Bir qarashda Ma’suma Qoriyeva haqidagi oddiy internet ma’lumotidan ham uning taqdiridan voqif bo‘lish mumkin edi-ku, deyish mumkin, biroq yozuvchi shu ma’lumotni badiiylik qonuniyatlari asosida o‘quvchisiga yetkazishga harakat qilgan.

Yozuvchining mahorati shundaki, asarning ilk bobidanoq Ma’sumaning kelajagiga ishora qiladi. “Maxsum pochcha deb nom olgan xudojo‘y, o‘rtahol savdogar xonadonida uch-to‘rtta xotin ayvonda o‘tirib paxta sava”yotganda ayollar “To‘ti momoni bir ko‘rsatib ber” deyishgan paytda muallifning badiiy maqsadiga xos holatda Ma’sumaning dinamik portreti chiziladi: “Ma’suma dik etib o‘rnidan turadi, qirq o‘rim qora sochi beligacha chuvalib tushadi. Uchiga oq momiq paxtadan pilik solibdi. Ro‘molini boshiga qiya tashlab ayvon boshiga boradi, cho‘k tushib, bir yoniga qiyshayib, go‘yo pilta chiroqning shishasini yuvayotganday harakatlar bilan To‘ti momoning qilig‘ini ko‘rsatib beradi…”[Isajon Sulton, 2022.B.12].

Haqiqiy san’at taqliddan paydo bo‘lgani kabi bo‘lg‘usi aktrisa ilk ijodini yon-atrofidagi kishilarni kuzatishidan tug‘ilib kelayotgan taqliddan boshlaydi:

“Hah yashshamagur, og‘zingdan laxta-axta qoning kelgur xonasallot, juvonmarg, iloyo, shu gaplarni aytgan tilingni qarg‘alar cho‘qib, betingga pashshalar o‘tirib, o‘tirmagani og‘zingga kirib-chiqib, yeganing yuvindi, o‘zing chuvrindi bo‘lib…”[Isajon Sulton, 2022.B.12].

Asarda ilk o‘zbek milliy romani “O‘tkan kunlar”ga xos ayrim obraz va ularning xarakter xususiyatiga xos ayni o‘xshashliklarni uchratish mumkin: “Bu hovlida bir mahallar ikkita oyi bo‘lib, birini Katta oyi, ikkinchisini Kichik oyi deb atashgan, kichik oyi Abduvohid qorining dardmand singlisi bo‘lib, bir yil avval vafot etgan ekan.

Katta oyi - oltmishlardan oshgan, to‘ladan kelgan ayol. Barmoqlarida qo‘sha-qo‘sha uzuklar, katta-kichik yig‘inlarga doim moshrang yoki to‘q moviy duxoba paranji yopinib boradi, har kim bilan o‘z qadrini saqlab, og‘ir-bosiq so‘zlashadi. Shahri azimda bir nechta xotingina Xo‘tanning nofa mushkini sepadi, ana o‘shalardan biri – Katta oyi. Nofa mushkining isi otinoyilar majlislarida boshqa xotinlarni dovdiratib qo‘yadi. Abduvohid qori Qashqarga boradigan savdogarlarga tayinlab qo‘ygan, har karvon borganida Katta oyi uchun bir qancha idishda mushk olib keladi” [Isajon Sulton, 2022.B.38-39].

Yozuvchi Katta oyi obrazi tavsifida go‘yo O‘zbekoyim obraziga yaqin tasvirdan foydalanadi: “O‘zbekoyim elli besh yoshlar chamaliq, chala-dumbul tabiatlik bir xotin bo‘lsa ham, ammo eriga o‘tkirligi bilan mashhur edi. Uning o‘tkirligi yolg‘iz erigagina emas, Toshkand xotinlarig‘a ham om edi. O‘zga xotinlar uning soyasiga salom berib to‘ylarida,

azalarida, qisqasi, tiq etgan yig‘inlaridag‘i uylarining to‘rini O‘zbekoyimg‘a atag‘an edilar”[Абдулла Қодирий,2018.Б.138].

Yana bir o‘rinda Katta oyining o‘g‘li Bositxon Ma’sumaga ko‘ngil qo‘yganida qarshilik qilishi ham O‘zbekoyim bilan qarashlarining mushtarak tasvirlanishi roman voqealaridagi o‘xshashlikni keltirib chiqaradi: “O‘g‘li yoqtirib qolgan qizni obdon surishtirib, “Tagli-zotli emas ekan, o‘zimiz bilgan xonadonlardan bo‘lsa boshqa gap edi” deb norozi bo‘lgan, Bositxonning oyoq tirab turib olishidanu Abduvohid qorining “Mayli, ko‘ngliga yoqqan bo‘lsa, ra’yiga qarshi bormanglar” degan so‘zidan so‘ng chor-nochor rozi bo‘lgan…”[Isajon Sulton, 2022.B.39]

Shuningdek, Katta oyining o‘limi arafasidagi tasvirlarni Kumushbibi vafoti voqealariga o‘xshatib chizadi:“Abduvohid qori xabar olgani kirganida Katta oyi bezovtalanib, holsiz qo‘llari ro‘molini izlaydi, oqargan sochlarini tuzatib, o‘rnidan qo‘zg‘almoqchi bo‘ladi.

- Bahuzur yotabering, zo‘rlanmang, - deydi Abduvohid qori. [Isajon Sulton, 2022.B.87]

Bundan tashqari yozuvchi tariximizdagi real shaxslar, jadid bobolarimiz – Mahmudxo‘ja Behbudiy, Ubaydulla Xo‘jaev, Abdurauf Fitrat, Abdulhamid Cho‘lpon, Tavallo singari obrazlarni olib kirar ekan, uning mahorati shundaki, hech birini shunchaki olib kirmaydi, balki biror vosita orqali jonli ifodalashga harakat qiladi. Masalan, Ma’suma bilan Bois Qoriyevning, Oltoy taxallusi borasidagi o‘zaro suhbatlari orqali Abdurauf Fitrat nomini tilga oladi: “Eh, laqab emas, taxallus-ku!” - dedi. - Iste’dod egalari, ziyolilar o‘zlariga shunaqa maxsus nom tanlab olishadi. Bu taxallusni menga ustozim Abdurauf qori tanlab berganlar!” [Isajon Sulton, 2022.B.51].

Asarda faqat Isajon Sultonga xos topildiqlar ko‘plab uchraydi. Masalan, Katta oyi Ma’sumaga o‘z xonadoni tutumlarini o‘rgatar ekan, shunday deydi: “-Eringizning odatlarini oyat yodlagandek yodlab oling!” [Isajon Sulton, 2022.B.40]. Bu ham funksional qimmatga egaligi bilan, ayniqsa, yosh kitobxon qizlarimiz, qolaversa, ayollarimiz uchun muhim dastur-ul amal, sharqona bebaho qadriyatlarimizning bir ko’rinishi sifatida uzoq vaqtlar kitobxon ong-u shuuriga muhrlanishi jihatidan o’gitlidir.

Asardagi intertekstuallik haqida so‘z borganda yozuvchi boshqa matnlardan unumli foydalangan, deyishimiz mumkin. “Intertekstuallik bu – matn ma’nosining boshqa matn orqali shakllanishidir”[Ҳомидова М, 2022.Б.85]. Asarning o‘ttizdan ortiq o‘rinlarida ushbu hodisani uchratamiz. Alisher Navoiy, Muhammad Fuzuliy, Shekspir, Tavallo, Cho‘lpon, Oltoy, Botu, Hamza, G‘afur G‘ulom, Eminjon, Abboslar ijodidan, shuningdek, Muqaddas Qur’oni karim oyatlaridan hamda xalq qo‘shiqlaridan intertekst sifatida foydalanganini kuzatish mumkin. Bu muallifning boshqa asarlarida ham ko‘p uchraydigan, uslubiga xos xususiyatlar sirasiga kiradi. Ayniqsa, Cho‘lponning-da o‘sha tuzum zulmlari kuchaygan vaqtda imkonsizlikdan yozg‘irib bitgan misralaridan ikki o‘rinda foydalanadi. Bu takror esa asar badiiyatini yuksaltirishga xizmat qilishi bilan e’tiborlidir:

Muhit kuchli ekan, egdim bo‘ynimni,

Chaqmoqdek yaltirab, o‘chish yo‘q endi.

Yolg‘on xayollarga ko‘chish yo‘q endi,

Oqishning yo‘liga soldim kunimni…

Shuningdek, turk yozuvchisi Tezer O’zluning “*Çocukluğun Soğuk Geceleri*” romani mazmun-mohiyatida ham o’zbek yozuvchisining bitiklariga uyg’unlik sezamiz. Mazkur asardagi Gyotening she’ridan keltirilgan parcha intertekstuallikni yuzaga keltirgan:

"Tüm zirvelerde sessizlik,

Tek bir ağaç bile solumuyor,

Kuşlar ormanda susuyor,

Biraz daha bekle,

Yakında sen de gömüleceksin sessizliğe... [Tezer O'zlu, 1980.B.20]

Bundan tashqari xalifa Usmon Qur'onining yurtimizga qaytarilishi bilan bog‘liq voqealarning kiritilishi asardagi tarixiy haqiqatning oliy namunasidir. Yozuvchi bu hodisani asar mazmuniga kiritish bilan shu yo‘lda jonbozlik ko‘rsatgan Abduvohid qori obrazining xarakter xususiyatini yaqqol tasvirlaydi. Uning tilidan: “Xalifa Usmon yozdirgan mus'haflar oltita bo‘lganini barchangiz yaxshi bilasiz. Qur'onlarning biri Basraga, ikkinchisi Kufaga, uchinchisi Shomga, to‘rtinchisi Makkai mukarramaga, beshinchisi Madina ahliga tuhfa qilinib, oltinchisi hazrati Usmonning o‘zlarida qolgan edi. Hazrati Usmon ana o‘sha oltinchi mus'hafning ustida shahid bo‘lganlar. Uni kamina qulingiz Samarqandda, Nodir Devonbegi madrasasining maxsus hujrasida ko‘rganman, “Fasayak-fikahumullohu va huvas-sami'ul-'aliym”oyati ustidagi qon izlarini ko‘rib, ho‘ng-ho‘ng yig‘laganman” [Isajon Sulton, 2022.B.95], degan qalb kechinmalarining keltirilishi shu obrazga yanada ulug‘vorlik baxsh etadi. Shuningdek, muqaddas oyatlardan iqtibos keltirilishi intertekstuallikni ta'minlaydi.

Yozuvchi asarda xalq dostonlariga xos bozor tasvirini olib kiradi: “Naryog‘i somon bozor, u yoq beshbattar chang-to‘zon. Uni yonlab o‘tib olsangiz, ko‘nchilar rastasiga duch kelasiz, badbo‘y isidan ko‘nglingiz ayniydi. Undan ham pastda qassoblar rastasi bor…”[Isajon Sulton, 2022.B.23].

Bozor – vosita, shuningdek, Ma'suma taqdiri bilan bog‘liq tomonlari ko‘p: bozordagi tomoshaga kelib, bir tomondan ruhiyatida uyg‘oqlik paydo bo‘lib, teatr haqidagi orzularining debochasi hosil bo‘lgan bo‘lsa, ikkinchi tomondan ana shu orzularining ro‘yobchisi, oydini bo‘lgan Bositxon bilan ilk uchrashuvi shu yerdan boshlandi.

Hamza Hakimzoda Niyoziy vafoti bilan bog‘liq talqinlardan ham yozuvchi ustalik bilan foydalanadi. Keyingi yillar adabiyotshunosligidagi Hamza shaxsiyati bilan bog‘liq bahstalab mavzuning ham eski, ham yangi talqinlarini uyg‘unlashtirgan holatda badiiy tus oldirishi ayni mohirlikning ko‘rinishidir.

Asarda ba'zi bir fikriy g‘alizlik va chalkashliklar ham mavjud

“-Bugun peshindan keyin o‘rtoqlarim kelishadi,-dedi Oltoy. - Ammo siz qozon-tovoq osib ovora bo‘lmang, ko‘cha boshidagi choyxonaga norin buyurib qo‘yganman. Choy-poyga qarab tursangiz bo‘ldi” [Isajon Sulton, 2022.B.51], degan gap o‘quvchida shubha uyg‘otadi. O‘shanday davrda norinxonalarga buyurtma berish, fikrimizcha, kitobxonda voqelikka zamonaviy tus berilgandek fikr uyg‘otibgina qolmay, balki yozuvchi badiiy to‘qimasining ishonchsizligini oshirib, uning qiymatini tushiradi, deb o‘ylaymiz.

Mash'um 1937 yil voqealari bilan bog‘liq voqealar badiiylik mezonlari asosidagi jonli tasvirlar bilan ifodalangan bo‘lsa-da,“Abdulla Qodiriyni olib ketishibdi!”, “Fayzulla Xo‘jaevni, Abdurauf Fitratni, Tavalloni ham olib ketishibdi. Cho‘lponni ham…”[Isajon Sulton, 2022.B.154], degan fikrlarda, nazarimizda, biroz nomutanosibliklar borga o‘xshaydi. Akademik Naim Karimovning Usmon Nosir tavalludining 110 yilligi munosabati bilan “O‘zbekiston adabiyoti va san'ati” gazetasida e'lon qilingan “Munavvar ijod va fojiali taqdir” maqolasida 1937 yilning 31-avgust kuni o‘tkazilgan Yozuvchilar uyushmasining navbatdagi plenumida Elbek, Cho‘lpon, Abdulla Qodiriy, Fitrat, Usmon Nosir, Ziyo Said, Anqaboy, Otajon Hoshim kabilar ashaddiy dushman sifatida qoralanganligi aytiladi va shunday izoh keltiriladi: “Yozuvchilar uyushmasining shu plenumi o‘tayotgan kunlarda Oybek va Abdulla Qodiriydan boshqa nomi yuqorida tilga olingan yozuvchi va adabiyotshunoslarning barchasi

Toshkent turmasida azob-uqubat chekib yotgan edi…”[Каримов Н, 2022.]. Abdulla Qodiriyning 1937 yilning 31-dekabrida qamoqqa olinganligi ham fikrimizni dalillaydi.

Asarda Ma’sumaning aktrisalikka ilk qadam qo‘yishi haqqoniy suratlarda aks etadi, biroq sharqona fazilatlar sohibasi bo‘lgan o‘zbek keliniga xos sifatlardan biri ilk teatrga borgan kuni qaynonasidan ruxsat ham olmaydi. Bu ayni o‘sha davr milliy tutumlari uchun yot harakat deb o‘ylaymiz.

Mulohaza so‘ngida aytish joizki, roman haqida kichik bir munosabatda batafsil tahlil qilish qiyin. Ba’zi juz’iy g‘alizliklar aytilgan bo‘lsa-da, kuzatishlarimiz, asosan, yozuvchi badiiy mahoratining muhim qirralarini ko‘rsatishga xizmat qiladi, deb o‘ylaymiz.

Foydalanilgan adabiyotlar

Абдулла Қодирий. Ўткан кунлар. -Тошкент: “Ўзбекистон миллий энциклопедияси”, 2018

Баҳодир Карим. Истиқлол адабиёти: назм ва наср.- Тошкент: “Фирдавс-шоҳ нашриёти”, 2021

Каримов Н Мунаввар ижод ва фожиали тақдир // “Ўзбекистон адабиёти ва санъати” газетаси, 2022 йил 18-феврал

Ҳомидова М. Мумтоз матнларда интертекстуаллик (Навоий ижоди мисолида) // ЎзА илм фан бўлими электрон журнали, 2022 йил 8-сон.

Tarih Sahnesinde Türk Dünyası Kadını Uluslararası Sempozyumu
"Turk Dunyosi Ayollari Tarix Sahnasida" Mavzusida Ellararo Ilmiy Yig'ini
The International Symposium Women of the Turkic World at the Stage of History
BİLDİRİLER KİTABI ● MA'RUZA MATERİALLARİ ● BOOK OF PROCEEDINGS

TÜRK DÜNYASININ ÖNEMLİ YAZARLARINDAN AZİZE CAFERZADE VE KLASİK AZERBAYCAN EDEBİYATI

Parvana Bayram*

Giriş

Azerbaycan nesrinde tarihi, biyografik ve otobiyografik romanların yazarı olarak tanınan Azize Caferzade, 15 iri hacimli romana imza atmıştır.

Vatan, tarih, dil, edebiyat ve millî değerlerin korunmasını içeren bu romanların temel konusu Şirvan ve Şamahı coğrafyası ve bu coğrafyanın yetiştirdiği meşhur simalar, klasik şair ve yazarlardır. Azize Caferzade, Şirvan'ın, özellikle Şamahı'nın tarih ve medeniyetini anlattığı eserlerinde sadece bu coğrafya ile sınırlı kalmamış, bütün Azerbaycan tarihi, Türk tarihi, özellikle Selçuklular ve Safeviler devri Azerbaycan tarih ve edebiyatına, kültür ve medeniyetine dair önemli konulara yer vermiştir.

Yazarın eserlerinde anlatılan tarihi olaylar, erken dönem Türk tarihi ile özellikle Hunlarla başlar. Daha sonra Selçuklulara, Osmanlılara, Safevilere, Kacarlar Dönemine, son olarak da Çarlık Rusya'sı ve Sovyet Dönemi Türk-Azerbaycan tarihine ışık tutmuştur.

Azize Caferzade'nin romanları, onun klasik edebiyat, klasik şairler ve Azerbaycan tarihi ile ilgili engin bilgi ve birikimini gösteren, halk edebiyatı ile Divan edebiyatının ve 20. yüzyıla damgasını vuran Mirze Celil üslubunun sentezinden oluşmaktadır. İlk romanlarını *Şirvan Trilojisi* adı ile yayımlayan yazar, sonraki eserlerinde de Şirvan muhitini tasvirden vaz geçmemiştir. Gerçek bir sanatkâr, içinde yetişip havasını soluduğu, ninni ve tekerlemeleri ile büyüdüğü toplumu eserlerinde yaşatmalı ve yansıtmalıdır. İlk çocukluk yıllarında ninesinin, annesinin ve akrabalarının anlattığı masal, ninni ve manilerden, tekerlemelerden Şirvan ve genel olarak Azerbaycan folklorunu öğrenip bilinçaltına sindiren yazar, ilerleyen yaşlarında çeşitli, mahfillerde Şirvan'ın yetiştirmiş olduğu devasa şahsiyetlerden Nesîmî, Bahar Şirvânî, Zülfikar Şirvânî, Nişat Şirvânî, Seyyid Azim Şirvânî, Sabir, Sehhet, Hadi, Naseh vb. şiirlerini ezberlemiştir. 14. yüzyıl şairi İmadüddin Nesîmî'yi saymazsak, çoğu 19. yüzyıl gibi karışık bir dönemde yaşayan bu şairler, sosyal-siyasi çalkantılarla dolu 20. yüzyılda unutulmaya mahkûm olmuşlardır. Sadece bu şairler değil, bu dönemde Azerbaycan'ın çeşitli yerlerinde yaşayan ve birbirinden kıymetli eserler veren diğer divan şairleri de unutulmak üzere iken, Azize Caferzade onların birçoğunun hayatını romanlaştırmış, biyografilerini araştırarak arşivlerin tozlu raflarından çıkarıp âdeta yeniden ete kemiğe büründürmüştür (Bayram, 2013, s. 41).

Azize Caferzade, romanlarında sadece bu şahsiyetleri anlatmakla yetinmemiş, onları yetiştiren çevre ve kültürü de en ince ayrıntısına kadar tasvir etmiştir. Yazar, klasik edebiyatla

* Doç. Dr., Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, pbayram@mehmetakif.edu.tr

ilgili ilk üç romanını Şirvan Trilojisi olarak kaleme almıştır. Triloji üçlü demektir. Klasik şiirde beş mesnevinin bir araya getirilmesiyle Hamse oluşturulduğu gibi nesirde de ortak konuları ihtiva eden iki romanın bir araya getirilmesine dioloji, üç romanın bir araya getirilmesine ise triloji denmiştir.

Azize Caferzade derin köklerle bağlı olduğu Şirvan toprağını, buraya has olan dil ve edebiyatı, bölgenin Azerbaycan edebiyatına kazandırdığı önemli şair ve sanatkârları, mutasavvıfları eserlerinde başarılı bir biçimde anlatmıştır. Bütün sanatında, roman ve hikâyelerinin çoğunda, asli vatanı olan Şirvan bölgesinin dil, üslup ve kahramanlarından, insanlarının yaşam biçiminden derin izler bulunan yazarın Şirvan trilojisine üç romanı dâhildir. Bunlar, birbirine yakın yıllarda yazılmış olan *Vetene Gayıt (Vatana Dön), Âlemde Sesim Var Menim* ve *Yâd Et Meni* adlı romanlarıdır. Azize Caferzade, bu trilojide 18, 19 ve 20. yüzyıllarda Şamahı'da cereyan eden tarihi, siyasi, edebî ve kültürel olayları, halkın günlük yaşamını başarılı bir şekilde anlatmıştır. 18. yüzyıldan itibaren iki yüz yıllık Şamahı panoraması, şehrin, kasaba ve köylerinin, mesire yerlerinin, çay, ırmak, dağ, tepe, bağ, bostan ve mahallelerin görünümü, tarifi, yer adları, Şamahı esnafı, ipek yolu üzerinde bulunan Şamahı'nın tarihi çarşısı, insanları, giyim kuşamı, arkaik kelimeleri, kısacası yaşam biçimi bu trilojide başarılı bir biçimde anlatılmıştır. Bu eserler bu yönüyle çok orijinaldir.

Trilojinin ilk eseri olan *Vetene Gayıt* (1973) romanında XVIII. yüzyılda Şamahı'da doğup yetişmiş Azerbaycan şairi Nişat Şirvânî'nin (18.yy) hayat ve sanatından, faaliyetlerinden, Şamahı muhitinden bahsedilmektedir. Romanda vatan ve aşk konusu ön plandadır. Eserin kahramanı şair Nişat Şirvânî ve onun aşkı çerçevesine birçok tarihi, sosyal ve siyasi olay ışıklandırılmıştır (Bayram, 2013, s. 42).

Vetene Gayıt romanında, yazar ülke içindeki kargaşanın halkı düşürdüğü durumu, aydınların bu durum karşısındaki tavrını anlatırken, bundan istifade eden dış güçlerin de ülkeye sokulmaya çalıştığını başarıyla vurgulamıştır. Vatan, vatan sevgisi, vatan evladının, özellikle kadınların esir alınarak yabancı ülkelere götürülmesi, vatansızlığın getirdiği birçok mesele bu eserde başarıyla anlatılmıştır. Vatana sahip çıkma ve vatanı koruma hususunda aydınlara büyük görevler düştüğü eserde vurgulanmıştır.

1972 yılında, 2 cilt halinde basılan *Âlemde Sesim Var Menim* romanı, 20. yüzyıl Azerbaycan nesrinin, özellikle Azerbaycan romanının en başarılı örneklerindendir. Bu roman trilojinin ikinci romanı olmasına rağmen ilk romandan çok daha başarılı olmuş ve edebî muhit tarafından beğeni ve hayranlıkla karşılanmıştır. Azize Caferzade'yi bir romancı olarak tanıtan, onu sadece Azerbaycan'da değil, Sovyetler Birliği çapında önemli yazarlar sırasında anılmasını sağlayan özellikle bu romanıdır. Eserin defalarca basımı yapılmış, 1972, 1978 ve 1986 yılında Kiril alfabesiyle, 2006 yılında ise Latin alfabesiyle Şerq-Qerb Neşriyatı'nda basılmıştır. Roman 1981 yılında Rusçaya, 2022 yılında ise Türkçeye tercüme edilmiştir.

Eserde 19. yüzyıl Azerbaycan edebiyatının önemli şairlerinden olan Şamahı doğumlu Seyyid Azim Şirvânî'nin (d.1835-ö.1888) hayat ve sanatı, yaşadığı mekân ve muhit, 19. yüzyılda Şamahı'da cereyan eden sosyal, siyasi ve edebî olaylar, etnografik unsurlar başarılı bir biçimde anlatılmıştır. Eserin başlığı da Seyyid Azim'in meşhur *Mövti-cismani ile sanma menim ölmeyimi / Seyyida, ölmerem, âlemde sesim var menim* beytinin ikinci mısraından iktibas edilmiştir.

Eserde, 19. yüzyılda Şamahı şehrinin edebî-kültürel yapısı, şiir sanat meclisleri, buraya gelen yabancı sanatkâr ve seyyahlar, Usul-i Cedit okulları, bu okullarda ders veren hocalar ve onların muhite direnmesi konularında bilgi verilmiştir. Oldukça hacimli olan bu roman *Şamahı Yollardan Başlayır, İlk İmtahan, Görüş Yeri, Meslehet, Periler Soltanı, Best, Yene Şamahı'da, And, Mektublaşma, Beytü's-Sefa, Gemze, Güllübeyim, Vida (Müsibet), Zemanenin İkinci Leylisi, Sona, Çille Çıharmag, Müsella, Aslan ve İki Öküz, Yene De Sona (Davamı),*

Ziddiyyetler İçinde, Ana Duası, Garavelli'de, Mizan-Terezi Yahud Dörd Ramazan başlıkları altında yazılmıştır.

Müellif, romanını önce *Mehebbet Günahdır mı* başlığı altında yazmış, fakat eser basılacağı sırada *Âlemde Sesim Var Menim* şeklinde değiştirmiştir. Eserle ilgili tenkitçiler tarafından olumlu fikirler ileri sürülmüştür. Bunlardan en önemlisi Azerbaycan halk şairi Resul Rıza tarafından yazılmıştır. Resul Rıza, eser hakkında

"*Eserin beyenimli cehetlerinden biri belke de en deyerlisi, müellifin geleme aldığı dövre, onun insanlarına, halgın meişetine, adetlerine yahından, yahşı beled olmasıdır. Biz bu eserden halkın keçmişine aid yalnız baş vermiş hadiseler, yenilikle köhneliyin mübarizesinden inandırıcı sehifeler deyil, hem de bir sıra etnografik detallar, adetlerin neceliyi, neçinliyi, mühitin havası haggında maraglı melumat alırıg. Kitabı veregledikce, bir zamanlar gördüyümüz meişet, adet-eneneleri, insan harakterleri, faktlar düzümü illerin uzaklarından, hatireler toranından aşkarlanan fotoşekiller kimi yavaş-yavaş gözlerimizde görümlüleşir" (Resul Rza, 1977: 46-47) demektedir.*

Şirvan muhiti, Şamahı çarşısı, tarihi ipek yolu, 19. yüzyılda Şamahı'nın eğlence, giyim kuşam, yeme-içme kültürü, düğün-yas merasimleri, anıtları, mesire yerleri vb. bu eserde ustalıkla anlatılmıştır. Yeni sistem karşısında yapılması gerekenler, devrin talepleri, ihtiyaç, sefalet, tabii felaketler ve bütün bunlar karşısında seven, sevgiye susayan hassas şair kalbinden de bahsedilmiştir. Azize Caferzade'yi başarılı kılan sadece bu roman kahramanı olan şairlerin hayatını iyi bilip doğdukları coğrafyaya aşina olması değildir. O, aynı zamanda bu şairlerin hepsinin neredeyse bütün şiirlerini ezberden bilmekte olup bu şiirler çerçevesinde birer senaryo yazar gibi bu şairlerin hayatını kaleme almıştır.

19. yüzyıl sonu bütün Türk dünyasına yayılan Usul-i Cedit okullarının ilk örneklerinin Azerbaycan'dan çıkması da önemli olaylardandır ve yazar bu durumu da romanda göz ardı etmemiştir. Abbaskulu Ağa Bakıhanov 1832'li yıllarda Bakü'de, Seyyid Azim Şirvani ise 1869-1870 yıllarda Şamahı'da, İsmail Bey Gaspıralı'dan da önce Türk dünyasında ilk olarak yeni tarzda okullar açtırmak için Çar memurları ile mücadele etmiştir. Seyyid Azim Şirvani, Şamahı'da açtığı yeni tarzda eğitim veren okulda, ileride aşırıya giden Ceditçileri bile eleştirecek olan meşhur şair Sabir'i ve Sabir gibi cehalet ve gericiliğe karşı mücadele edecek nice aydınları yetiştirmiştir.

Eserin kahramanı olan şair Seyyid Azim, bütün Şark'ı gezmiş, İslam dünyasının ahvaline aşina olmuştur. Her yerde cehalet, her yerde atalet hüküm sürmektedir. O, artık bilim meşalesinin başka ellerde olduğunu acıyla öğrenmiştir. Böyle bir ortamda sesini duyurmaya, bir taraftan tezkire yazarak Şark'a ait değerleri korumaya çalışırken bir taraftan içerideki cahillerle uğraşıp cehaletle mücadele etmektedir.

Şirvan trilojisinin üçüncü romanı olan *Yâd Et Meni* 1980 yılında yazılmıştır. Eserde 20. yüzyıl başlarında Azerbaycan'da ve Şamahı'da yaşanan olaylar anlatılmıştır. Bu romanda üç Şamahı şairinin hayatı, sanatı ve yaşadığı olaylar konu edilmiştir. Bunlar, Ağeli Naseh (d.1856-ö.1914), Mirze Elekber Sabir (d. 1862-ö. 1911) ve Abbas Sehhet (d. 1874-ö.1918)'tir. Yazar, bu şairlerin simasında Azerbaycan halkına has olan özellikleri anlatmıştır. Abbas Sehhet, eserde vatanseverlik ve hayırseverliği, Sabir, fedakârlık ve cesurluğu, Naseh ise mütevazılık ve samimiyeti ile ön plana çıkmıştır.

Trilojinin üçüncü romanında da Şirvan faciasından bahsedilmektedir. Burada üç kahraman vardır. Çeşitli felaketler karşısında yılmayan, vatanına hizmet etmek için mücadele eden üç aydın, üç şair, üç vatan evladının hikâyesi anlatılmıştır.

Şah İsmail Hatai'nin (d. 1487-ö.1524) hayat ve sanatından bahseden *Bakı-1501* romanı 1981 yılında yazılmıştır[1]. Türk tarihinin hayranlık uyandırdığı ölçüde tartışmaya da neden olan önemli şahsiyetlerinden biri olan Şah İsmail Hatai hakkında hem Azerbaycan'da hem de Türkiye'de birçok roman yazılmıştır. Azerbaycan'da yazılan bu romanlar Sovyet döneminin baskısının azalmaya başladığı 1980'li yıllardan sonra yayımlanmaya başlamıştır. Bu eserlerin ilk ve en başarılı örneği ise şüphe yok ki Azize Caferzade tarafından yazılmış olan *Bakı-1501* romanıdır. Azerbaycan edebiyatında Caferzade'nin adı geçen eserinden sonra Elisa Nicat'ın *Gızılbaşlar* (Bakü,1983), Ferman Kerimzade'nin *Hudaferin Körpüsü* (Bakü,1982) ve *Çaldıran Döyüşü* (Bakü, 1987), Kamal Abdulla'nın *Yarımçıg Elyazma* (Bakü, 2004) adlı eserlerinde Şah İsmail Hatai'den ve devrinden, kurduğu Safeviler Devletinden bahseden romanlar yazılmıştır.

Azize Caferzade'nin *Bakı–1501* romanı bu eserlerin ilki olup burada daha çok Şah İsmail'in Şirvanşah Ferruh Yassar ile savaşması ve Bakü'yü ele geçirmesi anlatılmaktadır. Aslında yazar, burada da bir bakıma Şirvan tarihini anlatmış, Azerbaycan devletçilik tarihinde iki önemli devlete, tarihi Şirvanşahlar devleti ile Safeviler devletine ışık tutmuştur. Eser, *Bakı-1501, Ganlı Gadalı İller, Hökmdarın Şair Üreyi* başlıklı üç ana bölümden ve çeşitli alt başlıklardan oluşmaktadır. Müellif, burada Şah İsmail'den başka kahraman karakterlere de yer vermiş ve bu kahramanlarını daha çok kadınlar arasından seçmiştir. Eserde Şah İsmail üç kimlikle-şeyh, şah ve şair kimliği ile ele alınmış ve hükümdarın tezatlı kimliği romanda başarılı bir biçimde anlatılmıştır.

20. yüzyıl Azerbaycan edebiyatında satirik şiirleri ile Azerbaycan toplumunun cehaletin pençesinden kurtarılmasında önemli rol oynayan Mirze Elekber Sabir'in (d.1862-ö.1911) hayatı, çektiği maddi manevi sıkıntılar ve mücadelesinin anlatıldığı *Sabir* romanı 1983-1986 yılları arasında yazılıp tamamlanmıştır. 1989 yılında Azerneşr tarafından yayımlanan biyografik romanda şairin şiirlerinden alınan mısralar bölümlere başlık olarak seçilmiştir.

Bunlar, *Tutdum Orucu İremazanda, Gördüm Neçe Deste Taze Güller, Sabira, Torpağa Saldı Saye Rena Dilberim, Virane Şamahı'da Mene Genc Tapılmaz, Sabira, Beynelmilel Tedbir-i Ülfet Etmeli, Molla Dayı Etme Şeraret Bele, Eyle Bilirdim Ki Dehi Sübh Olub, Aldanmaram Ki Doğrudur Ayinin Ey Emu, Osmanlılar Aldanmayın Allah'ı Seversiz, Seyl-i Ten Öyle Temevvücle Alıb Dövr-i Berim, Garışıgdır Helelik Milletin İstedadı, Fehle Özünü Sen De Bir İnsan Mı Sanırsan?, Benzerem Bir Gocaman Dağa Ki Deryada Durar, Ariz-i Gemler Elinden Üreyim Şişmiş İdi, Ölmeyimle Sevinmesin Eğyar* başlıklarıdır.

Olaylar şairin doğup büyüdüğü Şamahı'da başlar. İlk bölüm, Muharrem ayının Nevruz Bayramına denk gelmesi ile kederlenen çocukların, özellikle küçük Elekber'in tasviri ile başlar. Eserde, Şamahı'da uygulanan Nevruz ve Muharrem gelenekleri ayrıntılı bir biçimde anlatılmıştır. Her eserinde Şamahı'nın farklı bir yönünü, farklı bir özelliğini anlatan yazar, burada 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Şamahı'da meydana gelen depremler sonucu Şamahılıların Meşhed, Aşkabad, Merv vb. şehirlere göçerek gruplar halinde yerleşmesini, kendi kültür ve medeniyetlerini göçtükleri yerlere taşımalarını anlatmıştır.

Eserde, Sabir'in küçüklüğünden ölümüne kadarki bütün yaşamı, ailesi, eşi, çocukları, çektiği sefalet, sevgili hocası Seyyid Azim Şirvânî ile aralarındaki samimiyet, şiirlerinden dolayı Şamahı ulemasının ve cahil halkın ona çektirdikleri, Şamahı'daki şiir sanat meclisleri, Molla Nasreddin Dergisi'nde şiir yazmaya başlaması ve hastalığa yakalanarak vefat etmesi anlatılmıştır.

[1] Bu romanla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz: *Osmanlı Safevi Münasebetlerinin Bakı-1501 romanına yansıması.* Parvana Bayram, *Azerbaycan Edebiyatının Usta Kalemi Azize Caferzade.* s. 1-17. Ankara: 2023, Kurgan Edebiyat Yayınları.

Elden Ele romanı, 19. yüzyılda yaşamış bir şair ve seyyahın romanıdır. *Hoş Geldin Seyyah* adıyla önce uzun hikâye olarak yazılan eser, sonradan müellif tarafından genişletilmiş, 2 bölüm daha ilave edilerek 1992 yılında Gençlik Neşriyatı'nda *Elden Ele* adıyla Kiril alfabesiyle, 2006 yılında ise Şerq-Qerb Neşriyatı'nda, 2022 yılında ise MMTA yayınlarında Latin alfabesiyle ile basılmıştır[2]. Bu eserin kahramanı Şamahı doğumlu, hayatının 37 yılını seyahatlerde geçirerek yetmiş bin kilometrelik alanda seyahat eden meşhur seyyah, mutasavvıf, şair Hacı Zeynalabidin Şirvânî'dir.

Müellif eseri, seyahati çok seven ve bu sevgiyi kendisine de aşılayan babası merhum Mehemmed Cafer oğluna ve coğrafya profesörü merhum Nureddin Keremov'a ithaf etmiştir. Eserin birinci bölümü *Uşaklık,* ikinci bölümü *Gençlik,* üçüncü bölümü ise *Kamillik* başlıkları altında oluşturulmuştur. Eser bağımsızlık yıllarında roman olarak tamamlandığı için Sovyet döneminde ulaşılıp elde edilemeyen ve hakkında bilgi verilmesi imkânsız olan birçok husus bu eserde dile getirilmiştir. Yazar, eserde Zeynalabidin Şirvânî'ye bir aydın, şair, düşünür, bilim insanı, derviş ve gezgin olarak dünyayı dolaştırmıştır.

1991 yılında yayımlanan *Zerrintac-Tahire* romanında 19. yüzyılın 40'lı yıllarında İran'da ortaya çıkan Babilik tarikatından ve bu tarikatın önde gelen liderlerinden olan Zerrintac Tahire Gurretü'l-ayn adlı Azerbaycanlı bir kadın şairin hayat ve mücadelesinden bahsedilmiştir.

Azerbaycan kadın şairleri ile ilgili çeşitli antolojiler tertip eden müellif, başlangıcından günümüze kadarki bütün klasik ve halk şiirindeki kadın şairleri araştırıp incelemiş, biyografilerini ve eserlerini ortaya çıkarmıştır. Ayrıca bu kadın şairlerin araştırılıp tanıtılması için o, gazete ve dergilerde sürekli yazılar yazmış, kadın şairlerin biyografisini anlatan eserler, hikâye ve romanlar kaleme almıştır. Onun kadın kahramanları erkeklere oranla daha çoktur.

Eserlerinde tasavvufi unsurlara, başlangıcından 20. yüzyıla kadar ortaya çıkmış birçok tarikata ve tarikat mensubuna yer veren Azize Caferzade, bazı romanlarında Alevilik, Bektaşilik, Mevlevilik, Nimetullahilik, Babilik, Bahailik gibi mezhep ve tarikatları konu etmiştir. Bu tarikatlar arasında, eserlerinde en çok yer verdiği Babilik ve Bahailik tarikatıdır.

Zerrintac-Tahire adlı romanda birçok meseleden bahsedilmiştir. Özellikle 19. yüzyılda İran'ın işgal ve zulmü, bu zulme ve haksızlığa direnen özgürlük aşığı Azerbaycanlı isyancıların Babilik'i benimseyerek İran'a karşı başkaldırması anlatılmıştır. Yazar sadece klasik tarzda eser veren kadın şairlerin değil klasik müziği yaşatan ve bu uğurda ömrünü feda eden kadın müzisyenlerin de romanını yazmıştır. Yazar, *Bir Sesin Faciesi* romanında 19. yüzyıl sonu 20. yüzyıl başlarında yaşamış ve erkek kıyafeti ve erkek ismiyle meclislerde klasik müziği icra eden güzel sesli sanatçı Mirze Güller'in hayat ve mücadelesini anlatmıştır.

Zerrintac-Tahire romanı, müellif tarafından yazılan *Özümün Ön Sözüm* başlıklı giriş yazısıyla başlar. Bu bölümde yazar, bu eseri yazmak için onlarca kitap, makale ve deneme okuduğunu, İngiltere, Türkiye, İran, Rusya, Taşkent, Alma-Ata, Harezm, Düşenbe ve Bakü arşivlerinde konu ile ilgili 1949 yılından beri aralıksız olarak çalıştığını bildirerek Babilikle ilgili yayımlanmış birçok yayından bahsetmiştir. Bir ön söz için oldukça hacimli olan bu bölümde, 19. yüzyılda ortaya çıkan ve Şark'ta yayılan bu tarikatla ilgili yapılmış önemli çalışmaların da açıklamalı künyesi verilmiştir.

Eser başlıklar halinde bölümlere ayrılmıştır. İlk başlık *Babiler*, devam eden başlıklar ise sırasıyla *İkinci Cebhe, Er, Zerrintac, Zehra, Fatime, Zekiyye, Gürretü'l-ayn, Tekyede, Ana,*

[2] Bu romanla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz: Parvana Bayram, From Country To Country (Elden Ele: Bir Seyyahın Romanı). Proceedings Book. s.30-36. (Editör: Assoc. Prof. Dr. İlkin Gulusoy.) International Scientific Symposium "The Great Silk Road: The Bridge Between East and West" The symposium is dedicated to the Day of the Armed Forces of the Republic of Azerbaijan. 29 June 2023. Kars. Turkey. Ankara: Uzun Dijital Matbaa.

Kayınata, İdam, Hakikat Sorağında, Irak-ı Arab, Bala Hasreti (Evlat Hasreti), Lütler Üsyanı (Açların İsyanı), Zencan Muhasarada, Duzag, Halaskar, Katiller, Tahran'da, Sarayda, General Süleyman Han Efşar, Ataullah, Baş Vezir, Gizli Tekye, Su-i Kast, Tevbe Meclisi ve Fetva, Bağ-ı Elhani, Epilog şeklindedir.

Romanda kadın meselesi, esarete karşı isyan, işgalciliğe nefret vb. hususlar ele alınmıştır. Müellifin 1949-1991 yılları arasında çeşitli kaynaklardan faydalanarak tamamladığı bu roman, 1996 yılında Bakü'de Göytürk Neşriyatında basılmıştır.

Eşg Sultanı romanı, Fuzûlî takipçisi olan ve neredeyse bütün klasik Azerbaycan şairleri ile ilgili biyografik eserler yazan müellifin hayatının son zamanlarında Fuzûlî ile ilgili oluşturduğu eseridir[3].

Yazar, hayatının son yıllarında, rahatsızlığı dolayısıyla yazı yazamamaktadır. Bu yüzden, Ekim 2002- Mayıs 2003 tarihleri arasında müellif tarafından söylenilip ses kayıt cihazına kaydedilen roman, 2005 yılında yazarın vefatından sonra oğlu Dr. Turan İbrahimov tarafından hazırlanarak Şirvanneşir'de yayımlanmıştır.

Eserde, 16. yüzyılda yaşayan ve bütün Türk edebiyatının gelmiş geçmiş en büyük şairi sayılan Muhammed Fuzûlî'nin hayatı, sanatı ve Kanuni Sultan Süleyman'la olan münasebetleri üzerinde durulmuştur. Bütün eserlerinde Şirvan coğrafyasına, Şirvan edebî muhitine temas eden müellif, burada da Fuzûlî'nin aslının Şamahı'daki Bayat köyünden olduğunu, geleneksel yaşam ve inancın unsurlarının etkisinde, zengin yazar muhayyilesiyle bütünleştirmiştir.

Yazar, Fuzûlî'nin meşhur *Diyar-ı Aşka sultanem dila men öz zamanımda / Vezirimdir gam u gussa oturmuş iki yanımda* beytinden hareketle Fuzûlî'yi aşk sultanı olarak nitelendirmiş ve romana da bu başlığı vermiştir.

Romanın esas kahramanı Fuzûlî olsa da 16. yüzyıl Türk tarihinin en meşhur simalarından olan ve divan edebiyatında yine 16. yüzyılda çağdaşı olan şair Zâtî'den sonra en çok gazel yazan şair unvanına sahip olan Muhibbi mahlaslı Kanuni Sultan Süleyman da bu eserdeki önemli kahramanlardandır. Müellif, Fuzûlî ile Kanuni'yi konuşturarak aşk sultanı ile ülkeler sultanı arasında birçok yönden bağlantı kurmuş, felsefi sohbetlere zemin hazırlamıştır.

Eserde, 15-16. yüzyıl Şirvan kökenli şair, âlim ve tabiplerden de bahsedilmiş, yazarın diğer eserlerinde de özellikle vurguladığı Şirvan'dan göçen ilim sanat erbabının âdeta bir hülasası burada verilmiştir. Romanda adı geçen Şükrüllah Şirvânî de bunlardan biridir.

Eserde, klasik edebiyatın neredeyse bütün şairleri anılmış hem Azerbaycan hem de Anadolulu Divan şairlerinin ismi zikredilmiştir. Bunlar Yusuf, Hayali, Taşlıcalı Yahya Bey, 16. yüzyılda yaşamış muhacir Azerbaycan şairlerinden Bîdârî, Sehâbî, Şâhî, Şarkî, Mesîhî, Mesîhî-yi Şarki, Tebrizli Penâhî'dir. Safevilerden kaçıp gelenler ise Muhammed Kazvinî, Molla Merhûmî Mervî vb.dir. Eser bu yönüyle de çok önemlidir.

Sonuç

Klasik edebiyatı çok seven ve bütün roman ve hikayelerinde klasik şiirden faydalanan Azize Caferzade, bütün eserlerinde doğrudan veya bağlantılı olarak klasik şiire ve klasik şairlere göndermelerde bulunmuş, klasik şiir örneklerine yer vermiştir.

Yazarın, 8 biyografik romanında, onlarca klasik şairden bahsetmesi, klasik şiirin mazmun ve ifadelerini kullanması da bunun göstergesidir. Bu romanları okuyan, Azize Caferzade'nin

[3] Bu romanla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz: *Eşq Sultanı: XVI. Yüzyıldan XX. Yüzyıla Bir Fuzûlî Romanı.* Parvana Bayram, *Azerbaycan Edebiyatının Usta Kalemi Azize Caferzade. s. 18-32.* Ankara: 2023, Kurgan Edebiyat Yayınları.

eserleriyle büyüyen nesil klasik edebiyatı sevmiş ve unutulmakta olan divan şiirini ve divan şairlerini bu eserler vasıtasıyla öğrenmiştir.

Bu romanların önemli özelliklerinden biri de 18. yüzyıldan itibaren merkezi otoriteyi kaybedip hanlıklara parçalanan ve bu parçalanmadan istifade ederek yeni bir medeniyet dairesine sokulmaya çalışılan Azerbaycan toprakları ve bu topraklarda yaşayan insanların yaşamını anlatmasıdır. Müellif, bir veya birkaç karakterin, özellikle de şair ve aydın kahramanların hayatı ekseninde 200 yıl önceki bilinen ve bilinmeyen tarihin karanlık sayfalarına ışık tutmuştur. Azize Caferzade'nin klasik edebiyat ve klasik şairlerle ilgili çalışmaları bu sekiz romanla sınırlı değildir. Yazar, öncelikle bir akademisyen olarak Azerbaycan edebiyatını, özellikle 19. yüzyıl gibi karmaşık bir edebiyatın tarihini, başlangıçtan yaşadığı çağa kadarki kadın edebiyatı tarihini Sovyet Döneminde araştırmış ve bu alanda dersler vermiş, bilimsel çalışmalar yapmıştır. Yıllarca hem divan edebiyatı hem aşık edebiyatı hem de folklor alanında seri makale ve kitaplar, tezler yayımlatmıştır. O, Azerbaycan edebiyatını bütün yönleriyle araştırmış ve temsil etmiş, tanıtmıştır. Bu konuda hikâye, uzun hikâye, roman ve diğer edebî türlerde yazılar yazmıştır. Televizyon ve radyonun bu konudaki önemli etkisinin farkında olan yazar, bu roman ve hikayelerini kısa piyesler, sinema filmi senaryosu haline getirerek basın-yayın yoluyla halka hitap etmiş, insanların klasik edebiyatı ve klasik kültürü tanıyıp sevmesinde müstesna rol oynamıştır.

Edebî eserlerinde, güzellik tasvirlerinde Caferzade, klasik edebiyat ile çağdaş edebiyat arasında uzlaştırıcı bir estetik zevke sahip olup zaman zaman klasik şiirdeki mutlak güzelin vasıfları ile realist ve mahalli şiirin temsilcisi Molla Penah Vakıf'ın çizgisini birleştirmeye meyletmiştir. Onun kahraman ve güzelleri yeri geldiğinde divan edebiyatından, gazel beyitleri arasından çıkmış serv-i revanlar, lale-hadler, gül-rular olarak anlatılmış; yeri geldiğinde de günümüzün estetik zevk ve güzellik terimleri ile halk dilinde tasvir edilmişlerdir.

Klasik kültürle ilgili birçok ayrıntıya; tasavvuf ve tarikatlar, mezhepler, 19. yüzyılda ortaya çıkan Babilik, Bahailik gibi düşünce merkezli tarikatlara, orta çağlarda ortaya çıkan Mevlevilik, Bektaşilik, Hurufilik, Nimetullahilik, Nakşibendilik gibi tarikatlarla ilgili hususlara da bu eserlerde geniş yer verilmiştir.

Kaynakça

Bayram, Parvana (2013), Azize Caferzade, Hayatı, Sanatı, Hikayelerinin İncelenmesi. Ankara. Akçağ Yay.

Bayram, Parvana (2023), Azerbaycan Edebiyatının Usta Kalemi Azize Caferzade. Ankara. Kurgan Edebiyat Yayınları.

Bayram, Parvana (2023a), From Country To Country (Elden Ele: Bir Seyyahın Romanı). Proceedings Book. s.30-36. (Editör: Assoc. Prof. Dr. İlkin Gulusoy.) International Scientific Symposium "The Great Silk Road: The Bridge Between East and West" The symposium is dedicated to the Day of the Armed Forces of the Republic of Azerbaijan. 29 June 2023. Kars. Turkey. Ankara:Uzun Dijital Matbaa.

Cəfərzadə, Əzizə (1982), Xoş Gördük Səyyah. (Cəlaliyyə adlı kitabın içində) Bakı: Yazıçı Nəşriyyatı.

Cəfərzadə, Əzizə (1996), Zərrintac-Tahirə. Bakı: Göytürk Nəşriyyatı.

Cəfərzadə, Əzizə (1978), Aləmdə Səsim Var Mənim. Bakı: Gənclik Nəşriyyatı.

Cəfərzadə, Əzizə (2005), Eşq Sultanı. Bakı: Şirvannəşr.

Cəfərzadə, Əzizə (2006), Aləmdə Səsim Var Mənim. (IV. Baskı), Bakı: Şərq-Qərb Nəşriyyatı.

Cəfərzadə, Əzizə (2006), Eldən-elə. Bakı: Şərq-Qərb Nəşriyyatı.

Cəfərzadə, Əzizə (2021), Tanıdıqlarım, Sevdiklərim Xatirələrimdə. Hzl. Turan İbrahimov. Bakı. Xan Nəşriyyatı.

Cəfərzadə, Əzizə (2021a), Seçilmiş Əsərləri. C.I. (Natavan Haqqında Hekayələr, Qobustan Çökəklərinde romanı. Red. Pərvanə Bayram). Bakı: Elm və Təhsil Nəşriyyatı.

Cəfərzadə, Əzizə (2021b), Seçilmiş Əsərləri. C.II. (Vətənə Qayıt romanı. Red. S. Məmmədova). Bakı: Elm və Təhsil Nəşriyyatı.

Cəfərzadə, Əzizə (2021c), Seçilmiş Əsərləri. C.III. (Yad Et Meni romanı. Red. Kamran Məmmədov). Bakı: Elm və Təhsil Nəşriyyatı.

Cəfərzadə, Əzizə (2021ç), Seçilmiş Əsərləri. C.IV. (Sabir romanı. Red. Əlovsət Ağalarov). Bakı: Elm və Təhsil Nəşriyyatı.

Cəfərzadə, Əzizə (2021d), Seçilmiş Əsərləri. C.V. (İşığa Doğru, Zərrintac Tahirə romanları. Red. Vaqif Sultanlı). Bakı: Elm və Təhsil Nəşriyyatı.

Cəfərzadə, Əzizə (2021e), Seçilmiş Əsərləri, C. VII. (Xəzərin Göz Yaşları, Eşq Sultanı Romanları. Editör: Vaqif Sultanlı). Bakı: Elm və Təhsil Nəşriyyatı.

Cəfərzadə, Əzizə (2022), Səyyah (Eldən-elə). (Red.T. İbrahimov [Ön Söz], Ə. Aslanoğlu. Bakı: Milli İrsi Mədəni Tarixi Araşdırmalar Fondu (MİMTA) yayınları.

Rəsul Rza (1977), Talant, Bilik, Zəhmət. Azərbaycan Jurnalı, Dekabr. No:12.

Tarih Sahnesinde Türk Dünyası Kadını Uluslararası Sempozyumu
"Turk Dunyosi Ayollari Tarix Sahnasida" Mavzusida Ellararo Ilmiy Yig'ini
The International Symposium Women of the Turkic World at the Stage of History
BİLDİRİLER KİTABI ● MA'RUZA MATERİALLARİ ● BOOK OF PROCEEDINGS

ZOYA BORANDAYEVNA ÇADAMBA'NIN TUVA TÜRKÇESİNE KATKILARI

Uğur Altundaş*

Giriş

Tuvalar az nüfuslu bir Türk topluluğu olmalarına rağmen kendi dil ve kültürlerine sahip çıkma konusunda önemli bir bilince sahiptirler. Bu anlamda Tuva araştırmalarının başlangıcında daha çok Rusya'nın önemli Türkoloji merkezlerinde faaliyet gösteren, araştırma yapan ve Tuva dili ve kültürünün tanınırlığını artıran önemli Tuvalı araştırmacılar yetişmiştir. Bu kapsamda bu çalışmada Rusya'da önemli Türkoloji merkezlerinde eğitim almış, önemli Rus Türkologlardan ders almış, onlarla birlikte önemli akademik çalışmalar yapmış ve Tuva'da akademik bir ortam tesisinde önemli rollerde görev almış bir isim olan Zoya Borandayevna Çadamba'nın kendi ana dili olan Tuva Türkçesine katkıları ele alınmıştır. Çalışmada Çadamba'nın hayatı, akademik kariyeri ve eserlerine geçmeden önce Çadamba'nın da akademik hayatında etkili olan, Tuva Cumhuriyeti'nde Tuva dili ve kültürüne önemli hizmetlerde bulunmuş kurumlar kısaca tanıtılmıştır.

1. Tuvaların Kendi Dil ve Kültürleri İçin Yaptıkları Çalışmalar

Tuvalı araştırmacılara geçmeden onlara bu yolu açan önemli araştırmacılara değinmek gerekir. Bu anlamda M. A. Castrén, *Versuch einer koibalischen und karagassischen Sprachlehre Nebst Wörterverzeichnissen aus den tatarischen Mundarten des Minussinschen Kreises* "Minussin çemberinin Tatar lehçelerinden sözlüklerle birlikte Koibalic ve Karagas dili öğretimi girişimi" adlı çalışmasıyla Tuva ağızlarına ilişkin malzemeler derlemiştir. Radloff *Obratztsı Narodnoy Literaturı Turkskih Plemen* adlı çalışmasında iki kahramanlık destanı ve dört şarkı derlemiş; *Opıt Slovarya Turkskih Nareçiy* adlı çalışmasında Tuva Türkçesine söz varlığına ilişkin önemli kayıtlarda bulunmuştur. Tuva Türkçesiyle ilgili ilk kapsamlı çalışma bir Hakas Türkü olan N. F. Katanov'un *Opıt İssledovaniya Uryanhaskogo Yazıka s Ukazanıyem Glavneyşih Rodstvenıh Otnoşenıy Ego k Drugim Yazıkam Turkskogo Kornya* "Uryanhay Dili Üzerine Denemeler ve Türkçe Kökenli Diğer Dillerle Akrabalık İlişkisi" adlı çalışmasıdır (Gündoğdu, 2018, s. 31).

Tuva tarihinde bağımsızlığını elde etmiş bir Türk topluluğudur. Bugün Tuvaların kendi dil ve kültürlerine olan düşkünlüğü şüphesiz bununla ilgilidir. Bu sebeple 1921'de kurulan *Tıva Arat Respublikazı* "Tuva Halk Cumhuriyeti" döneminde devletin bir bilim komitesi kurulmuş ve bu komite dil ve yazı işleriyle birlikte kültürel, siyasi, ekonomik pek çok alanda araştırmalar yürütmüştür. Bilim komitesinin çabalarıyla 28 Haziran 1930'da Latin kökenli Tuva milli alfabesi kabul edilmiş ve Tuva Türkçesi çalışmalar hızlanmıştır. Tuva ulusal yazısının kabulüyle okullarda çocuklara Tuva dilinde eğitim verilmesi, gazete ve kitapların Tuva dilinde

* Arş. Gör. Dr., Harran Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, ualtundas@gmail.com

yayımlanması ve devletin resmi işlerinin Tuva dilinde yürütülmesi kararı verilmiştir. Söz konusu tutum, 1930'lu yıllarda modern Tuva edebiyatının oluşumuna büyük katkı sağlamıştır. Bilim komitesinin önemli icraatlerinden biri de Tuva Türkçesi ders kitaplarının hazırlanmasıdır. Böylelikle ülke genelinde Tuva Türkçesinin öğretimi daha kolay ve pratik bir şekilde uygulanabilmiştir. Yine bu amaçla 1932'de ilk kez Latin harfleriyle *Tıva-Orustuñ Toyul Pijii – Tuvino-Russkiy Slovar'* adlı Tuvaca-Rusça sözlük kaleme alınmıştır (Ölmez, 2007, s. 36). 1930 ve 1940'lı yıllarda Tuva yazısının oluşturulması temel politika olmuştur. Poppe, Polivanov, Malov, Pal'mbah gibi Rus asıllı Türkologlar ile Sovyet Rusya'sında eğitim alan Lopsan, Tovariştay, Bugajık, Danzın-ool gibi Tuvalı araştırmalar bu amaçla çalışmışlardır. Söz konusu ilk nesil Tuvalı araştırmacılar Tuva edebiyatının oluşumuna destek vermiş, çalışmalarıyla Tuva dili ve kültürünün korunmasına katkı sağlayarak Tuvaların Tuva yurdunda kendi öz dilleri ve kültürlerine üzerine yapacakları çalışmaların öncüleri olmuşlardır.

Bağımsızlık döneminin ardından Tuva dili ve kültürü üzerine Tuva Cumhuriyeti'nde kurulan en etkin kurumlardan biri, 1945 yılında Sovyet Rusya'nın onayıyla TNİİYALİ olarak bilinen *Tuvinskiy Nauçno-İssledovatel'skiy İnstitut Yazıka, Literaturı i İstorii* "Tuva Dil, Edebiyat ve Tarih Araştırma Enstitüsü"dür. Enstitünün Tuva Türkçesiyle adı *Tıvanıñ Dıl, Literatura bolgaş Töögünüñ Ertem-Şinçilel İnstitudu* şeklindedir. Enstitü bügün de *Tıva Respublika'nıŋ Çazaanıŋ Çanında Tıva'nıŋ Gumanitarlıg bolgaş Sotsial-Ekonomiktig Tuskay Şinçilelder İnstitudu* "Tuva Cumhuriyeti Hükümeti'nin Yanında Tuva'nın Sosyal Bilimler ve Sosyal-Ekonomik Araştırma Enstitüsü" adıyla devam ettirmekte ve Tuva kültürü ve dili üzerine önemli araştırmalar yürütmektedir. Enstitü, kurumun Rusça adı *Tuvinskiy İnstitut Gumanitarnıh i Prikladnıh Sotsialno-Ekonomiçeskih İssledovaniy Pri Pravitel'stve Respubliki Tıva*'dan dolayı kısaca TİGPİ olarak bilinmektedir. Enstitünün kuruluş amacı, Tuva halkının dil, edebiyat, folklor, arkeoloji, tarih ve etnografya alanındaki sorunları üzerine araştırmalar yapmaktır. Bu amaçla enstitüde Tuvalar ve Tuva Türkçesi üzerine çok zengin bir kütüphane kurulmuştur. Enstitünün ilk başkanı olan Tuvalı yazar ve araştırmacı Leonid Borandayeviç Çadamba, özellikle çocuklar için ders kitaplarının hazırlanması üzerine önemli çalışmalar yapmıştır. Bu amaçla enstitüde Rusça-Tuvaca sözlük çalışmaları için malzeme derlemek amacıyla A. A. Pal'mbah, L. B. Çadamba, S. A. Sarıg-ool, L. V. Grebnev ve N. K. Tava-Sambu görevlendirilmiştir. İshakov ve Pal'mbah aynı şekilde gramer hazırlama amacıyla enstitünün desteğiyle malzeme toplamışlardır. L. B. Çadamba, A. A. Pal'mbah, K. M. Seyfulin, N. A. Serdobov, Yuri L. Arançın'ın doğrudan katılımıyla enstitünün temelinin atıldığı ve profesyonel bir bilim ekibinin kurulduğu belirtilmelidir. Bu isimlerin önderliğinde yürütülen çalışmaların neticesinde bugün Tuva çalışmalarında temel kaynaklar arasında yer alan Tuva Türkçesinin grameri ve önemli sözlükleriyle birlikte pek çok değerli çalışma ortaya çıkmıştır. Enstitüde 1990'lı yılların ortalarından günümüze kadar Tuva Türkçesinin etimolojik sözlüğünün çalışmaları yapılmış (beş cilt yayımlanmıştır) ve D. A. Monguş tarafından 2003 ve 2011 yıllarında Tuva Türkçesinin tek dilli açıklamalı ve örnekli sözlüğü hazırlanmıştır.

Enstitü binası depremde zarar görmüş, hemen bitişiğine yeni enstitü binası için inşaat başlamış ancak bitirilemediği için araştırmacılar çoğunlukla çalışmalarını evlerinden yürütmekte, kimi zaman da eski enstitü binasını kullanmaktadırlar. Tuvaların çalışma şartları düşünüldüğünde kendi dil ve kültürlerine olan bağlılıkları bir kez daha anlaşılmaktadır. TİGPİ'de araştırmalarını yürüten Tuva araştırmacıları arasında D. A. Monguş, Z. B. Çadamba, B. İ. Tatarintsev, Ş. Ç. Sat ve A. Pal'mbah gibi önemli Türkologlar yer almaktadır. Söz konusu isimlerden D. A. Monguş çeşitli gramer ve sözlük çalışmalarıyla özellikle Türkiye Türkçesiyle kaleme aldığı *Tuvaca-Türkçe Sözlük* (2005) ile dikkat çekmektedir. Monguş bu çalışmada 9000 civarında sözcüğe yer vermekle kalmayıp Tuva Türkçesinin kısa bir gramerini de kaleme almıştır. Yine enstitünün araştırmacılarından Ş. Ç. Sat, E. B. Salzınmaa'yla birlikte Tuva dilinin gramerini (Amgı Tıva Literaturalıg Dıl) doğrudan Tuva dilinde kaleme almıştır (1980). TİGPİ

gerek Rus asıllı gerekse Tuvalı araştırmacılarıyla Tuva dili, kültürü, arkeolojisi, tarihi vb. alanlarda çok önemli bir boşluğu dolduran bir enstitü olarak çok önemli Tuva araştırmacılarına ve bilim insanlarına ev sahipliği yapmıştır. Enstitüde görev yapmış değerli Tuvalı araştırmacılardan biri de bu çalışmanın da konusu olan kadın araştırmacılardan Z. B. Çadamba'dır. Çadamba bir kadın olarak Tuva gibi zorlu bir coğrafyadan çıkıp çok önemli Rus Türkoloji merkezlerinde önemli Rus Türkologlardan ders almış, önemli Rus Türkologlarıyla birlikte çalışma fırsatı bulmuş ve ana vatanı Tuva Cumhuriyeti'ne araştırmalarıyla büyük katkı sağlamış, önemli hizmetlerde bulunmuş Tuva'nın ilk kadın bilim insanıdır (Bavuu-Syuryun, 2014, s. 15).

Tuva Cumhuriyeti'nin TİGPİ'den sonra Tuva dili ve kültürüne hizmet eden bir başka kurumu *Tıvanıŋ Kürüne Universitedi* "Tuva Devlet Üniversitesi"dir. Üniversite bünyesinde Filoloji Fakültesi, 1952 yılında Rus Dili ve Edebiyatı, Anadil, Edebiyat ve Tarih alanlarında öğretmen yetiştirmeye başlayan Kızıl Öğretmenler Enstitüsü'nün Dil ve Edebiyat Bölümü temelinde kurulmuştur. Aynı yılın eylül ayında Tuva Dili Eğitim Merkezi açılmış ve bölümün ilk hocası K. H. Orgu olmuştur. Sonraki yıllarda bölümün hocaları arasında G. F. Babuşkin ve E. B. Salzınmaa yer almıştır. 1963 yılına kadar Tuva Dili Filolojisi, Rus Dili ve Edebiyatı Bölümü'nün bir parçası olmuştur. Bağımsız bir Tuva Dili ve Edebiyatı Bölümü ise 1964 yılında açılmıştır. Tuva Dili ve Edebiyatı Bölümü'nün ilk başkanı, 20 yıl boyunca Ş. Ç. Sat olmuştur. Bölüm, bugün Rusya Federasyonu Halklarının Dilleri (Tuva Dili) adıyla lisansüstü eğitim verecek seviyede Tuva Türkçesi ve Tuva kültürü üzerine yapılan birçok çalışmaya ev sahipliği yapar hâle gelmiştir. Bölümün önde gelen hocaları arasında B. İ. Tatarintsev, İ. V. Kormuşin, L. A. Şamina ve M. V. Bavuu Syuryun sayılabilir. Adı geçen hocaların danışmanlığında Tuva Türkçesinin ses bilgisi, antroponimi, Şamanizm sözlüğü, müzik terminolojisi, Sengel Tuvaları ve dili gibi Tuva filolojisi üzerine pek çok doktora tezi ve bilimsel araştırma kaleme alınmıştır. Bölümün en önemli özelliklerinden birisi, eğitim sürecinde tüm öğretim materyalleri ve ders kitaplarının bölüm üyeleri tarafından oluşturulmasıdır. Günümüzde bölüm, Tuva Dili Filolojisi ve Genel Dilbilim adıyla varlığını sürdürmektedir. Bölümün önemli faaliyetlerinden birisi, Rusya'nın çeşitli akademik birimlerinde görev yapan önemli Türkologların bölümde ders vermek üzere davet edilmesidir. Bu amaçla Tuva Dili bölümünde Rassadin, Çeremisina, Şirobokova gibi önemli isimler de çalışmıştır. Bu davetler üzerine Tuva Dili bölümünün özellikle Novosibirsk Üniversitesi ile ilişkileri gelişmiş ve sonraki süreçte pek çok Tuvalı Novosibirsk'te Türkoloji eğitimi alma fırsatı bulmuştur. Ayrıca üniversitenin uluslararası bağlantıları neticesinde bölümün katkılarından biri de Badarch Bayarsaikhan, Khis Gansukh ve Ulamsuren Tsetsedar gibi Moğol Tuvaları arasından kendi ana dilini araştıran bilim adamlarının yetiştirilmesidir. Bu aynı zamanda Moğol Tuvaları ile Tuva Cumhuriyeti arasındaki ilişkilerin gelişmesini de sağlamıştır. Z. B. Çadamba, doğrudan bölümde görev almamış ancak bölümün araştırmacılarıyla birlikte Tuva çevresinde akademik gezilerde bulunmuş ve bölümle akademik iş birliği yapmıştır (Bavuu-Syuryun, 2014, s. 15).

2. Çadamba'nın Tuva Araştırmalarındaki Yeri ve Önemi

Zoya Borandayevna Çadamba, 10 Mart 1928'de Tuva Cumhuriyeti'nin Toju Bölgesi'nin Moon-Hol gölü yakınlarındaki Hol köyünde doğmuş, 4 Ocak 2017'de vefat etmiştir. 1947'de 2 Nolu Kızıl Lisesi'ni bitirmiş, 1953'te Leningrad Devlet Üniversitesi'nin Doğu Bilimleri Fakültesi'nden mezun olmuştur. Burada Doğu Bilimleri Fakültesi'nin Tuvaca şubesinin ilk öğrencilerinden olmuştur. Üniversite eğitimi sırasında gelecekte Tuva'nın ünlü Tuvalı bilim adamları arasında yer alacak olan Yu. L. Arançın, Ş. Ç. Sat, M. B. Kenin Lopsan ve A. K. Kalzan gibi önemli isimlerle sınıf arkadaşı olmuş; S. E. Malov, V. M. Jirmunskiy ve V. M. Nadelyayev gibi önemli Rus Türkologlardan ders almıştır. Üniversite eğitimini tamamladıktan sonra Çadamba'nın ilk iş deneyimi, kendisinin de eğitim gördüğü 2 Nolu Kızıl Lisesi'nde Ana Dili ve Edebiyatı öğretmeni olarak çalışmak olmuştur.

Çadamba, asıl akademik kariyerine 1957 yılında günümüzde TİGPİ olarak bilinen TNİİYALİ'ye araştırma görevlisi olarak girdiğinde başlamıştır. 1962-1965 arasında E. V. Sevortyan'ın danışmanlığında SSCB Bilimler Akademisi Dilbilim Enstitüsü'nde yüksek lisansını yapmış, 1970 yılında Novosibirsk Devlet Üniversitesi'nde *Todjinskiy Dialekt Tuvinskogo Yazıka* "Tuva Dilinin Toju Lehçesi" adlı doktora tezini tamamlamıştır. Söz konusu doktora çalışması Çadamba'nın imza araştırmalarından biri olmuştur.

1972'den itibaren belirli aralıklarla TNİİYALİ'nin dil ve yazı işleri bölümünü yönetmiş, 1984-1986 arasında Kazan Devlet Üniversitesi Pedagoji Enstitüsü'nün Tuva Filolojisi bölümünde öğretim görevlisi olarak çalışmıştır.

Çadamba'nın bilimsel araştırmaları çok yönlüdür. Sadece Toju ağzını çalışmakla kalmayıp aynı zamanda Tuva Türkçesinin ağızları için kendi sınıflandırmasını öneren ilk Tuva diyalektoloğu olmuş ve Tuva bölgesinde runik harfli eski Türk yazıtlarını keşfederek bu metinleri deşifre etmiştir. Bu çalışmalarına zemin hazırlayabilmek için Çadamba, Tuva bölgesinde çok sayıda bilimsel gezi düzenlemiş ve SSCB ve Sibirya Türk dillerinin ağız atlasları için derlemelerde bulunmuştur. Alan araştırmalarının sayesinde Çadamba'nın bireysel ve ortak yazarlı pek çok eseri bulunmaktadır. Bu anlamda Çadamba'nın Tuva'ya olan hizmetlerinin birer göstergesi durumundaki eserleri aşağıda kısaca tanıtılmıştır:

2.1. Çadamba, Z. B. (1958). *Orfograftıg Slovar'*. Kızıl: Tıvanıñ Nom Ündürer Çeri.

Yukarıda Çadamba'nın özellikle enstitüde çalıştığı yıllarda Tuva Türkçesi yazım işleriyle ilgilendiği belirtilmişti. Söz konusu eser Çadamba'nın bu ilgisinin bir sonucu olarak ortaya çıkmış Tuva Türkçesinin ilk yazım sözlüğüdür. 1958 yılında Tuva'nın tek yayınevi olan *Tıvanıñ Nom Ündürer Çeri* (TNÜÇ) adlı yayınevinden çıkan *Orfograftıg Slovar'* (OS) "Yazım Sözlüğü", 169 sayfadır. OS'da yaklaşık 13 bin Tuva Türkçesi sözcüğün yazımı verilmiştir. Eserin başında Tuva Türkçesiyle kaleme alınmış kısa bir önsöz (*baştaygı sös*) bulunmaktadır. Önsözün devamında *Slovarnıñ Turguzuunuñ Dugayında* "Sözlüğün Düzenlenişi Hakkında" adlı bölümde sözlüğün kurulumu ve madde başı sözcüklerin nasıl ele alındığına ilişkin bilgiler verilmiştir.

Tuva yazı dili ve edebiyat dilinin oluşumu çok yenidir. Tuva yazısının oluşturulması için bizzat Tuvalı araştırmacılar büyük çaba göstermiştir. Bu sebeple Tuva'da Tuva Halk Cumhuriyeti döneminden itibaren yazı konusu en önemli meseleler arasında kabul edilmiştir. Bu amaçla bağımsızlık döneminden başlayarak çeşitli toplantılarda bu konu gündeme getirilmiştir. 1920'li yıllarda Eski Moğol yazı geleneğinin etkisiyle ilk yazılı eserlerini vermeye başlayan, 1930-40'lı yıllarda Latin alfabesiyle bir edebiyat oluşumu çabası içerisinde olan ve ardından SSCB'ye bağlanıp Kiril kökenli alfabeye geçen Tuvalar için standart bir yazım oluşturma çabası hiç kolay olmamıştır (Otyzbay, 2019, s. 570). Bu sebeple OS'ın basıldığı yıl düşünüldüğünde eserin Tuvalar için ne denli önemli olduğu anlaşılmaktadır.

2.2. Batmanov, İ. A., Aragaçi, Z. B. ve Babuşkin, G. F. (1962). *Sovremenneya i Drevneya Yeniseyka*. Frunze: İzdatel'stvo Akad. Nauk Kirg. SSR.

Türkiye Türkçesine "Eski ve Bugünkü Yenisey Dili" şeklinde aktarılabilen eserde çağdaş Tuva, Kırgız, Hakas, Şor ve Altay dilleri ile Yenisey anıtlarının dili karşılaştırılmıştır. Eserin giriş bölümünde Yenisey anıtları, Orhon-Yenisey yazısının kökeni ve tarihlendirilmesi ve anıtların dilindeki ağız özellikleri gibi konular üzerinde durulmuştur. Giriş bölümünün ardından anıtların temel ses bilgisi özellikleri üzerinde durulmuş, daha sonra sözlüksel eşleşmeler ve dil bilgisi konuları ele alınmıştır. Eserin Tuva Türkçesi kısmının tamamı Z. B. Çadamba tarafından kaleme alınmıştır. Eserde karşılaştırma kolaylığı sağlamak amacıyla tüm diller için tek bir transkripsiyon sistemi belirlenmiştir. Ayrıca eserde çağdaş dillerin tarihsel özellikleri ile ağızlardan kaynaklı değişkeleri büyük oranda göz ardı edilmiştir. Söz konusu eser, Kerim Sarıgül ve İsa Aydemir tarafından Türkiye Türkçesine çevrilmiştir (2021).

2.3. Pal'mbah, A. A. ve Aragaçi, Z. B. (1963). *Tıva Orgagrafiyanıñ Ündezinneri (Osnovı Tuvinskoy Orfografiya)*. Kızıl: Tıvanıñ Nom Ündürer Çeri.

Türkiye Türkçesine "Tuva Yazımının Temelleri" şeklinde aktarılabilen eser, Çadamba ve Pal'mbah tarafından kaleme almıştır. Eser, TNİİYALİ'de yapılan bir ekip çalışmasının sonucudur. Kitabın dili Rusçadır. 186 sayfadan oluşmaktadır. Söz konusu eser, Çadamba'nın (2.1) nolu bölümde belirtilen yazım sözlüğünden başka, Tuva yazımı üzerine bir başka katkısıdır. Tuva yazı dilinin ve edebiyatının oluşturulmasında Çadamba'nın yazım üzerine çalışmaları çok önemli olmuştur. Böylelikle edebi eserlerde ve ders kitaplarında belirli bir standart oluşmuştur. Bu aynı zamanda Tuva Türkçesinin öğretimi üzerinde de etkili olmuştur. Bu kitapta Tuva Türkçesi çalışmalarında ilk kez Tuva dilinin yazım ilkeleri ortaya konmuş; ünlü ve ünsüzlerin yazılışı, birleşik ve ödünçlenen sözcükler ile tire işaretiyle ve tiresiz ayrı yazılan sözcüklerin nasıl yazılması gerektiği üzerine değerli bilgiler verilmiştir.

2.4. Çadamba, Z. B. ve Biçe-ool, M. D. (2001). *Tıva Orfografiyanıñ bolgaş Punktuatsiyanıñ Dürümneri*. Kızıl: Tıva Respublikanıñ Gumanitarlıg Şinçilelder İnstitudu.

İlk baskısı 1986 yılında TNÜÇ'de yapılan eser, 2001 yılında TİGPİ tarafından tekrar yayınlanmıştır. D. A. Monguş'un redaktörlüğünde Çadamba ve Biçe-ool tarafından kaleme alınan eserde Çadamba yine Tuva imlâ ve noktalama özellikleri üzerine bir çalışma yapmıştır. 64 sayfalık kısa bir eser olmasına rağmen içeriğinin güncel sorunları da içermesi bakımından bugün hâlâ Tuva yazım ve noktalama konusunda temel bir kaynak durumundadır. Eser temelde iki bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde Tuva yazım özellikleri üzerinde durulmuş, ikinci bölümde noktalama üzerine bilgiler verilmiştir. Eserde belli başlı eklerin nasıl yazılması gerektiği üzerine değerli bilgiler yer almaktadır. Ayrıca eklerin belirli biçimsel ses bilgisi özelliklerine değinilmiş, böylelikle eklerin hangi durumda hangi biçimlerinin kullanılması gerektiği belirtilmiştir.

2.5. Çadamba, Z. B. Ve Çadamba, E. L. (2003). *Toolçurgu Toju Çurtum*. Kızıl: Tıvanıñ Nom Ündürer Çeri.

Türkiye Türkçesine "Efsanevî Toju Yurdum" şeklinde aktarılabilen eser, Leonid Çadamba tarafından yayına hazırlanmış; Z. B. Çadamba ve E. L. Çadamba tarafından derlenmiştir. Kitapta Toju bölgesine ait düz yazı, şiir ve çeviri eserler bir araya getirilmiştir. Eserin başında Monguş Kenin Lopsan tarafından kaleme alınmış bir önsöz yer almaktadır. *Proza* "düz yazı" bölümünde Toju'nun Azas bölgesi, Toju insanları, geyik çiftçiliği, balıkçılık, seyahat, nehirler vb. üzerine çeşitli yazılar bulunmaktadır. *Şülükter* "şiirler" bölümünde Lenin, Monguş Kenin Lopsan gibi Tuva'da meşhur olan isimler ile anne, kız ve erkek çocuklara ithaf

edilmiş çeşitli şiirler yer almaktadır. *Oçulgalar* "çeviriler" bölümünde ise Aleksandr Puşkin ve İvan Andreyeviç Krılov'un eserlerinden kısa parçalar vardır. Ayrıca eserin sonunda *Amıdıral Arınnarın Ajıp Körüp Olurarga…* "Yaşamın sayfalarını açarken…" adlı bölümde Tuvalı araştırmacı ve yazarların birtakım fotoğraflarına yer verilmiştir:

Çogaalçı nomçukçular-bile ujurajılga üyesinde. "Yazarın okurlarla buluştuğu zaman."

2.6. Çadamba, Z. B. (1974). *Todjinskiy Dialekt Tuvinskogo Yazıka*. Kızıl: Tıvanıñ Nom Ündürer Çeri.

Söz konusu çalışma, Çadamba'nın Novosibirsk Devlet Üniversitesi'nde 1970 yılında tamamladığı doktora çalışmasına dayanmaktadır. 136 sayfa boyutunda olan eserin dili Rusçadır. Çadamba'nın bu çalışması, Tuva ağız araştırmaları için çok önemli bir yere sahiptir. Eserin önsözünde de belirtildiği gibi eserde, Tuva Türkçesinin en farklı ağızlarından biri olan Toju ağzının ses bilgisi ve dil bilgisi özellikleriyle birlikte söz varlığı incelenmiştir. Söz konusu özellikler çalışmada Kızıl ve çevresinde konuşulan merkez ağzın ve diğer Tuva ağızlarının özellikleriyle karşılaştırmalı olarak ele alınmıştır. Toju ağzının konuşulduğu bölge, Tuva Cumhuriyeti'nin kuzeydoğu bölgesindedir ve bölgenin nüfusu yaklaşık beş bin civarındadır. Eser, Çadamba'nın 1959, 1960 ve 1968'de TNİİYALİ adıyla bilinen enstitünün programı çerçevesinde Toju bölgesine yaptığı araştırma gezilerinde topladığı materyaller temelinde oluşturulmuştur. Önsözde ağız özelliklerinin transkripsiyonuyla ilgili bilgiler yer almaktadır. Çadamba'nın bu değerli eseri, modern Tuva Türkçesinin ağızlarından birinin monografik açıklamasına yönelik ilk girişimdir. Bu yönüyle eserin bundan sonraki Tuva ağız çalışmaları için önemli bir kaynak olduğu söylenebilir.

Eser, Tuva tarihinin ve coğrafyasının kısaca söz edildiği bir giriş bölümüyle başlar. Giriş bölümünde Tuvalar ve Tuva Türkçesi üzerine yapılmış belli başlı eserlerle birlikte Radloff, Katanov ve Castrén'in kaleme aldığı ilk Tuva ağız araştırmalarına değinilmiştir. Giriş bölümünün ardından ele alınan ilk bölümde Toju ağzının ses bilgisi özellikleri incelenmiş; bu bölümde ünlü ve ünsüz seslerin sınıflandırılması yapılmış ve Toju ağzının ses bilgisi özellikleri eski Türkçe ve diğer Türk dilleriyle birlikte Moğolca ile karşılaştırılmıştır. Tuva Türkçesinin diğer Türk dillerinden ayrılan yönlerinden biri, gırtlaksıl ünlülerin bulunmasıdır. Çalışmada Tuva Türkçesinde yer alan gırtlaksıl ünlülerin üzerinde durulmuş ve Tuva ağızlarında farklılık gösterdiği tespit edilmiştir. Ayrıca çalışmanın önemli özelliklerinden biri de ses bilgisi bölümünde ünlü ve ünsüzlerin uyum, türeme, düşme, daralma, benzeşme gibi çeşitli özelliklerinin verilmesidir.

Çalışmanın ikinci ana bölümü, Toju ağzının dil bilgisel özellikleri üzerinedir. Bu bölümde dil bilgisi özellikleri, ad, sıfat, zamir gibi sözcük türleriyle birlikte sayı, iyelik vb. dil bilgisel kategorilere göre ele alınmıştır. Çadamba, Toju ağzının ses bilgisi ve belli başlı dil bilgisi özelliklerini verdikten sonra "Çözümler" adlı bölümde Tuva Türkçesinin ağız özelliklerinin incelenmesi neticesinde merkez ağız ile Toju ağzının iki ayrı ağız olarak değerlendirilmesi gerektiğini savunur ve Tuva'nın güney, doğu ve kısmen orta bölgelerinde hem merkez ağzın hem de Toju ağzının özelliklerinin olduğunu belirtir. Söz konusu durumu Çadamba ağızlar arası geçiş olarak değerlendirmiştir. Ayrıca Çadamba, Toju ağzının da kendi içerisinde nehir ve tayga ağzı olarak ikiye ayrılabileceğini ifade etmiştir. Çadamba bu bölümde çalışmada Toju ağzının ses bilgisi, söz varlığı ve biçimsel özelliklerini incelediğini, bu sebeple sonraki çalışmalarda Tuva ağızlarının söz dizimi, deyimler vb. üzerine de odaklanması gerektiğini bildirmiş ve Toju ağzıyla ilgili birtakım tespitlerine yer vermiştir. Eserin son bölümü ise Toju bölgesinden derlenen metinlere ve onların Rusça çevirilerine ayrılmıştır. Bu bölümde nehir ve tayga ağızlarından derlenen metinlerle birlikte çeşitli bilmece ve şarkılar yer almaktadır.

2.7. Çadamba, Z. B. (2013). *Tuvinskaya Dialektologiya i Tyurskaya Runika*. Kızıl: Tıva Respublikanıñ Gumanitarlıg Şinçilelder İnstitudu.

TİGPİ, Z B. Çadamba'nın 85. Doğum yıldönümü sebebiyle bu eseri yayınlamıştır. Eserde Çadamba'nın hayatı, akademik kariyeri ve çeşitli bilimsel dergilerde ve koleksiyonlarda yer alan makaleleri yer almaktadır. Çadamba'nın makaleleri, onun araştırma alanlarına göre Tuva ağızları, Türk runiği ve sözlük bilimsel araştırmalar olmak üzere üç ayrı başlıkta ele alınmış ve tüm makaleler kronolojik sırayla verilmiştir.

Sonuç

Z. B. Çadamba, Tuva Cumhuriyeti'nin kendi dil ve kültürlerine olan bağlılıklarının sembol isimlerinden biri olmuş bir kadın araştırmacıdır. Çeşitli sosyal, siyasal ve ekonomik zorlukların içerisinde bir kadın olarak Tuva kültürüne ve diline hizmet etmiş değerli bir bilim kadınıdır. Çadamba'nın önemli bir araştırmacı olmasının göstergelerinden biri, yaptığı tüm araştırmaların çok değerli alan araştırmalarına dayanmasıdır. Akademik çalışmalarda hepimizin bildiği gibi sahada bulunmak, ilgili alanda malzeme toplamak ve bu malzemeyi işlemek en zor uğraşlardan biridir. Bu yönüyle Çadamba'nın eserleri incelendiğinde özellikle Tuva ağızları üzerine yaptığı çalışmalar, toplumun içine nüfuz etmiş, kültürü ve dili yakından solumuş olmanın birer çıktısıdır. Ayrıca Çadamba'nın eserleri de göstermektedir ki Tuva Cumhuriyeti'nde oldukça güçlü bir kolektif akademi ortamı oluşturulmuştur. Bireysel olarak tamamlamanın mümkün olmadığı ancak özellikle alan araştırmalarında iyi bir akademik iş birliği ile sonuçlanabilecek çalışmalar kaleme alınmıştır. Çadamba, bu ortamı tesis eden önemli bir isim olmakla kalmayıp yıllarca sahada malzeme toplayan ve bu malzemenin işlenmesinde önemli bir liderlik gösteren değerli bir bilim kadını olarak Tuva Cumhuriyeti'ne olan hizmetlerini layıkıyla yerine getirmiş ve bayrağı Tuvalı genç araştırmacılara devretmiştir.

Kaynakça

Bavuu-Syuryun, M. V. (2014). "Kafedra Tuvinskoy Filologi za Polveka". *Novıe İsledovaniya*, No:2: 9-19.

Koçoğlu Gündoğdu, V. (2018). *Tuva Türkçesi Grameri*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Monguş, D. A. (2003). *Tolkovıy Slovar' Tuvinskogo Yazıka*. Novosibirsk: Nauka.

Monguş, D. A. (2005). *Tıva-Türk Slovar'.* Kızıl: Tıvanıŋ Gumanitarlıg Şinçilelder İnstidüdü.

Monguş, D. A. (2011). *Tolkovıy Slovar' Tuvinskogo Yazıka*. Novosibirsk: Nauka.

Otyzbay, Zh. (2019). "Çağdaş Tuva Yazılı Edebiyatının Gelişimi". *Folklor Edebiyat*, 25/99: 567-576.

Ölmez, M. (2007). *Tuvacanın Sözvarlığı-Eski Türkçe ve Moğolca Denkleriyle*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.

Sarıgül, K. ve İ. Aydemir (2021). *Eski ve Bugünkü Yenisey Dili*. Trabzon: Alka Yayınevi.

Sat, Ş. Ç. ve E. B. Salzınma (1980). *Amgı Tıva Literaturalıg Dıl.* Kızıl: Tıvanıŋ Nom Ündürer Çeri.

Tatarintsev, B. İ. (2000). *Etimologiçeskiy Slovar' Tuvinskogo Yazıka*. C.1, Novosibirsk: Nauka.

Tatarintsev, B. İ. (2002). *Etimologiçeskiy Slovar' Tuvinskogo Yazıka*. C.2, Novosibirsk: Nauka.

Tatarintsev, B. İ. (2004). *Etimologiçeskiy Slovar' Tuvinskogo Yazıka*. C.3, Novosibirsk: Nauka.

Tatarintsev, B. İ. (2008). *Etimologiçeskiy Slovar' Tuvinskogo Yazıka*. C.4, Novosibirsk: Nauka.

Tatarintsev, B. İ. (2018). *Etimologiçeskiy Slovar' Tuvinskogo Yazıka*. C.4, Novosibirsk: Nauka.

Tarih Sahnesinde Türk Dünyası Kadını Uluslararası Sempozyumu
"Turk Dunyosi Ayollari Tarix Sahnasida" Mavzusida Ellararo Ilmiy Yig'ini
The International Symposium Women of the Turkic World at the Stage of History
BİLDİRİLER KİTABI ● MA'RUZA MATERİALLARİ ● BOOK OF PROCEEDINGS

XX ASRNING 20-YILLARIDA GERMANIYADA O'QIGAN O'ZBEK QIZLARI: TA'LIMI VA TAQDIRI

Abduvali Abdumutalibovich Yo'ldashev*

XX asrning 20-yillarida Turkiston yoshlari va millat oydinlari tomonidan xorijda ta'lim olish uchun "Ko'mak" nomli uyushma tashkil etdilar. Ular yordam yo'li bilan to'plangan mablag'lar evaziga Germaniya, Boku va Rossiyaning markaziy shaharlarida yoshlarni o'qitish va shu yo'l bilan zamonaviy mutaxasislar tayyorlashni maqsad qilgan edilar. Bu harakatlari natijasida bir guruh yoshlar Germaniyada ta'lim olish uchun yo'l oldilar. Ushbu jarayonda bir guruhi hukumatning, yana bir nechtasi xususiy yo'llar bilan Yevropa ilm-fanini o'rganish maqsadida Germaniyaga yo'l oldi. Buxoro hukumatida faoliyat olib borgan milliy ziyolilarning faol harakati va respublikaning siyosiy jihatdan Turkiston ASSRga nisbatan imkoniyati yaxshiligi bois bu jarayonda yoshlar davlat tomonidan ko'proq qo'llab quvvatlandi. Shu bilan birga Turkiston va Xorazm Xalq Sho'rolar Jumhuriyati (XXShJ)dan kelgan yoshlarga ham BXShJ hukumati o'z yordamini berdi (Germaniyada Buxoro talabasi // Buxoro axbori. 1923, 17 mart).

Ushbu yoshlarning tarkibi Turkiston o'lkasida yashovchi bir necha millat (o'zbek, qozoq, turkman, tojik, tatar) yoshlaridan iborat bo'lib, 10 yoshdan 24 yoshgacha bo'lgan o'g'il-qizlar etdi (O'zMA. R–56-fond, 1-ro'yxat, 35-ish, 27-varaq). Ular orasida o'lkadagi ijtimoiy hayotning og'ir sharoiti va ayniqsa xotin-qizlar huquqi masalasidagi turli to'siqlarga qaramay qizlarning ham bo'lishi alohida ahamiyatli edi. Xorijga tahsil olish uchun borayotgan o'zbek qizlarining jasorati haqida o'zbek shoiri Abdulhamid Sulaymon o'g'li (Cho'lpon) "Qizil bayroq" gazetasining 1922 yil 2 sentyabrdagi sonida bosilgan maqolasida hanuzgacha o'zbek qizlarining yangi usul maktablariga kirib erkin o'qiy olmayotgani, hattoki yuzida pardasi, hoxshida kishani bo'lmagan o'g'il bolalari ham yuqori maktablarning muhtasham sahnalarida ko'plashib yura olmayotgan bir davrda o'zbek qizining ota-onasining tilsiz qo'g'irchog'i bo'lishdan qutilib xorijda ta'lim olishga borishini yuksak baholaydi. U "O'zbek xotin-qizlari huquq va erki uchun kurash boshlamoqda. O'zbek qizining g'arbga, g'arbning chin bilmi, chin madaniyatiga qarab yurishi uning haq-huquqlarini, butun elining haq-huquqi bilan birga tez fursatda qo'lga kiritgusidir", – deb yozadi (Sulaymon, 1922). Xorijga borib ta'lim olgan qizlarning aksariyati pedagogika va shifokorlik yo'nalishlarida ta'lim oldi. Xayriniso Majidxonova, Maryam Sultonmurodova, Saida Sherahmedova kabi qizlar Germaniyaga borib ana shu yo'nalishlarda o'qidilar.

1. Xayriniso Majidxonova Turkiston ASSR hukumatining Maorif komissarligi ta'minoti

* O'zbekiston Respublikasi Fanlar akademiyasi, Tarix instituti, Kichik ilimiy xodimi (PhD), dengiz-85@mail.ru

bilan Germaniyaga yo‘l olgan bo‘lsa, Maryam Sultonmurodova va Saida Sherahmedova saqlanayotgan “Ko‘mak” uyushmasiga oid hujjatlarda ushbu qizlarning ta’limga yuborilishiga doir bir qator ma’lumotlar mavjud. Xususan, 1922 yil 25 avgustda to‘ldirilgan Xayriniso Majidxonovaning anketasida, Toshkentning Katta Mirobod ko‘chasi 27-uyda yashagan, 18 yoshda, o‘zbek, o‘qig‘uvchi, rus boshlang‘ich maktabi o‘quvchisi, o‘z yaqinlari va Maorif komissarligi yordamiga tayanib Germaniyada ta’lim olish maqsadida ekanligini yozgan (O‘zMA. R-34-fond, 1-ro‘yxat, 1380-ish, 313-varaq). Uning Maorif komisarligi bilan tuzilgan olishi uchun doimiy ravishda stipendiya bilan ta’minlash va 5 yil davomida unga moddiy ko‘mak berishni komissarlik o‘z zimmasiga olgan (O‘zMA. R-34-fond, 1-ro‘yxat, 1380-ish,

Maryam Sultonmurodovaning 1922 yil 27 avgustda to‘ldirgan anketasida o‘zining ismini Maryam mulla Jumaniyoz qizi deb ko‘rsatgan. U anketa yozgan vaqtida yashab turgan joyini “Toshkand regino Xorazm jumhuriyatining Toshkanddagi vakolatxonasi” deb ko‘rsatgan. Anketada bunga qo‘shimcha ravishda tug‘ilgan joyi Xorazm jumhuriyatining Urgan shahridan, 17 yoshda, Orenburgdagi Maorif institutini tamomlagan, anketa to‘ldirgan paytda Xorazm Markaziy Ijroqo‘mida mas’ul ishboshqaruvchi bo‘lib ishlaganligini yozadi. Ta’limi yuzasidan tib ilmini o‘rganish va shu yo‘nalishda o‘qishni maqsad qilgan. “Ko‘mak” uyushmasidan 3 oylik yordam so‘ragan. Qolgan yordamni Xorazm jumhuriyatidan umid qilgan. Ammo hukumatning yordami amalga oshirilmagan (O‘zMA. R-34-fond, 1-ro‘yxat, 1380-ish, 312-varaq).

Ushbu qizlarning orasida eng yoshi Saida Sherahmedova edi. U 1922 yil 24 avgustda yozgan anketasida 15 yoshda ekanligi, Eski Toshkentning Sebzor daha Beshyog‘och mahallasidanligini yozadi. O‘zbek va no‘g‘ay maktablarini o‘qib, 1922 yilda o‘zbek dorilmualliminida ochilgan kursda o‘qigan (O‘zMA. R-34-fond, 1-ro‘yxat, 1380-ish, 308-varaq). O‘z davrining yirik boy savdogarlaridan bo‘lgan Sherahmadboy Turkiston taraqqiyparvarlarining islohotchilik faoliyatini qo‘llab-quvvatlagan, 1917 yil oktyabr inqilobidan keyingi ocharchilik vaqtlarida yetim-yesirlar qo‘lidan tutgan saxovatli kishilardan bo‘lgan. XX asrning 20-30-yillarida hukumatda rahbar xodim lavozimlarida ishlagan Akmal Ikromov ham yoshlik yillarida Toshkentlik savdogar Sherahmadboevning xizmatiga kirib ma’lum vaqt uning qo‘lida ishlagan (Xasanov, 1970, 6). Saidaning boshlang‘ich ta’limi esa Akmal Ikromovning otasi Ikrom domlaning maktabidan boshlangan edi. So‘ng o‘sha vaqlarda toshkentlik yana bir boy Valihojiboyning uyida ochilgan o‘zbek qizlar bilim yurtida o‘qigan (Turdiev, 1991, 55). U “Ko‘mak” uyushmasida to‘ldirgan anketasida shifokor bo‘lmoqchiligini, xorijdagi ta’limi davomida o‘z yaqinlarining yordamidan foydalanishini ma’lum qilgan.

Ushbu yoshlar 1922 yilning kuz oylari oxirlarida Germaniyaga yetib borib dastlab nemis tilini o‘rganishga kirishganlar. Xayriniso Majidxonova va Maryam Sultonmurodova 1922-1924 yillarda Berlinda yashaydi. Dastlab nemis tili kurslarida o‘qiydi hamda o‘rta ma’lumot darajasidagi shahodatnoma olish uchun nemis maktbalaridan birida o‘qiydi. So‘ng Darmshtat shahridagi o‘qituvchilar seminariyasiga o‘qishga kiradilar. Toshkentda nashr etilgan “Turkiston” gazetasining 1924 yilda sentyabrdagi 342 sonida Germaniya ta’lim olayotgan talabalardan biri Ertoy (Sottor Jabbor)ning maqolasi nashr qilinadi. Unda Turkiston, Buxoro va Xorazmdan Germaniyaga ta’lim olish uchun borgan yoshlarning ikki yillik natijalariga to‘xalinib, gimnaziya, o‘rta sanoat maktablari va oliy o‘quv yurtlarida ta’lim olayotganliklari haqida ma’lumot bergan. Ular orasida o‘zbek qizlarining ham borligini fahr bilan tilga oladi. Unda: “Oramizda Maryamxon, Xayriniso, Saidaxon otliq o‘qish uchun mamlakatimizdagi

to‘siqlarga qarshi Ovro‘pag‘a otlangan fidoyi qizlarimiz ham bor. Ularning o‘qishlari yaxshi. Biroq Xivalik Maryamxon moddiy tomondan yaxshi ta’min qilinmagani uchun yo‘llarida ko‘p chatoqliklar ko‘radir. Chindan hayot xotin bo‘lmoq va Turkistonda qolg‘on opa singillarimizning istiqboli uchun hech kim ko‘rsatmas qahramonlik qilib kelgan qimmatli qizimizga Xorazm jumhuriyatimizning shunday sovuqqonlik bilan qarashig‘a Turkiston yoshlari taassuf etaolmay turaolmaydurlar”, deb yozadi (Ertoy, 1924).

O‘sha vaqtda Germaniyada faoliyat olib borgan O‘zbekistonning Germaniyadagi maorif vakilligi raisi Olimjon Idrisiy tomonidan talabalarga oid ma’lumotlar: ularning ta’lim jarayonidagi o‘zlashtirishlari, iqtisodiy ta’minoti yuzasidan O‘zbekiston SSR hukumatiga xisobot berib turilgan. Xayriniso Majidxonova va Maryam Sultonmurodova 1924-1927 yillarda Darmshtat shahridagi o‘qituvchilar seminariyasi ta’lim olayotganligi haqida ma’lumot berilgan. Pedagogika kursi direktori Viktoriya (Arxiv hujjatida Seminariya direktori ismi to‘liq berilmagan) tomonidan berilgan ma’lumotga ko‘ra, ularning har ikkisi 1925 yil 5 dekabrdagi fanlar bo‘yicha topshirgan imtihonlarda ijobiy natijalar ko‘rsatgan (O‘zMA. R–94-fon, 1-ro‘yxat, 475-ish, 37-varaq). Ular 1927 yilda Darmshtad o‘qituvchilar seminariyasini tamomlab amaliyot bilan mashg‘ul bo‘lgan (O‘zMA. R-94-fond, 1-ro‘yxat, 473-ish, 72-varaq). So‘ng 1927-28 yillarda Berlindagi professor Finkelshteyn nomidagi kasalxona qoshida tibbiy hamshiralar tayyorlash kurslarida o‘qiganlar (Turdiev, 1992, 110).

Saida Sherahmedova esa Darmshtadt shaharlaridagi qizlar gimnaziyasida ta’lim olgan (O‘zMA. R–94-fond, 1-ro‘yxat, 475-ish, 14-varaq). U gimnaziyada o‘qish chog‘ida Germaniyada o‘rganish lozim bo‘lgan ikki til – ingliz va fransuz tillari bilan birga turkcha hamda rus tilini ham o‘rgangan [Turdiev, 1991, 183].

Xayriniso Majidxonova 1927 yili yozgi ta’til vaqtida Maryam Sultonmurodova bilan birga Parijga sayohatga boradi. Ular Parijning kino, teatr singari madaniyat o‘choqlari bilan tanishadi. Berlinga qaytgach, Xayriniso bir necha muddat Avstriyaning Vena shahrida ham bo‘ladi. Biroq yurtga qaytgach bu sayohatlar ularga qimmatga tushadi. Germaniyada olti yil davomida ta’lim olgan Xayriniso va Maryam 1928 yilda O‘zbekistonga qaytadi.

Biroq o‘z vatanida sovet hukumatining siyosiy rejimi mustahkamlanib mafkuraviy siyosatda o‘z g‘oyalarini targ‘ib qilish, millat uchun kurashuvchi ziyolilarga nisbatan esa taqib va taziqlar kuchayib borayotgan edi. Xayriniso Majidxonova Toshkentga qaytib kelgach, unga durustroq bir lavozim berilmaydi. U turli tashkilotlarda ishladi. Ana shu orada Germaniyada olgan bilimlarini chuqurlashtirish uchun O‘rta Osiyo Tibbiyot institutiga o‘qiga kirib, 1935 yilda malakaliy shifokor diplomini oladi” (Ahmad, 2005). So‘ng kasaba uyushmalari Markaziy Qo‘mitasi xodimlari jumhuriyat boshlang‘ich va o‘rta ta’lim o‘qituvchilarining dam olish uyida shifokor bo‘lib ishlaydi. Uning Yevropa tibbiyotidan olgan bilimlari, nemis olimlari va vrachlaridan o‘rgangan tajriba va malakalari insonlarni davolashda unga qo‘l keladi (Turdiev, 1991, 117).

Maryam Sultonmurodova dastlab Toshkentning eski shahar qismidagi komunistik universitetda o‘quv bo‘limi mudiri, so‘ng 1935 yildan “Guliston” jurnalida o‘z faoliyatini olib boradi (Yosh Turkiston, 105-115).

Saida Sherahmedova esa Darmshtatdagi gimnaziyani tamomlagach Berlin universitetida biologiya yo‘nalishiga o‘qishga kirgan (Turdiev, 1991, 183). Bu yerdagi ta’limini yakunlagach, Zroat institutida ilmiy ish bilan mashg‘ul bo‘lgan. XX asrning 30-yillaridan u Mustafo Cho‘qay muharrirligidagi “Yosh Turkiston”[1] jurnalida Ibrohim Orifxon, Abduvahob Isoq, Sobir

[1] Maryam Sultonmurodovaning O‘zbekistondagi faoliyati va keyingi taqdiri filolog olim Sherali Turdiev tomonida yoritib berilgan. Batafsil qarang (Turdiev, 2006, 105-115).

Ibrohim, Ahmadjon Ibrohim kabi turkistonlik Germaniyada yashab qolgan yoshlar bilan birga jurnal ishida ishtirok etadi.

Sovet hukumatining 1925 yildan boshlangan xorijda o‘qiyotgan yoshlarning ortga qaytarish siyosati natijasida ko‘plab yoshlar o‘qishlarini tugallamay ortga qaytishga majbur bo‘ldilar. Keyingi davrlarda talabalar faoliyati ta’qib ostiga olindi.

O‘zbekiston SSRda 1929 yilda “Milliy ittihod” va “Milliy istiqlol” tashkiloti a’zolariga qarshi sovet hukumati tomonidan uyushtirilgan ta’qib natijasida Munavvarqori Abdurashidxonov boshchiligidagi o‘zbek ziyolilarining katta qismi qamoqqa olinadi. Ularning ko‘plari 1931 yili otib tashlandi. Yana bir qismi chekka o‘lkalarga surgun qilindi. Ushbu mudhish hodisalar va yurtdan kelayotgan xabarlar yoshlarni mamlakatga qaytish yoki qolish masalasida o‘ylashga majbur qildi. Natijada ularning bir guruhi xorijda qolishga majbur bo‘ldi. Saida Sherahmedova ham ana shu yoshlar bilan dastlab Germaniyada yashab qoldi. Shifokorlik sho‘nalishida talim olgan toshkentlik Abduvahob Is’hoq bilan 1934 yilda oila qurdi. Germaniyada qolgan yoshlar fashizm hokimiyat tepasiga kelgach, Turkiyaga ko‘chib o‘tadilar.

Ona vatanga qaytib faoliyat yuritayotgan Xayriniso Majidxonova va Maryam Sultonmurodovaning keyingi taqdiri sovet hokimiyatining O‘zbekistonda olib borgan qatag‘on siyosati natijasida ayanchli yakun topdi. Ular 1937 yil qamoqqa olinib, tergovga tortildi, “nemis josusi”, “Ozod Turkiston” aksilinqilobiy-millatchilik tashkiloti bilan aloqada bo‘lganlikda ayblanib, sovet qatag‘onining qurboni bo‘ldilar.

NKVD Uchligi Xayrinisa Majidxonovani 1938 yil 9 oktyabrda Toshkentda O‘zSSR Jinoyat Kodeksining 62, 64 va 67- moddalari bo‘yicha aybdor hisoblab, otuvga hukm qildi (Turdiev, 1991, 120). Maryam Sultonmurodova esa uzoq yillar chekka hududlardagi sovet lagerlarida yashashga majbur bo‘lgan.

Saida Sherahmedova Turkiyaga kelib, ko‘p yillar Istanbuldagi qizlar gimnaziyasida muallimlik qilgan. U qariyib 50 yil mobaynida yurtida qolgan yaqinlaridan uzilib hech bir ovozsiz, xat xabarsiz yashaydi. 1969-70 yillarda yurtidan borgan Saidma’ruf Karimiy bilan ko‘rishib u orqali ona vatanidagi yaqinlari bilan xat xabarlasha boshlaydi (Turdiev, 1991, 182). Yaqinlari bilan maktub orqali, xatlarda yuborilgan suratlar bilan suhbat qurub O‘zbekiston mustaqillikka erishganligi haqidagi habarni eshtib 1992 yil uzoq hastalikdan so‘ng Istanbulda vafot etgan.

Xulosa qilib aytganda XX asrning 20-yillarida milliy kadrlar tayyorlash uchun Yevropaning oliy ta’lim muassasalariga yoshlarni yuborish Turkiston uchun katta ahamiyatli edi. Ayniqsa ular orasida qiz talabalarning bo‘lishi zamon sharoitini xisobga olsa muhim hodisa bo‘lgan. Biroq sovet hokimiyatining qatag‘on siyosati natijasida O‘zbekistonga qaytgan yoshlar qatori yuqorida tilga olingan qizlarning taqdiri ham ayanchli yakun topdi. Saida Sherahmedova esa vatan sog‘inchi bilan muhojirlikda yashab o‘tdi. Bugungi kunda tarixiy adolatni tiklanishi natijasida ularning pok nomlari tarix sahifalaridan joy olmoqda.

Manba va adabiyotlar ro‘yxati

Ahmad S. Xarynniso // Hurriyat. 2005 yil 7 dekabr

Arxiv hujjatida Seminariya direktori ismi to‘liq berilmagan.

Ertoy. Germaniyada O‘rta Osiyo talabalarining 2 yili // Turkiston. 1924 yil 2 sentyabr.

Germaniyada Buxoro talabasi // Buxoro axbori. 1923, 17 mart.

O‘zMA. R-34-fond, 1-ro‘yxat, 1380-ish, 308-varaq.

O‘zMA. R-34-fond, 1-ro‘yxat, 1380-ish, 312-varaq.

O‘zMA. R-34-fond, 1-ro‘yxat, 1380-ish, 313-varaq.

O‘zMA. R-34-fond, 1-ro‘yxat, 1380-ish, 323-varaq

O‘zMA. R–56-fond, 1-ro‘yxat, 35-ish, 27-varaq.

O‘zMA. R–94-fon, 1-ro‘yxat, 475-ish, 37-varaq.

O‘zMA. R-94-fond, 1-ro‘yxat, 473-ish, 72-varaq

O‘zMA. R–94-fond, 1-ro‘yxat, 475-ish, 14-varaq.

Turdiev Sh. Ular Germaniyada o‘qigan edilar // Sharq yulduzi. 1992 yil 10-son. 110-bet.

Turdiev Sh. Ular germaniyada o‘qigan edilar. – Toshkent, 1991. 55, 105-115, 117,120,182, 183 -

Turdiev Sh. Ular Germaniyada o‘qigan edilar. Toshkent. 2006. –105-115-betlar.

sh Akmal. (Ocherk o jizni i deyatelnosti A.I. Ikramova).– Tashkent: Uzbekistan, 1970. 6-s.

Yosh Turkiston – “Turkiston milliy ozodlik xarakati organi” 1929 yil dekabrdan 1939 yil avgustgacha chiqarilgan. Berlinda eski o‘zbek yozuvida 117 ta soni chiqarilgan. Bosh muxarrir va noshir Mustafo Cho‘qay.

Tarih Sahnesinde Türk Dünyası Kadını Uluslararası Sempozyumu
"Turk Dunyosi Ayollari Tarix Sahnasida" Mavzusida Ellararo Ilmiy Yig'ini
The International Symposium Women of the Turkic World at the Stage of History
BİLDİRİLER KİTABI ● MA'RUZA MATERİALLARİ ● BOOK OF PROCEEDINGS

KAZAKİSTAN'IN KAHRAMAN KIZI HİUAZ DOSPANOVA

Lütfiye Güvenç[1]

GİRİŞ

Dünya tarihinde askerlik genel olarak erkeklere özgü bir kimlik olarak kabul edilegelmiştir. Tarihin ilk dönemlerinden günümüze kadar bu kabul, savaşlarda ve vatan savunmasında erkekleri ön plana çıkardığı gibi kadınları da cephe gerisinde konumlandırmıştır. Fakat tarihî süreç içinde kimi toplumlarda kadınların da savaşta ön safta yer aldıkları; hatta bazı kadınların öncü rolü üstlenerek hem yaşadıkları döneme hem de kendilerinden sonraya örnek oluşturacak izler bıraktıkları, yollar açtıkları görülmüştür. Bu öncü kadınlardan biri de Hiuaz Dospanova olmuştur.

"Kazakistan'ın Kahraman Kızı", "Kanatlı Kız" gibi adlarla bilinen ve "Halk Kahramanı" unvanına sahip olan Hiuaz Dospanova altı kardeşin en büyüğü olarak dünyaya geldi. Kendisinden sonra dört erkek kardeşi Belmergen, Marat, Kobılandı, Targın ve en küçükleri - kız kardeşi- Alma vardı. Çocukluğunda babası Hayır Dospanov Astrahan'daki balık çiftliklerinde çalışıyordu; annesi de öğretmendi. Babası Rus işçilerle çalıştığı için devrimci fikirlerle erken tanışmıştı. Çocuklarını çok seven ama onları asla şımartmayan, onlara çalışkan olmayı öğreten bir adamdı. Hiuaz, babasının Parti hizmetindeki görevlerinden dolayı ülkenin farklı yerlerine gitti. Aktöbe, Çimkent, Kızılorda, Almatı ve Ural'da yaşadı. Ama kendi ifadesine göre çocukluğunda yaz aylarında bulunduğu Atyrau bölgesindeki Tengiz semti gitmeyi en çok sevdiği yerdi. Ailesi onu erkek çocuğu gibi özgür büyütmüştü hatta küçüklüğünde mahalledeki bazı komşular bundan dolayı annesine şikâyete bile gelirlerdi (Kalimova, 2016, s. 9). Dospanova'nın, genelgeçer kadın mesleklerinden birini tercih etmeyip savaş pilotu olmak istemesinde belki de çocukluğundaki bu özgür ve kısıtlanmadan yetiştirilmenin etkisi mevcuttur.

Hiuaz Dospanova eğitim hayatına Aktöbe'deki Demiryolu okulunda başladı. Zeki ve çalışkan bir öğrenciydi ve okulda dersleri daima çok iyi oldu. Çocukluğunda Rus edebiyatı öğretmeninin tanıştırdığı, onun da özgür ve maceracı ruhuna uygun düşen Mark Twain'in "Tom Sawyer'ın Maceraları" adlı kitabı onu çok etkiledi. İlkokuldan soran babasının işi dolayısıyla Almatı bölgesinin Kegen ilçesine taşındılar. Ortaokulu orada, Podgorny'de okudu. Çok başarılı olduğu için altıncı ve yedinci sınıfları bir yılda bitirdi. Daha sonra Ural'da on yıllık okulu bitirdi. Lise yıllarında komsomol üyesi oldu ve yerel havacılık kulübüne katılarak burada eğitim aldı. Dokuzuncu sınıftayken arkadaşlarıyla ileride yapacakları meslekleri hayal ediyorlardı. Diğer arkadaşları doktorluk, öğretmenlik, avukatlık gibi meslekleri tercih ederlerken o, pilot olmaya karar verdi. Kuzey ışıkları üzerinden Amerika'ya uçan kadın pilot,

[1] Dr., Erciyes Üniversitesi, Rektörlük Türk Dili Bölümü / Kazakistan Kh. Dosmuhamedov Atırav Devlet Üniversitesi, elmek: lguvenc@erciyes.edu.tr, guvencl@hotmail.com.

Moskova'dan Uzak Doğu'ya kadar uçan Grizodubova, Osipenko, Raskova gibi kadın pilotlar onun ilham kaynağı oldu. Ailesine pilot olma kararını bildirdiğinde anne ve babası ona karşı çıkmadılar ve onu desteklediler (Kalimova, 2016, s. 9-10; 121).

1940 yılında liseden mezun olunca Jukovsky Hava Kuvvetleri Akademisine girmek istedi çünkü pilot olmak onun hayaliydi fakat Dospanova bu akademiye kabul edilmedi. Bunun üzerine Moskova'daki Tıp Fakültesine girdi. Aklı tıp fakültesi derlerinde değil, hâlâ hayali olan havacılıktaydı. Tıp fakültesinde birinci sınıfı bitirdiğinde 1941 yılıydı ve savaş patlak verdi. Fakültede ikinci sınıftaydı, 18 yaşındaydı ve "Ben yedek pilotum, neden cephede değilim?" sorusu onun zihnini meşgul ediyordu. Defalarca dilekçe yazdı. Ünlü pilot, Sovyetler Birliği Kahramanı Marina Raskova'nın Krasnopresnensky bölgesinde kadınlardan oluşan bir hava alayı oluşturduğunu duyduğunda arkadaşlarıyla hemşire olarak cepheye gitmek üzereydi. Bu alayda görev almak istedi ama bu başvurusu da başta kabul edilmedi. 26 Ekim 1941'de Saratov bölgesi Engels şehrinde hızlandırılmış pilot kursundan mezun oldu. Ardından Raskova'nın alayına girebilmek için yeniden çeşitli görüşmeler yaptı ve sonunda bu alaya kabul edildi. Buradaki eğitimden de 1942 yılında mezun oldu; böylece tarihte ilk defa hafif bombardıman uçakları kullanan kadınlardan oluşan bir savaş alayına katılmış oldu (Kalimova, 2016, s. 12-22; 123-129).

Savaş yıllarında, onun tabiriyle faşistlerle savaşan askerî birlikler arasında farklı bir alay vardı, o da kadın alayıydı. Kadınların pilotluk yaptığı PO-2 hafif bombardıman uçakları Naziler için büyük korku uyandırıyordu. Naziler onlara "gece cadıları" diyorlardı. Bu ünlü alayın neferlerinden biri de 300'den fazla askerî uçuşa sahip tek pilot olan Hiuaz Dospanova idi (Kalimova, 2016, s. 214).

Dospanova 1942 yılının mayıs ayında savaşa girdi. Savaş sırasında 300'den fazla başarılı uçuşun pilotu oldu. Bu uçuşları "Halkım İçin" adlı anılarında şöyle anlatır: "Biz gece uçuşlarına alıştık, kendimizi evimizde gibi hissediyorduk. Yolumuzu genellikle bir projektör, ırmak, liman ya da gökteki yıldızların konumuna göre buluyorduk. Ateş altında da uçuş yaptık ama her defasında uçağı sağ salim yere indirebildik ve üssümüze döndük." (Kalimova, 2016, s. 39-40).

Bu konuyla ilgili olarak Sovyetler Birliği kahramanı Marina Çeçneva "Benim Askerî Yoldaşlarım" adlı kitabında Dospanova'nın pilotluktaki maharetinden bahseder ve onun, uçağını her zaman mükemmel şekilde hedefe ulaştırdığını yazar (Kalimova, 2016, 214).

Hiuaz Dospanova uçuş görevleri süresince üç kez yaralandı. Bunlardan ilki Kafkasya'daki çatışmada gerçekleşti ancak bir ay sonra yeniden saflara katıldı. 1942 yılının sonbaharının sonunda havanın sisli olduğu bir günde uçmak zorunda kaldı. Ve bu uçuşta ikinci kez yaralandı. Bir ay hastanede kaldı, uzunca bir süre de bastonla yürümek zorunda kaldı. Fakat bir süre sonra yeniden uçmaya başladı. Kuban ve Taman yarımadaları için savaşın devam ettiği 1943 baharındaki üçüncü yaralanması ise çok ciddi idi, hayatta kalması bir mucizeydi. Nisan ayında gerçekleşen bu kazada iki uçak çarpıştı, Dospanova'nın iki bacağı da kırıldı. Kırıkları yanlış kaynadığı için çok sayıda operasyon geçirmek zorunda kaldı. Aslında bu kazada onun hayatını kurtaran emniyet kemerini takmayarak uçaktan fırlayabilmesi olmuştu. Çünkü kemeri takılı olsaydı hareket kabiliyeti olmayacak ve hayatını da kaybedecekti. Bu kazadan üç ay sonra Dospanova yeniden görevine döndü. Bir süre geri hizmette çalıştıktan sonra askerlik görevinden 37 yaşında malulen emekli oldu (Kalimova, 2016, s. 215-217).

Tehlikeli uçuşlarını anlatırken şu cümleleri kurar: "Uçuş sırasında çok dikkatliydik. Motoru kapatıp oturmaya çalışıyorduk. Her yer zifiri karanlıktı, yeri bile göremiyorduk sadece toprak kokusundan yere yakın olduğumuzu hissediyorduk. Bazen altımızdaki mesafeyi bile bilmiyorduk, aynı anda başka bir uçak da bizimle birlikte aynı yere inebilirdi. Uçağın ışıklarını açmadan körler gibi çalışıyorduk. Biz nefesimizi tutup var gücümüzle uçağı indirmeye çalışırken üstümüzde motorları gümbür gümbür çalışan faşistler süzülüyordu. Tehlike hem

yukarıda hem aşağıdaydı. Uçağı bir seferde yere indirdikten beş-on dakika sonra yeniden havalanıyorduk. Bir gecede altı-yedi kez tekrarlayan uçuşlar vardı. Bu her gece tekrarlanıyordu. Testleri geçen erkek pilotların bile dayanamadığı cehennem gibi bir işti." (Kalimova, 2016, s. 45).

Dospanova askerî kariyeri boyunca Ukrayna, Beyaz Rusya, Kafkasya, Polonya, Doğu Prusya ve Berlin'de görevler yaptı. Büyük Vatan Savaşında gösterdiği başarılardan ve cesaretinden dolayı Kızıl Yıldız nişanı ile ödüllendirildi. Yıllar sonra askerlik unvanına Halk Kahramanı unvanı da eklendi. Millî kahraman olan Dospanova'yı genç kuşaklara tanıtmak amacıyla onun savaş sırasında kullandığı özel eşyaları da Atyrau bölgesindeki tarih müzesine konularak sergilenmeye başlandı (Ebişeva, 2015; Gumarov, 2015).

Zaferin 65. yılında Atyrau'da büstü dikildi, doğduğu köyde bir sokağa adı verildi. Air Astana havayolu şirketi bir uçağa adını verdi (Törejan 2012). Atyrau'daki uluslararası havaalanına adı verildi. Bu konuda Air Astana şirketinin kaptan pilotu Totı Amirova ve Aykın gazetesinin muhabiri Tursın Kalimova öncü oldular (Kalimova, 2016, s. 222-225). Özellikle Tursın Kalimova'nın, onun adının havaalanına verilmesi konusunda on yılı aşkın süre mücadele etmesi, bu kahraman kadının adının yüceltilmesi ve gelecek kuşaklara örnek teşkil etmesi bakımından önemlidir.

2004 yılında Cumhurbaşkanlığı Kararnamesi ile Dospanova'ya "Halk Kahramanı" unvanı verildi (Kalimova, 2016, s. 215).

Onun, askerlik dışında devlet kademesinde de önemli görevleri olmuştur. Kazak SSC Yüksek Sovyeti sekreterliği sırasında 1951 yılında Kazak alfabesindeki "u" harfinin değiştirilmesi ile ilgili de çalışması da dikkate değer bir örnektir (Kalimova, 2016, s. 208).

Fariza Ongarsınova Dospanova ile ilgili olarak şunları söylüyor: "Hiuaz Dospanova Kazakistan'ın büyük kızlarından biridir. Kazak bozkırından bir birlikle savaşa giden ilk kadın kahramandır. Vatan uğrunda gençliğini ateş ve kurşunların ortasında geçiren Hiuaz'ın kahramanlığının kıymetini yaşadığı dönemde bilemedik" (Kalimova, 2016, s. 209).

SONUÇ

Hiuaz Dospanova yaşadığı yıllarda öncü kadın kimliğiyle hem kendi çağına hem de kendinden sonraya kılavuz olmuştur. O da tıpkı Türkiye'deki dünyanın ilk kadın savaş pilotu Sabiha Gökçen gibi kahraman, güçlü, ufuk açıcı özelikleriyle ön plana çıkmıştır. Aslında aynı yıllarda yaşayan ve çağdaş olan bu iki kadının birbirlerini tanıdıkları ya da birbirlerinden haberdar olduklarına dair bir belge mevcut değildir ama her ikisi de benzer özellikleriyle Türk Dünyasının kadınlarına cesaret vermiş, örnek olmuş; genelgeçer kadın rollerinin dışına çıkarak sınırları zorlama başarısını göstermiş büyük kadınlardır. Ruhları şad olsun!

KAYNAKÇA

Ebişeva T. (2015. Naurız. 27). "Maydandagı Kazak Aruları: Ulı Jeŋiske 70 Jıl". Prezident Jene Ұalık. No: 13.

Gumarov A. (2015. Akpan. 26). "Kıran Kız, Biregey Batırlar: Ulı Jeŋiske 70 Jıl". No: 8.

Kalimova T. (2016). Hiuaz (Yestelikter men Makala, Sohbattar Jinagı). Profi Media: Astana.

Törejan K. (2012. Mamır. 9). "Uşakka Hiuaz Dospanovanıŋ Atı Berildi", Aykın. No: 83.

FOTOĞRAFLAR:

Hiuaz Dospanova, 1940, 1944 ve 1945 yıllarında…

Хиуаз. 1944 ж.

Хиуаз. Германия. 8 наурыз 1945 ж.

Babası Kayır Dospanov ve annesi Meruert Hanım…

Hiuaz Dospanova son yıllarında…

Халық Қаһарманы Хиуаз Доспанова мен Атырау облыстық тарихи-өлкетану музейі қызметкері Ж.Жетпісбаева

Атырау облыстық мұрағатының бөлім басшысы Р.Тастемірovамен

Atyrau Tarih Müzesinde sergilenen özel eşyaları…

Атырау облыстық тарихи-өлкетану музейі қорындағы Халық Қаһарманы Х.Доспановаңың жеке тұтынған бұйымдары

Totı Emirova ve Tursın Kalimova…

Air Astana Havayolu Şirketi tarafından adı verilen uçak…

Atyrau Havaalanı içinden görüntüler…

Dospanova için düzenlenen anma toplantısında T. Kalimova ile…

Atyrau Havaalanı dışındaki anıtı ve görseller…

HALYQ QAHARMANY
HIYAZ
OSPANOVA

Tarih Sahnesinde Türk Dünyası Kadını Uluslararası Sempozyumu
"Turk Dunyosi Ayollari Tarix Sahnasida" Mavzusida Ellararo Ilmiy Yig'ini
The International Symposium Women of the Turkic World at the Stage of History
BİLDİRİLER KİTABI ● MA'RUZA MATERİALLARİ ● BOOK OF PROCEEDINGS

FOTOSURATLAR TURKIY DUNYO AYOLLARI TARIXINI O'RGANISHDA MUHIM TARIXIY MANBA SIFATIDA

Lutfiya Qodirova*

Annotatsiya: Zamonaviy gumanitar fanlar tizimida ijtimoiy taraqqiyot mezoni hisoblangan xotin-qizlarning jamiyatdagi mavqei masalasi alohida o'rin tutadi. Ayollar tarixini o'rganishda vizual manbalardan biri bo'lgan fotosuratlar muhim ahamiyatga ega. Fotosuratlar o'tmish haqidagi xotirani saqlash va uzatishning universal va hammabop vositasi bo'lib, yozma matndan farqli ravishda ijtimoiy va madaniy to'siqlardan xolidir. Fotosuratning tarixiy manba sifatidagi qiymati uning ishonchliligi bilan bog'liq, chunki fotosurat voqelikning, ya'ni o'tmishda sodir bo'lgan muayyan vaqtning kamera tomonidan qayd etilgan to'g'ridan-to'g'ri va buzilmagan ifodasidir. Vizual manbalar ayollar hayot tarzini, ularning ichki dunyosi evolyutsiyasini, turli hodisalarga munosbatini tadqiq etishda keng imkoniyatlarga ega. Fotosuratlar xotin-qizlar tarixi bo'yicha turli-tuman ma'lumotlar manbai sifatida xizmat qiladi: o'tmishdagi kundalik amaliyotlar, xususiy va ommaviy muhit, ayollarning oiladagi o'rni va ijtimoiy ahvoli, ayollar va erkaklar o'rtasidagi munosabatlar, ayollar bilan bog'liq urf-odatlar hamda qadriyatlar va h.k. Kalit so'zlar: ayollar tarixi, vizual manba, fotosurat, germenevtik tahlil, semiotik tahlil, strukturaviy tahlil, diskurs tahlil.

G'arbiy Yevropa va AQSH da 1970-1989 yilarda ayollarning o'z tarixi bormi, degan savolga qiziqish tezlik bilan o'sib bordi. Bu qiziqish ayollar huquqining dinamikasi, ayollarning shaxsiy yutuqlari va tarixga qo'shgan hissasini, alohida ahamiyatga ega bo'lgan ayollar va guruhlarni, umuman ayollarning tarixda tutgan o'rnini o'rganishga yo'naltirilgan ayollar tarixining shakllanishiga olib keldi. Dj. Kelli ta'kidlaganidek, bu yerda asosiy muammo "nafaqat "ayollar tarixini qaytarish"da, balki birinchi navbatda "ayollarga tarixni qaytarish" haqida edi (Kelly-Gadol, 1976, 809-bet). So'nggi davrlarda O'zbekistonda ham ushbu sohada olib borilayotgan tadqiqotlar ko'lami kengayib bormoqda (Shadmanova va boshqalar, 2019, 185-189-bet). Darhaqiqat, ayollar o'z tarixiga ega va bu tarix erkaklar tarixidan farq qiladi. Aynan mana shu o'ziga xoslik ayollar tarixiga o'zgacha yondashishni talab etadi. Shu jihatdan, ayollar tarixini o'rganishda muqobil manbalarni jalb etish dolzarb ahamiyatga ega. Jumladan,

Fotografiyaning keng tarqalganligi tufayli, bugungi kunga kelib har qanday tarixiy hodisa yoki mavzu bo'yicha fotomateriallarni topish mumkin. Jurnalist va yozuvchi, ikki bor Pulitser

* Doç. Dr., O'zbekiston Respublikasi Prezidenti huzuridagi Davlat boshqaruvi Akademiyasi "Boshqaruv mahorati" kafedrasi, lutfiyaqodirova@rambler.ru

mukofotining laureati bo‘lgan Uolter Lippmann ta’kidlaganidek: “Bugun fotosuratlar bizning tasavvurimiz ustidan xuddi kecha bosma so‘z, undan ham ilgari – og‘zaki so‘z ega bo‘lgan kabi kuchga ega. Ular butunday haqqoniy ko‘rinadi. Ular, biz tasavvur qilganimizdek, inson aralashuvisiz to‘g‘ridan-to‘g‘ri bizga keladi va ular tasavvur qilish mumkin bo‘lgan eng oson aqliy ozuqadir ... Kuzatish, tasvirlash, takrorlash va keyin tasavvur qilishning butun jarayoni tugallangan”.

Muhim vizual manbalardan biri bo‘lgan fotosuratlar o‘tmish haqidagi xotirani saqlash va uzatishning universal va hammabop vositasi bo‘lib, yozma matndan farqli ravishda ijtimoiy, madaniy va til to‘siqlaridan xolidir. Fotosuratlarni manba sifatida tahlil va talqin qilish o‘tmish hodisalarini tadqiq etishni qadriyatlar ma’nosi, shaxsiy qarashlar bilan to‘ldirish imkonini beradi.

Ayollar fotosuratlarini deyarli hamma joyda uchratish mumkin: davlat arxivlarida, kitoblar va matbuot sahifalarida, oilaviy va maktab albomlarida. Ushbu fotosuratlar bizga unda aks etgan ayollar va ularni o‘rab turgan vaziyat haqida ko‘p narsalarni so‘zlab bera oladi. Ular boshqa manbalardan olingan axborotni yaxshiroq tushunish imkonini beradi va shu tariqa tarixiy izlanishlarni osonlashtiradi hamda ularni to‘ldiradi

Shu bilan birgalikda, fotosuratlar inson yashab o‘tgan haqiqiy hayotiy vaziyatni aks ettirmasligi, hatto kundalik hayotda ular (ongsiz va zararsiz holatda) haqiqatni boshqacha talqin qilish yoki uni qayta yaratish uchun qo‘llanilishi mumkinligini ham hisobga olish lozim. Aytaylik, fotosuratlar ayollar hayotining barcha qirralarini emas, uning ayrim bosqichlarini aks ettiradi, fotsuratlarni tanlash esa ma’lum bir maqsadga muvofiq amalga oshiriladi. Shu sababdan, tarixiy izlanishlarda fotosuratlardan foydalanishning o‘ziga xos kamchiliklari ham mavjud: ularda ma’lum maqsadda tanlab olingan hodisalar aks etadi, ularda aks etgan insonlarning holati ham alohida tayyorgarlik natijasidir.

Rossiya FA ning Antropologiya va etnografiya muzeyida saqlanayotgan tasviriy kolleksiyalarda saqlanayotgan suratlarda aynan shu holatni ko‘rish mumkin (Prishepova 2006; 2007; 2011). Markaziy Osiyo o‘troq va ko‘chmanchi xalqlari ayollari bu davrda hududga tashrif buyurgan rus va xorijiy suratkashlarning alohida qiziqish manbai bo‘lgan. Xususan, 1874 yilda Peterburga nashr etilgan “Turkiston” albomida musavvir V.V. Vereshaginning 1867 yilda Turkistonga sayohati davrida ishlangan suratlarning fototasviri jamlangan. Oq-qora ranglardagi ushbu suratlardagi ayollrning yuzlari ochiq bo‘lib, asosan ularning bosh kiyimlari, bosh kiyim ostidan ko‘rinib turgan soch turmaklari, taqinchoqlari tasvirlangan. Bundan ko‘rinib turibdiki, musavvir asosan mahalliy aholi vakilalarining antropologik tiplarini berishga uringan. Ko‘pchilik suratlar, muallifning o‘zi qayd etganidek, uning xotiralari asosida ishlangan (Vereshagin, 1883). Bu o‘rinda musavvir tasviriy materialni tanlash va tasvirlashga subyektiv yondashganligini hisobga olish lozim. Kadrda aks etayotgan barcha narsani istisnosiz muhrlaydigan fotosuratdan farqli ravishda, musavvir asarida avvalo o‘zini qiziqtirgan jihatga e’tibor qaratgan.

Qirg‘iz ayollari. Kaufman albomi. Rossiya FA AEM.

Fotosuratlarda aks etgan voqealar tarixiy davr, texnologik taraqqiyot, hududiy va madaniy xususiyatlar bilan ham bog‘liq. 1876 yilda V. Kozlovskiy tomonidan tuzilgan “O‘rta Osiyo tiplari” albomidan o‘rin olgan ayollar portretlarida ular ochiq yuz bilan va bosh kiyimsiz tasvirlangan. Sharq an’anaviy jamiyatida ayollar hayoti begonalar ko‘zidan panada saqlanganligini hisobga olsak, ayollarning bu tarzdagi suratlarining paydo bo‘lishi Rossiya imperiyasi mustamlakachiligi davrida sodir bo‘lgan siyosiy va madaniy o‘zgarishlarni aks ettiradi. O‘lkadagi mustamlaka ma’muriyati xizmatiga kirgan yoki ularga yaqin bo‘lgan shaxslar o‘zlarining sodiqliklarini, yangi qadriyatlarni qabul qilganliklarini shu tarzda namoyon qilgan bo‘lishi mumkin. Shu bilan birga, islomda jonli narsalarning suratiga izn berilmagani e’tiqod buzilishi masalasiga bog‘liq ekanini hisobga olsak, suratga tushganlar o‘z xohishi bilan bu ishga rozilik bermaganliklarini ham taxmin qilish mumkin. Ayrim tadqiqotchilarning fikriga ko‘ra esa, dastlabki tasvirlar uchun fotomodel sifatida yengiltabiat ayollar xizmat qilgan (Prishepova 2011, 205-209-bet).

Fotosuratlarga tarixiy manba sifatida haqqoniy yondashishning o’zi kamlik qiladi, suratda muhrlangan tashqi voqelikni, unda aks etgan murakkab va ko’p qatlamli mohiyatni anglash uchun ularga tanqidiy yondashish kerak. Fotosuratda aks etgan tarixiy axborotni to’laligicha o'qiy olish uchun ularni tahlil qilishda vizual sotsiologiyada qo'llaniladigan to'rt xil yondashuvdan foydalanish mumkin: germenevtik, semiotik, strukturali va diskurs tahlil (Shtomka 2007, 77-bet).

Germenevtik yondashuvda tanlangan fotosuratning mualliflik omili tahlil qilinadi. Bunda quyidagi savollarga javob izlash lozim: surat kim tomonidan va nima maqsadda yaratilgan, suratga tushirilayotganda obyekt haqidagi qanday bilimlardan foydalanilgan, muallif suratga olishda qanday ijtimoiy nuqtai-nazardan (sinfiy, irqiy, etnik) yondashgan va h.k. Shu bilan birga, obraz germenevtikasi nafaqat muallifga, balki suratda aks ettirilgan insonlarga ham oid.

O’rta Osiyoda XIX asr oxiri XX asr boshlarida tushirilgan fotosuratlar o‘z maqsad va qarashlariga ega bo‘lgan xorijlik va rus suratkashlari tomonidan olingan bo‘lib, ular mustamlakachilik qarashini o‘zida aks ettirgan. Birinchidan, ularda Edvard Said yozganidek, oriyentalizm mavjud edi. Ularda “bizniki” va “ularniki” orasiga aniq chiziq tortilib, O‘rta Osiyo jamiyatining begonaligi va o‘zgachaligiga alohida urg‘u berilgan. Ikkinchi tomondan, imperiya davri fotosuratlari o‘ziga xos “ilmiy izlanish” vositasi sifatida xizmat qilgan. Xususan, uning yordamida mahalliy aholi tasniflangan, irqiy, milliy, diniy ijtimoiy va kasbiy farqlar ajratib ko‘rsatilgan va ma’lum tartibda joylashtirilgan. Insonlar obrazi mahalliy kontekstdan yulib olingan hamda millatlar yoki qandaydir boshqa ijtimoiy guruhlarning tipajiga aylantirilgan. Bunday tasnif imperiyaga bo‘ysundirilgan chekka o‘lkani o‘rganish, o‘zlashtirish imkonini bergan va albatta, uni bo‘ysundirish maqsadiga xizmat qilgan (Abashin 2012, 121-bet). Bunga misol tariqasida F.Orde tomonidan 1870 yilda marg‘ilonlik boy xonadonning ayollar qismi tushirilgan suratni keltirish mumkin.

1920-40 yillarda “Pravda Vostoka” gazetasining suratkashi bo‘lgan M.Penson tomonidan tushirilgan oilaviy fotosuratda esa butunlay boshqacha manzaraning guvohi bo‘lamiz. Quyidagi keltirilgan fotosuratda sovet davri mafkurasi – “yangi dunyo” qurish, tomoshabin diqqatini birinchi navbatda uning yangi, ilg‘or jihatlari va timsollariga jalb etish maqsad qilingan. Sovet davri suratlarida ham oriyentalizm saqlanib qolgan bo‘lsa-da, ularda milliy madaniyatlarni madh etish, ularni zamonaviy sovet jamiyati obrazi bilan uyg‘unlashtirishga intilish kuzatiladi.

Semiotik talqinda fotosuratdagi obrazga ma’no yashiringan madaniy belgi yoki belgilar tizimi sifatida qaraladi. Semiotika – axborot, ma’lumotlarni saqlash va uzatish uchun xizmat qiladigan belgilar va belgi tizimlarining umumiy xususiyatlarini o‘rganadigan fan sohasi.

Suratlarda aks etgan belgilar murakkab iqtisodiy, madaniy yoki psixologik ma’lumotlarni aks ettirishi mumkin. Masalan, oila yashayotgan uy va hovlining holati, unda mavjud texnika kabi belgilar oilaning iqtisodiy holati va turmush darajasi haqida ma’lumot beradi. Uyga, xonaga pardoz berilganligi, uning jihozlanganligi, xona gullari yoki bog‘ning mavjudligi kabi belgilar esa madaniy va psixologik ma’lumotlar olish imkonini beradi.

Strukturaviy yondashuvda fotosuratlarga tizim sifatida qarab, uni tashkil qiluvchi komponentlar o‘rtasida o‘zaro bog‘lanish va munosabatlar tahlil qilinadi. Bunda suratlarda aks etgan inson faoliyati, ijtimoiy qoidalar, me’yorlar, qadriyatlar, g‘oyalar, hayotiy imkoniyatlar nazarda tutiladi. Masalan, fotosuratdagi oila a’zolarining joylashishiga qarab, unda hukm surgan munosabatlar haqida yoki suratda aks etgan kitoblarga to‘la javon orqali oila a’zolarining o‘qimishliligi xususida xulosa chiqarish mumkin. Uy-joyning turi (kamtarona yoki hashamatli), yashash hududining tashkil etilishi, maishiy texnika, transport vositalari (avtomobilning ko‘rinishi va markasi) – oila moddiy ahvolining ko‘zga ko‘rinarli belgilaridir.

Diskurs talqinda fotografik obraz kim uchun, qanday auditoriya uchun mo‘ljallangani hamda uning qanday qabul qilinganligi aniqlanadi. “Diskurs” atamasi lotincha so‘zdan olingan bo‘lib, muhokama qilmoq, muloqot o‘rnatmoq degan ma’noni bildiradi. Har bir diskurs ijtimoiy olamni his etishning o‘z usulini aniqlab beradi. Vizual diskurs – diskursning alohida shakli bo‘lib, fotosuratda aks etgan obrazlar aniqlandigan murakkab interfaol jarayondir. Diskursiv talqin fotosurat kim uchun mo‘ljallanganligini va adresat “ko‘rish amaliyoti” orqali tasvirning ma'nosini shakllantirishda qanday ishtirok etishini aniqlashga intiladi.

Tinglovchi nutqni eshitib, o‘zi yod olgan belgilar orqali uni tushunganidek, fotosuratni qabul qilish ham tomoshabinning “bilimi”ga bog‘liq. Fotosuratning tomoshabin yoki tadqiqotchi tomonidan idrok etilishi va qabul qilinishi ma’lum darajada uning individual psixologik fazilatlariga bog‘liq bo‘lib, buni vizual sezgirlik deb atash mumkin. Fotosurat yosh, jins, bilim darajasi, etnik, milliy va sinfiy mansublik, muhit va boshqa xususiyatlardan kelib chiqib, uni tomosha qilayotgan yoki tadqiq etayotganlar tomonidan turlicha qabul qilinadi.

Xulosa qilib aytganda, fotosuratlarning vizual tarixiy manba sifatidagi asosiy ahamiyati uning ma’lum lahzani qayd etish qobiliyatidir, bu esa o‘z navbatida fakt, hodisa tasvirini o‘z ichiga oladi yoki bir qator hodisalarni umumlashtirish hisoblanadi. Bu esa fotosuratlarni tarixchilar va boshqa soha vakillari tomonidan talqin etish uchun muhim manbaga aylantiradi. Xususan, аёллар фотосуратлари shunchaki аёллар тарихини emas, jamiyatda sodir bo‘lgan ma’lum o‘zgarishlarni aks ettiradi. Ayollarning faoliyati, улар bilan bog‘liq obyektlar, ayollar faoliyat ko‘rsatgan tashkilot, korxona, muassasa, ular ishtirok etgan ma’lum tarixiy davrga xos marosim, gender masalalar, oiladagi iyerarxiya va h.k. – bularning barchasi muhim tarixiy bilimlar uchun manba bo‘lib xizmat qiladi. Shu sababdan fotosuratlar sotsiologlar, madaniyatshunoslar, tarixchilar va antropologlar uchun vizual manba sifatida tobora katta ahamiyat kasb etmoqda.

Bibliografiya

KELLY-GADOL, J. (1976). “The Social Relation of the Sexes: Methodological Implications of Women's History”. Signs jurnali. 1: 809-823.

Maks Penson sayti // http://www.maxpenson.com

АБАШИН, С.Н. (2012). Власть и фотография: визуальная репрезентация в имперской рамке. Журнал “Неприкосновенный запас”. 4/84: 120-138.

ВЕРЕЩАГИН, В.В. (1883). Очерки, наброски, воспоминания. СПб: Типография Министерства Путей Сообщения (А.Бенке).

ПРИЩЕПОВА, В.А. (2006). Иллюстративные коллекции по народам Центральной Азии конца XIX – начала XX века (из собраний МАЭ РАН) // Культурное наследие народов Центральной Азии, Казахстана и Кавказа. Сборник МАЭ; т. 52. СПб: Наука.

ПРИЩЕПОВА, В.А. (2007). Центральная Азия в фотографиях российских исследователей (по материалам иллюстративных коллекций МАЭ РАН) // Центральная Азия. Традиция в условиях перемен. Вып. I. – СПб., 2007. – С. 223-260.

ПРИЩЕПОВА, В.А. (2011). Иллюстративные коллекции по народам Центральной Азии второй половины XIX – начала XX века в собраниях Кунсткамеры. СПб.: Наука.

ШАДМАНОВА, С.Б. – М.М. ЮЛДАШЕВ (2019). Тарихий тадқиқотларнинг методологияси ва замонавий усуллари. Тошкент: O’zbekiston.

ШТОМПКА, П. (2007). Визуальная социология. Москва: Логос.

Tarih Sahnesinde Türk Dünyası Kadını Uluslararası Sempozyumu
"Turk Dunyosi Ayollari Tarix Sahnasida" Mavzusida Ellararo Ilmiy Yig'ini
The International Symposium Women of the Turkic World at the Stage of History
BİLDİRİLER KİTABI ● MA'RUZA MATERİALLARİ ● BOOK OF PROCEEDINGS

GEÇMİŞTEN GÜNÜMÜZE KIRIM TATAR TÜRKLERİNDE KADIN DERGİLERİ

Reshide Gözdaş*
Emine Atmaca**

Giriş

Kadınların siyasî ve ekonomik özgürlüklerini elde etmeleri, aile bağlarının idealleştirilmesi ve kadının toplumsal yaşamda daha fazla önem kazanması neticesinde kadın dergileri başlı başına bir tür olarak gelişmeye başlamıştır. Bu dergiler, aile yaşamı, ev işleri, mutfak, moda, güzellik ve görgü kuralları gibi konularda yararlı bilgiler sunma işlevi üstlenmiştir.

Bu çalışmada amacımız, Kırım Tatar Türklerinde kadın dergiciliğinin kurulduğu andan itibaren günümüze kadarki gelişim süreci hakkında bilgi vermektir. Bu doğrultuda geçmişten günümüze kadar Kırım'da yayınlanan Kırım Tatar Türklerinin kadın dergilerini tanımlamak, niteliklerini belirtmek, Kırım Tatar Türklerinin kadın basınının gelişimindeki ana eğilimleri belirlemek, kadın dergisinin basın sistemindeki yerini ve halkın manevi yaşamının korunmasındaki önemini vurgulamak gibi konuları irdelemeleye çalıştık.

Kırım Tatar Türklerinin süreli yayınları arasında kadın dergisine/dergilerine özel eğitici bir rol ayrılmıştır. Geleneksel olarak ailenin, ulusal değerlerin korunması ve genç neslin yetiştirilme sorumluluğu genelde bu dergilerin okurlarının, yani kadınların payına düşmüştür. "Âlem-i Nisvân"ın (Kadınlar Âlemi) Türk-Müslüman dünyasındaki ilk kadın dergisi olduğu derginin çeşitli sayılarının kapak ve dış kapaklarında yer alan "Müslimelere mahsûs edebî ve tedrîsî haftalık mecmuadır", *Jenskiy Mir* (Kadınlar Dünyası) / *Hanımlar Dünyası* ifadelerinden anlaşılmaktadır (Doğan, 2020: 134). Ancak Âlem-i Nisvân'da kadın konusu çeşitlilik arz etmektedir. Bu sebepten farklı alt başlıklara ayrılmıştır. Bu alt başlıklar; "Farklı Coğrafyalardaki Kadınların Durumu Hakkında Bilgi Verme", "Kadın ve Çocuk", "Meşhûre Kadınlar"dır. Âlem-i Nisvân'da çocuk eğitimi konusu, çocuğu yetiştiren ve ona terbiye veren bir kadın olduğu için "Kadın ve Çocuk" olarak birlikte ele alınmıştır (Doğan, 2020: 138). Kadın ve Çocuk başlığı altındaki yazılarda ailede annelerin mühim vazifelerinin üzerinde durulmuştur. Bu vazifelerin en başında da "hâne terbiyesinin neticesinde çocuklarını kâmil insân olarak yetiştirmeleri" gerektiğine vurgu yapılmıştır (Doğan, 2020: 139).

* Dr. Öğr. Üyesi, Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü reshidegozdas@ibu.edu.tr, ORCID ID: 0000-0001- 9669-901X
** Doç. Dr., Akdeniz Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Antalya/Türkiye, eatmaca@akdeniz.edu.tr, eatmaca07@hotmail.com, ORCID ID: 0000-0002-8070-124X

Âlem-i Nisvân'ı yayın hayatını başlatan eğitimci, gazeteci, reformcu ve politikacı vasıflarıyla bilinen Gaspıralı İsmail Bey'dir. Kadınların meseleleriyle derinden kaygılandığı ve bu konuda bir şey yapılması gerektiğini çok iyi biliyordu. Kendisinin 1903 yılında "Tercüman" gazetesi sayfalarında basılan "Kadınlar" makalesinde şöyle yazmaktaydı:

"Mâlûmdur ki bir milletin kadınları kavî bedenli, ehl-i namus, ehl-i gayret ve ehl-i ulûm olursa bütün heyet-i milliye dahi kavî bedenli, namuslu, gayretli ve âlim olur. Bunun aksi olarak kadınları zayıf, bînamus, bîgayret ve cahile olan milletin cümle efradı dahi bu noksanlara duçar olmaktadır" (Gaspıralı, 2008: 289).

Toplumun sağlık ve selametinin öncelikle kadının sağlık ve selametine bağlı olduğunu düşünen Kırım Tatarı Türklerinin fikir adamı Gaspıralı, Türkçe/Rusça "Tercüman/Perevodçik" (22 Nisan 1883-23 Şubat 1918) gazetesinin başından beri bu meseleyi gündeme getirmişti. Mesela; gazetenin sayfalarında "Kırım kadın-kızlarından tıp fakültelerine girenler var mı?", "Yok ise, ne zaman olacak, nerede okuyacaklar?", "Okuduktan sonra maaşları ne olacak?" vs. gibi soruları devamlı irdelemiştir (Kerim, 2021: 12).

Tercüman gazetesinin 1882 yılında çıkan ilk deneme sayısında bile "Kadınları okutmalı mı?" adlı bir yazı yer almaktaydı. Bu yazıda Gaspıralı, Tiflis'te bir kadın okulunun açılışından, böyle okulların Osmanlı Devleti, Arabistan ve Hindistan'da da bulunduğundan söz etmişti. Şeriatın kadınların eğitimini yasaklamadığını hatırlatma cüretini gösteren Rusya'daki ilk aydınlardan biri yine Gaspıralı idi.

Tercüman gazetesinin 1889 yılı 48. sayısında basılan "Müslüman Hanımların Hayatından" adlı yazısında da Müslüman kadın hakları konusunu dile getirip, söz konusu bu hakların devlet tarafından korunması gerektiğini vurgulamıştır.

"Âlem-i Nisvân" dergisinin yayın hayatına başlamasından önce Tercüman gazetesi, Gaspıralı'nın eğitim ve modernleşme meseleleri üzerinden geliştirdiği düşüncelerini yayabileceği, Müslüman kadınların sorunları, ekonomik ve kültürel gereksinimleri hakkında konuşabileceği yegâne gazeteydi diyebiliriz.

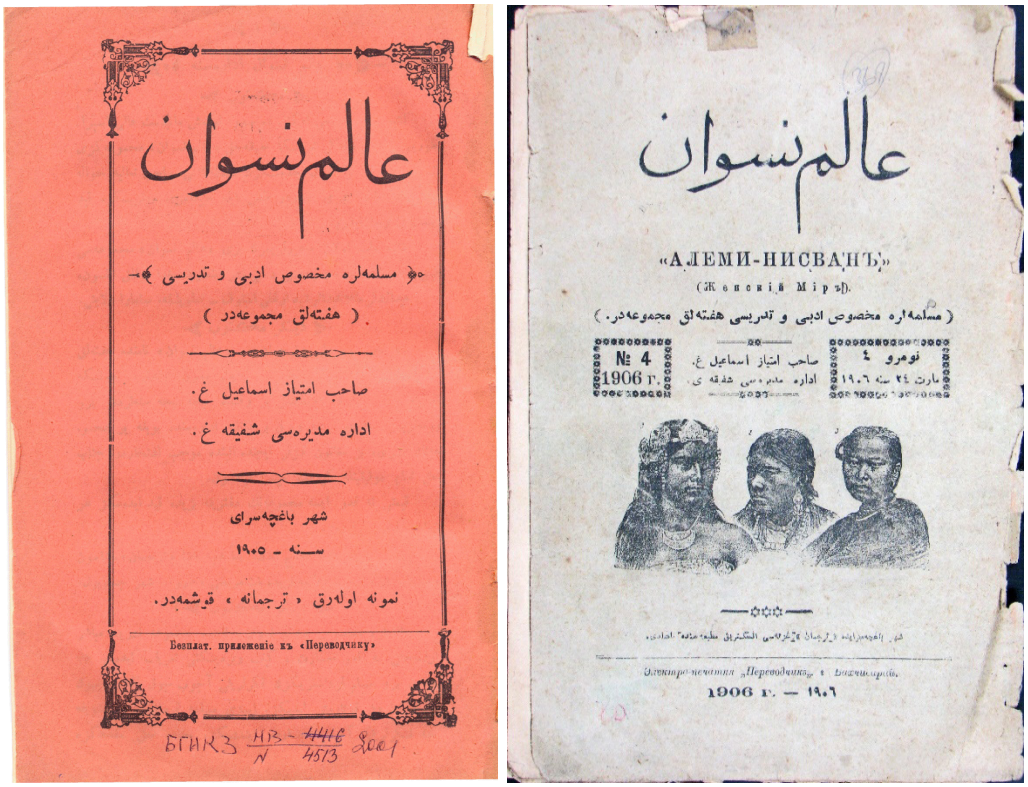
1) Kırım Tatar Türklerinin İlk Kadın Dergisi: "Âlem-i Nisvân"[1]

Âlem-i Nisvân, İsmail Gaspıralı'nın imtiyaz sahipliğinde, kızı ve yardımcısı Şefika Gaspıralı'nın (1886 Bahçesaray-1975 İstanbul) idare müdiresi ve başyazarlığında 1905-1911 yılları arasında çeşitli aralıklarla çıkarılmış süreli bir yayındır. Eldeki bilgilere göre Türk ve

[1] Âlem-i Nisvân, onu yayın hayatına kazandıran İsmail Gaspıralı ile kızı Şefika Gaspıralı konuları üzerinde Hilal Doğan, G. Selcan Sağlık Şahin, Cemile Kınacı ve Kamelya Tekne'nin çalışmaları vardır. Âlem-i Nisvân Gazetesi konusu üzerinde ilk çalışma Hilal Doğan'a aittir. Doğan, "Âlem-i Nisvân Gazetesi" adıyla bir yüksek lisans tezi hazırlamıştır. Bu tezinden hareketle Doğan, iki makale kaleme almıştır: "Âlem-i Nisvân'da Kadın ve Çocuk" çalışmasında Âlem-i Nisvân'daki kadın konusunun alt başlıklarında yer alan kadın ve çocuk başlığındaki yazıları incelemiş ve çocuk eğitiminde annenin ne kadar önemli olduğunu ifade etmiştir. Şefika Gaspıralı'nın, Türk Dünyası'nda "Dilde, Fikirde, İşte Birlik" düşüncesiyle tanınan babası İsmail Gaspıralı'nın düşünceleri doğrultusunda hareket ettiği derginin "Kadın ve Çocuk" alt başlığındaki yazılarda da tespit edilmiştir. "Şefika Gaspıralı'nın Âlem-i Nisvân Dergisi Üzerine Bir İnceleme ve Sistematik İndeks" adlı çalışmasında ise doğrudan derginin yayın hayatını konu edinmiştir. Çalışmada, derginin yayın hayatına girmesi ve muhtevası konusunu detaylı ele aldıktan sonra 1905, 1906 ve 1907 yıllarına ait sayıların indeksine de yer vermiştir. Sağlık Şahin, "İsmail Gaspıralı, Türk Kadını ve Âlem-i Nisvan Dergisi" adlı çalışmasında İsmail Gaspıralı'nın reformcu bir yaklaşımla başlattığı ve sadece Kırım ile sınırlı kalmayan cedîdcilik hareketinin Türk kadınının değişime ve gelişimine yönelik taraflarını ele almıştır. Kınacı, "Ütopyadan Gerçeğe: Kadınlar Ülkesi ve Arslan Kız'dan Âlem-i Nisvan'a Evrilen Türk Kadın Hareketi" adlı çalışmasında Rusya Türkleri arasında kadın aydınlanmasının Sovyetler Birliği döneminden önce başladığına vurgu yapmış ve bu konuda İsmail Gaspıralı'nın rolü üzerinde durmuştur. Tekne, "Âlem-i Nisvân Mecmuası Üzerine Bir İnceleme" adlı çalışmasında Âlem-i Nisvân dergisinden seçilen örnekler üzerinden metne dayalı inceleme yöntemini kullanarak biçim, içerik ve seçilen örnekler üzerinden bazı tespitlerde bulunmuştur.

İslam âleminde yayımlanan ilk dergisi olan Âlem-i Nisvan'ın ilk sayısı Birinci Rus Devrimi sonrası 1905 yılının sonlarına doğru çıkmıştır. 1905 numune sayısının ardından 1906-Birinci Sene, 1907- İkinci Sene olarak 1906-1910 yılları arasında yayınlanan Âlem-i Nisvân, 1911 yılında sadece üç sayı çıkarılmıştır. Şefika Gaspıralı, Âlem-i Nisvân'ı 1917'de tekrar yayınlamak istese de Ekim Devrimi/Bolşevik Devrimi yüzünden gerçekleştirememiştir (Doğan, 2020: 132).

1905'te Âlem-i Nisvân'ın deneme nüshası yayınlanmıştır. Şu an bu nüsha, Kırım Bahçesaray'da "İsmail Bey Gaspıralı Müzesi"nde yer almaktadır. Deneme nüshası farklı boyutta, kapağı kırmızı olup Osmanlı Türkçesiyle yazılmıştır ve hiçbir resim içermemektedir. Sonra çıkan ilk sayıda Âlem-i Nisvân biraz değişmiştir. Kapağı beyaz ve resimli olup dergi adının Rusçası da mevcuttur (Sukhodolova, 2013: 5).



Âlem-i Nisvân dergisinin kapakları, Anna Sukhodolova'nın çalışmasından temin edilmiştir.

3 Kasım 1905'te Gaspıralı'ya şu programa göre dergiyi yayınlama izni verilmiştir: "Kadınların hakları, görevleri, çalışmaları ve eğitimleriyle ilgili hükümet emirleri ve kanunları; ev işleri, çocuk bakımı ve eğitimi hakkında pratik bilgiler. El emeği: açıklayıcı resim ve çizimlerle birlikte iğne işi, dokuma, halı üretimi ve ipek böcekçiliği. Portreler ve açıklayıcı çizimlerle birlikte farklı milletlerde kadın yaşamı ve faaliyetleri, ünlü kadınların biyografileri. Temel bilgiler, öyküler, romanlar, denemeler, geziler, şiirler, mektuplar ve okuyuculardan gelen sorulara editör yanıtları gibi içerikler. Keşifler, icatlar ve bilimsel hikayeler, ilanlar" (GAARK, 2).

Âlem-i Nisvân'ın sadece Kırım'da değil Mısır, Hindistan, Türkistan ve Japonya'da da okunduğu bilinmektedir. Ayrıca dergideki yazıların Fransa'da bir şarkiyat dergisi olan 1906'da Paris'te yayınlanmaya başlayan, 1927'de *Revue des Études İslamiques* (*REI*) adını alarak yayın hayatını kesintilerle sürdüren Revue du Monde Musulman'da da yayınlandığı bilinmektedir (Ганкевич, 2000: 152).

Siyasi ve sosyal sıkıntılar dolayısıyla Âlem-i Nisvân dergisi, çok sık ve düzenli olarak yayınlanamamıştır. 1906 yılında dört kere çıkmıştır, 1908-1909 yıllarında ise hiç çıkmamıştır, 1910 ve 1911 yıllarındaki sayılar ise belli aralıklarla çıkmıştır. Şengül ve Necip Hablemitoğlu'nun kanaatine göre "Şefika Gaspıralı, Rus hükümetinin doğrudan ve dolaylı baskılarının yoğunlaşması üzerine 'Tercüman'ı rahatlatmak için 1907'nin son günlerinde derginin yayın hayatına son vermek zorunda kalmıştır" (Hablemitoğlu, 1998: 45; Чубукчиева, 2013: 39).

"Azınlığın sesi ve tek iletişim vasıtası olan gazete ve dergilerin çoğu kapatılmış ya da kapanmak zorunda bırakılmıştır. 'Tercüman' gazetesi ve matbaası polis gücüyle defalarca aranmış, hatta 1908'in ilk aylarında geçici olarak kapatılmıştır. Âlem-i Nisvân ise daha önce tümüyle yayın hayatından çekilmiştir" (Hablemitoğlu,1998: 85).

Ancak günümüze kadar ulaşabilen sayıların en son 1911 yılına ait olması mecmuanın yayımlanma süresi hakkında Hablemitoğlu'nun verdiği bu bilgiyi geçersiz kılmaktadır (Tekne, 2020: 329). Anna Sukhodolova'nın çalışmasında da "*Seyitğazı Ğafarov*'un araştırmalarına göre dergi son olarak 1911 yılında yayınlanmış ve sadece üç sayı çıkmıştır" bilgisi yer almaktadır (2013: 7).

Son olarak Âlem-i Nisvân, ayrı bir yayın olmayı bırakıp Tercümân-ı Ahvâl-i Zamân gazetesinin ilavesi olarak çıkmıştır (Гафаров, 2001: 206-221). Bu da gösteriyor ki Âlem-i Nisvân, Kırım Tatar Türklerinin süreli yayınları tarihinde kadını temsil eden ilk süreli yayın olmakla birlikte kadın konulu süreli yayınların tarihi kaynaklarından biri olarak da büyük önem taşımaktadır.

2) Sovyet Döneminde Kırım Tatar Türklerinin Kadın Dergileri

1917 Rus devrimi sonrası, özellikle 1920'li yıllarda süreli yayınların yeni Sovyet düzeni ve yeni biçimlerde çıkarıldığı dönemde Kırım Tatar Türklerinin kadın dergicilik geleneği "Nenkecan[2]" adlı bir el yazma dergisiyle devam ettirilmiştir. İlk sayısı 20 Ocak 1922 yılında Simferopol kadın pedagoji okulu (Darü'l-muallimât) öğrencileri tarafından el yazma biçiminde çıkarılmıştır. İlk ve maalesef tek saklanmış sayısında Bekir Çoban-zade'nin kız kardeşi Zeliha Çoban-zade'nin yazdığı *Jurnalımızğa* "Dergimize" adlı şiir yer almaktadır:

Ey, tuġanım, jurnalım, mına saŋa aytaman,

Sen, tuġanım, sözümen yaman yoldan ḳaytaman.

Sensin menim soyum-sopum, coldaşım,

Sensin menim er bir yaḳta ḳoldaşım.

Sana, dostuma, er bir derdi tökemen,

Sen dostumman ḳayġılarımnı sökemen.

Türkiye Türkçesi aktarımı:

"Ey, doğmuşum, dergim, işte sana söylerim

Senin, doğmuşum, sözünle kötü yoldan dönerim.

Sensin benim soy-akrabam, yoldaşım,

Sensin benim her bir tarafta desteğim.

[2] Bu isim Kırım Tatar kadınları için semboliktir.

Sana, dostum, her bir derdimi dökerim

Senle dostum kaygılarımı sökerim".

Yirmi dört sayfalık tamamen el yazısıyla yazılmış bu derginin içindekiler kısmında toplam on dört yazı bulunmaktadır. Bunların arasında öğrenci Asiye Uluözenli'nin Tatar kadın öğretmenlerini yetiştirme sorunlarını ele alan "Arkadaşlarıma" adlı yazısı, Gafure Küçüközenli'nin "Arkadaşıma" şiiri, Azavdan Kelemen takma adlı birinin "Şeerden köyni ayırmağan qız" başlıklı hikayesi vs. yer almaktadır. "Nenkecan" dergisi de uzun ömürlü olmamıştır. 1920'li yıllarda yaşanan kıtlık ve açlık sebebiyle yayın hayatı sona ermiştir (Юксель, 2011: 360-362).

Basılı yayınlara gelince, 1920'li yıllar boyunca Kırım Tatar Türklerinin kadınları için süreli yayın ihtiyacı kısmen *Yañı Dünya* "Yeni Dünya" ve *İlk Adım* gazetelerinde yer alan kadınlara özel köşelerle karşılanmaya çalışılmıştır. Ancak bu girişimler kadınlara mahsus yerel bir süreli yayının yerini alamamıştır. Kaldı ki bu zamana kadar Kırım Tatar Türklerinin kadınları kendilerine özgü bir dergi çıkarma deneyimine sahiplerdi.

Sovyet döneminin 1930'larında yeni süreli yayınlar çıkarılmaya başlanmıştır. Adlarından da anlaşıldığı üzere, bu yayınlar sosyo-politik duruş ve propaganda amacına uygun hizmet amacıyla düzenlenmiştir. 1932 yılında Latin harfli *Qadьnlьq Sotsializm Jolьnda* "Kadınlık Sosyalizm Yolunda" adlı aylık sosyo-politik ve edebî kadın dergisi çıkarılmaya başlamıştır. Dergi, 1937 yılından itibaren son sayısının çıktığı 1941 yılına kadar *Совет Къадынлыгъы* "Sovyet Kadınlığı" olarak adını değiştirmiş ve bu yıllar arasında Kırım Tatar Türkçesiyle Kiril alfabesinde basılmıştır. Sovyetler Birliği Komünist Partisi Kırım bölge komitesinin basın yayın organı olan bu derginin yayın kurulu üyeleri arasında kadın öğretmen Rebiya Bekirova[3] da vardır (Яблоновская, 2017: 34). Derginin tirajı ilk zamanları 3.000 nüsha olarak belirlense de bu sayı yıllar içerisinde giderek düşmüştür ve böylece dergi bağımsız yayın organı olmaktan çıkıp *Янъы Дюнья*[4] "Yeni Dünya" gazetesinin ilavesi hâline gelmiştir (Змерзлый, 2005: 25-26). Bu dergi, Gaspıralı tarafından geliştirilen, millî geleneklerin koruyucusu, eğitimli bir Müslüman kadının imajını, hâlâ Kırım Tatar Türkçesi konuşan, ancak Sovyet Komünist ideolojisini benimseyen ve bu yönde düşünen işçi kadın imajına dönüştürmüştür. Derginin içeriği millî görüşten çok uzak olup sadece Komünist Partisi bakış açısını ve faaliyetlerini yansıtmaktaydı. Böylece, 1930'lu yıllarındaki Kırım Tatar Türklerinin kadın dergisinin tek olumlu işlevi Kırım Tatar Türkçesini yaşatmadan ibaretti de denilebilir.

İkinci dünya savaşı ve 1944 yılındaki Kırım Tatar Türklerinin anavatanından topyekûn sürgünü birçok şeyin yanı sıra Kırım Tatar Türklerinin kadın dergiciliğinin gelişimini de kesintiye uğratmıştır.

3) Günümüzde Kırım Tatar Türklerinin Kadın Dergileri

a) Arzı Dergisi

Kırım Tatar Türklerinde kadın dergilerinin yeniden canlanması uzun bir aradan sonra (yaklaşık 70 yıl sonra) 2010 yılında başlamıştır. 2010 yılında baş editörlüğünü Lentara Halilova'nın üstlendiği "Arzı" dergisi yayın hayatına başlamıştır. Derginin adı, Kırım Tatar

[3] Rebiya Bekirova, Stalin döneminde milliyetçilikle suçlanarak kurşuna dizilmiştir (Урсу, 2001: 9).

[4] "Yeni Dünya" gazetesinin ilk editörü, daha sonra Türkiye Komünist Partisi'ni kuracak olan Türk komünist Mehmet Mustafa Suphi'dir (1882-1921).

Türkleri arasında yaygın olarak kız çocuklarına verilen "Arzı" isminden ve onlar tarafından iyi bilinen "Arzı Kız Efsanesi"[5] adlı bir efsaneden gelmektedir.

Arzı dergisinin kapağı, Arzı dergisinin baş editörü Lentara Halilova

"Arzı" dergisi, Kiril alfabesiyle Kırım Tatar Türkçesi ve Rusça yayınlanmaktadır. Buna göre ulaşmaya çalıştığı kitle ülke içerisindeki okuyan, aydın kesimdir (Яблоновская, 2017: 35).

Derginin ilk sayısında, editör tarafından ana tematik yönergeler şöyle belirlenmiştir: "Arzı dergisinin sayfalarında, kadın hakları ve kadının toplum ve aile içindeki konumu ile ilgili konuları ortaya çıkarılacaktır. Kırım Tatar Türkçesi, kültürü, gelenek ve görenekleri, kadın ve çocukların sağlığı, anne-çocuk ilişkileri, psikoloji ve evlilik gibi ana konular olarak ele alınacaktır. Ayrıca derginin sayfalarında demografi, ahlak ve çocuk yetiştirme meseleleri gündeme getirilecektir. Dergide her yaştan kadın kendi sorusuna yanıt bulacaktır" (Халилова, 2010: 2)

"Arzı" dergisinin şimdiye kadar 23 sayısı çıkarılmıştır. Son sayı Haziran'da yayınlanmıştır. "Arzı" dergisi, yaklaşık 60 sayfa hacminde ve 1000 nüsha olarak çıkmaktadır. Derginin daimi köşe başlıkları şöyledir: *Kadın Takdiri* "Kadın Kaderi", *Sürgünlik Faciası* "Sürgün Faciası", *Folklor İnkişafı Oğrunda* "Folklorun Gelişmesi Üzerine", *Milliy Ananelerimiz* "Milli Gelenek Görenekler", *Bizim Meşur Ḳadınlarımız* "Bizim Ünlü Kadınlarımız", *Toylar Olsun* "Düğünler Olsun", *Psihologniŋ Tevsiyeleri* "Psikolog Tavsiyeleri", *Milliy Aşlarımız* "Milli Yemekler", *Aktual Mevzusı* "Gündem Konusu", *Seslenüv* "Değerlendirme", *Sağlığımız, İslam ve Ḳadın, Balalar Saifesi* "Çocuk Sayfası" vs.

Dergide sanata ve sanat insanlarına bir dizi başlık ayrılmıştır: *Milliy Sanat Âleminden* "Milli Sanat Âleminden", *Yaş Yırcılarımız* "Genç Şarkıcılarımız", *Yaş Sanatkarlarımız* "Genç Sanatçılarımız", *Yırlar Dünyası* "Şarkılar Dünyası", *Edebiyat Saifesi* "Edebi Sayfa" vb.

[5] "Arzı Kız" efsanesine bk. Дж. Бекиров, *Къырымтатар халкъ агъыз яратыджылыгъы. Хрестоматия* (Ḳırım Tatar Halḳ Ağız Yaratıcılığı. Derleme), Simferopol, 2008 (Arzı Kız efsanesi, 174-179 sayfalarında yer almaktadır). Bu kitabın 2.baskısıdır. İlki 1991'de Taşkent'te yayınlanmıştır.

Çocuklar için edebî eserlerin yayınlandığı *Balalar Saifesi* "Çocuklar Sayfası" bölümüne özel bir önem verilir (Яблоновская, 2017: 39).

Arzı dergisinin kadın kitlesi için yaş sınırlaması yoktur. Bu süreli yayın her yaştan kadına hitap etmektedir. Mesela; derginin *Kadınlarnıŋ Sırları* bölümünde alışılageldik kozmetik prosedürler veya plastik cerrahi ile sadece yaşama arzusu verilmekle kalmayıp aynı zamanda gençlik ve güzellik bahşeden aşk, yetenek, ilham ve nezaket gibi insanoğlunun ebedî değerlerinden de bahsedilmektedir. Derginin belirtilmiş sayfa sayısı yoktur, ortalama 55-60 sayfa çıkmaktadır.

b) Nenkecan Dergisi

2011'de derginin kurucularından biri ve baş editörlüğünü Zera Bekirova'nın üstlendiği "Nenkecan" dergisi yayın hayatına başlamıştır. Nenkecan dergisi, 3 Mart 2011 tarihinde, Gaspıralı İsmail'in kızının çıkardığı Âlem-i Nisvân dergisinin 105. yıl dönümü gününde yayın hayatına başlamıştır. Her iki dergi kendilerini Âlem-i Nisvân dergisinin halefleri olarak tanımlamaktadır. Bununla beraber Nenkecan dergisinin adına bakılırsa 1922'de Akmescit şehrinde Kırım Tatar Türk okulunun öğrencileri tarafından el yazma olarak çıkarılmaya çalışılan dergiye gönderme vardır. Derginin adı Nenkecan, Altın Orda Devletinin hanı olan Tohtamış Han'ın kızının adından gelmektedir. Han'ın kızının gerçekte adı, Hanike Hanım'dır. Kırım'ın siyasî ve sosyal hayatında önemli bir şahsiyet olduğu için vefatından sonra kendisi için görkemli bir türbe yapılmıştır. Türbesinin baş taşında ve türbe kitabesinde yer alan isimlerin yanlış okunması sonucunda isim, "Nenkecan Hanım" ya da "Canike Hanım" olarak adlandırılmıştır.

"Nenkecan" dergisinde, Kırım'da kadın hareketinin tarihî, millî zanaatların canlandırılması, sanat, edebiyat, folklor, dernek faaliyetleri, Kırım Tatar Türklerinin diasporasında bilinen kadınlarının hikayeleri, Türk dünyasında kadın sanatı gibi farklı alanlarda farklı konularda makalelere yer verilmektedir.

Nenkecan dergisinin kapağı

Nenkecan dergisinin baş editörü Zera Bekirova

Dergi hakkında genel ağda aşağıdaki bilgi yer almaktadır:

Eser Adı:	Nenkecan	Dil:	Kırım Tatar Türkçesi
Eser Adı (İkinci Dil):	-	Editör:	Zera Bekirova
Eser Adı (Diğer):	-	Yayıncı:	Qadınlar Klubı Cemaat Teşkilâtı
ISSN:	-	Yayın Sıklığı:	3 Aylık
eISSN:	-	Web Sitesi:	-

Tamamen Latin alfabesinde ve Kırım Tatar Türkçesiyle üç ayda bir yayınlanacak olan "Nenkecan" dergisinin Ocak, Şubat, Mart aylarını kapsayan ilk sayısı, kuşe kâğıda, görsel ögelerle zenginleştirilmiş kırk sekiz sayfa olarak basılmıştır.

Nenkecan dergisi, Arzı dergisinden farklı olarak sadece Kırım Tatar Türkçesinde Latin harfleriyle yayınlanmaktadır. Bu da yayıncıların fikrince onun Kırım dışında yaşayan Kırım Tatar Türkleri arasında da okunmasına ve yayılmasına imkân sağlamaktadır (Яблоновская, 2017: 35).

Dergi sadece kadınlara yönelik olmayıp Kırım Tatar Türklerinin tarihî, sosyal, kültürel, eğitim ve sanat gibi konularında da okuyucularına farklı bakış açıları sunmayı hedeflemektedir. "Nenkecan"ın kaliteli baskısı, millî motiflerle desteklenen Yazı Kurulu Heyetinde Vatan Kırım'ın yanı sıra Türkiye, Romanya, Bulgaristan, Amerika Birleşik Devletleri, Rusya Federasyonu, İsviçre ve Hırvatistan'da yaşayan yazarlar da yer almaktadır. Derginin yayın politikası gereğince, basılmak üzere gönderilen yazılar, hangi dilde yazılırsa yazılsın Kırım Tatar Türkçesine çevrilerek, dergideki yerini almaktadır. Kırım Tatar Türkçesinin yaşatılmasının yanında, millî değerlerimizin korunmasına verdiği önemi, muhtevasında da gösteren "Nenkecan"ın ilk sayısının tanıtımı 4 Mart 2011 tarihinde Akmescit'teki Kırım Mühendislik ve Pedagoji Üniversitesinde yapılmıştır.

Türk dünyasının büyük fikir adamı İsmail Bey Gaspıralı'nın çıkardığı ve Rusya'da Türk Kadın Hareketleri'nin öncüsü olan Şefika Gaspıralı'nın editörü olduğu Âlem-i Nisvân dergisinin 105. yıldönümü dolayısıyla düzenlenen uluslararası konferansta yapılan, "Nenkecan"ın tanıtım toplantısına katılan Kırım Tatar Türklerinin Millî Meclisi Başkanı Mustafa A. Kırımoğlu "1991 yılında yapılan Kırım Tatar Türklerinin Millî Kurultayında Latin alfabesine geçilmesi yönünde karar alındığını, birçok çalışmanın yapılmasına rağmen, bu kararın hayata geçirilmesinde yeterli gelişmenin sağlanamadığını, bu bakımdan "Nenkecan"ın hizmetinin çok büyük olduğuna" dikkat çekmiştir.

"Nenkecan" dergisi, Avrasya Yazarlar Birliği ve TÜRKSOY'un iş birliğiyle gerçekleştirilen Türk Dünyası Edebiyat Dergileri Kongrelerinin de aktif katılımcılarındandır. Kültür ve Turizm Bakanlığı'nın katkıları ve TÜRKSOY'un iş birliğiyle Avrasya Yazarlar

Birliği tarafından düzenlenen Uluslararası Kaşgarlı Mahmut Hikâye Yarışmasının Kırım etabı da "Nenkecan" dergisinin aracılığıyla gerçekleştirilmektedir. Yarışmaya gönderilen bütün öyküler daha sonra bu dergide yayınlanmaktadır.

"Nenkecan" dergisinde popüler bilim yayınlarına vurgu yapılmaktadır (dergi kendisini "edebî ve sanatsal, popüler bilim dergisi" olarak tanımlar). Bu nedenle, sayıların her birinde Kırım Tatar Türklerinin kültürü, sanatı, tarihi hakkında bilim adamları tarafından hazırlanan birkaç makale sunulmaktadır. Derginin şimdiye değin toplam otuz yedi sayısı çıkmıştır. Son sayı, Zera Bekirova'dan edindiğimiz bilgiye göre Mayıs 2023 tarihlidir. Derginin bütün sayıları, editör Zera Bekirova'nın *Sevgili Oquyucılarımız* "Sevgili Okurlarımız!" giriş yazısıyla başlar. *Tanış Olıŋız* bölümü, Kırım ve dışında ünlü olmuş Kırım Tatar Türklerinin kadınlarını anlatmaktadır. Bulgaristan, Türkiye, Polonya ve diğer ülkelerdeki Kırım Tatar Türkleri diasporasından sıkça söz edilir. Dergide, Kırım Tatar Türk yazar ve şairlerinin eserlerine de yer verilmektedir.

Her iki derginin örtüştüğü özellikleri şöyle sıralayabiliriz: her iki derginin adı birer kadın adıdır, A4 formatında millî motifli renkli görsel ögeli tasarıma sahip olmaları, yılda dört kere çıkarılmaları, kadınlara yönelik olup esasen kadın konulu yazılara yer vermeleri (Kırım Tatar Türk kadınının kaderi, bugünkü durumu, sorunları ve bunlara çözüm önerileri, Kırım Tatar Türklerinin sanatı, tarihi, Kırım Tatar Türklerinin millî gelenek-görenekleri, İslam dini vb.).

"Arzı" bilimsel-edebî ve sanatsal-eğitimsel bir dergi olarak tanımlansa da[6] onun sayfalarında daha çok sosyal sorunlar ele alınıp işlenmektedir. "Nenkecan" dergisi ise popüler bir yayındır. Popüler kültürün ürünü olan renkli modern kadın dergilerinden oldukça farklı olan her iki derginin yayıncıları bilinçli olarak eğitim işlevlerini yerine getirmekte ve Kırım Tatar Türklerinin millî kimliğini koruma hedefine yönelik çalışmaktalar. Mesela; Arzı dergisinin "Kadınların Sırları" köşesinde alışılagelen kozmetik prosedürler veya plastik cerrahi ipuçları değil de yetenek, ilham, nezaket, sevgi, saygı, terbiye gibi bâki olan değerler söz konusudur. Tarih, dil, edebiyat, folklor, sanat ve eğitim konularına önem vermenin gerekçesi de Rusya şartlarında millet olarak kendini koruyabilme meselesinden kaynaklanmaktadır.

Hem "Arzı" hem "Nenkecan" dergisinin danışma kurullarında Kırım Tatar Türk kadın aydınları ve Kırım Tatar Türklerinden olmayıp Kırım Tatar Türkleri üzerine araştırmalar yürüten bilim kadınları bulunmaktadır.

Yukarıda da belirtildiği gibi her iki derginin genel ağ sitesi bulunmamaktadır. Yalnız elmek adresleri vardır: E-Posta Adresi: nenkecan@meta.ua. "Arzı" dergisinin baş editörü: dialognews@mail.ru. "Arzı" dergisi okurları ile Rus sosyal medyasında (https://ok.ru/group /51659759943909) resmi sayfasından irtibat kurmaktadır. Ayrıca Facebook'ta da dergi sayfası vardır: https://www.facebook.com/groups/808606696628204/.

Sonuç

Bir yayın türü olarak Kırım Tatar Türk kadın dergisinin geçmişten günümüze gelişiminin analizi, başlangıçta eğitim ve öğretim işlevlerini yerine getirmeyi, okurlar arasında millî ve tarihî ögeleri, kültürü ve sanatı ile ilgili bilgi yaymayı amaçladığını göstermektedir. Bu özellikler hem Âlem-i Nisvân hem de günümüzdeki Arzı ve Nenkecan dergilerine özgüdür. Yalnız Sovyet dönemindeki *Qadьnlьq Sotsializm Jolьnda* "Kadınlık Sosyalizm Yolunda" ve onun devamı niteliğindeki *Совет Къадынлыгъы* "Sovyet Kadınlığı" dergisi 1930'lu yılların bütün Sovyetlerdeki süreli yayınlarında olduğu gibi millî kültürü korumayı değil de Kırım Tatar Türk kadınlarının zihnine yeni rejimin değerlerini kazandırmayı amaçlamaktadır. Buna rağmen kadın meselesinin gelişmesinde olumlu katkılarda bulunmuştur. Toplumda Kırım Tatar Türk

[6] Bu bilgi, (http://milli-firka.org sitesinden alınmıştır (Erişim tarihi: 17.05. 2023; 15: 16).

kadınının aktif ve eğitimli statüsünü korumuş ve Kırım Tatar Türkçesini dönemin şartlarınca yaşatmıştır. Günümüz Kırım Tatar Türk kadın dergilerinden Arzı ve Nenkecan da bu işlevleri devam ettirerek Kırım Tatar Türk kadınının sesi olmaya devam etmektedir. Bu bağlamda kadınlara yönelik süreli yayınların hedefleri olarak belirlenen eğitim, aydınlanma ve kendini geliştirme ve yetiştirmenin yanı sıra bu değerleri gelecek nesillere sağlam ve doğru bir şekilde aktarma önceliği Kırım'daki kadın dergileri için hâlâ geçerliliğini korumaktadır.

Kaynaklar

ЧУБУКЧИЕВА, Ленара, "Женский вопрос на страницах журнала «Алеми нисван»", *Из глубины столетий «Гасырлар авазы-Эхо веков»,* № 1/2, 2013, s. 36-43.

DOĞAN, Hilal, "Âlem-i Nisvân Gazetesi" (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi), Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, 2020.

DOĞAN, Hilal, "Âlem-i Nisvân'da Kadın ve Çocuk", *Bartın Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi,* Cilt: 5, Sayı: 2, s. 132-140 Aralık, 2020.

DOĞAN, Hilal, "Şefika Gaspıralı'nın Âlem-i Nisvân Dergisi Üzerine Bir İnceleme ve Sistematik İndeks", *Külliye Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi,* C. 1, S. 1, 2020, s. 103-125.

ЗМЕРЗЛЫЙ, Борис, *Создание и деятельность журналов на крымскотатарскомязыке в Крымской АССР* (Kırım ÖSSC'de Kırım Tatar Dilinde Dergilerin Oluşturulması ve Faaliyeti). Ученые записки Таврического национального университета им. В. И. Вернадского. Серия: «История». 2005. Т. 18 (57), № 1.

ГАФАРОВ, Сейтгази, *Исмаил Гаспринский-великий просветитель (Büyük Eğitimci İsmail Gaspıralı)*, Симферополь, 2001.

ГАНКЕВИЧ, Виктор, На службе правде и просвещению: краткий биографический очерк Исмаила Гаспринского (1851-1914 гг.) (Hakikatin ve Aydınlanmanın Hizmetinde: İsmail Gaspralı Hakkında Kısa Bir Biyografik Deneme), Симферополь, 2000.

GASPIRALI, İsmail, *Kadınlar*: Seçilmiş Eserleri 2. Cilt (Fikri Eserleri), İstanbul, 2008.

Государственный архив автономной Республики Крым (GAARK: Kırım Özerk Cumhuriyeti Devlet Arşivi). F. 26. Op. 3. F. 468.

HABLEMİTOĞLU, Şengül, Hablemitoğlu Necip, *Şefika Gaspıralı ve Rusya'da Türk Kadın Hareketi (1893-1920)*. Ankara: Ajans-Turk Matbaacilik Sanayii, 1998.

KERİM, İsmail Asanoğlu, "Cenkten evvelki ḳırımtatar matbuatı. ("Terciman Gazetası" ve Gasprinskiy'nin Faaliyeti), Akmescit, 2021.

KINACI, Cemile, "Ütopyadan Gerçeğe: Kadınlar Ülkesi ve Arslan Kız'dan Âlem-i Nisvan'a Evrilen Türk Kadın Hareketi", *Modern Türklük Araştırmaları Dergisi,* C. 11, S. 4, 2014, s. 224-247.

ХАЛИЛОВА, Лентара, *Козюнъиз айдын, къырымтатар ханымлар! Энди бизим де меджмуамыз бар! (Gözaydın Kırım Tatar Hanımları! Artık bizim de dergimiz var!)*, Арзы, 2010, No 1.

SUKHODOLOVA, Anna, *Şefika Gaspıralı ve Kadın Dergisi 'Âlem-i Nisvân',* İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Gazetecilik Anabilim Dalı, İstanbul, 2013.

ŞAHİN, G. Selcan Sağlık, "İsmail Gaspıralı, Türk Kadını ve Âlem-i Nisvan Dergisi", Modern Türklük Araştırmaları Dergisi, C. 11, S. 4, 2014, s. 210-223.

TEKNE, Kamelya, "Âlem-i Nisvân Mecmuası Üzerine Bir İnceleme", *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi* 44, İstanbul 2020, s. 307-332.

УРСУ, Дмитрий, *Великий террор в Крыму: трагедия народа, трагедия культуры*. (Kırım'da Büyük Terör: Halk Trajedisi, Kültür Trajedisi Başlıklı Sempozyum Bildirisi). Репрессированное

поколение крымскотатарских общественно-политических деятелей, подвижников науки и культуры: материалы Международной конференции 28-29 мая 1999 г. Симферополь, 2001.

ЯБЛОНОВСКАЯ, Наталья, *Крымскотатарский женский журнал: история и современность* (Kırım Tatar Kadın Dergisinin Tarihi ve Bugünü). Ученые записки Крымского федерального университета имени В. И. Вернадского Филологические науки. Том 3 (69). № 1. 2017 г.

ЮКСЕЛЬ, Гаяна, *Крымскотатарские рукописные издания. (Kırım Tatar El Yazması Yayınları)* Ученые записки Таврического национального университета им. В.И. Вернадского. Серия “Филология. Социальные коммуникации”. Т. 24 (63). 2011. № 2. Ч. 2.

Genel Ağ Kaynakları

(https://ana-yurt.com/ķrt/content/shefika-gasprinskaya) (Erişim tarihi: 18.04. 2023; 20: 26).

(https:// www.qha.com.tr /haber-arsivi/kirim-tatar- kadinlarinin-sesi-nenkecan-dergisi-10-yasinda-317940) (Erişim tarihi: 18.04. 2023; 21: 21).

https://www. turksoy.org /haberler/ 2014 -02-20-vi_turk_dunyasi_ edebiyat_dergileri_ kongresi) (Erişim tarihi: 9.06. 2023; 18: 17).

(https://avdet.org/wp-content/uploads /2021/03/gazeta-kyrym-4-ot-27-janvarja-2021-g..pdf - bu aslında bir gazete yazısı, onu kaynakçaya nasıl ekleyebiliriz?) (Erişim tarihi: 8.06. 2023; 13: 12).

(https://www.youtube.com/watch?v=O_PwFMcYhY0) (Erişim tarihi: 1.06. 2023; 14: 17).

(https://www. qha.com.tr/haber-arsivi/kirim-tatar-kadinlarinin-sesi-nenkecan-dergisi-10-yasinda-317940) (Erişim tarihi: 11.06.2023; 10: 11).

(https://idealonline.com.tr/IdealOnline/dergi/nenkecan/488) (Erişim tarihi: 11.06.2023; 10: 38).

(http://www.kirimdernegi.org.tr/haberler /719- nenkecan-adinda-kirim- tatar-kadin-dergisi-yayinlanmaya-basladi) (Erişim tarihi: 15.06.2023; 10: 38)

Tarih Sahnesinde Türk Dünyası Kadını Uluslararası Sempozyumu
"Turk Dunyosi Ayollari Tarix Sahnasida" Mavzusida Ellararo Ilmiy Yig'ini
The International Symposium Women of the Turkic World at the Stage of History
BİLDİRİLER KİTABI ● MA'RUZA MATERİALLARİ ● BOOK OF PROCEEDINGS

OSMANLI İMPARATORLUĞU'NDAN ERKEN CUMHURİYETE MODERNLEŞTİRİLEN ANNELİK (1870-1930)

Şaban Demir*

A. Anneliğe Giden Yolun Ailede İnşa Edilmesi

Kollektif hafızanın olduğu kadar kişisel hafızamızın da tarihini barındıran ve her iki tarihselliği birbirine örüntüleyen kavramlardan biri *aile*dir. Çünkü, insanın kişisel tarihinin önemli bir parçası olan toplumsallaşma pratiklerinin ilk tecrübe imkanı da aile içinde yaşanmaktadır. Bu anlamda aile bireyin "sosyal düzenin işleyişi" (Kağıtçıbaşı, 2019, s.32) hakkında tecrübi bilgi aktarımının yapıldığı sosyal bir kurumdur. Bu sosyal kurum kişinin sadece toplum içindeki fonksiyonunu değil, psiko-mental ve kültürel yönünü inşa edici bir işleve sahiptir.

Bu anlamda insanlık tarihi boyunca ailenin yapısından, inşasına; aile içi ilişkilerden, toplum ve aile arasındaki etkileşime kadar birçok dinamik birey-aile ilişkisini etkilemiş, belirlemiştir. Bilhassa ailenin özel alanıyla toplumsalın başladığı sınırlar, aile ve birey ilişkisinin ötesinde aileyle toplum arasındaki diyalog karakterinin anlaşılmasında da önemli bir yere sahiptir.

Aile ve toplum arasındaki sürdürülen ilişkiye bu veçheden bakıldığında süreç gerilim, çatışma ve uzlaşma arayışlarının tarihçesi olarak da yorumlanabilir. Toplumun aile üzerindeki etkisi çoğunlukla kültür olarak adlandırılan "paylaşılan öğrenilmiş davranışlar ve yaşam etkinlik alanlarından sosyal olarak aktarılan anlamlar" veya "davranışları bir sisteme oturtan fikir, uygulama, norm ve anlamlar bütünüdür." (Kağıtçıbaşı, 2019, s.35). Elbette ki, alanın uzmanı olan kültür sosyologları tarafından bu tanımlara birçok yenisi eklenebilir. Fakat, kültür tanımının üzerinde uzlaşılabilecek yönlerinden biri toplumun kümülatif rızasının birey üzerindeki yaptırım gücüdür. Yani, kültür kendisini temsil eden norm ve kurumlar aracılığıyla birey üzerindeki yaptırım gücünü uygulamaya koymaktadır.

Kültürün birey üzerindeki yaptırım gücü elbette ki toplumların yapısına ya da birey toplum arasındaki ilişkinin sınırlarına (bu sınırların geçirgenliğine veya direncine) göre değişmektedir. Bununla birlikte kültürel değişimin hızı ve sürekliliği de ilişkinin dinamiklerini etkilemektedir. Özellikle toplumların daha yalıtılmış ve başka toplumlarla ilişkisinin az olduğu durumlarda kültürel değişimin hızı farklı toplumlarla ilişki yoğunluğu fazla olanlara göre düşüktür. Farklı toplumların birbiriyle etkileşime girme imkanları elbetteki günümüzdeki olanaklar göz önünde bulundurulduğunda kıyas kabul etmez bir noktadır. Çünkü, özellikle internetin gündelik hayatlarımızda yaygınlaşmasıyla kültürel etkileşimin imkanları da

* Dr. Öğr. Üyesi, Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, sabandemir@ibu.edu.tr

artmaktadır. Bunun benzeri bir etkinin yoğunluğunun simetrisi bundan birkaç yüz yıl öncesinden yirminci yüzyılın başlarına değin takip edilebilmektedir.

Akdeniz Uygarlığı gibi magnum opus eserin sahibi olan Fernand Braudel Maddi Uygarlık isimli eserinde bu tedrici değişmeyle ilgili olarak "Ne mutlu ki, olayların çoğu itibariyle sürekliliklerin yavaş gelişmelerin karşısındayız." (Braudel, 2017, s.241) değerlendirmesini yapmaktadır. Bu tedrici değişimin zaman aralığı Braudel için, XVIII. yüzyılla XVI. yüzyıl arasına tarihlendirilmektedir. Uzun erimli yapıları ele alan ve *long duree* olarak adlandırılan bu dönemlendirme XIX. yüzyılın eşiğinde nihayet bulmuştur.

XIX. yüzyıl yapısı ve dinamikleri itibariyle günümüz insan profilini bile hala etkilemekte olan bir dizi gelişmeyi bünyesinde barındırmıştır. Lakin, XIX. yüzyıl denildiğinde tarihçiler için sadece 1900'lere karşılık gelmemektedir. İngiliz Marksist tarihçi Eric Hobsbawm Devrim Çağı'nda 1789-1848 aralığını devrim çağı olarak nitelendirmektedir. Nitekim eserine "1780'lerin dünyasında gözlemlenecek ilk şey, bizim dünyamızdan hem daha büyük hem de daha küçük olmasıdır." (Hobsbawm, 2019, s. 15) değerlendirmesiyle başlamaktadır.

Alman tarihçi Jürgen Osterhammel Dönüşen Dünya isimli çalışmasında XIX. yüzyılı "yerel olanın aşılması" (Osterhammel, 2022, s.XIX) olarak nitelendirmektedir. Bunun da ötesinde XIX. yüzyıl öncesinde "Geçmiş bir yüzyıl yeniden canlanışlarda, arşivlerde ve mitoslarda yaşar. 19. yüzyıl bugün, kültürünün yeniden sahnelendiği ve tüketildiği yerde canlılığını korumaktadır." (Osterhammel, 2022, s.4).

XIX. yüzyılla birlikte ortaya çıkan birçok gelişme günümüz insanın hafızasını da şekillendirmiştir. Bununla birlikte dünyanın dört bir tarafından dört bir tarafına bilgi akışını sağlayacak kanallar oluşmaya başlamıştır. Bu kanallardan özellikle öne çıkan ise basın olmuştur. "19. yüzyılda basın, gerçekçi romandan, istatistikten ve ampirik toplum betimlemesinden daha evrensel bir yaygınlık kazandı. Haftalık ya da günlük yayınlanan gazeteler, dergiler ve magazinler, yerel gazeteler dünyanın dört bir tarafından haber getiren ve buna mukabil tüm kıtalarda okunan Londra gazetesi *Times*'e kadar düşünülebilir tüm erişim mesafelerinde iletişim alanları açtılar." (Osterhammel, 2022, s. 41). Okuryazarlığın kamusal bir hizmet haline dönüşmesiyle artan okur yazar nüfus yayınlanmakta olan gazeteler için pazar imkanı sağlamıştır.

Modern Dünyanın Doğuşu'nun yazarı Christopher Alan Bayly XIX. yüzyılla ilgili olarak "19. yüzyıl boyunca geliştiği haliyle devlette, dinde, siyasal ideolojilerde ve ekonomik yaşamdaki küresel *tekdüzelik* artışının izinden gitmektedir. Tekdüzelikteki bu artış sadece kiliseler, kraliyet meclisleri ve adalet sistemleri gibi büyük kurumlarda göze çarpmamaktadır. (Bayly, 2018, s.19) değerlendirmesinde bulunmaktadır.

Tarihçi, Hobsbawm1875-1914 aralığını imparatorluk çağı olarak isimlendirmektedir. Bunun nedeni, dünyanın birkaç emperyal güç arasında taksim edilmesinden kaynaklanmaktadır. Dünya, birkaç imparatorluğun arasında nüfuz paylaşım alanlarına bölünmekteyken eş zamanlı olarak ülkeler kendi içlerindeki *vahşi*leri keşfetmekteydi.

B. İçimizdeki Vahşiler

> "'Vahşileri görmek için Amerika'ya gitmenize gerek yok.' diye düşünüyordu bir Parisli 1840'ların Burgonya kırsalında dolaşırken. 'Fenimore Cooper'ın Kızılderilileri buradalar' diye yazıyordu. Balzac *Paysans*'da (1844). Gerçekten de on dokuzuncu yüzyıl Fransa'sının geniş kesimlerinin vahşilerce iskan edildiğini düşündürtecek çok sayıda kanıt bulunmaktadır. Louis Chevalier bize bu etiketin yüzyıl ortalarında nasıl kent yoksullarına-classe laborieuse, classe dangeresue (çalışan sınıflar, çatışan sınıflar)- yapıştırıldığını anlatmıştı." (Weber, 2017, s. 31).

Romanya asıllı Fransız tarihçi Eugen Weber'den alıntıladığımız bu paragraf modernleşmenin zaman eşiği olan on dokuzuncu yüzyılda birçok çağdaş devletinin kaygılarını tasvir etmektedir.

1789 sonrası dünya, Napolyon dönemiyle birlikte İngiltere'nin ve Fransa'nın başı çektiği paylaşım mücadelesinin daha da kızıştığı bir döneme sahne olmuştur. Emperyal paylaşım savaşı dünyanın paylaşım alanlarının küçülttükçe rekabeti sertleştirmiş, süreç I. Dünya Savaşı'nı doğurmuştur. Bu emperyal yayılma dönemi, eşgüdümlü olarak ülkelerin kendi içlerindeki merkeziyetçiliği endoktrine etmesini beraberinde getirmiştir. Hanedanlık tebaa ilişkisi vatan- vatandaşlık düalizmine kaymaya başlamıştır.

Bu düalitenin inşası, devletlerin toplum içindeki aygıtlarını yaygınlaştırması ve bürokratik kurumların icat edildiği bir dönemdir. Profesyonel askerlik sisteminden zorunlu askerlik sistemine geçiş, yoğun emeğe duyulan talebin artmasıyla sağlıklı nüfusa duyulan ihtiyaç artmıştır. Eşzamanlı olarak yaygınlaştırılmakta olan eğitim politikaları ve basın yayın faaliyetlerinin artmasıyla birlikte çeşitlenen gazete ve dergiler topluma yön verme gayesi de taşımıştır. Basın yayın faaliyetlerinin artması ve yaygınlaşmasının yanında sosyal bilimlerde de topluma yönelik ilgi öncelik kazanmıştır.

Devletlerin siyasi yapılarının ve yönetim anlayışlarının değişmesiyle beraber çözümlenmesi gereken aidiyet meselesi icat edilmekte olan kurumlarla beraber sosyal bilimcilerin formülasyonlarına da konu olmuştur. Özellikle matbuat /basın üzerinden bu yaklaşımlar toplumda var edilmeye çalışılmıştır. Bu dönemde antropoloji ve sosyoloji gibi bilim dalları toplumsal kavramları kritize etmişlerdir. Yönetenlerin yönetilenleri medenileştirme projesi özellikle gündelik yaşamın hemen her alanına sirayet etmeye başlamıştır. Bu medenileştirme sürecinde yaşanabilecek krizlerin şiddetini azaltmak içinse toplumların meşruiyet algısı önemli bir araçsallık sağlamıştır.

Dönüştürülmeye çalışılan toplumsal kurumlardan biri de ailedir. Aile, ailenin bireyleri ve aile bireylerinin birbiriyle olan ilişkilerini ne tür sosyolojik kavramlar aracılığıyla sürdürdüğü bu bağlamda önemlidir. Nitekim, dönemin eğitim kurumları ve basın ailenin ne olduğu ve ne olması gerektiğine dair bir hat çizmeye çalışmışlardır.

XIX. yüzyıl modernleşme dinamiklerini topluma kanalize etmeye çalışan devlet ve elitler ise aileyle ilgili tartışmaları oldukça önemsemişlerdir. Çünkü, ailenin modernitenin bir parçası haline getirilmesi ise oldukça kritik bir önem arz etmektedir. Neticede ailenin toplumsal yapıya olan etkisi daha fazla tartışılmaya başlanmıştır. Bu tartışmlarda Thomas Robert Malthus gibi başı çeken demografların da payı vardır. Malthus'un nüfus İlkesi'ne göre "nüfus katlanarak artarken, nüfusu besleyen kaynaklar aritmetik olarak artmaktadır." Yani dünyanın sınırlı kaynakları karşısında kontrolsüz nüfus artışı da hem gezegen hem de devletler için bir yüktür. Bu anlamda eldeki nüfusun kalifikasyon kazanması önemlidir.

Diğer taraftan, XIX. yüzyılın bilimi olarak kabul edilen sosyolojinin kurucu isimlerinden olan Emile Durkheim (1858-1917) hem evrimsel biyolojinin hem de antropolojinin verilerinden faydalanılarak toplumsal dönüşüme istikamet verilmeye çalışılmıştır. Durkheim'in 1896'da yayınlanan La Division du Travail dans la Societe (Toplumda İşbölümü) isimli eserinde toplum "ortak norm ve değer sitemi, ya da kollektif bilinç" (Özbudun, 2019, s.123) şeklinde tanımlanmıştır. Aile ise toplumların kollektif bilincinde önemli yer tutmaktadır. Bu bağlamda ailenin nasıl bir dönüşüme tâbii tutulacağı önemli bir meseledir.

Bu bildirinin konusunu teşkil eden annelik de, toplumla ilgili tartışmaların yoğunlaştığı bu dönemde kendi payına düşeni almıştır. Fransız İhtilali sonrası toplumlara endoktrine edilmeye çalışılan meselelerden biri olan çocuk terbiyesi de annelik tartışmalarına ayrı bir kanal

açmıştır. Özellikle, Fransız İhtilali'nin sembol isimlerinden olan Jean Jack Rousseau (1712-1778) bu konuya özel bir önem atfetmiştir.

"Her şey Yaradan'ın elinden çıktığı sırada iyidir, insanların elinde bozulur." (Rousseau, 2019, s.14) diyerek yapıtına başlamaktadır. Bununla birlikte bu bozulmanın önüne geçebilmek içinse "Bitkiler tarımla, insanlar eğitimle yetiştirilir." (Rousseau, 2019, s.16) saptamasını yapmaktadır. Yani insan özünde iyidir, fakat eğitimsiz /cahil insan nedeniyle kötüye dönüşmektedir. Başka bir deyişle eğitime teolojik bir mantık atfedilmiştir. Bu teolojik yorumun eğitime atfı ise geleceğin annesi olarak kabul edilen kızlar için oldukça işlevsel olmuştur.

Aile, kıta Avrupası'ndaki tartışmalarda önemli alanlardan biri olmuştur. Bununla birlikte Avrupa modernleşmesini takip eden devletlerde de toplumsal kurumlarda benzeri tartışmalar ortaya çıkmıştır. Hindistan'dan, Çin'e ve Rusya'ya değin bu modernleşme çizgisini izdüşümlerini görmek mümkün olmuştur. Elbette ki örnek alınan kıta Avrupası'nın siyasal, sosyal boyutları bu süreci takip eden devletlerde ve toplumlarda bir dizi çelişkiyi de beraberinde getirmiştir.

C. Islahatların Topluma Doğru Genişlemesi: Matbuat ve Kadın İlişkilenmesi

XIX. yüzyılın Avrupa merkezli modernleşme sürecinin Osmanlı İmparatorluğu'nda da çok güçlü karşılıkları olmuştur. Avrupalı devletlerin kendi bünyelerindeki değişim süreçleri imparatorluğu da içine almıştır. Bununla birlikte genel kabul görmüş tepeden inme modernleşme teorileri toplumsal tabanda çelişkili görünmektedir.

III. Selim (1789-1807) ve II. Mahmut (1808-1839) dönemleri bu reformların karakteristik yapılarının önemli ölçüde belirginleştiği dönemdir. II. Mahmud döneminde yapılan ıslahatlar devlet bürokrasisinde derin dönüşümleri yaratmıştır. Devlet bürokrasisinde toplumla ilişkiyi yeniden yorumlayan ıslahatlar çok geçmeden toplumda da karşılık bulmuştur.

II. Mahmud dönemi reformlarının topluma doğru akmasını sağlayan maarif ve matbuat boyutu özelinde yeni dönemin şafağına işaret etmiştir. II. Mahmud'un (1789-1807) tahta çıkışıyla birlikte III. Selim (1789-1807) döneminde izlenen ıslahat politikası devam edegelmiştir. Fakat II. Mahmut dönemi, III. Selim döneminde yapılan ıslahatların karşılaşmış olduğu tecrübeyi de göz önünde bulundurmuştur.

III. Selim (1789-1807) arasında özellikle ordu merkezli yapılmaya çalışılan ıslahatlar Nizam-ı Cedit olarak nitelendirilmiştir. Fakat kurulmaya çalışılan yeni ordu başta yeniçeriler olmak üzere üst düzey bürokrasinin tepkisini çekmiştir. Nihayetinde ıslahat süreci tüm devlet yönetiminde yıllar sonra bile yankısı kalacak olan bir dizi şiddet silsilesiyle son bulmuştur. II. Osman (1618-1622) döneminden sonra girişilen bir ıslahat süreci daha statükonun sahipleri tarafından şiddetle sona erdirilmiştir.

II. Mahmud ayanların desteğiyle tahta çıktıktan kısa bir süre sonra yönetimde gücünü sınırlayan ayanları devreden çıkarmıştır. Ayanlarla yapılan mücadelenin akabinde yeniçeri ocağının kaldırılması ıslahat konusunda ne denli kararlı olunduğunun önemli bir göstergesidir. Dönemin tarihçileri tarafından Vaka-yi Hayriyye olarak adlandırılmıştır. Merkezi ordunun radikal bir adımla değiştirilmesine eşgüdümlü olarak toplumsal propaganda devlet için önemli bir hal almıştır.

II. Mahmud'la birlikte askeri ve idari alanda yapılan ıslahatlar topluma daha fazla duyurulmaya topluma çalışılmıştır. Yapılan ıslahatların radikalliğinin yanı sıra toplumu tamamını ilgilendiren adımlar da atılmaya başlanmıştır. Toplumu değiştirmek için yapılan ıslahatlar özellikle matbuat yolu kullanılarak toplumsal rıza üretilmeye çalışılmıştır. Bu noktada 1831 yılında devlet tarafından çıkarılmaya başlayan Takvim-i Vekâyi'nin akabinde Osmanlı matbuatında farklı yayın organları neşet etmeye başlamıştır.

1831 yılında yayınlanmaya başlayan Takvim-i Vekayi gazetesi Osmanlı'da özel basının neşv ü nema etmesi için adeta bir işaret fişeği olmuştur. 22 Eylül 1860 tarihinde Şinasi ve Agah Efendi tarafından çıkarılmaya başlanmıştır. Gazete ilk sayısında yayınlanma gerekçesi olarak "işbu gazete ahvâl-i dahiliyye ve hariciyeden müntehib bazı havadisi ve maarif ve sınai-yi mütesevvia ile sair mevadd-ı nafiaya müteallık mebahısı şamil olduğu" (Tercüman-ı Ahvâl, 1277 /1860, s.1) şeklinde ifade etmiştir. Bunun da ötesinde *Mukaddime*sinde "fakat asıl Osmanlı gazetelerinin bahsine gelince gayr-i resmi bir varakanın devamı üzere çıkarılmasında her nasılsa şimdiye kadar millet-i hakimeden hiçbir kimse ihtiyar-ı zahmet etmemiştir " (İsimsiz, 1277 /1860, s.1).

Osmanlı basınının öncülerinden olan Tercüman-ı Ahval'in neşredilme gerekçesi olarak millet-i hakimenin memleketle ilgili gelişmelerden haberdar etme gayesi olduğu ifade edilmiştir. Toplumun bilgi edinmesi için atılan bu adımla birlikte matbuat aynı zamanda irşat etme vazifesini de üstlenmiştir. Bununla birlikte çok geçmeden Osmanlı kadınları basın /yayın faaliyetlerinde boy göstermeye başlamışlardır. R. Haziran 1285 /1868 tarihinde Ali Raşit ve Filip Efendi tarafından çıkarılmaya başlanmıştır.

Gazete ilk sayısında "Muhadderat için gazetedir" mottosuyla yayın hayatına başlamıştır. *Mukaddime*sine ise "Talibul ilmi faridatûn ala külli müslim ve müslime (İlim kadın erkek herkese farzdır) (İsimsiz, 1285/ 1868, s.1) hadisini referans göstermiştir. Nitelim Nisa suresinin 34. Ayeti de bu yazıda referans olarak kullanılmıştır (Er ricalü kavmü'n ala'n-nisa /Erkekler kadınlardan üstündür). Erkeklerin üstünlüklerinin sebebi ise beden kuvvetlerinden ileri gelmektedir.

Erkeklerin kadınlara üstünlüğüne dair tespit yapıldıktan sonra ise bu üstünlüğün erkeklere yüklemiş olduğu sorumluluklar sayılmıştır. Bunun yanı sıra kadınlara vazifeleri de yazının konusu dahilindedir. Bahsi geçen sorumluluklar "zevçlerine hüsn ü hizmet ve itaat ve mevzu-u hüsnü terbiyeleri olan çocukların emr-i te'dîb ve terbiyelerine kendi rahatlarını feda edercesine dikkat ve daha sair idare-i umûr-ı beytiyyeye nezaret etmeye me'mûr ve hem de (ve lin- nisai nasibûn mimma ektesibûn /(kadınların kendi kazançlarından payları vardır)) ve azze alisi üzere bundan dolayı me'cûrdurlar. (İsimsiz, 1285 /1868, s.1) şeklinde devam etmiştir.

Osmanlı kadınları için neşredilmeye başlanan gazetede toplumsal işbölümünü tarif eden bu ifadeler, ilerleyen yıllarda sayısı artan ve çeşitlenen Osmanlı matbuatının öne çıkan konularından biri olmuştur. Bu bağlamda kadın erkek ilişkileri özellikle aile merkezli tanımlanmıştır. Nitekim, ailenin harici ya da dış dünyayla ilgili olarak tanımlana sorumlulukları erkeğe çoğunlukla babalık üzerinden atfedilmiştir. Kadınların sorumluluk alanları ise hane içine yönelik olmuştur. Buna karşılık annelik sınırları Osmanlı matbuatının kadını hane içinde tutmakta kullandığı ve bu durumu meşrulaştırdığı işlevsel bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır.

D. Kadınlara Anneliği Öğretmek

Osmanlı Devleti'nde XIX. yüzyılda yaygınlaşan ve çeşitlenen matbuat, dönemin Durkheimcı mantıkla toplumu yorumlama ve şekillendirme çabası içine girmiştir. Çünkü, Durkheim'a göre "toplumsal olgular bireyin üzerindedir ve onu baskılarlar." (Özbudun, 2019, s.122). Ayrıca, toplumsal işbölümü sayesinde toplumda oluşabilecek kargaşa ve anarşinin önüne geçilebilecektir. Bu sayede kişiler sahip oldukları beceri ve kabiliyetleri toplumsal hayatın faydasına uygun olarak kullanabileceklerdir.

Toplumu dönüştürmenin önem kazandığı on dokuzuncu yüzyılda Osmanlı matbuat erbabı toplumun sınırlarını çizmeye ve kendi içindeki ilişkileri yorumlamaya başlamışlardır. Mesleki tabakalaşmadan, kamusal alandaki ilişkilere değin tanımlanmaya çalışılan ilişki korelasyonları yeni tartışma alanları açmıştır.

Matbuat ehlinin bu dönemde sayfalarına taşıdıkları bireyler arası ilişkilerde sosyolojik referanslar tartışma zemininin önemli başvuru kaynaklarıdır. Bu sosyolojik referanslar kimi zaman teolojik kaynaklardan üretilmiş (ayet, hadis) kimi zaman geleneğin icat ettiği ilişki biçimlerinden tercih edilmiştir. Dönemin dikkate değer hususlarından biri de inşa edilmeye çalışılan toplumdaki gelenek ve yenilik arasındaki ilişkinin niteliği üzerine olmuştur.

1860'lı yıllarda Osmanlı matbuatı bu tartışmaların ana zemini olmakla birlikte toplumun farklı grupları bizatihi sürecin katılımcısı olmaya başlamışlardır. Bu bağlamda Osmanlı kadınları da toplum içinde kendilerine biçilen yer ve kimliklendirmeye dönük tartışmalarda varlıklarını hissettirmişlerdir. Terakki- Muhadderat'ın ardından 1291-1875 /1876 yılında yayınlamaya başlayan Âyîne dergisi "muhadderat ve etfale mahsusdur" (İsimsiz, 1291-1875, s.1) başlığıyla yayınlanmaya başlamıştır.

Dergi daha ilk sayısından itibaren kadınların hak ve vazifelerine dönük bir liste neşretmiştir. Bu vazife ayrımındaki belirleyici husus ise Allah tarafından kadın ve erkeğin fiziksel kuvvet bakımından farklı yaratılmış olmalarıdır. Derginin ikinci sayısında da kadınların vazifelerinin neler olduğu anlatılmaya devam edilmiştir.

> "Kadınlara dair birinci numaralı (Âyîne) de bazı vazifeler göstermiş idik. Bu vazifelerin her birisi kadınlarca ziyadesiyle dikkat edilecek şeyler ise de güzel geçinmek ve güzel yaşamak için en evvel gözetilecek vazifelerden olduğu ecelden (hane idaresini) hepsinden evvel düşünmek lazımdır. Şöyle ki bir hanım hanımı olduğu hanenin hem emini hem müdürü hem de müdiresi ve'l-hasıl evinin her türlü işinin sahibesidir. Hane içinde evlat ve hizmetkarlar gibi bulunan canlar hane sahibesi olan hanımın tahtı idaresinde bulunurlar. Gerek evlat gerek hizmetkar hüsn-ü terbiyesi ve terbiyesi ile …. Hanesinin temiz tutulması ve her şeyin yerli yerinde bulunması ve mesarifçe israf ve safahat vuku bulmaması bi'l-cümle hanımın dirayetine aittir." (Âyîne, 1291- 1875/1876, n.2, s. 1-2).

Toplumsal yapının nasıl olması gerektiğine dair kaleme alınan yazılarda özellikle işbölümündeki vazife ve sorumlulukların birbirine karıştırılmaması gerektiği önemle vurgulanmıştır. Erken dönem Osmanlı matbuatında aile hayatından bahsedilirken kadınların konumu ayrıntılı betimlemelerle karşımıza çıkmaktadır. Burada bahsedilen kadın kimliği aslında anneliğin biyolojik bir uzantısı olarak yorumlanabilir. Çünkü dönemin anlayışına göre aile, karı kocanın yanında çocukla tekamüle ermektedir.

Annenin vazifeleri ise kocaya, haneye ve çocuklara karşı hem ayrı ayrı hem de iç içedir. Bu vazifelerden birinin ihmal edilmesi ise tüm hanenin saadetini tehlikeye atabilir. Nitekim, kadının hane içindeki konumu ele alınırken müdür, müdire, efendi, emin gibi sıfatlarla birlikte anılmıştır. 1880'li yıllarda matbuatta aile hayatına ve dolayısıyla anneliğe dair yazılar ve yayınların varlığı artmıştır. Diğer taraftan bu dönemde kadınların anneliğine dair neşredilen yazılarda karşımıza erkek yazarların yekûnu oldukça fazladır.

Matbuattaki yazar ve yazın çeşitliliği artmasına rağmen kadın yazarları azlığı 1800'lü yılların son çeyreğinde de karşımıza çıkmaktadır. Toplumsal hayatla ilgili yazılan yazıların alanı genişledikçe kadınlara yönelik yazılar da artmıştır. Kadınlarla ilgili neşredilen yazıların artmasına paralel olarak kadın yazarların azlığı vurgulanmıştır. Buna bağlı olarak erkek yazarlar kadınları ilgilendiren hususlarda yazılar kaleme almışlardır. Elbette ki, kadın yazarların azlığına binaen erkek yazarların kadınlarla ilgili konularda yazmak zorunda kaldıklarını ifade etmeleri tek gerekçe değildir. Bunun yanında kadın yazarların azlığı sorununu doğuran, okullaştırma için atılan adımlara rağmen, birçok başka sebep vardır.

1880 yılında beş sayı yayınlanabilen Osmanlı kalemiyyesinin öne çıkan isimlerinden olan Şemseddin Sami'nin Aile mecmuasında bu hususa değinilmiştir. Mecmuanın ilk sayısında bu hususla ilgili olarak

> "Memalik-i mütemeddinede böyle eserler ekseriyet üzere, kadınlar tarafından yazılmakta ise de, bizde böyle bahislerde kalemi elimizden kapacak kadınlar yetişince, ve yahut tekessür edinceye

> kadar, bu hizmetin ifasına bu alelhusus alem-i medeniyet ve kadınların mahsul-ı fikir ve himmetlerini vatanımızda neşir ve tamime erkeklerin vasıta olması mecaz görülebilir. İşte, bu mülahazanın verdiği teselli ile, ve bu gün vatanımızda nedreti olmayan maarifandan nisvanın himmet ve muavenet-i kalemiyelerine dahi mazhar olmak ümidiyle, bir mecmuanın tahririne, ve inzar-ı ammeye arzına ihtiyar ederiz." (Sami, 1297/1880, s.1).

İfade-i Meram'da geçmekte olan bu açıklamalar Aile mecmuasının yayın politikasının yanı sıra Şemseddin Sami'nin kadınlara bakış açısını yansıtmaktadır. Çünkü, kadın yazarların azlığına binaen erkek yazarların kadınlarla ilgili konularda yazmak zorunda kaldıklarını ifade etmeleri tek gerekçe değildir. Ayrıca, kadın yazarların azlığı sorununu doğuran, okullaştırma için atılan adımlara rağmen, birçok başka sebep vardır.

Yazarın bakış açısına göre aile kadınlar tarafından tanımlanabilecek sosyal bir yapıdır. Nitekim, Batı'da aileyle ilgili eserle de kadınlar tarafından neşredilmiştir. Fakat, Osmanlı'da henüz kadın yazarların yetişmemiştir. Bundan dolayı şimdilik erkek yazarlar bu konuda gereğini yapmaktadır. Ayrıca yazıda "ailenin asıl rüknü kadınlar" dır.

Ailenin asıl rüknü olarak kabul edilen kadına bu bağlamda birçok sorumluluk yüklenmiştir. Yüklenilen bu sorumlulukların nasıl yerine getirileceği ise birçok yazarın ilgi alanına girmiştir. Özellikle ailenin önemli bir ayağı olan çocukların anneyle olan ilişkisi de üzerine çokça kafa yorulan konulardandır. Erkeklerin evin dışındaki, kadınların ise ev içi işlerden sorumlu tutulmaları çocuk ve anne ilişkisini kritik bir pozisyona itmiştir. Bu yaklaşım beraberinde bir dizi tartışmayı doğurmuştur.

Kadının, ailenin temel rüknü olduğu yorumu mecmuanın ilerleyen sayılarında detaylı bir şekilde ifade edilmiştir. Mecmuanın yine bu sayısında İfade-i Meram'dan sonra Ev İdaresi başlıklı yazıda önce evin tanımı yapılmıştır. Burada kadın ile ev, ev ile vatan kavramı arasında ontolojik bir ilişkilendirme yapılmıştır. Bu sayede kadının varoluş gerekçesi hane, aile ve vatan bağlamında inşa edilerek toplumsallaştırılmıştır. Nitekim, "ev demek kadın demektir" (Aile, 1297/1880, s. 1-3) yorumuyla birlikte aile ekonomisiyle vatanın bütçesi eşleştirilmiştir.

Evin bütçesinin yanında zaman zaman ailenin asıl rüknü olarak kabul edilen çocuklardan da öncelikle kadınlar sorumlu tutulmuştur. Elif Ekin Akşit de bu konuda "kadınların sorunları ve çocuklara dair konular arasında ilişki kuruldu" (Ekin Akşin, 2015, s.113). Kadınlar, bu tespitle ilişkili olarak "Evladınız, on belki on dört yaşına kadar, sizin elinizdedir, ondan sonra da kendi kendilerine bakmayı kendilerine yine siz öğreteceksiniz" (Aile, 1297/ 1880, s.27) çocuklarının tek sorumlusu olarak kabul edilmiştir. Çocuk bakımının, ki burada anne- evlat ilişkisi bağlamında, kadının anneliğiyle bağlantılı olarak yorumlanması duruma psiko-sosyolojik bir anlam yüklemiştir. Bu sayede anne-çocuk ilişkisi, toplumsal müdahaleye açık hale getirilmiştir. Elbette ki, matbuata öncesi Osmanlı toplumunda anne-çocuk ilişkisine toplumsal müdahaleyi meşru kılan başka kanallar da mevcuttu. Fakat, matbuat bu ilişkiye müdahaleyi daha meşruiyeti daha yaygın ve aleni hale getirmiştir.

Derginin üçüncü sayısında ise anne-çocuk ilişkisi konusunda Çocukları Kadınlardan Ayırmak başlıklı oldukça detaylı bir yazı kaleme alınmıştır.

> "Bizde umumi bir fikir bulunur, ki çocukların kadınların yanında kalmasını terbiyelerine muzır addederek, üç dört yaşlarını tecavüz eden erkek çocukların erkeklerin yanında, ve haremlerin dışarısında vakit geçirmeleri iltizam eder.
>
> Bu pek yanlış bir fikirdir; çünkü tabiat çocukları terbiye etmek hassasını kadınlara veriştir. Çocuğun taze ve nazik tabiatı hiçbir vakit erkeğin vecdi tabiatıyla imtizaç edemez; kadının yumuşak ve mülayim tabiatı kendi tabiatına daha muvafık gelir.
>
> (…)
>
> Bir kadın hiçbir vakit çocuklarına bakmaktan çekinmemeli ve her ne kadar büyük ve zengin olsa, yine çocuklarına kendisi bizzat bakmalıdır. Eğer çocukları çok olup, sâir umur-ı

> beytiyyesinin rü'yet veya nazareti dahi, nehafet-i bedeniyesine göre, ağır gelirse o halde çocuklarına bakmakta kendisine yardım etmek için, birisine muhtaçtır, fakat o da kadın olmalıdır.
>
> (…) 'çocuklarımıza suret-i matlubede terbiye verebilecek kadınlarımız var mıdır?' diyeceklerdir.
>
> Biz de bu itirazın, ekseriyet üzere, haklı olduğunu matessüf itiraf etmeye mecburuz; ancak kadınlarımız çocuklara terbiye vermeyi, fennen ve tahsili olarak bilmezlerse, hiç olmazsa, kendilerinin bu babda ameli bazı malumatları ve tabii bir hassaları vardır; erkeklerde ise yoktur. Bir kadın cin ve peri masallarıyla, çocuğu suret-i matlubede terbiye edemezse de; hiç olmazsa, tabiatına bir mülâyemet ve rahm ve şefkat vererek, ahlakını bir dereceye kadar düzeltilebilir ve çocuğu sokaklarda öğreneceği-ahlak ve edebe mugayir- şeylerden muhafaza etmiş olur.
>
> (…)
>
> Terbiye etmeye muktedir kadınlarımız yoktur, diyenlere, öyle ise, kadınlarımızı terbiye etmeliyiz, diyebiliriz; kendisi lala elinde büyümüş veyahut on on iki yaşına kadar sokakta oynamış, bir kadından mı terbiye memul edeceğiz?
>
> Eğer kadınlardaki malumat kızlarını terbiye etmelerine kâfi değilse, bir taraftan doğrudan doğruya kızlara bir taraftan doğrudan doğruya kızlara ve bir taraftan da valideleri kendilerine malumat vermeli ve usul öğretmeliyiz; lakin o malumatı kadınların zatî ve tabii olan terbiye ve hassalarıyla karıştırmalıyız. (…) Kadınların terbiyesi az ise çoğaltmalı, lakin çocukları kadın terbiyesinden ayırmamalı. (Sami, 1297/ 1880, s. 34-35).

Bu uzun alıntı, XIX. yüzyılın son çeyreğinde bir Osmanlı elitinin toplumsal iş bölümü ve toplumsal cinsiyet bağlamında nasıl düşündüğüne dair oldukça ilginç koordinatlar vermektedir. Küçük yaşlardan itibaren çocuklarda kız-erkek ayrımı yapılmasına karşı çıkılan yazıda çocukların bu durumuna itiraz edilmiştir. Bununla birlikte çocukların terbiyesi anneye rabt edilmiştir. Aslında bu durum, matbuatta çoklukla işlenen ve babanın hanenin dışındaki işlerden sorumlu olduğuna dair öne sürülen görüşle örtüşmektedir. Bu görüşün meşruiyeti ise kadın fıtratının mülayim, erkeklerin ise sert olduğu kabulüdür.

Yazının ilginç bir diğer noktası ise, kadınların çocuklarıyla ilgilenmeleri konusundaki sosyo-ekonomik yaklaşım farklarını ortadan kaldırmaya çalışmasıdır. Çünkü, ekonomik anlamda varsıl hanelerde olduğu düşünülen lalalık uygulamasına karşı çıkılmıştır. Yani, çocuk yetiştirmek kadının doğal bir görevidir. Bununla birlikte, çocuğunun terbiyesini üstlenmesi gereken annenin terbiyesi de buna uygun olmalıdır. Lakin, henüz bu malumata sahip kadınların mevcut olmadığı düşünülmektedir. Bu noktada kadınlara gerekli malumatın verilmesi gerektiği görüşü öne sürülmüştür.

Kadın erkek arasındaki bu ayrımın yanında kadınların evi içi rollerden sorumlu tutulmasının yanında annelik de matbuat aracılığıyla kadın için yeniden tanımlanmıştır. Bu tanımlama kadının anneliğini nasıl yapacağı üzerine yoğunlaşmaktadır.

Devlet öncülüğünde yaygınlaştırılmaya çalışılan matbuatın toplumsal düzeni tanımlamaya ve inşa etmeye çalışmasının arka planında sosyo-ekonomik kaygılar da mevcuttur. Bu kaygıların taşıyıcısı ise sadece matbuat değil aynı zamanda devlettir.

Yeniçeri Ocağı'nın lağvedildiği (1826) yerine zorunlu askerlik sistemine geçilmeye çalışıldığı dönem de ilk nüfus sayımı da yapılmıştır (1831). Bu süreç aynı zamanda özellikle Balkanlarda ulus ayaklanmalarının çıktığı (Yunan ayaklanması 1821-1829) bir dönemdir. Bu döneme Navarin baskını (1827), Kavalalı Mehmet Ali Paşa ayaklanması gibi olaylar da devletin ne denli buhranlı olduğunu göstermektedir. Bu süreç asker ve vergi ihtiyacını tetiklemiş özellikle sağlıklı nüfusun önemini arttırmıştır. Kadınlar da bu sürecin içinde özellikle doğurganlıklarından dolayı daha da önem kazanmıştır.

Matbuatın kadınlara yönelik ilgisi aynı zamanda bu döneme de denk gelmiştir. Bürokrasinin demografiyi de takip ettiği bu süreçte sağlıklı nüfus kaygısı anne çocuk ilişkisini de tartışma konusu haline getirmiştir. Bu bağlamda Osmanlı kadınlarının özellikle annelikle ilişkilendirilmesi devletin bürokratik genişlemesinden de nasibini almıştır. Nitekim, 1869 tarihli Maarif-i Umumiyye Nizamnamesi'yle kız ve erkek çocukları için zorunlu hale getirilen eğitim de bunun yansımalarını görmekteyiz. Kız çocuklarına verilen eğitim müfredatlarında biçki dikiş ve idare-i beytiyye gibi derslerin mevcudiyeti bu duruma verilebilecek örneklerdendir. Burada öne çıkan bir diğer husus aynı zamanda asrilik olarak da yorumlanabilecek fennileştirilen anneliğin öne çıkmaya başlamasıdır.

Anne çocuk ilişkisindeki mahrem yönün matbuat ve maarif eliyle aşındırılması ve kadının annelik rolünün toplumsallaştırılması bu dönemde hız kazanmıştır.

Kadının anneliğinin fenne dayalı bir şekilde olması gerektiği tespiti giderek kabul görür hale gelmiştir. Bununla birlikte gelecekte eğitimli anne olmaları istenen kız çocuklarının nasıl eğitilmeleri gerektiği tartışılan konulardan biri olmuştur. Örneğin 19 Cemaziyelevvel 1313 /7 Kasım 1895 tarihli Hanımlara Mahsus Gazete'de yayınlanan Kadınların Tahsili Hakkında Bir Mütalaa I başlıklı yazıda bu hususa değinilmiştir.

> "Kadınların şimdiye kadar her kavim nezdinde ifa ettikleri vazife, bulundukları daire, düşündükleri madde, erkeklerden ayrı olduğu gibi, Kadir-i mutlak onları ricâlden başka bir tarzda ve başka vazife-i tabiyye ifa etmek üzere halk buyurduğundan, erkek ile kadın arasında fıtraten bir tefavüt bulunmakta ve hiç şüphe yok ki bu fark ve tefavüt bulunmakta hiç şüphe yok ki bu fark ve tefavüt ikisinin tarz-ı maişetini ve vazifesini ayırdığı gibi bu meşgale ve vazifenin güzel ve vukufkarane ve terakkiyat ile mütenasip surette ifası için iktisap olunması muktezi malumat, vezaif-i ricalin lüzum gösterdiği malumattan farklı bulunması lazım gelir." (İsimsiz, 1313 /1895, s. 1-2) .

Kadınların alacakları eğitimin farklılığı onların yaratılış olarak farklı olmalarından ileri geldiği öne sürülmüştür. Bununla birlikte yazının devamında kadınların eğitim almaları gerekliliği, "Kadınlar, mader-i insaniyettir. Kadınlar, heyet-i içtimaiyenin ilk mürebbiyesidir." (Hanımlara Mahsus Gazete, 19. C.evvel 1313/7 Kasım 1895, s. 1-2) şeklinde ifade edilmiştir. Anne olmaları eğitim almaları için bir gerekçe olarak gösterilirken ontolojik farklılık da eğitimin farklı olmasının nedeni gösterilmiştir.

Kadınların eğitim alması insanlığın ilerlemesi için gerekli görülürken Kadınların Tahsili Hakkında Bir Mütalaa II başlıklı bir sonraki yazıda eğitim alan kadınlardan beklenen toplumsal faydanın hasıl olup olmadığı da tartışılmıştır. Bahsi geçen yazıda:

> "Bu yolda usûl-i tahsil-i inas faide bahş oldu mu? Bu noktaya karar vermek istemeyiz. Ancak kadınlar alem-i medeniyette kadınlığını kaybediyor diye şikayetler işitilmeye ve çoğalmaya başlandı. Kadınlardan en ziyade evlada muhabbet, rabıta-i aileye dikkat hisleri beklenirken ve saadet-i beşeriyyi temin cihetiyle kadınlardan büyük bir tesir ve hizmet muntazır iken, terbiye-i medeniyye-i hazıra usulünce bu hisler kadınların yüreklerinde takviye bulacakları yerde azaldığı müşahade edilmiştir. (…) Yine bunun gibi şimdiye kadar kadınlıkla rabıtası bulunmayan ve taife-i nisanın kudreti yetmediğine kani olunan hususatı kadınlar becermeye, mesela cerrahlık etmeye de başlamışlardır. Bunlar, kadınların terbiye ve tahsili kesb-i tevessü ettikçe istihsal eyledikleri fezail ve hasailden ma'dud olabilirdi, lakin bu ahval-i nisvaniyyete mahsus ondan muntazar hidematı sektedar eylemiştir. Evlat muhabbeti eskisi kadar validelerin kalbinde cây-gîr değil. İzdivaçta ailesi içinde münzeviyane hayatla, idare-i beytiyyesiyle, terbiye-i etfal ile zevcinin ve çocuklarının istirahati esbabının temin ve istihsal ile uğraşmaktan, akvam-ı medeniyye içinde hoşlanmamak tavrı gösteriyorlar… Velhasıl usul-i terbiye-i medeniyye, medeni nisvan-ı saadet-i aileyi saadet-i umumiyye-i milliyeyi istihsale say edecek surette yetiştirmemekte, kadınların fevkalade surette tahsil-i ilm ve marifet etmesi, ulum-i aliyye ile tezeyyün eylemesi, nisvanın behre ve iktidarının ve kuvay-i akliyesinin ve zeka irfanının hiçbir zaman erkeklerden dun bir derecede bulunmadığını bedahet mertebesinde ispat ve izhar eylemiş ise de yine birçok mahzurlardan salim olamamıştır (İsimsiz, 1313 /1895, s. 1-2).

şeklinde gerekçeler sıralanmıştır. Eğitimin kadınlar için gerekliliği vurgulanmakla birlikte yüksek tahsilin kadınlar için zararlı olduğu ifade edilmiştir. Kadınların, mesleki uzmanlaşmayı sağlayan branşlarda yüksek tahsil almasının onların doğalarında var olan hislere zarar verebileceği öne sürülmüştür. Kadınlara verilecek eğitimin niteliği ve sınırları konusu bir sonraki yazıda da tartışılmaya devam edilmiştir. Kızların Tahsili Hakkında Bir Mütalaa III başlıklı yazıda bu husus tartışılmaya devam edilmiştir.

> "Kızlar için tahsil-i ilm ve marifetin lüzumu bütün alem-i medeniyete muhakkak görülse ve kadınların tahsil edebilecekleri ulum ve fünun mutlak surette erkeklerin tahsiline mecbur oldukları ulum ve fünun ile sıyyan tutulması ve kadınların tabiaten ve hilkaten erkeklerden farklı bulundukları gibi onların ifasına mecbur bulundukları vazifeler de *ev idaresine bakmak, zevçlerine şefik bir refik olmak, çocuk büyütmek gibi erkeklerin vezaifinden büsbütün ayrı olduğu cihetle talim ve terbiye-i ve talim ve ricalden başka surette istihsal edilmesi lazım geleceği noktası teslim edilse, yine kadınların talim ve terbiyesi bir millet içinde ailelerin saadetini ve ailelerden teşekkül eden heyet-i umumiyyenin saadet-i umumiyye ve müşterekesini temin edecek surette olmak için birkaç mühim noktaya atf-ı nazar etmek lazımdır.* (İsimsiz, 1313 /1895, s. 1-2).
>
> Kadınlardan erkeklerden farklı olmayarak terbiye ve talim edilmesi ve ulum ve fünun-ı mütenevviadan behre-dar olması ve edebiyat veya fünun veyahut sanayi-i nefise cihetlerden birine intisap ile bu cihette fevkalade haiz-i iktidar ve ehliyet bulunması kadınları da allameler sırasında ithal eder, fakat bu halde bir kadın nisvaniyete mahsus hasail ve fezaili kayıp eyleyeceği gibi, ulum-i aliye iktisabıyla fikir ve zekası umur-i cesime ve muhakemat-ı amika ile iştigal edecek surette pertev ve küşayiş bulmuş kadınlara çamaşır yıkatıp yemek pişirmek pek güç güç olacaktır. Hatta hanesinin kilerine ve mutfağına, umumen hizmetine hafif nezareti de bu edibeler ve alimeler hüsn-ü rıza ile ifa edemeyip, elbette ocakta pişen bir yahninin tuzuna bakmaya, bir eser-i edibeden bir sayfa okumayı tercih edeceklerdir." (Hanımlara Mahsus Bir Mütalaa III, Hanımlara Mahsus Gazete, 26. C.evvel 1297 /14 Kasım 1895, s.1-2).

Eğitimin kadınlar için en önemli faydası aile hayatına sunacağı katkıyla orantılıdır. Yine bu yazı silsilesinin Kızların Tahsili İçin Bir Mütalaa IV başlıklı yazısında da bu noktanın altı çizilmiştir.

> "Meratib-i beşeriyye muhteliftir ve izdivaçta küfüv aramak meselesi vardır. Kadınlar istidat ve zekaları nisbetinde ve tahsil-i ilm ve kemalleri dercesinde aynen erkekler gibi memeuriyetlere nail olmaktan, tacir ise tevsi-i daire-.i ticaret eylemekten-tertib-i hazır-ı medeniyetçe- mahrumdurlar. Bu halde onların tahsil ve terbiyesi, izdivaçla teayyün edecek mertebelerine göre olmak lazım gelir. Bir kızın kimlerle izdivaç etmesi muhtemel görülüyor? Ailesinin mertebesine ve maişetine ve adab ve ahlakına nazaran bir kızın izdivaç edeceği-müstesna hallerden kat'-ı nazar-zevcin mertebesi nazar-ı itibara alınarak tahsil ve terbiyesi tanzim olunmak akla muvafık gelir." (İsimsiz, 1313 /1895, s. 2).

yorumuyla eğitime aynı zamanda sınıfsal bir boyut eklenmiştir. Bu sınıfsallık da eğitimin aile hayatına yatırım yapmasıyla ilişkilidir. Aileye yapılan bu yatırım yine aile bağlamında annelikle ilişkilidir. Eğitim aile hayatı ve daha özelde de çocuk büyütmekle rabıtalı hale getirilmiştir. Bu yazı dizisinin sonuncusunda ise yine eğitimin hangi noktada kadının aile hayatına ve anneliğine zarar verebileceği tartışılmıştır. Örneğin: "Ev idaresinde tekasülde, çocuk terbiyesinde müsamahada bulunacakları için kadınların erkekler gibi ulum-ı aliye ve fünun-ı mütenevvia ve edebiyat ile fazlaca iştigalleri, saadet-i aile nokta-i nazarından tasvip edilmiyordu, fakat hal ve mertebesi bu vezaife ihtiyaç göstermeyecek surette olan kadınların alime, mütefennine, edibe olmasında ne mahzur vardır." (İsimsiz, 1313 /1895, s.3) Hanımlara Mahsus Gazete'de kız çocukların eğitim hayatında olmalarına yönelik bir itiraz dile getirilmemekle birlikte, kız çocuklarının alacağı eğitimin niceliği ve niteliği konusunda tartışmaların devam ettiği anlaşılmaktadır.

E. Meşrutiyet ve *Büyük Umutlar*

Osmanlı İmparatorluğu'nda 23 /24 Temmuz 1908 tarihinde meşruti anayasa (Kanun-ı Esasi) ikinci kez yürürlüğe konmuştur. Bu tarih, Osmanlı tarihi açısından-ilk tecrübesi 1876-1877'de yapılmış olan- elli yılı aşkın bir sürecin sonuçlanması anlamına gelmekteydi. Öte yandan, sadece yönetim değişikliği anlamına gelmemekteydi. Aynı zamanda birçok toplum kesiminin yeni yönetimden beklenti ve taleplerinin de gün yüzüne çıkması demekti.

Meşrutiyetin yeniden ilanı ve meşruti yönetime geçilmesi, toplum kesimlerinin miting alanlarında, gösterilerde, nümayişlerde boy göstermelerine zemin hazırlamıştı. Nitekim Osmanlı kadınları da sokakları dolduran nümayişlerin içinde yer almış ve kısa zamanda taleplerini dile getirmeye başlamışlardı.

Osmanlı matbuatı, meşrutiyetin yeniden ilanından hemen sonra çok hızlı bir şekilde çeşitlenmiş; birçok dergi, mecmua ve gazete yayın hayatına başlamıştı. Canlanan bu matbuat hayatının içinde kadın dergileri de neşv-ü nema etmişti. Bu dergilerin öncülerinden biri de 13 Teşrin-i evvel 1324 tarihinde 'Kabe-i Hürriyet-i Selanik'te yayın hayatına başlayan kadın dergisi olmuştur. Yani, meşrutiyet ilan edildiğinde henüz birkaç ay geçmişti.

Dergi, otuz yılı aşkındır yayın hayatında olan Osmanlı kadın dergilerinde kendine özgü bir yer edinmiştir. Kadın kimliğinin daha ön planda olduğu dergide yayınlanan yazılarda annelik ve kadınlığın simbiyotik ilişkinin devam ettiğini görmekteyiz.

Derginin 3 Teşrinisani 1324 tarihli 4 numaralı sayısında Musahabe-i Nisaiyye: Mutalaat-ı Naçizane başlıklı yazıda Cavid Bey'in Hanımlarımıza isimli risalesinden yola çıkılarak Osmanlı kızlarının maarif hayatı üzerine değerlendirmeler yapılmıştır. Yazıda:

> "Cavid Beyefendi makalelerinde: 'hayat-ı ictimaiyyede sizin iki büyük vazifeniz vardı; terbiye-i etfal, idare-i beytiyye' diyorlar. Erkekler te'min-i maişet için nasıl mecbur iseler, biz de bu iki mühim ve daha sair vezifin ifasına öyle mecbur ve borçluyuz. Nasıl muktedir olacağımızı bilemiyoruz.
>
> Mekteblerimiz pek çok ıslahata muhtaç olmakla beraber talim ve tedris, nakış, biçki vesairede hayli terakki etmiştir. Hatta diyebilirim ki Selanik mekatib-i inası, memalik-i Osmaniye'nin vilayatında değil, pay-ı tahtında bile faik değildir.
>
> Ale'l-husus terbiye-i etfal ve idare-i beytiyye hakkında ma'lumat-ı evveliyyeyi talim bile edemez. Herbiri birer valide-i müstakbele olmak üzere hazırlanan genç kızlarımız, bu muazzez evlad-ı vatan mürebbiyeleri nereden iktisab-ı malumat etsinler?" (Zekiye, 1324 /1908, s.1) .

denilerek maarifin Osmanlı kızlarının ihtiyaçlarını karşılamaktan uzak olduğu ifade edilmiştir. Nitekim, Cavid Bey gibi matbuatı ehli kalemler yazdıklarıyla Osmanlı kızlarını çocuk terbiyesi ve hanenin idaresi gibi hususlarda aydınlatmalıdırlar. Ayrıca, maarifin Osmanlı kızlarını anneliğe hazırlamak konusundaki fonksiyonu da dile getirilmiştir. Kızların geleceğin anneleri olduğu hususu ise yazının tamamında çeşitli kereler dile getirilmiştir.

Yine derginin aynı sayısında Fatma Seniye tarafından Musâhasebe-i Nisâiyye: Neler Yapmalıyız?, başlıklı bir yazı yayımlanmıştır. Meşrutiyet'in kadınlar için yeni imkanların önünü açtığını ifade eden yazar bu durumun kendileri için yeni fırsatlar barındırdığını ifade etmiştir.

> *"Şimdi devri istibdâdın karanlık günlerinden mürur eyledi. Milletimiz uyuduğu hâb-ı girân-ı gafletten artık bîdâr olmaya başladı. 'Bir milletin terakkisi kadınlarının tekemmülü ile mukayese edilir,' sözü pek doğrudur. Gelin refîkalarım! Biz de uyuduğumuzbu derin uykulardan uyanmaya başlayalım." (Seniye, 1908 :2-3). Buradan hareketle "... idâre-i beytiyyemizi tamâmiyle ifâya muktedir olursak bizim için yine bahtiyarlıktır. İngiltere'de orta halli ailelerin ekserisinde hidmetçi bulunmaz. Hâneyi temizlemek, çocuklarına dikkat etmek, evin her levâzımını, iştirâ eylemek yalnız bir kadının vazifesidir. (...) Nazar-ı dikkate alınacak en mühim mes'elede hıfz-ı sıhhat*

noktasıdır. Lâyıkıyla çalışmak için sağlam bir vücuda ihtiyacımız vardır. Bu ise güzel yemeye, saf hava teneffüs eylemeye, şen ve şâtır olmaya, ihtiyâcât-ı bedeniyyemizin her husûsuna dikkat etmek vabestedir. Haydi ittifâk ile bize râci' olan noksanları ikmâle geyret edelim. Sonra da kadınlarımıza âid ne eğlenecek ne de teneffüs edecek bir mevki'miz olmadığından onun tedâriki için erkeklerimizden bu hakkı arayalım. Sükût etmeyelim. Ağlamayan çocuğa meme vermezler derler. Ağlayalım, kadınlığımızı bilelim, çalışalım ve sıhhat-i bedeniyyemizi, evlâdlarımızı, umûr-ı beytiyyemizi bir ihtimâm-ı dâimi ile gözedelim hemşirelerim." (Seniye, 1908 :5).

şeklinde sonlandırılan yazıda Osmanlı kadınların bizatihi sağlıklı olmaları dahi hanenin dirlik düzenliği ve çocukların bakımı için gerekli görülmüştür.

Osmanlı İmparatorluğu'nda kadınların annelik kimliğiyle pekiştirilmesi maarif ve ev bağlamında ilerleyen yılların da tartışma konularından olmuştur. Maarifle ve haneyle bağlamında üretilmiş, kadınları kapsayan yazılar ilerleyen yıllarda da kanonik anlatıyı beslemeye devam etmiştir.

Osmanlı matbuatında, Balkan harplerinin ülkeyi derin bir sosyo-ekonomik buhrana sürüklediği dönemde yayın hayatına başlayan Kadınlar Dünyası bu anlatıya katkı sunan dergilerdendir. 1912 yılında yayınlanmaya başlayan Kadınlar Dünyası 1921 yılında yayın hayatına son vermiştir. Yayın hayatını sürdürdüğü dönem, zaman aralığı bakımından imparatorluğun fiilen tarih sahnesinden çekildiği, yerine yeni bir idarenin tesis edilmeye çalışıldığı döneme denk gelmiştir.

24 Nisan 1329 (7 Mayıs 1913) tarihli, 20 numaralı Kadınlar Dünyası dergisinde Bir Çocuk İlk Terbiyeyi Âguş-ı Maderde Alır başlıklı Nazife İclal tarafından bir yazı kaleme alınmıştır. Bu yazının daha sonra devamı da gelmiştir. Bahsi geçen yazıda:

> "Bir çocuğun validesi cahile değilse yavrusuna terbiye-i umumiye ve hususiye malumat üzerine verir ki, o çocuktan ileride cemiyet-i beşeriye tamamıyla müstefit olur. Yok eğer valide mahrum-ı tahsil ve binaenaleyh cahile bulunursa işte o çocuk ileride birtakım vartalara maruz bırakır ki ondan cemiyet-i beşeriye tamamiyle müstefit olur. Yok eğer valide mahrum-ı tahsil ve binaenaleyh cahile bulunursa işte o çocuk ileride birtakım vartalara maruz bırakır ki ondan cemiyet-i beşeriye fayda görmediği gibi bilakis onu ıslah edebilmeye çalışacağım emeliyle uğraşacak neticede mazarrat görür! Bazı valideler âkile olur lakin tembel olması hasebiyle yavrusunu iyi büyütemez. Bazıları cahile olur ki lakin çocuğunu güzel büyütmek ister. Ne çare ki cehaleti yüzünden buna muvaffak olamayarak meyus bulunur. İşte şimdiye kadar herkes-az müstesna- çocuğunu böyle büyütmüş olduğundan görülüyor ki hiçbir işimizde muntazam bir hareket görülmüyor." (İclal, 1329 /1913, s.4).

denilmiştir. Annelik, Osmanlı kadınının toplumsal bir hizmeti yerine getiren biyo-sosyolojik bir özelliği gibi tanımlanmıştır. Kastedilen toplumsal hizmet çocuğu yetiştirmektir. Lakin artık, eğitim almamış anne toplumsal anlamda da tehlike arz eder bir konuma gelmiştir.

27 Nisan 1329 (10 Mayıs 1913) tarihli 24 numaralı sayıda ise Çocuk İlk Terbiyeyi Âguş-ı Maderde Alır-2- başlığıyla devam eden yazı dizisinin konusu da anne, çocuk ilişkine dairdir. Yazıda, annenin çocuğuyla ilgilenmesinin çocuğun karakter oluşumundaki ve terbiyesindeki etkisinden bahsedilmiştir. Eğitim hayatının evde de desteklenmesi gerektiği ifade edilmiştir. Eğitimin hane içinde karşılık bulması gerektiği yazıda ifade edilmiştir.

> "Çocuk (…) validesi tahsil görmüşse ona sormak ister. Lakin validesi de komşu hanımla adeta bir erkek gibi iskambil oynamakta… Bu halleri göreceği bittabi ne soracağı ne öğreneceği hatırında kalır. Annesinin yanında âram eyleyerek bunun iskambilde kazandığı sayıları taaddüde başlar. Badehu valide hanım komşularına iade-i ziyaret için gitmekle meşgul olduğu bir sırada mahsul i hayatı olan kızları veyahut da oğulları annelerinden evvel hazırlanarak kapı dışına dizilirler."(İclal, 1329/1913, s.3).

Bu yazı dizisinin sonuncusu, 2 Mayıs 1324 (15 Mayıs 1913) tarihli 28 numaralı sayıda yayınlanmıştır. Bu yazıda da Osmanlı matbuatında tartışılmakta olan bir konuya değinilmiştir.

> "İki makalemde etfalin nasıl büyütüldüklerinden bahsetmiş ve gücümüzün yettiği kadar bunları anlatmaya çalışmış idik. Bugün de şu mevzudaki makalemizin hitamı olacak olan çocukların ne surette büyütülmesi lazım geleceğinden bahsedelim! Bir çocuk dünyaya geldiği vakit onun irza vazifesi ancak valideye ait olmalıdır. Eğer valide hastalıklı veyahut da zayıf değilse kendi yavrusunu kendi sütüyle beslemelidir. Lakin bu işi icra edemeyecek derece zayıf düşerse o zaman nâ-çâr bir süt anne bulmak herhalde lazımdır. Fakat şu müsaade tecviz olunmaz. Her ne olursa olsun bir çocuğun mürebbiyelik vazifesini ancak valide yapmalı ve bu zafifeyi başka birine ihale etmekten sakınmalı ve hatta korkmalıdır." (İclal,1324 /1913, s. 3).

ifadeleriyle annelik ve eğitim adeta iç içe geçmiştir. Hatta kadınların aldığı eğitimin matbuatta öne çıkarılan yönlerine bakıldığında maarifin kadınların annelik vasfını pekiştirmek için araçsallaştırıldığı bile söylenebilir. Buraya kadar paylaşılan yazıların genel olarak niteliğine bakıldığında maarifin kadınların kadınlıklarından ve dolayısıyla müstakbel anneliklerinden uzaklaştırma potansiyeli taşıdığından endişe edildiği görülmektedir. Ele alınan diğer yazılarda da bu tür endişeler sıklıkla ifade edilmiştir.

F. "İmtiyazsız, Sınıfsız, Kaynaşmış" Anneler

Meşrutiyet döneminin sokakları inleten "hürriyet müsavat uhuvvet" sloganlarının avazeleri henüz dinmeden, atılan umut dolu adımların tozları toprağa düşmeden imparatorlukta yapılan seçimler, kurulan hükümetle kısa süreli bir iyimserlik hali yaşanmıştı. Akabinde patlayan Balkan harpleri, Harb-i Umumi ile yaşanan ümitsizlik buhranı imzalan Mondros ateşkesi ve Sevr'e giden süreç imparatorluğun siyasi ömrünü nihayet erdirmişti. Bununla birlikte Ankara merkezli başlayan "cedel-i milli" yepyeni bir siyasi idarenin ve devletin doğumunu beraberinde getirmişti.

İmparatorluğun ardından kurulan ve iktisat kongreleri düzenleyen, planlı ekonomi modeline geçmek isteyen Türkiye Cumhuriyeti'nin elinde kalan 13 milyon nüfus bu adımlara izin vermemekteydi. Bu nedenle erken cumhuriyet kadrosunun öncelikli politikalarından biri de nüfusun kesreti meselesiydi.

1920'li yıllar bu anlamda toplumun Faruk Nafiz Çamlıbel'in 10.Yıl Marşı'nda "İmtiyazsız, sınıfsız, kaynaşmış bir kitleyiz" dizesi dönemin ruhunu ifade etmesi bakımından önemlidir. İmtiyazsızlık, sınıfsızlık, ve kaynaşmışlık tanımlaması toplumsal entegrasyonu sağlamanın formüllerinden bir olmakla birlikte kadınların annelik sorumluluğu bu dönemde de mevcudiyetini sürdürmüştür. Hatta ağırlaşan nüfus ihtiyacı bu yöndeki taleplerin kadın dergilerindeki yazılara yansımıştır.

16 Temmuz 1341 (1925) tarihinde yayınlanmaya başlayan Kadın Yolu dergisinde de bu yazılar okurun karşısına çıkmıştır. Derginin sahibi dönemin sembol isimlerinden olan ve kadınların seçme-seçilme hakkı konusunda da mücadele veren Nezihe Muhiddin'dir. Nitekim Nezihe Muhiddin derginin ilk sayısında Analık Vazifeleri: Çocuklarımız Nasıl Büyütmeliyiz? başlığıyla neşredilen bir yazı kaleme almıştır.

> "Bir kadının en asıl gıbta-aver saadet ve mazhariyeti sevimli, sıhhatli bir çocuğu malikiyetle tecelli eder. Sıhhatli ve gürbüz bir yavru,- tâli denilen efsaneyi nazar-ı itibara almazsak-ekseriyetle mesud ve nurlu bir istikbal vaad eder. Çünkü vücudunun teşkilatı meti, maddi kuvvası yerinde bir insan, her halde manevi terbiyeleri hazm ve temsile müstaid bir uzviyet demektir. Maddi ve manevi kuvvetler daima mütevazindir. Bu vecizeyi en alim tabiblerden işittiğimiz cihetle, kemal-i cüretle tekrar ediyorum. Cismen metin olanlar, ahlaken de metindirler öyle değil midir? Çarpık vücudlu bir kimse muvazene sahibi olamaz, yumru kafadan zeka ve deha beklenmez. Cılız bazularda azim (ve) irade aranmaz. Mariz, zaif veyahut veladi veya tufuliyet zamanında arızavi malul olanlarda hilmiyet, sükunet, adalet gibi seciyeler temerküz ve tenemmü edemez. Böyle zayıf ve mariz olanların ahlak ve terbiyeleri hiç şüphesiz marazi ve zahiridir. Cibilliyetsizlerden ise memleket ve vatan istifade edemez. (Muhiddin, 1341 /1925, s.7).

Osmanlı matbuatının kadın ve annelik ilişkisini ele aldığı yazılarda çocuk yetiştirmekle ilgili kaygılar çoğunlukla ahlakla ve terbiyeyle ilişkili konular üzerinde yoğunlaşmıştır. Nezihe Muhiddin'in bu yazısında ciddi bir kopuş kendini göstermektedir. Artık, iyi annelik çocuğun ahlakı veya terbiyesiyle değil, sağlıklı oluşuyla ölçülmeye başlamıştır. Öyle ki, bu yazıda da karşılaşıldığı gibi, sağlıklı bir vücuda sahip olmaya çocuğun birçok karakterinde birçok mahzur taşıyacağı öngörülmüştür.

Annelik, Nezihe Muhiddin gibi, kadınların siyasi hakları konusunda sembol olan bir isim için bile kadın kimliğin vazgeçilmez bir parçası olarak yorumlanmıştır. Nitekim, Nezihe Muhittin'in:

> "Aziz kardeşlerim! Bugün ve yarın memleketimizin bizlerden istediği mühim ve asıl bir vazife var; o da bu sevgili yurda ma'nen ve maddeten kıymetli evladlar yetiştirmektir. Sakın baş makaleyi okuduktan sonra *beni annelikle alakasını kesmiş bir müfrit bir kadın telakki etmeyiniz* (İtalik bana ait Ş.D) Benim en esaslı kanaatim ve kadınlık hakkındaki temennim, onların bu memleketin ihtiyaçlarına cevab verecek iyi birer valide olmasındadır. Esasen asli ve asıl vazifeler ifa edilmeden diğerleri bir nümayiş ve tezahürden ibaret kalır. Bu fikri her fırsatta tekrardan hali kalmadım" (Muhiddin, 1341 /1925, s. 7).

şeklindeki ifadeleri adeta bir günah çıkarma boyutundadır. Özellikle annelikle ilişkisini kesmiş kadınların Nezihe Muhiddin tarafından müfrit olarak nitelendirilmesi kayda değerdir. Öyle ki annelik vazifesini yerine getirmeyen kadınların diğer tüm yaptıkları çok fazla bir anlam ifade etmemektedir.

Sonuç

XIX. yüzyıl, Osmanlı İmparatorluğu'nun sınırları daraldıkça içindeki problemlerin yoğunlaştığı bir zaman dilimidir. Sınırlar daraldıkça imparatorluğun içindeki sorunların mali buhranlara, kimlik bunalımlarına dönüşmesinin sürecidir. Devletin toplumla ilişki kurma pratiklerinin yeni tecrübe etme biçimleriyle denendiği görülmektedir.

II. Mahmud dönemi (1808-1839), imparatorluğun ıslahatlarla dolu tarihinde ayrı bir sürecin açılması anlamını taşımaktadır. İmparatorluk içindeki ayanlar başta olmak üzere farklı güç merkezlerinin tekeli kırılmaya çalışılmıştır. Ortaya çıkan güç boşluğu ihdas edilen kamu bürokrasisi ve muhtarlık gibi kurumlarca doldurulmaya çalışılmıştır. Devletin yüzyıllardır en önemli kurumlarından olan yeniçeri ocağı 1826 yılında lağvedilmiştir. Bu yönüyle II. Mahmud dönemi, seleflerinden devraldığı devlet içindeki güç odaklarıyla yapılan idare-i maslahat politikasından keskin bir dönüşü ifade ettiği söylenebilir Öyle ki, tahta çıkışını sağlayan önemli ayanlardan olan Alemdar Mustafa Paşa'ya karşı da bu politikayı uygulamıştır. II. Mahmud bu yönüyle on beş ve on altın yüzyıl monarklığını andıran bir yönetim anlayışını sergilemiştir.

II. Mahmud'un güçlü monarşist eğilimlerini toplumu modernleştirmek için de kullanmıştır. Kılık kıyafetle ıslahatlarıyla ilgili atılan adımlardan, okuryazarlığın arttırılması için izlenen politikalara ve matbuat yoluyla ıslahatlardan toplumun haberdar edilmesine varana değin monarşinin gücü kullanılmıştır.

Saltanatı boyunca ayanlara karşı izlemiş olduğu şedit politikaları sürdüren II. Mahmud yeni kurduğu ordunun Nizip'te ağır bir yenilgiye uğramasının akabinde vefat etmiştir. Rakibi ise Kavalalı Mehmed Ali Paşa'ydı.

II. Mahmud'un ardında bıraktığı ıslahat tecrübesi halefleri tarafından da devam ettirilmiştir. Özellikle, 1831 yılında Takvim-i Vekayi'nin yayınlanmaya başlaması Osmanlı modernleşmesine yeni bir veçhe eklemiştir.

Takvim-i Vekayi'nin ardından 1860'lı yıllara doğru matbuattaki canlanma toplumun modernizmle ilişkisini de gün yüzüne çıkartmaya başlamıştır. Toplumdaki sorunlar, aksamalar, ihtiyaçlar, talepler, yönelimler matbuatın sunduğu imkanlar sayesinde görünürlük kazanmaya

başlamıştır. Aynı zamanda farklı toplum kesimleri birbirine yönelik kaygı, endişe, korkularla da yüzleşme imkanı bulmuştur. Toplumsal direnç noktaları, direnç motivasyonları kendilerini ifade etmişlerdir. II. Mahmud'un merkezileştirme amacı güden ıslahatları paradoksal bir şekilde çoğulcu taleplerin önünü açmışlardır.

II. Mahmud'un merkezileştirmek için kullandığı güç paterni aslında "Ben tebaamdan Müslümanı camide, hristiyanı kilisede, museviyi havrada fark ederim. Aralarında başka başka fark yoktur" sözüyle solidarizasyon anlayışını da bünyesinde taşımaktadır. Yani, toplumu monolitikleştirmenin yanında herkesin ait olduğu bir yer tarifi yapılmıştır. Sonraki yıllarda tesanütçülük olarak adlandırılmış ve Ziya Gökalp'in "fert yok, cemiyet var; hak yok vazife var" ifadesinde karşılığını bulmuştur.

Osmanlı toplumunun tesanütçü yaklaşımla inşa edilmeye çalışıldığı bu süreçte kadınlar da ailenin kurucu ve bir arada tutan unsuru olarak kabul edilmişlerdir. Özellikle annelik kadın kimliğinin olmazsa olmaz bir parçası olarak kabul edilmiştir. Eğitim ve matbuat kız çocuklarına müstakbel anne nazarıyla bakmış ve buna yönelik müfredat çizgisi takip edilmiştir. Matbuat da maarifin bu politikasıyla eşgüdümlü kadın profili inşa etme yönelimi ağırlık kazanmıştır.

Osmanlı matbuatı ise maarifin müfredat yoluyla inşa etmeye çalıştığı anneliği geniş toplum kesimlerine taşımıştır. 1860'lı yıllardan itibaren yayın hayatına giren ve kadınlar için yayınlanan dergilerden itibaren, kadının anneliği önemli bir tartışma konusu olmuştur.

Bu yazılarda aile ve annelik ilişkisi incelenmiş, kadınların anne olmama hakkının zaten mevcut olmadığı tartışmalarda, anneliğin tarifi yapılmaya çalışılmıştır. 1880'li yıllarda Osmanlı kadınları da müstakil yayınlar yapmaya başlamış ve annelikle ilgili tartışmalara dahil olmuşlardır. Bu sayede, matbuatın geneli kadın ve annelik konusunda fikir beyan etmeye başlamıştır.

Maarifin de yaygınlaştırılmaya çalışıldığı toplumda çocuk yetiştirme mevzusu eğitimli annelik modeliyle ilişkilendirilmiştir. Geleneğe dayalı anneliğe zaman zaman kültürel değerleri taşıma konusunda olumlu değer atfedilse de fenni annelik modeli gün geçtikçe daha fazla kabul görür olmuştur. Hatta eğitimsiz anneler toplumun geleceği için bir sorun olarak yorumlanmıştır. Eğitimli anneye özellikle çocuk yetiştirme konusunda olumlu değer atfedilmiştir.

Maarifin annelikle ilgili olumlayıcı özelliklerinin yanında barındırabileceği tehlikelerden de bahsedilmiştir. Bu özelliklerden biri kadınların aldıkları eğitimin derecesi yükseldikçe fıtratlarından dolayısıyla anneliklerinden uzaklaşabilecekleriyle ilgili kaygıdır. Bundan dolayı kızların alacakları eğitimin belli bir seviyede kalması gerektiği düşünülmektedir. Bu da eve, çocuklara ve kocaya karşı sorumlulukları kapsamaktadır.

Meşrutiyetin ikinci kez ilan edildiği 1908 yılında oluşan atmosferle birlikte kadınlar, çalışma hayatı ve örgütlenme hakkı birçok alanda daha aktif bir pozisyon almışlardır. Bununla birlikte bu süreçte Osmanlı kadınından toplumsal cinsiyet normlarına ve anneliklerine halel gelmeyecek şekilde hareket etmeleri beklenmiştir. Çocuk yetiştirmek yine kadınların en önemli vazifelerinden addedilmiştir. Çocuklara vakit ayırmanın önemi ve aksi takdirde yaşanacak toplumsal sorunlar vurgulanmaya devam edilmiştir.

Kadın ve annelik ilişkisindeki toplumsal zihniyetteki süreklilik cumhuriyetin kuruluş yıllarında da kendini sürdürmüştür. Kurulan yeni rejim, nüfusa duyulan ihtiyacın da etkisiyle kadınların annelik rolüne ayrı bir önem atfetmiştir. Yeni rejimin nüfusa duyduğu yoğun ihtiyaç çocuğun fiziksel sağlığıyla ilgili kaygıları öne çıkarmıştır. Osmanlı kadınına yüklenmiş olan annelik vazifesi kurucu cumhuriyet ideolojisi tarafından da sahiplenilmiştir. Öyle ki, kadınlar tarafından seçme seçilme hakkının talep edildiği bu dönemde annelik vazifesi diğer hakların üstünde bir mevkide kabul edilmiştir. Değişen rejimin ideologları solidarizasyon düşüncesine sahip çıkmışlar ve kadınları öncelikle anne olarak kabul etmeye devam etmişlerdir.

KAYNAKÇA

Akşit Ekin, Elif. (2015). Kızların Sessizliği. İstanbul: İletişim Yayınları.

Bayly, C.A. (2018). Modern Dünyanın Doğuşu (çev. M. Neva Şellâki). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Eugen, W. (2017). Köylülerden Fransızlara (çev. Çağdaş Sümer). Ankara: Heretik Yayınları.

Fernand, B. (2017). Maddi Uygarlık, Dünyanın Zamanı (çev. Mehmet Ali Kılıçbay). Ankara: İmge Kitabevi.

Hobsbawm, E. (2019). Devrim Çağı (Çev. Bahadır Sina Şener). Ankara: Dost Kitabevi.

Kağıtçıbaşı, Ç. (2019). Benlik, Aile ve İnsan Gelişimi. İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları.

Osterhammel, J. (2022). Dönüşen Dünya (Çev. Mustafa Tüzel). İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.

Özbudun, S. (2019). Antropoloji. Ankara: Dipnot Yayınları.

Rousseau, J.J. (2019). Emile (çev. İsmail Yerguz). İstanbul: Alfa Yayınları.

Süreli Yayınlardaki Yazılar

Dergiler

İclal, N. (1329 /1913). "Çocuk İlk Terbiyeyi Âguş-ı Maderde Alır". Kadınlar Dünyası. S:20. S. 1-2

İclal, N. (1329/ 1913). "Çocuk İlk Terbiyeyi Âguş-ı Maderde Alır 2". Kadınlar Dünyası. S:24. S.1-2.

İsimsiz. (1277 /1860). "İfade-i Meram". Tercüman-ı Ahvâl. S:1. S.1.

İsimsiz. (1285 /1868). "İfade-i Meram". Terakki. S:1. S.1.

İsimsiz. (1291 /1875). "İfade-i Meram". Âyîne. S:1. S.1-2.

İsimsiz. (1291 /1875). "İfade-i Meram". Âyîne. S:2. S.1-2.

İsimsiz. (1313 /1895). "Kadınların Tahsili Hakkında Bir Mütalaa I". Hanımlara Mahsus Gazete. S:20. S.1-2.

İsimsiz. (1313 /1895). "Kızların Tahsili Hakkında Bir Mütalaa II" Hanımlara Mahsus Gazete. S:21. S: 1-2.

İsimsiz. (1313 /1895). "Kızların Tahsili Hakkında Bir Mütalaa III" Hanımlara Mahsus Gazete. S:22. S: 1-2.

İsimsiz. (1313 /1895). "Kızların Tahsili Hakkında Bir Mütalaa IV" Hanımlara Mahsus Gazete. S:23. S: 1-2.

İsimsiz. (1313 /1895). "Kızların Tahsili Hakkında Bir Mütalaa V" Hanımlara Mahsus Gazete. S:24. S: 1-2.

Muhiddin, N. (1341 /1925). "Analık Vazifeleri: Çocuklarımız Nasıl Büyütmeliyiz?". Kadınlık Yolu. S:1. S.1-3.

Sami, Ş. (1297 /1880). "İfade-i Meram". Aile. S:1. S.1.

Sami, Ş. (1297 /1880). "Kadının Vezaifi". Aile. S:2. S:2-4.

Seniye, F. (1329 /1913). "Musâhasebe-i Nisâiyye: Neler Yapmalıyız?". Kadın. S:4. S.3-4.

Zekiye (1329 /1913). "Musahabe-i Nisaiyye: Mutalaat-ı Naçizane". Kadın. S:4. S. 1-2.

Tarih Sahnesinde Türk Dünyası Kadını Uluslararası Sempozyumu
"Turk Dunyosi Ayollari Tarix Sahnasida" Mavzusida Ellararo Ilmiy Yig'ini
The International Symposium Women of the Turkic World at the Stage of History
BİLDİRİLER KİTABI ● MA'RUZA MATERİALLARİ ● BOOK OF PROCEEDINGS

ЖЕНЩИНЫ КЫРГЫЗСТАНА: ВЧЕРА, СЕГОДНЯ, ЗАВТРА (KIRGIZISTAN'IN KADINLARI: DÜN, BUGÜN, YARIN)

Айдаркул Каана*

Одной из общественных проблем современности является вопрос о социальном статусе современной женщины. Если одна часть считают, что удел женщины угождать мужу, сидеть дома, другая все это отрицает . Это два полюса мнений. Исследователи же отмечают современную тенденцию, что ей (женщине),разрешено выбирать везде, где существует право выбора. Она может позволить себе то, что раньше было разрешено только мужчинам. История кыргызов содержит много примеров таких подходов с незапамятных времен, и значительной роли женщин не только внутри страны, но и за ее пределами.

В данной статье освещается роль женщин Кыргызстана в его истории, анализируется причины их значительной роли в жизни общества. Предпринимается попытка определить характерные черты и направления развития социальной мобильности кыргызской женщины в наши дни

Недавно появилась информация, что в Кыргызстане выходит книга «Кыргызская история в китайской письменности». По словам авторов издания, первые упоминания о кыргызах, в китайской письменности датированы 525 годом до н.э в трудах китайского историка Ю Тайшаня говорится не только о государственности кыргызов, но и о выстраивании ими международных отношений с большими государствами того времени. Таким образом рамки нашей истории углубились на несколько столетий. В связи с чем, ожидается открытие новых имен и в том числе и женских, а также и событий, в которых они могли участвовать. Документ из 2800 страниц, относится к эре Манчжу и естественно, что при переводе этих документов на современный китайский язык, возможны новые открытия.[1] Кыргызы с древности боготворили Женщину - Мать, называли ее Умай-Эне, она олицетворяла женское, земное начало и плодородие. Сохранилось много ее каменных изображений. Женским именем называли и Землю – Жер-Эне.

В эпосе «Манас», включённом в список устного и нематериального культурного наследия человечества, а также в Книгу рекордов Гиннесса как самый объёмный эпос в мире, большое место отведено женским образам. Это и жены главных героев эпоса Канykей, Айчурек, их соратницы, и подруги. Эти образы воплощают лучшие черты женщин, это матери, жены, соратницы. В самые трудные моменты они своей мудростью,

* Кыргызский Государственный Университет им.И.Арабаева,д.и.н., профессор, Кыргызстан, akaana@yandex.ru.
[1]https://ru.sputnik.kg/20230324/zhaparov-arhivnye-dokumenty-kitaj-perevod-dengi-vydelenie-1073868912.html.

дальновидностью, смелостью способствуют разрешению конфликтов, или сами решают их. Конечно кочевой образ жизни наложил большой отпечаток на роль кыргызской женщины в те годы. Даже относительно недавно, путешественники и исследователи, посетившие наш край, отмечали эту особенность. «Киргизка — больше хозяин верблюда, больше хозяин кибитки, чем сам киргиз… Может быть, от этой постоянной грубой работы среди суровых условий природы, от этой всегдашней мужественной борьбы с нуждами и тягостями жизни, киргизская девушка, киргизская женщина с детства вырастают такими рослыми, сильными, смелыми и выносливыми, так похожи на мужчин выражением своего лица и складом своих костей, так самостоятельны и тверды характером. У редких цивилизованных народов женщина пользуется таким огромным значением и уважением, какими пользуются среди киргизов их жены и матери. Они никогда не закрывают своего лица, и пользуются наравне с мужчинами правом свободно смотреть на других и показывать другим самих себя. В общественных и семейных делах им принадлежит решающий и, во всяком случае, очень важный голос, и нельзя не удивляться, как могла образоваться такая поразительная разница в способностях, вкусах и положении по-видимому одной и той же азиатской и мусульманской женщины[2] О месте и роли кыргызской женщины свидетельствует и то, что во время перекочевок она возглавляла караван. Для кочевников это важная роль, она выбирала место для оседания с позиции безопасности, удобства и благодатности. Конечно кочевой образ жизни сформировал быт кыргызов. Кыргызская женщина не закрывала лицо, платок во время перекочевок слетал с головы и женщины носили элечек, ткань которого была подспорьем в быту от рождения до самой смерти. Посуда и вся утварь была приспособлена для рационального распределения, хранения и использования. В наши дни на выставках демонстрируются кожаные, деревянные, металлические изделия. Некоторые из них современный человек и не определит для чего они. А это могут быть различные футляры для хранения пиалок, блюд и другой посуды, чтобы не разбилась. Женщина должна была быть рачительной и собранной, в смысле логистики. Иначе ее утвари и хозяйства хватило бы на одну перекочевку. Среди многих стереотипов о положении кыргызов до советской власти было и о положении женщин, ее место было внизу всей иерархической лестницы. Доля правды в этом есть. Как есть и примеры полностью опровергающие такое мнение. В данном случае речь идет о Курманжан датке. Отмечая такие черты ее характера как храбрость, смелость, современники указывают и на ее дипломатичность. Возможно эта черта тоже из кочевого образа жизни, ведь кочуя и попадая в новые места, кочевник умел вести себя так, чтобы не раздражать хозяев этой земли, которую они пересекают, быть самим дружелюбными и, как сегодня говорят-коммуникабельными. Ее последовательная политика, взаимоотношение с соседями, авторитет среди народа, все это она добилась кропотливой работой, ведь не секрет, что при существовании стереотипов в то время, женщине надо было для этого в несколько раз большие усилия приложить, чем мужчине. И в 1862 году, она стала первой женщиной в Центральной Азии правительницей Алайской долины, г.Ош, с его окрестностями и близлежащими районами Ферганской долины. Второй раз она удостоилась звания датки, в 1865 году в Коканде, Худояр хан принял Курманджан датку как самого знатного бека и еще раз подтвердил её звания датка, специальным ярлыком и подарил роскошный халат. Таким образом, Курманджан датка была удостоена звания датка дважды, официально была утверждена правительницей своего народа двумя «опорами ислама» того времени - эмиром Бухары Саид Музаффар-Эддином и Кокандским ханом Худояр

[2] Е. Л. Марков. Россия в Средней Азии: Очерки путешествия по Закавказью, Туркмении, Бухаре, Самаркандской, Ташкентской и Ферганской областям, Каспийскому морю и Волге. — СПб., 1901.

ханом[3].Курманжан Датка стала единственной женщиной, удостоившейся торжественного приема во дворце бухарского эмира. Возможно неожиданно, но по воспоминаниям современников, Курманжан, была не только воинственной правительницей, но и утонченной женщиной. Она прекрасно разбиралась и в европейской моде. Со вкусом носила изысканные заграничные платья, украшения. Превосходно умела танцевать и говорила на нескольких бытовавших в Кокандском ханстве языках, знала арабскую грамоту[4].Причем среди ее достоинств, современники отмечали ее ум, энергию, справедливость, дальновидность »[5]. [6]. С достижением независимости появилась возможность тщательнее изучить и исследовать нелегкую судьбу многих исторических личностей. В том числе и Курманжан датки. И многое в этом плане, нам еще предстоит открыть и исследовать.

Со временем переход от кочевого образа жизни к оседлому, установление новой власти привело к изменениям в жизни и положении женщин. Первые декреты о свободе и равенстве женщины, о введении равной оплаты за равный труд для мужчин и женщин, об охране материнства и детства, о браке и разводе внесли глубокие перемены в быт и семью, в культуру кыргызов.В 1921 году принят Закон об отмене калыма и повышении брачного возраста (для женщин-16 лет, а для мужчин - 18 лет), запрещено многоженство и принудительная выдача девушек замуж, передача женщин по наследству (после смерти мужа его брату), привнесли простор для развития и раскрепощения женщин. В трудные годы войн и лишений женщины, как и в древности меняли привычный образ жизни и шли защищать свою землю с оружием в руках. В этом плане показательна судьба Рафы Айдарбековой. Она - первая женщина-кыргызка-военный врач, полковник, доцент, кандидат медицинских наук, заслуженный врач республики. Она -дочь Иманалы Айдарбекова, государственного деятеля , который был репрессирован в 1938 году. В 1958-м его оправдали вместе с другими репрессированными кыргызстанцами.. В 1941 году, окончила Московский медицинский институт, добровольцем пошла на фронт врач-хирург в действующей армии дошла до Берлина. Сама раненая , она продолжала делать операции[7]. Первая среди девушек_кыргызок капитан медицинской службы, она, за три с половиной года пребывания на фронте сделала до восьмисот операций раненным в живот ,грудь, конечности. Своим трудолюбием, чуткостью, мастерством хирурга, храбростью, она снискала себе уважение всех, кто ее знал

Женщины Кыргызстана, сегодня в мирные дни вносят большой вклад в развитие экономики, науки, образования, здравоохранения, искусства, культуры, спорта. Важнейшим направлением женского движения в последние годы стало лоббирование необходимых изменений в законах и законопроектах, касающихся гендерных проблем. В стране приняты законы против насилия, о гендерном равноправии, специальные меры поддержки женщин в политической сфере, которые обеспечили тридцати процентное представительство в Жогорку Кенеше в 2007 г., и др. Наша страна, как независимое

---

[3] Абытов Б.К., Джолдошева Ж., Джунушалиев Дж., Какеев А., Кененсариев Т.К., Мамытов С., Плоских В.М. Горная царица Курманжан и её время. -Бишкек, 2002. –С.55-58

[4] Плоских В.М., Ж.Джолдошева-Курманджан-алайская царица., -Бишкек, 2011, с.9.

[4] *Таубе А.Н. Алайская царица //Закаспийское обозрение. -1892. -№84.*

[4] Абытов Б.К., Малоизвестные факты из жизни Курманжан-датки.https://kghistory.akipress.org/unews/un_post:1003

[4] Рафа Айдарбекова (1918-1996): Жарадар болгонуна карабай операция жасаган

[7] Рафа Айдарбекова (1918-1996): Жарадар болгонуна карабай операция жасаган
Дагы: https://sputnik.kg/society/20200509/1048215969/sogushka-katyshkan-kyrgyzstandyktar.html

государство подписало ряд международных документов, касающихся положения женщины, ее места в обществе. В соответствии с положением Конвенции о ликвидации всех форм дискриминации в отношении женщин ежегодно 25 ноября отмечается Международный день ликвидации насилия в отношении женщин.

Основная цель акции – ознакомление широких слоев населения о принимаемых мерах, направленных на предупреждение и пресечение насилия в отношении женщин, охрану материнства и детства, укрепление роли семьи в обществе. В тоже время современный мир стремительно меняется, появляются вызовы и угрозы, которые характерны не только для одной страны, но и всего региона и даже мира.

И такое положение, требует объединённых усилий всего общества. Так, значительно участие женщин в насильственном экстремизме в мировом масштабе – от 15-20% и до 30% в отдельных странах. Исследование ООН заключает, что слишком часто женщины воспринимаются как простые «последовательницы» своих мужей в мир насильственного экстремизма и реже – как инициативные сторонницы или вербовщицы. Вместе с тем исследования показывают, что участие женщин в экстремистских группах среди этой категории возросло с 1%в 2005 г., до 25 в 2015 году. Поэтому были предприняты меры и они продолжаются и сейчас по их снижению и не повторению В 2017 году, у нас создана Ассоциация женщин сектора безопасности, правопорядка и законности, , Ассоциация проводит различную работу, это повышение профессионализма женщин сотрудниц, это способствование их личностному росту, это профилактическая работа по различным видам правонарушений среди молодежи, школьников, это рекрутирование женщин на работу в эти ведомства, а девочек на учебу в учебные заведения. Существовал стереотип, что женщины и силовые ведомства несовместимые вещи. На сегодня все больше родителей даже в регионах принимают такое положение вещей. Растет число родителей, допускающих, что их дочь пойдет учится полицейскую Академию, например. Девушки-молодые офицеры, работающие в полиции, открыто заявляют, что их мечта стать генералом. Растет доверие населения к этим органам. Вместе с тем, существует обеспокоенность решения силовыми методами каких бы то ни было вопросов ни внутри семьи, ни тем более между государствами. Они никогда не приводили к хорошему результату. Проблем за эти годы накопилось много, они усугубились пандемией со всеми вытекающими обстоятельствами. Но если их решать военными методами наш благодатной регион, быстро превратится в полыхающий и отсталый. Станет легкой добычей для террористов, наркоторговцев, всех мастей, да и вообще исчезнет с политической карты мира, новейшая история имеет такие примеры…повестка «Женщины, мир, безопасность» как никогда актуальна для всего региона. Женщины Кыргызстана, вчера, сегодня и в будущем, выступают за мир, за возможность созидательного труда.

Процессы, происходящие в регионе, требуют нашей реакции уже сегодня, необходимо уже сейчас, с удвоенной энергией, и с десятикратными усилиями остановить эскалацию, радикализма,и других негативных явлений. Важно,не допускать их в будущем ни в одной стране тюркского мира.. Считая такое направление важным, Ассоциация женщин сектора безопасности инициировала проведение Международной конференции «Глобальная повестка «Женщины, мир и безопасность: проблемы и перспективы развития.» Большой импульс конференции придало участие в ней и выступление Генерального секретаря ОБСЕ госпожи Хельги Марии Шмид.

Весьма важно, использовать сегодня и в будущем, такой потенциал как природное отличие женщин в их склонности решения вопросов безопасности без применения силы

посредством профилактических мер. Такой подход неизбежно привел бы к снижению конфликтогенности в мире.

В заключении, хотелось бы выразить большую благодарность организаторам данной конференции, ведь мы получили возможность узнать много нового, пожелать всем участникам новых научных и творческих изысканий. А подобную практику проведения симпозиумов на актуальные проблемы современности предложить сделать традиционными.

Tarih Sahnesinde Türk Dünyası Kadını Uluslararası Sempozyumu
"Turk Dunyosi Ayollari Tarix Sahnasida" Mavzusida Ellararo Ilmiy Yig'ini
The International Symposium Women of the Turkic World at the Stage of History
BİLDİRİLER KİTABI ● MA'RUZA MATERİALLARİ ● BOOK OF PROCEEDINGS

AZƏRBAYCANDA "QADININ REPREZENTASİYASI" MƏSƏLƏSİ

Mahrux Nəcəfli*

Metodologiya

Hazırda Azərbaycanda elmi, siyasi çevrələrdə "qadın" deyəndə, ağla gələn ilk söz "gender" olur. Gender tədqiqatlarının ölkədə inkişafı isə ilk növbədə beynəlxalq təşkilatların fəaliyyəti ilə bağlıdır. Qadının yeni kontekstdə öyrənilməsi də məhz bu anlayışla bağlıdır. Azərbaycanda qadın, cinslərarası münasibətlərin öyrənilməsi ötən əsrin 90-cı illərinin sonlarından etibarən qərb feminist nəzəriyyələrindən istifadə etməklə həyata keçirilməyə başlanır. Amma başqa reallıq, sosial-mədəni kontekst bunun nə dərəcədə düzgün olması məsələsini qabardır. Bu səbəbdən feminist diskursda konkret cəmiyyət və stratlarda gender münasibətlərinin empirik təhlili ilə bağlı məzmun bloku ilə geniş anlamda tədqiqat metodologiyasını ayırmaq lazımdır. Konkret empirik tədqiqatların nəticələri, sözsüz ki, fərqlənəcək. Məsələn, cinslər ailədaxili etnik, dini, mədəni və başqa əlamətlərə görə fərqlənəcək. Mədəniyyətlə şərtlənmiş xüsusiyyətləri bir xalqdan başqası üzərinə köçürmənin doğru olmayacağı əvvəlcədən bəllidir. Metodologiya geniş planda, yəni epistemologiya, mövzunun seçilməsi və formalaşdırılması və tədqiqatın metodik təminatı sahəsində qərb nəzəriyyələrindən faydalanmaq olar.

Qərbdə və keçmiş Sovetlər Birliyində qadının öyrənilməsi

Gender münasibətlərinin öyrənilməsində bilik sosiologiyası yanaşmasından istifadə olunur. «Bilik sosiologiyasının əsas tezisinə görə, təfəkkür növləri mövcuddur ki, sosial kökləri üzə çıxarılmadan adekvat anlaşıla bilməz... Biliyin sosiologiyası təfəkkürü, onun tarixi və sosial situasiya ilə konkret bağlılığını başa düşməyə çalışır»

Bu tezisi qadının öyrənilməsinə tətbiq etsək, tədqiqatın ontoloji, siyasi, qnoseoloji və koqnitiv faktorlarını ayırd etməli olarıq. Ontoloji faktorlara gündəlik praktika çərçivəsində cinslərarası və cinsdaxili münasıbətlərin gender kontraktları kimi razılaşması aiddir. Siyasi faktorlara gender münasibətlərini problem olaraq ələ alan qadın hərəkatı təcrübısini, qnoseoloji faktorlara isə gender mövzusunun təhlilində istifadə olunan dərketmə alətlərini aid edirik. Koqnitiv faktorlar qadın hərəkatında iştirak ilə bağlı gender münasibətlərinin refleksiyası və bilikləri nəzərdə tutur. Bu faktorların Qərb kontekstində işləməsi 1970-ci illərdın başlayaraq qadın və gender tədqiqatlarının institutlaşması formasında cərəyan edib. Tədqiqatlar ikinci dalğa qadın hərəkatının koqnitiv praktikası olaraq inkişaf edib. Makrososial nəzəriyyənin gender mövzusuna adaptasiyası əsasında 3 tədqiqat istiqaməti formalaşıb: 1). Liberal feminizm- cinsi rollar yanaşması, 2). Radikal feminizm- tək qadınların araşdırılması, 3). Konstruktivizm-

* Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası Fəlsəfə və Sosiologiya İnstitutu, Fəlsəfə üzrə fəlsəfə doktoru, mahru.abbas@gmail.com

gender tədqiqatları. Bu yanaşmalar bir-birilərini inkar və əvəz edərək bu günədək yanaşı mövcuddurlar.

Liberal feminizmin irəli sürdüyü cins-rol (sex-role theory) yanaşması pablik sferada kişi və qadınların bərabərliyi məsələsini ön plana çıxarır. Ontoloji planda qadın hərəkatının liberal qanadı Qərb cəmiyyətində dominant "evdar qadın" gender kontraktını diqqət mərkəzinə gətirdi. Qadına evdar qadın rolu verən gender kontraktı qadının belə bir vəziyyətini ön görür ki, onun iqtisadi müstəqilliyi, müstəqil mövcudluq mənbəyi yoxdu, o, ailədə ana və arvad rolu oynayır. Bu cür gender konvensiyası tək və uşaqsız qadınları istisna və deviant qrup durumuna salır. Bu yanaşmada orta sinfə aid ərli ağ qadının təcrübəsi başqa kateqoriya qadınların üzərinə köçürülmüş olur.

Bu gender ontologiyası müxtəlif cür yozulub. Ən populyar yozumlardan biri S. de Bovuarın "İkinci cins" kitabında irəli sürdüyü cinsi fərqlərin ekzistiensialist şərhidi və "qadın doğulmurlar, qadına çevrilirlər" şüarıyla ifadə olunur. Amma sosioloji nəzəriyyədə əsas mövqe struktur funksionalizmə aid idi. Bu istiqamətin klassiki T. Parsons ötən əsrin 40-50-ci illərində amerikan cəmiyyətində evdar qadın statusunu ailə misalında cinsi rolların bölünməsi konsepsiyası şəklində ifadə etdi. Bu nəzəriyyəyə görə, qadın sosial sistemdə ekspressiv, kişi instrumental rol oynayır. Ekspressiv rol ailədə balansı saxlamaq üçündür. Bu, evdar qadındır. İnstrumental rol ailə və başqa sosial sistemlər arasında nizamlayıcı funksiyanı yerinə yetirən təminatçı roludu. Ötən əsrin 60-cı illərindən meydana çıxan ali təhsilli, tək qadınlar bu gender kontraktı ilə razılaşmır, siyasət və iqtisadiyyat sahəsində bərabərhüquqluluq tələb edirlər.

Liberal feminizmin epistemoloji bazası qadınlar haqda yeni, "obyektiv" biliyə yönəlmə oldu. Qadını "görünən" etmək onu idrakın həm subyekti, həm obyektinə çevirməkdir. Bu metodologiya "qadının əlavə edilməsi"- adding women adlanır. Qadını idrak subyekti olaraq əlavə etmək qadını elmi cəmiyyətin faktik iştirakçısına çevirməkdir. Obyekt kimi əlavavə etmək qadın təcrübəsini öyrənməkdir. Liberal feminizm bu ikili strategiyanı həyata keçirmək üçün müxtəlif statuslu mövqelərdə kvota tətbiqi, eləcə də qadın tarixi, qadın ədəbiyyatı və qadın əməyini öyrənməyi təklif edir.

1.Liberal feministlərin təcrübəsi qadını sosial biliyin cisminə daxil etmənin bir neçə yolunu nümayiş etdirir. Birinci üsul "fiziki" hesab oluna bilər. Xüsusi imkan, güzəştlər tətbiq etməklə, məsələn, kvota sisteminin tətbiqi ilə müxtəlif sahələrdə qadın təmsilçilərin sayını artırmaq olar. Amma bu yanaşmayla epistemoloji situasiyanı dəyişmək olmur. "Əlavə olunan" qadınlar əsas sosioloji nəzəriyyənin, mövcud diskursun dilində danışmağa başlayırlar. Problemin bu nöqtəsinə deyinən S. Hardinq və D. Smit yazırlar: "Əlavə olunmuş qadınlar magistral metodologiyanın təsəvvürlərini mənimsəyərək abstrakt, ehtirassız-hissiz, kontekstdənkənar, bədənsiz-cismsiz düşünən Homo-nu idrak subyekti hesab edirlər.Onlar bu təsəvvürləri öz tədqiqatçı rolları olaraq mənimsəyərəköz şəxsi təcrübələrini istisna edirlər. Yeni bilik əldə olunsa da, kartezian idrak sistemində formalaşmış epistemoloji münasibətlərin əsasları olduğu kimi qalır" **(**Harding, 2000, pp.1-14)

Qadınları əlavə etmə strategiyasının ikinci variantı bəzi ənənəvi tədqiqat sahələrinə cəmiyyətin inkişafında xidmətləri olan qadınların "qadınlar ədəbiyyatda", "qadınlar tarixdə", "qadınlar siyasətdə", "ictimai-rəy lideri qadınlar" rubrikaları adı altında qadın mövzuları formalaşdırmaqdır. Amma qadın mövzularını sosial tədqiqatlara daxil etmək sosial biliyin mövcud nizamını dəyişə bilməz. Qadının idrak obyekti kimi daxil edilməsi cəmiyyətdə bərkimiş gender praktikalarını qoruyub saxlayır.Öyrənilən qadınların ikincili statusları patriarxal nizam tərəfindən təkrar istehsal olunur.

Qadınları dominant diskursa daxil etmənin üçüncü yolu bəzi spesifik qadın təcrübələrinin öyrənilməsidir. Bunlar zorakılığa uğramış, ev-eşiyindən didərgin salınmış qadınların təcrübələri ola bilər.

Radikal feminizmin məhsulu sayılan *women studies* əmindir ki, cinslər arasındakı patriarxal münasibətləri hüquqi tədbirlərlə dağıtmaq mümkün deyil. Patriarxatın gerçək əsasları özəl, intim sferalardadır və onlar refleksiya sahəsinə gətirilmədikcə qadın istismar obyekti olaraq qalacaq. Seksuallıq və reproduktiv funksiya kapitalist istehsal münasibətləri ilə yanaşı qadını istismarın əsasında durur.

Radikal feministlər elmə qadını "əlavə etməy"i yetərsiz yox, təhqiramiz sayır. Qnoseologiyada radikal feminizmin əsas tezisi *mövqe yanaşması- standpoint theory*-dir. Bu yanaşmanın məğzi ondadır ki, cinslərlə bağlı həqiqətləri yalnız birbaşa qadın təcrübəsi ilə bağlı adamlar, yəni hərəkat iştirakçısı olmuş şəxslər əldə edə bilər. Mövqe yanaşması ümumi mövqedə dayanmaq anlamındadır.

Mövqe yanaşması çərçivəsində iddia olunur ki, qadın "münasibətlər" kateqoriyası çərçivəsində düşünür, onun yanaşması hissidir, konkretdir. Feministlər qadın psixologiyası araşdırmaçısı Kerol Gilliqanın ardınca abstrakt maskulinliyi – abtract masculinity- münasibətlərə yönəli femininlik- relational feminity- yə qaqrşı qoyurlar. Qadınların tədqiqat predmetinə elə təcrübə və praktikalar gətirilir ki, onlar elmdə kişi maraq sahəsinə aid deyillər- əzablar, emosiyalar, seksuallıq. Sosial tədqiqatlarda özəl sfera və gündəlik təcrübə təhlil predmetinə çevrilir. Qadın təcrübəsi hiss edən və həssas praktikaya aid edilir. Maskulin rasionallaşdırma qadınların uşaqlarla təcrübəsini anlamaq iqtidrında deyil. Bununçun tədqiqat sferasına qayğı münasibətlərinin emosional təcrübəsini daxil etmək lazımdır. Mövqe yanaşması qadının müəyyən növ idrak subyekti kimi təyinini ön görür.

Sosial konstruktivist mövqe gender tədqiqatları- gender studies-də əksini tapır. Bu yanaşma genderi- cinsi əlamətə görə bərabərsizlik münasibətlərini sosial konstruksiya hesab edir. Bu yanaşma gender mədəniyyətinin kontekstual şərtlənməsini bu mədəniyyələ bağlı elmi və gündəlik biliklərlə əlaqələndirir. Bu yanaşma tədqiqatçının biliyin "sosial konstruktoru" roluna diqqət çəkərək hər bir halda cinslə bağlı biliyin subyektivliyinə, obyektiv olmamasına, yəni dəyişməz, həqiqi biliyin mümkünsüzlüyünə vurğu yapır. Inam simvolu qadınlıq və kişiliyin çoxcalığı və bunlar arasında münasibətdir. Qərbdə qadının öyrənilməsində tədqiqatlar irəlilədikcə yeni gerçəklər ortaya çıxdı. Bu, ilk növbədə bütün qadınlar üçün ortaq qadın təcrübəsi fikrindən imtinaydı. Bu təcrübə din, irq, milli, yaş, sosial zümrələrdən asılı olaraq dəyişə bilən hesab olundu. Yəni müxtəlif ölkələrdə gender kontraktları fərqlənə bilər. Hər ölkənin öz dominant maskulinlik və femininlik anlayışına uyğun gender kontraktı olur. Göründüyü kimi gender tədqiqatlarının qnoseologiyası konstruktivizm üzərində qərarlaşır. Yəni sosial quraşdırılmış dünyada "qadınınkı" iddia edildiyi kimi təbii və dəyişməz deyil.

Ötən əsrin 80-ci illərindən sosial-konstruktivist və poststrukturalist yanaşmanın inkişafı ilə gender tədqiqatlarının institutlaşması baş verir. Diqqət mərkəzinə gender bərabərsizliyini doğuran və təkrar istehsal edən mexanizmlər keçir.

1.Postmodernist feminist epistemologiya qadının öyrənilməsində alternativ epistemologiya sayıla bilər. Bu epistemologiya nəzəriyyədən asılı olmayaraq mövcud olan neytral "faktlar"ın mümkünlüyünü inkar edir. Əldə olunan bilik dərk edənin dəyər və maraqlarından qaynaqlanır. İstənilən bilik, o cümlədən, sosioloji bilik hakimiyyətin mədəni formada istehsalı deməkdir. Bu səbəbdən obyektiv biliyə iddia hər bir halda əsassızdır. Məsələn, Cudit Batlerə görə, idrak subyekti eyni zamanda fəaliyyət subyektidir, "Subyekt hakimiyyətlə köklənib...və bu cür subyekt heç vaxt tam köklənmiş olmayacaq, amma onun təsirinə məruz qalacaq və bu münasibətlər təkrar-təkrar yenidən istehsal olunacaq" (Батлер, 1999, s.99).

İdrakın strukturu olan diskurs təyin edir ki, hansı ideyalar ifadə oluna bilər, hansılar təkzib olunar və ya tabulaşdırılar. "Doğruluq, həqiqət rejimi"ni təhlil obyektini müəyyənləşdirməklə diskurs qərarlaşdırır. Yəni həmin düşünüləcək məsələlər, həm də idrak alətləri məcmusu

diskursa tabedir. Burdan görünür ki, diskursun doğru olmağa izin verdiyi şey doğru ola bilər. Dərk olunan və dərk edən arasında münasibətlərin bu cür müzakirə məntiqi obyektiv bilik əldə etmənin epistemoloji əsaslarını dağıdır. Postmodernist epistemologiya bilik və hakimiyyətin ayrılmazlığının tanınmasından çıxış edir. Tək obyekti öyrənən subyekt yox, "öyrənən idrak" özü də quraşdırılıb. Bilik həqiqi hesab olunan kimi o, hakimiyyətin imperativinə və ya "istifadə qaydası"na çevrilir. Biliyin həqiqiliyini inkar feminist biliyin başqa bilikdən "yaxşı" və ya "doğru" olmasını da istisna etməkdir. Yəni feminist bilik sadəcə alternativ baxış verə bilər, şübhə altına ala bilər, sorğulaya, çağırış edə bilər. Gender nizamı kateqoriyalarını dekonstruksiya feminist tədqiqatın əsas məsələsinə çevrilir. Cudit Batler, Lüsi İraqare, Elen Siksu, Yuliya Kristeva kimi müəlliflər bu mövqedə dururlar. Digər tərəfdən, feminist müəlliflər yeni siyasi hərəkat üçün əsas axtarırlar. Çünki "Subyektin bu cür Fuko tənqidini gerçəklətmə subyektdən imtina və ya onun ölümünü iddia etmək deyil, subyektin müəyyən növlərini siyasi azğınlığın ifadəçiləri saymaqdır" (Батлер, 1999, s. 99), deməkdir.

Keçmiş Sovetlər Birliyi və Azərbaycanda qadının öyrənilməsi

Qərbdən fərqli sosiomədəni kontekst ontoloji, siyasi, qnoseoloji və koqnitiv fərqlər deməkdir. Ontoloji planda keçmiş birliyin gender sistemi "həll olunmuş qadın məsələsi", "işləyən ana" kontraktlarına dayanırdı. Birliyə daxil respublikaların milli-mədəni özəllikləri də özünü büruzə verir. Məsələn, Rusiyaya münasibətdə işlənən "baş tutmayan maskulinlik"- failed masculinity Azərbaycana münasibətdə doğru deyil. Azərbaycanda patriarxal münasibətlər daha möhkəmdir, maskulinlik əvvəlki ağırlığını itirsə də, dominant mövqeyini qoruyub saxlayır.

Keçmiş Sovetlər Birliyində qadın məsələsi marksist nəzəriyyə əsasında qoyulub, həll edilməyə çalışılıb. Məsələnin qoyuluşu da, həlli yolları, mexanizmləri də dövlətə aiddi. Təbii ki, dövlətin qadın siyasətini reallaşdïranlarsa kişilərdi. Tədqiqatçılar keçmiş SSRI-də qadın siyasətinin həyata keçirilməsində 3 dövrü fərqləndirirlər.

1917-ci ildən başlayaraq 30-cu illərədək davam edən birinci dövr qadın emansipasiyası prosesinin başlanğıcı, formalaşması və inkişaf dövrüdür. Məhz bu dövrdə cinslərin bərabərliyi tək formal olaraq sənədlər, qanunlar sahəsində əksini tapmır. Qadınlar həyatda hüquq bərabərliyinin gerçəkləşdirmə imkanı tapır. Seçici, təhsil hüququ verilir, analıq dəstəklənir. Qadın bölmələri, qadın şuraları, qadın qurultay və konfranslarının çağırılması ictimai şüurda gender bərabərliyi anlayışını yaratdı. 30-cu illərin əvvəllərindən qadınların kütləvi cəlb olunduqları hərəkat dağılsa da, emansipasiya prosesi ardıcıl olaraq davam etdi. Sovet cəmiyyət və dövlət həyatına qadının qatılımı genişləndi. Istehsalatda, partiya təşkilatlarında və idarəetmədə təmsil olunan qadınların sayı davamlı şəkildə artdı. Qadınların təhsil səviyyəsi və ictimai fəallığı yüksəldi, qadın-ana və qadın-işçinin sağlamlığını qoruma sistemi formalaşdı.

Sovet dövlətinin qadın siyasətinin ikinci dövrü XX əsrin 30-40-cı illərini əhatə edir. Ikinci dünya müharibəsi illərinə təsadüf edən bu dövr bütövlükdə ölkə təsərrüfatının dağılması vaxtı kimi xarakterizə edilə bilər. Cinslərin bərabərliyi məsələsi maksimal formallaşdırılaraq vəzifə və öhdəlik sahəsində reallaşdırıldı. Hətta qadın sağlığına zərərli deyə qadağan olunmuş əmək növlərinə qadınlar təzədən cəlb olundu.

Qadın siyasətinin üçüncü dövrü soyuq müharibə illərinə təsadüf edir. Qadın emansipasiyası ideyasının ən son həddə formallaşması bu mərhələyə aiddir. Təbliğat aparatı cinslərin tam bərabərliyinin qərarlaşmasını iddia etsə də, dövlət idarəetməsi və ictimai rəy bu iddianın uydurma olmasının fərqindəydi. Əslində bu dövrdə qadın məsələsinə istinad beynəlxalq ictimaiyyətə ideoloji təsir vasitəsinə çevrilir. Bu yolla inkişaf etməkdə olan ölkələr və sosialist düşərgəsi ölkələri sovet dövlətinin müsbət obrazının cazibəsinə gətirilir. Bu üçüncü dövr analıq və uşaqların dəstəklənməsi dövrü olaraq da tarixə düşüb.

Sovetlər Birliyində cinslərə, qadın məsələsinə yönəli həyata keçirilən tədbirlər, xüsusən, qadın siyasətinin birinci dövrü məsələnin dominant diskursa tabe tutulmasına ən yaxşı nümunədir. Yeni qurulmuş dövlətin ideoloji sistemi sosial-iqtisadi islshatları dəstəkləmək istiqamətində fəaliyyət göstərirdi. Dünyada ilk dəfə 1920-ci ildə Rusiyada abort qanunla leqallaşdırılır. Həmin il boşanmalar da qanunla leqallaşdırılır.

Yeni dövlətə idelloji baxımdan asan idarə olunan gənclər lazımdı. Bu məqsədlə nikahdankənar doğumlar təbliğ olunurdu. 1923-cü ildə SSRI-də doğulan uşaqların 50%-i nikahxarici olmuşdu. «Qadın uşaq dünyaya gətirən bir maşın kimi sənayeləşmə və kollektivləşmə prosesinə işçi resursunu təmin etməli, öz fiziki qüvvəsini ucuz işçi qüvvəsi kimi dövlətin iqtisadi həyatına sərf etməli idi. Yeni sistem «qadın azadlığı» ideyası altında qadını ailənin və kişinin istismarından xilas edib, dövlətin istismar alətinə çevirirdi **(**Məmmədov, 2018**, s.** 531).

Dövlətin cinsi, ailə siyasəti etnik, mədəni, dini özəllikləri nəzərə almadan yeni diskursun tələblərinə uyğun formalaşırdı. Xalq Komissarlarının 1Yanvar 1918-ci il qərarı ilə17-30 yaşarası bütün(5 uşaq anaları istisna olmaqla)zəhmətkrşlərin intim istifadəsinə verilirdi. 1920-ci ildə yaradılmış «azad sevgi» büroları müraciət edən kişiləri qadınla təmin edirdilər.

1925-ci ildə Moskvada səslənən «Həyaya son!», «Ailəyə son!», «Nikaha son!» şüarları yerlərə, Azərbaycana da gəlib çıxmışdı. Avtobusun üstündə uzanmış çılpaq qadın o illər seksual siyasətinin rəmzi olaraq bu gün də xatırlanmaqdadır. Bənzəri seksual inqilab dünyanın heç bir ölkəsində yaşanmamışdı. Stalinin hakimiyyətə gəlməsi ilə dövlətin qadın, ailə, uşaq siyasəti də dəyişir.

Qərbdə qadın emansipasiyası və keçmiş Sovetlər Birliyində qadın məsələsinin araşdırılması əsasında bəzi nəticələr çıxarmaq olar:

- Çar Rusiyası və onun mənəvi varisi eks Sovetlər Birliyində qoyulan «qadın məsələsi» daha kompleks xarakterlidir. Ölkənin sosial, siyasi, iqtisadi problemlərinin kompleks həllinə yönəlidir;
- Qərbdə meydana çıxan qadın emansipasiyası ideyası, onun birinci, ikinci dalğa feminist hərəkatda reallaşması daha dar, əsasən siyasi tələblərlə (ilk növbədə seçki hüququ) müşayiət olunan yanaşmadır;
- «Qadın məsələsi»nin ideya müəllifləri kişilərdir;
- Feminist hərəkatın ideoloqları qadınlardır (marksist, sosialist feministlər ümumi hərəkatın hissələri kimi istisnadırlar);
- Qadın məsələsinin qoyuluşu, adding siyasətinə uyğun kvota sisteminin tətbiqilə yaranan qadın fəallar, məsələn, parlamentdə qadın fraksiyalarının fəallığı formal xarakterlidir, onlar hakim ideologiya, siyasi kursun qeyd-şərtsiz təbliğçiləridirlər;
- Qərbdə «öz alın təri» ilə mövqe əldə edən qadınlar fəaliyyətlərində hərəkat, qrup maraqlarını şəxsi maraqlardan üstün tutmaq məcburiyyətindədirlər;
- Adding, kvota sisteminin tətbiqi ilə meydana çıxan qadın-liderlər qadın maraqlarına biganədirlər, öz aralarında qadın dayanışması nümayiş etdirə bilmirlər;
- Sovet emansipasiya siyasətinin paternalist yönümü aşkardır- bu siyasətin «yuxarı»-dan gerçəkləşməsi qadını sadəcə bu siyasətin obyektinə çevirdi. Qadın emansipasiya siyasətinin subyekti ola bilmədi;
- Sovetlər birliyinin qadınlara yönəli siyasətinin ikili xarakteri bir tərəfdən, qadınların bərabər imkan və bərabər hüquq əldə etməsinə yönəli sosial siyasət, diğər tərəfdən, bütün bu siyasətin epizodik xarakterində idi. Həyata keçirilən miqyaslı tədbirlərə rəğmən qadına ənənəvi münasibət dəyişməmiş qalmışdı. Retrospektiv yanaşmada sovet dövlətinin qadın siyasətini qiymətləndirsək, konstitusiya prinsipi, qanun bazasına rəğmən keçmiş SSRI-də faktik cinsi

bərabərlik olmayıb. Bunun bir səbəbi də qanunvericilikdə əksini tapmış müddəaların ictimai rəylə dəstəklənməməsidir.

Bir daha metodologiya haqda

Yəqin ki, humanitar elmlərin təbiət, texniki, dəqiq elmlərdən əsas fərqlərindən biri də anlayışların, metodologiyanın qeyri-müəyyənliyidir. Fəlsəfəni birmənalı humanitar sahəyə aid etmək doğru olmasa da, bu sahədə işin metodoloji çətinlikləri əslində yaxşı məlumdur. Qadın refleksiyası, onun fəlsəfə tarixində araşdırılmasını çətinləşdirən başlıca məsələlərdən biri metodoloji, konseptual bazayla bağlı çətinliklərdir. Hərçənd patriarxal düşüncə qadının özünün düşüncə qabiliyyətini şübhə altına alır. Bəri başdan deyək ki, qadın düşüncəsinə münasibətdə ən başlıca əks-arqumentlərdən biri qadının məntiqli düşünə bilməməsi iddiasıdır. Bütün fəlsəfə tarixini mizoginiya tarixi olaraq görən feministlər fəlsəfə klassiklərini müzakirə obyektinə çevirməklə bunun əksini sübut etməyə çalışmışlar. Xüsusən, müxtəlif elm, incəsənət sahələrinə münasibətdə "dahi qadın yoxdur" fikri feministlər arasında ən çox rezonans doğuran məsələlərdəndir. Feminist fikir bu məsələnin qoyuluşunda əslində 3 mərhələ adlamış sayıla bilər. İlkin etiraz qadın və kişilərin həyat şəraiti, konkret olaraq qadının cəmiyyətdəki sosial, siyasi statusunu nəzərə almaqla sadəcə özünüifadə imkanı olmaması yönündəki spekulyasiyalarla bağlıdır. Qadın cəmiyyətdə qul, kölə durumundaydı, onun təhsil, hər hansı qabiliyyətini inkişaf etdirəcək ixtisas təhsili almaq imkanı yox idi. Amma filosofların qadın düşüncəsi ünvanına səsləndirdikləri etimadsız fikirlər yanında azad (məhz ailə, məişət öhdəliklərindən azad qadın) qadın fenomeni də görünməkdədir. Yunan heteraları, yapon geyşaları, saraylarda xüsusi məqsədlə yetişdirilən qızların ədəbiyyat, sənət və hətta elm sahəsində sərbəst mühakimə yürüdüb kişi alim, sənətkarlar üçün ilham pərisi olmaları yaxşı məlumdur. Problemin qoyuluşuna yanaşmada ikinci mərhələ tarixdə iz qoymuş qadınların axtarışı ilə bağlıdır. Bu məsələ ədəbiyyat, elm, incəsənət sahəsində unudulmuş qadın-müəlliflərin axtarışı formasında ifadə olunub. Bu sahədə görülən işlərlə Qərbdə, eləcə də bəzi Şərq ölkələrində tarixin yadda saxlamadığı qadın-müəlliflər aşkar edilərək ümumi tarixə qazandırıldı. Amma bu məsələyə münasibətdə əsl dönüş nöqtəsi "dahilik" anlayışının özünün yenidən mənalandırılmasıyla bağlıdır.

Yeni rakurs

Günümüzdə "qadının refleksiyası" (hərçənd qadın məsələsinin qoyuluşu eks sovetlər məkanında bu ifadəni də qeyri-məqbul hesab edir) dedikdə, tarix səhnəsində qadın obrazının inkişaf dinamikası nəzərdə tutulur. Yəni mövzu qadın obrazlarının dəyişməsi, rol-modellərin bir-birini əvəzləməsi ətrafında hallanır. Müasirliyin alternativ nəzəriyyələri məsələnin araşdırılmasına öz yeni metodlarını təklif edirlər. Yuxarıda söylədiklərimizdən də göründüyü kimi feminist nəzəriyyədə məsələnin qoyuluşu dəyişir. Məsələn, Qrizelda Pollok məsələni araşdırma rakursunu dəyişməyi təklif edir. Bu yanaşmanın əsasında klassik "qadın obrazı" anlayışını "qadın ideoloji diskursda məzmun kimi" təsəvvürü ilə əvəzləmək durur. Yəni feminist kritika cinsi reprezentasiya məsələsini kontekstuallaşdırmaqdan söz açır **(**Pollock, 1987, s. 40).

"Qadın obrazı" anlayışından imtinanın əsasında tarixi diskursun nəzəri əsasında duran patriarxal interpretasiya modelinə etiraz dayanır. Bu modelin qadın obrazlarını pozitiv təsviri ehtimalı az olduğundan (müzakirələr gözəllik idealları, xeyirxahlıq, mənəvi təmizlik kimi ilk baxışda qadın obrazları ilə birbaşa əlaqəsi görünməyən məsələlər ətrafında aparılır) *reprezentasiya ideologiyası*ndan danışmaq daha doğru olar. Feminist kritika artıq tanış tekstlərin altenativ oxu imkanı məsələsini qabardır. Yəni qadın müəlliflər aramaq əvəzinə məlum mətnlərin yenidən oxunması əsasında mövcud ideologiyaya "qarşı çıxan" tamaşaçı və ya oxuyucu (resisting reader) imkanları üzə çıxarılır. Cinsi reprezentasiya məsələsinin kontekstuallaşması resepsiya və oxuyucu/tamaşaçı "cavabları"na əsaslanan nəzəriyyə əsasında

mənalandırılır. Bu planda bir incəsənət əsəri, ədəbiyyat nümunəsi müxtəlif estetik ideologiyalar güzgüsündə öz tükədilməsi tarixi olaraq da interpretasiya oluna bilər. Estetik ideologiyalar da öz növbəsində sosial qrupların ideologiyaları ilə determinə olunur. Məlumdur ki. klassik mədəniyyətin bir çox teksti görünən "qapalılığ"a rəğmən semiotik planda müxtəlif resipiyent qruplarına ünvanlanmış olur. Feminist kritikanın ilk postulatı, burdan göründüyü kimi, mətnin çoxcalığı (çox sayda yozuma açıq olmasında) tarixdən tanış mətnləri təkrar oxu imkanını sanki legitimləşdirir. Tamlıq, əlaqəlilik, ardıcıllıq, kogerentlik və ziddiyyətsizlik ayrı-ayrı fraqmentləri birləşdirən baxışla təyin olunur. Mətni klassik oxu anlayışı üçün mətni unifikasiyaedən oxu anlayışı xarakterikdir. Hər şeyi, ayrı-ayrı elementləri ümumi bir əsasda izah cəhdidir. Bu əsas isə adətən dominant ideoloji sxem olur. İzahagəlməz detallar əhəmiyyətsiz, müəllifin səhvi hesab olunur.

Feminist kritika resepsiya və interpretasiyaya biganə qalmır, marağı reprezentasiyaya, təsvir olunandan onu qavrayışa, onu interpretasiya edən şüurda yaranan real həyatına, "varlıq dünyada"ya yönəldir. Feminist kritika kontekstində birinci dərəcəli məsələ hakimiyyət və onu görmə arasında münasibət olur. Yəni dominant ideologiyanın reprezentasiya siyasəti və interpretasiyanı necə təyin etməsi məsələsi araşdırılır: biz necə görürük, kim baxır, nəyə baxır, hakimiyyət münasibətləri baxımından bunun nəticələri nədir və s. Başqa sözlə, feminist kritika görmə və hakimiyyəti eyni düyündə birləşdirir, müxtəlif vizual praktikalar vasitəsilə tarixi və sosial münasibətlər aşkarlanır- perspektivdən tutmuş nəzarətə qədər.

Postfeministlərə görə, gender hər şeydən öncə reprezentasiya, performans effektidir, müxtəlif mədəni praktikalar- dil, ədəbiyyat, incəsənət, elm araçılığı ilə kişiyə, qadına aid olanın differensiasiyası prosesidir. Daha geniş fəlsəfi kontekstdə reprezentasiya reallığın mimetik təkrar istehsalı kimi öz əvvəlki əhəmiyyətini itirir. Reprezentasiya deyəndə, ideyaların təkrar istehsalı üsulu, mədəniyyətin öz-özü haqda nə düşünməsi, yəni dünyanı müəyyən növ görmə üsulunun manifestasiyası başa düşülür. Məhz reprezentasiya mədəniyyətdə dominant ideologiyanı, tabelilik formalarını legitimləşdirir və öz əsasına görə siyasi olur. Məsələn, «rəssamın çəkdiyi rəsm onun görmə hisslərinin qeydə alınması yox, özünəməxsus ekran kimi qiymətləndirilə bilər. Bu ekranda bədən hissələrdən toplanır, bizsə onu fantaziya matrisası kimi dəyərləndiririk. Bu, görülənin registrasiyası yox, vizuallaşmasıdır. Və nəyinsə yox, daha çox nə üçünsə vizuallaşmasıdır. Şəkil bütün referensiyaları, sitat, şüursuz investisiyaları, xatirələri ilə birgə mətnin məkanıdır» (Gouma-Peterson – Mathews, 1987, s. 330).

Azərbaycan fəlsəfəsində qadının reprezentasiyası

Hər bir xalqın milli düşüncəsi, ilk öncə mədəniyyətin ilkin qaynaqları sayılan folklor nümunələrində əksini tapır. Mədəniyyətin əsasında duran ənənənələr sistemi uyğun xalqın özünə xas dünyasını yaradır. Y. Evolanın fikrincə, «ənənə məzmununa görə insan üçün yalnız inisiasiya yoluyla anlaşıla bilən fövqəldünya səviyyəsindəki bilikləri özündə təcəssüm etdirir… Formanın deyil, məzmunun vacib olduğu belə ənənəvi dəyərlər ki, varlığın sakral əsaslarının heç kim tərəfindən şübhə altına alınmadığı bir zamanda yaradılmışdı» **(**Xəlilov, 2001, s.197). Bu mənada cinsi simvolika, bizim situasiyada Azərbaycan qadını kimdir, amalı, məqsədi nədir, tarixdə nə kimi rol oynaya bilər(mədəniyyətdə qadın subyektivasiyası məsələsi) kimi məsələlərin ilkin qoyuluşu, kodları məhz miflərdə, dastanlarda, nağıllarda, atalar sözləri, bayatılarda (qadın düşüncəsi daha çox bu kiçikhəcmli, fraqmentar folklor nümunələrində əksini tapır) axtarılmalıdır.

Türk tarixinin ən xarakterik xüsusiyyəti bu tarixin sənədləşməməsində, yazılı mənbələrinin olmaması və ya çox az olmasındadır. Türklərlə bağlı məlumatlar qonşu xalqların yazılı mənbələrində aşkar olunur ki, onların da tərəfsiz olma ehtimalı azdır. Türk inanc sistemi də bu cür qarmaşalar içində itib-batır. Türklərin din adı olan tanrıçılığın (hərçənd türklər öz dinlərini adlandırmır, bu dinin peyğəmbəri, ibadətgahı yoxdur) dual dünyagörüşündən

evolyusiyası iddia olunur, onda yunan, Roma panteonuna uyğun strukturlar, ilahlar, ilahələr aranır. Bununla belə son araşdırmalar bu dinin monoteist görüşlərə daha yaxın, panteon təşkil etməsi iddia olunan ilahların isə Göy Tanrı ətrafında cəmlənmiş hami ruhlar-əyələr olması qənaətinə gətirir **(**daha ətraflı bax**-** Cəlal Bəydili, 2005 Istiqbal xalq ədəbiyyatınındır (seçmə yazılar), Bakı**).**

Etnik-mədəni birlikləri var edən, mövcudluqlarını təmin edən mifoloji strukturlardır. Ritual-mərasimləri şərtləndirən də bu strukturlardır. Zamanla, dövr dəyişdikcə mifoloji şüur arxa plana keçincə bu strukturlar yoxa çıxmış kimi görünsə də, onlar bədii ədəbiyyat və başqa sənət sahələrinə mifik ad, motiv, süjet olaraq səpələnib mədəniyyətin alt strukturları kimi yaşamaqda davam edirlər. Mifoloji struktur bütün sonrakı dəyişmə, transformasiyalara rəğmən invariant struktur olaraq qorununb saxlanır. Türk mifologiyasının arxaik strukturlu belə obrazlarından biri Ulu Ana, Ulu Ağ Ana, Ilahə Ana adlandırılan kompleks strukturdur. Bir neçə dəfə transformasiyaya uğrayan Ulu Anadan müstəqil funksiya daşıyan obrazlar meydana çıxmış, hər biri ayrılıqda fəaliyyət göstərməyə başlamışlar. Onlar bəzən Ulu Ananın bir neçə funksiyasını daşısalar da, ayrılıqda onu kompleks təmsil edə bilmirlər. Ulu Ana obrazı ambivalent təbiətli ritual-mifoloji varlıq kimi həm nizamlayıcı kosmik başlanğıc, həm də dağıdıcı xaos başlanğıcıdır. Ulu Anadan qopan eyni mifoloji struktur bəzən həm oğul-uşaq verir, həm də ona mane olub əlindən ala bilir. Ulu Ana su stixiyası ilə bağlıdır və Yer üzündə nə varsa hamısına nəfəs, can verən odur. Hətta dağ və su əyələri hər şeyi bilən Yer ananın konkret təzahür şəkilləri hesab olunur. Ulu Ana metaforik yox, canlı varlıq olaraq güman ediləndir. Arxeoloji qazıntılar zamanı tapılan iri, sallaqdöşlü qadın heykəlləri onun artım, bolluq-bərəkət düşüncəsiylə bağlı olmasını təsdiq edir. Kişi şamanlar mərasim icra edərkən qadın paltarı geyməsi, qadın papağı qoyması Ulu Ana obrazının təcəssümü olmalarından irəli gəlir. Ullu Ana haqda bu söylənənlər mədəniyyətin invariantlarını üzə çıxarmaqdan çox müasir azərilərin davranış məntiqini anlamaq istəyilə bağlıdır. Ulu Ana obrazı modifikasiyaya uğramış şəkli ilə mədəniyyətin sonrakı qatlarında, əfsanələrdə, nağıllarda, dastanlarda, bayatılarda yenidən qarşımıza çıxır. Məsələn, nağıllardan birində pəri qızı yeni doğulmuş körpəsini çaya (suya) atır, məlum əfsanədə atası Saranı qurtarmaq üçün Arpaçaya tullayır (yeri gəlmişkən, su əyəsi hesab olunan Sarı qız da Ulu Ana obrazının törəməsi və ya modifikasiyalarından biridir). Türklərdə ana kultu məhz Ulu Ana strukturu ilə bağlıdır. Iddia olunduğu kimi patriarxal dünyagörüşü (oğul anası statusu)ilə yox. Məlumdur ki, Qərbi Avropa fikir ənənəsi yunan miflərinin yozumunu bir çox istiqamətdə universallaşdırır. Başqa xalqlarda, o cümlədən, bizdə də bənzər strukturlar, süjetlər arayışı müşahidə olunur. Eyni struktur, süjetlər tapılmayınca, bu, millətin mənəvi sərvətlərinin kasadlığı, zəifliyi ilə əlaqələndirilir və ya yanlış yozulur.

Dastanlarda adı keçən bir olay- buta alma. Demək olar, bütün dastanlarda ana xətt kimi keçən bu olay müasir məntiqi-rasional təfəkkür baxımdan izahı yox kimi görünür. Məlum «Füzuli eşqi» üstünlük dərəcəsi yox, alay mövzusuna çevrilib. Bizim ədəbiyyatımızda, sənətimizdə sevgi-məhəbbət mövzusu əndazəsini aşmış durumdadır.

Qadın Azərbaycan dastan, nağıl və başqa folklor nümunələrində, orta əsrlər, yeni dövrdə sevgi obyekti kimi

Dünyagörüşünün ilkin qatında türklərdə kosmoqonik miflər ağırlıqlı olduğu üçün burda sevgi mövzusu aydın formalamayıb. Qadın başlanğıc əsasən Ulu Ana mifik strukuru ilə bağlıdır ki, burda önə çıxan qadının törədici, təbiətlə assosiasiyalaşan hami, bərəkət, məhsuldarlıq əlamətidir.

Məhəbbət mövzusu dastanlarda önə çıxır. Buta alma süjeti, demək olar ki, bütün dastanlarda rastlanır. Buta alan kişi (oğlan yox?) və qız (qadın yox?) haqq aşığına dönüşür, qəfil çalıb-oxumağa başlayır, gizli mətləblərdən xəbər bilir. Bu olayın mahiyyəti, zənnimizcə, şüurun genişlənməsi təcrübəsi yaşanmasındadır. Buta almaq bir növ inisiasiya mərasimi

yaşamaq kimi bir şeydir. Bütün xalqların taleyində bənzər təcrübələr müşahidə olunur. O cümlədən, Dədə Qorqud dastanlarında ad almaq üçün gənclərin göstərməsi gərəkən hünər buna misaldır. Maraqlı odur ki, buta mövzusu ad dəyişsə də Azərbaycan ədəbiyyatında, mədəniyyətində yaşamaqda davam edir. Azərbaycan tarixində böyük şairlər, dövlət adamlarının çoxunun başından belə bir sevgi macərası keçir və onun əsl məzmunu məhz şüurun genişlənməsi aktıyla bağlıdır.

Nağıllarda qadın yenə də sevginin obyekti durumundadır. Gözəl qənimət olaraq qəhrəmana verilir. Qarşılıqlı sevgi mövzu deyil, yəni qadın sevginin subyekti qismində çıxış etmir.

Orta əsrlər məhəbbət mövzusunun ən yüksək səviyyədə, Füzuli şeirlərində tərənnüm olunduğu dövrdür. Doğrudur, yenə təsvir olunan kişi hisləridir, qadın canalan afətdir. Meydana çıxan qadın-şairələr də (Məhsəti Gəncəvinin gözəl rübailəri bu dövrə aiddir) kişi forma və üsullarından faydalanır. Bununla belə qadın-şairələrin yaradıcılığını bu aspektdə də araşdırmaq lazımdır. Çünki qadın bu şeirlərdə subyekt qismində çıxış edir.

Yeni dövr deyəndə, ilk növbədə maarifçilər yada düşür. Azərbaycan maarifçilərinin, istər erkən, istər sonrakı, yetkin dövründə qadın azadlığı aparıcı mövzudur. Sevgi mövzusu realist ədəbiyyatın meydana çıxmasıyla arxa plana keçir. Qadın azadlığı mövzusunun bu qədər aktuallaşması isə məsələyə kompleks yanaşmayla bağlıdır. Yəni bu, qadının yox, cəmiyyətin məsələsidir və qadının cahillikdən qurtulması bütövlükdə cəmiyyətin qurtuluşu deməkdir. Bu dövr, xüsusən, XX əsrin əvvəllərində ədəbiyyatda meydana çıxan qadın surətləri rəngərəngdir (Cəfər Cabbarlının əsərlərini yada salaq) və cəmiyyətin inkişaf istiqaməti, dominant diskursun diktəsilə meydana çıxsa da, milli-fəlsəfi, mifoloji şüur elementləri müşahidə olunur **(daha ətraflı bax** Xəlilov, 2001**)**.

Qadın islama görə

Qadın mövzusunun rasional planda araşdırılması deyəndə, ən qiymətli yazılardan biri, bəlkə birincisi Əhməd bəy Ağayevin 1901-ci ildə nəşr etdirdiyi "Qadın islama görə və islamda" məqaləsi hesab oluna bilər. Məqalədə müsəlman dünyasında qadın əgər belə demək mümükünsə, ən tərəfsiz, obyektiv formada təqdim olunur. Avropalı tədqiqatçıların müsəlman qadını, islam haqda stereotiplərə dayalı, tərəfli yanaşmasına qarşı Əhməd bəy tam başqa qadın tarixi ortaya qoyur. Bu məqaləni oxuyanadək nəzərimdə müsəlman Şərqində qadının tarixi fraqmentar, göydəndüşmə idi. Qatı patriarxal münasibətlərin hakim olduğu müsəlman dünyasında Məhsəti, Sara Xatun, Möminə Xatun, Natəvan kimi qadınların peyda olmasının məntiqi izahını tapmaq çətindi. Bu məqalə qadın mövzusu kimi, islamın da bir çox aspektinə işıq tutur. Əhməd bəy xəbər verir ki, qadın müsəlman Şərqində iddia olunduğu qədər hüquqsuz, cahil şəxs olmayıb. Islam da öz mahiyyətinə görə qadını buxov altda saxlayan, evdən çölə çıxıb sosiallaşmaya, təhsil almağa qoymayan qatı patriaxal sistem, struktur qoruyucusu deyil. Əhməd bəy, bir tərəfdən, o vaxtlar, lap indi də Qərbdə islamla, onun peyğəmbəri ilə bağlı stereotpləri dağıdır, Quranda qoyulan bəzi məsələlərə, məsələn, örtünmək məsələsinə aydınlıq gətirir. Islam tarixi boyu qadının vəziyyəti, ona münasibət məsələsini dövr-dövr, mərhələ-mərhələ nəzərdən keçirir. Göstərir ki, Məhəmməd peyğəmbərin dövründəki qadına, onun inkişafına xoş münasıbət ümmiyə və abbasilər dövründə davam edir. Amma müsəlman qadın obrazının zəif düşməsi bu sonuncuların hakimiyyəti dövründə başlanır. Bu, bir tərəfdən, Əhməd bəyin iddia etdiyi kimi ifrat zənginləşmə, eyş-işrətə uyma ilə, digər tərəfdən, öz ən yüksək inkişaf səviyyəsinə çatmış ərəb sivilizasiyasiyasının tənəzzülə başlaması, ona fars, suriyalı təsirinin artmasıyla bağlıydı. Müsəlman tarixi Ümmi Səlimə (birinci abbasi xəlifəsi İbn Səffanın qadını), Harun ər Rəşidin qadını Zübeydə və baçısı Abbasə, I Mötəzidin qadını Qətr-un Nada (sonuncu öz sarayında "Ədəbiyyat, elm və sənət həvəskarları cəmiyyəti " yaratmış və dəstəkləmişdi, şəxsən məhkəmə tribunalında çıxış etmişdi) kimi maarifçi hökmdar qadınlarıyla yanaşı

mədrəsədə təhsil verən qadın-alimlərə də- Fərxun-Nisa(ədəbiyyatçı), Ümməl –Xeyr Fatimə və Ümməl İbrahim əl-Yezdani kimi teoloq alimlərə də şahid olub. İslam türk mənşəli hökmdarların hakimiyyəti təhsilə, o cümlədən qadın təhsilinə loyal münasibəti ilə seçilib. "Qaniçən" Teymurləngin özü və oğulları hər yerdə məktəb, kitabxana açıb. Qadına münasibətin kəskinləşməsi islamda məhz İran, Suriya təsiri ilə əlaqəlidir.

Əhməd bəyin məqaləsindən çıxan nəticə- qadının Şərqdə Qərbdən geri qalmasının səbəbi islamla, onun mahiyyəti ilə bağlı deyi, müsəlman Şərqində müəyyən səbəblərdən dinə verilən xüsusi mövqe ilə bağlıdır. "Müsəlman dini öz mahiyyətinə görə həyatsevər, proqressivdir. Onda fatalizm insan taleyi üstə asılı qarşısıalınmaz güc yox, artıq baş vermişlə post factum barışmaq yönümlüdür" (Araев, 2006, s.108).

Yusif Vəzir Çəmənzəminlinin qadın mövzusunda Azərbaycanda və ondan kənarda çap etdirdiyi yazılar da qadın mövzusunda araşdırmaların ən çox müraciət etdiyi mənbələrdəndir.

"Arvadlarımızın halı", "Qanlı göz yaşları", "Ana və analıq" haqda məqalələr qadının ağır vəziyyətini açıb göstərməklə bərabər məsələyə fərqli rakurslarda yanaşmağa da imkan verir.

"Çadra ətrafında" adlı məqalədə müsəlman Şərqində qadının statusunu müəyyənləşdirmək üçün ta qədimdən türklərdə, farslarda və ərəblərdə qadına münasibəti araşdırır. Müəllif məqalədə "qadın" sözünü ifadə edən söz-anlayışların filoloji təhlilini verir ki, bizim mədəniyyətimizdə adlandırmadan (qadına aşağılayıcı münasibət) qadına münasibəti ifadə etmək istəyən müəlliflərin əsas istinad mənbələrindəndir (Çəmənzəminli, 2004, s. 110**).**

Qadının türk, fars, ərəb cəmiyyətlərində vəziyyətini araşdıran ədib ilk öncə həyat şərtlərindən irəli gələn fərqlərə diqqət çəkir: türk qadınlar ailə təsərrüfatının idarəedicilərdir. Kişilər daha çox savaş, ulusun müdafiəsində görəvli olduqlarından ev, təsərrüfat, uşaqlar, ticarət onların fəaliyyət sahəsidir. Qadınlar kişilərlə bərabər bir növ müasir parlamenti andıran siyasi yığıncaqlara qatıla, söz deyə bilər. Çəməmzəminli yunan, ərəb səyyahlarının verikləri məlumatlara dayanaraq ordu, dövlət başçıları arasında türk qadınlara təsadüf edilməsindən xəbər verir. Herodot, İbn Bətutənin həməzənlər (müasir deyimlə amazonlar) haqda verdikləri məlumatlar xüsusi maraq doğurur. Maraqlıdı ki, həməzənlər orta əsrlərdə də tarix səhnəsindən itmirlər. 15-ci əsr Avropa səyyahı Qlavixo Teymurləngin yanına səfər zamanı Çin hüdudlarında yaşayan həməzən-türklərdən xəbər verir. Çəmənzəminli türklərdə saray həyatının təhlili zamanı qadının dəyişik vəziyyətinə diqqət çəkir- türklərdə çoxarvadlılıq başlamış, saray çəkişmələri qadına münasibəti və qadınlararası münasibəti dəyişmişdir.

İranda günümüzdə qadına xüsusi münasibətin (bir tərəfdən qadın ən dəyərli, incə əşyadır, digər tərəfdən, heç bir hüququ yoxdur) köklərini açır, çadranın islamın ayrılmaz atributuna çevrilməsində farsların xidmətindən bəhs edir. Farslar çox məsələdə olduğu kimi qadının örtünməsində də ifrata varmışdılar və zamanla bu örtük qadının müsəlman cəmiyyətində vəziyyətinin simvoluna çevrilmişdir.

Ərəblərə gəlincə, Çəmənzəminlinin bir təsbiti maraqlıdı- ərəb qadını heç də iddia edildiyi kimi islama qədər haqsız-hüquqsuz, evdən bayıra çıxmayan övrət deyildi. Səhrada kişilərlə bərabər at çapıb savaşan, gərəkəndə sözünü deməyi bacaran hüquq sahibiydi. İslam onu Həvvanın günahının varisinə çevirməklə evə qapayıb, söz haqqını əlindən aldı. Əlbəttə, Çəmənzəminli islamın qadına verdiyi imkanları (Quranda təsbit olunmuş boşanmaq imkanı, qadın vərəsəliyi- islama qədər qadın nə atasından, nə ərindən vərəsə haqqına malik deyildi, evlilik təsbit olunur, ərin qadın, uşaq qarşısında borcu qanuniləşdirilirdi) danmır, amma islamın birmənalı qadının vəziyyətini yaxşılaşdırmasını sual altına alır.

Çəmənzəminli müasiri olduğu XX əsrin əvvəllərində tək Azərbaycanda yox, bütün islam Şərqində qadının hüquqsuz, cahil vəziyyətini, bütövlükdə müsəlman dünyasının geridə qalmasının əsas səbəblərindən birini dinin cəmiyyət həyatında artan rolunda görür.

Çəmənzəminli və Əhməd bəy Ağayevin müsəlman Şərqində qadının vəziyyətini tarixi təhlilindən göründüyü kimi qadının hüquq və azadlıq imkanları yüksələn xətt üzrə inkişaf etməmiş, zaman-zaman dəyişmişdir.

Azərbaycanda sovet dövrü qadın məsələsinin qoyuluşu məqalənin əvvəlində təhlil olunur.

Müasir dövr Azərbaycanda qadın rol-modellərin çeşidlənməsi (feminist nəzəriyyələrdə cinsi identiklik məsələsinin klassik qoyuluşundan qeyri-klassik qoyuluşuna keçidə uyğun) Azərbaycanın qloballaşan dünyanın hissəsinə çevrilməsi fonunda baş verir. Beynəlxalq təşkilatların, xüsusi maliyyə-qrant təşkilatlarının fəaliyyəti ölkənin qadın, hətta uşaq, ailə siyasətinə yön verir. Azərbaycan qoşulduğu beynəlxalq konvensiya və qərarlara, eləcə də qəbul etdiyi qanunvericilik aktlarına görə ölkənin iç siyasətini müəyyənləşdirir.

Belə bir dövrdə artan feminist meyllərdən söz açılır **(məsələn, bax-** Akimova Elnarə Seydulla qızı, 2017. Müstəqillik dövrü Azərbaycan poeziyası müasir ədəbi təmayüllər kontekstində. Filologiya üzrə elmlər doktoru elmi dərəcəsi almaq üçün təqdim edilmiş dissertasiya, Bakı**)**

Feminist şüarlar istər bəzi qadın QHT-lər, siyasi partiyaların qadın qolu (sosdemlər), eləcə də ədəbiyyatda, gənclər arasında tez-tez səsləndirilir.

Ədəbiyyat bu meyl, şüarların əhatə çevrəsini təyin etmək üçün göstərici ola bilər. Elnaz Eyvazlı**,** Xuraman Hüseynzadə, Sevinc Pərvanə, Günel Mövlud, Sevinc Çılğının şeirləri sadəcə qadın hiss-duyğularını dilə gətirmir. Qadının yeni situasiyaya- kişinin hüquq və azadlıqlarla yanaşı onlara görə məsuliyyəti də qadına qaytardığı duruma cavab reaksiyasıdır. Qarşı cins nümayəndəsinin bu çağırışlara cavabı yeni mənəvi situasiyadakı qeyri-müəyyənliklə yanaşı, kişi olma üstünlüyünü qoruma xülyasından xəbər verir.

Elnarə Akimova adı çəkilən dissertasiya işində müasir Azərbaycan ədəbiyyatında yeni meyllərdən söz açarkən postmodernist meyllərə xüsusi deyinir. Bəzi əsaslandırmaların absurd olması, məntiqi səslənməməsinin altını çizir. Kamal Abdullanın «Unutmağa kimsə yox» əsərinin qəhrəmanı aspirant çiçəkli yazının şifrəsini çözməklə böyük tarixi həqiqətin üstünü açacağına əmindir. Oysa çiçəkli yazının bir məhəbbət məktubu olması üzə çıxır**.** Məsələ də bundadır. Bizim milli kimliyimiz tarixi sənədlərdə yox, bu məhəbbət məktubunda saxlıdır.

Azərbaycanda feminizm olubmu və ya mümkünmüdür sualının cavabını elə bu «feministlər»in yaradıcılğına azca nəzər salmaqla müəyyənləşdirmək olar. Qərbdə feministlərin əsas tələbləri siyasi hakimiyyət tələb etmələri ilə bağlıdır. Hətta özəl həyat belə bu tələblərə tabe tutulur. «Şəxsi olan siyasidir». Bizdə qadının etirazı imkan, hüquq bərabərliyindən yana yox, kişinin əvvəlki kişi olmamasından, məsuliyyətsiz, evə, ailəyə başçı funksiyasını itirməsindən dolayıdır. Feminizmin Qərbdə inkişaf tarixini izləmək belə bir gerçəyi ortaya qoyur- Feminizm fərdi azadlıq ideyasıyla bağlıdır və bu səbəbdən Ingiltərə, Fransa kimi ölkələrdə meydana gəlib inkişaf edir. Almaniya kimi kollektivist cəmiyyətə malik ölkə feminizm üçün əlverişsiz mühit hesab oluna bilər. Bütün bu mülahizələr Azərbaycana münasibətdə fərqli qadın kimliyindən söz açmaq gərəyi doğurur.

Azərbaycan fəlsəfəsində qadın identikliyi

Qadın identikliyinin fəlsəfi konsepsiyalarını Qərbdə feministlər işləyib hazırlayıb. Bu məsələyə iki cür yanaşma esensialist və qeyri-esensialist yanaşma uyğun olaraq fərqlər nəzəriyyəsi nümunəsində fransız feminist məktəbi və ingilis-amerikan feminist məktəbi misalında təqdim olunur (bu haqda ətraflı bax- Abbas, 2014, s.238-256;**)**. Son konsepsiyalar postmodernist əsaslı olduğundan kifayət qədər çevik-flexible hesab olunur, qloballaşmanın dünyanı böyük kənd halına gətirdiyi günümüzdə dünyanın hər yerində özünü doğru göstərmə ehtimalını artırır.

Bununla belə, yuxarıda feminizm haqda söylədiklərimizi də nəzərə almaqla Azərbaycana münasibətdə fərqli qadın identikliyi konsepsiyası işləyib hazırlamaq ehtiyacını dilə gətirməliyik.

Əvvəla, feminizm (marksizm də bu kritikadan geniş istifadə edir) patriarxat haqda təsəvvürləri çox universallaşdırır. Hər yerdə, hər zaman hər şeyi patriarxal münasibətlər prizmasından qiymətləndirməyə çalışır və dolayısı ilə kişi düşmənçiliyi doğurmuş olur ki, bu da bizimki kimi ənənəvi cəmiyyətlərdə haqlı etiraz yaradır. Oysa daha geniş yanaşmada kişilər də tarixin (patriarxatın yox) qurbanlarlarıdır. Müharibələrdə ən çox kişilər, xüsusən, gənc, cavan kişilər kütləvi şəkildə qırılır, qadınlar daha çevik olmaları səbəbinə dəyişik mühit və dövrə daha tez uyğunlaşa bilirlər. Ümumiyyətlə, daha geniş yanaşmada patriarxat dövrün dominant diskursunun tələblərini yerinə gətirən münasibətlər toplusudur ki, onun kişilərlə, hələ fərd halında kişi ilə elə bir bağlantısı yoxdur. Dil, mədəniyyət bu münasibətləri özü yaradır və təkrar istehsal edir.

Başqa bir məsələ qadınlara qarşı zorakılığın universallaşdırılması məsələsi ilə bağlıdır. Bu məsələdə də feminizmin xidmətləri danılmazdır. Reduksionist, dualist yönümlü Qərb təfəkkürü hər yerdə istismar, ayrılıqlar, fərqlər srayışına rəvac verir. Feminizm Qərb təfəkkürünün bu xüsusiyyətini bir tərəfdən, qeydə alıb tənqid edir, diğər tərəfdən, özü də bu tələyə düşür.

Qadına qarşı zorakılıq, əlbəttə, bütün, o cümlədən, ənənəvi cəmiyyətlərdə mövcuddur. Sadəcə, o, feministlərin iddia etdiyi kimi məhz qadına yönəli deyil. Zorakılıq, şiddət dövrümüzün əsas bəlasıdır və sadəcə etik, hüquqi məsələ deyil. Bütün problemləri sosial kontekstə bağlamağa meyl, məsələnin arxasında duran ekzistensial, qnoseoloji əsasları görməzə, danmaza gətirib çıxarır. Maraqlıdı ki, Azərbaycanda qadına qarşı zorakılığa həsr olunan elmi işlər, məsələn, sosial-fəlsəfi kontekstdə işlənən dissertasiya işləri durmadan artır. Bunu AAK yanında Fəlsəfə üzrə Koordinasiya Şurasının verilərinə dayanaraq sübut etmək mümkündür.

Zorakılıq bütövlükdə cəmiyyətin, dünyanın, zamanın bəlasıdır və ondan kişilər də qadınlar qədər əziyyət çəkir. Suisidin artması insanın mürəkkəbləşən dünya-insan-cəmiyyət münasibətləri qarşısında acizliyinin göstərgəsidir və reduksionist, ayrımçı, rasionalist təfəkkür bu problemin həllini tapa bilməz.

Milli fəlsəfədə qadın identikliyinin fəlsəfi əsaslarına gəlincə, bu, sözsüz, ənənəyə, onun ilkin mənbəyi mif və folklora dayanmalıdır.

Qərb feminist fikri qadının yarımadam (bax, Mahrux, 2014, s.247) hesab olunması tezisindən çıxış edir və qadının identiklik konsepsiyaları bu müddəanı sıradan çıxarmaq yönündə spekulyasiyalar üzərində qərar tutur. Türk mif, folklor nümunələrinə əsaslanaraq, bizim mədəniyyətdə tək qadının yox, kişinin də yarımadam hesab olunması tezisini irəli sürmək mümkündür. Məhz bu iki cinsin bir tamda- ailədə birləşməsi hər iki cinsi tam, bütöv adama çevirir. Mədəniyyətimizdə evlənməmiş, ailə qurmamış erkəyi kişi hesab etməmək bu görüşdən qaynaqlanır. Ümumiyyətlə, Haydeggerüsulu dekonstruksiya tək sözlərə, onların etimologiyasına münasibətdə yox, ənənəyə münasibətdə də çox maraqlı material verə bilər.

Azərbaycan mədəniyyətinin, fəlsəfəsinin ən qabarıq xüsusiyyətlərindən biri bu mədəniyyətdə «örtü», «pərdə» (Əli Abasov) məsələsidir. Gizlilik sadəcə mədəniyyətin özünüqoruma vasitəsi yox, eyni zamanda qnoseoloji prinsipdir. Bu mədəniyyətin, ümumiyyətlə, reflekiyaya qapalı olması anlamında yox, bu refleksiyanın dilə gətirilməməsi, yad gözlərdən gizlədilməsi mənasındadır. Yeri gəlmişkən, yapon fəlsəfəsi araşdırmaçıları da bu fəlsəfənin belə bir xüsusiyyəttindən söz açır. Yaponların, bir tərəfdən, müasir dünyanın elmi-texnoloji çağırışlarına cavab verib, digər tərəfdən, öz milli-mədəni kimliklərini qoruya bilmələrində bu gizliliyin payı böyükdür.

Azərbaycanlıları mərasimçilikdə (toy, yas mərasimlərinə, göstəriş xarakterli əşyalara böyük pullar xərcləmək) günahlandırmaq əsassız sayıla bilməz. Amma ənənəyə münasibətdə dekonstruksiya milli birlik, həmrəyliyin məhz bu bayram və mərasimlərdə formalaşmasından xəbər verir. Ənənəylə ilkin bağlılığını itirən, nəyi niyə etməsini yaddan çıxaran xalq mərasimlərə sadiqliklə öz mili-mənəvi birliyini qoruyub saxlamağa çalışır.

Bütün bu söylənənlər milli fəlsəfə zəminində identiklik (istər qadın, istər kişi) konsepsiyası işləyib hazırlamanın önəmini üzə çıxarır.

Milli fəlsəfəni xalqın ruhani arayışları fenomeni olaraq tanımlasaq, burda mentalitet, psixologiya, özünüdərk və milli yaddaş intellektual dünyagörüşün mənbəyi olaraq çıxış edəcək. Intellektuallığın konsentrasiya və ya gərginlik səviyyəsi rasionallıq göstəricisidir. Fəlsəfə ilkin formasında, yunan ənənələrinə görə rasional yönümlüdür. Məhz bu rasionallıq dərəcəsi milli fəlsəfələrin mümkünlük diskussiyalarını doğuran səbəbdir. «Qərb, Şərq fəlsəfəsi məsələsi dünyagörüşündə rasionalizm kriteriyasını seçmək məsələsidir»**(** Али. Абасов, 2001. Какой была, есть и может стать философия вообше и национальная в частности// Проблемы истории, теории и методологии познания, Баку, Yeni Nəsil**).** Amma Şərqdə ruhani aləmin fəlsəfədən daha geniş, fəlsəfənin bu dünyanın bir hissəsi olması rasionallıqdan başqa düşüncələrin milli fəlsəfə məsələlərində, o cümlədən, milli qadın, kişi identikliyi məsələlərinin işlənməsində zəruri qılır.

Qaynaqlar

Abbas, Mahrux 2014. Müasir feminist nəzəriyyələrdə qadın identikliyi məsələs// Müasir fəlsəfə: idrakın ən yeni istiqamətləri, Bakı, Elm və təhsil, s.238-256;

Akimova Elnarə Seydulla qızı, Bakı-2017. Müstəqillik dövrü Azərbaycan poeziyası müasir ədəbi təmayüllər kontekstində. Filologiya üzrə elmlər doktoru elmi dərəcəsi almaq üçün təqdim edilmiş dissertasiya;

Bəydili, Cəlal (Məmmədov). 2005. Istiqbal xalq ədəbiyyatınındır (seçmə yazılar), Bakı. Xəlilov, Səlahəddin, 2001. Cavid və Cabbarlı. Müxtəlifliyin vəhdəti (fəlsəfi etüdlər), Bakı, Azərbaycan Universiteti nəşriyyatı.

Çəmənzəminli, Yusif Vəzir, 2004. Biz kimik? Məqalələr, Bakı, Nurlan, s. 110

Gouma-Peterson Th., Mathews P. 1987 «The Feminist Critique of Art History», The Art Bulleten LXIX, Sept;

Harding Sandra, СПб.: 2000 Introduction/ Is there a feminist method, pp.1-14, Смит Д. Социологическая теория. Методы патриархатного письма// Хрестоматия феминистских текстов;

Məmmədov, Rauf. 2018. Tarixdə qadının yeri və rolu// Tarixin fəlsəfəsi: retrospektiv və perspektiv, Bakı, Azərbaycan;

Pollock, G. 1987. What’s wrong with Images of Women, Betterton, ed/, Looking on: Images of Feminity in the visual Arts and media (London and New York: Pandora Press, 1987;

Абасов, Али, 2001. Какой была, есть и может стать философия вообше и национальная в частности// Проблемы истории, теории и методологии познания, Баку, Yeni Nəsil.

Агаев, Ахмед бек. 2006 Женщина по исламу и в исламе// Азербайджан в мире, н.4(6), октябрь, с. 98-182;

Батлер Д. 1999. Случайно сложившиеся основания: феминизм и вопрос о «постмодернизме»// Гендерные исследования, №3;

Эвола Ю., Оседлать тигра (перевод с итальян. В. Ванюшкиной), СПб.: Владимир Даль, 2005.

Tarih Sahnesinde Türk Dünyası Kadını Uluslararası Sempozyumu
"Turk Dunyosi Ayollari Tarix Sahnasida" Mavzusida Ellararo Ilmiy Yig'ini
The International Symposium Women of the Turkic World at the Stage of History
BİLDİRİLER KİTABI ● MA'RUZA MATERİALLARİ ● BOOK OF PROCEEDINGS

ULUSAL BASINDA AZERBAYCANLI KADIN

Sevinc Heydarova*

Her edebî basın belli tarihi ve kültürel koşullar içinde edebî akımın gereklerini ortaya koyar ve ifade eder. Edebî basının gücü, ilişkilendirildiği edebî akıma, ifade tarzına ve sunduğu edebiyata bağlıdır. Bu dönemde edebi basın nesnel olarak edebi hareketin ideolojik ve estetik enerjisine bağlıdır ve aynı zamanda kendi karakteri, fikir-sanatsal özellikleri ve önündeki görevlerle ne kadar iyi başa çıktığı ile karakterize edilir. Azerbaycan'da ilk ulusal basın Hasan Bey Zerdabi'nin ismiyle anılır. 1875-1877'de "Ekinçi" gazetesi kuruldu (56 sayı basıldı) ve gazetenin kurucusu Hasan Bey Zerdabi, büyük eğitimci Mirza Fetali Ahundzade aydınlanma hareketini gerçekleştirip uygulayabildiler. Gazetede Hasan Bey Zerdabi, Mirza Fetali Ahundzade ile birlikte Seyid Azim Şirvani, Necef Bey Vezirov, Asker Ağa Gorani gibi 19. yüzyıl yazarları şiir, hikâye ve yazılarını yayımladılar. 20. yüzyılın başlarında Azerbaycan'ın hayatındaki ulusal rönesans havası, devrim olayları, ulusal bağımsızlık ve romantizm hareketinin başlangıcı basında yankılandı. Mahammadağa Şahtahtlı'nın "Şergi-Rus" ("Şərqi-Rus", 1903-1904), Alibey Huseynzade ve Ahmet Bey Ağaoğlu'nun "Hayat" (1905-1906) gazeteleri ("Hayat" ve "Nicat" gazetelerinin bayram sayıları ipek kumaş üzerine yayınlandı. Ve bu gazeteler Nizami Gence'vinin adını taşıyan Ulusal Azerbaycan Edebiyatı Müzesinde sergileniyor). 20. yüzyıl ulusal basını ve kanaat, tarihteki devrimci uyanışın haberçisidir. Bu 20. yüzyılın başlarında Azerbaycan'ın hayatındaki ulusal rönesans havası, devrim olayları, ulusal bağımsızlık ve romantizm hareketinin başlangıcı basında yankılandı. Ondan sonra "Molla Nasreddin" ve "Füyuzat" dergileri, "İrşad", "Taze Hayat" vd. gazeteler yayınlandı (Əhmədov, 2011, s.38-39] ve 20. yüzyılın başında Azerbaycan toplumunun gerçek tercümanı oldu. Araştırmacılara göre, "20. yüzyılın başında Azerbaycan'da 130'dan fazla Azerice ve Rusça basın kuruluşu yayınlandı" [4; s.45]. Dönemin sosyo-politik iklimini yansıtan halkçılığın yanı sıra edebiyata da az ya da çok bu yayınlarda yer verilmiş ve bu matbaada aydınlanma edebiyatının pek çok örneği yayımlanmıştır.

Aynı zamanda Azerbaycan ulusal basını 20. yüzyılın başlarında kamuoyunun gelişmesinde ve kadınların eğitiminde özel bir rol oynamıştır. Bu yıllar Azerbaycan kadınlarının hakları için mücadele ettikleri dönemdir. Şefiga Efendizade, ilk Azerice öğretmeni ve ulusal basında tanınan ilk gazeteciydi. Dönemin zorluklarına rağmen mücadeleci ruha sahip Azerbaycan kadınının hayalleri ve özlemleri "Şergi-Rus" ("Şərqi-Rus"), "Açık Söz", "Azerbaycan", "Işık", "Debistan" gazetelerinde gazetecilik yazılarıyla dile getirildi. "Mekteb", "Şerg kadını" vd. basın sayfalarında yayınlandı. Bahsettiğim gibi, Azerbaycan ulusal basınının kurucusu, ünlü yazar Hasan Bey Zerdabi'nin ömür boyu arkadaşı, eşi, zaten imzasıyla tanınan

* Dr., Azerbaycan Cumhuriyeti Kültür Bakanlığı Nizami Gencevi'nin adını taşıyan Ulusal Azerbaycan Edebiyatı Müzesi, heydarova.sevinj@mail.ru

eğitimci Hanife Malikova, Şafiga Hanım'ın Doğu'da yankı uyandıran gazetecilik faaliyetini övdü ve dedi ki, "kadınların eğitimi konusunda Hasan Bey'den daha fazlasını yapabileceksiniz". Gazetecilik yazılarında Azerbaycan kadınlarına çok yer veren Şafiga Efendizadeh'in yanı sıra Sara Vazirova, Asiya Ahundzade, Sona Ahundova ve diğer aydınlar da imzalarıyla tanınmaya başladı. Daha sonra "Işık" ve "Azerbaycan kadını" dergisinde ulusal basının seçkin temsilcilerinin imzaları yer aldı ve kadınlarımızın gazetecilik faaliyetinin gelişmesinde büyük rol oynadı. Hatice Alibeyova da (1884 - 1961) gazeteci kadınlarımız arasında özel bir yeri olan Azerbaycanlı eğitimci, yayıncı, "Işik" dergisinin ilk kadın editörüdür. Asiya Ahundova, Huraman Rahimbeyzade, Maral Nabizade, Gövher Şövgiye, Saida Şeyhzade, Nabat Nerimanova ve diğer aydın kadınlar, adaletsizliğe ve cehalete karşı kendi yöntemleriyle mücadele etmeye çalışanlar arasında büyük bir umutla "Işık" etrafında birleştiler. Hadice Alibeyova, "Işık" da "Haklarımız" başlıklı bir yazı yazmıştır. Kadınların eşit haklara sahip olması, eğitim ve kültüre çağrılması, toplumsal yaşama katılımı, kadın kulüplerinin açılması, okuma-yazma kursları, çocukların eğitimi, ev işleri ve sağlık konuları vd. gazetecilik yazılarının ana konusuydu. "İşık" gazetesinin ilk sayısı 22 Ocak 1911'de yayımlandı. Bu matbaanın kesintisiz yayını 1912 yılının sonlarına kadar devam etti. Bu nurlu dergi, toplam 68 adet yayımlanmasına rağmen, Azerbaycan halkında zeki kadınların rolünü yücelten, aynı zamanda kadın haklarının teşvik edilmesi gibi yazılarıyla basın tarihimizin ilk kadın dergisi ve aydın basın organı olarak tarihin sayfalarında yerini korumuştur. Haftada bir cumartesi günleri yayınlanan "Işık" dergisi, bilimsel-pedagojik, edebiyat, tıp ve ev hanımlığı konulu bir kadın dergisiydi. Bu Işık altında toplanan dönemin zeki, aydın kadınları Avrupa ülkelerinde yüksek öğrenim görmüş kadınlardı. Hanife Melikova, Rübaba Gasımova, Hadice Alibeyova, Emine Efendiyeva, Şarkiya Ahundova, Sakina Ahundova ve diğerleri gibi aydın kadınların temel amacı, okumak isteyen müslüman kızlar için koşullar yaratmaktı. Aynı zamanda gezetenin temel amacı kadınları bilinçlendirmek ve cehaleti ortadan kaldırmaktı. Tarihçi Sabir Genceli "Ekinçi" gazetesi ve Azerbaycan kadın basını" makalesinde bu konuda şunları yazdı: "1911 yılında Bakü'de Azerbaycan milli basını ailesinde "Işık" adlı ilk kadın dergisi kuruldu. Ön yüzüne bir güneş resmi çizilmişti. Örtülü bir kadın bebeğini elinden tutar ve yeni doğan güneşi işaret eder. Dergi bu simgesel imajla, eğitim ve kültürün ışığı olan kadınları ışığa çağırdı" [Məmmədov, 2015, s. 7).

Kadınlara yönelik bu ilk gazetenin çıkarılmasının mali destekçisi hayırsever ve milyoner Hacı Zeynalabdin Tağıyev, sorumlu katibi ise Sona Hanım olmuştur. 1911 baskıları Haşim Bey Vezirov'un "Seda" matbaasında basıldı. Sonra Bakü şehir polis teşkilatının matbaasında 1912 il sayıları çıkmaya başladı. "Kaspi" gazetesi bu olayın sabahında şunları yazdı: "Dün Bakü'de Hatice Alibeyova'nın editörlüğünde haftada bir yayınlanan "Işık" gazetesinin ilk sayısı Tatar dilinde (Azerbaycan dilinde) yayımlandı. Bu eğitici gazete, müslüman kadın ve çocukların eğitimine yönelik bir yayın organıdır. Gazete ilk sayısında halka seslenmiş ve şunları yazmıştı: "Gazetenin temel amacı, önemli olan eğitim yoluyla genel gelişimi sağlamaktır. Gazetede ev hanımlığı ve çocuk eğitimi ağırlıklı olmak üzere bilim, edebiyat, tıp ve hukuk bölümleri yer alacak. Ayrıca gazete hayati önem taşıyan tüm konularda tavrını ortaya koyacaktır" (Mədəniyyət. Qəzet. 2017, 1 fevral, №8).

2 Temmuz 1923'te Azerbaycan Komünist (Bolşevik) Partisi (CPMK) Merkez Komitesi, Doğulu kadınları, özellikle Azerbaycanlı kadınları sosyal bilimlerle tanıştırmak için aylık, edebi, sosyal ve siyasi bir dergi "Şerg Kadını" ("Şərq qadını") çıkarmaya karar verdi. "Şerg kadını" dergisinin 1. sayısı Kasım 1923'te 40 sayfadan oluşan 1000 tirajla yayınlandı. Derginin ilk editörü Ayna Sultanova'dır. Daha sonra dergi 1938 yılında "Azerbaycan kadını" ismiyle ("Azərbaycan qadını") yayımlanmaya başlamıştır. Tüm faaliyetleriyle Azerbaycan kadınlarına örnek olabilecek Şafiga Efendizade, Mirvarid Dilbazi, Nigar Rafibeyli, Eleviye Babayeva,

Halida Hasilova, Aziza Caferzade gibi aydın kadınlarımız eserlerini dergide yayınladılar. Dergi 2009 yılından bu yana Azerice ve Rusça olmak üzere iki kez yayımlanmaktadır.

"Azerbaycan kadını" dergisi, Azerbaycan halkının çalkantılı kaderinin, hayatındaki başarılı ve zor günlerin bir kroniği denilebilir. Azerbaycan'ın tanınmış ilim ve kültür simaları, "Güzeller âleminde", "Kültür tarihimizden", "Açılmamış sayfalar", "Tiyatro", "Sanat", "Şiir yaprakları" dergilerinin yazarları, "Sanatkarlar" vd. yeni köşelerinde ilginç yazılarla karşımıza çıktılar. 1996 yılından itibaren "Azerbaycan kadını" dergisinin yayın sayısı azalmaya başlamış ve artık yayınlanmamaktadır. Yine de "Işık", "Şerg kadını", "Azerbaycan kadını" dergilerinin öğretici yayınlarından bahsederken şunu da belirtmek isterim ki, Azerbaycan kadın basını araştırmacılarının vardığı sonuçlara göre, "Şerg kadını"nin tarihi rollerinden biri de özgür nefes alan, iyi niyetli bir basın organı olarak Azerbaycan'ın tüm eğitimli, eğitimli, mücadeleci kadınlarını etrafında toplamasıydı. Bu dergilerin her biri, kendi döneminde kadın gazeteciler, şairler ve yazarlar için birer eğitim okulu işlevi görmüştür. Bu amaçla 2013 yılından itibaren Azerbaycan'da yeniden "Işık" dergisi çıkarılmaktadır.

KAYNAKÇA

Əhmədov B.B. 2011. XX əsr Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi. Bakı: Elm və təhsil.

Mədəniyyət. Qəzet. 2017, 1 fevral, №8 (1396).

Məmmədov S.S. (Sabir Gəncəli). "Əkinçi" qəzetinin ənənələri və Azərbaycan qadın mətbuatı". "Respublika" qəzeti. 2015. 3 iyul. № 141-S. 7.

Vəliyev Ş.Q. 1999. Füyuzat ədəbi məktəbi. Bakı: Elm.

THE ROLE OF THE MOTHER IN FORMING A HARMONIOUS PERSONALITY BASED ON ETHNOPEDAGOGY

Bunisa Ametzhanovna Abdymomunova*
Nurjamal Ametzhanova**

The whole family influences the development of a child's personality, but the mother is the first person who is especially close to the child, so her role can be called the main one. He breastfeeds the child from the first hours of his life and is with him day and night. The power of her influence cannot be underestimated, because all human qualities are formed from childhood, when the mother is always with her.

Almost every nation knows that the primary basis of the formation, development and consolidation of a nation is mother school education, that all specific and national-regional means, forms and methods of shaping a person's personality are characteristic of this group. Moreover, the idea of patriotism and patriotism is embodied in the image of the Woman-Mother. The people of Kyrgyzstan are no exception (Magomedov A.M. 2005, - 342 p.).

In the Kyrgyz culture and tradition, the role of the mother has always been dominant in the structure of women's gender roles, and children have been the treasure of life and the main object of women's care. The feeling of motherhood has been the core, integral part and main component of traditional stereotypes of Kyrgyz women. For a Kyrgyz woman, motherhood was a social and cultural value that completely determined the personal direction of a woman to fulfill her main function - reproduction.

The value attitude of the Kyrgyz people to the traditions of the Muslim culture made a great contribution to the formation of the attitude towards the mother and the high role of the mother in raising the child. For example, in Islam, respect for mother and maternal values are inseparable from each other. In the Qur'an, treating parents well is the first priority after worshiping Allah Almighty: "And our Lord commanded that you worship none but Him and treat your parents well. If one or both parents reach old age, do not be angry with them, do not complain about them, treat them with respect.

Cover them with the wings of benevolent humility: "O Creator! Have mercy on them [for they raised me as a child]." A special mother deserves a lot of respect. A companion came to the Prophet and asked: "To whom should I do good?" The Prophet (pbuh) said to him: "To your mother." "Then what?" The Prophet said to him: "To your mother." "Then what?" - at least.

* Osh State University, senior lecturer, Osh, Kyrgyzstan, bunisa-08@mail.ru
** School-gymnasium No. 64. Trained teacher of the Kyrgyz Republic, Bishkek, Kyrgyzstan, akimzhanov.d.a@gmail.com

The Prophet repeated to him: "To your mother" three times, and only on the fourth time he answered: "Then to your father." This is not to trample on the rights of fathers. Raising the value of mothers, appreciating their service. Another hadith says: "Paradise is under the feet of mothers." Similar verses and hadiths show that neglecting one's mother is a great sin and one of the most evil and inhuman acts.

The Kyrgyz are considered one of the oldest nations. The first documentary mention of the Kyrgyz dates back to 201 BC.

Historically, the main occupation of the Kyrgyz for many centuries was extensive nomadic and semi-nomadic cattle breeding. However, despite the fact that animal husbandry was combined with agriculture, which was an integral part of the economy of nomadic tribes, women had a special place. A woman was not only the mistress of the house, but was the first adviser of her husband in all situations of life. Such conditions shaped the character of Kyrgyz women similar to the character of the famous Spartan women (Abramzon S. M., 1990. - 480 p.).

The consciousness of the nomads gave an almost sacred meaning to women and mothers. The origin of such a relationship is probably hidden not only in the lifestyle of the nomads, but also in the remains of the mother cult of the ancestors, elements of primitive magic and the mythology of the people. In the nomad's mind, the image of a woman is personified with the image of Mother Nature. In the ethnic consciousness of the ancestors, the symbol of holiness is a woman - a divine being. Every woman is a mystery, every woman has an echo of the Universe. That is why the Kyrgyz have worshiped the Woman-Mother since ancient times and called her Umai-Mother, and the Earth - the Earth-Mother. Historian L.N. In his study "Ancient Turks" Gumilyov writes: "It is worth emphasizing that the attitude towards women is in a chivalrous, chivalrous sense."

For example, a researcher and traveler in the Tien Shan. Severtsov wrote in 1873: "... In general, the Kyrgyz woman is not timid." According to him, Kyrgyz women are distinguished by “free-thinking”, they “do not want to obey”.

Although the woman does all the work, she is "far from being a slave, but a complete mistress," she emphasized, even though she treats her husband as a little inferior, she obeys him and usually listens to his advice. a salad" (Abramzon S. M., 1990. - 480 p).

Since time immemorial, Kyrgyz people have honored and respected women. This includes "A girl's forty hairs are great", "A woman's body is great", "A mother is a grave, one who obeys a mother is a danger", etc. proverbs testify. In the epic "Manas", which has become a spiritual, historical, philosophical and artistic encyclopedia of the Kyrgyz people, the idea of an ideal woman is embodied in the image of Kanykei. In her, our ancestors saw their Mother of God and learned the features of femininity and tenderness, kindness and faith, hope and love, support and charity, and the fact that she was the stronghold of the family hearth.

In the history of the Kyrgyz people, the images of bright and holy women such as the wise Chiyird, the moon-faced Aichurek, the brave Kyz Saikal, Zhayol Myrza, Akylkarachach will forever be included. Folk and historical memory has brought us the names of women whose glory, bravery, and beauty have not faded over the centuries. This is the Saka queen Tomiris (Tumar), the brave Zhanyl Myrza, the wise and fair Lady Zharkynaim.

Kurmanzhan Datka, a symbol of Central Asian women in the 19th and 20th centuries, proved the courage, patience, nobility and justice of a Kyrgyz woman, and showed the bright mind of a true leader and diplomat.

As national experience shows, the essence of motherhood "school", motherhood education is to take care of children to ensure their normal physical development, to constantly care for the health of the growing child, to educate him to work, to develop children's mental direction, faith, outlook, It is purposeful teaching to enrich with information about nature and life, good and bad, good and bad, good and bad in order to shape the character.

In folk pedagogy, motherhood is considered the highest social value, a natural need for the continuation of the human race. All nations honor women and mothers in a dignified way and create mother worship. In the Kyrgyz people, "The people who respect the mother likes it", "Giving up the mother's milk is an unforgettable debt." commonly recognized aphorisms (Botokanova GT, etc., 2020. C. 127-131.).

The words of world classics about mother are always mentioned. They are: "Paradise is at the feet of mothers" (Hadith); "Mother is always against death" (M. Gorky); "The great right of a woman is to be a mother" (L. Yutang); "There is no getting rid of childhood when there is a mother" (S. Jeyet); "The future of the nation is in the hands of mothers." (O. Balzac); "The hand that rocks the cradle rules the world." (William Ross Wallace); ""Mother" is the name of God in the hearts of babies" (William Thackeray); "The first gift mothers give us is life, the second is love, and the third is understanding" (Donna Brower); "Mothers love their children more than fathers. Because the mother knows that the child is hers, and the father only assumes that the child is his" (Menander); "I lost my mother before I knew how much I loved her" (Lillian Hellman) etc.

Mother is the only person whose love for a child is noble, careless, wise, limitless, and manly.

It was very important for the Kyrgyz people to preserve their customs, traditions, and folk art in raising children. For this, they relied on folk pedagogy. Kyrgyz people have sufficiently understood the importance of family and folk education for children. The most serious problem of the family is the birth of uneducated children. The Kyrgyz people were mainly engaged in animal husbandry, farming and hunting, so they attached great importance to labor education.

They considered work to be the main condition of life, and in the folk works, which are the main figure of folk proverbs: "A lazy person knows nothing, a lazy person finds nothing", "A child can't get enough of laughter, a lazy person can't get enough of sleep", "It's good - at the beginning of work, laziness is at home", "It is not late for laziness, there is no rest for the bad", "Laziness is hungry, busy", "If you ask a lazy person to work, he will teach himself intelligence", "There are many excuses for laziness", "Laziness makes a person old, work makes a person rich" ", "Poverty is not bad, laziness is bad" etc. They left a few words.

Taking \lg\ from elders, children saw the importance of work in human life. Men with livestock and land, women with housekeeping, sewing, embroidery, etc. were engaged in.

Emphasis was placed on the formation of the ability to perform various jobs, patience, and the ability to make tools. At the same time, young people have developed negative attitudes towards people who lead a free lifestyle.

The main methods of Kyrgyz folk pedagogy: praise, encouragement, persuasion, training, teaching, punishment, etc. These methods were used both individually and collectively.

Without good physical preparation, it was impossible to work and maintain good health. When choosing a bride for their son, parents paid attention not to the girl's beauty, but to her ability to provide for her family, to do women's work, her health, and her endurance. When choosing a husband for their daughter, parents also paid attention to her physical strength and health. Muslim Kyrgyz believed that only healthy parents can have healthy children.

Speaking about the woman who gave proper education to children based on folk pedagogy, I cannot forget to mention my mother Shamshieva Irsalat. Mother Irsalat was born in a remote mountainous region, and although she had only 7 years of education, she was a True Heroic Mother who was respected in the community, well-mannered, fair-minded with the people around her, and able to give decent education to 11 children. In 15 years (!) she gave birth to 11 children, and at the age of 35 she was awarded the title "Heroic Mother".

The school community has always said that all of their children studied at school with grades of "5" and "4" and differed in orderliness and neatness. He took care of all his 11 children (5 sons, 6 daughters) to actively participate in social work at school and on the farm, and ensured that each of them had a higher education. All of his sons and daughters are currently working in public service: 2 sons are doctors, 1 son is a veterinarian, 2 sons are engineers, 2 sons are economists, 4 sons are teachers.

I want to say that every 1.5-2 years I have a child and I am tired of raising children. Instill the feelings of happiness, harmony, fairness, and responsibility, read literary books outside of class, and create conditions for watering the soul.

We had 3 large bookcases full of books. All those books have been discussed and read by all of us. I remember with a very warm feeling that when we brought a book to the village library, the librarian knew us first and read it together.

I can confidently say that our mother, who has no special pedagogical education and only 7th grade education, is a real hero of folk pedagogy.

After all, when I was a student at a pedagogical institute, when I was given information about the methods of the educational process by my teachers, for some reason this feeling seemed familiar to me. On the contrary, I think now that I have absorbed my mother's method of upbringing since childhood.

The main goal of pre-school education is to form a person who is developed from all sides, has an understanding of environmental phenomena and relationships, respects elders, and respects friendship and comradeship.

The most important tool for raising children is games. With my mother's upbringing, our family always played chess, checkers, table tennis, hide and seek games. The importance of these national games in shaping the child's fine motor skills in the process of education and formation has been scientifically proven. Mental education of the child begins at an early age and forms the first concepts of the children's life in the environment (Akmataliev A. A., 1993. 224).

They learn speech patterns, which are a means of communication and cognition, and begin to gain comprehensive experience. Although the age of our children is only 1 and 1.5 years apart, they always address their elders only as "You" and it is impossible to have a word about how to talk to them. just. As a result, I can say that all of my brothers and sisters are humane, humane, away from conflicts, and can serve their children and grandchildren as well.

Kindergartens and families have the same goal in educating children of preschool age. Since there are no pre-school institutions in our village, the correct attitude of mothers in teaching children: - the development of children's minds and their successful readiness to study at school; improving health and improving body structures: proper diet, nutrition, and increasing physical activity; formation of cultural and hygienic skills, exercises; participation in types of simple work, etc. to ensure all-round development of children using

The method of education first of all starts with introducing students to norms and rules of self-behavior in society. Because in order to form this or that quality, first of all, it is clear that

it is necessary to have that quality. must be clearly explained. Therefore, in educational activities, there is a direct influence on the consciousness and thinking of the student with various methods. Therefore, the first group of educational methods is called consciousness-forming methods.

Consciousness-building methods include: storytelling, explaining, interpreting, telling, ethical conversation, persuasion, persuasion, instruction, discussion, and example. I think that the qualities of love for work, kindness, tolerance, honesty, and fairness will be added to the formation of consciousness.

"Broken sword", "Kachmandar conflict", "Kel kel" works by my mother, great writer Tulaghan Kasymbekov; "The king is a songbird" by Reshat Nuri Guntekin, "Headless Horseman" by Thomas Mayne Read; Jack London's "Martin Eden" novel, etc. I believe that he was able to tell his works and shape humanity, ethical and aesthetic qualities in his children.

To sum up, the role of the mother, who first of all uses the methods of folk pedagogy, is very important in the formation of a person as a worthy member of the society.

In the interaction of various types of education and training, the idea of comprehensive harmonious development of the individual is formed, and for this purpose, the role of family education increases. And the role of the mother in the formation of the child's personality is huge and irreplaceable in any century and era.

References:

1. Abramzon S. M., (1990). Kyrgyz and its ethnogenetic and historical-cultural relations / — F.: Kyrgyzstan, 1990. — 480 p. Chapter VI

2. Botokanova G. T. and others, (2020). Features of Kyrgyz ethnic etiquette Tambov: Gramota, 2020. Volume 13. Issue 10. C. 127-131. ISSN 2618-9690

3. Akmataliev A. A. (1993). Grandfather's tradition, mother's manners. Bishkek: Balasagyn, 224

4. Akmoldoeva Sh. B. and others, (2005). Niyazova J. K. Etiquette Kyrgyz. Bishkek: Ilim, 2005. 166 p.

5. Magomedov A.M. (2005). Ethno-pedagogical culture of Dagestan. - Makhachkala: Izd. "People of Dagestan", 2005. - 342 p.

Tarih Sahnesinde Türk Dünyası Kadını Uluslararası Sempozyumu
"Turk Dunyosi Ayollari Tarix Sahnasida" Mavzusida Ellararo Ilmiy Yig'ini
The International Symposium Women of the Turkic World at the Stage of History
BİLDİRİLER KİTABI ● MA'RUZA MATERİALLARİ ● BOOK OF PROCEEDINGS

TÜRK DÜNYASI'NDA LEVİRAT (AMENGERLİK) EVLİLİKLER VE TÜRK KADININ DURUMU

Hikmet Demirci*

GİRİŞ

Bu çalışmada, Türk Dünyası'nda levirat evlilikler ve Türk kadının durumu ele alınmıştır. Bu tür evliliklerde toplumsal gerçeklik, Türk kadınından bağımsız bir gerçeklik midir, yoksa bizim yorum, algı, görüş ve düşüncelerimizle var ettiğimiz gerçeklik mi vardır? sorularına levirat evlilikler üzerinden uygun cevaplar verilmeye çalışılmıştır. Bununla bağlantılı olarak, bir erkeğin ölen karısının henüz evli olmayan kız kardeşiyle evlenme (sorarat) ayrıcalığına veya görevine sahip olduğu gelenektir. Bu iki evlilik türünden levirat, aile ve toplumsal bir gerçeklik sorununa çözüm bulma biçimde ele alınacaktır. Levirat evlilik biçimi, akrabalık terminolojisinde nasıl ifade bulabilir? Levirat evliliklerin yapılmasının bir sebebi de dıştan evlilikler midir? Açıkçası iki farklı şekilde, levirat evlilikler, aile bütünlüğünü sağlayan, tamamlanmış bir olgu olarak da görebilir, bu durumda geriye sadece akrabalık ilişkisi üzerinden değerlendirmek mümkündür. Levirat, mirasın bölünmemesi, kalın'ın bağlayıcılığı ve dünürlüğün çok değerli olarak görülmesi olarak da ifade edilebilir.

Levirat'ın terminolojisinin bir yansıması doğal olarak, baba ve dayı; baba ve teyze için farklı terimlere sahip olan topluluklarda, üvey baba ve üvey annenin sırasıyla baba tarafından amca ve teyze ile özdeşleştirilmesini gerekir. Buna bağlı olarak, erkek ve kız kardeşlerin çocukları arasında ayrım yapan bu boylarda, üvey çocuğun erkek kardeşin çocuğu veya kadının kız kardeşinin çocuğu ile özdeşleştirilmemekte üvey evlat olarak görülmemektedir.

Tarih boyunca toplumsal, siyasi ve kültürel dönüşümler ile kadın - erkeğin rolleri ve statüleri arasında her zaman yakın bir ilişki içinde olmuştur. Devletlerin ve imparatorlukların oluşumu, sınıf ayrımları cinsiyet ilişkilerini erkeklerin lehine şekillendirmiştir. Kadim Türk tarih ve kültüründe ise kadının erkekle daima eşitlikçi, cinsiyetçi bir gözle bakılmadığı bilinmektedir. Aslında geleneksel Türk kültürü içinde levirat evliliklerde her ne kadar kadın mağdur gibi görülse de aslında erkeğe de yüklenmiş bir görev bulunmaktadır. Bu geleneksel evliliklerin varlığı ve töre ile ortaya konulmuştur. Ancak farklı zaman ve mekân karşısında Türk kadınının aile, toplum ve devlet içindeki yeri değişmiştir, değişmeyen nokta ise geleneklerde Türk kadınının korunması, saygınlığının ve hiyerarşik durumun devamlılığı söz konusu olmuştur.

* Doç. Dr., Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Tarih Bölümü, Kahramanmaraş/ Türkiye, hdemirci@ksu.edu.tr, https://orcid.org/0000-0001-8756-5909.

Bu bildiride, levirat evlenme geleneğinin tarihi süreç içinde Türk Dünyası topluklarında (Kazak, Kırgız, Özbek, Türkmen, Azerbaycan, Kalmuk, Tatar vd.) levirat/amengerlik evliliklerinin varlığı, kültürel kodları ve etimolojik kökenleri tartışılmaktadır.

LEVİRAT SÖZCÜĞÜNÜN ETİMOLOJİK ANLAMI VE KADİM TÜRKLERDE LEVİRAT'IN UYGULANIŞI ve SEBEPLERİ

Levirat geleneği, tarihi süreç içinde sosyolojik bakımdan incelenmesi gereken bir kavramdır. Bu kavramın ortaya çıkış nedeni aynı olsa da toplumlar içinde kültürel kodları ve farklı sonuçlarını görmek mümkündür. Etimolojik olarak Latince "levir" (erkek kardeş) sözcüğünden türetilen levirat, en genel anlamıyla bir erkeğin, ölmüş erkek kardeşinin dul eşiyle evlenmesi kuralıdır ve karşılıklıdır. Yani evli olmayan bir kız kardeş de ölmüş kız kardeşinin kocasıyla evlenebilir. Dilbilimci E. Sapir'e göre leviratın akrabalık terminolojisindeki yeri, üvey akrabalıktır. Levirat söz konusu ise "amca", "üvey baba"; "teyze", "üvey anne"; "yeğenler", "üvey evlat" olarak devrededir. Terminoloji biliminde levirat, doğal olarak "anne tarafından üvey anne veya baba tarafından üvey baba olma hakkı" olarak da tanımlanabilir (Sapir 1999: 159). Ancak Türk kültüründe bu evlatlar öz evlat olarak görülmektedir. Levirat geleneği, bir erkeğin, ölen babanın eşi (üvey anne) veya erkek kardeşin karısıyla evlenme ayrıcalığına sahip olması ve kendi ev birliğindeki çocukları yetiştirmesidir (Sapir, 1999: s.327). Hilmi Ziya Ülken'e ait *Sosyoloji Sözlüğü'*nde ise levirat şöyle tanımlanmaktadır: 'Bir kimsenin daha yaşlı erkek kardeşinin, veya bir yakın akrabasının dul eşi veya eşleri ile evlenmesidir. Ölenin kardeşinin hakkı olarak mirasa dul eşinin de karışmasını sağlar. Bazı kavimlerde kayın bu mirastan vaz geçer ve dul eş kocanın ailesine bir tazminat ödeyerek onu satın alır. Dul eşin evleneceği kimseyi kocanın akrabası arasından seçme hakkı olduğu yerler de vardır (Ülken, 1969: s. 189).

Evlilik türleri içinde levirat evliliğin etimolojisi, Türklerin akrabalık terminolojisindeki yeri nasıl ifade edilebilir? Levirat evliliklerin ortaya çıkış sebepleri nelerdir? gibi sorular üzerinden Türk topluluk ve halklarında yapılan levirat evliliklerin kavram, kültürel kodları ve anlamı, bu sorular üzerinden cevaplar arandı. Hemen hemen bütün Türk topluluklarında levirat evliliklerin gerçekleşmiş olmasında Türk aile yapısındaki bölünmezlik anlayışının da etkili olduğu görüşü yaygındır. Türk töresi, dul kadınların ve öksüz çocukların sahipsiz kalmasına izin vermemektedir (Donuk, 1982: s. 163).

Levirat sözcüğünün etimolojisi, sonuç olarak, koca öldüğü takdirde ailedeki en büyük erkek çocuk (kayın) ile dul ve çocuksuz olan kadın (yenge) veya dul kalan üvey anne ile evlendirilmesidir. Levirat kavramı, Latince *lavir* kökünden geldiğini, manasının ise *yengeyle evlenme* veya *kayın alma* olarak tanımlanmaktadır. Türk topluluklarındaki bu tür evlilikler aslında eşini kaybeden kadınların aile ve toplum içindeki yerinin korunması anlayışına dayanmaktadır.

Kadim Türk topluluk ve devletlerinde ortaya çıkan levirat evlilikler şu şekildedir: Hunlar döneminde evlilik ile ilgili gelenekler arasında babanın ölümünden sonra oğlun, üvey annesi ile evlenmesi veya büyük ağabeyin erkek kardeş öldükten sonra dul kalan yengesiyle evlenmesidir. Rudenko'nun Çinli tarihçilerden aktardığı, Pazırık Kurgan'ında (Wu-sunlar ve Hunlar) en yakın atlı göçerevli boylar hakkında, babanın ölümü üzerine oğulun üvey annesiyle evlendiğini; erkek kardeşinin ölümü üzerine kayınbiraderi ile evlendiği, cümleleri bunu kanıtlamaktadır (Rudenko, 1970: s.211). Çin yıllıklarında zikredilen kayıtta, "Türklerde baba, amca ölünce onların oğulları ya da küçük kardeşleri geriye kalan dullarıyla evlenirler." (Divitçioğlu, 2005: s.156) ifadesine rastlanmaktadır.

Göktürklerde levirat usulü, Hunlarla benzerlikler göstermektedir. Mesela 600 yılında Çinli prenses Sui Yi cheng önce Göktürk kağanı Qi Min ile evlenmiş, sonra sırasıyla Qi Min'in oğlu Shi Bi Kağan, Shi Bi Kağan öldükten sonra kardeşi Chu Luo Kağan, sonrasında Chu

Luo'nun kardeşi Qilifi Şad ile evlendirerek levirat geleneğini yerine getirmiştir (Sarıtaş, 2010: s.36; Tekin, 1998: s.70). Göktürkler hakkında bilgiler veren Çince metinde (Ts'e-Fu Yüan Kuı) 'Baba (veya) büyük erkek kardeş öldüğünde oğullar ve erkek kardeşler ve yeğen gibi diğerleri geride kalan ana ve hala ile evlenirdi. Bu onlar için şereftir ve asla şerefsizlik sayılmazdı. Bunu sadece saygı göstermek için yaparlar, kesinlikle cinsellik düşünmezlerdi.'(Kütük, 2022: s. 50-51). ifadeleri levirat tipi evliliklerin yapılmasının aile ve toplum içinde saygınlık getirdiği gerçeğini yansıtmaktadır.

Hunlarda ve Göktürklerde görülen levirat evlilikler Uygurlar döneminde de uygulanmıştır. Uygurlarda bu tür evliliklerle ilgili vasiyetnameler göze çarpmaktadır (İzgi, 1987: s.145). Levirat diğer Türk devletlerinde olduğu gibi Avrupa Hunlarında da görülmektedir (Baştav, 2002: s.608). İbni Fadlan, Oğuzlarla ilgili vermiş olduğu bilgilerde leviratın varlığını "bir adam ölünce karısı varsa, öz anası olmamak şartıyla, büyük oğlu karısıyla evlenir." şeklinde tanımlamaktadır. Bu geleneğin sadece bir istisnası bulunmaktadır. Fadlan yine Kutluk kadınları hakkında verdiği bilgilerle, bu kadınların ömürleri boyunca sadece bir eşle evlendiğini belirtmektedir. Kocası ölen kadının bir daha evlenmediğini ifade eder (İbni Fadlan Seyahatnamesi, 1975, s.11). Kırgızların Manas Destanında ve Kazakların Kız Jibek Destanının ortak özelliklerinden biri levirat geleneğinin görülmesidir. Manas Destanında geçen Kırgız atasözüne göre "*Deve öldüğünde yavrusu kalır, yani çulu yerde kalmaz. Ağabeyi öldüğünde, arkada küçük kardeşi kalır ve karısı dul kalmaz*." Ayrıca, destanda anne babanın evlat edindiği Ak Koben de, ölenin akrabalarıyla aynı haklara sahiptir. Bu sebepten Alıp Manaş'ın babası Baybarak, Ak Koben'i ikna ederek oğlunun dul kalan karısını almasını sağlar. Manas'ın kardeşleri Abeke ve Köbeş ile babası Cakıp, Kanıkey'e rahat yüzü göstermez. Cakıp, "*At ölse, postu miras kalır, bahadır (ağabey) öldüğünde karısı (yenge) miras kalır."* diyerek Kanıkey'i iki oğlundan biri ile evlendirmek istemektedir. Kanıkey ise bu tür evliliğe kesinlikle karşı çıkar. Kanıkey, oğlu Semetey Han ile kaçmayı başarır (Jirmunskiy, 2011, s.337. Radloff, Manas Destanı, s. 204-206; Yuvalı-Demirci, 2021 s. 61-62).

İslamiyet öncesi Türklerde levirat evliliklerin yapılmasının gerekçeleri yine kaynaklarda yer almaktadır. Kaynaklar, baba ve erkek kardeşlerin ölümlerinden sonra onların eşleriyle evlendiklerini, bu nedenle hem yönetici hem de halk içinde sıkıntılar yaşanmamasının, ailelerin yok olmasının önlenmesi ve aynı boydan yöneticilerin çıktığını da ifade etmişlerdir (Hazanov, 1975: s. 82). Bunun yanı sıra levirat evliliklerin kültürel kökenlerinin iki sebebi vardır: Birincisi, bir kadın kocasının ruhuna da hizmet edeceğinden ölenin oğlu veya kardeşi ile evlenirse, bu vazifesini yine yerine getirebilir. Hâlbuki yabancı bir erkek ile evlenirse yabancı iki erkeğe ve atalarına birden hizmet edemez anlayışından doğmuştur. İkincisi ise eşi vefat eden kadın, ailesinin yanına dönerek bir miktar malı beraber götürmesi ve iş gücünün eksilmesi de önlenmek istenmiştir (Rasonyi, 1993, s.55-56; Üçok, Mumcu, 1981: s.15-16). Türk kültüründe kalını verilen gelin, artık erkek ailesinin bir üyesidir, verilen kalın sebebiyle aile, gelin üzerinde tasarruf hakkına sahiptir. Ailedeki kişilerin, gelin ve doğan çocukların üzerinde bir miras hakkı doğduğu gibi eşsiz (dul) kalan kadının da koca malı ve çocukları üzerinde tasarruf hakkı da bulunmaktaydı. Kocasını kaybeden kadının başka biri ile evlenmesi kadının isteğine bağlıydı. Bu kadının dışarıdan biriyle evlenmesi durumunda yeni kocanın kalını, eski kocasının ailesine vermesi zorunluydu (Ögel, 2001: s.256-257). Kalın verilen gelin, artık o evde durmak zorundadır, törelerle bağlayıcılığı vardır.

Levirat geleneği, Çinli bir elçi uzun yıllar Hunlarla birlikte yaşamış, eski Çinli bir memur olan Zhong Hangyue ile arasında geçen konuşmada şöyle geçmektedir: Çinli elçi: "Hunlarda baba ve oğul aynı çadırlarda yatar, kalkarlar. Baba ölünce üvey anneleriyle evlenirler. Kardeşler ölünce hepsi onların eşleriyle evlenir." söylemine karşılık Zhong Hangyue: "Baba ve kardeşler öldüğünde onların eşleriyle evlenmek soy ve soplarının kaybolmasını istemediklerindendir. Bu nedenle Hunlar, ne kadar karışık ilişkiler içinde görünüyorsa da soyları sopları mutlaka bir

düzen içindedir.” diyerek karışık görünse de aslında düzeni korumak (Kapusuzoğlu, 2015: s. 515-516)., geniş bozkırlar ve birçok boyun bulunduğu bir devlette soy sop karışıklığı önlemek amacıyla gerçekleştirmişlerdir.

Aile bütünlüğünün korunması, kadının sahipsiz kalmamasını, kaybedilen eşin ailesinin iş gücünden mahrum kalmasını önleyici yaptırımları beraberinde getirmiştir. Bu durum, exogami bağlarının korunmasına katkıda bulundu ve aile birliği korundu. Türk töresi gereği, üvey anneler ve yengelerle evlilik geleneği (levirat), hem soy /boy'un devamlılığı hem de exogami (dıştan evlilik) geleneğini sürdürme ve gelini ikinci bir boy teşkilatına gönderilmesinin engellenmek istenmesidir. Aile içi sırların başka bir boya verilmesinden sosyal statü sebebiyle bunu bir utanç meselesi yapmalarından da kaynaklandığı söylenebilir.

LEVİRAT GELENEĞİ ve TÜRK DÜNYASI'NDA KULLANILAN KAVRAM VE MANALARI

Levirat, Türk Dünyası'nda aşağıdaki kavramlarla ifade edilmektedir:

TÜRK DÜNYASI'NDA LEVİRAT KAVRAMI	
KAZAK TÜRKÇESİ	Amengerlik
KIRGIZ TÜRKÇESİ	Amangarlik
ÖZBEK TÜRKÇESİ	Omonatgirlik
TÜRKMEN TÜRKÇESİ	Dakılma/ Dakılmak/ Dakma
AZERBAYCAN TÜRKÇESİ	Levirat
TÜRKİYE TÜRKÇESİ	Levirat

Kazak Türkçesi/ Amengerlik: Kazak Türkçesi'nde, kadını ölen eşinin yerine geçerek himaye eden ve nikahına alan kişiye amenger denilmektedir. Amenger, "sağ salim gelecek", "yardım eli uzatacak", "miras", "himaye etmek".

Kırgız Türkçesi/ Amangarlık: Dul yengeyi alma, sahip çıkma.

Özbek Türkçesi/Omonatgirlik Emanet, miras.

Türkmen Türkçesi/Daklma Küçük kardeşin ölen ağabeysinin karısıyla, yani yenge ile evlenmesidir (Togan, 2010: s.98).

Azerbaycan Türkçesi levirat, Küçük kardeşin, ağabeysi öldükten sonra dul kalmış eşiyle evlenmesidir. 'Baş vermiş bedbahta çare', "yaraya yarpaq", "çörek parçalanmasın", "qardaş qardaşın balasına öz balası kimi bahar" (Elton oğlu, 2007: s.145).

Türkiye Türkçesi / Levirat: Kayınla evlenme, şeklinde tanımlanmıştır.

Türklerde yapılan evlilikler dıştan evlilik şeklinde gerçekleştiği için aslında dışarıdan alınan gelin, eşini kaybetmesine rağmen o ailenin üyesi ve bireyi olarak görülmektedir. Dışarıdan alınan gelinler 'emanet' olarak görüldüğü gibi üvey anne ve yenge de bir emanettir.

Mesela Rus araştırmacılardan biri olan N. Grodekov, dul kadının Kazak toplumundaki yeri hakkında, dul bir kadının, kendini çocuğunu yetiştirmeye adamak niyetiyle evlenmeye razı olabilir. Ancak dul bir kadın, kayının kocası olmasına rızası gösterir ve aile içinde kalır; ya da dul kadının karşı çıkması hâlinde bir yabancıyla evlenirse, çocuklarını ve malını kaybeder ve yeni kocası, kocasına bir ücret ödemek zorundadır. S. Zimanov ve N. Oseruly gibi araştırmacılar ise eserlerinde "Dul bir anne evlenmeyeceğim ve çocuklarına bakmayacağım derse, ona şiddet uygulanmaz. Yetim çocuklara ve dul kadına akrabaları da bakabilir." denmektedir. Ayrıca geleneksel örf ve adetler, kadının özgürlüğü dikkate alınmakta, evlenmek istemediği takdirde 'Eğer bir dul kadın, kaç yaşında ve genç olursa olsun evlenmek istemezse kocasının mülkünü kendi iradesiyle kullanabilir.' (Smagulkızı, 2019: s. 133) ifadeleri geçmektedir. Kazak toplumunda levirat evliliklerin görülmesinde, yabancıyla evlenmesi ise çocuklarını, çeyizini ve kalın'ını vermek gibi yaptırımlarla evlenmeye razı ettirildiği görülür. Ayrıca kayınla evlenmek istemezse, dul kadına ve çocuklarına akrabaları da bakabilir veya kocasından kalan mülkünü de kullanabilmektedir.

Azerbaycan Türkleri bilinen levirat (kayınbirader) evlilik geleneğinin uygulanması hakkında, ilk olarak ekonomik faktörlerin dikkate alındığını, çünkü kadın başka birine giderse, o zaman sahip olduğu mülkün, yani kocasının bıraktığı mülkün başka bir aileye gitmesi söz konusu olmaktadır. Bu durum göz önünde bulundurularak o kadının küçük erkek kardeşle evlenmesi tavsiye edilmektedir. İkincisi, genel nüfus arasında bu gelenek, erkek kardeşin başsız aileyi ve çocuklarını desteklemesini istenmektedir (Eltonoğlu, 2007: s.145-147).

Kırgız Türklerinde bu gelenek ataerkil boy yapısı ilişkilerinin bir tezahürüdür. Kalın parası ödendikten sonra (kalını aile, boy ve uruğ öder), kadın tamamen diğer boyların içine dahil olur ve oradan çıkamaz. 'Çıkkan kız çiyden tışkarı' (Çıkan kız evden dışarı) denilerek anne, baba evine kabul edilmez (Ünal, 2016: s. 243). Abramzon, levirat adetini daha önceki zamanlarda Kırgız toplumu arasında ataerkil- feodal ilişkilerin uzantısı olarak meydana geldiği ve oldukça gelişmiş olduğundan bahsetmektedir. Levirat adeti olarak bilinen dul kalan kadının ölen kişinin erkek kardeşlerinden biriyle evlendirme adeti 1930'lu yıllardan sonra azalma görülmeye başladı (Ünal, 2016: s.244). Türk kültüründe kız, başka evin üyesi, baba evinin misafiri olarak görülen anlayış sebebiyle, evlendikten sonra gerçek evini ve yurdunu bulmuştur.

Türkmenlerde ise hemen hemen aynı gelenekler bulunmaktadır. Türkmenler arasında 'Dakılma' olarak ifade edilen levirat, bir çok han, bey ve diğer soylular tarafından gerçekleştirilen ve ikinci eş olarak miras bırakılan genç kadınlardı (Orazova, 2012: s.112). Türkmenler arasında leviratın gerçekleştirilme nedeni, aileyi kurtarmak, ölen kişinin ocağını söndürmemek ve ekonomisini korumak, çocukların yetişmesini sağlamaktır. Bunun yanı sıra aile ve toplum yapısının ahlaki temellerini korumak, kadının gayri meşru çocuk doğurmasını önlemektir (Orazova, 2012: s.115).

Günümüz Türk Dünyası topluluklarında, levirat evlilikler tarihi süreçte kültürel kodlarıyla birlikte aktarıldığı hemen hemen aynı anlayışla gerçekleştirildiği görülmektedir. Türk topluluklarında 1930'lu yıllardan itibaren bu tür evliliklerin artık bu topluluklarda görülmediği bilinmektedir.

LEVİRATTA İKİ FİGÜR: DUL KADIN (ÜVEY ANNE -YENGE) ve KAYIN

Levirat evliliklerde iki önemli figür bulunmaktadır, bu figürlerden biri *üvey anne* veya *yenge* olurken diğeri ise *kayın*dır. Bu anlamda çalışmada, Türk Dünyası topluluklarında kadın, dul kadın ve kayın figürünün yeri ve önemi vurgulanmaktadır.

Türkmen Türkçesinde kadın *ayal* veya dul kadın anlamında *dul ayal*, Kazakçada *baysız ayel* aynı manaya gelmektedir. Kırgız ve Kazak Türkçesinde ise kız, evlenmemiş kadın veya çocuk anlamında *ayal*ın kullanıldığı bilinmektedir. Türkmenlerde *Bey yalı* (beyin karısı), *xan yalı* (hanın karısı), Azerbaycan Türkçesinde *arvat, avrat, avret*, *sözleri* de bulunmaktadır. *Hanım* sözü ise *han, han-ım* yani *benim han-ım, beg, begüm, benim beyim* anlamındadır. "Begüm", *asil kadın, hatun* manalarıyla özellikle Doğu Türkçesinde kullanılmaktadır. "*Ayım*" kelimesi, kadın, zevcedir, *benim ayım*, *benim sevgilim* anlamındadır (Çağatay, 1963: s.13-16).

Türk ailesinde kadının durumunu anlatan önemli bir ifade de "dul" terimidir. Yazıtlarda *hatunu dul kalmış* ifadesi geçmektedir. Türk topluluklarında "dul anne", *ailenin başı* olarak kabul edilmektedir. Kocasını kaybetmiş kadın, çocukları küçük ise onların vâsisi olur. Şayet çocuklar ergin yaşta iseler büyük oğul, ailenin büyüğü olarak saygı görür. Dul anneler, oğullarını evlendirerek ayrı ev kursalar da ailenin *baş kadını* konumundadırlar. Şayet bu durum, bey ve hükümdar ailesi için söz konusu ise *baş kadınların* siyasi mevkileri yüksektir. Toplum içinde dul kadın yoksul bir ailede ise ölen kocanın küçük kardeşi dulu ve çocuklarını himayesine almaktadır (Ögel, 2001: s.249). Dul kadın tabirine eski Türk yazılı kaynaklarında rastlıyoruz: "Dul kadın" çoğu kere *tul tuğsak, tul uragut* diye kullanılır. Yine Divan-u Lugat-it Türk'te *kuduz, kooduz kadın; dul, kocasız kadın* (Güner, 2018: s. 96-97).

"Kayın" sözcüğü, günümüz Türk dillerinde; *gayın* (Az.), *gāyın āga* (Trkm.), *käyniş, kaynağa* (Bşk.), *kaynäğa* (Özb.), *keyin (ağa, ini)* (Uyg.), *kayın ata* (Kzk.), *kayın ağa, kayın ini* (Kırg.), *kayini(ş), kaynağa* (Tat.); "kayın"*, koca veya karı tarafından akraba;* "kayın birader" *(kocanın küçük erkek kardeşi); kayın, kayın curt ve kayın halk, kocanın ve karının akrabaları* şeklinde kullanılmaktadır. Türkiye Türkçesinde "kayınbirader"*,* şeklindedir. Kayın sözcüğü, günümüz Türk lehçelerinde; *gayın* (Az.), *gāyın āga* (Trkm.), *käyniş, kaynağa* (Bşk.), *kaynäğa* (Özb.), *keyin (ağa, ini)* (Uyg.), *kayın ata* (Kzk.), *kayın ağa, kayın ini* (Kırg.), *kayini(ş), kaynağa* (Tat.); *kayın* "koca veya karı tarafından akraba; kayın birader" (kocanın küçük erkek kardeşi); *kayın, kayın curt* ve *kayın halk* "Kocanın ve karının akrabaları" şeklinde kullanılmaktadır (Sır Dündar, 2021: s.1414). Görüldüğü üzere, dul sözcüğü kadim dönemlerden itibaren kullanılır ve ataerkil toplumlarda "kocasız kalan kadın" olarak tanımlanmaktadır. Kayın ise akraba, hısım, kardeş olarak görülmektedir. Levirat evlilikler yapılırken aile içinde iki ayrı konuma sahip olan figür, eşini kaybeden kadının yine aile içinde akraba, hısım ve kardeş olarak görülen kayınla töre gereği miras olarak evlendirilmektedir. " "

TÜRK DÜNYASI'NDA YASALARLA DUL KADININ KORUNMASI VE LEVİRAT EVİLİLİKLER

Türk Dünyası'nda yazılı kanunlar çerçevesinde dul kadının durumu ve korunması amacıyla yapılan levirat evlilikler noktasında "Cengiz Han'ın Yasası", "Kasım Han'ın Doğru Yolu", "Esim Han'ın Eski Yolu" ve "Tavke Han'ın Yedi Yargı"sında" (Hanların sözlü kanunnameleri) her zaman örf ve adet kurallarının dayanağı olarak zikredilir ve adeta anayasa yerindedir (Erdoğan vd, 2019: s. 251).

Cengiz Han Yasası'nda şu şekildedir: "Babasının ölümünden sonra anası bir yana, karılarının ne olacağı oğlunun tasarrufuna bırakılmıştır, isterlerse onlarla evlenir veya başkalarıyla onları evlendirebilir." (Uydu Yücel, 2010: s.150).

Kazakların örf hukukunda kadınla ilgili her şeyi yani nişanlanma, dünür, kalın, amengerlik, boşanmalar ve hatta zina suçları da "jesir daul" adı altında toplanmıştır. Miras ise "enşi" (miras) ve "vasiyet" müessesinde yer almaktadır. Aile hukukunda amengerlik müessesesi mirasta enşi (miras)dır (Erdoğan vd, 2019: s. 259). Kazakların "Yedi Yargı" (Jeti Jargı)'nın altıncı ve yedinci maddesi: "Altınşı, jetinşi- kun davı, jesir davı" (Altıncısı, yedincisi ise hak davası, dul davası) dır (Doğan, 2002: s.68).

Esim Han'ın "Eski Yolu", geleneksel Kazak toplumunun adet-desturlar kanunlarının toplamasıdır. Bu kanun, "Kasım Han'ın Kaska Yolu" kanunlarına tekrar uygulayarak yeni bir isim kazandı. "Eski Yolu" o dönemdeki Kazak Hanlığının kanunlarını su şekilde yaptığını söylemektedir:

1. Halk düzeni ile ilgili gelenekler (han fermanı, bahadır, hâkim isi, bey mertebesi).

2. Bedel verme gelenekleri (sanat bedeli, kan davası (öldürülen kimsenin kan hakkı, ve bedel isin çözme meseleleri).

3. Dul kadın ve yetimle ilgili gelenekler (amengerlik) ve dul kadın davasını çözme yolu) (Yerkinay, 2011: s. 77).

Osmanlı kuruluş döneminde ise Orhan Gazi, gazilere emr itdi kim: "Bu tul avratları halalığa Tanrı buyruğuyla evlenin!" (Güner, 2018: s. 94). ifadeleriyle levirat türü evlilikleri desteklemiştir.

Kanunlarla belirlenmiş levirat evliliklerin yapılmasının sebebi, servet/mal meselesi, her boy ve ailenin toplum içindeki şerefini ve konumunu korumasının bir tezahürü olarak görülmesidir. Dul kadının ailedeki ve toplumdaki statüsünü "kurtarıcı" olarak yerine getirmek kayının görevidir, bu durum çözülmezse ilk neslin tükeneceğine, eğer torun yoksa ailenin ateşinin söneceğine işarettir. Dul bir kadın boydan ayrılırsa veya başka bir boydan koca seçerse ve sevgilisiyle birlikte kaçarsa, boylar arasında "dul kadın tartışması" çıkar, biri zarar görürken diğeri ölümle sonuçlanmaktadır (Smagulkızı, 2019: S.133). Karara riayet etmeyen ve başka biriyle evlenmek isteyen kadınlara toplum nazarında birtakım yaptırımlar uygulandığından bahsetmek de mümkündür (Ünal, 2016: s.243). Toplumsal ve aile barışı ve düzeninin korunması gereğiyle bu evliliklerin gerçekleştirildiği görülmektedir, bu sebeple bu evlilikler törelerle de desteklenmiştir.

Sonuç

Türklerde gerçekleşen kalın vererek evlenme ve dıştan yapılan evliliklerle, *kalın*ın bağlayıcılığı ve kadının emanet ve miras olarak görülmesine sebep olmuştur. Ayrıca kız evladı gelin olarak başka evin üyesi olduğu için baba evine de dönememektedir. Bunun yanı sıra levirat evliliklerin, aile ve boy anlayışının bir sonucu olarak şeref, saygı, toplumsal statü ve ekonomik zorunluluklar amacıyla yapılmaktadır.

Türk Dünyası topluluklarında leviratın, Levirat Kazak Türkçesi'nde amengerlik, Kırgız Türkçesi'nde amangarlik, Özbek Türkçesi'nde Omonatgirlik, Azerbaycan ve Türkiye Türkçesi'nde levirat, aile kurumunun devamını ve bölünmezliği sağladığı gibi akraba ve toplumsal ilişkileri koruduğu, toplumsal ve ekonomik parçalanmaları engellemek amacıyla gerçekleştirilmiştir. Bu evliliklerin törelerle korunmuş bir yaptırımı söz konusu olurken gönüllülük esasına göre uygulandığı, miras hukukunda ise ailelerin maddi ve insan kaybını önlemek amacıyla gerçekleştirildi. Böylece Türk aile yapısında nadiren görülen çok eşlikler de bu evlilik yoluyla görüldü.

Bu evliliklerde her ne kadar mağdur bırakılan kadın olarak görülse de gönüllük esası ve törelerin bağlayıcılığı sebebiyle bozkır topluluklarında kadının korunduğu gerçeğini de ortaya koymaktadır. Bozkır kültürüne dayalı Türk aile yapısında çekirdek aile yapısı görülmektedir, ancak bu tür evliliklerle geniş aile yapısının gerçekleştiği, aslında sorumluluklar düşünüldüğünde geniş aile yapısının varlığını desteklemektedir. Diğer bir önemli unsur, levirat evliliklerde kadim dönemler de hem üvey annelerle hem de yengelerle yapılmaktadır ve kadın kuma olarak da görülmemektedir. Türklerin İslamiyet'i kabulü ve Türk Dünyası toplulukları Sovyet hakimiyetinde iken yasaklanmasına rağmen üvey anne ile evlilik terk edilirken kayın ile evlenmeler azalarak devam etmektedir. Türk topluluklarında aile içinde bulunan dul kadının

miras, himaye edilen, emanet ve yardım eli uzatılan birey olarak görüldüğü ve bu anlayışla evliliklerin yapıldığı da bir gerçektir.

KAYNAKÇA

BAŞTAV, Ş. (2002). "Avrupa Hunları", *Genel Türk Tarihi*, Editör: Ali Birinci, Hasan Celal Güzel, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları: 597-652.

SMAGULKIZI, A. S. (2019). Desturli Kazak Edet-Gurıp Kukıgındagı Azamattık Katınastardın Kukıktık Rettelu Erekşelikteri. Aktöbe: Monografiya.

ÇAĞATAY, S. (1963). "Türkçede Kadın İçin Kullanılan Kelimeler", *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı- Belleten*: 13-49.

DİVİTÇİOĞLU, S. (2005). Orta-Asya Türk İmparatorluğu VI.- VII Yüzyıllar. İstanbul: İmge Kitabevi.

DOĞAN, O. (2002). "Tavke Han Dönemi (1680-1718), Kazak Hanlığı ve Tavke Han Yasaları (Jeti Jargı)", Manas Üniversitesi, Sosyal Bilimler Dergisi, Bişkek: Kırgızistan-Türkiye, Manas Üniversitesi Yayınları: 12, 59-80.

ELTON OĞLU, H. T. (2007). "Azerbaycan'da Nikahın Formalaşma Faydaları", Bakı Dövlet Universiteti İlahiyat Fakültesinin Elmi Mecmuası, 145-155.

ERDOĞAN, M. - T. IMAMUMADI (2019). "Geleneksel Kazak Toplumunda Hukuki Yapı ve Kazak Örf Kurallarının Özellikleri", İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, 34: 245-270.

GÜNER, N. (2018). Türkçenin Kadınlar İlgili Söz Varlığı. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü. (Yayımlanmamış Doktora Tezi).

HAZANOV, A. M. (1975). Sotsial'naya *İstoriya Skifov*. Moskva: İzdatelstvo "Nauka".

İZGİ, Ö. (1987). Uygurların Siyasi ve Kültürel Tarihi (Hukuk Vesikalarına Göre). Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları.

JİRMUNSKİY, V.M. (2011). Türk Kahramanlık Destanları. (Çev. Mehmet İsmail). Hülya Arslan Erol, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

KAPUSUZOĞLU, G. (2015). "Çin Kaynaklarına Göre Türk Kültür Çevresinde Evlenme ve Cenaze Gelenekleri", TAD, C. 34, S.58: 507-522.

KÜTÜK, A. (2022). "Türk/Moğol Devlet ve Toplum Töresinde Levirat Evlilikler ve Esasları", Genel Türk Tarihi Araştırmaları Dergisi, 4/7: 43-56.

MAUKHARA, Y. (2011). Siyasi ve Kültürel Açıdan Kazak Hanlığı (1456-1731). Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi).

ORAZOVA, S. (2012). "Institut Levirata u Turkmen", Vecnik, KazNU, Seriya İctoriçeskaya, 4/67, 111- 116.

ÖGEL B. (2001). Dünden Bugüne Türk Kültürünün Gelişme Çağları. İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayınları.

RADLOFF, W. (1995). Manas Destanı. Türksoy Yayınları, Haz. Emine Gürsoy Naskali, Ankara: Kamer Matbaacılık.

RASONYI, L. (1993). Tarihte Türklük, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları, Ankara: Üniversitesi Basımevi.

RUDENKO S. I. (1970). Frozen Tombs of Sıberia The Pazyryk Burials of Iron Age Horse, Berkeley: California Press.

SAPIR, E. (1999). "Terms of Relationship and the Levirate". (ed. Philip Sapir), New York: The Collected Works of Edward Sapir, Walter de Gruyter.

SARITAŞ, E. (2010). "Çin Kaynaklarına Göre Hunlarda Evlilik ile İlgili Gelenekler", Doğu Araştırmaları, 5: 33-42.

SIR DÜNDAR, A. N. (2021). "Türkiye Türkçesinde Kayın Akrabalığı Merkezli Aile İlişkileri ile İlgili Kavramlar", Ulakbilge, 67: 1405-1422.

TEKİN, T. (1998). Orhon Yazıtları, Kültigin, Bilge Kağan, Tonyukuk. İstanbul: Simurg Yayınevi.

TOGAN, İ. (2010). "Bir Miras Olarak Yenge". Ntv Tarih, 14 Mart 2010 söyleşisi, 98.

ÜÇOK, C., A. MUMCU. (1981). Türk Hukuk Tarihi, Ankara: Olgaç Matbaası.

ÜLKEN, H. Z. (1969). Sosyoloji Sözlüğü. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.

ÜNAL, A. (2016). "Kırgız Toplumunda Evlilik Türleri". Hacettepe Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Dergisi, 25: 229-259.

UYDU YÜCEL, M. (2010). Moğollar Tarihi, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Açık ve Uzaktan Eğitim Fakültesi Yayınları.

YUVALI A. H. DEMİRCİ. (2021). Türk Dünyası'nın Ortak Kültür Tarihinde Aile ve Kadın, İstanbul: Selenge Yayınları.

Tarih Sahnesinde Türk Dünyası Kadını Uluslararası Sempozyumu
"Turk Dunyosi Ayollari Tarix Sahnasida" Mavzusida Ellararo Ilmiy Yig'ini
The International Symposium Women of the Turkic World at the Stage of History
BİLDİRİLER KİTABI ● MA'RUZA MATERİALLARİ ● BOOK OF PROCEEDINGS

HİTAPLAR BAĞLAMINDA TÜRK DÜNYASINDA ERKEĞİN EŞİNE YÖNELİK BAKIŞ AÇISI

Nilüfer Yıldırım*

Giriş

Günlük hayatın akışı içinde insanların birbirleriyle iletişim kurarken en sık başvurdukları dil ögesi hitaplardır. Türkçe Sözlük'te *"Sözü birine veya birilerine yöneltme, seslenme"* (Türkçe Sözlük, 2011: s. 1106) olarak tanımlanan hitaplar, dillerin söz varlığında önemli bir yere sahiptir. İletişime geçmenin, iletişimi başlatmanın ilk aşamasını oluşturan hitaplar; toplumların yaşam tarzının, kültür durumlarının, toplumu meydana getiren insan grubunun anlaşma şekillerinin en belirgin göstergelerindendir. İnsanlar arasındaki sözlü iletişimde sıklıkla kullanılan hitaplar, insanlar arasındaki konuşma ve iletişime geçme sürecini şekillendirmektedir. Her hitap, muhatabına göre değişiklik gösterir. Ortam, sözlü iletişime geçen veya geçecek olan kişilerin makamı ve bulunduğu konum kullanılan hitapların özelliğini belirler. Hitabın anlamı, kullanım amacı konuşmanın ve kişiler arasındaki iletişimin gidişatını tayin eder.

Türk soylu toplulukların yaşadığı Türk Dünyası coğrafyasında konuşulan çağdaş Türk yazı dilleri/çağdaş Türk lehçeleri ile yazılmış destan, efsane, masal, hikâye, mani, türkü, şarkı gibi anonim halk ürünlerinde ve bu dillere ait sözlüklerde geçen hitap örnekleri, bu coğrafyada yaşayan Türklerin iletişim seviyelerini, hitap ettikleri kişiye karşı hissettikleri duygu durumlarını yansıtmaktadır. Kullanılan her hitap, kaynak ile alıcı arasındaki iletişimin niteliğini göstermekte, farklı cinsiyet, yaş, meslek gruplarına bağlı insanların birbirleriyle kurdukları anlaşma zemini hakkında ipuçları vermektedir. Çağdaş Türk yazı dillerinin söz varlığında yer alan hitapların önemli bir kısmı eş için kullanılanlardır. Erkeğin eşine hitaben söylediği bu hitaplar kadın-erkek ilişkisinin kodlarını içermekte, erkeğin kadına verdiği değeri göstermekte ve edebî söylemin güzel örneklerini oluşturmaktadır.

"Erkeğin, hanımına karşı kullandığı hitaplar; toplumun kadına bakış açısını yansıtması, eşe verilen değeri göstermesi, kadının, eşinin nezdinde sahip olduğu yeri işaret etmesi bakımından önemli ipuçları veren sözcük ya da sözcük gruplarıdır." (Yıldırım, 2022: s. 79). Bu bakımından Türk Dünyası coğrafyasında eşe yönelik olarak kullanılan hitaplar Türk soylu topluluklarda erkeğin eşe karşı tutumunu anlamak açısından önemli söz varlığı unsurları olarak kabul edilebilir.

Türk Dünyasında erkeğin eşine yönelik bakış açısını ortaya koyan ve Altay Türkçesi, Azerbaycan Türkçesi, Başkurt Türkçesi, Gagavuz Türkçesi, Hakas Türkçesi, Karaçay-Malkar

* Dr. Öğr. Üyesi, Fırat Üniversitesi İnsanî ve Sosyal Bilimler Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, nyildirim@firat.edu.tr

Türkçesi, Karakalpak Türkçesi, Kazak Türkçesi, Kırgız Türkçesi, Kırım-Tatar Türkçesi, Kumuk Türkçesi, Nogay Türkçesi, Özbek Türkçesi, Tuva Türkçesi, Türkiye Türkçesi, Türkmen Türkçesi ve Yeni Uygur Türkçesi olmak üzere on yedi çağdaş Türk yazı dilinin sözlüklerinde ve yazılı metinlerinde geçen hitap örnekleri şöyle sınıflandırılabilir:

1. "Hanım/Eş" Vurgusu İçeren Hitaplar

Kadın, toplum hayatında farklı etiketlerle yer alan, misyonu etiketine göre değişen ve şekillenen bir varlıktır. Kadının en önemli etiketlerinden biri en küçük sosyolojik birim olarak kabul edilen aile kurumundaki "eş" olma durumudur. Erkek ile birlikte ailenin çatısını oluşturan ve aile bireylerini bir arada tutan kadın, eşi tarafından da el üstünde tutulan değer verilen bir konumdadır. Erkeğin, eşine yönelik kullandığı bazı hitaplarda "hanım, eş, hayat arkadaşı, yoldaş" anlamını taşıyan hitapların kullanıldığı görülmektedir. Bu hitaplar şöyle sıralanabilir:

aileceğiz (Türkiye T, EM: 104), ***akırettik cubayım:*** "ahiretlik karım" (Kırgız Türkçesi, KD-5: 24), ***alalım:*** "helalim" (Kırgız T, KCD: 304), ***alganşı:*** "evdeş" (Nogay T, ND: 59), ***apakay:*** "hanım" (Kırım-Tatar T, KTM: 392), ***ayim:*** "hanım" (Yeni Uygur T, YUTS: 24), ***eşim*** (Türkiye T, MB:3), ***ey eyelem:*** "ey hanımım" (Başkurt T, BD4: 81), ***hanım*** (Türkiye T, TM: 228), ***hani:*** "hanım" (Kırım-Tatar T, KTM: 298), ***jora ömürlik:*** "ömür yoldaşı" (Karakalpak T, KKD: 82), ***kaalan kurdaş:*** "sevgili eş" (Kırgız T, KCD: 304), ***koluktu:*** "nişanlı, can yoldaşı" (Kırgız T, KCD: 508), ***kurdaş:*** "hayat arkadaşı, eş" (Kırgız T, KCD: 400), ***şabaz:*** "şahbaz" (erkeklerin eşlerine gönül okşayıcı hitabı) (Karakalpak T, KKD: 218), ***üyniñ fidanı:*** evin fidanı (Kırım-Tatar T, KTŞ: 73), ***xanımjan:*** "hanımcan" (Karakalpak T, KKD: 102), ***yanış:*** "can yoldaşı" (Nogay T, ND: 54), ***yoldaşy:*** "yoldaş" (Türkmen T, TRK: 150),***zayıbım:*** "eşim" (Kırgız T, KCD: 469).

Erkeğin eşine seslenirken kullandığı ve yukarıda örnekleri verilen hitaplarda kadının, hayatı paylaşmada ve aynı yolu yürümede vazgeçilmez bir arkadaş olarak kabul edildiği görülmekte, kadın; erkeğin helali, evin direği olarak nitelendirilmektedir. Kadına seslenmek için söylenen "hanım" ibaresi ve kadının hâkim olduğu, dirlik düzen getirdiği mekân olan "ev" hitaplarda yaygın olarak kullanılmaktadır.

2. "Sevgili/Yâr" Vurgusu İçeren Hitaplar

Erkeğin eşine yönelik kullandığı hitaplar arasında temelinde "sevgili/yâr/can" sözcüklerinin bulunduğu örnekler oldukça fazladır. Aşırı sevgi olarak tanımlanan aşk duygusu, sevilen kadına olan bağlılık ve düşkünlük, onu canından bir parça olarak görme birbirinden farklı hitapların doğmasını sağlamıştır. İlgili örnekler şöyle sıralanabilir:

aarlicaam: "canım, sevgilim" (Hakas T, HTS: 23), ***adayam:*** "sevgilim, canım" (Hakas T, HTS: 27), ***canan:*** "canan, dilber, sevgili, gözbebeği" (Yeni Uygur T, YUTS: 57), ***canane:*** "canan, dilber, sevgili, gözbebeği" (Yeni Uygur T, YUTS: 57), ***canican:*** "dilber, sevgili" (Yeni Uygur T: 58), ***car:*** "yâr, sevgili" (Kırgızca, KCD: 242), ***cürögümdün toltosu:*** "sevgiliciğim" (Kırgız T, KS: 745), ***dilbär*****:** "dilber" (Özbek T, ÖD-5: 36), ***dildar:*** sevgili, yâr" (Yeni Uygur T, YUTS: 102), ***dilnavaz:*** "sevgili, yâr" (Yeni Uygur T, YUTS: 102), ***dilraba:*** "sevgili, yâr" (Yeni Uygur T, YUTS: 102), ***hıngañım:*** "sevgilim" (Hakas T, HTS: 170), ***höyöklö:*** "sevgili" (Başkurt T, BD4: 55), ***jonan:*** "canan, sevgili, güzel kız" (Özbek T, ÖTS: 212), ***jonana:*** "canan, sevgili, güzel kız" (Özbek T, ÖTS: 212), ***kadırdaş:*** "sevgili" (Kırgız T, KS: 382), ***kadırkeç:*** "sevgili" (Kırgız T, KCD: 300), ***kadırlaş:*** "sevgili" (Kırgız T, KS: 382), ***kağılayın:*** "sevgilim, görüp doyamadığım" (Kırgız T, KS: 383), ***kerbenim:*** "sevgilim, canım" (Kırgız T, KS: 440), ***köngüldäş:*** "seven, sevgili, mahbube" (Kırgız T, KS: 504), ***köölengenim:*** "sevgilim, canım" (Hakas T, HTS: 270), ***köydük:*** "canım, sevgili" (Kırgız T, KS: 544), ***meşuk:*** "sevgili, âşık" (Yeni Uygur T, YUTS: 269), ***muhabbetdaş:*** "sevgili, âşık" (Yeni Uygur T, YUTS: 277), ***nigar:*** "güzel, dilber, sevgili" (Yeni Uygur T, YUTS: 290), ***sabam:*** "yârim" (Kırım-Tatar T, KTŞ: 154), ***seketbay:*** "sevgili, kıymetli azizim" (Kırgız T, KS: 643), ***seketiñ:*** "azizim, sevgilim"

(Kırgız T, KS: 643), ***sevdiğim*** (Türkiye Türkçesi, MB, 1), ***sevikli:*** "sevgili" (Özbek T, TDE: 555), ***süygülük:*** "sevgili, göz bebeği" (Yeni Uygur T, YUTS: 370), ***süyüktü:*** "yâr" (Kırgız T, KCD: 404), ***süyümlük:*** "sevgili" (Yeni Uygur T: YUTS: 71), ***yâr:*** "sevgili, maşuk" (Başkurt T, BD4: 60; Gagavuz T, GTS: 257; Karakalpak T, KKD: 146; Kırım-Tatar T, KTŞ: 131; Nogay T, ND: 61), ***yavklu:*** "sevgili" (Gagavuz T, GD: 118).

Kadın ve erkeğin aile kurmasını sağlayan en güçlü duygulardan biri sevgidir. Sevginin evlilikteki rolünün etkin olması, eşler arasındaki birlikteliği ve iletişimi olumlu yönde etkilemektedir. Bu durum aile kurumunun kalıcılığının ve sürekliliğinin devam ettirilmesinde de önem taşımaktadır. Çağdaş Türk yazı dillerinde "sevgili, yâr" anlamını karşılayan sözcüklerin hitap olarak kullanıldığı görülmektedir. Erkek ile kadın arasındaki ilişkide sevginin varlığı bu hitapları ortaya çıkarmıştır.

Sevginin filizlendiği yer gönüldür. Bu nedenle erkeğin eşine yönelik olarak kullandığı hitaplarda "gönül, dil" sözcüklerinin geçtiği de görülmektedir. Erkeğin eşine hitaben söylediği hitapların büyük çoğunluğunda 1. teklik kişi iyelik ekinin kullanıldığı göze çarpmaktadır. Hitaplara getirilen bu ek; erkeğin, eşini benimsediğini, kendisinden bir parça olarak gördüğünü ve onun kendisi için özel olduğunu göstermektedir.

3. "Değer/Kıymet" Vurgusu İçeren Hitaplar

Kadın hem toplumun hem ailenin en değerli üyelerinden biridir. Kadının en çok değer gördüğü mekânlardan biri de evidir. Ailede eşlerin birbirlerine karşı gösterdikleri sevgi, saygı, verdikleri kıymet evlilik müessesesinin devamına ve aile içi ilişkilerin sağlıklı bir zeminde sürdürülmesine olanak sağlamaktadır. Erkeğin eşine duyduğu sevgi, onu değerli görmesi ve ona kıymet vermesi sonucunu da doğurmaktadır. Yani sevgi; değeri ve kıymeti de beraberinde getirmektedir. Bu düşünce hitaplara da aksetmiş, erkek sevdiği kadına/eşine ona verdiği değeri hitaplar aracılığıyla göstermektedir. Kıymet ve değer vurgusu yapılan hitaplar şöyle sıralanabilir:

ardagım: "kıymetlim" (Kırgız T, KRGD-10: 21), ***bahtın ulduzu:*** "bahtın yıldızı" (Azerbaycan T, AHT: 79), ***birgem:*** "özüm" (Kırgız T, KS: 122), ***canım paresi:*** "canım paresi" (Kırım-Tatar T, KTŞ: 163), ***canıyım:*** "cancığım" (Kırım-Tatar T, KTŞ: 37), ***carıktık:*** "göz nuru, sevgili" (Kırgız T, KS: 181), ***cubanım:*** "dilberim" (Kırgız T, KS: 229), ***çırag:*** "göz nuru" (Kırgız T, KCD: 336), ***derdin dermanı:*** "derdin dermanı" (Azerbaycan T, AHT: 116), ***dertime darmanım:*** "derdime dermanım" (Nogay T, ND: 255), ***diller ezberi:*** "diller ezberi" (Azerbaycan T, AHT: 36), ***döölöt malım:*** "devletim" (Kırgız T, KRGD-10: 89), ***gönlün özü:*** "gönlün özü" (Azerbaycan T AHT: 140), ***göz nuru:*** "göz nuru" (Azerbaycan T, AHM: 36), ***günün vehdeti:*** "günün vahdeti" (Azerbaycan T, AHT: 96), ***İsa nefesli:*** "İsa nefesli" (Azerbaycan T, AHT: 36), ***jonginam***: "azizim, değerlim, canım sevgilim" (Özbek T, ÖTS: 212), ***jonim:*** "azizim, değerlim, canım sevgilim" (Özbek T, ÖTS: 212), ***karak:*** "göz nuru" (Kırgız T, KS: 404), ***karal(d):*** "umut" (Kırgız T, KRGD-10: 21), ***Logman devalı:*** "Lokman devalı" (Azerbaycan T, AHT: 36), ***ömrün vehdeti:*** "ömrün vahdeti" (Azerbaycan T, AHT: 96),

ömrün zülüfkeri: "ömrün zülfü" (Gagavuz T, GD: 119), ***ömür fermanı:*** "ömür fermanı" (Azerbaycan T, AHT: 50), ***qarağ:*** "göz nuru" (Karakalpak T, KKD: 76), ***şırağ:*** "göz nuru" (Karakalpak T, KKD: 186), ***ümrüm:*** "ömrüm" (Kırım-Tatar T, KTŞ: 6), ***yanım:*** "canım" (Nogay T, ND: 255), ***yen-begerem:*** "can bağrım" (Başkurt T, BD4: 63), ***yüreğin gözü:*** "yüreğin gözü" (Azerbaycan T, AHT: 140), ***yüreğin sohbeti:*** "yüreğin sohbeti" (Azerbaycan T, AHT: 140), ***yüreğin sözü:*** "yüreğin sözü" (Azerbaycan T, AHT: 140).

Aşk denilen güçlü duygunun yeri gönüldür, yürektir. Erkeğin, hanımına "gönlün özü" diyerek seslenmesi, onu ne kadar çok sevdiğini göstermektedir. Eş, erkeğin "yüreğinin sohbeti, gözü, sözü"dür. Hitaplarda geçen bir diğer kavram "ömür"dür. İnsanın en iyi şekilde yaşamaya çalıştığı bu soyut süreç, onun sahip olduğu değerlerden biridir. Erkek de bu değeri, bir başka

değer olan eşiyle özdeşleştirmiş ve buna bağlı olarak da ona "ömrüm" diye seslenmiş, onun ömründeki tek gerçek olduğunu hitaplar aracılığıyla vurgulamaya çalışmıştır.

Kıymet verilen eş aynı zamanda gönle şifa, derde devadır. Onun sözleri, hareketleri, varlığı iyileştiricidir. Erkek, eşini yaralarına merhem olarak görür. Bu durum ona verdiği kıymeti göstermekte ona hitap ederken kullandığı hitapları çeşitlendirmektedir.

Erkeğin, eşinin vazgeçilmezliğini ve taşıdığı kıymetin derecesini ifade ettiği hitapların bazılarında ise "göz nuru" ibaresinin yaygın kullanımı dikkati çekmektedir. Gözün nuru/feri, canlılığı sembolize etmektedir. Bir göz için ışık ne kadar önemliyse, erkek için eşi de o derece önemlidir. Canlılığını, hayatiyetini kaybeden bir varlık, işlevini sürdüremez duruma gelir ve mevcudiyetinin anlamını yitirir. Sevilen kadının/eşin, canlılığı ve hayatiyeti devam ettirmede rolünün önemli olması ona hitaben kullanılan hitaplara da yansımıştır.

Kadına yönelik hitaplarda kullanılan kavramların, hayattaki vazgeçilmez unsurlar olduğu görülmektedir. Bu durum eşi tarafından ona verilen kıymeti gözler önüne sermektedir.

4. Fiziksel Görünüşe Yönelik Hitaplar

İletişimin başlangıç noktasını oluşturan hitaplarda seslenilen kişinin dış görünüşüne ait ayrıntıların belirleyici olduğu görülmektedir. Hitap edilen kişinin boyu, endamı, yüzü, gözleri, kaşları, bakışları, teninin rengi gibi fiziksel özellikleri farklı seslenme ifadelerinin ortaya çıkmasında etkili olmuştur.

Erkek, evinin hanımı olan eşine seslenirken onun fiziksel özelliklerinden yararlanır. Onun güzelliğini tarif ederken istiareli seslenişlerde bulunur. Bu sesleniş ifadeleri aracılığıyla hem onun gönlünü okşar hem de olumlu iletişim kanallarını açmış olur. Erkeğin eşine seslenirken kullandığı fiziksel görünüşe yönelik hitapları şöyle sıralamak mümkündür:

al gülüm: al gülüm (Kırım-Tatar T, KTŞ: 6), ***alagöz:*** "alagöz" (Azerbaycan T, AHT: 12), ***arıw:*** "dilber, güzel" (Karakalpak T, KKD: 214), ***ay gabaglı:*** "ay yüzlü" (Azerbaycan T, AHT: 40), ***boto köz:*** "mahmur göz" (Kırgız T, KCD: 300), ***bulut zülflü:*** "bulut zülüflü" (Azerbaycan T, AHT: 40), ***bülbül nevalı:*** "bülbül sesli" (Azerbaycan T, AHT: 36), ***bülbülim:*** bülbülüm (Kırım-Tatar T, KTŞ: 40), ***durna avazlı:*** "turna sesli" (Azerbaycan T, AHT: 36), ***dünnää gözeli:*** "dünya güzeli" (Gagavuz T, GD: 144), ***dürdane dişli:*** "inci dişli" (Azerbaycan T, AHT: 36), ***eki kadınım:*** "güzel kadınım" (Tuva T, TKD-1: 454), ***gözeller gözeli:*** "güzeller güzeli" (Türkmen T, TRK: 102), ***gözeller serdarı:*** "güzellerin başı" (Azerbaycan T, AHT: 36), ***güzel:*** "güzel" (Kırım-Tatar T, KTŞ: 159), ***hoşreftar:*** "güzel salınışlı/yürüyüşlü" (Azerbaycan T, AHT: 38), ***hûblar serveri:*** "güzellerin başı" (Azerbaycan T, AHT: 36), ***inçebel:*** "zarif genç kız" (Kumuk T, KMTS: 164), ***kara kaşlım:*** "kara kaşlım" (Kırım-Tatar T, KTŞ: 40), ***kara küz:*** "kara göz" (Kırım-Tatar T, KTŞ: 13), ***kara şilli:*** "esmer tenli" (Karaçay-Malkar T, KMD: 406), ***karagözka:*** "karagözlü kadın, esmer kadın" (Gagavuz T, GTS, 134), ***kartınka:*** "güzel, dilber" (Kumuk T, KMTS: 175), ***kızcık:*** "kızcık" (Kırım-Tatar T, KTŞ: 32), ***kızıl gül:*** kızıl gül (Nogay T, ND: 259), ***koo kırlañ tumçuktu:*** "dağ yamacı burunlu" (Altay T, AD-2: 415), ***maral bahışlı:*** "maral bakışlı" (Azerbaycan T, AHT: 38), ***mercan bahışlı:*** "mercan bakışlı" (Azerbaycan T, AHT: 36), ***özü göyçek:*** "güzel, alımlı" (Azerbaycan T, AHT: 75), ***pembä üzlü:*** "pembe yüzlü" (Gagavuz T, GD: 185), ***sözü göyçek:*** "sözü güzel" (Azerbaycan T, AHT: 75), ***suvret nazır:*** "suret-i nazır" (taze suretli, genç) (Kazak T, KZTS: 278), ***şeker gülüşlü:*** "şeker gülüşlü" (Azerbaycan T, AHT: 36), ***şuh:*** "güzel, alımlı" (Azerbaycan T, AHT: 221), ***tatlı tilli:*** "tatlı dilli" (Karaçay-Malkar T, KMD: 406), ***tolu ay:*** "dolunay" (Altay T, AD-2: 170), ***üşecek tal:*** büyüyecek söğüt (Kırım-Tatar T, KTŞ: 109), ***yanağıalma:*** "yanağı elma" (Azerbaycan T, AHT: 87).

Yukarıda verilen hitap örnekleri incelendiğinde güzellik ile ilgili olanların geniş yer tuttuğu görülmektedir. Çağdaş Türk lehçelerinde güzel, dilber anlamını veren sözcükler eşe

yönelik hitap işleviyle kullanılmış, o; güzellerin başı, öncüsü, en güzeli olarak nitelendirilmiştir. Bu hitaplar erkeğin, eşini herkesten güzel ve özel olarak gördüğünün sözcük bazındaki delilleridir. Sevgiliye "güzel" hitabıyla seslenen erkek onu genel itibariyle tanımlar. Bununla birlikte onun fiziksel görünüşüne ait ayrıntıları da hitapların dokusuna yerleştirir. Sevgilinin yüzünün şekli, beyazlığı ve parlaklığı; yanağının pembeliği, gözlerinin ve kaşlarının rengi, bakışının etkileyiciliği, saçlarının şekli, gülüşü, tatlı dili, konuşması, yürüyüşü ve tazeliği hitaplarla dile getirilmektedir. Bu hitaplarda âşığın sevdiği kadına duyduğu hisler estetik şekilde ifade edilmektedir.

Fiziksel görünüşe yönelik hitaplarda benzetme unsurundan da yararlanılmaktadır. Görünüş itibariyle güzel, nazik, ince yaratılışa sahip varlıklar, estetik zevk uyandıran unsurlar kadının fiziksel görünümünün anlatıldığı hitaplarda yerini almıştır. Bülbül, turna, maral gibi hayvanlar; gül, söğüt gibi bitkiler, ay/dolunay, mercan, bulut, inci, şeker vb. unsurlar fiziksel özellikleri vurgulayan hitaplarda kullanılan varlıklardır.

5. Ruhsal Görünüşe Yönelik Hitaplar

Ruhsal görünüş, kişinin duygu dünyasını, karakter özelliklerini ifade etmektedir. Ruhsal portre olarak da adlandırılan bu ifade, kişiliğe dair bilgiler verir. Erkeğin, eşine yönelik kullandığı hitaplarda kadının karakter özelliklerine dair betimleyici söylemler de bulunmaktadır. Kadının/eşin ruhsal durumunu işaret eden seslenme ifadeleri şunlardır:

erkeyim: "nazlım" (Altay T, AD-3: 85), ***hatın-kız***: "afet, afife, ahu" (Tatar T, TTS: 24, 26)*,* ***nazik kamallı***: "erdemli" (Azerbaycan T, AHT: 36), ***nazlı canım:*** "nazlı canım" (Kırım-Tatar T, KTŞ: 109), ***nazlı ceyran:*** "nazlı ceylan" (Azerbaycan T, AHM: 3), ***nazlı dilber:*** "nazlı dilber" (Kırım-Tatar T, KTŞ: 64), ***nazlı yârim*** (Türkiye T, MB, 2), ***sinesi yaralı*****:** "yüreği yaralı" (Azerbaycan T, AHT: 46), ***şeyda bülbül:*** "âşık, divane bülbül" (Azerbaycan T, AHM: 33), ***vefadar:*** "vefalı" (Azerbaycan T, AHT: 102).

Sevilen kadının/eşin en önemli özelliklerinden biri nazlı oluşudur. Kadının yaratılışından gelen bu karakter özelliği, onu ulaşılmaz ve çekici kılar. Bu durum hitaplarda da kendini göstermekte, "nazlı olma" durumunu vurgulayan seslenmeler ruhsal görünüşe yönelik hitaplar içinde en fazla örneğe sahip olan kategori olarak göze çarpmaktadır. Hitaplar yardımıyla eşin vefalı ve erdemli olduğunun da altı çizilmiştir.

6. Diğer Hitaplar

Erkeğin, eşine yönelik kullandığı hitapların bazıları fiziksel ve ruhsal görünüşten, kıymet ve değer bildiren ifadelerden, aşk ve sevgiyi vurgulayan ibarelerden farklıdır. Yukarıda verilen başlıkların dışında kalan hitaplar "Diğer Hitaplar" başlığı altında bir araya getirilmiştir. Bu tür hitaplarda sevilen kadın/eş genellikle ürkekliği, zarifliği, masumluğu ve güzelliği çağrıştıran varlıklara benzetilmiş, onların yerine konmuştur. İlgili hitaplar şöyle sıralanabilir:

ahu balası: "ceylan yavrusu" (Azerbaycan T, AHT: 233), ***ahu ceyran:*** "güzel ceylan" (Azerbaycan T, AHT: 33), ***ahu:*** "ceylan" (Azerbaycan T, AHT: 33), ***ceyran balası:*** "ceylan yavrusu" (Azerbaycan T, AHM: 42), ***dağın lalası:*** "dağın yavrusu, sahibi" (Azerbaycan T, AHT: 78), ***gäcäkdar:*** "zülüfdar" (Özbek T, ÖD-5: 144), ***maral:*** "maral, geyik" (Azerbaycan T, AHM: 1), ***melek:*** "melek" (Azerbaycan T, AHM: 47), ***mor melevşe:*** mor menevşe (Kırım-Tatar T, KTŞ: 178), ***sona:*** "suna" (Azerbaycan T, AHT: 43), ***tülek terlan***: "yırtıcı kuş" (Azerbaycan T, AHT: 45).

Kadının en çok benzetildiği varlık ceylandır. Ona özellikle ceylan yavrusu anlamına gelen sözcük gruplarıyla seslenilmiştir. Maral ve suna, eşin/sevilen kadının benzetildiği diğer varlıklardır. O, güzelliği ve masumluğu bakımından meleğe, görünümü ve kokusu dolayısıyla menekşeye teşbih edilmiştir. "Yırtıcı kuş" anlamına gelen "tülek terlan" hitabı ise diğer

hitaplardan farklı bir kullanıma sahiptir. Bu hitapta yer alan "yırtıcı" ibaresi olumsuz bir anlam çağrıştırmaktadır.

Sonuç

Türk Dünyasında erkeğin eşine yönelik olarak kullandığı farklı ve ilgi çekici çeşitli hitap örnekleri bulunmaktadır. Bu hitaplar on yedi farklı çağdaş Türk yazı diline ait yazılı kaynaklarda geçmekte bu durum da eşe/kadına yönelik hitapların kullanımının yaygın olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla elde edilen sonuçlar Türk Dünyasının genelinde erkeğin, eşine yönelik bakış açısını belirlemede kolaylık sağlamaktadır.

Eşe yönelik hitaplar, erkeğin hanımına karşı olumlu bir tutum içinde olduğunu; sevecen, koruyucu, el üstünde tutan, değer veren, vazgeçilmez bulan bir bakış açısı ile yaklaştığını göstermektedir. Hitap örnekleri arasında kaba ifadelere, olumsuz düşünceleri yansıtan sözcüklere/sözcük gruplarına rastlanmaması olumlu bakış açısını doğrulamaktadır.

Kadına/eşe yönelik hitaplar, eş/hanım/sevgili/yâr vurgusu yapmakta, eşe verilen değeri/kıymeti ön plana almaktadır. Eşe hitaben söylenen seslenme sözcüklerinde kadının dış görünüşünü ve karakter özelliklerini belirten ayrıntılar da yer almaktadır. Hitaplarda benzetme sanatının kullanımına sıkça başvurulmuş böylece kadına karşı hissedilen duygular, ona verilen değer estetik söylemlere dönüşmüştür. Benzetmeler yapılırken güzellik, tazelik, zariflik çağrışımı yapan canlı ve cansız varlıklardan yararlanılmıştır.

Türk Dünyasında erkeğin eşine seslenirken dile getirdiği hitaplar iletişime geçme, iletişimi devam ettirme; ona karşı hissedilen sevgi, aşk, sadakat, samimiyet, vazgeçilmezlik gibi duyguları ifade etme amaçlarıyla kullanılmıştır. Hitapların olumlu anlam alanına sahip olması, eşler arasındaki ilişkiyi sürekli kılmaya, ilişkinin sürekliliği ailenin devamlılığını sağlamaya yardımcı olmaktadır.

Erkeğin, eşine yönelttiği hitaplar hem sözcük hem sözcük grubu yapısındadır. Sözcük türü olarak genellikle isim ve sıfatın ön planda olduğu görülmektedir. Lehçelerde hanım, eş, sevgili, canan, dilber anlamını veren sözcükler hitap işleviyle kullanılmaktadır.

Kısaltmalar

AD-2: Altay Destanları 2; **AD-3:** Altay Destanları 3; **AHM:** Azerbaycan Halk Mahnıları; **AHT:** Azerbaycan Halk Türküleri; **BD-4:** Başkurt Destanları 4; **EM:** Elazığ Masalları; **GD:** Gagavuz Destanları; **GTS:** Gagavuz Türkçesinin Sözlüğü; **HTS:** Hakasça-Türkçe Sözlük; **KCD:** Kococaş Destanı; **KD-5:** Kırgız Destanları 5, Eşimkul Menen Zuura; **KKD:** Karakalpak Destanları, Kırk Kız Destanı; **KMD:** Karaçay-Malkar Destanları; **KMTS:** Kumuk Türkçesi Sözlüğü; **KRGD-10:** Kırgız Destanları 10, Güldana, Askazan Baatır; **KS:** Kırgız Sözlüğü; **KTM:** Kırım-Tatar Masalları; **KTŞ**: Kırım-Tatar Şarkıları; **KZTS:** Kazak Türkçesi-Türkiye Türkçesi Sözlüğü; **MB:** Mani ve Bilmeceler; **ND:** Nogay Destanları; **ÖD-5:** Özbek Destanları 5, Rüstem Han Destanı; **ÖTS:** Özbekçe-Türkçe Sözlük; **T:** Türkçe; **TDE:** Türk Dünyası Efsanelerinde Değişme Motifi; **TKD-1:** Tıva Kahramanlık Destanları 1; **TM:** Taşeli Masalları; **TRK:** Türkmence; **TTS:** Türkçe-Tatarca Sözlük; **YUTS:** Yeni Uygur Türkçesi Sözlüğü.

KAYNAKÇA

ALPTEKİN, A. (2002). *Taşeli Masalları*. Ankara: Akçağ Yayınları.

BAKIRCI, N. (2010). *Kırım Tatar-Masalları*. Konya: Kömen Yayınları.

ÇELEBİ, F. (2007). *Kırgız Destanları 5, Eşimkul Menen Zuura*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

DİLEK, İ. (2007). *Altay Destanları 2*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

DİLEK, İ. (2007). *Altay Destanları 3*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

DOĞAN, İ. (2014). *Nogay Destanları*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

EHMETYANOV R. (2014). *Türkçe-Tatarca Sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

ERGUN, M. (1997). *Türk Dünyası Efsanelerinde Değişme Motifi II*. Ankara: Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Türk Dil Kurumu Yayınları.

ERGUN, M. (2005). *Tıva Kahramanlık Destanları 1*. Ankara: Akçağ Yayınları.

ERGUN, M. (2014). *Başkurt Destanları 4*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

FEDAKÂR, S. (2016). *Özbek Destanları 5*, *Rüstem Han Destanı*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

GAYDARCİ, G. A. (1978). *Gagavuz Türkçesinin Sözlüğü*, Moskova.

GÜNAY TÜRKEŞ, U. (2011). *Elazığ Masalları ve Propp Metodu*. Ankara: Akçağ Yayınları.

KAKUK, Z. (1993). *Kırım-Tatar Şarkıları*. Ankara: Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Türk Dil Kurumu Yayınları.

KARA, M. (2001). *Türkmence (Giriş, Gramer, Metinler, Sözlük)*. Ankara: Akçağ Yayınları.

KARADAVUT, Z. (2012). *Kırgız Destanları 10*, *Güldana*, Askazan Baatır. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

KOÇ, K. (2009). *Kazak Türkçesi-Türkiye Türkçesi Sözlüğü*. Ankara: Akçağ Yayınları.

KÖSE, N. (2002). *Kococaş Destanı (Üsönbayev, Konakbayev ve Ceentayev Varyantları) İnceleme-Metin*. Ankara: Milli Folklor Yayınları.

NASKALİ GÜRSOY, E. (2007). *Hakasça-Türkçe Sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

NECİPOVİÇ, E. N. (2013). *Yeni Uygur Türkçesi Sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

ÖZKAN, N. (2007). *Gagavuz Destanları*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

PEKACAR, Ç. (2011). *Kumuk Türkçesi Sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

TAVKUL, U. (2004). *Karaçay-Malkar Destanları*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

TURHAN, S. (1991). *Azerbaycan Halk Mahnıları*. Ankara: Cem Ofset.

TURHAN, S. (1993). *Azerbaycan Halk Türküleri*. Ankara.

Türkçe Sözlük (2011). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları

UYGUR, C. V. (2007). *Karakalpak Destanları, Kırk Kız Destanı*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

ÜŞENMEZ, E. (2016). *Özbekçe-Türkçe Sözlük*. İstanbul.

YANÇEV, M. (2002). *Mani ve Bilmeceler*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

YILDIRIM, N. (2022). *Türkiye Türkçesi Ağızlarında Hitaplar*. İstanbul: Kesit Yayınları.

YUDAHİN, K. K. (2011). *Kırgız Sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Tarih Sahnesinde Türk Dünyası Kadını Uluslararası Sempozyumu
"Turk Dunyosi Ayollari Tarix Sahnasida" Mavzusida Ellararo Ilmiy Yig'ini
The International Symposium Women of the Turkic World at the Stage of History
BİLDİRİLER KİTABI ● MA'RUZA MATERİALLARİ ● BOOK OF PROCEEDINGS

AZERBAYCAN HALK HİKAYELERİNDE OLUMLU VE OLUMSUZ KADIN KARAKTERLER ÜZERİNE BİR ARAŞTIRMA

İlhame Gesebova*

Giriş

Azerbaycan halk destanlarının önemli karakterlerinden biri kadındır. "Abbas Gülgez", "Aşık Valeh Zernigar", "Arzu Kamber", "Aslı Kerem" vb. bu tür destanlarda yiğit, cesur, sadık kadın karakterinden bahsedilir. Selçuk Hatun, Banu Çiçek, Nigar, Hecer gibi kadınlar at belinde kahramanlık yapan Peri, Gülgez, Şahsenem, Zernigar gibi kadınlar müzik ve söz sanatının birleşimiyle, yüce aşka sadık, savaşçı bir kadının imgesi haline gelirler. Destanlarda kadınlar da aşık olarak takdi edilir, onlar da saz çalar, meclislerde erkeklerle atışar, sazlarını elden kaçırmamaya çalışırlar.

Bazen destanlardaki kadın isimleri alınmaz, Pünhan, Mihriban, Sanem, Sarıtel olarak adlandırılırlar. Bu tür destanlar, 19. yüzyılın sonu ile 20. yüzyılın başında oluşturulmuş destanlardır. Bu destanlara örnek olarak "Avdı Mihriban", "Sarıtel", "Celal ile Garatel" verilebilir.

Halk hikayelerinde kadınlar namuslu, edepli, hayalı, kızılar ise güzel olarak anlatılır. Destanlarda bu tür kızlar anlatılırken Türk kızlarının genel görüntüleri de örnek olarak verilmiştir.

İster kahramanlık destanlarında olsun ister halk hikayelerinde olsun kadın imgeleri Türk milli-manevi değerlerinin imgesidir.

Azerbaycan halk hikayelerinde kadın karakter erkeklere göre arka planda yer alır. Bir erkek önce rüyasında bir kadın görür, kendisine bir kadın buta olarak verilir, daha sonra kadın rüyasında aynı erkek karakteri görür ve onunla evleneceğine söz verilir. Aşıkların hayatlarını konu alan hikayelerde kadın ve erkek kahramanlar aynı anda içtikleri badelerler birbirlerine aşık olurlar.

Aşık Garip destanında Şahsenem çok güzel bir kız olarak anlatılır. Şahsanem ve Garip birbirlerine aşık oldular. Ancak Şahsenem'in dedesi çeyiz parası istemiş, Garip vermeyince para toplamaya gitmiş, Şahsanem yedi yıl Garip`i beklemiş.

Bazen destanlarda kadın âşıklar erkek ozanları imtihan ederler. Bu tür kadınlar da çok ismetli kadınlardır. Hatta destan yazarları da bu tür kadın karakterleri yaratıp kadın diliyle yazarlar. Bu tür kadınlar bir mektup yazıp erkek ozana gönderirler. "Avdı Mihriban" destanında yukarıda yazdıklarımızı görebiliriz. Destanda şöyle geçmektedir: Kaymaklı Aşık Avdı ile

* Doç. Dr., Azerbaycan Milli İlimler Akademisi, Folklor Enstitüsü, Mitoloji Şubesi, ilhame92@mail.ru, ORCID: 0009-0002-7419-0182.

Mihriban Hanım Kazak İlçesinin "İnce Dere" köyünde dillere destan aşk hikayesinden bahsedilir. Destan 1930'ların başında yazılmıştır.

Aşık Avdı çok gençti. Bir gün Avdı düğümden eve dönerken Mihriban adında bir şair kızdan bir mektup aldığını söylerler. Mihriban Aşık Avdı'ya bir şiir yazar. Destanda şair kız Âşık Avdı'ya hiciv yazmak için önce dedesi ve ağabeyinden izin aldığı anlatılır:

– Yazdığımı biliyorsun. Bir köy şairi, bir aşığa rastlayınca, bir âşık onunla hesaplaşmak zorunda kalmış. Bu sefer olmadı. Bu aşığın meclisinde değildim ama onu çok övüyorlar. Belki de ona hiciv yazıp göndermeliyim diyorum. İmtahan edeyim, bakalım neyi var, neyi yok.

Annesi ve erkek kardeşi diyor:

-Sen yazarsın, kendin bilirsin,

Mihriban Aşık Avdıya böyle bir hiciv yazar:

"Aşıq Avdı, burya gəlib gedibsən,

Axtararam, yəqin taparam səni.

Xəlvət qalanıbsan, xəlvət sönübsən,

Bil ki, sözlərimlə çataram səni.

Gəlib-getməyin də bircə bu olar,

İtirərsən özünü, dünyan daralar.

Bəndə sallam səni, yurdun boş qalar,

Vurub qayalara çırparam səni.

Mehriban elinə gəldin, a nadan,

Dandıracam olduğunu anadan.

Bar götürən izin alar bağbandan,

İnanma salamat qurtaram səni."

"Cevap vermezse şiir yazıp gönderirim. Herkes aşık olduğunu söylüyor. Şimdi göreceğiz" dedi. Aslında bu destandaki Mihriban karakteri o dönemin aşıklarının ne halde olduğunu ortaya çıkarmada rol oynuyor. Halk sınavını geçen ve hâlâ âşık olan Avdı, "Bu bana neden böyle mektup yazıyor?" diye düşünür.

Sınavları geçen ve sazını elinden kaptırmayan Avdı, "Bu bana neden böyle mektup yazıyor?" diye düşünür.

Aşık Avdı Mihriban`a cevap mektubu yazıyor:

Ay Mehriban, nə fikirdi düşübsən,

Öyrənib qüvvəni, bilərəm səni.

Ya itirib xəyalını, çaşıbsan,

Çox uzaq yollara salaram səni.

Sən tək olanları mən heç saymaram,

Uzaq bilmə, gəlləm, yaxındı aram.

Ağzını, dilni mən qıfıllaram,

Yandırıb odlara qalaram səni.

«Nadan» demə, Avdı gəlib bulanmaz,

Öznü bilən dediyindən utanmaz.

Sözümə deməyə cavabın olmaz,

Halalım eyləyib alaram səni [İncə gülü, 2009: 100-102].

Destan bir hüzünlü son ile biter. Mihriban ve Avdı evlenmez. Mihriba'nın dedesi izin vermez. Görüldüğü gibi bir anne imgesi destanda yer almaktadır. Avdı'nın ve Mihriban'ın annesi, Aşık Garib'in annesi gibi evladının sevgisine büyük saygı duyar ve onun acısına dayanamaz. Bu bir Türk kadını.

Celal ve Karatel'in âşık olduğu destanında Karatel, Celal'in güzel bir âşık, yani ozan olduğunu duyunca onu meclisine davet eder. Burada ilk davet bir kadından gelir. Aşık Celal, el meclisinin birindeyken, bir genç yanına yaklaşıp kendisine ulaşacak mektubu ona verdi. Seyircilerin merakını duyan Aşık Celal, şunları söyledi:

– Senden gizli bir işim yok dedi. Karatel isimli bir hanımdan mektup aldığını ve "Behmeni" adlı aşık şarkısındaki şiiri okuduğunu söyledi.

Eşitmişəm adın Aşıq Cəlaldır,

Söyləyir adını bizim el, Cəlal.

Adını ağlıma bir oğlan saldı,

Əgər güvənirsən, bizə gəl, Cəlal!

Əgər gələsisən, ləngimə, tez gəl,

Biliyimi görsən qalarsan məəttəl.

Ya gəl məni apar, ya sazdan çək əl,

Aşıqsansa aşıqlığını bil, Cəlal.

Özüm Qaraçöplu, əslim Təkəli,

Anam Abgülqaya, atam Göyçəli.

Ümidvaram, sən də bizə tez gəli,

Adımı soruşsan Qaratel, Cəlal!

Türk kültüründe erkek asla bir kadına dövüşmesi için meydan okumaz. Âşık geleneğinde geceden sabaha masal anlatan kadın âşıklar bile yoktu. Bu Türk kültüründen gelen bir gelenektir.

Karatel şiirde Aşık Celala demiş ki. gelmesen bana söyle ben geliyim. Karatel şiirinde Âşık Celal'e gelmezsen söyle ben gelirim demiş.

Bir erkek bir kadının çağırısından kaçmaz. Aşık Celal sazının zilini zil yapar, bamını bam. Ayağa kalkıp "Karaçı" aşık havası ile okudu ve Karatel'in sünnü müsün yoksa şii sorusuna cevap verir.

Uzaqdan-uzağa əhval soran dost,

Bir gəl sən özün gör, mən nə gündəyəm.

Bəlkə nə evim var, nə olacağım,

Elə Şorəkətin şor düzündəyəm?

Məni and verirsən Kəbə-Qibləyə,

Deyirsən sünnüsən, yoxsa ki şiyə,

Dilim varmaz birinə pis deməyə,

Sünnüyəm, şiyəyəm- bircə dindəyəm.

Karatel destanda saz çalan, ince belli, eli ince, tatlı dilli aşık olarak tasvir edilir. Evli olan Celal Karateli, kardeşi gibi gördüğünü şöyle anlatır:

Gəzək el-obada, yetək murada,

Gəlsin sazım, getsin acım, Qaratel.

Ömrü vermə bada, fani dünyada,

Qəm nə lazım, aşıq bacım, Qaratel.

"Celal ile Karatel" destanındaki bir kadın karakter de Celal'in annesi Şahnisa`dır. Şahnisa çok zorluklar çekmiş, oğlunun yuvasını bozmamaya çalışan, gelinini seven, torunlarını seven bir kadındır. Her zaman iyilik yapan bir kadın karakterdir.

Destanlarda bu tür kadınların yanı sıra kötü kadın tasvirlerine de rastlanmaktadır. Halk hikayelerinde "karı" imgesine rastlanır ve bu karılar çok kurnazdır. Karılar hep kötülük yapar, iyilik yapmayı düşünmezler. Örneğin, "Valeh ile Zernigar" destanında Harzen'in karısı kurnazlığın simgesidir. "Bir gün Valeh ve çırağı Samend, Lenberen`deki düğünden eve dönerken, Harzen karısıyla karşılaşırlar. Destanda şöyle anlatılır: Harzen karısı burnunu sümkürdü, eteğini çekti, Samend'e yaklaştı ve şöyle dedi. Veya Harzen karı kurnazlaşarak onun kılığına girer. [Azerbaycan Destanları,1967: 259-260]. Buradan düzenbaz karıların tehlikeli olduğu ve melek gibi davranabildikleri anlaşılmaktadır.

"Muhammed ile Gürcü Kızı" destanında kurnaz, asi bir karı imgesi de vardır. "Gurbani", "Abbas Gülgaz" vb. destanlarda bu türden birkaç "karı" karakteri vardır.

Bazı destanlarda kahramanlar karıya sığınır ve onlara güvenir. Hatta onlardan yardım isterler. Bu karılar sadık, yardımsever karılardır. "Şah İsmail" destanında Gülzar ile karı arasında geçen diyalog buna bir örnektir.

" Gülzar der:

– Ey nine, imanına kurban olum, bir de görüm bu yüzüyü veren oğlan nerdedir?

Karı der:

–Müjdemi vermezsen söylemem".

Şah İsmail'in karı ile diyalogunda yardımcı karakter olarak verilmiştir.Türfense isimli bir karının kapısına gece misafir olmak için geldiler. Şah İsmail almış bakalım karıya ne demiş:

Başına döndüyüm, ay karı nene,

Sizin yerdə qarib müsafir olarmı?

Nə müddətdi ben divana olmuşam,

Davasız dərdimə ilac olarmı?

Türfənsə karı:

Başına döndüyüm gül yüzlü genc,

O nə sözdü qarib müsafir olarmı?

Əhli-şəhər müsəlmanlıq deyilmi?

Mehmanı qapıdan qovmaq olarmı? [Azərbaycan dastanları,1967:153-156].

Avdı Mihriban destanında da şöyle anlatılır: Kayalı köyünün kenarında attan iner. At otlar ve kendisi dinlenir. Ayrıca köyden gelen güzel bir karı görür. Karı onu görür ve aşık olduğunu bilir. Der:

– Aşık neden burada duruyorsun? Hadi gidelim, misafirim ol.

Aşık Avdı:

– Nine, çok teşekkür ederim. Sana bir şey soracağım. Söylesen bana büyük saygı göstermiş olursun.

Karı:

– Aşık, gençken aşığı çok severdim. Soracaklarını sazla sor, ben de cevaplayım. Sorularınızı uyumlu hale getirin, kelimelerle sorun, ben de cevaplayacağım.

Âşık, karının tatlı dilli olduğunu görür ve "başın üstüne" der. Gömleğindeki sazı tekrar çıkarar ve karının gönlünü alır:

Başna dönüm, qarı nənə,

Göstər Mehriban öyünü.

Məni salıb biyabana

Bir görüm onun boyunu.

Bu sözü duyar duymaz karının hayal gücü dünyayı dolaştı, gençliğini hatırladı. Mihriban'ın güzelliğini hayal ederek "burada bir sorun var" diyerek dalar.

Aşık Avdı bundan hiçbir şey anlamadı:

– Artık söylemememi istiyorsun. Neden gözlerime bakamadın?

Karı dertli olarak der:

– Evladım, güzellik ki Mihriban'da var, her yerden onu istemeye gelirler. Sana kıyamıyorum, bu yüzden yere baktım. Mihriban bir şairdi. Sana iyilik yapmaktan başka bir şey düşünmüyorum. Dinle, ne dediğimi gör.

Aldı karı:

Oğul, öyü daş üstündə,

İki yolun arasında.

Gəl göstərim baş üstündə,

Qalmağal var orasında.

Aldı Aşıq Avdı:

Gəldiyimi nədən bilsin,

Yazdığı cavabı alsın.

Qoy aləmə aşkar olsun,

Özü də alsın payını.

Karı:

Qoca canım çox arifdi,

Belə işləri görüfdü.

Bəlkə, sənə tor qurufdu-

Qaldın işin harasında?

Aşıq Avdı:

Avdıya şeir yazıbdı,

Oxu dərinnən çaxıbdı.

Məni yandırıb-yaxıbdı,

Tutacam onun toyunu.

Karı:

Eşitdim oğul, sədanı,

Sel vurar, dağıdar adanı.

Qoy nənən alsın qadanı,

At kəməndi bərəsində.

İkisi de konuşmayı bitirdikten sonra karı şöyle der:

– Evladım, çok güzeldi. Birçok insan elçi düşer ve kimseyle evlenmez. Son sözü ben şairim, beni kim bağlarsa ona giderim oldu. Belki senin için bir şiir yazmıştır. Yeteneğin varsa kaçırma. Ayrıca fırsatın sesnin olmasını diliyorum. Şimdi sana söyleyeyim. O gördüğün evlerden dördünü geçersen beşincisi onlarındır. Ashiq Avdı karıdan çok memnun kaldı ve "teşekkür ederim" der. Buradaki karı imgesi kibar, nazik, yardımsever bir karıdır [İncegülü, 2009: 105-106]. Birçok erkek elçi düşsü de ama o kimseye evet demedi. Son sözü, ben şairim, beni kim bağlarsa onunla evlenirim, oldu. Yeteneğin varsa, kendine güveniyorsan şansını dene. Ayrıca, fırsatın senin olmasını diliyorum. Aşık Avdı karıdan çok memnun kaldı. Buradaki karı karakteri yardım edendir.

Aynı sahne "Aşık Garib" destanında da bulunmaktadır. Pek çok şey, destanlarda kahramanların tanıştığı karılarla ilgilidir. İyi kalpli ve yardımseverlerse geceyi evlerinde geçirirler, hatta hedeflerine ulaşmalarına yardımcı olurlar. Hayırsever karılar, kahramanların kendilerine verdiği parayı kabul etmezler. "Oğlum, bu verdiğin para bana yeterdi bana ne gerek vardı bugün yarın öleceğim varisim yok birşeyim yok" [Azerbaycan Edebiyatı İncileri [masallar], 1985: 362] derler.

Destan anlatılırken genellikle aşıklar karıların karakterini dinleyicilere anlatırlar. Kitab-i Dede Korkut destanında karılar dört grupta nlatılır:

Qarılar dörd dürlüdür:

Birisi solduran sopdur

Birisi dolduran topdur.

Birisi evin dayağıdır.

Birisi necə söylərsən bayağıdır [Kitab-i Dede Korkut, 2004].

Aşık Garib destanı, ustaların dilinde dünyada iki tür karı olduğunu anlatır: Biri köpeği karın, diğeri ipeği karı [Azerbaycan Destanları, 1967: 17]. Aşık Garib destanında Sanem'e müjde vermeye giden karı ipeği karıdır.

"Emrah" destanında bir gün karı Emrah'ı Sayat Peri ile bahçede gezerken görür. Gider her şeyi olduğu gibi Mahmud Paşa'ya yetiştirir. Mahmud Paşa da bunun için Emrah'ı tutuklar ve hapise atar. [Azerbayan Destanları, 1967: 76]. Bu karı aynı zamanda bir köpeği karıdır.

Karılar destanlarda kendi karakterlerini ortaya koyarlar. Bunu "Abbas Gülgez" destanında görebiliriz: "Vezir Peri hanımı kendi oğluna almak ister. Meseleyi böyle görünce dolaşıp bir karı buldu ve şöyle dedi: – Seni dünya malı ile zengin edeceğim, Abbas ile Peri'yi ayır! Karı elini gözlerinin üzerine koydu ve şöyle dedi: – Ben ancak böyle şeyler yapabilirim. Karı eteğini çeke çeke, burnunu silerek Abbası`ın yanına gelir, selam verdikten sonra şöyle der: – Abbas, gurbette kızdan hoşlanan bir erkek onun karakterini bilmeli daha sonra nişanlanmalı. Peri Hanım ile ne akılla evlendin? Saz senin aklını almış, kimseyi tanımıyorsun. [Motif Akademi Halkbilimi Dergisi / Cilt:8, Sayı:15 / 2015 [Ocak – Haziran] 124 Abbas hayretler içinde kaldı ve: – Ne oldu karı nine? Karı der: – Ne olacak? Peri Hanım'ın gözleri kör, ayakları topal, konuşamaz". [Azerbaijani Destanlari, 1966: 134-138]. Anlattıklarından bu karının deli olduğu anlaşılmaktadır.

Gülebeyim'ın hikayesi, şair Temraz'ın kendisinin hikayesidir. Masalın özelliklerinden biri de şairin duygu ve heyecanlarını kendi diliyle anlatmasıdır. Hikayenin doğruluğuna ne anlatıcının ne de dinleyicinin inanmadığı açıktır. Ancak anlatıcı insanları ikna etmeye çalışır. Bu masal öyle bir gerçeklikle yazılmıştır ki, iki gencin kısa sürede tesadüfen de olsa yaşadıkları aşklar yansıtılır. Burada gelişen aşk ilişkisi imkansız gibi görünse de saf duyguyu yansıtır. Yani bir gecelik sıradan bir aşk bile uzun sürmeyen ve ayrılıkla biten bir peri masalıdır tabiri caizse.

Destandan alınan bu kısa öyküde deyirmana den öğütmeye gelen kadının gözleri duvarda asılı olan sazı görür. Kadın saz çalarak ve şiir söyleyerek deyirmenciyi bağlayacağına kendini inandırır. Bu "masal-destan"da bir tutarsızlık vardır ki bu şair Temraz'ın kabahatidir. Çünkü bizce burada kadın doğru anlatılmamış. Öncelikle kadının adı yazılmamış. Ancak kadının kendisinden bir çocuğu olduğu anlatılır. Çocuğu olan bir Türk kadını asla bir yabancıya aşık olmaz. Ve ona seninle velenirim söylemez.

Nevruzlu [şair Temraz'ın soyadı Nevruzov'dur, bu yüzden masalda Nvruzlu olarak yazmıştır] kadının sözlerine şaşırır. İlk başta bu kadına aldırış etmez. Şimdi ona tepeden tırnağa bakar. Kadının yeteneğine şaşırmıştı. Kadına bizim hukukumuzun böyle olduğunu, erkeğin önceliği olduğunu söyler. Nevruzlu sazını alır bakalım ne söyleyecek:

Havalanıb eşq oduna yanan qız,

Çəkinmə sən məndən ar sənə qurban.

Mən görürəm ağ sinəndə qoşadı,

Xəstəyəm, istərəm nar sənə qurban.

Aldı görək kadın Novruzluya nə dedi:

Gülün ətrafında dolanan bülbül,

Mən səndən etmirəm ar, sənə qurban.

Bəsləmişəm sinəm üstə sən üçün,

Alırsan al verim, nar sənə qurban [İ. Gesebova , 2009: 311-314].

Kadının Temraz'a hemen evet dediği şiirden anlaşılmaktadır. Tabii ki, bu asla olamaz. Azerbaycan halk hikayelerinde kadın karakterler farklı şekilde sunulur. Bazen kıskanç kadınlarla tanışmak bile mümkündür. Aşık Elesger'in yaratıcılığında Anahanım imgesi, Aşık

Celal'in karısının kıskançlık yapıp babasının evine gitmesi, Selminaz'ın Emrah destanındaki kıskançlığı vb. kadın imgeleri bulunabilir.

Sonuç

Azerbaycan halk hikayelerindeki kadın karakterler arasında ünlü Türk kadınları, buta ile sevgililerine kavuşan, aşklarının kurbanı olan, kıskanç kadınlar ve iyilik yapan kadınlarla beraber aşıkları ayıran kadınlar bile vardır. İster kahramanlık destanlarında olsun, ister halk hiakyelerinde olsun, Türk erkeğine bağlı, ailesine bağlı, gururlu, çocuklarını seven, namuslu bir kadınlar, ortak folklor yaratıcılarına dönüşen kadınlardır.

KAYNAKÇA

Azerbaycan Destanları, 1967

Azerbaycan Edebiyatı İncileri [masallar], 1985

İ. Gesebova. XX. Yüzyıl Gazak Aşıkları ve El Şairleri. I kitap, , Bakü, 2009,

İnce gülü, Bakü, İnce Neşriyyat evi, 2009

Kitab-i Dede Korkut. Asl ve Sadeleştirilmiş Metnler. Bakw, 2004

Motif Akademi Halkbilimi Dergisi / Cilt:8, Sayı:15 / 2015 [Ocak – Haziran]

Tarih Sahnesinde Türk Dünyası Kadını Uluslararası Sempozyumu
"Turk Dunyosi Ayollari Tarix Sahnasida" Mavzusida Ellararo Ilmiy Yig'ini
The International Symposium Women of the Turkic World at the Stage of History
BİLDİRİLER KİTABI ● MA'RUZA MATERİALLARİ ● BOOK OF PROCEEDINGS

"KADININ SAÇI UZUN OLUR, AKLI KISA": GELENEKSEL TÜRK TOPLUMUNDA KADINA SOSYO-KÜLTÜREL BİR BAKIŞ

Fatma Tekin*

Giriş

Bir milleti diğer milletlerden ayıran en önemli belirleyicilerin başında kültürel unsurlar gelmektedir. Bu unsurlar; dil, din, edebiyat, tarih, sanat gibi pek çok alandan oluşmaktadır. Ancak kültür ve dil birbirinden ayrı düşünülemez; aralarında kopmaz bir bağ vardır. Bir milletin dille oluşturduğu yazılı ve sözlü tüm ürünler kültür kavramının içerisine girer. Bu noktada dil; kültürün oluşturucusu olduğu kadar; etnik, dini, sosyal, ekonomik gibi toplumun geçmişi, ortak düşünceleri ve deneyimlerinden oluşan değerleri ve kuralları gelecek nesillere aktarmada önemli bir unsurdur. Yazılı ve sözlü kültüre ait ürünler; özellikle mit, masal, efsane, kıssa gibi geleneksel anlatıların yanında atasözlerinin kültürel değerleri ve normlar sistemini yansıtmada önemi büyüktür (Aça, 2013, s. 121, 128; Kurt, 2012, s. 13-14).

Atasözleri; *"atalarımızın uzun denemelerine dayanan yargılarını, genel kural, bilgece düşünce ya da öğüt olarak düsturlaştıran, kalıplaşmış şekilleri bulunan, Türk halkı tarafından benimsenmiş, dokunaklı, hazır cevap tanımına uygun, zekâyı kamçılayan, insana yeni fikirler ve düşünceler çağrıştıran, bazen kelimelerin sözlükteki karşılığı dışında örtülü, başka bir anlam sezdirmek için söylenmiş, kimin tarafından söylendiği belli olmayan, geniş anlamlı fakat öz sözlerdir."* (Kurt, 2012, s. 221-222). Zamanın akışı ve sosyal çevrenin coğrafyası içinde şekil ve muhtevasını kazanarak bugüne kadar gelmiş, anonim karakter taşıyan ve atalardan kaldığı kabul edilen bu kısa, özlü, kalıplaşmış hüküm bildiren bu cümleler; milletimizin hayat anlayışının ortak bir ifadesi, halk hikmeti, düşüncesi, felsefesidir (Elçin, 2000, s. 625-626). Nitekim Herder de dili, kültürün belirleyici unsuru olarak nitelendirmektedir. Ona göre bir kültürün güzelliği sahip olduğu dili, halkın deneyimlerinden oluşan yaşamsal unsurları ifade ettiğinde kendini göstermektedir (Akt. Eagleton, 2019, s. 77). Bu nedenle de dilin halk şarkısı, şiir, atasözleri gibi dışavurumcu formları, ortak bilinci yansıtan ve bir halkın ortak geleneğini somutlaştıran yani cisimleştiren değerleridir. Özellikle atasözleri, Herder'in ifadesiyle *"tüm bilgeliğin asıl kaynağı"* ve *"bir ulusun en değerli malıdır."* (Akt. Fox, 2017, s.198, 202).

Ataların gözlem ve deneyimlerini genellikle mecazlı bir biçimde dile getiren bu özlü sözler, yüzyıllar boyunca geçirdikleri denemelerden ve bunlara dayanan düşüncelerden doğmuşlardır. Bir milletin ortak düşünce, kanı ve tutumunu belirttiğinden, bir atasözüyle belgelendirilen tutumun doğruluğu herkesçe kabul edilmektedir (Aksoy, 1965, s. 15; Durbilmez, 2018, s.147). Dolayısıyla atasözleri, kültürün önemli bir yanını temsil ederek, Türk kültürünün değer yargılarını, gözlemlerini tespit eder ve birey-birey, birey-toplum ilişkisini biçimlendirir. Bu sayede toplumsal işleyişin sağlıklı bir şekilde yürütülmesi için gerekli olan değerleri ve

* Öğr. Gör. Dr., Ege Üniversitesi, Türk Dili Bölümü, ftekin3835@gmail.com

normları ortaya koyar. Çünkü -yukarıda da belirtildiği gibi- atasözlerinde söylenilen her şey; bir yaşanmışlığın sonucunda, beklentilerden ve ilişkilerden doğan tecrübeler neticesinde ortaya çıkmıştır. Bu anlamda atasözleri, Türk kültürünün insan ilişkilerine yansıyan parçası gibidir denilebilir (Kurt, 2012, s. 161). Başka bir ifadeyle; bir toplumun *"kendi varlığı ve benliğinin aynası"* (Aksoy, 1994, s. 27); milli anlayıştaki keskinliğin, imgelemdeki genişliğin, duyularındaki inceliğin en belirgin örnekleri (Köksal, 1980, s. 67); doğaya ve yaşama dair geleneksel kabulleri, inanışları, varsayımları, hükümleri ve davranışlarından oluşan *geleneksel dünya görüşü*nü yansıtan biçimlerdir (Çobanoğlu, 2000, s. 12; Başgöz, 2006, s. 87-88; Uğuzman, 2014, s. 1-4; Keskin, 2019, s. 45-55).

Bu çalışmada, *"Kadının saçı uzun olur, aklı kısa"* atasözünün anlam dünyası; geleneksel Türk toplumunda kadının, aile ve toplum içindeki cinsiyet rolleri bu atasözü örnekleminde yorumlanmaya çalışılmıştır. Bir milletin duyuş, düşünüş ve anlayışının birer sembolü niteliğinde olan atasözlerinin, geleneksel dünya görüşünü yansıtmada önemli dil verileri olması çalışmanın çıkış noktasını oluşturmuştur. *"Kadının saçı uzun olur, aklı kısa"* atasözünün anlam dünyasına geçmeden önce, Türk toplumunda kadının yerinin tarihi sürecine kısaca bakmak iyi olacaktır.

1. Türk Toplumunda Kadının Toplumsal Statüsünün Seyri

İlkel toplumda kadının önemi mülkiyet kavramıyla birlikte ortaya çıkmıştır. İlk kez toprağın çevresinin çitle çevrelenmesi mülkiyet kavramını ortaya çıkarmış, mülkiyet kavramı beraberinde miras kavramını getirmiş, böylece tarım toplumunda çocuklar ve doğurabilen kadın önem kazanmıştır. Bu tür toplumlarda kadın; hem evde hem tarlada, erkek ise daha çok kuvvet gerektiren işlerde çalışır. Kadının; çanak-çömlek yapması, halı-kilim dokuması hem tarım hem endüstri işçiliği anlamına gelse de erkeğe nazaran kadın genelde kapalı ortamdadır. Ancak kadının rolü üretim ve verim açılarından önemlidir. Bu toplumlarda kadın ve toprak, verimlilik ve doğurganlık yönüyle özdeş ve kutsal sayılır. Tıpkı doğa gibi içinde gizli tohumlar taşıyan ve karanlık bir güce sahip olan kadının mistik gücüne çocuklar bağlanır ve böylece ana soyunun egemen olduğu *anaerkil* aile yapısı ortaya çıkar. *Anaerkil* aileden *ataerkil* aileye geçiş ise -yani, Taş devrinden Tunç devrine- (çiftçi toplumdan işçi toplumuna) geçiş; erkeğin çalışması, el araçları yapması ve toprağı işlemesiyle başlamış; böylece ilkel anlamda işçi toplumuna geçilmiş; kadının toplum içinde saygınlığını kazanması ise 19. yüzyılda endüstri devrimiyle gerçekleşmiştir (Arat, 1986, s. 11-28).

Türk toplumunda kadınlara nasıl yaklaşıldığı ile ilgili edebi eserlere ve tarihi kaynaklara bakarak yorum yapmak mümkündür. Konu ile ilgili olarak Ziya Gökalp (1999, s. 161-167), *Türkçülüğün Esasları*'nda hem *demokrat* hem de kadın haklarına saygılı *feminist* kişiler olarak nitelendirdiği eski Türklerde, ana-baba soyunun birbirine eşit tutulduğundan söz etmiştir. Bu saygı ise Türklerin, eski inanışların etkisiyle kadının ve erkeğin kutsal bir güce sahip olduğuna inanılmasından kaynaklanır. Bu inanç, onları hukuk alanında erkek ve kadına eşit haklar tanımaya doğru itmiştir: Eski Türklerde ev yalnız kocanın malı olmayıp karı ile kocanın ortak malıdır. Çocuklar üzerinde anne ve baba eşit derecede hak sahibidir. Erkek daima karısına saygı gösterir. *Şövalyelik*, Türk'ün karakteri; *feminizm* ise önem verdiği ilkelerden olup kadınlar, malların hem mülkiyet hem de kullanım hakkına sahiptir.

Asur koloni çağında Anadolu'ya bakıldığında, devlet görevlerini üstlenen, tarlada çalışan, ticaret yapan kadınlara bazı haklar verildiği görülmektedir. Böylece kadının o çağda, Önasya'daki hemcinslerinden ileri bir sosyal mevki ve özgürlüğe sahip olduğu anlaşılmaktadır: Bu dönemde Orta Anadolu'da var olan şehir devletlerinin bazılarının başında, devlet yönetiminde *rubatum* diye adlandırılan kraliçeler vardır. Bu kraliçelerin ticarette de aktif olduğu bilinir. Kadının, hükümdarlık konusunda ayrıcalığı belirgin olduğu kadar medeni hukuk kuralları açısından da kadın, erkeğe denk niteliktedir. Anadolu kadınına âdetler ve yasalar

gereğince boşanma hakkı tanınmakta, mal-mülk, taraflara eşit olarak bölünmektedir. Yapılan kazılarda bu çağın kadınlarına ait mühürlerin ve mühür baskılarının izlerine rastlanması onların mülkiyet sahibi olduklarını gösteren önemli bir kanıttır. Benzer şekilde resmi tören ve dini bayramlarda baş yönetici Büyük Kral'ı izleyen Hitit kraliçelerinin de resmi belgelerde ortak mühürleri vardır. Hitit kadınlarının sosyal işlevleri dine bağlı olup, genellikle üst sınıf kadınları yönetici olmaktadır. Aile yapısı, baba-erkil geleneklerin hâkim olduğu ancak kadına da bazı haklar verildiği bir düzendedir. Özetle, Eski Anadolu kadını, kadın hakları ve özgürlüğü açısından dönemine göre ileri bir düzeydedir. Eski Anadolu *rubantum*'larının ve Hitit kraliçelik müessesesinin benzerine sonraki dönemlerde pek rastlanmasa da Hun, Uygur ve Oğuzların toplumda kadına büyük değer ve mevki verdiklerini ve kraliçeyi temsilen *Hatun*'un *Hakan*'a denk olan yerine bakarak görmek mümkündür (Darga, 1976, s. 99-105; Kafesoğlu, 1997, s. 269-270).

Eski Türklerde kadınla ilgili bilgilere *Dede Korkut Hikâyeleri*'ndeki "aile düzeni"ni inceleyerek de ulaşmak mümkündür. Eserde Oğuz Han'ın çocuklarının hepsi erkektir. Miras olarak bakıldığında, hükümdarlık büyük oğullara geçer. Bu da *baba-aile* yapısının olduğunu gösterir. *Ana-aile*sinin izleri zayıflamıştır. Ana-ailesinin olduğu boylarda bile miras daha çok küçük çocuğa düşer. Nitekim Oğuz Han'ın büyük oğlu Gün Han, babasının yerine geçmiştir. Ancak eski Türklerde *"baba-ailesi"*ndeki babanın egemenliği, *"ata-erkil"* aile düzenindeki *baba*da olduğu gibi değildir. Ata-erkil ailede çocuklar ve eş, aile reisinin ister satıp ister bağışlayabileceği mülkiyeti gibidir. Oysa eski Türklerdeki baba ailesinde babanın eşi ve çocuklarının sınırları törelerle çizilmiştir (Arat, 1986, s. 70-71). Ayrıca hikâyelerde görülen kadın tipi, İslamiyet öncesi göçebe yaşamın erkek tipine; ata binmesi, ok atıp kılıç kullanması ve gerektiğinde yiğitçe savaşması ile çok benzerdir. Kadın, cinsel bir obje değildir. Erkek ve kadındaki en önemli değer, kahramanlıktır. Erkek, kadınını yüceltir. Nitekim Dirse Han, *"başım bahtı, evim tahtı"* diyerek eşini yüceltir ancak bir yandan da ona bir oğul vermediği için ona öfkelenir. Burada kadının önemli rollerinin başında analık olduğu aşikârdır. Analık ve anaya bağlılık hikâyelerde belirgin bir ögedir (Kaplan, 1951, s. 99-112; Arat, 1986, s. 75-81; Unat, 1982, s. 7).

İnsanlık tarihinin başlangıcından günümüze kadar, toplum yaşamı içinde cinsiyete dayalı iş bölümü yapıldığından, kültürel değerler ve kabuller de buna göre şekillenmiştir. Çünkü her toplumun *kadına özgü*, *erkeğe özgü* özellikler olarak tanımladıkları kalıp yargılar vardır. Cinsiyet özellikleri bu tanımlamaları kişilerin bilinçli veya bilinçsiz olarak kendilerini belirli beklentilere cevap verecek şekilde konumlandırmasına neden olur. Kalıp yargıların diğer önemli özelliği ise hem erkeklerin hem kadınların benlik kavramını ve kendini algılayış şekillerini etkilemesidir. Cinsiyet rolleri, sınıf yapısı ile yakından ilişkili olduğundan Türkiye'de hızlı gelişen kapitalist ekonomisi ve gereksinimleri, toplumsal yaşamda da hızlı değişmelere yol açmıştır (Kandiyoti, 1982, s. 297, 320). Dolayısıyla kadının toplumdaki yeri; yaşadıkları ülkenin gelişme düzeyi, kapitalist düzende bağlı oldukları toplumsal sınıf ve kültürel değerlerin bütünü tarafından da tanımlanmaktadır. Türkiye'nin gelişen ülke olarak tanımlanması ve temelde İslami kültürel değerlerin belirlediği ahlaki yapı, kadının konumunu belirlemedeki önemli noktalardır. Kültürel yapı, toplumsal faaliyeti cinsiyete bağlı bir iş bölümüne göre düzenler ve kadının yerini çoğunlukla ev hanımlığı ve analıkla tanımlar (Kazgan, 1982, s. 137). Nitekim Kıray, *"Küçük Kasaba Kadınları"* adlı çalışmasında geleneksel toplumlarda kadının en önemli rolünü; tüketim tarzları, aile sorunları, aile içinde karar verme, çalışma ve faaliyetlerle aile içinde oynadıklarını belirtir ve kadının aile içindeki ve dışındaki yaşamıyla ilgili şu tespitlerde bulunur: Kadının ev dışındaki yaşamının kültürel yapısı, eğlenceyi/zevki çok da hoş görmeyen, kadın onuruna önem veren, çok fazla göz önünde olmayı hoş karşılamayan bir toplumun kültürü temellidir. Evlerinden sadece boş vakitlerinde çıkan kadınların en dikkati çeken etkinliği ise diğer kadınlara yaptığı "geçerken uğramak",

"sabah kahvesine gitmek" vb. türden ziyaretlerdir. Bu ziyaretler, genellikle yakın çevrelerle yapılır. Maddi durumu iyi olan kadınlar ise kabul günleri düzenlerler. Bu ziyaretlerde yiyecek, içecek ve giyim önemlidir. Bu ziyaretlerde kadınlar örgü örer, nakış işlerler. En çok konuşulan konular genellikle doğumlar, ölümler, düğünler, çocuklar, sorunlar ve ev işleridir. Kadınların ev dışındaki yaşamları ise geleneksel olarak yapılan alışverişler ve/veya gezmelerle sınırlıdır. Kadınlar, uzun yıllardır hâlihazırda yapılmakta olan bazı işleri ve çalışmaları iş olarak saymazlar. Evlerde yapılan aşçılık, temizlik gibi faaliyetler; kadının evde yapılan alışılmış işleri olup ev dışında çalışmak için özel bir yere ihtiyaç görmezler. Bir kadın için en ideal meslek, ilkokul öğretmenliğidir. Kadının kazanç sağlamasındaki tutumlar ise değişken bir yapı gösterir. Çoğunluk kadının, özellikle evli kadının yerinin evi olduğu kanaatindedir. Kadının evlenmeden önce çalışma mevzusuna, bir dereceye kadar hoşgörü ile bakılır. Evli kadınlar üzerindeki baskı ve kontrolün ise genç kızlara nazaran daha fazla olduğu görülür. Bu sorun kazanç mevzusunda da benzerdir. Özellikle tüccar ve zanaatkâr erkeklerin çoğu, eşlerinin ev dışında çalışmasına mı rıza göstermemektedir. Erkeklerin, kadının çalışmasına karşı bakışları olumsuzken, kadının yapabileceği işler hakkındaki düşünceleri ise geniştir. Kadının ev dışında bir işe girip katkıda bulunması, erkekle eşit koşullarda değildir. Ancak kadın, evinde ekonomik faaliyet zincirinin en önemli parçalarından biridir. Bu durum ailenin günlük yaşamının niteliği kadının tüketim konusundaki rolü kaynaklıdır. Ailelerde kadının rolü özellikle insan ilişkilerinde belirginleşir. Pasif ve alıcı olmayan kadınlar, insan ilişkilerinde iyi bir arabulucu olup, en kritik rolü oynayan ise annelerdir (Kıray, 1982, s. 341-356).

1970'lerde özellikle feminist hareketle birlikte ortaya çıkan kadın çalışmaları, kadının toplumsal cinsiyet rollerini ve bunun birey yaşamındaki önemini biraz daha kavrama olanağı sağlamıştır (Nenola, 2017, s. 85-86). Yukarıda da belirtildiği üzere, 19. yüzyılın ikinci yarısına kadar kadınlar; evde, tarlada çalışmış ancak piyasa faaliyetlerine pek katılmamış; sonrasında Batılı fikir akımlarının etkisiyle kadınlar eğitilmiş, kız okullarında öğretmenliğe ve 1911-23 yılları arasında savaşların etkisiyle erkek nüfusun azalmasına bağlı olarak da eğitimsiz kadınlar işçi olarak fabrikalarda çalışmaya başlamıştır. Kadınların iş hayatına girmeleri ise ailede ve toplumda her iki cinsin rollerini saptayan kültürel yapıda değişim meydana getirmiştir. Cumhuriyet döneminde laikleşmeyle birlikte cinsiyete bağlı iş bölümü; yapılan modernleşme faaliyetleri ile değişime uğramıştır. Bununla birlikte de kadınların hem anne ve eş olarak hem de iş yaşamının bir üyesi olarak eğitim gereksinimini ortaya çıkarmış, II. Dünya Savaşı sonrası sanayileşme dünya yapısı ile de gerek eğitim düzeyi, gerekse iş gücüne katılma ve meslek edinmede iyileşmeler görülmüştür. Çağdaş Türk toplumuna bakıldığında ise cinsiyete göre iş bölümü devam etmektedir. Köy kadınları ev kadınlığının faaliyetlerini yerine getirir, iş piyasasına girmez. Kent kadınlarının çoğunluğu ise hem ev işlerini yapmakta hem de iş hayatına girmektedir (Kazgan, 1982, s. 138-142).

2. Atasözleri ve Toplumsal Cinsiyet

Kültür; *"sanatsal ve düşünsel eserlerin toplamı; ruhsal ve zihinsel gelişim süreci; insanların yaşamlarına yön veren değerler, gelenekler, inançlar, simgesel pratikler; bütün bir yaşam tarzı"*dır (Eagleton, 2019, s. 15). Kültürde her bireye düşen kurallar ve yükümlülükler vardır. Birey ve toplum, bu kurallara sadece ahlaksal, duygusal nedenler kaynaklı değil, uymak zorunluluğu bilgisinden hareketle de uymaktadır. Bu uymada *kendiliğindelik* söz konusu değildir (Malinowski, 2003, s. 24). Çünkü kültür, sanatsal ve düşünsel anlamda yenilikler içerse de temelde yaşam tarzı olarak bir alışkanlık meselesidir (Eagleton, 2019, s. 15). Alışkanlığın gücü ise geleneksel buyruklar karşısında duyulan saygıyla karışık korku ve bu korkuya olan duygusal bağlılık, ötekileri memnun etme isteği, geleneği tek başına uyulması gereken bir öge hâline getirmektedir (Malinowski, 2003, s. 24).

"Toplumsal cinsiyet" kavramı kadın ve erkeğin biyolojik farklılıklar üzerinden şekillenen sosyal, kültürel ve psikolojik yapılarından söz edilirken kullanılmaktadır (McElhinny, 2017, s. 252). Toplumda ve genel olarak antropoloji kuramında, kadın ve erkeğin üremedeki rollerinden gelen cinsiyet rolleri, genellikle bir bütünün birbirinden ayrılmayan parçaları gibi düşünülmektedir. Kültürden kültüre önemli farklılıklar göstermesine rağmen, temelde belirli bir kültürün içinde kurgulanmış doğal gerçeklikler olarak ele alınmaktadır (Delaney, 2022, s. 31). Dolayısıyla cinsiyet rollerinden, bir kültürde erkek ve kadınların cinsiyetlerine uygun sayılan davranış beklentileri anlaşılmaktadır. Birey ise toplumun kendisinden beklediği rolleri atasözleri, fıkra gibi geleneksel sözlü anlatılar aracılığıyla öğrenmektedir. Nitekim Bascom (2005, s. 125-151) da atasözlerinin; sosyal kabul ve reddedişleri belirtmek, toplumsal normlara uyanları övmek, uymayanları uyarmak, yer yer tavsiyede bulunmak ve danışmanlık yapmak noktasında önemli bir işleve sahip olduğunu belirtir. Atasözlerinde ideal davranış biçimlerine ve ahlaki normlara uyanlar üzerine yapılan vurgu belirgindir. Atasözlerinin diğer bir önemli işlevi ise toplumsal uyumsuzlukları ve rahatsızlıkları gidermek, bir yandan da bireye bu süreçte sakinliğini koruması için yardımcı olmaktır.

Türk atasözlerine bakıldığında kadının; kadın-erkek ilişkisi ve evlilik gibi konularda toplumdaki ve ailedeki yerini, sosyal rollerini ve toplumsal beklentileri gösteren sözlerin sayısının oldukça fazla olduğu görülmektedir. Türk toplumunda cinsiyetin anlamları (erkeğe ve kadına ait anlamlar) çoğunlukla üremedeki rollerle bağlantılıdır. Anlamlar tabii olarak verilmez; kültürel açıdan bildirilir (Delaney, 2004, s. 97). Söz gelimi; *"Ağlarsa anam ağlar, kalanı yalan ağlar."*, *"Ana gibi yâr olmaz, Bağdat gibi diyar olmaz."* ve *"Ana hakkı ödenmez."* (Oy, 1972, s. 250, 256) gibi sözlerde ana kimliği vurgulanmakta; *"Erkek kuş gezer havai havai dişi kuş yapar yuvayı."* (Özön, 1958, s. 127) atasözünde kadının aileyi oluşturmadaki yeri ifade edilmekte; *"Adam eşeğinden, karı döşeğinden belli olur."*, *"Kadın kocasına göre baş bağlar."* ve *"Kadının iyisi arpadan aş yapar, kötüsü buğdaydan termaş yapar."* (BAAD, 2016, s. 28, 153, 154) atasözlerinde ise toplumun kadından beklediği rollerin çoğunlukla ev işlerinden oluştuğu ve kadından becerikli, hamarat ve uyumlu olma gibi özelliklerinin ölçülebileceği alanın evin sınırlarında olduğu ifade edilmektedir. Aslında bundan yarım yüzyıl önce yaşamın her kesiminde cinsiyet ayrılığını ortadan kaldırmayı amaçlayan çok kapsamlı reformlar yapılmış; bunun neticesinde özellikle kentleşme, endüstriyelleşme ve göç gibi süreçlerin hızlanmasından sonra Türk toplumunda cinsiyet rollerinde önemli bir değişim olmuştur. Bu değişimler ise *"köklü bir davranış kodu ve değer yargılarından başlayarak geleneğe yakın ve uyum gösteren davranış biçimine kadar uzanmaktadır."* (Asiltürk, 2004, s. 436). Bu noktada yapılan tüm feminist hareketlerin amacının; toplumsal uygulamaları yeniden yapılandırmak, sosyo-ekonomik ve kültürel şartların değişimiyle kadınlara baskı yapan uygulamaları ortadan kaldırmak ve kadınların kültürdeki yerinin sadece çocuk doğurma, bakma veya erkeğe, aileye hizmet etme ile sınırlandırmamak olduğu söylenebilir. Bu durum, kültürün sözlü geleneğe dayandığı zaman incelendiğinde daha açık ortaya çıkmaktadır. Yazılı kültürün doğuşuyla sözlü gelenekler kurumsallaşmış, okur-yazar kültürün yapımcısı ve üreticisi oluşmuştur. Folklora özgü bir feminizmin amacı kadınların sözlü gelenekteki rollerinin yanında hangi gelenekleri uyguladıklarını da göstermeye çalışmaktır. Sözlü gelenek ise cinsiyetler arasındaki ilişkileri ve rolleri belirleyen sembolik sistemin bir parçası olduğu için, kendi zamanının toplumsal cinsiyet kavramlarını da yansıtmaktadır (Nenola, 2017, s. 87-89).

Gelenekteki cinsiyet rollerinin en belirgin görüldüğü yapı ise toplumun minimal hâli olan evlilik müessesesidir. Evlilik, hem kadının hem de erkeğin toplum yaşamında kilit bir geçiş noktası özelliği olarak, bireysel manada temel bir statü değişimidir. Toplumsal açıdan yetkinliğe giriş anlamını taşır. Çünkü evlenmeden önce erkek de kadın da toplumsal olarak arka planda kalır. Evlenmeden baba otoritesi altında olan erkekler; ancak evlendikten sonra evin yönetiminde söz sahibi olurlar. Kızlar ise erişkin olsa bile evlenene kadar yanlarında biri

olmadan serbest davranamazlar. Ancak evlendikten sonra misafir davet etmek, misafirliğe gitmek ve sohbet etmek konularında özgür olurlar. Dolayısıyla evlilik kadını; dengeli, bağlı bir toplumsal yetişkine dönüştüren önemli bir yapıdır. Kadın, bundan sonra toplumsal faaliyetlerinin tümünü evin kapalı dünyasında gerçekleştirecektir. Erkeklerle kadınların ne oldukları ve soyun sürdürülmesine dair üstlendikleri roller ise yaratılışın doğasını ve düzenini göstermektedir. Bu ilişkiyi değiştirmek, erkek ve kadınların eşit mesafede bulunduklarını kabul etmek pek kolay değildir. Çünkü bu ilişkinin değiştirilmesi ve kadınların statüsündeki değişim; simgesel evren yapısının da farklılaşması anlamına gelir ki bu değişim hayli zordur. Bu nedenle en temel iş bölümü yine cinsiyete göredir ve bu bölünme soyun sürdürülmesinde, kadının ve erkeğin üstlendiği düşünülen rollerle paralellik göstermektedir. Erkeklerle kadınların ilişkileri, *tamamlayıcı* ancak *simetrik* olmayan şekilde; kadınların ve erkeklerin üretim faaliyetleri, cinsiyet ayrımı barındıran bir düzene göre belirlenmiştir (Delaney, 2022, s. 139-140, 236, 278).

3. "Kadının Saçı Uzun Olur, Aklı Kısa"

Dünyaya ete kemiğe bürünmüş bir hâlde gelen her insanın et, kemik ve kandan oluşan bir bedeni vardır. İnsanın nasıl ve neden yaratıldığı, amacının ne olduğu sorusuna verilen yanıtlar kültürel çeşitlilik göstermekte ve bununla beraber bedene yüklenen anlamı da etkilemektedir. Bedene dair yorumlar ise evrensel nitelik göstermemektedir. Çünkü bedenler kültürün dışında var olamaz. Beden bilgisi her zaman kültüreldir; mecazî ve fiziksel olarak ancak kültürün içinde şekil bulur. Her kültür, insan bedeninin bir bölümünü seçip öne çıkarırken, diğerlerini bir şekilde görmezden gelir. Bedeni tanımlama ve anlama bilgisi, yaratılışa ve cinsiyete göre belirlenmiştir. Emel Aydın Özer'den (2019, s. 115-116) de edinilen bilgiler ışığında denilebilir ki Türk kültüründe bedenselliğin en mükemmel temsili kadın bedenidir. Bu durum, kadınların üretim ve işleve dair rollerine bağlı olarak, var oluşun fiziksel boyutla da yakın ilişkili olmasından kaynaklanır. Kadın bedeni *iç-dış, açık-kapalı, temizlik-kirlilik* gibi birbiriyle zıt kavramları ortaya çıkaran ve böylece de toplumsal dünyayı aydınlatan bir sembol niteliğindedir. Erkek bedenine kıyasla kadın bedeni göreli olarak sınırlandırılmamıştır, onu sınırlandırmak için toplumsal önemler almak gerekir. Kadın bedeni doğal olarak açık kabul edildiğinden, kapatılmalı diye düşünülür (Delaney, 2022, s. 44-45, 58, 236). Nitekim erkeklerin bedenlerini dünya kadar açmak için eğitilmiş olduklarından bahseden Foucault, "bedenleri onların kendi dünyalarının uzantılarıdır." der. Dünyadan çekilmeleri öğretilen kadınların ise bedenleri gibi kendileri de az yer kaplamalıdır. Bu durum ise hem *kültürel* hem *fenomenolojik*tir (Akt. Ülgen, 2022, s. 18).

Kadının fizyolojik güzelliğinin önemli bir parçası ve tamamlayıcısı ise saçtır. Bazen uzun, bazen kısa olan; siyah, sarı ve kızıl renkleriyle türlü şekillerde görülebilen kadın saçları…Saçlar hem rengi, hem biçimleri ile çeşitli anlamlar ifade eder. Eski mitolojilerden günümüze kadar uzanan bu anlamlar, günümüzde iyice belirginleşmiştir. Saçlar, genellikle gücün ve enerjinin sembolüdür. Bir anlamda başarı, başarısızlık olarak da görülür. Söz gelimi, mitolojide bütün iyi kahramanlar uzun saçlıdır ve yendikleri düşmanlarını, onların saçlarını kesmek suretiyle cezalandırır (Asiltürk, 2016, s. 436).

Saç, fiziki bir nesne olarak dış görünüşün en yüzeysel kısmıdır. Ancak kültürde derin anlamlar ihtiva eder; saçın biçimleri şekil verme uygulamalarına ek olarak insanların inançları ve davranışları hakkında mesajlar taşıyan bir semboldür. Saç şekillerine bakarak bir insanın ahlakı, cinsel tercihi, politik görüşü ve dini fikirleri hakkında anlam çıkarmak ve yorum yapmak mümkündür (Delaney, 2004, s. 89). Tarihi kaynaklar incelendiğinde, Türklerin uzun saçlı oldukları anlaşılmaktadır. Nitekim Göktürk döneminden itibaren saç biçimlerini takip etmek mümkündür. Türklerin saç için belirlediği bir uzunluk ölçüsü vardır. Bu uzunluk; kulak, ense, omuz, bel ve topuklarına kadar uzamasına göredir. Göktürklerde beylerin uzun saçları ancak matemde kesilmekte, Uygurlarda alplerin uzun saçı yelelere benzetilmektedir. Kaşgarlı'da

"*ıdunçu"* saç kesilmeyen kutsal saçtır, Dede Korkut Hikâyeleri'nde *"Topuġında sarmaşanda ḳara saçlum"* söyleminde topuğa kadar uzanan saçlar ifade edilmiş; *"Ḳarġu gibi ḳara saçını yoldı"* tabirinde de kara saç, kargıya ve kamışa benzetilerek saçın hem uzunluğu hem gürlüğü mübalağa edilmiştir. Anadolu'da ise güzel uzun bir saç için ölçü, beldir. Saçı beline, hatta bellerine kadar uzanan uzun saçlı kızlar meşhurdur. Ayrıca saçın uzunluğu kadar rengi de önemlidir. Renkler arasında özellikle *"kara saç"* belirgindir. Kutadgu Bilig'de *"kara saç"*, *gençlik* sembolüdür. Bunun yanında eski Türklerde *"kumral saç"* için *"arsal saç"* deyişi kullanılmakta, *"Ağ ve gök saçlar"* ise maneviyatı temsil etmektedir (Ögel, 1991, s. 273-279; Çoruhlu, 2004, s. 59-60; Donuk, 2004, s. 10; Şen, 2004, s. 15-22; Ölmez, 2016, s. 184).

Çalışmada bahsi geçen *"Kadının saçı uzun olur, aklı kısa."* (Oy, 1972, s. 105) atasözü, Türk Dünyası'nda kadınla ilgili atasözleri arasında en çok bilinen ortak atasözlerindendir. Bu atasözünde, *uzun-kısa* şeklindeki kavramsal zıtlığın; soyut varlık olan aklın, somut bir varlık olan saç üzerinden anlamsal bağlam kurulmak suretiyle kadına bakışa yer verilmiştir. *"Kadının saçı uzun olur, aklı kısa"* sözü, her ne kadar ilk bakışta kadına yönelik olumsuz bir bakış sezdirse de bu atasözünde, geleneksel Türk toplumunda kadının aile ve toplum içindeki yerine dair bir tespit yapılmıştır.

Sonuç

Sonuç olarak, *"Kadının saçı uzun olur, aklı kısa."* atasözünde, geleneksel Türk toplumunda kadının aile ve toplum içindeki aktif rollerinin azlığı ve bu rollerin yaratıcı değil, destekleyici birer yan rol olduğunu vurgulamıştır. Kadının çocuk bakma, aşçılık, temizlik vb. cinsiyete bağlı görevleri ve buna ilave olarak ufak tefek işler ve sözler arasında geçen yaşamı, kadının dünyasını da buna paralel olarak daraltmış; kadınlar sınırlı faaliyet alanına bağlı olarak bilgi, beceri ve üretime dair güçlerini yeterince genişletememiştir. Toplum, "akıl" kavramını insan tabiatı ve davranışıyla birlikte düşündüğünden bu atasözü esasında, kadının aklının kısalığı ile kadının çok fazla gelişemeyen yeteneğinin ve davranışının kısalığını ifade etmiştir.

KAYNAKÇA

AÇA, M. (2013). "Kırım Tatar Atasözlerinin Toplum Hayatının İşleyiş Kurallarını Öğretme ve Hatırlatma İşlevi". Milli Folklor. 100: 120-133.

ARAT, N. (1986). Kadın Sorunu. İstanbul: Say Yayınları.

AKSOY, Ö. Asım (1965). Atasözleri ve Deyimler. Ankara: TDK Yayınları.

AKSOY, Ö. Asım (1994), Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü I Atasözleri Sözlüğü. İstanbul: İnkılap Kitabevi.

ASİLTÜRK, B. (2004). "Cumhuriyet Dönemi Türk Şiirinde Sevgilinin Saçı". Saç Kitabı. (ed. Emine Gürsoy Nasgali). İstanbul: Kitabevi Yayınları. 436-455.

AYDIN ÖZER, E. (2019). "Yeni Türk Şiirinde Beden Algısı: Kadın Bedeni (Tanzimat'tan Cumhuriyet'e)". Türk Kültürü ve Edebiyatında Kadın. (ed. Şerife Çağın, Dilek Maktal Canko), İzmir: Ege Üniversitesi Yayınları. 115-138.

BASCOM, W. R. (2005). "Folklorun Dört İşlevi". Halkbiliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar 2. (hzl. Öcal Oğuz-Selcan Gülçınar, çev. Ferya Çalış). Ankara: Geleneksel Yayınları. 125-151.

BAŞGÖZ, İ. (2006). "Atasözleri Hakkında Atasözleri ya da Atasözlerinin Toplumsal Anlamı". (çev. N. Tuhfe Toçoğlu). Milli Folklor. 70: 85-91.

Bölge Ağızlarında Atasözleri ve Deyimler (BAAD) (2016). (hzl. Mustafa Kaçalin). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

ÇORUHLU, Y. (2004). "Türk Tarihinde Saç Biçimleri." Saç Kitabı. (ed. Emine Gürsoy Naskali). İstanbul: Kitabevi Yayınları. 59-69.

DARGA, M. (1976). Eski Anadolu'da Kadın. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.

DELANEY, C. (2004). "Türk Toplumunda Saçın Anlamı". Saç Kitabı. (ed. Emine Gürsoy Naskali). İstanbul: Kitabevi Yayınları. 89-110.

DELANEY, C. (2022). Tohum ve Toprak. İstanbul: İletişim Yayınları.

DONUK A. (2004). "Eski Türklerde Saç Şekilleri". Saç Kitabı. (ed. Emine Gürsoy Naskali). İstanbul: Kitabevi Yayınları. 3-11.

DURBİLMEZ, B. (2018). Türk Dünyası Kültürü I. İstanbul: Ötüken Neşriyat.

EAGLETON, T. (2019). Kültür. (çev. Berrak Göçer). İstanbul: Can Sanat Yayınları.

ELÇİN, Ş. (2000). Halk Edebiyatına Giriş. Ankara: Akçağ Yayınları.

FOX, J. (2017). "Yaratıcı Tanrılar, Romantik Milliyetçilik ve Folklorda Kadın Yaratımı". Kadın Folkloru Kuram ve Yöntem Üzerine Yazılar. (çev. Serkan Köse, ed. Mehmet Ali Yolcu). Konya: Kömen Yayınları.193-209.

GÖKALP, Z. (1999). Türkçülüğün Esasları. İstanbul: Toker Yayınları.

KAFESOĞLU, İ. (1997). Türk Milli Kültürü. İstanbul: Ötüken Neşriyat.

KANDİYOTİ, D. (1982). "Kadınlarda Psiko-Sosyal Değişim Kuşaklar Arasında Bir Karşılaştırma". Türk Toplumunda Kadın. (hzl. Nermin Abadan Unat). İstanbul: Araştırma, Eğitim, Ekin Yayınları. 311-339.

KAPLAN, M. (1951). "Dede Korkut Kitabı'nda Kadın". Türkiyat Dergisi. IX:99-112.

KAZGAN, G. (1982). "Türk Ekonomisinde Kadınların İş Gücüne Katılması, Mesleki Dağılımı, Eğitim Düzeyi ve Sosyo-Ekonomik Statüsü". Türk Toplumunda Kadın. (hzl. Nermin Abadan Unat). İstanbul: Araştırma, Eğitim, Ekin Yayınları. 137-170.

KESKİN, A. (2019). "İyiden Ad Kalır Kötüden Pas: Türk Halk Felsefesinde İyi(lik) ve Kötü(lük) Algısının Atasözleri Örnekleminde Çözümlenmesi". Motif Uluslararası Genç Halkbilimciler ve Türk Dünyası Kongresi Bildiri Tam Metinleri Kitabı (15-16 Mayıs 2019). (ed. Sezen Güngör). Eskişehir: Motif Vakfı Yayınları. 44-85.

KIRAY, M. B. (1982). "Küçük Kasaba Kadınları", Türk Toplumunda Kadın. (hzl. Nermin Abadan Unat). İstanbul: Araştırma, Eğitim, Ekin Yayınları. 341-356.

KOUSALEOS, N. (2017). "Feminist Teori ve Folklor", Kadın Folkloru Kuram ve Yöntem Üzerine Yazılar. (çev. Aslı Büyükokutan Töret, ed. Mehmet Ali Yolcu). Konya: Kömen Yayınları. 115-138.

KÖKSAL, A. (1980). Dil ile Ekin. Ankara: TDK Yayınları.

KURT, İ. (2012). Türk Atasözlerine Psikolojik Yaklaşımlar. Ankara: Akçağ Yayınları.

MALİNOWSKİ, B. (2003). Yabanıl Toplumda Suç ve Gelenek. İstanbul: Epsilon Yayınları.

MCELHİNNY, B. (2017). "Sosyolengüistik ve Dilbilimsel Antropolojide Toplumsal Cinsiyeti Kuramsallaştırmak". Kadın Folkloru Kuram ve Yöntem Üzerine Yazılar. (çev. Muhammed Emin Yıldızlı, ed. Mehmet Ali Yolcu). Konya: Kömen Yayınları. 251-288.

NENOLA, A. (2017). "Toplumsal Cinsiyet, Kültür ve Folklor". Kadın Folkloru Kuram ve Yöntem Üzerine Yazılar. (çev. Mehmet Çeribaş, ed. Mehmet Ali Yolcu). Konya: Kömen Yayınları. 85-113.

OY, A. (1972). Tarih Boyunca Türk Atasözleri. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

ÖGEL, B. (1991). Türk Kültür Tarihine Giriş: Türklerde Giyecek ve Süslenme. Cilt: V. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

ÖZÖN, M. N. (1958). Türk Ata Sözleri. İstanbul: İnkılâp Yayınları.

ŞEN, M. (2004). “Tarihî Metinlerde Saç ce Sakal Kültürü”. Saç Kitabı. (ed. Emine Gürsoy Naskali). İstanbul: Kitabevi Yayınları. 12-44.

ÖLMEZ, F. (2016). “Türk Kültüründe Saça Değgin Simgesel ve Alegorik Bir Değerlendirme”. Uluslararası Türkiye-Çekya İlişkileri Sempozyumu ve Karma Türk Sanatları Sergisi. (10/14 Temmuz Prag). (hzl. İrfan Ü. Nasrattınoğlu). Ankara: Matbaa Yayınları: 182-195.

UĞUZMAN, T. (2014). Atasözlerine ve Deyimlere Yansıyan Türk Halk Düşüncesi. Ankara: Nobel Yayıncılık.

UNAT, N. A. (1982). “Toplumsal Değişme ve Türk Kadını”. Türk Toplumunda Kadın. (hzl. Nermin Abadan Unat). İstanbul: Araştırma, Eğitim, Ekin Yayınları. 1-32.

ÜLGEN, P. (2022). Kadınlar ve Cadılar. İstanbul: Yeditepe Yayınevi.

Tarih Sahnesinde Türk Dünyası Kadını Uluslararası Sempozyumu
"Turk Dunyosi Ayollari Tarix Sahnasida" Mavzusida Ellararo Ilmiy Yig'ini
The International Symposium Women of the Turkic World at the Stage of History
BİLDİRİLER KİTABI ● MA'RUZA MATERİALLARİ ● BOOK OF PROCEEDINGS

XOTIN-QIZLAR KO'RKI – TAQINCHOQLAR FALSAFASI

Mashhuraxon Odiljon qizi Darmonova*

Taqinchoq va bezaklar o'zbek xalqi va davlatchiligi milliy-badiiy madaniyat tarixining ajralmas qismi bo'lib, xalqning olis o'tmish tarixi, moddiy hamda ma'naviy madaniyatini o'rganishda bevosita yordam beradi. Kishilik jamiyati taraqqiy etish jarayonida hayot uchun zarur mehnat qurollari bilan birga insonlar o'zlari uchun taqinchoqlarni ham yasay boshlaganlar. Xalqlarning tashkil topishi jarayonidagi ularning urf-odat va milliylik ramzlari taqinchoqlarda ham aks eta boshlaganligi bir qancha arxeologik topilmalardan ma'lum. Taqinchoqlarning bezagi va nafisligida xalqning ijodiy mahorati va badiiy didi, uning jahon madaniyati hamda tarixiga qo'shgan ulushi yorqin namoyon bo'ladi.

Taqinchoqlar ham vaqt o'tishi bilan zamon talabiga, ijtimoiy muhitga, sharoitga qarab takomillashib, yangi shakl va turlari bilan safi kengayib borgan. Ammo har doim ham o'zining qadimiy, an'anaviy shaklini saqlab qolgan va bu holat avloddan-avlodga meros tariqasida o'tib kelgan.

Turkiston xotin-qizlari taqinchoqlari taqilishiga ko'ra:

1. Bosh (tillaqosh, tillabargak, bodomoy, bibishak, gajak, ko'shduo va boshqalar);
2. Bo'yin-ko'krak (turli marjon va marvaridlar, zebigardon, nozigardon, jevak, tanga-jevak, tavq, bo'yintumor, ko'kraktumor, qo'ltiqtumor kabi tumorlar, bozuband va boshqalar);
3. Soch (sochpopuk, tuf va boshqalar);
4. Quloq-burun (buloqi, sirg'a va boshqalar);
5. Qo'l (uzuk, bilaguzuk) taqinchoqlari bo'lgan.

Tarixiy tadqiqotlar shuni ko'rsatadiki, miloddan avvalgi 3-2 ming yilliklarda (bronza davri) ayollar boshlariga to'rtburchak va aylana shakllardan iborat bir qator qilib terilgan taqinchoqlar taqishgan[1]. Bosh taqinchoqlari vaqt o'tishi bilan takomillashib borgan. Shunday bosh taqinchoqlardan biri "tillaqosh" bo'lib, u dastavval kelinchaklarning ko'rki hisoblangan. "Tillaqosh"[2] tilla suvi yuritilgan, nafis feruza va yoqut ko'zlar, turli rangdagi shishalar bilan bezatilgan bo'lib, Buxoro, Samarqand, Toshkent va Farg'ona vodiysi ayollari orasida mashhur bo'lgan (Abdullaev, Xasanova, 1978, 11-bet).

Bu taqinchoqning tillaqosh deb atalishiga sabab, taqinchoqning pastki qismi qosh shaklida bo'lib, ilgari u tilladan yasalgan va ustki qismiga esa uchburchak shaklidagi turli toshlar o'rnatilgan. Uning pastki qismi osilchoq, ya'ni "shildiroq" bilan bezatilgan. Manbalarda qayd

* O'zFA Tarix instituti bo'lim boshlig'i, Phd.
[1] Samarqand davlat universiteti Arxeologiya muzey laboratoriyasi ashyolaridan foydalanildi.
[2] Mazkur taqinchoq Samarqandda "koshi tillo" yoki "tillo kosh", Buxoroda "balo abru" (tojikcha – qosh ustida), Farg'ona vodiysida "tillo kosh" deb atalgan.

etilishicha, dastlabki paytlarda tillaqoshda shildiroqchalar bo‘lmagan, u shundoqqina qoshning ustiga taqilgan. Keyinchalik unga har xil toshlarning ulanishi natijasida u peshonaga taqilgan.

Arxeologik tadqiqotlardan ma’lum bo‘lishicha, qadimda ayollar peshonaning yon tarafiga daraxt shohi va toshdan yasalgan uchi o‘tkir qalamcha shaklidagi to‘g‘nog‘ich qistirib yurganlar[3]. O‘sha davrda bu ayollarning himoya quroli vazifasini o‘tagan bo‘lsa, keyinchalik peshona taqinchog‘i bargakning paydo bo‘lishiga asos bo‘lgan. XIX asrning oxirlarida kelinlar peshonasiga tillaqosh bilan bir qatorda “tillabargak” ham taqishgan. Mazkur taqinchoq voha ayollarida ham mavjud bo‘lib, u “bargak”, “taxtachabargak” deb atalgan (Azizova, 1968, 8-bet). XX asrning boshlarida “tillaqosh”ni ayollar bargakning ustidan taqib yurganlar.

Tillabargak bilan birgalikda odatda ayollar qo‘shaloq osma taqinchoq “gajjak”dan ham bezak sifatida foydalanishgan. Badavlatroq oilalardagi ayollar tilladan, kambag‘al ayollar esa misdan yasalgan gajjaklar taqishgan. Gajjaklar quloqning ustidan ikki chakkaga mahkamlanib, ilmoqlar bilan sochga yoki boshdagi ro‘molga qistirilgan. Buxoro ayollarining gajaklari qalampirsimon, turli osilchoqlar bilan bezatilgan bo‘lsa, Toshkent ayollarining gajagi uchi qayrilgan bodom shaklida ishlangan. Shuningdek, vohada yashagan ayollarda gajakdan tashqari “g‘uloma” va “zulf” kabi turlari mavjud bo‘lgan.

Ushbu taqinchoqlar oddiy turmush ehtiyojlari bilan bog‘liq holda vujudga kelgan, jumladan, ishlayotganda halal bermaslik uchun sochni tutib turuvchi do‘ppi, dubulg‘a, peshonabog‘ va boshqalar bir qancha bosh zeb-ziynatlarning paydo bo‘lishiga zamin yaratgan. Taqinchoqlarning asl vazifasi o‘zgarib, aste-sekin sehr-jodu va nafosat ma’nosini kasb eta boshlagan. O‘zbek xalqining tosh, ma’danlarda tilsim, muqaddas va sehr-jodu kuchlari mavjud degan qarashlari XIX asr oxirlarida ham saqlanib qolgan. Taqinchoqlarni bezash uchun qo‘yiladigan “tosh va ma’danlar shifobaxsh hamda xaloskorlik qudratiga ega, tabiatga ta’sir ko‘rsatadi, baxt, boylik, omad keltiradi” deb ishonishgan. Feruza toshi g‘alaba, baxt-saodat, tantana, omad, farovonlik ramzi bo‘lgan, yoqut vaboni daf qiladi, homilador ayol tanasiga yengillik baxsh etadi, dur yurakni mustahkamlaydi deb qaralgan, marjon esa serdavlat, serfarzandlik ramzi hisoblangan.

Ayollar, asosan boy xotinlar va yosh kelinchaklar bayramlarga, to‘y-hashamlarga burunga taqiladigan taqinchoq – “arobak” (aravak) ham taqqanlar. Mazkur taqinchoq “latipa”, “buloqi”, “natibini” (1954, 156-bet) deb ham atalgan. Tadqiqotlarda burun taqinchoqlari “arabak” va “xolbindi”ni ko‘proq Buxoro ayollari, qisman Samarqand, Nurota ayollari taqqanligi va ularni asosan Buxoro zargarlari tayyorlaganliklari qayd etilgan (Yuldasheva, 1995, 22-bet).

Bugungi kunda har bir o‘zbek xotin-qizlarining ko‘rki quloqqa taqiladigan sirg‘adir. Sirg‘a ham qadimiy milliy taqinchoq hisoblanadi. Uning turli shakllari mavjud bo‘lib, viloyatlarda har bir shakl o‘ziga yarasha nomlangan. Buxoroda aylana yoki bodomsimon shakldagi tilla sirg‘alar “shibirmak”, “xalqai Muhammadi”, “o‘q xalqa”, Farg‘onada esa “boldoq”, “qashqarbaldoq”, Samarqandda o‘rtasida yoqut ko‘zli tosh va uning atrofi gulbarg durlar bilan bezatilgan sirg‘a “bargak” deyilgan. Sirg‘aning “Muhammadi” “xalqai besh oyoq”, “o‘q xalqa” kabi turlari vohada yashovchi ayollarda ham bo‘lgan (Yuldasheva, 1995, 16 – 18-betlar). Tadqiqotlarda “qashqarbaldoq” sirg‘asini XVIII asrda Farg‘ona vodiysiga qashqarlarning ko‘chib kelishi natijasida tarqalganligini qayd etgan (Faxretdinova, 1988, 119 – 120-betlar).

Tilla sirg‘alarni ayollar faqat to‘y va bayram kunlari taqqanlar. Bunday sirg‘alar osilchoqlarining soniga qarab, “uch oyoq”, “besh oyoq”, “etti oyoq”li sirg‘a deb nomlangan.

[3] O‘zbekiston tarixi davlat muzeyi. Bronzadan ishlangan ko‘zgu va to‘g‘nog‘ichlar. Mil. avv. XV-XIV asrlar. Jarqo‘ton. Surxondaryo viloyati.

Beshtagacha ilgagi bor kumushdan yasalgan sirg‘ani kambag‘al oila ayollari ham taqishgan. Ammo “to‘qqiz oyoq”, “o‘n bir oyoq”li sirg‘alarni faqat boy oila xotinlarigina taqqanlar.

Oilada tug‘ilgan qiz bola bir yoshga to‘lganda bahor faslida quloqlari teshilib sirg‘a taqilgan. Quloq teshish udumi odatda qaldirg‘ochlar kelguniga qadar bajarilgan. Chunki qaldirg‘ochlar kelganda quloq teshilsa qiz bola xunuk bo‘lib qoladi deb bilishgan. Bundan tashqari, kun issib ketsa, teshilgan quloqning bitishi ketishi qiyinlashuvi ham hisobga olingan.

Ayollar taqinchoqlar orasida sochga taqiladigan taqinchoqlar ham alohida o‘rin tutadi. Soch taqinchoqlarining bir necha xili mavjud bo‘lib, ular ayrim viloyatlarda “tupak”, “sochtupak”, Buxoroda “sochpopuk”, “tuf” Zarafshon vodiysida “pupak” (sochpupak), “jamolak”, “haydari”, “kokul”, Farg‘ona vodiysida “jamalak” deb nomlangan.

Oddiy sochpopuklarni ayollar kundalik hayotda, soch nechta qilib o‘rilganiga qarab bezatilganini to‘y, bayramlarda taqqanlar. Keksa kampirlar, o‘rta yoshdagi ayollar va qizlarning soch o‘rimida juda katta farq bo‘lgan. Qizlarning sochi to‘y kuni ayollarga xos tarzda o‘rilib, bu holat uning ayollar safiga kirganligini bildirgan. Turmushga chiqquncha qizlarning sochi 4 tadan 40 tagacha mayda o‘rilib, uchiga qora jamalak yoki sochpopuk osilgan. 10 yoshgacha bo‘lgan qizlarning sochlari ham mayda qilib o‘rilib, soch orasiga paxtadan “paxtachilik” solingan.

Soch o‘rishning ham o‘ziga xos urf-odat va qoidalari bo‘lgan. Soch avval ikki chakkadan boshlab o‘rilgan, bu o‘rim “peshkokil” deb atalgan. Keyingi o‘rim quloq ustidan boshlab o‘rilgani uchun “pushtkokil” deb nomlanib (Suxareva, 1954, 320 – 340-betlar), qolgan sochlar esa orqadan, yuqoriroq qilib o‘rilgan va o‘rim sochlarga sochpopuk taqib bezatishgan.

Kelinning sochpopugi turli munchoqlar, sadaf tugma va kumush tangachalar bilan bezatilgan bo‘lsa, ayollarning kundalik “tupagi” oddiy qora ipakli chilvirdan iborat bo‘lgan. Sakkiz va o‘n o‘rim sochlarga mo‘ljallangan tupaklarni og‘irligidan osib yurish noqulay bo‘lganligi uchun ularning tepa qismi qattiq qora matoga tikilib, tasmasi soch o‘ramlariga bog‘lab qo‘yilgan.

Ayollarni yanada go‘zal, latofatli qilib ko‘rsatadigan bo‘yin va ko‘krak taqinchoqlari boshqa zeb-ziynatlar bilan uyg‘unlashgan holda umumiy bir holatni tashkil etadi. O‘zbek ayollariga xos bo‘lgan bo‘yin taqinchoqlaridan biri – marjondir. O‘zbekistonda marjonlarning daslabki namunalari toshdan yasalgan. Bunday taqinchoq turlari Sazag‘on madaniyati[4], Zamonbobo[5], Sopollitepa[6] kabi yodgorliklardan topib o‘rganilgan. Vohada marjonning qizg‘ish pushti rangli “qalampir marjon” turi keng tarqalgan. Keksa momolar bugungi kunda ham bunday rangli marjonlardan foydalanadilar. Chunki qalampirmarjon taqinchoq bo‘lishi bilan birga sog‘liqqa juda foydali hisoblangan. Keyinchalik, Samarqandda marjonning “pobandi afg‘oni”, Nurotada “murgak” turlari paydo bo‘lgan. Murgak taqinchog‘ining bodomsimon, qizil garmdorisimon shakllari mavjud bo‘lib, ular asosan kumushdan ishlangan.

XIX asrning oxirida Zarafshon vodiysida keng tarqalgan bo‘yin taqinchog‘i “xafaband”[7]ni buxorolik savdogarlar olib kelib sotganlar. Xafabandning uchburchak, romb, yoysimon shakllari ma’lum bo‘lib, ularning barchasi bo‘yindan ko‘krakkacha berkitib turgan.

[4] Samarqand davlat universiteti Arxeologiya muzey laboratoriyasi. Sazag‘on madaniyati. Mezolit va neolit davriga oid yodgorlik. Samarqanddan 27 km janubi-g‘arbda, Zarafshon tog‘i Qoratepa tizmasining Sazag‘onsoy etaklarida joylashgan.

[5] O‘zbekiston tarixi davlat muzeyi. Toshdan yasalgan marjonlar. Mil. avv. III-II ming yillik. Zamonbobo. Buxoro viloyati.

[6] O‘zbekiston tarixi davlat muzeyi. Tosh taqinchoqlar. Mil. avv. XVII-XV asrlar. Sopollitepa. Surxondaryo viloyati.

[7] Mazkur taqinchoq qayg‘uni, xafalikni bog‘lovchi, faqat quvonch keltiruvchi ma’nosini bildirgan.

Shuningdek, xafabandning “gul band” va unga o‘xshash “gardi xazina”, “gulibandak”, “kenjak” va “kashalak” turlari ham mavjud bo‘lgan.

Bo‘yinga yopishgan holda taqiladigan “gulband”, “xafaband” taqinchoqlari bezak bo‘lishdan tashqari ayollarni xafaqonlikdan asrovchi, ularga xursandchilik, xushnudlik baxsh etuvchi bezak sifatida taqilgan.

XX asrning boshlariga kelib, amaldor va boy xonadonlarning ayollarida “zebigardon” bo‘yinga taqilib ko‘krakkacha tushib turadigan ziynat buyumi mashhur bo‘lgan. Zebigardon ko‘p qavatli, uzun-qisqa zanjirlardan iborat bo‘lib, zanjirlar o‘zaro halqa, sadaf, marjonlardan tuzilgan. Ushbu taqinchoq Toshkent, Samarqand, Farg‘ona vodiysida keng tarqalgan (O‘zME. 80-bet).

Samarqand va Xo‘jandda zebigardon “sebi-sina” yoki “zebigardon”, Buxoroda esa “taxnishon”[8], qoraqalpoqlarda esa “haykal” deb nomlangan. Uning “nozigardon”, “tavq”, “tevak” kabi ko‘rinishlari ham bo‘lgan. Zebigardon (gardon) bo‘yinga, zebi siyna esa ko‘krakka taqilgan.

Shuningdek, voha ayollarida kumushdan yasalgan mayda feruza va sadaf toshlar bilan bezatilgan g‘ilof-qutichaga o‘xshash, bog‘ichli taqinchoq keng tarqalgan bo‘lib, uning uchburchak, to‘g‘ri to‘rtburchak shakllari bo‘lgan. Bu qutichalarga ayollarning pardoz buyumlari, jumladan, qoshini tekislash uchun tayoqcha – nafis kumush mo‘ychinak va qoshchinak, tish tozalash uchun tayoqcha, quloqni tozalash uchun “go‘shkovak”, “bargakxo‘rak”, atir solib yurish uchun esa “atirdon” kabilar bo‘lgan.

XX asrning boshlarigacha butun Turkiston ayollarining (badavlat xonadonlarda) ziynat buyumlari qatoridan joy olgan “peshauz”[9], “peshxalta” taqinchoqlariga ham pardoz buyumlari solingan. Peshauz shakli jihatidan oltin kubbachali ilmoqlari bo‘lib, peshxalta esa kubbacha o‘rnida xaltacha, ilmoqlar o‘rnida kumush kalitlar bilan farqlangan. O‘zbekistonning turli viloyatlarida mazkur taqinchoq “peshavuz chorabzal”[10] yoki “bezagi kubba” nomlari bilan ham mashhur bo‘lgan. Xorazm ayollarining bunday taqinchog‘i “kalit bog‘i” deb atalgan (Sazonova, 1970, 127-bet).

Insoniyat jamiyatida vujudga kelgan dastlabki diniy e’tiqod asrlar davomida saqlanib qolib, zamonga mos ravishda balo-qazolardan saqlovchi taqinchoqlar sifatida bugungi kunda ham o‘z ahamiyatini yo‘qotmagan. Yovuz kuchlar xuruji va yomon ruhlardan saqlanish, ba’zan turmushda uchraydigan muammolar (farzandsizlik, oilada bolalarning turmasligi, surunkali kasalliklar) oldida ojizlik va sehr-joduning kuchlariga ishonish oqibatida ularga qarshi tura oladigan kishiga sog‘lik, baxt omad keltiruvch, eng muhimi kishini sog‘-salomat asrovchi zeb-ziynat buyumlari yaratilgan. Mana shunday buyumlardan biri – tumorlardir. “Tumor” arabchada bir parcha qog‘ozga yozilgan, yomon ko‘zlardan asrovchi duoni anglatsa, qadimiy turk tilida esa duo yozilgan qog‘oz “bitik” ma’nosini bildiradi (Budge, 1968. P. 217). Tumor taqish islom dinidan ham oldin paydo bo‘lgan bo‘lib, har xil ko‘ngilsizliklar, falokatlar va yomon niyatda qilingan muammolarni “kesuvchi”, qaytaruvchi vosita sifatida qaralgan. Tumorning qudratiga ishonch shunchalik kuchli bo‘lganki, tumorga suv tekizish ham mumkin bo‘lmagan, aks holda u o‘z qudratini yo‘qotgan (Faxretdinova, 1988, 121-bet).

Tumorlar taqilgan joyiga qarab, bo‘yin tumor, ko‘krak tumor, qo‘ltiq tumor deb nomlangan. Uzoq safarga jo‘nagan kishi oy borib omon kelishi, homilador ayollar eson-omon farzandli bo‘lishi, o‘g‘il kutgan kishi niyatiga yetishi uchun “o‘g‘il tumor”, qiz kutgan kishiga “qiz tumor”, bemor kishiga “sihat tumor” kabi ko‘plab yozuvli tumorlar taqqanlar. Ayrim

[8] Taqinchoqning o‘rtasi yuraksimon shakliga ega bo‘lgani uchun, u “tepishi dil” (yurak urishi) deb ham atalgan.
[9] Ko‘krak tumori.
[10] “Chor” – to‘rt, “abzal” – narsa.

viloyatlarda tumor sifatida turli xil o‘simlik giyohlari, hayvonlar tuki, tirnog‘i, tishi ham ayollarning yoqasi yoki yelkasiga taqib qo‘yilgan. Hayvonlardan ayiq, yo‘lbars va bo‘rining tishi, ilon terisi, ukki va burgut tirnog‘i, baliq suyagi taqilganda, ushbu hayvonlarning kuch-quvvati, xislatlari kishiga o‘tadi degan qarashlar asosida ular taqinchoq-tumor sifatida foydanilgan.

Shuningdek, tumor ichiga dorivor va shifobaxsh o‘simliklar, jumladan, siyohdona, zira, qalampir marjon, murchak, yalpiz va rayhon urug‘lari solingan. Keksa kampirlar rayhon va yalpizni quritib, tumor ichiga solib yurganlar. Bunday tumorlar quruq atir vazifasini ham bajargan.

Tumorlar shu darajada an’anaviy bo‘lib ketganki, ular endi faqatgina duo vazifasinigina bajarib qolmay ayollar taqinchoqlari safidan keng o‘rin olgan, ya’ni bezak vazifasini ham bajargan. Taqinchoq tumorlar duo tumorlaridan farqli o‘laroq mis, kumush, boy xonadon ayollarniki esa tilladan yasalgan.

Ayollar taqinchog‘ining yana bir turi – qo‘lga taqiladigan bilaguzuk va barmoqlarga taqiladigan uzukdir. Ayniqsa, uzuk taqish juda qadimdan an’ana tusiga kirgan bo‘lib, uni erkaklar ham ayollar ham barobar taqqanlar. Qadimda uzuk ayollarning qo‘lini “tozalash” vazifasini bajargan, chunki uzuk taqilmagan qo‘l “harom” hisoblangan. Shuningdek, uzuk ramziy qudratga ega bo‘lgan, jumladan, yangi tug‘ilgan chaqaloqni doya kampir tuzli, tanga va kumush yoki tilla uzuk solingan suvga chayib olgan. Bu bolaga boylik, to‘qchilik, sog‘lik va baxt keltirish ma’nosini anglatgan (Rempel, 1981, 20-bet).

Uzuk oddiy aholida kumushdan, badavlat xonadan ayollariniki esa tilladan yasalgan. Kumush va tilladan yasalgan uzuklarga feruza, yoqut, zumrad va sadaf o‘rtanilgan qimmatbaho toshlar qo‘yilgan va u “ko‘z” deb atalgan. “Ko‘z”ning turli shakllari mavjud bo‘lib, ular ko‘proq hayvon va qushlarning ko‘zlariga, o‘simlik barglari hamda gullariga qiyos qilingan. Bu ko‘zlarga “yomon ko‘zlardan asrovchi” vosita sifatida qaralgan (Faxretdinova, 1988, 160 – 161-betlar).

Ayollar oiladagi mavqei va yoshiga, moddiy sharoitiga qarab, ko‘rsatgich, o‘rta, nomsiz va chimchaloq barmoqlariga bittadan to‘rttagacha yoki bitta barmoqqa ikkitadan uzuk taqib yurganlar. Samarqandda uzuklar tilladan yasalib, unga qizil rangdagi tosh o‘rnatilgan. Toshkent ayollari ko‘proq ko‘zli uzuk taqqanlar.

Kelin va qizlarga uzuk hadya etish bir tomondan qalin, sepning bir bo‘lagini tashkil etsa, ikkinchi tomondan ilohiy qarashlar asosida serdavlatlik, boylik, rizq-nasiba ramzi, yomon ko‘z va yomon kuchlardan himoya qiluvchi vosita vazifasini ham o‘tagan. Nikoh to‘yi marosimida kuyov kelingan uzuk taqqan va bu uzuk umrining oxirigacha qo‘ldan yechilmay taqilishi lozim bo‘lgan, shuningdek, bu ularning nikohi muqaddasligi timsoli hisoblangan. Turkiy xalqlarda tilla uzuk chap qo‘ldagi barmoqlarga taqilgan, bu esa inson sog‘ligiga foydali sanalgan.

Xotin-qizlarning taqinchoqlaridan yana biri bilakka taqiladigan bilaguzukdir. U dastlab, tosh va bronzadan, keyinchalik oltin, kumush, mis hamda boshqa metallardan quyib (quyma bilaguzuk), bolg‘alab (yozma yoki yorma bilaguzuk) ishlangan. Bilaguzuk odatda juft holatda (har bir bilakka bittadan) yoki bir nechta qilib juft holatda taqqanlar. Bilaguzuk ingichka va keng (qalin) shaklli bo‘lib, tuzilishi va ko‘rinishi jihatidan ikki xil, jumladan, ochiq (uchlari ochiq qolib tutashmagan) va berk, ilgakli[11] (yaxlit, ikki tabaqali oshiq-moshiqli) bo‘lgan. Ular bosma, chizma, kandakori usulida turli naqshlar bilan bezatilgan, qimmatbaho toshlar qadalgan, ba’zan bezakda yozuv (masalan, arab yozuvi) ham uchraydi.

[11] Ilgakli bilaguzuklar gohida “eshikli bilaguzuk” deb ham atalgan.

Taqinchoqlarda hayvonlar tasvirining aks ettirilishida xalqimizning ibtidoiy diniy (totemistik) tasavvurlari mujassamlashganligi bois zargarlar bilaguzuklarni ko‘pincha burama ilon shaklida yasashgan. Tarixiy-etnografik manbalardan ma’lumki, xalqimiz qadimdan ilonga boylik, davlat, xazina ramzi sifatida qaragan, bundan tashqari ilon tasviri tushirilgan buyumlar ayollar va bolalarning o‘ziga xos ilohiy himoyachisi ham hisoblangan.

Juda qadimiy va bugungi kunda ham taqiladigan “ko‘z munchoq” turli xil kasalliklardan, balo-qazolardan, ya’ni yomon ko‘zlardan asrash uchun foydalanilgan. Ko‘zmunchoqni 1,5-5 yoshlardagi nafaqat qiz bola, o‘g‘il bolalarning bilagi va bo‘yniga taqib qo‘yishgan. Uni taqib yurgan bolani jin chalmaydi, kasal bo‘lmaydi deb ishonganlar. Shuningdek, ko‘zmunchoqni bolaning kundalik kiyimi, do‘ppi va nimchasiga tikib qo‘yilgan, beshigi hamda beshik uchun tikilgan boshqa anjomlarga ham osib qo‘yilgan. Ko‘zmunchoqdan tashqari yosh bolalarning bosh kiyimiga ukki, qirg‘ovul, tovus kabi qushlarning pati ham qo‘shib tikilgan. Shuni alohida ta’kidlash kerakki, taqinchoqlar bolaning yoshi va sog‘lig‘iga qarab taqilgan. Bola katta bo‘lgan sayin unga taqiladigan bezaklar soni kamayib borgan yoki aksincha, bola nimjon va kasalmand bo‘lsa, uning kiyimiga taqiladigan taqinchoqlar soni juda ko‘p bo‘lgan. Bunday taqinchoqlarni u 15-17 yoshda ham taqib yurgan. Yuqorida ta’kidlab o‘tilganidek, ko‘zmunchoqlar bezak vazifasini bajarish bilan birga, bolani yomon ko‘zlardan himoya qiluvchi vosita hisoblangan, xususan, “kelgan falokat taqinchoqqa tegib, qaytib ketadi” deb ishonishgan.

Umuman olganda, Turkiston ayollari taqinchoqlarida ziynat, nafosat, bezak vazifasidan tashqari marosimiy irimlar bilan bog‘liq xususiyatlar ham mujassamlashgan. Taqinchoqlarning hayotdagi ijtimoiy-iqtisodiy o‘rni ham katta ahamiyat kasb etgan. Insonning estetik didi, madaniyati uning qanday taqinchoqlar taqishiga qarab ham belgilangan. Taqinchoqlar kishilar yoshidagi farqni va ularning oilaviy ahvolini belgilashda ham xizmat qilib, ularning nasl-nasabidan nishon berib turuvchi xususiyatga ega bo‘lgan. Demak, taqinchoqlar misolida biz Turkiston ayollarining ham moddiy olami ham ilohiy qudrat haqidagi tasavvurlari bir-biri bilan uzviy ravishda bog‘lanib, birlashib ketganini ko‘ramiz.

ADABIYOTLAR

Abdullaev T.A., Xasanova S.A. Odejda uzbekov. Tashkent. 1978.

Azizova N. Yuvelernie izdeliya Uzbekistana. Tashkent. 1968.

Budge W.E.A. Amulets and talismans. New-York, 1968.

Faxretdinova D.A. Yuvilernoe iskusstvo Uzbekistana. Tashkent. 1988.

O‘zbekiston Milliy ensiklopediyasi. Zeb-ziynat buyumlari. Toshkent.

Rempel L.I. Dalyokoe i blizkoe. Stranisы jizni, stroitelnogo dela, remesla i iskusstva Staroy Buxari. Tashkent. 1981.

Sazonova M.V. Ukrasheniya uzbekov Xorezma. Traditsionnaya kultura narodov Peredney i Sredney Azii. Sb.: MAZ, XXII. Leningrad. 1970.

Suxareva O.A. Drevnie cherti v golovnix uborax narodov Sredney Azii // Sredneaziatskiy etnograficheskiy sbornik. Moskva. 1954.

Yuldasheva. G.K. Traditsionnaya odejda i ukrasheniya jenщin Nuratinskoy dolini (kones XIX – nachala XX vv.). Avtoref. Diss... kand. ist. nauk. Tashkent. 1995.

Zarafshon vodiysining markaziy qishloqlarida burun taqinchog‘i shunday nomlangan. Qarang: Materialnaya kultura tadjikov verxovev Yujnogo Tadjikistana. Stalinabad. 1954.

Tarih Sahnesinde Türk Dünyası Kadını Uluslararası Sempozyumu
"Turk Dunyosi Ayollari Tarix Sahnasida" Mavzusida Ellararo Ilmiy Yig'ini
The International Symposium Women of the Turkic World at the Stage of History
BİLDİRİLER KİTABI ● MA'RUZA MATERİALLARİ ● BOOK OF PROCEEDINGS

TÜRK KÜLTÜRÜNDE KADIN SEMBOLÜNÜN ŞEFKAT PULLARINDAKİ İMGELERİ

Sevda Emlak[1]

Giriş

İletişim her toplumda önemlidir. İletişimi sağlayan araçlar ise toplumlarda farklıdır. Tarih boyunca toplumlarda kullanılan pullar; tasarımları itibari ile değişiklikler gösterir. Pullar bir ülkenin çeşitli konularda verilmek istenen duygu ve düşüncelerini görsel tasarımlar ile aktarılmasını sağlamaktadır. Bu tarihi belge niteliğinde olan pullar; yapıldığı dönem, kurum, kişi ve kişiler hakkında bilgi veren görsel kaynaklardır. Posta pullarının amacı bir ücretlendirilme aracı olmasıdır.

Türk toplumunda iletişim konar göçer yaşamdan yerleşik yaşama kadar farklı yöntemler ile sağlanmıştır. Kültürlerde posta pullarının kullanılmaya başlanması iletişimde farklı bir dönem ortaya çıkarmakla kalmamış birçok koleksiyonerin ilgi duyduğu önemli bir iletişim aracı haline gelmiştir (Begiç, 2022, s. 522-534). Tarihsel süreç içerisinde posta pullarının konuları arasında yer alan figürlerin kullanım amaçlarında bir artış olmuştur. 1940'lı yıllara kadar posta pulları posta ücreti olarak ödenmekte ve genel tanıtım amaçlı olarak kullanılmaktaydı. Ancak sonraki yıllarda yerini bir eğitim aracı ve hobi amaçlı kullanımlara bırakmıştır (Yazıcı, 2010, s. 324).

Türk posta pulları sürekli pul, resmi pul, anma pulu, ek değerli pul, uçak pulu, tematik pul, takse pulu, tet-beş, föyye, sürşarjlı pul olarak ayrılmaktadır. Bunlar arasında ek değerli pul ya da yardım derneği pulları adı altında ele alınan Çocuk Esirgeme Kurumu pulları yardım amaçlı pullardır (Ptt Pul Müzesi 2023).

Günümüzde Başbakanlık Sosyal Hizmetler Çocuk Esirgeme Kurumu (Aile ve Çalışma Bakanlığı 2023) adı altında hizmet veren 30 Haziran 1921'de Ankara'da kurulan "Türkiye Himaye-i Etfal Cemiyeti, Nizamname-i Esasisi'nin amacı "*Cemiyet evvela şehit çocuklarıyla, saniyen harp malullerinin ve harp felaketzedelerinin çocuklarıyla iştigal eder.*" ve "*Cemiyet, bunun haricinde alelumum etfalin himayesine ait hususat ile meşgul olur"* şeklinde açıklanmaktadır. Bu kuruluş 1934 yılında Çocuk Esirgeme Kurumu adını almıştır. "24 Mayıs 1983 tarihli 2828 sayılı yasa ile Sosyal Hizmetler ve Çocuk Esirgeme Kurumu kanunu kabul edilmiş ve tüzel kişiliği olan katma bütçeli bir kuruluş haline gelmiştir. Hazırlanan geçici madde gereğince Türkiye Çocuk Esirgeme Kurumu'nun kuruluşlarının yönetimi Sağlık ve Sosyal Yardım Bakanlığına verilmiştir". Daha sonra kanun hükmüyle çıkarılan kararname ile 1991 yılında Başbakanlık Sosyal Hizmetler ve Çocuk Esirgeme Kurumu Genel Müdürlüğü olarak

[1]Doç., İzmir Demokrasi Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi Geleneksel Türk Sanatları Bölümü, sevda.emlak@idu.edu.tr ORCID ID: https://orcid.org/0000-0001-5311-6726

hizmet vermiştir. Günümüzde Aile, Çalışma ve Sosyal Hizmetler Bakanlığına bağlı farklı birimleri ile hizmet vermektedir (Sarıkaya, 2020).

Çocuk Esirgeme Kurumu zaman içerisinde gelir elde etme amaçlı ve daha sonra önemli bir kaynak haline gelen kurumun kendi adına şefkat pullarını hazırlatmıştır. Şefkat Pulları (1928) başlangıçta yönetmelik ve tüzüklerine göre yardım amaçlı basılıp satışa sunulmuştur. Daha sonra ptt idaresi, aynı kurumlara yardım etmek amacı ile anma pullarına ad belirtilerek ve artı bir değer ekleyerek sürdürmüştür. Pullardan sağlanan gelirlerin tümü Çocuk Esirgeme Kurumuna verilerek gelir akışı devam etmiştir (Düzenli ve vd., 2004, s. 198).

Türk Posta Pulu tasarımlarında 1914 yılından sonra İnsan figürü kullanılmaya başlanmıştır. Sonraki takip eden yıllarda portre ve farklı uygulamalar ile çeşitlenmiştir. Pullarda insan figürü kullanımı kadın figürleri kullanımı ile devam etmiştir. Posta pullarındaki kadın figürlerinin annelik rolünün ön planda tutulduğu ve toplumsal rolü üzerine betimlemeler yapıldığı görülmektedir (Tarlakazan, 2018, s.711-727).

Çalışmamızda Çocuk Esirgeme Kurumu Şefkat pullarında yer alan figürlerden kadın imgeleri ele alınmıştır. Pullardaki kadın imgeleri incelendiğinde;

Görsel 1. Çocuk Esirgeme Kurumu C24, C25, C27, C28, C30, C31 Sayılı Posta Pulları

(Ağaoğulları vd., 2010, s. 604)

Çocuk Esirgeme Kurumu C24, C25, C27, C28, C30, C31 sayılı, dantelli şefkat pulları 1940 yılında, tipografik baskı ile İstanbul'da basılmıştır. Seride 10 adet pul vardır. Tirajı 500.000 adettir. Bu seride kadın figürünün olduğu pullar değerlendirmeye alınmıştır.

C24 sayılı nominal değeri 1 kuruş olan posta pulunda, mavi ve beyaz renkler kullanılmıştır. Posta pulu tasarımında figürler ve Çocuk Esirgeme Kurumu'nun kırmızı yıldız içerisinde beyaz ay bulunan sembolü yer almaktadır. Pulda bir kadın ve küçük bir çocuk figürü yer almaktadır. Tasarımda portreler yan profilden ele alınmıştır. Kadın figürü, çocuğu kucaklamış ve yanağından sevgi ile öpmesi betimlenmiştir. Posta pulunda kadın sevgi ve ilginin simgesi olarak ele alınmıştır.

C25 sayılı nominal değeri 2 kuruş olan posta pulunda, kırmızı renk kullanılmıştır. Tasarım özellikleri C24 sayılı posta pulu ile aynıdır.

C27 sayılı nominal değeri 5 kuruş olan posta pulunda, leylaki renk kullanılmıştır. Tasarım özellikleri C24 sayılı posta pulu ile aynıdır.

C28 sayılı nominal değeri 10 kuruş olan posta pulunda, yeşil renkler kullanılmıştır. Tasarım özellikleri C24 sayılı posta pulu ile aynıdır.

C30 sayılı nominal değeri 25 kuruş olan posta pulunda, açık kahverengi kullanılmıştır. Tasarım özellikleri C24 sayılı posta pulu ile aynıdır.

C31 sayılı nominal değeri 50 kuruş olan posta pulunda, kahverengi kullanılmıştır. Tasarım özellikleri C24 sayılı posta pulu ile aynıdır.

C24, C25, C27, C28, C30, C31 sayılı posta pullarının tasarımları aynı, ancak renkleri ve nominal değerleri farklıdır. Seri 10 adet pul içermektedir. Ancak kadın figürünün olduğu pullar değerlendirmeye alınmıştır.

C 34 C 35 C 36 C 37 C 38

Görsel 2. Çocuk Esirgeme Kurumu C34, C35, C36, C37, C38 Sayılı Posta Pulları (Ağaoğulları vd., 2010, s. 604)

Çocuk Esirgeme Kurumu C34, C35, C36, C37, C38 sayılı 23 Nisan çocuk bayramı şefkat pulları 20 Nisan 1942 yılında tipografik baskı ile Ankara'da basılmıştır. Seride 9 adet pul vardır. Ancak kadın figürünün olduğu pullar değerlendirmeye alınmıştır. Tirajı 25.000 adettir.

C34 sayılı nominal değeri 1 kuruş olan posta pulunda, siyah renk kullanılmıştır. Posta pulunun tasarımında figürler ve Çocuk Esirgeme Kurumu'nun kırmızı yıldız içerisinde beyaz ay bulunan sembolü yer almaktadır. Pulda genç bir erkek ve bir kız arasında bir kadın figürü yer almaktadır. Tasarımda portreler yan profilden ele alınmıştır. Kurumun sembolü kadın figürünün başında bulunan örtüde yer almaktadır. Posta pulundaki kadın figürü, gençlerle yanyana durarak ileriye, geleceğe bakmaktadırlar.

C35 sayılı nominal değeri 2 kuruş olan posta pulunda yeşil renk kullanılmıştır. Posta pulu tasarımında yine figürler ve çocuk esirgeme kurumunun logosu yer almaktadır. Tasarımda bir çocuk ve bir kadın figürü yer almaktadır. Buradaki kadın figürü hasta bir çocuğa şurup içirirken resmedilmiştir. Tasarımda portreler yan profilden ve figürler karşılıklı ele alınmıştır. Posta pulu tasarımında kadın çocuğun tedavisine yardım etmesi ile betimlenmiştir.

C36 sayılı nominal değeri 3 kuruş olan posta pulunda lacivert renk kullanılmıştır. Posta pulunda figürlerin yanı sıra yer alan çocuk esirgeme kurumu logosı yine tasarımın önemli bir parçasıdır. Tasarımda küçük bir çocuk ve bir kadın figürü ele alınmıştır. Çocuk ve kadın yanak yanağa vererek sarılmıştır. Burada kadın sevgi ile gülerken betimlenmiştir.

C37 sayılı nominal değeri 5 kuruş olan posta pulunda pembe renk kullanılmıştır. Posta pulunda bir kadın ve bir bebek figürü yer almaktadır. Ayrıca barışın, saflığın, bereketin sembolü olarak bilinen zeytin dalına yer verilmiştir. Pulda kadın figürü kucağında kundağa sarılmış bir bebeği taşımaktadır. Kadın bebeğe sevgi ile bakmaktadır.

C38 sayılı nominal değeri 10 kuruş olan posta pulunda yeşilimsi mavi renk kullanılmıştır. Posta pulunda bir kadın ve bir çocuk figürü yer almaktadır. Çocuk Esirgeme Kurumu sembolü tasarımda yer almaktadır. Posta pulunda kadının küçük çocuğa gülümseyerek yukarı kaldırdığı ve çocuğunda gülümseyerek karşılık verdiği mutluluk betimlenmiştir.

C 43 C 44

Görsel 3. Çocuk Esirgeme Kurumu C43, C44 Sayılı Posta Pulları (Ağaoğulları vd., 2010, s. 605)

Çocuk Esirgeme Kurumu C43, C44 sayılı 23 Nisan çocuk bayramı şefkat pulları 20 Nisan 1943 yılında tipografik baskı ile Ankara'da basılmıştır. Seride 6 adet pul vardır. Ancak kadın figürünün olduğu pullar değerlendirmeye alınmıştır. Tirajı 50.000 adettir.

C43 sayılı nominal değeri 1 kuruş olan posta pulunda lacivert renk kullanılmıştır. Posta pulunda bir kadın ve bir çocuk figürü yer almaktadır. Çocuk Esirgeme Kurumu sembolü tasarımda yer almaktadır. Posta pulunda kadın küçük bir çocuğa kıyafet giydirmektedir. Kadın figürü bu pulda yardım unsuru ile betimlemlenmiştir.

C44 sayılı nominal değeri 3 kuruş olan posta pulunda kiremit rengi kullanılmıştır. Posta pulunda bir kadın ve bir çocuk figürü yer almaktadır. Çocuk Esirgeme Kurumu sembolü tasarımın önemli parçasıdır. Posta pulunda kadın küçük bir çocukla kucaklaşmakta ve birbirlerine dokunarak sevgi göstermektedirler. Kadın figürü bu pulda sevgi unsuru ile betimlenmiştir.

Görsel 4. Çocuk Esirgeme Kurumu C50, C53, C54 Sayılı Posta Pulları (Ağaoğulları vd., 2010, s. 606)

Çocuk Esirgeme Kurumu C50, C53, C54 sayılı "Çocuk Sarayı'' posta pulları 1943-1944 yılında tipografik baskı ile Ankara'da basılmıştır. Seride 10 adet pul vardır. Ancak kadın figürünün olduğu pullar değerlendirmeye alınmıştır.

C50 sayılı nominal değeri 3 kuruş olan posta pulunda, açık kahverengi kullanılmıştır. Posta pulunda kadın figürünün önünde iki çocuk oturmaktadır. Kadın çocuğun birine sarılarak ilgilenmektedir. Bu posta pulunda kurumun sembolü biraz daha geri planda ve küçük yapılmıştır. Ancak tasarımda kurumun ismi ön planda yapılmıştır. Bu pulda kadın figürü ilgi ve sevginin unsuru olarak betimlenmiştir.

C53 sayılı nominal değeri 10 kuruş olan posta pulunda, kırmızı renk kullanılmıştır. Kurumun sembolü biraz geri planda ve küçük yapılmış olmasına karşın kurumun ismi ön plana çıkarılmıştır. Posta pulunda kadın, küvetin içinde küçük bir çocuğu yıkamaktadır. Kadın figürü bu pulda küçük çocuğun hastalıklardan korunma, cildinin nefes alması, sağlığını korumak ve kişisel gelişimi sağlamak amacı ile bakımını yapmaktadır. Bu posta pulunda kadın figürü ilgi unsuru ile betimlenmiştir.

C54 sayılı nominal değeri 15 kuruş olan posta pulunda mor renk kullanılmıştır. Kurumun sembolü yine bu posta pulunda da geri planda ve küçük yapılmıştır. Ancak pulda kurumun ismi ön planda yazılarak görsel yerine yazı ön plana alınmıştır. Bir çocuk ve bir kadın betimlemesine yer verilmiştir. Kadın figürü pulda bir çocuğa yemek yedirmektedir. Bu posta pulunda kadın figürü ilgi ve yardım etme unsuru ile ele alınmıştır.

Görsel 5. Çocuk Esirgeme Kurumu C58, C59, C60 Sayılı Posta Pulları (Ağaoğulları vd., 2010, s. 604)

Çocuk Esirgeme Kurumu C58, C59, C60 sayılı posta pulları 1945-1946 yılında, tipografik baskı ile Ankara'da basılmıştır. Seride 10 adet pul vardır. Seride 6 adet pul vardır. Ancak kadın figürünün olduğu pullar değerlendirmeye alınmıştır. Tirajı 100.000 adettir.

C58 sayılı nominal değeri 1 kuruş olan posta pulunda, kahverengi kullanılmıştır. C58 sayılı pulda, 20 Nisan 1942 yılında Çocuk Esirgeme Kurumu 23 Nisan Çocuk Bayramı C37 sayılı (Görsel 2) şefkat pulundaki aynı figürler betimlenerek pembe renk basımı yapılmıştır. Posta pulunda kadın ve bebek figürünün hareketleri ve duruşları C37 sayılı (Görsel 2) pul ile aynıdır. Ancak tasarımda yazı karakterlerinin yerleri, nominal değeri gibi farklılıklar mevcuttur. Bu posta pulunda kadın figürü kollarının arasında kundağa sarılmış bir bebeğe sevgi ile bakarken betimlenmiştir.

C59 sayılı nominal değeri 2 ve ½ kuruş olan posta pulunda, lacivert renk kullanılmıştır. Posta pulunda bir kadın ve bir çocuk figürü yer almaktadır. Posta pulunda kadın küçük bir çocukla kucaklaşmakta ve birbirlerine dokunarak sevgi göstermektedirler. Kadın figürü bu pulda sevgi unsuru ile betimlenmiştir. C 59 sayılı pul, 20 Nisan 1943 yılında Çocuk Esirgeme Kurumu, 23 Nisan Çocuk Bayramı C44 sayılı (Görsel 3) Şefkat pulu ile figürler bakımından benzerlik taşımaktadır.

C60 sayılı nominal değeri 5 kuruş olan posta pulunda, yeşil renk kullanılmıştır. 1943-1944 yılında Çocuk Esirgeme Kurumu "Çocuk Sarayı'' pulu olarak C54 sayı (Görsel 4) ile basılan pulun figüratif ve tasarım özellikleri aynıdır. Bu pulda kadın figürü bir çocuğa yemek yedirmektedir. Posta pulunda kadın figürü yardım etme unsuru ile betimlenmiştir.

C64

Görsel 6. Çocuk Esirgeme Kurumu Posta Pulu (Ağaoğulları vd., 2010, s. 607)

Çocuk Esirgeme Kurumu C64 sayılı Şefkat pulu 1945-1946 yılında tipografik baskı ile İstanbul'da basılmıştır.

C64 sayılı nominal değeri 5 kuruş olan posta pulunda, yeşil renk kullanılmıştır. 1945-1946 yılında Çocuk Esirgeme Kurumu C60 sayılı posta pulu ile bire bir aynı özelliktedir. 1943 -1944 yılında Çocuk Esirgeme Kurumu "Çocuk Sarayı'' pulu olarak basılan C54 sayılı (Görsel 4) pul ile de tasarım özellikleri bakımından aynıdır. Ancak posta pullarının renkleri ve nominal değeri farklıdır.

Görsel 7. Çocuk Esirgeme Kurumu C65, C67, C69, C70, C71, C72 Sayılı Posta Pulları

(Ağaoğulları vd., 2010, s. 607)

Çocuk Esirgeme Kurumu C65, C67, C69, C70, C71, C72 sayılı 25. yıl hatıra posta pulları 1946 yılında tipografik baskı ile Ankara'da basılmıştır. Seride 8 adet pul vardır. Ancak kadın figürünün olduğu pullar değerlendirmeye alınmıştır. Tirajı 25,000,000 adettir.

C65 sayılı nominal değeri 20 kuruş olan posta pulunda koyu kahverengi kullanılmıştır. Posta pulunda bir kadın ve bir çocuk figürü yer almaktadır. Türkiye Çocuk Esirgeme Kurumu kısaltma ile yazılmış ve ablemi küçük bir şekilde yer almıştır. Posta Pulu "25. Yıl Hatırası 1946'' olarak basılmıştır. Posta pulunda bir kadın, uyuyan küçük çocuğun açılan üstünü örtmektedir. Kadın figürü ilgi ve anaç bir rol ile betimlenmiştir.

C67 sayılı nominal değeri 2 ve ½ kuruş olan posta pulunda kırmızı renk kullanılmıştır. Posta pulunda bir kadın ve üç çocuk figürü yer almaktadır. Posta pulunda kadın küçük bir çocuğu gülümseyerek yukarı kaldırmaktadır. Yerde el ele tutuşmuş iki çocuk gülümseyerek kadın ile çocuğa sevgi ile bakmaktadırlar. Çocukların yüzündeki gülümseme mutluluk ile betimlenmiştir.

C69 sayılı nominal değeri 15 kuruş olan posta pulunda mavi renk kullanılmıştır. Posta pulunda bir kadın ve bir çocuk figürü yer almaktadır. Posta pulunda kadın küçük çocuğa yemek yedirmektedir. Kadın figürü ilgi ve bakım unsuru ile betimlenmiştir.

C70 sayılı nominal değeri 25 kuruş olan posta pulunda siyah renk kullanılmıştır. Posta pulunda bir kadın ve bir çocuk figürü yer almaktadır. Bu pulda kadın küçük çocuğu yıkamaktadır. Kadın figürü bakım ve sağlık unsuru ile betimlenmiştir.

C71 sayılı nominal değeri 50 kuruş olan posta pulunda petrol yeşili kullanılmıştır. Posta pulunda bir kadın ve bir bebek figürü yer almaktadır. Kadın bir bebeği tartmaktadır. Bebeğin kişisel bakımı ve sağlığı ile ilgilenirken betimlenmiştir.

C72 sayılı nominal değeri 150 kuruş olan posta pulunda açık kahverengi kullanılmıştır. Posta pulunda bir kadın ve küçük bir çocuk figürü yer almaktadır. Kadın küçük çocuğu yatağa yatırmaya çalışmaktadır. Kadın figürü bebeğin günlük bakımı ile ilgili ele alınmıştır. Uyku sağlığı önemi vurgulanmaktadır.

Görsel 8. Çocuk Esirgeme Kurumu C74, C76, C77, C78 , C79, C80, C81 Sayılı Posta Pulları

(Ağaoğulları vd., 2010, s. 608)

Çocuk Esirgeme Kurumu C74, C76, C77, C78, C79, C80, C81 sayılı "Çocuk Yılı" posta pulları 1946 yılında Tipografik baskı ile Ankara'da basılmıştır. Seride 8 adet pul vardır.

C74 sayılı nominal değeri 20 kuruş olan posta pulunda lacivert renk kullanılmıştır. Posta pulunda bir kadın ve bir grup çocuk figürü yer almaktadır. Posta pulunda bir kadın ve küçük yedi çocuk figürü yer almaktadır. Kadın gülümseyerek sevgi ile kollarının arasına çocukları alarak kucaklamaktadır. Kadın figürü bütün çocuklara yetecek kadar sevgi ile betimlenmiştir. Tasarımda pulun 1948 çocuk yılı hatırası için basıldığı vurgulanmıştır.

C75 sayılı nominal değeri 20 para olan posta pulunda pembe renk kullanılmıştır. Büyük bir binanın önünde kadın kollarını açarak çocukları kollayarak beraber grup halinde yürümektedirler. Kadın figürü koruma rolü ile betimlenmiştir. Posta pulu 1948 çocuk yılı hatırası için basılmıştır.

C76 sayılı nominal değeri 1 kuruş olan posta pulunda siyah renk kullanılmıştır. Pulda masada oturan güler yüzlü iki çocuğa eğilerek sarılan kadın figürü, şefkat ve ilgi rolü ile betimlenmiştir. Bu posta pulu 1948 çocuk yılı hatırası için basılmıştır.

C77 sayılı nominal değeri 3 kuruş olan posta pulunda kahverengi kullanılmıştır. Posta pulunda oturan kadın dizinde oturan bebeği ve önünde ayakta duran iki çocuğu sevgi ile kucaklaması betimlenmiştir. Bu posta pulu 1948 çocuk yılı hatırası için basılmıştır.

C78 sayılı nominal değeri 15 kuruş olan posta pulunda siyah renk kullanılmıştır. Posta pulunda oturan bir kadının kucağında uyuyan bir bebek, yanında bir adam ve adamın dizinin önünde ayakta duran bir çocuk figürü yer almıştır. Kadın imgesi sevgi unsurunun yanı sıra bir aile ortamı şefkati ile betimlenmiştir. Posta pulu 1948 çocuk yılı hatırası için basılmıştır.

C79 sayılı nominal değeri 30 kuruş olan posta pulunda turuncu renk kullanılmıştır. Posta pulunda ayakta kollarını açan kadının kucağına bir adamın bebeği uzatması betimlenmiştir. Kadın imgesi yuva rolü ile betimlenmiştir. Posta pulu 1948 çocuk yılı hatırası için basılmıştır.

C80 sayılı nominal değeri 150 kuruş olan posta pulunda yeşil renk kullanılmıştır. Posta pulunda kadın sardığı bir bebeğin saçını okşayarak şefkat göstermektedir. Kadın imgesi sevgi ve şefkat rolü ile betimlenmiştir. Posta pulu 1948 çocuk yılı hatırası için basılmıştır.

C81 sayılı nominal değeri 300 kuruş olan posta pulunda kızıl kahverengi kullanılmıştır. Posta pulunda bir kadın ve küçük bir çocuk potresi ele alınmıştır. Çocukla yan profilden ele

alınan portrelerde kadın ve çocuk figürü ileriye bakmaktdır. Kadın imgesi çocuğu geleceğe taşıma rolü ile betimlenmiştir. Bu posta pulu 1948 çocuk yılı hatırası için basılmıştır.

Görsel 9. Çocuk Esirgeme Kurumu C82, C83,C84 Sayılı Posta Pulları (Ağaoğulları vd., 2010, s. 608)

Çocuk Esirgeme Kurumu C82, C83, C84 sayılı posta pulları sürşarjlı[2] (Küçük "1") 1 kuruş, sürşarjlı (Büyük "1") 1 kuruş olarak 1952 yılında tipografik baskı ile Ankara'da basılmıştır. Seride 3 adet pul vardır.

C82 sayılı sürsajlı nominal değeri 1 kuruş olan posta pulunda, açık kahverengi kullanılmıştır. Sürşarjlı pullar; sürsaj yapılan pulun üzerine yeni değeri ile birlikte verilen pullardır. Bu posta pulu sürşarjlı pul olması sebebi ile 1943-1944 yılında Çocuk Esirgeme Kurumu "Çocuk Sarayı'' pulu olarak C50 sayı (Görsel 4) ile 3 kuruş nominal değerinde basılmıştır. Renk ve tasarım özellikleri aynı olan pulun farkı üzerinde yeni sürsajlı değerinin yer almasıdır.

C83 sayılı nominal değeri 1 kuruş olan posta pulunda lacivert renk kullanılmıştır. Posta pulunda bir kadın ve bir çocuk figürü yer almaktadır. Posta pulunda kadın küçük bir çocukla kucaklaşmakta ve birbirlerine dokunarak sevgi göstermektedirler. Kadın figürü bu pulda sevgi unsuru ile betimlenmiştir. C44 sayılı (Görsel 3) posta pulu ile figüratif unsurlar açısından benzerlik taşımaktadır. Ancak tasarım özellikleri, pulun yönü, nominal değeri, rengi açısından farklılıklar taşımaktadır. Bu posta pulu sürşarjlı pul olması sebebi ile 1945-1946 yılında Çocuk Esirgeme Kurumu pulu olarak C59 sayı ile 2 kuruş değerinde lacivert renkte basılmıştır.

C84 sayılı nominal değeri 1 kuruş olan posta pulunda kırmızı renk kullanılmıştır. Bu posta pulu sürşarjlı pul olması sebebi ile 1946 yılında Çocuk Esirgeme Kurumu 25. yıl hatıra pulu olarak C67 sayı ile 2 kuruş değerinde kırmızı renkte basılmıştır.

Görsel 10. Çocuk Esirgeme Kurumu C88, C89, C90 Sayılı Posta Pulları (Ağaoğulları vd., 2010, s. 609)

Çocuk Esirgeme Kurumu C88, C89, C90 sayılı posta pulları 1954 yılında Tipografik baskı ile İstanbul'da basılmıştır. Seride 3 adet pul vardır. Tirajı 1,275,000 adettir.

C88 sayılı 20 para değerinde olan posta pulunda, sarı renk kullanılmıştır. C89 sayılı 20 para değerinde olan pulda petrol yeşili kullanılmıştır. C88 ve C89 sayılı posta pullarının tasarım ve figüratif unsurları C34 (Görsel 2) sayılı 20 Nisan 1942 yılında Çocuk Esirgeme Kurumu 23

[2] Sürşarjlı Pul: Eski Pulların Yeniden değerini değiştirerek veya değiştirmeksizin başka bir olayı anmak veya pulun çıkarılış amacını değiştirmek için üzerlerine yeni yazılar, rakamlar veya motifler basılmasıdır (Ağaoğulları vd., 2010, s. 0)

Nisan Çocuk Bayramı şefkat pulu olarak basılan posta pulu aynı özelliktedir. Pulların ayrılan özellikleri renkleri; basım yılları ve nominal değerleridir.

C90 sayılı 1 para değerinde olan posta pulunda, lacivert renk kullanılmıştır. C36 sayılı posta pullarının tasarım ve figüratif unsurları C36 (Görsel 2) sayılı 20 Nisan 1942 yılında Çocuk Esirgeme Kurumu 23 Nisan Çocuk Bayramı şefkat pulu olarak basılan posta pulu aynı özelliktedir. Pulların ayrılan özellikleri renkleri, basım yılları ve nominal değerleridir.

Görsel 11. Çocuk Esirgeme Kurumu C96, C97, C98 Sayılı Posta Pulları (Ağaoğulları vd., 2010, s. 609)

Çocuk Esirgeme Kurumu C96, C97, C98 sayılı posta pulları 1955 yılında Tipografik baskı ile İstanbul'da basılmıştır. Seride 8 adet pul vardır. Ancak kadın figürünün olduğu pullar değerlendirmeye alınmıştır. Tirajı 25.000 adettir.

C96 sayılı 15 kuruş değerinde olan posta pulunda, lacivert, C97 sayılı 25 kuruş değerinde olan posta pulunda kızıl kahverengi, C98 sayılı 50 kuruş değerinde olan posta pulunda yeşil renk kullanılmıştır. C96, C97, C98 sayılı posta pullarının tasarım özellikleri C37 (Görsel 2) sayılı 20 Nisan 1942 yılında Çocuk Esirgeme Kurumu 23 Nisan Çocuk Bayramı şefkat pulu olarak basılan posta pulu ile aynıdır. Pulların ayrılan özellikleri renkleri, basım yılları ve nominal değerleridir.

Görsel 12. Çocuk Esirgeme Kurumu C99, C100, C101 Sayılı Posta Pulları (Ağaoğulları vd., 2010, s. 609)

Çocuk Esirgeme Kurumu C99, C100, C101 sayılı posta pulları 1955 yılında Tipografik baskı ile İstanbul'da basılmıştır. Seride 3 adet pul vardır. Tirajı 10.000 adettir.

C99 sayılı 10 kuruş değerinde olan posta pulunda, petrol yeşili, C100 sayılı 2 lira ½ nominal değerde olan posta pulunda kahverengi, C101 sayılı 10 lira değerinde olan posta pulunda mor renk kullanılmıştır. C99, C100, C101 sayılı posta pullarının tasarım özellikleri C 36 (Görsel 2) sayılı 20 Nisan 1942 yılında Çocuk Esirgeme Kurumu 23 Nisan Çocuk Bayramı şefkat pulu olarak basılan posta pulu ile aynı özelliktedir. Pulların ayrılan özellikleri renkleri, basım yılları ve nominal değerleridir.

C 125 C 126 C 127

Görsel 13. Çocuk Esirgeme Kurumu C125, C126, C127 Sayılı Posta Pulları (Ağaoğulları vd., 2010, s. 611)

Çocuk Esirgeme Kurumu C125, C126, C127 sayılı V. Dünya Çocuk Günü posta pulları 1957 yılında tipografik baskı ile Ankara'da basılmıştır. Seride 3 adet pul vardır. Tirajı 25,000 adettir.

C125 sayılı nominal değeri 100 kuruş olan posta pulunda açık kahverengi, C126 sayılı 150 kuruş değerinde olan posta pulunda açık yeşil, C127 sayılı 250 kuruş değerinde olan posta pulunda ise leylaki renkler kullanılmıştır. Bu posta pulu 1945-1946 yılında Çocuk Esirgeme Kurumu pulları olarak basılan C59 sayılı ve 1952 yılında C83 sayılı sürşajlı pul ile figüratif unsurlar bağlamında aynıdır. Ancak pulların renkleri, basım yılları ve amacı, nominal değerleri, yazı karakterleri ayrılan özellikleridir.

Sonuç

Araştırmanın sonucunda Çocuk Esirgeme Kurumu Şefkat Pullarındaki kadın figürü tasarımlarında annelik rolünün ön planda tutulduğu, sosyal ve toplumsal açıdan mesuliyet sahibi kadınların pullarda betimlendiği görülmüştür. Şefkat pulu tasarımlarındaki kadın figürlerinin anne şefkati, koruma, geleceğe taşıma, yardım, yuva, ilgi ve çocuk sevgisi gibi konular ile betimlendiği belirlenmiştir. Türk posta pullarında yer alan kadın imgesinin şefkat, sevgi ve güvenin ulusal kurum kimlik görseli olarak pullara yansıtıldığı ve kadın figürünün güven, ilgi ve sevgi temaları ile betimlendiği görülmektedir. Şefkat pulları hem değeri bakımından hem tasarım açısından Türk posta pulları arasında önemli bir yere sahiptir. Posta pulları arasında, şefkat pulu tasarımlarında kadın figürüne çok sık yer verildiği görülmektedir. Şefkat pullarında işlenen kadın sembolü ve kadına atfedilen sosyal ve toplumsal roller Çocuk Esirgeme Kurumu Şefkat pul tasarımlarında en iyi şekilde görsel olarak ifade edilmiştir.

Kaynakça

Ağaoğulları, M. Z., Pabuçoğlu, M. B. (2010). *İsfila Türk Pulları ve Antiyeleri Kataloğu*, İstanbul: Doğan Ofset.

Aile ve Çalışma Bakanlığı (2023). "Tarihçe". Erişim Tarihi: 4 Nisan 2021. https://www.aile.gov.tr/bakanlik/hakkinda/tarihce/

Begiç, N. (2022). "Posta Pullarında Yer Alan Geleneksel Sporlar Üzerine Bir İnceleme", *XI. Uluslararası Türk Halkları Geleneksel Spor Oyunları Sempozyumu*, Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi Yayınları: 522-534.

Düzenli, Ş., ve Kavuran, T. (2004). "Görsel İletişim Aracı Olan Pul'un Tarihi Gelişimi ve Grafik Ürün Olarak Önemi". *C.Ü. Sosyal Bilimler Dergisi*. XXVIII/2, 187-204.

Ptt Pul Müzesi, (2023). "Filateli Sözlüğü". Erişim Tarihi: 5 Nisan 2021. http://www.pttpulmuzesi.org.tr/PageDetail.aspx?PID=15

Sarıkaya, M. (2020), "Türkiye Himaye-i Etfal Cemiyeti". Erişim Tarihi: 5 Nisan 2021. Https://Ataturkansiklopedisi.Gov.Tr/Bilgi/Turkiye-Himaye-İ-Etfal-Cemiyeti/

Tarlakazan B. E. (2018). "*Pul Tasarımlarında Osmanlıdan Günümüze Kadın Figürü"*, İdil Dergisi. VII/46: 711-722.

Yazıcı, K. (2010). "Sosyal Bilgilerde Eğitimsel Bir Araç Olarak Posta Pullarının Kullanımı", *Türkiye Sosyal Araştırmalar Dergisi*, XIV/1:321-346.

Tarih Sahnesinde Türk Dünyası Kadını Uluslararası Sempozyumu
"Turk Dunyosi Ayollari Tarix Sahnasida" Mavzusida Ellararo Ilmiy Yig'ini
The International Symposium Women of the Turkic World at the Stage of History
BİLDİRİLER KİTABI ● MA'RUZA MATERİALLARİ ● BOOK OF PROCEEDINGS

KONAR-GÖÇER TOPLUMLARDA TASARRUFUN SAKLANMASINDA KADININ ROLÜ

Sinan Kahyaoğlu*

Giriş

İnsanlar yerleşik hayata geçtiklerinden beri üretim yapmışlardır. Fazla üretimlerini ise başka toplumlara satarak karşılığında bir gelir temin etmişlerdir. Bu durum ise ticareti doğurmuştur. Ticaret ise arttıkça değişim bedeli olarak para bulunmuştur. Paralar bazen değerli madenlerden üretilirken, bazen de normal çok değerli olmayan madenlerden üretilmiştir. Ekonomisi güçlü devletlerin paraları da değerli madenlerden olup kıymetli paralardır. İnsanlar güçlü ve sağlıklı oldukları günlerde ihtiyaçlarından fazla kazanırlar. Bu kazandıkları fazla gelirleri ise ya yaşlılıkları ya da zor günleri için biriktirirler. Buna tasarruf denir. Ekonomik yönden güçlü toplumlarda tasarruflar fazla iken zayıf toplumlarda ise tasarruf oranı düşüktür.

İnsanların Ekonomik Uğraşları

İnsanların ekonomik uğraşları öncelikle gıda üretimi konusunda olmuştur. Çünkü gıda yaşamanın en temel şartıdır. İnsan ise hem bitkisel hem de hayvansal gıdalarla beslenir. Bundan dolayı neolitikte tarıma geçilirken aynı zamanda hayvan evcilleştirilmeleri ile hayvancılıkta başlamıştır. Böylece ekonomik uğraşa bağlı olarak iki tür toplum ortaya çıkmıştır. Bunlardan birisi yerleşik hayat yaşayan çiftçi toplumlar, diğeri ise göçebe hayat yaşayan hayvancı toplumlardır. Çiftçi toplumlar ovalarda, deltalarda ve zengin tarım alanlarında yerleşmişlerdir. Çoban toplumlar ise zengin bozkırlarda ve dağ çayırlarında yaşamışlardır. Çoban toplumlar zaman zaman tarım alanlarının olduğu alçak alanlara kışlamak için indiklerinde ise çiftçi toplumlar ile aralarında önemli çatışmalar olmuştur. Yine zaman zaman kırda bayırda zor zamanlarda çoban toplumlar çiftçi toplumların üzerine yağma için seferlerde yapmışlardır. Çiftçi toplumlar sadece çoban toplumları uzaklaştırmak için seferler yapmışlardır.

Çiftçi toplumlar köylerde ve kentlerde yerleşik konutlarda yaşayan toplumlardır. Dolayısıyla kentlerde zanaat dalları da ortaya çıkmıştır. Zanaatkârlar hem yerleşik köylerin, hem kentlerin ihtiyacını karşılayan üretim yapmışlardır. Kırda konar-göçer hayat yaşayan insanlar ise kendi üretemedikleri malları almak için ya yerleşik köylere ya da kentlere gidip oradan ihtiyaçlarını temin etmeye çalışmışlardır. Köylere ve kentlere ise kendi ürettikleri hayvansal ürünleri ve hayvanları satarak temin ettikleri gelirler ile ihtiyaçlarını karşılamışlardır. Kentlerde ayrıca üretilen fazla mallar tüccarlar tarafından alınıp başka yörelere götürülüp satılarak gelir temin edilmiştir. Yine başka yörelerden veya ülkelerden getirilen mallar ise kent pazarlarında satışa sunulmuştur. Bundan dolayı piyasada ki fiyatlar zaman zaman dalgalanmalar yaşamıştır. Göçebe toplumlar ise bundan haberdar olmadığından dolayı kentlere

* Emekli Coğrafya Öğretmeni, sinankahyaoglu10@gmail.com.

geldiklerinde istedikleri geliri bir türlü kazanamamışlar ve sürekli yoksulluk içinde kalmışlardır. En fazla geliri ise kentlerdeki ve kentler arası ticaret yapan tüccarlar kazanmışlardır. Özellikle deniz ticareti yapan gemiciler çok kazançlar elde etmişlerdir. Bu tüccarlar elde ettikleri gelirleri korumak için çeşitli yöntem gelirmişlerdir. Bunların en önemlisi tasarruflarını antik çağlarda tapınaklara götürüp tanrıların korumasına bırakmalarıdır.[1] Tapınaklarda biriken bu paralar ise piyasadaki emisyonu azalttığı için tapınak görevlileri bu biriken paraları faizle piyasaya vermişlerdir. Böylece antikçağda bankacılık ortaya çıkmıştır. Tapınaklarda görevli rahipler ise ilk bankacılar olmuştur.

Tasarruf Saklama Yöntemleri

Tüccarların tasarruflarını tapınaklarda saklaması yanında köylerde yaşayan ve tarımla uğraşan insanlar ise tasarruflarını çeşitli yöntemlerle saklamaya çalışmışlardır. Çiftçi toplumlarda kölelik kurumu da vardır. Çiftçiler tasarruflarını evlerinin gizli odalarında saklamışlardır. Ya odanın bir köşesinde ya bir ambarın altında, ya bir tavuk kümesinde, ya hayvan damında bir köşede, ya da evin duvarını oyarak orada saklamışlardır. Bugün eski evlerin çevresinde bulunan defineler bu şekilde saklanan ama öyle kalan tasarruflardır. Bazı kimseler ise köylerdeki evleri güvenli görmediğinden dolayı köy yakınlarındaki kırlarda bir kaya dibinde tasarruf saklamaya çalışmışlardır. Fakat bu tasarrufun bulunması için işaret koyması gerekir. Bu çalışmalar ise define haritalarını ortaya çıkarmıştır. Her define bir tasarruftur.

Toplumlar zaman zaman savaşlar veya doğa olayları nedeniyle karmaşa dönemleri yaşarlar. Bu dönemlerde yasalar geçersiz hale gelir. Yasaları uygulayacak devlet gücü yoktur. Böyle kargaşa ortamlarında bazı kötü kişiler eşkıyalığa başlarlar. Bu eşkıya guruplarında bir elebaşı vardır. Yapılan soygunları bu eşkıya başı alır ve diğerlerine dağıtır. Kalanı ise kendisi alır. Eşkıya başı elde ettiği gelirleri yanında taşıyamaz. Bundan dolayı yaşadığı coğrafyada sadece kendisinin bulabileceği bir yere saklar. Bu bir küp olduğu gibi bir bez parçasına sarılmış şekilde de olabilir. Eşkıya başının amacı kargaşa döneminde soyabildiği kadar insan soymak ve gelirini arttırmaktır. Daha sonra yasalı devlet düzeni geri gelince sakladığı tasarrufunu alıp yasalar güvencesinde rahat yaşamaktır. Fakat eşkıyaların çoğu bu arzularına eremeden ölürler. Dolayısı ile sakladıkları tasarruflarını kimse bilmez. Daha sonraki yıllarda orada yaşayan bir kişi tesadüf eseri bu defineyi bulur ve kullanır.

Yine bulunduğu evi zorunlu bir nedenle terk etmek isteyen kişi elindeki tasarrufunu tekrar geldiğinde bulmak için evinin bir köşesine saklar. Ya da çevrede kalanların dokunamayacakları kutsal yerlerine saklarlar. Antikçağ tapınaklarının sürekli define için kazılmasının nedeni budur.

Konargöçer Toplumlarda Tasarruf Saklama Yöntemleri

Konargöçer dediğimiz göçebe toplumlar ise sürekli hareket halindedir. Ülkemizde konargöçer halde yaşayan iki grup vardır. Bunlardan birisi hayvancılık ile uğraşan Yörükler, diğeri ise yerleşik köylere ve kentlere kereste ve odun temin eden Tahtacı Türkmenleri'dir. Her iki grup da kışın dağ eteklerine ovalara inerler ve yerleşik köylerin yakınlarında kışlarlar.

Bu dönemde ihtiyaçları olan malları takas usulü ile yerleşik köylerden temin etmeye çalışırlar. Bahar aylarında her iki göçer grup dağların yüksek yaylalarına göç ederler. Bu göçleri sırasında yaylalarda ihtiyacı olacak malları ise göç yollarında kurulan pazarlardan temin ederler. Ege Bölgesinde Gediz pazarı göçerlerin ihtiyaç temin ettiği en önemli pazarlardandır. Göçer Yörükler kışın Menemen ovasında kışlarlar, yazın ise Gediz üzerinden Kütahya

[1] Halikarnas Balıkçısı,1991 S.107

yaylalarına çıkarlar. Gerek yaylaya çıkarlarken, gerekse yayladan gelirlerken Gediz pazarına uğrayıp ürettikleri ürünleri satarlar ve ihtiyaçları olan malları alırlar. Gediz pazarı üzerine birde türkü yakılmıştır. Türkü Gediz pazarından obasına dönen bir kişinin öldürülmesi üzerine yakılmıştır.

Bu pazarlarda fiyatların biraz uygun olması üzerine göçebe Yörükler de artı gelir temin ederler. Sattıkları hayvansal ürünlerin ve hayvanların parasını alıp ihtiyaçları olan malları da aldıktan sonra kalan gelirlerini saklamak için yöntemler geliştirmişlerdir. İşte biz bu yöntemlerden bahsedeceğiz. Göçebeler sürekli hareket halinde olduğundan dolayı tasarruflarını üzerlerinde taşıması gerekir. Oysa yaşadıkları konutlar çabuk kurulup sökülen çadırlardır ve çok güvensizdir. Yine dağda bayırda hayvan peşinde dolaşan bir Yörüğün veya dağda tahta biçen bir Türkmenin kuşağında para taşıması zordur. Göçebe gruplar bunun için kadınları seçmişlerdir. Yine bu gruplarda kadınların toplumda etkisi fazladır. Türk töresi geçerlidir. Kadın erkek beraber çalışırlar. Kaç göç yoktur. Zaten yaşanılan ekonomik hayatın gereği budur. Çok eşlilik değil tek eşlilik vardır. Kölelik yoktur. Elde edilen fazla gelirler ile kentlerde değerli maden olarak ya gümüş para ya da altın alınmıştır. Alınan bu gümüş veya altınlar delinerek kadınların başlıkları üzerine sıra sıra dikilmiştir. Böylece tasarruf kadınların başında saklanmaya başlanmıştır. Bir ihtiyaç halinde ise bu altın veya gümüşler sökülerek kentlerdeki sarraflarda bozdurulup ihtiyaç giderilmiştir. Bu gelenek tüm konar-göçer olan gruplarda geçerlidir. Bugün bu tasarruf saklı kadın başlıkları folklorik öğe olarak kullanılmaktadır. Bazı teknolojinin uğramadığı yörelerimizde ise hala geçerliliğini sürdürmektedir. Bu başlıkların çeşitli isimleri vardır. Bu isimler gruptan guruba değişir. Bizler Tahtacı Türkmenlerdeki bu geleneği anlatacağız.

Tahtacı Türkmenlerde Tasarruf Saklama Yöntemi

Tahtacı Türkmenler Oğuzlara bağlı Ağaçeri Türklerinin torunlarıdırlar. Bugün yurdumuzda Islahiye'den Çanakkale'ye kadar tüm Akdeniz ve Ege kıyılarında yaşarlar.19.yüzyılda şartların değişmesi ile yerleşik hayata geçmeye başlamışlar ve Cumhuriyetin ilanından sonra tamamen yerleşik hayata geçerek köyler kurmuşlardır. Yerleşik hayata geç geçtiklerinden dolayı göçer geleneklerini canlı yaşatan nadir toplumlardandır.

Tahtacı Türkmenlerde kadın toplumda önemli bir role sahiptir. Evlenmek zorunludur. Bekâr kalanlara hoş bakılmaz. Evlenip çoluk çocuğa karışmak lazımdır. Ayrıca evlenen her çift müsahip olarak bir ahiret kardeşi tutmak zorundadır.

Söz kesilip evlilik hazırlıkları yapılırken kız tarafı kızının yuva kurarken ki tasarrufu için altın hazırlar. Gelinlik kıza önce terlik dikilir. Terlik başa takılan bezden bir takkedir. Terlik denilmesinin amacı kızın alnının terini emmesinden dolayıdır. Terliğin ön tarafına kızın ailesinin ve damadın ailesinin verdiği gümüş paralar ile altınlar sıra sıra dikilirler. Bu gümüş veya altın sıralarına GOŞAR adı verilir. Bir goşar yaklaşık 20 tane gümüş para veya altındır. Dikilecek altın veya gümüşün az olduğu durumlarda yani fakir ailelerde goşarlarda sayı azalabilir.

Terlik hazırlandıktan sonra düğün hazırlıkları yapılır ve düğün olur. Düğünün ertesi günü evlenen kıza kadınlar tarafından törenle baş bağlanır. Bu törende gelin kızın başına önce terliği giydirilir. Bu terlikteki altın ve gümüşler kurulan yuvanın ilk tasarrufudur. Yuvanın ilk birikimidir. Terliğin üstüne keten denilen büyük bir örtü bağlanır. Gelinin altınları gözüne doğru düşmesin diye alnından da bir yağlık bağlanır. Buna çeki denir. Göçer dönemde artık gelin bu başlığını kafasından hiç çıkarmazdı. Gece yatarken başlığı ile yatar ve sabah kalkınca yine bu başlığı ile çadırın işlerini yapar ve kocası ile işe gider. Kocası ile tahta biçer, hayvan sarar, yük taşır ve çadırda yemek yapardı. Göç zamanı yurtlar (çadırlar) sökülüp hayvanlara sarıldıktan sonra yola çıkılır ve güzün kışlaklara inilirdi. Bu göç zamanında da kadının başlığı çıkmazdı. Kadınlar 10 veya 15 günde bir çamaşır yıkarlardı. Çamaşırlar dere kenarlarında

yıkanırdı. Burada kazanlarda ısıtılan sular ile çamaşırlar yıkanır ve erkekler banyo yaparlardı(Çimerlerdi). Kadınlar çamaşır yıkarken dahi başlıklarını çıkarmazlardı. Yalnızca banyo yaparken başlıklarını yani terliklerini çıkarırlar ve hemen yanı başlarına koyarlardı. Banyo yaptıktan sonra çadıra gelirler ve orada saçlarını kurutup ördükten sonra yine terliklerini giyip başlarını bağlarlardı. Böylece tasarruf sürekli taşınmış ve korunmuş olurdu.

Zaman zaman geleceğe hazırlansın diye genç kızlarında başlarına bu tür altın dikilmiş terlikler giydirilip ve başları evli kadınlar gibi olmayan basit bezlerle sarılırdı. Bunlara genç kız başı derler. Tahtacı Türkmen toplumunda başı bağlı kadınlar evlidirler. Başı bağlı kelimesi de buradan gelir. Yani evlenmiş ve başı bağlanmıştır. Bu baş bağlama aynı zamanda tasarruf sahibi olma anlamındadır. Genç kızlar evlenmedikleri ve sorumluluk almadıkları için başları bağlı değil ve tasarruf sahibi değildirler.

Tahtaların para ettiği dönemlerde tasarruf arttıkça kadınların başlarındaki tasarruf oranları da artmaktadır. Kadınların başında goşar sayısı artar. Yedi goşara kadar bir kadın başında altın taşıyabilir. Bundan fazlası ise goşarların yanında sallandırılarak dikilirler. Yanlardan sarkan bu altınlara ise ÇINGIL denir. Çıngıllardan sonra diğer tasarruflar ise büyük altın alınarak çekilerin üzerine dikilir. Goşarlara yirmilik denilen küçük altınlar dikilirken çıngıllara seksenlik ve çeyrek ve üçyüzlük denilen altınlar dikilir. Çekilere ise üçyüzlük altınlar dikilir. Yirmilik altınların üzerinde ise gümüş paralar bulunur. Gümüş paralarda 1 veya 2 goşar olur. Aile sıkıntıya girdiğinde önce gümüş paraları bozdururlar ve sıkıntıdan çıkmaya çalışırlar. Gümüş paralar yetmezse çekilerdeki altınlar, sonra çıngıllardaki altınlar ve en son goşarlardaki altınlar satılır ve ihtiyaç giderilir. Terliğin komple satılmasına yani altınlarının satılmasına ise terlik bozdurma denilir. Terlik bozdurma ya bir gayrimenkul alımında, ya da ağır bir hastalık durumunda olur. Terlik bozdurulduktan sonra yine tasarruf sağlandıkça birer birer altın alınıp terliğe dikilir ve kadın başında terliğini taşır. Yaşlı kadınlar ise yılların yorgunluğu ve terlik bozdurup yenilemesi ile bir iki goşar altını başlarında taşırlar. Öldüklerinde terlikleri başlarından alınır ve defin sırasında altınsız başları bağlanır ve defnedilir. Terliğindeki altınlar ise çocukları tarafından miras edilir.

Akdeniz yöresindeki göçebe grupları inceleyen bazı bilim adamları bu gruplarda bir mor cepken geleneği olduğunu belirtir. Mor cepken gelin olacak kıza annesi tarafından verilen bir mor cepkendir. Kocası geline kötü davrandığında gelin isterse bu mor cepkeni giyer ve babasının evine gelir. Mor cepken erkeğin kadın tarafından boşanmasının simgesidir[2]. Bu tür durumlarda kadının başındaki terlik karı koca arasında bölüşülür. Erkek tarafının verdiği altınları erkek, kadın tarafının verdikleri altınları kadın alır ve yolları ayrılır. Konar-göçer dönemde boşanmak diye bir kural yoktur. Evlilik mezara kadar giderdi. Yerleşik hayata geçtikten ve kent ile irtibatlar arttıktan sonra maalesef boşanmalar da başladı. Boşanmalarda bu tür uygulamalar ortaya çıktı.

Yerleşik Hayatta Tahtacı Türkmenlerin Tasarruf Gelenekleri

19. yy.'ın ikinci yarısından itibaren yerleşik hayata geçmeye başlayan Tahtacı Türkmenleri köylerini yerleşik köylerin yakınlarına kurmuşlar ve bu köylerin ucuz tarım işçisi olmuşlardır. Ev yapmayı ve tarımı bu köylerden öğrenmişlerdir. Köylerde sabit mesken olan evlerde yaşarlarken yine göçebe dönem geleneklerini yaşatmaya devam etmişlerdir. Yine kadınlar başları bağlı tarlalarda çalışmışlar ve evlerde yemek hazırlamışlardır. Özellikle 1950'li yıllardan itibaren kara yollarının gelişmesi ve kara taşıtlarının çoğalması ile köy kent irtibatı da artmıştır. Köy kent irtibatının artması ile Tahtacı Türkmenlerin kentle ilişkileri de

[2] Yardımcı C.,(2023) Göçebe Yörüklerin Kadim Geleneği, tr.linkedin.com

yoğunlaşmaya başlamıştır. Bu dönemde kadınlar kentlere giderken elbiselerinin üzerine siyah örtüden yapılan ve gıvrak denilen bir örtü örterek gitmişlerdir.

Bu örtü ile başlarındaki terlikleri saklamışlardır. Teknolojinin artması, tüketim mallarının çoğalması ve köylere satıcı kişilerin yoğun olarak gelmeye başlaması ile kadın kıyafetlerinde de bazı değişiklikler olmaya başlamıştır. Önce terlikler başlardan çıkarılmış ve evlerde sandık diplerinde saklanmaya ve özel günlerde ve düğünlerde giyilmeye başlanmıştır. Fakat gündüz tarlaya gidildiğinde bazı kötü niyetli kişilerin evlere girip sandıkları arayıp terlikleri alıp götürmesi ile gizli soygunlar ortaya çıkmaya başlamıştır.

Yine köylerde veya göçer dönemde bazı kendini bilmez soyguncular kadınlara saldırıp başlarındaki altınları alıp kaçmaktadırlar. Böyle bir saldırıyı uğrayan kadınlar başı bozulmuş, terliği çıkarılmış ve başı çıplak şekilde evine dönmektedir. Böyle saldırılara "başına binme" denir. Bu kadınların soyulmasıdır. Yani tasarruflarının alınmasıdır. Tasarrufu soyulan veya çalınan aile ne yapacağını şaşırır. Tasarrufunu bulmak için hocalara gider baktırır. Bulamazsa ki çoğu zaman bulamaz kaderine küser oturur. Yeniden terlik hazırlamaya çalışır.

Bazen ailelerde erkek kendi ihtiyaçları için eşinden altın ister. Kadın yapılacak işe razı olmazsa terliğindeki altınları vermez. Ailelerde bu konuda bazı tartışmalar olur ama genellikle kazanan kadındır. Erkek kadının rızası olmadan tasarrufu kullanamaz. Evin bankası kadındır. Ekonomik güç ondadır ve onun onayı olmadan tasarruf kullanılamaz. Göçer dönemde de yerleşik dönemde de zaman zaman başa binme hadiseleri olmuştur.

Özellikle 1980'li yıllardan sonra kara araçlarının köylere de gelmesi ve köylünün araç sahibi olması ile köy kent ilişkisi iyice artmıştır. Yurt dışına işçi olarak gidenler ise köylerine döndüklerinde terlik yapmışlar ve kızlarını terlikle evlendirmişlerdir. Bu aileler terliğin saklanmasında banka kasalarını kullanmaya başlamışlardır.

Köylere yabancıların, turistlerin ve satıcıların yoğun gelmesi üzerine kadınların başlıkları dikkat çekmeye başlamıştır. Yine kızların okuması ve kentlerde çalışmaya başlaması ile terlik takma geleneği ortadan kalkmıştır. Bugün evlenirken terlikler takılmakta ve sonra bu terlikler ya evlerde ya da bankalarda saklanmaktadır. Sadece bayramlarda ve düğünlerde giyilmektedir. Bu gelenek ortadan kalktıkça terliklere dikilen yirmilik altın bulmakta zorlaşmıştır.

Yine ekonomik zorluklar ve tüketim mallarının çokluğu tasarruf için altın alımını azaltmıştır. Bunun yanında tasarruf için banka hesapları da kullanılmaya başlanmış ve terlik dikimi sadece evliliklerde gelinlere takılan bir geleneksel tasarruf olarak kalmıştır. Son yıllarda bu kadın başlıkları dikkat çektiğinden ve bir terliğin hazırlanması çok büyük para gerektirdiğinden sahte altınlarla bu terlikler hazırlanmakta ve özel günlerde kullanılmaktadır. Yaşlı kadınlar ise sade terliklerle başlarını bağlamaktadırlar.

Sonuç

Konargöçer toplumlar her toplum gibi yaşam koşullarına uygun şekilde tasarruflarını saklama yöntemi bulmuşlardır. Bu yöntem ailede kadının rolünü arttırmıştır. Tasarruf kadının başına giydiği bir takke olan terliğin üstüne gümüş veya altın paraların dikilmesi ile saklanmıştır. Böylece ailenin tasarrufu sürekli kadının üstünde taşınmıştır. Bu tasarruf taşımaya ise kadın yuva kurunca yani evlenince kendisine aileleri tarafından verilen ilk tasarruf ta denilen altınları taşıma ile başlamıştır. Yerleşik hayata geçilmesi ile altyapı değişmiş ve zorunlu olarak bu üst yapı olan kadının tasarruf taşıma geleneği de değişmeye başlamıştır. Kentle ilişkiler arttıkça tasarruflar ve kadınların terlikleri de bankalarda saklanmaya başlanmıştır.

Günümüzde düğünlerde gelin ile damada takılar bu yardım tasarruflarıdırlar. Altınlar gelin ve damat ile beraber banka veya evde saklanmaktadır. Kağıt paralar ise altın gibi çatal iğne ile tutturulmadığından dolayı kağıt para toplu iğne ile delinerek gelin ve damada

takılmaktadır. Düğün sonrası bu paralar çıkarılıp ya bankaya yatırılmakta ya da kullanılmaktadır. Tasarrufun kadından bankaya geçmesi ile kadının evdeki önemi de biraz azalmaya başlamıştır. Kadim Türk geleneği olan bu durum maalesef yoğun ekonomik şartlar nedeniyle değişikliğe uğramıştır. Eski gelenekleri hala yaşatmaya çalışan Tahtacı Türkmenler sahte altınlarla terlik yaparak bu geleneği yaşatmaya çalışmaktadırlar

Foto 1: Başında gümüş paralar bulunan bir Türkmen ebesi (Tahtacılar ve Aleviler sayfası)

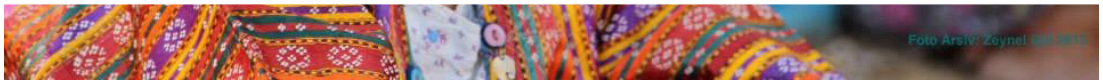


Foto 2: Başında altın ve gümüş paralarla bir Türkmen ebesi (Tahtacılar ve Aleviler sayfası)

Foto 3:Başında goşarlı ve çekili tasarrufu ile bir Türkmen gelini(Tahtacılar ve Aleviler sa.)

Foto 4: Başında tasarrufu olan terlik ile Türkmen kadını ve kocası (Tahtacılar ve Aleviler sayfası)i)

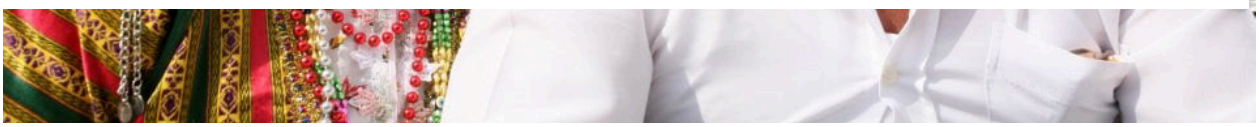


Foto 5:Başında tasarrufu olan altınlar ile bir Türkmen ebesi (Tahtacılar ve Aleviler sayfasıı)

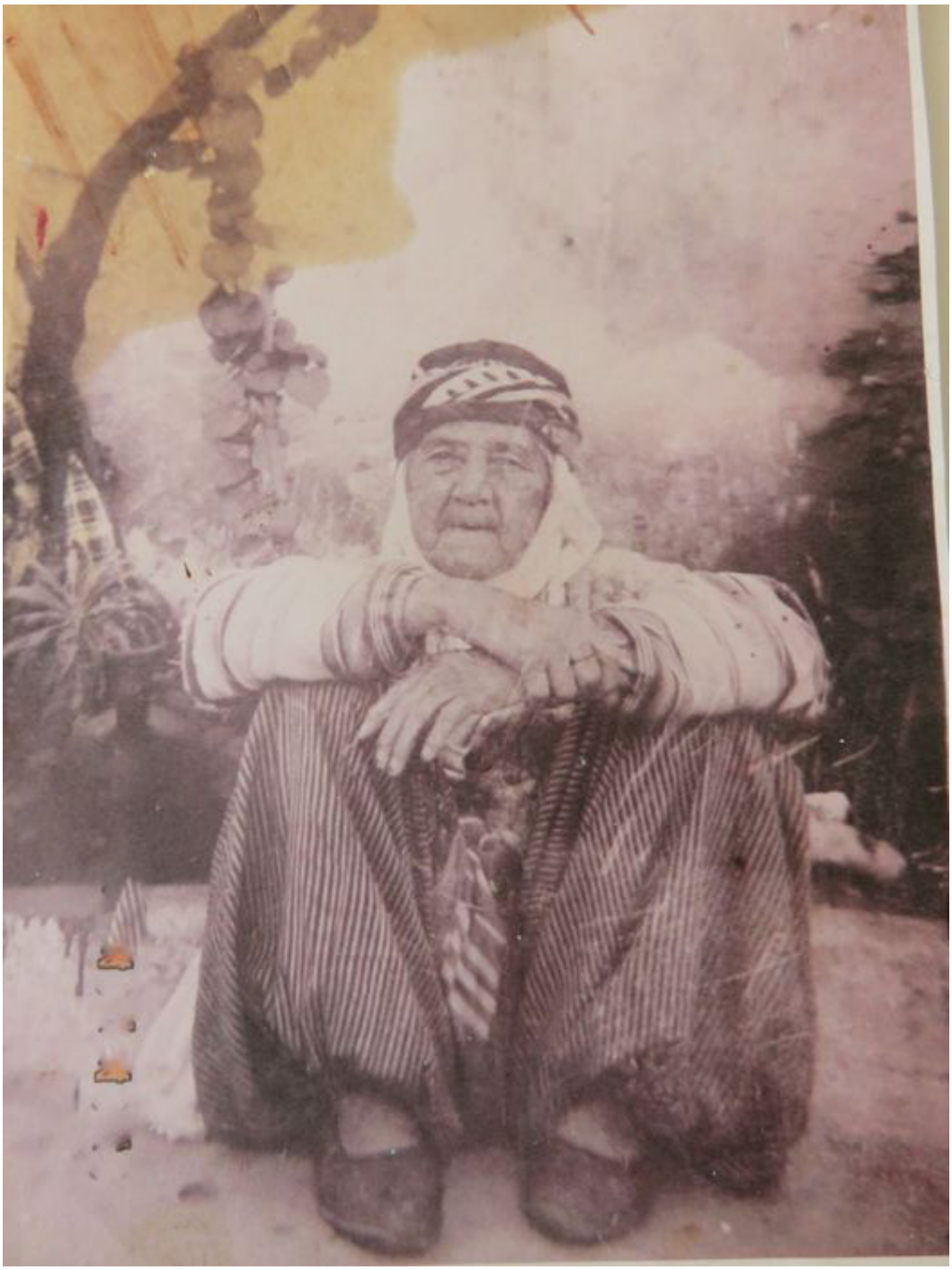


Foto 6:Başı bağlı tasarrufu azalmış bir Türkmen ebesi (Tahhtacılar ve Aleviler sayfası)

Foto 7:Başında tasarrufu olan terliği ile bir Türkmen kadını ve kocası (Tahtacılar ve Aleviler sayfası)

KAYNAKÇA

BALIKÇISI H.(1991) Altıncı Kıta Akdeniz, Bilgi Yayınevi

ŞAHİN O.(2016) Mor Cepken, Can Yayınları

YALKIN A.R.(1977) Cenupta Türkmen Oymakları 1,2,Kültür Bakanlığı Yay.
TANSUĞ S.(1985) Türkmen Giyimi, Akbank Yayınları
SÜRÜR A.(1983) Ege Bölgesi Kadın Kıyafetleri, Akbank Yayınları
ERDEN A.(1998) Anadolu Giysi Kültürü, Kültür Bakanlığı Yayınları
KIZILER İ.(2023) Tahtacılar ve Aleviler Facebook Sayfası
YARDIMCI C.(2023) Göçebe Yörüklerin Kadim Geleneği, tr.linkedin.com

Tarih Sahnesinde Türk Dünyası Kadını Uluslararası Sempozyumu
"Turk Dunyosi Ayollari Tarix Sahnasida" Mavzusida Ellararo Ilmiy Yig'ini
The International Symposium Women of the Turkic World at the Stage of History
BİLDİRİLER KİTABI ● MA'RUZA MATERİALLARİ ● BOOK OF PROCEEDINGS

GELENEKSEL TÜRK EL SANATLARI ALANINDA KADIN ÜRETİCİLER VE TASARIMLARI ÜZERİNE BİR ÇALIŞMA

H. Nurgül Begiç*

GİRİŞ

Kültürel zenginliklerin bir bölümünü oluşturan Geleneksel El Sanatları başlangıçta yaşamsal bir ihtiyacı karşılamak üzere ortaya çıkmış ve işlevselliği devam etmesi nedeniyle toplumda uzun yıllar varlığını sürdürerek kendine özgü kurallarını oluşturmuştur. Üretimlere zaman içerisinde estetik değerler kazandırılarak ait olduğu toplumun dönem anlayışını yansıtan maddi kültür taşıyıcıları haline gelmiştir. Geleneksel el sanatlarına ilişkin üretimler her toplumun yaşadığı coğrafya, yaşam biçimi, inanç ve etnik değerleri ile yaşanılan dönemin sosyo ekonomik değerlerini yansıtan öğeleri olmuştur.

Türkler Orta Asya'da İskit, Hun, Göktürk ve Uygur dönemlerini kapsayan yaklaşık 1.500 yıllık tarihsel süreçte yaşadıkları coğrafyanın zorlu şartları nedeniyle konar-göçer yaşam sürdürmüşler ve hayvancılıkla geçinmişlerdir. Kültürleri de bu yaşama uygun olarak gelişme göstermiştir. Hareketli yaşam nedeniyle çadırlarda yaşamışlar ve kolay taşınabilir eşyalar kullanmışlardır (Görsel 1). Yaşamsal ihtiyaçlarının büyük bir kısmını besledikleri hayvanlarından elde ettikleri yün, deri, boynuz, kemik gibi malzemeleri işleyerek üretmişlerdir. Dokuma çuvallar, çadır örtüleri, yer yaygıları, çizme, çorap, pantolon, yağmurluk, palto ve başlıklarını hayvansal menşeli malzemelerle yapmışlardır.

Görsel 1:Keçe kepenek ve keçe çadır örneği

* Doç. Dr., İzmir Demokrasi Üniversitesi, Güzel Sanatlar Fakültesi begicnurgul@gmail.com, ORCİD: 0000-0002-5727-7516

Orta Asya'dan Küçük Asya' ya göç yoluyla gelen Türkler orada yaptıkları el sanatları üretimlerini bulundukları bölgenin şartlarına uygun olarak sürdürmüşlerdir. Dokumacılık, Keçecilik, sepet örücülüğü, şiş ve tığ örücülüğü, terzilik ve deri, nakış işlemeciliği gibi el sanatları üretimlerini çoğunlukla kadın işgücüyle devam ettirmişlerdir. Anadolu Selçuklu Devleti, Anadolu Beylikleri, Osmanlı İmparatorluğu ve Türkiye Cumhuriyeti dönemlerinde halkın büyük bir kısmının tarım ve hayvancılıkla geçinmesi nedeniyle, özellikle soğuk iklim şartlarında yaşayan toplulukların barınma ve giyim kuşam ihtiyaçlarını kendi hayvanlarından elde ettikleri malzemeleri işleyerek üretmişlerdir. Yetiştirdikleri hayvanlardan elde ettikleri yün, tiftik ve ipek ile tarımsal üretimden elde ettikleri pamuk, keten, kenevir gibi lifler ve saz, kamış gibi bitkisel hammaddeyi kullanarak keçe, dokuma ve örgü yaparak giysi, yer yaygısı, heybe, torba, örtü, sepet ve hasır gibi birçok ihtiyaç kadınlar tarafından karşılanmıştır.

Çalışmanın amacı, Anadolu coğrafyasında yapılan anneden kızına geleneksel öğreti yöntemiyle aktarılan ve günümüze az da olsa gelen maddi kültür örneklerinin tanıtılmasıdır.

Türk toplulukların Orta Asya'dan Anadolu topraklarına göç ederek yurt edinmeleri oldukça mücadeleli geçmiştir. Geldikleri yeni coğrafyada tutunabilmeleri güçlü toplumsal bağları kurmakla mümkün olmuştur. Bu amaçla teşkilatlar kurmuşlar ve yaşadıkları çevrede kalıcı olduklarını göstermek için çalışmışlardır. Milli bağların yanında dini cemaatler ile ekonomik ve sosyal birlikler aracılığıyla toplumun sıkı bağlarla birbirine tutunmalarını sağlamışlardır (Begiç, 2021: 95).

Türkler tarafından Anadolu'da kurulan topluluklar hakkında bilgi veren ilk yazılı kaynak Osmanlı Tarihçisi Aşıkpaşazâde'nin, 1484 yılında kaleme aldığı Tevârih-i Âl-i Osman adlı eseridir. Eserde; "Ve hem bu Rûm (Anadolu) da dört taife vardır, kim müsafirler içinde anılır. Biri Gâziyân-ı Rûm, biri Âhiyân-ı Rûm, biri Abdalân-ı Rûm ve biri Bâciyân-ı Rûm İmdi, Hacı Bektaş bunların içinden Bâciyân-ı Rûm'u ihtiyar etti kim o, "Hatun Ana" dır. Onu kız edindi, keşf ve kerametini ona gösterdi, ona teslim etti, kendi, Allah'ın rahmetine vardı (Aşıkpaşazade, 1332: 205).

Bu zümreler içinde, Gâziyân-ı Rûm, savaşçı sınıfı; Âhiyân-ı Rûm, zanaatkâr sınıfı; Abdalân-ı Rûm, dervişleri; Bâciyân-ı Rûm da kadınlar zümresini temsil etmektedirler (Melikoff, 1999:24). Bu bilgiler dört teşkilatın da Anadolu Selçuklu Devleti döneminde var olduğunu göstermektedir.

Ahilikte olduğu gibi Bacılar da sanatlarını gelenek halinde sürdürmüşlerdir. Bu sanat geleneği hanımlar arasında nesilden nesile intikal etmiştir. Bu gelenekten kopmamak ve bu geleneği devam ettirmek için ahilikte de Bacılar arasında da bir şiar olarak devam ettirilmiştir. Tasavvuf eğitimde bir Şeyhe intisab etmeden irşadın mümkün olmayacağı gibi Ahilik ve Bacılık mesleğinde de bir üstattan el almadan veya bir üstadın rehberliği olmadan bir sanata sahip olmak caiz görülmemiştir (Bayram, 2002: 624).

Bacıyan-ı Rum teşkilatında kadınların yetiştirilmesinde Ahi teşkilatındaki prensiplerin örnek alındığı şüphesizdir. Anadolu kadınları arasında birlik ve beraberliğin sağlanmasının yanında teşkilatlı bir şekilde halı, kilim, keçe ve terzilik gibi pek çok sanat dalını öğretmişler ve işlikler kurarak öğrendikleri sanatı geleneksel olarak kadınlar arasında anadan kıza öğreti kurallarına göre gelecek kuşaklara aktarılmasında önemli rol üstlenmişlerdir (Begiç, 2017: 283).

Başlangıçta Ahi teşkilatı ile birlikte Kayseri, Konya, Kırşehir, Ankara, Karaman (Larende) gibi büyük yerleşim merkezlerinde kurulmuştur. Ancak daha sonraki tarihlerde çıkan isyanlar ve Moğol baskıları sonucu dağılan birlikler uç bölgelere göç etmişlerdir. Bu gelişmeler Bacıyan-ı Rum teşkilatında yetişen kadınlar tarafından üretimlerini gittikleri yerlere

taşımalarına ve bu bölgedeki kadınlara da öğreterek daha geniş bir alanda etkili olmalarına imkan sağlamıştır.

Asırlardır devam eden ve ihtiyaçtan doğan zanaatlar basit araç ve gereçlerle yapılırdı. Günümüzde yaşam biçiminin değişmesi ile kadının iş hayatına girmesi, çeyiz kültürünün giderek değişmesi gibi toplumsal değişim ve dönüşümler nedeniyle bu alandaki kadın üretimleri giderek azalmaktadır. Önceleri kendi ihtiyaçları için ev ve giyim donatılarını yapan kadınlar daha sonraları yaptıkları bu üretimlerden kazanç sağlamak için de üretimler yapmışlardır (Görsel 2).

Görsel 2: kanaviçe ve dantel çarşaf etek uçu

Osmanlı Devletin de kadınlara yönelik uygulanan eğitim politikalarında teorik bilginin yansıra üretime yönelik Tanzimat döneminde kız okullarının açılmasıyla Balkan Savaşında daha da ön plana çıkarılmıştır (Demir, 2018: 57). Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulmasıyla Türk kadınına eğitim ve öğretim verilmesi önemsenmiş ve kızlara meslek öğretimi verilmesi için okullar açılarak kızların okuması teşvik edilmiştir. Osmanlı İmparatorluğu döneminde ilk sanat okulları ordu bünyesinde ve ordunun ihtiyacını karşılamak üzere açılmıştır. Ancak, bugünkü tanıma yakın ilk sanat okulları kimsesiz çocuklara meslek kazandırmak amacıyla XIX. yüzyıl ikinci yarısında açılmıştır. "İmparatorluk döneminde, 1861 yılında Niş'te, daha sonra 1864 yılında Rusçuk ve Sofya'da kimsesiz çocukları barındırmak ve sanat öğretmek amacıyla ilk sanat okulları olan "Islahaneler" açılmıştır. Bu okullarda öğrencilere; çuhacılık, araba yapıcılığı, kunduracılık, terzilik, külahçılık vb. sanatlar öğretilmiştir" (http://www.tsv2023.org). Cumhuriyet öncesi zanaat, el sanatı ve sanat alanlarında sürdürülen eğitim göçer halk kültürü kapsamı içinde, ahi ve lonca kuruluşları geleneğiyle sağlanırdı. Fatih döneminde gelişen yönetimin bu alandaki gereksinimi sarayda açılan Enderun-u Hümayun ile bugün akademik sayılabilecek düzeyde yürütülürdü (Uğurlu, 2005: 11).

Cumhuriyet döneminde savaştan henüz çıkmış olan ülke kalkınma çabası içerisindedir. Bu çabanın içerisinde en önemlisi olan halkının eğitilmesi için büyük çabalar harcanmıştır. 3 Mart 1924 tarihinde çıkarılan Tevhid-i Tedrisat Kanunu ile geleneksel eğitim kurumları kapatılarak Milli Eğitim Bakanlığı çatısı altında dini, mesleki ve her türlü eğitim denetim altına alınmıştır. Cumhuriyet dönemi ilk eğitim kurumları, millet mektepleri, halk evleri, halk odaları olarak açılmıştır. Bu eğitim kurumlarında okuma yazmanın yanı sıra, müzik, spor, tiyatro ve el sanatları ile ilgili temel bilgiler yerli ve yabancı uzman kişilerin katılımları ile halka öğretilmiştir. Cumhuriyetle birlikte mesleki eğitim, okula dayalı yeni bir yapıda ele alınmıştır. Özellikle evlerde ve atölyelerde yapılan el sanatları okul ortamına da taşınarak eğitim kurumlarıyla birlikte devam ettirilmiştir. Bu eğitimler özellikle kadın el sanatlarını yaşatıp yaygınlaştırarak günümüze kadar gelmesinde önemli rol oynamışlardır. 1939 yılında Köy Enstitülerinin kurulmasıyla mesleki eğitim bu kurumlar içinde de yer almıştır. Bu okullarda yetişen öğretmenler görev yaptıkları köylerde sepetçilik, dokumacılık, halıcılık, kilimcilik gibi

el sanatlarının yaygınlaştırılması ve aktarılmasında önemli rol oynamışlardır. Diğer taraftan, günümüzde örgün öğretimde Milli Eğitim Bakanlığı bünyesinde kurulan kız meslek liselerinde el sanatları eğitimi de verilmektedir. Örgün eğitim yanında sürdürülen yaygın mesleki eğitimi, Milli Eğitim Bakanlığı bünyesindeki Mesleki Eğitim Merkezleri, Halk Eğitim Merkezleri ve 1945 yılında kurulan Kız Teknik Öğretim Olgunlaşma Enstitüleri tarafından yapılmaktadır. Ayrıca 2000'li yılların başından itibaren belediyelerin bünyesinde oluşturulan meslek edindirme kursları da bu konuda görev almaya başlamışlardır. "1986 yılında yürürlüğe giren 3308 sayılı Mesleki Eğitim Kanunu ile çırak, kalfa ve ustaların eğitimi ile okullarda ve işletmelerde yapılacak mesleki eğitime ilişkin esaslar düzenlenmiştir." (http://mevzuat.meb.gov.tr). Bu yasa incelendiğinde ahilik ve lonca teşkilâtlarındaki eğitim sistemine benzer bir düzenleme olduğu görülmüştür. Tek farkının yeni düzenlemede atölye ortamındaki uygulamaya ek olarak öğrencilerin teorik bilgiler almak için bu konuda eğitim veren mesleki eğitim merkezlerine devam etmeleridir. Öğrenciler belirlenen teorik ve pratik eğitim sürelerini tamamladıktan sonra yapılan sınavlar sonucu kalfalık ve ustalık belgelerini almaktadırlar. Milli Eğitim Bakanlığı bünyesinde kurulan Hayat Boyu Öğrenme Genel Müdürlüğü'nce 3308 sayılı Mesleki Eğitim Kanunu çıraklık eğitim uygulamaları kapsamında Mesleki Eğitim Merkezleri Öğretim Programları için alınan 22. Mesleki Eğitim Kurul Kararları 12.09.2010 tarih ve 27697 sayılı Resmi Gazetede yayınlanmıştır. Bu kararlar doğrultusunda El Sanatları alanı içinde 365 Meslek Dalı'nın da bulunduğu 31 meslek alanı ve 153 meslek dalına ait "Çerçeve Öğretim Programları" ve "Ders Bilgi Formları" için internet ortamında erişim sağlanmıştır (http://hbogm.meb.gov.tr). Bu uygulama yöntemiyle el sanatları öğretileri internet ortamına taşınmıştır. Yüksek öğretim düzeyinde ise, ön lisans eğitimi veren Kız Teknik Öğretmen Okulu 1934-1935 yılında eğitime başlamıştır. 1947-1948 yılında yeniden düzenlemeyle Kız Teknik Yüksek Öğretmen Okulu olarak eğitimi dört yıla çıkarılmıştır. Kız Teknik Yüksek Öğretmen Okulu 1982 yılında yeniden düzenlenmiş, Gazi Üniversitesi Mesleki Eğitim Fakültesi adı altında El Sanatları, Giyim, Çocuk Gelişimi ve Aile Ekonomisi Eğitimi bölümlerinden yaygın ve örgün eğitime öğretmen yetiştirmiştir. Daha sonra Selçuk Üniversitesi Mesleki Eğitim Fakültesi de aynı alanlarda öğretmen yetiştirmek üzere kurulmuştur. Bu kurumlar 2013 yılında kapatılmış, Sanat ve Tasarım Fakültesi olarak yeniden düzenlenmiştir. Bu düzenleme ile öğretmen yetiştirme özellikleri sona erdirilmiş, tasarımcı ve sanatçı yetiştirmek üzere yeni ders programları hazırlanmıştır. Sanat ve Tasarım Fakülteleri'nin yeniden yapılanması ile birlikte El sanatları ve Tekstil bölümlerinde Keçecilik derslerine ağırlık verilmiş ve yeni arayışlara girildiği gözlenmiştir. Üniversitelerin ilgili bölümlerinden mezun olacak öğrenciler için yeni bir iş kolu oluşmuş ve genç tasarımcılar keçe üretimleri yaparak yurt içi ve yurt dışında faaliyetlerini sürdürmeleri hedeflenmiştir (Begiç, 2014: 386)

Günümüzde yaşam biçiminin değişmesiyle kadınında rolü de değişmektedir. Bu değişen koşullar işlevini tamamlayarak ortadan kaybolan örgütlerin yerini dönem ihtiyaçlarını karşılayacak yeni örgütlerin kurulmasını gerektirmiştir. Bu bağlamda kadın yeni üretim düzeninde kooparatifler, sosyal sorumluluk projeleri, vakıflar, dernekler ve yerel yönetimlerin çatısı altında oluşan kuruluşlarda aktif rol alarak geçmiş dönemdeki etkinliğini artırarak sürdürmeye çalıştığı görülmektedir.

Günümüzde kadınlar bir taraftan işlevini devam ettiren maddi kültür değerlerini üretmeyi sürdürürken diğer taraftan moda tasarımcılarının çalışmaları ile geçmişte üretilen birçok maddi kültür öğesi de kendisine yeni işlev alanları açarak dönem ihtiyaçlarına uygun tasarımlarda yer almakta ve varlığını sürdürmeye çalışmaktadır (Görsel 3-4).

Görsel 3: Özlem Süer ehram dokuma giysi tasarımı

Görsel 4: Vakko markası şal tasarımı

Somut olmayan kültürel varlıkların ve maddi kültür ürünlerinin küreselleşme ve farklılaşan yaşam standartlarına bağlı olarak bir değişimi kimi zaman da bir yok oluş sürecine girdikleri söylenebilir. Unesco'nun Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunması Sözleşmesi ve Folklorun ve Geleneksel Kültürün Korunması Tavsiye Kararı doğrultusunda somut olmayan kültürel varlıkların ve maddi kültür ürünlerinin önemine, değişim ve yok oluş sürecine dikkat çekilmiştir. Özellikle dokuma gibi maddi kültür ürünlerinin değişen dünya düzeni, hızla gelişen teknoloji, akıllı tekstiller, modülerlik gibi etkiler ile kullanım alanları oldukça azalmıştır. Bu noktada sözleşme ve kararlar doğrultusunda el sanatları ustaları ve işçilikler kayıt altına alınsa dahi sürdürülebilirlik sağlanması adına başka faaliyetlerin geliştirilmesi gerekliliği ortaya çıkmaktadır (Görsel 5).

Görsel 5:Pala çuval dokuma örnekleri

Maddi kültür Prown'un (1996) sözleriyle "İnsansal eylemler sonucu kültürün dışavurumu olarak dönüştürülmüş ham ya da işlenmiş her tür malzemenin çalışılması" şeklinde tanımlanmaktadır Nesneler kültürün kendisini ifade ettikleri araçlardır. Bu noktada tasarım kavramı önem kazanmaktadır. Nesnelerin günümüz şartlarında kullanılabilirliği kısıtlanmaya başladığı anda tasarım devreye girerek onu güncel kullanıma uygun kılabilir güce sahiptir (Görsel 6).

Görsel 6: Eyüpoğlu ahşap baskı çalışması

Bunun yanında tasarıma küresel, sosyal ve kültürel etik bağlamında görevler yüklenmiştir. Tasarım hem "küresel sürdürülebilirlik ve çevresel koruma", hem "küreselleşmenin karşısında kültürel çeşitliliğin desteklenmesi" hem de ürün, servis ve sistemlerin karmaşık yapıları

içerisinde belirli bir anlamsallığın (semiyoloji) ve tutarlılığın (estetik) oluşturulması ile bağlantılı bir role sahiptir (Heufler, 2004) (Görsel 7-8).

Görsel 7: H. Nurgül Begiç keçe tasarımları

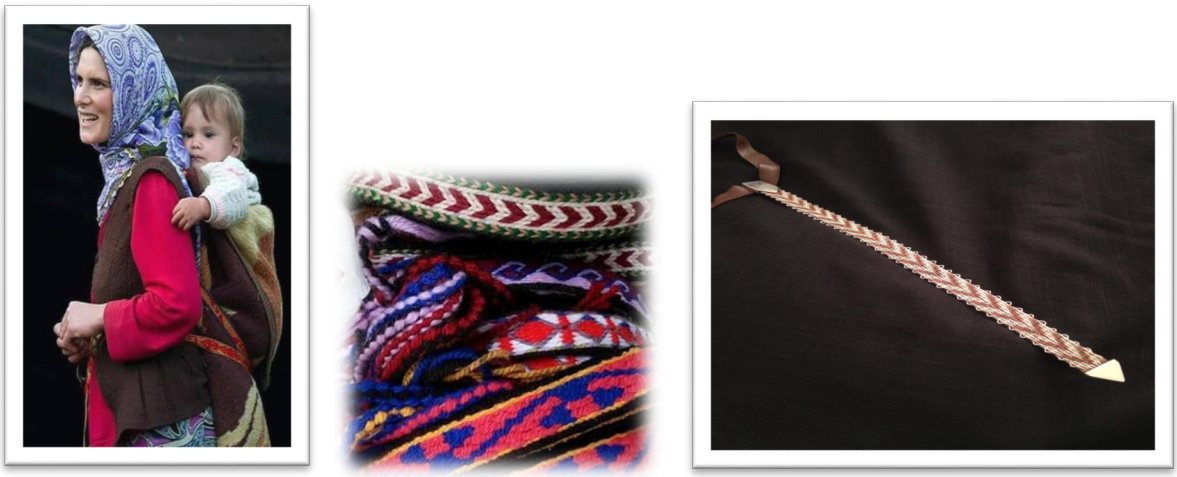
Görsel 8: Esra Ekinci dokuma takı tasarımı

Türkiye'de yerli ya da yabancı tasarımcıların ürün geliştirme konusunda sıkça başvurduğu yöntemlerden biri; bu coğrafyaya içkin addettikleri bir imgeyi, nesneyi, örüntüyü, sembolü, "modern" ya da "çağdaş" bir bakışla yeniden yorumlamaktır (Görsel 9-10-11-12-13).

Görsel 9:Tire Kent Müzesi ve Sühendan Özay tasarım çalışmaları

Görsel 10: Elife Demir muz lifi bitkisel örücülük tasarımları

Görsel 11: Heves Kayın kısbet ve kısbet giysi tasarımları



Görsel 12: Cesur Göker çarpana takı tasarımı

Görsel 13: Mehmet Kızılboğa ayakkabı tasarımı ve havut

'Tasarımda kültürel yaklaşım' başlığı altında değerlendirmek gerekirse; yerelden kültüre, gelenekten geleceğe gibi birçok çalışmanın mimari, tekstil, endüstriyel tasarım gibi alanlarda uygulandığı görülmektedir. Turizm ile bağlantılı olarak da bu tarz tasarımların yorumlanması hem maddi kültür varlıklarının tanınırlığına hem de sürdürülebilir kılınmasına yardımcı olmaktadır (Görsel 14).

Görsel 14: Diyarbakır Olgunlaşma Enstitüsü bakır tasarımları

Gaziantep' de Kutnu Kumaşı dokuyan ustaların azalması ve kumaşın kullanım alanının neredeyse bitiyor oluşuna bir önlem amacıyla kurulan 'Kutnia' markası günümüzde bu kumaşın kullanım alanlarını genişletmekte ve Kutnu kumaşı dokuyan yeni ustalar yetişmesine aracılık etmektedir (Görsel 15).

Görsel 15: Kutnia markası kutnu kumaş tasarımları

Bünyamin Aydın'a ait "Les Benjamins'' markası Hereke halısında kullanılan hatai motifin ayakkabı tasarımında kullanımı kültürel tasarım yaklaşımı için iyi bir örnektir (Görsel 16).

Görsel 16 Hereke halısı ve: Bünyamin Aydın ayakkabı tasarımı

SONUÇ

Orta Asya'dan Anadolu'ya göç eden Türkler yeni geldikleri topraklarda tutunabilmek için milli ve dini birliklerin yanı sıra ekonomi alanında faaliyet gösteren birlikler kurmuşlardır. Bu birliklerden birisi de kadınları bir çatı altında toplayarak üretim yapmalarını sağlayan Bacıyan-ı Rum teşkilatıdır. Selçuklu döneminde kurulan ve Osmanlı İmparatorluğu'nun kuruluşunda da etkileri olmuş bu teşkilat Ahi teşkilatını kuran Ahi Evran'ın eşi Fatma Bacı'dır.

Başlangıçta Ahi teşkilatı ile birlikte Kayseri, Konya, Kırşehir, Ankara, Karaman (Larende) gibi büyük yerleşim merkezlerinde kurulmuştur. Ancak daha sonraki tarihlerde çıkan isyanlar ve Moğol baskıları sonucu dağılan birlikler uç bölgelere göç etmişlerdir. Bu gelişmeler Bacıyan-ı Rum teşkilatında yetişen kadınlar tarafından üretimlerini gittikleri yerlere

taşımalarına ve bu bölgedeki kadınlara da öğreterek daha geniş bir alanda etkili olmalarına imkan sağlamıştır.

Bacıyan-ı Rum teşkilatı kadınlar aracılığıyla Türkler, Anadolu topraklarında bir taraftan güçlü olmalarını sağlarken diğer taraftan Türk Kültürünün önemli bir parçası olan ve kadınlar tarafından sürdürülen halı, kilim, sili, cicim, sumak, kolon dokumacılığı, yerel kumaş dokumacılığı, keçe yapımcılığı, deri ve nakış süslemeciliği, çorap örücülüğü, terzilik, oya, bitkisel örücülük, ahşap(taş) baskıcılığı ve ipek dokumacılığı gibi birçok geleneksel el sanatı üretiminin de yayılmasına ve kalıcı olmasına elçilik etmişlerdir.

Her ne kadar Bacıyan-ı Rum teşkilatı görevini tamamlayarak Osmanlı İmparatorluğu döneminde ortadan kalkmışsa da Cumhuriyet sonrasında da üretimini devam ettiren birçok yörede halı, kilim ve geleneksel dokumalarının yerleşmesine ve yöre kadınlarına ekonomik getiri sağlamaya devam etmiştir.

Her geçen gün gelişen teknoloji ve sanayileşmenin getirdiği seri üretim geleneksel sanatların sürdürülmesini baskı altında tutsa da Dünyada duyarlı ve bilinçli insanların doğal malzemelerle üretilen ve el emeği ile gerçekleştirilen üretimlere ilgi duymaları nedeniyle geleneksel el sanatları yeniden canlanmaya başlamıştır. Bu gelişimi değerlendiren kadınlar dönem anlayış ve modasına göre üretim yapmaktadırlar.

Günümüzde yaşam biçiminin değişmesiyle kadının da rolü değişmektedir. Bu değişen koşullar işlevini tamamlayarak ortadan kaybolan Bacıyan-ı Rum gibi örgütlerin yerini dönem ihtiyaçlarını karşılayacak yeni örgütlerin kurulmasını gerektirmiştir. Bu bağlamda kadın yeni üretim düzeninde kooperatifler, sosyal sorumluluk projeleri, vakıflar, dernekler ve yerel yönetimlerin çatısı altında oluşturulan kuruluşlarda aktif rol alarak geçmiş dönemdeki etkinliğini sürdürmektedir.

Çağımızda moda ile gündeme gelen her yeni şey farklılık yarattığı için belli bir kesimin beğenisini kazanabilir. Maddi kültür öğelerinin sürdürebilmesi için en önemli faktör gerekliliktir. İnsanlar bir şeye sahip olmak için ilk önce onun gerekli olduğuna inanmalıdırlar. Bu beğenilerin sürekli olabilmesi ve kültürel değerlerimizin yaşaması için tasarımcıların bu değerlerimizi ekonomik bir değer olarak algılamaları, insanlara da bunların faydalı olduğunu anlatmaları gerekmektedir. Bu nedenle tasarımların, estetik kaygılarla birlikte faydalı, işlevi olan, kullanışlı, pratik ve sağlıklı olarak tasarlanması konusunda çaba göstermeleri gerekmektedir. Bu noktada maddi kültür öğelerinin kaybolmasının önüne geçilerek kültür ekonomisine fayda sağlayacak şekillerde kullanılmasının sağlanarak sürdürülebilir kılınması önemlidir.

KAYNAKÇA

AŞIKPAŞAZÂDE, (1332). Tevârih-i Âl-i Osman, Âli Bey Neşri, Matbaa-i Amire, İstanbul.

BAYRAM, Mikail. (2002). "Bacıyân-ı Rum (Anadolu Bacıları) ve Fatma Bacı". Türkler Ansiklopedisi. Yeni Türkiye Yayınları. Ankara. 6.cilt. s.611-638.

BEGİÇ, H. Nurgül (2014), Gelenekteki Değişim ve Keçecilik Sanatı, Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayımlanmamış Doktora Tezi).

BEGİÇ, H. Nurgül. (2017). Türk Keçecilik Sanatı. Atatürk Kültür Merkezi. Ankara.

BEGİÇ, H. Nurgül. (2021). Kadın Çalışmaları. Bacıyan-ı Rum ve Anadolu'da Kadın Zanaatkarlar, Editör: Recep Özkan, Nobel Yayınevi, Ankara

MELİKOFF, Irene. (1999). "Bacıyan-ı Rum'dan Biri: Kadıncık Ana", (Çev.: Turan Alptekin). Yol Dergisi II, Ankara.

UĞURLU, Aydın. (2005). "Türk Sanatı Kavramı perspektifinde El Sanatları", V. Türk Kültürü Kongresi, Ankara A.K.M yayınları

DEMİR, Mine. (2018). Biçki Dikiş Kitabı, (Hz. Emine Gürsoy Naskali), Osmanlı'dan Cumhuriyete Faaliyet Gösteren İlk Dikiş Kursu; Türk Kadınları Biçki Yurdu. Libra Kitap, İstanbul.

SANAL KAYNAKLAR

http://www.tsv2023.org (Erişim tarihi: 13.06.2023)

http://mevzuat.meb.gov.tr (Erişim tarihi: 13.06.2023)

http://hbogm.meb.gov.tr (Erişim tarihi: 13.06.2023)

Görseller .H.Nurgül Begiç arşivindedir.

Tarih Sahnesinde Türk Dünyası Kadını Uluslararası Sempozyumu
"Turk Dunyosi Ayollari Tarix Sahnasida" Mavzusida Ellararo Ilmiy Yig'ini
The International Symposium Women of the Turkic World at the Stage of History
BİLDİRİLER KİTABI ● MA'RUZA MATERİALLARİ ● BOOK OF PROCEEDINGS

BALKANLARDAN GÖÇLE GELEN SEDEFLİ DOKUMA VE GELENEĞİN AKTARIMCISI GİRİTLİ DOKUMACI KADINLAR

H. Nurgül Begiç*
Dilem Doğan**

GİRİŞ

İnsanlar yaşamları boyunca farklı sebeplerle göç etmişlerdir. Eski çağlardan başlayarak günümüze kadar göçler sürekli yaşamın bir parçası olarak varlığını sürdürmüştür. Göç kavramı bir yer değiştirme hareketi olarak kabul görmektedir. Ekonomik, kültürel, siyasal ve sosyal sebepler gibi pek çok unsurdan kaynaklı olarak göç hareketliliği yaşanmaktadır. Göçler, daimi veya geçici, gönüllü veya zorunlu, bireysel veya toplumsal, ülke içinde veya ülke dışına gerçekleşmektedir. İnsanların kendi istekleri ile daha iyi şartlar altında yaşam, daha iyi eğitim, iş ve sağlık olanaklarına kavuşmak ya da yönetim kararları ile zorunlu olarak göçler yaşanmıştır. TDK Sözlük'te Göç; Ekonomik, toplumsal, siyasi sebeplerle bireylerin veya toplulukların bir ülkeden başka bir ülkeye, bir yerleşim yerinden başka bir yerleşim yerine gitme işi, taşınma, hicret, muhaceret olarak tanımlanmaktadır (https://sozluk.gov.tr/). Marshall'a göre Göç; "bireylerin ya da grupların sembolik veya siyasal sınırların ötesine, yeni yerleşim alanlarına ve toplumlara doğru kalıcı hareketleri içerir" (Marshall, 2005: 685).

Göçler kültürlerin başka coğrafyalara taşınmasına, kültürel çeşitliliğin artmasına ve farklı kültürlerin birbirinden etkilenmesine neden olmuştur. Türk tarihinde Orta Asya'dan başlayarak Anadolu topraklarına kadar İskit, Hun, Göktürk, Uygur, Selçuklu ve Osmanlı Türk Devletleri'nde topluluklar zaman zaman göç etmişlerdir. Orta Asya'da hayvancılıkla uğraşan Türk toplulukları hayvanlarını besleyebilmek için yazlık kışlık olarak geçici veya kalıcı olarak göç etmişlerdir. Hayvanların otlak alanlara ulaşmasını sağlamakta ve verimli topraklarda yaşama isteği bu göçlerin yaşanma sebepleri arasında görülmektedir. Anadolu'ya kadar gelen göçler daha sonra Osmanlı Devleti'nde yaşanılan savaşlarda toprak kazanmasına ve kaybetmesine göre değişimler göstererek göçün yaşanmasını devam ettirmiştir (Dağaşan ve Aydın, 2017: 745).

Tarih boyunca Anadolu coğrafyası göçlerden etkilenerek farklı kültürlerin bir arada yaşamasına ve zengin kültürel çeşitliliği içinde barındırmasına neden olmuştur. Bu göçlerden birisi Lozan Anlaşması ile zorunlu bir hale gelen Nüfus Mübadelesidir. Türkiye ile Yunanistan arasında Lozan Anlaşması'na göre Batı Trakya Müslümanları ve İstanbul Rumları dışında kalan

* Doç. Dr., İzmir Demokrasi Üniversitesi, Güzel Sanatlar Fakültesi, İzmir / Türkiye (Doç. Dr.), ORCID: 0002-5727-7516, E-Posta: begicnurgul@gmail.com
** İzmir Demokrasi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir / Türkiye (Yüksek lisans öğrencisi), ORCID: 0003-1841-0123, E-Posta: dlm.dogan@gmail.com

diğer nüfuslar arasında zorunlu olarak göç yaşanmıştır. Bu durum toplumları her konuda derinden etkileyerek çok zorlu günler geçirmesine ve tarihte önem arz eden konulardan birisi olmasına sebep olmuştur.

Göçün etkisiyle toplumlar kendi kültürlerini göç ettikleri bölgelere taşıyarak bu bölgelerde yaşatılmasına öncülük etmektedir. Toplumların benliklerini yansıtma gücüyle gidilen yerden etkilenerek veya gidilen bölgeyi etki altına alarak kültürel aktarımın, kültürleşmenin, geleneğin aktarımının sağlanmasına yardımcı olmakta ve sürdürülebilirliğinin devam etmesine olanak sağlamaktadır.

El Sanatları basit düzenekler yardımıyla yapılan işlevsel üretimlerdir. Bu üretimlerin içerisinde yer alan yünün eğirmesi, ip haline getirilmesi, ipliklerin çözgülerinin tezgahlara geçirilmesi, ev ve giyim kuşam donatılarının yapılmasında kadınlar ön planda olmuştur.

Balkanlardan göç yoluyla ve mübadelenin etkisiyle Anadolu coğrafyasına gelen kadınlar kendi kültür ve geleneklerini gidilen bölgelere taşımışlardır. Sedefli dokuma/Girit battaniyesi, Anadolu' da yaşanılan göç hareketlerinin olduğu bir dönemde gerçekleştirilen ve nüfus mübadelesinin yaşanmasıyla beraber toplumda kültürün yaşatılması için kullanılan bir araç haline gelmiştir. İnsanların Girit Adası'nda sürdürdükleri yaşam şartlarını göç ettikleri yerlerde de devam ettirmek için yanında getirilen eşyalar arasında bulunan sedefli dokuma/Girit battaniyesi örnekleri bugün kültürel çeşitliliğin sağlanması ve devamlılığı açısından önemlidir. Anadolu'ya göç yoluyla gelen geleneksel ve yerel bir dokuma olan sedefli dokuma/Girit battaniyesi üzerine araştırma, inceleme, İzmir ilinde yaşayan ve Girit göç mübadilleri arasında bulunan kaynak kişilerle görüşme sağlanarak çeyizlerde bulunan ve Girit'ten gelmiş çeşitli giyim kuşam ürünleri ve arşiv görselleri kullanılmıştır.

Dokuma kumaşların yapım, malzeme ve teknik bakımdan farklılıkları bulunmaktadır. Sedefli dokuma/Girit battaniyesi olarak literatüre geçen bu dokumaya ilişkin malzeme, yapım tekniği, desen, renk ve kullanım özellikleri ile kullanılan araç ve gereçlerin tanıtımı yapılacaktır. Çalışma, geleneksel sedefli dokumanın gelecek kuşaklara aktarılması, tanınırlık ve bilinirliliğinin artırılması, sürdürülebilirliğinin sağlanması açılarından önemlidir.

1.Dokumacı Kadınlar: Girit Battaniyesi

İnsanlar içinde bulundukları coğrafi şartlara uyum sağlayarak hayatta kalmak ve yaşamlarını sürdürebilmek için doğadan elde ettikleri malzemelerle barınma, beslenme, korunma ve örtünme gibi temel ihtiyaçlarını karşılaşmışlardır. Bu doğrultuda insanlar yetiştirdikleri hayvanların yünlerinden ve bitkilerin liflerinden kendi oluşturdukları araç ve gereçlerle dokumacılığın öncüleri olmuşlardır. Dokuma kültürü tarihi devirlerden beri kadınlarımızın ellerinde şekillenerek, onların duygu ve düşüncelerini yansıtan bir araç olmuştur.

Yazılı kaynaklar dokumacılık geleneğinin Türk kültüründe ne kadar eskilere dayandığını göstermektedir. XI. yüzyılda Kaşgarlı Mahmud'un kaleme aldığı Divanü Lûgati't- Türk adlı eserinde eski dilde "Tokımak" kelimesi zamanla değişim gösterip "Dokumak" kelimesine, "Arış" kelimesinin "Eriş" kelimesine dönüşerek dokumanın tezgâha sarılmış olan ve uzunluğuna bulunan telleri olarak bahsedilmektedir (Atalay, 2006, s. 61). Dokumacılık; iki ya da daha çok iplik kullanılarak çeşitli teknik ve yöntemlerle, ipliklerinin birbirilerinin altından ve üstünden geçmesiyle dokulu veya dokusuz yüzeyler oluşturulmasıdır. Geçmişte ahşap ve metal gibi farklı malzemelerle yapılmış basit el tezgahlarında yapılan dokumalar günümüzde seri olarak makinelerde yapılmaktadır. Anadolu kadınının çeyiz sandığında sakladığı geleneksel dokumalar farklı teknik, desen, motif ve renklerdedir. Aynı zamanda sözsüz iletişim aracı olan geleneksel dokumalarda her motifin her desenin her rengin kendine göre anlamı ve verdiği mesaj vardır.

Anadolu coğrafyası tarih boyunca yaşanan göç hareketleri nedeniyle köklü ve zengin bir dokuma kültürüne sahiptir. Geleneksel dokumalar Türk kültürünün zenginliklerinden olup Türklerde dokumacılık geleneği Orta Asya ve Balkanlardan Anadolu'ya göç yoluyla gelen Türklerin yaptığı en eski geleneksel sanatlarındandır. Anadolu' nun her bölgesinde farklı renkler, farklı motifler, farklı teknik ve yöntemlerle yapılmış dokumalar bulunmaktadır. Mekikli dokuma (düz, armürlü, jakar), mekiksiz dokuma, çarpana dokuma ve kirkitli dokuma (kilim, cicim, zili (sini), sumak) gibi farklı şekillerde gerçekleştirilmektedir.

Anadolu coğrafyasında dokuma ve dokumacılık geleneği belirli bir ihtiyacı karşılamak amacıyla çeşitli teknik ve renkler kullanılarak değişim ve gelişimlerle oluşturulmaktadır (Begiç, 2016: 287). Dokumalar kullanılan hammadde, üretim yöntemi ve kullanım amacı yönünden farklılıklar göstermektedir. Bu farklılıklar dokuma çeşitliliğinin artmasını sağlamış, farklı bölgeler içinde yöresel dokumacılık öne çıkmıştır. Bu bağlamda dokumalarda kullanılan araç gereçler, desen ve motif özellikleri yer ve malzemeye göre adlandırılmaktadır. Burdur ibecik bezi, Buldan bezi, Eflani çember bezi, Maraş abası, Kandıra bezi, Şile bezi, Ankara sofu, Beledi dokuması, Bayburt/Erzurum ehramı, Kastamonu çarşaf dokuması, Feritiko bezi, Urfa çulhası, Gaziantep kutnusu, Kahramanmaraş abası, Fethiye dastarı, Trabzon peştamalı, Manisa bezi, Diyarbakır poşusu, Malatya Çırmıhtı Dokuması, Baskil bez dokuması gibi dokunduğu yörelerin adını almış yöresel özgün dokumalardır.

Anadolu' da gerçekleştirilen dokumacılık faaliyetlerinde içerisinde dokuma yapılan teknik ve yönteme göre farklı gruplara ayrılabilmektedir. Bu dokumalar arasında yine göç yoluyla Anadolu kültüründe yer edinen dokumalar arasında bulunan sedefli dokuma/Girit battaniyesi gelmektedir. Sedefli dokuma/Girit battaniyesi yöresel dokumalarımızdandır. Anadolu coğrafyasında sedefli dokuma olarak bilinen ve mübadele sonucu Girit Adası'ndan gelen Türkler tarafından dokunarak Girit Battaniyesi olarak adlandırıldığı bilinmektedir (Görsel 1).

Görsel 1: Sedefli dokuma/Girit battaniyesi örneği (Dilem Doğan arşivi, Mart,2022)

Geçmişte yapılan Sedefli Dokuma/Girit Battaniye örnekleri incelendiğinde dört gücülü tezgahta dokunup, atkı ve çözgüsünde yün/yün ve yün/pamuk kullanıldığı tespit edilmiştir. Kullanıldığı tespit edilen yün elyafının eğirmesi kirmanla elde yapıldığı, kırmızı, yeşil, mavi renginin doğal boya ile boyandığı, beyaz rengin ise elyafların doğal rengi olarak kullanıldığı tespit edilmiştir (Görsel 2).

Görsel 2: Sedefli dokuma/ Girit battaniyesi örneği (Dilem Doğan arşivi, Mart,2022)

Geçmişte kullanılan yünün/kılın maltız küpeli keçisinden elde elyafların işlenerek kullanıma hazır hale getirildiği bilinmektedir. Sedefli dokumanın yüzeyinde bulunan geometrik desenlerin, dokumanın her iki yönünün de kullanıldığı görülmektedir (Görsel 3).

Görsel 3: Sedefli dokuma/ Girit battaniyesi örneği (Dilem Doğan arşivi, Mart, 2022).

1.1. Mübadele Yoluyla Göç Eden Şaban Yaylalı ve Özden İneler

Mübadelede göç yoluyla gelen ve halen İzmir' de ikamet eden Şaban Yaylalı ve kızı Özden İneler ile yapılan görüşmede;

"Ben Şaban Yaylalı 1922 doğumluyum. Benim ailem dört erkek bir kız olmak üzere beş kişiden ibarettir. Hepimiz aynı evde oturuyoruz. Avlusu geniş herkese oda olabilecek şekilde evimiz büyük ve her aileye bir oda verilmişti. Büyük amcam köyde bakkallık yapardı Babam ikinci kuşak amcamdan sonra gelirdi daha çok tarımla, hayvanla ve koyunlarla ilgilenir ziraatla uğraşırdı. Mübadele anlaşmasına göre Anadolu'daki Rumlar Yunanistan'a orada bulunan Türkler Anadolu'ya gelecekti ve kesinlikle hiç Müslüman kalmayacaktı. Lozan Anlaşması 24 Temmuz 1923 tarihinde imzalandı ama göç 30 Ocak 1924' te başladı. Sivas'ın Suşehri kazasının Sevindik köyüne yerleştirildik. O zaman 20 hane kadardık. Ermenilerden kalma binalara yerleştik. Sobamız yoktu hayvanlar altımızdaydı ve onların sıcaklığıyla ısınıyorduk (Görsel 4)."

Görsel 4: Yaylalı ailesi göç haritası (Telef vd., 2023, s.96).

Özden İneler geleneksel dokumalar hakkında;

"Babaannemin tezgahı vardı ve dokumalar orada yapılırdı. Çok becerikli bir kadındı. 93 yaşında vefat etti. Göç ettiğimizde bu tezgahı kullanırdı. Diğer evdekilere de yardım ederdi. Evin ve ailenin temeliydi. Babaannem kirmenle yün eğirirdi. Yapağıyı olduğu gibi kullanmak mümkün değildi. Onun açılması lazımdı ve bunun için taraklar vardı onlar kullanılırdı. Tek tek yapağı orada iyice açılır ve lif haline getirilirdi. Eğirilir ve iplik yapılırdı. O iplikler dokumalarda kullanılırdı."

Şaban Yaylalı geleneksel dokumalar hakkında;

"Göç kararı çıktığında ben 2 yaşındaydım Yunanistan'ın durumunu pek fazla bilmiyorum, çocuktum. Göçün ne olduğu, nasıl bir şey yaşayacağımızı tahmin bile edemezdim. Ancak Anadolu'da kaldığımız müddette 7-8 sene kaldık ve yün yapağı vardı. Annem onu kurutuyordu. Tarağı vardı ve tel taraklara yapağıyı geçirip çekerek lif haline getiriyordu. Eğirmeyle iplik haline dönüşüyordu. İplik halindeyken de boyalı kazanlarda renklendirmesi oluyordu. Göç gerçekleştikten sonra komşularla beraber imece usulü kazan kaynatılır iplikler boyanırdı. Kazan çok büyüktü çünkü bir aile için çok fazlaydı. Toplu olarak iplikleri eğirirdik. Aramızda yardımlaşma vardı. Annemin yaptığı bir dokuma vardı. Bir subayın evine dokumadan perde yaptığını hatırlıyorum. Dokuma sırasında perdeye desenler ekleyerek dokumasını gerçekleştirirdi. Perdeleri yaparken pamuk ipliği kullanıyordu. Kumaş olursa yün tercih ederlerdi. Perde gibi dokumalar genellikle pamukla yapılırdı."

Şaban Yaylalı Sedefli dokuma veya Girit battaniyesi hakkında;

"Çocuk battaniyemiz vardı. Kumaşı kendinden desenli işlemeli bordo renkli olup yorgan yapılmıştı. O yorganla abim de büyümüş ben de büyüdüm benim kız kardeşim de kullandı ondan sonra da iki erkek kardeşim de kullandı ve battaniye hala kullanılır durumda."

Şaban Yaylalı ve Özden İneler boyama ve renkler konusunda;

"1930'lara kadar dışarıdan bir şey aldığımızı pek hatırlamıyorum. Yatağımızın kılıfı dokumaydı. Annem dokuduğu kılıfların içine yapağı doldururdu. Önce yapağıları kılıfa koyardı. Ondan sonra yastıkların içine kılıfıyla beraber koyardı. Onları biz gelirken yanımızda getirdik. Anadolu'da kullanmaya devam ettik. İplikleri kendimiz doğal boyalarla boyardık. Kazanlarda kaynayan ipleri kurutur lif halinde dokuma yapılırdı. Paket boyaları Türkiye'ye geldiğimizde gördük. Daha önceleri doğal boya vardı hep onu kullanırdık. Çeşitli boyalar vardı ama en çok bordo ve lacivert kullanılırdı. Boyalar kazana koyularak kaynatılırdı. Çile halinde ipler bu kaynayan suda renklerini alırlardı. İplikler kazanda kaynadıktan sonra asılıp kurutulmaya bırakılırdı. Boyayı yapan bir ot vardı. O ot toplanırdı ve iplikleri renklendirmede kullanılırdı."

Özden İneler geleneksel kıyafetler konusunda;

"Babaannemin 12 yaşındayken giydiği Cepken yapılırken hepsi elde tek tek işlenerek ve makine dikişi kullanılmadan yapılmıştır. Cepken yapılırken kullanılan kumaş tülbent benzeri gibi ama daha kalını kullanılmıştır. Yorganlama yapılmış yemeni gibi ve dokumalar var. Astarı basmaya benziyor. (Görsel 5)"

Görsel 5: Girit' ten gelen çocuk cepkeni (Dilem Doğan arşivi, Mart, 2023).

"Bu çerçevede bulunan dedemle babaannemin nişan çehresi, havlu gibi beline uzunca dolanırdı. Üzerinde işlemeler hepsi el yapımı. Tel sarma gibi farklı işleme teknikleri bulunmaktadır (Görsel 6)."

Görsel 6: Nişan çehresi (Dilem Doğan arşivi,2023).

"Babaannemin gelinliğinin işlemelerin hepsi el yapımıdır. Kadife üzerine dival işi tekniği kullanılarak yapılmış. O kadar eskidi ki artık bazı yerleri deforme olmaya başladı. Ben kestim birleştirdim ve örtü haline getirdim. Elimizden geldikçe korumaya çalışıyoruz. Bu gelinlik parçasını özel kumaş ve kağıtlara sararak saklıyorum (Görsel 7)"

Görsel 7: Babaannemin gelinliği (Dilem Doğan arşivi,2023).

"Bizler tarihi yaşatacak çok az şeyleri saklamışız. Farkında olmadan pek çok şeyi atmışız. Yakın tanıdıklarım çöp kenarına bu eşyaları atarken, ben onları toplayıp bu eşyalara sahip çıktım Elimizde kalanları da çerçeve yapıp duvarlarımızda yaşatmaya çalışıyoruz. Bunlardan biride babaannemin dedem için tığ işi ile ördüğü bozuk para kesesi (Görsel 8)."

Görsel 8: Girit' ten gelen para kesesi (Dilem Doğan arşivi,2023).

1.2. Zehra Rüstem ve Mert Rüstem

Mübadelede Girit'ten göç etmiş Mert Rüstem ailesinin yaşadığı göç hakkında;

"Bizim şöyle bir şey olmuş. Nadir bir mübadele olarak dükkanı, çalışanları ve ev eşyaları ile gelmiş. Bizde mobilyalar bile getirilmiş. O yüzden biz çok şanslıyız çoğu orda bırakıp geldi. Özelikle Kuzey Ege' den yani direk Anadolu' ya geçiş olan kısım çok fazla savaş sonrası kaçan olduğu için çok büyük baskı altındaymış. Çünkü buradan kaçan Rumlar daha çok Müslümanların evine yerleştirilmişti. Şehirlerde çadır kamplar kurulmuş. Mübadele anlaşması imzalanır imzalanmaz Rum jandarmalar köylere girerek Müslümanlar daha yemeklerini yerken bıraktırıp Türkiye'ye göndermiş ki oradaki Rumlara yer açılsın diye. Bir de hesap edilene göre savaşta kaçanlarla beraber 1 milyon Rum orda gitmiş oradan gelen 400 bin çok büyük konut açığı olmuş. Çünkü sadece mübadele sırasında gelen 500-600 bin kişi olarak düşünmeyin bu ordunun Atatürk'ün İzmir'e girmesiyle Ege'yi kaybetmeleriyle beraber kaçmışlar. Özellikle kayıklarla adalara oradan ana karaya ve karadan Trakya'dan Kuzey Yunanistan'a. Girit o zamanlar gemiyle 1,5 -2 günlük mesafedeymiş (Görsel 9)."

Görsel 9: Rüstem ailesinin göç haritası (Telef vd. 2023, s.58).

"Anadolu'nun geleneksel dokuma çeşitlerini günümüzde, köylü giysilerinde, özellikle düğün vb. merasim giysilerinde, bu dokumaların ticaretini yapan az sayıda mağaza ve antikacıda ve müzelerde görmekteyiz" (İnalcık, 2008: 8) (Görsel 10).

Görsel 10: Girit'te çekilmiş dokuma kilim üzerinde Rüstem ailesi (Mert Rüstem arşivi,2023)

Mert Rüstem ile gerçekleştirilen görüşmelerimizde kendisinin elinde bulunan fotoğraflarda dokuma ve el işlemelerinin yer aldığı 1930'lu yıllarda fotoğraflanmış muhtemelen daha eski tarihlerde yapılmış aile yadigarı olan yatak örtüsünü görülmektedir (Görsel 11).

Mert Rüstem aile yadigari örtü hakkında;

"Bu takım çok güzeldi. Sarı bir kumaş üstüne çiçekler işlenmiş. Bütün halindeydi. Sonra annem kesip herkese dağıttı. Belki bizde de bir parçası vardır. Tam hatırlamıyorum ama fotoğrafları vardı bizde. O yatak takımıydı. Özel bir örtü olarak önemli günlerde (düğün, nişan, bayram vb.) kullanılırdı. Bir akrabanın nikah fotoğrafı yeni evlendikleri için gelin yatağı olarak serilmiş."

Görsel 11: Yeni gelin ve damat için özel serilmiş aile yadigarı el işlemesi yatak örtüsü (Mert Rüstem arşivi, 2023).

Mert Rüstem aileden kalan cenaze örtüleri hakkında;

“Biz iki erkek kardeşiz. Ağabeyim vefat etti. Cenazelerimizde özel olarak kullandığımız örtümüz var o yüzden bizde tabut üzerine yeşil örtü kullanılmaz. Hep o işlemeli örtüyü kullanırız. En son ağabeyim öldüğünde kullandık. Sonra bana verildi. Yaşayan son erkek benim ve bir tek amcamın kızı yaşıyor. O da 70’li yaşlarında… (Görsel 12)”.

Görsel 12: Mert Rüstem ailesinin aile yadigarı cenaze örtüsü (Mert Rüstem arşivi, 2016).

Mert Rüstem Sedefli dokuma/ Girit battaniyesi hakkında;

“Bizim evde bir tane var. Girit battaniyesi. Onun adı da babaannemizin battaniyesi olarak geçerdi. Evde çok değerliydi. Ben 5 yaşındayken babaannem 1974 yılında vefat etti. Ben zaten çok küçüktüm hatırlamıyorum. Bu fotoğrafta babaannem babamı doğurmuş yine bir battaniye ile sarılı. (Görsel 13).”

Görsel 13: Yeni doğum yapan annenin yastık ve yorganı (Mert Rüstem arşivi,2023).

“Kadın doğurgandır, kadın kuvvetlidir ve kadın savaşçı bile olur. Buradan Giritli kadınlara gelelim. Güçlü kadınlardır, aileyi yönetir. Bizim ailede de babaannem güçlü kadındır, aileyi yönetir, aile üzerinde çok ciddi söz hakkı vardır (Görsel 14) (Telef vd. 2023, s.57).”

Görsel 14: Girit Kadınları 1920'ler (Mert Rüstem arşivi,2023)

1.3. Nigar Akman ve Vedat Akman

Akman ailesinin göç hikayesine, literatür taraması yapılırken sosyal medya sitesinde yapılan paylaşımlar aracılığıyla ulaşılmıştır. Bu paylaşımlar içinde Vedat Akman ailesinin göç süreci hakkında;

"1923 Aralık ayının başlarındaydı. Mübadele ile İzmir'e gitmek için hazırlanıyoruz. Annem o gece çeyiz sandığını açtı. Babam gerekli evrakları, annem hatıra resimleri, çeyizinden el işi örme kanaviçe ve dantelleri koydu. Annem giysilerimizin hepsini sandığa yerleştirdi. Bir kilim, bir battaniye ve bir yorgan. Asma ve zeytin ağaçlarından birer çubuk, bamya ve çiçek tohumları, bir de gemide yemek için atıştırmalıklar (Görsel 15)."

Görsel 15: Akman aile fotoğrafı,
(https://www.facebook.com/photo/?fbid=176895050278970&set=g.301213220649)

Vedat Akman Girit kadınları hakkında;

"Girit adasında hamaratlık ve beceri konusunda, kadınlar, kızlar her konuda yarışırlardı. Mahalledeki bütün kadınların, kızların becerileri hünerleri farklıdır. Boş zamanlarında hep bu el becerileri ile uğraşırlardı. Zehra anamız Girit Kandiya'da hatırı sayılır, tuttuğu işi koparan kadındı. Kanaviçe konusunda mahirdi. Çevrede yaptığı el işlemeleri meşhurdu. Girit adasında çoğu hanım yünleri eğirip iplik haline getirirlerdi. Sonra özel ot boyalarla yünleri rengarenk boyarlardı. Kazak, yelek, iç fanila, çorap, patik, bere, atkı örerlermiş. Bir de yünden kilim, battaniye dokurlardı."

Kaynak kişilerin anlatımları değerlendirildiğinde zorunlu göçlerde dahi insanların yaşamsal eşyalarının yanında kültürel birikimlerini üzerinde taşıyan maddi kültür varlıklarını yanlarında götürmeye çalıştıkları anlaşılmaktadır.

SONUÇ

İnsanoğlunun kendi iradesi ile veya zorlayıcı sebeplerle yaşadıkları ortamdan uzaklaşarak başka yerlere göç etmesi asırlardan beri devam etmektedir. Göçle birlikte toplumlar kültürel birikimlerini yeni geldikleri topraklarda da sürdürmeye çalışmışlardır. Böylece göçle birlikte kültürel taşınma gerçekleşmektedir.

Örtünme ve barınma gibi yaşamsal ihtiyaçları karşılamak için çok eski dönemlerden beri sürdürülen üretimlerin başında gelen dokuma geleneği de yaşanılan coğrafya ve toplumsal anlayışa uygun olarak oluşmakta ve çeşitlenmektedir. Dokuma geleneği çevresinde oluşan birikimler de göçle birlikte taşınmaktadır. Bu bağlamda Balkanlardan zorunlu göçle Anadolu topraklarına gelen Türk topluluklar dokuma geleneklerini de taşımışlardır. Sedefli Dokuma adı verilen ve kadınlar tarafından yapılan dokumacılık faaliyeti sürdürülmeye çalışılmıştır. Zaman içerisinde bu üretimler azalmaya başlamıştır.

Yaşam biçimlerinin değişimi ve buna bağlı olarak ihtiyaçların farklılaşması nedeniyle bazı bölgelerde geleneksel dokumalar eskisi kadar rağbet görmemekte ve üretimleri her geçen gün azalmaktadır. Bu gelişimin sonucu olarak talep edilmeyen geleneksel el sanatlarımız günde güne unutulmaya yüz tutan değerlerimiz arasına katılmaktadır. Yerel dokumacılık yapımı el emeğine dayalı ustalık gerektiren sınırlı üretimlerdir. Bu yüzden seri üretimle yapılan dokumaların ucuz ve daha kolay erişilmesi tercih edilme sebebidir. Bir taraftan değişen yaşam biçimleri nedeniyle talep görmemesi diğer taraftan bu ihtiyacı karşılayacak alternatif seri üretime dayalı dokumaların yapılması Sedefli Dokuma üretiminin durma noktasına gelmesine ve ustalarının giderek yok olmasına neden olmaktadır. Her kaybolan geleneksel üretimle kültürel zenginlikler de yok olmaktadır.

KAYNAKÇA

Begiç, H. N. (2016). Giyim- Kuşam Kültüründe Keçe Sanatına Tarihsel Bir Bakış. *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 40, 287-297.

Atalay, B. (2006). *Divanü Lûgat-İt Türk. Kaşgarlı Mahmud*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, Türk Hava Kurumu Basımevi.

Marshall, G. (2005). *Sosyoloji Sözlüğü*. Oxford University Press.

Dağaşan, E. & Aydın S. (2017). Göçün Sosyal Hayata Yansımaları: 93 Harbi Döneminde Oltu'dan Tokat'a Bir Göç Hikayesi. *Geçmişten Günümüze Göç, 2,* 745-752.

İnalcık, H. (2008). *Türkiye Tekstil Tarihi Üzerine Araştırmalar*. Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Telef, A., Çetinkalp, A. & Rüstem, M. (2023). *Tek Yön Bilet*. İzmir Büyükşehir Belediyesi Kültür ve Sanat Dairesi Başkanlığı Yayınları.

SANAL KAYNAKLAR

https://sozluk.gov.tr/ (Erişim tarihi: 25.05.2023)

https://www.facebook.com/photo/?fbid=176895050278970&set=g.301213220649(Erişim tarihi: 30.05.2023)

KAYNAK KİŞİLER

Şaban Yaylalı- Özden İneler (Görüşme tarihi: 21.03.2023)

Mert Rüstem (Görüşme tarihi: 30.05.2023)

Görseller Begiç ve Doğan arşivindedir.

Tarih Sahnesinde Türk Dünyası Kadını Uluslararası Sempozyumu
"Turk Dunyosi Ayollari Tarix Sahnasida" Mavzusida Ellararo Ilmiy Yig'ini
The International Symposium Women of the Turkic World at the Stage of History
BİLDİRİLER KİTABI ● MA'RUZA MATERİALLARİ ● BOOK OF PROCEEDINGS

SİVİL TOPLUMUN DİŞİL GÜCÜ: YOZGAT ÜRETİCİ KADINLAR DAYANIŞMA DERNEĞİ

Ahmet Emin Şahiner[1]

Giriş

Tarihi süreçte Türk kültürü, belirli medeniyet dairelerine giriş ve yaşayış biçimi ile dikkate alınarak incelenir. Umay Günay'ın "İslam öncesi, İslami dönem ve Batı medeniyeti" (Günay, 1991) evresi olarak tespit ettiği üç dönem, Türk kadının toplum içerisindeki statü ve rollerini anlama bakımından da önemlidir. İslamiyet öncesine bakıldığında Türklerin sosyal hayatları, aile ve kadına yaklaşımları diğer zamanlara nazaran farklılık göstermektedir. Bu dönemde Türklerde kadını hedef alan toplumsal cinsiyet ayrımı yok denecek kadar azdır. Ülke yönetimi dâhil hemen her alanda erkekle kadın yan yana görülmektedir. Kadın, "Ülke idaresinde Hakanla birlikte söz sahibidir. Evin idaresini kadın yürütür. Erkeğin kadına şiddet göstermesi Türklerde duyulmamış bir olaydır. Ayrıca çocuk eski Türklerde çok değerlidir. Kadının çocuğu olursa, ona olan sevgi ailede çok yükselir. Altaylarda kadın ve erkek arasındaki konuşma ve görüşme tamamıyla serbesttir. Genç erkekler kız ve kadınlarla konuşurken, kadın yüzünü örtmeyi düşünmez" (Nirun, 1994, s. 23-24).

Türklerin İslam dinini kabul etmeleriyle, yaşamlarının her bir noktasında önemli değişimler yaşanmıştır. Zira İslam'ın kabul edildiği dönem, göç ve yerleşik hayatla tarım kültürünün yaygınlaşması başta olmak üzere pek çok dönüşümü de içerir (bkz. Ocak, 2007). Diğer taraftan İslamiyet'in Türklerin hayatına girmesi sadece bir din değişimi olmakla kalmamıştır. En az bunun kadar etkili olan Bizans-Arap–İran kültürü tesirleri zamanla Türk kültürü üzerinde belirgin izler bırakmıştır. "İslamiyet kadına aslında büyük haklar vermiş olmasına rağmen, bazı ayet ve hadislerin asıl manalarından farklı tefsirine uğratılması, İslam cemiyetini kadının tefsirlerinden mahrum etmiştir" (Altındal, 2004, s.33).

Aynı coğrafyada yaşanan kültürler arası etkileşim neticesinde karşı cinsle iletişim veya birlikte yaşam sürme; aile, evlilik, devlet yönetimi gibi pek çok alanda değişmelere de sebep olmuştur. "Bilindiği üzere Osmanlılarda kadın denilince bütün dünyada herkesin aklına neredeyse ilkin harem gelir. Hâlbuki harem sanıldığı gibi ne Türk icadıdır ne de Osmanlının bir keşfidir. Osmanlılar harem olayını Bizans ve İran'dan almıştır. Bu özeniş zamanla sarayda ve çevresinde yayılmıştır. İşte poligami bu yolla tam olarak yaygınlaşmış ve kesinleşmiştir" (Altındal, 2004, s. 34).

Söz konusu değişim dinamiklerine başka bir zaviyeden bakıldığında 19-20. yüzyılda Osmanlı yenileşme hareketlerinin önemli bir dönüm noktası olduğu görülür. Bu bağlamda

[1] Yozgat Bozok Üniversitesi, Türk Dili Bölümü Öğretim Görevlisi, a.eminsahiner@yobu.edu.tr, ORCID:0000-0002-2651-4232.

Osmanlı Devletinin çöküş sürecinde etkili olan milliyetçilik akımı, farklı toplumların devletleşmesini başlatmış ve Osmanlı coğrafyasında yeni devletler kurulmuştur. Bu süreçte Cumhuriyet ve Mustafa Kemal Atatürk ile de Türk siyasi ve toplumsal yapısında önemli değişiklikler yaşanmıştır. Ziya Gökalp gibi Türkçü aydınların düşüncesini benimseyen Atatürk, Türk kadınının toplumsal konumunu yeniden belirlemiştir. 1926 yılında Türk Medeni Kanunu'yla kadına temel haklar verilmiş, tek eşlilik kabul edilmiş, mülk edinmede kadın da hak sahibi olmuştur. Yine Cumhuriyetle birlikte Türk kadınına eğitim kapıları da sonuna kadar açılmaya çalışılmıştır. Bu bağlamda Tevhid-i Tedrisat Kanunu ile Türk kadınına 1926 yılından itibaren Harp Okulları dışında tüm eğitim kurumlarına girme hakkı tanınmıştır. Türk kadını seçme ve seçilme hakkına 1934 yılında kavuşmuştur. İtalya ve Fransa'da kadınların bu hakları ancak 1940-1950 arasında, İsviçre'de ise 1970'te kazandığı düşünüldüğünde Cumhuriyetin kadına verdiği değer daha anlaşılır olacaktır.

Sanayi devrimi, köyden kente göçleri hızlandırmış ve bu sayede kentleşme Türkiye'de hız kazanmıştır. Üretimde makineleşme ile insan eli değen yerel kültür ürünlerinin yerini fabrikasyon ürünler almıştır. Özellikle 21.yüzyılda kentlerdeki nüfus artışı, geleneksel yaşam biçime uygun olmayan yapıların inşası ve doğadan uzaklaşma gibi pek çok bileşenle etkileşime girerek kültürel aksiyonlara dönüşmüştür. Elektronik kültür ortamları diye nitelenen pek çok sosyal medya mecrasında yeme-içme, turizm, barınma, eğitim vd. ihtiyaçlarla ilgili içerikler oluşmaya başlamış, bu sayede yerel kültür ürünlerinin kültür endüstrisine katkıları artmıştır. Bu süreçte halk bilimi de yeni kavramları tartışır duruma gelmiştir. Bunlardan birisi de folklorizmdir. "Modernleşme ile başlayan ve folklor ürünlerini kendi doğal bağlamlarının dışında bir pazarlanabilirliğe iten turizm hareketine 'folklorizm" (folklorism) veya 'folklorismus' adı verilmektedir. İlk başlarda gelip geçici olarak düşünülen ve yeterince dikkate alınmayan bu husus zaman içinde kendi 'otantiği'ni ortaya çıkardığı ve tabii bağlamı içindeki bünyeye uyum sağladığı görülmektedir" (Çobanoğlu, 1999, s.11). Dünyada kültürün ekonomi ile birlikte düşünülmesi 20.yüzyılın ikinci yarısında gerçekleşmeye başlamıştır. Kültür ekonomisi çalışmalarının dünyadaki gelişimi hakkında şunlar söylenebilir:

"Özellikle, 1960 ve 1970'li yıllarda kent ve sanayi folkloru araştırmalarının ortaya çıktığı Almanya'da, kentlerin kültür ekonomisi, ayrıntılı bir şekilde incelenmeye başlanmıştır. Bu çalışmalarda, Frankurt Okulu mensuplarının katkıları yadsınamaz. Nitekim Theodor Adorno ve Max Horkheimer'ın "Aydınlanmanın Diyalektiği" (2010) adlı eserlerinde ilk kez kullandıkları, genelde karamsar ve olumsuz bir yaklaşımla ele aldıkları 'kültür endüstrisi' terimi, bunun kanıtıdır" (Özdemir, 2012, s.9).

Kültür turizmi, kültür ekonomisi ve kültür endüstrisi çalışmaları kültürün korunması ve sürdürülebilir olması açısından 21.yüzyılda önemli görülmektedir. Devletlerin, sivil toplumun ve bireylerin farkındalığının artması, UNESCO'nun küreselleşme karşıtı olarak yerel kültürlere yönelik tescil, koruma ve yaşatma planları devreye girmektedir. 17 Ekim 2003 tarihinde Birleşmiş Milletler Eğitim, Bilim ve Kültür Teşkilatı'nın (UNESCO) 32. Genel Konferansında kabul edilen ve 2006 yılında yürürlüğe giren Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunması Sözleşmesi'nin 2.maddesine göre:

"Koruma" terimi, somut olmayan kültürel mirasın yaşayabilirliğini güvence altına alma anlamına gelir; buna kimlik saptaması, belgeleme, araştırma, muhafaza, koruma, geliştirme, güçlendirme ve özellikle okul içi ya da okul dışı eğitim aracılığıyla kuşaktan kuşağa aktarma olduğu kadar, bu kültürel mirasın değişik yanlarının canlandırılması dâhildir (Oğuz, 2013, s. 234). Sözleşme, insanlığın yüzlerce hatta binlerce yılda yarattığı ve sözlü kültür ortamlarında kuşaktan kuşağa aktardığı geleneksel bilgilerin, kültürlerin korunmasını ve gelecek kuşaklara aktarılmasını sağlamak, bu yöndeki çaba ve çalışmaları desteklemek, daha önemlisi yok olmakta olan bu değerli bilgi, uygulama ve sanat alanlarına toplumların dikkatini çekmek gibi

amaçlara sahiptir (Oğuz, 2013, s.137). Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunması Sözleşmesi ve Hükümetlerarası Komitenin hazırladığı Uygulama Yönergesi'ne göre SOKÜM'ü korumak için bilimsel çalışmaların yanında toplumsal bilincin oluşturması da önem arz etmektedir. Bu bağlamda konuyla ilgili çalışan enstitü, araştırma merkezi ve vakıf gibi sivil toplum kuruluşlarına görevler düşmektedir. Toplumsal bilinç sağlanmadan kültürü korumak ve canlı tutmak pek de mümkün değildir. Bu nedenle amaçlanan "Her ülkenin kendi kültürüne sahip çıkması ve bu kültürü küreselleşmenin, popüler kültürün ve tek tipleşmenin olumsuzluklarından koruması ve gelecek kuşaklara aktarmasıdır" (Oğuz, 2013, s.119).

Diğer taraftan geleneksel bilgi ve kültürün kuşaktan kuşağa aktarımında devletin resmi kültür kurumları kadar dernek ve vakıf gibi sivil toplum kuruluşlarının bu alanda girişimleri ortak amaca hizmet etmektedir. Bu tür sivil toplum kurumlarında kadın girişimcilerin varlığı kadına yönelik farkındalığı geliştirici motivasyonu da topluma yansıtabilmektedir. Literatüre bakıldığında "kadın girişimci" kavramını en geniş biçimde Müftüoğlu ve Durukan (2004) tanımlamışlardır. Bu tanıma göre kadın girişimci "piyasa ekonomisi içinde hesaplanmış riskleri göze alarak, doğrudan pazara yönelik, nakde dönüşebilen, mal ve hizmet üretip satan, kendi işinin sahibi olup vergi kaydı, TESK'e, Esnaf ve Sanatkârlar Birlikleri ve Odalarına veya TOBB'a bağlı odalara (Ticaret ve Sanayi Odaları) üye olan ve sosyal güvenlik kurumlarından birinin şemsiyesi altında çalışan ya da yanında başka kişileri istihdam eden kadındır" (Müftüoğlu ve Durukan, 2004, s.35).

Cinsiyet farklılığının yanı sıra toplumun kültürünün de girişimciliği etkilediği çeşitli araştırmalarda ele alınmış bir konudur. Bu noktada kadın girişimciliği hem cinsiyet hem de toplumsal kültür bağlamında değerlendirilmelidir. Dolayısıyla Türk kadını sadece anne, eş, kız kardeş vb. rollerinin yanında Türk tarihinin eski dönemlerindeki gibi risk alan, koruyan, üreten ve mücadele eden bir kültürel koda sahiptir.

Yozgat Üretici Kadınlar Dayanışma Derneği

21.yüzyılda Türk kadını; sosyal, ekonomik ve eğitim haklarına sahip birey olarak üretimden ticarete, sanayiden bürokrasiye, askeriyeden akademiye kadar her alanda çalışan, üreten ve değer katandır. Dolayısıyla Türk kadını hem bireysel girişimlerle hem de diğer girişimci kadınlarla oluşturulan pek çok organizasyon ve sivil toplum kuruluşu içerisinde görev almaktadır. Bu çalışmada, toplumsal cinsiyet rollerinin yanında içinde yaşadığı toplumun kültür ürünlerini üreten ve satışını yapan sivil toplum kuruluşlarından Yozgat Üretici Kadınlar Dayanışma Derneği ele alınmıştır.

2006 yılında kurulan Yozgat Üretici Kadınlar Dayanışma Derneği, Yozgat Belediyesinin de desteğiyle ev hanımlarını sosyal, kültürel ve ekonomik hayata dâhil etmeyi amaçlayan bir sivil toplum kuruluşudur. El işi ürünlerden yöreye ait kurutmalık, hamur işi ve reçel gibi ürünlere kadar pek çok kültürel ürün üretilip bu dernekte satışa sunulmaktadır. Yozgat Üretici Kadınlar Dayanışma Derneğinin başkanlığını Hacer Güçlü ve başkan yardımcılığını da Şükran Öngel yürütmektedir. Dernek, faaliyetlerini 2021 yılından itibaren Yozgat Belediyesine ait tek katlı bir işyerinde sürdürmektedir.

Derneğin faaliyetleri Yozgat Valiliği ve Yozgat Belediyesi tarafından desteklenmekte ve görünür kılınmaktadır. Bu noktada sosyal medya ve basında haber ve tanıtımların yapıldığı gözlemlenmiştir. Yozgat Valisinin bir röportajında "Üreten istihdam sağlayan aile ekonomisine destek sağlayan her bacımız, ablamıza kapımız da, gönlümüz de açık. Bizler de Valilik olarak kamu kurum ve kuruluşlar olarak destekleyeceğimizi baştan belirtmiştik. Ancak üretmenin yanında satmak için de iyi bir yol çizmemiz lazım. Biz burada satış yaparken Yozgat'ı tanıtacağız. Sonuç olarak da aile ekonomisine katkı sağlayacağız." (URL 1) şeklindeki açıklamaları kadın girişimcilerin yereldeki yöneticilerin desteğini aldıklarını göstermektedir.

Görsel 1: Yozgat Üretici Kadınlar Dayanışma Derneği

(Kaynak: Fotoğraf yazarın arşivinden alınmıştır.)

Görsel 2: Yozgat Valisi ve Belediye Başkanının Dernek Ziyareti

(Kaynak: URL 2)

Kadınlar tarafından üretilen el emeği göz nuru ürünler dernekte sergilenmekte ve satışa sunulmaktadır. Bu ürünlerden bazıları el işi örme oyuncak, iğne oyalı yazma (başörtüsü), el işi örme çanta, Yozgat'a ait hamur işi ürünlerden kesme aşı, erişte ve Yozgat'ta yetiştirilen meyvelerden yapılan reçel ve pekmezdir.

Görsel 3: Örme oyuncak (başörtüsü)

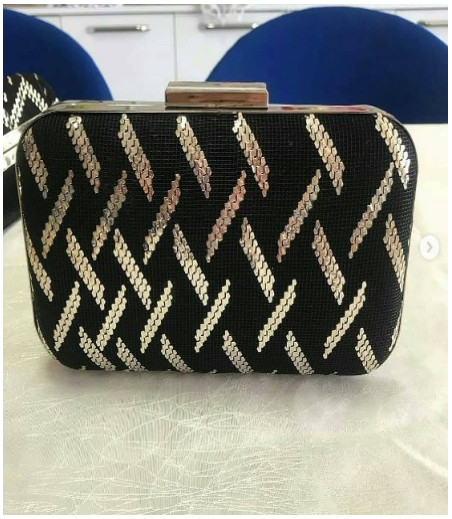
(Kaynak: URL 2)

Görsel 4: İğne oyalı yazma

(Kaynak: URL 2)

Görsel 5: Örme çanta

(Kaynak: URL 2)



Görsel 6: İşleme çanta

(Kaynak: URL 2)

Görsel 7: Hamur işi ürünler ve kurutmalıklar

(Kaynak: URL 2)

Görsel 8: Pekmez ve reçeller

(Kaynak: URL 2)

Dernek, kadın girişimcileri akademik alanda öğretim elemanları ve öğrencilerle sosyal sorumluluk projelerinde buluşturmaktadır. 2020 yılında Yozgat'taki ihtiyaç sahibi ve girişimci olmak isteyen kadınlara fayda sağlamak ve sosyal sorumluluk projesine öğrencileri de dâhil ederek onların sosyal sorumluluk duyarlılığını arttırmak amacıyla Yozgat Bozok Üniversitesi İİBF öğretim elemanları tarafından bir sosyal sorumluluk projesi gerçekleştirilmiştir (URL 3).

Değerlendirme ve Sonuç

Değişen siyasal, sosyo-kültürel ve ekonomik şartlar toplumsal yapılarda önemli değişimleri beraberinde getirir. Son birkaç asırda Osmanlı ve Cumhuriyet Türkiyesi birlikte ele alındığında, bu anlamda dinamik bir sürecin olduğu görülür. Çalışmanın konusu bağlamında bakıldığında Türk kadının toplumsal statüsü ve toplumsal cinsiyet rolleriyle siyasal temsili ve ekonomik hayattaki konumunun pozitif yönde değiştiği görülür. Osmanlı yenileşme hareketlerinden Cumhuriyete uzanan süreçte kadının sosyo-ekonomik pozisyonu, hayatının her alanında konumlanma şeklinde olmuştur. Bu çerçevede sivil toplum hareketleri ve dernekler de Türk kadının faaliyet gösterdiği alanlardan birisidir. Çalışmada Yozgat Üretici Kadınlar Dayanışma Derneği ve faaliyetleri inşa edilen teorik bakış açısına örneklem olarak ele alınmıştır.

Yozgat Üretici Kadınlar Dayanışma Derneği, yerel kültürel unsurların kültür endüstrisine kazandırılması noktasında önemli katkılar sunmaktadır. Gıdadan giyim kuşama pek çok ihtiyaca cevap verecek ürünler üreterek aile ekonomilerine ve Yozgat ekonomisine destek vermektedir. Ayrıca dernek çatısı altında olmanın Yozgatlı kadınların sosyal, kültürel ve ekonomik hayatın içinde görünür kılınmasını sağladığı ve kadınlara ev hanımı olmanın dışında kadın girişimciliği noktasında motivasyon verdiği gözlemlenmektedir.

Bir kültürel ürünün kendi yaratım bağlamının dışında ticari faaliyet için oluşturulan yeni bağlamında yeniden üretilmesi sonucu, dernekte kişiye özel ve siparişe uygun şekilde el işi ürünler de tasarlanabilmektedir. Ayrıca, dernek, kadınların sosyalleşme, kültürel etkileşim, beceri kazanma ve deneyimleme gibi ihtiyaçlarını karşılayan bir hafıza mekânı işlevi görmektedir. Yine üniversite öğrencilerinin de uğrak yerlerinden birisi olan dernek, Yozgat'ta kültürel belleğin inşa ve temsil alanları arasındadır. Türk kadınının hem kendi bireysel-kolektif varlık mücadelesini vermesi hem de sivil toplum örgütleri vasıtasıyla geleneksel el sanatlarını ve yöresel ürünler belleğini diri tutarak Yozgat üretim ve ekonomisine katkı sağlaması tarihsel rol ve misyonlarındaki farkındalığını ortaya koymaktadır.

Kaynakça

ALTINDAL, A. (2004). Türkiye'de Kadın. İstanbul: Alfa Yayınları.

ÇOBANOĞLU, Ö. (1999). "Halkbilimi Açısından Gelenek, Turizm ve İcad Edilmiş Gelenek Bağlamında Ayvalık Şeytan Sofrası Örneği". Millî Folklor, 43: 7-12.

GÜNAY, U. (1991). "Türk İslam Medeniyeti Dairesi ve Sonrası". Milli Folklor, 10: 3-5.

HORKHEIMER, M. – T. W. ADORNO (2010). Aydınlanmanın Diyalektiği. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

MÜFTÜOĞLU, T. - T. DURUKAN (2004). Girişimcilik ve KOBİ'ler. Ankara: Gazi Kitabevi.

NİRUN, N. (1994). Sistematik Sosyoloji Yönünden Aile ve Kültür. Ankara: Atatürk Kültür, Dil, Tarih Yüksek Kurumu Yayınları.

OCAK, A.Y. (2007). Türk Sufiliğine Bakışlar. İstanbul: İletişim Yayınları.

OĞUZ, M. Ö. (2013). Somut Olmayan Kültürel Miras Nedir?, Ankara: Geleneksel Yayıncılık.

ÖZDEMİR, N. (2012). Kültür Ekonomisi ve Yönetimi. Ankara: Hacettepe Yayıncılık.

Elektronik Kaynakça

URL 1: Sürmeli Haber Gazetesi (22.10.2021). "Yozgat'ta Hanımlar Hem Üretecek Hem de Satacak". Erişim Tarihi: 01.07.2023.

https://surmelihaber.com/yozgatta-hanimlar-hem-uretecek-hem-de-satacak-3013h.htm

URL 2: Yozgat Üretici Kadınlar Dayanışma Derneği Instagram Hesabı "@yuked_66" (14.10.2022). Erişim Tarihi: 01.07.2023.

https://www.instagram.com/p/Cjs_SmKsrU4/

URL 3: Yozgat Bozok Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Haberler (26.02.2020). "Yozgat'taki Kadın Girişimcileri Destekleme Projesi". Erişim Tarihi: 01.07.2023.

https://iibf.bozok.edu.tr/sayfa/yozgattaki-kadin-girisimcileri-destekleme-projesi,tr-1519.aspx

TARİH SAHNESİNDE TÜRK DÜNYASI KADINI ULUSLARARARASI SEMPOZYUMU

BİLDİRİLER KİTABI

EDİTÖRLER

AZAMAT ZIYO • OSMAN KARATAY

MUHAYYO ISOQOVA • ALİ BALCI

Ege Üniversitesi Basımevi Müdürlüğü

ISBN 978-605-338-436-6