



T.C.

E G E Ü N İ V E R S İ T E S İ

Sosyal Bilimler Enstitüsü

ÖZBEKİSTAN HAREZM BÖLGESİ RİTÜELLERİNİN
KADIN İCRACI TİPİ: HALFELER

Doktora Tezi

Esra ÇAM

Türk Halk Bilimi Anabilim Dalı

İZMİR

2023

T.C.
EGE ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü

ÖZBEKİSTAN HAREZM BÖLGESİ RİTÜELLERİNİN
KADIN İCRACI TİPİ: HALFELER

Doktora Tezi

Esra ÇAM

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Alimcan İNAYET

Türk Halk Bilimi Anabilim Dalı
Türk Halk Bilimi Doktora Programı

2023

ETİK KURALLARA UYGUNLUK BEYANI

Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğüne sunduğum Özbekistan Harezmi Bölgesi Ritüellerinin Kadın İcracı Tipi: Halfeler adlı doktora tezinin tarafımdan bilimsel, ahlak ve normlara uygun bir şekilde hazırlandığını, tezimde yararlandığım kaynakları bibliyografyada ve dipnotlarda gösterdiğimi onurumla doğrularım.

Esra ÇAM

Bu Kısım Anabilim Dalı Başkanı Tarafından Doldurulacaktır

24/02/ 2023

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Enstitünüz TDAE- Türk Halk Bilimi Anabilim dalı 92180000098 numaralı doktora öğrencisi ESRA ÇAM'ın tez savunma tutanağı ve jüri raporları ile ilgili danışman dilekçesi ve ekleri aşağıda sunulmaktadır.
Enstitü Yönetim Kurulunda görüşülmesi hususunu bilgilerinize arz ederim.

Anabilim Dalı Başkanı
Prof. Dr. Metin EKİCİ
İmza

Ekler:
Danışman Dilekçesi
Tez Savunma Tutanağı (1 Adet)
Jüri Tez Ön Değerlendirme Raporları (5 Adet)

Bu Kısım Danışman Tarafından Doldurulacaktır

TDAE- TÜRK HALK BİLİMİ ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞINA

Danışmanı olduğum TDAE-Türk Halk Bilimi Anabilim dalı 92180000098 numaralı doktora öğrencisi ESRA ÇAM'ın tez savunma tutanağı ve jüri raporları ekte yer almaktadır..
Gereğini bilgilerinize arz ederim.

Danışman
Prof. Dr. Alimcan İNAYET
İmza

Ekler:
Tez Savunma Tutanağı (1 Adet)
Jüri Tez Ön Değerlendirme Raporları (5 Adet)

ÖĞRENCİ BİLGİLERİ		
Adı ve Soyadı	Esra Çam	
Numarası	92180000098	
Anabilim Dalı / Bilim Dalı	TDAE-Türk Halk Bilimi	
Tez Başlığı (Türkçe)	Türk Dünyasında Kadın Destan Anlatıcıları: Özbekistan Harezm Bölgesi Örneği	
Tez Başlığı (İngilizce)	Women Epic Performers in Turkic World: A Case Study on Halfe Tradition in Khwarazm-Uzbekistan	
Tez Savunma Tarihi ve Saati	24.02.2023 saat: 13.00	
Tez Başlığı Değişikliği Varsa		
Tezin Önerilen Türkçe Adı	Özbekistan Harezm Bölgesi Ritüellerinin Kadın İcracıları: Halfeler	
Tezin Önerilen İngilizce Adı	Female Performers of the Khwarezm Region Rituals of Uzbekistan: Halfe	

TEZ HAKKINDA JÜRİNİN GENEL GÖRÜŞÜ (Jüri Başkanı Tarafından Doldurulacaktır.)		
Tez savunması sonucunda öğrenci tarafından hazırlanan çalışma		
☒	Danışman tarafından alınan Turnitin raporu çerçevesinde tezde intihale rastlanmamıştır.	
☒	Çalışma Etik kurallara uygun şekilde hazırlanmıştır.	
Oybirliğiyle		Oy çokluğuyla
☒		☐
Başarılıdır	Düzeltilmelidir	Başarısızdır
☒	☐	☐

JÜRİ ÜYELERİ			
JÜRİ BAŞKANI (DANIŞMAN)			
Ünvanı Adı ve Soyadı	Prof. Dr. Alimcan İnayet		
Karar	Başarı ☒	Başarı ☐	Düzeltilir ☐
İmza			
JÜRİ ÜYESİ (TEZ İZLEME KOMİTESİ ÜYESİ)			
Ünvanı Adı ve Soyadı	Prof. Dr. Metin Ekici		
Karar	Başarı ☒	Başarı ☐	Düzeltilir ☐
İmza			
JÜRİ ÜYESİ (TEZ İZLEME KOMİTESİ ÜYESİ)			
Ünvanı Adı ve Soyadı	Prof. Dr. Selami Fedakar		
Karar	Başarı ☒	Başarı ☐	Düzeltilir ☐
İmza			
JÜRİ ÜYESİ (ANABİLİM DALI VEYA ÜNİVERSİTE DIŞI BENZER ANABİLİM DALI)			
Ünvanı Adı ve Soyadı	Prof. Dr. Mustafa Arslan		
Karar	Başarı ☒	Başarı ☐	Düzeltilir ☐
İmza			
JÜRİ ÜYESİ (ÜNİVERSİTE DIŞI BENZER ANABİLİM DALI)			
Ünvanı Adı ve Soyadı	Prof. Dr. Halil İbrahim Şahin		
Karar	Başarı ☒	Başarı ☐	Düzeltilir ☐
İmza			

ÖN SÖZ

Ritüeller, toplumların kültürel kodlarının yansıdığı kutsal icralardır. Ritüelleri icra eden ritüel uzmanları ise kuttan nasibini almış, kutsalı memnun eden, şükranlarına sunan, kutsal ve toplum arasında arabuluculuk yapan, kutlu eşiklerin en iyi şekilde geçilmesine yardımcı olan, dinî ve geleneksel değerler ile kültürel mirasın korunmasına ve sürdürülmesine katkı sağlayan aktörlerdir. Türk dünyasında çeşitli isimlerle anılan çok sayıda ritüel uzmanı vardır. Bu çalışmanın konusu ve kapsamını da Özbekistan'ın Harezm bölgesindeki ritüel yöneticileri halfeler ile halfeler tarafından yönetilen “kutlu” ritüellerden oluşmaktadır.

Harezm bölgesi ritüellerini yöneten kadın icracı tipini incelerken özellikle üzerinde durduğumuz hususlar; geleneğin doğduğu toprakların millî kimliği, sosyokültürel şartları, sosyoekonomik yapısı, inanç yapısı, kültür dokusu, ideolojisi ve bu tüm unsurların kadına ve geleneğe yansımaları; kadınların halfe olma nedenleri; yönettikleri ritüel çeşitleri ve ritüel mekânları, zamanları; toplumsal cinsiyet rollerinin ve ritüele katılan katılımcıların halfe performansına etkileri; geleneğin yaratıcısı-aktarıcısı kadınların kişisel özelliklerinin geleneğe etkileri; halfelerin ritüellerde icra ettikleri türleri bir bütün olarak ele almak olmuştur. Ritüel ve toplumsal cinsiyet ilişkisine dikkat çekerek ritüel uzmanı profilinin ortaya çıkması amaçlanmıştır.

Halk bilimine konu olan çalışmaları çeşitli yöntem ve tekniklere göre incelenme mümkündür. Bizim çalışmamızın çıkış noktası “Bağlam Merkezli” çalışmaların öncü ismi B. Malinowski'nin “Bağlamsız metin ölüdür” sözü olmuştur. Bu çalışmanın verileri alanda derleme çalışmasına dayanmaktadır. Veriler, Özbekistan'ın Harezm bölgesinin on bir ilçesinde ve Özbekistan'ın başkenti Taşkent'te ve Karakalpakistan'ın Birûnî ve Dörtgöl ilçelerinde beş ay boyunca aktif olarak sahası çalışmasından elde edilmiştir.

Alanda derleme çalışmasında görüşülen kaynak kişi profilinin merkezinde her iki tip halfe kavramını karşılayan kadınlar vardır. Halfe geleneği hakkında daha iyi bilgi sahibi olabilmek adına halfelik deneyimi, bölge farkları ,yaş, eğitim gibi özelliklere göre kaynak kişileri belirleyerek derleme yapılmıştır. Görüşmelerde hem mülakat yöntemi hem de ritüellerde gözlem metodu kullanılmıştır. Ritüele katılan katılımcılar ve halfelerin aile fertlerinin bilgilerine de başvurulmuştur. Enstrüman eşliğinde ritüellerde icra yapan

sazende halfelerin bir grup olarak icra yapmalarından dolayı rakkase ile daire, akordeon çalan grup üyeleri ile de derleme yapmıştır.

Çalışmamız giriş ve dört bölümden oluşmaktadır. “Giriş” bölümünde ilk olarak konu, amaç, sınırlılık, yöntem ve halfeler üzerine yapılmış akademik çalışmalar çalışmalar hakkında bilgi verilmiştir. Daha sonra bölgeyi daha iyi tanıyabilmek adına Harezmi bölgesinin tarihi ve coğrafi özellikleri yer almaktadır. Çalışmamızın “Birinci Bölüm”ü; halfe kavramı, halfe geleneğinin teşekkülünü etkili olan; din, inanç, sosyokültürel, ideolojik şartlar bağlamında incelenmiştir. Bu bölümdeki amacımız geleneğin oluşmasını etkileyen şartları özellikle kadınlar bağlamında incelemektir. Çalışmamızın “İkinci Bölüm”ünde, halfe, sınıflandırmaları, halfelerin içsel değişim ve eğitim süreci aşamaları, halfeliğe geçiş ritüelleri, halfelerin icra ortamları ve ritüellerin genel bir değerlendirilmesi yapılmıştır. Bu bölümde halfeler ile ortak özelliklere sahip olan şaman, ozan-baksı, mutasavvıf ve âşıkların sanata ya da ritüel uzmanlığına başlamaları karşılaştırma yapılarak değerlendirilmiştir. “Üçüncü Bölüm”de ise icra özellikleri sebebiyle iki kadın icracı tipinden biri olan kitabi halfeleri; özellikleri, icra yöntem ve teknikleri, icra ettikleri türler ve yönettikleri ritüelleri incelenmiştir. Çalışmamızın “Dördüncü Bölüm”ü bir diğer icracı tipi sazende halfelerin ve birlikte icra yaptıkları grup üyelerinin özellikleri, icra yöntemleri, icra ettikleri türler ve yönettikleri ritüeller incelenmiştir. Üçüncü ve dördüncü bölümlerdeki amacımız; halfe profilinin genel bir değerlendirmesini yapmak, Harezmi bölgesi ritüellerinde halfenin konumunu ve icra ettikleri türleri, ritüellerde kullandıkları yöntem ve teknikler belirlemek ve değerlendirmek olmuştur. Çalışmamız; sonuç kısmı, kaynaklar, notaya aktarılan şiirler, fotoğraflar, teşekkürler ve özgeçmişe yer verilerek tamamlanmıştır.

Bu çalışmayı yazmaya karar verdiğimde çalışmamı; onurundan, dik duruşundan, doğru bildiğinden asla vazgeçmeyen, ahlaklı, faziletli, asil, çağdaş, güçlü, azimli, çalışkan, başarılı ve tüm canlılara yuva olan merhametli Türk kadınlarına ithaf etmeyi düşünmüştüm. Ancak 06.02.2023 tarihinde yurdumuzu derinden sarsan deprem afetinin yaşanması ithafımda değişiklik yapmama sebep oldu.

Bu çalışmayı, 06. 02. 2023 tarihinde yaşanan depremde yaşamını kaybetmiş tüm canlara, depremzede vatandaşlarımıza ve deprem bölgesinde gönüllü ve görevli çalışan kurtarma ekiplerine ithaf ediyorum.

Esra ÇAM
İzmir-2023

ÖZET

Bu çalışmanın konusu; geçiş, takvimsel, kriz ve çeşitli seküler ritüelleri yöneten kadın icra tipi halfelerdir. Halfe geleneğinin doğup şekillendiği Harezm bölgesi başta olmak üzere, halfelerin izlerine rastlanan Karakalpakistan'ın Harezm sınırlarına yakın bölgeleri ve Özbekistan'ın başkenti Taşkent'te yaşayan Harezmli halfeler ve yönettikleri ritüeller bu çalışmanın ana konusunu ve sınırlılıklarını kapsamaktadır. Çalışmanın verileri sahadan derleme yoluyla ve yazılı kaynaklardan elde edilmiştir. Toplanan veriler teorik bir çerçevede Türk Halk Bilimi açısından incelenmiştir. “Giriş” bölümünde öncelikle konu, amaç, sınırlılık, yöntem ile halfeler üzerine yapılmış akademik çalışmalara ve de Harezm bölgesinin tarihi ve coğrafi özelliklerine yer verilmiştir. Çalışmanın “Birinci Bölüm”ünde, halfe kavramı, halfe geleneğinin teşekkülünde ve şekillenmesinde etkili olan; din, inanç, sosyokültürel, sosyoekonomik ve ideolojik şartlar ve bu dinamiklerin biyolojik ve toplumsal cinsiyet bağlamında halfelere etkileri incelenmiştir. Çalışmamızın “İkinci Bölüm”ünde, halfe sınıflandırmaları, halfelerin içsel değişim ve eğitim süreci aşamaları, halfeliğe geçiş ritüelleri incelenerek halfelerin icra ortamları olan ritüellerin genel bir değerlendirilmesi yapılmıştır. “Üçüncü Bölüm”de ise halfelerin icra özelliklerinden yola çıkarak yaptığımız tasnifte yer alan iki halfe tipiden biri olan kitabi halfelerin özellikleri, ritüellerde kullandıkları yöntem ve teknikler, icra ettikleri edebi türler ve ritüellerdeki rolleri bağlam merkezli halk bilimsel kuramlar açısından tahlil edilmiştir. Çalışmamızın “Dördüncü Bölüm”ü bir diğer icracı tipi olan sazende halfelerin, grup üyelerinin ve icralarının özellikleri, icra ettikleri türler ve ritüellerdeki rolleri incelenmiştir. Çalışmamız, sonuç kısmı, kaynaklar, notaya aktarılan şiirler ve fotoğraflar ile teşekkür ve özgeçmişe yer verilerek tamamlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Özbekistan, Harezm, halfe, ritüel icracı tipi, kadın.

ABSTRACT

The subject of the current study is halfes who are female performers managing transitions, crises and various secular rituals. The main subject of this study is halfes particularly the ones living in the Khwarazm region, where the halfe tradition was born and shaped and in the regions of Karakalpakstan, where traces of the halfe are found, close to the borders of Khwarazm, and in Tashkent, the capital of Uzbekistan, and the rituals they lead. The data of the study were obtained from field studies and written sources. The collected data were examined in terms of Turkish Folklore in atheoretical framework. In the “Introduction” section, the subject, purpose, limitations and method of the study and academic studies on halfes, as well as the historical and geographical features of the Khwarazm region are included. In the “First Section” of the study, the concept of halfe and religions, beliefs, sociocultural, socioeconomic and ideological conditions influential on the formation and shaping of the halfe tradition and the effects of these dynamics within the context of biological and social gender were examined. In the “Second Section” of the study, a general evaluation of the rituals, which are the performance environments of the halfes, is made by examining the classifications of the halfes, the internal change and educational process stages of the halfes and the rituals of transition to the status of halfe. In the “Third Section”, one of the two halfe types classified on the basis of the performance characteristics of the halfes, which is called bookish halfes, is analyzed in terms of their characteristics, the methods and techniques they use, literary genres they perform and their roles in rituals within the framework of context-centred folklore theories. In the “Fourth Section” of the study, the characteristics of the second type of halfes called instrument player halfes are examined in terms of the characteristics of their group members and performances, the literary genres they perform and their roles in the rituals. The study is completed with the conclusion, references, poems converted to music notes, and photographs and acknowledgments and CV.

Keywords: Uzbekistan, Khwarazm, halfe, type of ritual performer, woman.

KISALTMALAR

TDK – Türk Dil Kurumu

TTK. Türk Tarih Kurumu

t.y -Tarih yok

bkz. Bakınız



İÇİNDEKİLER

ÖN SÖZ	iv
ÖZET	vii
ABSTRACT	viii
KISALTMALAR	ix
GİRİŞ	1
G1. Araştırmanın Konusu, Amacı, Sınırlılıkları ve Yöntemi	1
G.1.1. Araştırmanın Konusu	1
G.1.2. Araştırmanın Amacı	1
G.1.3. Araştırmanın Sınırlılıkları ve Yöntemi	3
G.2. Çalışma Alanı Hakkında Genel Bilgi ve Halfelerle İlgili Yapılan Çalışmalar	5
G.2.1. Çalışma Alanı Hakkında Genel Bilgi	5
G.2.1.1. Harezmi İsmine Anlamsal Bakış	6
G.2.2. Harezmi Tarihine Kısa Bir Bakış	7
G.2.2.1. Antik Harezmi	7
G.2.2.2. Harezmi ve Harezmişahlar	11
G.2.2.2.1. Harezmişah Afrigoğulları Dönemi	12
G.2.2.2.2. Harezmişah Me'munîler Dönemi	13
G.2.2.2.3. Harezmişah Gazneliler Dönemi	15
G.2.2.2.4. Anuştiğin Harezmişahlar Hanedanlığı	17
G.2.2.3. Moğol İstilasası ve Sonrasında Harezmi	20
G.2.2.4. Emir Timur Zamanı ve Sonrasında Harezmi	22
G.2.2.5. Hive Hanlığı ve Rus İşgali Döneminde Harezmi	24
G.2.3. Özbekistan Harezmi Bölgesinin Coğrafi Yapısı ve Sosyo-Ekonomik Durumu	29
G.3. Halfeler Üzerine Yapılan Akademik Çalışmalar	33
BİRİNCİ BÖLÜM	
HALFE GELENEĞİ, DİN VE SOSYAL YAPI	39
1.1. Halfe Kavramı	39
1.2. Halfe Geleneğinin Teşekkülü	47
1.2.1. Halfe Geleneğinin Oluşumunda ve Gelişiminde İnançların ve Dinlerin Etkisi	55
1.2.1.1. Zerdüştilik Ateşinde Halfeler	56
1.2.1.2. Eski Türk İnanç Sistemi Bağlamında Halfeler	64
1.2.1.3. İslam Dinî ve Tasavvufî Öğretilerin Işığında Halfeler	70
1.2.1.3.1. Kadirîlik ve Halfelere Etkisi	74
1.2.1.3.2. Yesevîlik ve Halfelere Etkisi	75
1.2.1.3.3. Kübrevîlik ve Halfelere Etkisi	77
1.2.1.3.4. Nakşibendîlik ve Halfelere Etkisi	78
1.2.1.4. Bölgedeki Diğer İnanç ve Dinler	81

1.2.1.4. Budizm ve Kadınlar -----	82
1.2.1.4.2. Musevilik ve Kadınlar -----	83
1.2.1.4.3. Hristiyanlık ve Kadınlar -----	84
1.2.2. Halfe Geleneğini Şekillendiren Sosyokültürel, Sosyo-Ekonomik ve İdari Şartlar-----	87

İKİNCİ BÖLÜM

HALFELİĞE GEÇİŞ SİSTEMİ VE HALFELİĞİN İCRA ORTAMLARI ----- 106

2.1. Halfe Tasnifleri -----	109
2.2. Halfelerin İçsel Değişim Süreci, Yetiştirilmesi ve Eğitim Aşamaları -----	110
2.2.1. Bilgi ve Becerilerini Rüya Yoluyla Kazanan Halfe Kadınlar -----	112
2.2.2. Hastalık Neticesinde Halfe Olan Kadınlar-----	118
2.2.3. Aile İçi (Tevârüs) Aktarım Sonucu Halfe Olan Kadınlar -----	123
2.2.4. İlgi Dolayısıyla (Öz Eğitim Yoluyla) Halfe Olan Kadınlar -----	127
2.3. Halfelerin Çıracılık Eğitimi ve “Fatîha” (Dua) Ritüeli -----	131
2.4. Halfelerin İcra/Aktarım Ortamları Olarak Ritüellere Genel Bir Bakış -----	133

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

KİTABI HALFELER VE YÖNETTİKLERİ RİTÜELLER ----- 144

3.1. Kitabi Halfelere ve Geleneğe Genel Bir Bakış -----	144
3.1.1. Sözlü ve Yazılı Kültürün Kitabi Halfelerin İcralarına Etkisi -----	149
3.1.2. Kitabi Halfelerin Ritüellerde İcra Ettikleri Türler -----	155
3.1.2.1. Kitabi Halfelerin Ritüellerde İcra Ettikleri Halk Edebiyatı Türleri ---	155
3.1.2.1.1. Anonim Halk Edebiyatı Türleri -----	156
3.1.2.1.1.1. Destanlar ve Termeler -----	156
3.1.2.1.1.2. Alkışlar- Dualar-----	159
3.1.2.1.1.3. Koşuklar -----	162
3.1.2.1.1.4. Ninniler -----	164
3.1.2.1.1.5. Ağıtlar-----	165
3.1.2.1.2. Tekke -Tasavvuf Edebiyatı Türleri -----	166
3.1.2.1.2.1. Tasavvufî Şiirler-----	166
3.1.2.1.2.2. Kıssalar -----	167
3.1.2.1.2.3. Mevlitler -----	169
3.1.2.2. Kitabi Halfelerin Ritüellerde İcra Ettikleri Kutsal Kitap ve Dinî İçerikli Diğer Türler-----	171
3.1.3. Kitabi Halfelerin Ritüellerde Kullandıkları Teknikler -----	172
3.1.3.1. Açıklama -----	175
3.1.3.2. Kaynak Gösterme -----	176
3.1.3.3. Örnekleme -----	177
3.1.4. Hatırlatma -----	179
3.2. Kitabi Halfelerin Yönettikleri Ritüeller ve Sosyokültürel Bağlamı -----	179
3.2.1. Geçiş Ritüelleri -----	179
3.2.1.1. Kitabi Halfelerin Bebek Etrafında Yönettiği Ritüeller -----	181
3.2.1.2. Erkekliğe Adım: “Sunnat” Ritüeli-----	197

3.2.1.3. Evlilik Etrafında Oluşan Ritüeller	199
3.2.1.3.1. “Başı Bağlanmanın” İlanı: “Patir/Fatiha” Ritüeli	199
3.2.1.3.2. Kına Ritüeli: “Hına Yaqar/ Qiz Yigini”	202
3.2.1.3.3. Baba Evine Veda: “Qiz çıkar” Ritüeli	203
3.2.1.3.4. “Koca Evine” Gidiş: “Galin Tuşar-Galin Salam” Ritüeli	207
3.2.1.3.5. Türk Takvimine Göre Doğum Günü Kutlamaları: “Muchal” Ritüeli	209
3.2.1.3.6. Kadınlığın Simgesi: “Laçak” Ritüeli	210
3.2.1.3.7. Seksen Üç Yaş Dört Ay Sonra: “Ming ay” Ritüeli	212
3.2.1.4.Ölüm Etrafındaki Ritüeller: Öteki Dünyaya Uğurlamak ve Yad Etmek	212
3.2.5. Kriz Ritüelleri	226
3.2.5.1. İnsan Hastalıklarını Sağaltma ile İlgili Ritüeller	227
3.2.5.2. Yoksunlukları Gideren Ritüeller	230
3.2.6. Takvimsel Ritüeller	234
3.2.6.1.Nevruz ve Sümelek	235
3.2.6.2. Muharrem Ayı Ritüelleri	238
3.2.6.3. Kutsal Geceler	239
3.2.6.4. Ekim ve Hasat: Bereket Ritüelleri	242

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

SAZENDE HALFELER VE YÖNETTİKLERİ RİTÜELLER	243
4.1. Sazende Halfelere ve Geleneğe Genel Bir Bakış	243
4.2. Sazende Halfelerin İcralarında Söz, Ezgi ve Müzik Aleti	251
4.3. Sözlü ve Yazılı Kültürün Sazende Halfelerin Repertuvarına Etkisi	256
4.4. Halfe Grubunun Kadim Üyesi: Kadın Daireciler	261
4.5. Halfe Grubunun “Yeni” Üyeleri: Erkek Müzisyenler	263
4.6. Halfe Grubu Kadın Dansçıları: Rakkaseler/Oyuncular	265
4.7. Sazende Halfelerin İcra Üslupları	268
4.8. Sazende Halfelerin Yönettikleri Ritüeller ve Sosyokültürel Bağlamı	273
4.8.1. Geçiş Ritüelleri	273
4.8.1.1. Bebeğin Topluma İlanı: Beşik Ritüeli	273
4.8.1.2. Erkekliğe Adım: “Sunnat” Ritüeli	277
4.8.1.3. Evlilik Etrafında Oluşan Ritüeller	279
4.8.1.3.1. “Başı Bağlanmanın” İlanı: “Patir/Fatiha” Ritüeli	279
4.8.1.3.2. Kına Ritüeli: “Hına Yaqar/ Qiz Yig’ini”	283
4.8.1.3.3. Baba Evine Veda: “Qiz çıkar” Ritüeli	285
4.8.1.3.4. “Koca Evine” Gidiş: “Galin Tuşar-Galin Salam” Ritüeli	286
4.8.1.3.5. Türk Takvimine Göre Doğum Günü: “Muchal” Ritüeli	292
4.8.1.3.6. On Yılda Bir Kutlanan Yaş Ritüeli: Jubilay	293
4.8.1.3.7. Yeni Yaşı Miladi Takvime Göre Kutlama: “Togilgan Kun”	294
4.8.1.3.8. Kadınlığın Simgesi: “Laçak” Ritüeli	295
4.8.1.3.9. Seksen Üç Yıl Dört Ay Sonra: “Ming ay” Ritüeli	297

4.9. Kriz Ritüelleri -----	298
4.9.1. İnsan Hastalıklarını Sağaltma İle İlgili Ritüeller -----	298
4.10. Takvimsel Ritüeller -----	301
4.10.2. Ekim ve Hasat: Bereket Ritüelleri -----	303
SONUÇ -----	306
KAYNAKLAR -----	312
EKLER -----	344
Ek-1: Notaya Aktarılmış Şiir Örnekleri -----	344
Ek-2: Fotoğraflar -----	357
TEŞEKKÜR -----	375
ÖZGEÇMİŞ -----	377

GİRİŞ

G1. Araştırmanın Konusu, Amacı, Sınırlılıkları ve Yöntemi

G.1.1.Araştırmanın Konusu

Bu çalışmanın konusu; geçiş, takvimsel, kriz ve çeşitli seküler ritüelleri yöneten, ritüel uzmanı ve otorite sahibi kadın icracı tipi halfelerdir. Harezm bölgesinde yaşayan halfeler ve icra ettikleri ritüeller merkez olmak üzere, Karakalpakistan'ın Harezm sınırlarına yakın bölgelerinde yaşayan halfeler ile Taşkent'te yaşayan Harezmli halfeler ve yönettikleri ritüeller bu çalışmanın ana konusunu oluşturmaktadır.

Halfeler Türkistan coğrafyasında; inancın, geleneğin, kültürel mirasın, sözlü ve yazılı kültür ürünlerinin taşıyıcısı ve sürdürücüsü olmaya asırlardır devam etmektedir. Bu çalışma, bir kadın icra tipini ve icralarını belirleyen yani sosyokültürel, sosyoekonomik, ideolojik, inanç ve tarihi yapı içerisinde bu geleneği anlamak üzerine odaklanmaktadır. Halfeliğin doğuşu, şekillenışı; halfeleri ve yönettikleri ritüelleri etkileyen dinamikler; halfelerin özellikleri, icra ettikleri ritüel türleri, ritüellerdeki rolleri, icra ettiği sözlü ve yazılı kültür ürünleri bu çalışmanın konusu kapsamında ele alınan başlıca hususlardır.

“Ataerkil” yapının hakim olduğu bir toplumda sınırları çizilmiş icra ortamlarında ritüel yöneten halfeleri araştırma konusu yapmak, bu bağlamda halfeleri ve Harezmli kadınların dünyasını incelemek, Türk toplumu içerisinde ritüel yöneticilerini ve kadının konumunu göstermek açısından önem arz etmektedir. Bu bakış açısıyla yola çıkarak inanç, kimlik, ideolojik ve kültürel yapının biyolojik ve toplumsal cinsiyete etkileri bağlamında halfe geleneğini ve bölge kadınlarını çalışmamız kapsamında inceledik. Böylece kadın ritüel icracı tipini, profilini ve yönettikleri ritüelleri etkileyen, şekillendiren, değiştirip, dönüştüren unsurları, bölgedeki kadınların ritüellerdeki konumunu bir bütün olarak ele aldık.

G.1.2 Araştırmanın Amacı

“Özbekistan Harezm Bölgesi Ritüellerinin Kadın İcracıları: Halfeler” başlığını taşıyan çalışmamızda; halfe geleneğini şekillendiren sosyokültürel, siyasi ve inanç yapısını belirlemek; geleneğin temsilcilerini tespit ederek yürüttükleri dinî ve seküler

ritüellerin içeriğini ve ritüellerde icra ettikleri türleri alan araştırması yöntemiyle derlemek; bağlam merkezli kuramlardan faydalananak elde edilen verileri analiz etmek ve anlatıcı tipi ile icralarını bir bütün olarak ele alarak “halfe kimdir?” sorusuna kapsamlı olarak cevap vermek amaçlanmaktadır. Çalışmanın amacı özünde belli başlı şu sorulara cevap aramak olarak da ifade edilebilir:

1. Harezm bölgesinde halfe geleneğini geçmişten günümüze kadar şekillendiren unsurlar nelerdir? Bölgede genel olarak kadına olan tutum halfe geleneğini nasıl etkilemiştir?
2. İki tip halfenin Türk dünyasındaki başka inanç ve sanat temsilcileri ile ortak olan özellikleri nelerdir?
3. Kadın icracıların yürüttükleri ritüeller eylem türlerine, amaçlarına ve işlevlerine göre nasıl yapılmaktadır? Ritüelde halfelerin icralarını belirleyen ve etkileyen dinamikler nelerdir?
4. Geçiş, takvimsel, kriz ve seküler ritüellerde halfelerin konumu, rolleri nelerdir?
5. Halfelerin icra ettiği sözlü ve yazılı kültür ürünleri ve bu ürünlerin özellikleri, işlevleri nelerdir?

Neuman toplumsal bir araştırmanın “Yeni bir başlığı inceleme, toplumsal bir fenomeni tanımlama ve bir şeyin neden gerçekleştiğini belirleme” (2017, s.50-51) esasına dayandığına dikkat çeker. Bu çalışmanın amacı da Neuman’ın amacı gözetilerek oluşturulmuştur. Bu noktadan yola çıkarak amacımız halfeyi tanımlama ve ritüellerin halfeler tarafından neden ve ne şekilde gerçekleştiğini belirlemek olmuştur.

Özbekistan’ın Harezm bölgesinde hem geçmiş yıllarda yaşamış hem de günümüzde yaşayan halfe adı verilen kadın icracıları tespit ederek bu geleneğin kökenini, beslendiği kaynakları, icracıların özellikleri, geleneğin aktarma şeklini, bağlamını, işlevlerini ve icra edilen metinleri değerlendirip yazıya aktarmak amaçlarımız arasındadır. Tüm bunların neticesinde ritüel uzmanı, kadın icracı halfelerin ritüellerdeki rollerini belirleyerek, elde ettiğimiz verileri bilim dünyasına kazandırmak ve dolayısıyla gelecek kuşaklara aktarmak amaçlarımız arasındadır.

Günümüze kadar yapılan çalışmalarda halk bilimi disiplini bağlamında halfe adı verilen, ritüelleri yöneten iki uzman ritüel icracı tipini, özelliklerini, icra ettikleri ritüel

türlerini, ritüellerdeki rollerini ve icra ettikleri türleri bir bütün olarak bağlam merkezli teorili ele alan herhangi bir çalışmanın olmaması sebebiyle, dikkatleri bu alana çekmek de amaçlarımız arasında yer almaktadır.

G.1.3 Araştırmanın Sınırlılıkları ve Yöntemi

Bu çalışmanın verileri, halfe geleneğinin doğup, gelişip, şekillendiği topraklar olan Özbekistan'ın Harezmi bölgesi ve geleneğin yaşadığı Özbekistan'ın başkenti Taşkent¹ ile Karakalpakistan'ın Harezmi sınırında bulunan Bîrûnî ve Dörtgöl'de saha çalışmasında derleme yoluyla elde edilmiştir. Harezmi bölgesinde; Hive ve Ürgenç merkezi yerleşim yerleri olmakla birlikte Şavat, Gürlen, Koşköprü, Yengi Arık, Yengi Bazar, Honka, Bagat, Hazarasp ve Toprakkale ilçelerine de gidilmiştir. Çalışmanın bu sınırlılıkları ile icracı ve ritüel tipini zenginleştirilmesi ve daha geniş coğrafi çerçevede ele alınarak halfe geleneğinin yerleşim yerlerindeki farklılıklarının ve benzerliklerinin ortaya çıkarılması amacı güdülmüştür. Bölgede 2021-2022 yılında beş ay boyunca her gün aktif olarak gece gündüz sahası çalışması yapılmıştır. Çalışmada yer alan ritüellerin zamanı ve mekânı ise ritüelin içeriğine göre değişen sabah, öğle ve akşam evlerde ve tophanelerde düzenlenen ritüellerden oluşmaktadır.

Bölge yöneticilerinin bilgilerine başvurarak geleneğin temsilcileri hakkında bilgi ve saha çalışması yapılması için izin alınmıştır. Saha çalışmasında “zincirleme yöntemi”nden faydalanarak icra temsilcilerinin ve bölge halkının önerdiği halfeler ile de görüşme yapılmıştır. Halfelerin ritüel performanslarını gözlemleyebilmek için geçiş, takvimsel ya da kriz ritüeli her nerede yapılıyorsa o kışlağa ya da bölgeye gidilmiştir. Bir gün içerisinde üç ritüele bile katılmıştır.

Sahada otuz bir sazende, otuz iki kitabi halfe ile görüşülmüştür. Sazende halfelerin daireci ve rakkase ile grup olarak icra yapmaları sebebiyle geleneği tek bir açıdan değil bir bütün olarak ele alarak bu bağlamda on bir daireci, on rakkase ve dört

¹ Taşkent'te yaşayan Harezmli sazende halfeler ile görüşme yapılmıştır. Yaptığımız saha çalışmamızda kitabi halfelerin Taşkent'te icra yapmadığı ritüellerde atin-ayların icra yaptıkları ifade edilmiştir. Burada vurgulamak istediğimiz nokta Harezmli kitabi halfeler arasında Taşkent'te yaşayan ve ritüellerde icra yapanlar olsa dahi Taşkent'te atin-ay olarak adlandırıldıkları için kendilerine ulaşamamış olmamız da muhtemeldir.

akordeon çalan sanatçı ile de derleme yapılmıştır. Halfelerin akrabaları ve dinleyici altmış kişi ile görüşülmüştür. Ancak bölgede benden önce halfeler üzerine araştırma yapan araştırmacıların yaşadığı sorunları benim de yaşadığımı belirtmek isterim. Görüşmek istediğim fakat yetkililer tarafından görüşmeme ruhsat verilmediği, engellendiği durumlarda söz konusu olmuştur. Bu da çalışmamızda sınırlılık yaşanmasına sebebiyet vermiştir. Ayrıca Kovid-19 sebebiyle Türkmenistan'ın ülke sınırlarını kapatması bu geleneğin izlerini bu coğrafyada sürmemizi kısıtlamıştır.

Çalışmada saha çalışmaları Türk halk bilimi derleme yöntemlerinden “aktif ve pasif gözlem” ve “görüşme (mülakat)” yöntemleri kullanılmıştır. “Gözlem yöntemini kullanmadaki temel amaç, halk bilgisi ürünlerinin bizzat yaratım ortamlarının içine girmek, halk bilgisi ürünlerinin yaratıldığı ortam ve bağlamın bizzat içinde yer alıp yaşayarak kaydetmektir” (Ekici, 2015, s.67). Görüşme yöntemi de K. Goldstein'in ifade ettiği gibi icracı veya aktarıcılarının çeşitli özelliklerini ortaya çıkarmak (Ekici, 2015, s.71) için çalışmamızda faydalanılmıştır. Özellikle saha çalışmalarında Herbert Blumer'in sözünü kendime ilke edindim. Blumer der ki: Tarafsız yapabilmek adına olaylara katılmamak, soğuk ve ilgisiz davranmak en kötü anlamıyla taraf tutmak demektir (1962, s. 188). Dolayısıyla saha çalışmamda uygun şartlarda aktif gözlemci olmayı ilke haline getirdim. Derlemeleri iki aşamalı şekilde yaptım. Farklı bir ülkede saha çalışması yaptığım için öncelikle tanışmak ve önceden hazırladığımız derleme sorularımızı mülakat yöntemiyle kendilerine sordum. Konakladığım Ürgenç'teki Özbekistan Otel'de ya da derleme yapmaya uygun mekânlarda derleme yaptım. İkinci aşama olarak ise halfelerin yönettikleri ritüellere katılarak icraları aktif ve/veya pasif olarak gözlemledim.

Ses kayıt cihazı, kamera ve fotoğraf makinesi kullanılmaya özen gösterdim. Katılımcılara etik raporunda yer alan “Gönüllü Katılım Formu” vererek imzalattım. Katılımcılar yazılı olarak izin verdiği takdirde “katılımcının adı-soyadı, yaşı, mesleği, cinsiyeti, eğitim durumu” bu tez çalışmasının sonunda “Kaynak Kişi Listesi”ne eklenmiştir.

Görüşmelerde elde edilen veriler en kısa sürede deşifre edilirken şive özelliklerine dikkat edilerek yazıya aktarılmıştır. İcracı tipi, ritüel tipine ve ritüelde icra edilen türlere göre tasnif yapılmıştır. Yazılı kaynaklardan elde edilen veriler ise Özbek Türkçesinden Türkiye Türkçesine aktarılmıştır. Çalışmada “Bireysel Boyut (Anlatıcı, İcracı)”, “Sosyal

Boyut (Dinleyici, İzleyici)” ve “Anlatı-Söz Boyutu (Anlatılan)” (Ekici, 2015, s.130) olarak temellendirilmiştir. “Bağlam Merkezli Kuram ve Yöntemler”den folklorun gerçekleştirilişi veya icrasıyla sanatsal, artistik olması (Çobanoğlu, 2019, s. 326) anlayışından yola çıkarak icracı ve dinleyicilerin canlı olarak sergiledikleri icraları sırasında elde ettiğimiz verileri “Performans Teori” açısından incelenmiş ve de halfeler ve ritüeldeki rolleri bu bağlamda incelenmiştir.

Çalışmada kaynaklar bölümünde link verilen fotoğraflar ve fotoğrafın yanında arşiv bilgisi verilen dışında tüm fotoğraflar saha çalışmamda çektiğim fotoğraflardan oluşmaktadır.

G.2. Çalışma Alanı Hakkında Genel Bilgi ve Halfelerle İlgili Yapılan Çalışmalar

G.2.1. Çalışma Alanı Hakkında Genel Bilgi

Halfe geleneğinin merkezi Harezmi’dir. Ancak Karakalpakistan ve Türkmenistan sahasında yaşayan Özbekler arasında da halfe geleneği görülmektedir (Saburov, 1970, s.66). Kadim Harezmi topraklarının sınırlarını ve de komşu ülkelerle olan ilişkilerini göz önünde tuttuğumuzda halfeleri bu coğrafyalarda da görmemiz mümkündür². Dolayısıyla Harezmi tarihi ve coğrafi sınırlılıkları hakkında bilgi sahibi olmak bu bağlamda önem taşımaktadır. Özellikle de fetihlerin ve işgallerin halfe geleneğini etkileyip şekillendirmesi Harezmi tarihi ve coğrafyası hakkında bilgi sahibi olmayı gerekli kılmaktadır.

Halfe geleneğinin merkezi Harezmi olmasından dolayı çalışmamızın bu alt başlığında Harezmi’nin tarihi ve coğrafyası hakkında ana hatlarıyla bilgi verilecektir. Bölgenin kültürel ve inanç dokusuyla ilgili bilgileri ise çalışmamızın “Birinci Bölümü”nde halfelerin ortaya çıktığı ve sonrasında gelişip ve şekillendiği ortamı değerlendirdiğimiz kısımda yer alacaktır. Bu başlığın amacı: halfe geleneğinin doğup

² Saha çalışmam boyunca Türkmenistan’ın sınırları kapalı olması dolayısıyla orada araştırma yapmam mümkün olmadı. Lakin Harezmi bölgesindeki Türkmen Birliği başkanıyla yaptığım görüşmede halfelerin günümüzde Türkmenistan’da yaşayarak geleneği sürdürmediklerini aktarmıştır. Ancak Türkmenlerin halfeleri ritüellere davet ettiklerini belirtmiştir. Karakalpakistan’da yaptığımız alan araştırmamızda elde ettiğimiz verilere göre günümüzde sazende halfeler bölgede yaşamamaktadır.

şekillendiği coğrafi sınırları ve bölge tarihi hakkında ana hatlarıyla bilgi sunmak ve böylece halfe geleneğinin tarihsel ve coğrafi arka planına ışık tutmaktır.

G.2.1.1 Harezmi İsmine Anlamsal Bakış

Yüzyıllardır tarih sahnesinde yer alan, çeşitli kültür ve medeniyetlere ev sahipliği yapan bölgeye ismini veren Harezmi³ kelimesinin menşei hakkında araştırma yapan bilim insanları farklı görüşler ileri sürmüştür.

Avesta'da "Kayrizao" şeklinde yer aldığı ileri sürülen Harezmi kelimesinin Arapşinas alim E. Zahau'ya göre "yiyecek açısından zengin memleket" (bereketli topraklar) anlamında kullanıldığı düşünülmektedir (Matniyazov, 1996, s. 25) Zahau ve Geyger'den farklı olarak Yuti ve Spirel ise "çorak topraklar" anlamına geldiğini ifade etmektedirler. Bir başka görüşe göre ise Ahamenilerin kadimi (M.Ö. VI-IV) Aramiy yazıtlarında, Bihistun ve Persepol yazıtlarında Harezmi adı "Uvarazmi"⁴ şeklindedir. Kadimi Farsî eserlerde ise "Huvarazmi" şeklinde yer alır. Yeni Farsça yazılarda bu kelimenin ilk kısmı "alçak, dip" anlamına gelen "Hvar (Hwar)", ikinci kısmı ise "zmi"dir. Bu kelime orta ve yeni Farsça yazılarda ise "zamin" şeklinde yansır ve "toprak" anlamına gelir. Huvarazmi (Hiwarazmi) olarak kullanılan ifade "alçak toprak" anlamındadır (Matniyazov, 1996, s.25-26).

Harezmi kelimesi yaygın olarak ve "en makul olduğu" düşünülen anlamı ise "Güneşin ülkesi"dir (Tolstov, 1948a, s.80). Çoğu araştırmacıya göre "doğu ülkesi" veya "güneşin doğduğu yer" şeklinde açıklaması en doğrudur (Muminova, 1976, s.28). Öte yandan ülkelerin adları mitolojik çağrışımlara sahip etnik adlarla ilişkilendirilir. Etnik bir kelime olduğu varsayıldığı takdirde Harezmi'nin "Harrîlerin ülkesi" anlamına geldiği de ileri sürülür (1948a, s. 80-81).

³ Horezmiya, Horezm, Hârizm, Harrezm, Huvârizm, Harezem, Harzem, Horzum, Hvarizm gibi farklı şekillerde yazılan Harezmi kelimesi bu çalışmada, Prof. Dr. İbrâhim Kafesoğlu'nun ve diğer pek çok araştırmacının kullandığı gibi "Harezmi" şeklinde kullanılacaktır.

⁴ Bilim insanlarına göre Harezmi Behistun/Bisutun Yazıtlarında "Uvarizmi" şeklinde yer aldığı ifade edilmektedir. Ahamenişliler tarafından fethedilen halklarla birlikte anılmaktadır. Yazıtta Al Dareios, kendisini dinleyen ve Tanrı Ahuramazda'nın himyasinde olan ülkeler şunlardır: Pers, Elam, Babil, Asur, Arabistan, Mısır, Lidya, , Sardes, İonya, Media, Ermenia, Kapadokya, Parthia, Drangiana, Aria, Harezmi, Baktria, Sogdiana, Gandhara, Sktyhia, Maka, Sattagydia , Arakhosia, ve toplam yirmi üç ülkedir (Egamberdieva ve Nishanboeva, 2004, s. 26).

Harezmi kelimesi anlam itibariyle iki kelime ayrı ayrı ele alınarak açıklanmaya da çalışılmıştır. Çünkü tek bir kelime olarak Harezmi'nin, bir karşılığı bulunmamaktadır (Erdoğan, 2018, s.308). Kamilcan İmamov'a göre Hârezmi kelimesi, eski Farsçada Hwara-zam şeklinde üç kelimeden meydana gelir ve "kaleleri çok olan yer, ülke" (Baydemir, 2011, s.208) anlamına gelir.

Harezmi VII. yüzyıldan beri bilen Çinliler ise T'ang Shu'da yabancı ülkelerin yer aldığı kısımda Hua-sin ve Kuo-li de "Ho-li-si-mi" hakkında bilgi verir. Çinli Budist keşiş Hsüan Tsang 630 yıllarında Çin'den Hindistan'a giderken Harezmi'den geçmiş ve Harezmi için Ho-li-si-mi-kia (Yıldırım, 2013, s.401-402). ifadesini kullanmıştır.

G.2.2 Harezmi Tarihine Kısa Bir Bakış

G.2.2.1 Antik Harezmi

Bereketli topraklar ve güneşin doğduğu ülke anlamına gelen Harezmi ismiyle kastedilen bölgenin neresi olduğuna baktığımızda farklı görüşler sürülmektedir. Bazı İslâm coğrafyacıları Harezmi'i batıda Oğuz Türkleri'nin ülkesi, güneyde Horasan, doğuda Mâverâünnehir, kuzeyde yine Türk topraklarıyla çevrili bir ülke olarak tanıtır (Özaydın, 1997, s. 217). Harezmi'in eski yerleşim alanları bölgenin can damarı olan Amuderya nehir kıyılarında kurulduğu bilinmektedir. Harezmi ifadesiyle Ceyhun (Amuderya) nehrinin döküldüğü Aral gölünün güneyinde ve bu nehrin her iki tarafında uzanan arazi (Kafesoğlu, 1984, s. 30) kastedilmektedir. Harezmlilerin Harezmi'in asıl yerli ahalisi olmadığı daha önce Amuderya'nın Özboy yatağı üzerinden Hazar Denizine döküldüğü yerdeki Balkhan Dağı mıntıkasında yerleştiği daha sonra şimdiki Harezmi ülkesine geldiği de ileri sürülür (Togan, 1951, s.9).

Harezmi ve Harezmlilerin tarihi hakkındaki öncü eser Herodot'un "Tarih" kitabıdır. Eserde yer alan bilgiye göre: Asya'da her yanı bir dağla çevrilmiş ve dağın beş boğazı olan bir ova vardır. Bu ova eskiden "Khorasanlılarını"; Hyrkaniyalıların, Parthialıların, Sarangialıların ve Thamanaeililerin ülkelerine sınırdır ama şimdi buraları İranlıların ve Büyük Kralının mülküdür. Aynı zamanda çevresini saran dağdan Akes adındaki ırmak çıkmaktadır (Herodot, 1973, s.234). Herodot'un verdiği bu bilgide adı geçen "Khorasanlıları" Harezmliler "Akes"i'nin Amuderya olduğu düşünülmektedir. "Büyük Harezmi" hakkındaki varsayımların başlıca temeli de bu ırmaktır. Ancak bazı

arkeologlar “sulama tarımını” incelediklerinde (Dandamayev,1994, s.43), konumu ortaya çıkış tarihini değerlendirdiklerinde yazılı kaynakların arkeolojik kalıntıları doğrulamadığı Büyük Harezmi’nin⁵ ihtimalinin düşük olduğu da düşünülmektedir (Eşmuradov, 2012, s.9-10).

Bazı bilim insanları Herodot ve Strabon’un eserlerinde yer alan Massaget⁶ kabilelerinin içerisinde; Abbasiler, Harezmîler, Harezm’den Nurata’ya kadar güneydoğu sınırlarında yaşayan, Sakaravaklar; Amuderya’nın orta kısmında yaşayan Debrikler, Tohar ya da Dahlar, Asiy veya Yaksartlar ve Avgaslar yer alır (Jabbarov, 1999, s. 42-43).Antik Harezm’in (Tarn, Altheim) Ahamenîş döneminden önce Khoromidlerin Parthia’nın aşırı doğu yönündeki Kopetdog’un yamaçlarında bulunduğunu ileri süren araştırmacılar olduğu gibi eski Harezm’in sınırlarının bugünkü Harezm’in topraklarından çok geniş olduğunu ve Orta Amuderya’daki Kuşkale’den Aral Denizine kadar alanı kapsadığı da ileri sürülmektedir (Eşmuradov, 2011, s. 9-10).

Harezm genellikle siyasi bir birlik olarak Ahamenîş döneminde anılmaktadır. M.Ö. VI. yüzyılının ikinci yarısında Harezm Ahamenîşler devletinin bir parçası olup o zamandan beri onun adını diğer Orta Asya bölgelerinin adlarının yanında Darius’un

⁵ Günümüzde bilim insanlarının hâlâ araştırmaya devam ettikleri konu ise “Büyük Harezm” dir. Bu konu, geçen yüzyılın başında I. Markvart tarafından gündeme getirilmiştir. Markvart, Avesta’da yer alan “Aryanem Vaejah”ı (Avesta’da yer alan on altı mükemmel yerden biri) Harezm olarak değerlendirilmiş ve Ahamenîşlere kadar Kuzey Doğu İran’ın Harezmîler tarafından yönetilen kabilelerinin büyük birliğinin “Büyük Harezm” olduğu varsayımını ileri sürülmüştür. Bu fikir V. Barthold, V. Tarnlar tarafından benimsenmiş, S. Tolstov, V. Henning, F. Altheim ve I. Gershevich tarafından geliştirilmiştir (Eşov ve Adilov, 2014, s. 106).İ. N. Hopli, Büyük Harezm’in siyasi bir birlik olarak Ahamenîşlerden önce var olduğu ve Akes ile “Tajan-Herirud”nehri ile bir olduğu fikirlerinin asılsız olduğunu düşünmektedir. Ahamenîşlerden önceki dönemde Orta Asya topraklarında Harezm önderliğinde ilk devlet birlikleri yoktur. Aynı zamanda Orta Asya’nın güneyinde Ahamenîş öncesi dönemde birkaç küçük merkezin var olabileceğini kabul etmektedir (Eşov vd. 2014, s. 103-104).

⁶ Sak-Massaget (M.Ö.6.yy) kabilelerinin bu topraklarda konfederasyon bir devlet olduğu bilinmektedir (Matniyazov ve Sotlikov, 1999, s.5). Herodot’un verdiği bilgilerden yola çıkan Ahmadali Askarov, Harezmîlerin Herat vadisindeki anavatanlarını terk ederek Sak-Massagetlerin yaşadığı Amuderya bölgesine gemi ve sallarla göç ettiklerini ve bu topraklarda Harezm teriminin ortaya çıktığını ileri sürdüğü (Abdirimov, 2021b, s.13) gibi Harezmîlerin, Harezm vahasında yaşayan Sak-Massaget birliğine önderlik ettikleri de ifade edilmektedir (Matniyazov vd, 1999, s. 5).

kraliyet yazıtlarında görüldüğü bilinmektedir. Herodot Harezmlileri Ahamenişlerin tebası olarak da adlandırır (Tolstov, 1948b, s.17). İran (Ahameniş) istilasından önce komşu kavimler üzerinde hakim bir yapı sergilerken Harezmlilerin Ahamenişler istilasından sonra Parthlar, Safad ve Aryalılar gibi vergi on altıncı hükümete vergi verir (Herodot, 1973, s.227). Ancak M.Ö. IV.yüzyılda Harezmliler bağımsız bir devlet olmuştur. Selevskiler (Seleukos/Selefkos) ve Evtidemyler döneminde de bağımsızlığını korumuştur (Matniyazov, 1996, s. 92). Harezmlilerin Büyük İskender ile ilişkilerine baktığımızda dostluk ve askeri anlaşma yaptıkları görülmektedir (Togan, 1951, s.12). Büyük İskender'in ordularının Orta Asya'ya ilerlediğinde Harezmliler'i kontrol etmek için hiçbir çaba göstermemiştir. Yunan tarihçi Arrian, Harezmliler kralı Pharasmenes'in Markanda'da (Semerkant) Büyük İskender'i ziyaret ettiğini ve Harezmliler sınırındaki topraklara boyun eğdirmek için yardım teklif ettiğinin kaydetmiştir. Ancak İskender'in bu teklifi kabul etmeyip Hindistan'a gittiği ifade edilmektedir. İskender'in ölümü ve fethettiği krallıkların haleflerin mücadele döneminde ise Harezmliler güçlenir (Yagodin& Betts 2004, s. 4).

M.Ö. III. yüzyılda ise eski Harezmliler ve Sogd topraklarının da Kang Devleti'ne⁷ tabi olur. Çin kaynaklarında eski Harezmliler "Kangyu" ya da "Kanha" Devletinin parçası olduğu ifade edilir (Matniyazov, 1996, s. 91-92).

Tolstov (1948a;1948b) elde ettiği arkeolojik kalıntılara dayanarak Harezmliler tarihinin birincil dönemini M.Ö. IV-III bine (s.73; s.32) kadar götürmektedir. Tarihsel belgelere ve arkeolojik kalıntılara göre Harezmliler kültürü kronolojik olarak şu şekilde tasnif yapılmaktadır:

A.İbtidai Harezmliler

1. Kelteminar Kültürü (M.Ö.IV-III)
2. Tozaba'yap Kültürü (M.Ö.II)

⁷ Kang Devleti o dönemlerde ortaya çıkan ilk köle devletlerinden biridir M.Ö. 1. binyılın ilk yarısında Harezmliler'de kölelik toplumu kurulmuş ve bu süreç M.Ö. 2. yüzyılda bile devam etmiştir (Matniyazov, 1996, s. 92).

3. Amirabad Kültürü (M.Ö.I)
B.Antik Harezm
4. Kale Yerleşim Kültürü (Ahameniş) (M.Ö.I)
5. Kanglı Kültürü (M.Ö.IV.M.S.I)
6. Kuşan Kültürü (M.S.II-III)
7. Kuşan-Afrigler Kültürü (M.S.III-V)
C.Orta Asır Harezm
8. Afrigler Kültürü (M.S.VI-IH)
9. Afrig-Samaniler Kültürü (M.S.IX-XI)
10. Harezmşahlar Kültürü (M.S.XI-XIII)
11. Harezm Cucidler Kültürü (Tolstov, 1948b, s.32-34).

Görüldüğü üzere Harezm’de tarih öncesi dönemlerden itibaren pek çok kültür dairesinden izlere rastlanmıştır (Tolstov, 1948b; Itina,1981, s.4-16). Kimi dönem bir başka devletin egemenliğine girerken kimi dönem kendi hakimiyetini sağlamıştır. Bölgenin coğrafi konumu pek çok medeniyetin ve kültürün Harezm topraklarında kurulmasına sebep olmuştur. Böylece dünya tarihinde önemli bir yere sahip olan medeniyetler ve kültürlerle birlikte anılmıştır. Ancak Harezm’in eski etnik yapısına dair kadim tarihi kaynaklara ulaşamamaktayız. Rus araştırmacı Veselvosky bunun sebebinin Arap istilasından sonra el yazması kaynakların yok olmasından kaynaklandığını ifade eder (Lunin, 1979, s. 89). Dolayısıyla bölgedeki Türk nüfusu hakkında kadim bilgilere ulaşamamaktayız. Ancak elde edilen verilere göre “Ceyhun Irmağı’nın hem kuzey-doğu hem de güney-batısındaki bölgelerde, Türkler’in, yalnız on birinci asırdan önce değil, yedinci asırdan önce de bulunduklarını gösteren deliller, Bizans, Ermeni, Çin ve İslâm tarih vesikalarında mevcuttur.” (Frye, Sayılı, 1946, s.103). Harezm’deki Türk varlığı I. Köktürk Kağanlığı zamanına kadar indirgenir (Ata, 2016, s.10). İbn Fadlan Seyahatnamesi’nde (2010) “Bir evin içinde bulunan ikinci bir odada uyuyordum. Bu odada keçeden kubbeli Türk çadırı vardı.” ve “yolculuk için Türk develeri satın aldık” (s.18) ifadeleriyle X. yüzyılda yaşamış Arap bilginin o dönemlerde de Türklerin Harezm’deki varlığına yer verir. Barthold’a göre (2004) ise Harezmliilerin Türkleşmesi XI.-XIII. yüzyıl ortasında yani Harezm’i Selçuk Sultanlarına bağlı emirlerin idare

ettikleri devirde gerçekleşmiştir. Bu emirler köken itibarıyla Türk olmakla beraber, eski İran unvanı olan “Harezmşah” unvanını koruyorlardı. XI. asrın son senelerinde burada Harezmşahlar sülalesi kuruldu ki bunların hemen hepsinin isimleri Türkçe idi. Harezm bunların devrinde bu ülkenin bütün tarihinde ilk ve son defa olmak üzere pek büyük bir devletin merkezi olmuştur (s.123).

G.2.2.2 Harezm ve Harezmşahlar

Asırlarca Harezm topraklarını yöneten ve Harezm coğrafi sınırlarını genişleten Harezmşahlar sülalesidir. Harezm kralları Harezmşah unvanını kullanmaktadırlar (Bîrûnî, 2011, s. 148). Bu unvan, İslamiyet öncesi dönemden beri bu ülkeye hâkim olanlar yöneticiler tarafından kullanılmaktadır (Kafesoğlu, 1984, s.33). Bîrûnî'nin vermiş olduğu bilgiye göre Harezmşah ünvanı ile devleti yöneten ilk şah Turan padişahı Afrasyab'ın damadı Siyavuş'un oğlu Keyhüsrev'dir. Harezmşahlar Devletini 4 sülale yönetmiştir:

1. Siyavuşiler-Afrigiler (M.Ö. 1200-M.S. 995)
2. Me'munîler (M.S. 995-1017)
3. Altuntaşoğulları (M.S. 1017 -1035)
4. Anuşteginoğulları (M.S. 1097-1231) (Celal, 2018, s.19-20).

Bilindiği üzere Afrigoğulları Harezmşahların dört tabakasından ilkidir. Tarih sahnesinde Harezmşahlar olarak söz edilen sülalesinin ırken Türk olduğunda şüphe yoktur. Harezmşahlar tarihinin ana kaynaklarından “Târih-i Cihân-güşa”nın tasrih etmekte olduğu bu gerçek, diğer mühim kaynak tarafından da te'yid edilmektedir (Kafesoğlu,1984:38). Harezmşahlar:

1. İslâmdan önce ortaya çıkan ve 995'e kadar devam eden Harezmşahlar Afrigoğulları.
2. 995-1017 arasında Me'mûnoğulları Harezmşahlar.
3. Gazneli Sultan Mahmud'un 1017 de Harezm'i ele geçirmesi ile vali Altuntaş ile başlayan Harezmşahlar (1034).
4. 1097-1230/1231 son Harezmşahlar Anuşteginoğulları (Barthold, 1987, s.263-265; Kafesoğlu, 1984, s.33; Buriev, 2013, s. 113) şeklinde dört döneme ayrılmaktadır. Çalışmamızda Harezmşahları bu tasnife göre değerlendireceğiz.

G.2.2.2.1. Harezmşah Afrigoğulları Dönemi

Bu döneme baktığımızda Afrioğulları, Harezm'de 305-995 yılları arasında egemen olmuş ve bölgeyi Harezmşah unvanı ile anılan hanedanlar tarafından yönetmişlerdir. Tolstov, Afrigoğulların dönemini “Kuşan-Afrig” ve “Afrig” kültürü olarak adlandırmıştır (1948b, s.33). “IV. ve X. yüzyıllar arasında Harezm devleti Afrigler sülalesi tarafından yönetilir. IV. ve V. yüzyıllarda bu coğrafyaya Hianiler, Kidariler, Eftaliler gibi Türk soylu topluluklar gelmeye başlar. Afrigler sülalesi döneminde Harezm devletinin başkenti, bu devletin kurucusu olan Afrig tarafından 305 yılında kurulan Kat şehridir” (Celal, 2018, s.20). Afrioğulları hükümdarlarının isimleri şu şekildedir:

1.Afrig, 2. Buğra, 3. Sahassak, 4. Askacamuk, 5. Azkacavar, 6. Sibrî, 7.Şavuş, 8. Hamgri ,9. Buzkar,10. Arsamuh (Birunî, 2011, s.77).

Kuteybe b. Müslim Harezm'i ikinci kez fethettiğinde Askacamuk'u ülkenin başına "şah" olarak tayin etmiştir. Böylece Harezm kisralan soyunun elinden çıkmış fakat "şah" unvanı korunmuştur (Birunî, 2011, s.78).

Araplar'ın Maveraünnehir ve Harezm'e karşı ilk seferlerinin tarihleri tespit edilememektedir. İlk seferlerin daimî bir işgalden ziyade, Soğd ve Harezm ahalisini haraca bağlamayı istihdaf ettiği anlaşıyor. Balazuri'deki kayda göre 651/652 Al-Ahnef ibn Kays tarafından saldırı düzenlenmiş ancak başarı elde edilememiştir. 694 yılında ise 'Abdullah bin 'Akü al - Sakafî tarafından saldırı düzenlendiği Yakubi'nin kaydında vardır ancak başka kayıtlarda bulunmamaktadır (Kurat,1948, s.392).

Afrigler döneminde Arap işgallerinin Harezm'e ilk güçlü saldırıları VII. yüzyılda Muslim ibn Ziyad ve ibn Abdullarh Emevi önderliğinde olmuştur. Harezm'e yapılan bu seferlerden memnun kalmayan Kuteybe ibn Müslim Buhara'yı fethederek Harezm'e yürüyüşünü hızlandırır (Matniyazov,1996, s.123). Harezmşahı ve kardeşi arasındaki taht sorunları da Arapların Harezm topraklarını işgal etmesini kolaylaştırır. O dönemde Harezmşah Cangan'ın kardeşi Hurzad kendisine muhalefet etmektedir. Bunun üzerine Kuteybe'ye elçi göndererek “ülkeme, kardeşim yerine beni hükümdar yapman şartıyla sana anahtarları teslim edeceğim diye haber gönderir. Harezm hükümdarı en iyi korunan şehre yerleşti ve anlaşımadaki malları ve anahtarları verir. Kuteybe kardeşi Abdurrahman b. Müslim'i Hurzad'ın üzerine gönderir ve Hurzad'ı öldürür. Dört bin esir alınır ve onları da öldürür. Böylece Harezm hükümdarı olur (Belâzürî, 2013, s.482-483).

Arap istilasının bölgeye sosyoekonomik bağlamda zarar verdiği gibi Harezmi tarihi kaynaklarına verilen ağır tahribatlar da bu dönemde yaşanmıştır. Arap istilasının bölgeye ve konumuz bağlamında halfe geleneğine dair verilere ulaşamamamızın sebebi bu dönemki kütüphanelere verilen zararlardan kaynaklandığı bilinmektedir.

Arapların fethinden sonra Harezmi VIII. yüzyılın başlarında fethedildikten sonra:

1. Amuderya'nın (Ceyhun) sağ kısmı

2. Amuderya'nın (Ceyhun) sol kısmı

şeklinde ikiye ayrılır. (Celal, 2018, s.20-21).

Gürgeç olan kuzey kısmı Arapların vekili Me'mun'iler sülalesi yönetir. Başkenti Kat şehri olan güney kısmında ise devleti Afrigiler yönetmiştir (Yusupov, 2010:32; Yakubovskiy,1930, s.6; Celal, 2018, s.21). Harezmi toprakları her ne kadar Afrigoğulları hükümdarlığı tarafından yönetilse de Samanilere⁸ “bağlı” oldukları da düşünülmektedir. Me'mûnî hânedanının kurucusu Emîr Me'mûn b. Muhammed, Kâs'ta hüküm süren Afrigoğulları'na son vererek 900'lü yılların sonunda bütün Harezmi⁹ kendi hâkimiyeti altına alır ve Harezmişah olur. Bölgede böylece Me'munoğulları dönemi başlar (Taneri,1996b, s.321-322; Eşmuradov, 2011, s.43; Togan, 1951,s.17).

G.2.2.2.2. Harezmişah Me'munîler Dönemi

Barthold'un yukarıda yer verdiğimiz sınıflandırmasına göre Harezmi'i Afrigoğullarından sonra yöneten dört sülaleden ikincisi Me'munîlerdir. 995-1017 yılları arasında 22 yıl hüküm sürmüşlerdir (Taşağıl, 2004, s. 105).

⁸ Dolayısıyla Afrigoğullarına ve Harezmi'e Samanilerini etkisine de bu noktada yer vermek istiyoruz. Nizam'ül Mülk'ün verdiği bilgiye göre Harezmliler Samaniler hakimiyetinde kalmıştır (2009, s.226). X. yüzyılda Harezmi Samaniler devleti hakimiyetine girmiştir. Ancak Harezmişahlar sülalesi Amuderya'nın sağ kısmında hakimiyetini devam ettirmişler, Samaniler ise Köhne-Ürgenç'te karargaha sahip olmuş ve Harezmi'in sol kısmını idare etmişlerdir (Celal, 2018, s.33). Samanilerin menşei ile ilgili ise farklı görüşler ileri sürülmüştür. Zeki Velidi Togan'a (1951) göre Türk olduğuna dair rivayetler mevcut ise de İran'dan gelip Belh'e yerleşen Farslardan neşet etmiş olması daha muhtemeldir (s.56).

⁹ Belh coğrafya ekolünün ünlü isimlerinden Makdisî 985 yılında tamamladığı ancak 997 yılına kadar eklemeler yaptığı “Ahsenü't-Tekâsîm fî Ma'rifeti'l-Ekâlîm” adlı eserinde yer verdiği bilgiye göre; “Harezmi'in Heytal tarafında kalan başşehir Kâs'dır. Şehirleri ise, Gardeman, Vayhan, Erzehive, Nevkefağ, Kerder, Muzdâkhân, Ceşire, Sedûr, Zerdûh, Baratekin, Medkemiyye'dir. Harezmi'in Ceyhûn Nehri tarafında bulunan başşehir Curcâniyye'dir. Şehirleri ise, Nûzvâr, Zemahşer, Rûzavend, Vezermend, Deskehân-ı Has, Hoşmisen, Medâmisen, Hive, Kerderânhas, Hezâresb, Cikerbend, Sedfer, Curcâniyye, Câz, Dargan ve Cîr'tir (Ciner, 2018, s.71).

Harezmşah Me'munîler üç Harezmşah tarafından yönetilmiştir:

1. M e'mun İbn Muhammed (995-997)
2. Ali İbn Me'mun (999-1009)
- 3 . Me'mun İbn Me'mun (1009-1017) (Matniyazov ve Sotlikov,1999, s. 11).

Gürgenç emiri Me'mun b. Muhammed'in Harzem'in güney bölümünü de alarak Harzemşah unvanını alır. O zamana kadar bu unvan, Kas'ta saltanat süren eski hanedanın temsilcisine verilirdi (Barthold, 2008, s. 455-456; 1990, s.158-59).Me'mûn kendi muhafızları tarafından öldürülünce yerine oğlu Ebü'l-Hasan Ali geçti (387/997) ve Gazneli Sultan Mahmud'un kız kardeşlerinden Kehkâlcî ile evlenerek siyasî nüfuzunu arttırma yoluna gittiği bilinmektedir (Nazım, 1931, s.57;Taşağıl, 2004, s.105). Matematik, kimya, jeodezi, mineraloji, tıp, ilaç bilim, tarih, dil, edebiyat, felsefe, mantık gibi alanlarda önemli araştırmalar yapılan, astronomi alanında astronomik aletler icat edilip yıldızların koordinatların hesaplandığı "Harezm Me'mun Akademisi"nin Harezmşah Me'munilerin ikinci Harezmşah'ı Ebü'l-Hasan Ali b. Me'mun'un (997-1009) tahta geçmesinden sonra 1004 yılında kurulduğu görüşü yaygındır (Celal, 2018, s.50-51).

Ebü'l-Hasan Ali 399 (1008) yılı civarında vefat eder ve tahta Me'mûn'un diğer oğlu Ebü'l-Abbas II. Me'mûn geçerek kardeşinin dul karısı Kehkâlcî ile evlenir (Taşağıl, 2004:105). 1017 yılında Harezm ordu başkumandanı yılında Alptigin Ebü'l-Abbas II. Me'mûn öldürür yerine on yedi yaşındaki yeğeni Ebü'l-Hâris Muhammed b. Ali'yi geçir. Ancak Alptekin bir diktatör gibi davranarak Harezm'i yönetir (Nazım, 1931, s.8). Bu isyanı fırsat bilen Sultan Mahmud eniştesi II. Me'mûn'un intikamını almak bahanesiyle saldırı düzenler. Hükümdar ailesinin bütün fertlerini Horasan'a sürgüne gönderdi (408/1017). Bu arada Harezm'de yetişen Bîrûnî gibi birçok âlim de Gazne'ye götürüldü. Me'mûnî hânedanına son veren Sultan Mahmud Harezm bölgesini Gazneli topraklarına ilhak etmeyip Harezmşah unvanıyla Altuntaş el-Hâcib'in idaresine bırakır (Taşağıl, 2004, s.105; Merçil, 1989, s.36-92). Sultan Mahmut ise her fırsatta Harezm'i ele geçirmek ister (Merçil, 1989, s.36).

Vahit Celal'e (2018) göre Me'munîler döneminde Harezm'in hudutları genişletilmiş ve Sırderya (Seyhun), Hazar denizi, Volga boyu da dahil edilmiştir. Dış ülkeler ile siyasi, iktisadi ilişkilerin gelişmesi, devlet bağımsızlığının güçlenmesi ülkede ilim-fen ve medeniyetin yükselmesini olumlu yönde etkilemiştir. Harezmliler uzak

devletlere giderek ticari ilişkiler neticesinde başka medeniyetler ile tanışma fırsatı yakalamıştır. 1004 yılında kurulduğu düşünülen Harezm Me'mun Akademisi ise 1017 yılında Gazneli Mahmud tarafından Harezm'in fethedilmesiyle faaliyetleri sona ermiştir (s.39-51).

G.2.2.2.3.Harezmşah Gazneliler Dönemi

1017 yılında Harezmşahlar tahtını kaybettikten sonra Me'munî Harezmşahlar dönemi sona erer ve Altuntaşlar dönemi başlar. Bu dönemin önemli özellikleri arasında Harezm'in tarihi sürecinin Türk kültür evresine girdiği dönemin başlangıcı olmasıdır. Bazı araştırmacılar tarafından Gazneli idaresinin Altuntaş tarafından yönetilmeye başlanmasıyla Türk kültür evresinin olduğu ileri sürülmektedir. Bu yönüyle Harezm'de Gazneli hâkimiyeti ve Altuntaşlar dönemi, bölgenin sosyal ve kültürel yaşamında önemli bir yere sahiptir. Altuntaş Harezmşahların hüküm sürdükleri dönemi üç döneme ayırmak mümkündür:

1. Harezmşah Hacib Altuntaş (1017-1032)
- 2 . Harezmşah Harun b . Altuntaş (1032-1036)
3. Harezmşah İsmail Handan Altuntaş (1035-1041) (Erdoğan, 2014, s.156-177).

Sultan Mahmud zamanında Harezm'e idari görevle getirilen Altuntaş'a idare ettiği bölge sebebiyle "Harezmşah" unvanı verilmiştir. Görünüşte Gazne Devleti'ne tabi fakat Harezm'in coğrafi durumu dolayısıyla hakikatte bağımsızdır (Merçil, 1989, s.54). Barthold (2008), özellikle Harezm'in bağımsızlığında vilayetin başında Altuntaş gibi deneyimli bir askeri komutan ve hükümdar bulunmasına bağlar ve Altuntaş'ın Harzem valiliğine getirilince çevredeki göçebelerin istilalarını başarıyla uzaklaştırdığını belirtir (s.264).

Abbasi Halifeliğinin dağılmasından sonra kurulan en büyük imparatorluğun Gazneli İmparatorluğu olduğu düşünülmekte ve Sultan Mahmut döneminde en geniş sınırlara ulaştığı ileri sürülmektedir (Nazım, 1931, s.168). Sultan Mahmut otuz üç yıllık hükümdarlığından sonra yerine oğlu Sultan Muhammed'i veliahtı tayin eder. Ancak Sultan Mahmut vefat ettikten sonra yerine geçen Sultan Muhammed'in (1030) gözaltına alınması ve devletin yönetiminde isteksiz olması sebebiyle saltanatlığını bırakınca yerine Sultan Mesud tahta geçer (1030-1040). (Zeki, 2019, s.12-17). Sultan Mesud, Harezmşahı Altuntaş öldükten sonra Altuntaş yerine Harezm'e oğlu Harun'u tayin eder. Fakat bu

tayin o bölgenin doğrudan doğruya Harun'un idaresinde olması demek değildir. Sultan Mesud artık Harezm'i kontrol altına almak ister ve bu sebeple de oğlu Said'e Harezmşah unvanını verir. Harun ise Said'in vekili olur (Merçil, 1989, s.59). Hârûn, Harizm'i onun nâibi (halîfetü'd-dâr) sıfatıyla idare etmektedir (Özaydın, 1989, s.548; Barthold, 2008, s.265; Barthold,1990, s.316-317).

Harezm hakimi Harun, 1034 yılında Sultan Mesud'a itaatsizlik eder. Sultan Mesud bunu sona erdirmesi için haber gönderir. Ancak o sırada Harun'un müttelikleri olan Selçuklulardan Tuğrul ve Çağrı Beyler bir çok asker, çadır ve sürüleriyle ona yardım etmek için Harezm hududuna gelir. 1035 yılında Harezm merkezi Gürgenç'de (Ürgenç) çıkan karışıklık Altuntaş adamları tarafından önlenmiştir. Karışıklıklar önlendikten sonra Harun'un Handan lakaplı kardeşi İsmail emirlik tahtına oturur (11 Mayıs 1035). Sultan Mesud kendi tarafına çekebilmek için İsmail'e ve devlet ileri gelenlerine mektuplar gönderdi ise de bu bir fayda sağlamaz ve Gazneliler için Harezmliler olan ilişkilerinde gerilim süreci başlamıştır (Merçil,1989, s. 60-61).

Şah Melik 12 Şubat 1041'de Hârizm'e saldırır. Bu saldırısı sonucu başarı elde eden Şah Melik, Harezm'in başşehri Gürgenç'te hükümdar ilân edilir. İsmâil ise Harezm'i terketmek zorunda kalır ve Selçuklular'a sığınır. Böylece Altuntaş ailesi sona erer (1041) (Özaydın, 1989, s.58).

G.2.2.2.4. Anuştigin Harezmsahlr Hanedanlığı



Fotoğraf 1: Harezmsahlrın yayıldığı coğrafi saha

Harizm ve İran'da 1097-1231 yılları arasında hüküm süren Türk-İslâm hanedanlığı Anuştigin Hanedanlığı'dır (Taneri, 1997, s. 228). Bu hanedanlık:

1.Harezmsahlr Devleti'nin başında sülâlenin kurucusu olan Büyük Selçuklu İmparatorluğunun genel valisi Kutbüddin Muhammed (1097-1127)

2. Atsız (1127-1156)

3.İl-Arslan (1156-1172)

4. Tökis (1172-1200)

5. Alaü'd-din Muhammed (1200-1220)

6. Celâlü'd-din Harezmsahlr (1200-1231), harezmsahlr olmuşlardır. Nuş Tegin (Anuştigin) Garçai'nin soyundan gelen Harezmsahlr sultanları Oğuz boyunun Beğdili,/Beydili oğullarına mensuptur (Hemadânî, 2022, s. 41). Anuştigin Garceî Selçuklu Devleti Harezmsahlr valisi idi öldükten sonra oğlu Kutbüddin Muhammed 1097'de Harezmsahlr valiliğine atandı ve Harezmsahlr unvanını almıştır (Eşmuradov, 2011, s.43). Horasan Valisi Habeşî b. Taştâr tarafından Harezmsahlr valiliğine Kutbüddin'in gelmesiyle 629 (1231) yılına kadar hüküm sürecek olan Hârizmsahlr hânedanının temeli atılmıştır (Özaydın, 1997, s.218).

Kutbüddin ve'd-dünya, Ebü'l-feth, Muînü emîri'l-mü'mînin lakaplarıyla da anılan Harezmsâhı, Selçuklu sultanlarının emirlerine harfiyen uymuştur. Müsbet icraatı ile Harez'm'de mevkiini sağlamlaştırıp nüfuz ve otoritesini arttırmış, böylece sülalesinin gelecekteki faaliyetine zemin hazırlamıştır (Taneri, 1997, s.229). Otuz yıl boyunca Sultan Sencer'e sadakatle hizmet etmiş, liderliğinde yapılan tüm savaflara aktif olarak katılmıştır (Shamsutdinov, 2010, s.205).

Kutbüddin ölümünden sonra ise oğlu Atsız Harez'm valiliği makamına geçer. Barthold'a (2008) göre ise 1127 ya da 1128 yılında babasının yerine geçen Atsız, Harzemşahlar devletinin gerçek kurucusudur (s.304). Kutbüddin Muhammed Harezmsâh'ın aksine Atsız Sultan Sencer'e karşı zamanla farklı politika izlemiştir. Selçuklu hükümdarı Sencer'e ilk yıllarda sadık iken zamanla isyan eder. Bunun üzerine sultan Harez'm'e üç kez sefer düzenler (Reşidü'd-din Fazlullah-ı Hemedani, 2010, s.176; Cüveyni, 2013, s. 256-262). Atsız her defasında sultana yenilse de tekrar toparlanır. Sencer'in, Irak Selçuklu Devleti üzerine yaptığı seferde Abbasi Halifesi ile arası bozulmasını (Mevdudi, 1971, s.35-38) kendi lehine çevirmiştir.

Atsız'ın 551 (1156) yılında vefatıyla birlikte yerine oğlu İl-Arslan geçer ve bir yıl sonra 552 (1157) yılında Sultan Secer'in ölümünün ardından Büyük Selçuklu Devleti yıkılır. İl-Arslan da babasının yolundan giderek yeni hamlelerde bulunmuştur. Irak, Semerkant ve Buhara'da faaliyetler göstermiştir. (Cüveyni, 2013, s.262-264; Kafesoğlu, 1984). İl- Arslan'ın İslam aleminin doğu kısmında en kuvvetli hükümdarı olduğu ileri sürülmektedir. Ancak Harezmsâhlar Horasan'da esaslı başarılar elde edememiştir (Barthold, 1990, s.355-358). İl- Arslan'ın ölümünden sonra oğulları Sultaşah ve Alaeddin Tekiş arasında taht kavgası olur. Alaeddin Tekiş devletin resmi hükümdarı olmayı başarır ve Sultaşah'ın ölümüyle birlikte devletini genişleterek Horasan ve Mazendaran'ı hakimiyeti altına alır (Cüveyni, 2013, s.264-267). 589'da Sultan Ala'ü'd-din Harezmsâh, Kutluğ İnanc'ın teşvik ve kışkırtmasıyla Irak ülkesine (mülk-Irak) göz dikmiştir. Savaştan sonra Tuğrul öldürölür (Reşidü'd-din Fazlullah-ı Hemedani, 2010, s.266-267; Cüveyni, 2013, s.273-274). 1194 yılında Sultan Harezmsâh Irak tahtına oturur (Kafesoğlu, 1984, s.126). Tekiş, tahta geçmesinde Kara-Hıtayların desteği olmasına rağmen onlarla iyi geçinmez. Tekiş, vefat ettiği 1200 yılına kadar hanedanın güçlenmesini sağlayarak dikkate değer bir derecede yükselmeye muvaffak oldu. Fakat

onun saltanatlığından itibaren halifeye karşı cephe alınması Harezmşahların ulemanın otoritesine dayanamamalarına sebep oldu ve oğlunun felaketini hazırladı (Barthold, 1990, s.362-371; Kafesoğlu, 1984, s.128).

Tekiş hayattayken büyük oğlu Melikşah ölmüştür. Bunu üzerine ikinci oğlu Muhammed yerine geçer. Kutbeddin ölümünden sonra Alaeddin unvanını taşır (Barthold, 1990, s.372). Sultan Muhammed'in saltanatın başından itibaren uğraştığı meselelerden biri Karahıtaylar'dır. Yıllarca Karahıtaylar'ın "zulümlerinden" bıkan Buhara ve Maveraünnehir halkı kendilerini kurtarmasına yönelik aldığı teşvik edici mektuplar ve Karahıtay Gürhan'ının Hârezm elçilerine iltifat ve teveccüh göstermekten imtina etmesi Mâverâünnehir'in fethine dair şartların oluştuğuna delalet göstermiştir. Bu hareket sonunda Sultan Muhammed, Buhara'nın yanı sıra Mâverâünnehir'in tüm şehirlerini topraklarına kattı (1210). Bu zafer sonucunda sultan İskender-i Sâni ve Sultan Sancar'ın uzun süren saltanatına atfen de Sancar lakaplarını kullanmaya başladı. İlerleyen dönemlerde Oğlu Celaleddin'e Gazne'nin yönetimini bıraktı. Zamanla hakimiyet sahası Çu Havzasından Hint sahillerine, Kafkas Dağlarına ve Bağdat civarına kadar uzandı öyle ki hutbede isminin zikredilmediği ve hükmünün geçerli olmadığı İslam dünyasındaki tek önemli yer halifenin idaresindeki Bağdat idi (Doygun, 2019:LXXXV- LXXXVII).

Sultan'ın üç oğlu, Celalleddin, Ak-sultan ve veliaht Uzlagşah'tan sadece oğlu Celaleddin'i veliahtı tayin eder (Kafesoğlu,1984, s.283). Sultan Muhammed'in en büyük oğlu Sultan Celaleddin Mengüberdi, Türk devletlerinin devamlılık ve bütünlük arzettiğine inanan kendisini Büyük Selçuklular'ın mirasçısı kabul eden, İslâmiyet'i savunan kahraman bir Harezmşah'tır. (Taneri, 1993, s.250). Celaleddin Mengüberdi, kısa hayatı boyunca 20'den fazla savaşa katıldı. On üç yaşından itibaren sadece iki savaşta yenildi (Abdirimov, 2021c, s.101). Moğollar ile yapılan savaş sonrası Anadolu Selçuklu Sultanı I. Alâeddin Keykubat ile arası bozulması sonucunda 1230'da meydana gelen Yassı Çimen savaşını da kaybetmiştir ve etrafındaki orduların dağılmasına sebep olmuştur (Bozan,2012, s. 155-157).

Moğolların Celaleddin'i yenmeleri ve onun topraklarını ele geçirmeleri büyük önem taşımıştır. Öyle ki "Moğolların Gizli Tarihi" adlı eserde Ürgenç'i ele geçirdikten ve Celaleddin'i yendikten sonra Borçu Muhali, Şigi-hutuhu Cengizhan'a şunu söylediler:

“Biz (şimdiye kadar) hiç kimseye tabi olmamış (yenilmemiş) olan Müslüman halkının sultanını yenmiş, onun halkını ve şehirlerini almış bulunuyoruz...”(Temir, 1986, s.183).

Celaleddin, Moğolların kendini takip etmesi sonucunda Gence’ye gider ancak orada kalmayı uygun bulmayarak el-Cezîre’ye inmeye karar vermiştir. Daha sonra Aras-Eleşkirt-Malazgirt-Hani yolunu takip ederek Âmid önüne gelir (1231). Moğollar ise Bargiri-Ahlat yolundan inerek bir gece sabaha karşı Dicle Köprüsü kenarında Celâleddin’e baskın yaptılar. Celâleddin’in bütün maiyeti öldürüldü veya dağıtılır, kendisi de Meyyâfârikîn tarafına kaçmıştır. Ölümü hakkında çeşitli rivayetler vardır (Taneri, 1993, s.250).

Ravzatu’s Safâ’nın “Hârezmşâhlar” (2022) eserinde de Celâleddin’in ölümü hakkında çeşitli rivayetler olduğu görülür. Bazıları “Kûhistân’a gittiğini, dinlenmeye çekildiğini, atına ve elbisesine tamah eden Kürtlerin, sinesine/göğsüne vurdukları bir mızrakla öldürdüklerini” söyler. Bazıları ise “tasavvuf ehlinin libasını giyerek onlara karıştığını ve oradan seyahat ettiğini” rivayet ederler (s.221).

Sultan Celâleddin’in 1231 yılında gerçekleşen ölümü, 140 yıl süren Anuştekin ailesinin de yok olmasına sebep olmuştur (Muhammedjanov, 2004, s.185). Gül daha sonraki dönemi şu şekilde değerlendirir:

Harezmşahlar Devleti’nin yıkılmasından sonra geniş bir coğrafyaya yayılan Harezm Türkleri özellikle Anadolu, Suriye ve Filistin bölgesinde önemli rol oynarlar. Yassı Çimen Savaşı’ndan sonra Anadolu Selçuklularının hizmetine giren Harezmîliler Urfa, Harran ve Rakka’ya sahip olurlar. Daha sonraki süreçte Mısır Eyyubileri ile birleşen Harezmîliler Kudüs’ü 1244 yılında Haçlılardan alırlar (2006, s.95).

G.2.2.3. Moğol İstilas ve Sonrasında Harezm

Harezm bölgesine verdikleri büyük yıkımlarla anılan bir diğer istila Moğol istilasıdır. Moğolların bölgeye verdiği ağır tahribat hiç şüphesiz halfe geleneğine dair bilgilere ulaşmamıza da engel olmuştur. Dönemin iki büyük devletinin ilişkileri 1215 yılına dayanmaktadır. Cengiz Han Moğol topraklarını genişletmekte ve Çin’e karşı da zafer kazanarak şöhretine yenilerini eklemektedir. Muhammed Harezmşah da İran ve Maverâünnehir’de elde ettiği başarılarından sonra gözünü Çin’e diker. Cengiz’in Çin’i ele geçirmesini teyit etmek ve bilgi almak için Bahaeddin Razi başkanlığında bir elçi

gönderir. Cengiz Han elçileri nezaketle karşılar ve Harezmşahı batı hükümdarı olarak kabul ettiğini ifade eder (Barthold,1990, s.418; Muhammedjanov, 2004, s.168).

Otrar hadisesi iki devletin arasındaki ilişkilerin kopmasına sebep olur. Moğol kervanının Otrar'da öldürülmesi üzerine Cengiz Han suçluların teslimini ve malların tazminini istemiştir. Alâeddin bu teklifi reddettiği gibi gönderilen elçileri de öldürtmüştür (1218) (Taneri,1997, s.229-230).

XIII. yüzyılının başında Harezm kuzeybatı ve batı sırası Aral Denizi ve Hazar Denizi (Kespi Denizi) kıyılarından başlayıp güneybatı da Irak'a kadar uzanmaktadır. Güneydoğudaysa Gazne bölgesinin kuzeybatısı ile Yedi Su ve Daşlıkça'ya kadar uzanmaktadır (Muhammedjanov, 2017, s.62). 1218 yılından itibaren Moğollar ile Harezmşahların ilişkileri kötü olmuş daha sonra Harezmşahların şehir ve köyleri birbiri ardına işgal edilmiştir (Abdirimov, 2021c, s.57). Moğol işgalleri o kadar şiddetli olmuştur ki Ürgenç'te sadece iki bina ayakta kalmıştır (Starr, 2021, s.557). Cüveyni, *Tarih-i Cihan Güşa* adlı eserinde Moğolların vermiş olduğu tahribatı aktarırken Moğolların karşılarına her çıkana öldürdüklerini, meslek ve sanat sahibi yüzbinden fazla kimseyi ayırdıklarını, kadınları ve küçük çocukları esir aldıklarını, şehri yıktıklarını yazmaktadır (2013, s.150-151). Ancak kısa bir süre sonra tekrar Ürgenç'in tekrar toparlandığı İbn Battuta'nın seyahat notlarından anlaşılmaktadır. "...Huvarezm'e [=Harizm] geldik. Türklerin en büyük, en güzel ve en bakımlı şehirlerindendir burası. Temiz çarşıları, geniş caddeleri, sayısız binaları ve eşsiz sanat abideleri ile muhteşem bir şehir"(2004, s.519) olarak ifade edilmektedir.

Cengiz Han'ın dört oğlundan biri olan Cuci, İslami kaynaklarda Cuci ulusu olarak ifade edilir ve bu ulusun sınırları içerisinde Ürgenç şehriyle Harezm yer almaktadır (Yakubovskiy, 1976, s.44). Gürgenç ve Deşt-i Kıpçak Cengiz'in isteğiyle Cuci'ye verilmiştir Cengiz Han, Harezm'in bu bölümüyle birlikte İrtiş'ten İtil'e kadar Batı Sibirya'yı oğlu Cuci'nin idaresine vermiştir. Cuci Han 1227'den 1783 yılına kadar Deştikıpçak'ta hüküm süren hükümdarların hepsinin atası (Kafalı, 1993, s. 78-79) olduğu ileri sürülmektedir.

Kaynaklarda on sekiz çocuğu olduğu düşünülen Cuci Han'ın vefatından sonra oğlu Batu hükümdar olmuştur. Öte yandan "Altın Orda Devleti'nin kurucusu hakkında tarihçiler farklı görüşler ortaya koymuşlardır. Barthold, Grousset gibi tarihçiler pek çok

bakımdan Batu'nun Altın Orda Devleti'nin kurucusu olduğunu belirtmektedirler. Batu'nun uyguladığı iç politika ve oluşturduğu kurumlar ile devletin kurucusu olduğu görüşündedirler. Rus tarihçi G. Sablukov ise Ulus'un kuruluşunu kesinlikle Cengiz Kağan'ın oğlu Cuçi ile ilişkilendirmektedir" (Gül, 2019, s.33). Yakubovskiy (1976)Altın Orda tabirinin başlangıçta Cengiz Han'ın ordusu için kullanıldığını daha sonra anlam değiştirerek esasen Batu tarafından kurulan Cuçi ulusuna verildiği fikrinin ortaya çıktığını ileri sürmektedir. Ancak ona göre Cuci ulusunun adını taşımasına rağmen devletin mukederattında hiçbir ol oynamaz. Esasen ilk hanı ve Altın Orda'yı kuran Batu'dur (s.44-53).

XIV. yüzyılda Altın Ordu Devleti'nin başına Mengü Timur'un torunu Toğrulca'nın oğlu Özbek tahta çıkar. Şiddetli bir siyaset yürüten Özbek, desteğini aldığı emiri Kutluğ Timur'u Harezm valisi yapar (Yakubovskiy, 1976, s.72-73). Kutluğ Timur Özbek Han'a fikri ve askeri anlamda destekler. Kutluğ Timur'un vefatından sonra Harezm Kongratların eline geçer. Emir Timur hükümdarlığı ve Altın Orda Hanlığı arasında Kongrat Sufileri devleti kurulur. Harezm'in kuzey Altın Orda'ya; merkezi Kat kalesi olan Güney Harezm Çağatay ulusuna tabi olur. (Muhammedjanov, 2004, s.211). Cuci oğulları da kendilerine ait bölgenin idaresini Kongrat kabilesi beylerine vermişlerdir (Aka,2020:22).Kutluğ Timur'dan sonra Kongratlardan Nagaday Noyan ve onun ölümünden sonra ise Hüseyin Sûfî (Ak Hüseyin) ve Yusuf Sufî (Togan, 1951, s.36) Harezm yönetiminde etkili olmuştur. Altın Orda ile Orta Asya İmparatorluğunun uğruna çekiştikleri iki ana bölge Orta Asya'da Harezm ile "Transkafasya"da Azerbaycan'dır. Timur ile Toktamış arasındaki çatışma başladığı zaman her iki bölge de muhtardır. Her ikisinde de mahallî bir hanedan hüküm sürmektedir. Bunlar Harezm'de Sufilerdir (Vernadsky, 2007, s.735). Yıllarca bölgede hüküm süren Çağatay Hanlığı 1326 yıllarından sonra sorunlar yaşamaya başlar. Çağatay Hanlığının son güçlü hükümdarı olarak bilinen, Müslüman olduktan sonra Alaeddin adını alan Tarmaşirin (1326-1334) döneminde devletin işleyişi bozulur (Özkan, 2022, s.15). Bunu fırsat bilen Emir Timur tarih sahnesinde yerini alır.

G.2.2.4. Emir Timur Zamanı ve Sonrasında Harezm

Nizamüddin Şamî *Zafername'de* (1987) verdiği bilgiye göre Çağatay soyuna mensup (s.115) olan Timur, ilk defa adını 1360 yıllarında duyurmuş ve tahta oturması 9

Nisan 1370 yılında olmuştur (Aka, 2020, s.16-22). Emir Timur ile Kongratları karşı karşıya getiren hadise Kat ve Hive'nin eskiden Çağatay Hanlığına ait olması ve o bölgeyi Kongratlıların terk etmesini istemesidir. Lakin Hüseyin Sufi bunu kabul etmediği gibi, savaşı tahrik edici sözler sarf etmesi üzerine Timur, Harezm'e sefer düzenler (1371) (Nizamüddin, 1987, s.77-78; Aka, 2020, s.22). Timur Harezm'e sefere çıkmadan önce "Timur'un Günlüğü"nde "akıl sormak için" tarikat pirlerinden (Nakşibendi pirlerinden biri) Emir Külal'in huzuruna çıktığını ve "Pir", Timur'a Harezm'e gitmesini tavsiye ettiğini yazar. Günlükte eğer "düşmanlara" karşı zafer elde ederse Semerkant'ın bir yıllık mahsulünü püre vermeyi niyet ettiğini yazmıştır (2010, s.30-31).

Timur'un ilk seferinden sonra Harezm'de hüküm süren Kongratlı Hüseyin Sufi ölür. Daha sonra yerine kardeşi Yusuf Sufi geçer. Timur'a itaat eder ancak zamanla ahdine vefa etmeyince Timur yeniden Harezm'e ikinci kez yürümek zorunda kalmıştır (Aka, 2020, s.22). 1373 yılında ikinci kez yürüdüğünü işitince Yusuf Sufi pişman olur. Kızı Hondzade'yi Timur'un oğluna verir ve böylece iki hükümdar barışırlar. Ancak bu Harezm'e düzenlenen son sefer olmaz. Timur Harezm'e üçüncü seferini Türklerin Lu (Ejderha) yılında düzenler. 1379 yılında Emir Timur, Türklerin "İski Öküz" adı verdikleri Deryay-ı Köhne'den geçerek Yusuf Sufi ile muharebe eder. (Nizamüddin, 1987, s.77-352). Timur, Harezm ve civarına 1372-1378 tarihleri arasında beş sefer düzenlemiştir. Bu seferler ile Çağatay Hanlığının bölgedeki topraklarına hakim olmuş, Deşt-i Kıpçak ve Maveräünnehir coğrafyaları arasındaki ticari bağlantıları koparmamış ve de Harezm'deki din ve bilim adamlarını beraberinde getirerek Semerkant'ta kültür ve medeniyetin gelişmesini sağlamıştır (Yoska, 2019, s.107). Öte yandan Timur'un Altın Orda'ya karşı giriştiği seferlerin sonucu, Altın Orda için askerî olduğu gibi ekonomik bakımdan da felâket olmuştur (Vernadsky, 2007, s.757).

Emir Timur her ne kadar Altın Orda'ya bastırsa da Kongratlar üzerinde tam hakimiyet sağlayamamış, her defasında Kongrat sülalesi karşı çıkmış ve Cuci soyuna bağlı kalmıştır. Muhammedjanov'a göre Emir Timur Maveräünnehir ve Harezm'deki siyasi bölünmelere son verip Sırderya'dan Aral'a kadar olan halkları tek bir devlet altında birleştirir. Timur'dan sonra Harezm Altın Orda'nın etkili emirlerinden İdikut Özbek tarafından işgal edilir (2004, s.212-242). Harezm'in kuzeyi Deşt-i Kıpçak'ta hüküm süren Özbek Hanı Ebu'l Hayr Han tarafından ele geçirilir. Emir Timur'un ardından

1460'dan sonra Timurlu Mirzaların çekişmelerine sahne olur. Bu yıllarda Harezmi Cuci ulusu hanları ve Kongrat beyleri tarafından yönetilmektedir (Özkan, 2022, s.15).

Göçebe Özbekler XVI. yüzyıl başında önce Harezmi ve Maveraünnehr'i ardından Horasan'ı ele geçirerek Timur hakimiyetine son verdiler (Aka, 2020, s.170). Özbekler'den Şeybânî Han (Şeybak Han) 1502'de Harezmi'i işgal edip bozkır boylarının yönetimine bıraktı. Bâbü'r'ün bütün gayretlerine rağmen Harezmi ve Mâverâünnehir Özbek hâkimiyetinden kurtulamadı (Özaydın, 1997, s.219). Safevi Hakimeyetine giren Harezmi, Hive, Vezir, Hazarasp ve Ürgenç şehirlerini kendilerine bağladı. Harezmi halkı Şîi yönetimine dur diyebilmek için Yedigâr Şibanilerin başında duran İlbars'a hanlık teklif ettiler ve bu teklifin kabul edilmesinin ardından Safevi mücadelleri başlayıp Harezmi'deki Safevi yönetimine son verildi (Özkan, 2022, s.21-22).

G.2.2.5. Hive Hanlığı ve Rus İşgali Döneminde Harezmi

Halfe geleneğinin şekillenmesinde Hive Hanlığı ve Rus işgali döneminin büyük etkisi söz konusu olmuştur. Halfelerin iki gruba ayrılması, icralarında müzik aletleri bakımından değişiklikler, halfelere verilen cezalar bu iki döneme rastlamaktadır. Ayrıca Rus işgali sonrasında tarihi kaynakların bölgeden götürülmesi de bir diğer altı çizilmesi gereken husustur. Tarihe baktığımızda XVI-XIX. yüzyıllar Harezmi'nin gerileme devridir. 1511'de Batı Sibiryâ Özbek hanlarından Yedigâr Han'ın oğlu İlbars Han Harezmi'i ele geçirmiştir. Hive Hanlığı (Arapşahlar) adıyla tanınan bu mahallî hânedan 1740 yılına kadar Harezmi'e hâkim olur. Arapşahlar döneminde Harezmi 1538'de Özbek Hanı Ubeydullah Han'ın, 1593-1598 yıllarında II. Abdullah Han'ın istilâsına, zaman zaman da Kalmuklar'ın saldırılarına maruz kalmıştır (Özaydın, 1997, s.219).

Harezmi Hanlığı olarak da bilinen hanlık (Saray, 1998, s.167), 1512 yılında Şeybani Han'dan ayrılan bir grup Özbek İlbars Han'ın önderliğinde Harezmi'nin Vezir şehrinde bağımsız bir hanlık kurmuştur. Daha sonra bu hanlığa Hive Hanlığı adı verildi. Yeni kurulan Hive Hanlığının başkenti başlangıçta Vezir, Köhne Ürgenç ve sonra Hive şehirleri oldu (Matniyazov vd. 1999, s. 12).

İlbars Han'ın ölümünden sonra çok fazla han değişikliği olması yönetimde boşlukların oluşmasına sebep oluyordu (Özkan, 2022, s.24). Buhara, Hive ve Hokand Hanlıkları arasındaki mücadeleler yaşanmış, Hive Hanlığı dönem dönem Buhara'ya seferler düzenlerken Buhara Hanlığı da Hive Hanlığını geçici süreliğine işgal etmiştir

(Özkan, 2021, s.42-56). XVI. yüzyılın başından itibaren süren iki hanlık arasındaki üstünlük mücadelesi ilk kez Muhammed Han Şibani'nin (1500-1510) döneminde olmuştur (Çelik, 2009, s.192).

Rusya İmparatorluğunun Türkistan hanlıklarına olan ilgisi XVIII. yüzyılın başlarına kadar gitmektedir. Hive Hanlarının komşuları olan Buhara emirleriyle sürekli çekişme halinde bulunmaları ve Rusya'dan himaye talep etmek zorunda kalmaları Çarlık Rusya'nın bölgeye olan ilgisini daha da arttırmıştır. Rusya'dan himaye taleplerinin ilki Hive Hanı Sah Niyaz Han (1698-1702) tarafından olmuştur (Hasanov, 2022, s.69).

Rus Çarı I. Petro Prens Bekoviç'i 1717 yılında Rusya'nın himayesine girmeleri için Hive Hanlığına gönderir. Bunun üzerine karşı karşıya gelen güçler üç gün boyunca savaş yaparlar ve Hiveliler yenilir. Anlaşma sonrasında Han Şirgazi, Bekoviç'e hanlığın içerisine Rus askerilerini yerleştirmesini ister. Bekoviç birliğindeki subaylara bunu tehlikeli görüp kabul etmek istemeseler de Bekoviç kabul eder. Hive Hanlığı bu taktikle Rusları yener (İvanov, 2020, s.70-71; Hasanov,2022, s.69-74).

Tam bu noktada Frederick Burnaby'in yorumuna kulak verilmelidir. "Rusların söylediği bazı şeylere inanacak olsaydık, Hivelileri her zaman saldıran taraf olarak görürdük. Maalesef, bu Orta Asya Hanlığı üzerine ilk saldırının Çar'ın tabası tarafından yapıldığını çoğu kişi bilmiyor. Bahsettiğimiz saldırı on altıncı yüzyılın sonunda meydana gelmiştir" (Burnaby, 2021, s.161) şeklinde ifade edesi ise Rusların ortaya attığı düşüncelerin yanlışlığına dikkat çekmektedir.

XVIII. yüzyılda Safeviler ve Hive Hanlığı arasında yaşanan mücadeleler neticesinde 1747-1757 arasında Safeviler Hive Hanlığını işgal altına almışlardır (Hayit, 1975, s.29). Harezm'de Kongratlar, Mangıtlar ve Türkmenler arasındaki hakimiyet mücadelesi bütün kaynakların tükenmesine ve halkın zor durumda kalmasına sebep olmuştur. 1757 yılında Hive Hanlığının tekrar Buhara'ya bağlanması gündeme gelmiş

Buhara Han'ı yedi yıl hüküm sürecektir olan Timur Gazi Han bölgeye atamıştır (Çelik, 2009, s.193).



Khiva Khanate (1511-1920)

Fotoğraf 2: Hive Hanlığı (1511-1920)

Hive Hanlığının toprakları XIX. yüzyılın ilk yarısında sürekli değişmiştir. Türkmen, Kazak ve Karakalpakların yaşadığı bölgelerin dahil olmasıyla ülke sınırlarını genişlemiştir (İvanov, 2020, s.113). Muravyov'a göre Hive Hanlığının mutlak hakimiyet sınırı Amuderya'nın sol kenarından kuzeye doğru Aral gölü, güneydoğuda Buhara Emirliği, güneybatıda ise Türkmenlerin Teke boyunun bulunduğu Karakum çölüne kadar olan bölge oluşturmaktadır. Amuderya'nın sağ tarafında kalan Karakalpaklar da Hive Hanlığına bağlıdır (Hasanov, 2022, s.123).

1869 yılında Kafkasya'dan gelen Rus birlikleri bugünkü Türkmenistan'a Hive topraklarına girerler ve Krasnovodsk limanını kurarlar (Roy, 2018, s.65). Hive Hanlığı, Rus birliklerinin Orta Asya içlerine ilerlemesiyle durumun dezavantajlı hale geldiği Kazak bölgelerine yönelir. Daha önce Hive'nin tebaası sayılan Kazaklar Rus birliklerinin bulunduğu bölgelere göç ederler. Bu tür göçleri önlemek için han, 1869 yılında asker

sevk etmiştir. Kazak bölgelerindeki egemenlik mücadelesi hanlığın Rusya himayesine girmesiyle sona ermiştir (İvanov, 2020, s.133-134).

1873 yılında Hive Hanlığının Rus Kervanlarına yaptığı baskı sonucunda Çar Ruslar Hive üzerine yürüme kararı alır (Özkan, 2022, s..91). I.A. Mac Gahan, Genaral Kaufmann kumandasında 1874 yılında Hive üzerine altıncı sevk yapıldığını ifade eder (2020, s. 203).

Yüzyılın sonunda, Rus denetimindeki Orta Asya dört birime bölünmüştür: Bozkırlar Genel Valiliği (bugünkü Kazakistan'ın kuzey doğusu); Türkistan Genel Valiliği (Taşkent, Semerkant, bugünkü Tacikistan'ın kuzey ve doğusu) ki buna Transhazar vilayeti (bugünkü Türkmenistan'ın merkezi) de dahildir; son birim ise Hive ve Buhara'dır (Roy, 2018, s.66).

Bu parçalanmadan ve daha sonrasında baş gösteren 1917 Bolşevik İhtilâli'nden¹⁰ sonra Abdullah Han Moskova'ya götürülmüş ve hanlığa son verilerek 26 Nisan 1920'de "Harezmi Halk Cumhuriyeti" ilân edilmiştir. Ülke 5 Eylül 1921'de "Harezmi Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti" adını almıştır. 1924'te Hıve Hanlığının doğu kesimleri Özbekistan Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti'ne, batı tarafı da Türkmenistan Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti'ne bırakılır (Özaydın, 1997, s.219). Ve ülkenin toprakları Harezmi, Özbekistan, Türkmenistan, Karakalpakistan arasında paylaşılmıştır (Saray, 1998, s.170).

Türkistan'da 1924 yılında millî sınırlar çizilerek; Karakalpak, Özbek, Kumuk, Tatar gibi ayrı ayrı cumhuriyetler kurulur (Roy, 2018, s.8-10). Ruslar, Türk Cumhuriyetleri'nin sınırlarını çizerken özellikle tabii sınırları değiştirerek etnik yapıyı parçalamıştır. Çok sayıda Özbek (1.500.000) Kırgızistan'da, Kazak grupları Özbekistan'da (750.000 ile 1.000.000) bırakılır. Başkürdistan'da Tatarları iskan ederek iç çarpışmalara zemin hazırlamıştır. Çizilen sınırlara göre Özbekistan toprak paylaşımı konusunda daha fazla kazanım elde etmiştir. Amuderya Nehri açısından Ürgenç şehrinden yukarısını ve nehrin Sovyet sınırından aşağı kısmı için bir hak yahut talepte bulunulmamıştır. Bu alanlar Türkmenlere bırakılmış ancak sonrasında Hive'nin Ürgenç

¹⁰ Çalışmamızın Birinci Bölümünde Sovyet Döneminin dinî, ideolojik, sosyokültürel ve sosyo-ekonomik açıdan bölgeye etkisini değerlendireceğimiz için bu kısımda sadece tarihi dönemler hakkında kısa bilgi verilmiştir.

dolaylarındaki verimli vaha arazileri Karakalpak Otonom SSC sınırlarına dahil olmasına rağmen bu bölgeleri kendilerine verilmesi gerektiğini ve hakları olduğu iddia edilmiştir (Kara, 2021, s. 135-136).1926 yılına gelindiğinde yeni bir yapı oluşturuldu. Bu yeni düzen içerisinde on bölge kuruldu (Harizm , Buhara, Orta Zerefşan, Semerkant,Taşkent, Hucend, Kokond, Endican, Surhanderya, Kaşkaderya) (Muhammedcanov, 1997, s.112).

Tüm Türkistan olduğu gibi Özbekistan da Sovyetler Birliği Komünist Partisinin ¹¹denetimi altında bulunuyordu. 1924 yılında İosif Stalin ‘in iktidar olmuştur ve iktisadi büyümenin diktatörlükle yapılacağı süreç başlamıştır (Albertini, 1990, s.58). 4 Aralık 1924 tarihinde, Türkistan terimi tarih kitaplarından kaldırılmış ve kullanılması yasaklanmıştır. Sadece Kazakistan’daki küçük bir kasaba ile Harezmi bölgesindeki bir köy bu ismi muhafaza edebilmiştir (Kara, 2021, s.159).1925 yılında Ziraat Halk Komiserliği kurulur ve bu toprak reformu ile vakıf toprakları ele geçirilmiştir (Raşid, 1996, s.82). Dolayısıyla toprak sahiplerinin elinden toprakları alınmıştır. Stalin döneminde Kafkaslar ve Orta Asya’nın demografik yapısıyla da oynanmış, bu durum özellikle de Orta Asya’da yeni sorun alanlarının açılmasına neden olmuştur (Kara, 2021, s. 144).

II. Dünya Savaşı’ndan galip çıkan Sovyetler, dine karşı çephe almaya başlar. Nikita Kruşçev’in 1953 senesinde Komünist Parti’nin başına gelmesi ve 1958 senesinde SSCB’nin Bakanlar Kurulu’nun başkanı olmasıyla din karşıtı tutum bir adım daha ilerlemiştir. Özellikle Saçlı İşanlar ve Laçınlar bu politikadan çok etkilenmişlerdir (Kadyrov, 2019, s.67). Kruşçev inanca gösterdiği tepkiler ve tarih yazıcılığına verdiği zarar ile tanınmaktadır.

1964 Leonid Brejnev dönemi başlamıştır. Siyasi, baskılar yaptığı gibi Türk kimliğinin yok olmasına çalışmış Türk ve Rus evliliklerinin yapılması için halk zorlanmıştır. Ancak bu politika Brejnev başarılı olamamış ve Türkmen-Rus çocukların %90’ı Türkmen olarak nüfuslara kaydedilmiştir (Uludağ, 1992, s.37). Gorbaçov’un iktidarı öncesinde 15 aylık Andropov ve 13 aylık Çernenko dönemleri yaşanmıştır Brejnev dönemi, halefi Kruşçov dönemindeki yumuşama politikalarına son verilerek,

¹¹ Rusya’daki Sosyal Demokrat İşçiler Partisi 1924’te Sovyetler Birliği Komünist partisi adını aldı, Bolşevik ifadesi 1932’de terk edilmiştir (Kara,1999, s. 89).

tekrar sıkı disiplinle SSCB'nin üretim artışıyla ilgili sorunları aşmaya çalıştığı bir dönem olarak yaşanmıştır. Gorbaçov, SSCB'nin başına geldiğinde başlattığı, *glasnost* ve *perestroyka* olarak adlandırdığı reformlarla hem olumlu hem de olumsuz anılmış başlattığı reformlar ise sistemin çözülmesine yol açmıştır (Yoğurtçu, 2020, s.974-975).

Sovyetler Birliği sisteminin çöküşüyle birlikte 31 Ağustos 1991 tarihinde Özbekistan Cumhuriyeti bağımsızlığını ilân etti. 20 Aralık'taki referandumda Özbekistan Cumhuriyeti'nin ilk cumhurbaşkanı seçildi. Ülkede 100'den fazla milletten oluşan insan yaşamaktadır (Şahin,1997, s.113).

Görüldüğü üzere köklü bir tarihe sahip olan Harezmi bölgesi kilometrelerce genişlikte bir coğrafyaya yayılmış çeşitli kültür ve milletlerle etkileşimleri olduğu gibi farklı topluluklar tarafından da yönetilmiştir. Halfe geleneği de bu yapı içerisinde şekillenmiştir. Toprakların işgali, o süreç içerisinde bölgeye verilen tahribatlar, inanç değişiklikleri, ideolojik baskılar bölge halkını dolayısıyla halfeleri de etkilemiştir.

G.2.3. Özbekistan Harezmi Bölgesinin Coğrafi Yapısı ve Sosyo-Ekonomik Durumu



Fotoğraf 3: Özbekistan Cumhuriyeti

Özbekistan'ın yüzölçümü 447.400 km² olan bu Türk cumhuriyetinin önemli kentleri başşehir Taşkent, Semerkant, Fergana, Buhara, Karşi, Ürgenç, Nukus, Andican ve Namangan gibi yerlerdir. Sınırları içerisinde ayrıca Karakalpak Özerk Cumhuriyeti

bulunur ki, 165.000 km² kadar olan bu bölgenin nüfusu da 1.850.000 civarındadır (Gömeç, 2022, s. 766). 2023 yılı itibari ile Özbekistan'ın nüfusu 36,407,000'dir (URL.11)

Harezm günümüzde, Özbekistan Cumhuriyeti'nin kuzey bölümünde yer almaktadır. Bölgenin sınır komşuları; Kuzey ve kuzeybatısında Karakalpakistan, güney ve batısında Türkmenistan, güneydoğusunda Buhara bölgesidir.

Harezm, Özbekistan'ın kuzeybatısında, eskiden Aral Gölü'nün en büyük kolu olan Amuderya Nehri'nin aşağı kesimlerinde yer almaktadır. Aral Gölü'nün bugünkü kıyılarının yaklaşık 250 km güneyinde yer alır (Paul, 2012, s. 5). Harezm kelimesi ile kastedilen coğrafyayı ifade ederken bölgenin can damarı olan Amuderya'dan mutlaka söz edilmektedir. Suyun varlığı ya da yokluğu toplumların yaşam biçimlerini, kültürlerini etkiler. Harezm'in bereketli topraklar olarak anılmasında Amuderya'nın etkisi vardır. Amuderya bölgedeki tarımın gelişmesine, balıkçılığın yapılmasına, yerleşik yaşama erken geçilmesine, ticaretin oluşup şekillenmesine, askeri savunma şekline, kültürüne ve insan yaşamına dair daha pek çok unsurunu etkilemiştir. Bu coğrafi özelliğin konumuz bağlamında önemi ise kitabi bir halfe geleneğin şekillenip gelişmesinde özellikle etkili olmasıdır. Yerleşik yaşama erken geçen toplumlar yazılı kültür ortamından faydalanarak geleneklerini şekillendirerek kültür ürünlerini ağırlıklı olarak bu ortam vasıtasıyla aktarırlar. Harezm bölgesinde de kitabi bir geleneğin gelişip şekillenmesinde bu yapının etkisi söz konusudur.

Amuderya deltası da dahil vahanın yüzölçümü 50.000 km² ve bu da Harezm'i Orta Asya'nı en büyük vahalarından biri yapmaktadır (Abdirimov, 2021a, s.8; 2021b, s.12). Harezm, 40-30 kuzey enlemleri 60-62 doğu boylamları arasındadır (Kurbaneyazov, 1997, s. 4). Harezm, İç Avrasya'daki birkaç çöl vahasının en büyüklerinden biridir. Bu bölge ağırlıklı olarak çöl ve bozkırdan oluşur ve iki büyük nehir, Amuderya ve Sırderya ile Zerefşan, Murgab ve Tejen de dahil olmak üzere diğer birkaç küçük nehir tarafından kesilir. Nehirler, Hazar'ın doğu kıyılarından Moğolistan'a kadar güney İç Avrasya'ya uzanan geniş bir çöl kuşağı içinde izole edilmiş vahalar yaratır (Britte, 2016, s.6)

Bölgenin iklimi kuvvetli bir şekilde karasaldır. Maksimum ve minimum sıcaklıklar arasındaki fark 78°'ye ulaşır. Bölgenin ikliminde Aral Denizi önemli bir rol

oynamaz, aksine Kızılıkum ve Karakum ölleri bölgenin ikliminde önemli rol oynar. Bölge topraklarının kumla çevrili olması, hava sıcaklığının 43° ve 45°'ye kadar çıkmasına olanak sağlamaktadır. Vahada yıllık ortalama sıcaklık -12°'ye, güney kesimde 15°'ye ulaşmaktadır (Kurbanniyazov,1997, s.19). Amuderya, Harezm'de mahsul ekimi için tek su kaynağıdır (Christopher, 2012, s. 25).

Harezm'in verimli topraklara ve Amurderya'ya sahip olması ekonominin en önemli sektörünü tarım yapmaktadır. GDP'nin % 67'sini tarım oluşturmaktadır. Bölgedeki çiftçilerin mahsul portföyünde pamuk, buğday, pirinç ve mısır hakimdir. Patates, sebze, meyve, üzüm ve kavun gibi diğer mahsuller üretilmektedir (Manschadi, 2010, s.16). Harezm bölgesinin halkı asırlardır yerleşik hayat yaşamaktadır. Tarımla uğraşmanın yanı sıra nehir kıyılarında yaşayanlar ise balıkçılıkla geçimini sağlamaktadır (Kurbanniyazov, 1997, s.57). Harezm bölgesinde yaşayan halkın erken dönem yerleşik hayata geçmesi halfe geleneğinin şekillenmesinde etkili olmuştur. Göçebe Türk boylarından farklı olarak ritüellerde kitap okunması yerleşik kültürün geleneği şekillendirmesinden kaynaklanmaktadır. Gelenek üzerinde etkili bir diğer husus turizmdir. Harezm bölgesinin dünyanın kadim yerleşim yerlerinden olması, kültürel miras açısından zengin olması dolayısıyla dünyanın dört bir yanından gelen turistlerin bölgeyi ziyaret etmelerine ve turizm endüstrisi açısından da önemli bir merkez olmasını sağlamaktadır. Harezm bölgesine 2019 yılında 420 bini aşkın turist gelmiş ve böylece bölgeye gelen toplam yabancı turist sayısı 2.2. milyonu aşmıştır (Khodjanıyazov, 2021, s.385). Bu bağlam içerisinde sazende halfeler yerli yabancı turistlere tarihî ya da özel alanlarda gösteriler yaparak halfe geleneğini tanıtmaktadır. Aynı zamanda bu turistik gösteriler halfelerin müzik şirketleri ile yurt dışında anlaşma yapmalarına ve yurt dışında gösterilere katılmalarına olanak sağlamaktadır.



Fotoğraf 4: Harezm bölgesi ilçeleri

1 Ocak 2022 tarihindeki verilere göre 1.924.167 nüfusu bulunmaktadır (URL 12) Bölge nüfusunun %92 sini Özbekler,%3.5 Karakalpaklar, Türkmenler, Ruslar, %2.6 Tatarlar vd. oluşturur. 1 Ocak 1995' e kadar bölgede üç şehir vardır (Kurbanniyazov, 1997, s.56-57). Bu üç şehirden biri olan Pitnak (diğerleri Ürgenç, Hive) 2020 yılında kabul edilen kanunu ile Hazarasp şehrinin sınırları değişmiş, Toprakkale şehri kurulmuş Pitnak idari merkezi olmuştur (URL13).

Yukarıda verdiğimiz bilgilerden anlaşılacağı üzere Harezm, antik çağdan itibaren tarih sahnesinde yer almaktadır. Arkeolojik kazılara göre Kelteminar kültürüne (M.Ö. 5500-3500) kadar tarihi dayanan Harezm, bereketli toprakların, güneşin doğdu ülke anlamına gelmektedir. Tarihi antik çağlara kadar uzanan Harezm kimi zaman başka devletlerin yönetim altında var olurken kimi zaman ise bağımsız bir devlet olarak hüküm sürmüştür. Harezm'in İpek Yolu güzergahı üzerinde olması, geniş coğrafyayı kapsaması aynı zamanda topraklarının çok kez işgal edilmesi bölgede inanç ve etnik kimlik bakımında da mozaik bir yapı sergilemesine sebep olmuştur. Harezm toprakları günümüzde ise Özbekistan'ın sınırları içerisinde yer almaktadır. Tüm bu tarihi doku ve coğrafi özellikler içerisinde halfe geleneği var olmuştur. Halfe geleneğinin kadın merkezli olması, tarihi kaynakların bölgeye yapılan istilalarda tahribat uğrayarak yok edilmesi geleneğin başlangıcından itibaren nasıl bir değişim, dönüşüm yaşadığı ya da hangi unsurlarının stabil kaldığını belirlememizde somut verilere ulaştıramamaktadır.

Lakin elimizdeki veriler geleneğin tarihi ve coğrafik arka planına ışık tutmaya nasıl bir süreçte ve düzende var olduğunu anlamamızda yardımcı olmaktadır.

Şimdiye kadar halfe geleneğinin doğup şekillendiği coğrafyanın tarihi özelliklerine yer verdik. Şimdi ise bugüne dek halfeler üzerine yurt içi ve yurt dışında çalışmalar hakkında bilgi vererek konun akademik bağlamdaki konumuna değineceğiz.

G.3 Halfeler Üzerine Yapılan Akademik Çalışmalar

Halfe geleneği köklü bir geçmişe sahip olsa da halfe geleneği üzerine yapılan çalışmalar yakın tarihlidir. Halfeler üzerine yapılan pek çok araştırma birbirinin tekrarı olması sebebiyle ön plana çıkan kaynaklara burada yer vermek istiyoruz. Özbekistan’da folklorik amaçlı sözlü kültür ürünlerine ilginin XIX. yüzyılın ikinci yarısında başlaması da bu bağlamda etkilidir (Mirzayev,1990, s.23). Ancak Macar Türkolog Arminus Vambery, 1867 yılında Harezm’de halfeleri dinler ve bu icra şeklinin İran’dan geldiğini ifade eder (Rozimbeyev,2017, s.68). Dolayısıyla Vambery’inin eserinin erken dönemde halfeler üzerine dikkat çekmiş bir çalışma olduğu ifade edilebilir. Özbek sahasında ise H. Zarif’in Honim Suvçi’den 1930 yılında yapılan saha çalışması öncü araştırmalardan biri olması sebebiyle önem taşımaktadır (Mirzayev,2013, s.226). Jırmunskiy ve Zarifov’un 1947 yılında yayımlanan “Uzbekskiy Narodiny Geroişeskiy Epos” adlı çalışması halfeler hakkında bilgi veren öncü çalışmalar arasında yer almaktadır. Çalışmada halfelerin icra mekânları, icra türleri ve konuları üzerine bilgi aktarılır.

1965 yılında J. Kabulniyazov editörlüğünde “Harazm Halq Qoşıqları” adlı eser yayınlanır. Anaş Halfe’nin (4) ve Acize’nin (7) şiirleri eserlerde yer almaktadır. Nasrullo Saburov’un 1970 yılında Harezmli halfeler üzerine araştırması halfeler üzerine kaleme alınmış müstakil ilk çalışma özelliği sergiler. “Halfalar Repertuvaridagi Yangi Qoşıqlar”. Halfelerin bulunduğu yerleşim bölgelerine dikkat çekerek Sovyet döneminde yazılan koşuklara örnekler sunar.

Ohuncan Sabirov “Ozbek Sovet Folklori Oçerki (1941-1945)” (1971, s. 109-112) adlı çalışmasında dönemin şartlarına şiirlerinde yer veren Saadet Halfe Hudaberganova hakkında bilgi verir. Töre Kiliçev, “Harazmda Nikah Toyları Qoşıqları va Halfalar Icadi” (1985, s.41-45) adlı çalışmasında halfelerin özellikle düğün etrafında söyledikleri yar yarlar üzerinde durmaktadır

Safarbay Rozimbayev de hem müstakil hem de farklı konular içerisinde yer vererek halfeler üzerine çalışmalar yapmıştır. 1971 yılında *Harezm Koşuklarının İdeolojik ve Sanatsal Özellikleri* üzerine yapmış olduğu doktora çalışmasında halfelerin icra ettiği türler üzerine örnekler verir. 1977 “Acizanin Hayati va İcadi Repertuari” (s.6-13) üzerine kaleme aldığı çalışmasında Aciza hakkında kısa bilgi verildikten sonra icra ettiği repertuvarına örnekler sunmuştur. Bu çalışma daha sonra yayımlayacağı Acize repertuvarına hazırlık özelliği gösteren bir çalışmadır. Aynı araştırmacı, 1984 yılında “Halq Dastanları va Halfalar İcadi” (s.9-13) adlı çalışmasında halfeleri üç başlık altında tasnif ederek, Anacan Halfe ile Şükür Halfe’nin repertuvarını karşılaştırır. 1985 yılında yayımladığı “Harazm Dastanları” adlı eserinde ise araştırmacı halfeleri icra şekillerine göre üç başlık altında toplamakta ve halfeler üzerine bilgi vermektedir. 1988 yılında “Acizanin Yangi Tapilgan Şe’rlari” adlı çalışmayı yayımlamıştır. 1996 yılında “Hanım Halfa İcadi” adlı çalışma ile kayda geçmiş en eski halfelerden olan Hanım Halfe ve repertuarı hakkında bilgi vermektedir. Araştırmacı, 2013 yılında “Halfacılık An’analarining Kadimiy İldizlari” (s. 30-32) halfe geleneğinde kısa bir değerlendirme yazısı kaleme alır. Rozimbayev, “Hanım Halfa Hayatining Yangi Sahifalari” (2017, s.84-87). adlı çalışmasında Hanım Suvçi’nin yaşam hikâyesinden parçalar sunmuş, 1920 yılından sonra yeni rejimin hana yakın olanlara verdiği zararı ve Hanım Suvçi’nin bu durumdan olumsuz anlamada etkilenişini ve dolayısıyla sanatına yansımaları aktarmıştır. Rozimbayev, “Harazm Halfaçılıgining Tarihiy İldizlari” (2017, s.66-71) adlı çalışmasında halfe kavramı üzerinde durduğu gibi aynı zaman da halfeliğin Zerdüştilik ile bağlantısına ve tarihsel gelişimine dikkat çekmektedir. Rozimbayev editörlüğünde basılan Acize (2003) ve “Anaş Halfe” (2006) eserleri halfe reperuvarlarını tanıtmak ve gelecek kuşaklara aktarmak açısından önem taşımaktadır. “Acize” adlı eserde; termeler, leperler, koşuklar destandan parçalar yer almaktadır. Anaş Halfe’nin aşk, sevgi, minnet ağırlıklı koşukları ise kitabın içeriğini oluşturmaktadır. Bu kitapta ayrıca Aşık Mahmut destanından parça da yer almaktadır. 2020 yılında “Harazm Halfacılık An’anaları” ve 2021 yılında “Harazm Bahşı ve Halfacılık An’anaları” üzerine iki çalışmayı Nasiba Sabirova ile birlikte yayımlarlar. Her iki çalışmada da gelenek hakkında kısa bilgi verildikten sonra geleneğin önde gelen isimleri biyografilerine ve repertuvarlarından

örneklere yer verilmiştir. Rozimbayev vefar etmeden önce halfe üzerine kaleme aldığı çalışma ise 2021 yılında “Halfa ve Halfacılık Hakkında” (s.3-5) adlı çalışmadır.

Abdullayev, halfeler üzerine yaptığı çalışmalarla özellikle ismini duyurmuş bir başka araştırmacıdır. Araştırmacı, “Mahtumkulu va Özbek Adabiy Muhiti” adlı çalışmasında halfelerin Mahtumkulu’nun şiirlerine yer verdiğini ifade eder (1983, s.32). “Halfalar Repertuari ve Folklor Alaqaları” (1982, s.30-37), adlı çalışmasında tek (yekke) halfeler ve grup (ansambl) halfeler olarak iki başlık altında halfeleri tasniflemekte ve icra şekilleri ve türleri hakkında bilgi vermektedir. Bunun yanı sıra araştırmacı “Halfa” Atamasi Haqida Ba’zi Qaydlar” adlı çalışmasında öncelikle Harezm bölgesinde halfelerin olmalarının ve muhafaza edilmelerinin sebebini irdeler. Kime halfe denir? sorusu üzerinde durduğu bir başka husustur. Halfelerin Zerdüştilik ile ilgili bağlantısı üzerine dikkat çeker (2004, s.49-51). “Söz Sehri” adlı çalışmasının içerisinde yer alan makalelerde halfe üzerine tespitler bulunmaktadır. “Karpadan Halpaga” makalesi, halfe kelimesinin Zerdüştilik inancında mırıldanarak Avesta Gahları okuyan rahipleri ifade eden Sanskritçe kalpa kelimesi ile bağlantısı üzerine kaleme almıştır (2005, s.4-7). “Halfa Asasları Macmuası” adlı çalışmasında Rozimbayev önceliğinde hazırlanan Acize’nin eserinin içeriğine dair notlar aktarır (2005, s.11-17).

K. İmamov, T. Mirzayev vd. “Özbek Halq Agzaki Poetik İcadı” (1990) adlı çalışmalarının “Dastanlar” adlı bölümde halfelere de yer vermektedirler. Bölümde iki tip halfe olduğuna, icra türlerine ve öncü isimlerine çalışmada yer verilmiştir. Bir başka araştırmacı O. Jumaniyazov ise “Halfa” (2002 s.71-72) adlı çalışmasında halfe kelimesinin etimolojisi üzerine odaklanmaktadır. Envar Matniyazov (2016, s.43-47) tarafından kaleme alınan “Halfa Namining Etimologiyası Hususida” adlı makalede, halfe kelimesinin etimolojisi üzerine değerlendirmelerde bulunulmuştur. Ravşanbek Yunusov 2020 yılında yayımlanan “Hive Halfaları” üzerine yapmış olduğu çalışmasında Hiveli bazı halfelerin biyografileri ve notaya aktarılmış bazı koşuk ve termelerden örnekler bulunmaktadır Sanobar Allabergonova, “Özbek Folklorida Halfalar İcadının Orni” (2021) adlı çalışmasında halfelerin tarihi, poetik esasları ile şiirlerin özelliklerini ele alır. Çalışmada halfelerin yeni tasnif denemeleri ve halfelerin merkezleri hakkında bilgiler sunması bakımından farklı bakış açısı getirmektedir. Şarkiya Eşcanova’nın “Tomaris Avlamları” (2021) adlı biyografik çalışmasında bazı kitabi ve sazende halfelere de yer

almaktadır .Nesibe Sabirova, “Harazm Halfalarının Tarihiy İldizleri” (2020:102-106) isimli makalesinde halfelerin tarihsel kökeni, halfeliğe dair görüşler aktarılmaktadır. Araştırmacı 2021 yılında Harazm Bahşıçılık va Halfaçılık Ananaları üzerine yaptığı doktora çalışmasını sunmuştur. Çalışmada halfelerin tarihsel gelişimi, yapılan çalışmalar ve önde gelen geleneğin temsilcilerinin biyografileri yer almaktadır.

S. Kleinmichel, “Halpa in Choresm (Harazm) und atin ayi Ferghanatal 1-2” adıyla 2000 yılında yayımladığı çalışmasını Almanca olarak kaleme almıştır. Çalışmada halfe tiplerinden biri olan kitabi halfeler ele alınmıştır. Kitabın önemli özellikleri kitabi halfeler ile Fergana vadisinde yaşana atin aylar hakkında bilgi vermesi ve verilerin büyük kısmını saha çalışmasında yapılan derlemelerden elde etmesidir. Toplam 362 sayfadan oluşan iki ciltlik kitabın karşılaştırmalı bir çalışma olması, ritüellerde okunan kaynaklara kısaca yer vermesi, halfelerin faaliyet alanlarına dikkat çekmesi, halfe ve atin ayların toplum içerisindeki konumunu belirlemesi bakımından özgün bir eser kategorisinde yer alabilir.

Annette Krämer tarafından 2002 yılında ele alınmış “Geistliche Autorität und islamische Gesellschaft im Wandel” adlı çalışma, Özbekistan’daki kadın dindarlığı üzerine kaleme alınmıştır. Semerkant, Buhara, Hokand, Taşkent, Andican ve Harezm’de saha çalışması yapan araştırmacı, Harezm bölgesinin Bagat ve Hive ilçelerinden 14 kitabi halfe ile görüşmüştür.

Türkiye’de halfe geleneği üzerine dikkat çeken öncü isimlerin başında; Filiz Kırbaçoğlu’nun “Köroğlu Destanı’nın Özbek Varyantları Üzerine Bir Araştırma- Göroğlu’nun Doğuşu, Yunus Peri, Hasanhan, Miskal Peri, Avazhan, Göroğlu’nun Ölümü- (İnceleme- Metinler)” (2000) adlı çalışması ile Mehmet Aça’nın “Özbek Türklerinin Destancılık Geleneği Üzerine Notlar” (2002) adlı çalışması ve Selami Fedakâr’ın yılında yayımladığı “Özbek Destan Geleneği ve Rüstem Han Destanı” (2003) olduğu doktora çalışması gelmektedir. Araştırmacılar destanlar üzerine yapmış oldukları çalışmalarında halfelere de yer vermişlerdir. Fedakâr daha sonraki dönemde de “Harezm Destancılık Geleneği” (2007) ve de “Özbek Destancılık Geleneği” (2016) adlı akademik çalışmalarında halferin icra üslupları ve türleri hakkında bilgi verir. Çalışmasında halfeye yer veren bir başka isim de Hüseyin Baydemir’dir. “Özbek Bahşıçılık Geleneği Ve Termeler” (2016) adlı çalışmasında halfeler hakkında bilgiye yer vermektedir.

Türkiye’de halfeler üzerine müstakil çalışmalar yapan öncü bilim insanı ise Recai Kızıltunç’tur. Araştırmacı 2012 yılında yapmış olduğu üç yayın ile halfe geleneğine dikkat çekmektedir. Kızıltunç,“Halfelik ve Harezmi Halfeleri”, “Harezmi Halfeleri ve Hanım Suvçi”, “Türkistan’da Halfelik Geleneği ve Acize Anabibi Atacanova” (2012). adlı üç çalışma yapmıştır.

Tüm çalışmalardan yola çıkarak kısaca şunları ifade etmemiz mümkündür:

1. Özbekistan dışında yapılmış çalışmalarda kitabi halfeler, Özbekistan’da yapılmış çalışmalarda ise sazende halfeler incelenmiştir. Türkiye’de yapılan çalışmalarda ise ya halfeler hakkında genel değerlendirme ya da sazende halfeler üzerine kaleme alınmıştır.
2. Özbekistan’daki çalışmalar metin merkezli ağırlıklı ve halfeler özellikle Zerdüştilik bağlamında ve biyografileri üzerine odaklanılmıştır. Ancak Zerdüş metinleri okuduklarına dair veriler bilimsel veriler kanıtlanmamış ve diğer inançların etkisi bağlamında incelenmemiştir. Geleneğin güncel temsilcilerinin biyografileri ise ele alınmamıştır.
3. Kadınların halfe oluş şekilleri üzerine Özbekistan’da ve Türkiye’de çalışma yapılmamıştır. Yurt dışındaki çalışmalarda ise sazende halfelerin halfe oluş şekilleri incelenmemiş sadece kitabi halfelerin halfe oluş şekilleri değerlendirilmiştir.
4. Halfelerin rolleri arasında yer alan şifacılık, gelecek yorumlama vb. özellikleri Özbekistan’da ve Türkiye’de yapılan çalışmalarda ele alınmamıştır.
5. Özbekistan’da ve Türkiye’de yapılmış çalışmaların çoğu aynı kaynaklardan faydalanılarak kaleme alınmış ve dolayısıyla çalışmalar birbirinin tekrarı olmuştur.
6. Çalışmalarda sazende halfe grubunun diğer üyelerinin icralardaki rolleri incelenmemiştir.
7. Her iki tip halfenin de ritüellerdeki pozisyonları daha önce yapılan çalışmalarda incelenmemiştir.

8. Her iki tip halfe geleneğini kapsayan ve güncel durumu üzerine kaleme alınan bilimsel çalışmalar da yoktur.

Bütün bu tespit ve değerlendirmelerden sonra ifade edilebilir ki; halfeler üzerine çok sayıda çalışma yapılsa da halfe geleneğinin şekillendiği sosyokültürel, ideolojik ve inanç ortamları, her iki tip halfenin özellikleri, halfe oluş şekilleri, ritüellerdeki konumları, ritüellerdeki icra şekilleri ve ritüellerde icra ettikleri türler bir bütün olarak kuramsal bir düzlemde incelenmemiştir. Tespit ettiğimiz tüm bu eksikleri çalışmamız kapsamında mümkün olduğunca ele almaya çalışacağız. Çalışmamızın bir sonraki bölümünde halfe kavramı ve halfe geleneğini etkileyen sosyokültürel, ideolojik ve inanç yapılarını genel hatlarıyla belirleyerek inceleyeceğiz.

BİRİNCİ BÖLÜM

HALFE GELENEĞİ, DİN VE SOSYAL YAPI

1.1. Halfe Kavramı

Halfe, dinî-tasavvufi ve edebî-musikî dairelerinde ritüeller sunan kadın icracı tipini kapsayan bir kavramdır. Harezm bölgesinin dinî ve seküler¹² ritüellerinin yöneticisi, temsilcisi olan halfeler, asırlardır bölge topraklarında icralarını sunmaya devam etmektedirler. Kuşaktan kuşağa aktarılaraq bir gelenek haline gelen ve Harezm bölgesindeki kadın icracılarının ortak adı olan “halfe” kelimesi üzerine uzmanlar etimolojik araştırmalar yapmışlardır. Ancak gerek kelimenin etimolojisi gerekse ilk ortaya çıkışı konusunda henüz araştırmacıların ortak bir fikre sahip olmadıkları görülmektedir. Halfe kelimesi üzerine yapılan çalışmaları incelediğimizde bazı araştırmacılar “halfa” kelimesini Arapça “halife” kelimesiyle ilişkilendirirken bazı araştırmacılar ise Sanskritçe “kalpa” kelimesiyle ilişkilendirmektedir. Kavramla ilgili etimolojik bu yaklaşımlar kelimenin Arapça ya da Sanskritçe’den geldiğini ileri sürmenin yanı sıra iki farklı inançla Zerdüştilik ve İslamiyet ile ilişkilendirilmesi bağlamında da dikkate değerdir.

İlk olarak halfe kelimesiyle ilişkilendirilen “halife” (hlf) kelimesinin sözlük anlamlarına baktığımızda; *Türkçe Sözlük*’te “halife” “Hz Muhammed’in vekili olarak Müslümanların imamlığını ve din koruyuculuğunu yapmakla görevli kimse” anlamına geldiği gibi “çok iyi yetişmiş, eğitimli kimse” anlamına da gelmektedir (2011 s. 1032). *Farsça Sözlük*’te ise “halifa”, “Allah’ın yer yüzündeki temsilcisi” anlamına gelmektedir (URL.1) Bilindiği üzere “*ḫalīfa* خلیفة” “birinin yerine geçen, halef” sözcüğüyle ilişkilendirilir (URL.2). *Özbek Tilinnig İzahli Lugati*’nda da “halifa” kelimesi “Birbirinin ardından gelen, birinin yerine gelen, yer değiştiren, takip eden”

¹² Kasım Karaman’ın verdiği bilgiye göre ritüeller, çoğunlukla din karakterli olmakla birlikte din dışı yani “seküler” de olabilmektedirler (2010, s.229). Victor Turner (1980), liminalite kavramını kullanırken “seküler ritüel” ya da seronomi ile ritüelin arasını ayırmaktadır (s.60). Biz de çalışmamızda seküler ritüel ile dünyevi özellikler barındıran doğum günü, jubiley gibi “ritüelleri” kastetmekteyiz.

olarak tanımlanmaktadır (t.y. 380). *Özbek İsmi Manasi* sözlüğünde “halifa/halfa” “yardımcı” olarak açıklanırken (2007, s.460). *Özbekçe-Rusça Sözlük*’te (Uzbeksko-Russkiy Slovarb) “1-Çırac; eskimiş, bakımı bir grup genç tarafından emanet edilen kıdemli bir öğrenci 2-Akıl hocası 3-Tarihçi, halife” (1941, s.528).olarak ifade edilmektedir. İlk sufiler arasında halife kelimesi üzerinde durulmasa da insan-ı kâmil ve kutup fikrinin gelişmesi sonucunda mutasavvıflar “insanlar arasında Allah adına hükmetme” anlamını esas alırlar (Uludağ, 1997, s.299).

Görüldüğü üzere halife kelimesinin sözlük anlamı genel olarak takipçi anlamı taşımaktadır. “Halifa” ve “halfe” kelimesinin aynı kökten geldiğini ileri süren araştırmacıların görüşlerine baktığımızda, “halifa” kelimesinin “halpa” olarak telaffuz edildiği (Babadzanov, 1996, s.411), halifenin galatı olup, sözlük anlamı bakımından da birbirine paraleli olduğu (Kızıltunç, 2012, s.199-200), halfe kelimesinin “Arapça-Farsça halifa kelimesine kadar gideceği” (Krämer, 2002, s.13) düşünülmektedir.

Jumaniyozov (2002) “halfa” kelimesini “halifa” ile ilişkilendiren bir başka araştırmacıdır (s. 71-72). Ancak Jumaniyazov’a ve “halfa” kelimesini “halifa”dan geldiğini öne süren başka araştırmacılara karşı çıkan araştırmacılar da vardır. Örneğin Abdullayev, Jumaniyozov’un bu düşüncesine karşı çıkmakta ve karşıt bir görüş bildirmektedir. Abdullayev’e göre “halifa” kelimesiyle “halfa” kelimesinin alakası yoktur. Çünkü Hz. Muhammed’in takipçisi anlamına gelmekte ve Türkler Müslüman olmadan önce de “halfa” varlığı tespit edildiğini ileri sürer. Ancak Müslüman olmadan önce hangi kaynaklarda halfe kadının varlığının tespit edildiği hakkında bilgi sunmaz. Abdullayev (2005) aynı zamanda “halfa” repertuvarlarını sadece dinî nitelikli olmadığına da dikkat çeker (s.5). Safarbay Rozimbayev (2017) de halfa kelimesinin Arapça kökenli olmadığını “halife” ile ilgisi olmadığını ifade etmektedir (s. 69). “Halife” ile “halfa” kelimesini ilişkilendirdiği gibi Harezmi’de günümüzde kullanılmasından halfa kelimesinin başlangıcını görmeyen mümkün olmadığı da ileri sürülür (Kleinmichel, 2000, s.10).

Halife kelimesiyle halfe kelimesinin aynı kökten geldiği ve hatta halifenin galatı olduğu görüşüne karşı çıkan araştırmacıların ortak düşüncesi İslamiyet’ten önce de bu geleneğin olması ve halfelerin ritüellerdeki icralarının Zerdüşt rahiplerine benzetilmesinden kaynaklanmaktadır. Araştırmacılara göre halfe kelimesinin Arapça

kökenli olduğunu kabul etmek bir diğer anlamda geleneğinin kökeni İslamiyet ile ilişkilendirmek demektir. Bu da halfeler üzerine araştırma yapan çok sayıda Özbek bilim insanının kabul etmediği bir görüştür.

Halfe kelimesinin etimolojisini “hlf” Arapça kökenden farklı olarak ele alan araştırmacılara baktığımızda ise; Sanobar Allaberganova (2021) ve Umide Kurbanova (2018), “halfa” kelimesinin Pehlevi dilindeki “karpa” kelimesi, Sanskritçede ve Harezmi dilinde ise “kalpa” olduğunu ileri sürmektedirler. “Kalpa”¹³ kelimesinin lügat manası “şarkıcı” anlamına geldiğini Harezmi vahasında “halpa” şeklini aldığını belirtirler. Araştırmacılar “Kalpa” kelimesinin “Avesta’nın ‘Hot’”larını kıraat ile okuyan kişi” anlamına geldiğini ileri sürerler. Halfelerin dinî merasimlerde metinler okumasını da bu gelenekle ilişkilendirirler (s.17; s.6-7). Abdullayev de “ ‘Karpa’dan ‘Halfa’ga” (2005) isimli makalesinde halfe kelimesinin bundan 2500-3000 yıl önce Turani İran’daki dinî görüşler, örfler ve merasim tarzına bağlandığını ileri sürer. Zerdüştilerde dinî merasim ve gelenekleri icra eden kişiler kadim Pehlevi dilinde “karpa” Sanskrit ve Harezmi dilinde

¹³ Sanskritçe “kalpa” kelimesinin lügat anlamına baktığımızda “seronomi” anlamına geldiği gibi (Müller,1860, s.168), uygun, uygulanabilir, yetkinlik gibi anlamına da gelmektedir (Monier-Williams,1899, s.212). Vedik literatüründe de “düzenleme” veya “düzen” aynı zamanda kural, emir, anlamına gelmektedir (Kashikar, 1979, s.172). *The Illustrated Encyclopedia of Hinduism*’de ise “kalpa” veya “Brahma Günü”, zamanın en uzun düşünülmüş ölçüsüdür ve evrenin süresini belirlemek için kullanıldığı gibi Vedik ritüellerle bağlantılı ayinleri belirler ve törensel ve kurban eylemlerini gerçekleştirmek için kurallar veren anlamına gelmektedir (2002, s.338-339). Bu noktada “karapan” kelimesinin anlamına ve “karapan” ve “kalpa” kelimelerinin ilişkisine dikkat çekmek istiyoruz. Orta Asya ve Doğu İran’ın Zerdüş öncesi rahiplik kurumunun temsilcileri arasında karapanlar Gatha Yasna’nın tamamı aracılığıyla kınan (Taraporewala,1951, s.1101), Zerdüş dinine düşman olan öğretmenler ve rahipler için kullanılan özel bir terimdir (Bartholomae,1904, s.454). Zerdüş’ün Ahura Mazda adına saldırmaktan çekinmediği geleneksel Ari dinin rahiplerinden biri “karapan”(mırıldanan) (Eliade, 2003, s.377). hakkında bilgi veren Boyce, Sanskritçe “kalpa” “ritüel” anlamında “karapan”ın ise “ritüel rahibi”, “törenlerle uğraşan kişi” anlamına geldiği çıkarımı ile bağlantılı olduğunu ifade eder. Ancak daha sonraları bu kelimenin daha çok “Harezmi” “karb-” “inlemek, mırıldanmak” (San.krp-) fiili ile ilişkilendirilmesi gerektiği öne sürülür. Bu durumda bu kelimenin Zerdüş tarafından; sıradan, muhafazakar, anlamlarını fazla düşünmeden ayinleri ve duaları tekrarlayan veya mırıldanan rahip için “aşağılayıcı” bir şekilde kullanıldığı varsayılabilir olduğunu ifade etmektedir (Boyce, 1975, s.12). Henning’in (1951) “aşağılayıcı” bir “mırıldanmak” (s.45) şeklindeki tanımından ziyade M. Schwartz’ın (1985) gösterdiği gibi terim “karp-“ (OInd. “krp- /krp-”) dua etmek, ağıt yakmak, yalvaran” anlamına gelen bir rahip görevlisine (s.479-481) atıfta bulunulduğu da ileri sürülür. Eğer Henning’in “mırıldanmak” anlamı korunacak olursa karapan, görevlerini yerine getirirken alt tonda okuyan Vedik adhvaryu’ya (rahip) benzeyeceği düşünülmektedir (Malandra, 2012).

“kalpa” şeklinde kullanıldığını ifade eder (s.6). Araştırmacı Nesibe Sabirova da (2020) “destancı-kıssahan halfelerin” kadimden gelen ananelerin devamcıları olduğunu ve onların kökenin Avesta Gahlarını icra eden “kalpa”lara vardığını belirtir (s.103).

Görüldüğü üzere halfe kelimesinin etimolojisini incelemek sadece kelimenin köken bilgisini bulmayı ifade etmemekte aynı zamanda geleneğinin kökenini ve hangi inanç ile bağlantılı olduğu da araştırmacılar tarafından vurgulanmaktadır. Bu bağlamda kelimenin Sanskritçe ya da Arapça kökenli olması araştırmacıların geleneği hangi inançla ilişkilendirdiğini de göstermektedir. Lakin köklü bir tarihe sahip olan Harezm bölgesinde halfelerin icra ritüelleri ve ritüellerdeki işlevlerini tarihin eski dönemlerinde icra eden ve farklı adlarla anılan kadınların olması da bize göre olasıdır. Dolayısıyla geleneği icra eden halfelerin etimolojik adlandırmasından dolayı geleneğin başlangıcı hakkında fikir ileri sürmenin zor olduğu kanaatindeyiz.

Halfe kelimesinin etimolojisi üzerine araştırma yapan Matniyazov, “halpa” kelimesinin Harezm diline ait olduğunu Pehlevi dilinde “küçük kahin” manasındaki “Hylpt”, “slwn” sözüne yakın olduğunu bildirir. Araştırmacı, halfe ve Pehlevicede dilindeki Hylpt, ‘slwn- Avesta dilinde “kahin” manasına gelen “karab” sözünden geldiğini Avesta dilindeki “karapan” eski kabile geleneğindeki namı olup “söyleyip ağlayan, çok mersiye söyleyen, ağlayarak şarkı söylemek, ağıt, merasim koşuklarını icra etmek” ve “homurdanarak anlaşılmaz tarzda söylemek” manasındaki “karapā” dayandığını ifade eder. Yani Harezm dilindeki “halfa” Pehlevi dilindeki Hylpt ‘slwn küçük (muhtemelen kadın) “kahin” manasında “halpa” onların her ikisine de “kahin” manasında Avesta’nın “karab”a dayanır. İran dilinde h (h / s) <k ve l <r fonetik hadiseleri (karpā → halpa) doğal bir süreç olduğunu belirtir. Karapa fiilinin iki bileşeni vardır. “Hind-Avrupaca” “ses çıkarmak” manasındaki ker- ve “konuşmak” manasındaki bha- esaslarından hasıl olur. Hint dilindeki inlemek, yas tutmak, ağlamak manalarındaki “karpanya” sözü de yukarıdaki esaslara dayanır (2016, s.44).

Görüldüğü üzere halfe kelimesinin etimolojisi üzerine yapılan çalışmalar kelimenin Pehlevicede, Sanskritçe ve Arapça dillerinden birine ait olduğu üzerine odaklanmakta ve tartışmalar günümüze kadar süre gelmektedir. Ancak çok sayıda Özbek bilim insanını halfe kelimesinin etimolojisi konusunda ortak paydada buluşturan kelimenin Arapça kökenli olmadığına dairdir.

Halfeler üzerine araştırma yaparken karşımıza çıkan bir başka kelime “atin ya da atin-ay”dı. Bu kavram, Harezm bölgesinde kitabi halfeler için yeni yeni kullanılmaya başlandığı gibi Özbekistan’ın farklı bölgelerinde kitabi halfe ile ortak özellikler sergileyen, işlevlerinde ortaklıklar olan kadınlar için kullanılmaktadır. “Atin” kelimesi “Din ve şeriat bilgini”, “öğretmen” anlamına gelmektedir. Bu kelime halfe kelimesi gibi Zerdüştilik ile ilişkilendirilmemekte Müslüman kadın din eğitimcilerini ifade etmektedir. Bu noktada Özbek yetkililerinin Harezm’deki kitabi halfeler için “atin-ayi” kelimesi kullanımını yaygınlaştırmak istediğinin altını çizmeliyiz. Lakin saha çalışmamızda kitabi halfelerin kendilerini ve Harezm halkının ise ritüellerde kitap okuyan kadınları “halfe” olarak mı yoksa “atin-ayi” olarak mı adlandırdıklarını/adlandırdıkları sorusunu yönelttiğimde istisnalar dışında “halfe” cevabını aldım. Hatta kaynak kişiler arasında “Taşkent’te atin-ayi var bizde halfe” var cevabını verenler de olmuştur. Karakalpakistan’da yapmış olduğum görüşmelerde de atin-ay kelimesinden ziyade halfe kelimesi kullanılmaktadır. Ancak Harezm ve Karakalpakistan halkı bu icracı kadınları yaygın şekilde halfe olarak adlandırmaya devam etse de halfelerden sorumlu yöneticilerin ve gençlerin kitabi halfeleri “atin-ayi” olarak adlandırmayı tercih etmektedir. Bu bağlamda gelecek yıllarda Müslüman kadın din eğitimcisi anlamına gelen “atin-ayi” kavramının bölgede yaygınlaşıp halfe kelimesinin yerini alıp almayacağını zaman gösterecektir.

Özbekistan’ın diğer bölgelerinde dinî ritüel yöneten kadın ritüel icracılarının “bibî-halfa” (Tacikistan, Semerkant’ta), “mullo” (Buhara), “atin” (Krämer, 2006, s.321); “atin-ayi”, “atinçe” (Andican) “Bibi-mulla”, “bibî-atin”, “atin-bibi” (Surhanderya, Kaskaderya ve Cizzak’ta), “bikhalfa” (Semerkant) olarak adlandırılmaktadırlar (Kandiyoti, 2004, s.345; Karimova, 2020, s.342). Fergana Vadisinde ise “atincha” ismiyle anılan kadın ritüel yöneticileri vardır (Gorşunova, 2001, s.135-137).

Garmon ya da akordeon çalan halfeleri karşılayan bir başka kavram var mı diye araştırdığımızda “halfe” olarak adlandırıldıkları bazen kitabi halfelerden ayırım yapabilmek için “sazende halfe” olarak da adlandırıldıkları tespit edilmiştir. Kitabi halfelerde olduğu gibi halfe yerine bir başka kavram kullanılmadığı görülmektedir. Öte yandan Özbekistan’ın çeşitli bölgelerinde yelleci, leperci, aşuleci gibi adlarla anılan kadın icracılar vardır. Lakin Harezmli sazende halfeler, icra şekilleri ve repertuvarları

bakımından Özbekistan'daki diğer bu kadın icracılardan ayrılmaktadırlar. Dolayısıyla halfeler kendilerine has özellikleriyle özellikle bölgedeki icracılara verilen addır.

Burada *hlf* köküyle ilişkilendirilen işlevleri arasında musiki ve raks ile uğraşan Osmanlı haremalarında ve konaklarda yaşayan “kalfa” kadınlara dikkat çekmek istiyoruz. “Kalfa” kelimesinin sözlük anlamı mekteplerdeki hoca yardımcılarının anlamına geldiği gibi aynı zamanda saray ve konaklardaki cariyeler için kullanılır bir tabirdir (Pakalin,1971, s.50). Bugüne kadar yapılan araştırmalar Türk saraylarının ülkelerin yalnız birer idare merkezi olmadıklarını sanatın, edebiyatın ve kültürün yaşatıldığı merkezler olduğunu da göstermektedir. Türk saraylarının bulunduğu çeşitli topraklarda kadınların dans edip, enstrüman çaldığı, besteler yaptığına dair bilgi veren yerli yabancı pek çok kaynak bulunmaktadır. Biliyoruz ki Harem-i Hümayunda ya da saray dışında eğitim alan kadınlar sarayda musiki ve raks ile uğraşmakta ve sazandeler genellikle “kalfa” payesine yükselerek sarayın diğer hizmetlerinde de çalışmaktadırlar (Beşiroğlu, 2017, s.151-159). Halfeler ile ilgili ulaşabildiğimiz bilimsel verilere göre saraylarda müzik ve icra sunmaları ve de bazı bilim insanlarının öne sürdüğü “hlf” kökünden türedikleri düşüncesi kalfalarla paralellik açısından dikkate değerdir. Halfelerin Hıve sarayındaki işlevleri hakkında daha fazla yazılı kaynaklara ulaşıldıkça kalfalarla daha farklı ortak özelliklerine de ulaşılabilir. Ancak Müslüman kişilerin köleleştirilmesi yasak olduğu için kalfaların Afrikalı, Gürcü ve Çerkez kadınlardan seçilen “köle” yani cariyeye sınıfından olmaları, halfelerin ortaya çıkışın dinle ve ritüellerle bağlantılı olmaları, şekil, içerik, işlev açısından da farklarının olması, “acemi, kalfa ve usta” olarak aldıkları eğitime göre sınıflandırılmaları (URL3).yani kalfalığın cariyeye kadınlar arasındaki çiraklıktan sonraki ustadan önceki bir statüyü bildirmesi, Harem-i Hümayunun son ermesiyle kalfalığın bir gelenek olarak devam etmemesi gibi halfelerden ayrıldığı önemli noktalar olduğunun da altını çizmek istiyoruz.

Halfe kelimesi; sözlük, ansiklopedi ve çeşitli bilimsel yayınlarda özellikle analitik/içlemsel tanımlama, tipikleştirme yoluyla tanımlama, eşanlamlılarla tanımlama şekillerde tanımlanmıştır. Halfe kelimesi *Özbek İslamları Manası* sözlüğünde “Dini mektep hocası; şeriat bilimcisi” (Begmatov, 2007, s.460) olarak açıklanmaktadır. *Özbekistan Milliy Ensiklopediyası*’nda ise “halfa” kelimesinin genel anlamı: 1.Orta asır ustahanelerinde hüner öğrenen öğrenci. Öğrencilik süresini tamamladıktan sonra, ustanın

yanında birkaç yıl çalışan ve kendisi usta olan. 2. Eski mektepte öğretmen lideri, mektepte öğretmenin yardımcısı 3. Öğrenci başkanı. Folklordaki anlamı olarak ise “Harezmi vahasında yerel sözlü sanat örneklerini icra eden kadındır” (t.y., s.21). şeklinde tanımlanmaktadır. *Özbek Tilining İzohli Lugati*’nı da ise folklor anlamında “Harezmi vahasında yerel sözlü edebiyat örneklerini icra eden kadın”(t.y., s.381). olarak açıklanmakta ve icra repertuvarlarından birkaç örnek sunulmaktadır. *Özbek Tilining Harazm Şeveleri Lugat’ında* ise “atin, kadın bahşı” (1961:92). olarak tanımlanır. Kitabı halfeler atinlerle ortak özellikler sergilemektedirler. Lakin halfeyi kadın bahşı olarak tanımlamanın hem kelimenin kapsamını hem de işlevlerini tam olarak kapsamadığı kanaatindeyiz. Çünkü halfelerin destan okuması sadece ritüellerdeki rollerinden biridir ki o da günümüzde icra edilmemektedir. Dolayısıyla kadın bahşı kelimesi halfe demek değildir.

Araştırmacı Kurbanova, Harezmi’de okuryazar, belagat sahibi ve aynı zamanda şarkı söyleme yeteneği olan zeki kadınlara halfe denildiğini ifade etmektedir (2018). Kleinmichel (2000), halfe kelimesinin “(<halifa,halfa), Harezmi’de kutlamalarda kitaplardan metinler okuyan kadınlar” (s.10). olarak açıklamaktadır.

Bazı araştırmacılar ise halfelerin icra ettiği türden yola çıkarak tanımlama yapmışlardır. Töre Mirzayev (1980), Harezmi’de “epik eserleri, onlardan parçaları ve bazı termeleri söyleyen icracılara halfa denilir” şeklinde tanımlamaktadır (s.191). Selami Fedakâr (2016) da “Harezmi’de kadın destan anlatıcıları halfe olarak adlandırılmaktadır” şeklinde ifade ederken (s.627). Filiz Kırbaşoğlu ve Hüseyin Baydemir Harezmi bölgesinin epik eserleri, onlardan alınmış parçaları söyleyen özellikle kadınlar arasında yaygın olan sanatçılar olarak adlandırıldıklarını ifade ederler (2000, s.5; 2016, s.545). Safarbay Rozimbayev, Harezmi mıntakısında “destanları kıraat ile okuyan” ya da garmon eşliğinde koşuklar icra eden kadınların halfe olarak adlandırıldığını ifade eder. Toylarda garmon çalıp aşule söyleyen kadın ve onun yanında daireci ve rakkasenden oluşan küçük bir grup olduğunu belirtir. Toy ve azalarda dinî ve dünyevi kitapları kıraat ile okuyan kadınlara da halfe denildiğini ifade eder (2017, s.66).

Matniyazov, Harezmi’de “halpa” kelimesinin, dinî kitaplar okuyan, merasim ve mevlitlere öncülük eden, halk arasında marifet tarikatçı atin bibi (mollalar) kadınlar ile şarkılar ve koşuklar icra eden, kadınların kültürel ihtiyaçlarına hizmet eden sanatçılar

(2016, s.43) olarak tanımlamaktadır. Jumaniyozov “Harezmi Şevesi”nde (2002) halfe sözünün şu anlama geldiğini açıklar:

1. Yerel sözlü yaratım örneklerini icra eden bir ya da üç kadından (garmoncu, daireci ve oyuncu/ rakkase) ibaret gruptur. Şarkılar esasen garmoncu tarafından söylenir lakin ona daireci ve rakkasenin de eşlik etmesi mümkün.
2. Musibetler ve onlarla alakalı merasimlerde dinî kıssalar, esasen peygamberler tarihi okuyup, şerh edip manalarını söyleyen (s.71).

Peki Harezmi halkı halfeyi nasıl tanımlamaktadır? Kaynak kişilere “Halfe kime denir?” diye sorusunu yönelttiğimde aldığım ortak cevap “Harezmi’de iki halfe vardır. Toylarda garmon, akordeon çalan, koşuk söyleyen sazende kadınlar ve ölüm ve mevlit olduğunda kitap okuyan kadınlara halfe denir.” şeklindedir.

Matniyazov ve Jumaniyazov vd. pek çok araştırmacının ifade ettiği gibi halfe kelimesi iki icracı kadın tipini kapsamaktadır. Her iki tip halfenin de ritüellerde ortak işlevlere sahip rolleri olduğu gibi keskin sınırlarla ayrılan ritüel icraları da olmaktadır. Örneğin beşik ritüeli, kız yığımı, gelin düşer gibi ritüeller her iki tip halfe tarafından da icra edilirken ölüm ve mevlit etrafında oluşan ritüeller sadece kitabi halfeler tarafından icra edilmektedir. Aynı zamanda kase (piyale) vuruşturmak, kaşık çalmak, parmak şakırdatmak gibi eylemleri her iki tip halfe de icra ederken garmonu sadece sazende halfeler icra etmektedir.

Halfe geleneği bir yanıyla statik bir yapıya sahip iken diğer bir yanıyla iç ve dış unsurlara bağlı dinamik bir yapı model çizmektedir. Bu modelin oluşmasında etkili olan sosyokültürel, ideolojik, din gibi şartlar, halfelerin ritüellerdeki pozisyonlarını etkilemektedir. Ancak halfeler de ritüellerdeki icralarının yapı, içerik, işlevsel özellikleriyle sosyokültürel yaşamın unsurlarını etkilemekte ve böylece karşılıklı etkileşimi olan dinamik bir mekanizma oluşturmaktadır. Böyle bir yapı içerisinde kadimde pek çok unsuru tek bir kadın icracı tipi üzerinde toplarken zamanla rol dağılımına girdiği net bir şekilde görülür. Bu yapıyı sadece halfeler de değil bu bağlamdaki gelenekte ve inanç temsilcilerinde de görmemiz mümkündür. Bunun güzel bir örneğini şamanlık sisteminde görebiliriz. Köprülü, şamanların zamanla ortaya çıkan sosyal iş bölümüne dair şunları söylemektedir: “Bilhassa İslamiyet’in kuvvetle yerleştiği merkezlerde, müşterek İslam medeniyetinin temsil edici tesiri altında âlimler,

mutasavvıflar, şâirler, bakıcılar, müneccimler, efsuncular, musikişinaslar, birbirinden tamamıyla ayrılmışlardı; Baksıların asırlarca önce tek başlarına gördükleri vazifeler dağılmış, parçalanmıştı: hastaları hekimler veya efsuncular tedavi ediyor, musiki aletlerini musikişinaslar çalıyor, şiir ve edebiyatla uğraşmak medreselerde Arap ve Acem edebiyatı ve bilgilerini edinmiş âlimlere ait bulunuyor, eski baksıların halkın muhayyalesinde efsanevi bir şekil alan kerametleri artık mutasavvıflara isnat oluyordu” (Köprülü, 2004, s.78). Görüldüğü üzere inanç yapısının, kültürün ve toplumun değişmesi toplumun beklentilerinin de değişmesine ve böylece rol ayrımına gidilmesine sebep olmuştur. Halfe geleneğinin de her iki icracı tipini karşılaması da bu şekilde açıklamak yanlış olamayacaktır.

Çalışmamızın bu kısmında halfe geleneğinin arkaik yapısı; ortaya çıkışında, olgunlaşmasında ve değişim, dönüşümünde etkili olan inanç yapıları, sosyokültürel şartları ve ideolojik yapıyı açıklayacağız. Bu unsurlar ışığında bilgi vermenin bizlere sadece bu geleneğin teşekkülünün daha iyi anlaşılmasını sağlayacağı gibi aynı zamanda Harezmi kültürünün dolayısıyla Türk kültürü hakkında da bilgi sunacağı kanaatindeyiz.

1.2. Halfe Geleneğinin Teşekkülü

“Milletlerin hayatında, tarih sahnesinde görülmelerinden bu yana, varlıklarını, bütünlüklerini ve farklılıklarını koruyan, ihtiyaçlarını her anlamda karşılayan düzenler görülür. Süreklilik vasfına sahip bu düzenlerin her birine gelenek adını veriyoruz” (Yıldırım, 1998, s.81). Gelenek bir değer anlamda “eskiden beri devam edip gelen, gayri resmi yol ve yöntemlerle kazanılan ve kuşaktan kuşağa aktarılan ve zamanın ihtiyaçlarına göre her kuşakta belli ölçüde bireysel yaratıcılığa ve değişmeye ve de gelişmeye izin verilen bilgi, hareket ve materyal ürünleri üretme ve kullanma” (Ekici, 2015, s.20) dır. Bilindiği üzere bir “uygulamanın gelenek olabilmesi için ön görülen asgari süre en az üç nesillik bir süredir” (Uğurlu, 2017, s.41). Tüm bu bilgilerden yola çıkarak halfeliğin bir gelenek olduğunu ifade etmemiz mümkündür. Asırlardır kadim Harezmi topraklarında yaşayan halkın dinî ve seküler kadın ritüellerinin yöneticisi ve yönlendiricisi rolünü üstlenen halfe kadınlar, icralarını kuşaktan kuşağa aktararak halfeliğin bir gelenek haline gelmesinde temsilci, aktarıcı ve koruyucu role sahiptir. Halfeler hem halfe geleneğinin temsilcisi ve sürdürücüsü hem de Harezmi bölgesi değerlerini, inançlarını, inanışlarını ritüellerde icra ederek gelenekselleşmesine katkı sağlayan, yaşatan kadın aktörlerdir.

Harezm bölgesinin toplumsal hafızasında yer alan gelenekleri ve kültürü halfelerin icralarıyla bütünlük ve aynı zamanda anlam kazanmakta ve bölgeye ait gelenekler, değerler gibi unsurlar halfeler ile gelecek kuşaklara aktarılmaktadır. Halfeliğin gelenekselleşmesinde geleneğin eylem alanı olan yönettikleri her ritüelin etkisi söz konusudur.

Bu geleneğin kökenine dair düşüncelere yer vermeden önce geleneğe dair tarihsel verilerdeki sorunlara dikkat çekmek istiyoruz. Matniyazov (2016, s.44) ve Sabirova (2021) de dikkat çektiği gibi Harezm tarih yazıcılığı ve halfe geleneğinin kökeni hakkında yeterli yazılı kaynaklara erişememek sorun teşkil etmektedir. Halfe geleneği hakkında yeterli veriye ulaşamamamızın sebepleri arasında kadim Harezm topraklarını fetheden milletlerin bölgeye verdikleri zararlardan kaynaklandığını söyleyebiliriz. Örneğin Birûnî, M.S. 712’de Kuteybe İbn Müslim’in Harezm’i aldıktan sonra Zerdüşť rahiplerini idam ettiği ve kitapları yaktığını bildirir (Grenet, 2015, s.144-145). Harezm tarihi kaynaklarına Arap komutan Kuteybe’nin verdiği zararlar Orta Asya dışında çeşitli milletlerin kaynaklarında da yer almaktadır (Tolstov, 1848, s.7-8). Arap istilasını gibi bölgeye zarar bir diğer istila Moğol istilasıdır. Moğolların Harezm’e saldırdığı ve toprakları ele geçirdiği dönemde bölgede büyük yıkımlar yaptıkları ve tahribat verdikleri bilinmektedir (Barthold, 2010, s.427). Tüm bu istilaların yanı sıra eski Harezm çalışmalarının yakın tarihte başlatılması ve manevi kültürü dair çok az bilginin yer alması da (Rapoport, 1996, s.53). araştırmacılar açısından yeterli bilgiye ulaşamamasına sebep olmaktadır.

Bölgeye yapılan seyahatleri ele alan çok sayıda seyahatnameyi incelediğimizde de kadınlara dair çok az bilgi yer aldığı gibi halfelere dahil bilgi bulunmamaktadır. Bir diğer husus ise XIX. yüzyıl ve XX. yüzyıl Orta Asya’daki din hayatındaki bilgi bulanıklığı sebebiyle halfeler hakkında da yeterli bilgiye ulaşılamamasıdır. Özbekistan’da kadınların dinî yaşamları hakkında daha az şey bilinmektedir (Krämer, 2002, s.53). Özbek araştırmacıların 1990 yılına kadar halfelerin ve atin-ayların okudukları metinler üzerine araştırma yapmadıkları da ileri sürülmektedir (Kleinmicherl, 2000, s.11). Özbekistan genelinde sözlü kültür ürünlerinin folklorik bağlamda ele alınması XIX. yüzyılın ilk yarısı (Mirzayev, 1990, s.23). olması Harezm bölgesinin bahşı geleneğinde de böyle bir sorunla karşılaşılmasına (Rozimbayev, 2021, s.3). sebep olmaktadır. Bu ve bunun gibi sayısını arttırabileceğimiz pek çok etken olduğu gibi

maalesef günümüzde de bilgi ve kaynak sorunu devam ettiğini de eklemek isteriz. Özbekistan’da yakın tarihli kaynakların dahi kütüphanelerde erişiminin zorluğu ayrıca halfeler üzerine yapılacak çalışmalara bölgede izin verilmemesi geleneğin araştırılması ve geleneğin güncel durumunun aktarılmaması bakımından sorun teşkil etmektedir.

Halfe geleneğinin tarihsel gelişimine baktığımızda:

1. Kadim devirlerden- VII. yüzyıla kadar olan devir
2. VII. yüzyıldan XIX. yüzyılın birinci yarısına kadar olan devir
3. XIX. yüzyılın ikinci yarısından XX. yüzyılın ortalarına kadar
4. XX. yüzyılın ikincisi yarısından günümüze kadar olan süreç (Allaberganova, 2021,s.18). olarak tasniflenmektedir.

Allaberganova bu tasnifte; 1.devirde Zerdüştilik ve Avesta etkisinden söz ederken 2. devirde İslamiyet ve feodalizm etkisinden söz etmektedir. 3. devirde ise millî uyanışın ve Komünist sistemin etkisini ifade etmekte ve halfeliğin en popüler olduğu dönem olarak bu döneme işaret etmektedir. 4.XX. yüzyıldan günümüze kadar olan süreç (2021, s.18-24) olarak açıklanmaktadır.

Araştırmacıların umumi kanaatine göre (Allaberganova , 2020, s.18; Yunusov, 2020 s. 3; Abdullayev, 2004, s.50) halfe geleneğinin kökeni, asırlar öncesine dayanmaktadır. Geleneğin kökeniyle ilgili araştırmacılar çeşitli varsayımlar ileri sürmektedir. Örneğin Matniyazov (2016), Harezm bölgesindeki arkeolojik kazılardan yola çıkarak halfeliğin ortaya çıkışını antik çağa kadar uzandığını ifade eder. Koykırılğan Kale’de yapılan arkeolojik kazılar sırasında M.Ö. I. yüzyıla ait kilden yapılan heykellerde kadın sazende ve hanendelerin çalgı aletleri iştirakinde şarkı icra ederken tasvir edildiğinden ve özellikle kale çevresinde bulunan ud çalan kadın heykelinin varlığından söz eder. Toprakkale’de M.S. III. yüzyılda arp çalan bir kadının tasvirinin bulunduğunu belirterek bu maddi delillerin de halfe olarak adlandırılan Harezmli kadın sanatçıların ortaya çıkış tarihinin en az 2100-2200 yıl olduğunun delili olduğunu belirtir (s.43). Harezm’deki arkeolojik kazılarda bulunan bu kalıntılar bizlere bu coğrafyada söz edilen yüzyıllarda bir enstrüman çalan müzisyen kadın tasvirini sunabilir. Lakin bu buluntuların halfelerle ilişkilendirilmesi soru işareti oluşturmaktadır. Kitabi ve sazende halfelerin “Devrim Öncesi” iki piyaleyi (kase) birbirine vurarak ses çıkartarak ritim oluşturdıkları (Kiliçev,1985, s.41) bilinmektedir. Aynı zamanda parmak şakırdatmak, oymak ile

tabaklara vurmak, kaşık ile ses çıkartmak halfelerin icralarında önemli yere sahiptir. Bugüne kadar elde edilen verilere göre halfe geleneği içerisinde icralarda “arp” ya da “ud” çalan kadınların olduğuna dair tarihi yazılı bir kanıt bizler ulaşamadık. Halfe ve arp ya da ud ilişkisini ispatlayacak tarihi belgelere ulaşmaya kadar da Matniyazov’un bu düşüncesi bir varsayım olarak kalacaktır. Aynı zamanda ud ve arp daha önce kullanılmışsa niçin diğer müzik aletleri gibi günümüze kadar ulaşmadığı da araştırılması gereken konular arasındadır. Ayrıca Haussing (2001), İpek Yolu’nun pek çok kültürel unsurun aktarılmasına vesile olduğuna dikkat çekerek sanatkarların farklı kültürlerdeki sanat unsurlarını Orta Asya’ya taşıdığını belirtir. Batı kültüründen etkilendiğini öne sürdüğü Yukarı Amuderya üzerinde kadın sazencelerin bulunduğu Ayırtam alçı kabartmalarında görüldüğünü ifade eder (s.221). Biz halfe geleneğinin tarihin eski dönemlerine kadar uzadığını düşünmekteyiz lakin Haussing düşünceleri gibi düşünceleri de değerlendirme yaparken göz önünde bulundurmak gerektiği kanaatindeyiz.

Bir başka araştırmacı Vambéry (2017) Harezm’de halfeleri dinler ve bu icra şeklinin İran’dan geldiğini ifade eder. Rozimbayev ise bu düşünceye katılmaz. Araştırmacı ilk dönemlerden itibaren ritim, müzik ve reçitativdan olduğunu ifade eder. Halfelerin Avesta Gahlarını okuduklarını belirtir (s.68). Biliyoruz ki İran halkı ve Harezm halkı arasında uzun yıllar boyunca sosyokültürel etkileşimler söz konusu olmuştur. Ancak bu geleneğin bilimsel olarak tartışılıp ispatlanmadan İran’dan Harezm’e geldiği varsayımında bulunmanın bize göre de doğru olmadığı kanaatindeyiz. Vaziri’nin (1993) oryantalist araştırmalarda ırksal ve ulusal düşüncenin zararlı etkilerini ortaya koyduğu çalışmasında belirttiği gibi “Kültürel olarak uygulandıkları geniş bağlamda gelenek ve göreneklerin sürekli olarak karşılıklı borçlanmaları ve sentezleri söz konusudur ancak bu sürecin tümü, temeli sorgulanmaya tabi olan tek bir kültürel varlığa atfedilmemelidir yani İran’a” (s.141).

Peki kadimdeki halfe isimleri nerede ve nasıl yer almaktadır? Yukarıda da belirttiğimiz gibi halfe ile aynı işlevleri yerine getiren atin kelimesine öncelikle dikkat çekmek istiyoruz. Krämer (2002;2006), çok sayıda seyahat raporunda Orta Asya’da kadınların kamuoyunda yokluğundan ve Orta Asya’da cinsiyetlerin tamamen ayrı olduklarını dikkat çekerek kutsal metinlerin yanı sıra Orta Asya dinî şiirleri de okuyan atinler arasında ulaşabildikleri ilk kişinin şair Hayar-atun (Bibi-atun) olduğunu aktarır.

Tek bir kaynakta “Bibi Atinin kocası” olarak anılan Mevlana Baqay Özbek Hanı Ubeydullah’ın (1476-1539) sarayında yaşadığı ifade edilir. XIX yüzyılda yetenekli şairlerin bazıları da o unvanı taşır (s.42;s.321). Kamp ise atinin tarihi hakkında fazla bir şey bulmanın zor olduğunu ifade ederek XX. yüzyılın başlarından önce atinler hakkında çok az kayıt olduğunu aktarır. Ona göre şiire katkılarından dolayı en az bir XIX. yüzyıl atin zinciri kurulabilir. Bir şairin kızı olan Hokandlı Dilşad Atin’in (c.1800-1905/6), kocasının annesi bir atin olduğu için Dilşad onunla çalışmış olabileceğini ileri sürer ve Anbar-Atin’i zikreder (Kamp, 2006, s.78). Sultanova da Özbek Sufi kadın şair Anbar-Atin’in (1870-1915). adından da anlaşılabileceği gibi muhtemelen dinî bir yetiştirme tarzına sahip atin olduğunu belirtir. Gazellerinde saf sevgiyi yücelten Anbar-Atin kadının ruhu ve duyguları hakkında lirik şiirler yazan bir şairdi. Gazeller ve diğer şiirsel formlarla bir divan da yaratır. Ancak Anbar-Atin’in şiirlerinde sosyal motifler geliştirdiğini ve sufilerin hayata karşı tutumunu ve sufilerin Nakşibendiyye ve Yesevîyeyi emretmesini çok sert bir şekilde eleştirdiğini belirtmek gerekir (Sultanova, 2011, s.58). Bu noktada belirtmeliyiz ki *Özbek Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti (Özbekistan Sosyalist Cumhuriyeti Konseyi)* hakkında bilgi veren kaynağın edebiyat bölümünde yer alan bilgiye göre cehalete, atalete, muhafazakarlığa karşı çıkan, edebiyata sosyal ve sosyo-politik temalar getiren, Özbek edebiyatının ilerici-demokratik kanadının önde gelen temsilcisi şaireleri arasında Dilşad ve Anbar-Atin (1870-1915). isimleri yer alır (URL 5). *Özbekistan SSR Tarihi*’nde (1971) yer alan bilgiye göre de Anbar Atin, Özbek halkı ile Rus halkı arasındaki dostluğu güçlendirmenin gereğini vurgular. Rus halkına duyduğu saygıyı dile getiren, sosyal adaletsizliğe, kadının toplum ve aile içindeki adaletsizliğine karşı olan insanların özgürlük için savaşmalarına çağrıda bulunan şiirleri de vardır (s.441).

Görüldüğü üzere şiir yaratma özellikleri ön planda olan edebi ve ideolojik özellikleri vurgulanan kadınların kayıtlarda yer aldığı görülmektedir. Dinî ritüellerin yöneticisi kadınlar hakkında kısıtlı bilgilere sahibiz. Yukarıda tarihi belgelere ulaşamama sebeplerimize ilave etmek istediğimiz bir başka husus da Sovyet dönemindeki bölgedeki siyasi ve sosyokültürel şartların da kitabi halfeler hakkında bilgi sahibi olunmasına etkisidir. Çünkü Sovyet döneminde Orta Asya’daki Müslümanlara karşı dinle ilgili yapılan baskılara dair bilginin yer aldığı pek çok bilimsel yazılı kaynak vardır. Bu bağlamda kitabi halfelerin de böyle bir ortamda göz önünde dinî ritüeller

gerçekleştirmelerinin ağır yaptırımları olacağı düşünüldüğünde verdikleri dinî eğitimleri ya da yönettikleri icraları gizli bir şekilde gerçekleştirdiklerini ileri sürsek yanlış olmayacaktır. Dolayısıyla bu durum kapılar ardında yapılan bu ritüeller, icralar haklarındaki bilgilere günümüzde ulaşamamamızın başlıca sebepleri arasında yer almaktadır. Aynı zamanda Kamp'ın (2006) da aktardığı gibi atinler resmî bir cami çalışanı olmadıkları için mollaların aksine okul müfettişlerinin kayıtlarında da nadiren yer almaktadırlar (s.79). Günümüzde ise çeşitli sebeplerden dolayı Ulusal Güvenlik Servisi gibi kolluk kuvvetleri ve mahalli komiteler “atincha”ların faaliyetlerini resmî ya da gayri resmî olarak izlemektedir (Peshkova, 2015, s.25). Aynı şekilde halfeler de kayıt altına alınmaktadırlar. Lakin saha çalışmamızda kitabi halfelerin kayıtlarına ulaşmak mümkün olmamıştır. Harezmi halkının yardımları ve yönlendirmeleri sonucunda bölgedeki kitabi halfelerle görüşmelerimizi gerçekleştirmiş bulunduğumuzu da belirtmek isteriz.

Harezmi bölgesinde icralar sunan kitabi halfeler sazende halfelere nazaran sayı olarak daha fazlayken haklarında daha az bilgiye sahibiz. Kitabi halfeler hakkında bilgi veren kaynaklar şu bilgileri aktarmaktadır:

Raziye Matniyaz kızı, Paşa Saidmamat kızı, Niyazcan Musayeva, Ambarcan Rozmetova, Parda Halfe, Ayşa Halfe, Salima Halfe, Anarcan Razzaqova, Gülcanpaşa Yusupova gibi isimlere sadece yazarken bazı halfelerin kısaca biyografilerine de yer verilmiştir. Gülcanpaşa Halfe 1906 yılında Hive'de dünyaya gelmiştir.5,6 yaşlarında okuma yazmayı öğrenmiş Arap ve Latin alfabesini bilmektedir Meşreb, Sofi Allayar gibi eserler okumuştur. Aytotı Atacanov Halfe , 1928 yılında Ürgenç'te dünyaya gelmiştir. Buhara'da medresede eğitim almıştır. Gülcanpaşa gibi eserleri ritüellerde icra etmiştir (Kurbanova, 2008, s.7-23).

Sabira Halfe Bagat, 1938; Şarbatoy, Bagat,1941; Şadiye, Hive, 1942; Dilbar Halfe, Bagat, 1942; Saida Halfe Bagat,1949; Mahfire Halfe, Hive,1950; Rahmatoy Halfe Hive1950; . Ruqiya Halfe, Hive, 1970; Züleyha Bagat,1949 (Krämer, 2002, s.417) dünyaya gelmişlerdir. Ruhiya Halfe 1959 Bagat doğumludur. 1993,1994 yıllarında halfeliğe başlamıştır. Halfe olmadan önce hastalanır. Rüyasında bir ulu kişi görür ve o kişi bir daha hastalanmayacağını ifade eder. Kendisi hastalar için dua yazıp verir. Fal bakmaya karşıdır (Krämer, 2002, s.379-383).

Görüldüğü üzere ulaşabildiğimiz verilere göre kitabi halfeler hakkında kısıtlı bilgiye sahibiz. Ancak arşivlerde Kleinmichel'in da belirttiği gibi el yazması metinler arasında halfeler ve dönem ile ilgili bazı bilgilere ulaşabilmenin mümkün olabileceğini (2000, s. 189). de göz ardı etmeyelim. Saha çalışmam boyunca sözlü kaynaklardan elde ettiğim hayatta olan en yaşlı halfe 1938 doğumlu Havacan Atayeva, aktif olarak icralarına devam eden halfe ise 1942 doğumlu Saadetcan İşcanova olduğunu söyleyebiliriz. Aynı zamanda Harezm bölgesinde bu geleneğin her mahallede halfeler tarafından canlı olarak yaşatıldığını da belirtelim.

Sazende halfelerle arasında Hanım Suvçi (1858) Said Ahmat kızının 1895 yılında garmon eşliğinde koşuk ve destanlar söyleyen kayıtlı öncü isimdir (Yusupov, 1988, s.117; Celalov, 1980, s.222-225). Şükürca Halfe (1857/1859-1932), Ugil Nugay Kuryazova (1859-1949), Gulcan Kari Halfe (1874-1935), Ayitcan Safayeva (1875-1955), Bibican Qasimova (1876-1920), Ayşa Qulol İskenderova 1880-1949), Durhanım Halfe (1881-1936), Kiş Hasanova (1881-1948), Anaş Ma'ram (1882-1917) (Anaş chöloq), Anacan Sabirova (1885-1952) (Acize) Anabibi Atacanova (1889/1899-1952), Saadet Halfe (1889-1951), Şarifa Nugay Atasheva (1892-1960), Şarifa Ataşeva (1900-1972), Yaqutcan Vafaeva (1844-1914), Yaqut Seitniyazova (1903-1972), Gülcanpaşa Yusupova (1906-1990), Pardagül Halfe (1907-1988), Sarehan Allaberganova (1911-1973), Ayşa Erkayeva (1914-1985), Nazira Sabirova (1922-2001), Nazira Baycanova (1931-2011), Ullibibi Baycanova (1933-1999), Rahatoy Hodjaniyazova (1955-2010) (Yunusov, 2020, s.4; Kurbanova, 2018, s.17) halfelerin isimleri yer almaktadır.

Günümüzde hayatta olan Aybibi Yakubova (1936) akordeon çalmayı bilmesede de geleneğin usta ismi olup yaşamını halfeliğe adanmış ünlü halfelerle birlikte daire çalarak geleneği yaşatmış bir kadındır. Günümüzde akordeon çalarak halfeliği temsil eden çok sayıda çırak yetiştiren usta isim ise Anacan Sabirova (1952) dır.

Bu geleneğin kadim tarihlere dayandığını ortak kanaatinden yola çıkarak daha eski kaynaklara ulaşıldığı takdirde daha farklı isimlere ulaşılacağı kanaatindeyiz. Geleneğin kaynağı nedir diye sorulduğunda akla gelecek ilk fikrin ilahî veya mistik dinler olduğu düşünülür. Geleneklerin kutsal bir yapısı olduğu düşünüldüğünde dinlerin kutsalın kaynağı görülmesi dolayısıyla geleneğin kaynağının da dinlerde aranabilir. Ancak tek kaynağının o değildir (Uğurlu, 2017, s.61). Biliyoruz ki Türk dünyasının çeşitli

bölgelerinde farklı adlarla anılan bahşı geleneğiyle ilgili araştırmalar yapan uzmanlar bu geleneğin doğuşunun inançla bağlantısı olduğunu savunur. Keza Köprülü (1999) şiirin, oyunların ve kısaca güzel sanatların kökenin din ile alakalı olduğunu belirtir (s.50). Gelenek haline gelmiş halfeliğe hem bu bakış açısıyla baktığımızda hem de halfelerin yönettikleri ritüelleri göz önünde tuttuğumuzda halfeliğin kökeninde dinin ve inancın etkisi olduğunu ifade etmek hiç de yanlış olmayacaktır. Öte yandan dinle kültür arasında son derece yakın bir ilişki olması ve bu nedenle dinde meydana gelen değişikliğin mutlaka kültürde de kendisini göstermesi (Korlaelçi, 1993, s.46). dolayısıyla bölgedeki inanç yapısındaki değişikliğin halfe geleneğini de etkilemesini göz ardı etmemek gerekmektedir. Kültür ve din farklı kategoriler olarak ele alınsa da kültürün bir parçası olarak dinî ele alan Randay (2003), sosyal ve ideolojik kültürü hem etkileneni hem de etkileyeni olduğunu ifade eder ve bu etki akışının simetrik olmadığını belirtir (s.669).

Doğası gereği gelenekleri statik ve her zaman durağan olarak düşünmek bir hatadır (Nisbet, 2006, s.701). Öyle ki “üç nesli içine alan kısa bir intikal zinciri boyunca bile bir gelenek, çok muhtemeldir ki bazı değişimlere maruz kalacaktır” (Shils, 2002, s.158). Böyle bir tarihsel süreci esas aldığımızda halfe geleneğini de geçmişten günümüze kadar güncellenmeden kaldığını düşünmek hatalı bir tutum olur. Halfe geleneği bir yanıyla belirli kalıpları olan diğer yanıyla güncellenen dinamik bir özellik arz etmektedir. Yani halfe geleneği ne tamamen durağan ne de tamamen değişken yapıdadır. Halfe geleneği; inanç, kültür, ideoloji, teknoloji gibi pek çok unsurdan etkilenmekte ve “koruyucuları”, “temsilcileri”nin ruhsat verdiği doğrultuda şekillenmektedir.

Harezm bölgesinin coğrafi konumu, uzun yıllar boyunca İpek Yolu güzergahında yer alması bir anlamda kültürlerin ve inançların kavşağı olması, göçler, bu kadim milletin geçmişte farklı milletler, ideolojik sistemler tarafından yönetilmesi gibi pek çok faktörün bu geleneği etkilemesi kaçınılmazdır. Keza Hans Freyer’e (1964) göre halk dinlerinde dinî inançların ziyadesiyle maddî hayat şartları ve iktisadi ve içtimai amillerin tesirinde kaldığı bir çok misallerle sabittir. Çiftçilikle uğraşan kavimlerin koruyucusu yahut verimlilik ve bereket tanrısı olarak kendisine tapınılan bir takım tanrılara rastlanır. Birçok eski şark dinlerinde en yaşlı ve en hürmete şayan ilâh “*toprak ana*” isimli tanrıçadır. Muharip kavimlerde ise harp, çarpışma ve zafer tanrıçaları daha mühim bir rol oynar

(s.66). Dolayısıyla inanç sistemi üzerinde bile etkisi söz konusu olan iktisadi ve içtimai şartların bir geleneğin şekillenmesinde etkisinin olmaması söz konusu olamaz. Öte yandan Ruth Benedict'in de ifade ettiği gibi bir sahadaki değişim diğer sahaları da etkilemektedir (t.y:8). Biz de bu çerçevede merkeze Harezmi bölgesini alarak inancın ya da dinin bölgedeki varlığını sunmaya, sosyokültürel, sosyoekonomik, ideolojik unsurlar bağlamında kadının ve halfelerin konumu genel olarak değerlendirdik.

1.2.1. Halfe Geleneğinin Oluşumunda ve Gelişiminde İnançların ve Dinlerin Etkisi

Çalışmamızın halfe kavramıyla ilgili kısmında yer verdiğimiz gibi halfe kelimesinin etimolojisiyle başlayan tartışmalarda halfenin Zerdüştilik ile mi yoksa İslamiyet mi ilişkili olduğu üzerine olmuştur. Bu tartışmaların altında hiç şüphesiz halfelerin asırlardır Harezmi bölgesinde inanç liderliği yapmış olmaları yatar. Dolayısıyla böyle bir yapı içerisinde bölgede hakim olan din ve inançları ve bunların kadına olan bakış açısını değerlendirmek geleneğin beslendiği kaynakları anlamamız açısından önem taşımaktadır.

Harezmi'nin köklü bir tarihi, millî ve dinî mozaik bir yapısı söz konusu olmuştur. Özellikle Zerdüştilik, Şamanizm ve İslamiyet bölge inancında ön plan çıkmaktadır. Ancak bölgede ticaret, yönetim vb. sebepler dolayısıyla Musevilik ve Hristiyanlık gibi tek Tanrılı dinlerin de izlerinin de görüldüğü bir coğrafya olmuştur. Biliyoruz ki bir kültürün gelenekleri, düzenli bir dünya yaratma "düşüncesi", toplumsal ve sınıfsal ilişkiler ile cinsiyet ilişkilerini kapsar. Bunlar kültürün bütünü açısından kadınlara ilişkin düşünceleri biçimlendirmede büyük rol oynarlar. Bu bağlamdaki imgeler çoğunlukla dinsel kaynaklıdır ve gene çoğunlukla kadınların kendileri tarafından değil, erkekler tarafından oluşturulmuşlardır (Berktaş, 2014, s.17). Dil, millet fark etmeksizin tek Tanrılı dinlerde ya da pek çok inanç sisteminde bu yapıyı görmemiz mümkündür. Kadim tarihlerden itibaren bölgedeki inanç sistemlerinin neler olduğu ve bu inanç sistemlerinde kadın din temsilcilerinin varlığı ve dolayısıyla da halfe geleneğinin şekillenmesinde etkili olup olmayacağı sorusuna cevap aradık. Şimdi Harezmi bölgesindeki geleneğin kadın lideri olan halfelerin nasıl bir inanç mozağı içerisinde yer aldığını inceleyelim.

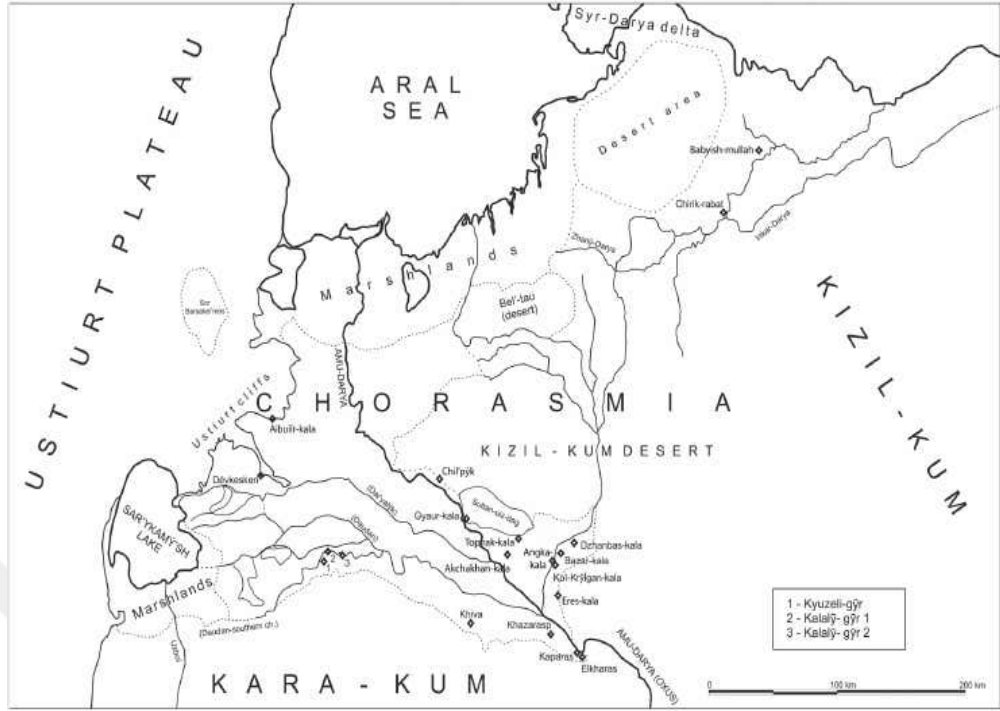
1.2.1.1. Zerdüştilik Ateşinde Halfeler

Halfe geleneği ile özellikle ismi birlikte anılan inanç Zerdüştiliktir¹⁴. Zerdüştinancının peygamberi Zerdüştin nereden ve ne zaman doğduğuna dair farklı görüşler ileri sürülmüştür. Konumuz bağlamında özellikle Harezmi ile bağlantısına dair düşünceler dikkate değerdir. Orta Asyalı İranlılar arasında bariz şekilde dikkat çeken ilk kendine özgü kültürel hayat Harezmlielerde başlamıştır. Daha sonraları İranlıların resmi dinî haline gelen Zerdüştizim veya Mazdeizm¹⁵ın Harezmi kökenli olduğu yönünde deliller bulunduğunu ileri sürülmektedir (Barthold, 2010, s.20). Bir başka görüşe göre ise “bugünkü İran’ın doğu ya da kuzey doğusundaki Harezmi ile Belh yakınlarında doğduğu tahmin edenler de bulunmaktadır” (Ziyayi ve Azizi, 2009, s.22). Dilbilimsel çözümlemelere göre ise “peygamberin” İran’ın doğusunda, büyük olasılıkla Harezmi veya Baktrin’de yaşadığı sonucuna varılmıştır (Eliade, 2003, s.376). “Büyük çoğunluğunu Türklerin oluşturduğu ve Türkçenin konuşulduğu İran Azerbaycan’ından/Doğu İran’dan olduğu, orada yaşadığı ve Turani Türk boyundan geldiği hakim görüşler arasındadır” (Küçük vd., 2015, s.140).

Zerdüştilerin aslının Orta Asya ve Kafkaslardan geldiklerini ve zamanla burada İran toplumu ile karıştıkları da iddialar arasındadır (Ziyayi vd., 2009, s.38). Foltz (2006) ise Zerdüştiliğin antik kökenleri olduğunu kabul etmekle birlikte Hristiyan dönemin ürünü olduğunu ileri sürer. Çünkü Zerdüştilik ilk olarak Zerdüştin hayatından bin yıl ile bin beş yüz yıl arası dönemde M.S. İran Sasani İmparatorluğu döneminde devlet dinî olarak düzenlendiğini ve dolayısıyla ilk zamanlardaki Orta Asya’daki İranlıların dinî inanç ve uygulamaları hakkında çok az şey bilindiğini belirtir ve bu bağlamda hem antik İran hem de Orta Asya’daki Zerdüştin geleneğine yönelirken ihtiyatlı olunması gerektiğini aktarır (s.44).

¹⁴ Zerdüştilik, insanlığın ilk tek Tanrılı dinler arasında yer almakta ve ilk kurtuluş dinî olarak (Starr, 2021, s.123) ifade edilmektedir. M.Ö. VI. yüzyıl ile M.S. X. yüzyıl arasında İran ve Orta Asya’nın teolojik, demografik ve politik olarak başlıca dinî haline geldiği ve çeşitli hanedanların himayesine girdiği bilinmektedir. Bu yüzyıllar boyunca Helenistik, Yahudi, Hristiyan ve Müslüman inançlarını, bu toplulukların üyeleri ve Zerdüştiler arasındaki temas yoluyla etkilemiştir (Chosksy, 2005, s.9988).

¹⁵ Batılı kaynaklara Zerdüştin isminden dolayı Zoroastrianism veya Ahura Mazda isminden hareketle Mazdeizm, İslam kaynaklarında ise Mecûsîlik olarak adlandırılır (Gündüz, 2003, s.279).



Fotoğraf: Antik Chorasmia haritası. (Çizim: Michele Minardi (2020))

Çok sayıda çalışmada “peygamberlik” mesajının ilk ilan edildiği coğrafyanın eski “Chorasmia” olduğu konusunda genel olarak hemfikir olunduğu görülmektedir. Bununla birlikte Zerdüş’tün bu toprakların yerlisi olmadığını gösteren kanıtlar da vardır. Çünkü kendisi Tanrı’sına anavatanında zulüm gördüğünden şikayet eder ve Tanrı’ya hangi topraklara kaçacağını sorar. Henning’e göre Cyrus tarafından devrilen bir “Chorasmian” konfederasyonunun son önemli şefi olan Kral Vishtāspa’ya sığınır (Zaehner, 1961, s.33). M.Ö. 1500 civarında, Tunç Çağı’nda Hint halklarının Orta Asya’ya daha sonra güneydoğuya doğru ilerlediği dönemde, her ne kadar yazılı belgeler olmasa da “Avesta halkı” Orta Asya’nın Harezm olarak bilinen bölgeye yerleştikleri de ileri sürülen düşünceler arasındadır (Boyce, 1979, s.39). Avesta taraftarının ikinci büyük göçün ardından çıktığı düşünülür (Oymak, 2003, s.74).

Avesta’da bahsi geçen on altı coğrafi hududun Orta Asya’da yer alması, gelenek ve çeşitli merasimlerin Orta Asya halkını ifade etmesi gibi sebeplerden dolayı Zerdüş’tün inancının şekillendiği yerin Orta Asya olması ihtimalini arttırmaktadır (Kamalova, 2020, s.46). Zerdüş’tiliğin Harezm’deki izlerine dair arkeolojik ve bilimsel kanıtlara baktığımızda ise İslam öncesi Orta Asya’daki Zerdüş’tilik hakkında bilgi veren kaynaklar

dağınık olmakla birlikte çok azı birincil Orta Asya halkının kendisinden olduğu düşünülmektedir (Grenet, 2015, s.129). Harezm bölgesinde daha önce de belirttiğimiz gibi antik tarihe dair araştırmalar yakın tarihte başlamış olup manevi kültüre dair az bilgi verilmiştir. Harezm'in inanç hayatına dair bilgiler Aral Denizi'nin güneyindeki antik kalıntıları keşfedilmiştir. Samosatalı Lucian'ın inanç ve adetler hakkında verdiği bilgiler ve Zerdüşt yazıtları ve eski çağlardan kalma veriler bu bağlamda önem taşımaktadır. Zerdüşt rahiplerinin bıraktıkları ayin metinlerini ve dinî geleneklerinde Harezm inanç yapısı hakkında bilgi mevcuttur. El Masudi'nin, Harezm'de Zerdüşt'ün Cemşid'in ateşini bulunması isteğiyle ilgili efsane, El Bîrûnî'nin verdiği bilgiler de Harezm'de İslam öncesi Zerdüşt inancına dair bilgi sunmaktadır (Rapoport, 1996, s.53-54).

Bilim insanları, Avesta'da Harezm isminin geçip geçmediği ile ilgili farklı görüşler öne sürmüşlerdir. Grenet'in (2018) verdiği bilgilere göre Harezm'deki Zerdüşt inancı ile ilgili en eski ve tartışılmaz kanıt Avesta'da yer almaktadır. Ülkenin yalnızca bir kez, eski adı "Hwārizma" olarak, Tanrı Mithra'nın Bamiyan bölgesi Hara Dağı'na üzerinde şafak vaktinde dalgalandığında gördüğü "Aryan Ülkeleri" listenin en sonunda yer alır. Ancak Avesta'nın bir başka bölümü Videvdad'ın birinci bölümünde "Hwārizma" ismi yer almadan bu tür on altı ülkenin listesi bulunur. Buna karşılık olarak S. P. Tolstov "Hwārizma"'nın ilk ve seçkin ülke olan Aryanem Vaejah olduğunu ileri sürmüştür. Ancak bugün baskın olan görüş, Aryanem Vaejah'ın coğrafi gerçekliği varsayılırsa Hindukuş'ta veya Pamirlerde bulunması gerçeğidir. Videvdad listesi muhtemelen Ahameniş öncesini belirtir ve bu nedenle "Hwārizma"'nın Ahameniş fethine kadar Doğu İran ülkelerinin alanının oldukça ötesinde kaldığı arkeolojik kalıntılar da göz önünde bulundurularak açıklanmaktadır (s.69). Boyce ise çeşitli yerleşim yerlerinin yer aldığı listenin neden hazırlandığına dair çeşitli önerilerde bulunulduğunu ancak en makul olanın (dini bir eser olarak korunması ışığında), bunların hepsinin Zerdüştliliği nispeten erken kabul eden topraklar olduğunu öne sürer. Bununla birlikte Harezm'in listeye dahil edilmediğini şaşırtıcı bulur. Airyanem Vaejah'ın ise geç bir ekleme gibi geldiğini işaret eder (1979, s.40). Rapoport (1996) ise Harezm'de "Zerdüşt panteonuna" tanrıları bildiklerini ve çocuklara Anahita, Atar Mitra gibi isimler olarak kullanıldığını aktarmakla birlikte tüm bu bilgilerin Harezm'de Zerdüştiliğin bilindiğinin onomastik verilere dayanarak burada hakim olduğunu söylenmenin zor olduğunu belirtir (s.68).

Avesta halkının Harezmi'e göç ettiği gibi öne sürölen fikirlerin yanı sıra Zerdüştiliğin kutsal ateşini de Harezmi ile ilişkilendirilmektedir. Öyle ki Avesta'nın Videvdad nüshasında yer alan Ahura Mazda'nın kutsal ateşini yakıp onu korumasını söylediği Yima'nın Zerdüştlüğün kutsal ateşini ilk defa Harezmi'de yaktığına inanılmaktadır (Rtveladze vd. 2008, s.76-77). Aynı zamanda Harezmi'de yapılan arkeolojik kazılarda da Zerdüşti ibadethanelerine benzeyen yapı ve Sultan Tekiş'in türbesinin yanında Zerdüşti ateş mabedi kalıntıları bulunmuştur (Yusupov, 2010, s.17-46). Ayrıca Harezmi bölgesindeki Taş Kirman Tepe'deki kompleksin, antik Harezmi'deki büyük bir ateş tapınağı olarak hizmet verdiği ve tapınağın işleyişi hakkındaki en erken tarihin M.Ö. 4. yüzyılın başlarında olduğu ileri sürölmektedir. Bu da Zarathustra'nın hizmeti için M.Ö. 6. yüzyıldan sonraki zamanda en erken onaylanmış ateş tapınağı haline getirdiği gibi Zerdüşti inancının tarihinin başlarında Harezmi'i dinin çekirdeğini temsil edebileceğı düşünölmektedir (Helms vd.,2002, s.23). XIII. yüzyıla gelindiğinde Pamirler ve Badakshan dışında Orta Asya'da Zerdüşti toplulukların kanıtları kaybolur (Scott'tan akt.Grenet, 2015, s.145).

XX. yüzyılda Harezmi'de arkeolojik kazılar yapan Tolstov eski Harezmi yerleşmelerinin ikili yapısında Zerdüşti dinî düalizminin yansımalarının göröldüğünü ifade eder (1948a, s.117). Orta Asya Zerdüştiliği ile İran Zerdüştiliği arasında farklar olmasına rağmen Zerdüştilik tarihinin bir parçasıdır (Grenet, 2015, s.145). Orta Asya'nın diğer bölgelerinde olduğu gibi Harezmi vahasında ateşe tapanlar cenaze törenleriyle ilişkilendirilirdi. Yapılan kazılarda elde edilen bulguların Zerdüştiliğin İslamiyet'ten önce Harezmi'de hakim din olduğunu göstermektedir (Matniyazov, 1996, s.119). Bir başka görüşe göre ise Orta Asya halkı Zerdüştiliğe tamamen sadık olmadığını savunanlar da vardır. Çünkü Sasani İmparatorluğu Zerdüştiliği resmi din olarak ilan ettiğinde basit ve yeterince dogmatik bulunmadığı için ülkeyi terk edenler olmuştur (Starr, 2021, s.123).

Buraya kadar yer verdiğimiz bilgiler bölgede Zerdüştilik inancının var olduğunu göstermektedir. Halfeler üzerine araştırma yapan pek çok araştırmacı da yukarıda yer verdiğimiz gibi, halfe kavramıyla Zerdüşti rahipler arasında etimolojik bağ kurmalarından öte halfelerin Avesta'dan parçalar okuduğu daha sonraki süreçte bu inanç çevresinde doğan birtakım özellikleri diğer kadim sözlü kültür geleneğine uyarladıkları savunulmaktadır. Örneğin Abdullayev'e göre (2005) Zerdüştilik diniyle birlikte Tanrı ve

mabutlarını dinî merasimlerde yücelten dualarla ortaya çıkmıştır. Ama halfe geleneği bu şekilde kalmayıp cenaze, düğünlerde de icra edilerek genişlemiştir. Orta Asya’da Müslümanlığın gelişine kadar sadece dinî merasim ve dinî propaganda olarak gelenek varlığını sürdürmüştür. Bu sebepten dolayı Orta Asya’da Müslümanlığa kadar halfelerin sadece dinî kitapları okuduğunu vurgulamaktadır. Ayrıca Abdullayev “karpaların” arasında kadınların da olduğunu yüksek sesle Ardi Sura/Anahita’ya da icralarını bağışladıklarını ileri sürmektedir (s.6-7). Matniyazov da (2016) “karapan”ın M.Ö. binyılın başlarında Harezm’de ateşperestlik dininin kahinleri olarak ortaya çıktıklarını Zerdüşt’ün öğretilerinin ilanından sonra “Karapan-halpalar” “görünüşe göre” bu öğretiyi kabul ettiklerini ileri sürer. Dinî kitaplar okuyan ve törenleri yöneten halifelerin ortaya çıkışı ve oluşumu, Zerdüştilik öğretileri ve kitabı Avesta ile yakından bağlantılı olduğunu belirtir (s.43-44). Öte yandan Avesta’dan icra eden “karpaların” erkek olduğu da aktarılmaktadır (Abdullayev, 2005, s.13). Halfe ve Zerdüşt rahiplerin okuma stilleri arasında ortaklık olduğu düşünülmektedir. Bu ortaklığın “zemzeme” şeklinde dinî kitap okumaları veya kıraatlı okumaları açısından benzerlik olduğu ileri sürülmektedir (KK.85, KK.88, KK.96).

Bölgede Zerdüştilik inancı olabilir lakin iddia edildiği gibi halfe ve zerdüşt rahiplerin bağlantısını olup olmadığını daha anlayabilmek adına burada dikkat çekmek istediğimiz husus Zerdüştilik inancında kadının konumu nedir? Kadınlar rahibe olabilir mi? Bir diğer anlamda halfelerin ileri sürüldüğü gibi Zerdüşt rahip olma olasılıkları var mıdır? Öncelikle Zerdüştilik inancında kadının din temsilcisi olması üzerine bilim insanlarının ortak bir görüşe sahip olmadıkları görülmektedir. Ancak Zerdüştilik inancındaki tabuların kadınların cinsiyet rollerinin belirlenmesindeki etkisi ilk olarak göze çarpmaktadır. Zerdüştilik üzerine yaptığı çalışmalarla isminden sıklıkla söz ettiren araştırmacı Boyce (1975), kanın mundar olduğu inancı ve dolayısıyla kadının menstrüasyon döneminde kirli olduğu inancını yarattığını ve bu da kadını zorlayan bir doktrin olduğunu ifade eder. Kadının bu dönemde kirli olduğu inancı dolayısıyla ailesinden ve çevreden uzakta eski bir yatakta ve kendisine uzaktan sunulan az miktardaki yemeği yeme şeklinde yaptırımlara maruz kalır. Kurallar katıdır ancak bunlara uymak genellikle kötülüğe karşı mücadelenin bir parçasıdır ve bu nedenle kesinlikle uyulmalıdır. Hamilelik, bir kadını kanla ilgili kısıtlamalardan kurtarsa da çocuk doğurmak da kırk gün

boyunca benzer izolasyon gerektirir ağır bir kirlilik olarak kabul edilir. Ortodoks tarafında hâlâ çok korkulan daha büyük bir kirlenme de ölü bir çocuk doğurmaktır (s.307-308). Saflık ve kirlilikle ilgili inanç ve uygulamalardan herhangi birinin Zerdüştilik'te kadınların statüsü için sonuçları olup olmadığı sorusudur. Ne yazık ki kadınların rahip olarak atanmalarını engellenir çünkü düzenli olarak kendini gösteren menstrasyonun "kirliliğinden" etkilenirler (Gould, 2004, s.159). Ritüellere saflık ve kirlilik nedenleriyle, kadınlar hiçbir zaman rahipliğin üyeleri olarak hizmet edemezler (Weber'den akt. Choksy, 2002, s.116). Zerdüşť rahipler kısıtlamaları zamanla genişletse de kadınlar kanı, kötülüğe karşı kozmik mücadelenin kaçınılmaz bir parçası olarak kabullenmiş görünüyordı. Zerdüştilik inancındaki rahipliğin bugün hâlâ olduğu gibi yalnızca erkek soyundan inmiş olması muhtemeldir (Boyce, 1979, s. 45-46). Choksy'nin (2002) verdiği bilgilere göre de Persepolis'teki M.Ö. 479-435 yıllarına ait ritüel metinlerinde Ahura Mazda'ya sunulan yüksek ayinde katılımcıların tamamının asker, rahip erkekler olduğu ve kadınların ritüellere katılmadığını belirtir. Öyle ki dinî inanç çerçevesinde kadının genellikle toplumsal olarak istenmeyen özelliklerin kişileşmesi haline gelerek kısmen kötülüğün erkekleri kaosa teslim olmaya zorladığı araçlar olarak görülmeye başlandığına dikkat çeker. Düalizm ve ataerkillik, iki kutupluluk ve muhalefet üretmek için birleştiğini vurgulayarak Zerdüştilikte kadın tanrılar var olsa da nitelikleri ve rolleri inancın düzen, iyilik ve cinsiyet kavramlarıyla dikkatlice sınırlandırıldığını aktarır. Dolayısıyla cinsiyet, daha eski Hint-İran inançlarından Mazdean inançlarının ve uygulamalarının şekillenmesinde sürekli olarak önemli bir rol oynadığını belirtir (s.79-115). Bir başka araştırmacı Nigosaian'a (1993) göre de Zerdüşť rahipliği kalıtsal bir makamdır. Sadece bir Zerdüşť rahibinin oğulları veya bir rahip ailesinin erkek torunları rahiplik görevi için kabul edilir (s.104). Ancak kutsal törenlere ve ciddi adaklara katılmanın yanı sıra kadınların belirli koşullar altında küçük rahiplik görevlerini yerine getirmeye uygun kabul edildiğine dair bazı kanıtlar olduğu da ileri sürülür (Gould, 2004, s.142).

Görüldüğü üzere araştırmacılar kadınların ritüellerdeki rollerinin Zerdüştilik inancında başlı başına ritüel yönetecek kadar olmadığı gibi rahipliğin babadan oğla aktarıldığına dikkat çekmektedirler. Goldmani (2000) ise farklı görüş ileri sürmektedir. Ona göre Avesta'da erkekler gibi kadınların da din eğitimi aldığını açıkça ortaya koymaktadır. Eğitimli olmanın yanı sıra kadınların Zerdüştilik öğretilerini yaymada yer

aldığı da görüldüğünü belirtir. Zerdüşt rahip sınıfı günümüzde yalnızca erkek sınıftan oluşsa da ritüellerin yürütülmesinde de aktif görev aldıkları Avesta’da yer almaktadır. Gould’a göre de (2004) Zerdüştiliğin Pagan geleneğinden en önemli ayrılığı, Zerdüşt’ün hem kadınlara hem de erkeklere kurtuluş umudu vaat etmesiydi (Yasna, 46:10). Zerdüştliliğin yayılmasının ilk aşamalarında, kadınlar ve erkekler ideal olarak kötülüğe karşı mücadelede eşit ortaklar olarak kabul edildi. Avesta metinlerine göre hem kadınlar hem de erkekler, kutsal gömlek ve kuşağın atılmasıyla dine girme hakkına sahipti. Erkekler kadar kadınlardan da doğruyu ve iyiyi duyurma ve öğretme görevlerini yerine getirmeleri istenmiştir (Yasna 35.6)” (s.140-142). Sanjana da (1906) eğer kadın, mülklerinin sorumluluğunu üstlenmek veya rahip olarak görev yapmak için kocası kadar uygunsa, ikisinden biri mülkü yönetebilir ve rahiplik işlevlerini yerine getirme ayrıcalığına sahip olduğunu aktarmaktadır (s.214).

Peki halfeler ve Harezm halkı bu geleneğin ilk ortaya çıkışı hakkında ve inanç bağlamında ne düşünüyor? Halfelere “Bu geleneğin ilk ortaya çıkışı hakkında bilgi sahibi misiniz? Bu gelenek ilk defa nerede ve ne zaman ortaya çıkmıştır?” şeklinde kendilerine sorular yönelttim. Halfelerin, dairecilerin, rakkaselerin ortak cevabı “Halfeler, Harezm’de Zerdüştilik inancı ile ortaya çıkmış” şeklindeydi. Halfe icralarına katılan Harezm’de görüşüğüm Harezmliilere de aynı soruları yönelttiğimde aldığımız cevap aynıydı “Zerdüşlük zamanında ve Harezm’de ortaya çıkmıştır”. Halfe geleneğinin kökenini Harezmliiler tarafından bu şekilde tanımlamaları da dikkate değerdir. Ancak bu noktada altını çizmeliyiz ki geleneğin güncel durumundan Zerdüştilik inancına dair fikir ileri sürmek çok zordur. Harezm halkının ve halfelerin bu düşüncesinde sosyal-medyaadaki yayınlar ve ülkedeki araştırmacıların etkilerinin göz ardı edilememelidir.

Yukarıda verdiğimiz bilgilerden anlaşılabacağı üzere Zerdüştliliğin ilk olarak ortaya çıkış tarihi ve yeri konusunda uzmanların ortak görüşleri bulunmamaktadır. Ancak Harezm halkının Zerdüştilik inancını kabul ettiği arkeolojik çalışmalarla kanıtlanmıştır. Keza “İran’la birlikte Orta Asya’da köklü bir geçmişi olan ateş kültü ve bu kültün sonrasında merkezini oluşturacağı Zerdüştlük, İslamiyet öncesi boyunca bölgenin etkin inanç sistemlerinden biri olmuştur” (Çeşmeli, 2014, s. 20). Bu bağlamda Harezm halkının Zerdüştilik inancından önce çeşitli inançlar etrafında ritüeller, ayinler düzenlemiş olduğu kanaatindeyiz. Burada dikkat çekmek istediğimiz bir nokta inançlar

arasındaki temaslar ve yaşamdaki yansımalarıdır. “En erken ulaşabildiğimiz eski taş çağına kadarki belgelerden önceki yüz binlerce yıl boyunca insanlığın, daha sonraki dönemlerdeki kadar yoğun ve zengin bir dinsel yaşam tanımadığına inanmak için hiçbir neden yoktur. İnsanlığın taş çağı öncesine ait sihirsel/ dinsel inançlarından hiç değilse bir kısmının daha sonraki dinsel tasarımlarda ve mitolojilerde korunmuş olduğu ise kesin gibidir. Ama gene çok olasıdır ki, taş öncesi çağlardan gelen bu manevi miras, tarih öncesi ve ön tarih devirlerinde insan toplulukları arasındaki kültürel temaslar sonucu sürekli olarak değişimlere uğramıştır”(Eliade, 1999, s.30).Keza Orta Asya halklarının diğer halklarla etkileşimi sonucunda Şamanizm’in İran dinî ve mitolojisinden vd. inançlardan etkilendiğini aktarmakta ve Zerdüştilik, Budizm, Maniheizm gibi inançların Şamanizm’deki değişikliklere katkıda bulunarak yerli halk inançlarına damgasına vurduğunu ileri sürmektedir (Basilov, 1992, s.28). Harezmîlerin anasır-ı erbaa (ateş, su, toprak, hava) üzerine yoğunlaşan Zerdüştilik öncesi kültler yanında doğum, ölüm ve yeniden doğuşla alakalı efsanevi İran kahramanı Siyavuş'u da kutsal addettikleri de bilinmektedir (Golden, 2015, s.95).

Buraya kadar verdiğimiz ve elde ettiğimiz verilerden yola çıkarak kadimdeki “ocağın koruyucusu” Harezmî ritüel kadın yöneticilerinin bölgede yaygın olan Zerdüştiliğin bazı unsurlarından etkilenmiş olabileceğini düşünmekteyiz. Lakin Avesta Gahlarını okuyan erkek “karpa”nın Harezm’de halfeye dönüşerek Avesta Gahlarını okuyan kadınlar olması, bu geleneğin bundan doğması düşüncesi tartışmaya açık olduğunu ve somut kalıntılara ihtiyaç duyduğunu belirtmek isteriz. Öte yandan “Kreolizasyon”¹⁶ perspektifinden değerlendiresek dağı, toprağı, atayı kült edinen Türkler arasında Amuderya’nın Özbekleri hâlâ atalarına kurban vermeye devam etmektedir. Her ne kadar Müslüman ritüelleri birlikte uygulamalar devam etse de Müslüman törenlerinden farklıdır (Krader,1963, s.131). Yine Türk kültüründeki ateş kültü Zerdüştilikteki ateş

¹⁶ Kreolizasyon bilindiği üzere toplumlar kalıttan gelen veya kalıtsal kültürlerden belirli unsurları seçerler, bunlara orijinal kültürlerde sahip olduklarından farklı anlamlar verirler ve daha sonra önceki formların yerini alan yeni çeşitler oluşturmak için bunları yaratıcı bir şekilde birleştirirler (Cohen, 2007, s.369).

inancından farklıdır (Bayat, 2012, s.124-125). Bu çerçevede Harezmi'deki kadın icracıları etkileyen farklı kültürden gelen inanç ve geleneklerini değerlendirirken bu hususları da göz önünde tutmalıyız.

1.2.1.2. Eski Türk İnanç Sistemi Bağlamında Halfeler

“İlkel insanın nesnel âlemle ilgili ilk merak ve bilme ihtiyacını karşılamak üzere sorduğu evrensel sorulara, kendi algı ve tecrübesi dâhilinde bulduğu cevaplar, onun ilk kabullerini ve zihinsel tasarımlarını oluşturur. İnsanın, kendi tanımladığı evrende kavradığı nesnelerin imgeleriyle kurduğu zihinsel tasarımlar, evren/dünyanın da modelidir. Buna bağlı olarak, “bilinmeyen”e ilişkin her ayrıntıyı açıklayan bir bilgi sistemi ortaya çıkar. Her türlü kozmik olay, bu bilgi sistemiyle açıklanır ve yorumlanır. Bir anlamda insanın kendisi ve çevresiyle ilgili her şey, onun tasarımıdır” şeklindeki ifadesiyle Mustafa Arslan (2005) Türk kültür hayatının temelinde Orta Asya bozkırındaki göçebelik ve hayvancılığa dayalı hayat tarzının şekillendirdiği düşünce yapısının ve evren ile ilgili tasarımlarının oluşturduğu dikkat çekmektedir (s.65). Bu tasarıma bağlı olarak insanın, evrenin, varlığın özünü bilme, anlama ihtiyacı, Tanrıyla, kutsalla “bir” olma arzusu gibi pek çok merakı ve isteği inançların doğmasına sebep olmuştur. İnançların etrafında insanlar pek çok inanma, dinsel-büyüsel pratikler yaratmış ve bu yapı geleneklerin doğmasında ve şekillenmesine de etkili olmuştur.

Giriş bölümünde de yer verdiğimiz gibi Harezmi'nin en eski etnik topluluğu Türk kabileleridir. Harezmi Türklerin yaşadığı bu coğrafyada Türk inanç sisteminin izlerini de yaşamın her alanında görmemiz mümkündür. Bu inanç sisteminin temel yapısı; tabiat

kuvvetlerine inanma¹⁷, Atalar kültü¹⁸ ve Gök-Tanrı inancı¹⁹dır (Kafesoğlu, 1980, s. 42). Erken dönem Türk inanç sisteminde karşımıza çıkan bir diğer sistem ise Şamanlık²⁰tır. Harezmi’de çok uzun süredir Şamanizm’in kalıntılarının bulunduğu ve özel bir gelişme gösterdiği bilinmektedir. Harezmi’deki Şamanizm neredeyse Müslümanlaşmadan, resmi din ile paralel olarak yaşadı ve karakteristik özellikleri oldukça net bir şekilde izlendi; bu nedenle burada ayrı bir inanç sistemi olarak kabul edilmiştir. Knorozov’un Türkçe

¹⁷ Türk inanç sisteminde tek Tanrı anlayışı olsa da ruh inancı da ağır basmaktadır. Herhangi bir şeyin sahibi olan, sayıları bilinmeyen koruyucu ruhların, iyelerin varlığına inanılmakta ve iyilik sever oldukları gibi kızdırıldıklarında kötü olabilen ruhlarla dönüşebildikleri ileri sürülmektedir (Bayat, 2012, s.140-142). Türkler; dağ, tepe, kaya, vadi, ırmağ, su kaynağı, mağara, ağaç, orman, volkanik göl, deniz, demir, kılıç vb. gizli güçleri olduğuna inanmaktadırlar. Bunların aynı zamanda birer ruh olduğu gibi ayrıca güneş, ay, yıldız, yıldırım, gök gürültüsü, şimşek gibi ruh-tanrılar olarak tasavvur edilmektedir (Kafesoğlu, 1987, s.90).

¹⁸ Türk mitolojik sisteminde sıklıkla karşımıza çıkan inanışlardan biri kültür. “Kült Tanrı’nın tezahürü olan tanrısal ve dolayısıyla kutsal varlıklar ile ilgili inanış ve uygulamalar bütünüdür” (Kumartaşhoğlu, 2016, s.4). İnsanlık tarihinin ilk kültü atalar kültüdür (Durkheim, 1995, s.49). Ataların, dinsel ve toplumsal buyrukların, gelenek ve adetlerin koruyucuları olarak kabul edilmeleri dolayısıyla gönüllerini hoş tutmak, kurban ve adaklar sunmak bitkilerin hayvanların çoğalmasını sağlarken tersine onları öfkelenmek ise birtakım felaketlere sebebiyet verebilmektedir (Örnek, 2014, s.92-93). Castagne atalar kültürünün tüm eski Orta Asya’da, tüm bozkırlarda, tarihin en eski zamanlarından beri mezarların önemini atalara duyulan güçlü bir tapınma duygusundan kaynaklandığını sadece gözlemle’ saptanabileceğini söylemektedir” (Roux,1999, s.188). Harezmi hakkında da ataların ruhu onlara tapma adetleri vardır (Matniyavov, 1999, s.23). Günümüzde de kutsal kişilerin kabirlerini ziyaret etmek, onların etrafında dua okumak, ikramlar dağıtmak hâlâ devam etmektedir. Halfeler de kabirleri ziyaret edip dualar okumak ve geleneğin bu bağlamdaki icralarında rol almaktadırlar.

¹⁹ Araştırmalar bizlere gösteriyor ki Türk mitolojik sisteminde her ne kadar çok iyeler, ata ruhları ve koruyucu ruhlar mevcut olsa da Gök Tanrı, zaferi veren, gücü veren, tek kurtarıcıdır ve bu sebeple de bütün kutlamaların başında gelmektedir (Bayat, 2011, s.216). M.Ö. V. yüzyıl kadar inen Asya Hunları arasında bile Kök Tengri tek bir ulu varlığı temsil etmiş, Türkler bir bütün olarak göğü sembolleştirmişlerdir (Gömeç, 1998, s.49). Gök Tanrı dini-mitolojik sistem, cihan devleti kuran, İslamiyet’e kadarki bütün Türklerde resmi din olarak mevcut olmuştur (Gültepe,2015, s.405).

²⁰ Şaman sisteminin ortaya çıkış ve gelişim coğrafyası konusunda çeşitli görüşler mevcuttur. Kamçatka yarımadasından başlayarak bütün Kuzey ve Orta Asya, Kuzey Avrupa, Kuzey ve Güney Amerika, Kore ve Japonya’yı içine alan geniş bir coğrafyayı (Güngör, 2010, s.325) kapsadığı ifade edilebilir. Sergey A.Tokarev (1990) Şamanizm’i dar yerel dağılımını ileri süren araştırmacıların aksine dünyanın her yerinde yaşayan halklar arasında şamanik inanç ve ritüellerin varlığına tanık olunabileceğini ileri sürer (s.269). Kafesoğlu ise eski Türk inanç sisteminin "Şamanlık" olduğu umumi kanaat halinde yerleşmiş ise de bu görüşün yanlış olduğunu ileri sürmektedir. Orta Asya’da yaşayan bir kısım Türklerin Şamanizm’e inandıkları, bu durumun IX.-X. asırlarda güneyden Budizm ile karışık şekilde gelerek Türk zümreleri arasında yayılması hadisesi olduğunu ifade eder (Kafesoğlu, 1999, s.83).

konuşan halklar tarafından Şamanizm'in dışarıdan getirilen bir fenomen olduğu teorisinin aksine Orta Asya kökenli olduğu düşünülmektedir. Orta Asya Şamanizm'inin, onu Zerdüştilik fikirlerine yaklaştıran birçok özgün özelliği, Şamanizm'in şu veya bu biçimde çok eski zamanlardan beri burada vaha uygarlıklarının resmi kültleriyle eşzamanlı olarak var olduğunu varsaymak için temel oluşturur. İlkel Şamanist pandemonium ve Şamanistik ayinler popüler inançlarda yaşamaya devam ettiğini ve belki de vahaların resmi dininin etki yörüngesine daha az dahil olan eski bozkır kabileleri arasında baskın kaldığı düşünülmektedir (Snaserev, 1969, s.43-71). İslamiyet'in etkisiyle her ne kadar eski yaygınlığını kaybetse de Şamanizm'in XIII. yüzyılda gücünü tamamen kaybetmemiş olduğu Harezmlielerin sarayında eski Türk büyü geleneklerinin varlığı tespit edilmiştir (Köprülüzade, 1929, s.11).

Görüldüğü üzere diğer Türk boylarının inanç sisteminde olduğu gibi Harezm halkının inançları arasında Türk Şaman inanç sistemi var olmuştur. Halfelerin inanç temsilcileri olduğunu düşündüğümüzde "bu inanç sistemi içerisinde halfelerin rolleri nedir?" şeklinde sorumuza cevap aramadan önce öncelikle Gök Tanrı ve Şamanizm inancında kadının yeri nedir? sorusuna kısaca cevap vermek gerekirse; Altay'da Ülgen'e yapılan kurban ritüellerinde kadın elli adım uzak dururken (Verbistky, 1893, s.62), eski Türklerde ant içme ritüellerine nadir de olsa kadınların katıldığı (Esin, 2001, s.131-132), Tabgaçlarda kadın ve erkeklerin ritüellerde davul çaldıkları (Roux, 2002, s.69) bilinmektedir. Çin kaynaklarında da kadın (Çince wu) ve erkek (Çince:hsi) Türk kamların, davul ve çan gibi aletler çalıp, alkış denen ilahiler söyleyip, kutsal sayılan yer etrafında dönerek, cezbe haline girdikleri ve kehanette bulundukları kaydedilmiştir (Esin, 2001, s.101-102).

Türk Şaman sisteminde kaosu kozmosa çevrilmesi ve düzenlenin sağlanması amacıyla doğa üstü güçlerle ve ruhlarla iletişime sağlayan kişi şaman²¹ (kam) dır.

²¹ Literatürde Şaman kavramına karşılık gelen farklı terimler bulunmaktadır. Şaman sözcüğü kadın ya da erkek ayrımı yapılmadan kullanıldığı gibi (Demir vd. 2015, s.20) kadın şamana "udagan" adı da verildiği bilinmektedir (İnan, 1986, s.74). Özbek diline baktığımızda; Özbeklerde "bahşi" kelimesi bir yanda halk anlatıcısını, diğer yanda kötülüğü kovmak için tef, dombra ya da kobuz çalan ve sihirli şarkı söyleyen, şifacı-büyücü, halk şifacısı şaman anlamına gelir. Türkmen bağşileri sadece profesyonel bir şarkıcı-müzisyen halk anlatıcısına sahipken, Kazak ve Kırgızlarda sadece bir şaman, bir büyücü, bir şifacıdır. Geçmişte Özbekler ve Kazaklar her iki mesleğin tek bir kişide birleşmesine defalarca şahit olmuşlardır (Jirmunskiy, 1962, s.271). Sidikov (2004) ise Şamanizm kavramına

Kahinlik, tabiplik, büyücülük, inanç temsilciliği, insan, doğa, kutsal güç/ler arasındaki düzeni sağlama gibi pek çok işleve sahip şamanlar düzenledikleri ritüellerde rituel söz, eylem ve nesneler vasıtasıyla ruhlarla, doğaüstü güçlerle iletişim kurabilmekte kaosu kozmosa çevirmektedirler.

Türk Şamanlık sistemi üzerine yapılan araştırmalar şamanlık kurumunda ilk kadınların şaman olduğu düşünülse de Türk kültüründeki şamanlık olgusu erkek ya da kadın olarak sınıflandırılmayacak bir sistemdir (Bayat, 2010, s.13). Ancak kadın şamanların “daha güçlü olduğu” düşünülmektedir. Hatta İnan’ın (1986) aktardığına göre Türk şamanlık kurumunun kadın temsilcileri en kuvvetli görülür ve erkek şamanlar tarafından taklit edilir (s.89). Şamanlık gücü ise kadın giysisi giyip, her konuda kadına benzemeye çalışmalarından alınmıştır. Bir şaman ne denli kadınlaşabilir, kadın dönmenin totemlerine, müzlerine, tanrılarına, giysilerine, geleneklerine, yaşayış biçimlerine ne denli sahip bulunursa, o denli çok büyü gücüne sahip olunduğu bilinmektedir (Gökalp, 1991, s.85). Şamanlık üzerine yapılan araştırmalar Şamanlığın her aşamasında kadının kesintisiz rolünü ortaya çıkardığı gibi M.Ö. 1700-1300’lü yıllara dayanan kadın şamanların aksesuarlarıyla gömüldüğü ortaya çıkarmaktadır (Bayat, 2010, s.30). Yeni tekniklerin ve kadın bilim insanlarının, özellikle de paleo-antropologların artmasıyla kemiklerin cinsiyetlerinin doğru biçimde belirlenmesine başlandığını ifade eder. Dolayısıyla kadın şamanlara ait iskeletlerin bulunmaya devam ettiğini belirtir (Tedlock, 2006, s.47). Öte yandan Harezm’de hem erkekler hem de kadınlar şaman olabilirdi. Ancak bunların özel elbiseleri yoktu. Tokmaksız, halkaları olan yuvarlak bir tef kullanırlardı. Şaman hastaya vurmak için ise kamçı kullanırdı (Snesarev, 1969, s.44).

Türk Şamanlığında dişinin ağırlıkta olmasının nedeni toplum adına ve toplumla beraber kutsalla bütünleşme ve bu ilişkiyi yürütme görevinin daha çok kadına düşmesi

karşılık gelen kolektif bir terimden yoksun olduğunu aktarır. Şamanizm altında sınıflandırılabilir; falbin (falcı), Harezm de parhan, parihan (bir peri ile temas halinde olan bir kişi, güzel bir yardımcı ruh) erkek şaman için kushnoh (büyücü), kara-kuşnaç (kara büyü uygulayıcısı), bahşı (büyücü, falcı) kullanılır (s.647). Basilov’un (1992) aktardığına göre de Harezm vahasının kuzeyinde şamanlara “parhan” denilir. Şamanların en yaygın adı olmasa da “parihan” üst sınıf bir uzman olarak görülür (s.48). Harezm bölgesinde yapmış olduğumuz saha araştırmamızda şaman kurumunun görev dağılımına gittiğini ve de günümüzde de fal bakanlara “falbin”, şamanlara “parihan”, halk hekimliği uygulayıcılarına “tabib” ve kahramanlık ya da aşk-romanik destanlar, koşuklar söyleyen erkeklere ise “bahşı” denildiğini ifade edebiliriz.

olabileceğini ifade eden Mualla Türköne (1995), bu duruma iki yaklaşım sergilemektedir: Birincisi; kadınların doğum, beslenme, bakım vb. unsurların kadının karşılaması ilkel toplumda kadının din-sihir alanında rol almasına yol açabilir. İkincisi ise cinsiyetler arasında büyük rol ayrımı olmayıp kendi faaliyetlerine uygun rollere sahip olmuşlardır. Erkek avla ilgili ritüelleri yaparken, kadın doğum, insan hayatı ve sağlığı ile ilgili ritüellerde yer almışlardır (s.98-99).

Bilindiği üzere şamanlar “Ak Şaman” ve “Kara Şaman” olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Radloff’un aktardığı bilgiye göre kadınlar temiz sayılmadıkları için yalnız “Kara Şaman” olabilir, fakat gök ruhları adına yapılan merasimlere katılamazlar (Radloff, 2008, s.118). Yüzyıllardır çeşitli toplumlarda ve inanç sistemlerinde karşımıza çıkan kadının kirli olduğu yargısının bir tabu haline geldiği bilinen bir gerçektir. Ancak şamanlık sisteminde kadınların “şamanlığın merkezinde” olduğu hatta “en güçlü şamanların kadınlar olduğunu” bilinmektedir. Hatta regli olması ve hamile kalması Bayat’ın ifadesiyle “gizli bilgilere sahip varlıklar” olarak algılanmalarına sebep olmuştur (2010, s.23). Bu bağlamda şaman kadınların başlangıçta bu kirlilik tabusundan olumsuz anlamda etkilenmediği söylenebilir. Kadın şamanların demirciliğin ve avcılığın geliştiği dönemlerde erkeğin eline geçtiği düşünülmektedir (Bayat, 2010, s.37; 2013, s.129). Demircilik mesleğinin ardından erkeklerin kendilerini güçlü kılacak silahlara sahip olması, mağaralardan çıkılması, hayvanların evcilleştirilmesiyle birlikte ormandan bozkıra geçilmesi (Çobanoğlu, 2016, s.15-28) anaerkil yapı ve şamanlık üzerinde erkekliğin egemen olmasını sağlamıştır. Kadın ve erkek arasında bir güç mücadelesi olduğu, ilk olarak erkek ve kadının eşit daha sonraki süreçte ise erkeğin ön plana çıktığı düşünülmektedir.

Ekonomik sistemlerin gelişmesiyle ortaya çıkan toplumsal cinsiyetin şamanlığı erkek ve kadın şamanlık olarak ikiye ve kısmen de olsa sınırlamasına, körelmesine sebebiyet verdiğini ve zamanla erkek şamanların ön plana çıkarmaktadır (Bayat, 2010, s.45-46). Bu noktada Basilov’un (1992) ileri sürdüğü örneği vermemiz yerinde olacaktır. Basilov kadın ve erkek kadın şaman arasındaki farkı şu şekilde aktarmaktadır: Özbekistan’ın Zeravşan vadisinde 1930’lu yıllarda erkek şamanların kızgın demir yalayabilen, ellerine ve ağızlarına kömür alabilen şamanlar var iken çağımızda kadınlar

birçok ritüelin anlamını unutarak gerçekleştirmektedir (s.307). Bu da kadınların kısmen körelmesinin sebeplerinden biri olduğunu düşündürmektedir.

Türk Şamanlık sisteminde kadının rolünü gösterecek bir başka nokta Şamanlığın kalıtsal aktarımlarda kadından aktarılabilir mi sorunsalıdır. Evet, pek çok araştırmacı şamanlığın anadan ve atadan geçtiğini aktarmaktadır (Bayat, 2019, s.25). Şamanlığın kalıtsal aktarılmasını farklı bir yaklaşım sergileyerek göçebelik ve yerleşik hayatla ilişkilendirmiştir. Yarı göçebe Özbekler arasında şamanlığın sadece atadan aktarılırken yerleşik Özbekler arasında bunun zorunluluk olmadığını ileri sürmektedir. Anneden, büyükanne'den aktarıma örnekler verdiği gibi geline verilen aktarım olduğu da bilinmektedir (Basilov, 1992, s.56).

Öte yandan Harezmi'den gelen etnografik verilerin, göçebe-yerleşik bölünme boyunca cinsiyet ayrımı olmadığı da aktarılmaktadır (Krisztina Kehl-Bodrogi, 2008, s.198). Kazak ve Kırgızlar baksılığın ise babadan oğula geçtiği bilinmektedir (Eliade 1999, s. 39). “19. ve 20. yüzyılda Kazak ve Türkmen toplumlarındaki şamanlar kural olarak erkektir...Ataerkele gelenekleriyle Kazaklar ve Türkmenler Şamanizm'i eril bir meslek olarak görüyorlardı. Buna karşılık, 19. yüzyılın sonunda ve 20. yüzyılın başında Tacikler ve Özbekler arasındaki şamanik uygulama, hızla kadınların ağırlıklı faaliyet gösterdiği bir alan haline geliyordu” (Basilov, 1995/2009, s.13). Ancak Basilov (1992) bir başka çalışmasında ise iki cinsiyette şaman olunduğunu ancak oranı eşit olmadığını belirtmekte hangi cinsiyetin daha baskın olduğunu anlamının güç olduğunu aktarmaktadır ve Kazaklar ve Kırgızlar arasında kadın şamanların olduğuna dair örnekler sunmaktadır. Türkmen şamanların arasında erkek şamanın kural olduğunu kadın şaman olduğu dönemde ise sadece birkaç kadının varlığını aktarmaktadır (s.54-55).

“Modern Özbek Şamanizm” in özelliğine bakıldığında ise uygulayıcıların çoğunluğu kadın olması dikkat çeken Sidikov (2004), bu tür uygulamaların kadınlaştırılmasının sebeplerini; kamusal (erkek) alandaki İslami uygulamaların ciddi şekilde kısıtlayıcı olması ancak özel alanda kadın dindarlığının ifadesi üzerinde çok az kontrole sahip olan Sovyet din politikası tarafından da teşvik edilmesi ve ekonomik koşullar olarak açıklamaktadır (s.647). Sultanova (2011) da İslam'ın özellikle Sünni İslam'ın emrettiği cemaatin erkek ve kadın üyelerinin toplumsal olarak ayrılması, kadın

şamanların kadınlara yardım etmesini Orta Asya'daki bu yaygınlığın bir başka nedeni olarak ileri sürmektedir (s.21).

Halfeler Şamanizm'den nasıl etkilenmiştir? Allaberganova (2021) icracı ve icatkâr halfeleri tarihi kademelerine ve yaratıcı üslubuna göre tasniflediği çalışmasında “Şaman Halfe” şeklinde bir maddeye yer vermektedir. Halfeler arasında şaman pratiklerini uygulayanları azınlık oluşturduğunu ifade eder. Şamanların insanların ruhu ve bedenini kötü ruhlardan kurtarmak, hastaları sihir yolu ile şifalandırma yapmanın şaman-halfelerle bağlantısı olduğunu ifade eder. Hastaları tedavi yöntemlerinin ise parhan (parihan) olarak tanımlanan hareket ve söz sihriyle yapılan tedavi yöntemi ve de mukaddes evliyaların kabri etrafında oluşan merasimlerine olmak üzere iki şekilde gerçekleştiğini belirtir (s.30-32). Bir başka araştırmacı Nasiba Sabirova (2020), Allaberganova'ya itiraz ederek Harezmi'deki hastalar tedavi eden, çeşitli büyüler yapan kadınlara parhan (parihan) denildiğini ve bu kişilerin 1950'lerde de aktif olduğunu artık mesleğin bittiğini geçmişte kaldığını ileri sürer (s.103). Kamp'a (2006) göre Şamanik Türk pratiğinde kadınların rolleri ile atının rolleri arasında bir süreklilik ortaya konabilir; Tacikler ve Özbekler arasında atın ve halk şifacısı arasında bir örtüşme olduğu kesindir (s.78). Bize göre de falcıların, büyücülerin, otacıların farklı görevleri vardır. Lakin halfelerin Şamanik özellikleri de göz ardı edilmemelidir. Halfelerin rüya, hastalık ve aile içi aktarım vasıtasıyla seçilmiş, çağrılı halfe oluşları, insanların karşılaştıkları sorunları gidermeleri, tabiplik yapmaları, gelecek hakkında yorum yapabilmeleri, inanç, din temsilcisi olmaları, kutsalla iletişim sağlayabilmeleri, arabuluculuk yapmaları, bozulan düzeni sağlamaları, insanların kötülüklerden kaçınmalarını sağlayarak iyilik, doğruluk yoluna davet etmeleri, mevsim ritüellerini düzenlemeleri, bolluk ve bereketi sağlama gibi özellikleri Şamanlar ile ortak özellik sergilemektedir. Dolayısıyla bu yönleriyle de halfeler ve şamanlar arasındaki ortaklıkların ele alınıp incelenmesi gerekmektedir. Çalışmamızın diğer bölümlerinde bu konuyla ilgili tespitlerimizi ve değerlendirmelerimizi daha ayrıntılı örnekler sunacağız.

1.2.1.3. İslam Dinî ve Tasavvufi Öğretilerin Işığında Halfeler

Türklerin Müslümanlığı kabul etmeleri ve İslam medeniyet dairesine girmeleri Türk tarihi açısından büyük önem arz etmektedir. “Harzem de ilk İslami tebliğ ve irşad faaliyetleri, Hz. Ömer devrinde (634-644) Müslüman fatihlerin, Doğu Turan Yurduna

ayak basmaları ile başlamış ve daha sonra bütün hızı ile devam ...” (Kitapçı, 2005, s.149) ettiğini görmekteyiz. Ancak VIII. yüzyılda Arap ordusu komutanı Kuteybe Bin Müslim ve ordusunun ismi ön plana çıkar. VIII. yüzyılda Kuteybe Bin Müslim’in önderliğinde Maverâünnehir’de pek çok bölge fethedilmiştir. Uzun zaman Horasan’da vali olarak da kalan Kuteybe Bin Müslim; Harzem, Fergana, Kaşgar gibi şehirleri alarak Türklerle birçok savaş yaptığı bilinmektedir (Uğurlu, 2008, s.9). Barthold’a (2008) göre Kuteybe Bin Müslim’in Arap egemenliğini Maverâünnehr’de sağlam bir şekilde ilk kuran kişidir (s.109). Arap fethinden sonra Harezmi bölgesi Arap hilafetinin bir parçası olunca burada İslam dinine dayalı devlet yönetimi ve din kadroları tanıtıldı (Eşmuradov, 2011, s.43). Harezmi’de İslamiyet’in yayılmasını Kuteybe Bin Müslim’den ziyade İslam alimleri, Türkmen dervişler sayesinde olduğu da ileri sürülmektedir. Aynı zamanda Harezmi’nin hem Hindistan hem de Orta Asya’da gelen transit ticaret yollarının, Orta Avrupa güzergahında bir kesişme ve bir buluşma noktasında olması, Kuzey ticaret yolu kervanlarına katılan ve Harezmi diyarına gelen çoğu Türk asıllı Müslüman ilim insanlarının etkisi olduğunu ileri sürülür (Kitapçı, 2008, s.150-158). İslamlaşmanın ilk önce İpek Yolu boyunca kentsel bölgelerde, kırsal bölgelerde ise ancak sonraki yüzyıllarda yayıldığı düşünülmektedir. İslamlaşmada da üç önemli faktörün: siyaset, ekonomik ve asimilasyonun sebep olduğu düşünülmektedir (Foltz, 2006, s.134).

İbn Fazlullah el-Ömerî’nin (2014) aktardığına göre Moğol hükümdarlarından Berke’nin İslam’ı kabul etmesiyle birlikte Harezmi’de küçük bir pagan grup dışında Müslüman olmayan kimse kalmamıştır (s.120). Plano Carpelli’nin de Berke’nin İslamiyet’i kabul etmesini Cengizliler içerisindeki en önemli özelliği (Johannes, 2022, s.60) olduğu ifade eder. Orta Asya’da yaşayan Moğolların Türklerle aynı anda ve aynı şartlarda Müslüman olduğunu belirterek Türklerin de Moğolların da İslam’ın katı kurallarını, ezberciliğini ve her konuda uyum sağlama zorunluluğunu kabul etmek istemediklerini ifade etmiştir. Bu bağlamda Gök Tanrı inancında olduğu gibi ilimin içe ve ferde dönük olması, akla olduğu kadar hislere de seslenilmesinin Yesevîlik ve Kübrevîlik gibi tasavvuf akımlarının anlayışıyla uyumlanması dikkat çekicidir (Starr, 2021, s.586-587).

Türkler, Sünnet ehlinin sıkı kuralları yerine raksa, musikiye, şiire ve kadın özgürlüğüne olanak veren tasavvufun yaygınlaşmasında dervişlerin eski kamların yerini

olarak bir takım ince sözlerden ve gizlerden söz etmeleri de Türk toplumunun dinsel ve düşünsel yapılarını geniş ölçüde etkiliyordu (Çubukçu, 1986, s.3-4). Tasavvufun bağdaştırıcı ideolojisi, takipçilerine, dünya görüşlerine ve kültür düzeylerine en uygun olan inancın her yönünü kabul etme fırsat verir. Bu da sufizm ideolojisinin Orta Asya'da hem aristokrasi hem de halk arasında eşit popülerliğe sahip olması olduğunun nedenini gösterir. Tasavvuf genel içeriğini bozmadan devam ederken, daha sonra birçok farklı tarikat ve dallara yayıldığı görülür (Lipovsky, 1996, s.1).

Orta Asya'da geçmişten günümüze Yesevilik, Kübrevîlik, Nakşibendîlik ve Kadirîlik olmak üzere dört tarikatın etkili olduğu bilinir (Yaman, 2012, s.16). Özbekistan'a İslamiyet'in girişinden sonra tasavvuf gelişmiş özellikle Orta Çağın en büyük sufi öğrenim merkezleri Buhara ve Hive olmuştur. Hive'de Necmeddin el-Kübra (1145-1221) Kübrevî tarikatını, Buhara'da Bahaüddin Nakşibend (1318-89) Nakşibendî tarikatını kurmuştur. Ülke genelinde Nakşibendîlik yaygın olmakla birlikte Hive'de Kübrevîye, Fergana'da Kadirîler, Hokand'da Çiştiler ve ülke gelinde Yesevîye tarikatına mensup olduğu aktarılmaktadır (Akiner, 1995, s. 244). Hatta Buhara Emirinin ve Hive Hanının nüfusun tüm kesimlerini kapsayan geniş bir derviş-mürîd örgütleri ağına sahip işhanları, destekledikleri de ileri sürülür (Lipovsky, 1996, s.3). Aynı zamanda Orta Asya'da hanlıklar birer İslam devleti olduklarını belirterek kurumsal yapılarını İslami kaidelere göre şekillendirmeleri de söz konusudur (Demircioğlu, 2021, s.75).

Altını çizmek istediğimiz bir diğer husus tasavvuf ve heterodoks Müslümanlıktır. Şerif Mardin'e göre tasavvufi tarikatlar, Orta Asya Türklerinin İslamiyet'i benimsemesinde eski ile yeni arasında bir teğet noktası oluşturmuş ve heterodoks Müslümanlık, mistisizm ve sufi tarikatlar arasında kısmi bir irtibat noktası olmuştur (Mardin, 2006, s. 86-87). Ocak, heterodoks Türk Müslümanlığını, göçebe Türkler arasında ve eski İslam öncesi dinî-mistik inançlar temelinde oluşması vesilesiyle çoğu yerde gelişmiş yerleşik kültür çevrelerindeki kitabî (doğrudan Kur'an'a dayalı) biçiminden farklı olduğunu ifade eder. Heterodoks Müslümanlığın karakteristik özelliklerini ise üç madde altında toplar. Kısaca:

1. *Bu İslam biçimi, İslam'dan önce Türklerin bazı inançları (muhtelif tabiat kültleri, atalar kültü) veya sonradan kabul ettikleri Şamanizm, Budizm, Maniheizm, Zerdüştilik, Hristiyanlık, Müsevilik, hatta*

Gnostisizm gibi birçok dini ve mistik kültür kalıntılarının yüzeysel bir İslam ile karışması/senkretizmdir.

2. *Bu İslam biçimi ise hem tasavvufi bir karakter arz ettiği hem de İslam öncesi döneme ait mistik bir temel üzerine oturmuş olduğu için koyu mistik bir yapı sergiler. Bu, 11. yüzyıldan itibaren Ahmed-i Yesevî ve benzeri halk sufilerinin propaganda ettiği popüler tasavvufun yoğurduğu bir Müslümanlık anlayışıdır.*
3. *Bu İslam biçimi ise mehdici (messianique) yani günün birinde zor durumdan kurtarıp özlediği yepyeni bir düzene, bir "yeryüzü cenneti"ne kavuşturacak ilahi bir şahsiyetin, karizmatik bir liderin geleceğine inanır (1996, s.17-18).*

Örneğin Türk sufiliğinin ilk devirlerine bakıldığında Şamanizm'in Yesevîyye tarikatı üzerinde izleri görülür. XIII. yüzyılda, Harezmşahların sarayında, eski Türklerin bazı sihri geleneklerinin var olduğu görüldüğü gibi diğer yandan Yesevî velilerinin mucizeleri ile Budist ermişlerin mucizeleri arasındaki büyük benzerlikler söz konusudur. Doğrudan doğruya olmasa da Şamanizm'in vasıtasıyla Hindu dininden gelen tesirlerin Yesevîyye tarikatında görülmesi ihtimalini göz önünden uzak tutmamak gerekir (Köprülü,1996:2).

Heterodoks Müslümanlığın izleri görülen Türk kültüründe Harezm bölgesinde de İslamiyet'in yayılmasında hiç şüphesiz tasavvufun önemli yeri olmuştur. Bölgede özellikle Kadirîlik, Kübrevîlik, Yesevilik ve Nakşibendîlik'in yayıldığı bilinmektedir. Bölgede günümüzde özellikle Kadirîlik , Yesevilik ve Nakşibendîlik'in hâlâ izlerine rastlamak mümkündür. Bilindiği gibi "Tasavvuf, toplumda cinsiyet ayrımı yapmadan ahlâklılık, erdemli ve dürüst bireyler yetiştirmeyi amaç edinmiş, insan olmanın farkına varıp kulluğun idrakinin gerçekleşmesi için uğraşmıştır" (Altuntaş, 1997, s.21). Kadınların tasavvufa yönelişleri çok eskilere dayanmaktadır. İslami tasavvufun ilk ortaya çıktığı dönemlerde toplantılarda ağırlıklı olarak erkekler yer alsa da kadınların da bu toplantılarına dahil olduğu bilinir. İlk tasavvuf hareketlerinde şeyh ister kadın ister erkek olsun sohbet ve zikir esnasında kadın erkek karışık halde bulundukları görülür (Bahadır, 2005, s.57-70). İlk dönemlerde dindar takva sahibi rahibe denilen ermiş Müslüman

kadınların olduğu da bilinir (Uludağ, 1995, s.58). Harezm bölgesinde etkin olan tasavvufi tarikatları ile halfelere olan etkisi kısaca şu şekildedir:

1.2.1.3.1. Kadirîlik ve Halfelere Etkisi

Orta Asya’da doğmayan ancak Harezm bölgesinde günümüzde hâlâ izlerine rastlayacağımız tasavvufi görüş Kadirîlik’tir. Kadirîlik, İslam dünyasının en yaygın üç tarikatından biridir (Kara,t.y.69; Azad,2001:131). VI. (XII.) asırda teşekkül etmeye başlayan, İslâm tarikatlarının ilklerinden kabul edilen Kadirîlik tarikatına Muhyiddin Abdülkâdir-i Geylânî vücut vermiştir (Çakır, 2015, s.159.)

Orta Asya’da geçmişten günümüze Yesevilik, Kübrevîlik, Nakşibendîlik ve Kadirîlik olmak üzere dört tarikatın etkili olduğu görülmektedir. Diğer üç tarikat bölgede kurulmuş olmasına rağmen Kadirîlik Bağdat’ta kurulmuştur. XII. yüzyılın sonundan itibaren Orta Asya’da etkin olmuştur (Yaman, 2012, s.16). Kadirîlik özellikle Fergana da yaygın olduğu bilinmektedir. Ancak zamanla Yesevilik ve Kadirîlik’in Nakşibendî tarikatı içerisinde eridiği hatta Fergana vadisinde sesli zikir esas alan Cehriye toplulukları doğduğu ileri sürülmektedir (Yaman, 2012, s.127). “Kaadriyye tarikatı, kendisinden sonra Esediyye, Iseviyye, Ekberiyye, Yâfi’iyye, Eşrefiyye, Hilâliyye, İsmâiliyye (Rûmiyye), Garibime, Hâlisiyye kollarına ayrılmıştır” (Gölpınarlı, 1969, s.192).

İsmet Zeki Eyüboğlu (1999) ise Kadirîlik’in İran kökenli inançlarla yakınlığını vurgulayarak bu tarikatın Tanrı tasarımının Kuran’ın içeriğinde değil de onun dışında kalan inanca göre oluştuğunu ifade eder. Kadirîlik’te Tanrı, şeyhin önerdiği anlamda olduğunu ileri sürer (s.25). Öte yandan Abdülkadir Geylânî tasavvufta, şeriatta ve dinin zahiri hükümlerine bağlılığıyla tanınmaktadır (Yılmaz, 2004). Kadirîlik’te kadınlar için kısıtlayıcı ve ağır kuralları olduğu ise ileri sürülen fikirler arasındadır (Eyüpoğlu, 1999, s. 33-36).

Harezm bölgesinde Abdülkadîr Geylânî’nin temsili ziyaretgahı bulunmaktadır. Bu ziyaretgah halfelerin de dua etmek için gittiği kutsal mekânlar arasında yer almaktadır. Aynı zamanda Abdülkadîr Geylânî’yi rüyasında gören ve etkilenen halfeler de vardır (KK.58, KK.67). Bu bağlamdan yola çıkarak diye biliriz ki bölge halkı ve halfeler üzerinde hâlâ bu tasavvufi görüşün izleri vardır. Ancak günümüzde ritüellerde daha çok Yesevilik ve Nakşibendîliğin etkisi görülmektedir.

1.2.1.3.2.Yesevilik ve Halfelere Etkisi

Halfe geleneği üzerinde etkisi günümüzde de en çok görülen tasavvufi görüş Yesevilik'tir. Ahmed Yesevî'ye (ö.562/1166) nisbet edilen ve Orta Asya'da etkin olan bir tarikat (Tosun, 2012, s.495). olan Yesevîyye, bir Türk sûfisi tarafından hâlis bir Türk çevresinde kurulan ilk büyük Türk tarikattir ve başlangıçta Seyhun havâlisinde, Taşkent civarında ve Şarkî Türkistan'da kuvvetle yerleşmiş, sonra Türk dil ve kültürünün Mâverânnehr ve Hârezm sâhalarında kuvvetlenmesi ile müterâfık olarak oralarda da ehemmiyet kazanmıştır (Barthold ve Köprülü, 1963, s.193). Ahmed Yesevî'nin müridleri arasında; Harezm'li Sa'id Ata ve Harezm'de oturarak halkı irşada davet eden Süleyman Hakim Ata (Süleyman Bakırgani) gibi isimlerin yer aldığı bilinmektedir. Yesevilik tarikatı, Harezm bölgesinde zaman zaman tesirini arttırarak hanlık seçiminde bile etkin rol oynar (Özkan, 2022, s.111). Yesevilik'in hem Orta Asya içlerine hem de Batı'ya doğru çeşitli Türk memleketlerinde yayılmasını sağlayanlar daha Yesevî'nin sağlığında bu işe kendini adayan “halife(misyoner)” in etkisi olmuştur (Ocak, 1996, s.37-38) Diğer yandan Yesevilik pratiklerinin göçebe kabilelerin eski şamanik ritüellerini de içeren bir tarikat olduğunu ileri sürerek Türk dünyasında geliştiğini ve Bektaşilik ve Azerbaycan'daki Halvetilerin bu tarikattan çıktığı da ileri sürülür (Roy, 2018, s.202).

Bilindiği üzere Yesevî'nin hikmet adı verilen dinî, tasavvufî muhtevalı şiirleri derlenerek Divan-ı Hikmet mecmualarını oluşturmuştur (İz, 1969, s.143). Divan-ı Hikmet, özellikle Doğu ve Kuzey Türkleri- Özbekler, Kırgızlar ve Volga Türkleri arasında adeta kutsal bir kitap gibi elden ele taşınmış ve çok sayıda nüshası mevcut (Köprülü, 2013, s. 136). olduğu bilinmektedir. Hikmetlerin bu kadar yaygın olmasının sebebi Ocak'ın (1996) ifade ettiği gibi Yesevî'nin “...kısaca, İslâm'ı, İran süfiliğinin süzgecinden geçirerek, Orta Asya'daki Budist, Şamanist ve Maniheizt mistik kültürün içinden gelen göçebe ve yarı göçebe Türk boylarının anlayabileceği ve hazmedebileceği popüler ve basitleştirilmiş bir hale getirebilmiş olması şeklinde özetlenebilir” (s.31-32).

Yesevî hikmetlerinin kadınlar arasında öğrenimi XII. yüzyıldan günümüze kadar devam etmektedir. Yesevî kızı Gevher Şahnaz babasından öğrendiği hikmetleri önce komşularına daha sonra daha köy ve aullardaki kadınlar arasında okuyup onlara okumayı ve üslubunu öğretmiştir. Kadınlar, hikmeti okumaları ve hikmeti ezberden gençlere öğretmeleri yoluyla geleneği yaşatmışlardır. Hikmet okuma merasimlerinde kırk kadın

hikmet okuyup, dua ettikleri bilinir (Hayit, 2000, s. 322-323). “Yesevilik, daha önce tasavvufi çevrelerde de örneklerinde rastlayabileceğimiz kadınlar şeyhlere mürid olabiliyor, kendilerine nasip ve el alabiliyor ve zikir meclislerine katılıyorlardı” (Uludağ, 1995, s.110).

Fuat Köprülü (2013) “Ahmed Yesevî ve Süleyman Bakırgânî’nin Hikmet’leri halk arasında ne kadar okunuyor ve ne derece tesir yapıyordu? Bu güç suallere kesin ve açık olarak cevap verebilmek, elimizdeki malûmâtın derecesine göre, şimdilik mümkün değil gibidir” (s.179). değerlendirmesinde bulunmaktadır. Köprülü’nün bu sorusuna şu şekilde cevap verebiliriz. XXI. yüzyılda Harezm bölgesinde düzenlenen özellikle ölümle ilgili ritüellerde Kul Hoca Ahmet’in ve Bakırgani’nin hikmetleri kitabi halfeler tarafından okunmaktadır. Hatta iştirak ettiğim merasimlerde halfeler Kur’an-ı Kerim surelerinden birkaç ayet okurlarken ağırlıklı olarak hikmet okumaktadırlar. Dolayısıyla Yesevilik öğretileri Harezm bölgesinde canlı olarak yaşanmakta, yaşatılmaktadır. Ayrıca bölgede ezbere hikmetler okuyan çok sayıda bölge halkı olduğunun da vurgulamak isterim.

Bilindiği üzere İslamiyet öncesi Türk edebiyatı sözlü ve yazılı kaynaklardan oluşur (Güzel, 2014, s.41). Türk sözlü edebiyat geleneğinin bilinen en eski temsilcileri ise kamlar/şamanlardır. Ozan-baksı geleneğinin mensuplarının bir kısmı İslâmiyet’in kabulünden sonra tekke kurumu etrafında “Tekke-Tasavvuf Edebiyat Geleneği” olarak bilinen oluşum şekillenmesini sağlamışlardır (Çobanoğlu, 2007, s.9). Gerek tekkelerin mistik çevresinden gerekse bu çevreden ilham alan şairlerin dinî-tasavvufi şiirleri, Türk edebiyatında önemli bir yere sahiptir.

Dinî tasavvufi Türk edebiyatının oluşup şekillenmesinde Ahmet Yesevî’nin ve dervişlerinin katkısı büyüktür. Öyle ki Orta Asya’daki ilk kurucusu olarak kabul edilen Ahmet Yesevî ve dervişleri, halifeleri göçebe çadırlarında ilahiler, natlar, münacatlar söylemişler, Kuran’dan ayetler okumuşlardır (Güzel, 2014, s.53-55). Halfeler Ahmet Yesevî dervişleriyle ortak özellikler sergilemekte ve bu geleneğin sürdürülmesinde katkı sağlamaktadır. Diyebiliriz ki kitabi halfeler; Türklerin İslamiyet’i kabul edişi ve tasavvufun yayılışıyla birlikte hikmet geleneğini aktaran, tasavvufi şiirler, naatlar, münacatlar okuyup şerh eden, evliya kıssaları, Kur’an-ı Kerim’den sureler, ayetler ve

hadisler okuyan kişilerdir. Kitabı halfelerin yönettiği ritüellerde Hoca Ahmet Yesevî ve takipçilerinin etkisi net bir şekilde görülmektedir.²²

1.2.1.3.3. Kübrevîlik ve Halfelere Etkisi

Kübrevîlik tarikatının kurucusu Necmeddin Kübrâ (540/1145) Harezmşahlar Devleti (1097-1231) döneminde Harezm Hive’de doğmuş (Gökbulut, 2008, s.288).1221 yılında Cengiz Han liderliğindeki Moğol orduları Harezm’e saldırdığında işgalcilere karşı mücadele ederek savaşta şehit olmuştur (Kobzev, 2015, s.202). Necmeddin Kübra (1145-1221) tarafından Harezm’de tasavvuf okulu kuruldu (Kobzev,2015, s.202). Harezm coğrafyasında insanlara irşad faaliyetlerinde bulunmuş, insanları dinî-tasavvufi konularda bilgilendirmiş ve kurduğu tasavvufi ekolle kendisinden sonra da büyük din âlimlerinin, mutasavvıfların yetişmesini sağlamıştır (Güzel, 2014, s.565). Ancak Kübrevîyye tarikatının ortaya çıkışından iki asır sonra Nurbahşiyye ve Zehebbiye diye bilinen iki kolu vasıtasıyla Şiîleşmesi , Şiî İran ile Sünni Özbek hanları arasındaki gerginlik ortamında, Kübrevîlik tarikatı için dezavantaj oluşturduğuna inanılırken Nakşibendiliğin yükselişiyle de tesir sahası azaldığı düşünülmektedir (Gökbulut, 2008, s.305).

Kübrevîyye’nin Sünni kolları Orta Asya’da XVI. ve XVII. yüzyıllardan sonra tesirini yitirmiş, XIX. yüzyılda tümüyle tarihe karışmış iken, Şiîleşen kolları İran’da varlığını sürdürmektedir (Tosun, 2012, s.524). Kübrevîlikte kadınların yerine baktığımızda XIV. yüzyılda Hive yakınlarında yaşayan Bibi Hatice adlı tanınmış bir Kübrevî liderinin yaşadığı bilinmektedir. Bir başka kadın sufî olan Bibi Zümret Buhara çevresinde tanınıyordu. Yesevilik’te zikre katılan kadınları bulunduğu iyi bilinmektedir (Sultanova, 2011, s.46). Harezm bölgesindeki bir tasavvuf ekolu olarak ortaya çıkan Kübrevîliğin bölge halkını ve dolayısıyla bölgenin dinî kadın temsilcileri halfeleri etkilemesinin kaçınılmaz olduğunu düşünmekteyiz. Lakin bu tasavvuf ekolüne dair kaynakları ya da Kübrevî lider ve takipçilerinin isimlerinin ritüellerde zikredildikleri tespit edilmemiştir. Bunun da sebebini özellikle Nakşibendîlik ve Yesevilik’in daha etkin olmasıyla ilişkili olduğunu düşünmekteyiz.

²² Kitabı halfelerin yönettiği ölüm ile ilgili ritüellerde bu etkiye örnekler sunulmuştur.

1.2.1.3.4. Nakşibendîlik ve Halfelere Etkisi

Nakşibendîlik XIV. yüzyıl ortalarında Muhammed Bahaeddin Nakşibendî tarafından kurulduğu, Yesevilik'ten, eski Zerdüşî dininden, Şamanlıktan esinlenen, Sünnî geleneğe bağlı, daha çok yeni bir İslâm anlayışı getirme eğilimi taşıyan tarikat olduğu ileri sürülmektedir (Eyüpoğlu, 1998, s.7) .İslâm dünyasında Kadirîyye'den sonra en yaygın tarikat olan Nakşibendîlik, anavatanı Orta Asya'da Kübrevîyye ve Yesevîyye başta olmak üzere hemen hemen diğer bütün tarikatların yerini almış, Arap yarımadası, Mağrib ve aşağı Sahrâ Afrikası dışında İslâm dünyasının hemen her bölgesine yayılmıştır (Algar, 2006, s.336).

XV. yüzyılda Kübrevîlik ve Yesevilik tarikatlarında bünyesine kattığı bilindiği gibi bazı Hive Hanlıları bu tarikattan idi (Özkan, 2022, s.111).Knorozov'un XIX. yüzyılın sonunda Hive Hanlığının bütün tanınmış şahsiyetlerinin Nakşibendi tarikatından olduğunu belirtilmesi de bu tarikatın etkinliğini gösterir (Knorozov'dan akt. Yaman, 2012, s.17). Nakşibendî, Rıfai gibi tarikatlar, kadın ve erkeklerin aynı toplantılarda olmalarına ruhsat vermemişlerdir, ancak kadınların dinî ibadetlerinin icrasında imam olarak kadınları görevlendirmişlerdir (Bahadır, 2005, s.94-99).

Nakşibendî şeyhlerinden sufi şair de olan Fakiri (1910-1980)'nin ailesinde pek çok kadının atin-ayi olduğu bilinmektedir (Olcott, 2007, s.17). Taşkent'te Kadirî tarikatının kadınları tüm kadın dinî törenlerini kendileri düzenlerken, Semerkant'ta Nakşibendî tarikatına bağlı hem erkekler hem de kadınlar vardı. Bu kadınların çoğu Orta Asya'da işan denilen tasavvuf liderlerinin eşleriydi. Bir işan-bibi toplu bir zikir töreni düzenleyebildiği ancak bunun etkinliğini her biri belirli bir role sahip kadınların katılımına bağlı olduğu bilinmektedir (Fathi, 2006, s.306-307). Nakşibendîlik tarikatına dair izleri Harezîm bölgesinde de görmemiz mümkündür. Bu tarikatın izleri halfelerin yönettikleri ritüellerdeki icralara da yansımıştır. Yakın tarihlere kadar Harezîm bölgesinde müşkül durumlarda icra edilen ritüel metnin de bu izi görebilmekteyiz. Bibi-Müşkül Kuşad adı verilen ve sıkıntılı durumlarda halfeler tarafından icra edilen metinde Nakşibendî şeyhinin kız kardeşi zikredilmektedir. Ancak Özbek yetkililer günümüzde halfelerin ritüellerde icra edilen metinlerin okunmasına ve ritüel eylemlerin yapılmasına izin vermemektedir. Fakat Bahaeddin Nakşibendî'nin ismi gelin selamlama ritüellerinde "Bahavuddin Pire selam" diyerek hâlâ zikredilmektedir.

Bölgedeki mezheplere baktığımızda ise, XIII. yüzyılda Harezmi şehirlerinin Hanefi, ancak Hive'nin Şafî olduğu bilinmektedir (Strange, 1905, s.450; Togan, 1951, s.23). Hive Hanlığı döneminde Hivelilerinin tamamının Müslüman olduğu, Özbeklerin Sünni mezhebine sahip olmakla tutucu dindarlık sergilediği ifade edilmektedir. Hiveliler sadece dinine ve kendi mezhebine bağlı kadınlarla evlenmektedir (Hasanov, 2022, s.205). Kitabı halfelere “Piriniz kimdir?” diye soru yönelttiğimde aldığım cevap “İmam-ı Azam” idi. Bu cevap İslam dinin dört fıkıh mezhebinden olan Hanefî mezhebinin günümüzdeki yaygınlığını göstermesi açısından dikkate değerdir.

Ancak burada vurgulamak istediğimiz bir diğer husus bölgedeki ehlibeyt sevgisi ve etkisidir. Saha çalışmamızda elde ettiğimiz verilere göre yakın tarihlere kadar kadınların iştirak ettiği muharrem ayındaki ritüelleri halfeler yönetmiştir. Öte yandan halfeler yönettikleri pek çok ritüelde Hz. Ali, Hz. Hasan ve Hz Hüseyin'e dair şiirler, kıssalar okumuşlardır. Bu çerçevede halfelerin kendi el yazılarıyla kopyaladıkları metinler mevcuttur. Harezmi bölgesinde Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin adına muharrem ayında düzenlendiğini belirttiğimiz ritüellerin Snasarev (1969), Özbekistan'ın Taşkent, Buhara, Semerkant, Fergana Vadisinde de olduğunu ifade etmektedir. Araştırmacıya göre “Hasan ve Hüseyin” e duyulan hürmet Şiiliğin ana ilkelerinden olup Orta Asya halkları arasında da yaygındı ve “Hasan ve Hüseyin” 'in ölümüyle ilgili, el yazmaları halinde dağıtılan ve görünüşe göre yerel kökenli şiirler okuryazar kadınlar (atin) tarafından okunur. Snasarev aynı zamanda Sünniliğin kalesi olan Buhara'da bile X. yüzyılda İsmailizm ve Şiiliğin birçok destekçisinin olduğunu ancak daha sonra bölgedeki din adamları tarafından ortadan kaldırıldığını aktarmıştır (s.25-27).

Kısaca ifade etmemiz gerekirse, Orta Asya bugüne dek pek çok tasavvufi önderin yetişip büyüdüğü topraklar olduğu gibi pek çok tasavvufi görüşe de ev sahipliği yapmıştır. Böyle bir ortamda halfe geleneği şekillenmiştir. Kitabı halfelerin Kur'an-ı Kerim öğrenmeleri, öğretmeleri, tasavvufi öğretiler ışığında hikmetleri, sufi şairlerin şiirlerini kadınlar arasında düzenlenen ritüellerde okuyup, şerh etmeleri, tasavvuf ve İslamiyet ışığında dinî bilgileri paylaşımları dinen desteklendiği gibi toplum içerisinde de halfelerin sosyal hayatta saygınlık kazanmasına ve hürmet gösterilmesini sağlamaktadır.

Peki sazende halfeler İslamiyet'ten ve tasavvuftan nasıl etkilenmiştir? Kadınların giyim-kuşamı, dansı, müzisyenlikleri, güzel sanatlardaki yetkinlikleri geçmişten günümüze dinî açıdan çeşitli algılara sebep olmuş ve tartışmalar yaşanmıştır. Sanat hususundaki özellikle raks ve müzik bağlamında en önemli tepkilerde tasavvuf çevrelerinden geldiği bilinir. Ancak ne musikinin ne enstrüman çalmanın dinî bir sakıncası olmadığı gibi haram olduğundan da söz edemeyiz (Palabıyık, 2019, s.90). Ancak yukarıda da söz ettiğimiz gibi kadınlar her coğrafyada aynı standarda sahip değildir. Bu bağlamda dikkat çekmek istediğimiz husus ise Orta Asya'da pek çok araştırmacı, seyyah ya da devletin görevlendirdiği kişiler bölge hakkındaki gözlemlerini aktardıkları pek çok kaynak bulunmaktadır. Bunlardan biri de Eugene Schuyler'dir. 1877 yılında yayımladığı çalışmasında Orta Asya'da Muhammetçi ahlak anlayışı, kadınların halka açık bir biçimde dans etmesini yasaklaması sebebiyle diğer ülkelerin dans eden kızlarının yerini özel olarak eğitilmiş erkekler aldığını belirterek ahlaki yapıya değinir (Schuyler, 1877, s.132–133). Bir başka Rus oryantalist N. Muravyov Karskiy, *Puteşevstviye v Turkmeniyu i Hivu 1819 i 1920* adlı seyahatnamesinde Türkistan'da kadınların toplum içinde oynamaları ahlaka aykırı uygun olmadığı düşünüldüğü için erkeklerin eğlencelerinden uzak tutmak amacıyla “Beçe Baz” geleneğinin Türkistan'da ortaya çıktığı ileri sürmektedir (Hasanov, 2022: 204). Harezmi bölgesinde kadın sazendelerin, raks, daire ve garmon eşliğinde Hive Hanlığı döneminde ve XIX. yüzyılda sarayda, halk arasında toylarda icra yaptıkları bilinmektedir. Kaldı ki günümüzde de Müslümanlığın yaygın olduğu bölgede kadınlar, sadece kadınların bulunduğu özel alanlarda değil kamusal alanlarda da raks edip enstrüman çalıp şarkı söylemektedir. Dolayısıyla kadınların raks etmeleri, müzik aleti kullanmaları İslamiyet'in kabul edilmesiyle kamusal alanlarda kadın dansçıların yerini erkeklerin aldığı anlamına gelmemelidir.

Burada vurgulamak istediğimiz bir diğer nokta bu sufi kadın icracıların sadece Orta Asya'da olmadığıdır. Örneğin; Hindistan ve Pakistan'da kadın sufi icracılar geçiş ritüellerinde, kutsal mekânlarda, radyo ve televizyonlarda performanslar sergilemektedir. İcralarında Hz. Muhammed, ailesi, mutasavvıflar ile ilgili şiirler yer almaktadır. M.S.708 yılında bölgeye İslamiyet'in gelişiyle birlikte İran, Irak, Arabistan, Türkiye, Orta Asya

devletlerinden pek çok mutasavvıf gelir. Kadın icracılar bu yapı içerisinde sufi şiirleri ve mitleri harmanlayarak icra sergilerler (Abbas, 2002, s.2-19).

Günümüzde sazende halfeler Mahtumkulu, Miskin, Meşreb gibi mutasavvıf şairlerin şiirlerini ritüellerde icra etmektedirler. Dolayısıyla sadece kitabi halfeleri değil sazende halfeleri de tasavvuf etkilemektedir. Aynı zamanda sazende halfeler de namaz kılmak, hacca gitmek gibi İslami şartları yerine getirmektedirler.

1.2.1.4. Bölgedeki Diğer İnanç ve Dinler

Orta Asya ve özellikle Harezm bölgesi bulunduğu coğrafi konum sebebiyle göçlerin, ticaretin, dinlerin, inançların ve milletlerin kavşak noktası olduğunu belirtmiştik. Dolayısıyla böyle mozaik bir yapıda Harezm halkının ekonomik, siyaset, sosyokültürel, demografik, etnografik, inanç ve dil yapılarını etkilememesi söz konusu olamaz. Biz günümüzde ya da ne de daha önce yapılmış çalışmalarda halfelerin bu inançlar, dinler bağlamında ritüeller yaptıklarını tespit etmedik. Lakin bölgedeki dinî yapıyı gözler önüne sermek adına burada bu inanç ve dinleri kadınlarla ilişkilendirerek kısaca yer vermek istiyoruz.

Şimdiye kadar yukarıda yer verdiğimiz inanç yapılarının haricinde bölgede Arık'ın da (2005) ifade ettiği gibi “Budizm, Hinduizm, Yahudilik ve Hristiyanlık” gibi dinlerin, inançların yaşandığı bir coğrafya da olmuştur (s.21). İnan'ın (1986) aktardığına göre de III. ve IV. yüzyıllarda “Zerdüştizm, Budizm ve Hristiyanlık Orta Asya'nın muhtelif bölgelerinde sağlamca yerleşmişti” ve daha sonra Manihaizm de eklenmişti (s.4). Bazı araştırmacılara göre İslam'dan önce Budizm Harezm'de biraz yayılmış ancak resmi Zerdüştlikle rekabet edecek ölçüde olmamıştır. Hristiyanlık da Budizm'den biraz daha geniş yayılmıştır (Abdulhalimov, 2006, s.17).

Bu dinlerin yanı sıra yapılan arkeolojik kazılarda Sümer ana tanrıçası Nana (İnanna) olduğu izlenimi uyandıran kalıntıların bulunduğu gibi (URL4). aynı zamanda putperest inanışlar, yerel inançlara da bu coğrafyanın ev sahipliği yapmıştır. Bu noktada din bilimi konusunda yetkin olmadığımız ve çalışma konumuzun amacını aştığı için bölgede adı en fazla zikredilen inanç ve dinlerin bölgedeki etkisine ve kadına olan bakışına kısaca aktaracağız.

1.2.1.4. Budizm ve Kadınlar

Budizm'in Kuşan Kralı Kanişka I'nın döneminde (M.S. II.) Gandhara ve Baktaria'dan Harezmi ve Soğdiana yana'ya geçtiği bilinmektedir (Güngör, 2009, s.159). Budizm'in Orta Asya'ya farklı şekillerde ulaştığı ileri sürülse de Budizm'in Orta Asya'daki tarihinin "İpek Yolu" aktarımıyla yakından ilgili olduğu düşünülür. Budizm'in yayılması Doğu Türkistan'dan sonra kuzeybatı Hindistan'dan Pakistan'a, ardından Afganistan'dan Orta Asya'ya yayıldığı ileri sürülmektedir (Gupta vd. 2017, s.58). Batı Türkistan'da Zerdüştilik ve Mani dinlerine karşı Budizm'in tutunamadığı daha çok Doğu Türkistan'ın yerleşik çevresinde etkili olduğu ileri sürülen fikirler arasındadır (Güngör, 2009, s.160).

Orta Asya'da Geç Antik Çağ boyunca 1. yüzyıldan itibaren Hindistan üzerinden Hinduizm ve Budizm yayılmaya başlanmış ve bu inanışları temsil eden tapınaklar inşa edilmiştir (Çeşmeli, 2014, s.22). "İpek Yolu boyunca ilk Budacı etkilerin ortaya çıkışından sonra, Hindistan, Orta Asya ve Çin arasında misyonerlik olarak görev yapan ama büyük bir ihtişam da sergileyen vaha kentlerinin kuruluşuna kadar uzanan gelişmeler yüzyıllar sürdü ve 1000 yıllarında İslam'ın güçlü etkisiyle büyük ölçüde geriledi ve sonunda tamamen durdu" (Uhlig, 2000, s.194).

Bazı araştırmacılar hikmetler ve Budist metinlerinin benzerliği sebebiyle Yesevîliğin Budizm'den etkilendiğini ileri sürmektedirler (Esin, 1978, s. 177-179). Hint-Budist ikonografisinin belirli etkisi ise ancak orta çağın başlarında görülebilir. Ancak bu tarihteki yazıtların da inkar edilemez şekilde Zerdüştlüğe dair olduğu görülür. Budizm'in ifade edilen görüşlerin aksine Harezmi kültürüne doğrudan etki etmediği ileri sürülür (Rapoport,1996, s.58).

Bu inanç sisteminde kadının konumuna baktığımızda öncelikle Buda'nın yaşadığı dönemde koca ve baba rolü kadına baskın olup doğurganlık büyük önem arz ettiği (Anderson, 2004, s.7). ve kutsal metin okuma, Tanrılara sunum yapma ve manevi yükseliş için herhangi bir hak söz konusu olmadığı görülür (Bancroft, 1987, s.81). Buda da kadınların ilk olarak Budist topluluklarına katılmasına sessiz kalır ancak daha sonra kabul eder ve hem erkeklerin hem de kadınların ruhsal aydınlanma yaşayacaklarını beyan eder (Kabilsingh, 1997, s.11-13). Ancak Buda'nın vefatından sonra tekrar kadına karşı

bakış açısı değişerek erkek egemen anlayış söz konusu olduğu ileri sürülür (Neumaier, 2004, s.105).

1.2.1.4.2. Musevilik ve Kadınlar

Bölgede hakim olan bir diğer din Museviliktir. Achaeimenid döneminden daha önceleri, Orta Asya'da Yahudilerin varlığı ile ilgili doğrudan delil yoktur (Foltz, 2006, s.48). Togan (1951), Hazarlarla iletişim sayesinde bölgeye Museviliğin geldiğini ve İbn al-Kalbî'de "Hazar, Barsula, Yazar ve Khroezm" İbrahim peygamberin oğlu İshak'ın dört oğlu olarak yer aldığını aktarır (s. 21). Arapların Türkistan'ı ele geçirmelerinden önce Yahudilerin Baktriya-Toharistan, Sogd, Margiana ve Harezm'de yerleşim yerlerinde yaşadıkları bilinir. Bilim insanları ve araştırmacılar tarafından "Orta Asya Yahudileri", "Merkezi Asya Yahudileri", "Yerli Yahudiler" gibi isimlendirmeleriyle birlikte yaşadıkları şehirlere göre "Hive Yahudileri" gibi adlandırılmalar da yapılmıştır.1220 yılında Cengiz Han'ın bölgeyi ele geçirmesiyle farklı bir döneme girilmiştir ancak bu dönemde Yahudilere ne olduğu bilinmemektedir. XIII. yüzyılın sonunda Belh'te, Harezm'de, Buhara'da ve Gurgench'te Yahudi nüfusun bakiyeleri bulunmaktadır. Günümüzde Buhara'da yaşamaktadırlar (Arık, 2005).

Peki Musevilikte kadınlar dinî ritüellere katılabilir mi? Kadınlar dinsel faaliyetlerde kurban ve adak işlemlerini yapabilmeleri için temiz olmaları gerekir kadınlar adet görmeleri sebebiyle "kirli" sayılır (Berktaş, 2014, s.97). Talmud'un öğretilerine göre ise "Kadınlar Tevrat'tan bir şey öğrenemez ve onu okuyamaz". "Kadınlar, kutsalların bütün topluluklarında olduğu gibi, toplantılarınızda sessiz kalsın. Konuşmalarına izin yoktur. Kutsal Yasa'nında belirttiği gibi uysal olsunlar. Öğrenmek istedikleri bir şey varsa, evde kendi kocalarına sorsunlar. Çünkü kadının toplantı sırasında konuşması ayıptır." (1.Korintliler,bab/14:34-35) (Şerif Abdulazim Muhammed, 2015, s.200-201). Musevi inancında kadınların zeki olmadıkları düşüncesi sebebiyle el işleri dışında özellikle ilimle hemhal olmamaları gerektiği kanaatine varılmıştır (Dualı, 2018, s.316). Eski Ahid'de Maturî itikadına mensup olanların Tevrat'ta kadın peygamber olmadığına inandıkları gibi ismi yazılanların da yalancı peygamber olduklarını yazmaktadır (Çoşkun, 2011, s.84). Aksu (2014), eski Ahit ve Talmud'da peygamber olarak vasıflandırılan Miriam, Debora ve Hulda Eski Ahit'te "nevi'a" olarak tavsif edilen kadınlar hakkında erkek peygamberler kadar detaylı bilgi verilmediğine ve bunlar tanıtılırken de kendi

isimleriyle değil daha çok eşlerinin isimleri ile tanıtılmış olduklarına dikkat çeker. Yahudi kutsal kitabında kadın peygamberlerin "nevi" olarak adlandırılması İslamî anlayıştaki "nebi" kelimesine karşılık olup "resul" kavramını içermediğini ileri sürer (s.76). Sanders'in (1994) aktardığına göre III. ve IV. yüzyıllarda hahamlar Tevrat okumayı ontolojik bir etkinlik haline getirirler. Okumak Tanrısal bir eylem olur ve içten okumak yasaklanır. Ancak belli sınıf erkeklerin (kohaneler) kutsal kitabı okuma ayrıcalığına sahiptir (s.62). "İbrani erkeklerine bugün bile günlük yakarılarında "Ey beni kadın olarak yaratmayan Rabbimiz Tanrı, Evrenin Başı, Şükürler olsun sana" demeleri öğretilir" (Stone, t.y: 247). Elimizde tarihsel verilerde halfelerin bu dinden etkilendiğine dair herhangi bir belge yoktur. Halfelerin ritüellerdeki konumunu, inanç temsilcisi olmasını düşündüğümüzde bu inanç yapısından etkilenmelerinin çok zor olduğunu ileri sürebiliriz.

1.2.1.4.3. Hristiyanlık ve Kadınlar

Orta Asya'daki Hristiyanlıkla ilgili Süryanice literatürdeki en eski belge, Bardaisan'ın Hazar Denizi'nin güneybatısındaki Gilan Hristiyanları ile aralarında ülkenin eski adı olan Baktrian Hristiyanları hakkındadır. M.S. 196'dan "Gilanyalılar ve Baktrianlılar (Özbekistanlılar ve Tacikistanlılar) arasındaki (Hristiyan) kız kardeşlerimizin yabancılarla teması olmadı" (Mingana, 1925, s.7; Foltz, 2006, s.91). şeklinde bilgi yer almaktadır. Mingana, Hazar Denizi'ndeki Gilanyalılar ve Amuderya'daki Türk soylu halkların arasında 250 civarında Hristiyan'ın var olduğunu ileri sürmektedir ve M.S. 781 civarında da Nesturi Patriği Marunilere yazmış olduğu mektupta Türklerin kralının, ülkesinin neredeyse tamamı ile birlikte eski putperestliği bırakıp Hristiyan olduğunu yazdığını aktarır (Mingana, 1925, s.8-10). Orta Asya'da 550 yıllarında İranlı Nesturi papazları Türklere yazı yazmasını öğretilip yedi yıllık süre içerisinde büyük bir kısmını vaftiz ettiklerini aktarır (Foltz, 2006, s.96). Birûnî, Harezmiler içinde de Hristiyanların bulunduğunu zikreder. Bu Hristiyanların, İran ve Türkistan' daki Hristiyanların çoğunluğu gibi Nasturi mezhebine değil Ortodoks mezhebine bağlıdır. Oğuzların da Hristiyanlığı bu şekilde kabul ettikleri düşünüldüğünü ileri sürer (Bardhold, 2004, s.94). Togan (1951) da Harezm'deki Hristiyanların Ortodoks olduklarını ancak Pontus sahası ile temas neticesinde kuzeyden geldiğini ileri sürer (s.19).

Abduhalimov'a göre (2006) Hristiyanlık İran ve Horasan üzerinden Harezmi'ye girmiştir. Ancak Horasan yolu, Hristiyanlığın Harezmi'ye girdiği tek yol değildi. Özellikle Hristiyanlığın Moliki mezhebinin Bizans'tan Kırım ve Aşağı Volga üzerinden Harezmi'ye geldiği bilinmektedir. 1891'de Hollandalı bilim adamı de Boor, XIV. yüzyıl Paris kültürüne dayanan VIII. yüzyıl piskoposluklarının bir listesini yayınladı. Bu liste, Doros (Kırım-Got) piskoposluğunun piskoposluk listesini içeriyordu. Bu minberler arasında Harezmi yani Harezmi minberi de bulunmaktaydı (s.17).

Bazı araştırmacılara göre IX. yüzyılda "Harzem"de bir piskoposluk kurulmuştur. Yine aynı şekilde, daha önceden de Kerç (Bosfor) ile "Harzem" arasında, Kırım'ın çeşitli şehirlerinde de piskoposluklar bulunmuştur. "Harzem"de, bunlardan da eski olan V. yüzyıla kadar inen faaliyetleri ispat eden deliller vardır. Bunların çoğu "Harzem" harabelerinde bulunmuş, Kırım'daki Ortodoks misyonerlerin Orta Asya'ya yönelik faaliyetlerini açıklayan el yazmalarıdır. Aziz Georg'un Hz. İsa'nın çarmıha gerilmesi üzerine kaleme aldığı el yazması eseri bunlardan biridir (Haussig, 2001, s.240-241).

Birûnî'nin (2011) Harezmi'de yaşayan Hristiyan Melkilerin Süryani takvimine göre çeşitli bayramları ve önemli günleri hakkındaki bilgileri de dikkate değerdir (s.298-341). Moğol döneminin başlangıcına kadar Hristiyanlık bozkır halkı arasında yaygın bir din olur (Foltz, 2006, s.99). XIII. yüzyılda Moğolların merkezi Asya'yı işgaliyle Hristiyanlığın durumu temelden değişir. Moğolların arasında da yaygın hale gelen Hristiyanlığı fırsat bilen Nesturiler, Müslümanlardan intikam almaya çalışır. Ancak Müslüman olan Altınordu Han'ı Berkay'a (1227-1259) Müslüman çocukların Hristiyanlığa davet edilmesi şikayeti üzerine tüm Hristiyanları öldürüyor ve kilise de yıkılıyor (Barthold, 2017, s.260-262). Hristiyanlık açısından Orta Asya'da Türklere karşı yürütülen faaliyetler beklenen sonuç vermemiş, Türk boyları rağbet etmemiştir. Ancak XVII. yüzyıldan sonra Orta Asya'yı hakimiyeti altına alan Rusların baskısı sonucu Çuvaşlar, Teleütler, Şorlar, Hakaslardan bir kısmı Hristiyanlığı benimsemişlerdir (Baş, 2016, s.15). Çarlık döneminde ilk olarak politikaları gereği Orta Asya'da Müslümanlığı destekleyen girişimler olsa da Müslümanlara Ortodoks Hristiyanlığın benimsetilmesi Çarlık destekli olarak yürütüldüğü bilinmektedir (Yaman, 2012, s.19-22). Yahudiliğin devamı olduğu için Yahudilik ve Filistin coğrafyasının adet ve geleneklerinin izlerini kadın yaklaşımında görmek mümkün. Hristiyanlıkta havariler sonrası dönemde kadınlar

Hristiyanlığın yayılmasına hizmet etmişlerdir. İngiltere de XVI. yüzyıla kadar kadınların İncil okuyamadıkları bilinmektedir (Çoşkun, 2011, s.89).“Paulus, Timoteosa 2:11-14'de "Kadınlar boyun eğerek sessizce öğrensin. Kadının öğretmesine ve erkeği yönetmesine izin vermem, kadın sessiz kalmalıdır. Çünkü önce Adem sonra Havva yaratıldı; aldanan Adem değildi, aldanıp günah işleyen kadındı" yazılıdır. V. yüzyıl Hristiyanlık kılavuzunda ise St. John Chrysostomos insanları, "Kadın bir kez yol gösterdi, her şeyi yerle bir etti. Bu nedenle... kılavuzluk etmesine izin vermeyin" diyerek uyarıyordu. (Stone, t.y., s. 248-249).

Michelle Perrot (2014) ise antik Hristiyan Kilisesi'nde kadınlar daha fazla boy gösterdiklerini yeraltı mezarlarında inanan kadınların ellerini yukarı uzatıp yüksek sesle dua edebildiklerini aktarır. Ancak Ortaçağa gelindiğinde kadınların rolleri sınırlanıyor; kadın papaz yardımcıları ve kilisedeki diğer kadın görevliler ikincil görevler yapabiliyorlar, ancak yağlar ve diğer araç gereçlerle ilgileniyorlar. Kilise sorumlusu olarak erkekler tercih ediliyor. Katolik kilisesinde erkek egemenlik vardır. Protestanlıkta ise kadınlara biraz daha nefes aldırılmıştır (s.114-121).

Halfelerin ileriki bölümlerde yer vereceğimiz gibi ideolojik sebepler dolayısıyla Hristiyan ve ateist sistemin baskılarına maruz kaldığı bilinmektedir. Lakin halfelerin bu inanç sistemine geçtikleri, etkilendikleri ya da temsil ettiklerine dair herhangi bir veriye ulaşamadık. Halfeler tüm bu baskılara rağmen kapalı kapılar ardında İslamiyet'i yaşamış ve ritüellerde yaşattıkları bilinmektedir.

Buraya kadar verdiğimiz bilgilerden anlaşılaacağı üzere İslamiyet'ten önce bölgede pagan inançları, eski Türk inançları, Şamanizm, Zerdüştilik, Budizm, Musevilik, Hristiyanlık gibi pek çok inanç yapısı var olmuştur. Bu din ve inançların bir kısmı bölgede daha yaygınlık kazanır iken bazı inanç yapıları, dinler yaygınlık kazanamamıştır. Keza biliyoruz ki dinin toplum yaşamında var olması için kültürel değerlerle ortak niteliklere sahip olması önemlidir (Dikici, 2022, s.19). Dolayısıyla bazı din ve inanç yapıların kabul edilmesi ve yaygınlık kazanması kolay olurken Sufizm, Şamanizm örneğinde olduğu gibi bazı inanç sistemlerinden de etkilenme olmuştur. Diğer inanç veya dinlerin halfe geleneğinin yapılanmasında hepsinin söz sahibi olduğunu ifade edemeyiz ancak bölgede kadim zamanlarda varlıklarını da göz ardı edemeyiz. Halfe geleneğiyle ilgili bilimsel verilere ve yapmış olduğum saha çalışmasına dayanarak

gelenekte özellikle İslamiyet ve eski Türk inançlarının baskın ve etkin olduğunu söyleyebiliriz. Ancak halfelerin ve Harezmi halkının bu geleneği Zerdüştilik inancıyla ilişkilendirdiklerini de altını çizmek isteriz. Lakin yapmış olduğumuz araştırmalar neticesinde halfe kadınların Zerdüş metinler okuduğuna dair somut verilere ulaşamamış bulunmaktayız. Öte yandan güncel bu geleneği incelediğimizde de Zerdüş metinlerini okuduklarını tespit edemiyoruz. Dolayısıyla halfeler Zerdüş metinlerini geçmişte okurdu ya da hiç okumazdı demenin mümkün olmadığını ve bilimsel kanıtlar ulaşınca kadar okuduklarına dair öne sürülen düşüncelerin birer varsayım olarak kalacağının altını çizmek isteriz. Şamanizm, İslamiyet ve tasavvufun etkisi ise net bir şekilde gelenek üzerindeki etkileri görülmektedir.

1.2.2. Halfe Geleneğini Şekillendiren Sosyokültürel, Sosyo-Ekonomik ve İdari Şartlar

İnsanlık var olduğu andan itibaren çeşitli kültür dairlerine girdiği bilinmektedir. Bu kültür dairleri de insan yaşamının her alanına dokunmakta, kapsamaktadır. Toplumların içinde bulunduğu kültür dairelerinin her birinde farklı inanışlar ortaya çıktığı gibi yine her birinde kadının ya da erkeğin toplumsal cinsiyet rollerinde farklılıklar olduğu görülür. Kottak'ın da (2002) ifade ettiği gibi toplumdaki iktisadi roller cinsiyet tabakalaşmasını etkiler (s.444).

Dünya tarihine baktığımızda “kadın varlığının algılanış biçimi ve onun toplumsal bilinçte edindiği negatif yer, öteden beri var olan bir durumu anlatmıyor. Tam tersine, insanlığın genel gelişim çizgisi içinde oluşan değişme ve gelişmeleri yansıtıyor” (Erbil, 2015, s.13). Kadına olan bakıştaki “değişimin miladı olan İ.Ö. 3000 ve öncesinde kadın, ekonomik ve toplumsal işleyişte büyük roller üstlenmiş, önemli, değerli, saygın, sözü geçer ve tanrıçılığa yükseltilmiş sevgili bir varlıktır; sonrasında ise yere düşmüş bir yıldızdır. Toplumsal üretimden dışlanmış, değersizleşmiş, saygınlığını yitirmiş; üstelik bir de ilahlar dünyasından kovulmuştur” (Erbil, 2015 s. 14).

Yapılan bilimsel çalışmalar Orta Asya’da M.Ö. iki bin yılının öncesinde ana etrafında teşekkül eden küçük çapta ikinci toplumlar olduğunu gösterirken M.Ö. iki binin sonunda ise geçimlerini çobanlık ve av ile sağlamaya başladıkları bilinmektedir (Çobanoğlu, 2016 s.15). Dolayısıyla bu değişen kültür dairleri toplumsal cinsiyet rollerini de yansıtır. Genellikle toplayıcılık kadın işi olarak düşünülürken erkeklerin ise avcılıkla

yani balık tuttuğu ve avlandığı savunulur. Toplayıcılığın öne çıkmasıyla toplumsal cinsiyet statüsünde geçimini avcılık ve balıkçılığa dayandığından daha fazla eşitlenme eğilimi görülür (Kottak, 2002, s. 444). Toplayıcı-avcı toplumlarda erkeğin ve kadının rolleri birbirine benzerken zamanla bu birlikteliğin bozulmuştur (Briffault, 1990, s.187). Avcı-toplayıcı toplumlarda, toplumsal cinsiyet statüsünün en eşit düzeye ulaştığı gibi kamu ve özel alanın en az ayrıştığı, hiyerarşinin en az vurgulandığı, hakların, etkinliklerin ve kadının ve erkeğin en çok örtüşmüştür (Kottak, 2002, s.446-449). Gough göre (2016) ise bazı avcı toplumlarda kadınların erkeklere tabi sanki bir tür “ikinci cinsiyet” konumunda olduğunu gösteren örnekler vardır (s.74). Ancak bu durumun nadir görüldüğü avcı-toplayıcılarının bazı üyelerinin diğerlerinden etkin olmasının olağan olduğu da ileri sürülmektedir. Çünkü erkekler kadınlara göre daha etkin olma eğilimi gösterebilir ancak birinin kurumsallaşmış bir iktidara sahip olmasının -yani birinin diğerleri adına karar alma yetkisine sahip olduğu bir kurumsallığın bulunmasının-nadiren görüldüğü de düşünceler arasındadır (Bates, 2009, s.125).

Avcıların ve balıkçıların ülkesi olarak adlandırılan Harezm’e (Muminova, 1976, s.29) baktığımızda elverişli coğrafik özellikleri sebebiyle avcılık ve balıkçılık kadim tarihlerden itibaren bölge için önem arz eder. Bölgede yapılan arkeolojik kazılarda M.Ö. IV.III. bin Kelteminar kültürünün izleri bulunmuş olup avcı ve balıkçılık ile ilgili kalıntılara ulaşılmıştır . Harezm’in Neolitik dönem sakinlerinin karakteristik özellikleri arasında yerleşik avcılarının ve balıkçıların yerleşim yeri olduğuna dair kanıtlar bulunurken hayvan yetiştiriciliği ve tarımla ilgili hiçbir ipucu vermemiştir (Tolstov, 1948b, s.39). Bilindiği gibi Kelteminar kültürü ilkel avcılarının ve balıkçıların kültürüdür (Jabbarov,1999, s.19) ve Harezm için hala en eski ve baskın kültür olduğu düşünülür (Muminova, 1976, s.29). Dolayısıyla Harezm’in toplumsal cinsiyet rollerinin şekillenmesinde de Kelteminar kültürünün etkisi olduğunu söylesek yanlış olmayacaktır. Anaerkil düzenin yapılandığı erken neolitik (Yeni Taş Çağı / İ.Ö. 6000 – İ.Ö. 3000) dönemler, İ.Ö. 3000’lerde son bulmaya başlamıştır. Bu dönemden sonra, günümüze dek gelişen toplumsal düzen, anaerkil toplum yapısının ataerkil toplum yapısına doğru evrilmesinin koşullarını yaratmıştır (Kaya Erdem, 2011, s.116).

Genel olarak Orta Asya’nın engin bozkırları hayvancılık ve avcılık yapmaya elverişli alanlar olarak görülür. Hayvan sürüleriyle göçebe olarak yaşayan hayvan

yetiştiricileri, göçebeliği yaşamın normal ve doğal bir parçası yapar (Haviland, 2008, s.343). Tolstov yapmış olduğu kazılarda Harezm’de insanların AmuDerya kıyısındaki kum tepelerinde yüksek yeraltı suları nedeniyle sulama gerektirmeyen yerlerde yaşadıklarını ifade eder (1948b, s.41).

Harezm’de bir kültürden diğer kültüre geçişte Harezm’deki iklim değişiklikleri etkili olmuştur. Rüzgar sebebiyle kuraklık azalır. Bu dönemde bronz, bakır, tunçun kullanımı ekonomik ve sosyokültürel yapıyı etkiler. Avcılık ve balıkçılık yerini hayvancılık ön plana çıkmıştır. Arkeologlara göre bazı bölgelerde çiftçilik bu dönemde başlamıştır (Jabbarov,1999, s.22). Orta Asya’nın güneyi tarım kültürünün önemli etkisi altındadır. “M.Ö. iki bin sonu- bininci yıl başında” yılına ait arkeolojik kalıntılardan tarımın başlangıcının ve Harezm’in ilkel çiftçilerinin varlığını gösterir. Ancak su taşkınları, kum tepelerinin hareketi gibi arazilerdeki değişikliklerden dolayı çiftçiler mevsimsel olarak hareket etmek zorunda kalır. Bu sebepten dolayı bir müddet kalıcı yerleşimleri engeller (Muminova, 1976, s.30-33)

Daha önce avcı olarak önemli bir faaliyet gösteren erkek, avladığı hayvanları ehlileştirdiği sürülerin sahibi olarak da önemli gelir kaynağı elde ederek ekonomik güç kazanır. Başlangıçta kırsal yaşam süren hayvancılıkla uğraşan toplumlarda tarımın gelişmesi de toprağı işleyen kadınların ekonomik gücünü arttırmak yerine sürü sahiplerinin üstünlüğünü arttırmak yönünde ilerlemiş ve ataerkil toplum tiplerinin ortaya çıkmasına neden olmuştur (Türküne, 1995, s.20).

Bahçe tarımı yapan toplumlarda asıl üreticinin kadın olduğu görülür. Ancak bahçecilikten tarıma geçildiğinde kadınlar temel üretici konumunu yitirir ve böylece tarihte ilk kez üretimden koptukları düşünülür (Kottak, 2002, s.448-453). Bu sürecin hemen başlamadığı tarımla uğraşan kadının, tarımdan elde ettikleri ürünlerin tek üreticisi olarak ticarete de ekonomik üstünlük kazandığı da bilinmektedir (Briffault, 1990, s.202). Briffault (1990) ve Badinter (1992) bu süreci sabanın bulunuşuyla erkeğin lehine geliştiğini aktarırlar (s.202;s.67).

Buraya kadar verdiğimiz bilgilerden anlaşılacağı üzere iktisadi roller değiştikçe kültür dairelerindeki toplumsal cinsiyet rollerinde de değişiklik söz konusu olur. İnsanlığın tarihsel yaşam serüveni avcılıktan hayvancılığa, ilkel madencilikten tarımsal gelişmeye sebep olacak araç-gereçlerin üretilmesi şeklinde bir seyir söz konusudur. Bu

durum da sosyokültürel sistemlerde değişikliklere yol açmaktadır. İlk çağlarda erkekler avcılıkla, kadınlar çiftçilik ve yemek pişirme işleriyle uğraşırken, daha sonraki tarihsel süreçte hayvancılık veya çiftçilik erkeklerin asıl mesleği haline gelir, kadınlar ise bahçe tarımı yapmayı bırakır ve sadece özel alandaki ev işleriyle uğraşır. Bu sistem değişikliği ise kadın ve erkeğin toplumsal yaşamdaki konumunu belirlemektedir. Tarihsel dönem içerisinde ekonominin lokomotif olan tarım ve hayvancılık erkeğin eline geçmesi nedeniyle erkeğin egemenliğini ilan etmesine, sosyokültürel, sosyo-ekonomik gücü kendilerinde toplamalarına sebep olur. Kadim dönemde anaerkil yani anne klanı toplumsal yapı yerini ataerkil yani baba klanı sistemine bırakır.

Diğer yandan tarımın ya da hayvancılığın ön plana çıktığı toplumlardaki yaşam biçimlerinin şekillenmesinde önem arz eder. Örneğin tarımın ya da hayvancılıktan hangisi toplumda baskın ise göçebelik yaşam tarzı ona göre şekillendiği görülür. Pastoral göçebelikte tarım düzenli, lakin ikinci bir ekonomik faaliyet olarak icra edildiği yarı göçebe pastoralizmde tarım faaliyetleri düzensiz ya da her yıl yapılmadığı bazı geçiş aşamaları söz konusu olur. Aynı zamanda yarı göçebe pastoralizmde erkeklerin hayvanlarıyla beraber göç etmeleri kadınların yerlerinde kalarak tarımla uğraşmalarına sebebiyet verdiği görülür (Khazanov, 2015, s.99-100).

Bu noktada toprakla, ekip biçmeyle uğraşan toplulukların kadın profili ve konumu ile hayvancılıkla uğraşan göçebe topluluklarının kadın profili ve konumları arasında farklılıklar görüldüğünü hatırlatmak gerekir. Harezm bölgesinin verimli toprakları, ticaret kavşağı olması gibi sebeplerden dolayı yerleşik hayata müsaittir. Dolayısıyla Harezm kadınları Türkistan'ın göçebe kadınlarından bu yönüyle ayrılır.

Burada altını çizmek istediğimiz bir diğer husus Kırgız ve diğer göçebe gruplar arasında halfelerle ortak işlevlere sahip kadınların bulunmadığıdır (Ciešlewska, 2017, s.17). Kadimde göçebe Türkler arasında halfe ve halfelerle ortak işlevleri bulunan kadınların olmaması bu kadınların icra nitelikleriyle ilgilidir. Kitabî halfe ve onlarla ortak özellikler sergileyen kadınların okuma-yazma bilmeleri, icralarında kitaplardan okuyarak bilgi aktarmaları söz konusudur. Dolayısıyla yerleşik yaşam bu kadınların toplum içerisinde yaygınlık kazanmalarını, ritüellerde icralar sunmalarını, dinî bilgileri aktarmalarını kolaylaştırmıştır.

Aynı zamanda Güney Kırgızistan'da Özbek kökenli kadınların “otuyncha” adıyla bu geleneği yaşattığı da bilindiği gibi günümüzde Kırgız kökenli bazı dinî öğretmen kadınlara da bu ifade kullanılmaktadır. Cieslewska (2017), Kırgız kökenli kadınlar arasında bu terimin orijinal anlamının ötesine geçerek İslam'daki yeni akımlar tarafından benimsendiğini belirtir (s.18).

Tolstov (1948b) yapmış olduğu araştırmalar neticesinde Orta Asya nüfusunun hem göçebe hem de yerleşik halkı arasında ana ve kabile yaşam tarzının unsurlarının son derece güçlü olduğunu ifade eder. Anaerkil olduğunu gösteren sebepleri ise anaerkil gelenekler ve evlilik grup ilişkileriyle açıklamaktadır (s.330-331). Günümüzdeki yapıya baktığımızda “patrilokal kök aile” ata soylu bir yapının izlerini görüyoruz. Öyle ki ata soylu olan Harezmi toplumunda evlenildikten sonra kadın kocanın ailesinin evine gelir ve orada yaşamaya başlar. Ailede bir başka erkek çocuk daha varsa onun da evlenmesiyle birlikte bir müddet daha üç aile yaşamaya devam eder. Zamanla büyük kardeş evden ayrılır fakat evin küçük oğlu baba evinde yaşamaya devam eder.

Aynı zamanda toplumların yarattıkları kültür ürünlerinin de yaratılmasında, şekillenmesinde bu farklı yaşam şekillerinin de etkisi söz konusu olur. Örneğin göçebe yaşam biçimlerinde şifaî aktarım yaygın iken yerleşik toplumlarda kitabilik etkindir. Polat'ın (2004) ifadesine göre kitabilik göçün bittiği yerde başlar (s.27). Harezmi bölgesindeki kitabi halfeler de bu bağlamda dikkate değerdir. Kitabi halfeler her ne kadar bazı ritüellerde şifaî icralar yapsalar da ritüellerdeki icralarında kitabi özellik ön plandadır. Bu da diğer göçebe Türk boylarından farklı icra yapmalarına sebep olmuştur.

“Hârezmi bölgesinin ekonomik durumu incelendiği vakit belli başlı faktörlerin iktisadî yapıyı belirlediği görülmektedir. Bu noktada en önemli belirleyici unsurlar sırasıyla ticaret, hayvancılık, tarım ve sanayidir” (Erdoğan, 2018, s.313). Harezmi bölgesinin de ticaretin ekonomide belirleyici unsur olmasının sebeplerden biri de bozkır göçebe halkıdır. Çünkü yerleşik düzende yaşayanların bozkırda hayvancılıkla uğraşanların ürünlerine duydukları ihtiyaç, göçebelerin şehirlilerin ürettikleri ihtiyaçlara göre daha az olmasıdır. Bu durum da göçebelerin kendi sürülerini alıp bölge sınırlarına gitmelerine ve de Harezmîlilerin ticari olarak güçlenmesinde katkısı söz konusudur (Barthold, 2010, s.28-29).

Peki kadimde Orta Asya’da ticarete kadınlar mı yoksa erkekler mi söz sahibidir? Briffault (1990), Marco Polo’nun Orta Asya’nın bütün ülkelerinde ticaretin kadınların elinde olduğu sözüne dikkat çeker (s.203). Ancak sosyo-ekonomik açıdan kadınların üstün olduğu bu sistem de zamanla diğer kültür dairelerinde olduğu gibi erkeğin lehine geliştiğini tahmin etmek zor değildir. Erkeğin ticarete el atması ve erkeğin ekonomik anlamda güçlü olmasına sebebiyet verir. Dolayısıyla ekonomik anlamda güçlenmesini sağlayan bu sistem ataerkil yapının gelişmesinde ve devam etmesinde etkili olduğu düşünülebilir.

Harezm bölgesinin coğrafi konumu, verimli toprakları, İpek Yolu güzergahında bulunması gibi pek çok sebepten dolayı ülkeler tarafından fethedilmesine sebebiyet vermiştir. Örneğin Gazneliler hep İpek Yolu güzergahındaki yerleri ele geçirmesiyle bilinmektedir. Harezm’i fethederek Kuzey İpek Yolu’nu ele geçirmiş olurlar (Haussing, 2001, s.280). Bu bağlamda Harezm’in İpek yolu üzerinde olması çeşitli din ve inançlar gibi farklı kültürlerle ve de siyasi yapılarla da karşılaşmasına sebep olmuş ancak fetih ve yağmalama yoluyla elde edilen topraklar yine erkek egemen sistemin bölgede hakim olmasını sağlamıştır. Kadim Harezm toprakları Persliler, Seleukoslular, Afrigoğulları, Selçuklular, Moğollar, Timurlular, Şibanîler, Safevîler gibi Hive Hanlığı dönemine kadar pek çok devlet tarafından fethedilmiştir. Mümtaz Turhan “Kültür Değişimleri” adlı eserinde iki toplum veya iki kültür karşılaştığında, birinin mutlaka yok olması gerekmediğini ifade eder (1951).

XVI- XX. yüzyılın ilk çeyreğine kadar Harezm bölgesinde hüküm süren Hive Hanlığı dönemi bölge için büyük önem arz eder. Moğol sonrası pek çok kez işgale uğrayan ve tebaası genellikle göçebelerden oluşan Harezm topraklarında, hanlar İslami ahlaki kaideleri dikkat ederek yönetimlerini sürdürmüşler, XVI. yüzyılda zayıflayan ticari, iktisadî hayatı düzene sokmuşlar, daralan ziraat sahasını XVII. yüzyılda kanal açarak tarımı ve hayvancılığı geliştirerek ekonomiyi tekrar canlandırmışlardır. XIX. yüzyılda Hive Türkistan’ın en büyük esir pazarı haline de gelmiştir (Özkan, 2022, s.111-112). Hive köle kadınları hakkında az bilgi sahibi olunmakla birlikte Hive’de genellikle ev hizmetleri ve tarlada çalıştıkları bilinmektedir. Kalın (başlık parası) dolayısıyla zorunlu kalınmadıkça evlenilmediği gibi çok eşlilik durumunda cariyenin çocuğu ile cariyeye olmayan eşten olan çocuk eşit hakka sahip olmamaktadır (Karakulak, 2020, s.119-

121). Hive Hanlığı döneminde pek çok seyyah veya devlet görevlisi bölgeye seyahat ederek bölge hakkındaki gözlemlerini kayıt altına almışlardır. Harezmi bölgesi kadınlarıyla ilgili gözlemlerine örnek vermek gerekirse; Mac Gahan (2020), Hive'ye yapmış olduğu seyahatte, Hive kadınlarının giyim kuşam ve işleme harcamaları konusunda idareli davrandıklarını, eşyalarını kendilerinin ürettiklerini belirtip Avrupa kadınların Hiveli kadınları bu konuda örnek alabileceklerini aktarır. Aynı zamanda Hiveli kadınların güzel ve eşlerine itaatkar olduklarını da belirtir (s.232). Frederick Burnaby (2021)'de Kırgız kadınlarının aksine Hiveli kadınların toplum içinde yüzlerini örttüğünü İslami kuralları katı bir şekilde uyguladıklarını aktarır (s.182). Bu noktada belirtmeliyiz ki göçebe ve yerleşik hayattaki kadınların örtünme şekilleri arasında farklar söz konusudur. Göçebe kadın yerleşik hayattaki kadın gibi örtünmez, dolayısıyla araştırmacının bu tespiti değerlendirirken göçebe ve yerleşik yaşam arasındaki farklar da göz önünde tutulmalıdır. Öyle ki İslamiyet'in hükümlerine rağmen kadınların halk toplantılarına katıldıkları, göçebe hayat sürdüren Türklerde peçeyle örtünme adetinin kasaba ve şehirlere yerleşenlerden farklı olduğu, daha çok kasaba ve şehirlere yerleşenlerde İslamiyet'in etkisinin hissedildiği bilinmektedir (Köprülü, 1996, s.2).

Gabriel Bonvolot (2015), Türkistan coğrafyasında erkeklerin kadınlarını "kapalı tutmak" ve erkek arkadaşlarını evlerinde misafir etmek gibi alışkanlıklarının olması dolayısıyla evlerini iki kısma ayırdıklarını bildirmektedir. Kadınların "eşkiri", erkeklerin ise "taşkiri" veya "biruni" olarak adlandırılan kısımlarda kaldığını bu iki kısmın dışarıdan duvarla ayrıldığını fakat bir koridorla bağlandığını aktarmaktadır (s.38-39). Mac Gahan (2020), Hive sokaklarını tasvir ederken, hanelerin içlerinin karanlık olduğunu hane halkının veya sokakta oynayan kız çocuklarının yabancı gördüklerinde kaçıştıklarını aktarmaktadır. Yine yolda bir kadının erkekle karşılaştığında tesettürü olduğu halde yüzlerini duvara döndüklerini ve de Hiveli kadınların evlerinde yeni kıyafetler giyerlerken sokağa çıktıkları vakitte eski kıyafet giydiklerini böyle bir adeti hiçbir yerde görmediğini belirtir (s.236-245). Bu bağlamda kadınların böyle tutum sergilemelerinin sebebinin seyyahların, devlet görevlilerinin yabancı uyruklu ve erkek olmalarından kaynakladığını düşündürmektedir. Dönem şartlarını düşündüğümüzde yabancı uyruklu kadın araştırmacı olsa dahi "öteki" algısının oluşması kaçınılmazdır. Eski kıyafet giymeleri de kadınların dikkat çekmemek adına olması muhtemeldir.

Sovyet döneminden önce halfelerin, atinlerin statüsüne baktığımızda ise Fathi (2006), siyasi otoriteler tarafından meşrulaştırılarak ve dinî hukuka tabi olduğu ileri sürmektedir. Bu durum, Buhara Emirliği ile Hive ve Hokand Hanlıklarındaki sosyo-dinî yaşamı düzenleyen dinî mahkemelere yansır. Müslüman din görevlileri, emirlerin hizmetinde olan güçlü, hiyerarşik bir sınıfı temsil eder (s.308).

Sazende halfeler açısından dönemi değerlendirdiğimizde ise hanların büyük çoğunluğu sanata ve müziğe önem gösterdiği bilinmektedir. Örneğin Muhammed Aminhan müziğe çok değer veren hanlardan biridir. Harezmi makam sanatının yükselişinde Seyyid Muhammedhan, Muhammed Rahimhan'ın desteklerinin önemli payı olduğu düşünülür. Ayrıca Muhammed Rahimhan (Feruz) hem han hem de şair sıfatıyla da anılmaktadır (Madrimov, 2018, s.35-39).

Ancak Anacan Sabirova İsfandiyar Han döneminde siyasi eleştiri yaptığı şiiri de vardır:

İsfandiyar zalimligingni bildirdinig

Nan örniga kunjarani edirding

Qambagalni qiynab, bayni küldirding

Haddan aşding, zalim!Yaning sökilsin!

Başing kesilsin-ü qaning tökilsin! (Kiliçev, 1985)

Töre Kiliçev (1985) devrimden önce “halk” halfelerinin özgürce sanatlarını icra edemediklerini eşlerinin ve din adamlarının baskılarına maruz kaldıklarını belirtir. Hanımcan Halfe'nin “eserlerinde dönemin “acımasız sömürsünü” “hanın adaletsizliğini” yazdığı ifade edilir. Hive Hanı II. Muhammed Rahim tarafından Hanımcan Halfe, Anacan Halfe ve Moma Talmin Halfeler yüz kırbaça cezalandırılmışlardır. Artık bu tür eserler söylememeleri, dans etmemeleri ve sadece dinî kitap okumaları şartıyla serbest bırakılmışlardır (s.42).Bu fikrin aksine derlemelerim sırasında görüştüğüm tüm sazende halfeler ve daireciler hanlık döneminde kadınların eğlenmesi için sazende halfelerin sarayda icralar sunduklarını, onlara hediyeler verildiğini, halfelerin desteklendiğini aktarmışlardır. Hatta halfelerin icraları hakkında hikâyeler paylaşmışlardır.

S. Rozimbayev (2017), Hanım Halfe ile ilgili şu bilgileri aktarır: 1920'de Hive Han'ı devrildikten sonra hanla ilgili olan kişilere baskılar uygulandığı bilinmektedir. Çok

zengin olan Hanım Halfe tehlikeyi sezip tanıdıklarına maddi varlıklarını verse de ev ve mücevherlerine el konulmuştur. Hanım Halfe kitaplarını mezarlığa gömdürmüştür. Pişak kışlağına taşınsa da beş yıl hapis cezası almıştır. İsfandiyar Han'ı lanetleyen şiiri "Bi-vefa Zalim", Pgoro döneminde yaratılmıştır. Han, diğer sanatçılarla birlikte Hanım Halfa'yı saraydan kovar .Hanım Halfe, Şura hükümetine hizmet etmeye çalıştı. Madrahim Şirazi ile birlikte yeni döneme uygun şarkılar da seslendirdi. Tamara Hanım, şiirleriyle dolu bir defter aldı ve onları yayınlayacağını söyledi, ancak şiirlerin sonraki akıbeti bilinmiyordu. (s.85-86).

Bilindiği üzere Ruslar XVIII. yüzyılın başlarından itibaren Türkistan topraklarını istila etmeye başlar. Rus istilasası XIX. yüzyılın sonlarında tamamlanır (Erşahin,1999, s.432). Rusların Türkistan'da izledikleri politikaları zamana ve şartlara göre değişiklik gösterdiği görülür. Hatta bir siyasi liderin döneminde bile birbirine zıt politikalar uygulanabilmektedir (Erşahin,1999, s.86-307).

Rusların Orta Asya'daki politikalarının Orta Asya halkının din, dil, sosyokültürel, ekonomik, eğitim gibi unsurlar açısından Rus kültürü içerisinde yok edilme politikası izledikleri düşüncesi pek çok çalışmada göze çarpar. Kara (2021), Çarlık dönemindeki bu durumun bağlamını ise şu şekilde aktarır: Ruslar, kültürel yollarla halkta bir “kabul görü oluşturarak”, itaatkar ve kendisine bağımlı, kendileri üst kültür olarak görecekt, dilini, dinini, yaşamını, edebiyatını, sanatını, yaşam biçimini tüm yaşamlarına içselleştirecek bir toplum yaratmayı hedeflerler (s.60).

Rusların kadınlara olan yaklaşımlara baktığımız da ise XV- XVI. yüzyıllarda Rusya'da soylu kadınlara olan yaklaşımın tutucu özellikler sergiledikleri görülür. Kadınlar, evlerinde kapalı ve yabancı erkeklerle görüşmedikleri gibi kadınların yalnız dışarıya çıkmalarının yasaklandığı ve de yabancı bir erkeğin kendilerini görmesinin namuslarına leke getireceği inancını yaratmıştır (Kamilov, 2009, s.303). Ruslar Rus kadınlarına böyle bir tutum sergilerlerken Müslümanların kadınlarına olan tutumlarını olumsuz olarak değerlendirmektedirler (Erşahin,1999, s.258). Rizvanova'nın aktardığına göre (2012)kadınların kurtuluşu için mücadele Orta Asya Cumhuriyetlerinde çok zordur. Devrim öncesi kadınların durumu bu bölgede acımasız ve ağırdır. Özbek, Tacık, Kazak, Kırgız, Türkmen kadınları aile içinde tamamen güçsüz, cahil ve hukuksuzdur (s.23).

Diğer yandan Çarlık döneminde kadın politikalarını incelediğimizde ataerkil kalıpların baskın olduğu görülür. Aile ve toplum içerisinde erkek egemen yapı anlayışı ve kadınların düşük ücretlerle çalışması ve de emekçi sınıfı içinde dikkate alınmayacak en alt sınıf olarak düşünülmesiyle de kendini göstermiştir (Çaha, 2017, s.7).

Rizvanova'nın (2012) belirttiğine göre Orta Asya'da ve tüm SSCB'de süren kadınların özgürleşmesi hareketi sonucunda milyonlarca kadın toplumsal üretime dahil edilmiş ve sosyal – siyasi faaliyetlere katılmıştır. Okur-yazarların artması, eğitilmiş insanların ortaya çıkması, teknolojinin gelişmesinin Sovyet Orta Asya kadınının dünyasını değiştirdiğini ileri sürer (s.41). Hayit'in (2000) aktardığına göre ise kadınlar, aile hayatında ve ekonomik hayatın her sahasında 16-18 saat çalışmaya mecburdurlar. Mesela, Özbekistan'daki fabrikalarda ziraat ve hayvancılık işlerinde çalışanların %44.5'i kadınlardan ibarettir. Kadınlar, hatta hamilelik günlerinin son saatlerine kadar tarlalarda ve fabrikalarda çalışmaya mecburdurlar. Onlara hamileliklerinin sonunda ve doğumdan sonra ücretli izin verilmez (s.130). Diğer yandan Güney Türkistan, Buhara ve Hive'de her köyde ve her mahallede mektepler bulunsa da kızların katılımının az olduğu kayıtlarda da yer alır (Kamp, 2006, s.80).

Bir başka husus da kadınların siyasette olan varlıklarıdır. Orta Asya'da çok az kadının Komünist Partiye üye olduğu bilinmektedir. 1927'de Özbek Komünist Partisi'nin 12.401 üyesinden sadece 400'ü kadındı ve sadece bir düzine kadarı Özbek'ti. Partiye alınan evli bir kadın kaçınılmaz olarak boşanacak ve çocuklarını kaybedecekti. Köyde ve bulabileceği tek iş muhtemelen parti işiydi. Ancak yerel kültürdeki erkek parti üyeleri, kadınları istihdam etmekte isteksizdiler ve genellikle işleri yıkama ve temizlikle sınırlandırılmaktaydı (Roberts, 2021).

1920'lerde genel İslam politikası tüm İslami okulları ve medreseleri bir kerede kapatmak konusunda temkinliyen 1927 ve 1928'de kadınların tesettürüne karşı eylemler gerçekleşmiştir (Krämer, 2002, s.59). Tarihte 1926 yılından itibaren kadın politikalarında saldırı anlamına gelen “khudzum, hücum” (Çaha, 2017, s.20) benimsendiğini gösterir.

Hücum başlangıçta kadınlara eşitlik sağlayan yasaları uygulama, okuma yazma programları oluşturmaya ve kadınları işgücüne katmaya odaklanır (Kamp, 2006, s.150).

Hem Cedidciler²³ hem de Bolşevikler peçeyi kadın sağlığı için bir tehlike ve aynı zamanda bir baskı ve aşağılama sembolü ve aracı olarak gördüğü de ileri sürülür (Khalid, 2007). Keza Cedidlerin amacı kızlara yeni usul eğitim vermek ve onları toplumda değiştirmektir. Ancak birkaç Özbek kızını yeni usul okullara gönderir (Kamp, 2006, s.229).

Özbek Komünist Partisi ve Kadın Birimi üyeleri, Müslüman kadınların yüzlerini örten peçelerini ve örtülerini çıkarmaları halinde yeni Sovyet yönetiminin “modern” üyeleri olacaklarını, okullara gidebileceklerini, ücretli işlerde çalışabileceklerini ve uzun süredir devam eden kültürel ve dinî gelenekleri reddedeceklerini düşündüler (Kamp, 2016, s.271).

Ancak bu durum zamanla farklı bir seyir gösterir. Muhafazakar dindarlar Cedidcilere ve Bolşeviklere karşı çıkar (Kamp, 2006, s.229). Bolşevik yetkililer Müslüman kadın peçelerini (Özbekçe’de paranja) hedef aldıktan sonra eski ve şimdiki dini otoriteler, komünal liderler ile geleneksel toplumun tüm güçleri ve kadınlar arasında bir savaşa dönüşür binlerce Orta Asyalı kadın öldürülür (Abazov, 2007, s.218). Kadınların hepsi gönüllü olarak örtülerini çıkartmadıkları, siyasi liderler tarafından tehdit edildikleri için ve bazen toplantılarda parti üyelerinin zorla kadınların perencilerini (peçe) çekerek tehdit edilerek zorla örtülerini çıkartmak zorunda bırakıldıkları halde 1927-1928 arasındaki altı aylık süreçte 235 kişi, 1927’den 1929’a kadarki süreçte yaklaşık 2.000 kişi öldürülmüştür (Kamp, 2006, s.171-186).

Edgar (2006), Sovyet propagandasının, tepeden tırnağa kalın kumaşlarla örtülen, evlerinin kadın mahalline kapatılan ve akrabaları olmayan erkeklerle konuşmaları yasaklanan Müslüman kadınları canlı ve öfkeli bir şekilde yazdıklarını aktararak 1927’de binlerce kadının peçelerini parçalayıp kamusal meydanlarda yaktığını ifade eder (s.235). Kamp (2006), 1927-1930 yılları arasındaki kadına yönelik şiddetin, cinayetlerin sebeplerini üç maddede toplar:

1. 1916 ayaklanmasıyla başlayan toplumsal ve siyasi kargaşa
2. Muhalefetlerin devlete ve sisteme karşı önceden tasarladıkları planlarını gösterme

²³ “24-27 Nisan Rusya-Müslüman Türk Kadınları Kongresi”nde yüzü kapatarak (hicap) dolaşmanın şeriatta yerinin olmadığı kararı da alınmıştır. (Habletmioğlu, 1998, s.154-156).

3. Diğer kadınları korkutma (s.186).

Bu çerçevede dikkat edilmesi gereken bir başka husus propagandanın sadece kadınlara yönelik olmasıydı. Atarekil bir toplum yapısında erkeklerin hücumu hazır olup olması da önem taşıyordu. Tüm bu yaşananları Özbekistan’da Özbekler arasında yaşanan bir iç çatışma şeklinde ifade eden Kamp, kadınların örtünmeyi reddettiği için öldürülmediklerini, peçenin açılmasına karşı çıkan Özbek erkeklerin kadınların yüzlerini açıkta gösterdikleri için öldürüldüklerini aktarır (2006:188). Rizvanova (2012) ise erkelerin eşlerinin peçeyi bırakmalarına izin verdikleri ve böylece geleneğe aykırı davrandıkları için öldürüldüklerini ifade eder (s.23).

Dilaram Agzamovna Alimova’a göre, kadınların 1930-31’e gelindiğinde Özbekistan ve Türkmenistan’da pamuk üretiminde kolhozcuların %80’in kadınlar oluşturmaktadır (Özataş,1996:106). Sazende Halfe Anacan Sabirova , “Paranji” “Kolhozcu kız” gibi “halk düşmanlarını” kınayan Sovyet yetkilileri ve kolhoz üyelerini yücelten koşuklar da yazmıştır (Kiliçev, 1985, s.42).

Bolşevik devrimindeki radikal feminist kararlar Stalin döneminde tam tersine döner. 1936 yılında kürtaj, eşcinsellik yasaklanır. Zina ve gayrimeşru çocuk kavramı gündeme gelir ve anne kimliğinden soyutlanan özgür kadın tekrar “anne ve işçi” olarak tanımlanmaya başlar. 1944 yılında çıkan kararla boşanmak neredeyse imkansız hale gelir. Annelik ödüllendirilmeye başladığı gibi analık itibarını zedeleyen davranışlar devlete karşı gelmeyle eş tutulur (Çaha,2017:9). Kruşçev ise kadın konusundaki eksikliklere değinerek farklı grupların farklı ihtiyaçlara sahip olduğunu ileri sürer. Bu nedenle Kruşçev’e göre “yeni komünist kadın” kavramı geliştirilmelidir (Remaskav’dan akt.Çaha, 2017, s.10).

Muminova’nın (1976) verdiği bilgilere göre ise Sovyet döneminde Harezmlı kadınların ve Özbek kadınlarının eğitim almasına önem verildi ve 1943 yılında Ürgenç’te 82 kişilik pedagoji koleji açıldı. Yazara göre anne ve çocuklara büyük ilgi gösterildi. Çocuk yuvaları açıldı, kadınlar yardım aldılar. 198 anneye, annelik madalyası, ana kahraman madalyası, annelik şanı nişanı verildi (s.239-255). Kamp da (2006) Sovyet modernleşmesinin Orta Asya’daki maddi koşulları ve Özbek normlarını değiştirdiğini, kız çocuklarının okula göndermenin mümkün ve nihayetinde normal hala geldiğini ileri sürer (s.233).

Akiner'e (1995) göre Sovyet döneminin vatandaşlara inanç konusunda hürriyet getireceği garantisi edilse de gerçek öyle olmaz. Medreseler, camiler kapatılır, hac yasaklanır, zekat ve sadaka verilmesi engellenmeye çalışılır. Dinî propagandaya izin verilmez, tarikatların sürdürülmesi imkansızlaşır. Ulema yetişmez ve on sekiz yaşında küçük çocuklara öğretilmesi yasaklanır. Ancak İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra durum iyileşmeye başlar (s.33). Böyle tutumlar sergilemesinin sebebini Türklük ve Müslümanlığın birleştirici rol oynamasını istemediklerinden kaynaklandığı ileri sürüldüğü gibi (Yaman, 2012, s.26). “Sovyet Devleti” ve Müslüman tebaası arasındaki dinî politikanın baskıdan ziyade “esneklik” ve “uyumla” karakterize edildiğini ve İslam'ı yönetmek, dinî hayatta istikrarı sağlamak için tamamen kurumsal bir temel yaratıldığı da öne sürülmektedir (Tasar, 2017, s.1-3).

Orta Asya'da XIX. yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıkan Müslüman kültürel reform hareketinin, Sovyet “kültür devrimi” politikaları tarafından durduulduğunu ifade eder. Modernite ve “aydınlanma” Komünist kadrolar tarafından sahiplenirken hem Müslüman din adamlarının hem de yerel aydınların İslam'ın ilerleyici okumalarına meyleden unsurları ya bir kenara itildiğini ya da komünist ideolojinin seyrelmesini ve alternatif bir liderliğin ortaya çıkmasını önlemek için aktif olarak bastırıldığını belirtir (Kandiyoti, 2009, s.112).

Binns ve Lane, Orta Asya'daki ve daha genel olarak Sovyetler Birliği'ndeki ritüel alanına Sovyet müdahalelerinin ikili bir nitelik taşıdığını yani bir yandan mevcut dinî temelli ritüellerin ortadan kaldırılması diğer yandan Bolşevik bir tören sisteminin eşzamanlı olarak yaratıldığını ileri sürmektedir (Kandiyoti, 2004, s. 329). Türbeler ve kutsal kişilerin mezarlarının çoğu 1920'lerin ve 1930'ların din karşıtı kampanyalarında yok edilir ve resmi Sovyet propagandası, tapınağa tapınmayı bir tür batıl inanç olarak nitelendirerek onu küçümser (Khalid, 2007, s.102). 1981 yılında *Diniye Nezareti* bir fetva yayınlarak dini ve mukaddes kabul edilen bütün yerlerin dinen caiz olmayan putperestlik alameti olduğu vurgulanır ve kurban adamak ve kesmek takbih edilir (Erşahin, 1999, s.407). Lipovsky (1996) ise Sovyet öncesi ve özellikle Sovyet zamanlarında çok az Müslüman'ın Mekke'ye hacca gidebildiğini bu nedenle 1970'lere kadar Orta Asya'daki Müslüman din adamlarının, hac yerine yerel kutsal mezarlara yapılan ziyaretleri tavsiye edildiğini Orta Asya ve Kazakistan Müslüman Ruhani

Heyeti'nin, mezarlara ziyaret uygulamasına karşı çıkmak şöyle dursun, bu tür yerlere gidilmesinin desteklediğini vurgular (s.4). Bolşevik devrinde, 1925-1989 arasında, Yesevî eserlerini okumak, insanlara onun talimatlarını bildirmek yasak edilir (Hayit, 2000, s.323). Brejnev döneminde ise yaşlı, eğitimsiz, köyde yaşayan insanların ibadetlerine karışılmadığı ileri sürülmektedir (Erşahin, 2007, s.229).

1980'li yılların sonuna gelindiğinde glasnost politikası dolayısıyla sadece 8 Mart'ta değil, başka günlerde de radyo, gazete ve dergilerde sorunlarla ilgili makaleler yayımlanmaya başlar. Orta Asya'da kadınlar arasında hüküm süren sosyal adaletsizlik, yoksulluk, kadınları sömürülmesi ve düşük maaş almaları gibi konular tartışmaya, yüksek sesle konuşulmaya başlanır (Rizvanova, 2012, s.47). Özbek kadınlarının kendi kendilerini yakarak intihar etmeleriyle ilgili hikayeler hızla ulusal ve uluslararası ilgi görmeye başlar (Kamp, 2016, s.271).

Şu ana kadar kısaca aktarmaya çalıştığımız bu ortam halfelerin, atinlerin toplum içindeki rollerini de etkiler. 1980'lerde Sovyetler Birliğinin son büyük İslam karşıtı kampanyalarından Andijan bölgesinden Pakizahan Atin ve Hiveli Rahotay Halfe de payını alır ve şiddetli baskılara maruz kalırlar. Hatta Rahotay Halfe televizyonda geri kalmışlığın örneği olarak sunulmuştur (Krämer, 2002, s.65). Onlar, Sovyet döneminde kültürel geri kalmışlık suçlamalarına maruz kalır. Bazıları yeni Sovyet okullarında öğretmen olurken diğerleri çocuklara gizlice öğretmeye devam eder. Bilgilerini ve statülerini kızlarına veya gelinlerine özel olarak aktarırlar (Khalid, 2007, s.102). Kamp da (2006) atinin laik devlet sisteminde bir öğretmen olduğunu ya da Orta Asya İslami dindarlığının cinsiyetleştirilmiş dünyasında toplumsal olarak gerekli ancak kamuoyu önünde alay edilen dinî işlevlerin uygulayıcısı olduğunu aktarır (s.77). Krämer ise (2002) XIX. ve XX. yüzyılda pek çok seyahatnamede atin-bibi okullarının varlığının Rus nüfusunun büyük kesimi tarafından bilinmediğini bunun sebebinin de kamu binalarında değil evde eğitim vermeleri olduğunu açıklamaktadır (s.43). Geleneklerin bir anda ortaya çıkıp bir anda yok olmayacağı düşünüldüğünde toplum dışındaki baskılar bu köklü yapıyı ortadan kaldıramaz. Geleneğin yaratıcısı, aktarıcısı, taşıyıcısı halfeler ile geleneğin sürdürülmesine katkı sağlayan Harezmi halkı tüm baskılara rağmen geleneğin devamlılığına katkı sağlarlar. Gelenek gizli, duvarlar ardında da olsa o süreçte yaşatılmaya devam eder.

1980'lerin sonu1990'ların başında "Tumaris" adlı feminist bir hareket ortaya çıkar. Adını Özbek tarihinde Arap baskıncılarına karşı mücadele eden bir kadın olan Tumaris'den alır. Birlik Hareket/Partisinin kapatılmasıyla sona erer. Kadının çalışmama ve örtünme hakkı savunulmaktadır (Özataş, 1996, s.106-107).

Sovyet dönemini konumuz bağlamında müzik çerçevesinde de değerlendirdiğimizde ise *Özbek Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti (Özbekistan Sosyalist Cumhuriyeti Konseyi) Müzik* başlığında yer alan bilgilere göre: Özbek müziğinin gelişimine katkıda bulunan bir dizi devlet etkinliği düzenlenir. 1918'de, 1920'lerde halk konservatuarları (Taşkent, Semerkant) kuruldu. 1934'te Taşkent'teki Yüksek Müzik Okulu (1936'dan beri bir konservatuar) olan bir müzik eğitim kurumları ağı ortaya çıktı. Orta Asya Halklarının Müzikal Mirasını Kaydetme ve İnceleme Müzik ve Etnografik Komisyonu (1920-23) önemli çalışmalara imza atar. İlk Özbek Müzik ve Drama Tiyatrosu (1929), 1939'da Taşkent'te kurulur. Özbek Opera ve Bale Tiyatrosu ve Özbek Müzikal Dram ve Komedi Tiyatrosu kurulur. Rus müzisyenlerle işbirliği içinde oluşturulan ilk ulusal operalar ortaya çıkar. 40'lı ve 50'li yılların sonlarında. bestecilerin profesyonel seviyesi yükselir.1960-70'lerde çeşitli başarılarla imza atılır (URL 7).

Özbekistan'nın Sovyet dönemindeki dans kültürü ise şu şekildedir:

Özbekler, XX. yüzyılın başlarına kadar kitlese halk dansını neredeyse kaybetti adet ve şariat yasaları bunu yasakladı. Dans sadece profesyonel dansçılar arasında, solo performansta gelişmeye devam ederken, geniş kitleler halk festivalleri günlerinde bile dans etmeye cesaret edemedi". 1918'de, ulusal Özbek dansı, devrim yıllarının duygu ve ritimlerini ve klasik Özbek koreografi geleneklerini özümseyerek bir halk kitle sanatı olarak yeniden şekillenmeye başladı. Bu tür ilk danslar, propaganda tugaylarında oluşturulan ve profesyonel dansçılar tarafından gerçekleştirilen marş danslarıydı. Yeniden canlanan geleneksel dans yeni içerikle doluydu. 1923'te Kari Yakubov, ünlü müzisyenler ve genç bir dansçı Tamara Hanum'dan oluşan bir konser topluluğu kurdu. 1926'da ünlü müzisyenlerin yer aldığı İlk Gezici Etnografya Topluluğu düzenlendi. Topluluk şarkıcılar ve dansçılar-koreograflardan oluşuyordu. 1928'de grup ilk Deneyse Müzikal

Tiyatrönun (1929'dan beri ilk Özbek Müzikal Dram Tiyatrosu) çekirdeğini oluşturdu. Grupta yeni bir sahne dansı kuruldu ve daha sonra geniş çapta tanındı. 1936'da Taşkent'te, halk ve klasik Özbek koreografisinin en iyi geleneklerini özümseyen Özbek Şarkı ve Dans Topluluğu kuruldu (1956'dan beri, Özbek SSR Halk Sanatçısı I. Akilov'un baş koreografi olan "Shodlik" olarak adlandırılmaktadır); 1957'de "Bahor" topluluğu kuruldu (M. Turgunbayeva başkanlığında); 1958'de - Harezmi Şarkı ve Dans Topluluğu "Lazgi" (Özbek SSR Halk Sanatçısı G. A. Rahimova başkanlığında) (URL 8)

Sazende halfelerin de, Rus Çarlık ve Sovyet yönetiminden tüm kadınlar gibi, etkilendiği hususların yanı sıra sanatsal olarak da etkilenmeleri söz konusu olmuştur. Öncelikle enstrüman konusunda Rus halkından etkilendiği görülmektedir. Garmon XVIII. yüzyılda²⁴ Harezmi'e Rus tüccarlar tarafından geldiği ileri sürülmektedir. Bu enstrümanı Hive'de meşhur eden kişinin ise Kurban Ata İsmailov olduğu ifade edilir (Kurbanova, 2018, s.8). Garmonun bölgeye gelmesiyle halfe geleneğinde garmon popülerlik kazanır. Daha sonraları garmon yerini çalması daha "kolay" olduğu söylenen akordeona bırakır. Halfe geleneğinde bu enstrümanlar öyle bir yer edinmiştir ki garmon ya da akordeon çalmayı bilmeyene halfe denilmemesi gerektiği düşünülür. Usta halfe mutlaka akordeon ya da garmon çalmayı bilmelidir. Çünkü garmon ya da akordeon çalarak halfe yolunda koşuklar söylemek onları diğer Özbekistan'daki kadın icracılardan farklı kılmaktadır. Garmon, akordeon çalmayan olsa olsa leperci, koşukçu, aşuleci olduğu söylenmektedir. 1940'lı yıllarda sazende halfelerin sayısında azalma olduğu bilinmektedir. Bu durum üzerine Taşkent'ten ünlü dansçı Tamara Hanım'ın küçük kardeşi Gevher Rahimova ve Madrihim Serazi Yakubov ile birlikte Hive'de halfe eğitimi için kurs açarlar ve grup kurarlar. Kişisel görüşme yaptığım Prof. Dr. Batır Matyakubov'un verdiği bilgilere göre savaştaki askerlere konserler verirler. Savaştan sonra 1950'li yıllara kadar bu grup yok olur. 1989 yılında Hive Müzik Mektebi müdürü Azad Zaripov "halfecilik", "garmon" sınıfı açmıştır. Bakü'den Azeri garmon sazdan on iki tane getirirler ve halfe sınıfları açarlar ve grup teşkil ederler. Gevher Hanım

²⁴ XIX. yüzyılın ikinci yarısında ticaretle uğraşanlar vasıtasıyla garmon çalgısının geldiğini ve Kurban Ata İsmailov'un öncü isim olduğunu ifade eder (Yunusov, 2020, s.3).

Rahimova'nın halfeliğe katkıları son derece önemlidir. Hiveli Keramet Halfe, Nadira Halfe de bu süreçte o grupta yer alırlar.

Geleneğin canlanması için eğitim alırlar ve daha sonraki süreçte hem okullarda hem de geleneksel usta çırak ilişkisiyle halfeler yetiştirmeye devam eder. Diğer yandan halfelerin repertuvarlarında da “Sovyet” yönetimini destekleyen koşuklar görülür, yazılır (Saburov, 1970, s.66-70; Kiliçev,1985, s.41-45). Özbekistan'da bağımsızlık sonrası dönemindeki kadınların durumuna baktığımızda ise hükümet, mahalle sistemini resmî olarak destekler ve bunu belirli refah projelerini yönetmek için kullanır. Geçiş döneminde kötüleşen sosyo-ekonomik koşullar, aynı zamanda ücretli işgücüne bağlılıklarını azaltmak için artan bir baskı altında kalan kadınların üstlendiği toplumsal yükümlülük düzeyini artırmıştır. Dahası, popüler basın, erkeklerin aile reislerine saygı gösterilmesi ve kadınların eş ve anne olarak rollerine öncelik verilmesiyle ilgili olarak Orta Asya toplumundaki geleneksel kadın imajlarını ve statülerini giderek daha fazla desteklemiştir (Fathi, 2005, s.144).

1991'den sonra “Cemaatçilik Teşkilatı”, “Hatın Kızlar Komitesi” adını alarak en küçük idari birim olan mahalleler de dahil olmak üzere ülke çapında faaliyetler gösterir (Özataş, 1996:102-103).

Kandiyoti, arazi kullanım süresindeki ve kırsal geçim kaynaklarının bileşimindeki değişikliklerin hane içindeki cinsiyete dayalı işbölümü dengesini değiştirdiğine ve kadınlar için yeni yükler yarattığına dair işaretlere dikkat çeker. Erkekler zamanlarını daha kazançlı sözleşmeli çiftçilik faaliyetlerine, ticarete ve hatta inşaat veya çiftlik işleri için kiralanan gündelik işçiler gibi gündelik işlere ayırma eğilimindedir ve burada ücretlerin tarımda kadınların maaşından daha yüksek olduğu görülmektedir. Kadınların (ve çocukların) pamuk hasadı için aldıkları ücretler çok düşük kabul ediliyor ve diğer tüm tarımsal ücretler aynı olarak ödendiği için çoğu zaman tek nakit gelir kaynağı olmalarına rağmen erkekler tarafından bazen sigara parası olarak alındığını ileri sürer (1999:513).

1997 yılında Namangan'da dört polis memurunun şehit olması, bunların hükümet tarafından dinî güçlerle ilişkilendirilmesi dolayısıyla Mayıs 1998'de dinî içeriğin izin olmadan öğretilmeyeceği yasallaşmıştır. Ardından, 16 Şubat 1999'da Taşkent'te, Devlet Başkanı İslam Kerimov'un hayatını hedef alan beş bomba patlamıştır. Hükümete göre bombalamaların arkasındakiler arasında dinî güçler de vardı. Bunun üzerine yönetim

(hakimiyet), kadınlara Kur'an-ı Kerim okuma derslerini bırakmaları gerektiğini bildirmiştir. Genç kadınların, Arap harfli kitap okumayı tamamen bırakmaları, yaşlı kadınların ise evde bireysel okumayla yetinmeleri (Kleinmichel, 2000, s.21) gerektiğini ifade eder.

Bağımsızlıktan sonra Özbek kadınları tarafından birçok dernek kurulmuştur (Özataş, 1996:104-105). Özbekistan'da kadın haklarını iyileştirmek, menfaatlerini korumak ile ilgili kanunlar çıkarken farkındalık yaratıcı projelerin de sunulduğu bilinmektedir. Örneğin Özbekistan'da :

1998 yılı Aile Yılı

1999 yılı Kadınlar Yılı

2001 yılı Anne ve Çocuk Yılı

2012 yılı Müstahkem Aile Yılı

2014 yılı Sağlam Çocuk Yılı

2016 yılı Sağlam Anne ve Çocuk Yılı

2017 yılı Halk ile Mülakat ve İnsan Menfaatleri Yılı

İlan edildi (URL.14).

Özbekistan Cumhuriyetin, 2017-2021 kalkınma planında kadınlar sosyo-politik etkinliğini arttırmak, onları destekleyecek reformların içeriğini ve önemini yaygınlaştırmak, kadınlara eğitim ve mesleki beceriler kazandırmak, insana yakışır bir iş bulmalarına yardımcı olmak, girişimciliği desteklemek, yetenekli genç kadınları tespit etmek yön vermek gibi kadının menfaatlerini ön planda tutan çok sayıda önlemler de alınmıştır (URL 6)

Özbekistan Cumhurbaşkanı Sayın Şevket Mirziyayev'in sanata ve sanatçıya verdiği önem sebebiyle sanatçıların haklarını koruyan yasalar, sanatlarını icra etmek için olanaklara her gün yenileri eklenmektedir. Bu durum halfelere motivasyon sağladığı gibi aynı zamanda halfe geleneğinin devamlılığı konusunda da önem arz etmektedir.

2010-2020 yıllarda *Somut Olmayan Kültürel Miras Varlıklarının Korunması* devlet programı 222 sayılı kanun ile onaylanmıştır. Bu kanun hiç şüphesiz Halfe geleneğini de etkilemiştir. Geleneğin gelecek kuşaklara aktarılması için desteklenmesi, bilimsel ve sanatsal faaliyetlere olanak sağlaması bakımından önem taşımaktadır (URL 7). Bu bağlamda 2016 yılında Özbekistan Cumhuriyeti'nin 25. yılına münasebet Hive'de

“Halfecilik: Anana va Zamonaviylik Jihatları” bilimsel ve sanatsal bir program düzenlenmiştir.

Günümüzde halfelerin maddi özgürlüğü olan, eğitilmiş kadınlar olduğu görülmektedir. Ancak bu sürece gelene kadar Türkistan coğrafyasındaki kadınların sorunları gibi Harezmi bölgesindeki kadınlar için de yaşam koşulları dönem dönem değişmiş özellikle bağımsızlık sürecine kadarki süreç hiç kolay olmamıştır. Halfeler kimi zaman saraylarda icralarını sunarlarken kimi dönem yasaklara maruz kalmış hatta hapis cezasına çarptırılmışlardır. Bölgedeki inanç yapılarındaki değişiklikler ritüellerin şekil, yapı, içerik türlerinin değişmesine sebebiyet vermiştir. Aynı zamanda ideoloji değişiklikleri yönettikleri ritüellerin kimi zaman “kutsal” görülmesine sebebiyet verirken kimi zaman ise “seküler” olduğu ileri sürülerek yasaklar söz konusu olmuştur. Gelenek usta-çırak ilişkisiyle devam ederken toplumdaki eğitim sistemi değiştikçe günümüzde üniversitelerde eğitim almaya da başlanılmıştır. Kimi dönem sazende halfeler sadece kadınlardan oluşan bir grup iken son yıllarda erkek daireciler ya da akordeon sanatçıları da gruba dahil olmuştur. Aynı zamanda icralarında kullandıkları müzik aletleri de sosyo- kültürel ve ideolojik şartlara göre değişip dönüşmüştür. Halfe repertuvarları tüm ideolojiden, inançlardan, kadınların yaşadığı sorunlardan etkilenmiştir. Asırlar önce Türkistan coğrafyasında doğmuş, kadim topraklardaki inanç yapıları, yönetim şekilleri, ekonomik, sosyal-kültürel şartları zamanla değişip, dönüştükçe gelenekte de değişimler, dönüşümler söz konusu olmuş ancak halfeler kadının sesi olma özelliklerini her daim muhafaza etmişlerdir. Halfeler, Türkistan kadınlarının özellikle de Harezmi kadınlarının; dualarının, duygularının, yakarışlarının, sevdalarının, dileklerinin sesi, aktarıcısı olmuş ve olmaya devam etmektedir.

İnceleme konumuzun daha iyi anlaşılabilmesi buraya kadar yer verdiğimiz bilgilerde tarihi, coğrafik, sosyokültürel, inanç ve ideolojik alt yapısını ele aldık. Çalışmamızın devamında, halfelerin halfe oluş şekilleri, ritüeller ve ritüellerdeki rolleri bağlam kuramsal zemininde incelenmiştir.

İKİNCİ BÖLÜM

HALFELİĞE GEÇİŞ SİSTEMİ VE HALFELİĞİN İCRA ORTAMLARI

XIX. yüzyılın sonlarında geliştirilmeye başlayan kültür kavramı (Harviland, 2008, s. 103), daha sonraki dönemlerde çeşitli şekillerde tanımlanarak²⁵, “sosyal bilimlerdeki diğer merkezi kavramlardan daha çok tartışılan” (Yuval-Daris,2014:85) ve üzerine konuşulmaya, araştırılmaya devam eden bir kavram olmuştur. Toplumların neden birbirlerine benzedikleri ya da neden farklı oldukları ve nasıl değiştikleri araştırmacıların cevap aradığı sorular arasında yer almaktadır. Bu sorulara cevap ararken insan ve kültür ilişkisi çeşitli kuramlardan ²⁶ faydalananarak incelenmiş ve :

“İnsanlar benzerler, çünkü kültürleri benzer;

İnsanlar benzemezler, çünkü kültürleri farklıdır;

İnsanlar değişirler, çünkü kültürleri değişmektedir” (Güvenç,1991, s. VI)

şeklinde de ifade edilmiştir. Kültür, paylaşılan görüşler, değerler ve davranışlar olsa da kültürün içindeki her şey bir örnek değildir. Örneğin bütün kültürlerde kadın ve erkeğin rolleri arasında fark vardır (Harviland, 2008, s.139).

²⁵ Kültür çalışmalarının “babası” Raymond Williams bu terim için üç anlam önermiştir. Genel bir entelektüel, tinsel ve estetik gelişim süreci (medeniyet olarak kültür); entelektüel, sanatsal faaliyet yapıları ve pratikleri (yüksek kültür) ve kişilerin veya bir grubun yaşam biçimi (Yuval-Daris, 2014:85). Edward Burnett Tylor tarafından ise kültür “kişinin, toplumun bir üyesi olarak kazandığı bilgi, inanç, sanat, hukuk, âdet, gelenek, alışkanlık ve yeteneklerin bütünü” (Haviland,2008:103). olarak tanımlanmaktadır. Türkiye’de Ziya Gökalp bu bağlamda önde gelen isimlerdendir. Gökalp “Cemiyetin bütün fertlerini birbirine bağlayan, yani aralarında bir dayanışma vücuda getiren dinî, ahlaki, hukuki, bedii, içtimai, iktisadi ve fenni müesse- selerin hey’eti mecmuasıdır” (1976:25), şeklinde ifade ederken Mümtaz Turhan; Kültür, bir cemiyetin sahip olduğu maddi ve manevi kıymetlerden teşekkül eden öyle bir bütündür ki, cemiyet içinde mevcut her nevi bilgiyi, alâkaları, itiyatları, kıymet ölçülerini, umumi atitüt, görüş ve zihniyet ile her nevi davranış şekillerini içine alır. Bütün bunlar, birlikte, o cemiyet mensuplarının ekserisinde müşterek olan ve onu diğer cemiyetlerden ayırt eden hususî bir hayat tarzı temin eder (1969:56). şeklinde kültürü tanımlamıştır. Yine kültür üzerine yorum yapan bir başka araştırmacı da Erol Güngör de “Kültür, bir inançlar, bilgiler, hisler ve heyecanlar bütünüdür. Yâni maddi değildir. Manevi olan kültür, uygulama halinde maddi formlara bürünür. Örneğin dinî inançlar; câmi, namazdaki beden hareketleri, dinî kıyafetler vs. şeklinde görünür” (1986: 15).

²⁶ Geniş bilgi için bkz. Smith, P. Riley, A. (2009) Culture Theory. An Introduction. USA:Blackwell Pupliching.

Harezmi kültürüne baktığımızda Harezmi'nin kendine has cinsiyet kültürü vardır.²⁷ Harezmi'nin cinsiyet kültürünü değerlendirdiğimizde bölgeye has ‐kadınlık‐ ‐erkeklik‐ tanımları, cinsiyet rolleri, streotipleri, davranış kalıpları, cinsiyete dayalı iş bölümleri ve ritüel rolleri gibi öğeleri olduğu görülmektedir. Cinsiyet kültürünü özellikle konumuz çerçevesinde ritüel bağlamında ele alırsak Harezmi ritüellerinde biyolojik cinsiyet temelli bir gruplaşma olduğu gibi toplumsal cinsiyet²⁸ve cinsiyet rollerine göre bir dağılım söz konusu olduğu görülmektedir. Dolayısıyla bu yapı bizlere Harezmi cinsiyet kültürünün  killendirdiği bir modeli sunmaktadır. Kadınların ritüellere katılıp katılmadığı toplumların biyolojik ve toplumsal cinsiyete olan bakış a lılarıyla  killenmiş bir yapı oluşturmaktadır. Kadınların menstrüasyon süreçlerinde dinî ritüellere katılmamaları biyolojik cinsiyet ile açıklanabilirken kadınların erkeklerle birlikte bir ritüele katılmamaları toplumsal cinsiyet ile bağlantılıdır. Dolayısıyla halfelerin yönettiği ritüellere bakarak Harezmi bölgesinin toplumsal cinsiyet yapısını okumamız mümkündür.

Yakın tarihlere kadar halfeler sadece kadınların bulunduğu ritüel me anlarında icra sunmuşlardır. Günümüzde bu yapı sazende halfeler için esneklik göstermekte homojen yapıdaki ritüellerde de icra yapmaktadırlar. Lakin kitabi halfeler geleneksel yapıyı sürdürmeye devam etmektedirler. Bu cinsiyet kültürü içerisinde halfelerin rolleri

²⁷ Halfe geleneğinin Harezmi merkezli olması, Harezmi'nin yakın geçmişe kadar sınırları ve Karakalpakistan'ın tarihi yapısını göz önünde tuttuğumuzda ve de Taşkent'e yaşayan Harezmlileri  alışma konusu yapmamızdan dolayı özellikle Harezmi kültürü bağlamında bir değerlendirmeye odaklandık.

²⁸ Psikolog Madison Bentley (1945), psikolog ve seksolog John Money (1950), psikayatr Robert Stoller (1968) (Cortez,2019), ve sosyolog Ann Oakley ‐Sex Gender Society‐ (1972) toplumsal cinsiyet anlamında ‐gender‐ kelimesini kullanan öncü isimlerdir. Sex, biyolojik, ‐gender‐ psikolojik veya kültürel çağrışımları olan terimlerdir (Stoller, 1984:9). Zehra Dökmen, ‐Toplumsal Cinsiyet‐ adlı çalışmasında cinsiyet (sex) teriminin, kadın ya da erkek olmanın biyolojik yönünü ifade ettiğini ve biyolojik bir yapıya karşılık geldiğini belirtmektedir. Yazar, cinsiyetin bireyin biyolojik cinsiyetine dayalı olarak belirlenen demografik bir kategori olduğunu toplumsal cinsiyet (gender) teriminin ise kadın ya da erkek olmaya toplumun ve kültürün yüklediği anlamları ve beklentilerini; kültürel bir yapıyı karşıladığını ve genellikle bireyin biyolojik yapısıyla ilişkili bulunan psikolojik özelliklerini de içerdiğini ifade eder (Dökmen, 2009, s.20). Tina Chanter da Türkçeye ‐Toplumsal Cinsiyet‐ olarak çevrilen çalışmasında toplumsal cinsiyetin yalnızca toplumsal bir inşanın sonucu olmadığını toplumsal cinsiyet üzerinde bir nebze de olsa biyolojik etkinin de olduğuna dikkat çeker. Yazar, biyolojiye ilişkin düşüncelerimizin aslen kültüre özgü olduğunu tarihsel, yerleşik toplumsal cinsiyet kodlarından beslendiğini toplumsal cinsiyetin bu şekilde kavramsallaştırılması, hegemonik g  lerin etkisindeki biyolojik söylemden türediğini belirtir (2019, s.18).

de bellidir. Çünkü halfeler sadece geçiş, takvimsel ve kriz ritüellerinde bir eşğin rahat ve güvenilir geçilmesini sağlamazlar kitabi halfeler aynı zamanda ritüellerde bulunan kadınların İslami ve millî değerlere göre “doğru” ve “ahlaklı” kadın olmaları yönünde vaazlar da verirler. Çünkü halfeler aynı zamanda kadın gelenek taşıyıcılarıdır²⁹. Harezm bölgesinin cinsiyet kültürünün ritüellere ve halfe geleneğine yansımalarını diğer bölümlerde örnekler ile açıklayacağız. Şimdi burada üzerinde durmak istediğimiz bir diğer nokta halfelerin diğer Türk boylarıyla ortak özellikler sergileyen kültürel unsurlarıdır. Örneğin asırlardır varlığını devam ettiren, kuşaktan kuşağa aktarılacak bir gelenek haline gelen halfe geleneği içerisinde pek çok anlam ve semboller barındırmakta, bu kültür Harezm halkı için önenli bir anlam ifade etmekte ve Harezm halkının çeşitli manevi ihtiyaçlarını da karşılamaktadır. Ancak özelde Harezm kültür unsurları barındıran ritüeller ve halfe geleneği genel yapısıyla Türk kültüründen izler taşımaktadırlar.

Türk kültürünün gen haritası değerlendirildiğinde Türk kimliği ve şifreleri, şamanın-ozan-baksının Anadolu’daki ardılı olan âşıklar tarafından taşınmış ve taşınmaya devam etmektedir. Çünkü Türk kültürü, kültürel kalıtım şifreleri içeren geleneklerin bileşkesinden oluşmaktadır. Türk kültürünü oluşturan geleneklerin tamamı ise kültürel bağışıklık sisteminin parçasıdır (Özdemir, 2011, s.242). Halfeler de Türk kültürünün kültürel kalıtım şifrelerini taşımaya asırlardır devam etmektedir. Halfe geleneği Türk kültürünün ve Türk felsefesinin izlerini taşımaktadır. Halfe seçiliş şekilleri, ritüellistik uygulamaları Türk kültüründen izlerle doludur. Halfelerin Türkçe ağırlıklı icraları, Türk kültürünün, geleneğinin ve göreneğini aktarıcılığı bakımından da önem taşımaktadır.

²⁹ Kadınların gelenek taşıyıcıları olmaları üzerine öncü çalışmalardan olan Alehander F. Chamberlain’in 1903 yılında yayımladığı “Primitive Women as Poet” adlı makalesinde, kadınların ritüellerdeki konumu, farklı kültürlerdeki şarkı üretimi ve icralardaki rolü kaleme alınmıştır. 1926 yılında Mark Azadovskii tarafından kaleme alınan Türkçeye “Sibirya’dan Bir Masal Anası” olarak çevrilen eser de kadın icracının önemini dikkat çeken öncü çalışmalar arasındadır. Linda Degh’in “Folktales and Society: Story-telling in a Hungarian Peasant Community” adıyla 1969 yılında İngilizce’ye çevrilen Macar hikâye anlatıcıları üzerine yaptığı çalışma kadınların icralarının ele alınması bakımından önem taşımaktadır. Mandelstan Balzer’in 1981 yılında “Rituals of Gender Identity: Markers of Siberian Khnaty Ethnicity, Status and Belief” adlı makalesi ise kadınların toplumsal cinsiyet tabakalaşmasını, kültürlerarası teorilerini tespit edebilmek için toplumlarda ve ritüellerde kadının konumu inceleyen öncü çalışmalara örnektir.

Şimdi çalışmamızın bu kısmında öncelikle halfe tasniflerine yer verdikten sonra halfelerin halfe oluş şekilleri hakkında bilgi verilecektir. Bu bağlamda Türk kültüründe ortak özellikler gördüğümüz inanç liderleri ve sanatçılarıyla karşılaştırma yapılacaktır. Böylece halfelerin Türk kimliği ve şifrelerindeki taşıyıcı, aktarıcı ve koruyucu rolleri değerlendirilecektir. Çalışmanın devamında ise halfelerin icra ortamları olan ritüeller de genel olarak ele alınacaktır.

2.1. Halfe Tasnifleri

Halfe çalışmalarında halfelerin icra üsluplarına göre farklı şekillerde tasnifledikleri görülmektedir. Örneğin Nasrulla Sabirov (1970) halfe icralarını iki grupta tasniflemektedir:

1. Grup halfeler; müzik “esbapları”, rakkase ve yelleçiler
2. Tek halfeler, ifadeli okuyuş ile okuyan ve destan okuyanlar (s. 66).

Sabirov’un tasnifinin yanı sıra “Özbek Halq Agzaki Poetik İcadi” (Mirzayev, 1990, s. 230) adlı eserde ve H. Abdullayev (1982) makalesinde halfeler aynı şekilde icra tarzları bakımından iki grupta sınıflandırılmıştır:

- 1.Yekke halfeler (tek halfeler)
2. Ansambl halfeler (grup halfeler)

Abdullayev, yekke halfeleri; destanlardan parçalar, aşuleler, koşuk adı verilen türleri ezberden okuyan veya kitaplardan okuyarak sanatlarını icra eden kadınlar olduklarını belirtirken ansambilli halfelerin ise bir usta halfe, bir daireci ve dansçı olmak üzere üç kişiden oluştuğunu ifade etmektedir (s. 30-37).

Özellikle Harezm bölgesi üzerine yaptığı çalışmalarıyla ismi duyuran S. Rozimbayev (1984) halfeleri icra üslupları bakımından:

- 1.İcadkâr şaire halfeler
- 2.İcracı sazende halfeler
- 3.Hiçbir müzik aleti kullanmadan kıraat ile destan okuyan halfeler olmak üzere üç grupta tasniflemektedir (s.10).

İlk iki gruptaki halfelerin toy ve ziyafetlerde hizmet verirlerken üçüncü gruptaki halfelerin hem toylarda hem de azade yerlerde icra yaptıklarını ekler. Destanları ezbere ezgilerle icra eden çok az halfe olduğunu da belirtir.

Allaberganova (2021) ise icracı ve icadkar halfeleri

1. Şaman halfe
2. Yenge halfe
3. Destancı-kıssahan halfe
4. Hanende halfe
5. Şaire halfe

şeklinde beş grupta tasnif etmektedir. Rozimbayev (2017) halfe tarihi üzerine yazdığı çalışmada Allaberganova'ya eleştiri getirir. Çünkü daha önce yapılmış J. Kobilniyazov, T. Mirzayev, N. Saburov ve kendi tarafından yapılan tasniflerin birbiriyle tutarlı olduğunu lakin Allaberganova'nın tasnifinin bu tasniflerden uzak bir yapısının olduğunu ifade eder. Çünkü araştırmacı, hastalıklara şifa verenin halfa değil parihan olduğunu ifade eder. Bu tür kadınlarını ise asrın ellili yıllarında faaliyet gösterdiğini belirtir. Yengelerin ise profesyonel halfa kelimesini karşılamadığını ifade eder. Aynı zamanda hanende halfe ve şaire halfe ayrımının birbirinden ayrı yapılmasını uygun görmemektedir. Araştırmacı, destancı-kıssahan halfelerin ise kadimden beri var olduğunu halfelerin Avesto gahlarını icra ettiğini “kalpa”lara vardığını ifade eder (s.67-68).

Saha çalışmam boyunca halfe ile görüşmek istediğimi söylediğimde yaygın olarak “kitabi halfe” ile mi yoksa “sazende halfe” ile mi? görüşmek istediğim sorulmuştur. Halfe kelimesi her ne kadar iki grubu kapsasa da halk arasında icra üslubuna göre bir grupta yapıldığı da görülmektedir. Bize göre de halfelerin icralarının özelliklerine göre tasnif etmek daha doğru olacaktır.

Halfeler icra üsluplarına göre:

1. Kitabi halfeler
2. Sazende halfeler

Bu her iki grup halfe içerisinde de şiir sayıları az olsa dahi kendileri şiir yazan kadınlar vardır. Şiir yazan sazende halfelere örnek olarak Mansura Halfe , Gülistan Halfe, Zümred Halfe, Gülhaya Halfe, Mahliya Halfe ve Ayhanımcan Halfeleri verebiliriz. Kitabi halfeler arasında şiir yazan halfelere örnek olarak ise Zulfiye Halfe, Sonacan Halfe ve Ziyet Halfe'yi zikredebiliriz. Sazende halfeler arasında aynı zamanda beste yapan kadınlar da vardır. Örneğin Zümred Halfe Harezmi halk koşuğu olan “Mazalım” adlı eseri yeniden bestelemiştir.

2.2. Halfelerin İçsel Değişim Süreci, Yetiştirilmesi ve Eğitim Aşamaları

Kadınların olumlu ritüel rollerini değerlendiren J. Hoch-Smith ve Anita Spring (1978) kadınların ritüellerde yetkin olabilmeleri için çok fazla ezoterik bilgi öğrenmelerini gerektirdiğini belirtir. Ritüel ezoterikayı öğrenmek; entelektüel bir bağlılık, ritüel uzmanı ve çırak arasında duygusal bir ilişki, mistik bir bireysel deneyim veya çağrı içerir. Ritüel bilginin bu aktarımı ve buna eşlik eden güç, kadından kadına da geçebildiğini söylemektedir (s.15). Halfelerin de ritüellerdeki yönetici pozisyonlarını değerlendirdiğimizde Hoch-Smith ev Anita Spring'in tespitleriyle bariz bir ortaklık bulunduğu açıktır.

Saha çalışmamda elde ettiğim verilerden yola çıkarak kadınların her iki tip halfe oluş şekillerini dört başlık altında toplamamız mümkündür:

1. Bilgi ve becerilerini rüyalar yoluyla kazanan halfe kadınlar,
2. Hastalık neticesinde halfe olan kadınlar,
3. Aile içi (tevarüs) aktarım sonucu halfe olan kadınlar,
4. İlgi dolayısıyla (öz eğitim yoluyla) halfe olan kadınlar.

Halfelerin halfe oluş şekilleri, Türk kültüründeki kam/şaman, baksı, mutasavvıf ve âşıkların sanata, inanç liderliğine seçiliş şekilleriyle ortak özellikler sergilemektedir. Rüyalar, sembolik ölümler içsel bir değişimin ve yeni kimlik kazanımlarının ortak nişanı, başlangıcı olmakla birlikte ailevi aktarım ve öz eğitim yolu da ortak paydada toplanmalarını sağlamaktadır.

Yukarıda yer verdiğimiz maddelerden bazen biri halfeliğe başlamak için yeterli olabilirken bazen birkaçını bir halfede de bulabiliriz. Daha sonra yer vereceğimiz gibi bu şekilde bir tablo oluşmasında halfeliği reddediş ya da “seçilmiş” olduğunu farkına varamamanın etkisi de söz konusudur.

Bir diğer değinmek istediğimiz nokta ziyaret mekânların etkisidir. S. Kleinmichel (2000) halfeler (kitabi olanlar) ve Fergana'da yaşayan atin oylar üzerine yapmış olduğu çalışmasında kitabi halfe ya da atin-ay olmaya başlamayı “1.hastalıklar, 2.ziyaret yerleri, 3.rüyalar ve vizyonlar 4. ustadan eğitim” (s.39-74) şeklinde tasniflemiştir. Kleinmicheil (2000) ziyaret mekânının kitabi halfelerin yaşamındaki rolüne şu şekilde bir örnek vermektedir: Halfe adayı kadın önce hastalık geçirir daha sonra Kur'an-Kerim okumayı öğrenir. Fakat görüştüğü kadının ziyaret mekânına gitmeden kendini halfe hissetmediğini aktarır. Bir gün kadın yolda para bulur ve bu duruma bir anlam yükler. İçerisinden kabir

ziyaretine gidecek kadar para alır ve ziyaret mekânına gider. Kadın sonrasında rüyasında Kur'an-ı Kerim görür ve artık kendisine Kur'an-ı Kerim ve din içerikli metinlerin okumasına ruhsat verildiğine inanır (s.48). Görüldüğü üzere örnekte birkaç motif iç içe geçmiştir. İlk çağrı ve Kur'an eğitimi hastalık motifi bağlamında olur. Kadının kabullenememesi, ziyaret mekânına gittikten sonra rüya görmesi ise bir başka motiftir.

Mezar motifi, bahşı, şaman/kam ve âşıklar da görüldüğü gibi halfelerin yaşam hikâyelerinde de görülür. Ancak burada altını çizmek istediğimiz husus, halfe adayının ziyaret mekânına gitmesi ve orada halfe olması başlı başına bir motif değildir. Görüşme yaptığımız kaynak kişiler, rüya gördükten ve/veya hasta olduktan sonra halfe olmayı kabul etmemiş ya da halfeliğe çağrıldıklarını anlamamışlar ise kutsal güçlerin baskılarına maruz kalırlar. Bu durumun üzerine şifa bulmak amacıyla Türk kültüründe de yaygın olan ziyaret mekânına giderek şifa bulmak isterler. Ancak halfeliğe çağrı ve ziyaret mekânı arasında doğrudan ilişki söz konusu değildir. Bir diğer anlamda kadın seçilmiş olmanın nişanını zaten daha önceden almış fakat kabul etmemiş ise şifa amacıyla ziyaret mekânına gitmiştir. Ozan-baksı ya da âşık geleneğinde olduğu gibi mezarlıkta uyuduktan sonra kendisine halfe oluş verilmesi örneğine rastlamadık. Halfenin ziyaret mekânına gitmekteki amacı şifa bulmak ya da kutsal şahsa ve mekâna duyulan saygıdır. Bu sebepten dolayı halfe adayı bir kadının yaşamındaki ziyaret mekânı motifini rüya ve hastalık motifleri içerisinde değerlendirmeyi uygun gördük.

Şimdi, halfelerin halfe oluş şekillerini kam/şaman, baksı, mutasavvıflar ve âşıklarla ortak yönlerini karşılaştırarak ele alalım.

2.2.1. Bilgi ve Becerilerini Rüya Yoluyla Kazanan Halfe Kadınlar

Rüyalar, kadim tarihlerden itibaren insanlarda merak duygusunu uyandırarak anlamlandırılmaya ve her topluluğun kendi kültürü, inançları çerçevesinde yorumlanmaya çalışıldığı gibi rüyaların kökeni de çeşitli şekilde yorumlanmıştır. Örneğin Babiller ve Asurlular ölü ruhlarının rüyalarda kötü tesirler yarattığına inanırken, Mısırlılar rüyaları tanrılardan gelen mesaj olarak kabul etmişlerdir. Çinliler ise manevi ruh (geçici olarak bedenden ayrılan) ve fiziki ve de astrolojik faktörleri rüya kaynağı olarak görmüşlerdir. Eski Yunan uygarlıklarında rüya bir tanrı ya da hayatın bir bölümü şeklinde kişileştirilmiş olarak kabul edilmiştir (Günay,1992, s.80). Yani rüyaların, eski çağlarda bu dünya ve öteki dünya arasında iletişim sağladıklarına, kutsal bilgilerin

aktarıcısı olduklarına ve Tanrı'dan bir mesaj içerdiklerine inanılırken zamanla farklı işlevleri de olacağı düşünülerek bu doğrultuda çalışmalar yapılmıştır. Özellikle psikoloji, biyoloji, tıbbın ve sosyolojinin uğraşı alanına girmiştir (Çelebi, 2017, s.VII).

Rüyalar sadece bireyin dünya hayatında yaşadıkları ya da yaşayacaklarının, bilinçaltılarının sembolik ifadesi olarak düşünülmemiş, Tanrı ya da kutsal tarafından seçildiğinin ve bu seçkinliğinin kendisine bahşedilmesinin sembolik ifadesi, habercisi olduğuna ve bireyin çeşitli vasıflarını rüyalar vasıtasıyla kazanabildiğine inanılmıştır. Bu bağlamda “sıradan” olan bir birey “çağrılı” rüya gördükten sonra çevresindeki topluluktan farklılaşmaya ve “sırta ererek” “sıradan” kimliğinden sıyrılıp yeni yetenekler kazanmaya başladığına inanılmıştır. Peki bu sır kimlere mesaj olarak verilir? Bir bireyin bir gece rüya görüp “sırta” ermesi ya da bilgi ve beceri kazanıp akabinde o işi ya da mesleği yapması ne kadar yaygın görülür? Mesleği sevdiği ya da arzu ettiği için birey mesleğe dair rüya görebilir lakin rüya görüp “sırta ermek”, “çağrılı” olmak, mesleğe dair bilgi aktarımı ve yetenek kazanımı sağlaması âşıklık, bahşılık, şamanlık³⁰ vb. göre oldukça sıra dışıdır. Öte yandan bireyin rüya gördükten sonra şiir yazmaya, saz çalmaya başlaması, sanata yönelmesi ya da şifa vermesi, fal bakmaya başlaması gibi hikâyeler toplum içerisinde daha çok yaygındır. Yapılan araştırmalarda, ilhama dayanan ya da farklı boyutlarla iletişime geçerek mesleklerini icra eden kişilerin yaşam hikâyelerinde “çağrılı” olmaya, “sırta ermeye” dair pek çok anekdot bulabiliriz.

Bu tür inanç lideri ya da icracıları bir şemsiye altında toplayan unsur kültürel kodlamadır. Umay Günay'ın ifade ettiği “kültür örneği rüyalar” bu bağlamda dikkate değerdir. Bu tür rüyalar belli bir yerli kültürün çevresinde oluşmakta ve o kültür var oldukça var olmaktadır. Belli bir şartlanma söz konusu olup aşinalık, benimsemek, bu konuyla ilgili törenlere katılarak şartlanmayı sağlamaktadır (Günay, 1992 s.92). Örneğin Türk kültür kodlarında yer alan şamanların mesleğe girişinde etkili olan rüyalar Günay'ın (1992) ifadesiyle milletimizin kolektif şuuru altında muhafaza edilmiş, daha sonra İslamiyet'in kutsal kişilerin gördüğü rüyalara verdiği değerin tesiri ile toplum tarafından takdirle kabul edilmiştir (s.91). Bu aktarım özellikle belli meslek ve sanat alanlarını

³⁰ Şaman-kahin, hikâye-destan anlatıcısı, şair olmadan önce “çağrı” ve “ilham” motiflerinin olmasının ortak noktaları vardır (Jirmuskiy, 1962, s.270-271).

etkilemiştir. Şaman, baksı, mutasavvıf ve âşıkların ortak özellikleri arasında bilgi, beceri ve sırra ermede rüyaların önemli payı olduğunu göstermektedir. Şifa verme, gelecek yorumlama gibi bilgi ve beceriler rüya vasıtasıyla kazanıldığı gibi, âşık, ozan-baksı geleneğindeki gibi, icracı, sanatçı olma yeteneği de rüyalardan sonra kazanılabilmektedir.

Kültürel kodlamanın dışında aynı zamanda tüm icracı ve inanç liderleri için geçerli olmasa da bazı icracıların icralarına mistik bir hava katmak, “seçilmiş” olduğu vurgusuyla toplum arasında daha popülerlik kazanmak gibi sebepler vasıtasıyla bu motifi yaşam hikâyesinde vermesi de olasıdır. Halfelerin rüyalarına yer vermeden önce diğer icracı ve inanç liderlerin rüya motiflerine örnek sunmak istiyoruz.

Türk şaman sisteminde ve şamanlık inanç sisteminin yer aldığı diğer coğrafyalarda da rüya sonucunda bilgi, beceri ve sırra erme olgusu dikkat çekici bir şekilde evrensellik gösterir. Perrin (2003) bu noktada şaman toplulukları rüya vb. ortak olguların olmasını onların dolaylı bir biçimde de olsa ortak bir mantığa dayandıkları kanıtı olarak açıklar (s.36). Lakin şaman seçilme ve yatkınlık özellikleri arasında rüya görenlerden ancak bazılarının şaman olabildiği de ileri sürülür (Perrin, 2003, s.36). Diğer bir nokta da şamanlığın devam etmesi için görülen rüyaların bir anlamı olmasıdır. (Reichl, 2014, s.58). Bir diğer anlamda bu rüyalar yorumlandığında bir çağrı niteliği taşıdığı anlaşılmaktadır.

Şamanlar gibi bahşılardan da icraya başlamalarında rüya motifi yer almaktadır. Özbekistanlı bahşılar açık havada uyuyakalırken daha önce tanımadığı bir ermiş, evliya kişi tarafından kendisine dombra verilerek icra yapması istenerek (Jirmunskiy, 1960, s.524; Fedakâr, 2003, s.52) beceri kazanabilirler. Kazak akınlık geleneğinde akın olmadan önce (Ergun, 2002, s.4), Kırgızlarda Manasçı olmadan önce (Putilov, 1997, s.48-49) çağrı niteliğinde rüyalar görülür. Rüyalar aynı zamanda şamanların alt ve üst dünyadan, ruhlardan bilgi almasına aracı olduğu gibi bahşılardan da “diğer dünyalardan” bilgi akışını sağlayan mesajlardır.

Âşıklık geleneğinde de rüya vasıtasıyla çağrı söz konusudur. Âşık Suriye Sarınar (Balaban, 2012,s.624-626), Âşık Ruhani, Âşık Feymani, Âşık Aydınoglu gibi çok sayıda âşık rüya vasıtasıyla “mesleğe” başlamıştır (Şişman, 2015, s.316-323). Sadece Anadolu’da değil âşıklık geleneğinin var olduğu Türk coğrafyasında bu motifi görmekteyiz. Örneğin Tebriz’de yaşayan âşıklar arasında rüya motifi görülmektedir

(Özdamar, 2014). Tıpkı Türk şaman sistemi, âşıklık geleneği, ozan-baksı geleneği ve Türk dünyasında çeşitli isimlerle anılan destan anlatma geleneğindeki icracılar gibi beceri, bilgi alma ve sırra erme tasavvufta da önemli bir yere sahiptir. “Yaşayan bir şeyhten tasavvufî eğitim almayıp rüyasında Ahmet Yesevî’den ya da sonraki Yesevî şeyhlerinden Üveysî yolla hilafet aldığını söyleyen kişiler de olmuştur.” Rüyalar vasıtasıyla hilafet alanlara örnek vereceğimiz zatlar arasında: “XV. yüzyılda Şehrisebz yakınlarında yaşayan ve Hazret Beşîr diye anılan Seyyid Ahmed Beşîrî (ö. 868/1463) ile XVI. yüzyılda Doğu Türkistan’da yaşayan ve Yârkend’de vefat eden Muhammed Şerîf Buzurgvâr (ö. 963/1556)” (Tosun, 2013, s.489) yer almaktadır. Yine Bahâeddin Nakşibend Tarikat âdâb ve erkânını öğrendiği bu dönemde gördüğü bir rüya üzerine, kendisinin doğumundan yaklaşık bir asır önce (617/1220) vefat etmiş olan Abdülhâlîk-ı Gucdüvânî’nin ruhaniyetine intisap eder ve Üveysî lakabını aldığı bilinir (Algar,1991, s. 458). Ayrıca sufi düşüncenin temel bilgi kaynağı keşf ve ilham olması sebebiyle bu yolla bilgi edinme rüya sembolleri aracılığıyla olmaktadır. Özellikle seyr u sülûk yaptırarak tarikatlar, müritlerinin manevi derecelerinin tespit edilmesinde rüya tabirlerine önem verilir (Öteleş, 2019, s.146). Ayrıca veliler, Hz. Muhammed’den rüya yoluyla bilgi aldıkları gibi diğer velilerden bilgi alabilirler (Gündoğdu,1992, s.47). Türkmen geleneğinde karşımıza çıkan bu duruma örnek olarak Mahtumkulu’nu verebiliriz. Mahtumkulu rüyasında Hz. Muhammed’i ve dört halifeyi (Hz. Ebu Bekir, Hz Ömer, Hz Osman ve Hz. Ali Şahmerdan), Zengi Baba ve Müslüman azizler (evliyalar-ermişler) görür ve daha sonrasında dolu içerek şiirler söylemeye başladığına inanılır (Chadwick ve Jirmunskiy, 1969, s.33; Jirmunskiy, 1962, s.274). Rüyalar vasıtasıyla işaret edilen şeyhe tabi olunarak ilahi yola girilebilir.

Rüya motifi, kamlar/şamanlar, bahşılar, âşıklar ve mutasavvıflardan sonra halfelerin de yaşamında önemli yere sahip olup icraya başlamalarında çağrı niteliği taşımaktadır. Halfelerin bir çoğu halfeliğe başlamadan önce Tanrı tarafından kendilerine seçilmiş olduklarının, bilgi, beceri bahşedildiğinin ve sırra erdiklerinin belirtisi olarak rüya görmektedir. Halfeler rüyalarının kaynağının Huda olduğunu ve Huda tarafından halfeliğin kendilerine verildiğine inanmaktadırlar. Halfelerin rüyalarında kutsal kişinin sesini duymak, beyazlıklar görmek, Kur’an-ı Kerim ve ekmek gibi nesneler verilmesi ön

plana çıkmaktadır. Rüyaların ilahi kabul edilmesi sebebiyle içeriğe dair bilgi vermek istemeyen halfeler de vardır.

Halfelerin halfe oluş hikâyelerinde rüyalar yaygın bir motiftir. Huda tarafından seçilmiş halfelerin çağrısı rüyalar vasıtasıyla olmaktadır. Ancak çok az sayıda halfe rüya gördükten sonra hemen akabinde halfe olmuştur. Halfeler genellikle rüyalarında halfeliğe davet edildiklerini anlamamakta ya da halfe olmak istenmemeleri sebebiyle çağrıyı reddetmektedirler. Ancak halfeliğe çağrıyı reddetmek söz konusu olmadığı için rüyalardan sonra fiziksel ve ruhsal hastalıklar, azaplar ortaya çıkmakta ve halfe olmaya mecbur bırakılmaktadırlar. Bir diğer anlamda çağrı rüyalarının reddedilmesi halfe hastalığına sebep olmaktadır.

Halfelerin rüyalarına örnek olarak Züleyha Halfe'yi verebiliriz. Züleyha Hanım halfeliğe seçilmeden önce gördüğü seçilmiş olduğunun sembolü rüyalarını şu şekilde aktarmaktadır:

Şu anda yaşadığımız bu evde geçmişte ulu kişilerden Muhammed (Med Murad) Kari ve Hasan Kari yaşamışlar. Evlendikten 18 gün sonra 20 yaşındayken rüyamda Muhammed Kari ve Hasan Kari olduğunu sonradan anladığım zatlar elime Kur'an-ı Kerim verdiler. Bu Kur'an-ı Kerim evlenmeden önce evimizde olan kitaptı. Pehlivan Mahmut Pirimizin oturulan yerinde Kuran'dan ayet okumaya başladım. Lakin uyandıktan sonra yine okuyamadım.

Züleyha Halfe, genç yaşlarda rüya görür ancak bu rüyayı önemsemez yaşamını sürdürmeye devam eder. Ancak bu rüyaları tekrar ara ara görmeye devam eder. Kendisine rüyalarında Kur'an-ı Kerim okuması öğretilmek istenir. Lakin bu zatları rüyalarında görünce korkar ve öğrenmek istemez. Kimi zaman rüyalarında kollarına Allah yazıldığını da görür, uyandığında ise o yazılar yok olur. Züleyha Halfe bunlar gibi çok sayıda rüya görür. Rüyalarına karşı direnişi sekiz yıl kadar sürer. Yirmi sekiz yaşında geldiğinde ise hastalanır. Sağ kolu uyuşur, psikolojik olarak kendini iyi hissetmez. Tam üç gün boyunca yataktan çıkamaz. Gözünü her açıp kapattığında Kur'an-ı Kerim ile Muhammed Kari ve Hasan Kari'yi görür. Doktorlara, Harezm'de yaşayan halk hekimlerine gider lakin çare bulamaz. Bu arada yine rüyalar görmeye devam eder. Rüya ve hastalığın iç içe geçerek her ikisi de halfeliğe seçilmişliğin emaresi olarak kadının yaşamında yer alır.

Bu geçen sürede yaşadığı zorlukları duygulanarak aktaran Züleyha Halfe, aslında kendisinin ilk başta seçilmiş olduğunu anlamadığını ifade eder. Rüyalarını aktardıktan sonra ustası şkray Halfe'nin kendisine rüyaların haberci rüyalar olduğunun farkına vardığını anlatır. Bu süreçten sonra Ulu Beg Molla'dan Kur'an-ı Kerim okumayı öğrenmeye gittiğini söyler. Daha sonra şkray Halfe'den halfeliği öğrenir. şıfa vermeyi ise mahalledeki tabip bir kadından öğrenir. Aslında tüm bunları rüyalarında da öğrenebileceğini ancak korktuğunu ve bunları öğrenmek istemediğini belirtir. Yine de rüyaların önemini vurgulayarak “Bana rüyalarım vasıtasıyla  yetenek verildi” der. Bunla: “1. Kur'an-ı Kerim okumayı öğrenmek 2. Halfelik 3. şıfa verici tabiplik.”

şaman inancında genellikle bir kişinin çağrılmasında tef, kamçı gibi şamanın görev sırasında kullanacağı aletler verilir (Snesarev, 1969, s. 44). Züleyha Halfeye de görevi sırasında kullanacağı Kur'an-ı Kerim'in verilmesi dikkate değerdir.

Gürlenli Gülçahra Halfe de halfeliğin ilk çağrısını rüyada alır. Ancak rüyadan sonra halfe olmayı kabul etmemesi dolayısıyla hastalanır. Ancak Gülçahra Halfe rüya ve hastalığı hakkında bilgi vermek istemez. Çünkü bu ilahi bir durumdur ve başkalarının öğrenmesini uygun görmemiştir. Senemcan Halfe de ilk çağrısını rüyalar vasıtasıyla alan halfeler arasındadır. Okuması için ses duyar daha sonra Kur'an-ı Kerim görür. Ancak halfe olmak istemediği için halfeliğe başlamaz. Rüyalar görmeye devam eder ve en sonunda hastalanarak yatağa düşer. Ziyet Halfe ise rüyasında Yusuf Hemadani'yi gördüğünü ve Kur'an-ı Kerim oku dediğini ifade eder. Halfeliği bu şekilde başlar.

Sazende halfeler arasında kitabi halfeler kadar yaygın olmasa da rüya yoluyla halfeliğe ağrı görülmektedir. Ayhanımcan Halfe, otuzlu yaşlarının başında rüyasında bir kadın görür. Kadın kendisine: “sen halfe oldun, sen halfe oldun, sen halfe oldun” diyerek üç kez seslenir. Ancak bu rüyasını halfeliğe ağrı olarak düşünmez. Rüyasında çağrıldığını anlamadığı takdirde hastalanarak halfeliğe zorlanma motifi Ayhanımcan Halfe'nin yaşam hikâyesinde de görülür.

Rüya ile çağrılan bir başka kadın Muhabbethan Halfe'dir. Muhabbethan Halfe, vefat etmeden önce rüyasında halfe olması için ağrı yapılır. Daha sonra Ayhanımcan Halfe'nin yanına gelir ve bir yıl süreyle çırağı olur. Akordeon almasını, halfe yolunda koşuk söylemesini, halfeliğin inceliklerini öğrenir. Ustasıyla birlikte toylara giderler ancak geçen yaşta yaşamını yitirir.

Görme engelli Berçinay Halfe, halfe olmasının sebebini “Huda berdi” diyerek ifade etmektedir. Rüyasında kim olduğunu bilmediği biri tarafından kendisine saz (garmon) verildiğini görür. Rüyasını ailesiyle paylaşır. Akrabalarından biri ona akordeon hediye eder ve böylece on üç yaşında halfeliğe adım atar.

2.2.2. Hastalık Neticesinde Halfe Olan Kadınlar

Halfeliğe çağrı ve sınanma anlamı taşıyan bir başka motif hastalıktır. Hastalık halfe kadının yaşamında iki şekilde görülebilir. Birinci olarak rüyalar vasıtasıyla seçilmiş olduğu kendisine bildirilen kadın, bu durumu anlamadığı, kabul etmediği ya da gönüllü olmadığı takdirde halfe olmaya zorlanır ve çoğu zaman rüyaların da eşlik ettiği hastalıklar ile kadın sınanma sürecine girer. İkinci olarak ise halfeliğe seçilmenin ilk belirtisi ve çağrısı halfe hastalığı olabilir.

Halfeler, fiziksel ya da psikolojik olarak hastalanıp olağanüstü güçler, ruhlar tarafından sınanılmaktadırlar. Halfe hastalığı özgün bir hastalıktır. İnsan yaşamında yer alan diğer hastalıklardan farklı olarak ruhlar, olağanüstü güçler tarafından halfeye verilmektedir. Tıp doktoru ya da halk hekimleri tarafından teşhisi ve tedavisi yoktur. Halfeliğe çağrıldıkları ve sınanma sürecinde oldukları bu konuda deneyimleri olan başka halfeler, tabipler tarafından kendilerine genellikle açıklanmaktadır. Halfe çağrısı anlamadığı ya da çağrıyı kabul etmediği takdirde, hastalığı ölüm noktasına getirecek kadar ağırlaşabilmektedir. İyileşmenin tek şartı vardır. O da halfeliği kabul etmektir. Bir diğer anlamda “Huda” tarafından halfe olması için seçilmiş kadın, çağrıya uymak, boyun eğmek zorundadır.

Halfe hastalığı dikotomik bir anlam taşır. Halfe hastalığı bir yanıyla kadının zorlandığı, acı çektiği, sınanıldığı bir süreç diğer bir yanıyla kutsal bilgi kazandığı, arındığı bir süreçtir. Halfeler hastalık sürecinde ailelerinden, yakınlarından, toplumdan ve dünyevi kaygılardan uzaklaşırlar. Böylece özlerine dönerek arınma sağlarlar. Güç ve kutsal bilgi kazanırlar.

Simgesel bir ölüm olarak adlandırabileceğimiz halfe hastalığı neticesinde bilgi, beceri kazanma ve sırra erme; şaman inancında, tasavvufta, âşık, ozan-baksı ve halfe geleneğinde ortak özellik gösterir. Şaman inanç sisteminde şamanın “mesleğe” başlamadan önce “seçilmiş” olmanın bir nişanı olarak hastalık motifi vardır. Herhangi mesleğe başlamadan önce yaşanan hastalıkların, o mesleğe başlamanın ifadesi

olmaktadır. “Acı çekme, mesleğe başlamadaki eziyetlere karşılıktır ve seçilmiş kişinin fiziki izolasyonu, mesleklere başlamadan görülen ritüel yalnızlığa eşdeğerdir ve hasta bir adam tarafından hissedilen ölüm tehdidi (sürekli olarak acı çekme, baygın olma vb. gibi) hemen hemen bütün giriş törenlerinde bulunan sembolik ölümü çağrıştırır” (Reichl, 2014, s. 60). Aynı zamanda Sibiry ve Orta Asya şamanlığında gerek şamanlığın kendiliğinden ortaya çıkışında gerekse kalıtsal olarak aktarılışında sık sık "marazi" olayların eşlik ettiği bilinir (Eliade, 1999, s.40). Hastalıkların sebebinin kötü ruhlardan kaynaklanmaktadır. Şamanlar (baksı, bahşı, parihan, falbin) kötü ruhları kovacak güçlere sahiptir (Basilov, 1970, s.93). Orta Asya'daki şaman hastalıkları çok çeşitli tezahür etmektedir. Ruhsal bozukluklar şeklinde görüldüğü gibi felç, geçici körlük veya romatizmal hastalık olabilir. Halüsinasyon deneyim ve davranışlarının unutulması da söz konusudur (Basilov, 1995/2009, s.13).

Hastalıkların öteki dünyanın öç alma isteğine bağlı olduğu ve sık sık bu hastalıklara maruz kalmanın öteki dünyayla "ayrıcalıklı" bir ilişkinin kanıtı ve şaman seçilme olasılığının ipucu olduğu düşünülür. Bu nedenledir ki şamanlar yaşam öykülerinde, gençliklerinde tekrarlanan hastalıklara sık sık yer verirler (Perrin, 2003, s.39). Basilov (2009), öç alma, ceza vermeyi İslamiyet ile ilişkilendirir. Araştırmacıya göre Özbeklerde Şamanik faaliyetin başlangıcının ruhların neden olduğu özel bir hastalıkla ilgili olduğuna inansalar da bin yılı aşkın bir süre boyunca İslam'ın etkisi, bu garip hastalığın eski kavramını yok ettiği veya önemli ölçüde değiştirdiği ve halk inançlarında genellikle ruhlar tarafından bir kişiye verilen bir ceza olarak kabul edildiğini belirtir (s.5).

Bireyin tasavvufi yaşantıya yönelmesinin sebepleri arasında sosyokültürel, psikolojik etkiler söz konusu olduğu gibi hastalıkların da kişilerin tasavvufa yönelmesinde etken olduğu görülür. Psikolojik ya da ruhsal hastalık neticesinde pek çok insanın tasavvufa yönelerek seyr u sülukta ilerledikleri, aynı zamanda bir tarikata mürid oldukları da bilinmektedir. Örneğin Karataş'ın (2004) yaptığı bir araştırmada Kadirî tarikatına giren pek çok kadın müridin hasta olduktan sonra tarikata girdiği aktarılır (s.100).

Âşık ve ozan-baksı geleneğinde de hastalığın sanata başlamada, yetenek kazanmada önem arz ettiği görülür. Örneğin; Şah Turna, üç yaşındayken çiçek hastalığına

yakalanarak gözlerini kaybeder, on yaşında saz çalıp türkü söylemeye başlar (Şimşek, 2011, s.320). Âşık Efkârî de hastalıktan sonra rüya görür ve pirden “marifet” alır (Günay,1993, s.143). Şamanlığa hastalık ve rüyalar yoluyla başlanması pek çok gelenekte destan anlatıcıları tarafından yaşanan başlangıçla da ortaklık gösterir (Reichl, 2014, s.58).

Başgöz (2012), Orta Asya şamanları ağır sinir bozuklukları ve zihinsel dengesizlikler, sara krizleri, dalgınlık ve başka sinir bozuklukları yaşadıklarına dikkat çekerek Türk aşığının böyle hastalıklarla yakından uzaktan benzerliğinin olmadığını belirtir (s.51). Görüşüğüm halfelerden sara krizi geçirdiklerine dair bir bilgi almasam da bazı halfelerin depresyon, sinir bozuklukları yaşadıklarına ve buna paralel olarak çevreleriyle iletişimi kestiklerine dair hayat hikâyelerini dinlendim. Ancak icraları sırasında esrime, trans haline şahit olmadım. Sadece icralar sırasında hikmetlerin, duaların, ayetlerin anlamını yaşayarak ve dinleyiciye yansıtacak şekilde, içtenlikle okuyup şerh etmektedirler.

Tıp ya da halk hekimlerine başvurulduğı halde geçmeyen, tekrar eden hastalıklar kadınların halfeliğe seçildiklerinin ipuçlarını taşımaktadır. Bir kadının hastalanarak halfe olması toplumda ruhsal sağlığı bozuk hasta bir kadın olduğı düşüncesini yaratmaz aksine Basilov’un Özbek şamanlar için ileri sürdüğü İslamiyet’in etkisiyle kötü ruhlardan verilen bir ceza algısı ise halfeler için söz konusu değildir. Halfeler hastalanmayı Huda tarafından İslamiyet’i öğretmeleri için verilen bir çağrı olarak algılamakta ve bu durumun ceza değil aksine halfelerin İslamiyet’i öğretme ve yaymaya hizmet etmesi adına kendilerine verilen bir ödöl olarak görmektedirler.

Halfelerin hastalıkları genellikle halfe olmadan önce başlayıp halfe olmayı kabul ettikten sonra sonlanır. Halfe adayları yaşamlarında ara ara maruz kaldıkları hastalıkların sebebini fark etmedikçe ya da direndikçe hastalığın şiddetlenerek artmakta ve en sonunda halfe adayının ya günlerce yoğun bakımdan ya da aylarca yataktan çıkmamasına sebep olmaktadır. Halfe adayı bir anlamda halfe olmak için zorlanmaktadır.

Kitabi halfelerin bir kısmı kendilerinin “arkalı” yani Tanrı tarafından halfeliğe seçilmiş olduklarını ve koruyucularının olduklarına inanmaktadırlar. Arkalı olduklarını fark etmeleri ise yaşadıkları hastalıklar sayesinde olmaktadır. Züleyha Halfe, halfe olmadan önce sağ kolunun ağrıdığını, hiçbir iş yapamadığını ve doktorların ise hastalığına çare bulamadığını ifade eder. Bu hastalığın halfeliğe çağrı olduğunu anladıktan sonra

halfe olmayı kabul etmiş ve hastalıkları sona ererek şifa bulduğunu aktarmıştır. Ben de Harezmi'ye gitmeden önce sağ kolumun ağrıdığını kendisiyle paylaştığımda kendi hastalığı ile kolumun ağrısını ilişkilendirmiş halfeliği yazmam için Tanrı tarafından görevlendirildiğimi söylemiştir. Züleyha Halfe'ye göre halfe olmak da halfelik üzerine akademik çalışma yapmak da “seçilmiş” ve “arkalı” olmakla ilişkili ve bunun işareti de hastalanmaktır.

Kitabi halfelerin hastalıkları psikolojik ve fiziksel olabilmektedir. Hatta bazı halfeler hem fiziksel hem de psikolojik hastalıklar geçirmektedir. Mahire Halfe, büyükannesinin halfe olmakla birlikte halfeliğe başlaması fiziksel bir hastalık sonrasında olmaktadır. Mahire Halfe geçmişte ara ara hastalanmaktadır ancak otuz dört yaşında bilincini kaybederek on bir gün komaya girer, yoğun bakımda yatar. Hastalığını kendisi şu şekilde aktarmaktadır:

Bir gün bilincimi kaybedip hastaneye yatırılmışım. Hiçbir şey hatırlamıyorum. Vücudumda can yokmuş. On bir gün sonrasında ölü gibi yatarken birden hırıldayıp bana can gelmiş. “Ey yaratgan bilruba Her ne kılsan itiba” diye hıçkırmışım. Kendime geldiğimde doktorlar dahil herkes şaşırmış. Çünkü hastalığının teşhisi yok bilinçsiz şekilde sadece yoğun bakımda yatıyordum.

Mahire Halfe daha sonra doktorların isteği üzerine Taşkent'e doktora gitmeye karar verir. Ancak Taşkent'e gitmeden önce tabip “Oğulcan ablanın” yanına gider ve yaşadıklarını şu şekilde aktarır:

Bana bu hastalığın ilahi olduğu yolunu ilk olarak tabip Oğulcan abla söyledi. “Sizin momalarınızda halfe var sizin de halfe olmanız gerekli bu hastalık ilahi” dedi. “Sizin doktorluk işiniz yok, Taşkent'de de gitseniz Moskova'ya da gitseniz çare bulamazsınız, sizin halfe olmanız gerekli” dedi. Bana Fatiha verdi. Yine yirmi, otuz kadın bir arada mevlit yapıyorlardı. Onlar da bana “ halfe olman gerekli bunun için hastasın” dediler, yol gösterdiler.

Görüldüğü üzere müstakbel halfe, hastalanmasının sebebini ilk olarak halfeliğe çağrı olarak anlamamıştır. Ancak hastalığın halfelik ile ilgili olduğunu çevresinin uyarılarından sonra anlamış ve halfe olma yoluna yönelmiştir. Halfe olmak için eğitim alınmasıyla birlikte hastalık ile ilgili sorunları ortadan kalkmıştır. Müstakbel halfeler, fiziksel hastalıkların yanı sıra bayılma, halüsinasyonlar ve sinir hastalıklarına da maruz

kalabilmektedir. Daha önce bahsettiğimiz üzere halfeliğe ilk daveti rüyayla başlayan Züleyha Halfe'nin hastalığın başlangıcında sağ kolu uyuşur daha sonra sinirsel rahatsızlıkları baş gösterir ve bunun yanı sıra ilerleyen süreçte Kur'an-ı Kerim ya da kendisine Kur'an-ı Kerim öğretmek isteyen zatların halüsinasyonlarını da görür. Ancak halfe olmayı kabul etmesiyle birlikte tüm bu hastalıklar sona erer.

Hastalık çoğu zaman ilk çağrı olarak gelmez. Seçilmiş bir kadın hastalık öncesinde rüya yoluyla halfeliğe davet edilebilir. Fakat kadın ilk çağrıyı reddetmiş ya da anlamamış ise bir sonraki motif hastalık olur. Örneğin;

Toprakaleli Şirincan Halfe, rüyasında kendisine nan (ekmek) verildiğini fakat bu rüyanın halfeliğe çağrı olduğunu anlamadığını aktarır. Daha sonra hastalanıp yataktan kalkamadığını söyler. Şirincan Halfe doktorlara gider fakat şifa bulamaz. Ulu zat Yusuf Hemadini'nin kabrinde yatar ve şifa bulur. İyileştikten sonra kendisine halfe olması için ekmek verildiğini ve hastalandığını söylerler. Şirincan Halfe bunun üzerine halfe olmaya karar verir. Kur'an kursuna gider.

Senemcan Halfe'nin annesi halfe olduğu için halfe geleneğini çok iyi bilmektedir. Lakin yirmi beş yaşına kadar halfelik yapmamıştır. Yirmi beş yaşına geldiğinde rüya görür. Ancak halfe olmak istemez, kabul etmediğini söyler. Bunun üzerine rüyaları devam eder yataktan kalkamaz hale gelir. Doktorlara gider, hastanede yatar ancak doktorlar herhangi bir teşhis koyamaz. Şifa bulması için Yusuf Hemadi'nin kabrine götürürler. Kırk gün orada yatar. Yusuf Hemadani, Abdülkadir Geylânî'nin (Gavs-ül Â'zâm/Ulu Pir) ve Sayyid Ali Hamadanî ziyaretgahları (KK.69-KK.72) Harezmi halkı tarafından ziyaret edildiği gibi halfeler için de şifa bulmak, dilek dilemek için gidilen ve kutsal olduğuna inanılan mekânların başında gelmektedir. Burada şifa için yardımcı bir ata ruhtan söz etmemiz mümkündür. Burada şifa bulur. Annesinden halfeliği, molladan Kur'an-ı Kerim okumayı öğrenir. Halfeliğin kendisine ilahiden verildiğini belirtir.

Krämer (2002) atınların ve kitabî halfelerin hastalıklarının şaman hastalıklarını andırdığını belirtmiştir (s.100). Bize göre de her iki tip halfe de tıpkı şaman hastalığı gibi halfe hastalığına yakalanmaktadırlar. Şaman inancındaki hastalıklara benzediği gibi yine şaman inanç sistemiyle ilişkilendirilen dolayısıyla bahşı, âşık mutasavvıfların hastalıklarına da benzemektedir.

Basilov, bir kişinin şaman olmak için acı çekmesi gerektiği fikrinin Özbek halk inançlarında hala güçlü bir şekilde yer aldığını ancak çoğu durumda bu acıya şamanın kendi hastalığı değil çocuklarının hastalığı ve hatta ölümünün neden olabildiğini aktarmaktadır (1995/2009, s.13-14). Müstakbel halfe adayları arasından da çocuklarının hastalığının ya da ölümünün etkisi söz konusu olabilmektedir. Zülayha Halfe'nin kendisinin hastalıklardan mustarip olmasının yanı sıra oğlu da yatağa bağlı bir hastadır. Ziyet Halfe'nin ise kızı yaşamını kaybetmiştir. Ziyet Halfe kızını kaybettikten sonra çok ağlar, üzülür ve hastalanır. Bir gün rüyasında “Kur'an oku” diye bir ses duyar ve etkilenir. Bu kişinin yüzünü görmese de Yusuf Hemadani olduğunu hisseder. Böylece halfe olma yoluna girer.

Sazende Ayhanımcan Halfe rüyasında halfeliğe çağrıldığını anlamayınca hastalanır. Günlerce gözüne uyku girmez. “Günde yüz kez iki yüz kez esnerdim ama uyuyamazdım” diyen halfe, kabir ziyareti ve hemen ardından halfe olmayı kabul ediş ile birlikte şifa bulur. Roza Halfe de hastalıktan sonra halfe olduğunun bilgisinin kendisine ilahiden verildiğini ifade etmiştir.

Görüldüğü üzere halfeliğe çağrı seçilmiş olmanın bir göstergesidir. Fiziksel ya da ruhsal hastalığa sebep olan çağrı halfenin bir sınavıdır. Bir kadın halfeliğe çağrıldıysa gönülle olmasa da halfe olmak zorundadır. Burada gönüllükten ziyade zorunluluk esastır. Halfe hastalığının süresi adayın halfeliği kabul etmesiyle doğru orantılıdır. Kadın ne kadar erken hastalığının çağrı kodu taşıdığını anlayarak halfe olmayı kabul ederse o kadar çabuk şifa bulur ve sınavını da geçmiş olur.

2.2.3. Aile İçi (Tevârüs) Aktarım Sonucu Halfe Olan Kadınlar

Kalıtsal ya da biyolojik aktarım geleneksel aktarıcılar ekseninde, kan ve kan bağı, doğrudan belirleyici bir rol içerisinde yer almasa da söz konusu aktarıcılarının yetişmesinde dolaylı yönden etkindir. Bu düşüncelere dayanak olarak Türk kültüründe genelleyemsek de kam, ozan, âşık ve ocak adı verilen şahsiyetlerin kan bağına dayalı olarak yetiştikleri tespit edilebilir (Köse, 2021, s.145). Türk kültüründeki kan yoluyla geleneği aktaran geleneksel aktarıcılar arasında halfeler de yer almaktadır. Ailesinde halfe ya da molla olması dolayısıyla kitabi halfe olan kadınlara rastlamak mümkündür.

Sibirya ve Orta Asya şamanlığında da şamanlığa seçilmede kalıtsal şamanlığın, doğrudan doğruya tanrılar veya ruhlar tarafından bağışlandığı

bilinmektedir. Nesilden nesile aktarılan şamanlıkta ölen şamanın ruhu, kendi akrabalarından erkek ya da kadın şamanlık için seçtiğine inanılır. Verbisky bir başka noktaya dikkat çekerek şamanın kendi isteğiyle göreve gelmediğini aksine bu göreve akli, fikri ve bütün benliğiyle karşı çıktığına fakat çocukluğunda anne ve babasından hastalık gibi kalan kuluçka devri son aşamasına gelen ata ruhu genç şamana taarruz ettiğini ileri sürer. Bir müddet şaman olmaya dirense de genç şamanın bu direnmeleri fazla uzun sürmemektedir. Çünkü, seçilen genç görevi kabul etmediği takdirde ya deli olur ya sakat, ya da çok acı çekerek ölür (Katsyuba, 2008, s68).

Tasavvufta da tarikatların kurucusu ve mutasavvıf şairlerin biyografilerine baktığımızda özellikle kan bağına dayalı aktarımın önemli bir yer arz ettiği görülür. Örneğin Mevlânâ'nın babası Bahâeddin Veled, Belh'e yerleşmiş bir ulemâ ailesine mensuptu ve "sultânü'l-ulemâ" unvanıyla tanınmıştı. Bahâeddin Veled'in Kübrevîyye tarikatının kurucusu Necmeddîn-i Kübrâ'nın müridi olduğu da kaydedilmektedir. (Öngören, 2004, s.441). Mevlâna'nın oğlu Sultan Veled de mutasavvıf şairdir ve babasının vefatından sonra tarikatın yayılmasını sağlar (Değirmençay, 2009, s.521). Çengil'in yapmış olduğu araştırmada tasavvufi yaşantıya yönelmede anne-babanın yani yaşanılan aile ortamının önemi gösterilmektedir (Çengil, 2003, s.221-223).

Türk dünyasındaki destan anlatma geleneğinde de kalıtsal olarak aktarım söz konusudur. Yakut destancılık geleneğinde Olonhosut (destancı) olmanın yollarından birinin aile bağıyla yani ırsilikle ilgili olduğu bilinmektedir. Destancılık bu yolla dededen ya da babadan oğla intikal etmektedir (Ergun, 2013, s.28). Yine kalıtsal olarak destan anlatma geleneği Hakas Türkleri arasında da görülür (Aktaş, 2016, s.52). Harezm bölgesinde de Bala Bahşının evlatları Narbeg Bahşı ve Yetmişbay Bahşı tarafından babadan oğla bahşılık aktarıldığı gibi Yetmişbay Bahşı'nın oğlu Abdullayev Kurbannazir de bahşı olmuştur yani üç nesil aktarıldığını görülmektedir. Kimi zaman ise aile bireylerinde bahşı olan fakat ailenin diğer bireylerinin bahşılık yapmasını istemeyenler de vardır. Örneğin Türkmen "bahşı" Meti Salır oğlunun "bahşı" olmasını istemez ve kervana vererek başka iş yapmasını ister. Ancak bunda başarılı olamaz ve Oraz Salır "bahşı" olur (Şahin, 2011, s.175).

Rüya ve hastalık motifinin yanı sıra halfeler arasında kalıtsal olarak aktarım da söz konusudur. Örneğin; Sonacan Halfe'nin annesi Çemengül Hudaberdi Halfe, atası Rahman Oğlu Hudaberdi ise molladır. Sonacan Halfe üniversite eğitimini aldıktan sonra uzun süre öğretmenlik yapar ve otuz yaşlarından sonra düğün ritüelleri ile halfeliğe adım atar. Emekliye ayrıldıktan sonra elli yaşlarında halfelerin yönettiği tüm ritüelleri yönetmeye başlar. Küçük yaşlardan itibaren annesinin halfeliğe dair bilgileri öğrendiğini atasından da dinî bilgileri işiterek büyüdüğünü ifade eder. Dahası iki kız kardeşi de halfeliğe dair bilgilere sahip olsa da onlar düğün ritüellerinin direktörlüğünü yapmaktadırlar.

Gulsara Halfe'nin de annesi kitabî halfedir. Çocuk yaştan itibaren annesinden Kur'an-ı Kerim okumayı işittiğini ve böylece duaları, sureleri öğrenmeye başladığını söyler. Yirmi yaşına geldiğinde Harezmi toylarında, mevlit merasimlerinde yardımcı kadın hadim olarak görev almaya başlar. Yaşı biraz daha ilerledikten sonra halfe olmaya karar verir ve halfe olur.

Öte yandan seyid evladı olması ve sürekli Kur'an-ı Kerim'in okunduğu bir ortamda yaşaması sebebiyle halfeliğe merak salan ve isteyen halfeler de olabilmektedir. Geçmişte pervaz ustası olan Toprakkaleli Cemile Halfe yaşı ilerledikten sonra halfe olmaya karar veren halfeler arasındadır.

Burada yer vermek istediğimiz bir diğer aktarım şekli geline halfeliğin aktarımıdır. Örneğin Hazaraslı Aygül Halfe'yi kayınvalidesi Durmama Abdirova, Ürgençli Nigara Halfe'nin kayınvalidesi halfedir. Hazaraslı Yakutcan Halfe'nin ise kayınpederi molladır. Halfe geleneğinde geline aktarım söz konusudur. Bu aktarım çeşidi sadece halfeler arasında yoktur şamanlar arasında da vardır. Basilov (1992) Özbek Türkleri arasındaki Şamanlık inancında geline aktarıma dikkat çeker (s.56). Dolayısıyla halfelik ve şamanlıkta böyle bir ortak aktarım olması dikkate değerdir.

Rüya ve hastalık gibi halfeliğe çağrı hikâyesi olan halfelerin ailelerinde de halfe olanlar olabilmektedir. Ancak bu halfeler halfe olmalarını kalıtsal olarak adlandırmamaktalar İlâhî olduğunu belirtmektedirler. Örneğin Mahire Halfe'nin büyükannesi ve Senemcan Halfe'nin annesi halfedir ancak halfeliğin ilâhî tarafından verildiğini ifade ederler. Senemcan Halfe hastalanıp şifa bulduktan sonra annesinden ritüellerle ilgili bilgiler, kitaplar alır.

Sazende halfeler arasında da aile içi aktarım söz konusudur. Keramet Babacanova Halfe'nin kızı Yulduz Jumaniyazova, Abiş Halfe'nin (Abdülşerif Kuryazov) kızı Sarvinoz Kuryazova, Farhadpaşa Rozmetova Halfe'nin kızı Sanobar Kiliçeva ve torunu Sevinç, anneleri kitabi halfe olan ve Bala Bahşı sülalesinin fertleri Dilaram Kurbaniyazova ile Zümred Madrimova kardeşler, kadimi halfelerden Nazira Sabirova'nın yeğeni Roza Sabirova'yı örnek olarak verebiliriz. Tüm bu saydığımız isimlerin yanı sıra geleneğin gelecek kuşaklara aktarılmasına bir örnek İntizor Hudayberganova ve kızı Gülhumar Bekturdiyeva'dır. İntizor Halfe, on bir yaşındaki kızı Gülhumar'a halfeliği ve dans etmeyi öğretmektedir. Gülhumar, Hurşide Eşniyazova Halfe'nin kliplerinde de oynamıştır. Bir başka örnek ise Sultanpaşa Jumaniyazova Halfe'nin kızları Şirin Jumaniyazova Halfe ve daireci Anarcın Jumaniyazova'dır. Sultanpaşa Halfe'nin torunu Gülnaze Jumaniyazova da halfedir.



Fotoğraf 5:³¹ Farhadpaşa Rozmetova ile kızı Sanobar Kiliçeva ve torunu Sevinç Kiliçeva

³¹ Çalışmada kaynaklar bölümünde link verilen fotoğraflar ve fotoğrafın yanında arşiv bilgisi verilen haricindeki tüm fotoğraflar saha çalışmamda çektiğim fotoğraflardan oluşmaktadır.

Sanobar Halfe, Sevinç ve Sarvinoz Halfe aile içi aktarımın önemli olduğunu aktarmışlardır. Kendilerinin rol model olarak annelerini ya da babalarını aldıklarını, halfeliğin inceliklerini onlardan öğrendiklerini ifade etmişlerdir. Repertuvarlarında bulunan çok sayıda koşuğu ailelerinden öğrenmeleri de baba ve annelerini ustaları olarak da kabul etmektedirler.

2.2.4. İlgi Dolayısıyla (Öz Eğitim Yoluyla) Halfe Olan Kadınlar

Rüya, hastalık, kalıtsal faktörlerin yanı sıra ilgi ve şahsi kabiliyet dolayısıyla da şaman, mutasavvıf, âşık, ozan-baksı ya da halfe olunabilir. Biliyoruz ki şaman olabilmenin yollarından biri, bir şaman ailesinden gelmek öteki ise şahsi kabiliyet sayesinde “hidayete ermek” tir. Kafesoğlu (1980), ikincisinin doğrudan doğruya irade mahsulü yahut topluluk veya klan tarafından seçilme yolu olduğunu aktarır. Ancak kendi iradeleri ile veya seçilme yolu ile o şaman olanlara umumiyetle az rastlanıldığını belirtir. Bunlar, mesleği atadan tevarüs eden veya tanrıların ve ruhların daveti ile icra eden şamanlardan daha zayıf sayılır ve fazla itibar görmezler (s.30).

Tasavvuf inancında da kendi istek ve hevesiyle tasavvufa yönelik olabilmektedir. Yapılan bir araştırmada araştırmacıların %25.7 oranıyla en yüksek oranda tasavvufa yönelmelerinin sebeplerini “Bana Tasavvufi yaşantı hakkında bilgi verilmesi ve bunların aklıma ve gönlüme yatması neticesinde tasavvufi yaşantıya yöneldim” diyerek ifade etmişlerdir (Çengil, 2003, s.237).

İçinde saza ve söze istek olan birey, bir ustanın yanına kendi isteğiyle gidebilir. Aynı zamanda bir usta akını dinleyerek de ilgi duyabilir. Örneğin; Kazak Esdevlet KandeK yirmi yaşında ölü aşında ustası Jambıl’ı görüp akınlığa heveslendiğini aktarır (Arıkan, 2017, s.54-61). Anadolu sahasından da bir âşığa örnek vermek gerekirse Âşık Üzeyir Pünhanî Âşık Dursun Cevlanî’nin yanına gidip elini öper ve “Senden bir ricam var. Yüreğimde öyle bir arzu var ki âşık olmamı istiyor. Beni ıraklığa kabul eder misin?” (Başgöz, 2012, s.40). Diyerek kendi ilgisi dolayısıyla sanata başlar. Şeref Taşlıova, İshak Kemalî ve başka âşıkların hayat hikâyesinde bir başka âşığı dinledikten sonra âşıklığa başlamışlardır (Başgöz, 2012, s.54).

Rüya, hastalık ve tevarüs haricinde kendi isteğiyle hevesiyle halfe olan kadınlar vardır. Günümüzde kadınların halfe olmasında bu yol daha çok yaygındır. Bu isteğin oluşmasında üç faktörün özellikle etkili olduğu görülmektedir: Öncelikle kitabi halfenin dinle ilgili ritüelleri yönetmeleri, kadınlara manevi rehber olmaları, yakın tarihlere kadar kadınlara dinî eğitim vermeleri gibi işlevlerinin olması ve bunların da dinen olumlu görülmesi hatta “sevap” olduğu inancı halfe olmaya gönüllü olmanın sebeplerinin başında geldiği kanaatindeyiz. Diğer bir faktör saygınlıktır. Maslow’un “İhtiyaçlar Hiyerarşisinde” de bireyin kendini gerçekleştirmesindeki ihtiyaçlar merdiveninde “saygınlık ihtiyacı” yer almaktadır. Birey, bir grupta daha üst seviyede olmak, grup içindeki ve grup dışındaki insanların kendilerini takdir etmelerini, değer vermelerini ister (Parlıt, 1999, s.272). Dolayısıyla Harezm bölgesi ritüellerinin yöneticisi halfe kadınlara toplum içerisinde saygı duyulup, hürmet gösterildiğini düşündüğümüzde kadının saygınlık ihtiyacını karşılayacak olması halfe olma isteğindeki bir başka faktördür. Bir diğer faktör de ekonomik katkısıdır. Ancak burada altını çizmeliyiz ki bu başlı başına halfe olmak için bir sebep değildir lakin yine de göz ardı edilmemesi gereken bir etkidir. Ritüeller sırasında katılımcı kadınların halfelere hediyeler vermesi aile bütçesine ekonomik katkı sağlaması dolayısıyla halfe olmayı cazip hale getirebilmektedir.

Ancak sebep her ne olursa olsun halfe adayının halfeliği sevmesi, yatkın olması ve kadının içerisinde “od” olması gereklidir. Bu odu yakan ise “Huda” dır. Görüşme yaptığım her iki tip halfe grubu da her ne şekilde halfe olmaya başlarsa başlasınlar hepsinin orta görüşü halfe olmayı “Huda berdi” olmasıdır.

Geçmişte farklı işlerle uğraşsalar farklı alanlarda eğitim alsalar da halfe olmaya sonradan karar verilebilir. Kendi isteği sonucunda halfe olmaya karar veren halfeler de diğer halfeler gibi Kur’an- ı Kerim okumayı öğrenme eğitimi almak için ilgili kurumlara gittikleri gibi halfeliğin inceliklerini öğrenmek için kitabi halfeden eğitim alırlar.

Kendi istekleri ile halfe olan kadınlara örnek olarak Şükürcan Halfe, Bikecan Halfe, Gülara Halfe, Meser Halfe, Saadet Halfe kendi istekleri sonucunda halfe olan kadınlar arasındadır.

Sazende halfeler arasında kendi ilgisinden dolayı halfe olmak oldukça yaygın olarak görülmektedir. Geleneği sürdürme isteğini tetikleyen sebepler arasında: içinde od olması, şarkı söylemeyi sevmesi, müzik aleti çalmaya yatkınlık, halfeliğin yaşayan bir

gelenek olması, halfeliği teşvik edici eğitim kurumlarının açılması, çevresinde halfeler olanlara özenilmesi gibi sebepler halfeler olmaya ilgiyi arttıran unsurlar arasındadır. Öte yandan ritüellerde verilen paraların ekonomik açıdan da halfeler olmayı cazip hale getirdiği kanaatinde bulunabılır.

Sazende halfelerin ilgisini arttıran bir diğer husus eğitim kurumlarıdır. Harezm bölgesinde XIX. yüzyılın sonu XX. yüzyılın başında gelen garmon önce erkekler arasında çalınması yaygınlaşır daha sonra Hanımcan Halfeler, O. Sabirova, Anabibi Atacanova, S. Allaberganova, Balacan Halfeler, Nazira Sabirova gibi halfeler arasında kullanılmaya başlar. 1939 yılında Harezm bölgesinde Özbekistan Halk sanatçısı Gevher Rahimova tarafından “Garmonçi Qızlar Ansambli” kurulur. Gevher Hanım ve O. Sabirova ve Madrahim Sheroziy öncülüğünde şarkıcı ve dans grubu açılır. İkinci Dünya Savaşı'nın başlangıcına kadar Harezm’de çok sayıda halfeler ve sanatçı yetiştirmiştir. 1960’lı yıllarda yine Hive’de yeni halfeler grubu kurulur. Uzun yıllar hizmet eder fakat çeşitli nedenlerden dolayı kapanır. 1988 yılında ise R. Yunusov ve Gevher Hanım öncülüğünde Hive Müzik Okulunda “halfecilik sınıfı” açılır. Bu gelişme ile birlikte çok sayıda başarıya imza atılır (Yunusov, 2020:34-35).



Fotoğraf 6: Ürgenç Devlet Üniversitesi Sanat Şinastık Fakültesi:
Gülbahor Baltayeva Hoca, Hilale Kurbanova ve Mahira Kurbanbayeva

Hiç şüphesiz bu grupların halfeliğe karşı ilgiyi artırıcı ve halfeliğin sürdürülmesinde olumlu fonksiyonları olmuştur. Günümüzde ilkokulda halfe sınıflarında müzik eğitimi halfeler tarafından verilmektedir. Halfeler geleneğinin adabını, akordeon çalmayı ve halfe yolunda koşuk söylemeyi Harezmi kızlara öğretmektedirler. Örneğin Şirin Halfe'nin Hive müzik mektebinde on öğrencisi varken Sanobar Halfe'nin Ürgenç'te on beş öğrencisi vardır. Hatta Saadet Halfe'de Hazarasp'ta eğitim yaşına gelmiş küçük çocuklara eğitim vermekte halfeliği yavaş yavaş sevdirmektedir. Kolejlerde, üniversitelerin konservatuvar bölümlerinde halfe sınıfları da vardır. Müzik eğitimi almış hocalar tarafından halfe eğitimi verilmektedir. Okullarda verilen eğitimler halfe geleneğini özendirici ve aynı zamanda diplomalı yapmaktadır. Firuze Halfe, müzik okulunda halfeliğe ilgisinin artması sonucunda çok sayıda usta halfenin yanına giderek eğitim almaya başladığını ifade etmiştir.

Eğitim kurumların yanı sıra halfelerin çeşitli sebeplerden dolayı halfe olmaya karar verişleri de söz konusudur. Örneğin sazende halfelerden Anacan Halfe halfeliğe başlayışını şu şekilde aktarmaktadır:

1970'li yılların sonunda kendisi araba sürmeyi bildiğim için İşanlar toylarına Hive'den bir halfe alıp Honka'ya getirmemi istediler. Hive'ye Şükürcan Halfe'nin yanına gittim. Başka ritüele katılacağı için Honka'ya gelmeye gelmesine ikna edemedim. Ullubibi Baycanova ve daireci Paşa Halfenin yanına gittim. Onları ikna ettim ve Honka'ya getirdim ve halfe ertesi gün garmon almaya ve çalmaya karar verdim.

Görüldüğü üzere Anacan Halfe, şehrine getirecek halfe bulamamasının üzüntüsüyle ertesi gün garmon alıp çalmaya karar verir ve bir tane garmon alır. Acize'nin Honka'da yaşayan "ilk çırağı" Anabibi Kari'nin yanına gider ve çok kısa zamanda halfeliği öğrenir. Harezm bölgesinin en eski temsilcilerinden olan ve aynı zamanda şiirleri olan Anacan halfe geleneği aktarmaya devam etmektedir.

Hurşide Halfe'nin ise halfe olma kararını arkadaşlarının garmon eğitimi aldıklarını gördükten sonra aldığını ve halfeliğe özendiğini ifade etmiştir. Komşularının halfe olması (KK.10), ritüellerde halfelerin icralarının ilgilerini çekmesi (KK.4, KK.5, KK.18, KK.19, KK.27) gibi sebepler de halfeliğe bir usta yanında eğitim

almaya özendirmektedir. İlgi dolayısıyla halfe oluş modern halfe oluşun şekillenmesinde de etkili olduğunu ifade edebiliriz.

2.3. Halfelerin Çıraklık Eğitimi ve “Fatıha” (Dua) Ritüeli

Halfelerin yetişmesinde usta-çırak ilişkisinin önemli bir yeri vardır. İlk olarak kitabi halfeleri değerlendirdiğimizde; usta-çırak geleneği sadece belirli kutsal ya da kutsalla ilgili yazılı metinlerin okunmasının öğrenilmesinden daha kompleks bir yapıya sahiptir. Çırak (sagird) halfe, ustasından Kur'an-ı Kerim okumayı, hikmetleri belli bir melodiyle okuma adabını, onları şerh etmeyi, *yar-yar* okumayı, hangi ritüelde hangi metinlerin icra edilmesi gerektiği öğrenilir. Usta-çırak geleneği aynı zamanda geleneğin inceliklerinin, üslubunun, giyiminin kuşamının, davranışlarının vb. unsurların ustadan öğrenildiği kompleks bir sistemdir. Usta-çırak ilişkisinde eğitim süreçleri çırağın yeteneğine bağlı olarak değişiklik gösterebildiği gibi aynı zamanda kutsal tarafından “seçilmiş” bir halfenin süre farklılığı da söz konusudur. Eğitimlerini tamamlayarak usta olan halfeler daha sonraki zamanlarda kendileri de çırak halfelere eğitim verip ustalığa hazırladıkları bilinmektedir. Kitabi halfeler günümüzde Özbekistan Cumhuriyeti yasalarına göre Kur'an-ı Kerim eğitimi vermemektedirler (URL9) Kur'an-ı Kerim öğrenmeyi arzu eden bir kişi devletin belirlediği eğitim kurumlarında yedi aya kadar süren eğitim alabilir (URL10). Kleinmichel (2000) atınlerin/halfelerin medreselerde molladan hafta içi her gün bir yıl boyunca eğitim aldığını aktarmaktadır (s.77). Devletin görevlendirdiği yetkililerin yapmış olduğu sınavlarında başarılı olamayan kişiler halfe olamaz. Halfe olduktan sonra belli süre aralıklarla sınavlara tabi olmaya devam ederler. Halfe olma konusunda yeterli olan, sınavları başarıyla geçmiş bir halfe adayı faaliyetlerini Özbekistan Cumhuriyeti Anayasasında yer alan kanunlara göre düzenlemekte ve Özbekistan Müslümanlar İdaresine bağlı olarak faaliyet yapabilmektedirler.

Görüşme yaptığımız tüm kitabi halfeler, Kur'an-ı Kerim okuma eğitimini kendilerinin değil devletin bu alanda eğitim vermesi için izin verdiği görevlilerden öğrenilmesinin doğru olduğunu düşünmektedir. Bu şekilde bireylerin daha doğru okumayı öğreneceklerini ve de kendilerinin hatalı öğretmesi durumunda günaha da girmeyeceğine inanmaktadırlar. Görüşme yaptığımız kaynak kişilerinin hepsinin bu düşüncede olması da dikkate değerdir.

Halfe adayı kadın yaygın olarak üç ay³² boyunca eğitim alır, eğitim sonunda sınava tabi olur ve kazandığı takdirde sertifika almaya hak kazanır. Bir kadın medreseye giderek bir erkek molladan Kur'an-ı Kerim öğrenebilir. Bu noktada belirtmeliyiz ki bir kadın halfe olmak için Kur'an-ı Kerim okumayı bilmek zorundadır. Ancak ritüellerde Arapça metin okumak zorunda değildir (KK.55, KK.68, KK.70).

Peki Kur'an-ı Kerim okuma eğitimini alan bir kadın, halfe olmak için eğitimini nereden alır? Kitabî halfeler, mahallerinde ya da ailelerinde bulunan bir halfeden eğitim almaktadırlar. Sazende halfeler ise halfeliğe dair bilgilerini hem usta halfelerden hem de müzik eğitimi veren okullardan eğitim alabilmektedirler. Bir kadının usta bir sazende halfe olabilmesi için halfe üslubunda koşuklar söylemesi ve akordeon çalmayı bilmesi gerekmektedir. Ancak her bir halfe adayının kendi yeteneğine göre eğitim süreci değişebilmektedir (KK.1, KK.2, KK.4, KK.8, KK.9, KK.11, KK.18, KK.19, KK.20, KK.22, KK.24, KK.25, KK.26 vd.).

Halfeler resmî olarak birtakım sınavlardan sonra da halfe olmaya hak kazansa da geleneksel halfeliğe geçiş ritüellerini yapmayı bırakmamışlardır. Belli bir eğitim aldıktan sonra Kleinmichel (2000) ve Krämer (2002) kitabî çırak halfelerin ustalığa geçişinde ustalarından dua alındığını aktarmışlardır. Hem sazende hem de kitabî halfeler çıraklıktan ustalığa geçerken ustalarından dua almaktadırlar. Sonacan Halfe tarafından çırak halfeye verilen Fatiha örneği şu şekildedir:

Bismillahirrahmanirahim. Alhadulillahirrobbilalamin, val akibatulil muttoqin. Amin, Dilbar qizim bir necha yil boldi. İmami Azam yolida bel boglab, bir neça kitoblarni o'kib, ilm sirlarini o'rganib kelding endi mustaqil hayotga qadam qo'yayotgan ekansan Alloh yoring bo'lsin, tutingan pirlaring madadkor bo'lsin, Allohu Taolo yuzingni oq, yoldoshingni Haq, umringni uzun, rizqingni ziyod, martabangni baland, oltin boshingni omon, yolingni ochiq qilsin. İlm yoliga kirgan ekansan, yiqqaysan yiqilmagaysan, do'lgaysan do'kilmagaysan, olg'aysan oldirmagaysan. Biringga mingni, minginga tumanni, tumaninga olamni bersin. Qum tutsang oltin bo'lsin. İlm yolunda çekkan mashaqqatlaringni Alloh ganj etsin, har qadamda Jabroil alayhissalomni posbon, Hizr alayhissalomni yoldoshing, Davud alayhissalomni yoring, İmomi Azam pirimiz

³² Sahada görüştüğümüz kaynak kişilerimiz 3 ay boyunca eğitim aldıklarını aktarmışlardır.

madadkoring bolsin, paygambarimiz şafoatiga noil ummatlardan qilsin, amin, amin, amin Allohu Akbar.

Ancak usta halfeden dua almanın yanı sıra derlemelerimizde yedi meslek erbabından da dua alındığını ve ritüel düzenlediğini tespit etmiş bulunmaktayız³³. Halfeler dua ritüeli ile birlikte yeni statülerini topluma ilan etmekte ve kutsanmaktadırlar.

2.4. Halfelerin İcra/Aktarım Ortamları Olarak Ritüellere Genel Bir Bakış

İnsanları, belirli zaman ve mekânlarda, ortak amaç doğrultusunda bir araya getiren, kutsallık ve sembolik anlamlar barındıran ritüeller ile ilgili çalışmalar XIX. yüzyıldan günümüze dek çeşitli disiplin dallarında ele alınarak pek çok akademik çalışmaya konu olmuştur.³⁴

İnsanı toplumsal bir varlık haline getiren, kök paradigmalara gerçeklik kazandıran, sosyo-kültürel ve ekolojik düzen arasında bağı kuran, kültürel kalıp (Şahin, 2020, s. 134).olarak tanımlanan ritüeller, dinî ve toplumsal değerler arasında güçlü bir bağ kurarak bu değerlerin kolektif olarak paylaşılmasını sağlamakta ve de kültürel, edebî ve gelenek verimlerin yaratıldığı, aktarıldığı ve güncellendiği yapılar olma özelliğini göstermektedirler (Akın, 2020, s.228).

Kavramın farklı yönlerinin ön plana çıkartılması bu bağlamda farklı tanımların öne sürülmesine sebep olmuştur. Çalışmamız kapsamında ritüel tanımlarına tek tek yer vermeyeceğiz lakin burada vurgulamak istediğimiz ritüel o denli farklı biçimlerde

³³ Geniş bilgi için tarafımca hazırlanan bkz. “Harezm Bölgesi Halfe ve Bahşılarının Çıraklıktan Ustalığa Geçiş Ritüelleri: Fatiha Alma. *RumeliDe Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi*” 32, s.1069-1084.

³⁴ Erken dönem çalışmalarında Mah Müller öncü isimdir. Ritüeli bilimsel olarak ele alan isim ise Edward Burnett Tylor’dır. Araştırmacının 1871 yılında yayımladığı “Primitive Culture” adlı eseri; kültür, din, ritüel ve mitin üzerinde durulduğu bu bağlamdaki önemli eserlerden biri olarak bilinmektedir. Robertson William Smith 1889 yılında yayımladığı “Lectures on the Religion of the Semites” ve Sir James George Frazer’ın 1890 yılında yayımladığı “The Golden Bough” adlı eserleri ritüel, mit ve dinî ele alan önemli kaynakların başında gelmektedir. Mit-Ritüel Okulu (Jane Harrison, Sannuel E. Hooke, Lord Raglan, Theodor H Gaster), Din-Sosyoloji Okulu (E. Durkheim) ve Psikoanaliz Okulun (S. Freud, Bruno Bettelheim, Otto Rank, Volney Gay, Rene Girrard, Geza Roheim) (Belh, 1997, s. 8) doğmasına ve böylece farklı perspektiflerden görüşler ileri sürülmesine sebep olmuştur. Yapısalcılık (Levi-Staruss), Neo- Durkheimciler (Rodney Needham, Mary Douglas) Linguistik (Edmund Leach), Sembolist (G. Geertz), Performans (G. Bateson, V.Turner, E. Goffman, R. Rappaport, Collins) ve İşlevsel (B.Malinowski) kuramlar açısından ritüeller araştırma konusu olmuştur.

tanımlanmıştır ki çok fazla anlama gelmesi sebebiyle çok az şey ifade eder (Schechner, 2015, s.258). olmasıdır. Bu noktada en yaygın kabulün de Leach’ın söylemiyle “nasıl anlaşılması gerektiği konusundaki anlaşmazlık” (Lane, 1981, s.11). olmasıdır.

Çalışmamızın bu kısmında konumuz ile ilişkili olarak özellikle üzerinde durmak istediğimiz nokta ritüel ve din ilişkisidir. Erken dönem çalışmalarına baktığımızda mit ve ritüel arasındaki ilişkiye dair sürülen fikirlerin yanı sıra din ve kültürün kökenlerinin mite mi yoksa ritüele mi dayandığı tartışmalarının (Bell,1997, s.3) yaşandığı görülmektedir. Ritüel kavramının “ibadet” anlamlarıyla sınırlandırılmış dar bir anlamda (Platvoet, 2006, s.162) bir süre kullanıldığı bilinmektedir. Hatta bu bakış açısı ile “bir mezhebin veya tarikatın kendine has ibadet merasimi” (Ayverdi, 2008, s.237). şeklinde sınırlarını daraltarak ritüelin tanımlandığı da görülmektedir.

İnanç ve ritleri dinin fenomeni olarak değerlendiren ve ritüelleri toplumu şekillendiren ve toplum aracılığıyla şekillenen “sosyal gerçekler” (2011) olarak ifade eden Emile Durkheim (2005), ritüeli bir kimsenin kutsal olan şeylere karşı nasıl davranması gerektiğini emreden davranış kuralları (s.60). olarak tanımaktadır. B. Malinowski “Magic Science and Religion” (1954) adlı eserinde Durkheim’in Toplumsal bakış açısının aksine ritüele bireysel ve psikolojik fonksiyonlarına dikkat çekmektedir. Ancak dini ritlerin umumi ve topluluk olarak icra edildiğini de vurgulamaktadır. G. Geertz (1973) ritüelde, yani kutsanmış davranışta, dinî anlayışların gerçek olduğunu ifade etmektedir (s.112). Geertz gibi pek çok araştırmacı da “din kültürün, ritüel de dinin anahtarıdır” olduğunun altını çizmektedir (Segal, 1983, s.327-329). Ancak bir grup araştırmacı ise ritüeli sadece kutsal ile değil kutsal dışıyla da ilişkilendirmiştir. Örneğin Lauri Honko (1979) ritüelin çoğu durumda karmaşık toplumsal ilişkiler kümeleriyle iç içe olması ve kutsalın sorumluluğu genellikle bu ilişkilerin önemiyle bağlantılı olmasından dolayı kutsal olmayanı dışlamanın yanlış olduğunu ifade etmektedir (s.373). Yine bir başka araştırmacı Jack Goody (2017), ritüel kavramıyla, araçları ve amaçları arasındaki ilişkinin “içkin”, yani irrasyonel veya rasyonellik dışı olmadığı standartmış eylemleri(örf) kasteder. Hem irrasyonel olan dini eylemlerin hem de kamusal kutlamada olduğu gibi rasyonellik- dışı olan dini eylemlerin mevcudiyeti söz konusudur.

Ne dini ne büyüsel ritüel kategorisi bulunduğunu ifade eden Goody, bu kategorinin hem ruhani güçlerin varlığını varsaymaktadır hem de ampirik bir amaca yönelik olduğunu ileri sürer. Ona göre büyüsel-dini türden olmayan seronomiler de bu kategoriye girer; resmi nikah seronomileri, seküler hane veya toplumlardaki doğum ve ölüm ritleri, “aile yaşamı ritüelleri”, “arınma ritüelleri” ve kişiler arası kalıplaşmış benzer davranışlar gibi (s. 48-49). Staal (1986) ise ritüelin dinin bir parçası olmadığını ileri sürmektedir (s.217-219). Aynı şekilde Erving Goffman (2006) ve Randall Collins (2004) de ritüelleri din ile sınırlandırmayan araştırmacılarıdır.

Görüldüğü üzere araştırmacılar ritüellerin temel yapısının din ile ilişkili olup olmadığı konusunda farklı görüşler sürmektedir. Bizim konumuz bağlamında bu bakış açılarının önemi ise halfelerin inanç lideri olmaları ile alakalıdır. Halfeler icra alanlarını genişletmeden önce inanç merkezli ritüellerin yöneticisi olmuşlardır. Ancak zamanla icra alanları genişlemiş, halfeler arasında rol dağılımları olmuş ve “dinin bir parçası olmayan ritüelleri” de icra etmeye başlamışlardır. Lakin yine de kutsala dair izler taşıyan ritüel söz söylemeyi ve eylemlerde bulunmayı da ihmal etmemişlerdir.

Bir veya daha fazla ritten meydana gelen ritüeller (Snoek, 2006, s.13).ile ilgili yapılan sınıflandırmalar ise bazen geliştirilmekte olan teoriyi desteklemek bazen ise ritüel hakkındaki varsayımları güçlendirmek adına oluşturulmuştur (Bell,1997, s.93). Durkheim ve Arnold Von Gennep ritüellerle ilgili ilk tasnif çalışmalarında öncü isimlerdir Toplum, din ve rit üzerinde duran Durkheim (2005) ritüelleri sınıflandırırken ritüeli kutsal ve kutsal dışı bağlamında değerlendirmiş ve kutsala olan ilişkisi çerçevesinde gerçekte birbiri içerisine girmiş olsalar da:

1. Negatif Ritüeller
2. Pozitif Ritüeller (s.337)

olarak sınıflandırmaktadır. Bu tasnifte negatif ritler tabuları ifade ederken insan ve kutsal arasındaki etkileşimin olduğu ritler ise pozitif ritler olarak ifade edilmektedir. Durkheim aynı zamanda amaçlarına göre ise;

1. Kurban Ritüelleri
2. Taklidi Ritüeller

3. Temsili Ritüeller
4. Kefaret Edici Ritüeller olmak üzere dört başlık altında sınıflandırır (2005)

Durkheim'in tasnifini Türk dinî inanç yapısına uyarlayan Ziya Gökalp (1981)ise

1. Menfi Ayinler
2. Müsbet Ayinler (s.59) şeklinde tasnif yapmıştır.

Ziya Gökalp, Durkheim'in kutsal ve profan ayrımını ise mukaddes ve zenim olarak ifade etmekte ve uyarlamaktadır. Menfi ayinler, ferdi ferdiyetçilikten uzak tutan, müsbet ayinlere yaklaştıran ayinlerdir. Gökalp menfi ayetleri; gusül ve abdest almak, dünya kelimeleri etmemek, ayinlere sağ taraftan başlamak gibi ifade etmektedir. Müsbet ayinler ise menfi ayetlerden sonra vaktinde, cemaatle bir arada yapılmaktadır. Beş vakit namaz, teravih, bayram namazı, Cuma namazı ve hac ibadetidir (Gökalp, 1981a, s. 51-53; Gökalpb, 1981, 55-59).

Ritüelleri yapı ve işlevleri bağlamında ele alan V. A. Gennep (1960;2022) ise ritüelleri eşik öncesi “preliminal”, eşikte “liminal” ve eşik sonrası “postliminal” aşamalardan oluştuğunu belirterek ritüelleri üç başlık altında sınıflandırmıştır:

1. Ayrılma (seperation)
2. Geçiş (transition)
3. Birleşme (incorporation) (s.11; s.19).

Bu üç evre her zaman eşit seviyede gerçekleşmez. Örneğin; ölüm ritüelinde ayrılık, evlilik ritüelinde ise birleşme kalıcıdır (Gennep, 1960, s.11; Gennep, 2022, s. 19). Ritüeli, “tecrit edilmiş bir yerde gerçekleştirilen ve aktörlerin amaçları ve çıkarları adına doğaüstü varlıkları veya güçleri etkilemek için tasarlanmış jestleri, kelimeleri ve nesneleri içeren basmakalıp bir dizi faaliyeti” olarak tanımlayan Turner (1973), ritüelin mevsimsel olabileceğini, iklimsel döngüsel olarak kültürel olarak tanımlanmış bir değişim anını veya ekim, hasat veya kıştan yaz merasına taşınma gibi bir faaliyetin açılışını kutlayabileceğini, bireysel veya kolektif olabileceğini belirtir (s.1100). Turner (1986):

1. “Yaşam Kriz Ritüelleri” (life-crisis) “Koruyucu”

2. “İstırap/ Hastalık Ritüelleri” (rituals of affliction) “Tedavi Edici” (s.41).

olmak üzere sınıflandırır. Koşullu ritüel olarak ifade edilen bu ritüellerden “Yaşam Krizi Ritüelleri” bireyin yaşam döngüsünde bir aşamadan diğerine geçişi gerçekleştirilen (doğum, ergenlik, evlilik, ölüme vb.) ritüellerdir. “İstırap/Hastalık Ritüelleri” ise hastalık, kötü şans, jinekolojik sorunlar, ciddi fiziksel yaralanmalar vb. ile etkilendiğine inanılan doğaüstü varlıkları veya güçleri yatıştırmak veya kovmak için gerçekleştirilen ritüellerdir (Turner, 1973, s.1100).

Bir başka araştırmacı Lauri Honko’nun (1979) yapmış olduğu ritüel sınıflandırması ise şu şekildedir:

1. Geçiş Ritüelleri
2. Takvimsel Ritüeller
3. Kriz (Yaşamsal Kriz) Ritüelleri (s.373).

Gennep’in “Ayrılma, Geçiş, Birleşme Ritüelleri” olarak sınıflandırdığı Turner’ın ise “Yaşam Kriz Ritüelleri” olarak ifade ettiği ritüelleri Honko “Geçiş Ritüelleri” başlığı altında birleştirirken, Turner’ın “Mevsimsel Ritüeller” olarak ifade ettiği ritüelleri ise Honko tarafından “Takvimsel Ritüeller” olarak ele almaktadır. Honko’nun “Kriz Ritüelleri” olarak oluşturduğu alt başlık ise Turner’ın “İstırap/Hastalık Kriz Ritüelleri” ile paralellik göstermektedir.

Buraya kadar yer verdiğimiz bilgilerden anlaşılacağı üzere ritüellerin kutsal ya da profan ile ilişkisi ve sınıflandırmaları çeşitli şekillerde değerlendirilmiştir. Bu değerlendirmelerin yanı sıra ritüelleri oluşturan temel unsurlara kısaca yer vermek istiyoruz. Zaman-süre, mekân, ritüel yemekler, ritüel dili (söz, müzik ve dans), giyim-kuşam ve ritüel kişileri ritüellerin temel bileşenidir.

Ritüel, belirli dinî fiilleri belirli zamanlara ve zaman dilimlerine düzenli olarak tahsis etmeye dayanır. Her dinsel davranış, tamamen belirli aşamalara göre mesela yedi ya da dokuz güne, haftaya ve aya göre düzenlenir (Cassirer, 2005, s. 67). Ritüellerin icralarında kutsal ve gök olaylarına göre belirlenen zaman önem arz etmektedir. Kutsal zaman, toplum inanç yapısı çerçevesinde sınırları çizilmiş ve belirlenmiş kutsalla ilgili zamandır. Michel Meslin (2001), bilinen kronolojik zamanla ilgisi olmadığını kutsallar ile ilişki kurulan an olarak ifade eder (s.119). Örneğin Cuma günleri, kandiller, dinî

bayramlar ve üç aylar Müslüman alemi için kutsal kabul edilen zaman dilimidir. Gök olaylarına göre belirlenen zaman ise dünyanın, ay, güneş ve yıldızların konumuna göre belirlenen zamandır. Örneğin ayın evrelerine göre Yeni Ay'da, Dolunay'da, yıldızların pozisyonuna göre ritüeller yapılmaktadır.

Halfeler de yönettikleri pek çok ritüeli belirli zaman dilimine göre yapmaktadır. Örneğin; Mevrit ritüelinin Rebiülevvel ayının on ikinci günü ve o ay boyunca özellikle yapılması, Nevruz'un 21 Mart'ta kutlanması, Muharrem ayı ritüelleri ve yakın tarihlere kadar çarşamba günleri Müşkül Kuşad düzenlenmesi vb. halfeler tarafından belirli zaman diliminde yönetilen ritüellerdir. Kitabi halfeler geçiş, kriz ve takvimsel ritüellerini genellikle gün içerisinde ilk ya da ikinci yarısı icra yapmaktadır. Ancak sazende halfeler akşam düzenlenen ritüelleri de yönetmektedir. Bu da ritüel katılımcılarının ve düzenleyenlerin uygunluğu ile alakalıdır. Bu durumun ritüellerin kutsal gücünü kaybedip³⁵ kaybettirmedeği sorusu ise bir başka araştırmanın konusu olmaktadır.

Ritüellerin temel unsurların bir diğeri de süredir. Üç, beş, yedi, kırk gibi periyodik süreçler ritüellerin temel yapısı içerisinde yer almaktadır. Özellikle bu yapı geçiş ritüellerinde yaygın olarak kullanılmaktadır. Halfelerin yönettiği geçiş ritüellerinden öne çıkan süreçler şöyledir: ölüm etrafında oluşan ritüellerden birini üçüncü gün, bebeği beşiğe koyma ritinin doğumdan sonra beşinci gün, beş aşı doğumun beşinci günü, beşik ritüeli genellikle yedinci gün, bebeği çileden çıkarma ritleri yedi, yirmi bir ve kırkinci gün yapılmaktadır. Sayısını arttırabileceğimiz pek çok ritüel üç, beş, yedi, yirmi bir ve kırk günlük periyotlarda halfeler tarafından icra edilmektedir. Bu sayılarının önemi sembolik anlamlar içermesinden kaynaklanmaktadır.

Ritüellerin temel unsurlarından bir diğeri de mekânlardır. Ritüeller, toplumların kutsal kabul ettikleri belirli mekânlarda icra edilmektedir. Özellikle de Türk kültüründe kült olarak kabul edilen mekânlarda yaygın olarak ritüeller düzenlenmektedir. Su kenarları, dağlar, türbeler ve mağaralar gibi mekânlarda ritüeller yapılabilir. Harezm bölgesinde ritüellerin mekânsal sınırlarını belirleyen faktörlerin başında cinsiyet

³⁵ Ritüellerin zaman diliminin dışına çıktığında Cassirer'in (2005) ifadesiyle kutsal gücünü kaybetmektedir.

gelmektedir. Keza çalışmamızın Birinci Bölüm'ünde de ifade ettiğimiz gibi inanç yapısı ve ideolojik sistem kadınların yaşam içerisindeki ve ritüellerdeki konumlarını belirlemektedir. Örneğin Harezm bölgesinde kadınlar cami gibi kamusal mekânlarda ibadet yapamamaktadır. Camiler sadece erkeklerin ibadet ettiği kutsal mekânlardır. Kitabî halfelerin düzenlediği ritüeller de cami gibi kamusal mekânlarda değil evlerde, özel alanlarda ağırlıklı olarak gerçekleşmektedir. Sazende halfeler ise kamusal alanlarda geçiş ritüelleri yönetebilir. Ancak bu ritüel mekânları kutsal mekânlar değildir.

Geçmiş yıllarda ziyaret mekânlarında halfelerin toplu zikir ritüelleri düzenlendiği bilinmektedir. Lakin bu tür eylem ve ritüel sözler günümüzde ziyaret mekânlarında yapılmamaktadır. Yine yakın tarihlere kadar Muharrem ayında düzenlenen ritüeller de belirli mekânda yapılırken günümüzde yapılmasına izin verilmemektedir. Dolayısıyla diyebiliriz ki ritüellerin belirli kutsal mekânlarda düzenlenmesinde ve ritüellerin yönetilmesinde cinsiyetin ve toplumun yönetimin sisteminin etkisi vardır.

Mekânlar içerisinde eşikler önemli bir yere sahiptir. Yeni bir evreye geçişin sembolik anlamını ifade eden eşikler, özellikle evlerde düzenlenen evlilik etrafında oluşan ritüellerde pek çok ritüel söz ve eylem eşliğinde geçilmektedir. Halfeler, eşik öncesi, sırası ve sonrasında gelinin rahat, kutsanarak yeni statüsüne geçmesini sağlarlar.

Ritüellerin sembolik bir diğer ifadesi ritüel yemek-içmektir. Yemekler belli kodlar içermektedir (Goody, 2013, s.47). Ritüellerde ikram edilen yiyecek ve içeceklerin sembolik anlamları vardır. Yiyecekler ritüellerin nesnesi olabildikleri gibi bazı ritüellerde ritüelin öznesi olabilmektedir. Sümelek buna bir örnektir. Sümelek baharın gelişini sembolize etmekle birlikte Harezm bölgesinde bir ay boyunca düzenlenmekte ve bu çerçevedeki ritüellerin öznesi olmaktadır. Çalışmamızın diğer bölümlerinde yer vereceğimiz üzere halfeler sümelek ritüeline özgü icralar yapmaktadırlar. Öte yandan yiyeceklerin ritüellerin nesnesi olduğu ritüellerde de halfeler yeme eyleminin yapıldığı zaman dilimine uygun icralar sunduğu görülmektedir. Örneğin sazende halfeler yemek yerken ağır koşuklar icra etmekte kitabî halfeler ise yemek yerken vaazlarına ya da icralarına devam etmektedirler. Özellikle nasihat yüklü ve mutasavvıf şairlerin şiirleri yemek vaktinde okunmakta ya da söylenmektedir. Yemeği bir icra arası, mola olarak değil ritüelin bir parçası olarak okumak mümkündür.

Ritüelin temel yapısı içerisinde yer alan bir diğer unsur ritüel dilidir. Kutsal metinler, vaaz, büyü sözler, teşvik edici sözler, dualar, selamlamalar birer ritüel dil unsurlardır (Grimes, 2014, s.273-279). Halfelerin icralarında ritüel dilini profesyonelce kullandıkları görülmektedir. Kitabi halfeler, kutsal metinler okuyarak, vaaz vererek, teşvik edici sözler söyleyerek ve dualar ederek ritüel dilini bir ritüelde en iyi şekilde kullanabilmektedir. Ritüel dili kapsamında değerlendirebileceğimiz bir diğer unsur müziktir. Halfelerin icralarında ezgili, ritmik söyleyiş ritüellerin önemli yapı unsurudur. Halfeler yönettikleri tüm ritüellerde ritmik söyleyişle rituel sözleri aktarmaktadırlar. Çalışmamızın Üçüncü Bölüm’ünde kitabi halfelerin, Dördüncü Bölüm’de ise sazende halfelerin ritüel diline dair ayrıntılı bilgiler vereceğiz. Rituel dilin aktarım formlarından biri de dansdır. Danslar, müzik ve söz ile birlikte bir ritüellerin önemli yapısal bileşimidir. Ritüellerde icra edilen dans, kutsala olan duyguları, saygıyı, şükranı fiziksel olarak ifade eden her bir figürde sembolik anlamlar içeren bir anlatım formudur. Örneğin Harezm bölgesinde insanın ruhunun bedene girerek can verişini sembolize eden Lazgi dansı ritüellerde icra edilen anlamlarla yüklü bir dans şeklidir. Sazende halfelerin grup üyelerinden biri de rakkaselerdir. Rakkaseler halfelerin söz ve müzik ile aktardıkları ritüel dilini dans ile eşlik etmektedirler. Ancak günümüzde halfelerin yönettiği ritüellerde dans daha çok eğlence işlevi ile ön plana çıkmaktadır.

Ritüellerin bir diğer temel unsuru giyim-kuşamlardır. Giyim-kuşam sadece beden uzuvların örtmek, çevresel şartlardan korunmak amacıyla bedene giyilen parça olmamıştır. İnançların, milletlerin, medeni durumun, duygusal, psikolojik durumun ve daha sayısını arttırabileceğimiz pek çok unsurun sembolik ifade biçimidir de. Kültürel kodlar taşıyan giyim-kuşam aynı zamanda ritüellerin bütünleyici unsuru olup ritüellerin nesnesi ya da öznesi olabilmektedir. Örneğin leçek, kadınların bir baş örtüsü olmasının çok ötesinde sembolik anlamlar barındıran ve halfeler tarafından yürütülen leçek ritüelinin öznesi olan bir baş örtüsüdür. Bir başka örnek köşenedir. Köşene, Harezm bölgesinde gelin çıkar ritüelinde halfelerin yar-yar söyleyerek diktiği bir örtüdür. Düğün günü gelinin “baba evinden” çıkarken üzerine örttüğü ve “koca evine” girinceye kadar tüm bedeni tamamen kapattığı köşene ritüelin önemli bir birleşenidir. Aynı zamanda erkeklerin jubilay ritüelinde ya da Fatiha (dua) ritüelinde çapan giymesi ritüellerin bütünleyici unsurları arasında yer almaktadır. Ölüm, düğün gibi sayısını

arttırabileceğimiz çok sayıda ritüelin temel unsurları arasında giyim-kuşam yer almaktadır.

Ritüellerin bir diğer birleşeni ritüel kişilerdir. Çalışma konumuz olan halfeler profesyonel icracı diğer bir ifadeyle “ritüel uzmanları”dır. Cox’un (2004) ifadesiyle bu kişiler toplumu sınırsız değerler olarak kabul ettiği unsura bağlayan ve bu bağlamda rolü elinde bulunduran kişilerdir (s.148). Halfeler, kutsal ile iletişimi, ritüelin öznelinin yeni bir döneme adım atmalarını söz, ezgi ve eylemi bir araya getiren ritüel uzmanlarıdır. Sazende halfelerin aynı zamanda kendilerine eşlik eden müzisyen ve dansçıları da vardır. Ritüeldeki bu tiplerin rolleri de edilgen bir yapıya sahip değildir. Ancak halfe kadar etken de değildir. Çünkü sazende halfe söz ve müziği bir arada kullanan ritüeli asıl yöneten ritüel uzmanlarıken diğer kişiler müzik ya da eylemden birini gerçekleştiren kişilerdir. Bir halfe kimi zaman daireci olmadığında kendi de daire çalarak icra yapabilir ya da rakkase olmadan ritüel yürütebilir lakin halfe olmadan ritüel olamaz. Ritüellerde aynı zamanda hadim, yenge gibi ritüel kişileri de vardır. Ancak konumuz kapsamında onların rollerinin değerlendirmesine yer vermiyoruz.

Halfelerin yönettiği ritüelleri oluşturan temel unsurlara kısaca yer verdikten sonra üzerinde durmak istediğimiz bir nokta cinsiyetin ritüellere yansımalarıdır. S. R. Jaarsma (1993), ritüellerde kadınların rollerini değerlendirdiği çalışmada, ritüellerdeki kadınların rollerini “kadın gibi davranmak” ve “kadının fiili katılımı” olarak ayırt etmiş ve bu rollere beş örnek göstererek açıklamıştır. Araştırmacı etnografik materyallerdeki boşluklara da dikkat çekerek erkekler tarafından ve erkekler için organize edilmiş olsa da kadınların ritüellere katılmalarının söz konusu olabileceğini, kadınlar tarafından kadınlar için icra edilen ritüelleri nispeten az doğum, evlilik gibi olaylarla sınırlı olduğunu ifade eder (s.25-30). Halfeler, geçiş, takvimsel ve kriz ritüellerini yönetmektedirler. Halfelerin biyolojik cinsiyeti kadındır³⁶. Ritüellere katılanların biyolojik cinsiyetleri her iki grup halfe için de farklıdır. Kitabi halfeler dışı cinsiyetin iştirak ettiği ritüellerin yöneticisiyken sazende halfelerin icra ettiği ritüellere eril ya da dişiller katılabileceği gibi

³⁶ Müzik okulunda hoca olan, öğrencilere halfe yolunda müzik eğitimi verdiği ve ritüellerde icra ettiği koşuklar arasında halfe koşukları da olduğu için Abiş Halfe olarak tanınan erkek müzisyen vardır. Ancak bu örneğin dışında tüm halfeler kadındır.

her iki cinsiyetin birlikte olduğu ritüeller de olabilmektedir. Özel alanlarda yapılan ritüellerde her ne kadar kadın ve erkekler ayrı odalarda bulunsalar da sazende halfe ve grubu, erkeklerin bulunduğu ritüel ortamlarında da icra sunmaktadırlar. Böyle ritüeller biyolojik cinsiyetten öte Harezmi bölgesindeki toplumsal cinsiyet algısının bir başka yönüne de göstermektedir. Toplumsal cinsiyet heterojen, kültüre bağlı ve genellikle bağlama özgü bir kavram (Bacigolupa, 2006, s.273). olması da halfelerin Harezmi bölgesindeki bu durumunu sembolize etmektedir. Düzenlenen ritüel mekânlarında özellikle kamusal alanda gerçekleşen ulu toylarda halfeler aktif icra sunmazlar. Nadir de olsa örnekleri olabilir ancak halfeler diğer ritüellerdeki gibi ritüel yöneticisi pozisyonunda değillerdir. Toplum yapısının kültür ve inanç gibi çeşitli dinamiklerinde meydana gelen değişim, dönüşümlere paralel olarak ritüellerde de değişim, dönüşüm olabilmektedir. Bugüne kadar çalışmalarında ritüele yer veren Mircea Eliade (2003), Van Gennep (1960-2022) gibi pek çok araştırmacı da bu unsurlara dikkat çekerek çalışmalarında yer vermişlerdir. Yakın geçmişe kadar sazende halfe grubu sadece kadınlardan oluşurken (halfe, rakkase, daireci) günümüzde erkek icracıların da enstrüman (daire, garmon) çalmak amacıyla gruba dahil olmasını ritüellerdeki değişimlere örnek olarak verebiliriz.

Burada dikkat çekmek istediğimiz bir diğer husus müzik tercihlerinde toplumsal cinsiyetin etkisidir. Öncelikle müzik tercihlerinde bireyin kişisel tercihinin önemli olduğunu belirtmek isteriz. Lakin “kadınlar, eğlenceli, hareketli ve duygusal koşuklar sever”, (KK.1.,KK2, KK. 7, KK.13,KK.19 KK.24, KK25 vd)“erkekler ağır makamları sever”, (KK.1.,KK2,KK.4, KK.11, KK.12. KK.20, KK.24, KK.25), “kadınlar davul çalamaz”, “rock erkek müziğidir gibi düşünceler toplumsal cinsiyet algısının birer göstergesidir. Bu bakış açısı halfe icralarında da kendini gösterir. Zümred Halfe “erkekler ağır makamlı koşukları dinlemeyi sever, kadınlar ise daha hareketli, dans edebilecekleri koşukları sever” derken aslında biyolojik cinsiyetten öte toplumsal cinsiyete göre repertuarının belirlendiğini örneğini bizlere sunmaktadır. Harezmli kadınların halfelerden dinlemeyi sevdiği dans koşuğa örnek olarak şu koşuğu verebiliriz:

Qoshing qora-qora göz

Biz tomona qiyo boq

Gozzing suzib noz bilan,

Biz tomona qiyo boq

Harazmni yollari,
Oçilibdi gullari.
Oynamoqa yorashadi,
Harazmni qizlari (KK.24)

Harezmli erkeklerin halfelerden dinlemeyi sevdiği ağır koşuk örneği ise Mazalım'dır.

Sani guldin jamalinga
Doymak yokdur mazalım
Yetarmaymu visalinga
Kaçan indi kararing

Sani duldin jamalinga
Man aşiku kop humar
Bulbul nava sozlaringa
Geja gunduz intızor

****. (KK.11, KK.24)

Kitabi halfelerin ritüellerinde ise mollaların ritüellerinden farklı bir profil çizmesi kadınların inanç ve gelenek dünyasında erkeklerden ayrıldığına göstergesidir. Buraya kadar yer verdiğimiz bilgilerden anlaşılacağı üzere halfeler dört şekilde halfe olabilmek ve bu halfe oluş şekilleri Türk kültüründe önemli yere sahip şaman, ozan-baksı, mutasavvıf ve âşıkliklar ile ortak özellik sergilemektedir. Ancak bölgeye has kültürel doku ile de gelenekleri şekillendirmektedir. Halfe icraları da her iki özelliği barındırmaktadır. Çalışmamızın devamında yer alan diğer bölümlerde de bu özelliklerin her ikisini de göreceğiz. Şimdi halfe tipilerinden biri olan kitabi halfeleri ve halfelerin icra ettiği ritüelleri çalışmamızın Üçüncü Bölümü'nde inceleyelim.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

KİTABI HALFELER VE YÖNETTİKLERİ RİTÜELLER

3.1. Kitabi Halfelere ve Geleneğe Genel Bir Bakış

Kitabi halfeler kadını, Tanrı'ya ve “öte” dünyaya giden yola hazırlayarak manevi kılavuzluk yapan; kadınların gündelik hayatlarında yaşadıkları dünyevi ve ahiri endişelerini, korkularını, sıkıntılarını dualar vasıtasıyla sonlandırmaya çalışan; hastalıklarını dua, telkin, enerji gibi teknik ve yöntemlerden faydalanarak geçiren ya da hafifleten; dinî-tasavvufi kitaplar ve Harezmi sözlü kültür ürünlerini geçiş ritüellerinde icra ederek bir dönemden bir döneme geçmelerini sağlayan ve de takvimsel ritüellerde icralar yapan kadın ritüel yöneticilerdir. Sosyolojik olarak da kaosu kozmosa çeviren halfeler, Tanrı tarafından seçilen ritüel yönetecek kutsal ve dünyevi bilgilere sahip olan halfeler toplumun ya da bireylerin ihtiyaçlarına göre ritüeller yönetmektedirler.

Kitabi halfelerin yönettikleri ritüellerin en önemli yapı taşları söz ve eylemdir. Kitabi halfeler icra ettikleri ritüellerde sadece ritüelin kalıpsal yapısındaki rituel eylemleri ve rituel sözleri icra etmekle kalmaz, aynı zamanda Harezmi kadınlara İslamî bir yaşam biçimini benimsetme, öğretme, hayatın her aşamasında uygulanabilecek bilgi aktarma ve “hurafeler”den uzaklaştırma gibi bir öğretici görevi de üstlenmektedirler. S.S.Yılmaz'ın (2019) Chesebrough ve McBride'dan aktardığı vaazın amaçları (s.202) kitabi halfelerin yönettikleri ritüellerde de görülmektedir: Halfeler; öğretim, bilgi verme, imtihan, meydan okuma, cesaretlendirme, fikir telkin etme, teselli etme, onaylama, serzeniş, eylem yönü doğrultusunda icralar gerçekleştirmektedir. Ancak halfelerin yönettiği ritüellerin amaçları bunlarla sınırlı değildir. Çünkü halfeleri ritüelleri kaostan kozmosa geçişleri sağlamak, Tanrı'nın rızasını almak, ölümlerin ruhunu rahatlatmak, arınmak, bebek ve anneyi korumak, dünyevi yaşamda isteklerin Tanrı'dan dualar aracılığıyla istenmesine aracı olmak, dualar yoluyla berekete kavuşturmak gibi kimi zaman kutsal kimi zaman dünyevi amaçları da söz konusudur.

Bir kadının halfe olması sebebiyle atfedilen özellikleri vardır. “Dinî bilgisi vardır”, “dindardır”, “sesi güzeldir”, “eğitilidir”, “geleneği iyi bilir”, “vatanseverdir”, “toplumun geleneksel yapısında uygun davranışlar sergiler”, “yalan söylemez”,

“dedikodu yapmaz” halfe stereotipleridir³⁷. Halfe olan bir kadının nasıl davranması gerektiği, neyi yapıp neyi yapamayacağı rollere göre belirlenir. Kimi zaman halfelerin rolleri, toplumsal cinsiyet rolleri ile harmanlanmıştır. Çünkü toplumlar için ayıt edici bir özellik olan biyolojik cinsiyet rolleri, kadınların iştirak ettiği ritüellerde yönetici olan kadın halfelerin rollerinin belirlenmesinde de etkili faktördür. Halfelerin ritüellerdeki rolleri; Tanrı ve kul arasında arabulucu, otoriter, lider, danışman, din yayıcı, dinî rehber, gelenek aktarıcı, eğitici, rahatlatıcı, bazen şifa verici; hem ritüellerde hem de toplum içerisinde rolleri; “iyi” bir evlat, “iyi” bir eş, “iyi” bir anne, “iyi” bir komşu, “iyi” bir akraba olma, kısacası dinen ve kültüre göre “örnek” bir kadın değildir. Halfelerin aynı zamanda giyim kuşamları, sohbetleri, aile yaşamları, hareketleri ile Harezmi kadınlarına rol model olması beklenir. Hem gündelik yaşamda hem de ritüellerde dinî ve kültürel yapıya uygun giyinmesi gerektiğini bilir. Öte yandan bir kitabi halfeden yalan söyleme, küfürlü konuşma, gıybet yapma, ahlaki yönden yanlış hareketlerde bulunma gibi davranışlar sergilenmesi beklenmez. Böyle bir tutum sergilemesi toplum içerisinde statüsünü etkiler ve halfe olarak otoritesine kaybetmesini sebep olabilir.

Kitabi halfeleri yaşları ve ritüele etkisi bağlamında değerlendirdiğimizde, kitabi halfelerin icraya başlayışları yirmi beş yaş civarında olmakta, sağlık sorunu yaşamadıkları ya da kendi tercihleri sebebiyle halfeliği bırakmadıkları müddetçe seksen yaş civarına kadar halfelik yapabildikleri görülmektedir. Yirmili yaşlarında halfeliğe başlayan kitabi halfeler ölüm ile ilgili ritüelleri zorunlu kalmadıkça yürütmemektedirler (KK.57, KK.58, KK.59, KK.60, KK.61, KK.62, KK.63, KK.64, KK.67) Genellikle yaşı genç olan halfeler toylarda *yar-yarlar*, *Mübarekler* söylemekte eğer mahallelerinde yaşça büyük halfelerin çeşitli nedenlerden dolayı ölüm ritüeline gidememesi durumunda genç halfeler ritüele gitmektedirler. Ölüm ritüellerini yönetebilecek donanımına sahip olsalar da kırklı yaşlı kadar bu ritüel türünde icra yapmayı uygun görmemektedirler (KK.57, KK.61, KK.62, KK.65) Dolayısıyla Harezmi bölgesinde ritüellerin yönetiminde cinsiyet, yaş gibi biyolojik özellikler de önem taşımaktadır.

³⁷ “Kafamızdaki imajlar” (Lipman, 1922) olarak tanımlanan stereotip, bir sosyal grubu veya bir grubun üyelerini düşündüğümüzde hızlı bir şekilde akla gelen özelliklerdir (Stangor, 2009, s.2). Stereotipler, kişilere atfedilen özellikler bütünü olarak kullanılmaktadır (Bilgin, 2007, s.129).

Kitabi halfelerin eğitimini genel olarak değerlendirdiğimizde özellikle okuma yazma ve Arapça olarak Kur'an-ı Kerim okumayı bilmek zorundadırlar (KK.51, KK.52, KK.53, KK.54, KK.65, KK.68, KK.69, KK.70 vd). Lakin dinî eğitim veren herhangi bir yüksek okuldan mezun olmak zorunda değildirler. Saha çalışmam boyunca üniversitelerin dinî eğitim veren bölümlerinde eğitim almış bir kitabi halfe ile karşılaşmadım. Bu da bize gösteriyor ki üniversitede dinî eğitim veren bir bölümü okumak ve kitabi halfe olmak arasında doğrudan bir bağlantısı söz konusu değildir. Halfeler arasında müzik eğitimi almış (KK.57) tekstil gibi fakültelerinden mezun (KK.71) halfeler vardır.

Kitabi halfeler arasında halfeliğe başlamadan önce çeşitli işlerde çalışmaları oldukça yaygın bir durumdur. Emekli olduktan sonra halfeliğe başlayan (KK.67, KK.74, KK.79, KK.80) çok fazla halfenin de olduğunu belirtmek isterim. Halfeler devlet kurumlarından maaş alan din görevlisi değildirler. Belli bir ücret karşılığında icra yapmazlar. Kendilerine ritüellerde ev sahibi ve ritüele katılan kadınlar tarafından hediyeler verilmekte böylece ritüellerde maddi bir gelir elde etmektedirler.

Ataerki toplum yapı içerisinde aile desteği almak geleneğin sürdürülmesinde önem arz etmektedir. Kadınların eşleri ve diğer ev sakinleri tarafından kitabi halfe olmaları desteklenmektedir. Görüştüğüm tüm kitabi halfeler ailelerin desteklediğini aktarmışlardır (KK.53, KK.56, KK.64, KK.65, KK.70, KK.75, KK.80 vd.). Dine olan saygı, geleneksel bir yapının yürütücüleri olmaları, Tanrı tarafından seçilmiş olmaları gibi faktörler destek konusunda önemli etkenlerdir.

Peki kitabi halfelerin ritüellerdeki katılımcılarla etkileşimi nasıldır? Öncelikle kitabi halfeler, yönettikleri ritüellerde otoriter³⁸ bir yapı sergilemektedir. Harezm bölgesindeki din temsilcileri olmaları bu otoritelerini belirlemektedir. Bu otoriteleri tüm ritüellerde sözleri dinlenen, saygı duyulan bir halfe tipi yaratmaktadır. Kitabi halfe bir otorite kaynağı olarak düşünülmesi icra boyunca sözünün dinlenilmesini ve katılımcılara karşı yer yer müdahalelerde bulunma yetkisi tanımaktadır. Gözlemlerim o ki kitabi halfelerin ritüeldeki konumlarına da bu durum yansımıştır. Ritüellerde herkesi

³⁸ Geniş bilgi için tarafımda hazırlanan bkz. Çam, E. (2022). Harezm Bölgesi Kadın Din Temsilcileri Kitabi Halfelerin Otoritesi, Gücü ve Karizması Üzerine Tespitler. Prof. Dr. Metin Ekici Armağan Kitabı. 535-545.

görebilecek şekilde merkezi bir konumda oturmakta ya da eylemsel hareket yapacaksa ayakta durmaktadır. Bu pozisyonu kitabi halfenin kendisini dinleyen ya da çeşitli sebeplerden dolayı icra ortamında ilgisi dağılan kişiyi tespit etmesini de sağlamaktadır. Aynı zamanda bu pozisyon ritüeldeki katılımcıların da ilgisinin ve dikkatinin kitabi halfe üzerinde toplanmasına sebep olur. Katılımcıların dağılan ilgisi söz konusu olduğunda sert ya da yumuşak bir şekilde uyarmaktadırlar. Özellikle mevlit, ölüm etrafındaki ritüellerde gerek ritüel başladıktan sonra ritüele katılanların selamlaşması gerekse zamanla dağılan ilgi dolayısıyla kendi aralarında konuşma söz konusu olduğu takdirde “yahşi eşit” (iyi işitin), “qarang” (bakın), “gapirmaysan” (konuşmayın) gibi ifadeler kullandıkları gibi yaygın olarak ses şiddetini yükselterek ilgi toparlanmaktadır. Ölüm ritüellerinde ağlamak, ağıt yakmak gibi dinî açıdan doğru olduğu kabul edilmeyen eylemleri önlemek, sonlandırmak için müdahale edilmektedirler. Böyle durumlarda kadınlara doğrudan ikaz da bulunabilecekleri gibi ağlamanın caiz olmadığı konusunda kıssa ya da ayet de okuyabilmektedirler. Kitabi halfelerin ritüellerde katılımcılara müdahale etmesi otoritelerini gösterme ihtiyacı olarak da okunabilir. Katılımcılar bu otoriteyi kabul etmekte, saygı duymakta konuşuyorlarsa susarlar, ağlıyorlarsa, ağıt yakıyorlarsa ağlamayı kesmekte, ilgileri dağılmışsa dağılan ilgiyi toplamaktadırlar. Harezmlî kadınlar, kitabi halfeleri bilginin kaynağı, dinin temsilcisi, kontrol mekanizması olarak görmesi sebebiyle saygı duyup, hürmet göstermelerine ve de müdahalelere izin vermesini sağlamaktadır.

Kitabi halfeler, katılmış olduğum tüm ritüellerde katılımcıların icra mekânında oturma düzenlerine müdahalede bulmuştur. Ritüele sonradan katılan katılımcılara yer bulabilmeleri için icrayı yarıda keserek yer vermelerini ya da boş yere oturmalarını söylerler. Buradaki müdahale ritüel düzenini sağlamak amacıyla yapılmaktadır.

İcra sırasında ritüelle katılanlara eleştirilerini ya da söylediklerini onaylatmak için cevabı “evet” ya da “hayır” olan sorular sorarak dağılan ilgiyi toparlamak, okunan ya da söylenen sözlerin içselleştirilmesini sağlamak için etkileşime geçmektedirler. İcralarını değerlendirdiğimiz kısımda örnekler vereceğimiz gibi ritüel sözler söyleyerek de katılımcıların kısa cevaplar vermeleri sağlanmaktadır. Genel olarak ritüel yöneticileri kitabi halfeler aktif yönetici, katılımcılar pasif, dinleyici özellik sergilemektedirler. Evlilik,

lecek ritüellerinde ise katılımcıların isteği üzerine herhangi bir koşuk, aşule söylerlerse dinleyiciler dans ederek ya da koşuğa eşlik ederek aktifleşebilirler.

Kitabi halfeler icralarında hitabi bir üslup tercih etmektedirler. Kitabi halfeler, dinî ya da dünyevi bilgi aktarırlarken topluluğa hitap ederek konuşmaktalar gerek bilgileri gerekse diksiyonları ile uzman birer hatiptirler. Böyle bir üslup ise “katılımcıların zihin ve duygularını yapılandırma ve bütünleştirme” işlevi sağlanmaktadır (Tambiah, 1968, s.202).

Kitabi halfeler sözsüz iletişim unsurlarını da ustaca kullanan icracılardır. Jestler, mimikler, ses şiddeti, konuşma hızı gibi kitabi halfelerin giyim kuşamları da sözsüz iletişim açısından önem taşımaktadır. Kitabi halfelerin ritüellerde giymek zorunda oldukları cüppeleri ya da başlıkları yoktur. Ancak bazı resmî bir törene toplu olarak katılacaklarsa hepsinin aynı renk giysi ve baş örtü giydikleri görülür.



Fotoğraf 7: Kitabi halfelerin Özbekistan’ın bağımsızlık gününde katıldıkları bir tören

Kitabi halfelerin giysilerini değerlendirdiğimizde kitabi halfelerin hepsi tesettür kullanan kadınlardır. Omuzlarından aşağıya dökülen eşarplar kullanırlar. Uzun etek,

elbise giymeyi, yere kadar ya da dize kadar uzanan dış giysileri giymeyi tercih etmektedirler. Ritüel türlerine göre kıyafet tercihleri söz konusudur. Ölüm ritüellerinde sade beyaz giysiler ve özellikle beyaz baş örtüsü tercih edilirken diğer ritüellerde farklı renklerde, abartısız pırıltılı giysiler tercih edilebilmektedir. Mevsim türlerine göre üzerlerine uzun tunik ya da manto giymektedirler. Kitabi halfeler çarşaf kullanmamaktadırlar. Her daim temiz, gösteriştan uzak, bakımlı, düzenli, şık üsluba sahiptirler.

Kitabi halfeler özellikle dinî özellikleri ile ön plana çıkmaktadırlar. Bu da icra ettikleri ritüelleri de ettikleri ritüelleri ve rollerini de etkilemektedir. Örneğin kitabi halfeler arasında gelecekte haber verme yeteneğine sahip kadınlar vardır. Kitap açarak (Kur'an-ı Kerim) yapılması ya da kendilerine bir durumun çeşitli şekillerde sezdirilmesi şeklinde halfeler geçmişten ve gelecekte haber verebilmektedir. Lakin İslami inançta bunun yeri olmaması sebebiyle günah kabul edilmesi, batını görülmesi dolayısıyla gelecek hakkında yorum yapmayı tercih etmemektedirler. Ancak isminin bu bağlamda verilmemesini rica eden bir kitabi halfe benim ve ritüel ortamında bulunan bir başka kadının geleceği hakkında yorum yapmıştır. İlk olarak benim sağ elimden tutmuş gözlerimin içine bakarak geleceğim ile ilgili yorumda bulunmuştur. Daha sonra diğer kadının elinden tutarak gözlerine bakmış ve kendisine eşinin ailesi tarafından yapılan olumsuz enerji olduğu (büyü) olduğunu, dikkat etmesi gerektiği konusunda ikazda bulunmuştur. Halfeler gerek hastalık şifasında gerekse gelecek yorumlamada enerjiden faydalanmakta ve gelecek kendilerine sezdirilmektedir.

3.1.1. Sözlü ve Yazılı Kültürün Kitabi Halfelerin İcralarına Etkisi

İnsan ve evren yaratılmadan önce sözün var olduğu inancı sözü kutsal ve tılsımlı yapmaktadır. Türk mitolojisinde Ak Ana'nın Ülgen'e söylediği sözler insan ve evren yaratılmadan önce sözün var olduğuna mitolojik bir örnektir (Ögel, 2014, s.433). Kutsal ve tılsımlı olan söz, zamanla kutsal ile iletişim kurabilme yeteneğine sahip insanlara aktarıldığı inancını doğurmuştur. Kutsal sözün aktarıldığı insanlar toplum içerisinde çoğu zaman saygınlık kazanmış kimi zaman ise güçlerinden korkulmuştur. Zamanla insanlar iletişim dili "söz" olmuş ve sözlü kültür yaygınlık kazanmıştır. Kadim tarihlerdeki

geleneksel toplumları incelediğimizde sözlü kültüre³⁹ ve pratiklere dayalı bir yapının etkisi görülmektedir. Yüz yüze iletişimin olduğu, sözlerin nesnelleşmediği kültür ortamı zamanla yerini yazılı kültüre bırakır ve böylece söz somutlaşmaya başlar. Bir diğer anlamda “sözün mekâna bağlandığı” ikincil sözlü kültür ortamı temelinde sözlü kültür olsa da kelimeler bu kültür ortamında nesne halini alarak sabitlenmiştir (Ong, 2013, s.48). Tanrı’nın kelamının da kutsal kitaplara sabitlendiği bilinmektedir.

Öte yandan yazı sahibi toplumlardaki sözlü iletişim yazısı olmayan toplumlardaki sözlü iletişim ile aynı olmadığı da ifade edilmektedir. İkincisinde, sözlü gelenek, kültürel aktarımın bütün yükünü taşımak zorundadır. Okur-yazar toplumlarda ise, sözlü gelenek, kalıplaşmış fiil biçimlerinden oluşan yazınsal eylem bütünlüğünün bir parçası olmaktadır (Goody, 2009, s.128). Bu çerçevede sözlü ve yazılı kültürün⁴⁰ etkisini çalışmamız

³⁹ Sözlü kültür ses ile temellendirilir. He ne kadar ses, işaretler, beden dilleri, insan zihnin sese dönüşmeyen düşüncelerinin ve onların ortaya çıkan biçimlerinin (imge ve yazı gibi) yoğun mücadelesi ile perdelenmeye başlamışsa da sözü olan, sese ve seslenme biçimlerine yani konuşmaya dayalıdır (Köker, 2005, s.43). Sözlü ve yazılı kültür üzerine araştırma yapan araştırmacılar arasında “Homeros sorunu” olarak da anılan İlyada ve Odyssea destanlarını araştıran Milman Parry öne çıkan öncü isimler arasındadır. Takipçisi Albert B. Lord ve daha sonraki süreçte E. A. Havelock öne çıkan isimler arasında yer alır. A. B. Lord “The Singer of Tales” (1960) adlı çalışmasıyla Parry’in çalışmalarının takipçisi olmakla kalmamış aynı zamanda çalışmaları bir adım daha öteye götürerek gelişmesini sağlamıştır. Havelock ise Antik Yunan sözlü kültürünü incelemiş “Platoya Ön söz” (1963) çalışmasını yayımlayarak çalışmanın daha da gelişmesini sağlamıştır. Bu süreçten sonra da pek çok araştırmacı bu konu üzerinde durmuştur. Sözlü ve yazılı kültür üzerine araştırma yapan Walter Ong “yazı ve matbaa kavramlarının varlığının bilinmeyen, iletişimin yalnız konuşma dilinden oluştuğu kültürleri” birincil sözlü kültür ortamı olarak adlandırmaktadır (2013, s.23). Bu kültür ortamında çıraklık, dinleme ve dinleneni tekrar etme öğrenme açısından önem arz etmektedir (2013). “Sözlü kültürde insanların soyutlama kabiliyetlerinin gelişmemiş olmaması, duyumsallık noktasında kulak merkezli bir algılama mekanizmasına sahip olmaları ön plana çıkmaktadır. Sözlü kültürde kültürel aktarım ve öğrenme törensel bir atmosferde gerçekleşmektedir. (Yücel, 2017, s.8). Ong, günümüz ileri teknolojisiyle yaşantımıza giren telefon, radyo, televizyon ve diğer elektronik araçların “sözlü” nitelikleri, üretimi ve işlevi önce yazı ve metinden çıkıp sonra konuşma ne dönüştüğü için “ikincil sözlü kültür”ü oluşturduğunu ifade etmektedir (2013, s.23-24).

⁴⁰ Sözlü ve yazılı kültür üzerine araştırma yapan araştırmacılar arasında “Homeros sorunu” olarak da anılan İlyada ve Odyssea destanlarını araştıran Milman Parry öne çıkan öncü isimler arasındadır. Takipçisi Albert B. Lord ve daha sonraki süreçte E. A. Havelock öne çıkan isimler arasında yer alır. A. B. Lord “The Singer of Tales” (1960) adlı çalışmasıyla Parry’in çalışmalarının takipçisi olmakla kalmamış aynı zamanda çalışmaları bir adım daha öteye götürerek gelişmesini sağlamıştır. Havelock ise Antik Yunan sözlü kültürünü incelemiş “Platoya Ön söz” (1963) çalışmasını yayımlayarak çalışmanın daha da gelişmesini sağlamıştır. Bu süreçten sonra da pek çok araştırmacı bu konu üzerinde durmuştur. Sözlü ve yazılı kültür üzerine araştırma yapan Walter Ong “yazı ve matbaa kavramlarının

bağlamında değerlendirdiğimizde şöyle bir yapı çıkmaktadır: Kitabi halfeler dinî-tasavvufi kitapları yüksek sesle kitap okumak ya da ritüelin içeriğine göre sözlü kültür ürününü sunmak çerçevesinde icra ederler. Burada üzerinde durmak istediğimiz nokta yazılı metinler ve kutsalla olan ilişkisidir. Kitabi halfeler ölüm, mevlit gibi kutsalla, dinle ilişkisi net bir şekilde görülen ritüellerde özellikle kitaptan okumayı tercih etmektedirler⁴¹. Kitabi halfelerin metni tam ve eksiksiz okuma isteği hatta korkusu ritüellerde kitap okumalarına sebep olmaktadır. Bu durum sadece halfeler geleneği ve bu bağlamdaki inanç yapısında değil çok sayıda inanç yapısında da görülmektedir. Shils'e (2002) göre de kutsal yazılar ilahi olarak esinlendirilmiş yazılardır ve tekrarlanmaları ritüel bir faaliyettir. Yinelemenin özgüllüğü ritüelin özellikleridir. Özetler ritüelin gerekliliklerini karşılamaz. Kelimelerin tam ve eksiksiz kalıbının tekrarlanması gerekir. Bu gereklilik sadece kutsal metnin kendisi için değil, neredeyse kutsal tefsirler için de geçerlidir (s.94). Kitabi halfelerin kutsalla ilişkili olan tasavvufi şiirleri de metne bağlı olarak okumaları metinlere yükledikleri dinî "kutsallık" sebebiyle olduğunu düşündürmektedir.

Kitabi halfeler her ne kadar ikincil kültür ortamının ürünü olan kitapları okusalar da ritüel ortamında sözlü kültüre dayalı bir sosyalizasyon da söz konusudur. Bilindiği üzere birincil sözlü kültür ortamında yüz yüze söze dayalı aktarım söz konusuysa ikincil kültür ortamında yazıya dayalı aktarım gerçekleşmektedir. Birincil sözlü kültür ortamında biliyoruz ki jestler, mimikler, tonlamalar dinleyici kitlesini etkileyebilmek, yönlendirebilmek için önem arz eder. Öte yandan geleneksel toplumlarda eğitim seviyesiyle doğru orantılı olarak sözlü kültürün hakimiyet alanı yazılı kültüre oranla daha etkilidir. Harezm bölgesindeki ritüel ortamlarında her türlü eğitim seviyesinden kadın

varlığının bilinmeyen, iletişimin yalnız konuşma dilinden oluştuğu kültürleri" birincil sözlü kültür ortamı olarak adlandırmaktadır (2013, s.23). Bu kültür ortamında çıraklık, dinleme ve dinlenenin tekrar etme öğrenme açısından önem arz etmektedir (2013). "Sözlü kültürde insanların soyutlama kabiliyetlerinin gelişmemiş olmaması, duyumsallık noktasında kulak merkezli bir algılama mekanizmasına sahip olmaları ön plana çıkmaktadır. Sözlü kültürde kültürel aktarım ve öğrenme törensel bir atmosferde gerçekleşmektedir. (Yücel, 2017, s.8). Ong, günümüz ileri teknolojisiyle yaşantımıza giren telefon, radyo, televizyon ve diğer elektronik araçların "sözlü" nitelikleri, üretimi ve işlevi önce yazı ve metinden çıkıp sonra konuşma ne dönüştüğü için "ikincil sözlü kültür"ü oluşturduğunu ifade etmektedir (2013, s.23-24).

⁴¹ Çok az sayıda halfenin bazı şiirleri ezberinden icra ettiği de olmuştur. Ancak ağırlıklı olarak kitaptan okunmaktadır.

olabilmekte ancak halfelerin ritüellerini genellikle pasif bir şekilde halfeyi dinlemektedirler. Bu bize ritüel ortamında halfenin otoritesinin sunduğu gibi aynı zamanda kalıplaşmış bir ritüel modelini sunmaktadır. Halfe; ritüele hakim, aktif yönetici; dinleyici; genellikle pasif ve her zaman otoriteye saygılı pozisyonundadır.

Bilindiği üzere din görevlileri tarafından dinî irşad amacıyla yapılan konuşmalara dinî hitabet adı verilmektedir (Yılmaz, 2019, s.44). Kitabî halfeler ritüelin içeriğine göre kadınlara dinî hitabet aracılığıyla bilgi aktarmaktadırlar. Yirmi beş yıldır halfelik yapan Nazakat Halfe halfelerin en temel görevleri arasında “fetva” vermek olduğunu belirtmiştir. Günümüzde Cuma günleri erkeklerle Cuma namazlarından önce okunan hutbe metinleri Özbek Müslüman İdaresindeki yetkililer tarafından halfelere de verilmektedir. Halfeler bu konuları kadınlara aktarmaktadır. Bu hutbeler Cuma günleri değil haftanın diğer günlerinde de bir başka amaçla düzenlenen ritüelin konusu olabilmektedir (KK.52, KK.70). Kadınların camiye gitmemeleri sebebiyle vaazlar “özel alan” ev oturumlarında ve ritüellerde gerçekleşmektedir. Yakın tarihe kadar Harezmli kadınların “perşembe oturmaları” var iken bu oturumların uygun görülmemesi sebebiyle kaldırılmıştır (KK.52, KK.57, KK.68, KK.69, KK.70). Cuma günü dinî toplantılarının büyük çoğunluğunun Taşkent’te düzenlendiğini Harezm’de olmadığı ifade edilirken bazı halfeler cuma günleri sık sık olmasa da bir araya geldiklerini (KK.52, KK.70) aktarmışlardır.

Halfelerin yönettikleri ritüelerde sığınma, kutsama, af dileme, isteme gibi amaçlarla yapılan dualar da inanç ve ibadetle örülmüş ritüellerin parçasını oluşturmaktadır. Kitabî halfelerin birincil kültür ortamına dair icraları geçiş ritleri (doğum, sünnet, leçek, evlilik) kriz ve takvimsel ritlerde ağırlıklı olarak karşımıza çıkmaktadır. Halfeler, bu ritüellerin içeriğine uygun sözlü kültür ürünlerinden faydalanmaktadırlar. Bebeği beşiğe koyarlarken söylenen *elle* (ninni), kız yığınlarında söylenen *yar-yarlar*, gelin selamlamada söylenen *gelin selamlama* halfelerin icra ettiği Harezm sözlü kültür ürünlerine örnek olarak verilebilir. Halfeler, bu geleneksel sözlü kültür ürünlerinin yanı sıra sözleri kendilerine ait şiirleri de ezberlerinden okuyabilmektedirler. Alkış özelliği gösteren bu şiirler ezgili bir şekilde icra edilmektedir. Sonacan .Halfe’nin yarattığı şiir şu şekildedir:

*Ey yaranlar Musulmanlar,
Hammagam bargi yahşi gun,
Toy hanaga galgan canlar
Hammagam bargi yahşi gun*

*Ya Hazrati Adam Ata
Allahim diyman mudama,
İkki gozzim nur darmonda
Hammagam bargi yahşi gun*

*Amma hala galsa mumda
Kasalara çayni salsa
Halpalari gazal aytsa
Hammagam bargi yahşi gun*

*Sag salomat bolgiysiz
Hudam toylarda yurgisiz
Tapqangiz toya buyursin
Hammagam bargi yahşi gun (KK.69)*

İslami motiflerle bezeli şiirler ile ritüele gelenlere iyi dileklerde bulunulmakta ve kutsanmaktadır. Halfe tarafında icra edilen bu tür alkış özellikleri de barındıran şiirler özellikle kutsama/kutlama, iyi dileklerde bulunma, sığınma, isteme özelliği sergilemektedir.



Fotoğraf 8: Mahire Halfe okul öğrencilerine din ve kültür konusunda bilgi verirken

Okul öğrencilerini dinî açıdan bilgilendirmek amacıyla yetkili kişiler tarafından belirli kriterlere sahip olduğu düşünülen kitabi halfeler okullarda vaaz vermektedir. Bu vaazların içerikleri İslami çerçevede evlilik, kadınlarda olması gereken özellikler, ibadetler gibi konuları kapsamaktadır (KK.53). Türk hitabet tarihinde en eski ve başarılı vaiz yahut “sohbetçi” olarak ortaya ilk büyük Türk mutasavvıflarından Ahmed Yesevî’dir (Uzun, 2000:152). Bu noktadan yola çıkarak kitabi halfelerin icralarında Kul Hoca Ahmet’in yerini düşündüğümüzde vaaz verici özelliklerinde bu etkinin kaçınılmaz olduğunu ve takipçisi olduğunu söylememiz mümkündür.

Burada dikkat çekmek istediğimiz bir diğer nokta, çok sayıda kitabi halfenin ezberlemesi şekil özellikleri bakımından kolay olabilecek ve de sözlü halk kültür ürünü olmaları dolayısıyla halk arasında da yaygın bilinen kültür ürünlerini kimi zaman ezberden okumayı tercih etmemeleri, yazılı notları ile ritüele katılarak kitaba bakma ihtiyacı duymalarıdır. Örneğin *yar-yar*, *bavak bavak* gibi yaygın sözlü kültür ürünlerini

icra ederken defterlerine (KK, 52, KK.67, KK.68) bakıldığı görülmektedir. Bu bize Mısır bilgelik Tanrısı Theuth ile Mısır imparatoru Thomas ile diyalogunu hatırlatmaktadır. Platon “Phaidros” adlı eserinde imparator harflerin mucidi Theuth’a: “ ... harfleri kullanan kişinin ruhu tembelleşir, bundan böyle kendilerine ait olmayan harflere güvenirler ve kendilerine ait olan hafızayı unuturlar. Bundan dolayı bulduğun şey hafızanın değil hatırlamanın ilacıdır” (Platon, 2017, s.95). şeklindeki ifadesindeki gibi kitabi halfeler hatırlatmanın ilacına ihtiyaç duymaktadırlar.

Ong’un (2013) okuryazarlık üzerine dikkat çektiği hususlar arasında okuryazarlığın tamamen yayılmadığı kimi toplumlarda, okuma heveslilerini metnin sakıncalarından koruyacak bir çeşit "hoca"nın okurla metin arasında aracılık etmesi ön görülmüş olduğunu (s.113) aktarmaktadır. Keza birçok erken yazı sisteminde iletişim araçlarının rahiplerin elinde olduğunu vurgulayan Jack Goody (2011) belli metinlerin içeriğinin okuryazar olanlardan olmayanlara bildirilmesi olduğunu belirtir. Yazara göre vaazlar kendi başlarına kutsal kitabı okumayacak olan cemaate yazılı metni izah etmektedir. Okumayan bir izleyicinin önünde okuryazar olanların icrası söz konusudur. (s.214). Keza okur-yazar kültürlerdeki dinî uygulamalar, çoğunlukla kutsal kitaplara dayanırlar ve okur-yazar din adamları aracılığı ile yayılırlar (Goody, 2009, s.128). Harezmi bölgesinde kitabi halfeler ritüellerde kadınlar ve metin arasında aracılık yapan kadınlardır.

3.1.2. Kitabi Halfelerin Ritüellerde İcra Ettikleri Türler

3.1.2.1. Kitabi Halfelerin Ritüellerde İcra Ettikleri Halk Edebiyatı Türleri

Ritüellerin temel yapı unsurları arasında söz vardır. Kitabi halfelerin sözleri diğer seçilmişler (ozan-baksı, mutasavvıf, şaman) gibi Tanrı menşelidir. Söz, kutsal ile insan arasında iletişimi sağlamak, insanı kutsamak, arındırmak, şifalandırmak, korumak gibi pek çok amaç için ritüellerde kullanılmaktadır. Ritüel dünyası içerisinde söze manevi bir anlam yüklenmekte ve gündelik sözlerden farklı olarak söz söyleyen kişinin de sözün de gücü bir diğer anlamda büyüleyici ve tılsım özelliği kazanmaktadır. Çoğu zaman günlük yaşam içerisinde ne demek istediği anlaşılmayan sözcükler, kutsal kitaplar, kutsal isimler ritüel dilinin ifadeleri arasında yer almaktadır. Kitabi halfeler sözlü ve yazılı kültürden faydalanarak kendilerine has bir ritüel dili oluştururlar. Halfeler kutsal kitap Kur’an-ı Kerim’den, hadis kitaplarından icralar sundukları gibi ağırlık olarak Anonim Halk

Edebiyatı ve Tekke-Tasavvuf Halk Edebiyatı türlerinden icralar sunmaktadırlar. Halfelerin yönettiği ritüellerin yapısı oluşturan türleri yedi maddede toplayabiliriz⁴².

3.1.2.1.1. Anonim Halk Edebiyatı Türleri

3.1.2.1.1.1. Destanlar ve Termeler

Anlatma esasına dayalı türlerden biri olan destanlar, erken dönem Türk yazılı kaynakları arasında yer almaktadır. Harezm’de kadınların bulunduğu toylarda ve bir arada toplandıkları günlerde gün batımından gün doğana kadar oturdukları gazeller, destanlar, karşılıklı koşuklar söyledikleri bilinmektedir (Kiliçev, 1985, s.41). Mirzayev, Rozimbayev, Zarif gibi alanın uzmanı araştırmacıları halfelerin *Aşık Garip ve Şahsanem*, *Tahir ile Zühre*, *Kıssa-i Zebo*, *Baba Rövsan* gibi “destanları” (Mirzayev, 1988, s.16; Rozimbayev, 1986, s.272, Mirzayev, 2013, s.262) icra ettiklerini aktarmaktadır. Lakin burada aydınlatılması gereken husus halfelerin bahşılar gibi bir destan anlatıcısı olarak algılanmaması gerektiğidir. Bu bağlamda S. Kleinmicheil’in Rozimbayev’in 1980 ve 1990’larda yaptığı bilimsel çalışmalarını değerlendirirken halfesinin destan ilişkisine dair tespitleri dikkate değerdir. Rozimbayev’in çalışmalarında Ahmet Yesevî’ye atfedilen bazı metinlerin de destan olarak adlandırıldığını ve ayrıca halfesinin repertuarı hakkında bilgi veren bazı çalışmalarından bilgi edinmek isteyen araştırmacıların halfeyi epik anlatıcı olarak anlayabileceğini ve bunun da hiçbir şekilde gerçeği yansıtmadığını ifade eder. Halfesinin sınıflandırılmasında ise günlük yaşamda destan okuyan destancı halfelerin ayrı bir gruba ayrılmasını gözlenmediğini vurgular. Araştırmacı, Rozimbayev’in 1992 yılında Ürgenç Devlet Üniversitesinde verdiği bir konferansta ise halfesinin kıraathan ya da kıssahan olarak da adlandırılabilirliğini ifade ettiğini de belirtir (Kleinmichel, 2000, s.14).

Kitabi halfelerin destan icralarını günümüz bağlamında değerlendirdiğimizde halfeler *Aşık Garip ve Şahsanem*, *Leyle ile Mecnun* gibi destanları ritüellerde, kadınlar arasında gerçekleşen oturmalarda okumadıkları tespit edilmiştir. Hatta Aybibi Halfesinin, Züleyha Halfesinin, Mahire Halfesinin, Azize Halfesinin, Zulfiye Halfesinin, Şükürcan Halfesinin, Şirincan Halfesinin, Gülera Halfesinin, Bikecan Halfesinin, Nurpaşa Halfesinin, Cemile Halfesinin ve Meser Halfesinin gibi

42 Halfeler bazen ritüellerde atasözü gibi türlerden de faydalanabilir ama halfelerin yönettikleri ritüellerin temel yapısını bu türler oluşturmadığı için bir alt başlıkta incelememiş bulunmaktayız.

derleme yaptığım çok sayıda kitabi halfe “Halfe destan okumaz” demiştir. Hatta “Halfeliği bahşılıkla karıştırma” diyenler de olmuştur. Ancak bu noktada özellikle üzerinde durmak istediğimiz husus Özbek dinî yetkililerinin halfelerin icra ettiği destanlara bakışıdır. Özbek yetkililer kitabi halfelerin ritüellerde “destan” okumasına ruhsat vermemektedir. Bu durumun ritüellere etkisi daha eski zamana dayanmaktadır. S. Kleinmichel’in (2000) bağımsızlıktan sonra yaptığı çalışmasında halfelerin destan okumalarına ilişkin tespiti de bu noktada dikkate değerdir. Araştırmacı, halfelerin aldığı eğitimden örnek verirken halfelerin destan okumaması konusunda mollaların ciddi tavsiyelerde bulunduğunu aktarmaktadır (s.77). Aynı zamanda çoğunlukla büyük aile fertlerinden eğitim alan “dindar” halfelerin destanlarla hiç ilgilenmediği hatta onlardan bahsetmeyi bile ret ettiklerini ifade eder (s.95).

Görüldüğü üzere dini bakış açısına göre ritüeller destan icrasından uzaklaştırılmak istenmektedir. Özbekistan Müslümanlar İdaresi denetimi altında yayımlanan kitapların okutulması “hurafelerden” halkın uzaklaştırılmak istenmesi kitaba bağlı bir dindarlığın ve bu çerçevede ritlerin uygulanmasını ve yaygınlaştırılması etkisi kadınlar arasında destan okuma geleneğini etkilemektedir.

Ayrıca ritüellerde destan okunmaması sebepleri üzerine farklı görüşler de vardır. Örneğin Sonacan Halfe günümüzde toylarda destan okunmamasının sebebini kısalan ritüel süresiyle açıklamıştır. Kısalan ritüel süresinin de etkili olabileceği gibi ritüel haricinde kadınların toplandığı ortamlarda da destan okunmamasını kadınların destan dinlemeye olan isteklerinin azalmasının etkisi de söz konusudur. Yani destan okuma geleneğinin bölgede zayıflaması hatta yok olmasının pek çok sebebi vardır.

Kitabi halfenin arşivinde bulunan kendi el yazısıyla kaydettiği ve arşivinde bulunan bizimle paylaştığı Baba Rövsan destanından bir kesit vermek gerekirse anlatı şu şekildedir:

Ul yarattı ama bile saglarnı
Gedadurman oşal şahdın tilermen
Üç yüz ming yıl yığlap tilde sanası
Dargahında bağışlandı günası
Cümle paygambarnı ata anası
Adam bile ul havadın tilermen

Mekkeni bünyadın imarat etgan
Qadır Egan uni başarat etgan
Bendelerge özi himayet etgan
Ul Halili basafadın tilermen
Temaşa qılğalı közüm yaşığa
Kafirni yarattı tegre daşığa
Daraht içre arra keldi başığa
Oşal ruhu zikriyadın tilermen
Yahuda ilkidin çıksam selamet
Bir aziz başımga neçe melamet⁴³
Çah içinde tapgan qurbu saadet
Yusuf bilen Zulayhadın tilermen
Ummat üçün közdin uçurdı habın⁴⁴
Saçarlar har zaman durru nayabın
Açarlar mahşerde şefaät babın
Ul Muhammed Mustafadın tilermen
Düldül minip zülfikari belinde
Melaikler turur sagu solında
Havzı Kevser suyn körsem qolında
Rovşan aytur, Murtazadın tilermen
Alqıssa, andın song Baba Rovşan mascidga barıp yıglap selam berdi, içkerige
kirdi. Onhazret sallallohu aleyhi vassallamga qarab bir söz degeni:
Sadagang bolay ikki alem serveri
Garıplarga lutfu inayet bar mu?

Ancak ifade ettiğimiz bu ve bu gibi destanlar günümüzde icra edilmemektedir. Aynı zamanda tespitimiz o ki günümüzde destan içerisinde sıyrılan manzum bir parça sözlü kültür yoluyla aktarılarak “kına yakar”, “gelin selamlama” gibi ritüellerde parça

⁴³ Serzeniş, azarlama

⁴⁴ Uyku

olarak söylenmektedir. Örneğin Aslı ve Karam Destanından *Yazdir Atahanım Duymalaringni* adlı parça halfeler tarafından beş kıta olarak özellikle gelin selamlama ritüellerinde söylenir:

Alladan istedim, tuşding qolima
Yazdir, atahanım duymalaringni,
Heç hata galmasin saning könglinga,
Yazdir, atahanım duymalaringni,
Arkalab özing çeş duymalaringni (Yusupov,2021, s.88-89)

Genellikle dinleyicilerin ve halfelerin parçanın hangi destanın manzum kısmı olduğu hakkında bilgisi yoktur. Kitabi halfelerin bahşı gibi destan anlatmak, hangi parçanın hangi destana ait olduğunu bilmek başlıca görevi değildir. Geçmiş yıllarda ritüellerde ya da oturmalarda tasavvufi şiirler, koşuklar gibi destan da okudukları bilinmektedir. Burada altını çizmeliyiz ki Rozimbayev, Zarif gibi araştırmacılar sazende halfeler arasında özellikle Hanım Suvçi, Acize, Anaş halfenin repertuvarında destanların yer aldığını aktarmaktadırlar. Lakin günümüzde sazende halfelerin repertuvarlarında da birkaç terme dışında icra edilen destan yoktur. Hatta sazende halfeler de halfelerin destan anlatmadığını bahşı gibi olmadığını vurgulamışlardır. Tüm bu verilerden yola çıkarak diyebiliriz ki halfeler bahşılardan kadın versiyonu değildir. Bir epik destan anlatıcısı gibi halfeleri düşünmemek gerekmektedir. Destan, halfelerin icra ettiği çeşitli türlerden sadece biri olmuştur. Günümüzde her iki tip halfe de bir bütün olarak destan okumaz ya da anlatmaz. Özellikle bazı ritüellerin simgesi haline gelen termeleri günümüzde icra etmektedirler. Lakin bunların sayısı da birkaç parçayı geçmemektedir.

3.1.2.1.1.2. Alkışlar- Dualar

Ritüel, sembolik dünyevi eylem ve söylemler üzerinden, kutsi ve Tanrısal olana ulaşmaya yönelik bütün eylem ve söylemleri kapsadığından, ritüellerde kutsala ulaşmanın doğaüstü güçlerle ve Tanrıyla iletişime geçmenin başlıca araçlarından biri olarak alkışlar hem ritüelin ana türüdür hem de ritüeldeki kendisi dışında kalan bütün eylem ve söylem biçimleriyle ilişki içerisinde (Keskin, 2020, s.95). Ritüellerin bu eylem ve söylem yapısı içerisinde alkışlar ve dualar ritüelin temel kurucu unsurları arasında yer almaktadır.

Şarkı söyleme ve konuşma arasında konumlandığı duaların dünyanın her

tarafında öneme sahip olduğunu dikkat çekmektedir (Bloch, 2014, s.61). Dualar her türlü ritüelin temel yapısında bulunan söz unsurlarıdır. Dualar; amaçlarına, işlevlerine, muhtevasına, bireysel ya da toplu olarak yapılmasına ve duayı yapan icracı tipine göre farklı şekillerde yapılabilmektedir. Kitabi halfelerin yönettikleri tüm ritüellerin yapısında dualar, alkışlar yer almaktadır. Duaların muhtevasının uhrevi ya da dünyevi olması ritüelin amacına ve işlevine göre değişiklik göstermektedir. Örneğin; kitabi halfelerin düğün ve bebek etrafındaki ritüellerde icra ettikleri dualar dünyevi özellik gösterirken ölüm ve mevlit ile ilgili ritüeller genellikle uhrevi özellik sergilemektedir.

Halfeler, geçiş ritüellerinden başta doğum, evlenme ve ölüm olmak üzere yaşamın her alanında kutlama, kutsama, arındırma, şifa verme, kriz yok etme ya da azaltma, kaosu kozmosa çevirme gibi amaçlarla düzenlenen ritüellerde dua etmektedir. Halfeler tıpkı şaman inanç sisteminde şamanın ritüellerde icra ettiği ritüel sözler gibi sözün gücü ve büyüünden faydalanarak irticalen de icralar sunmaktadır. Ancak dualar- şarkılar “karmaşa, anlaşılması güç” ifade değildirler. Bu sebepten dolayı şaman alkışlarından farklı özellikler de sergilemektedir. Halfelerin duaları, alkışları genellikle Türkçe dua şeklinde yapılmakta ancak İslami ifadeler de yer almaktadır. Dua sırasında herhangi bir müzik aleti kullanmamaktadırlar.

Dualar kutsama, kutlama, yeni bir eşikten geçerken koruma, Allah’tan af dileme, şefaet, şükür gibi çeşitli işlevsel amaçlara göre yapılmaktadır. Evrensel bir ritüel sözel/söylem ifadesi olan dualar, Türk inanç sistemi, kültürü ve etnolojisine uygun bir yapılanma göstermekte ve Tanrı ile doğrudan bir iletişime geçildiği gibi şaman, halfe gibi kutsal ve birey arasında arabuluculuk yapan inanç temsilcilerinin vasıtasıyla da yapılabilmektedir. Halfeler icra ettikleri tüm ritüellerde mutlaka dua ederler. Harezm bölgesinde halfeler kutsal ile birey arasında arabuluculuk görevi de yapmakta, kadınlar ritüellerde halfeden dua istemekteler ve karşılığında halfeye hediye vermektedirler. Örneğin katılmış olduğum bir kırk ritüelinde kadınlar kısa süre ritüele katılıp hemen ayrılmakta sürekli değişim yaşanmaktadır. Bir ya da iki tasavvufi şiiri dinleyip hemen ardından kendileri için halfeden dua istemekteler ve karşılığında hediye verip ritüelden ayrılmaktadırlar. Ritüelin başından sonuna kadarki süreçte yalnız yakın akrabaları kalmaktadır.

Dualar bazen bir sureden bir parça alınmakta lakin ana yapısı itibariyle Türkçe sözlerden oluşmaktadırdır. rneği Sonacan Halfe'nin icra ettiği dua şu şekildedir:

Amin

*Elhamdllahi Rabbil Alemin,
Yaratgan Allaha hamdu salamlar bolsin.
Turkiyadan gelgan qizimiz Esra Hanim,
Ozbekistanimiza gelip Harezmi diyarina gelip,
İlim yolunda zahmet çekip yripen,
Marifat yolunda, iki alem serveri paygambar,
Hz. Muhammed S.A.V. soriptilar,
Rasullah sizi nerada tapsak boladi
şunda cevap beriptile,
Meni ahtasaniz alimlar arasinda ahtarin.
İlahi Amin!
Esra qizimiz ilim yolunda zahmet çekip,
Marifet yolinga bel baglagan Hudaim,
Allahu Taala işlerinde revaşlık bersin,
Bahtı saadet bersin.
Muradına hasıl, hacetine reva, mşkilini ansad,
Hayırlarını hayır kılsın.
İlahim Allahu Taala bu qizimize ikki dünya saadatını bersin,
Aileli baht saadat emra bolsin,
Kum tşse altın bolsin, Hudaim.
İlim yolundaki mihnetleri zafarlara muhafikkiyat bilenip,
Yana yahşı kunlarda Hudaim Hudavendigar
Kollap kuvvatlap otirmek müyesser etsin (KK.69).*

Görüldüğü zere Türkçe olarak dua edilmekte ve dua kutsal g Müslüman aleminin yaratıcısı ulu Allah'ın adı zikredilmekte ve Hz. Muhammed de duada ismi geçen peygamberdir. Harezmi bölgesinde halfelerin icra ettikleri dualar icracının bilgi birikimine göre değişebilmekte ancak ana hatlarıyla böyle bir yapıya sahiptir.

3.1.2.1.1.3. Koşuklar

Sözün nasıl ki kendine has büyümlü bir yapısı varsa ritüellerde müziğin de büyümlü, etkileyici gücü vardır ve bu gücün kutsaldan alındığına inanılmaktadır. Ritüellerde davul, def gibi müzik aleti ve/veya ezgili, ritmik okuma icraları yapılarak kutsal ile iletişim sağlanmaktadır. Müzik aleti kullanmak ya da çıplak sesle icra yapmak inanç sistemlerinin paradigmalarına göre belirlenmektedir.

İnsanlık tarihi boyunca çok sayıda inanç sisteminde ezgili, ritimli bir biçimde kutsal metinleri okuma biçimini benimsenmiştir. Bu okuma stili ise genellikle rahip, şaman gibi inanç liderleri tarafından yapılmaktadır. Halfelerin icralarında da ezgili okuyuş ön plana çıkar. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi pek çok araştırmacı kitabı halfelerin ritimli bir biçimde metin okumalarını Zerdüştilik inancının kutsal kitabı Avesta Gahlarını okuyan rahiplere benzetmektedirler. Ancak sadece Zerdüştilik inancında değil yeryüzündeki çok sayıdaki inanç sisteminde ritmik okuyuş benimsenmiştir. Öyle ki tasavvuf ekollerinin pek çoğunun icralarında hikmetler, şiirler düz bir okuma şeklinde değil ritmik bir şekilde icra edilmektedir. Halfeler ritüellerde büyük oranda tasavvufi eseleri icra etmektedir. Dolayısıyla halfelerin okuma stilini tek bir inanç sistemine bağlanılmaması gerektiğini düşünmekteyiz.

Bazı inanç sistemlerinde inanç önderleri şarkıcı olarak da ifade edilmiştir. Örneğin Din Ansiklopedisi'nde (2023) Navajo kabilelerinde rahiplerin şarkıcı olduğu bilgisi yer almaktadır. Halfe kavramı da koşuk, yalla⁴⁵, aşule⁴⁶ ve terme söyleyen kadın icracıları kapsayan bir kavramdır. Kitabı halfeler her ne kadar dinî ya da ölüm etrafında oluşan ritüellerle ön plana çıksa da ileride örnekler sunacağımız gibi ritüellede koşuk, terme gibi türleri de icra etmektedirler. Özellikle ritüellerde Türk boyları arasında yaygın olan *yar-yar*⁴⁷lar, geleneksel Harezmi şifahi kültür ürünleri ve de sazende halfelerin ustalarından olan Acize'nin koşuklarına ritüellerde yer vermektedirler.

Halfelerin icra ettiği koşuklar Allaberganova (2021) tarafından iki grupta toplanmıştır:

⁴⁵ Hafif ve şuh koşuk (Filiz, 2000, s.6)

⁴⁶ Lirik tarzda icra edilen şarkı

⁴⁷ Eski Türk boylarının düğün merasimlerinde kendine özgü bir havayla bazen karşılıklı bazen tek başına söylenen türküler (Kaya,2007, s.777)

1. Yar-yarlar
2. Gelin selam ve mübarekler (s.52).

Araştırmacı, halfelerin repertuvarlarındaki koşukları muhtevalarına göre ise:

1. Aşk-muhabbet koşukları
2. Mehnat koşukları
3. Tarihi koşuklar (s.41).

tasnif yapmıştır. Oysa halfeler yaşamın her alanına dair koşuklar söyledikleri görülmektedir. Dolayısıyla muhtevalarına göre tasnif yapmak daha ayrıntılı olarak üzerinde çalışılması gereken bir konudur. Kitabı halfeler özellikle doğum, düğün, sünnet, leçek, müchel, Nevruz gibi ritüellerde muhtevası ritüellere göre değişebilen koşuklar icra ettikleri gibi *Mübareklar* ve *Hoş Galdingizlar* gibi her ritüelin başında ve sonunda icra edilen koşuklar da icra etmektedirler. *Mübareklar* koşuğu aynı zamanda ölünün yıl aşında bir daha o hanede ölüm olmaması amacıyla da halfeler tarafından icra edilmektedir.

Saadetcan Halfe'nin çok sayıda ritüel çeşidinde icra ettiği bir koşuğun sözleri ise şu şekildedir:

*Toyhanaga kelgan canlar,
Allah kıldı köp ehsanlar,
Canım sizga canım sizga .
Korişhali yahşi kunda,
Qollagay şahi zinda,
Hammamız İslam dininda,
Canım sizga canım sizga. (KK.68)*

Görüldüğü gibi koşukta sekizli hece ölçüsü ile yazılmış ve İslami literatürden faydalanılmış eser icra etmiştir.

Türklerin yüzyıllardır sosyal hayatını süsleyen, İslâmî motiflerle bezenen düğün, kendi dışında birçok geleneğin daha ortaya çıkmasını sağlamış, Türk edebiyatına, şiirine, sanatına konu olmuştur (Yakıcı,1992, s. 31). Harezm bölgesinde de düğün geleneğine has çok sayıda koşuk yaratılmış, halfeler de repertuvarlarında bu koşuklara yer vermiş ve düğün ritüellerinde icra etmişlerdir. Ritüellerde dünürler geldiğinde söylenen dünür

koşukları, gelin düşer ritüelinde icra edilen koşuklar evlilik etrafında halfelerin icra ettiği koşuklara örnek teşkil etmektedir.

Halfeler sadece Harezmi anonim sözlü kültür ürünlerine ait koşukları değil kendileri de şiirler yazarak besteledikleri koşukları da ritüellerde icra etmektedirler. Kitabî halfeler arasında sayıca az olsa da yaratıcı halfeler de vardır. Ziyne Halfe, Züleyha Halfe, Sonacan Halfe gibi halfeler kendileri de şiirler yazmaktadır. Genellikle şiirlerde 8'li ya da 11'li hece ölçüsü tercih edilmektedir. Sözler ağıdalı bir dilde değil sade Özbek ve Harezmi Türkçesi ile yazılmıştır.

3.1.2.1.1.4. Ninniler

Türk halk şiiri türlerinden biri olan ninniler⁴⁸ bebeği uyutmak, rahatlatmak vb. amaçlar güdülerek icra edilen türdür. Sözlü kültür ürünlerinden olan ninniler Harezmi bölgesinde bebek etrafında düzenlenen ritüellerde halfeler tarafından icra edilmektedir. Bebeği beşiğe koyma ritinde ve beşik ritüelinde halfeler ninniler icra etmektedirler. Örneğin beşiğe koyma ritinde icra edilen Özbek sahasında elle olarak adlandırılan ninni türü şu şekildedir:

Alla balam, alla ya,

Uhlap kal alla ya,

Canim balam,

Uhlap kal alla ya ,

San manim quzimsan,

Uhlap kal alla ya,

Alla balam, alla ya,

Gozzini yumgıl conim balam,

Uhlap kal alla ya,

Alla ya. (KK.68)

Görüldüğü üzere halfenin icra ettiği ninnide bebeğin uyuması arzu edilmektedir. Ancak sözün gücünden faydalanarak ninniler çoğu zaman alkış özelliği de

⁴⁸ Harezmi bölgesinde ninniler koşuk olarak adlandırılrsa da (Kurbanova, 1998, s.54) biz çalışmamızda ayrı bir başlık altında ninni konusunu maddelemeyi uygun gördük.

sergilemektedir⁴⁹. Ancak bebek etrafında düzenlenen her ritüelde mutlaka ninnin icra edilmesi gereken bir tür olmadığını da belirtmek isteriz.

Kitabi halfelerin yönettiği bir başka ritüel çeşidi olan ölüm ritüellerinde de “elle” yani ninni olarak isimlendirilen şiir icra edilmektedir. Yaşamını yitirmiş bireylerin cenazesinin başında kitabi halfe tarafından elle olarak adlandırılan Hoca Ahmet Yesevi’nin yaşnamesi okunmaktadır⁵⁰ Bireyin ninniyle başlayan yaşam öyküsü yine ninniyle sonlanmaktadır.

3.1.2.1.1.5. Ağıtlar

Bireysel ya da toplumu ilgilendiren ölüm, felaket gibi yaşanan olaylar karşısında duygu ve düşünceleri aktarmak adına söylenen manzum şiirler ağıt olarak adlandırılmaktadır. “Ağıtlar, tıpkı dua, beddua, dilekler ve öğütler gibi insanların bir arada yaşamaya başladığı ilk devirlerden itibaren var olan sözlü ürünlerdir ve ortak özelliklerinden biridir” (Kaya, 1999, s.244). İnsanların duygularını, feryadlarının manzum şekilde ifade ettikleri bir tür olan ağıtlar, geçmiş yıllarda ölünün ardından Kur’an-ı Kerim okumak kadar gerekli olduğuna inanılmıştır (Görkem, 2001, s.92).

Harezm bölgesinde insanların yaşadığı üzücü olayların ardından ağıt yakmaları yakın tarihe kadar yaygın olarak görülmüştür. Yakın tarihlere kadar halfelerin icra ettikleri türler arasında da ağıt olduğu bilinmektedir (KK.15, KK.31, KK.68). Harezm halkı arasında vefat eden kişilere ağıt yakıldığı gibi Kerbela olayına ithafen yazılan mersiyeler de icra edilmiştir. Lakin günümüzde Harezm bölgesinde İslamiyet’te ağıtın doğru bulunmaması sebebiyle ağıt yakılması engelenmeye çalışılmaktadır. Halfeler kendileri ağıt yakmadıkları gibi ağıt yakılmasını da istememektedirler. Derlemelerim sırasında katılmış olduğum ölüm etrafındaki ritüellerde halfeler yüksek sesle ağlanmasını, ağıt yakılmasını sonlandırmaya çalışmaktadırlar. Bu bağlamda hadisler söyleyerek ikazda bulunmaktadırlar. Dolayısıyla Harezm bölgesinde ağıt geleneği zayıflamış daha doğrusu zayıflatılmaya mecbur bırakılmış bir gelenektir.

⁴⁹ Çalışmamızın beşik ritüeli kısmında örnek mevcuttur.

⁵⁰ Çalışmamızın ölüm ile ilgili ritüel kısmında “elle”ye örnek vardır.

3.1.2.1.2. Tekke -Tasavvuf Edebiyatı Türleri

3.1.2.1.2.1. Tasavvufi Şiirler

Kökleri kadim tarihlere dayanan halfe geleneğinin günümüzdeki icra şekline baktığımızda geleneği etkileyen ve şekillendiren inanç sisteminin İslamiyet ve tasavvuf olduğu görülmektedir. Pek çok tasavvufi inancın Orta Asya topraklarında doğması hiç şüphesiz bu geleneğin gelişimini ve şekillenmesini de etkilemiştir. Çalışmamızın Birinci Bölümünde de ele aldığımız gibi Orta Asya ve İslam alemini etkileyen Yesevîlik, Kübrevîlik ve Nakşibendîlik bu topraklarda doğmuş ve etkili olmuştur. Bağdat'ta doğan ve daha sonra Orta Asya'ya yayınlan Kadirîlik inancını da bu topraklarda görebilmekteyiz. Bu tasavvufi ekollerin Orta Asya'da ve Orta Asya dışında yayılmasında ve aktarılmasında ise müritlerin etkisi büyüktür. Özellikle de Hoca Ahmet Yesevî'ye ait olduğu düşünülen hikmetler, Yesevî'nin müritler tarafından sözlü ve yazılı kaynaklar vasıtasıyla aktarıldıkları ve tasavvufi ahlak anlayışının yayılmasında müritlerin etkili olduğu bilinmektedir. Hoca Ahmet Yesevî'nin hikmetlerinin Türk dünyasında ve Türk dünyası ortak edebiyatında büyük bir yere sahip olmasında hikmetleri icra eden ve aktaran kişilerin payı göz ardı edilemez.

Orta Asya'nın kadın icracıları halfeler de bu geleneğin etkeni ve edilgeni olarak karşımıza çıkmaktadır. Halfelerin özellikle ölüm ile ilgili ritüellerinde icra ettikleri metinlerin başında hikmetler gelmektedir. Hoca Ahmet Yesevî'nin hikmetleri günümüzde canlı bir şekilde gelenek içerisinde icra edilmektedir. Ritüel dili olarak ifade edebileceğimiz ritmik bir okuma şekli ile ezgili olarak hikmetler ve bu bağlamdaki tasavvufi şiirler kitabi halfeler tarafından okunmaktadır. Halfelerin ritüellerde okudukları bu üslup "halfe yolunda okuyuş" tur.

Halfe kadınlar, ritüele uygun geleneksel okunması gereken dinî-tasavvufi eserler ile ritüele iştirak eden katılımcıların kendilerinden okumasını talep edeceklerini düşündükleri dinî-tasavvufi eserleri yanlarında getirirler ve ritüellerde okurlar. Kitabi halfelerin okudukları eserler arasında özellikle Hoca Ahmet Yesevî'nin hikmetlerinin yer aldığı kitaplar, Süleyman Bakırgani'nin, Meşreb'in ve Mahtumkulu'nun şiirlerinin yer aldığı eserler bulunmaktadır. Halfeler, eserlerin basılı hallerini okudukları gibi aynı zamanda kendi el yazıları ile kopyaladıkları metinleri de okumaktadırlar. Kitabi halfelerin kopyaladıkları metinler, halfeler arasında yayılmakta ve orijinal kaynaklar hakkında ise

halfelerin bilgileri ya da kaynağa dair notları bulunmadıkları tespit edilmiştir. Halfeler kitabın künyesinden ziyade şairin ismini bilmektedirler. Örneğin Hazaraspli Anabibi Saibova Hoca Ahmet Yesevi'nin hikmetini ezgili bir şekilde icra etmiştir:

*Bî-şek biling bu dünya barça ildın ötera
İnanmagıl mâlinga bir kün koldın ketara.
Ata-ana karındaş kayan ketti fikir kıl
Tört ayaglıg çûbın at bir kün senge yetera.
Dünyâ üçün gam yeme Hakkdın özgeni deme
Kişi mâlını yeme Sırât üzre tutara.
Ehl ü ayâl karındaş heç kim bolmaydır yoldaş
Merdâne bol garib baş ömring yel dek ötera.
Kul Hoja Ahmed tâat kıl ömr,ng bilmem niçe yıl
Asling bilseng âb u gil yene gilge ketera (KK.73)*

3.1.2.1.2.2. Kıssalar

Edebi bir tür olan kıssa, kainatın yaratılışıyla eş değer olduğu ileri sürülmektedir. Zira Kıssa-i Enbiyalarda ele alınan ilk konu arşın, göğün, ayın, güneşin, yerin yaratılışı yer almaktadır. Aynı zamanda kıssalar insanlık tarihidir de. Çünkü ilk insan Hz. Adem'den son peygamber Hz. Muhammed'e kadar anlatılan peygamberler tarihi de insanlığını tarihidir (Karataş, 2013, s.117). Kıssalar insanların ibret almaları ve hidayete ulaşmaları için amacı güden zaman ve mekândan münezzeh peygamberler ve kavimleri ya da geçmiş toplulukları konu alan türdür (Demir, 2015, s.69).

Özbek sahasında genellikle şehirlerde ve çevre yerleşim yerlerinde davet edildikleri, ev, kahvehane gibi mekânlarda okuma yazması olmayan halka destan anlatan ve sesli kitap okuyan kıssahan adı verilen kişiler vardır (Jirmunskiy, Zarifov, 1947, s.28). yazılı metinlerin yayılmasında önemli yer arz eden bu anlatıcılar (Fedakâr, 2003, s.48) müzik aleti kullanmadan sergiledikleri icralarıyla halfelerle ortaklık göstermektedir ve günümüzde kitabi halfeler kıssa icra etmektedirler.

Kıssahanların kitaptan destan okumaları sebebiyle halfelerin kıssahanların kadın versiyonu olduğu ifade edilmektedir. Ancak halfeler, "bütünüyle dünyalık konuları ele alan eserleri terennüm ederlerken", kıssahanların dinî konulu eserleri de terennüm

ettiklerinin görüldüğü bunun dışında halfe ve kıssahanların okudukları ya da anlattıkları destanların aynı oldukları ileri sürülür (Aça, 2002, s.85).

Jumaniyazov (2002) ise Harezmi’de halfe sözünün iki anlama geldiğini ifade ederken halfenin musibetlerde ve onunla alakalı merasimlerde başta peygamberler olmak üzere bunlarla ve dinle ilgili kadınlara kıssa anlatan kadın olarak tanımlanmaktadır (s.71). Halfelerin icra ettikleri türler arasında kıssalar vardır. Kıssalar genellikle ölüm ve mevlit ritüellerinde okunmakta ya da anlatılmaktadır. Halfeler yaygın olarak tasavvufi bir şiiri okuduktan sonra konuyu, dinî bir kıssa ile örnekleme, açıklama tekniğine gitmekte ve çoğunlukla şiirlerin pekiştiricisi olarak kıssalardan faydalanmaktadır. Kimi zaman ise bir kıssa okunduktan sonra içerisinde geçen bir başka motifle ilgili de kıssa okunarak iç içe geçmiş anlatım yapılması tercih edilebilmektedir. Halfeler okuduğu hikmetlerden bağımsız kıssalar da okumayı tercih edebilmekte böylece ritüelin içeriğini seyrini de değiştirebilmektedirler. Harezmi bölgesinde, peygamberler, evliyalar, sahabeler vb. hakkında kıssalar, halfeler tarafından ritüeller okunmakta ve anlatılmaktadır. Kitabî halfeler kadınları özellikle “doğru yola”, ilahî yola iletmek, İslamiyet’e uygun bir hayat sürmeleri için bilgi aktarmak, iyi bir Müslüman, iyi bir eş, iyi bir evlat, iyi bir komşu vb. olmaları için nasihat verme özellikleri ile ön plana çıkmaktadır. Dolayısıyla ritüellerde okudukları metinler dinî özellikler taşımaktadır. Nigara Halfe peygamberlerden, evliyalardan okuduklarını ve onların yaşamlarının halka örnek olmasını istediklerini ifade etmiştir. Şeytanın ise kötü olduğu hakkında kıssalar okuyan ve ona uymamaları konusunda nasihat veren Nigara Halfe’nin icra ettiği kıssa şu şekildedir:

Bizdan biar kimsa sorasa agar Musulman deya javab beramiz. Asliga aziz dunyaga kelib Islamdan otib ketamiz on sakkiz ming alamni yaratgan Allah turg‘azib quydi, yerni muallaq baysundirib quyash- oyu havani çirayli qilib yaratdi. Adam ata Havvani songra buyurdi farishtalarga bir umr jannatdan bedi badarg‘a şunda ham Allahga qilmasdan ta‘zim sorardi Allahdan faqat bir izn bandang tufayli şaytan bolibman endi bir umrga bandanga bolayin duşman. Arab alay bandangni tort tamanini yemirib tashlab uni qalbi iymanini yuraman uni yuraginda qaninda korarman yurarmikan sening yaki mening yolimda. Adamga aql berdi yaratgan Allah... (KK.66)

Kıssalar kitaptan ya da halfeye ait defterden okunabileceği gibi halfenin ezberinde bulunan kıssalar da anlatılmaktadır. Nigara halfesi bu kıssayı el yazısıyla yazdığı defterinden okumuştur.

“Destanlar ve termeler” başlığında yer verdiğimiz gibi halfelerin icralarında günümüzde destan yer almamaktadır. Halfelerin ritüellerdeki gayelerinin başında İslami yaşama uygun bir hayat tarzını kadınlara benimsetmek yer almaktadır. Dolayısıyla icralardaki kıssalar bu bağlama uygun seçilmektedir.

3.1.2.1.2.3. Mevritler

Bazı günler, geceler, aylar diğer zaman dilimlerinden kutsallık atfedilmesi sebebiyle ayrılır. Müslüman alemi için özellikle Tanrı'nın Kur'an Kerim vasıtasıyla işaret ettiği kutsal zaman dilimleri ve peygamberin hadislerde ifade ettiği “mübarek” zaman dilimleri kutsallığın belirlenmesinde kaynak olarak görülmektedir. Cuma günü, arife günü, bayram günleri, Mevlid, Regaib, Miraç ve Kadir gecesi, Recep, Şaban, Ramazan ayı ve Haram aylar (Zilkâde, Zilhicce, Muharrem ve Recep) Müslüman aleminin kutsal kabul ettiği zaman dilimlerine örnek olarak verilebilir. Kutsallık atfedilen bu zaman dilimlerinde yapılan ibadetlerin diğer zaman dilimlerinde yapılan ibadetlerden daha üstün daha hayırlı olduğuna inanılmaktadır. Bu sebepten dolayı kutsal zamana özel ritüeller düzenlenir.

Harezm bölgesinde İslamiyet yayılmaya⁵¹ başladıktan sonra zamanla bölgenin hakim dini İslamiyet olmuştur. Kitabî halfelerin yönettikleri ritüellerde İslami inanç ile şekillenmektedir. Kitabî halfelerin yönettikleri ritüellerin bir çoğu Müslüman aleminin mübarek kutsal zaman dilimlerinde gerçekleşmektedir. Harezm bölgesinde Hz. Muhammed'in doğduğu ay olan Rebiülevvel ayı boyunca halfeler mevlit ritüellerini⁵² yönetirler. Mevlit ritüellerinde Ca'fer b. Hasan el-Berzencî'nin *Barzanji Mevlidi* (el-‘İkdü'l-cevher'i 'Mevlidü'n-nebî'). ya da *Mevludi Şerif Türkiy* adlı eseri okumaktadırlar. Özbekistan *Mevlit Kitabı* adı altında çok sayıda kitap yayımlanmıştır. Örneğin A.

⁵¹ VIII. yüzyılda Arap fethinden sonra İslam dinine dayalı devlet yönetimi yayılmaya başlamış ancak İslamiyet'in Harezm'de yayılması daha sonra Türkmen dervişler sayesinde olmuştur (Kitapçı, 2008, s.150-158).

⁵² Ritüelin içeriğine dair bilgi için “takvimsel ritüeller” alt başlığına bkz.

Tursunov ve İ. Nurullah tarafından yayımlanan eserde Hz. Muhammed'in doğum ayı, Salavat demenin faydaları, Mevlit okumanın faziletleri Arapça- Kiril okuma ve Özbekçe çeviri (2021) yer almaktadır. Nat-ı Nabiy bölümünden bir parça şu şekildedir:

*Ol Muhammadkim Rasullahdur,
Sarvari cumla gadovu şöhdur.*

*Andalibi gulşanı "lavlok"ul,
Kurb daryasida durri pak ul.*

*Mazhari barça haloyik nurdur,
Mabdai cumla hakayik nurdur.*

*Mahrami hilvatsaroyi "Tof- ho",
Boryabi borgahi kubriye.*

*Anbiyalar sarvari, mahbubi hak,
Anbiyalar rahbari, margubi hak.*

*Şohbozi kudcı kurbat oşıyan,
Bulbuli gulzori bogi lomakon.*

*İkki alamming çarogı-zotidur,
Zoti avsofi- huda oyatidur.*

*** (Tursunov, 2021, s.117).

Mevlit ritüellerin bir diğer özelliği Salavat okumaktır. Salavat etmenin; bir salavat için on sevap almak, bir salavata on günah silmek, duaların kabulü, günahları bağışlamak, kıyamet günün dehşetini kurtulmak, Allah'ın nimetlerine kavuşmak, cennete götürmek gibi faydaları olduğuna Salavatın namazın sonunda, dua esnasında, gece uyandığında, Cuma günü, kızgın olduğunda, af dileğinde, zorda kaldığında, yemeğin başında ve sonunda okunması gerektiğine (Tursunov, 2021, s.41-44) inanılmaktadır. Mevlit ritüeli

içerisinde bol bol Salavat okunduğu tüm kitabi halfe kaynak kişiler tarafından zikredilmiştir.

Harezm bölgesindeki mevlit ritüellerinin özelliği özellikle Hz. Muhammed'in doğduğu ay boyunca yapılmasıdır. Halfelerin Hz. Muhammed'in doğduğu ay süresince günde üç mevlit (KK.52, KK.55) yönetmesi ritüellerin yaygınlığını ve canlı olarak yaşatıldığını göstermektedir. Aynı zamanda yıl içerisinde de istenilen zamanda mevlit ritüeli düzenlenebilmektedir (KK.69). Ancak geçmiş yıllara nazaran süreleri kısalsa da gelenek bölgede yaygınlığını kaybetmemiştir.

3.1.2.2. Kitabi Halfelerin Ritüellerde İcra Ettikleri Kutsal Kitap ve Dinî İçerikli Diğer Türler

Çalışmamızın “Birinci Bölüm”ünde ifade ettiğimiz gibi halfelerin kadim tarihlerde Zerdüştilik inancının kutsal kitabı Avesta'dan metinler okudukları ileri sürülmektedir. Günümüzde halfeler ritüellerde İslamiyet'in kutsal kitabı Kur'an-ı Kerim'den sure ve ayetler okumaktadırlar. Ancak halfeler ritüellerde Arapça okumak zorunda değildirler. Bundan dolayı ritüellerde genellikle kutsal kitaptan değil Özbek Müslüman İdaresi onaylı Özbekçe-Arapça ve Özbekçe meali olan metinlerden ayetler, sureler okumaktadırlar. Genellikle surelerin başından, ortasından ve sonundan birkaç ayet okunması tercih edilmektedir. Kutsal günlerde ve ölüm etrafında oluşan ritüellerin özünü tasavvufi şiirler, kıssalar ve vaazlar oluşturmaktadır.



Fotoğraf 9: Kırk Ritüeli

Ayet ve surelerin yer aldığı eserlerin yanı sıra Hz. Muhammed'in hadislerinin yer aldığı eserler, ritüelin içeriğine uygun risaleler, İslam kaidelerine göre Müslümanların nasıl davranışlar sergilemesi gerektiği üzerine ele alınan eserler ritüellerde halfeler tarafından okunmaktadır. Bu kaynaklar genellikle ölüm etrafında gerçekleşen ritüellerde, kriz ritüellerinde, kutsal aylarda ve herhangi bir sebepten dolayı ritüel düzenlenen ritüellerde okunabilmektedir.

3.1.3. Kitabî Halfelerin Ritüellerde Kullandıkları Teknikler

Ritüel dili bireyler arasındaki gündelik iletişim dilinden farklı özellikler sergilemektedir. Ritüel ortamında sözcüklerin kutsal kaynaklı olması sözcüklerin gücünü arttırmakta ve sözcükleri tılsımlı bir forma dönüştürmektedir. Sözcüklerin ifadesi çoğu zaman ritmik ifadelerle daha da güçlendirilmektedir. Bu ifade biçimi ritüeldeki katılımcıların manevi olarak yoğunlaşmasını ve fiziki yaşamdan uzaklaşmalarını sağlamaktadır.

Kitabi halfelerin ritüellerde “halfe yolunda okuma” olarak adlandırdıkları üslupla icra yapmaktadırlar. Bu üslup ritmik bir okuma şeklidir. Kitabi halfeler, ritüelde okudukları dinî-tasavvufi eserleri, duaları ritmik bir şekilde okumaktadırlar. Ritimler metne göre belirlenmektedir. Bireysel bazı farklar söz konusu olsa da ritmik okuyuş değişmemektedir. Kitabi halfeler ister çağrılı isterse diğer şekillerde halfe olsunlar geleneksel ritmik okumayı öğrenmişler ve gelecek kuşaklara aktarmışlardır. Böylece halfe yolunda okuma şekli gelenekselleşerek kitabi halfelere has ritüellistik bir üslup oluşmasını sağlamıştır. Bu üslup aynı zamanda ritüeldeki katılımcıların ilgilerini canlı tutulmasını, güdülenmelerini sağlamakta ve de metnin ezberlenmesini kolaylaştıran özellik de sergilemektedir.

Derlemelerim sırasında ritüel ortamlarında canlı icraları gözlemlediğim gibi yapay ortamlar oluşturarak veriler elde ettim. İlk olarak halfelerle mülakat yöntemiyle derleme yaptım. Halfeyle tanıştıktan sonra düzenlediği ritüellere katıldım. Ritüellerde gözlemlediğim ritmik okuma şekli bir yana kitabi halfelerin ritüellerde okudukları metinleri yapay ortamlarda okumalarını rica ettim. Halfeler özellikle nasıl bir üslupta okumalarını istediğimi sormuşlardır. Ritüeldeki okuyuş biçimlerinde okumalarını istediğimde “halfe yolunda istiyorsun” diyerek ritmik olarak okumaya başladılar. Çünkü ritüellerde ritmik yani ezgiyle okuma söz konusudur. Bu şiirleri başka nasıl okursunuz? şeklinde soru yönelttiğimde ise düz bir şekilde yüksek sesle okumaya başlamışlardır. Lakin biraz okuduktan sonra yine ritmik üslupla okumaya devam etmişlerdir. Çünkü halfe yolunda ezgili okuyuş şekli halfelerin karakteristik icra şekilleridir. Dolayısıyla halfenin başlangıçta düz okuma şekli metin okunmaya devam ettikçe ritmik olmaya dönüşmektedir.

Burada üzerinde durmak istediğimiz bir diğer husus sözsüz iletişimidir. Bilindiği üzere sözsüz iletişim görünen ve görünmeyen unsurlardan oluşur. Jest ve mimikler görünen sözsüz iletişim unsurları olarak ifade edilirken ses tonu, konuşma hızı, titFotoğraf gibi unsurlar ise görünmeyen sözsüz iletişim unsurları kapsamında değerlendirilir (Yalçın, Adiller 2018, s.205). Sözsüz ve sözlü iletişim birbirini tamamlayan puzzle parçaları gibidir. Anlam bütünlüğü olan bir konuşma, düzgün bir diksiyon ve ses tonuyla sağlanan sözlü bir iletişim her ne kadar önemliyse bunu tamamlayan sözsüz iletişim de önemlidir. Hatta araştırmacılar beden dili ifadenin

tamamlayıcısı olmanın yanı sıra karşıdakini etki altında bırakması (Yalçın, Adiller 2018, s.207). özelliğinin önemini de vurgulamaktadır. Ritüellerde şifahi ya da yazılı icraların yanı sıra sözsüz iletişim unsurları olan jestler, mimikler de önemli bir yere sahiptir. Bedenini duruşu, kaş, göz, dudak, el, kol, ayak hareketleri sözsüz iletişimin unsurları arasında yer almaktadır. Çok sayıda kitabi halfe sözlü ve sözsüz iletişimi ustaca kullanmaktadırlar. Bu her iki iletişimde de başarılı olan kitabi halfenin icralarının daha başarılı olduğunu ifade etsek yanlış olmayacaktır. Çünkü sözlü iletişim vasıtasıyla ritüellerde arınma, kutsama, bilgilendirme vb. yapan halfeler sözsüz iletişimle de katılımcıların dağılan ilginin toparlanmakta ve de hafızalarında icranın yer edinmesini kolaylaştırmaktadır. Dolayısıyla bu yapı katılımcılar açısından ritüelleri daha verimli kılmaktadır.

Öte yandan kitabi halfelerin ritüellerdeki jestleri katılımcıların eylemlerinin devam etmesi ya da sonlanmasını da sağlamaktadır. Kitabi halfenin konuşan bir insana bakması, kitap okurken elini havaya kaldırması, başını kaldırması gibi jestler susma anlamı taşımaktadır. Ritüele sonradan dahil olan katılımcıya eliyle işaret yapması ve oturacağı yeri başıyla göstermesi hızlı hareket ederek işaret ettiği yere oturmasını sağlamaktadır. Mahire Halfe, Aybibi Halfe kitap okurken elini havaya kaldırdığında katılımcılar susmaktadır. Hamide Halfe sonradan gelen kişinin selamlaşmasını göz teması ile susturmakta işaret ettiği yere oturmasını sağlamaktadır. Halfelerin ritüellerdeki otoriteleri böyle davranışlar sergileyerek, jestler yaparak daha da pekişmekte katılımcıların mekânda sessizliğini sağlayarak tüm dikkatleri üzerlerinde toplamaktadırlar.

Anlatıcılar icralarında açıklama, öğretme, görüş, yorum, eleştiri ve de şahsi serzeniş amacıyla arasözler kullanırlar (Ekici 1998, s.29-30). Halfeler de ritüellerde çeşitli icra metodları kullanmaktadır Kitabi halfelerin icra esnasında kullandığı anlatım metodları kişisel üsluba göre değişebildiği gibi düzenlenen ritüelin içeriğine, dinleyicinin kitlesine göre de değişiklik gösterebilir. Örneğin bir icrada örneklemeye ve arasöze daha ağırlık verilebilirken bir başka ritüelde kaynak göstermeye daha çok ağırlık verilebilmektedir. Bu noktada bağlamın önemi ön plana çıkmaktadır. Halfe, katılımcı, zaman ve mekâna göre icra şekilleri değişmektedir.

Kitabi halfelerin kullandıkları icra metodlarını halfelerin yönettikleri ritüelleri değerlendirirken yer vereceğiz ancak genel bir değerlendirmesini yapmak gerekirse özellikle ön plana çıkan ve yaygın görülen metotlar şu şekildedir:

3.1.3.1. Açıklama

Açıklama metodu kitabi halfelerin en yaygın kullandığı metotların başında gelmektedir. Halfeler Arap alfabesiyle Kur'an-ı Kerim okumayı bilmek zorunda olsalar da ritüellerde Türkçe ağırlıklı icralar sunmakta, din dilinin Türkçe olmasına özen göstermektedirler. Ancak ritüellerde ayetleri, hadisleri, hikmetleri “açıklama” metodundan faydalanarak daha anlaşılır kılmayı hedeflemektedirler.

Halfelerin bilgi ve eğitim ile katılımcıların özellikleri açıklamaların yapısını belirleyen unsurların başında gelmektedir. Bir halfenin söz dağarcığı ne kadar geniş bilgisi ne kadar çok ise açıklamasının şekli ve hacmi ona göre değişmektedir. Örneğin Mahire Halfe, bölgesinin “yetkili altı halfesinde biri” olması dolayısıyla ritüellerdeki icralarında kadınlara oldukça fazla bilgi aktarmaya çalışmaktadır. Nazakat Halfe de yirmi beş yıllık tecrübesi ve bilgisiyle ritüellerde açıklamayı daha ayrıntılı yapmaktadır. Katılımcıların bilgi seviyesi, yaş durumu, ritüelin içeriği açıklamanın şeklini, hacmini belirleme de diğer etkin unsurlardır. Ancak halfeler arasında genellikle kısa açıklama yapılması tercih edilmektedir. Ritüel dilinin Türkçe yapılması açıklamanın hacmini belirleyen diğer faktörler arasındadır.

“Halfe yolunda” ezgili şekilde okunan şiirler, hikmetlerde iki tür açıklama üslubu ön plana çıkmaktadır. Bazı halfeler her beyit sonunda şerh yapmayı tercih ederken bazı halfeler şiiri tamamladıktan sonra şiirin geneli hakkında açıklama yapmayı tercih edebilirler. Halfenin bu stillerden birini benimseyip ritüellerde her daim o üslupta icra sunabileceği gibi bağlama göre de üslup belirlenebilmektedir. Örneğin Saadetcan Halfe farklı iki ritüelde iki üslubu göre de icra yapmıştır.

İcralarda bazen beyitler yüksek perdenden bazen ise şiir yüksek perdenden okunması tercih edilmekte açıklama daha alt perdenden yapılabilmektedir. Örneğin katılmış olduğum ritüellerde Nigara Halfe ve Gulsara Halfe şiiri yüksek sesle okurken

açıklamayı daha alt perdenden icra etmişlerdir. Sonacan Halfe ise açıklamayı daha yüksek perdeden yapmayı tercih etmiştir.

Ritüellerde “Binbir Hadis” (KK.75) kitap gibi kitaplardan okunan hadislerin ise şekil yapıları dolayısıyla açıklaması hadis bittikten sonra yapılmaktadır. Ayetlerde ise genellikle mealinden okuma yapılarak açıklanmaktadır. Halfe mealı bazen bir defada bazen bölerek okumaktadır. Böldüğü durumlarda başını havaya kaldırmakta mealin anlaşılmasını kontrol etmekte gerekirse kendisi de birkaç cümle açıklama yapmaktadır. Ancak halfelerin ritüellerde ayetlere çok fazla yer vermemesi sebebiyle bu açıklama şekli birkaç ayeti geçmemektedir. Ritüelin içeriğini tasavvufi şiirler, hikmetler ve buna dair açıklamaları oluşturmaktadır. Ritüellerde yukarıda yer verdiğimiz gibi bazen kıssalardan faydalanılmakta hem pekiştirici hem açıklayıcı hem de örnek gösterici bir metot izlenmektedir.

3.1.3.2. Kaynak Gösterme

Kitabi halfelerin kullandığı bir diğer yaygın teknik kaynak göstermedir. Kaynak gösterme ayetlerde, şiirlerde ve vaaz konularının kaynağı konusunda yapılmaktadır. Halfeler okuduğu ayetin hangi surede olduğunu ve kaçınıcı ayet olduğunu belirterek kaynak göstermeyi yaygın olarak tercih etmektedir. Kaynak göstermeye örnek vermek gerekirse Aybibi Halfe ritüelde:

Lâ yestevî ashâbun nâri ve ashâbul cenneh ashâbul cenneti humul fâizûn. Lev enzelâ hâzel kur'âne alâ cebelin le reeytehu hâşian mutesaddian min haşyetillâh, ve tilkel emsâlu nadribuhâ lin nâsi leallehum yetefekkerûn.

dedikten sonra ayetin Haşr Suresi yirmi ve yirmi birinci ayetini okuduğunu belirtmiş akabinde ayetin mealini açıklamıştır. Aybibi Halfe de diğer halfeler gibi ayetleri Mushaf'tan değil genellikle çeşitli surelerin, ayetlerin yer aldığı Özbek Türkçesi, Arapça ve mealinin yer aldığı din içerikli kitaplardan okumuştur.

Kaynak göstermeye bir başka örnek olarak Hamide Halfe'yi verebilirim. Hamide Halfe namazın önemine dair vaaz verirken:

Utlû mâ ûhiye ileyke minel kitâbi ve ekımsı salât(salâte), innes salâte tenhâ anil fahşâi vel munkar, ve le zıkrullâhi ekber, vallâhu ya'lemu mâ tasneûn. demiş ve sonra ayetin Ankebut Suresi'nin kırk beşinci ayetini okuduğunu belirterek katılımcılara kaynak

göstermiştir. Buradaki amaç hem katılımcıyı okuduğu ayetin hangi sure içerisinde yer aldığı konusunda bilgilendirmek hem de alıntının gücünü bir kat daha arttırmaktadır.

Ritüellerde önemli yere sahip olan hikmetler, şiirler hakkında ise iki türlü kaynak gösterilme yöntemine gidilmektedir. Bazı halfeler hikmetin, şiirin hangi şaire ait olduğunu söylemeyi tercih ederek şairi kaynak olarak gösterirken bazı halfeler hem şiirin ismini hem de şairin ismini söylemeyi tercih edebilirler. Örneğin Sonacan Halfe hikmet okurken Hoca Ahmet Yesevî'den, Meşreb'den okuduğunu ifade ederek şairi kaynak gösterirken Ziyinet Halfe hem şiirin hem de şairin ismini kaynak göstermiştir. Bu şekildeki bir üslup da katılımcı kitlesinin bilgilenmesini sağladığı gibi okuduğu ya da söylediği metnin inandırıcılığını da arttırmaktadır. Halfeler de kaynak göstermenin işlevlerinden faydalanarak kaynak göstermeyi tercih etmektedirler.

Bir diğer kaynak gösterme şekli ise halfelerin vaazlarının konusuna daırdır. Halfeler Özbek yetkililer tarafından Cuma hutbesi olarak belirlenen konuları vaaz olarak kadınlara iletirler. Böyle durumlarda konun ve bilgilerin kaynağının hutbe konusunu olduğunu belirtmeyi tercih edebilirler. Netice itibariyle halfeler kaynak göstermeyi inandırıcılığı arttırmak ve katılımcıları o kaynaklara yönlendirmek amacıyla tercih etmektedir.

3.1.3.3. Örneklem

Kitabi halfelerin sıklıkla başvurduğu bir diğer teknik örneklemedir. Halfeler özellikle sözlerini pekiştirmek ve toplumsal eleştiri yapmak için örneklemiden faydalanmaktadırlar. Özellikle Müslümanlar için olan kutsal günlerdeki ritüellerde ve ölüm etrafında oluşan ritüellerde toplumun davranışlarında ve ibadetlerinde eksik olduğu düşünülen yönleri halfeler tarafından örneklerle anlatılarak daha anlaşılır kılınması tercih edilmektedir.

Konuya ve bağlama göre örneklem kaynakları değişebilmektedir. Halfeler, Müslüman alemin için örnek olan kişilerin yaşam biçimlerini, kendi kişisel tecrübelerini, kıssaları ya da televizyon yayınlarını kaynak olarak örnek gösterme amacıyla faydalanılabilmektedirler. Özellikle Müslüman alemin için örnek kabul edilen Hz. Muhammed, sahabeler ve peygamberle alakalı örneklemeler halfeler tarafından sıklıkla tercih edilmektedir. Örneklemelerden sonra ise karşılaştırma yoluna gidilmekte ve özdeşleşme sağlanmaktadır. Böylece ritüeldeki katılımcıların ve genel olarak toplumdaki insanların

eksik yönleri, nasıl örnek bir Müslüman olunması gerektiği, örneklerle aralarındaki benzerlikler ve farklılıklar ifade edilmeye “iyi bir Müslüman iyi bir birey” olma yolunda davranışlar, ibadetler yapılmasına teşvik edilmektedirler.

Halfelerin ritüellerde kullandığı bir diğer örnekleme şekli ise kıssalardır. Halfeler ritüellerde kıssaları açıklama ve örnekleme amacıyla kullanılmaktadırlar. Özellikle de hikmet, şiir okuduktan sonra kıssa ile örnekleme yoluna gidilmektedir. Böylece şiir ya da şiirde geçen bir motif örneklenerek konun pekiştirmesi sağlanmaktadır. Kıssalar sahabeler, evliyalar, şeytan, cehennem gibi çeşitli konularla ilgili olabilmektedir.

Halfeler bazen örnekleme yaparken hem Harezmi kültüründen hem de televizyon programlarından faydalana bilinilmektedir. Örneğin Mahire Halfe komşuluk ve misafir üzerine açıklama yaparken Harezmliler gibi Türkiye Türklerinin de misafirperver olduklarına örnekler sunmaktadır. Bunu ise Türk televizyon programlarında yer alan Türk dizilerinden örneklerle pekiştirilmektedir. Sonacan Halfe ise Nihat Hatipoğlu’nun programlarını izlediğini belirterek Hatipoğlu’nun ifadelerinden örnekler vermiştir. Elbette bu örnekleme ritüellerde benim bulunmamın büyük etkisi söz konusu olmuştur.

Halfeler kimi zaman kişisel yaşamlarından da örnekler sunmaktadırlar. Örneğin Ziyne Halfe karı koca ilişkisinin nasıl olması gerektiğini anlatırken kendisinin eşinin rızasını aldığını, onun rızasına uygun davranışlar sergilediğini belirtmiştir. Halfeler örnekleme yaparken kullandıkları dile değinmek gerekirse özellikle biz dili kullanmayı tercih etmektedirler. Bir diğer anlamda bireysel eleştiri ya da uyarıdan ziyade toplumsal eleştiri, uyarı yapıldığını göstermektedir. Hatta bireysel bir davranıştan yola çıkılan ancak toplumsal mesaja dönüşebilen örneklere de rastlamak mümkündür. Örneğin Hamide Halfe ritüelde ağıt yakan ölen kişilerin yakınlarının sesini duyar ve bu durumdan yola çıkarak Hz. Muhammed’in evlatlarını kaybettiğindeki tutumuna örnek davranış olarak göstermiştir. Akabinde biz dili kullanarak yıllardır toplumda ağıt yakıldığını, bu tutumun yanlış olduğunu İslami inançta yeri olmadığını vurgulamıştır.

Bazen bir konuya dair birkaç örnek de verilmesi söz konusu olabilmektedir. Bunu ise genellikle konuyu önemli görmesi, daha iyi pekiştirilmesi ya da anlaşılmadığını düşündüğünde tercih edebilmektedir. Netice itibariyle halfeler toplumda olumlu

davranışları pekiştirmek olumsuz davranışları eleştirmek amacıyla örneklemeden faydalanmaktadır.

3.4.4. Hatırlatma

“Hatırlatma tekniği anlatıcının dinleyiciye anlattıklarını pekiştirmek, vaazda söylediklerini tekrar edecek icrasını doldurmak ve önceki icralara atıf yapmak için kullanılmaktadır” (Yılmaz, 2019, s.241). İcra içi ve eski icralara atıf yapılarak iki şekilde hatırlatma yapılabilmektedir (Yılmaz, 2019, s. 241).

Kitabi halfeler icra içerisinde ya da farklı bir zaman diliminde söz ettikleri eski icralarını hatırlatabilmektedirler. Buradaki amaç söylediklerini pekiştirmek ve ritüelin kısaca özetini yapmaktır. Ancak halfeler bu yöntemle bazı ritüel türlerinde icra içinden ziyade eski icralara atıfta bulunmak amacıyla başvurmaktadır. Örneğin ölüm etrafında düzenlenen ritüellerde katılımcılar eğer yakınları değiller ise ritüelin başından sonuna kadar kalmamaktadırlar. 10-15 dakikalık aralıklarla ritüel içerisinde katılımcı değişikliği yaşanmaktadır. Bu tür ritüellerde genellikle yeni katılımcılar bir hikmet, şiir dinlemekte, dua almakta ve ortamdan hemen ritüel ortamından ayrılmaktadırlar. Halfeler de bu durumda icra içi hatırlatmaktan ziyade katılımcılar arasında eski vaazlarını dinlemişler var ise ona atıf yapmayı ya da yeni hikmetler, şiirler okumayı ve açıklamayı daha çok tercih etmektedirler.

Hatırlatma tekniğine birkaç örnek vermek gerekirse; Gülçahra Halfe “Komşuluk hakkı önemlidir (hadis) demiştim burada da bunu demek istiyor” icra içi atıf yaparken Mahire Halfe “Gündüz konuşmuştuk insanlar nasıl ürediler Hz. Adem ve Hz Hava...”. diyerek eski icraya atıfta bulunarak hatırlatma tekniğinden faydalanmışlardır.

Hatırlatma tekniğini halfeler özellikle Müslüman idaresi tarafından belirlenen hutbe konularının icralarında kullandıkları görülmüştür. İcra ortamına yeni katılımcılar dahil olduğunda konun kısa bir özeti yapılması ya da ritüel boyunca bulunan katılımcıların konuyu daha iyi pekiştirmesi amacıyla hatırlatma tekniği tercih edilmektedir. Dolayısıyla konun kaynağı ve ritüel türü tekniklerin belirlenmesinde etkili olmaktadır.

3.2. Kitabi Halfelerin Yönettikleri Ritüeller ve Sosyokültürel Bağlamı

3.2.1. Geçiş Ritüelleri

A.V.Gennep (2022) geçiş ritlerini “ayrılma ritleri (ölüm) ara ritler (gebelik, nişan, erginlenme) ve kaynaşma ritleri (düğün)” olarak üç geçiş aşaması olduğunu ifade etmektedir (s.19). Birey doğum, erginlenme ve ölüm geçiş dönemlerini mutlaka deneyimlerken nişan, evlilik, gebelik gibi bireysel tercihi sonucunda geçmesi gereken eşiklerden geçmeye bilir. Geçiş ritüelleri insan hayatında önemli rol oynamaktadır. Dindışı insan için doğum, evlilik ve ölüm yalnızca bireyi ve ailesini ilgilendiren olaylardan ibaret olup, dindışı bakış açısı içinde, bütün bu geçişlerin ayinsel niteliklerini kaybederek sadece bu geçiş olayların somut göstergesi dışında başka bir şey ifade etmez. Ancak büyüsel hayatın dindışı deneyine laikleşmiş toplumlarda bile nadir rastlanılmaktadır (Eliade, 1991, s.160-162).

Geçiş zamanlarının bireyin korunaksız olduğu bir an olması sebebiyle o zaman dilimini en iyi şekilde atlatabilmek önem taşımaktadır. Her geçiş dönemi içerisinde inançlar barındırmakta ve pek çok uygulama ve ritüele konu olmaktadır. Geçiş döneminin özellikleri çerçevesinde ritüeller düzenlenerek kutsanmakta ve bireyin tehlikesiz bir şekilde yeni döneme geçmesi ve düzene çıkması sağlanmaktadır. Geçiş ritüelleri düzenlenen toplumlar arasında şekil, içerik olarak farklılıklar görülebilse de bireyin yeni bir döneme geçişini tehlikesiz bir şekilde atlması ve kutsanması bağlamında ortak işlevsel özellikler göstermektedir.

Bu ritüellerde esas olan, gerçekleşen eylemin/durumun/statü değişiminin kutlanması, geçişin güvenli bir şekilde sağlanmasıdır ve bu anlamda geçiş ritüellerinin eylem ve söylem bazlı tüm aşamalarında "sorunsuz." ve "güvenle" geçişin sağlanması için başvuru "kutlama" ve "arındırma" ilkeleri esas ve belirleyicidir (Keskin, 2017, s.34). Bu ritüeller ritüel öznelerinin doğum, düğün ve ölüm gibi statü ve rol değişlerine uygun sembolik anlamlar barındıran ritsel söz ve eylemler dizileri yapılıdır.

Geçiş ritüellerinin icracıları, yöneticileri olarak genellikle kadınların ön plana çıktığı görülmektedir. Kitabî halfeler de Harezm bölgesindeki geçiş ritüellerinin yöneticileridir. Özellikle de kadınların bulunduğu icra mekânlarındaki ölüm etrafında oluşan ritüellerin olmazsa olmaz yöneticileri kitabî halfelerdir. Diğer doğum, evlilik gibi geçiş ritüellerinde deneyimli yaşça büyük Harezmli kadınların bazen de sazende halfelerin icralarına rastlamak da mümkündür. Sazende halfelerin rollerini çalışmamızın bir diğer bölümde ele alacağız lakin burada yaşça büyük kadınların rollerine açıklık

getirmek istiyoruz. Sosyokültürel ortamdaki söze ve eyleme dayalı geçiş ritlerinde yaşça büyük kadınlar icralar yapmakta ve bu ritleri sunan kadınlar toplum tarafından kabul edilmektedir. Bu durum sadece Harezm bölgesindeki yaşça büyük kadınlar değil, dünyanın pek çok yerinde de örneklerine rastlamamız mümkündür. Örneğin M.M. Balzer (1981), Sibiry'a'daki Hantilerin üzerine yapmış olduğu çalışmasında ritlerin kadın şaman tarafından ya da yaşça büyük kadınlar tarafından yapıldığını tespit etmiştir. Geleneksel değerleri ve yaşam tarzlarını sürdürmek için kadınların özellikle yaşlı kadınların baskın kuvveti olduğu bilinmektedir. Yaşlı kadınlar, geleneğin koruyucuları olarak muhafazakâr rol oynamaktadırlar (s.858-861). Kitabi halfeler ölüm, mevlit gibi daha dinî okumaları ön plana çıkan ritleri yönetirlerken diğer sözlü kültür ürünlerinin ön plana çıktığı düğün, beşik, leçek gibi ritüelleri yaşça büyük kadınlar yönetebilmektedir. İnanç ve gelenek ile harmanlanan ritlerin kitabi halfe dışındaki yetenekli, söz sahibi, toplum tarafından hürmet gösterilen kadınlar tarafından da icra edilmesine olanak sağlamaktadır.

Çalışmamız kapsamında Harezm bölgesinde alan araştırmamda elde ettiğim geçiş ritüelleri verilerimden sadece kitabi halfelerin yönettikleri ritüelleri bu kısımda inceleyeceğiz. Kitabi halfelerin geçiş ritüellerindeki konumları, ritüeldeki eylemleri, ritüellerde icra ettikleri sözlü ve yazılı kültür ürünleri, ritüellerin zamanı, mekânı, ritüellerin içeriği çalışmamızın çerçevesini oluşturmaktadır.

3.2.1.1. Kitabi Halfelerin Bebek Etrafında Yönettiği Ritüeller

Türk kültüründe evliliğin, toplumun en küçük birimi olan aileye, “yuvaya” dönüşmesinin temelinde evlat sahibi olmak düşüncesi yatar. Çocuk sahibi olma isteği, sosyal, kültürel ve ekonomik bir birliktelik olan evlilik kurumunun doğmasını sebep olmaktadır (Öğüt Eker, 2000, s.92). Dolayısıyla aile olmak ve soyun devamını sağlamak büyük önem taşımaktadır. Türk kültüründe bir ailenin çocuğunun olması Tanrı'nın lütfunu ve sevgisini sembolize etmektedir. Çocuğun olmaması ise Tanrı tarafından “lanetlenmenin” göstergesi olarak yorumlanmakta bu durum ailenin toplum içerisindeki statülerini etkilemektedir. Türk kültürünü en güzel yansıtan eserlerden biri olan Dede Korkut Kitabı'nda bu düşünce yapısını “...oğlı kızı olmayanı Allah Ta'ala kargayupdur, biz dahı kargaruz” (Ergin, 2004, s.78). ifadesiyle görmekteyiz. Yine aynı eserde Boğaç Han doğduktan sonra Dirse Han'ın ak çadıra oturmaya hak kazanması daha sonra Bayındır Hanın ordusuna katılması (Ergin, 2004, s.81) toplum bireylerin çocukla birlikte

statü kazanmalarının halk anlatılarına yansımalarının birer örneğidir. Tanrı'nın yoktan var etme gücünü gösteren örneklerden sadece biri olan doğumu gerçekleştiren kadın kutsallık kazanmakta ve toplum içerisinde anneye “yakışan” davranışlar sergilemesi beklenilmesinden dolayı sorumlulukları artmaktadır.

Çocuğa karşı olan tüm bu bakış açısı ve inançlar pek çok pratiğin ve ritüelin doğmasına sebep olmuştur. Ailenin çocuklarının olması isteğiyle birlikte başlayan pratikler ve inançlar daha sonra doğum olayının gerçekleşmesiyle birlikte annenin ve bebeğin aktör olduğu ritüellere ve pratiklere konu olur. Din ve geleneksel pek çok unsur barındıran bu bağlamdaki ritüeller, kadının çocuksuzluğunu geride bırakarak yeni statüsü olan anneliğe geçişini ve anne olması dolayısıyla kutsanışını simgelediği gibi bebeğin de varlığının topluma ilan edilmesini, kutsanmasını sembolize etmekte ve böylece geçiş ritlerine konu olmaktadır. Geçiş ritüellerinde eylemin/durumun/statünün değişiminin kutsanarak geçişin güvenli bir şekilde olmasının temel olduğunu vurgulayan Ahmet Keskin (2020), özellikle çocuğun doğumunu takiben gerçekleşen ritüellerin ilklerindeki alkışların, büyüsel eylemlere, ritüellere eşlik ettiğini belirtir (s.166-178).

Tanrı'nın kutsallığından izler taşıyan doğum olayı her ne kadar bebeğin kaostan kozmosa geçişini sembolize etse de bebeğin ilk doğduğu andan kırk günlük oluncaya kadar geçen süreç bazı tehlikeler barındırdığına inanılan bir dönemdir. Türk dünyasında olduğu gibi Harezmi halkı da doğumdan sonraki ilk kırk günün anne ve bebekler için tehlikeli görmekte, kötü güçlerin olumsuz etkilerine maruz kalabilecekleri bir zaman dilimi içerisinde olduklarına inanmaktadır. Özellikle bazı tabuların çiğnenmesi ya da bazı önlemlerin alınmaması durumunda anne ve bebeğin kötü güçlerin olumsuz etkilerine maruz kalacağına inanılmaktadır. Harezmi'de doğumdan sonraki ilk kırk gün “çille” olarak adlandırılmaktadır. Kitabı halfeler bebeği ve anneyi olumsuz kötü güçlerden koruma görevini üstlenmekte, özellikle bebeği arındırıp kutsamasını sağlayarak ritüeller icra etmektedirler.

Doğumdan sonraki ilk kırk gün içerisinde bebeğin topluma ilanını sembolize eden ritler de yapılmaktadır. Çocuk doğduğunda yalnızca fiziki bir varoluşa sahiptir; henüz ailesi tarafından tanınmamıştır ve cemaat tarafından da kabul edilmemiştir. Keza Eliade (1991), çocuğun “canlı” statüsü ancak doğumdan sonra uygulanan ritüellere sağlandığını ve de böylelikle canlılar cemaatiyle bütünleştiğini ifade etmektedir (s.161). Harezmi

bölgesinde bebek dünyaya geldikten sonraki ilk bir hafta içerisinde bu bağlamda ritüeller düzenlenmektedir. Halfelerin yönetici olduğu ve bebeğin topluma ilan edildiği ilk ritüel genellikle “beş aşı”dır. Bu ritüel; ritsel söz, eylem ve de yemeklerden oluşan bir ritüeldir. Beş aşı kimi zaman evde bir ritüel düzenlenmeden komşulara dağıtılan yemek olarak da karşımıza çıkabilmektedir. Beş aşı, soyun devamlılığını sağlayan bebeğin doğumunun, yeni yaşam alanın, kimliğinin ilan edildiği, atalara ritsel yemekler ve alkışlar vasıtasıyla şükranların sunulduğu bir rittir. Öte yandan Türk kültüründe ve inanç sistemlerinde beş sayısı önemli bir yere sahiptir. Beş aşının doğum olayından sonra beşinci gün olması da tesadüfi değildir. “Yaşam ve sevgi sayısı” olarak adlandırdığı beş sayısı çok sayıda; dinde, inançlarda, kültürde, astronomide, felsefede, sayı sisteminde karşımıza çıkan, merkezi önem taşıyan, sembolik bir sayıdır. İnsanla, beş duyuyla, erille, dişille, nazardan koruyuculuğuyla, mikrokozmosun işareti olarak, büyüsel pratiklerle, ibadetle, vb. ilişkilendirilmektedir (Schimmel t.y. s.18-134). Dolayısıyla beş aşına bu bakış açıyla da yaklaşmak mümkündür.

Beş aşı, “en az yedi komşuya ikram edilen çorba” (KK.24) ve/veya “bebeğin evinde Harezmi yemeklerinin ikram edildiği” (KK.5, KK.15, KK.68, KK.69) bir ritüeldir. Ritüellerin pek çoğunda yemek verme ritini görmemiz mümkündür.

Kitabi halfenin buradaki rolü dinî-tasavvufi eserler okumak ve bazen ritsel eylem gerçekleştirmektir. Honka’da Sonacan Halfe beş aşında dua ettiklerini, Meşreb’den, Mahtumkulu’ndan okuduklarını ve bebek ve ailesi için dünyevi özellikler sergileyen dualar edildiğini *Bavak bavak* sözlü kültür üründe de geçen “Beşten öttin, taştan öttin ” denilerek iki taş birbirine vurulduğunu belirtir.

Bilindiği üzere insanlar taşların gerek şeklinden gerek sertliğinden dolayı olağanüstü bir gerçeklik, kuvvet atfedeler ve böylece koruyucu ruhların, tanrısal ve kutsal güçlerin mekânı olarak kabul edilirler (Kıyak, 2011, s.30-131). Bu ritsel eylemde taşın kuvveti, sertliği esas alınarak iki taşın birbirine vurulması taşta atfedilen gücün bebeğe de geçmesi amaçlanmakta bebeğin taş gibi olması dilenmektedir. Benzer durumların benzer sonuçlarını doğuracağı ilkesi taklit yasasına dayanmaktadır. Bu ritsel eylem ve sözdeki “taştan geçtin” ifadesini kutsal koruyucu ruhlardan geçtin şeklinde de okumak mümkündür. Eski Türk inanç kalıntılarının günümüzdeki bakiyeleri olarak ifade edebiliriz.

Harezm bölgesinde bebek etrafındaki en yaygın ritüellerden biri bebeği beşiğe bağlama ritüelidir. Beşiğe bağlama ritüeli bebeğin beşinci veya yedinci günü gerçekleşmektedir. Bagatlı Gülçahra Halfe, Toprakkaleli Azize Halfe, Ürgençli Zulfiye, Nigara Halfe ve Ziyet Halfe, Dörtgöllü Mahire Halfe, Hiveli Züleyha Halfe, Gürlenli Gülçahra Halfe vd. halfeler bebeğin beşiğe bağladığı gün genellikle yedinci günü ilk “çille”den çıkarma ritüelini yaptıklarını ifade etmişlerdir.

Harezm’de bebeğin beşiğe konulması sıradan bir olay değildir. Bebek içerisinde pek çok gelenek ve inanç barındıran ritlerle beşiğe konulur. Beşiğe bağlamak önemli görülen bir rit olması dolayısıyla erken doğum olsa dahi bebeğin beşiğe bağlanması yapılır (KK.67, KK.91, KK.95) ancak bebek beşikte yatmaya devam etmez. Bebeği beşiğe koyma ritini bebeğin evrendeki mekânını belirleme olarak okumamız mümkündür. Çünkü Eliade (1991) kutsalın tezahür ettiği dünyamız yani evren dışında kalan yerleri kaotik mekânlar (s.10) olarak ifade etmektedir. Bu durumda kaotik bir mekândan kozmosa gelen bebeğin yeni düzen içerisinde mekânın belirlenmesi gerekmektedir. Harezm bölgesinde bebeğin dünyadaki yeri bebeği beşiğe bağlama ritüeliyle gerçekleşir ve bebek dünyada mekânsal olarak sabitlenir. Bebek böylece canlı cemaatiyle bütünleşmiş, topluma ilan edilmiş, kutsanmış ve mekânı belli olmuştur.

Bu riti kitabi halfeler ya da yaşça büyük, deneyim sahibi kadınları icra edebilmektedir. Bazen kitabi halfeler bu ritteki rollerini yaşlı kadınlarla paylaşabilmekte ya da tamamen onlara da devredebilmektedir. Örneğin Honka’da bebeği beşiğe salma ritini kitabi halfeler yapmamakta, yaşça büyük deneyimli kadınlar yapmaktadır (KK.69). Ev sahibesi istediği takdirde eve gidip dualar edip şiirler okuyabilirler, koşuk söyleyebilirler ancak bebeği beşiğe salma eylemini yapmazlar. Çalışmamız kapsamında bebeği salma eylemini yapan kitabi halfelerin icralarını değerlendireceğiz.

Annenin de yıkanıp temizlendiği o gün bebeği beşiğe koymak için kitabi halfeler davet edilir. Öncelikle bebeğin maruz kalabileceği negatif enerjilere karşı isvent adı verilen ot ile tütsü yapılarak hem evin odaları hem de bebeğin beşiği ve bebek arındırılır. Bebeğin yıkanacağı suyun içerisine tuz, altın, isvent, para, taş, kemik ve yüzük konulur. (KK.5, KK.15, KK.24, KK.51) Ayrıca yumurta kabuğu, eski bir evden alınmış toprak (KK.5, KK.69) ve de meyve ağacı dalı (KK.15, KK.24) ilave edilir. Tahta bir kepçeyle yıkama işlemi başlar. Kitabi halfe, Besmele-i Şerif çekerek bebeği yıkamaya ilk olarak

sağ elinden başlanır “qolini sahavet bering” (eline el açıklığı versin), elini ağzına götürüp “tilini şahadet bering” (diline şahadet versin) denilir. Başı yıkandığında “başığa tac bering”, (başına taç versin), ayakları yıkandığında “ayaklarınızı adaletsiz yerge qoymang” (ayaklarını haksız, pis yerlere basmasın) denilir (KK.51, KK.69)

Anne de tuzlu suyla banyoda yıkanır. Banyo edilip yeni giysiler giyildikten sonra desturhanın yanına anne ve bebek getirilir. Kitabı halfe *Bavak Bavak* söyler. Ürgençli Saadetcan Halfe’den derlediğim on üç kıtalık şiirden örnek olarak vermek istiyoruz:

*Bavak, bavak baq bavak
Avvala Huda demak garak
Şükür qilib Hudaga
Beşik toy bermak garak*

*Bavak, bavak baq bavak,
Darvazani⁵³ açış kerak.
Toyga aytirmaq uchun
Birinçi pekol⁵⁴ garak. (KK.68).*

Ritüellerde alkışlar, dualar da kutsanmanın rituel sözleri ve temel yapısal özellik olarak karşımıza çıkmaktadır. Rituel eylemle harmanlanmış ya da tek başına rituel sözler ifade edilmektedir. Dualar genellikle Arapça ayetler okumak şeklinde değil Türkçe olarak yapılmaktadır.

Örneğin Ziyne Halfe: “Ay balam, altın balam, umring uzaq bolsın, uymizga⁵⁵, yurtimizga, milletimizga hizmet qıl, askar bala bol, hikmatli, amadli fazilatli, saadetli kunlarga Huda yetsin” şeklinde dua etmiştir.

⁵³ Darvaz-kapı

⁵⁴ Pekol-tellal

⁵⁵ Uy-ev



Fotoğraf 10: Beşiğe salma

Bir başka beşiğe koyma ritüelindeki alkış ise şöyledir:

Bismillahirrahamanirrahim

Ve aleyküm selam (bebekle selamlaşılır)

Mening yoshimdan ötib, yuzlab yillarga kiring Benim yaşımdan geçip yüz yaşlara gir

Anasining nazlisi

Atasining elçisi

Umri uzaq, mülki keng⁵⁶ bolsin

Umring uzaq kelacaging parlaq bolsin

Barchamizni şunday kunlarga yetkazsin Hudayim

Sunnat toyinga va guyav⁵⁷ toyinga yetkazsin

Barçamizga koriş nasib bolsın hudayim

Bavak Baval bak bavak

Rizqing köp bolsın bola

⁵⁶ Keng-geniş

⁵⁷ Guyav-damat

Babalariga dastak bolsin

Buvilariga⁵⁸ ovunçaq⁵⁹ bolsin

Anasiga yardımçı bolsin

Atasinig yoldaşı bolsin

Köp köp farzand⁶⁰ bergay (KK. 52)

Görüldüğü üzere bebeğin kutlu ve mutlu olması, güzel bir gelecek yaşamasına yönelik dualarda bulunmaktadır. Kitabı halfeler diğer geçiş ritüellerine göre bebek etrafında oluşan ritüellerde daha çok ritsel eylemlerde bulunmaktadırlar. Dualar, alkışlar ritüel boyunca tekrar tekrar yapılmaktadır. Ritsel eylem olarak bebeği beşiğe yatırma yapılır. Bebeği beşiğe yatırma eylemi sırasında aynı zamanda toplu olarak ritüel dili de kullanılır. Bu bir anlamda büyüsel dil olarak da ifade etmek mümkündür. Halfe, bebeği beşiğe koyma ritsel eylemini yaparken ritsel sözler söylemektedir.

Kitabe halfe kucağına alır. Bebeğin annesine ve odada bulunanlara:

“Ongmi ong?” diye üç kez sorar ve her defasında bebeği beşiğin sağına ve soluna yatırıyormuş gibi hareket eder. Anne ve çevredeki kişiler hep birlikte: “Ong” derler. (KK.51, KK.53, KK.54, KK.55, KK.70 vd) Bu onayı alan halfe bebeği sağ tarafa yatırır. Toplumların gelenek ve görenekleri dünyevi ve uhrevi düşünce sistemleri hakkında bilgi veren önemli yapı taşlarıdır. B. Malinowski (1954) geleneklerde her zaman doğaüstü güç, kötü ruhlar ve Tanrı tasarımlarıyla (s.1) olan ilişkisine vurgularken toplumların geleneklerinde yapılan söz ve eylemlerin anlamsal yapısına dikkat çekmektedir. Türk kültüründe yönlerin anlamları söz konusudur. Güney-doğu-sağ ile kuzey-batı-sol diye kategorize ettikleri yönler olumlu ve olumsuz özellikler de yüklenmiştir. Örneğin Hakaslarda doğu (isker) kelimesi "onun doğusu olmadı" (onun şansı olmadı) anlama sahip olması "doğu" kelimesinin "şans" ifadesiyle olumlu bir anlam kazanmıştır. Benzer şekilde Güney Sibirya dillerinde ong (sağ) ve ondan türeyen kelimeler olumlu anlama sahiptir; ongar, "sağ", "yüz", "doğru". "başarı", "yol üzerinde", "direk", "ileriye doğru", ongdo düzeltmek, gidermek; ongdon "sağalmak" anlamı taşımaktadır (Lvova-Sagalayev, 2013, s.55-58). Harezmi bölgesinde sağ yönü olumlu anlam taşımakta kitabı

58 Buvi- büyükanne

59 Ovucak-teselli

60 Farzand-evlat

halfe tarafından sorulan ritsel söze karşı toplumun onayı ile birlikte bebek beşikte sağ tarafa yatırılmaktadır. Daha sona üç kez:

“Uyquni satdingmi?” (uykunu sattın mı?) diye sorulur. Ritüelle katılan kadınlar da ritüelde “Satdim”(sattım) derler. (KK.66) Bu ritsel sözü de büyüsel bir dil olarak okumak mümkündür. Bebeğin uyuyabilmesi için katılımcıların uykularının bebeğe verilmesi, söz aracılığıyla nakledilmesi istenmektedir. Sözün tılsımsal yapısı sayesinde bebeğe bulaşması amaçlanmaktadır. Bu ritsel eylem ve ritsel sözden sonra başka ritsel söz ve eylemde bulunan halfeler de vardır. Örneğin Azize Halfe örneğindeki gibi:

Anang ursa qorqma. (Tak tak! Beşiğe vurularak ses çıkartılır)

Atang çaqirsa qorqma. (Tak tak) der.

Görüldüğü üzere bu ritsel söz ve eylem birbiriyle direkt bağlantılıdır. Söz ve eylem birbirini güçlendirmekte bebeğin cesur olması büyüsel dil ile güçlenmektedir. “Tak tak” beşiğe vurularak taklit büyüü yapılmakta ve taklit yoluyla bebeğe zarar verilmesinin önüne geçilmek istenmektedir. Beşiğin üst kısmında alt kısmına uzanan iki ipi bağlar, üzerini beşiğin örtüsüyle örter.



Fotoğraf 11:

Bebek beşiğe yattıktan sonra ninni söylendiği gibi Züleyha Halfe, Anabibi Halfe ve Gülbahor Hanım'ın söylediği örnekte olduğu gibi ezgili bir biçimde *Essalumu Aleykum Bavak* söylenmektedir:

*Essalumu aleykum bavak ,
Yaqtı cihanı mübarak,*

*Esssalumu aleykum bavak
Tahtıranın mübarak*

*Qarındaş togkan mübarak
Esssalumu aleyküm bevek*

*Ata Ananiz mübarak *** (KK.15, KK52, KK70).*

Görüldüğü üzere icra edilen şiir, selamlaşma ve kutsama niteliği taşımaktadır. Ritüele eşlik eden bu şiirler ana söylem niteliği taşımakta ve ahenkli bir şekilde icra

edilmektedir. Bu rituel sözleri eski Türk inancında yer alan alkışların İslami öğelerle bezenmiş şekli olarak ifade etmek mümkündür.

Beşiğe koyarken ki elle örneği ise şu şekildedir:

Alla bilan aytayi⁶¹n canim balam.

Tingla mening balam ,

Sözlarimni tinglab ,

Allah huzur bersin, canim balam .

Uyqung cuda gözal bolsın.

Uhla balam uhla,

Samalarda parlagan,

Baht yulduzım alla,

Allah seni bizga berdi

Biz bundan codayam⁶² hursandmiz ,

Atrofingda pervanaman,

Seni sevib alla (KK.68)

Türk kültüründen pek çok uygulamanın yansıdığı beşik ritüelinde aynı zamanda saç geleneğinin devam ettiğini görmekteyiz. “Kansız kurban” olarak ifade edilen dileklerin ve duaların kabul olması, Tanrı’dan ve kutsal güçlerden korunmak ve onlara şükran bildirmek, onları memnun etmek amacıyla yapılan saç, toplumların fiziki, kültürel ve coğrafi şartlarına uygun şekilde yapılmaktadır. Harezm bölgesinde bebeğin beşiğinin üstünden etrafa şekerler, çikolatalar ve iğde saçılmaktadır. Rite katılanlar bu rituel saçından almakta ve iyi dileklerde bulunmaktadır.

Türk kültüründe bebeğin ilk saçının kesimi önemli bir yere sahiptir. İslamiyet’in kabul edilmesiyle birlikte bu ritüel Akika ritüeline evrilir. Harezm bölgesinde bebeğin doğumundan sonraki yedi-yirmi bir gün içerisinde yapılmaktadır. Akika ritüeli genellikle yedi-on dört -yirmi bir de düzenlenir. Ancak ailenin maddi durumu yoksa bu ritüel başka tarihte de yapılabilir. Bebeğin genellikle bir tutam saçını ilk olarak dayı daha sonra berber keser. Saç elektronik bir terazide tartılır. Saçın ağırlığı kadar altın ya da altın karşılığında

61 Aytayin-söyleyin

62 Cuda- çok

para sadaka verilir. Yetim ya da okuyan çocuklara genellikle sadaka verilmesine özen gösterilir. Daha sonra bir koyun, bir koç yedi- yirmi bir gün içerisinde kurban edilir (KK.69, KK.72). Akike kurbanın bir kısmı sadaka olarak verilirken bir kısmı akike ritüelinde misafirlere ikram edilir. Bu ritüele ailenin isteğine göre kadınların bulunduğu ortama kitabi halfe davet edilir. Halfe bu ritüelde akike hakkında bilgi verir, Hz. Muhammed'in bu konuyla ilgili hadisleri, *Kurban Risalesi* adlı kitaptan parçalar okunur ve ritüeli düzenleyen aileye bu ritüelin bebekleri için öneminden, sevabından bahsedilir. Dualar edilir. Bu ritüel saçın erkek tarafından kesilmesi, kurban kesme eylemini erkek yapması sebebiyle sünnet riti gibi erkek figürünün ön planda olduğu düşünülebilir. Lakin iç mekânda kadınların bulunduğu ortamda dua ve bilgilendirme işini kitabi halfeler yapmaktadır.

Diğer bir ritüel *beşik toyudur*. Beşik ritüeli genellikle bebeğin doğumundan sonraki beş-yirmi gün arasında yapılır. Ancak bu süreç ritüel sahibinin isteğine göre değişebilir. Dört ya da beş ay sonra yapılan beşik ritüellerinin de yapıldığını (KK.24, KK.91) belirtmek isteriz. Böylece akike ritüeliyle beşik toyu sıralama olarak yer değiştirebilir. Beşik toyu, bebeğin anneannesinin organize ettiği bir ritüeldir. Beşik götürme ritüeli bebeğin, beşik, giyecek ve oyuncak gibi çeşitli ihtiyaçlarının anneanesi tarafından alınması bebeğin bulunduğu eve getirilmesiyle başlar. Beşik ritüeli bebeğin yaşadığı evde düzenlenebildiği gibi toyhanelerde de yapılabilmektedir. İlk kırk günlük süreçte bebeğin ve annesinin evden dışarıya çıkmaması sebebiyle toyhanede yapılan ritüele bebek ve annesi iştirak etmemektedir. Ancak ister toyhanede olsun ister evde bebeğe anneanne tarafından alınan hediyeler ilk olarak bebeğin yaşadığı eve getirilir. Bebeğin yaşadığı eve gelen anneanne ve yakınları kapıda karşılanırlar ve ritüel başlar.

Ritüeli düzenleyecek aile bireylerinin isteğine göre her iki grup halfe tarafından da ritüel yönetebilir. Kitabi halfeler evde düzenlenen ritüelleri yönetirken sazende halfeler her iki mekânda da ritüeli yönetebilirler. Günümüzde yaygın olarak bu ritüeli sazende halfeler yapmaktadır. Ancak kitabi halfelerin yönettiği ritüeller de yok olmuş değildir, devam etmektedir. Öte yandan kitabi halfe davet edildiği sazende halfenin yürüttüğü bir ritüelde de dua ritini gerçekleştirebilmektedir.

Harezm bölgesi ritüellerinde biyolojik cinsler özel alanlarda ayrı mekânlarda kamusal alanlarda ise kadınlar ve erkekler aynı ortamda fakat farklı masallarda

oturmaktadır. Biyolojik cinsiyetler arasında mekânsal sınırlar vardır. Kitabi halfelerin yönettiği geleneksel ve dinî özellikler barındıran ritüele; komşular, yakın akrabalar, arkadaşlar davet edilir. Büyükbaba, dayı, kuzen gibi erkek misafirlerin katıldığı takdirde ise onlar kadınların bulunduğu ortama girmez evde bir başka odada misafir edilirler.

Ritüele katılan davetliler kendileri için hazırlanan odaya geçerler. Ritüellerin bir parçası olan yemek ikramı bu ritte de karşımıza çıkmaktadır.



Fotoğraf 12:Beşik toyunda bebeğin beşiği tütsüleniyor

Kitabi halfeler Harezmi halkı tarafından her daim saygı görmekte ve katıldıkları merasimlerde her daim evin başköşesi olarak ifade edebileceğimiz kısmında oturmaları sağlanmaktadır. Kitabi halfeler, özenli temiz şekilde giyinmiş, başı örtülü halde desturhanın tam ortasında merkezi yerde yerini alır. İkramlar yenip içilir. Bebek halfenin, ritüele katılanların yanına getirilir. Bebeği kucağına alan halfeler *Bavak Bavak* okur.

Bebeğin yedisinde gerçekleşen ritüel sözler ve alkışlar gibi bu ritte de bebek kutsanır. Eğer bebek beşiğe yatırma ritüeli yapılmamışsa beşik toyu ve beşiğe koyma ritüeli aynı anda düzenlenebilir. Bu durumda oldukça yaygındır. Bebeğin beşiği mutlaka isvent ile tütsenir. Bebeğin beşiği kötü enerjilerden arındırılır ve bebek beşiğe

yatırılır. Bebek beşiğe konulurken yukarıda yer verdiğimiz rituel söz ve eylemler burada da yapılır.

Kitabi halfeler, sazende hafelerin repertuvarında olan *Mübareklar*, *Hoş Galdingiz* gibi koşukları bu ritüelde icra etmektedirler. Hoş geldiniz şiirleri sözlü ya da yazılı kültürden faydalanarak ezgili şekilde kitabi halfeler tarafından söylenmektedir. Kendi de şiirler yazan Sonacan Halfe'nin bebek adına yazdığı ve kaseler vuruşturarak icra ettiği koşuk şu şekildedir:

Allahim bargan ehsanim
Hoş galibsan bavak canim
*Toggiz aydan galgan meymanim*⁶³
Hoş galibsan bavak canim,
Atasining cani bavak
Anasining cani bavak
Amma halaning dir bandi
Hoş galibsan bavak canim,
Toggiz aydan galgan meymanim
Bavasi satsin tillani
Mamasi assin arcana,
Qarindaş doganni dil bandi
Hoş galibsan bavak canim
Beşik toyi ala toy bolar
Tarda beşik yag satilar
*Bavam bavaka pahta*⁶⁴*olar*
Hoş galibsan bavak canim,
Toggiz aydan galgan meymanim
Man bugun bir duş goribman

⁶³ Meyman/mehman- misafir

⁶⁴ Pahta-pamuk

*Başında tilla⁶⁵ çirnalar⁶⁶
Alında batir⁶⁷ quşlari
Hoş galibsan bavak canim
Toggiz aydan galgan meymanim
Taju davlatlaring bolgiy
Alingdagi qushlaring balam
Hayru ehsanlaring bolgay,
Dilingda bo'lsin kalimayu şahodat yuzing
Bolsin nuri iymen
Belingda bolsin kamari himmat
Hoş galibsan bavak canim,
Toggiz aydan galgan meymanim
Baginga bagman balaman
Qizil gullaringni teraman
San uchun Allah'a dualar qilaman
Hoş galibsan bavak canim,
Yurting aman bolgay balam
Ata Anang sag salamat bolgay mudam
Yahşi gunlar yar bolgay
Hoş galibsan bavak canim,
Toggiz aydan galgan meymanim
Allah yetirgi yaş toyina
Saç toyu maktab toyina yetirgi sunnat farzina
Hoş galibsan bavak canim. (KK.69)*

Görüldüğü üzere şiirin ana yapası alkış, dua özelliği sergilemektedir. Amaç bebeğin kutsanması ve İslami motiflerle bezeli bir yaşam sürmesi dilenmektedir. Bu söyleyiş tarzı ise halfe yolu olarak ifade ettikleri ezgili bir şekilde söylenmektedir. Bu

⁶⁵ Tilla-altın

⁶⁶ Çirna-saçılmak

⁶⁷ Batir-cesur, yiğit

alkışa aynı zamanda piyaleler vuruşturularak ritim sağlanmaktadır. Dolayısıyla ritüellerin temel özelliklerinden olan müzik, şiir harmanlanarak bebeğin kutsanması ve Tanrı ile iletişim sağlanmaktadır.

Halfeler, kaseleri/piyaleleri birbirine vurarak kadınların eğlenmesini de sağlayabilir. Ancak halfeler, günümüzde sözlü kültür ürünlerinin kase/piyale vurarak icra edilmesinin kitabi halfeler tarafından yapılmasının doğru bulunmadığı ve bu konuda kendilerine ruhsat verilmediği aktarılmıştır. Dolayısıyla piyale/kase vurarak koşuk vb. sözlü kültür ürünlerini söyleme geleneği zayıflamaya başlamıştır. Kitabi halfeler, daha çok dua etmeye, hikmetler okumaya ya da kase vuruşturmada *yar-yar* ya da *Mübarekler* gibi çeşitli sözlü kültür ürünlerini icraya yönelmişlerdir. Ancak yine bizim iştirak ettiğimiz ritüellerde bizlere örnekler sunmuşlardır.



Fotoğraf13: Kitabi Zulfiye Halfe

İçerisinde ritsel nesnelerin konulduğu “yedi suyu” bebeğin daha sonraki yıkanma ritlerinde kullanması amacıyla bir miktar saklanır. Bu su, bebeğin yıkanma ritinin gerçekleştiği yirminci ve kırkıncı günlerdeki suya ilave edilir. Yirmisinde gerçekleşen

bebeği yıkama ritine kitabi halfeler genellikle katılmazlar. Bu riti yaşça büyük kadınlar yapar. Ancak kırk ritine halfeler davet edilir.

Türk kültüründe önemli bir yere sahip olan kırk çıkarma geleneği Harezmi'de de önemli bir yere sahiptir. Annenin ve bebeğin ilk kırk gününün sona erip çileden çıkması adına kırkıncı günde kutsanmakta ve ritüel düzenlenmektedir. Bu bebeğin ve annenin son çileden çıkma ritidir. Doğumdan sonraki tehlikeli kırk günün sona ermesini ve yeni bir döneme arınarak geçişin kutsanmasını ifade eden çileden çıkma ritüeli kitabi halfeler tarafından yönetilmektedir. Bu ritüelde, anne boy abdesti alarak arınırken bebek ilk çile suyundan kalan suyun da ilave edilmekte Türk kültüründe arınmanın sembolü olan su bebeğin yıkanması için hazırlanmaktadır. Bu su ile yıkanan bebeğin arınıp kutsanması sağlanmaktadır. Bu rite yakın akrabalar ve dostlar da davet edilir, arınma ve kutsama yapılır.

Sonacan ve Gulsara Halfe, Bal atarken “umring, tiling bal bolsın” (hayatın, dilin bal gibi olsun), yumurta kabuğu, et atarken “rizqing katt bolsın” (rızkın çok olsun), altın atarken “boy bolsın” (zengin olsun), “oltindek qadrlı bolsın” (altın gibi kıymetli olsun), toprak atarken “Özbekistanga sadoqatli bol” (Özbekistan’a bağlı olasın), “boy bolsın” (zengin olasın), taş atarken “taşdek kuçli bolsın” (taş gibi sağlam olsun), yağ koyarken “yahşi, yumşaq bolsın”, (yumuşak huylu olsun) şeklinde alkışta bulunur. Aynı zamanda nazardan gözden korunmak için tuz, acı taş da suya konulur (KK.15, KK.86). Toprakkale de ise kırk çile çıkarmasında sadece “sabun ve suyla” yıkandığı da (KK.57) ifade edilmiştir.

Ritsel eyleme ritsel sözler eşlik etmekte benzetmelerden faydalanılmaktadır. Benzer benzer yaratır derken önceden ilişki içerisi içinde olan şeyler ilişkileri kesildikten sonra da ilişkilerinin devam ettiği düşünülmektedir (Frazer, 2004, s.33). E. B. Tylor da büyüünün istenilen bağlantıların gerçek bağlantılara benzetilmesinden kaynakladığını ifade etmektedir (akt. Tambiah, 2002, s.76). Dolayısıyla halfenin ritsel nesneleri kullanması ve ritsel sözleri söylemesi benzetme ilkesiyle ilgilidir. Doğumdan sonraki kırk günlük zor, tehlikeli, arafta olan süreci aşan anne ve bebek, kırkıncı gün ritüellerle kutsanmakta ve yeni yaşamlarına geçmektedirler ve artık bebek ve anne sosyal hayata dahil olmaya başlamaktadır.

3.2.1.2. Erkekliğe Adım: “Sunnat” Ritüeli

Sünnet, İslami inancın simgesel bir anlamını taşımaktadır. “Kur’an-ı Kerim’de sünnet uygulamasına dair bir ifade geçmemektedir. Müslümanlar sünnet olmayı Hz. Muhammed’in hadislerine (“Üzerindeki küfür tüyünü at ve sünnet ol”) dayanarak İslam’ın ilk yıllarından itibaren sürdürmektedirler” (Özdiç, 2021, s.22). Sünnet Müslümanlığın bir sembolü olduğu gibi ataerkil bir toplumda “erkekliğe atılan adım”ının topluma ilanını da sembolize etmektedir. Çeşitli inanç ve kültürlerde de karşımıza çıkan ancak Türklere İslamiyet ile birlikte gelerek yaygınlaşan sünnet geleneği, Türklere ait pek çok pratikle harmanlanarak Türk sünnet geleneğinin oluşmasını sağlamıştır. Örneğin bir Arap kültüründeki sünnet ritüelleri ile Türk kültüründeki ritüeller arasında geleneğin belirlediği çeşitli farklılıklar söz konusu olduğu gibi Türk boyları arasındaki ritüeller arasında da farklılıklardan söz etmemiz mümkündür. Örneğin sünnet çocuğuna kına yakma eylemi Türkiye’de bir rit haline gelmişken Harezm kültüründe sünnet olan çocuğa kına yakılmamaktadır (KK.67, KK.95).

Ritüeller inanç ve geleneksel yapıdan etkilemekte ve bu unsurlarla şekillenmektedir. Kadın ve erkeğin ritüellerdeki etkinlik alanı da bu faktörlere göre belirlenmektedir. Dolayısıyla Harezm bölgesindeki ritüeller din ve geleneksel yapı ile şekillenmekte, bir ritüelin aktörünün kadın mı erkek mi olacağı buna göre belirlenmektedir. Bebeğe isim vermek, ölüyü defnetmek, erkek çocuğunu sünnet yapmak erkeklerin rit eylemlerine örnek teşkil ederken beşik ve gelin etrafında oluşan ritler kadınların yönettiği ritüellere örnektir.

Sünnet ritüelleri toplum içerisinde “erkekliğe atılan bir adım” olarak algılanması, çocuğun geleneksel olarak sünnet yapmakta uzmanlaşmış erkekler tarafından sünnet edilmesi, genellikle erkek hocalar, mollalar tarafından dua okunması, hâlâ bazı yörelerde at, deve gibi binek hayvanları ile çocuğun gezdirilmesi gibi sebepler dolayısıyla “erkek riti” olarak düşünebilir. Ancak kadınların bu ritüelin bir parçası olmadığı anlamına gelmez. Türkiye’de sünnet ritüelinin bir parçası olan çocuğa kına yakılması eylemi, evde sünnet mevlidi okutulması kadınlar tarafından gerçekleştirilmektedir.

Harezm bölgesinde “sünnet toyu” olarak adlandırılan sünnet ritüellerindeki kitabi halfelerin rolünü incelediğimizde ise her ne kadar sünnet operasyonu hekim ya da bu alanda uzmanlaşmış erkek sünnetçi tarafından yapılırsa da sünnette dua ritini mollalar

yapsa da sünnetten sonra düzenlenen ritüellere kadınlar ve halfeler de katılmaktadır. Kitabi halfelere “Hangi ritüellerde icra yaparsanız?” diye soru yönelttiğimde verilen cevaplar arasında mutlaka “sünnet toyu” da yer almaktadır. Dans ve müziğin bir arada bulunduğu genellikle homojen yapıda olan sünnet ritüellerin daha sonra inceleyeceğimiz sazende halfelerin etkin oldukları görülmektedir. Hatta kitabi halfelerin torunlarının sünnet ritüellerinde dahi sazende halfeleri davet ettikleri yaygın olarak görülür.

Kitabi halfeler sünnet ritüeli kadınlar arasında evde gerçekleşiyorsa bu ritüelin aktörü olurlar. Bu ritüelde kitabi halfeler sünnet çocuğuna alkışta bulunulur ve *Toylar Mübarek* okurlar. Ancak bebek ritüelindeki ya da ölüm ritüelindeki gibi özel olarak icra ettikleri ritüel söz ve eylem yoktur. Genel olarak alkışta bulunarak, *Toylar Mübarek* söylerken sünnet çocuğunun ya da ailesinin ismine yer vererek, istedikleri gazeli okudukları ifade edilmiştir.

Sonacan Halfeler sünnet, beşik ve diğer toylarda aynı *Toylar Mübarek* adlı şiiri okuduğunu söylemiştir. Ritüele göre kelimeler değişmektedir. Sekizli hece ölçüsü ve yedi kıtadan oluşan şiirde, ilk kıtada iki kez diğer kıtalarda ise son mısra nakarattır. abab/cccb/dddb/eeeb/fffb/gggb/hıib şeklindedir. Şiir hoşlama özelliği sergilemekte misafirler *Mübarek* ile karşılanmaktadır. Şiirin alkış özelliği gösterdiğini de vurgulamak isterim.

Bismaillah dab amin danlar,
Hammanga toylar mübarek.
Toyhanege gelen canlar,
Hammanga toylar mübarek.
Merasdir Adam Havada,
Farmandir Arshi Alada
Himmat Hazrati Kaboda ,
Hammaga toylar mübarek.
Toya galar kari hurmon,
Barcha mümin Musulmon.
Qollag'aylar Şah-i Mardon,
Hammaga toylar mübarek. (KK.69)

Ancak ifade ettiğimiz gibi bu ritüeldeki görevleri diğerleri gibi değildir. Diğer ritüellerde genellikle geleneksel bir okuma ve/veya eylem söz konusuyken bu ritte karşımıza böyle bir yapı çıkmaz. Halfe sünnet çocuğu ve çoğu zaman ailesini ritüel öznesi yaparak dualarda bulunur, halfeler herhangi bir rituel eylem yapmazlar, rituel nesne kullanmazlar, ezgili olarak şiir bazen ise koşuklar icra ederler.

3.2.1.3. Evlilik Etrafında Oluşan Ritüeller

Türk kültüründe evlilik saygı duyulan ve kutsal kabul edilen bir kurumdur. “Kutsal evlilik dünya ve insanın yeniden doğumunun somut gerçekleşmesidir ve her evlilikle yeni bir çağ başlar” (Eliade, 1994, s.67). Eşik öncesindeki dönem sona ererek kadın ve erkeğin hem bireysel yaşamlarında hem de toplumsal konumlarında değişiklik söz konusu olur. Evlilik etrafında oluşan ritüeller ise çiftlerin kutsanmasını, kadın ve erkeğin hayatındaki değişim ve dönüşümlerinin topluma ilan edilmesini sağlamaktadır. Bireysel bir yaşamdan kolektif ve kutsal bir yaşama adım atan, “başı bağlanan” çift böylece topluma katılmakta ve yeni sosyal statü kazanmaktadır. Bu yeni statü ve konuma uygun toplumunun yaratıp şekillendirdiği, kabul ettiği rol elbiseleri de giyilmektedir. Bekar birey rolü yerini aile reisi, evin hanımı toplumsal cinsiyetin de şekillendirdiği rollere bırakır. Yeni konumun rollerine bürünülmediği takdirde, bu durum toplum tarafından hoş karşılanmamakta, hatta kınanmakta, evli insana “yakışır” davranışlar sergilenmesi beklenmektedir.

Öte yandan her evlilik bir tansiyonu ve tehlikeyi beraberinde getirmekte bir bunalımı zincirden boşaltmaktadır ve bu sebepten dolayı geçiş ayini gerçekleştirilmektedir (Eliade,1991, s.161). Tehlikeden kurtulma ve kutsama amacıyla yapılan pek çok uygulama ve ritüeller ilkel insanlardan günümüzün “modern” toplumlarına kadar aktararak yaşatılmaktadır.

Harezm bölgesinde evlilik etrafında gerçekleştirilen ritüellerde halfeler de icralar sunmaktadır.

3.2.1.3.1. “Başı Bağlanmanın” İlanı: “Patir/Fatiha” Ritüeli

Kitabi halfelerin bu çerçevede yönettikleri ritüellerin ilki “Fatiha” ya da “Patir Toyu” adı verilen ritüeldir. Bu ritüel kız isteme riti gerçekleştikten sonra ailelerin ortak karar verdiği bir günde gerçekleşmektedir. Patir ritüelinde kız ve oğlanın evlenme kararı topluma ilan edilmektedir. Bu ritüelin bir başka özelliği başlık parasının ve geline çeşitli

hediyelerin gelin ve ailesine verildiği bir ritüeldir (KK,2,KK19,KK.91). Günümüzde kına yakar adı verilen ritüelle birleştirildiği de görülmektedir. Ancak en yaygın olan tek bir ritüel olarak düzenlenmesidir.



Fotoğraf 14: Fatiha ritüeli

Kitabi halfeler evde gerçekleşen ritüelleri yönetirler. Ritüele ismini de veren patir, yuvarlak yağlı ve kat kat olan bir ekmek çeşididir. Genellikle Türk kültüründe sembolik anlamı olan kırk adet hazırlanıp pişirildikten sonra damadın ailesi tarafından kız tarafına getirilir. Bazen on Harezmi nanı kırk patir da olabilmektedir (KK.86,KK92,KK.95) Bu ritüelde sadece patir değil aynı zamanda çeşitli şekerlemeler, çikolatalar, hediyeelik eşyalar da ritüele katılan kadınlara hediye edilir. Gelin için hazırlanmış sandıkta ise giysiler, yiyecekler getirildiği gibi kurban da hediye edilir.

Harezmi ritüellerinde adında ritüel düzenlenen/ler ve aileleri adına *Mübarekler* ile başlama bir gelenektir. Çeşitli varyantları da bulunan, genellikle sözleri ritüelin içeriğine göre değişen toyun mübarek olması için alkış özelliği de gösteren sözler ritmik olarak icra edilmektedir. Kitabi Ziyet Halfe'nin repertuvarında olan *Mübarekler* koşuğu şu şekildedir:

*Mübarekler bolgay atgan toyingiz,
Juft⁶⁸ patikli⁶⁹ köşki ayvon jayingiz⁷⁰,
Mudama izzatda ötgay umringiz
Başlagan toyingiz mübarek bolgay
Şu oylara galin mübarek bolgay
Qudajanlar⁷¹ guyav mübarek bolgay
Amin danglar şu toylar mübarek bolgay
Toy egasi⁷² dayim köngli Allahda
Allahdan başqani salmidi yada,
Martabangizni Allah atgiy ziyada,
Başlagan toyingiz mübarek bolgay,
Şu uylara toylar mübarek bolgay, (KK.67).*

Misafirlere desturhanda kendileri için hazırlanmış yiyecekler, içecekler ikram edilir. Biraz sohbet ettikten sonra kitabi halfe gelin ve damat için, aileleri için dua eder, Fatiha okur, iyi temennilerde bulunur. Bu ritüelin rituel eylemi ve rituel sözleri de vardır. Öncelikle damat evi tarafından getirilen patir, şekerlemeler, nan ve katılımcılara verilmek üzere hazırlanan kare şeklindeki bez parçaları katılımcıların bulunduğu mekâna getirilir. Kitabi halfe (bazen yaşça büyük bir kadın) “navat” adı verilen şeker türünü birbirine vurur:

-Ong mu ong? diye sorar.

Kadınlar hep birlikte:

-Ong.

diye yüksek sesle bağırırlar ve hep birlikte kahkahalarla gülerler. Bu rit sözleri üç kez tekrarlanır. Burada taklit ve temas büyüünün izlerini görebilmekteyiz. Gülme taklidi yapılmasındaki amaç başı bağlanan çiftin ve ailelerin bir ömür boyu gülmelerinin istenilmesidir. Bu sebepten dolayı gülme ve mutlu insan taklidi yapılmaktadır.

68 Juft-çift

69 Patikli-katlı

70 Jayingiz-eviniz

71 Qudacanlar- dünürcanlar

72 Egasi-sahibi

Navatların⁷³ birbirine vurulması amaç ise tatlılık, şirinlik olması, katılımcılara da kare şeklindeki bez içerisine bu şekerlerden ve patirden parça konulup verilmesi parça bütün ilişkisiyle açıklanabilir. Ritüel yaklaşık iki saat sürmektedir. Kitabi halfenin ritüel içerisindeki rolü *yar-yar* okumak, hikmet okumak ve dua etmektir. Bazen kendisinden halk kaseleri vuruşturarak koşuk icra etmesi de istenebilir. Lakin Özbek yetkililerin bu icra şeklinin kitabi halfeler tarafından yapılmasını uygun görmediklerini tüm halfeler aktarmıştır.

3.2.1.3.2. Kına Ritüeli: “Hina Yaqar/ Qiz Yigini”

Kına geleneği Türk kültüründe “adanmışlığı” sembolize eden bir gelenektir. “Düğün töreninin temeli kabul edilen çöşku ve eğlencenin, âdeti ‘ağıt’ havasına dönüştüğü bölüm olan ‘kına’, gelin baba evinden ayrılmadan önce, genç kızın ana babasından ayrılmasıyla duyduğu hüznü, acıyı; aynı zamanda yeni bir hayâta başlamanın, âile kurmanın verdiği sevinçle karışık yaşatan bir gelenektir” (Öğüt Eker, 1998, s.25).

Kına yakar, kız yığını ritüeli Türk kültüründeki kına gecesinin Harezmi’deki karşılığıdır. Her genç kız evlilik ritüelinden önce mutlaka kına yakar ritüeli yapmaktadırlar. Kitabi halfeler yürüttükleri ritüeller arasında kına yakar ritüeli de vardır. Kitabi halfelerin kendi aralarında ritüeller arasında rol dağılımı söz konusu olmaktadır. Yaşça büyük kitabi halfeler ölümle ilgili ritüellerde daha fazla icra yaparken yaşça daha genç olan kitabi halfeler kına yakar gibi ritüellerde daha fazla icra sundukları görülmektedir. Kına yakar ritüelinde kitabi halfelerin rolü hayır-duada bulunmak özellikle de *yar-yar* söylemektir.

Bismillahirrahmanirrahim

Avval başdan hudani yad atali yar-yar,

Paygambarlar ruhini şad atali yar-yar

Paygambarin qızini Ali almiş yar-yar

Kalin berip qiz almaq kalmış yar-yar (KK.74, KK75, KK78, KK80)...

Halfeler yalnız olarak *yar-yar* söyledikleri gibi kimi zaman ritüele katılan kadınlar da *yar-yar* icra etmektedir. Bu bazen karşılıklı bir söylemeye de dönüşebilmektedir. *Yar-*

⁷³ Kristalli bir şeker çeşidi

yarlar bireylerin duygularının ifade edildiği sadece İslami motiflerle örölü bir tür olmayıp sosyokültürel pek çok anlam barındıran bir yapıya sahiptir. Harezmli kadınlar duygularını *yar-yarlar* vasıtasıyla aktarmaktadır. Duygusal yoğunluğu zirveye çıkaran bu kültür ürünün yanı sıra ritüelde dans etmeyi sağlayacak koşuklar da icra edilir. Örneğin Sonacan Halfe bu koşuğu piyale eşliğinde icra etmektedir:

*Jilva baring durgan gözal,
Vasling qurban bolaman.
Özinga qurban bolaman.
Şarbati şakar yazılğan,
Ey sozinga qurban bolaman.
Ay yuzingda hurşidi hal,
Lablaringdan dokilsin bal,
Gul yuzingnan pardani ol,
Ey yuzinga qurban bolaman.
Özinga qurban bolaman. (KK.69).*

Halfenin bilgisine göre de ritüel şekillenmektedir. Harezm bölgesinde ritüeller toyhanede düzenleniyorsa orada kına yakma riti yapılmaz. Kına yakar ritüeli tamamlandıktan sonra kızın evine gidilerek kına yakılıyor. Kitabi halfeler evde düzenlenen ritüelde yer aldıkları için kına ritine eşlik etmektedirler.

3.2.1.3.3. Baba Evine Veda: “Qız çıkar” Ritüeli

Harezm bölgesinde kız çıkar gelinin babasının evinden ayrılıp yeni yaşam kuracağı eve gitmeden önce gerçekleşen bir ritüeldir. Bu ritüelin pek çok karakteristik özelliği bulunmaktadır. Ancak iki unsur özellikle ön plana çıkmaktadır. Birinci olarak rituel eylem köşene dikmek ve ikincisi rituel sözler söylemektir. Köşene Harezm bölgesinde gelinin baba evinden ayrılırken yengesiyile birlikte üstüne örtündüğü renkli parlak kumaşların dikilmesiyle oluşmuş ince bir örtüdür. Köşenin malzemelerini damat evinin getirmesiyle birlikte ritüel başlamaktadır. Kitabi halfeler köşene dikme eylemini gerçekleştirebilirler. Kitabi halfeler yaygın olarak köşen dikerler (KK.68, KK.71, 72, KK.73, KK.74, KK.75, KK.78, KK.79, KK.80 vd.)

Bu ritin en önemli yapı taşlarından biri *yar-yar* söylemektir. Gülbahor Hanım eskiden köşene dikerken *yar-yar* söyleyen kadın sayısının yedi olması gerektiğini,

bunların içerisinde halfe/halfeler ve Harezmlî kadınların da olabileceğini ifade etmiştir. Günümüzde ise kitabî halfe tek başına ritüelde icra sunduğu gibi ritüelde sesi güzel başka kadınlar da var ise onlar da yar yar söyleyebilir. Katılmış olduğum ritüellerde halfeye eşlik eden *yar-yar* icrası yapılmıştır. Kadınların raks etmeleri için de koşuk söylenir lakin bu ritüelin içeriğine uygun olarak duygusal bir atmosfer oluşması sağlanmaktadır. Gelinin baba evinden çıkmadan önceki ritüelinde yer alan kitabî halfeler evlilik etrafındaki son ritüeli de böylece gerçekleştirmektedir. Bu ritüelde nasihat dolu çok sayıda icra da yapılmaktadır. Kız çıkarda söylenen Saadetcan Halfe'nin icra ettiği *Tapşirdim sani* şiir şu şekildedir:

*Hoş qol endi canim balam
Rahmana tapşirdim sani,
Qollag'ay yurt sarvari
Subhana tapshirdim sani,*

*On sakkiz ming alam
Şahiy Sultana tapşirdim sani,
U Ali Bakir Umara
Asmana tapşirdim sani,*

*Goz yashinga canim qurban
Yurakimni qilma g'ulqan
San bu uya endi mehman
Mezbana tapshirdim sani (KK.68)*



Fotoğraf 15: Köşene dikimi

Kiliçev'e (1985) göre devrime kadar kadınlar duygularını net olarak aktaramadıkları için yar- yar söyleyerek hayatın zorluklarını ve nasihatlerini bu yolla aktarmışlardır (s.43). Her halfenin repertuvarında mutlaka yar yar bulunmaktadır. Saadetcan Halfe'nin icra ettiği yar-yar bir kısmı şu şekildedir:

Ana guyav kelayatir kutib aling yar-yar

Bir umrga mehriban bolib qoling yar-yar

Bizni suvni başında suv gelibdi yar-yar

Guyav pašam uyiga ay gelibdi yar-yar

Harazmda bugun toy dostlar galing yar-yar

Altin guyavga tushdi tillo galin yar-yar

Saadetjanni uyidan suqsur uçdi yar-yar

Mahkamboyini uyida mahkam boldi yar-yar (KK.68)

Halfelerin dinî ve kültürel içerili nasihat vermeleri, kadınları bilgilendirmeleri onların önemli özellikleri arasında yer almaktadır. Halfelerin icralarına bu ritüelde de koşuklar vasıtasıyla nasihatte bulunur. Saadetcan Halfe'nin icra ettiği geline nasihat şeklinde söylenen bir şiirde annenin duyguları şöyle yansıtılmaktadır:

Duşmanni sözina siz quloq solmang
Mani bergan nasihatim unitmang
Injitmang qayitmang qatti söz aytmang
Uyim elim arja⁷⁴ buqçam⁷⁵ sizniki
Asrab baqqan⁷⁶ arka qizim sizniki
Yahşi-yahşi siylaşinglar⁷⁷ ikkingiz
Qizil guldek uyqoşinglar⁷⁸ ikkingiz
Asrab boqqan arka qizim sizniki
Uyim elim arja buqçam sizniki (KK.68)

Bu görüldüğü üzere bu ritüelde halfeler duygusal yoğunluğu zirveye çıkaran ve aynı zamanda gelinin yeni yaşamında dikkat etmesi gereken unsurları nasihat olarak ifade ettikleri icralar sunmaktadırlar. Bu bağlamda söylenen her rituel söz anlam yüklüdür.

Bir başka rituel eylem gelinin giydirilmesi ve ailesiyle vedalaşmasıdır. Gelin dualar eşliğinde giydirilir. Evin dış kapısının hemen önündeki iç kapıda aile fertleri gelinle vedalaşır. İyi dileklerde bulunulur, dua edilir. Kız köşenesi ile birlikte baba evinden ayrılarak yeni statüsüne ve yeni yaşamına eşikten adım atar. Bu ritüel genellikle günün ikinci yarısında gerçekleşmektedir. Bu ritüelin ardından “galin tuşar” ve akşamına ise “ulu toy” gerçekleşir. Halfeler kız çıkar ve gelin düşer ritüelinde aktif olarak yer almaktadırlar. Kitabı halfe bu ritüelde hem rituel eylem hem de rituel söz olarak aktif olarak icra sunmaktadır.

⁷⁴ Arja-sandık

⁷⁵ Buqçam- bohçam

⁷⁶ Asrab baggan- emek verdiğim

⁷⁷ Siylaşinglar- okşayınlar

⁷⁸ Uygoşinglar- karışınız

3.2.1.3.4. “Koca Evine” Gidiş: “Galin Tuşar-Galin Salam” Ritüeli

Van Gennep (1960), geçiş ritüellerinden kapı ve eşikle ilgili ritler başı başına değerlendirmektedir (s.3). Bir dünyadan kopup bir başka dünyaya geçişi simgelemektedir. “Galin tuşar” ritüelinde eşikler önemli bir yere sahiptir. Gelin ilk olarak dış kapının eşiğinde daha sonra iç kapının eşiğinde ve eve girdikten sonra üç farklı mekânda rituel eylemlerde bulunarak yeni yaşam evresine girmektedir.

Harezm bölgesinde gelin baba evinden köşene ile ayrıldıktan sonra eşinin ailesinin evine gelir. Bölgede yaygın olarak yeni evlenen çift erkeğin ailesinin evinde yaşar. Kız çıkar ritüelinin ardından gelin alayı, damat evine gelir kornalar eşliğinde gelir. Gelin ve konvoydaki kişileri dış kapının önünde erkek tarafının yakınları bekler. Bu sırada müzik çalar ve dans edilip eğlenilir. Gelin ve yenge arabadan inmesiyle birlikte bir sonraki rituel evreye geçilir. Evin dış kapısından evin içine girene kadar birtakım rituel söz ve eylemler icra edilmeye başlar. Her bir eylemin ve rituel sözün sembolik anlamları vardır. Bu ritüelin ilk rituel söz ve eylem kalıbı selam vermektir. Gelin selamlama sözlerini halfeler söylemek zorunda değildir. Yaşça büyük kadınlar ya da organizasyonda görevli kişiler de yapabilmektedir.

Gelin selamlama ritinde öncelikle gelin ve yengesinin verdiği ilk selam Allah’a verilir. Daha sonra peygamberler, sahabeler, evliyalar, aile büyükleri, misafirler şeklinde devam etmektedir. Bu ritüelin yaklaşık yarım saat kadar sürdüğünü ifade etmek mümkündür. Sonacan Halfe tarafından icra edilen gelin selamlamanın sözleri şu şekildedir:

*Lolli qolamning ustinda,
Aval Hudaga çup salam.
Barçamiza ata bolgan,
Adam ataga çup salam.
Barga adamning anasi,
Adam ata maliqasi,
Yaratgan Allah rizasi,
Havva anaga çup salam.
Toqqsan toggizming raz aytqan,
Raprap minika göyika çiqqan,*

Allahdan ummatim dilaga,n
Rasulullaha çup salam. (KK.69).

Gelin yeni yaşamına böylece selam vererek başlamaktadır. Bu aynı zamanda bir saygı gösterme riti ve yeni yaşama merhaba demek anlamı da taşımaktadır. Gelin evin dış kapsında başlayan selamlama riti evin iç kapısından içeriye girdiğinde de devam eder. Gelin yatak odasına gidinceye kadar selamlama riti gerçekleşir.

Gelin ve damadın yatak odalarında kısa süre görüşmelerinin ardından evin bir diğer odasına gelin selamlama yapmak için getirilir. Bu mekanın da kapısının eşiğinden itibaren gelin selam vermeye başlar. Gelin eşikten geçerken kitabi halfeler icra yapmaya tekrar başlarlar. Sonacan Halfe gelin eşikteyken icra ettiği ritimli bir şekilde icra ettiği şiir şu şekildedir :

Allah barsa davlat kuşi,
Bag'ingda ostirgan yahşi
Huda yetirsa toyina
Ay galin olgan toy yahşi

Yengala dursin har yonda
Hazan çoş uradiy qonda
Gul yuzingam bolsam banda
Ay galin tuşgan toy yahşi, (KK.69).

Daha sonra gelin merkezi bir yerde durur ve selam vermeye devam eder. Halfeler yine repertuvarlarında bulunan sözlü kültür ürünlerinden icralar sunmaktadır. Nasihat özelliği gösteren *Yahşi gelin-yaman gelin*⁷⁹koşukları bu ritüelde icra edilmektedir. Geline bu sürede katılımcılar hediyelerini verirler. Hediye verme süreci bittikten sonra gelin odandan ayrılır ve ritüel sona erer.

⁷⁹ Çalışmamızın Dördüncü Bölümünde bu koşuğa örnek sunduk.

“Galın tuşar” ritüelinden sonra gerçekleşen akşamına gerçekleşen bir diğer ritüel “ulu toy” diğer bir anlamda düğündür. Ancak kitabi ve sazende halfeler bu ritüelde aktif rol oynamazlar. Bu toylar organizasyon şirketleri ya da düğün sahiplerinin isteği üzerine farklı makam icra eden ya da koşuklar söyleyen icracılar tarafından gerçekleşir. Nadir de olsa böyle bir ritüele katılsalar da gelenekte halfeler bu ritüellerde diğer ritüellerdeki gibi aktif yönetici değildir.

3.2.1.3.5. Türk Takvimine Göre Doğum Günü Kutlamaları: “Muchal” Ritüeli

İnsanlar, zamanı ve yaşamlarını düzenli, sistemli bir hale getirebilmek için zamanı çeşitli dilimlere bölmüşler ve bunun için de çeşitli ölçüler kullanmışlardır. Ölçme işlemi için genellikle gök ve gök cisimlerinden faydalanılmıştır. Türkler, hayatlarını düzenlemek ve zamanı bölebilmek adına on iki hayvan takvimini kullanıp geliştirmişlerdir. Her yıla bir hayvan adı verirken on iki yıllık döneme ise “müçe,möçe,müşel,möçöl” ismini vermişlerdir (Biray,2009:1). Harezmi halkı doğum gününü esas alarak her on iki yıllık dönemde müchel ritüeli düzenleyerek yeni dönemini kutlamakta/kutsamaktadır. Günümüzde ilk on iki yıllık dönemin sona ermesi yeni dönemin başlaması adına müchel ritüeli yapmak yaygındır. Ancak arzu eden kadim tarihler olduğu gibi her on iki yıllık periyodik dönemde de ritüel düzenlenebilir.

Bu ritüelin içeriğini değerlendirdiğimizde tıpkı beşik ritüelinde olduğu gibi ritüel sahibinin isteği üzerine özel ya da kamusal mekânlarda müchel ritüeli düzenlenebilmektedir. İç mekânda düzenlenen müchel ritüelleri genellikle kitabi halfeler yönetmektedir. Akraba, arkadaş ve komşu kadınların bulunduğu icra ortamında gerçekleşen ritüel genellikle günün ikinci yarısı gerçekleşmektedir.

Kitabi halfelerin bu ritüeldeki rolleri mücheli düzenlenen kişiyi kutsamaktır. Kişinin yeni yaşam dönemi dualar edilip alkışlarda bulunmaktadır. Yaşname olarak ifade edeceğimiz türden parçalar icra edilmektedir. Örneğin Hoca Ahmet Yesevî’den Mahtumkulu’ndan icra yapılmaktadır. Ritüelin içeriği sadece dinî- tasavvufi metinler icra etmekle sınırlı değildir. Müchel ritüeli “Mübarek” ile başlamakta halfe sözlü ve kültür ürünlerinden istediğini icra edilmektedir. Mübarek okurken bazı kelimeleri müchel kelimesiyle değiştirmektedirler. Örneğin Gürlenli Gülçahra Halfe şu şekilde söylemiştir:

Hozir turgan ulug’kichik yoronlar

Qol kotaring muchal mübarek bolsın (KK.55)

Kitabi halfeler, leçek, beşik ritüellerinde olduğu gibi yürüttükleri müçhel ritüellerinde özellikle ritüele has sözlü ya da yazılı kültür ürünü icra etmediklerini aktarmışlardır. Müçhel ritüellerinde rituel yemekler yendiği gibi arzuya göre dans edip eğlenilmektedir. Müçheli olan gence ve kitabi halfeye hediyeler verilmektedir.

3.2.1.3.6. Kadınlığın Simgesi: “Laçak” Ritüeli

Leçek, Türk dünyasının çeşitli bölgelerinde kadınların kullandığı bir başörtüsü çeşididir. Harezm bölgesinde de yüzyıllardır kadınların kullandığı bir başörtüsü olmasının çok ötesinde sembolik anlamlar barındırmakta ve ritüellere konu olmaktadır. Harezm bölgesi kadınlarının sembolik ifadesi olan leçek halfelerin yönettiği ritüeller eşliğinde takılmaktadır. Kadınların yaşamının üç önemli eşliğini sembolize eden leçek günümüzde yaygın olarak altmış yaş üzerindeki kadınların yeni dönemlerinin başlangıcını kutsamak adına leçek ritüeli düzenlenerek kutsanmaktadır⁸⁰. Kitabi halfeler evlerde düzenlenen ritüelleri yürütmektedir.



Fotoğraf 16: Ziyat Halfe'nin yürüttüğü leçek ritüeli

⁸⁰ Geniş bilgi için tarafımda hazırlanan çalışmaya bkz. Çam, E. (2022). “Harezm Bölgesi Kadınlarının Sembolik ve Ritüelistik Giyim-Kuşam Unsurlarına Bir Örnek: Leçek”. *Karadeniz Araştırmaları* XIX/75: 823-846.

Leçek ritüeli akrabaların, komşuların davet edildiği bir ritüel olup genellikle günün ikinci yarısında düzenlenmektedir. İsvent adı verilen tütsü ile tütsülenen ritüel mekânında desturhan⁸¹ kurulmakta ve davetli kadınların gelmesiyle birlikte yumurta kavurması genellikle ilk yemek olarak ikram edilmektedir. Kitabi halfe bu ritüelde leçek üzerine yazılmış şiirlerden okumakta, alkışlar söylemektedir. Leçek ritüeli de *Mübareklar* ile başlamaktadır. Saadetcan Halfe'nin repertuvarındaki ve kendi defterinden aktardığım *Laçak Mübarek* sözleri şu şekildedir:

*Qoşadan qozn astirgan*⁸²

Qoy-qoçqorlar soydirgan

Laçak yaşına kirgan

Laçak toyingiz mübarek

*Bahmalda*⁸³*n tahyani kiygan*

*Siyimli*⁸⁴ *zar romalni oragan*

*Manglayçasini*⁸⁵ *keng olgan*

Yaş toyingiz mübarek (KK.68)

Manzum, hece ölçülü sözler, halfe yolunda ritmik ve ahenkli olarak icra edilmektedir. Halfeler, leçeğe özel koşuklar, leperler söylemenin yanı sıra bu ritüelin sembolik ve ritüelistik leçeği kadının başına bağlama eylemi de yapmaktadırlar. Halfe, her parçayı kadının başına takarken iyi dileklerde bulunmakta ve dualar etmektedir. Ritüelin özünü Türkçe dualar ve koşuklar oluşturmaktadır. Bir leçek alkış türü şu şekildedir:

Laçak Laçak aq Laçak

⁸¹ Desturhan- Sofra

⁸² Astirgan-

⁸³ Bahmalda-

⁸⁴ Siyimli-

⁸⁵ Manglayçasini-

*Laçak yuvgan momalarning umri uzaq bolsın
Laçak yuvgan halfalar bu toylarda bor bolsın
Sog bol degan barçaga bu yaşlari nasib etsin
Bu yerdagi barçaning uyida yahşi toylar köp bolsın (KK.68).*

Görüldüğü üzere kitabi halfelerin icra ettiği ritüellerde alkışların önemli bir yer vardır. O bireyin yer yeni dönemini kutsamakta ve kutlamaktadır. İsteme ve dileme özelliği barındıran bu sözler halfeler seçilmiş olma özellikleri ile daha bir anlam kazanmakta ve de Tanrı tarafından kabul olma potansiyelini arttırmaktadır.

3.2.1.3.7. Seksen Üç Yaş Dört Ay Sonra: “Ming ay” Ritüeli

Harezm bölgesinde düzenlenen ve halfeler tarafından yürütülen bir başka ritüel, “ming ay” ritüelidir. Bu ritüel, seksen üç yaş dört ay sonra bireyin yeni döneminin kutsanması amacıyla düzenlenmektedir. O yaşa gelindiği için Tanrı’ya ak kurbanlar (KK15) kesilmekte ve bu ritüelde şükür edilmektedir.

Harezm bölgesinin alkışlarına ming ay toyu da konu olmaktadır. Beşik toyundan itibaren çocuğa ming ayı görmesi, saçlarına aklar düşmesi dilenir. Uzun bir ömrün yaşanması dileğinin alkışlar aracılığıyla ifade edilmesidir. Bu yaşa giren kadınların sayısının az olması bu ritüelin aynı zamanda nadir yapılmasına sebep olmaktadır. Saha çalışmam boyunca ming ay ritüeli düzenlenmemiş bu sebepten dolayı bu ritüele katılmamış bulunmaktayım. Burada yer verdiğimiz bilgileri halfelerden mülakat yöntemiyle derlemiş bulunmaktayım.

Bu ritüelin yöneticileri genellikle kitabi halfelerdir. Ziynet Halfe, Nigara Halfe ming ay ritüelinde dua ettiklerini, mevlitten parçalar okuduklarını ifade etmişlerdir. Mahtumkulu’ndan yaşnamelerin, Süleyman Bakırgani’den hikmetlerin, Miskin’den gazellerin okunduğu bir ritüeldir. Ritsel yemekler bu ritüelin de bir parçasıdır.

Ming ay ritüeli aynı zamanda sadece halfelerin dua ettiği ritüeller olmayıp aynı zamanda dans edilen, koşuklar da icra edilen bir ritüeldir. Gülbahor Hanım’ın ifadesine göre kaseler vuruşturularak koşuklar da söylenmektedir.

3.2.1.4.Ölüm Etrafındaki Ritüeller: Öteki Dünyaya Uğurlamak ve Yad Etmek

Dindar insan için ölüm, hayata nihai bir son vermemektir, insan varoluşunun diğer bir tarzıdır (Eliade,1991, s.126). Ölüm Türk kültüründe de bir yok oluş değildir “bu

dünyadan” “o dünyaya” “ebedi aleme”, “öteki dünyaya” geçişin bir eşiğidir. Geçiş ritüellerini birey odaklı olduğunu ifade eden Honko (1979), hayatta bir kez olacağını yani tekrarlanmayacaklarını, öngörülebileceğin dolayı da önceden hazırlanmanın mümkün olacağını ifade eder (s.375). Yaşanılan dünya hayatının geçici olduğuna inan Türkler de daha yaşarlarken ebedi yaşam için maddi, manevi hazırlıklarını yapmaya başlarlar.

Ölüm etrafında oluşan ritler insanın ölüm olayının başlamasıyla, definden önce başlar. Harezm’de kitabi halfeler ölüm olayının başlamasıyla birlikte ölüm etrafındaki ritleri yönetirler. Kitabi halfe, hayatını kaybetmiş kişinin evine yakınları tarafından davet edilir. Ölü evinde kadınlar ve erkekler iki ayrı mekânda bulunur. Erkeklerin bulunduğu ortamda molla, kadınlarınkinde kitabi halfeler ritüelleri yönetir. Biyolojik ve toplumsal cinsiyet ayrımı söz konusudur.

Hoca Ahmet Yesevî’nin *Yaşname/Yaşdestanı* olarak adlandırılan hikmetleri⁸⁶ Harezm bölgesinde yaşamını yitiren bireylerin yanında kitabi halfe tarafından okunduğunda elle (ninni) olarak adlandırılır (KK.15, KK.54, KK.55, KK.69, KK.68). Harezm’de insan elle (ninni) söylenerek büyütüldüğü gibi yakın geçmişe kadar “elle” ile de bu dünyadan uğurlanmıştır. Bu riti gassaların yaptığı da ifade edilmiştir (KK.71). Ancak görüştüğüm kaynak kişiler yakın geçmişe kadar kitabi halfelerin ölünün başında elle okunduğu (KK. 54, KK.55) ifade etmişlerdir.

Kitabi halfeler, vefat eden kişinin günahlarının Allah tarafından affedilmesi, azap çekmemesi için dua edip yakınlarına sabır diledikten sonra cesettin bulunduğu odada ya da kadınların toplandığı bir diğer odada yüksek sesle elleyi yani Hoca Ahmet Yesevî’nin hikmetini yakın geçmişe kadar okuduklarını aktarmışlardır.

Halk arasında elle olarak adlandırılan “Kul Hoca Ahmet”e ait hikmette insanın yaşam dilimi ve Tanrı’yı görme arzusu anlatılmaktadır. Elle geleneğine günümüzde ruhsat verilmemesi sebebiyle yapay bir ortam oluşturarak ellenin okunuşunu kayıt altına almış bulunmaktayım. Kitabi halfeler hikmetin iki dizesini okumakta ardında “Ya Allahu ya Allahu Hak Allahu ya Allah” diyerek bir ninni söyler gibi hikmeti okumaktadırlar.

⁸⁶ 88 dörtlükten oluşan hikmetler ilk gerçek anlamda yaşnâme kabul edilmektedir. Geniş bilgi için Çelebioğlu, A.(1985). Türk Edebiyatında Yaşnâmeler, Türklük Araştırmaları Dergisi, s.254-267.

Saadetcan Halfe ise “Hak Mevlam Hak Didar Ya Allah Ya Allah” şeklinde “elle” söylediklerini ifade etmiştir. Yengi Pazarlı Sanamcan Halfe’nin ölün başında okuduğu ninniyi istediğimde Kul Hoca Ahmet’e ait yaşınameyi yani “elle”yi okumuştur:

Kul huvallâh subhânallâh vird eylesem

Bir ü barım didâringnı korermenmu

Ya Allahu ya Allah. Hak Allahu ya Allah.

Başdın ayag hasretingde dad eylesem

Bir ü barım didâringnı körermenmu

Ya Allahu ya Allah. Hak Allahu ya Allah.

Elligbirde çöller kizip giyâh yedim

Tağlar çıkıp tâat kılıp kozüm oydim

Ya Allahu ya Allah. Hak Allahu ya Allah.

Didâringnı körelmedim cândan toydım

Bir ü barım didâringnı körermenmi

Ya Allahu ya Allah. Hak Allahu ya Allah. (KK.54)

Öte yandan bazı halfeler ise eskiden elle okurduk şimdi okumuyoruz diyerek elle hakkında bilgi vermek istememişlerdir.

Vefat eden kişinin ardından gerçekleşen bir başka rit ölü yıkamadır. Harezm bölgesinde aile bireylerin kendi ölümlerini yıkaması ya da yıkayan kişiye yardımcı olması bir gelenektir. Kendi yakınlarını yıkamanın ölüye duyulan saygıyı ifade ettiği gibi “Huda” tarafından sevap kazanacakları anlamına da gelmektedir. Bu işi meslek haline getiren gassalar olduğu gibi Toprakkale’nin Pitnek’te yaşayan Azize Halfe, gassallarının olmadığını bu işi kendilerinin ya da ölünün yakınlarının yaptığını aktaran kaynak kişilerimiz de olmuştur. Hazarasp’ta halfenini birinci görevinin ölü yıkamak olduğu ifade edilmiştir (KK.75, KK.78, KK.79)

Harezm’in diğer bölgelerinde kitabi halfelerin ana görevleri arasında ölü yıkama olduğu ifade edilmemiştir. Fakat aile bireylerinin çeşitli nedenlerle ölüyü yıkayamadığı ve/veya gassalın olmadığı durumlarda hayatını kaybetmiş kadını yaşça büyük kitabi halfe yıkar. Halfeler ölü yıkamanın sevap olduğunu söylerler (KK.53).

Harezm bölgesinde yakın geçmişe kadar ağıt yakma geleneğinin halk arasında yaygın olduğu, yakınlarını kaybeden kişilerin ve halfelerin de ağıt yaktıkları aktarılmıştır. Ancak günümüzde bu durumun İslami anlayışa uygun olmaması dolayısıyla kitabi halfelerin yapması ve yaptırması Özbek yetkililer tarafından istenilmemekte ve halfeler de halk arasında bu durumu engellenmeye çalışmaktadır. Kitabi halfeler, ağıt yakmamak konusunda kitaplar okuyarak bilgi aktarmaktadırlar. Ancak bir geleneğin ilk ortaya çıkışı, benimsenmesi ve yaygınlık kazanması birden bire olmadığı gibi bir gelenek birden halk arasında yok olamaz. Bu duruma örnek olarak Harezm bölgesinde ağıt yakma geleneğini verebiliriz. Kitabi halfeler ağıt yakmayı engellemeye çalışsa da katılmış olduğum ritüellerde ölünün yakınlarının ağladığına ve ağıt yakıldığına şahit oldum. Ancak ağıt yakma eylemi kitabi halfenin ve ritüele katılan kadınların yanında değil bir başka odada gerçekleşmektedir. Kitabi halfe ise ağlamanın ve ağıt yakmanın vefat eden kişiyi rahatsız edeceği konusunda sıklıkla uyarılar yapmaktadır.

Kitabi halfeler defin işlemiyle ilgili ritlere katılmamaktadır. Bebeğe isim verme, sünnet riti gibi ölü gömme ritüelini de erkekler yönetmektedir. Evde kadınlar arasında gerçekleşen ritüelleri ise kitabi halfeler yönetmektedir. Bu da Harezm bölgesinde kadın ve erkekler arasında ritüellerin yönetimlerinde paylaşım olduğunu göstermektedir. Ölüm etrafındaki ritüeller günün ilk yarısında düzenlenir. İlk gün düzenlenen ritüel hariç diğer ritüeller yaklaşık iki saat kadar sürmektedir.

Harezm bölgesinin tüm ilçelerinde halfelerin ölüm etrafındaki ritüel yönetimleri ortak özellikler sergilemektedir. Örneğin Hiveli Züleyha Halfe ölünün defininden sonra yürüttüğü ritüeli şu şekilde aktarmaktadır:

“1. günü Kul Hoca Ahmet okuruz. Cenaze günü nasihat kitabı okunur aileye sabır ile ilgili hadisler söylenir. Aile geçimiyle ilgili nasihatte bulunurlar. La ilahe İllallah zikri çekilir. Tebareke okunur. Ağıt yakılmaması öğretilir. Musibette ağlanmaması için nasihatte bulunulur. O gün yarım saat oturulur. Çok oturulmaz. Ev sahibine bu gece Yasin okuyun, ölüye dua okun diye nasihatte bulunur.”

YangiBazarlı Sanamcan Halfe de ölünün birinci günü ile şu şekilde bilgi aktarmaktadır:

“1.gün Kul Hoca Ahmet okuruz. Kabir azabını anlatırız. O dünyada neler olur, ruh bedenden çıkınca neler olur. Kelime-i Şahadetin öneminden bahsederiz, La ilahe İllallah zikri çekeriz. Yasin okumam Tebareke'den parçalar okurum”. Dörtgöl'de yaşayan Mahira Halfe de definden sonra Kul Hoca Ahmed'den hikmetler ve Tebareke'nin başından, ortasından ve sonundan üçer ayet okuduğunu, ağıt yakmamaları konusunda nasihat verdiğini belirtmiştir. Sonacan Halfe de Kul Hoca Ahmed'in hikmetlerini ve Tebarake okuduğunu ve vefat eden kişilerin yakınlarının ağlamaması ve ölüm üzerine konuştuğunu aktarmıştır.

Toprakkaleli Azize Halfe ve Bagatlı Gulsara Halfe ölünün birinci günü Yasin ile başladıklarını daha sonra Kul Hoca Ahmet'ten hikmetler okuduklarını aktarmışlardır. Yasin suresini bir bütün olarak değil parçalar halinde okunmaktadır. Toprakkaleli Şükürcan Halfe bunların yanı sıra “Subhanallah, Elhamdülillah, Allahu Ekber” zikir çektiklerini ifade eder. Hazaraspli Gülçahra Halfe:

Ölünün birinci günü rivayet okuruz. Ölümün herkesin başında olduğunu söyleriz, sabır versin deriz. La ilahe illallah çok okuruz. Zikir okuruz. Halka sorarız ne okuyalım diye. Fatiha okuruz, Bakara Suresinden okuruz. Ruhname'den okuruz. Vasiyeti varma sorarız, demiştir. Nezaket Halfe ise “peygamberlerden okuruz, sakinleştiririz, hikmet okuruz” demiştir. Yakutcan Halfe, peygamber hadislerini okuduğunu, La İlahe İllallah zikrettiklerini ifade etmiştir.

Harezmi Koşköprülü Firuze Halfe daha çok ölüm sonrası hakkında bilgi verdiğini şu şekilde ifade eder: “1. günü berzah alemi, insan ölünce neler yaşar bunun hakkında okuruz, anlatırız. Kelime-i Şehadet ve La İlahe İllallah zikrederiz. Cennet doğrusunda okur, anlatırız. Hikmetler okurlar, Yesevî'den okuruz ama biz daha çok berzah alemini onlara anlatırız. Sabır hadiseleri okuruz. Canla bizi dinlerler. Ölü gittikten sonra Tebareke'yi tam olarak Yasin'i parça parça okuruz. Ayetler okuruz” Harezmi'de ölü evden çıktıktan sonra Kur'an-ı Kerim okunmaktadır. Ürgençli Zulfiye Halfe ise definden sonra küçük sureler okuduğunu artık Kul Hoca Ahmet'ten hikmet okumadığını söylemiştir. Halfeler, Kul Hoca Ahmet'e ait hikmetlerini kendi el yazılarıyla yazmalardan ya da taş baskılardan kopyaladıkları Arap alfabesi ile yazdıkları metinleri okudukları gibi bağımsızlık sonrası çeşitli yayınevlerinden basılmış hikmetlerin yer aldığı Kiril alfabesiyle yazılmış eserlerden de okumaktadırlar. Günümüzde daha çok

matbaalarda basılmış ve pek çok mutasavvıf şairin şiirlerinin de bulunduğu eserlerden okunmaktadır.

Burada dikkat çekmek istediğim bir başka husus halfeler bu metinleri birebir kopyaladıklarını ifade etmişlerdir. Halfeler ritüellerde okudukları sureleri ise Kur'an-ı Kerim'den değil farklı surelerin bir arada bulunduğu kitaplardan okumaktadırlar.

S. Kleinmichel (2000) 1990'lı yıllarda yapmış olduğu saha çalışmasında 1. günü hikmet, Ruhname okunduğunu eğer ölen kişi yaşlı olursa genellikle ölünün. 1. yılında okunan *Tulum Ağa*'nın okunabildiğini ifade eder (s, 93-94). Kleinmicheil'in tespitleri ile saha çalışmamı karşılaştırdığımda ölünün definden sonra gerçekleşen ritte hikmet okuma geleneğinin değişmediğini, Hazarasp'ta bazı halfeler tarafından *Ruhname* okunduğu ancak Harezm genelinde yaygın olmadığını, *Tulumağa*'nın ise günümüzde okunmadığını ifade edebilirim. Dolayısıyla 1990'lardan günümüze gelenekte değişim yaşandığı görülmektedir.

Definden sonra gerçekleşen bir diğer ritüel ölünün üçüncü günü yapılmaktadır. Üçüncü günü gerçekleşen ritüel birinci günü olan ritüele göre daha kalabalık olmaktadır. Bu ritüelde Süleyman Bakırgani, Mahtumkulu, Meşreb ve Sufi Allayar'ın eserleri okunduğu gibi Hazini de okunmakta ve şerh yapılmaktadır. Halfe, ölüm, cennet gibi istediği konuda kadınları bilgilendirmektedir.

Sonacan Halfe tüm bu mutasavvıf şairlerin eserlerinin yanı sıra Yunus Emre'yi çok sevdiği için ezberinden Yunus Emre'den şiirler okuduğunu da ilave etmiştir. Lakin kitabı halfelerin hepsinin repertuvarları arasında Yunus Emre yoktur. Sonacan Halfe'nin öğretmen olması ve özellikle de Türk kültürüne ve Yunus Emre'ye ilgisi dolayısıyla repertuvarında Yunus'un şiirleri yer almaktadır. Dolayısıyla bireysel özelliklerin de gelenekte etkisi söz konusudur. Ezberinden *İlahi Cennet Evine Girenlerden Eyle Bizi* adlı şiiri okumuştur:

İllahiy jannat uyiga

Kiradiganlardan ayla bizni

Ertaga u yerda jamolingni

Koradiganlardan ayla bizni

Mahşarda halk bola yalangaç

*Tugyan urgan yuraklardan
Arşning soyasida sayr
Qiladiganlardan ayla bizni (KK.69).*

Üçüncü gün Kul Hoca Ahmed'in kitabından ve Meşreb'in de gazellerinden okuyan Sonacan Halfe, Meşreb'in "Muradımı iste" redifli gazelini okumuştur. Murat ile ne demek istediğini ise bir kıssa ile açıklar:

Murad iki dünya saadeti bu dünya o dünya. Bu dünya için yaşayış gerek ama dünya için de çalışmak gerek. Peygamber S.A.V. devirlerinde bir sahabe hastalandı, zayıfladı, biçare, üftade olup kaldı. Peygamberimiz S.A.V. çağırdılar. Bu avare düşüp kaldı gelir misin? dediler. Peygamberimiz sahabenin yanına gelip hasta mısın? diye sordu. Sahabe:

-Yok Resullallah o dünyada verilen azabımı bu dünyada ver diye Allah-u Teala'ya yalvardım bunun için böyle oldum, dedi.

-Yok böyle olmaz iki dünya saadeti isteyin, dedi. Sana bir dua öğreteyim, dedi. Rabbenâ âtina fid'dünyâ haseneten ve fil'âhireti haseneten ve kınâ azâbennâr. Birahmetike yâ Erhamerrahimîn (KK.69).

Kleinmichel (2000), vefatın üçüncü günü *Ruhname* ve *Eyüp* ten söz edildiğini ancak çoğu halfenin bunu yedinci gün için uygun olduğunu ifade ettiklerini aktarmıştır (2000:94). *Ruhname*; Hz. Ayşe ve Hz. Muhammed arasında ölümden sonra beden ve ruh hakkında konuşma, ölüm etrafında oluşan nefsin bedenden ayrıldıktan sonra Münker ve Nekir meleklerinin gelişi, Allah ile melekler arasında insanın yaratılışı hakkındaki konuşma, Allah'ın örtebileceği insanın kusurlarından gibi konuları kapsayan şiirlerden oluşmaktadır. Kleinmichel, Arap harfleriyle yazılmış metinleri okuyabilen ancak kendini halfe olarak adlandırmayan yaşlı kadınların *Ruhname*'ye ilgi göstermediğini aktarmaktadır (s.286-287). Görüştüğüm tüm kitabi halfeler ölüm etrafında gelişen ruhani olaylara, kabir ve ahiret hayatına dair yayımlanan kitaplardan ve bu bağlamdaki ayetlerden okunduğu ifade etmişlerdir. Ayrıca Meşreb, Kul Hoca Ahmet gibi mutasavvıf şairlerin şiirlerinde/ hikmetlerinde ya da kıssalarda bu konular ile ilgili olanlarını okuduklarını aktarmışlardır. *Ruhname* adlı eser ise Hazarasp ilçesi dışında ismi

zikredilmemiştir. Bu durum ilçeler arasında fark olduğunu, Ruhname'nin halfeler arasında yaygın olmadığını ve/ veya artık hafızalardan silinmesi olarak açıklanabilir.

Öte yandan Kleinmichel (2000) Sufi Allayar'ın eserinin Fergana bölgesinde önemli görülürken Harezmi bölgesinde artık rol oynamadığını (s.323) aktarmıştır. Oysa yapmış olduğumuz araştırmamızda kitabi halfeler tarafından Sufi Allayar⁸⁷'in yaygın olarak kullanıldığı tespit edilmiştir. Örneğin Hiveli Aybibi Halfe tarafından yönetilen ritüelde Sufi Allayar Sebâtü'l Acizîn kitabı halfeler tarafından okunmuştur.

Harezmi bölgesinde Türkiye'de olduğu gibi ölünün ardından yapılan yedi ve kırk ritüelleri yakın geçmişe kadar yaygın olarak yapılırken günümüzde “yedi ve kırk İslamiyet'e uygun olmadığı” düşüncesiyle halfeler bu ritüellerin yapılmaması konusunda halkı uyardıklarını aktarmışlardır. Mahire Halfe “Ölümlerinizin ardından yedi, kırk değil ihsan verin deriz. Cuma günleri dua etmelerini” söyleriz demiştir. Firuze Halfe de “Ölünün üçüncü gününde yedi ve kırkının yapılmaması gerektiğini söyleriz. Ancak akrabalar kendi aralarında dua okurlar” şeklinde ifade eder. Azize Halfe “Cenazeye, bir, üç, yedi, kırk ve yılda varırız. Yedi ve kırk git gide azaldı” derken Züleyha Halfe “Yedi ve kırk ev sahibi istediği takdirde gidilirdi. Tebareke, Kul Hoca Ahmet, Mahtumkulu bir saat okunur.” der. Şükürca, Şirincan, Bikecan, Gülara, Nurpaşa, Cemile, Meser, Nezaket, Nigara, Zulfiye ve Ziyet Halfe de artık yedi ve kırk ritüelleri yapılmadığını ifade etmişlerdir. Ancak her ne kadar halfeler bu konu da uyarılarda bulunsalar da halk arasında yüzyıllardır yaşayan ölünün yedinci ve kırkinci günü düzenlenen ritüeller tamamen yok olmamıştır. Yedi ve kırkinci günü düzenlenen ritüeller “ihsan, sadaka” olarak ad değiştirirse de devam etmektedir. Burada vurgulamak istediğim bir diğer nokta ritüellerde halfeler değişikliğine gidilmesidir. Kırkına kadar ölüm ritüelleri yöneten halfenin kırkinci günü “kırkıp kalması”, tekrar ailede ölümün yaşanmaması adına halfeler değişikliğine gidilmektedir (KK.15, KK.51, KK.55).

⁸⁷ Orta Asyalı Nakşibendî- Müceddidi şeyhi



Fotoğraf 17: Mahire Halfe

Vefatın kırkınıcı günü düzenlenen iki farklı ritüelden örnek sunmak istiyorum. Halfenin “ihsan” olarak adlandırılması gerektiğini söylediği ve vefat eden kişinin kırkınıcı günü düzenlenen katılmış olduğum bir ritüelde daha çok ritüele katılan kadınların bilgilenmesine yönelik sohbet yapılmıştır. Yaklaşık 1.30 saat süren ritüelde Besmele-i Şerif çekildikten sonra komşuluğun önemi ve tüm insanların atasının Hz Adem olduğu, insanların nasıl ürediği ve Hz. Adem’in çocukları Kabil ve Habil’in birbirini öldürmesi üzerine konuşma başlamıştır. Daha sonra Mahtumkulu’ndan :

Sofular, halıslar, hazir bolinglar

Ajal bar-u hayat bar-u vafat bar-u

Yaman isten hamma nasır bolinglar

Suval bar-u heyhat bar-ub (KK.53)

okunmuştur. Bu şiirin tüm kıtaları okuduktan sonra ayrıntı verilmeden kısaca şiir özetlenmiştir. Allah’ın günahları affetmesi için tövbe edilmesinin gerektiği hakkında

sohbet etmiştir. Niyet etme ve bunu eyleme dökme arasındaki fark üzerine vaaz vermiştir. Gıybet yapılmaması konusunda ritüele katılanları uyarmıştır. Hadis ve ayetler ile de sözlerini desteklemiştir. Özbekistan'ın ünlü sesi Jaloliddin Usmanov tarafından da seslendirilen: “Gul ekmasang toş ham ekma biroderim/ Bu dunyada hamma mehmon, köngli yarim” şiirinin okuyup ardından şerh yapmıştır:

Ikki eşiik arasida bu yurib ötding⁸⁸

Kimdir kasr, kimdir kulba korib ötding

Biring yiglap, biring davron surib ötding

Peşanangda⁸⁹ yaki bolsa kormangning bar

Toprak eding yana toprak bulmaging bar (KK.53).

Halfe, şiirin son kıtasındaki son mısrasında yer alan insanoğlunun toprağa dönüşüne odaklanır ve onu açıklar. Topraktan gelip toprağa gideceğimiz üzerine konuşur ve yeryüzünde kibirlenmemesi gerektiğini söyler ve akabinde iyi insanlarla dost olmanın önemi hakkında konuşur.

Recep, Şaban, Ramazan aylarının ve cuma gününün mübarek oluşu, duaların kabul oluşu hakkında bilgi aktarmıştır. Kitabı halfe, helal rızık ve *Bismillahirrahmanirrahim* demenin önemi, ibadetin önemi üzerine de konuşuldu. Hz. Bilal'in çilesi ve çocuğu oluşu hakkında kıssa anlatarak sabrın önemi ve ardından musibetlerin günahlara kefarete olacağı bilgisini aktarır.

Halfe yaklaşık iki saat boyunca iki şiir okumuş, aralarda sohbet etmiştir. Görüldüğü üzere ritüelde belli bir konu üzerine odaklanılmamış farklı konulara değinilmiştir. Bu üslubun sebebinin ise halfenin herhangi bir metne bağlı kalmadan konuşmasına bağlamaktayız. Halfe, yakınlarının ağlaması üzerine ise sık sık uyarılarda bulunmuştur.

Katılmış olduğum bir başka kırk ritüelinde ise şiir ağırlıklı bir içerik söz konusu olmuştur. Kitabı halfe yine ritüeli yönetecek şekilde odanın merkezi bir yerde oturmuştur. Hamide Halfe, namazın önemi hakkında konuşarak sohbe başlamış ve sözlerini

⁸⁸ Öting-geçtin

⁸⁹ Peşanangda-alnında

desteleyecek şekilde *Ankebut Suresinin* kırk beşinci ayetini okumuştur. Şiir ağırlıklı ritüel yöneten Hanife Halfe “Bismillahirrahmanirrahim” diyerek Meşreb’in “Bende rancur bolmagnı” gazelini Mahtumkulu, Hoca Ahmet Yesevî, Süleyman Bakırgani gibi mutasavvıf şairlerin seçmelerinden oluşan *Soz Bilan Sohbat* adlı eserden okumuştur. Şiiri tamamen bitirdikten sonra Allah’ın kullarına rahmetle yaklaşacağını iyi ameller yapılmasını, farzlara uyulması ve böylece Allah’ın rahmetine kavuşulacağını ifade ederek genel bir şerh yapmıştır. Ritüelin başından sonuna kadar çok az sayıda kadın iştirak ederken kadınlar yaklaşık on dakika oturmakta, bazıları halfeden dua etmesini isteyerek ritüelden ayrılmışlardır. Geçmiş yıllarda ritüellerin dört, beş saate kadar sürdüğü ifade edilirken günümüzde süre kısalmış, yaklaşık bir ritüel iki saat sürmektedir (KK.68, KK69, KK70). Hamide Halfe, Hazini’n *Soz Bilan Sohbat (2015)* adlı eserinde yer alan *Aç Yolim* adlı şiiri okumuştur.

*Aç yolim, ya Rab, Madina sori kuysam kadam,
Ravzai dosting tavofini manga kilgil karam
Hujrai Ahmadni ummatta kilibsan muhtaram
Arzu aylab, hamişa yıglasam man dam-badam
Kormayin olsamki, koxsim içra ming-ming dardu gam.
Avvala, kilsam iroda sidku ihlasim tuzub,
Ayşu işratlar bilan yu havaslardin keçub,
Bu jahon naşu namosidin taki konglum uzub
Ul habibing işkida daştı biyubonlar⁹⁰ kezub,
Misli olganlar kabi aylay vujudimni adam (s.62).*

Şiiri kısaca şerh ettikten sonra “Bismillahirrahmanirrahim” diyerek Süleyman Bakırgani’nin *Seni Derding* adlı gazelini okumuştur. Halfe bu şiirin şerhini kendi yapmamış şiirin yan sayfasında bulunan şerhini kitaptan (2015:72-73) okumuştur. Kendi yorum yapmamıştır. Ritüelin devamında yine Hazini’den bir şiir okumuştur. *Ya Hayat an-Nebiy* şiirini birkaç cümleyle açıklamıştır. Ritüele katılanların isteği üzerine kısaca Türkçe dualar ederek ardından Hoca Ahmet Yesevî’nin *Dem Bu Demdur* hikmetini okudu. Bir beyit okuduktan sonra “tuşundingizmi?” anladınız mı diye odadaki kadınlara

90 Biyubon-sahra

sordu. Odada bulunan kadınlar hep bir ağızdan “tuşindik” diye cevap verdiler. Hoca Ahmet Yesevî’nin duru Türkçe yazılmış hikmeti Harezmlî kadınlar tarafından kolayca anlaşılıyordu lakin halfe yine de şerh etmeyi uygun görmüştür. Ritüel dua ederek son bulmuştur.

Ölünün yıl dönümü ise Harezmlî bölgesinde gençler için yedinci ayda, yaşı büyük vefat etmiş kişiler için dokuzuncu ya da on birinci ayda düzenlenmektedir. Ancak Gülçahra Halfe, seksen yaşından büyük ise “yıl aşî” on birinci ya da on ikinci ayda da yapıldığını ifade etmiştir. Vefat eden kişinin yılındaki ritüelde Hz. Muhammed’in vasiyetleri, Kur’an-ı Kerim’in tefsirleri, Mahtumkulu’ndan şiirleri okunup şerh edildiği gibi genç yaşta yaşamını kaybetmiş ve evlenmemiş kişilerin yıl ritüelinde *yar-yar* ve mübarek de okunmaktadır.

Saha çalışmamda hiç evlenmemiş, yaşamını erken yaşta kaybetmiş olan bir kişinin Gürlen’de düzenlenen ritüeline katıldım. Halfe, musibetler hakkında okuma yapmıştır. Müslümanlıkta ne kadar ve nasıl yas tutması gerektiği konusunda vaaz vermiş hadisler ile sözlerini desteklemiş, örnekler vermiş ve açıklamıştır. Dua okumanın önemli olduğunu böylece şeytanların böylece uzaklaştığı konusunda konuşmuştur. Komşuluğun önemini kıssa okuyarak açıklamıştır. Mahtumkulu’nun bir şiirinden bir beyit okumuş hemen ardından şerh yapmış bu üslup ile altı beyit okumuştur.



Fotoğraf 18: Gülçahra Halfe, ben, Gülbahor Hanım ve katılımcılar

Ritüele katılanlar için hazırlanan yiyecekler ve içecekler kitabı halfe okurken de ritüel boyunca yenilip, içilmiştir. Ritüelde ev sahibesi kapı eşiğine yakın yerde, kitabı halfe tüm odaya hakim olacak şekilde oturmuş sağına ve soluna da yaşça büyük diğer kadınlar oturmuştur. Türkiye’den gelen misafir olduğum için benim de halfenin yanında oturmam için yer vermişlerdir. Ritüele katılan kişiler kendileri içinde halfelerden dua etmelerini isterler. Halfeler bazen bir iki ayet Arapça ama ağırlıklı olarak Türkçe dualar etmektedirler⁹¹

“Yıl aş” ritüelindeki bir diğer rit ise *Toylar Mübarek* okumaktır. “Yıl aş” düzenleyen ev sahiplerinin bir daha ölüm yaşanmamaları için ritüel bittikten sonra tekrar ortaya bir sofraya kurulur ve *Mübareklar* okunur. Gülçahra Halfe’nin kendi notları arasından okuduğu *Toylar Mübarek* örneği şu şekildedir:

Hazir turgan ulug’ kiçik yaranlar
Qol kotaring⁹² toylar mübarek bolsın
Qizu yigit, norasida oqlanlar
Amin denglar⁹³ toylar mübarek bolsın
Har kim muradini istar Allahdan
Alla bergan har bandaning murodin
Toy aylamak udum Adam Atadin
Ular hakkı toylar mübarek bolsın
Ul Yusufi Zulayha aşiq-i saqdiq⁹⁴
Bir biriga ikkisi boldi muvafiq⁹⁵
Amin denglar siz ham turgan haloyiq
Ular hakkı toylar mübarek bolsın (KK.55)

⁹¹ Konuyla ilgili geniş bilgi için tarafımda hazırlanan “Harezmi Bölgesi Ritüellerinin Kadın İcracıları Halfelerin Türk Diline ve Türk Kültürüne Katkıları” adlı tebliğin yer aldığı 14. Dünya Dili Türkçe Sempozyumu bildiri kitabına bkz.

⁹² Kotaring-kaldırın

⁹³ Denglar-söyleyinler, deyinler

⁹⁴ Oshiq-i saqdiq- gerçek aşıklar

⁹⁵ Muvofiq-münasip

Harezmi bölgesi ritüellerinin *Mübarekler* ile başladığını daha önce ifade etmiştik. Vefatın yıl aşının son icrası olarak da *Mübarekler* söylenir. *Mübarekler* söylemekteki amaç bir daha bu evde ölüm olmasın, toylar olsun anlamı taşımaktadır. (KK.15, KK.51, KK.69). Bagat'ta ölünün yıl aşında söylenen Gulsara Halfe'nin ezberinden okuduğu *Mübarekler* da şu şekildedir.

*Mübarekler bolgay atgan toyingiz,
Juft patikli⁹⁶ köşku ayvon joyingiz
Mudoma izzatda otgay⁹⁷ umringiz
Başlagan toyingiz mübarek bolgay*

*Sira könglingizda qolmagay armon
Yolgonç⁹⁸i dunyada surgaysiz⁹⁹ davron
Sizlarga yar bolgay u Şah-i Mardon
Mübareklar bolgay bargan toyingiz*

*Kelam okup kongillari şad ating
Toy uyida bir kitapam yad ating
Bu keç ozingizni bermon ating
Borig başlang onglar bolgay toyingiz (KK.51)*

Kleinmichel (2000), ölünün yıl dönümünde halfelerin *Yusuf ve Züleyha*, *Zeynel Arab*, *Tulum Ağa*, *Baba Rövsan*, Honka'daki halfelerin *Musaname*, *İmam-ı Bakır* gibi eserler okudukları gibi Şavat'ta yaşlıların kutlamalarında *Hurlika* ve *Hamra* gibi eserlerin okunmasının sevildiğini Hive ve Ürgenç'te ise destan okunmadığını aktarmıştır (s.95) . Saha çalışmam boyunca gitmiş olduğum Harezmi bölgesindeki on bir ilçesinde görüştüğüm kitabi halfeler yakın tarihe kadar *Baba Rövsan* ve *İbrahim Ethem Destanı* okuduklarını söylemişlerdir. Yaklaşık yirmi yıl önce yedisinde *İbrahim Ethem* ölünün kırkında ve yılında ise *Baba Rövsan* destanını okumaya özen gösterdiklerini

⁹⁶ Patikli-katlı

⁹⁷ Otgay-geçsin

⁹⁸ Yolgonçi-yalancı

⁹⁹ Surgay-sürdürmek

aktarmışlardır. Lakin günümüzde bu eserler ritüellerde okunmamaktadır. Kleinmicheil'in ifade ettiği diğer destan isimlerini kendilerine sormadan kimse isimlerini zikretmemiştir. Sorduktan sonra bazı halfeler bilgi aktarmıştır.

Burada üzerinde durmak istediğimiz husus “Kitabi halfelerin ritüellerde okuduğu kitapları belirleyen hususlar nelerdir?”, “Ritüelin içeriğine göre mi kitaplar belirlenip ritüel metin olmakta yoksa halfenin arşivinde bulunan kitapları mı ritüelin bir parçası olarak okunmaktadır?” Burada iki yapı karşımıza çıkmaktadır. Harezmi genelinde ölüm merkezli ritüellerde Kul Ahmet Yesevî'nin hikmetleri, *Baba Rövsan* ya da *İbrahim Ethem* okumak, Tanrı'dan bir şey istenildiğinde *Müşkül Kuşad* okumak, mevlitte Mevlid-i Şerif okumak ritüelin içeriğiyle bağlantılıdır. Ölünün birinci günü, kırkıncı gününde ya da yılında okunacak eserler, zor durumda kalındığında okunacak eser ya da beşik toyunda okunacak koşuk bellidir ve yani okunacak eser rite göre belirlenmektedir. Bu da demek oluyor ki kitabi halfeler ritüelin yapısına göre kitap okumaktadırlar. Öte yandan halfelerin bir esere sahip olup olmamasının ya da ritüele katılanların talep edip etmemesinin de ritüelin içeriğini etkilediğini göstermektedir. Meşreb okumak ya da Hazini okumak kitabi halfenin elinde eserin olup olmamasına bağlıdır. Mutlaka kitabi halfeler Meşreb okumak zorunda değildir. Meşreb ya da Hazini gibi zatlar bölgede sevildiği, ünlü olduğu için okunmaktadır Keza “Meşreb okur musunuz?” diye soru yönelttiğimde çok sayıda halfeler okuduğunu ifade etmiştir. Ancak Meşreb'in kitabına sahip olmadığını söyleyen bu sebepten dolayı Meşreb okumayan kitabi halfeler de vardır. Dolayısıyla eğer bir halfenin elinde bu eserler yoksa ritüelin yapısına uygun bir başka mutasavvıf şairin hikmetleri ya da kıssalar ritüele dahil olabilmektedir. Ritüelin içeriğine göre eserin belirlenmesi önem arz etmekle birlikte, bölgede sevilen eserler de ritin parçası olmaktadır. Özellikle günümüzde yaygınlaşan mutasavvıf şairlerin şiirlerinden örneklerin yer aldığı eserler de ritüelde okunacak şiirlerde ortaklık oluşturmaktadır.

3.2.5. Kriz Ritüelleri

Birey ya da toplum hayatında hastalık, felaket, yoksunluk gibi durumlar ile karşılaşıldığında bir takım ritüeller düzenlenerek bu durumun üstesinden gelinmeye çalışılır. Honko (1979), kriz ritüellerinin hastalığı iyileştirmek, yangının yayılmasının önlenmek, kuraklığın, ekin kıtlığının önlenmek, yaşamdaki büyük felaketler ve küçük kazalar gibi çok sayıda kriz için düzenlendiğini ifade eder (s.377). Bu ritüellerin

temelinde rituel sözler, dualar, alkışlar ve rituel eylemler vardır. Özellikle dualar ve alkışlar kutsal araçlar sayesinde de gerçekleşir.

Mustafa Arslan ve Didem Gülçin Erdem Kük (2021) Türk kültüründe dua verme geleneği üzerine kaleme aldıkları çalışmalarında eski Türk inanç sisteminde dua ve kam ilişkisine de dikkat çekerler:

“Eski Türk inancında, “hayır dua” vermek, kamın sorumluluk alanı içerisindedir. Kam, yalnızca insanları değil, mekânları, nesneleri ve tabiat unsurlarını da dualamakta, kötü ve düzensiz olanın yerine iyi ve hayırlı olanı dilemekle kozmosun inşasına katkıda bulunmaktadır. Kam, tabiat olaylarından geçiş dönemlerine dek karşılaşılan her türlü durumda kutsalla iletişime geçmesi noktasında başvuru alanı niteliğindedir. Bununla birlikte, kam alkışlarına, gündelik hayat içerisinde de kutsiyet atfedilen kimi unsurların korunması ve saklanması için başvurulur” (s.125).

Ritüelin kompleks yapısı içerisinde Tanrı ya da kutsalla iletişime geçmeyi sağlayan her inanç yapısına göre adı değişen ritüel uzmanlarının araçları ise dualar, alkışlardır. Bu bağlamda kitabi halfelerin tıpkı şamanlarda olduğu gibi kutsal ve insan arasında bir aracı işlevi gördükleri görülmektedir. Harezm halkı, kitabi halfelere gündelik hayat içerisinde bazı unsurların korunması ve saklanması için başvururlar. Kitabi halfeler dualar ve rituel eylemler ile birey ya da toplum için sorunlu olan sürecin geçilmesine aracılık yaparlar. Harezm bölgesinde kitabi halfelerin bu bağlamda yönettiği kriz ritüellerini iki başlık altında incelememiz mümkündür.

3.2.5.1. İnsan Hastalıklarını Sağaltma ile İlgili Ritüeller

İnsanlar, fiziksel ve ruhsal hastalıklarının tedavi edilmesi amacıyla tıp alanında uzman kişilere başvurdıkları gibi şifa güçlerinin olduğuna inanılan kişilere başvurması da sosyal yaşam içerisinde örneklerine sıkça rastlanan bir durumdur. Harezm bölgesinde tıbbi yöntemler haricinde şifa bulmak için özellikle bitkilerle tedavi yapan “tabib”e başvurulmaktadır. Kitabi halfeler tabip değildir ama bedensel ve ruhsal hastalıkları tedavi edebilirler. Kitabi halfelerin fiziksel ve ruhsal hastalıkları sağaltma özellikleri vardır. Ocak geleneğinde “el alarak” şifa verme kitabi halfeler arasında görülmemektedir. Kitabi halfeler arasında şifa verme yetisine genellikle çağrılı halfeler sahip olmaktadır. Halfelere verilen şifacılık özelliğinin kaynağı kutsaldır. Halfeler, ellerini hastanın vücudunda gezdirerek hasta olduğu noktayı enerjisel olarak tespit etmektedir.

Halfeler arasında yaygın olan şifacı kadınların şifacı özelliklerini fark edişlerini, hastaların hastalıklarını teşhis ve tedavi uygulamalarına örnek vermek gerekirse; çağrılı halfelerden olan Ziyne Halfe kendisine şifa verilmesini şu şekilde aktarmaktadır:

“Düşümde şifacı olmam verildi. Karakalpakistan’daki Sultan Baba’yı ve kolu çıkık bir çocuğu gördüm. Sultan Baba bana “sen onu okşa iyi olacak” dedi. Baş sıkar, başı düşen çocuklara, içi giden insanlara okurum. Ot ile şifa vermem.”

Görüldüğü üzere halfeliğin rüya da verilmesi gibi şifacı olmak da rüyada verilebilmektedir. Halfe bitkisel ilaçlar değil enerji yoluyla şifa vermektedir.



Fotoğraf 19: Ziyne Halfe Dilbar Hanım’ı tedavi etmektedir.

Ziyne Halfe’nin şifa verme yöntemi şu şekildedir: İlk olarak üç kez “Bismallahirrahmanirrahim” dedikten sonra İsrâ Suresi’nin seksen ikinci ayeti “Ve nunuzzilu minel Kurâni ma huve şifaun ve rahmetun lil mu’mînîne ve la yezîdüz zâlimîne illâ hasâran”. söyler ve hastanın başında ellini gezdirir. İki eliyle hastanın başını yaklaşık üç dakika kadar sıkar. Daha sonra sağ elini hastanın vücudunda *Besmele* çekerek gezdirir ve hangi uzuvlarında hastalık olduğunu söyler. Ziyne Halfe aynı uygulamayı bana da

yaptı ve vücudumda hasta olan bölgeleri söyledi. Tedavi ettikten sonra ise sırtıma hızlı bir şekilde ses çıkacak şekilde vurdu. Allah'ın izniyle şifa bulduğumu söyledi.

Şaman ritüellerinde alkışlar vasıtasıyla şamanın kutsallar iletişim kurması gibi halfeler de sağaltma tedavilerinde Tanrı ile iletişime geçerek ve şifa vermek adına dualardan faydalanmaktadır. Burada kutsal ile iletişime geçmek için kullanılan dualar İslamiyet'in etkisiyle özellikle kutsal kitap Kur'an-ı Kerim'den seçilmiş ayetlerdir. Halfelerin bu dualar vasıtasıyla kaosu kozmosa çevirmektir.

Kitabi halfeler arasında sağaltma yapanlara örnek vereceğim bir diğer isim çağrılı halfe Şirincan Halfe'dir. "Şifa vermem için çok rüyalar gördüm. Yirmi yıldır çocuklara şifa veriyorum. Elim şifa veriyor. Çocukların kellesini sıkarım. Fatiha okurum. Elim iyi geliyor." demiştir.

Hiveli Züleyha Halfe de şifa verici özelliğini şu şekilde aktarmaktadır:

"Bana tabipçilik, halfecilik ve Kuran öğrenme rüyamda verildi. Tabip ustam: "Allah sana şifacılık verdi niçin bunu yapmıyorsun?" dedi. Fatiha verdi. Çocukların kellesini sıkarım, biri korktuğunda yüreği düşenin yüreğini yerine getiririm, damak kaldırırm. Bunları yaparken dua okurum." "El veren oldu mu, şifacı olan biri size şifa nasıl verilir öğretti mi?" şeklinde soru yönelttiğimde ise kimseden bir şey öğrenmediğini kendi sağ kolunun ağrıdığını Allah'ın kendisine şifacılığı verdiğini söylemiştir.

Çağrılı halfelerden olan Mahire Halfe de "Çocukların kafasını sıkarım, yürek salarım. Oğulcan Abla bana tabiplikten Fatiha verdi ve ben sonra şifa vermeye başladım. Oğulcan abladan sadece Fatiha aldım kendisinden öğrenmedim. Nazara karşı da çocuklara dualar okurum." demiştir.

Görüldüğü üzere halfeler şifa vermenin ustaları olduğu için tabiplerden dua almaktalar. Fakat onlardan şifa verme teknik ve yöntemlerini öğrenmemektedirler. Bu durumu ise çağrılı olmalarıyla ilişkilendirmemiz mümkündür. Tanrı tarafından seçilen halfe şifa verme özelliğini kuldan değil ilahiden almaktadır.

İnsanların bedensel rahatsızlıklarının yanı sıra ruhsal birtakım hastalıklara da maruz kalabilmektedirler. Kitabi halfeler arasında ruhsal hastalıklara şifa veren halfeler de bulunmaktadır. Örneğin Zümred Halfe ruhsal hastalıklara şifa vermektedir. Kendisine "Şifa verir misiniz?" diye soru yönelttiğimde cevap olarak: "Allah izin verirse şifa veririm. Kelle kısmam, başka hastalıklara şifa veriyorum." demiştir. "Ruhsal hastalar mı,

cinlerin musallat olduğu kişiler mi? diye sorduğumda ise “Evet” demiştir. Sinirsel, ruhsal bir hastalık geçiren ve “doktorların şifa vermediğı” kadın kendisinin Zümred Halfe’nin tedavi ettiğini aktarmıştır. Ancak tedavi yöntemi hakkında bilgi vermek istememiştir.

Harezmi bölgesinde kitabi halfeler hem ruhsal hem de bedensel hastalıklara şifa vermektedir. Ancak halfelerin birinci vazifeleri şifa vermek değildir. Harezmi halkı içerisinde sadece bu özellikleri ile anılan tabipler bulunmaktadır. Fakat halfelere de tedavi için başvurulmaktadır. Genel olarak tedavi yöntemlerinde ellerini kullanmaktadırlar. Aynı zamanda sağ ellini vücutta gezdirerek hangi uzvun hasta olduğunu bilen halfeler de bulunmaktadır. Otacılar gibi bitkiye dayalı bir tedavi yöntemi değil dua ve enerjiye dayalı şifa vericilerdir. Çocukların başlarının dik durması için baş sıkma, altına kaçırma, yetişkinlerin baş ağrısı, göbek kaşması gibi rahatsızlıklara şifa uygulamaktadırlar. Halfelerin şifacı özelliklerinin şamanlara benzeyen noktaları vardır. Vücutta ağrıyan bir uzvu elle okşadıktan sonra sırtta güçlü bir şekilde vurulması korkutarak tedavi etmeye benzemektedir. Başını tutup ısırır gibi hareket yapmak da korkutmakla ilişkili olduğunu ifade edebiliriz. Tedavi yöntemi hakkında bilgi verilirse de sinirsel, ruhsal hastalıkları tedavi edebilen halfeler de vardır. Fiziksel ve ruhsal hastalıklarda bitkisel ilaçlardan faydalanılmamakta enerjisel ve dua ile şifa yöntemi uygulanarak hasta tedavi edilmektedir. İlahi gelen şifa verici “güç” bedene ya da ruha musallat olan olumsuz güçlere karşı kullanılır ve şifa verilir. İslami inancın etkisiyle ise Kur’an-ı Kerim’den ayetler ve sureler okunmakta Basmale-i Şerif çekilmektedir. Hz. Fatma’nın şifacı elinin halfelerde de olduğu görülmektedir. Ziyne Halfe’nin “benim elim değil Hz. Fatma’nın eli olsun” şeklinde ifadesi olsun bunun bir örneğidir.

3.2.5.2. Yoksunlukları Gideren Ritüeller

Kriz ritüelleri kapsamında değerlendirebileceğimiz bir diğer alt başlık maddi ve manevi yoksunluklar karşısında düzenlenen ritüellerdir. İnsanlar kendilerinde eksik gördükleri, sahip olmayı arzu ettikleri unsurları elde etmek için ritüeller düzenler. Kitabi halfelerin başlıca fonksiyonları arasında yoksunlukların giderilmesi adına düzenlenen ritüelleri yönetmek de vardır. Harezmi kadınları yaşamlarının çeşitli safhalarında “yoksunluk”larını hissettikleri unsurların giderilmesine vasıta olmaları adına kitabi halfelere başvurmayı tercih edebilirler. Çocuksuzluk, evlenmek isteğı, iş sahibi olmak,

tarlada mahsulün olmaması, kıtlık yaşanması kısaca yaşamın her safhasında yaşadıkları yoksunluk karşısında ritüel düzenlerler.

Özellikle saha çalışmam boyunca ismi sıklıkla zikredilen Müşköl Kuşad okuma geleneği yakın zamana kadar yaşatılmıştır. Kleinmichel (2000) yapmış olduğu çalışmasında Müşköl Kuşad'ın hakkında bazı halfelerin çok az şey bildiğini, bazılarının çeşitli bahaneler sunduğunu okumadığını bir grup halfenin okuduğunu oysa Fergana vadisinde yaygın olduğunu “tabire caize Harezmi dışındaki hocalara bu metnin bırakıldığını” (s.111) ifade etmiştir.

Saha çalışmamda gördüğüm halfeler ve Harezmi kadınları bu geleneğin yakın geçmişe kadar yaygınlığını ifade eden bilgiler aktarmışlardır. “Çocuğu, işi, parası olmayanlar için ne yaparsınız? Dua okur musunuz? diye soru yönelttiğimde gördüğüm herkes eskiden Müşköl Kuşad okurduk/halfeler okurdu demiştir. Tespitlerimize göre yaklaşık “on” yıllık bir zaman dilimine kadar Harezmi kadınları yaşadıkları herhangi bir yoksunlukta kitabi halfeye başvurmuş ve halfe ritüel düzenleyerek *Müşköl Kuşad* okumuştur. Günümüzde de hâlâ geleneğin kırıntılarının halk arasında yaşayabileceğini düşünmekteyiz. Ancak Özbek yetkililerin “İslam dinine aykırı” olduğu düşüncesiyle halfeler tarafından bu metinlerin ritüellerde okunmasına ve ritüelin yapılmasına ruhsat vermediği ifade edilmiştir (KK,52, KK.66, KK.68, KK.69, KK.70).

Müşköl Kuşad'ın Harezmi'de ritüellerde yer almamasını Züleyha Halfe şu şekilde açıklamıştır:

“On yıl önce Müşköl Kuşad” okunurdu. Ruhsat verilmediği için şimdi okunmuyor. Günümüzde halfeye gelip çocuğum olmuyor, ev almak istiyorum, işe girmek istiyorum ne yapmalıyım denildiğinde salavat çekmesini öneririz. Allah “bende ne isteginiz varsa Resulüme salavat getirin. Salavat çekmezsen duanı kabul kılmam” demiştir. Teheccüd Namazı kılmalarını öneririz. Bir aile tek evladına toy yapacaktı. Toyu olacak genç hastalandı. Çok yere gittiler ama çare bulamadı. Sonra Teheccüd Namazı kılmalarını söylediler ve çocuk şifa buldu.” demiştir

Krämer (2006) “atin” ile ilgili ansiklopedik maddesinde “geleneksel atinler” ve diğer “İslamlaştırmayı” esas alan atinleri açıklarken *Bibi Seşenbe* ve *Müşköl Kuşad* ritüellerine değinmiş ve “İslamlaştırma” ile hemhal olan atinlerin müminleri “yanlış” alışkanlıklardan ve “bidatlardan” uzaklaştırmak istedikleri ve bu tür ritüel ve ziyaret

mekânlarını kınadığını aktarmıştır (s.78). Çalışmamızın Giriş kısmında bahsettiğimiz dört grup kitabı halfe de *Müşkül Kuşad*'ın yapılmaması konusunda günümüzde ortak tutum sergilemektedir. *Bibi Seşenbe* ritüeli ise ismi ancak sorduğumda zikredilmiş ve ayrı bir ritüel olarak değil “ikisinin aynı ritüel” olduğu genelde ifade edilirken birkaç kişi *Müşkül Kuşad* çarşamba, *Bibi Seşenbe* salı günü olur demiştir. Ancak içeriğe dair bilgi verilmemiştir. *Müşkül Kuşad* ritüeli Harezm bölgesinde yakın zamana kadar yaygın olarak icra edilen kriz ritüelidir.

Peki Harezm bölgesinde müşkül durumda kalındığında yapılan ritüelin içeriği nedir?

Yakın tarihe kadar kriz dönemlerinde düzenlenen ritüel metinleri günümüzde her ne kadar okunmasa da halfelerin arşivlerinde örneklerine rastlamak mümkündür. Keza Krämer (2002), *Bibi Müşkül Kuşad*'n bağımsızlıktan bu yana hac yerlerinde ve sokak satıcıları arasında birkaç som karşılığında satıldığını aktarır. Metinlerin el yazmaları hakkında ise Taşkent'te ve diğer koleksiyonlarda nüshaların sayısı hakkında güvenilir bilgilerin olmadığını (s.184) aktarmaktadır. Metinlerin yaygınlığı ve halfelerin bunları kendi yazılarıyla da kopyalaması dolayısıyla *Müşkül Kuşad* kıssasının fotoğrafları elimde mevcuttur.

Ritüel müşkül durumda olduğuna inanılan kadınların kendi evlerinde düzenlendiği gibi Ürgenç'te bir ziyaret yerinde de yapıldığını kaynak kişiler (KK.15, KK.70.,KK72) ifade etmiştir. Kleinmichel (2000) bu konuyla ilgili olarak yabancıların 1995 yılında ritüel düzenlenen mekâna kabul edilmediğini bunun basit bir okuma olmadığını ifade eder (s.110). Zaman dilimi olarak ise bir grup Harezmli salı günü, bir grup salıyı çarşambaya bağlayan gece yapıldığını bir grup ise çarşamba günü bir düzenlendiği ifade ettiler. Keza Madina Batirovna Karimova (2020) Fergana'da düzenlenen gelenek hakkında yazmış olduğu çalışmasında *Müşkül Kuşad*'a halk arasında Bibi Çarşamba da denildiğini ancak bu ritüelin Fergana vadisinin her yerinde çarşamba günleri yapılmadığını salı günleri de yapıldığını (s.346) ifade eder. Harezm bölgesinde de Fergana'da olduğu gibi *Müşkül Kuşad* mutlaka çarşamba günü yapıldığı şeklinde bir genelleme yapamayız. Kleinmichel'in da tespiti gibi Harezm bölgesinde ritüel salı ya da çarşamba günü düzenlenirdi.

Harezm bölgesinde bu ritüele katılan kadın sayısı konusunda belli bir sınırlama olmasa da özellikle yedi dul kadın davet edilir. Ritüelin gerçekleştiği odaya desturhan serilir. Desturhanda pamuk, mum, kişmiş (kuru üzüm), tuz ve un konulur. İsvent tütsüsü yapılır ve böylece ortam kötü güçlerden arındırılır. Halfe mumu yakar ve *Bibi Müşköl Kuşad* kıssasını okur (KK,5, KK,15, KK,24, KK.69). Halfenin bizlerle paylaştığı kendi el yazısı ile yazdığı metinden bir parça örnek vermek istiyoruz:

Bismillahirrahmanirrahim, La havle ve la kuvvate, birahim aliyül azim Bibi Müşköl Kuşad. Kim eğer şu müşköl kuşadı üç defa okursa, okumayı bilmezse okuya bilene okutursa, Huda dileğine ulaştırır. Rivayet eden kimse Suhannar dedi: Hikayeti başlayıp, Eski zamanlarda bir kişi var idi. Derviş idi, her zaman beli eğik, halk arasında oduncu dede adı ile tanınmıştı. Yüzünde nur, imani zahir idi. Ama fakir, yoksul idi. Her gün tarlaya giderdi. Yorularak odun toplardı. Topladığı odunları halata bağlayıp omuzunda taşırdı. Şehre getirip odunları, sabaha kadar oturup satardı. Parası yetecek kadar masraf yapardı. Her gün geçinmede zorluk çekiyordu. Geçimi şu şekilde devam ediyordu. Elinde bir orağı, odun bağlamak için bir halatı vardı. Bir gün tarlaya gitti. Orağını, halatını yanına aldı. Allah tealaya iltica etti. Yaşlı oldu belli oldu o gün. Orağı ve halatı yolda düştü belinden. O gün çok yorgundu. Ondan dolayı hiç bir şeyi hissetmedi. Orağı ve halatı aradı, lama bulamadı hiç bir yerden. Tarlada avare avare dolanıp durdu. Odun da toplayamadı. Evine belini bükerek geldi. Çocukları ağladı. Dede oturun şuraya dediler. Hala açız dede, dediler. Bundan sonra ne yapaçağız dediler. Göz yaşı derya olup, ağlayıp, yüreği ezilerek dedi: Çocuklarım, Allah bize kanaat versin, sabır versin! Şu an sadece Allah sabır versin, diyeceğim...

Şeklinde Müşköl Kuşad devam etmektedir. Halfe salavat çektiği sırada kadınlar da salavat çeker. Un ve yağ kavrulur üzerine su dökülür ve “bulamık” pişirilir (KK.15, KK.69). İsteyen bulamığa şeker de ilave edebilir. Kadınlara ikram edilir. Daha sonra kadınlar yedi kuru üzümün sapını koparırlar ve kıssadaki gibi pamuğa sararlar (KK.5, KK.15, KK.69, KK.91, KK.95). Bu ritüel gereği kadınlar niyet ederek bu pamuk toplarını suya atarlar. Desturhandaki ekmek ve tuz kadınlara verilir. Bazı kadınlar desturhanın üzerinde ceviz, kayısı gibi malzemelerin de olduğunu ve daha sonra kadınlara dağıtıldığını söylemişlerdir (KK.5, KK.15, KK.69).

3.2.6. Takvimsel Ritüeller

Takvimsel ritüeller yılın belirli günlerinde gerçekleşir. Takvimsel ritüellerin grup odaklı, tekrar eden ama aynı zamanda yaratıcı bir şekilde insanı sosyal bağlılıkları ve sosyo-ekonomik çevresi ile ilişkilidir (Honko, 1979, s.377). Takvimsel ritleri geçiş ritlerinden ayıran özellik takvimsel ritlerin toplumsal, geçiş ritlerinin ise bireysel özelliğine sahip olmasıdır. Turner'a göre geçiş ritleri ister bireysel isterse de kolektif olarak icra edilsin ama sıklıkla bireyler için icra edilirler. Takvimsel ritler ise hemen hemen her zaman büyük gruplar ve çok sıklıkla da toplumu kapsarlar (Turner, 2018, s.175:176).

Takvimsel ritüeller, tarihi/dinî olayları veya kişileri anma ve döngü ifade eden mevsimsel süreçleri kutlamak ve kutsamak adına yapılmaktadır (Bell, 1997, s.103). Ritüel uzmanları halfeler takvimsel ritüellerde; kutsama, arınma, bereketin ve bolluğun sağlanması, kılığın, kaosun sona erdirilip kozmosun sağlanması amacıyla Tanrı ya da kutsalla rituel söz ve eylemler sayesinde iletişime geçmektedir. Ancak bireyin değil topluluğun bütünü için bu ritüeller düzenlenir. Takvimsel ritüeller bütünün hayrına yapılmakta ve “biz” ve “bir” olma bilincini ortaya çıkarmaktadır. Takvimsel ritüeller olarak ifade edilen dinî bir olayı ya da kişi anma amacıyla yapılan ritüelleri de kitabi halfeler yönetmektedirler. Birer din temsilcisi olan halfeler, kutsal atfedilen takvime bağlı zaman dilimlerinde, topluluğun arınmasını, kutsanmasını ve daha fazla amel almasını sağladığı gibi ritüel vasıtasıyla dinî ve geleneğin aktarılmasına ve sürdürülmesine de hizmet etmektedir.



Fotoğraf 20: Ürgenç'te düzenlenen Sümelek Ritüeli- Kitabi Ziyat Halfe
(Ziyat Halfe arşivi)

3.2.6.1.Nevruz ve Sümelek

Toplumsal olarak maddeyi manaya yaklaştırdığımız, mananın daha güçlü hissedilmesini gerekli kılan anlarda veya günlerde “bayram”, “toy”, “eğlence” gibi adlarla anılan kutlamalar düzenleriz. İnsanlar, doğayı gözleyerek doğa olaylarını izleyerek kendi yaşamlarını daha rahat ve mutlu kılma amacıyla yararlanma yoluna gitmişlerdir. Bunun sonucunda kendi yaşamlarında dönüm noktası olarak gördükleri gün ve tarihleri bayram kabul edip çeşitli uygulama ve toplumsal paylaşımlar yapmışlardır. Nevruz da böyle bir gündür (Ekici, 2002, s.4-9).

Nevruz tüm Türk dünyasında olduğu gibi Harezmi'de de önemli görülmekte ve bahar, yeni yıl adına düzenlenen ritüellerle kutlanmaktadır. Tabiatın canlanması, yeniden doğuşun, bereketin ifadesi olan etrafında düzenlenen ritüellerde, halfeler de ritüel söz ve eylemleri ile ritüelde icra yapmaktadır. Kitabi halfeler, Nevruz günü ve bölgede Mart-Nisan aylarında bir ay boyunca devam eden sümelek pişirme ritüellerini yönetirler.

Ölümlerin dirileceğine inanmak ve toplu yemek yemek mevsimsel ritüellerin iki önemli bileşenidir. Yaşar Çoruhlu (2000), mevsimsel ritüellerin bu iki bileşeni hakkında

şu rivayeti aktarır: Nevruz günü Hz. Muhammed’e gümüş bir tabak hediye edilir. Hz. Muhammed bunun ne olduğunu sorduğunda Türklerin ve İranlıların bayramı Nevruz olduğu ifade edilir. Nevruz günü, ölümden korktukları için memleketini terk eden insanların dirileceği söylenir. Toplu yenen yemeklere ölen insanların da katılacağına inanılmaktadır (s.178).

Ritüellerde yiyecek ve içeceklerin yeni bir bağlam ve işlevde kutsalın bir parçası, dahası kutsalın kendisi olarak karşımıza da çıkabilmektedir (Ersal, 2017, s.145). Sümelek Harezm bölgesinde baharın gelişini sembolize ettiği gibi Hz. Fatma’nın çocukları Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin için yaptığı yemek olarak kabul edilmektedir. Etimolojik olarak da sümeleğin Farsça “si”, “otuz” ve “melek” yani “otuz melek” anlamına geldiği ifade edilmekte ve Harezm halkı bu bağlamda yemeğin kutsal olduğuna (KK.15, KK.70) inanmaktadır. Sümelek pişirimi sırasında dualar edilip dilek dilenmesi de kutsal bir yemek olduğunun göstergesidir.



Fotoğraf 21: Ürgenç’te düzenlenen sümelek pişirimi ve Zümred Kitabı Halfe

Kitabi halfelerin bu ritüeldeki görevi; sümeleği pişirmekten öte dua etmek, Hz. Hasan, Hz. Hüseyin ve Hz. Fatma'nın yer aldığı sümelek kıssası okumak, sümeleğin önemi hakkında konuşmak ve koşuklar söylemektir (KK.67, KK.68). Her iki tip halfe arasında da yaygın olan kitabi Ziynat Halfe ve sazende Zümred Halfe'den dinlediğimiz Sümelek koşuğunun sözleri şu şekildedir:

*Sumalagim qozonlarda qaynidi,
Maqtab uni biyron tilim sayriydi.
Har bir dardning shifosidir sumalak,
Yeganlarni tanu joni yayriydi.*

*Soçlarima yarashadi jamalak,
Yorim galmin mani qildi kop halak
Na bolardi şu joylarda uçaşsak,
Bir bahona bolib bugun sumalak.*

*Voha voha, vohasiyey, qizil gulning şohasiyey
Voha voha, vohasiyey, qizil gulning şohasiyey.*

*Bayram qilib yayrab qoshiq aytamiz,
Har qoşiqni qaynab, joshiib aytamiz.
Tong otguncha sumalakni pishirib,
Dostlar bilan oynab kulib qaytamiz (KK67. KK.24).*

Sümeleğin pişirimi yirmi saate yakın bir zaman dilimini aldığı için kitabi halfe pişirim sürecinde orada olmak zorunda değildir. Lakin katılmış olduğum ritüelde halfe tüm süreç boyunca orada bulunmuştur. Sümelek etrafındaki ritüeli sadece kitabi halfeler değil sazende halfeler de yönetmektedir. Sümelek Nevruz günün önemli bir ritüel bileşeni iken bölgede bir ay boyunca sümelek etrafında düzenlenen ritüellerin düzenlenmesiyle birlikte ritüelin öznesi olmaktadır.

3.2.6.2. Muharrem Ayı Ritüelleri

Müslüman alemini ilgilendiren, periyodik ve kolektif olarak haram ayda gerçekleşen bir başka takvimsel ritüel Muharrem ayı ritüelleridir. Hicri takvimin ilk ayı olan Muharrem, bütün İslam âlemi için ayrı bir yere ve öneme sahiptir. Hicri altmış bir yılında Muharrem ayının onuncu gününde Hz. Hüseyin, Kerbela’da Yezit bin Muaviye ordusu tarafından ailesi ile birlikte kuşatılmış; önce susuz bırakılmış daha sonra kafası kesilmek suretiyle şehit edilmiştir (Bayatlı, 2016, s.12). Hz. Hüseyin ve ailesi adına Müslüman aleminde Muharrem ayında ritüeller icra edilmektedir. Yas tutmak, oruç tutmak ve aşure pişirmek Muharrem ayındaki uygulamalar arasındadır.

Harezm bölgesinde Muharrem ayında düzenlenen ritüeller yakın tarihlere kadar kitabi halfelerin yürüttüğü ve içerisinde pek çok rit barındırdığı bilinmektedir. “Aşure ayı” olarak da adlandırılan Muharrem ayında kitabi halfeler Hz. Hüseyin adına ritüel düzenlediklerini ifade etmişlerdir. Ritüele katılan kadınlar da ritüel hakkına bilgi aktarmışlardır. Karimova (2020), Orta Asya halkları arasında da Şiilerin tasavvuf üzerindeki etkisinden dolayı her yıl Muharrem ayında Fergana vadisi, Taşkent, Buhara ve Semerkant'ta 1929 yılına kadar yaygın olarak kutlandığını (s.344). ifade eder. Fergana vadisi, Taşkent, Buhara, Semerkant haricinde Harezm bölgesinde de yakın tarihe kadar Muharrem ayında ritüeller düzenlenmiştir.

Snesarev (1969) ritüelde icra edilen metinlere dair Hasan ve Hüseyin” 'in ölümüyle ilgili, el yazmaları halinde dağıtılan ve yerel kökenli şiirler olduğunu ve okuryazar kadınlar (atin) tarafından okunduğunu ifade etmektedir (s.25-27). “Kıssa-i İmam-ı Hasan ve İmam-ı Hüseyin” adlı metnin üç farklı özetlenmiş versiyonu ritüellerde okunmaktadır (Klainmichel, 2000, s.262-263).

Yakın geçmişe kadar yaygın olarak düzenlenen bu ritüelin günümüzde Harezm bölgesinde unutulmaya yüz tuttuğunu ifade edebiliriz. Sadece birkaç halfe dışında bu ritüel ve içeriği hakkında bilgi verilmemiştir. Elde ettiğimiz verilere göre Harezm’de yakın geçmişe kadar bu ritüelde Kur’an-ı Kerim’den ayetler ile Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin’i konu alan kıssalar ve şiirler okunurdu. Halfeler, Hz. Hüseyin şehit edildiği kısma geldiklerinde metnin diğer kısımlarından farklı bir üslupta okuma yaparak ağıt yakar gibi ağlayarak metinleri okurdular. Toplu yemek yeme riti düzenlenirdi (KK.15, KK.68).

Özbekistan’da aşure töreninde 1970’lerde ağlanırken ve günümüzde artık bu gelenek kaybolmuştur (Karimova, 2020, s.345). Harezm bölgesinde halfeler, kadınların ağıt yakmaması konusunda vaaz vermekte, musibet anlarında ağlamalarını ve ağıt yakmalarını engellemeye çalışmaktadırlar. Dolayısıyla bu ritüelin birleşeni olan ağıt yakarak ağlama yapılmadığı gibi Hz. Hüseyin ile ilgili kıssalar da okunmamakta ve ritüel icra edilmemektedir.

3.2.6.3. Kutsal Geceler

İslam dünyası için kutsal kabul edilen ay ve günlerde Harezm bölgesinde düzenlenen ve kadınları katıldığı ritüelleri kitabi halfeler yönetmektedir. Bu ritüeller; Recep, Şaban ve Ramazan aylarında yer alan Regaip, Miraç, Berat ve Kadir Gecesi günlerinde ve Rebiülevvel ayında düzenlenmektedir. Harezm bölgesinde kadınlar cami gibi kamusal alanda ibadet yapmazlar. Bu sebepten dolayı bu bağlamdaki ritüeller evlerde düzenlenir ve kitabi halfeler tarafından yönetilir.

Kutsal zaman diliminde düzenlenen bu ritüellerde; ayın ve günün anlamına dair bilgi verilmekte, Kur’an-ı Kerim’den ayetler ve mutasavvıf şairlerin şiirleri okunmakta, dualar edilmekte, peygamberler, sahabeler vb. hakkında kıssalar aktarılmakta, tövbe istiğfar ve salavat çekilerek bir içerik oluşturulmaktadır. Örneğin; Ziyet Halfe Miraç günü Hz. Muhammed’in miraca çıkışına dair okumalar yaptıklarını ifade ederken Sonacan Halfe ve Aybibi Halfe Kadir gününde Kadir suresini okuduklarını ritüeldeki kadınlarla dört rekat namaz kıldıklarını, istiğfar edip, Salavat-ı Şerif söylediklerini aktarmaktadır. Ramazan boyunca ise evlere iftar yemeğine davet edildiklerini dualar ettiklerini, gazeller, hikmetler okuduklarını ifade etmişlerdir (KK.15, KK57, KK.68, KK.69).

Mevlit, “doğum yeri” ve “doğum günü” anlamında mekân ve zaman ismi olarak kullanılmaktadır. Zaman içerisinde mevlit kelimesi Hz. Muhammed’in hayatını, mucizeleri gibi konuları ele alan eserleri ve bu eserlerin okunduğu törenleri (Alyılmaz, 1999, s.196). ifade eden isim olmuştur. Mevlit ritüeli, Hz. Muhammed’in doğum günün anısına düzenlenmektedir. Mevlit, Hz. Peygamber’in sağlığında onun doğum yıl dönümü kutlanmadığı gibi Hulefâ-yi Râşidîn döneminde, Emevî ve Abbâsî devirlerinde de mevlitle ilgili bir uygulamaya rastlanmamaktadır (Özel, 2004, s.475). Harunnurreşit’in annesi Hz. Muhammed’in doğduğu evi mescit durumuna getirmesiyle Hz. Peygamber’in

doğum günü olarak kabul edilen rebiülevvel ayının on birinci-on ikinci gecesi yaklaştığında evi ziyarete açılarak törenler düzenlendiği bilinmektedir (Alyılmaz, 1999, s.197). Hz. Muhammed'in doğum gününde, doğduğu evin ve kabrinin ziyaret edilmesi, övgü dolu şiirlerin okunması, selam ve salavat cümlelerinin tekrarlanması (Akarpınar, 2006, s.44). gibi rituel eylem ve sözlerden oluşan ritüeller kolektif olarak icra edilir.

Harezm bölgesinde yaygın olarak düzenlenen ritüellerden biri olan Mevlit Hz. Muhammed'in doğduğu gün ve Rebiülevvel ayı boyunca düzenlenmektedir. Bir halfenin bir günde üç mevlit gitmesi bölgede mevlit geleneğinin yaygınlığını göstermektedir. Mevlit cami gibi kamusal ibadet yerlerinde değil, kadınlar arasında evlerde düzenlenmektedir. Ritüelin kendi evinde yapılmasını isteyen ev sahibesi bir kitabi halfe ile akraba, komşu ve arkadaşlarından yaklaşık yirmi kadar kadını evine davet eder (KK.51, KK.52, KK.53, 57, KK.58, KK.65, KK.68, KK.69) Ev sahibesinin uygun olduğu saate göre ritüelin düzenlenme saati belirlense de genellikle akşamları ritüel düzenlenmediğini ifade edilmiştir. Kitabi halfe diğer ritüellerde olduğu gibi odadaki oturma yerlerinin merkezi konumuna oturur. Halfenin sağına ve soluna yaşça büyük diğer misafirler oturmaktadır. Kadınların toplanmasıyla birlikte ritüel başlar (KK.68, KK.69). Harezm bölgesinde düzenlenen mevlit ritüelinin genel yapısı şu şekildedir: Halfe, ritüelde ilk olarak Fatiha suresi ile başlar ve halfe istediği surelerden birkaç ayet okuyabilir. Örneğin Sonacan Halfe, Yasin suresinde bulunan üç mümin kısmına kadar okuduğunu ifade etmiştir. Kitabi halfe arşivinde bulunan mevlit kitabını okuyarak ritüele devam eder. Kitabi halfeler, mevlit ritüellerinde Ca'fer b. Hasan el-Berzencî'nin *Barzanji Mevlidi* (el- 'İkdü'l-cevher'i 'Mevlidü'n-nebî'). ya da *Mevludi Şerif Türkiye* adlı eserden okuduklarını aktarmışlardır (KK.47, KK.68, KK.69). Bu eserlerden biri ritüelde okunmak için tercih edilebileceği gibi her iki mevlit türünden faydalanarak oluşturulmuş mevlit kitaplarından da okuma yapılabilmektedir. Ritüelde okunan metinler halfe üslubunda okunmaktadır. Metinlerin kısımlarında konuya dair açıklama yapılmaktadır. Hz. Muhammed'in doğum anına geldiğinde herkes ayağa kalkarak *Merhaba* der ve *Salavat-ı Şerif* söylerler. Bu kısımda genellikle kadınlara yumurta kavurması ikram edilir. Hz. Muhammed hakkında yazılmış gazellerden, hikmetlerden de okunur. Mevlit'in her bölümü bittikten sonra kibleye dönülerek namaz kılınır. Odanın içerisinde isvent tütsüsü yapılır ve miskler serpilir. Mevlit sonunda süt pirinci aşı ikram edilir. Kadınlar, halfeden kendileri için de

dua etmesini, Fatiha yani dua vermesini isterler. Desturhanda bulunan yiyecekleri bölüşerek paylaşırlar. Halfeye çeşitli hediyeler verilir. Kadınlar da kendi aralarında hediyeleşirler. (KK,5, KK,15, KK,24, KK,51, KK.65, KK,91, KK93, KK.95) Geçmişte iki, üç saat arası süren ritüelin Saadetcan Halfe, eski tarihlerde dört, beş saat sürdüğü ifade etmiştir. Mevlit günü icra edilen metne örnek olarak şunu verebiliriz:

Ikki olam sarvari

Musulmanlar gevheri

Ahir zaman Paygambari

La ilaha illala

Muhammaddn Rasulullah

Anasidir Amina

Ana erur zomina

Ayal haqdin jamina

La ilaha illalla

Muhammaddn Rasulullah

Hasan-Husayin şahzada

Ahmiq erur ul zatga

Nomi bar hah samaga

La ilaha ilalla

Muhammaddn Rasulullah

Vahi keldi samodan

Başhlanglar Bismilladan

Öqing Kalomu Aladan

La ilaha illalla

Muhammaddn Rasulullah

Umamlarning danasi

Dilinga haqni sanasi

Ijobatdur duasi

La ilaha ilalla

Muhammaddn Rasulullah (KK.68)

Bu ritüellerde Hz. Muhammed yadedilir. Müslaman alemi için önemi ve ona layık ümmet olabilmek için neler yapılması gerektiği vaaz edilir. Bu ritüel Rebiülevvel ayı boyunca her gün düzenlenmektedir. Aynı zamanda yıl içerisinde de mevlit okutmak isteyen olursa evinde halfeye mevlit okutmakta, ritüel düzenlenmektedir.

3.2.6.4. Ekim ve Hasat: Bereket Ritüelleri

Doğanın uyanışı, ekilen ya da hasat zamanı, hayvancılığa bağlı çeşitli dönemlerde ritüeller düzenlenmektedir. Bu ritüellerin amacı bereketin artmasını sağlamak, kutlamak ve kutsamak, kötülüklerden korumak, istek ve şükranları sunmak adına düzenlenmektedir. İnsanların hayvancılık ve tarımsal bir yaşama geçmesiyle birlikte tarihin ilk çağlarından itibaren bu ritüellerin yapıldığı bilinmektedir.

Harezm bölgesi Amuderya nehri kıyısında verimli topraklara sahip olan bir bölgedir. Hayvancılık, balıkçılık ve tarım halkın geçim kaynakları arasında önemli bir yere sahiptir. Harezm bölgesinde özellikle buğday ve pamuk ekimi ve hasadına bağlı takvimsel zaman diliminde toplu ritüeller düzenlenmektedir (KK.5, KK.24, KK.25). Bereket ve kutsamak adına yapılan bu ritüellerde günümüzde daha çok sazende halfeler icra yapsalar da kitabi halfeler evlerde düzenlenen, mahsulün sadakasını vermek amacı güden ritüellerde icra yapmaktadırlar. Kadınlar arasında düzenlenen bu ritüelde, kitabi halfeler bereket ve şükür muhtevalı dualar etmektedirler (KK.55, KK.69, KK.86) Kadınlar daha sonra eğlenmek isterlerse koşuk eşliğinde icra etmektedirler.

Kitabi halfeler, bölgede kuraklığın giderilmesi için düzenlenen yağmur duasını yönetmemektedirler. Ancak bölgede hayır, sadaka amacıyla yapılan bu bağlamda düzenlenen hayır amaçlı ritüellere katılarak dua etmektedirler. Ayrıca görüşme yaptığım halfeler, hayvanlar etrafında düzenlenen takvimsel ritüelleri yönetmediklerini ifade etmişlerdir.

Çalışmamızın devamında bir başka halfe tipi olan sazende halfeleri inceleyeceğiz.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

SAZENDE HALFELER VE YÖNETTİKLERİ RİTÜELLER

4.1. Sazende Halfelere ve Geleneğe Genel Bir Bakış

Halfe kelimesinin iki tip ritüel yöneticisi kadın tipini karşıladığını önceki bölümlerde ifade etmiştik. Çalışmamızın bu bölümünde “saz” eşliğinde icralar sunan halfelerin ritüellerdeki pozisyonunu ve icracılarını inceleyeceğiz.

İnsanlar, “Müzik nedir?”, “Müziğin kökeni nedir?” gibi sorulara yüzyıllardır cevap aramışlardır. Örneğin ünlü filozof Aristoteles müziğin kökenini taklitte (mimesis) aramıştır (Dönmez, 2021, s.13). Hiç şüphesiz müziğin doğuşunda taklit önemli bir yere sahiptir. Çevresine kulak veren, dinleyen insan, doğanın farklı sesleri olduğunu fark eder ve kuşları, ağaçları kısacası doğanın sesini taklit etmeye başlar. Ses, zaman içerisinde taklit unsuru olmaktan çıkarak iletişim dili olma özelliği kazanır. Bu iletişim sadece bireylerle sınırlı değildir insan ve Tanrı arasındaki iletişimi de kapsar. Müzik, insanın Tanrı’ya olan nidası, hitabı olarak düşünülür ve kutsallık atfedilir.

Müzik, Eflatun’a göre “tanrının dili”, Weber’e göre “insan ruhunun dilidir” (Uçan, 1994, s.11). Anlam yüklü ritim ve melodi ritüellerin de vazgeçilmez birer unsurudur. Halfeler ritüellerde ritmik ve melodik söyleyişlerden faydalanarak duyguları, şükürleri, duaları Tanrı’ya iletme için kullanırlar. Bize göre başlangıçta inanç temelli ritüellerin yöneticisi olan halfeler zamanla iki kola ayrılır: Bir kolu dinî işlevlerini sürdürürken diğer kolu yani sazende halfeler dinî işlevlerinden uzaklaşırlar. Bu ayrımın müzik aletinin yani garmonun payı büyüktür. Dinî konularda bilgilendirme, ölüm, mevlit etrafındaki ritüellerde icra sunmalarıyla kitabi halfeler ön plana çıkarken sazende halfeler müzik aleti eşliğinde ritüellerde koşuk, aşule, leper ve terme söylemeleriyle ön plana çıkmaktadırlar. Sazende halfeler ritmel dansın, müziğin ve sözün harmanlandığı ritüelleri grup olarak icra ederler. Kitabi halfeler ise tek olarak ritüelleri yönetirler.

Kaynak kişilere “Halfe kimdir?” diye soru yönelttiğimde iki tip halden birinin “garmon, akordeon çalan, halfe yolunda koşuklar söyleyen” kadın olmuştur. Diyebiliriz ki sazende halfe, garmon, akordeon çalan, halfe yolunda şarkılar, türküler söyleyen stereotiptir. Hatta sazende halfelerin şiir yazıp bestelemesi de sazende halfeler arasında beklenen rolleridir.

Harezm bölgesinde halfe merkezinin Hiva, Hazarasp, Honka ve Karakalpakistan'dan olduğu ifade edilir (Allaberganova, 2021, s.26). Karakalpakistan'da yapmış olduğum saha çalışmasında elde ettiğim verilere göre Karakalpakistan'ın Harezm sınırına yakın bölgelerinde halfe adı verilen kitabi halfeler vardır fakat sazende halfelerin Karakalpakistan'da olmadığını tespit etmiş bulunmaktayım. Harezmli sazende halfeler de Karakalpakistan'da halfe olmadığını ve Harezm'den Karakalpakistan'a gittiklerini ifade etmişlerdir. Örneğin Nadira Halfe, Keramet Halfe ve Zümred Halfe Karakalpakistan'da halfe olmadığı için bölgeye ritüellere gittiklerini ifade eden halfeler arasındadır.

Peki Harezm bölgesinin her ilçesinde sazende halfe var mıdır? Harezm bölgesinin tüm ilçelerinde derleme yaptım. Öncelikle Hive'nin garmon çalan sazende halfeleri ile meşhur olduğunu belirtmek isterim. Hatta geçmişten günümüze Hiveli halfelerin sazende halfe geleneğini şekillendirdiklerini ve diğer ilçeleri etkilediğini de ileri sürebiliriz. Halfe geleneğinin Hive'de sarayda desteklenip yaşatılması Hive merkezini güçlendirirken, Sovyet döneminde halfe eğitimi verilen sınıfların Hive'de açılması da Hive'nin ön plana çıkmasında önem arz eder. Ayrıca aslen Hiveli olan ancak evlilik sebebiyle başka ilçelere giden halfeler ve farklı ilçelerde yaşayan fakat halfe eğitimi almak için Hive'ye gelen kadınların yaygın olması Hive ekolünün ön plana çıkmasına katkı sağlamıştır. Lakin Harezm bölgesinin Ürgenç, Şavat, YangiArık, Koşköprü, Hazarasp, Honka ve YangiBazar ilçelerinde de garmon ya da akordeon ile ritüellerde icra yapan sazende halfeler vardır. Örneğin görüşme yaptığım Şavatlı Istergül Begmenova Halfe Hive'de 2016 yılında düzenlenen halfe yarışmasında üçüncü olmuş bugüne dek altı çırak yetiştirmiştir. Ürgençli Hurşide Halfe 2018 yılında halfe yolunda söylediği koşuk ile yılın en hit koşuğu ödülüne layık görüldüğünü ifade etmiştir. 2022 yılında *Olaman Deydi* koşuğu ile yine ismini geniş kitlelere duyuran halfe olmuştur. Saha çalışmam boyunca Harezm bölgesinin ritüellerinde diğer halfelerin repertuvarında ve gündelik yaşamda halkın dilinde *Olman Deydi* koşuğunun olduğunu söyleyebilirim. Roza Halfe, Mensure Halfe gibi halfeler de Özbekistan'da tanınan Ürgençli halfeleri arasındadır. Dolayısıyla Allaberganova'nın ifade ettiği gibi sadece Honka, Hazarasp ve Hive değil Harezm'in diğer bölgelerinde de halfeler kendi merkezlerini kurmaktadır.

Öte yandan sazende halfeler arasında özellikle vurgulanan “garmon, akordeon çalan ve halfe yolunda söyleyen” hatta şiir yazmaları da beklenen halfeler Harezm’in bazı ilçelerinde yoktur. Gürlen’de kültür merkezi yöneticileri ile yaptığım görüşmemde Gürlenli bir kadının akordeon çalmasını bildiğini ve “tek halfemiz” var diyerek ifade etmişlerdir. Ancak onun da Ürgenç’te devlet kurumunda çalıştığı için aktif olmadığı belirtilmiştir. Görüştüğüm kültür merkezlerindeki yetkili kişiler ve bölge halkı da Dörtgöl ve Bagat’ta akordeon çalarak ritüel yöneten, halfe olarak adlandırılan kadınlarının olmadığını ifade etmişlerdir. Bu bölgelerde genellikle çevre yerleşim yerlerinde yaşayan halfeler ritüele katılmaktadır. Harezmîlilerin özellikle de kadınlar arasındaki ritüellerde akordeon çalan halfe istedikleri ifade edilmiştir. Fakat bölgede aşule, makam icra eden sanatçılar da halfe yolunda icralar sunmaktadırlar. Örneğin Bagatlı Dermancan Eşniyazova Bagat’ta erkek akordeoncu eşliğinde halfe koşukları, klasik makamlar, aşuleler söylemektedir. Dermancan Hanım, Bagat’ta akordeon çalarak icra yapan halfe olmadığını ancak halk istediği için kendisinin halfe yolunda Acize’den koşuklar söylediğini ifade etmiştir. Ayrıca akordeon çalmayı bilmediği için kendisine halfe değil “makamcı” denildiğini vurgulamıştır. Dörtgöl ilçesinde de sazende halfe bulunmamaktadır.

Harezm bölgesinde sanatkârların piri olarak Âşık Aydın Pir kabul edilmektedir. Görüşme yaptığım tüm sazende halfeler sanatkârların pirlerinin Âşık Aydın Pir olduğunu kendilerinin de pirlerinin Âşık Aydın Pir olduğunu ifade etmekte idiler.

Sazende halfe profili hakkında genel bilgi vermek gerekirse; Harezm bölgesinde ilgisi ya da ailesinin teşvikiyle birlikte çok küçük yaşlardan itibaren çocukların müzik eğitimi almaya başladıkları görülmektedir. Aile içi aktarımın ve ilkokuldan itibaren müzik eğitimi veren okulların payı bu bağlamda büyüktür. Ritüellere çıkma yaşı genellikle evlendikten ve çocuk sahibi olduktan sonra 22-35 yaş arasında olsa da Gülhaya Halfe (6), Mahliya (10), Sanobar Halfe (12), Berçinay Halfe (13), Nadira Halfe (18) gibi küçük yaşlardan itibaren halfeliğe başlayıp ritüellere giden halfeler de vardır.



Fotoğraf 22: Gülhaya ve Mahliya Halfeler

“Halfeliği bırakmak istediğiniz yaş var mı?” diye soru yönelttiğimde halfelerin ortak düşüncesi halfeliği bırakmamak yönündedir. Örneğin Dilaram Halfe “ölesiye kadar halfeliğe devam ederiz” derken altmış üç yaşındaki Keramet Halfe “hacı olsam da sağlığım yerinde olduğu müddetçe halfeliği bırakmam” demiştir. Anacan Halfe yetmiş bir yaşında hâlâ ritüellere gitmektedir. Lakin Ayhanımcan Halfe (64) ritüellere eskisi kadar gitmediğini ifade etmiştir. Nadira Halfe’nin seksen yedi yaşında olan annesi Aybibi Yakubova da yetmiş altı yaşına kadar ritüellerde halfe olarak icra yaparken şu anda sadece yakınlarının ritüellerinde *yar -yar* söylemektedir.

Çalışmamızın İkinci Bölüm’ünde biyolojik ve toplumsal cinsiyet bağlamında ele aldığımız gibi halfe olarak adlandırılan kişilerin biyolojik cinsiyeti kadındır. Ata erkil bir toplum içerisinde erkek ve kadınların bulunduğu ritüel ortamlarında icra yapmak bazen sorun teşkil edebilmektedir. Bu bağlamda aile üyelerinin desteği önem arz etmektedir. Evlenmeden önce aile büyüklerinin, evlendikten sonra eşi ve eşinin ailesinin onayı, kadının halfe oluşunu ya da sürdürüşünü belirlemektedir. Halfe eğitimi alan pek çok kadın ya ritüellere gitmeye başlamadan ya da icralara başladıktan sonra halfeliği bırakmak zorunda kalabilmektedir. Öyle ki çırak yetiştiren halfelerin ortak “sorunu”

kadınların halfe sanatını öğrenip evlendikten sonra bırakmak zorunda kalmalarıdır. Mensure Halfe üç çırak yetiştirdiğini ancak evlendikten sonra halfe sanatını sürdürmediklerini ifade ederken Firuze Halfe de çıraklarının evlenince halfeliği bıraktıklarını bu duruma üzüldüğünü belirtmiştir. Sayyara Halfe, beş yıl boyunca ritüellerde icralar sunmuş ancak ailevi sebepler dolayısıyla halfeliği bırakmak zorunda kalan örnek bir halfe tipidir. Akordeon çalmayı bilen, şiirler yazan Sayyara Hanım'ın eşi şu anda hayatta olmasa da oğlunun ritüellerde icra sunmasını istemediğini ve de dinî eğitim aldıktan sonra halfeliğe karşı hevesinin kaçtığını ifade etmiştir. Ancak günümüzde akrabalar arasındaki ritüellerde nadir de olsa icra sunmaktadır. Saha çalışmam sırasında aile fertleri sebebiyle halfeliğe bırakmak zorunda kalan halfeler ile ön görüşme yapsam da daha sonra aile fertlerinin annelerinin halfeliği üzerine konuşma yapılmasını istememeleri sebebiyle görüşmelerimin tamamlanamadığı da olmuştur.

Bazı halfelerin eşleri belirli kurallar koyarak eşinin halfeliği devam etmesine izin verebildiği görülmektedir. Örneğin annesi daireci Aybibi Hanım olan Nadira Halfe, ailesinin desteğiyle on sekiz yaşında ritüellere çıkmaya başlar. Bu bağlamda halfeliği destekleyici aile profili karşımıza çıkmaktadır. Anne ve kız birlikte ritüellerde yıllarca icralar sunmuşlardır. Aybibi Hanım, Nadire Hanım'ın halfeliğe devam etmesi şartıyla evlenmesine razı olur. Nadira Halfe'nin eşi bu durumu kabul eder. Lakin ritüel icralarına belli kurallar koyar. Eşinin belli zaman dilimlerinde icra yapmasına, annesiyle birlikte icralara gitmesine ve katıldığı TV programlarında ekran karşısına çıkmamasını ister. Bunun üzerine Nadira Halfe, ritüellere belli zaman diliminde ve annesiyle icra yapar. TV programlarında ise ekran önünde değil kamera arkasında canlı koşuklar icra eder. Çocukları büyüdükten sonra kendisi için şartlar biraz daha esnek hale gelir ve Nadira Halfe, TV karşısında icra yapmaya ve annesi dışında daireciler ile de icra sunmaya başlar.

Sazende halfelerin müzikle ilgilenen eşlerinin olması halfeliğin sürdürülmesinde önem taşımaktadır. Örneğin Hurşide Eşniyazova, halfe olmasının evlilik kararında sorunlar çıkartacağına ailesinin inanmaları sebebiyle başta halfe olmasına izin vermediklerini ifade eder. Hurşide Halfe, sanatçı bir kişiyle evlendiği takdirde halfe olmasının sorun olmayacağına ailesini ikna ederek halfe olduğunu ifade eder. Hurşide Halfe'nin eşi Azad Atajanov sanatçı bir aileden gelmekte ve akordeon çalmaktadır. Hurşide Hanım kendisinin en büyük destekçisinin eşinin olduğunu ve birlikte ritüellerde

icra yaptıklarını ifade ederken eşi Azad Bey de Hurşide Halfe'yi desteklediğini ve on yıldır birlikte icralar sunduklarını ve de en büyük hayalinin eşiyle birlikte konser vermek olduğunu belirtir. Keramet Babacanova Halfe'nin eşi sanatçı Bekcan Jumaniyazov da eşinin halfe oluşunu desteklemiştir. Keramet Hanım eşinin koşuklarını, aşulelerini akordeon eşliğinde halfe yolunda söylediğini aktarmıştır. Sadakat Halfe'nin eşi de piyona çalarak ritüellerde ve halfeliği sürdürmesi konusunda eşine destek vermektedir. Aslen Hiveli olan halfe sanatını Taşkent'te yaşatan Barna Halfe'nin eşi Ahmadcan Atamuratov da sanatla ilgilenmektedir. Barna Halfe eşi Ahmadcan Bey'in halfe oluşunu desteklediğini belirtmektedir. Katılmış olduğumuz bir ritüelde de eşiyle birlikte Barna Hanım icra sunmuştur.



Fotoğraf 23: Barna Halfe ve Ahmadcan Bey (Görsel, Barna Hanım'ın arşivinden alınmıştır)

Çocuklarının halfe olmasını isteyen ve bu bağlamda eğitim aldırان aileler de vardır. Özellikle müzik okullarının halfe sınıflarına küçük kızlarını yazdıran sayısı azımsanmayacak kadar aile mevcuttur. Örneğin iki kızının halfe olmasını isteyen ve bu konuda destekleyen Marhaba Eşcanova Kadamovna, kızlarına müzik okulunda eğitim

aldırdığı gibi evde halfe koşuklarını çalıştırmakta ve kızları için şiir yazıp besteleyerek icralarına destek olmaktadır. Gulhaya ve Mahliya Halfeler için yazıp bestelediği ve Mijina Halfalar koşuk şu şekildedir:

Horazm elinnan galar
Boylari gula dang galar
Urganç elinnan galar
Boylari gula dang galar
Konglingiza yoqib qolar
Kiçkina halfalar galyotir
Mijina¹⁰⁰ halfalar galyotir
Tayhosina¹⁰¹ gulni doqib
Bu yon bu yona boqib
Qolidila hammaga yoqib
Kiçkina halfalar galyotir
Mijina halfalar galyotir (KK.16, KK.17)

Sazende halfelerin eğitimini değerlendirdiğimizde ilkokuldan itibaren akordeon çalmayı öğrenen halfeler olduğu gibi müzik okullarının halfe sınıflarında müzik eğitimi alan halfeler de oldukça yaygındır. Öte yandan Harezmi'de halfelerin varlığı her daim yoğun olmamış dönem dönem halfe sayısı azalmıştır. 1988 yılında Halk Sanatçısı Gevher Hanım'ın öncülüğünde halfe geleneğini canlandırmak ve müzik eğitimi vermek için eğitim başlamıştır (KK.5, KK.10, KK.10., KK.15, KK.24, KK.25). Keramet Halfe, Nadira Halfe gibi halfeler buradan eğitim alan halfeler arasındadır. Şirin Halfe, Hurşide Halfe, Barna Halfe, Sanobar Halfe gibi halfeler ise üniversitelerin çeşitli müzik bölümlerinde eğitim almışlardır. Aynı zamanda üniversitelerin çeşitli bölümlerinde okuyan ve halfe olan kadınlar da vardır. Zümred Halfe Türk Dili ve Edebiyatı bölümünü, Anacan Sabirova Kütüphane bölümünü, Ayhanımcan Halfe de Pedogoloji bölümünden mezun olduktan

100 Mijina- küçücük, meyve çekirdeği kadar

101 Tayhosina- başlığına

sonra halfeliğe yönelen kadınlar arasındadırlar. Gülistan Halfe, Şahla Halfe bir yandan halfe olarak ritüellerde icra sunarken bir yandan da üniversitelerin müzik fakültelerinde eğitim almaya devam etmektedir. Ancak tüm halfe kadınların ortak paydaları usta halfeden hatta çoğu zaman halfelerden eğitim almalarıdır. Örneğin Firuze Halfe hem müzik Şirin Halfe'den hem de Zümred Halfe, Dilefruz Halfe ve Roza Hanım'dan eğitim aldığını ifade etmiştir. Gülistan Halfe ise usta olmadan önce Sanobar Halfe'nin eğitim almış ve şimdi de konservatuvarda okumaktadır.

Sazende halfelerin halfeliğe başlamadan önce ya da eş zamanlı olarak farklı işlerde çalıştıkları da görülmektedir. Okulda müdürlük yapan Ayhanımcan ve Anacan Halfe, eğitimci Dilaram Halfe , Zümred Halfe ve Sadakat Halfe, pazarcılık yapan Barna Halfe, okulda eğitim veren Sadakat Halfe örnek olarak verilebilir. Bu durumda sazende halfelerin halfe olmadan önce de ayakları üzerinde duran, ev ekonomisine destek olan kadınlar olduğunu ifade edebiliriz.

Sazende halfelerin giyim tarzını değerlendirdiğimizde ise iki tip giyim tarzı çıkmaktadır. Resmî ve turistik merasimlerde başlarında tüylü takkeleri, parlak ve renkli uzun kloş elbiseleri, altın varaklı kolye, küpelerden oluşan halfelere has bir giyim tarzı vardır. Lakin diğer geçiş, takvimsel ve kriz ritüellerinde halfeler bu giyim tarzını tercih etmemektedirler. Özenle seçilmiş uzun kollu elbise ya da etek ve bluzdan oluşmuş giysi ve genellikle abartısız pırıltılı, pullu işlemeli giysiler tercih edilmektedir. Kimi zaman başlarını örtmek amacıyla şal da takmaktadırlar.

Sazende halfeler, doğum, sünnet, evlilik, leçek, müçhel, ming ay, doğum günü, jubiley, Nevruz-sümelek, ekin,hasat ritüelleri gibi ritüellerde icralar sunmaktadırlar. Geçmiş yıllarda daha keskin sınırlarla kadın ve erkek ritüel mekânları ayrılırken günümüzde bu yapı biraz daha esnek hale dönüşmüştür. Measure Halfe, Hanlık Döneminde sazende halfeler perde arkasından koşuklar söylediğini ifade ederken günümüzde erkeklerin bulunduğu mekânlarda da icralar sunmaktadırlar. Halfelerin icra ortamlarına festivaller, resmî törenler, turistik gösteriler ve medya kültür ortamları da dahil olmuştur. Değişen icra mekânları değişen müzik icra etme şekilleri, kadınların gönüllü halfe olma istekleri halfe geleneğinin dokusunu da etkilemiş modern halfelik olarak adlandırabileceğimiz halfe yapılanmasına sebep olmuştur.

Ritüellerde eğlendirici, rahatlatıcı, eğitici, nasihat verici, gelenek aktarıcı özellikleriyle ön plana çıkan halfelerden garmon, akordeon çalması, geleneksel ve modern koşuklar bilmesi beklenildiği gibi aynı zamanda güler yüzlü, cana yakın, bilgili, edepli olmaları da kendilerinden beklenen roller arasındadır (KK.2, KK.24, KK.85, KK.93).

4.2. Sazende Halfelerin İcralarında Söz, Ezgi ve Müzik Aleti

Ritüeller üzerine araştırma yapan pek çok araştırmacı ritüellerin kendine has kompleks bir yapısı olduğunu ifade ederler. Maurice Bloch, *Ritüel, Tarih ve İktidar* (2014) adlı çalışmasında ritüel iletişim ortamındaki unsurlara dikkat çeker. Bloch ritüel dilinin; hitabet, büyü dili, şarkı söyleme, müzik ve dans olduğunu belirtir (s.44-55). Halfelerin icralarını incelediğimizde işlevlerinde bazı değişiklikler olsa da ritüel dilinin etkin şekilde kullanıldığı görülmektedir. Biliyoruz ki “Ritüeller, biçimsellik, kalıplaşmışlık ve tekrar edilme gibi temel yapısal özelliklerini “ritmik güdüleyiciler” vasıtasıyla kuvvetlendirildiklerinden, müzik ritüellerin ayrılmaz bir bileşenini oluşturur” (Şahin, 2008, s.280). Halfe geleneğinin birbirini tamamlayan ve vazgeçilmeyen iki unsuru söz ve ezgidir. Halfeler sözlü ve yazılı kültüre ait şiirleri ezgi ile söylerler. Türk kültüründe şiir ve ezgi birbirini tamamladığı bilinmektedir. “İslâmiyet’ten önce ve sonra şiir daima müzik ile birliktedir. Anonim, âşık ve tekke şiiri her zaman ezgilidir. Müzik aletleri zaman zaman farklılaşmış fakat şiir hiç bir zaman ezgiden ayrılmamıştır” (Günay, 1992, s. 5). Orta Asya’nın kadim halkı Harezmlilerin halfe geleneğinde de şiir ve ezgi birbirinden ayrılmaz bir bütündür. Halfelerin iki piyaleyi vuruşturarak (Yunusov, 2020, s.3; Kurbanova, 2018, s.9), parmaklarını “şakırdatarak” icra (Kurbanova, 2018, s.9) yaptıkları ifade edilir. Hatun kızlar ve halfelerin devrime kadar (1920) bir enstrüman kullanmadıkları iki kaseyi ve tabağa birbirine vurdukları aktarılır (Abdullayev, 1983, s.32). Kiliçev de devrimden önce kadınların iki kaseyi birbirine vurarak ses çıkardıklarını belirtmektedir (1985:41).

Her iki tip halfe de kadim tarihlerden günümüze dek tabaklara oymak ile vurarak, boş iki piyaleyi (kase) vuruşturarak, parmaklarını şakırdatarak, kaşık ve kayrak ile (KK.1, KK.2, KK.15, KK.24, KK.5, KK.10, KK.11, KK.14) ezgili bir şekilde icralar sunmuşlardır. Lakin çalışmamızın Üçüncü Bölümünde yer verdiğimiz gibi kitabı

halfelerin bu şekilde icra yapmaları dinî pozisyonları sebebiyle bu tür icralar yapılması istenmemektedir.



Fotoğraf 24: Anacan Halfe ve Sevinç Halfe

Araştırmamız boyunca kitabi halfeler arasında daire çalan kadın örneğine rastlamadık. Lakin sazende halfeler akordeon ya da garmon çalmanın yanı sıra daire çalmayı bilmektedir. Halfe geleneğinin iki koldan ilerlemesinde hiç şüphesiz garmonun etkisi söz konusu olmuştur. Bazı araştırmacılara göre XVIII. yüzyılın ikinci yarısı (Kurbanova, 2018, s.8) ve XIX. yüzyılın ikinci yarısı garmonun (Yunusov, 2020, s.3; Madrimov, 2018, s.67) Harezm'e gelmiştir. Harezm bölgesine garmonun Rus tüccarlar vasıtasıyla girdiği ileri sürüldüğü gibi (Kurbanova, 2018, s.8) XIX. yüzyılın ikinci yarısında Ruslar ve Özbekler arasında iletişimi sağlayan Tatar rehberin, Harezm koşuklarını kaşık ve piyale ile söylemeyi bırakın bizde Kazan garmonları var siz de onunla icra yapın (KK.24, KK.25) dediği de rivayet edilmiştir.

Garmon çalmak öncelikle Kurban Ata İsmailov ve daha sonra Safo Allaberganova ve Madrahim Yakubov (Şerozi) tarafında yayılır (Yunusov, 2020, s.91-95). Hanim Halfe'nin 1895 yılından itibaren garmon eşliğinde destan ve koşuklar söylediği ifade edilmektedir (Yusupov, 1988, s.117). Şerozi'nin oğlu halfe koşuklarını "zamanevi"

şekilde notaya aktaran Zakircan Madrahimov ile yapmış olduğumuz görüşmede garmon ve halfeler hakkında şu bilgileri vermiştir:

Garmon İpek Yolu arkalı tüccarlar tarafından geldi. XVIII. asır sonu XIX. asır başında geldi. Kurban Ota İsmailov, Safo Allaberganov, Madrahim Şirazi garmon satın aldılar. İlk olarak aşuleci erkekler arasında yayıldı. Garmona saz denilir. Bu yüzden Kurbansazcı demişlerdir. Halfe koşuklarına garmon çalmasına uygun ve kolay oldu. Halfelere garmon Eneş Çolak diye anılan Anacan Sabirova öğretti, Ajize asıl ismi Anabibi Otacanova da ondan öğrendi. Ajize'den Şükürcan Halfe garmon çalmayı öğrendi. Halfelerin tek bir ustası yoktur.

Garmon halfeler arasında hızlıca yayılır öyle bir noktaya gelir ki garmon çalmayı bilmeyene kadına halfe denilmesini istenmez. Acize'nin sözlerini yazıp bestelediği şiirler “halfe yolunda” söylenmeye başlar. Halfelerin şiirlerini özellikle “dört ezgiye” göre söylediği ileri sürülür “saftı suvora” ile de halfeler icra ederler. (KK.5, KK.15, KK.24, KK.25, KK.42). Makam “uforaları” garmonsuz millî şeklide söylenildiği ifade edilir. Muhammesi bahşı gibi “destan ezgilerini” ise müzik eğitimi alan halfeler söylerler (KK.24). 1986/1988 yılında Hive Müzika Mektebi müdürü Azad Zaripov ve Gevher Rahimova teşebbüsüyle halfe eğitimi veren sınıf açılır. Yusuf Jabbarov'un da destek ve eğitim verir. Harezmi bölgesinde sayıları azalan halfelerin sayısı halfe eğitimi ile tekrar canlandırılmaya çalışılır (KK.5, KK.6, KK.10, KK.24, KK.25, KK.88). Sınıfa 10/12 tane garmon alırlar. Bu sınıf içerisinde görüşme yaptığımız Keramet ve Nadira Halfeler de vardır. Keramet Halfe kendilerine “Siz Bu Gülni Kaysi Bogdon Aldingiz, Hurşidi Cihan Galdi, Galmadi Galmadi gibi koşuklar ile garmon ile saftı suvora, segah sugoh” öğretildi demiştir. Nadira Halfe 1989 yılında başladığını 1993 yılında tamamladığını ifade eder.

Biliyoruz ki geleneğin özünde yenileme, güncellemeye veya değişiklik yapmaya ve böylece geleneği sürekli kılmaya yarayan bir öz (Ekici, 2008, s.38) vardır. Zakircan Bey de geleneğin sürdürülmesi adına yeni girişimlerde bulunur. Sadece garmon ve daire ile söylenen koşukların gençlere hitap etmeyeceğini düşünerek gelenekte güncelleme yapar. Kendi tabiriyle “zamanevi” hale getirir. Garmon, daire, piyona, gitar ile çalınacak şekilde hem millî hem de zamanevi şekilde halfe koşuklarını günceller. Zümred Halfe

ve kardeşi Dilaram Halfe de bazı koşukları tekrar notaya alarak gnceleme yapan kişiler arasındadır. Zümred Halfe, *Mazalım* koşuğunu tekrar notaya aktarır.

Halfelerin ritüellerdeki söyledikleri koşukları incelediğimizde yaşamın her alanına dair koşuklar söylenmiştir. Örneğin:

Komünist sistemi onurlandırmak için Anabibi Kari Atajanova:

Muradim kp şad vataning gulinda,

İtikadim inķilabning nurinda,

Biz yaşaymiz kommunizm davrinda,

şad vatan bagidan oldim bu gulni (Saburov,1970, s.68)

Zümred Madrimova Halfe'nin vatan için yazdığı şiiri:

Jamalinga nazar taşlasam

Ta'rifingi kaça qilsam kam

Muna gozal oh muna qorkam

Gulga tolga bogu bustonim

Jismimda can zbekistanim (KK.24)

Acize'nın "Tuninay" isimli şiiri ihaneti;

Maqsudini ber kna qadrdonini endi.

Bir nea suhanlar birla aldatdi tuninay.

Sabr ayla dedi behudaga yig'lama Aciz,

Ul arkalik aylab manga qor atdi tuninay. (2003).

Acize şehrin güzelliklerini "Sangar" da konu edinir;

Manzil Jayim Palvan arkasi

Meni hayran atdi Hiva qalasi

Palvan yapning suvin balday mazası

Kezdim har jaylarini, Sangar yaşıdır

Sangarda ailgan gullar yaşıdır (2003, s.9).

Ayhanımcan Halfe'nin annesine bağışladığı şiir:

Qancha yillar qancha oylar tsa anacanım

Ayrılıq tiga iday olmasman

Yaşım sizin kabi yaşga yetsa ham

Anacanım sizni unutulmasman (KK.20)

Halfelerin yarattıkları şiirlerin konularının sadece birkaçına örnektir. Halfeler, ritüellerin içeriğine uygun olan koşuklar söylemektedirler. Zümred Halfe'nin icra nasihat niteliği taşıyan evlilik etrafında icra ettiği koşuk şu şekildedir¹⁰²

*Guyov tora¹⁰³ qulaq saling sozima,
Oq ipakdin ayqoşingla¹⁰⁴ ikkingiz.
Galin bika layiq sani konglinga,
Qizil guldin işqoşinglar¹⁰⁵ ikkingiz.
Çirma¹⁰⁶ o'qdin çirlaşingla ikkingiz.*

*Duşmani sozini almang qulaqa,
Mani bargan nasiyatlarim unutmang,
Qolni qola barib ogizni qulaqa,
Şor qashiq sollaşingla ikkingiz.
Nazik beldan uşlaşingla ikkingiz.*

*Bulbul bara alor qongan gulinnan,
Ordak bahra alor uçqon kolinnan,
Gah-roh uşlab nazikkina belinnan,¹⁰⁷
Nazik beldan uşlaşingla ikkingiz.
Çirma oqdin çirlaşingla ikkingiz.
Şor qashiq sollaşingla ikkingiz.*

Baglanmaya yildir bu toyni,

¹⁰² Koşuğun sözleri ritüelde icra ettiği şekilde deşifre edilmiştir.

¹⁰³ Guyov tora- Damat bey

¹⁰⁴ Ayqoşingla- Sarılın

¹⁰⁵ Isqoşingla- koklaşın

¹⁰⁶ Çirma-sarmaşık

¹⁰⁷ Gaho uslab nazikkina belinnan- Bazen onun nazikçe belinden tut

*Odi ata anangizni şudur murati,
İkkingizam kam qudalar avlodi,
Yahşi yahşi silaşingla ikkingiz.
Qizil guldin isqoşingla ikkingiz.
Çirma oqdin çirlaşingla ikkingiz. (KK.24)*

Ritüellerin niteliği, amacı, türü ve toplumsal cinsiyet algısı halfelerin icralarında müziği belirleyici unsurların başında gelmektedir. Bu bağlamda ritüellerde icra edilen müzik duygulara hitap ettiği gibi aynı zamanda sembolik anlamlar da barındırmaktadır.

4.3. Sözlü ve Yazılı Kültürün Sazende Halfelerin Repertuvarına Etkisi

Şarkılar sözlü kültürde çok geniş bir rol üstlenir. Ölümelerde, anlatılarda, eğlencelerde, ritüellerde (Goody, 2017, s.63) kısacası yaşamın her alanında farklı amaçlarla kullanılarak insan yaşamında önemli bir yer edinir. Öte yandan bestecisi, seslendiricisi ve her çeşit tüketicisi ile toplumsal bir görünüme sahip (Günay, 2006, s.21) olmaktadır. Köklü bir müzik tarihine sahip Harezmi'de halfelerin repertuvarında hem sözlü kültürün hem de yazılı kültürün etkisi söz konusudur. Usta çırak ilişkisinin sözlü kültürün aktarılmasında etkisi büyüktür. Halfeler ustalarından işiterek şiir sözlerini öğrendikleri gibi halfe yolunda söylemeyi de öğrenmektedirler. Ustaları ile toylara katılmak, evlerinde eğitim almak koşukların aktarımında önem taşımaktadır. Aynı zamanda usta malı koşukların yanlış icra edilmemesi de önemli husustur. Zümred Halfe, ustası Nazira Halfe'nin kendisine verdiği bir nasihatte koşuklarının sözlerinin değiştirmemesi gerektiğini, eğer değiştirirse o koşuğu okumaması gerektiğini ifade etmiştir. Bu yüzden koşuk sözlerinin belli kalıplar dışında örneğin ritüel sahibinin isminin eklenmesi ya da değişmesi dışında aynı kaldığı ifade edilmektedir.

Halfeler koşukları ezberlerken sözlü kültür ürünlerinin yazıya aktarılmış şekliyle de istifade ederler. Örneğin; Hurşide Halfe, Zümred Halfe, Dilaram Halfe, Nadira Halfe, Keramet Halfe de usta halfeleri dinleyerek koşukları yazdıklarını ve notlarını okuyarak ezberlediklerini ifade etmişlerdir. Bu noktada sözlü kültürden derlenip

yazıya aktarılan kaynaklar büyük önem taşımaktadır. Halfelerin hepsi “Acize va Halk Agzaki İcadi kitablar”ından¹⁰⁸ koşukları öğrendiklerini ifade etmişlerdir.

Bir başka husus da okullarda verilen müzik eğitimidir. İlkokuldan üniversiteye kadar halfe sınıflarında, müzik bölümlerinde halfe koşukları öğretilmektedir. Medya kültür ortamları da geleneğin aktarıldığı bir başka kültür ortamıdır.

Halfelerin ortak sözlü ve yazılı kaynaklar kullanmaları halfe icralarında ortaklığı arttırmıştır. Halfeler ile yaptığım ön görüşmelerde kendileri ritüel ve icra ettikleri koşuklar hakkında sorular yönelttim. Örneğin tüm kaynak kişilerime “kız yığnında hangi koşukları icra ederseniz?” diye sordum. Hepsi “Yar-yar söyleriz. Nasihat ve dans koşukları söyleriz.” cevabını vermişlerdir. Katılmış olduğum Hive, Ürgenç ve YangiBazar’daki kız yığını ritüellerinde d *yar-yar*, *Tuninay*, *Hayranman-Hayranman*., *Mazalim*, *Uyolaman*, *Alaman Deydi*, *Lazgi*, *Jilva*, *Galmadi-Galmadi*, *Aga Daram*, gibi koşuklar hepsinde icra edilmiştir. Ancak burada icra edilen koşuklar leçek, gelin çıkar, ming ay gibi diğer ritüellerde de icra edilmektedir. Öte yandan ritüellerin (Patir Hariç) *Mübareklar* ile başlaması *Hoş Galdingizlar* ile bitmesi ritüellerin ana çerçevesini oluşturmaktadır. Ancak ritüelin muhtevasına göre de bazı koşukların olması ritüeller arasında farklılık yaratmaktadır. Örneğin leçek ritüelinde leçek söylenmektedir. Lakin icra edilen koşuğun sözleri halfeye ait değil ise halfe repertuvarları arasında yine ortak özellikler artmaktadır. Halfeler arasındaki farkı ise ses tonu, üslubu, garmon ya da akordeon çalmayı bilip bilmemesi ve repertuvarının genişliği yaratmaktadır.

Sazende halfeler, Harezm halk müziği ürünlerinin hem yaratıcısı hem de aktarıcısıdır. Lakin halfeler arasında günümüzde az sayıda yaratıcı halfe (KK.1, KK.4, KK.16, KK.17, KK.18, KK.23, KK.24, KK.25) vardır ve yaratıkları şiirlerin sayısı da 2-10 arasındadır. Halfeler genellikle usta malı icra yapmaktadırlar. Özellikle de Acize’nin eserleri seslendirilmektedir. Bütün halfeler onu ustaları olarak görmekte ve mutlaka ondan parçalar söylemektedirler. Savara Halfe “Acize’nin koşuklarını bilinmeden halfe

¹⁰⁸ 1965 yılında J. Kobulniyazov editörlüğünde “Harazm Halk Qoşıqları” adlı eser bu bağlamda önem taşımaktadır. Aynı zamanda bu eserde Anaş Halfe’nin (4) ve Acize’nin (7) şiirleri kitapta yer almaktadır. N. Saburov’un “Halfalar Repertuvaridagi Yangi Qoşıqlar” (1970). Safarbay Rozimbayev’in editörlüğünü yaptığı “Anaş” ile “Acize” eserleri de repertuvarlardan seçki sunmaktadır

olunmaz” derken aslında usta olarak kabul edilen halfenin ve geleneğin temsilinde yerini göstermektedir.

İsmi halfeler arasında ilk kaydan geçen Hanım Suvçi zeki, yetenekli olması sebebiyle masal, koşuk ve destan bildiği bilinmektedir. Asil va Karam Destanı’n varyantı Özbekistan Cumhuriyeti Özbek Fanlar Dil ve Edebiyat İlmi Tekşiriş Enstitüsü’nün Folklor Bölümünde 42 no’da bulunmaktadır (Rozibayev, 2017, 85-87) . Onun takipçisi olan Acize ve Anaş Halfe’nin repertuarında da destan bulunmaktadır. Acize repertuarında yer alan *Hilale Peri* ve *Garip* destanı Acize adlı eserde kırk dört sayfa olarak yer almakta ve manzum ağırlıklı bir destan olduğu görülmektedir. Destandan bir parça şu şekildedir:

Amma roviylar andag rivayat qılıp tururlarkim, Şah Abbas Hasan vazir ikkilari ahd payman qilgan erkanlar. Bul vada bila kim, sening qızing bolsa meni oğlimga ber. Kel mening qızım bolsa sening oglingga berurman deb. Kunlardan bir kuni Huday tala taqdiri bu Şah Abbasning bir qizi boldi. Atını Şahsanam qoydilar. Hasan vazirning ogli boldi. Atını Garibjon qoydilar. Alqissa Hasan vazir dunyadin otdi. Garib şah Abbosga kişi yubordi. Mango Şohsanamjonni bersun deb. Ersu bu sozga şah Abbasning qahri kelib viloyatdin chiqib ketsun deb kişi yubordi. Agar şahardin chiqib ketmasa ostirurman, dedi. Alqissa Garibjan nailac bolub ketar bo’ldi. Andin song anasidin ruhsat olur boldi. Ketar bolganda onasi aydi: Ey oğlim! Munda ketar bolsang har viloyatni ihtiyar qilmagil. Bagdad viloyatiga borgil, deb pandu nasihat qilib bir soz aydi:

*Munda ketarsan baş alib
Bagdada bar, Bagdada bar
Darya kabi tolib, taşib
Bagdada bar, Bagdada bar
Bunda sening köp kayışing
Qayguli yoqdir bir işing
Köp anda qavmu qardaşing
Bagdada bar, Bagdada bar
Gül Gunçasidek so’lmağil
Özingni gamga solmağil
Zalim qolında ölmegil*

Bagdada bar, Bagdada bar.

Anda otangning canimga

Başıngni ur dargahiga¹⁰⁹

Barsang yoliqgıl şahiga

Bagdada bar, Bagdada bar

Barsang qarındaşıng kellar

İzzet bilan ikram qılar

Barça sening qadring bilar

Bagdada bar, Bagdada bar

Munda sango köp qılu qal

Könglingga keltirme hayal

Munglıg¹¹⁰ anangning könglin al

Bagdada bar, Bagdada bar

*Alqissa andin song Garib anasidan bu sözni eşitib, közlerige yoş olib,
zor zor çun abril navbahor yiglab, bir gazal aytdi:*

Men ketarman bu olkadan baş alib

Bagdad olkasinda mening kimim bar?

Hijron tigi birla bagrimni tilib

Bagdad alkasinda mening kimim bar?

Bügün Şahsanamdin umid uzarman,

Ayroliq dardina sniçik dozarman

Macnun kabi sahralarda kezarman

Bagdad olkasinda mening kimim bar?

Men ketarman Diyarbakir yurtinan

Kellar deyip umid qılmaqıl manan (Acize, 2003, s.74-75).

Ancak günümüzde ne sazende ne de kitabi halfeler destan anlatma özellikleri ile anılmamaktadırlar. Bazı halfeler destandan terme şeklinde icra sunmaktadır.

¹⁰⁹ Dargahiga- darğacına

¹¹⁰ Munglıg- üzüntü

Burada üzerinde durmak istediğimiz bir diğer nokta “aytişuv” bir diğer anlamda “atışma” geleneğidir. Âşıklık geleneğinde önemli bir yere sahip atışma geleneği halfeler arasında da yaygın olmasa da vardır. Ancak atışma geleneği Harezmi bölgesinin kültürel dokusuyla oluşmuş, bu bağlamda âşıklık geleneğinden farklılık göstermektedir. Halfeler arasındaki atışma doğaçlama değil belli söz kalıplarından oluşmaktadır. Halfeler iki tip “aytişuv” yapmaktadırlar. Birincisi; daha önceden sözlü ya da yazılı kaynaklarda karşılıklı söylenen manzum parçalar ezberlenmekte ve iki kişi karşılıklı olarak aytişuv yapmaktadır. Özellikle *Tahir ile Zühre*, *Âşık Garip ve Şahsanem*, *Leyla ile Mecnun* gibi “destanlar”da yer alan kadın ve erkek kahramanların karşılıklı söyledikleri manzum kısımlar halfeler tarafından ezberlenmekte ve icra ortamında aytişuv atışma şeklinde iki kişi tarafından icra edilmektedir. Saha çalışmamda ritüel sonrasında halfeden aytişuv yapmasını istedim. Halfe bir kadın müzik aletsiz, ezgili şekilde karşılıklı dörtlükler söylediler. Halfe ezberlenen metnin bir dizisinin başlangıç kelimesini unuttu. İcra ortamındaki kadınlar hemen şiirin sözlerini kendisine hatırlattılar. Aytişuvun kalıplaşmış bir yapı olması dolayısıyla halfenin hatırlayamadığı söz kalıbını icra ortamındaki kadınlar halfeye hatırlatabilmekte ve halfe icrasına kaldığı yerden devam etmektedir.

Halfelerin icra ettiği bir başka aytişuv türü ise terme, koşuk, leper vb. sözlü kültür ürünlerinden karşılıklı icra yapılmasıdır. Mansura Halfe, bahşı ile yaptığı aytişuvu şu şekilde ifade etmektedir:

Bahşı dombra çalarak destandan bir parça söyledi. Başta sözünü anlamadım Alpamış'tan söyledi. Ben de ona lazgi söyledim. Tekrar yine o bana ben ona söyledik, ben üstün geldim, demiştir

Bu örnek bir anlamda bahşı ve halfenin sanatlarındaki hünerlerini aytişuv vasıtasıyla göstermektedirler. Halfe-bahşı, halfe-halfe, halfe-halk arasında aytişuv düzenlenmektedir. Bazı halfeler ise erkekler ile aytişuv yapmak istemediklerini de söylemişlerdir. Örneğin Dilaram Halfe, erkeklerle aytişuv yapmam demiştir. Aynı zamanda aytişuv hakkında düşüncelerini ifade ederken termeler söylediğini ve sadece parçanın bir iki sözünü değiştirebildiğini özünü koruduğunu ifade etmiştir. Bu da aytişuvda kalıpların dışına çıkılmadığının bir göstergesidir.

4.4. Halfe Grubunun Kadim Üyesi: Kadın Daireciler

Sazende halfelerin icraları yalnız gerçekleşmez geleneksel yapıda kendilerine eşik eden daireci ve rakkase vardır. Garmon çalan halfelerin yanında: Nazira Baycanova (1928-2007), Amina Kurbayazova, Aybibi Yakubova (1936-), Farhadpaşa Rozmetova (1952-), ve Anarcın Jumaniyazova (1954-2019) gibi ünlü kadın daireciler gelenekte yerlerini almışlardır.

Günümüzde halfenin yanında kadın daireci sayısının yok denecek kadar azdır. Roza Hanım, Rahotay Hanım, Sayyara Hanım ve Dilye Hanım daire çalan günümüzdeki en ünlü isimlerdir. Dilya Hanım ve Sayyara Hanım aynı zamanda Nazira Baycanova gibi ritüellerde akordeon çalan erkek sanatçılarla bir grup oluşturup halfe yolunda koşuklar söylemektedirler. Aslında bu yapı geçmişe dayanır. Nazira Halfe'nin müzik eğitimi almış sanatçı oğlu Dilşad Atacanov, annesi daha öncesinde ustası Nazira Halfe ile “toylara” gittiğini ve kendisinin de bazen onlarla toylara katıldığını lakin Nazira Hanım'ın daireciliği zamanla daha az yapmaya başladığını mikrofon ile ritüellerde kendisinin koşuklar söylediğini aktarmıştır.



Fotoğraf 25: Rahotay Hanım

Dairecilerin usta-çırak ilişkisine baktığımızda Roza Hanım, 2000 yılından beri dairecilik yaptığını birkaç kişiye daire konusunda yardımcı olmaya çalıştığını lakin çırağı olmadığını ifade eder. Rahotay Hanım ise çok sayıda çırağı olduğunu halfeliğin inceliklerini, daire çalmayı, raks etmeyi de öğrettiğini ifade etmiştir. Dilya Hanımın da çırakları olmuştur. Lakin çırakların hepsinin bu sanatı sürdürmediklerini geleneğin güncel durumuna baktığımızda görebiliyoruz. Kadın daireci geleneğinin Harezmi bölgesinde zayıflamış olduğunu hatta yok olmaya yüz tuttuğunu ifade edebiliriz.

Dairecilerin halfe koşuklarının sözlerini bilip bilmediklerini sorduğumda ise kadın daireciler halfe koşuklarının sözlerini bildiklerini ifade etmişlerdir. Rahotay Hanım bir dairecinin tüm halfe koşuklarını bilmesi gerektiğini vurgulamıştır. Ritüellerde kadın dairecilerin halfeye eşlik ederek birlikte koşuk söylediklerini gözlemledim. Özellikle belirtmek isterim ki kadın dairecilerin repertuvarlarının en az bir sazende halfe kadar geniştir. Öyle ki ritüellerde sazende halfenin koşuklarının sözlerini unuttuklarında kadın dairecilerin halfelere hatırlattıklarına şahit oldum. Dolayısıyla sadece sazende halfenin performansı değil kendisine eşlik eden dairecinin bilgisi ve performansı da önem taşımaktadır. Çünkü bu ekip eşidir.

Sazende halfelerde bazıları da sadece akordeon ya da garmon değil daire çalmayı bilmektedirler. Katılmış olduğu iki ritüelde Zümred Halfe ve Dilara Halfe akordeon değil daire çalmışlardır. Bunun sebebini sorduğumda ise eğer ritüele gidecek daireci bulamazlar ise onu yerine kendileri daire çalabilmekte akordeonu erkek bir sanatçı çalmaktadır.

Sazende halfelerin ailelerinde daireci olması çoğu zaman ritüellere birlikte katılmalarına ve birlikte grup oluşturmalarına sebep olur. Akordeon, garmon çalmayı bilen Nadira Halfe annesi daireci Aybibi Hanım ile Sanobar Halfe'in kızı Sevinç Hanım ile Şirin Halfe ise ablası Anarcan Hanım ile birlikte ritüellerde icralar sunduklarını ifade etmişlerdir.

Peki daireci kadına halfe mi yoksa daireci mi denir? Halk arasında hem daireci hem de halfe olarak adlandırılmaktadırlar. Rahotay Hanım bizlere halfe derler ama daireciyiz demiştir. Dolayısıyla yine halfe ve halfe olmamanın sınırı garmon ya da akordeondur.

4.5. Halfe Grubunun “Yeni” Üyeleri: Erkek Müzisyenler

Halfe grubunun yakın tarihlere kadar halfe, kadın daireci ve rakkaseden oluşan bir grup olduğu bilinmektedir. Harezm bölgesinde kadın ve erkek arasındaki keskin çizgiler ritüel mekânlarını da icracıları da etkilemiştir. Kadınlar kendi hemcinslerinin bulunduğu halfelerin yönettiği ritüellere katılmışlar ancak zamanla daha esnek yapı oluşmaya başlamış erkek ve kadının bir arada bulunduğu ritüel ortamları oluşmuştur. Lakin yine de aynı ortamda cinsiyet kutuplaşması vardır. Evlerde düzenlenen ritüellerde kadın erkek ayrı odalarda eğlenmektedirler. Toyhanelerde de kadınlar hemcinsleri ile aynı masada otururken erkekler kendi cinsleri ile birlikte toyhanenin bir bölümünde oturmaktadır. Lakin dans ederken kadın erkek aynı pistte dans etmektedir.

Peki erkekler halfe grubuna nasıl dahil olmuştur? Harezm bölgesinde yukarıda da ifade ettiğimiz gibi garmon öncelikle erkekler arasında yaygınlık kazanmıştır. Halfe dünyasına garmon ilk olarak erkek sazcular vasıtasıyla girmiştir. Halfeler garmon çalmayı bilen erkek garmonculardan eğitim almışlardır. Ancak bu eğitimler bir yana üzerinde durmak istediğimiz akordeon sanatçısı Abdülşerif Kuryazov’dur. Halfe kadın icracı tipini karşılarken Abiş Halfe ismiyle tanınan Abdülşerif Bey tek erkek halfe sıfatını taşımaktadır. Kendisiyle yaptığım mülakatta yönelttiğimiz sorunlara şöyle cevaplar vermiştir:

Küçük yaşlarda okula gitmeden annemle toylara varırdım. Halfe koşuklarını dinlerdim, severdim. Akordeon çalmak istediğimi annem bilirdi. Annem halfelere “akordeonu çok seviyor, yanınızda dursun, dinlesin” derdi. Ben de halfelere para verirdim. Nereye halfe gelse annemle giderdik. Halfe koşuklarını işiterek öğrendim. 1986 yılında halfe sınıfında eğitim vermeye başladım. Bana o günden beri Abiş Halfe dediler. Halfe benim lakabım. Aslında ben Şerazilerin devamcısıyım. Erkeklerinde okuduğunu da kadınların da okuduğunu söylerim. Klasik, nasihat, lirik tüm koşuklarını söylerim. Eskiden erkekler kadınların içine girmezdi.

Kadınlar arasında kabul oldum Niyazcan halfe anneannemdir. Kitap okuyan halfe. Halfe torunu olduğum için de benimsediler. Türkmenistan’da, Karakalpakistan ve Özbekistan’da ün saldım. Moda oldu ve kadınlar arasında olmama eşleri ruhsat verdiler.

Abiş Halfe’nin kadınların bulunduğu icra ortamlarına aktif olarak katılması önemli bir kırılma noktası ve erkek akordeoncuların zamanla ritüellerde

yaygınlaşmasında önemli etkisi olmuştur. Daha sonraki süreçte erkek akordeoncular halfelerin icralarında aktif olarak yer almaya başlamışlardır. Şavkat H. Ayitmetov (1962), Bahtiyar Jumaniyazova(1964), Kamilcan Said Mahmudov (1970) halfeler ile birlikte akordeon çalan ustalar arasındadır. Zamanla grup üyelerinin sayısı daha da artmıştır. Günümüzde alttaki görselde görüldüğü gibi rakkaseyle birlikte altı kişilik grup oluşmaya başlamıştır. Böyle icraların nedenleri arasında; halfeye yorulmadan daha iyi performansla icralar yapılmasını istenmesi (Hurşide), kendilerine eşlik edecek daireci bulamadıklarında halfenin daire çalması akordeonu ise bir erkek sanatçının çalması (KK.24), gençlerin zamanevi müzik üslubunu dinlemek istemeleridir. Tabii bu yapı içerisinde halfelerin icra ettiği ritüellerin yaygın ve popüler olması maddi olanaklar da sağlamakta ve halfelerle icra yapmayı cazip hale getirmektedir.

Dairecilere baktığımızda gitgide sayısı azalan kadınların yerine erkekler almaya başlamışlardır. “Gelenekte kadın daireciler var iken niçin günümüzde erkek daireci var?” diye soru yönelttiğimde hem halfelerin hem de dairecilerin ortak cevabı kadın daireci sayısının az olması ve erkeklerin daireyi daha güçlü ve ritüel boyunca yorulmadan icra edebilmesi olarak ifade etmişlerdir. Her ne kadar erkek daire performansının daha iyi olduğu kadınların yorulduğu ifade edilse de Rahotay Hanım, eskiden toylarda dört saat daire çaldıklarını ancak şimdi sürenin çok kısaldığını ifade eder. Bu noktada da üzerinde düşünülmesi gereken bir başka husustur.



Fotoğraf 26: Hurşide Halfe, akordeonda eşi Azad Atacanov ve daireci Umitcan Baltayev “kız yığını” ritüeli

Erkek daireci günümüzde o kadar yaygındır ki Azamad Atacanov, Hiveli tüm halfelerin yanında daire çaldığını ifade etmiştir. Mansurbek Dostmetov, Muhammad Matyakubov, Adambay Ahmadov gibi daireciler de çok sayıda halfenin yanında daire çaldıklarını belirtmişlerdir. Muhammad Matyokubov aynı zamanda kendisi de bireysel olarak ritüellerde koşuk, terme söylemektedir. Üniversitede eğitim veren Umitcan Baltayev ise yaklaşık dört yıldır Hurşide Halfe birlikte toylara gittiğini ifade eder.

Halfeye eşlik eden kadın dairecinin yerini günümüzde erkeklerle almakta ve yeni müzik aletleri de halfeye icralarına erkekler birlikte dahil olmakta ve de erkeklerin daha ağırlıkta olduğu halfeye grupları ritüellerde icralar sunmaktadır.

4.6. Halfeye Grubu Kadın Dansçıları: Rakkaseler/Oyuncular

Halfeye icralarında söz ve ezgiye eklememiz gereken bir başka unsur danstır. Ribot, “raks, şiir ile musikinin ilk tohumlarını taşır; şiir, rakstan ayrıldıktan sonra daha uzun müddet musiki ile bağlılığını muhafaza eder ve mutlaka bir beste ile yahut bir musiki aletinin refakati ile terennüm olunur” (Köprülü, 1999, s.52) der. Biliyoruz ki: “Sanatın en eski belirtisi danstır. İnsanın ilk aracı sayılan bedenle anlatım olanağına kavuşan dans,

ruhsal durumların ve gerilimlerin devinime dönüşen bir boşalımdır. Başlangıçta bireysel ve profan bir gereksinmeden doğan dans, giderek toplumsal ve dinsel bir karaktere dönüşmüştür” (Örnek, 2014 s.174). Şaman inancında, Zerdüştilikte daha pek çok inanç yapısında da kutsal ile iletişim kurmanın ifadesi olmuştur. Ritüelin öznelerinin yeni statülerine geçişleri dans ile onaylanmakta ve kutlanmaktadır. Ancak dansın işlevleri arasında bireyin, topluluğun eğlenmesi, rahatlaması gibi özellikler de bulunmaktadır.

Kitabi halfe icralarında raks, şiir ve müzikten ayrılmıştır lakin sazende halfe geleneğinde raks, şiir ve musiki bir arada yaşamaktadır. Dolayısıyla halfe grubunun bir diğer üyesi rakkaselerdir. Harezm bölgesini müziği ile anıldığı gibi danslarıyla da ün salmıştır. Sazende halfelerin ritüellerinde genellikle rakkaseler de yer almaktadır. Ritüel sahibi İslami inanç dolayısıyla rakkase istemediği de olabilmektedir.

1938 yılında garmoncu hatun-kızlar grubunda aktif olarak yer alan Anacan Sabirova, şaireleği, garmon çalması ile ün salarken Harezm’de birinci olup raks eden halfe olmuştur (Allaberganova, 2021, s.76).

1980’li yıllara geldiğimizde ise Hive’de Rahotay Hanım Avezova, Rahotay Palvanova, Keramet Babacanova Halfe ve Malahat Hanım Hive’de dans eden dört isim olduklarını ifade etmişlerdir. Keramet Halfe 1982 yılında dans etmeye başlar, 1997 yılına kadar raks etmeye devam eder. Ancak daha sonra yaşının ilerlediğini (36) düşünerek halfe olmaya karar verir ve o günden bu güne kadar halfe olarak icra yapar. Rahotay Hanım, Gevher Rahimova önderliğinde dans eğitimi alır. 1978 yılından beri sanatın içerisinde olduğunu ifade eder. 1988-89 yıllarında halfelerle toylara katılır. Ancak o dönemlerde raks etmeye giderken üzerine kapalı giysiler giydiğini, örtündüğünü, hızlı bir şekilde evden çıkarak görünmeden ayrıldığını ifade eder. Bu da o dönem içerisinde bir kadının rakkase olmasının kolay olmadığını bir göstergesidir. Rahotay Hanım da 32 yaşında ritüellerde raks etmeyi bırakarak daireci olmuştur. Günümüzde daireci olarak icralar sunmaktadır. R. Palvanova ise 1884 yılında halfelerle raks etmeye başlar. Bir başka rakkase Nigara Abdalova, hemşire ve üniversite mezunudur. Yirmi beş yaşında ritüellerde dans etmeye başlamış ve 60’a yakın öğrencisi olmuş şu anda elli üç yaşında hâlâ raks etmeye devam etmektedir. Görüşmelerimizde dans etmeyi bırakmayı düşünmediğini sözlerine eklemiştir.

Sazende halfelere eşlik eden rakkaselerin usta-çırak ilişkisiyle yetiştiği gibi aynı zamanda içlerinden geldiği için dans ettiklerini ifade etmişlerdir. Rahotay Hanım'ın çok sayıda rakkase öğrencisi olur. Gülay Abdulleyava bunlardan biridir. Gülay Hanım (1970) 1990 yılından sonra ritüellerde dans etmeye başlar. Günümüzde halfe yolunda koşuklar da söyleyen Gülay Hanım aynı zamanda kültür merkezinde çalışmaktadır. Ulucan Atacanova da raks okulu açmak istediğini evde çok sayıda çırak yetiştirdiğini lakin okulda öğrenci yetirmeyi istediğini ifade etmiştir. Ancak bu kadınların bir kısmı devam ederken bir kısmı da raks etmeyi bırakmıştır “Gelecekte raks etmeyi bırakmak istiyor musunuz?” diye soru yönelttiğimde on iki yaşından beri rakkaselik yapan Maya Şarapova (42) elli beş yaşından sonra halfe olmak, dans okulu açma istiyorum derken, yirmi üç yaşındaki rakkase Sacida Kuryazova ise halfeliği henüz bırakmak istemediğini ifade etmiştir. Barna Yakubova ise on sekiz yaşından beri rakkaselik yaptığını ama artık yapmak istemediğini, ileride bırakmak istediğini belirtir. Dolayısıyla diyebiliriz ki genellikle rakkasellik yaşam boyunca yapılmak istenmemekte yine sanat dairesinde farklı işler yapılmak istenmektedir.

Raksın kadimde bir ibadet şekli olsa da günümüzde rakkaseler Harezm ritüellerinde eğlence işlevinin yanı sıra ritüelde katılımcıların verdiği hediyeleri toplamak gibi işlevlere sahiptir. Ritüelde verilen hediyelerin grup içerisinde paylaşımını sorduğum da halfelerin daha fazla aldığını ifade edenler olduğu gibi aynı zamanda eşit aldıklarını söyleyenler de olmuştur. Dolayısıyla halfenin tutumuna göre hediye dağılımı değişiklik göstermektedir.

Rakkaselerin giyim tarzı genellikle parlak, renkli kumaşlardan yapılmış iki parçadan oluşan kloş etek ve üzerine bluzu ya da uzun kloş elbise ve yelekten , bazen ise kloş etek, yelek ve bluzdan oluşan üç parçadan oluşan giysilerdir. Aksesuar olarak üzerlerine altın rengi kolye, küpe bileklerine ise “zang” adı verilen ses çıkartan takı takılır. Başlarında “manatlı tahya” (KK.50) bulunmaktadır. Rakkasenin saçları uzun ise kendi saçları değil ise uzun postişler ince ince örülür. Yüzlerinde renkli ve gösterişli makyaj vardır.



Fotoğraf 27-28: Rakkase giyim örnekleri

4.7. Sazende Halfelerin İcra Üslupları

Sazende halfeler de kitabi halfeler gibi yönettileri ritüellerde belli bir çerçeve söz konusudur. Beşik toyu, leçek toyu, müchel toyu, sünnet toyu, kına yakar gibi ritüeller *Mübareklar Bolgay* ile başlar *Hoş Galdingizler* ritüel tamamlanır. Bu halfelerin icra ettiği ritüellerin özelliği, kaidesidir. Öyle ki Anacan Halfe *Mübareklar* koşuğu söylemeden asla bir başka koşuk söylemeyiz der. Çalışmamızın ileri kısmında patir ritüelinde ifade edeceğimiz gibi bu ritüel haricinde ritüel çerçevesi budur. Ritüelin içeriğini doldurmak ise tamamen halfenin yeteneği ve ritüelin özelliği ile ilişkilidir.

Sazende halfeler, ritüel başlarken iyi niyetlerde bulunarak ritüele başlar. Ritüel boyunca koşuklarını söylerler. Genellikle iki saat civarı¹¹¹süren ritüellerde halfe ve ekibi iki kez onar dakikalık ara verilebilir. Sazende ritüel içerisinde gerçekleşecek rituel eylemleri kitabi halfeler gibi yapmazlar onlar sadece koşuk söylerler. Örneğin köşene

¹¹¹ Bazen halfelerden sabahın ilk ışıklarına kadar icra yapmalarını isteyenlerde olabilmektedir. Ancak bu durumlar istisnadır.

dikerken sazende halfe *yar-yar* söyler köşene dikimine yardımcı olmaz ama kitabi halfeler hem söylerler hem de yardımcı olur ya da beşik ritüelinde kitabi halfe bebeği beşiğe bağlar, çile çıkarmaya gidebilir ama sazende halfenin bu tarz ritüel eylemleri yoktur.

Halfenin repertuvarının geniş olması hem güncel hem de kadimi koşukları bilmesi, sesinin güzelliği, iyi akordeon ya da garmon çalabilmesi, ortamı iyi analiz edebilme yeteneğinin olması, güler yüzlü olması vb. başlıca belirleyici unsurlardır. Halfelerin Acize'den çok koşuk bilmeleri ustalıklarının da göstergesi olarak kabul edilmektedir. Özellikle Keramet İbrahimova Halfe, Zümred Halfe, Dıllaram Halfe Nadira Halfe bu bağlamda derlemelerim sırasında hep Acize'dan, Harezm'in kadimi koşuklarından icra yaptılar.

Halfeler cinsiyet, yaş, icra ortamına göre farklı ritüel içeriği oluşturmaktadırlar. Kadın ve erkek icra ortamlarının ritüel içeriği aynı değildir. Halfelerin ortak düşüncesi kadınların kendilerinden oyun koşukları istemesi, erkekler ise nasihat, "ağır" koşuklar istemesidir. Bu sebepten dolayı halfeler repertuvarlarını geniş tutmakta, kadınlar ve erkekler için ayrı ritüel içeriği oluşturmaktadırlar. Ritüel içeriğini ve dolayısıyla halfe performansını etkileyen bir diğer husus katılımcıların yaşlarıdır. Gençler daha popüler koşuklar sevdikleri için ona göre bir içerik oluşturulurken yaş almış insanların daha kadimi koşuklar istemesi sebebiyle daha eski koşuklar icra etmektedirler. Geleneğin temel yapısı içerisinde söylenmesi gereken koşuklar bir yana katılımcıların performansa etkisi önemli derecede büyüktür. Ancak gözlemlerim o ki sazende halfeler ortamı çok iyi analiz etmekte profesyonelce ritüelleri yönetmektedirler.

Halfeler, canlı performansları ve teşvik edici sözleri ile katılımcıları ritüellerde eğlenmeye ve dans etmeye teşvik ederler. Örneğin; "oynamız", "kişte, kişte", "aylanın", "ahey, ahey", "Jonim siza" ve "jakku" yaygın olarak kullanıldıkları teşvik edici sözler arasındadır. Sazende halfelerin ritüellerde icraları daha çok koşuk icralarına yöneliktir. Lakin halfeler koşuk icra ederlerken ritüel sahiplerinin isimlerini, hacı anneleri, dünürleri ve diğer katılımcıların isimlerini zikrederek katılımcılarla iletişim sağlamaktalar ve bir anlamda onlara hürmetlerini de göstermektedirler. Bu bağlamda halfelerin güler yüzlü, ritüel ortamını kontrol edebilen, repertuvarlarını katılımcıların

profilini de göz önünde bulundurarak da oluşturan ve iletişim dili iyi ritüel uzmanları olduklarını belirtmek isterim.

Ritüel katılımcıları halfelere saygı duymaktalar ve de “başınız toydan çıkmasın”, “avazınıza avaz olsun” gibi halfelere teşvik edici sözler söylemektedirler (KK.15, KK.91, KK.92, KK.95). Aralarındaki iletişim sıcak ve saygınlık içermektedir.

Halfeler sadece eğlenceye yönelik koşuklar icra etmez. Meşreb, Mahtumkulu, Miskin gibi çok sayıda mutasavvıf şairin bestelenmiş şiirlerini de icra ederler. Aynı zamanda gündelik yaşama dair de nasihatler içeren koşuklar da söylerler. Kısacası sazende halfeler hem dünyevi hem de uhrevi konulu koşuklar icra edeler. Halfeler canlı ve çoğunlukla mikrofonsuz şekilde çıplak sesle icra yapmaktadırlar. Lakin mikrofon ile koşuk söylendiği gibi aynı zamanda playback de yapılmaya başlanmıştır.

Keramet İbrahimova ile katılmış olduğum bir ritüel iki de yapay ortamdaki icralarında yüz, mimik hareketlerini çok iyi kullanmakta akordeon çalıp koşuk söylerken akordeon çalmayı bırakıp parmaklarından kuvvetli şekilde şakırdatarak sesler çıkarmakta adeta sözsüz eylemsel icra yapmakta tekrar akordeonu eline alıp koşuk söylemeye devam etmiştir. Bu üslup hiç şüphesiz katılımcıları cezbedecek bir performans icrası sunmakta, halfe oturduğu yerden sözsüz icra gösteresi yapmaktadır.



Fotoğraf 28: Keramet İbrahimova ben ve Hasan Abdurrahmanov

Halfeler icra ettikleri ritüellerde yalnız olmadıkları, bir grup oldukları için grubun uyumu da önem arz etmektedir. Ritüellerde özellikle dikkatimi çeken daireci ve halfenin birbirini tamamlar şekilde icra gerçekleştirmeleridir. Ritüele gitmeden önce prova yapıp yapmadıklarını sorduğumda ise Hasan Abdurrahmanov halfeler ile bazen prova yaptıklarını ifade etmiştir. Görüştüğümüz tüm sazende kaynak kişilerimiz artık belli birkaç daireci ile ritüellere gittikleri ve uzmanlaştıkları için prova gereği duymadıklarını aktarmışlardır.

Halfeler icralarında profesyonelleştikleri gibi ritüel ortamlarında karşılaştıkları sorunlarında üstesinden profesyonelce gelmektedirler. Örneğin bazen alkol sebebiyle ritüellerde taşkınlık yaşanıldığında profesyonelce tutum sergilemekteler, ortamı sakinleştirerek sorun çıkmamasını sağlayarak icralarına devam etmektedirler. Halfe aynı zamanda ritüellerdeki icralarında duyguyu, hüznü, sevinci, iyi bir şekilde vermekte koşğun havasına insanları sokabilmektedirler.

Ritüel mekânındaki pozisyonları ise icra mekânına göre farklılık göstermektedir. Eğer bir toyhanede sahne içerisinde bir mekânda değil ise evlerde genellikle giriş kapısına yakın sandalyede oturmakta ya da ayakta icra yapmaktadırlar. Bunun sebebini

Zümred Hanım'a sorduğumda akordeon çalmalarından dolayı yerde oturmaları zorlaşmakta sandalyede ve kenarda oturduklarını ifade etmiştir.



Fotoğraf 29: Sanobar Halfe ve kızı Sevinç

Görselde de görüldüğü gibi Sanobar Halfe ve Sevinç Hanım kapıya yakın yerlerde oturmuşlardır. Halfelerin ritüeldeki bu oturma pozisyonlarının özel alanlarda kadın ve erkeklerin ayrı oturmaları sebebiyle odalar arasında geçişi rahat yapabilmek ya da misafirlere saygı amacı gibi farklı işlevleri söz konusu olabilir. Bu durum için ayrıca mitik bir okuma yaparsak halfeleri eşiğin iyeleri gibi düşünebiliriz. Halfe, bireyin bir döneminin sona erip diğer yaşamına geçişin somut olarak eşiğinde durmakta ve bireyin bu yolculuğuna eşikte durarak eşlik etmektedir.

Ritüeli düzenleyen düğün sahiplerinin; icracıların kaç kişi olacağını, dairecinin erkek ya da kadın olmasını, mutlaka akordeon çalan halfe istemesi gibi unsurları belirledikleri görülmektedir. Örneğin Ürgenç'in Bekabad kışlağında düzenlenen ritüelde Roza Halfe ve daireci Mansurbek birlikte icra sunmuşlar lakin ritüel sahiplerinin rakkase istemedikleri için ritüele rakkase katılmamıştır. Ürgenç'te düzenlenen ritüelde de ritüel sahibinin isteği üzerine rakkase ritüele katılmamış, daireci de kadın tercih edilmiştir.

Sazende Sanobar halfe ve kızı Sevinç daire çalarak icra sunmuşlardır. Ritüelde Sanobar Halfe akordeon çalarak mikrofondan canlı performans sergilemiştir. Gelin içeriye girerken okunan selamı ise halfe değil bir kadın elinde mikrofon ile almış notları okuyarak yapmıştır.

Akordeon çalmayı bilen İntizor Halfe ile katılmış olduğum patir ritüelinde ise halfe mikrofon ile akordeon çalmadan kadınlar arasında icra yapmıştır. Kudalar (dünürler) geldiğinde evin giriş kapının önünde kudalar koşuğunu söylemiş ve rakkaseyle birlikte dans etmiştir. Daha sonra ritüelin düzenlendiği odaya geçilmiş kendisi ve rakkase ritüel alanında icra sunarken diğer odada akordeoncu, ses sisteminin başındaki eşi ve daireci kendisine eşlik etmiştir. İntizor Halfe daire ya da akordeon çalmadığı için ayakta performans sergilemiştir. Günümüzde akordeon bildiği halde çalmayı tercih etmeyen ve de ayakta “şarkıcı” gibi icralar sunulmaya başlanmıştır.

Rakkase daireci ve sazende halfe uyum içerisinde icra yapmaktadırlar. Yukarıda vurguladığımız gibi kadın daireciler özellikle halfelere koşuk söylerken eşlik etmektedirler. Ancak erkek daireci ya da akordeon çalan müzisyenler koşuk söylerken halfeye eşlik etmemektedirler. Rakkaseler ritüel sırasında katılımcılardan aldıkları hediyeleri halfelere teslim etmekte ve daha sonra halfe tarafından hediyeler paylaşılmaktadır.

4.8. Sazende Halfelerin Yönettikleri Ritüeller ve Sosyokültürel Bağlamı

4.8.1. Geçiş Ritüelleri

4.8.1.1. Bebeğin Topluma İlanı: Beşik Ritüeli

Harezm bölgesinde bebek etrafında pek çok rit gerçekleşmektedir. Sazende halfeler de bebek merkezli ritüelleri yönetirler. Lakin kitabi halfelerin bebek etrafında icra ettikleri çok sayıda riti sazende halfeler gerçekleştirmez. Kitabi halfeler bebeği beşiğe salmadan, çile çıkarmaya, saç ritüelinden beşik toyuna kadar çok sayıda ritüeli yönetirlerken sazende halfelerin icraları “beşik toyu” ile sınırlandırılmıştır. Ayrıca kitabi halfelerin ritüel sırasında gerçekleştirdiği ritsel eylemleri, ritsel sözleri de sazende halfeler icra etmezler. Bebeğin topluma ilanının bir sembolik ifadesi olan beşik ritüelini sadece koşuklar icra ederek topluma ilan ederler. Ritüelin ve bebeğin kutlu olması adına kısa bir Türkçe dua ederek misafirlere de iyi eğlenceler dlenir.

Sazende halfeler, evde ve toyhanede düzenlenen ritüellere katılmaktadırlar. Ritüeldeki kişi sayısı evdeki ve toyhanedeki ortama göre değişir. Aynı zamanda beşik ritüeli evde gerçekleşiyorsa erkek sayısı toyhandekine göre daha az olmaktadır. Halfe ve ekibi misafirlerden önce genellikle ritüel mekânına gelmektedir. *Mübareklar Bolgay*¹¹² adlı eser ile toy başlamaktadır. *Mübareklar* koşuğu sekiz-on bir hece vezniyle yazılmış ve halfenin repertuvarına göre dokuz kıtaya kadar icra edilebilmektedir. Ancak ritüellerde genellikle dört ya da beş kıta yaygındır. Bazı halfeler ritüellerin klasığı *Mübarekler Bolgay* adlı koşuğun yanı sıra beşik ritüeline has mübarek koşuğu da icra edilmektedir. Keramet İbrahimova'nın beşik ritüelinde icra ettiği sözleri Rahotay Halfe'ye ait on bir hece ölçüsü ile yazılmış dört kıtalık *Beşik Toyi Mübarek* koşuğu şu şekildedir:

Mübareklar bolgay, beşik toyingiz
Beşik yona yaraşibdi, boyingiz.
Qolingizda Allah bergan oglingiz
Mübareklar bölgay, beşik toyingiz
Qondoqinga quvongaysan, galinim

Ogil kording, qiz ham korgaysan galinim
Şirin-şirin farzandlaring aldinda
Oynab-kulib şad yurgaysan, galinim
Mübareklar bolgay, beşik toyingiz

Halfe ilk koşuğunu söyledikten sonra genellikle iyi dileklerini ifade eden, alkış özelliği gösteren kısa bir konuşma yapar ve koşuk icra etmeye devam eder. Halfelerin ritüelde icra ettiği ikinci ya da üçüncü koşuk genellikle Meşreb, Miskin, Mahtumkulu gibi mutasavvıf şairlerin bestelenmiş şiirleri ya da sözlü kültür ürünlerden nasihat içerikli koşuklardır. Özellikle katılımcılar ritüellerde yemek yerken daha “ağır” olarak adlandırılan nasihat koşukları icra ederler. Örneğin Zümred Halfe beşik ritüelinde sözleri Mahtumkulu'na ait eseri icra etmiştir.

Gozal bardir, gozallardan ziyada,
Uning hizmatinda durasin keler.

¹¹² Ekler bölümünde notaya aktarılmış ve şiiri yer almaktadır.

*Adabli, erkanli, mulayımzada,
Daim u bilan bolasin keler.*

*Gozal bardır, uzun boyli, alkimi,
Qorong'u keçeda düşer yalkımi,
Sozlari misli bal kimi,
Yanagından opiş alasin gelir .*



Fotoğraf 30: Gülistan Halfe beşik ritüeli icrası

Ritüellerde icra edilecek koşuklar halfenin repertuvarının zenginliği ile de alakalıdır. Gülistan Halfe; *Ey Mehrabanım, Birallayım, Hivanın Dar Koşesi, Qoşing Qara-Qara Qoz, Salki Lazgi* gibi koşukları beşik ritüelinde icra etmiştir. Ritüel mekânı kamusal alan olduğu bebek ve annesi ritüele katılmamış dolayısıyla bebeğe dair koşuk icra edilmemektedir. Yaklaşık iki saat süren ritüellerde halfeler bazen çok sevilen bir koşuğu iki kez de icra edebilmektedir. Ritüel boyunca genellikle halfe ve ekibi iki kez onar dakikalık ara vermektedir. Ev içerisinde ritüel gerçekleşiyorsa halfe ilk olarak

kadınlara icra sunmaya başlamakta daha sonra erkeklerin yanına gitmektedir. O sırada kadınlar sohbet etmekte ve rituel yemeklerden yemektedir. Halfeler erkelerin yanında birkaç koşuk icra ederken performansın büyük kısmını kadınların yanında sunmaktadırlar. Toyhanelerde ise halfe ortak mekânda ve sahnede koşuklarını icra ettiği için her iki cins içinde aynı performans sergilemiş olur. Beşik ritüelinin bittiğini ifade etmek için *Hoş Galdingizlar* koşuğu söylenir. Halfe, iyi dileklerde bulunarak ritüeli sona erdirir. Ritüelde halfe herhangi bir rituel eylem yapmamakta sadece geleneksel koşukları halfe yolunda icra etmektedir.

Kitabi halfeler bebek etrafında düzenlenen ritüellerde ninni söylemektedirler. Ancak sazende halfelerin elle bildikleri lakin beşik ritüelinde icra etmedikleri görülmüştür. Taşkent'te düzenlenen beşik ritüelinde ise Harezmlî Barna Halfe beş kıtadan oluşan ninni söylemiştir. Barna Halfe'nin icra ettiği ninni sözleri şu şekildedir:

*Qizil gullar arasida,
Sa'da rayhonim allaya.
Asrab ko 'zim qarasida,
Bolay giryaninga allaya.*

*Alla aytay tang atgunça ,
Nuri diydami allaya- allaya.
Ayna bolam kun botgunça,
Guli gunçama allaya.*

*Alla canning -rahatidur,
Bedor bolma allaya.
Uyqu ko 'zning quvvatidur,
Azar ko 'rma allaya.*

*Tut yogoçdan beşik oldim.
Tebratay ozim allaya ,allaya.
Mard pahlavon otangga sen,
Aşhagin qo 'zim allaya.*

*Okinganda atam bolgin,
Palvan balam allaya.
Soginganda anam bolgin.
Mehrigiyayim allaya. (KK.30).*

4.8.1.2. Erkekliğe Adım: “Sunnat” Ritüeli

Günümüzde sünnet eylemi genellikle hastane ya da evde sünnet ritüelinden önce yapılsa da toplumla bu “sevincin” paylaşılması, ilan edilmesi ve ziyafetler verilmesi sünnet ritüelleri aracılığıyla devam etmektedir. Harezmi bölgesinde sünnet ritüelini kitabi halfelere göre sazende halfeler daha çok yönetmektedirler. Ancak erkek sanatçıların, bahşılardan yaygın olarak bu ritüeli yönettiklerini de vurgulamak gerekir.

Sünnet ritüeli diğer ritüeller gibi evde ya da toyhanede olabilmektedir. Diğer ritüellerde olduğu gibi bu ritüelde *Mübareklar Bolgay* ile başlar. Halfe koşuğun bazı ifadelerini toy ve toy sahibinin ismiyle değiştirmektedir. Örneğin:

*Mübareklar bolgay aytgan toyingiz/ Mübareklar bolgay sunnat toyingiz ya da
Mübareklar bolgay Sonacan toyingiz*

*Başlangan toyingiz mübarek bolgay mısrası ise Oktam Aga toyingiz mübarek
bolgay*

gibi mısralar halfe tarafından değiştirilmektedir.

Çok yaygın olmasa da bazı yaratıcı halfeler sünnet ritüeli ile ilgili *Mübareklar* yazabilmektedir. Anacan Halfe sünnet ritüeli ile ilgili *Mübarek* şiiri yazmış ve *Mübareklar Bolgay* ezgisiyle koşuğu sünnet ritüellerinde icra etmektedir. Savara Halfe’nin de ifade ettiği gibi sünnet ritüelinde nasihat koşukları daha fazla söylenmektedir. Keramet Halfe’nin icra ettiği Meşreb’in *Ortar* şiirini koşuk olarak icra etmiştir:

*Agar aşhiglim aytsam
Kuyib janu jahan artar
Bu ishig şirrin bayan etsam
Taki ul hanuman artar*

*Kişiga işg atidin
Zaiy etsa bullur giryan
Bulib besabru betagat
Yurak bogrin cinan ortar*

*Gayu til birla e jahan
Sani gasting bayan etsam
Tilim lalu kuzim giryan
Sungaklarini nihan artar*

*Bu dard birla harab boldim
Kelib halimni sormaysan
Gami başga alam başga
Yuragmni figan ortar*

*Bu maşrab dardimni canan
Heçkim başiga salman
Agar mahsarda ah ursam
Behisti javidan artar (KK.5)*

Halfeler her ne kadar nasihat koşuklarını daha fazla bu ritüelde icra etseler de hareketli koşuklar da icra ederler. Halfelerin koşukları eşliğinde rakkase ve katılımcılar dans eder. Katılımcılar sazende halfe ve grubuna eğlendikleri için hediyeler verirler. Hediyeleri rakkaseler toplar. Ritüel bittikten sonra sazende halfe ve grubu kendi aralarında hediyeleri paylaşırlar. Bu ritüelin de son icra edilen koşuğu *Hoş Galdingizlar* koşuğudur. Bu koşuğun sözleri şu şekildedir:

*Juvab boldi siza gul yuzli bayla,
Baring başlang onglar bolgay toyingiz.
Galinbeka yasang tilla sarayla,
Baring başlang onglar bolgay toyingiz.*

Galin göynaki bolsın yapan bahmali,

*Torlarina doşang aq saçaq g'oli,
Qiz bilan yigitni galgay iqboli,
Baring başlang onglar bolgay toyingiz.*

*Galinbeka hina yakar qolina,
Giyöv tara kamar baylor belina,
Galinbekani altin yuzik qolina,
Baring boshlang önglar bolgay toyingiz.*

*Bir toy ating olam qolsin hayrona
Ayttirib yubaring jumla jahono,
Qoy ökizni jizi bisi bir yona,
Baring boshlang önglar bolgay toyingiz. (KK.40, KK.24, KK.25)*

4.8.1.3. Evlilik Etrafında Oluşan Ritüeller

4.8.1.3.1. “Başı Bağlanmanın” İlanı: “Patir/Fatiha” Ritüeli

Kız isteme ritüelinden sonra evlenme kararının topluma ilan edildiği ritüel “Patir/Fatiha”dır. Başlık parası, kırk (genellikle) patir ve çeşitli hediyelerin müstakbel gelin adayına verildiği bu ritüeli kitabi halfeler ya da sazende halfeler yönetmektedir. Genellikle evde düzenlenen bu ritüel erkek tarafı gelmeden önce *Mübareklar* ile başlar. Katılmış olduğum üç ritüelde damat tarafı gelmeden önce halfe hareketli koşuklar söyleyerek dans edilmiştir. Bu ritüelin bir özelliği ise ritüele gelin ve damat katılmamakta gelin ve damadın ailesi temsili olarak ritüelin öznesi olmaktadır. Damadın ailesi ve yakınlarının ritüelin yapıldığı mekâna geldiğinde ise gelinin yakınları ve rakkase misafirleri karşılamak için kapının önüne çıkar. Halfe ve diğer grup üyesi/üyeleri ise giriş kapısının yanında dururlar. Halfeler, dünürleri (kudaları) karşılamak için *Kudalar Galdi* koşuğunu icra ederler. Anacan Halfe’nin sözleri kendine ait olan patir ritüelleri için sekizli hece ölçüsüyle kaleme aldığı koşuğun sözeleri şu şekildedir:

*Qatlama patir gotarib,
Qoyloni kuma yubarib,
Qiz juvonla savandi ,
Azzatli qudala galdi.*

Hurmatli qudala galdi .

*Kutingla un surtingla,
Azzat hurmat atingla,
Azzatli qudala galdi.
Hurmatli qudala galdi.*

*Anacan halpa dilagi,
Galin kuvayni yuraki,
Vafali bolgay keragi,
Azzatli qudala galdi .
Hurmatli qudala galdi (KK.1)*

Ayrıca halfeler arasında oldukça yaygın olan sözleri bir başka kudalar koşuğuna da örnek vermek istiyoruz. Hurşida Halfe'nin patir ritüelinde altı kıtadan oluşan kudalar gelirken icra ettiği koşuğun sözleri şu şekildedir:

*Suv sapilgan şah sipoga,¹¹³
Yol baring qudalar galdi.
Aşilar getar gunçalar,
Yol baring qudalar galdi.
Aydin qudalar galdi.
Guldin qudalar galdi.*

*Bezating koşki ayvonni,
Gozating oşpaz¹¹⁴ qozonni,
Doymoq saodatga dastonni,
Yol baring qudalar galdi.
Aydin qudalar galdi.
Guldin qudalar galdi.*

113 Sipoga-taht

114 Oşpaz-aşçı

*Giyimlar giygan şohona,
Dovrugi getgan har yona,
Boyi boyinga mastono,
Oydin qudalar galdi.
Guldin qudalar galdi. (KK.8)*



Fotoğraf 31:Patir Ritüeli

Ritüeli katılanlar yemek yerken sazende halfeler ağır, nasihat koşukları icra etmektedirler. Eğer bir başka mekânda erkekler varsa onların yanına da gidebilirler ve koşuk icra edeler. Kadınlar ise bu süreçte kendi aralarında sohbet edip yemeklerini yerler.

Halfe erkeklerin bulunduğu mekânda üç-dört adet koşuk söyler. Örneğin İntizor Halfe erkeklerin yanında *Tuninay*, *Mehmanim* ve *Qoşin Qara Goz* isimli koşukları icra etmiştir.



Fotoğraf 32: İntizor Halfe, rakkase Sacida, akordeoncu Jasurbek Yusupov ve daireci Roziboyevich Bekchanov

Daha sonra bu ritüelin ritsel eylemi yapılması için gerekli malzemeler hazırlanır. Bu süreçte halfeler genellikle *yar-yar* söylerler. Hazırlık işlemi tamamlandıktan sonra ritegeçilir. Sazende halfeler ritsel eylem ve ritsel sözleri icra etmez. Görselde görüldüğü üzere sazende halfe (KK.5) sandalyede oturmakta ritsel eylemi ve ritsel sözü icra etmemektedir. Çünkü bu riti yaşça büyük kadınlar ya da kitabi halfeler yapmaktadır. Kitabi halfeler bölümünde yer verdiğimiz gibi burada da aynıdır ritsel söz ve eylem kalıpsaldır.

Bu rit gerçekleştikten sonra halfenin hareketli koşukları eşliğinde kadınlar dans edip eğlenirler. Halfe katılımcıların ya da kendi istediği koşukları icra eder. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi Harezmi bölgesinde sazende halfelerin yürüttüğü ritüellerin son koşuğu *Hoş Galdingizlar* isimli koşuktur. Ancak patir ritüelinin son koşuğu bu koşuk değildir. Dılam Halfe, Gülbahor Hanım, Rahotay Hanım ve Zümred Halfe'nin verdiği bilgilere göre *Hoş Galdingizlar* bir son ifade etmektedir. Sözün büyüsel gücünü inan halfeler patir ritüeli bir son değil başlangıcı ifade ettiğini ve dolayısıyla bu koşuğun bu

ritüelde söylenmemesi gerektiğini ifade etmişlerdir. Hoş Galdingizlar koşuğu yerine artık toya başlayabilirsiniz anlamı ifade eden koşuk icra edilmektedir. Lakin kadim bir bilgi olması sebebiyle halfeler arasında hâlâ *Hoş Galdingizlar* ile ritüeli tamamlayanlar halfeler de vardır.

4.8.1.3.2. Kına Ritüeli: “Hina Yaqar/ Qiz Yig’ini”

Harezm bölgesinde nikah toyundan önce hina yaqar, qiz yig’ini adı verilen ritüel yapılmaktadır. Hive, Yangi Arıq ve Honko’da “hina yagar” (Oğuz lehçesinde), Ürgenç vd. ilçelerde ise “qiz yig’ini” (Karluk lehçesinde) denilmektedir (KK.91, KK.95) Ritüel akşam ve gece saatlerinde yapılmaktadır. Gelin ve damadın gerdeğe girmeden önce düzenlenen bu ritüel eskiden sadece evde düzenlenirken günümüzde toyhanelerde de düzenlenmektedir. Harezm bölgesinde kına yakar ritüellerine halfeler dışında sanatçılar da sahne alabilmektedir.

Kına yakma ritüelinde müzik, ses bir harmoni oluşturmakta ve ritüelin kodlarının sembolik ifadesi olmaktadır. Hurşide Halfe’nin, Sanobar Halfe, Dilye Hanım’ın yönettiği ritüellerde halfeler hem eğlenceli hem de hüznünlü koşuklar icra etmişlerdir. *Mübareklar* ile başlayan ritüelde, halfeler Acize’den *Hayranman-Hayranman*, *Uyalaman*, Harezm halk koşuklarından *Qoshing Qora Qora Goz*, *Lazgi*, *Jilva*, *Mazalim* halk leperi *Aga Daram*, Hurşi’da Halfe’nin icra ettiği *Alaman Deydi* isimli eserler icralarda ortak özellikler sergilemişlerdir. *Hoş Galdingizlar* ile ritüel bitmiştir. Ritüelin içeriğinde gelin ailesi ve yakınlarıyla vedalaştığı ritte gerçekleşir. O sırada halfe yar-yar söylediği gibi ağır koşuklarda söylenmektedir. Savara Halfe özellikle kız yığnında ağır koşuklar söylemeyi tercih etmiştir. Çünkü kına ritüelinin yapı, içerik ve işlevine uygun olarak duygusal yoğunluğu daha iyi ifade edebilmek için halfeler bağlama uygun koşukları icra etmektedirler.

Bir dilbari zolim mani yiglatdi tuninay.

Mujgon oqini koxsim aro otdi tuninay.

Avvaldan adi harnaki sirim anga ogoh.

Agyor sozi bilan manga sir ochdi tuninay.

Ayb atmangiz dostlar, bu emas erdi umidim,

Ul arkalik aylab manga qor atdi tuninay,

*Bor erdi mani yonimda bir kona qadrdon,
Bir necha muloyim so'zini aytdi tuninay.*

*Maqsudini ber ko'na qadrdonini endi.
Bir necha suxanlar birla aldatdi tuninay.
Sabr ayla dedi bevudaga yig'lama Ojiz.
Ul arkalik aylab manga qor atdi tuninay. (KK.29).*

Duygusal atmosferin saqlanmasında söz ve müziğin gücü birleşerek ritüelde bulunan katılımcıları etkileyen ritüel dili kullanılmaktadır. Bu dilin kullanılmasında da akordeon, garmon ve daire ritmi sağlayan müzik aletleri olarak ritüellerde yer almaktadırlar. Toyhanelerde düzenlenen ritüellerde halfelere eşlik eden grup üyelerinin sayısı artmakta ve halfeler mikrofonla icra yapmaktadırlar. Toyhanelerde düzenlenen ritüellerde geline kına yakma riti düzenlenmemektedir. Ritüelin bitiminde gelinin evinde yakınları tarafından düzenlenen bir ritle kına yakılmaktadır. Dolayısıyla toyhanede icralar sunan sazende halfeler toyhaneden sonra evde düzenlenen kına yakma eylemine hemen hiç katılmamaktadırlar.



Fotoğraf 33: Barna Halfe ve Sanobar Halfe

Toyhanede düzenlenen üç farklı ritüelde Sanobar Hanım, Dilya Hanım ve Hurşida Hanım akordeon ya da garmon çalmayı tercih etmemişler, mikrofon ile icra yapmışlardır. Sazende halfelerin mikrofon ile “şarkıcı” gibi icra yapmaları gelenekteki değişimleri de göstermesi bakımından dikkat çekicidir. Kadimde parmak şakırdatarak, oymak ile tabaklara vurarak, kayrak çalarak, daire çalarak, kase vuruşturarak, daha sonraları garmon ya da akordeon çalarak yapılan icralar mikrofon ile başka müzisyenlerin eşlik ettiği icralara dönmeye başlamıştır. Sanobar Halfe ve Hurşida Halfe akordeon çalmayı bilseler de ritüelde koşuk söylerken “daha iyi” performans sergileyebilmek adına müzisyenler eşliğinde icra yapmışlardır. Ancak her iki halfe de akordeon çalarak icra yapabilecekleri özellikte olduklarını ifade etmişlerdir.

4.8.1.3.3. Baba Evine Veda: “Qız çıkar” Ritüeli

Bu ritüel gelinin eski yaşamını geride bırakacağı son ritüel olarak ifade edilebilir. Kına yakar ritüelinin ertesi günü düzenlenen bu ritüel “qız çıkar” olarak ifade edilmektedir. Kitabi halfeler kısmında da ifade ettiğimiz gibi gelinin baba evine veda ettiği bir ritüeldir. Bu ritüelde ritüel söz olarak yar yarlar söylemek, köşene dikmek ve gelinin damadın evine gitmeden önce düğüne has giysileri giydirmek başlıca ritüel eylemlerdir. Bu ritüel genel yapısı itibariyle söz, eylem ve müzik olarak yoğun ve kompleks bir yapıya sahiptir. Ancak sazende halfenin bu ritüelde de ritüel eylemi söz konusu değildir. Sazende halfeler ritüelin sadece sözel kısmını gerçekleştirmektedirler. Bu ritüelde yar-yarlar ya da koşuklar söyleyerek icrada bulunurlar. *Yar-yarlar* gerek Özbek kültüründe gerekse Uygur Türklerinde genel yapısı itibariyle evlenen çiftin sevincini, mutluluğunu yansıttığı gibi ritüel öznelerinin annesi ve babalarının övülüp yüceltildiği sözlü kültür ürünleridir. Bazen yeni çiftlere iyi dilekler, temenniler bazen zorla evlenen kişilerin üzüntüsünü ve dertlerini anlatırlar. Mitolojik öğeler ve mizahi unsurlar örnekleri de barındıran yar-yarlar Türk boylarının bir sözlü kültür ürünüdür (İnayet, 2013, s.778). Sazende halfeler bu icraları sırasında kitabi halfelerden farklı olarak akordeon eşliğine icra sunmaktadırlar.

Ketar deb galin qız kısılibdur yar-yar

Altin-kümis boyninga asılıbdur yar-yar

Şu qiz bilan murada yigit etsin yar-yar

İkkisinin konglidan kaygu ketsin yar-yar (KK. 13)

Halfenin repertuvarına göre icra uzunluğu değişmektedir. Halfeler müziğin hüznü yapıyla birlikte duygusal gerilimin zirveye çıkmasını sağlamaktalar, söz unsuruna müzik eşliği ile kitabi halfelerden farklı icra sunmaktadırlar. Lakin kitabi halfelerde söz unsuru başlı başına duygusal gerilimi yaratmakta gelinin yeni yaşamının başlangıcına geçişinde rol üstlenmektedir. Ayrıca sazende halfeler arasında Anacan Halfe piyale vurularak da *yar-yar* icra etmiştir. Ağır koşuk olarak ifade edilen nasihat koşukları da bu ritüelde özellikle yaygın söylenen koşuklar arasında yer almaktadır. Dolayısıyla sazende halfelerin ritüellerde ağırlıklı olarak eğlenceli koşukları icra etmediği insanın her duygusuna hitap edebilecek koşukların repertuvarlarında oluşu ve ritüellerde icra ettikleri görülmektedir.

4.8.1.3.4. “Koca Evine” Gidiş: “Galin Tuşar-Galin Salam” Ritüeli

Harezm bölgesinde, gelin baba evinde ayrıldıktan sonra gerçekleşen ritüel “galin tuşar” ya da “galin salam” olarak adlandırılmaktadır. Galin tuşar ritüelinde de diğer ritüellerde olduğu gibi sazende halfeler yine ritüel eylem yapmaz. Ancak bu ritüelde diğer ritüellere göre sazende halfeler daha farklı bir repertuvar oluşturmaktadır. Gelinin yaptığı her eyleme özgü koşuk icra edilir. Müzik yeni evreye geçişin sembolik ifadesi olarak halfeler tarafından icra edilir.

Halfeler, gelinin eve gelmesini evin giriş kapısına yakın bir yerde beklerler. Gelin eve gelmeden önce halfeler ritüele *Mübareklar* ile başlarlar. Gelin “koca evi”ne gelinceye dek ritüel mekânında bulunanlar halfe yolunda söylenen hareketli koşuklar eşliğinde dans edip eğlenilir. Gelin konvoy eşliğinde “koca evine” yaklaştığının haberi alınır alınmaz rakkase ve evde bulunan misafirler evin kapısının önüne çıkarlar. Halfenin icra ettiği müzik eşliğinde dans ederler. Halfe bu süreçte evin giriş kapısının yanında durabileceği gibi evin dış kapısının önüne çıkarak da gelinin gelişini kutsamak adına koşuk söyler.



Fotoğraf 34: Firuze Halfe ve Daireci Azamed Bey

Gelin geldiğinde söylenen ilk koşuk gelinin gelişini müjdeleyen koşuktur. Örneğin Zümred Halfe'nin icra ettiği koşuk şu şekildedir:

*Su sapilan şala sipala,
Joy baringla galin galdi.
Tar açilgan gul gunçala,
Joy baringla galin galdi.
Yol baringla galin galdi.
Galdi galin qadam basib,
Guyav toraga munasib,
Hizmat soling çehra açib ,
Jay baringla galin galdi.
Yol baringla galin galdi,*

*Kiyimlar kiygan shahono,
Qaddi boylari mastono,
Davruğu dushib har yano,
Joy baringla galin galdi.
Yol baringla galin galdi.
Galdi galin qadam bosib,
Giyov toraga munosib,
Hizmat soling çehra oçib,
Jay baringla galin galdi.
Yöl baringla galin galdi. (KK.24).*

Gelinin gelişini müjdeleyen koşukların kimi zaman sözleri farklı olabilmektedir. Ancak tem aynıdır. Örneğin Firuze Halfe gelin gelirken *Hurşidi Jahon Galdi* ¹¹⁵ isimli

¹¹⁵ Koşuğun sözleri ve notaya aktarılmış şekli ekler bölümünde yer almaktadır.

koşuğu icra etmiştir. Bu koşuk aynı zamanda çok sayıda halfenin repertuvarında bulunmakta ve icra edilmektedir.

Gelin yengesi eşliğinde arabadan indikten sonra bu ritüelin önemli bir birleşeni olan selamlama ritini yengesiyle birlikte gelin icra etmeye başlar. Bu ritüelin selamlama sözlerini sazende halfeler genellikle okumaz. Selamlama sözlerini ritüelde bulunan görevli bir kişi ya da yaşça büyük aile yakınlarından biri okuyabilir, söyleyebilir. Katılmış olduğum gelin düşer ritüellerinde her iki tip selamlama ritine de şahit oldum. Selamlama sözleri kitabi halfeler bölümünde yer verdiğimiz sözler gibidir. Peygamberler, kutsal kişiler, aile, aile yakınları, dostlar vb. selamlanır.

Gelin selamlama ritini tamamladıktan sonra bir başka rite geçilir. Gelin kocasıyla birlik yaşayacağı yatak odasında bu rit gerçekleşir. Halfenin bu ritüelde rolü yine koşuk icra etmektir. Gelinin damat yüzündeki örtüyü açarken o ana özel halfeler koşuk icra eder. Zümred ve Dırlam Halfe'nin bu ritte icra ettiği koşuk şu şekildedir:

Aq yuzlu zulfu yarimni
Husni jamolini goring
*Nazik bela çolaşqan*¹¹⁶
Zulfi ziyasini goring
Zulfi ziyasini gorib
Könglingiz arom olmasa
Yahşi diqqat bilan boqib
Qoshi kamolini goring,
Qoshi kamolini gorib
Könglingiz arom olmasa
Yahşi diqqat bilan boqib
Gozzi çanasinam goring,

Bu ritüelde icra edilen bir başka koşuk sözleri Acize'ya ait olan *Aylanaman Gallini Qaddi Boyinan* isimli koşuktur. Zümred Halfe, Dırlam Halfe ve Mansura

116 dolanan

Halfe'nin icra ettiği koşuk metne bağlı kalmış sözlerinde herhangi bir değişiklik yaşanmamıştır:

*Qadam basib galar bizni ellara
Aylanaman galinni qaddi boyinnan
Bulbul uçub qonar taza gullara
Aylanaman guyovni qaddi boyinnan,*

*Galinbika galar qadamin bosib
Bizni guyov hojaga bolibdi nasib,
Ikkilari biri birina munasib
Aylanaman galinni qaddi boyinnan*

Bu ritüelde özellikle *Yazdir Atahanim Duymaglarini* adlı termeyi icra eden halfeler: Firuze Halfe, Mansura Halfe, Seyyora Halfe, Saadet Halfe , Keramet Halfe İbrahimova, Zümred Halfe, Dilaram Halfe, Hurşida Halfe, Roza Halfe, Sanobar Halfe, Nadira Halfe, Şirin Halfe ve Sarvinoz Halfe'dir. Çünkü bu ritüel ile bu terme özdeşleşmiş durumdadır. Ancak "*Asil ila Karam Destanı*"nın Hive halfeleri üzerine notaya aktarılan sözleri ile halfelerin icraları arasında varyantlaşma olduğu da görülmektedir. Örneğin yazıya aktarılan bir varyantta sözler şu şekildedir:

*Alladan istadim, tusding qolima,
Yazdir, atahanim duymaglarigni
Heç hata galmasin sani könlinga
Yazdir, atahanim duymalarigni,
Arkalab özing chech duymaglarini*

*Jafo chakmin yora yetmas hech odam,
Chitilmang'ay sani peshonang mudom,
Kamaringda bölgay ön ikki imom
Yozdir, otahonim duymalarigni,
Arkalab özing chesh duymaglaringni
(Yunusov,2020 s.88-89).*

Zümred halfe ve Mansura Halfe'nin icrası bu şekildedir:

*Allahdan diladim tushding qolima
Yazdir atahanim duymalaringni
Yazdir atahanim, sadablaringni,
Hafalik galmayay asla könglinga
Yazdir atahanim duymalaringni
Arkalab özing çeş duymalaringni,*

*Eyningda goynaking duymasi qatar,
Qattiq quçaklasi sinama batar,
Birma bir çeşinça danglaram atar,
Birma bir çeşinça gunlaram batar,
Yazdir agamam halima duymalaringni
Arkalab özing çeş duymalaringni (KK.23, KK.24)*

Yukarıda yer verdiğimiz örneklerden anlaşılacağı üzere bu ritüelde her yapılan eyleme göre müzik icra edilmektedir. Müzik, rituel eyleme göre belirlenir ve sembolik anlamlar barındırır. Hangi eyleme hangi müziğin icra edilmesi gerektiği bellidir. Bu ritüelde nasihat tarzında icra edilen bir başka koşuk ise “iyi yahşi galin yaman galin” adlı koşuktur. İki tür gelinin konu alındığı koşuğu Roza, Zümred ve Dilaram Halfe icrasına yer vereceğiz:

*Ay taman eshiting siza nasiyat.
Yahşi galinlarda koptir hasiyat.
Yahşi galin şukur qilar Hudaga,
Umr davran bilan otsa garaktur.
Umr davran bilan otsa garaktur.*

*Yahşi galin galsa mani oldirmas.
Yaman galin galsa mani guldirmas.
Atajak işini erina bildirmas.
Umr arman bilan otsa garaktur.
Umr arman bilan otsa garaktur.*

*Yaman galin yaqlar arni tapqoni,
Uhlasa bilmidi danglar atqoni,
Minnat eter erina qarob yatqoni,
Umri arman bilan otsa garaktur.
Umri arman bilan otsa garaktur.*

*Bir neça galin bar қоşada,
Gazar uyın tuşırar erta elatin buzar,
Qilmişinnan hammani qiladi bezar,
Umr darbadarlikta ötsa garaktur.
Umr darbadarlikta ötsa garaktur.*

*Yahşi galin murad atsa garaktur,
Kongli mahsudina yetsa garaktur,*

*Hizmatina layik izzatni gorib,
Atdina Layiq hurmatni gorib,
Kongli mahsudina yetsa garaktur.
Umri darvon bilan otsa garaktur.
Kongli mahsudina yetsa garaktur. (KK.24, KK25, KK.44).*

Geline nasihat özelliği taşıyan bu koşuk gelin düşer ritüellerinde özellikle icra edilen koşuk türüdür. Ritüel boyunca icra edilecek diğer koşuklar ise halfenin kendi repertuvarına bağlı olarak değişebilmektedir. Bu ritüelde halfenin rolü gelini yeni dünyasına hazırlamaktır. Ritüel dili olarak dans, söz ve müzik kullanılmaktadır. Ritmik zemini yine meydana getiren akordeon ve dairedir.

Bu ritüelden sonra gerçekleşecek olan ritüel “ulu toy” yani düğün ritüelidir. Ancak akşam düzenlenen bu ritüelde halfelerden ziyade organizasyon şirketleri, makamcılar, mikrofon ile kendisi herhangi bir enstrüman çalmadan koşuklar icra eden kadınlar icra yapabilmektedir. Kısacası bu ritüelde halfenin rolünü paylaşabilecek kişiler bulunmaktadır. Dolayısıyla halfer “ulu toy”larda nadir rol almaktadırlar. Harezmi

bölgesinde bulunduğum beş aylık süreç içerisinde katılmış olduğum on dört ulu toyda her iki tip halfe de icra yapmamıştır. Taşkent’te ise sazende Barna Halfe’nin ulu toyda icra sunmuştur. Ancak bu toyda gelin selamlama ritüeli ile ulu toy birleştirildiği ifade edilmiştir. Barna Hanım bu ritüelde gelin selamlama ritini gerçekleştirirken elindeki notlardan faydalanmıştır. Ritüelde eşi de daire çalarak kendisine eşlik etmiştir. Kendisi rakkase ile ritüele katılmamış, organizasyon içerisinde başka ekipler dans gösterileri yapmıştır.

4.8.1.3.5. Türk Takvimine Göre Doğum Günü: “Muchal” Ritüeli

Türkler tarafından “Târîh-i Türki”, “Târîh-i Türkistan”, “Târîh-i Khita ve Uygur” ve “Sâl-i Türkân” diye (Kafesoğlu, 1997, s.343) bilinen On İki Hayvanlı Türk Takvimi Hindistan, Mısır ve Kalde medeniyetlerinin bu takvimin mucitleri olduğu ileri sürülse de pek çok araştırmacının ileri sürdüğü gibi Edoaurd Chavannes da Türklerin olduğu (2020) tezini savunur. Kadim tarihlerden itibaren asırlar boyunca Türkler tarafından kullanılan On İki Hayvanlı Türk Takvimi Harezmi halkı için hâlâ anlam taşımaktadır. Bölge halkı On İki Hayvanlı Türk Takvimi’ndeki hayvanları ve zaman döngüsünü iyi bilmektedir. Harezmi halkı doğum yıllarını esas alarak on iki yıllık döngünün sona erip yeni dönemin başlamasını “muchal” ritüeli ile kutlamaktadırlar. Kitabî halfeler gibi sazende halfeler de bu ritüelin yöneticileridir. Eskiden her on iki yıllık döngüde kutlama yapılırken günümüzde yaygın olan ilk dönem kutlanmaktadır. Maddî durumu uygun olan kişiler ise her on ikilik zaman diliminde müçhel ritüeli yapmaktadırlar. Yukarıda ifade ettiğimiz beşik ve sünnet ritüelindeki gibi icra ortamlarında düzenlenmekte ve “Mübarek” ile ritüel başlamaktadır. *Mübareklar bolgay muchal toyıngiz*. Kitabî halfeler de olduğu gibi burada da yaşname türü söylenmektedir. Örneğin Anacan Halfe Mahtumkulu’ndan yaşnameye örnek söylemiştir:

*Toqqiz oy uhladim onam qornida
Goz açib dünyaga tuşan gunlarim
Tort ayaqlab yurdim onam qolimda
Sakkiz ayda ham tabassumli gunlarim*

*Birimda bilmas edim yahşı yamani
İkkimda bilardim ota onangni*

Uç yaşığimda Huda berdi zaboni

Tort yaşığimda taş otgan gunlarim

Özellikle bu ritüel adına görüştüğüm halfelerin icra ettikleri müçhel aldına bağışlanmış koşuğa rastlanılmamıştır. Ritüelde, yaşname okunabilmesi diğer ritüellerden farklılık göstermektedir. Ancak her halfeye müçhel toyunda yaşname okur anlamına da gelmemelidir. Müçhel ritüelinde, ritsel yemekler ikram edilmektedir. Müçheli olan kişi ve halfeye hediyeler verilmektedir.

4.8.1.3.6. On Yılda Bir Kutlanan Yaş Ritüeli: Jubilay

Harezm bölgesinde kutlanan bir başka ritüel “Jubilay” adını taşımaktadır. Bu ritüel her iki biyolojik cinsiyet içinde onar yıllık zaman periyotlarında kutlanmaktadır. Özellikle kırk, elli, altmış ve yetmiş yaşlarda düzenlenen jubilaıylar daha fazla yaygındır. Saha çalışmamda kırk bir ve altmış yaşta düzenlenen iki jubilaıya katıldım. Jubilaıy düzenleyen kaynak kişimiz kırk bir yaşta olmasının sebebini yurt dışında çalışması dolayısıyla olduğunu ifade etmiştir. Altmış yaş jubilaıı ise Abiş Halfe’nin yeni döneminin kutsanması adına yapılmıştır.



Fotoğraf 35:Sarvinoz Halfe, ben ve Abiş Halfe

Abiş Halfe'nin jubiley ritüelinde bölge halfeleri misafir olarak katılmış ancak icra yapmamışlar, erkek sanatçılar sahne almıştır. Jubileyde, ritüel yemekler yenilmiş, koşuklar, termeler, leperlerin dinlenmiş ve bazen dans da edilmiştir. Ritüelin simgesi olarak ise Abiş Halfe'ye çapan ve takke hediye edilmiştir. Kendileri de jubiley katılanlara hediyeler vermişlerdir.

Diğer jubiley ritüeli ise evde düzenlenmiştir. Kadınlar ve erkekler ayrı mekânlarda oturmuştur. Firuze Halfe ve daireci Azad Bey öncelikle yurt dışından gelen misafirlere icra sunmuşlar daha sonra kadınların bulunduğu mekânda icra sunmuştur. Kadınların yanında beş koşuk icra eden Firuze Halfe ve grubu daha sonra erkeklerin yanında dört koşuk icra sunmuşlardır. Ritüele has ritüel koşuk ya da ritüel eylem yapılmamıştır. Kadınların yanında *Galmadi-Galmadi*, *Mazalim*, *Lazgi*, *Qoshing Qora Qora Qoz*, *Langur-Lungur* gibi koşuklar icra edilirken erkeklerin yanında ise *Jujjingni Humoriman*, *Tuninay*, *Hayraniman*, *Mazalim* koşuklar icra edilmiştir. Daha sonra tekrar kadınların bulunduğu mekâna gitmiş.

Halfenin ritüel özel icra ettiği tür ya da eylem yoktur. Genellikle bu ritüel akşamları düzenlenmektedir. Bu ritüeldeki amaç on yıllık arda kalan süreye veda yeni süreci ise kutsama amacı gütmektedir.

4.8.1.3.7. Yeni Yaşı Miladi Takvime Göre Kutlama: “Togilgan Kun”

Bireyin doğum günü, periyodik olarak her yıl tekrarlan zamanı temsil ettiği gibi aynı zamanda toplumsal rollerine yenisinin eklendiği ya da çıkarıldığı bir zaman dilimini de ifade eder. Harezm bölgesinde günümüzde daha çok yaygınlaşmaya başlayan doğum günleri kutlama ritidir. Aile içi küçük kutlamaların yapıldığı bir rit olabildiği gibi daha geniş çapta evde ya da kamusal bir mekânda da doğum günleri kutlanmaktadır. Sazende halfeler yönettikleri ritüeller arasında mutlaka doğum günün ismini de zikretmişlerdir. Sayyora Halfe daha önce yukarıda bahsettiğimiz gibi halfeliği aktif olarak yapmamaktadır. Lakin yakınlarının ritlerinde kısa da olsa icralar sunmaktadır.

Yeğenleri adına düzenlenen doğum günün de Sayyara Halfe koşuklar söylemiştir. *Mubaraklar*, *Mazalim*, *Lazgi*, *Hurşidi Jahan Galdi* koşuklarını halfeni icra ettiği koşuklar arasındadır.



Fotoğraf 36: Sayyara Halfe doğum günü kutlaması

Sazende halfelerin doğum günü repertuvarları ile jubilay ya da müchel ritüelindeki icraları paralellik göstermektedir. Doğum günleri her ne kadar her yıl düzenlense de birey her doğum gününe halfe davet etmemektedir. Doğum gününde, yemek ikram edilmiş ve pasta kesim ritü yapılmıştır. Sazende halfelerin bu ritüeldeki işlevleri daha çok eğlence ve yeni yaşın gelmesinin kutlanması adınadır. Ritüelin öznesi ve ritüele iştirak eden katılımcıların yaş ve cinsiyete gibi biyolojik özellikleri ve ritüelin amacına uygun repertuvarlarında bulunan koşukları icra etmektedirler.

4.8.1.3.8. Kadınlığın Simgesi: “Laçak” Ritüeli

Giyim-kuşam kültürel anlamlar ve işlevler taşımasının bir örneği olan leçek Özbekistan ve harezmi dışında, Türk dünyasının çeşitli bölgelerinde de karşımıza çıkan bir örtü çeşididir. Harezmi bölgesinde yağmış olduğumuz araştırmalar neticesinde bu örtü çeşidinin sadece bir baş örtü olmadığı pek çok sembolik anlamlar içerdiği de tespit edilmiştir. Leçek, yakın geçmişe kadar her Harezmi kadının genç kızlığa attığı ilk adımdan hayatının son bulduğu ana kadar başlarında taşıdığı dönem, dönem leçeğin kadının yeni statülerine göre değiştiği bir örtü çeşidi olmuştur. Bir kadının genç kızlığa adım attığı anla takılmaya başlayan, evlenip evlat sahibi olması-evlendikten sonra da

değiştiğini ifade edenler olsa da genel görüş çocuk sahibi olduktan sonradır- ile yeni bir leçek türüne geçilen ve son olarak altmış yaş üstü kadınların menopoz süreçlerine, torunları olduğu sürecin sembolik ifadesi olarak leçek takılmaktadır. Leçeğin ilk takıldığı ya da yeni leçek türüyle değiştiği dönemi ve kadını kutlamak ve kutsamak adına ritüeller düzenlemiştir. Günümüzde yaşatılan üçüncü evre adına ritüeller canlı olarak yaşatılmaktadır. Bu ritüel türünü hem kitabi hem de sazende halfeler yönetebilmektedir. Sazende halfelerin yönettiği leçek ritüeli ritsel eylem ve ritsel sözler bağlamında kitabi halfelerden farklılık göstermektedir. Sazende halfeler leçek bağlamı eylemeni yapmazlar. Sazende halfeler ritsel eylemden ziyade daha çok ritsel koşuklar icra etmektedir. Özellikle de leçek adına yazılmış koşukları icra ederler. Bu bağlamdaki leçek koşukları ise kitabi halfeler ile ortak özellik sergilemektedir. Ritüel dili olarak dans, müzik ve söz sazende halfelerin icralarında ön plana çıkmaktadır. Sazende halfeler kısa bir şekilde alkışta da söylemektedirler. Bu alkışların özelliği leçeği takılacak kişinin tebrik edilmesi, daha nice yaşlar görmesinin temenni edilmesi, sağlık, mutluluk dilenmesi ve ritüele katılanların da bu ritüeli yapacak yaşa gelmesinin dilenmesi şeklindedir.

Ritüel dilinin unsurlarından biri olan müzik bu ritüelde de sazende halfelerin icralarında ön plana çıkmaktadır. İşlevsel olarak leçek ritüeli de müziğin en çok kullanıldığı bir ritüel çeşididir. Leçek adın yazılmış koşukların ön plana çıktığı bu ritüellerde çok sayıda koşuk icra edilmektedir. Zümred Halfe ve Roza Hanım leçek ritüelinde icra leçek koşuğu ise şu şekildedir.

Romalingga¹¹⁷ gul basilgan,
Boynigga marcan asilgan,
Romalingga gul basilgan,
Boynigga marcan basilgan ,
Boşingga tilla saçilgan,
Laçaka qarang laçaka qarang.

Jakuv jakuv jakuv jakuv

117 Romal- baş örtüsü

*Laçagingda bordir dava,
Laçagingda bordir dava,
Yetti romol yetmas tovba,
Yetti romol yetmas tovba,
Hayratda qoldi katta baba,
Laçaka qarang laçaka qarang.*

Jakuv jakuv jakuv jakuv

*Ton kiyadi jun og'a,
Hamma laçaka men balo,
Hamma laçak bilan avvara,
Koringlar qolişmas asla,
Laçaka qarang laçaka qarang.
Laçaka qarang laçaka qarang.*

Jakuv jakuv jakuv jakuv (KK.24, KK.44)

Görüldüğü üzere koşuğun muhtevası ritüele ismini veren leçektir. Koşuktaki *jakuv* sözü ise dinleyicileri eğlendirmek amacıyla eğlence yoğunluğunu arttıran koşuk boyunca birkaç kez tekrar edilen sözdür. Sazende halfeler eğlence amacıyla söylediği koşuklarda bu sözcüğe sıklıkla da yer vermektedirler.

Halfeler, kadınlar arasında gerçekleşen bu tür ritüellerde, erotik mana barındıran koşuklar da icra ederler. Halfeler, bazı koşukların erotik manaları olduğunu dinleyiciler tarafından bu anlamlarının anlaşılamayacağını ifade etmişlerdir. Örtük olarak erotik öğeler barındıran koşuklar hakkında bilgi verilerek icra etmişler fakat ilmî bir çalışmada yayımlanmasının uygun olmayacağını düşündükleri için çalışmamda yer verilmemesini istemişlerdir. Biz de etik gereği çalışmamızda bu koşuklara yer vermiyoruz.

4.8.1.3.9. Seksen Üç Yıl Dört Ay Sonra: “Ming ay” Ritüeli

Harezm bölgesinde düzenlenen bir diğer ritüel Ming ay ritüelidir. Bu ritüel seksen üç yaşını dört ay geçmiş kadınlar için düzenlenmektedir. Kadınlar arasında ve genellikle evde yapılmaktadır. Bu ritüelin katılımcıları genellikle hacı kadınlar, evlatlar, torunlar,

yakın akrabalarıdır. Lakin yakın erkek akrabalar ritüele katılırlarsa bir başka odada bulunurlar.

Eski Türk boylarında doğaüstü güçlere "kanlı kurban" ve "kansız kurban" sunulduğu bilinmektedir (Gülbüzer, 1997, s.121). Harezm bölgesinde leçek ve beşik gibi ritüellerde kansız kurban riti saç ağırlıklı olarak yapılmaktadır. Ming ay ritüelinde ise karşımıza kanlı kurban geleneği çıkmaktadır. Gülbahor Hanım'ın verdiği bilgilere göre ming ay ritüelinde ak koyun kurban edilmektedir. Tanrı'ya sunulan ak bir koyun olması seksen üç yaşına gelmiş bir kadının şükran bildirmesi anlamı içerdiğini ifade etsek yanlış olmayacaktır.

Seksen üç yaşına gelmiş kadın sayısının az olması sebebiyle nadir yapılan ritüeller arasındadır. Genellikle kitabi halfeler tarafından yönetilse de sazende halfeler tarafından da yönetilmektedir. Keramet Halfe'nin verdiği bilgilere göre sazende halfelerden dairecilerinin de kadın olması istenir. Ritüelin içeriğine baktığımızda sazende halfeler yine ritüel eylem yapmazlar onların rolü koşuk, leper, terme icra etmektir. Zümred, Dilaram ve Ayhanımcan Halfe'nin verdiği bilgilere göre daha çok nasihat koşukları icra edilmektedir. Mahtumkulu, Meşreb, Miskin, Acize'nin ağır koşukları icra edilmektedir. Ancak hareketli koşuklar da icra edilmektedir. Ming ay ritüeli düzenlenen kadının da dans etmesi arzu edilen bir durumdur.

Seksen üç yaşını dört ay geçmiş kadına katılımcılar özellikle de ak romallar hediye ederler, üzerine örterler. Burada üzerinde durmak istediğimiz bir diğer husus leçektir. Harezm bölgesinde leçek ritüeli seksen üç yaşına gelinceye kadar çoktan düzenlenmiş olur. Ancak çeşitli nedenlerden ötürü nadir de olsa bir kadına leçek ritüeli yapılmamış ise ming ay ritüelinde leçek takma riti de gerçekleşir. Çünkü bir kadının leçek takmadan yaşamanın sonlaması arzu edilmez. Leçek, Harezmli kadınlarının alkışlarına konu olan, adına leçek ritüeli düzenlenmediğinde üzüntüye sebep olan bir baş örtüsüdür.

4.9. Kriz Ritüelleri

4.9.1. İnsan Hastalıklarını Sağaltma İle İlgili Ritüeller

Halfelerin birinci vazifesi arasında hastaları tedavi etmek yer almaz. Ancak bazı halfelerin şifa verici özellikleri bulunmaktadır. Halfeler, ruhsal ya da fiziksel semptomları tedavi edebilirler. Şifa verme ritüellerinde kafiye sözler okumak, Kur'an-ı Kerim'den bir bölüm okumak, yansıma sesleri çıkarmak, vücut uzuvlarına dokunmak bazen vurmak

ritüelin eylemsel ve sözel dizilimi içerisinde yer almaktadır. Halfeler özellikle elleriyle dokunarak enerjisel tedavi yöntemiyle sağaltma yapmaktadır. Halfelerin ota ya da farklı nesnelere, bitkilere ihtiyacı yoktur. Onların gücü ilahidir.

Kitabi halfeler arasındaki kadar yaygın olmasa da sazende halfeler arasında da şifa verme özelliğine sahip halfeler vardır. Derlememiz sırasında kellesi düşen, sürekli yere yığılan bir çocuğu annesi tedavi etmesi için halfenin yanına getirmiştir. Halfe şu şekilde tedavi etmiştir: “Bismillahirrahmanirrahim” diyerek çok kısık sesle kafiyeli birkaç kelime bir şey mırıldanmıştır. Daha sonra yansıma ses olarak “tütü tütü” demiş çocuğun başını iki eli arasında sıkıştırmış ve daha sonra halfe elini çocuğun damağına koyarak üç kez havaya kaldırmıştır (Fotoğraf 37). Bebeğin başını ısıtır gibi yaptıktan sonra ise bebeğin şifa bulduğunu söyleyerek tedaviyi sonlandırmıştır (Fotoğraf 38). Hastaların tedavi süreçleri değişebilmekle birlikte “genellikle bir kez eğer geçmezse birkaç kez” halfeye kontrol amacıyla gelmektedirler.



Fotoğraf 37: Anacan Halfe

Sazende ve kitabi halfelerin tedavi etmede ortak noktaları tabipler gibi bitkisel tedavi yapmamaları daha çok enerjiye yönelik tedavi etmeleridir. Halfeler insan

vücutundaki enerji noktalarını iyi bilmekte kendi enerjileri ve duaları ile tedavi etmektedir. Anacan Halfe'nin ellerindeki ve nefesindeki enerji ile hastaya dokunarak tedavi ettiği gibi aynı zamanda uzaktan da enerji yollayarak tedavi edebilmektedir. Anacan Halfe, hasta olan çocuğun anneannesinin sağlığının nasıl olduğunu kadına sormuş kendisinin ona uzaktan şifa gönderdiğini ifade etmiştir. Kadın da annesinin iyi olduğunu ve kendisine teşekkür ettiklerini söylemiştir. Görüldüğü üzere halfenin mekânsal bir sınırı olmadan kendisinden kilometrelerce uzakta olan hastayı enerjisiyle iyileştirebilmektedir.



Fotoğraf 38: Anacan Halfe

Görselde yer aldığı gibi bebeğin başını ısıırıyor gibi eylemde bulunması enerjisini bebeğin başına yüklemesidir. Halfe nefesiyle bebeğin başına enerjisini aktarmakta böylece gücü bebeğe de transfer edilmektedir. Aynı zamanda bebeğe musallat olan kötü enerjiler de korkutulmuş ve uzaklaştırılmıştır. Halfenin bu ritüelinde söz her ne kadar tılsımlı etki yapsa da enerji yoluyla şifa verdiği görülmektedir. Enerjinin gücünün kaynağı ise ilahidir.

Halfelerin, tabip değildir lakin şifa verici özellikleri vardır. Halfe oluşların yanı sıra şifa bulmak için kendilerine başvuranların olması da aslında tedavi edici özelliklerinin olduğunun halk arasında bu özellikleri tanındıklarını da göstermektedir. Anacan Halfe kendisine gelen hastaların şifa bulduklarını ifade etmiştir. Aynı zamanda halfe Çin takvimine göre bebeğin kız mı erkek olacağını hesapladığını buna göre kendisine danışanlara yardımcı olduğunu ifade etmiştir.

4.10. Takvimsel Ritüeller

4.10.1. Nevruz ve Sümelek

Bereketin, bolluğun, doğanın yeniden doğuşunu sembolize eden Nevruz, İslamiyet öncesi ve sonrasında Türk kültüründe önemini korumuş ve yeni yılın başlangıcı, baharın gelişi kutlanmaya devam etmiştir. Arınma, kutsanma, tazelenme anlamı barındıran bu ritüellerde rituel söz, dans ve müzik ön plana çıkarak ritüelin temel paradigmalarını oluşturmaktadır. Doğada gelen değişim aynı zamanda insanın ruhen ve bedenlen de yenilenmesini olanak vermekte ve gelecek yeni yılın mutlu, bereketli ve arzu edilen bir yıl olması amacıyla ritüelde büyüsel dil de kullanılmaktadır. Alkışlar söylemek, Türk kültüründe yer alan kültler etrafında rituel eylemlerde bulunmak, benzer benzeri yaratır ilkesi, taklit unsurları bu bağlamda düzenlenen ritüellerin rituel özellikleri arasında yer almaktadır. Bu ritüel yapısında rituel yemekler de önem taşımaktadır.

Baharın gelişi Harzem bölgesinde baharın gelişinin iki sembolü olan Nevruz ve sümelek pişirimi kutlanmakta ve kutsanmaktadır. Halfeler her iki kutlama ve kutsamada da yer alırlar.



Fotoğraf 39: Gülbahor Hanım, Mihraban Hanım, Ben ve Zümred Halfe

Sümeleğin etrafında düzenlenen ritüelde Tanrı'ya dua edilir, baharın gelişi kutsanıp dilekler dilenir ve dans edilerek eğlenilir. Kaosun sona erdirilip kozmosa geçiş simgelenmekte bu geçişin kutsayıcıları arasında halfeler de kadim yönetici olarak yer almaktadırlar. Halfeler, yeni yıla giriş adına kendileri de kafiyeleli manzum bahar ve bahar aşısı üzerine şiirler yazmışlar ve besteleyerek icra etmişlerdir. Bu bağlamda Anacan Halfe'nin Nevruz şiirinin sözleri şu şekildedir:

Navruz galsa yashna boladi boğu bostanlar

Sumalak sayrina galing meymanlar¹¹⁸

Sazanda bahşilar kuylar dastanlar

Sumalak sayrina galing meymanlar

Qutli bolsın navruz bayram ayanlar (KK.1)

Sümeliğin pişirme süreci uzundur. Halfeler bu süreçte kadınların hoşça vakit geçirmelerini sağlamak amacıyla ritüelleri yönettikleri ifade edilebilir. Lakin bu ritüelin arkaik bir yapısı olduğunu da düşünmekteyiz. Ritüelde, rituel yemek, söz, dans ve

¹¹⁸ Meymanlar- mehmanlar

müziğin bir arada olması bu ritin kadimde kutsamak amacıyla yapıldığını düşündürmektedir. Ancak günümüzde işlevinde değişiklikler olmuştur fakat canlı bir şekilde sürdürülmeye devam etmektedir.

Nevruz kutlaması ise kamusal mekânda düzenlenmektedir. Halfeler de bölgede düzenlenen etkinliklerde icra sunmaktadır. Kamusal ortamda yapılan daha fazla gösteri formunu alan bu etkinlikler ritüel havasından uzaklaşarak daha fazla anma törenine dönüşmektedir.

4.10.2. Ekim ve Hasat: Bereket Ritüelleri

Harezm bölgesi çalışmamızın Giriş ve Birinci Bölümünde yer verdiğimiz gibi yerleşik hayata erken geçmiş ve bu bağlamda tarımsal faaliyetleri de geliştirmiştir. Bölgede özellikle pamuk yetiştiriciliği ön plana çıkmaktadır. Ürünün ekiminde ve hasatında düzenlenen ritüelleri sazende halfeler yönetmektedirler. Bu ritüellerin amaçları arasında ekinin bereketli olmasını istemek ve hasat sonrasında verilen mahsuller için Tanrı'ya şükretmek ve ürünleri kutsamaktır.

Ekim ve hasat ritüellerinde yer alan rituel eylemlerden biri kurban kesimidir. Durkheim, kurban kesimini insan ve doğa üstü güç arasında gerçekleşen bir değiş-tokuş olarak tanımlar. Çünkü kutsal bir parça verilerek ondan verdiği şeyin tamamını alma düşüncesi yatar (2011:228-229). Harezm bölgesinde mahsulün bereketli olması ve şükretmek amacıyla kurban kesilmektedir (KK.5, KK.24, KK.25). Halfeler, kurban kesme rituel eylemini değil rituel söz, müzik ve dans eşliğinde kutlama/kutsama gerçekleştirmektedirler. Kurban kesme eylemini erkekler yapmaktadır.

Zümred, Dilaram, Gülbahor ve Keramet Halfe özellikle yıl içerisindeki pamuk ve buğday hasadı bol ve bereketli olmuş ise bunu kutlamak ve şükretmek adına ritüeller düzenlediklerini ifade etmişlerdir. Rituel yemeklerin ikram edildiği, koşukların icra edilip dans edildiği bu ritüelde mahsulü kutsama ve Tanrı'ya şükretme amacı güdülmekte ve sazende halfeler bu ritin uzmanları olarak ritüelde yer almaktadır. Sazende halfeler iyi dileklerde, bereket temennileri ve gelecek yıllarda mahsullerin daha da artması bağlamında alkışlarda bulunmaktadır (KK.5, KK.15, KK.24) Bu ritüelde *Jilva, Nera Baraman, Hayranim Hayranim, Hivaning Dar Koşeside* ve özellikle *Barganım bargan koşuğu* icra edilmektedir (KK.5, KK.24, KK.25). Sözleri Nazira Sabirova'ya ait koşuğun Zümred Halfe icrası şu şekildedir:

*Ey ortaklar kulak saling sözima,
Közini bagina barganım bargan.
Bar sayri tuşıbdı mani konglima,
Piyada barsamam barganim bargan.
Raisni bagında kalganım-kalğan.*

*Közini bagini gullari yahşi,
Heç vaktıda yatmagan raisni bahtı,
Gariblarvar ekan, könglima yaktı,
Közini bağında kalganım-kalğan.
Piyada barsamam barganım -bargan.*

*Közini bağında gullar açılğan,
Her tarına müşki amabar saçılğan,
Kavarla pişirib, içilğan,
Közini bağında kalganım-kalğan.
Piyada barsamam barganım -bargan.*

*Davlati kaytmagan ikbali kulgay,
Bala çogasiga zaval bolmagay,
Pahtası açılğan, narması dolgay,
Raisni bağında kalganım-kalğan.
Piyada barsamam barganım- bargan.*

*Gul açılğan kolhozininig bagında,
Bülbüller sayraşar sahar çagında,
Nazirpaşşa bara bilmin dagında,
Közininig bagında kalganim-kalğan,
Davit yubarmasam barganim bargan.
Piyada barsamam barganım-bargan. (KK.24)*

Bu koşuk halfelerin ekin ve hasat dönemlerinde icra ettikleri koşuktur. A.L. Kaeppler (2003) dansın, müzikal sesle, bazen şiirle kulağa ve göze hitap eden bir kompleks iletişim yapısı olduğunu ifade eder (s.382). Ritüellerdeki danslar iletişim dili olduğu gibi ritüel içerisinde çeşitli işlevleri de vardır. Bunlardan biri de bereketin olması, artması amacıyla dans edilmesidir. Kadim tarihlerden beri ürünlerin bereketli olması, kutsanması için danslar edildiği genel bir kabuldür. Kimi zaman dansın ritüeldeki bu işlevi unutulmuş sadece eğlence amaçlı bir işleve bürünmüştür. Lakin ritüellerde yapılan eylemlerin katmanlı ve semboller barındıran arkaik kompleks bir yapısı olduğunun unutmaması gereklidir. Görüşme yaptığım sazende halfeler yağmur duası ya da hayvanların bereketli olması amacıyla düzenlenen ritüellere katılmadıklarını ifade etmişlerdir.

SONUÇ

Halfeleri ve halfelerin yönettikleri ritüelleri incelediğimiz çalışmamızda halfe geleneğinin oluşmasında ve şekillenmesinde; yaşanan coğrafyanın, sosyokültürel özelliklerin, bölgede etkin olan dinlerin, inançların, ideolojik yapının, toplumsal ve biyolojik cinsiyet rollerinin, ekonominin bir bütün olarak etkili olduğu tespit edilmiştir. Tüm bunlar sonucunda şunları ifade edebiliriz:

Harezm bölgesi bulunduğu coğrafi konumu sebebiyle pek çok kültüre ve inanca ev sahipliği yapmış kadim topraklardır. Bu topraklarda doğup gelişen halfe geleneği ilk olarak inanç etrafında oluşmuştur. Toplumda meydana gelen inanç yapılarındaki değişimlere paralel olarak bu gelenekte de değişimler, dönüşümler yaşanır. Bu değişimler, dönüşümler neticesinde halfeler arasında rol dağılımına gidilir. Bu rol dağılımında özellikle ideolojik ve değişen sosyokültürel yapının etkisi söz konusu olmuştur. Halfeler asırlarca geçiş ve takvimsel ritüellerde piyale (kase) vuruşturarak, kayrak çalarak, oymak ile tabaklara vurarak, parmakları şakırdatarak ve kaşık çalarak ritim oluşturmuşlar ve ritüelleri icra etmişlerdir. Ancak Sovyetler döneminde bölgeye garmon geldikten sonra halfeler arasında ritüellerde garmon çalınmaya başlanmıştır. Halfelerin iki kola ayrılmasında garmonun payı büyük olmuştur. Aynı zamanda bölgede değişen sosyokültürel şartlar, diğer gösteri sanatlarında rol dağılımı gibi sebepler halfelerin rol dağılımını etkilemiştir. Bu rol dağılımı zamanla yönetilen ritüellerin biyolojik cinsiyet unsurunu da etkilemiş kadınlar arasındaki özel alanlardaki ritüelleri kitabi halfeler yönetmeye devam ederken kadın ve/veya erkek katılımcıların olduğu özel ve kamusal alanlardaki ritüelleri sazende halfeler yönetmeye başlamıştır. Ancak bu yapı halfe kavramını karşılayan icracı tipinin biyolojik cinsiyetini etkilememiştir. Kadim tarihlerden itibaren halfe ritüelleri yöneten kadın icralara verilen ortak addır.¹¹⁹

¹¹⁹ Ancak bir istisna olarak sazende halfeler arasında Abiş Halfe tek erkek halfe olarak tanınmaktadır. Bunun sebebi ise icra ettiği koşuklar arasında halfe yolundaki koşukların da olması ve akordeon çalmayı öğrencilere öğreten hoca olmasıdır. Lakin Abiş Halfe dışında erkek halfe yoktur halfelerin tamamı kadındır.

Günümüzde dinî-tasavvufi merkezli ritüelleri kitabi halfeler, edebî-musikî merkezli icraları sazende halfeler gerçekleştirmektedir. Sazende halfeler dinî içerikli ritüel icra özelliklerinden zamanla sıyrılırken kitabi halfeler bu özelliği muhafaza etmişlerdir. Ritsel söz, ezgi ve eylemler kitabi halfelerin icra özellikleri olarak karşımıza çıkarken sazende halfeler, müzik, söz ve dans merkezli icralar yapmaktadır. Kitabi ve sazende halfeler Harezm bölgesinde geçiş, takvimsel, kriz ve çeşitli seküler ritüelleri yönetmektedirler. Kitabi halfeler özellikle ölüm, mevlit ve kriz ritüelleri ile ön plana çıkmaktadır. Sazende halfeler ise daha çok bebek ve evlilik etrafında oluşan ritüeller ile jubilay, leçek gibi ritüellerle anılmaktadırlar.

Halfe geleneğinde Türk inanç sistemindeki şaman, ozan-baksı, mutasavvıf ve âşıkların inanç lideri olma ya da sanata başlamaları ile ortak özellikler sergiledikleri tespit edilmiştir. Özellikle çağrılı halfeler arasında sıklıkla görülen şifa verme ve gelecek yorumlama özellikleri şamanlar ile ortak özellik göstermektedir. Çok sayıda araştırmacı halfelerin Avesta'dan parçalar okuduğuna dair fikir ileri sürmektedirler. Ancak yapılan çalışmalarda bu düşünceler tarihi belgeler ile desteklenmemekte dolayısıyla varsayımdan öteye gidememektedir. Halfelerin günümüz icralarından yola çıkarak Avesta'dan parçalar okur değerlendirmesi yapamayacağımız gibi tarihi verilere ulaşamamamızdan dolayı Avesta'dan parçalar okumuştur ya da okumamıştır demek de doğru bir yaklaşım olmaz. Halfelerin Avesta'dan parçalar okurdu düşüncesinin temellendirilmesi için tarihi, somut verilere ihtiyaç vardır.

Halfe eğitiminde usta-çırak ilişkisinin hâlâ devam ettiği tespit edilmiştir. Bir sazende halfe müzik eğitimi veren okuldan eğitim alsa dahi usta bir halfenin yanında çırak olmayı da tercih etmektedir. Kitabi halfeler arasında ise Kur'an-ı Kerim eğitimini yasalar gereği usta bir halfeden almasalar da geleneğin inceliklerini usta halfeden öğrenmektedirler. Halfeler ustalarından mutlaka icazet anlamı taşıyan Fatiha (dua) alırlar.

Harezm halkının erken dönemde yerleşik yaşama geçmeleri ritüellerin icra şekillerini de etkilemiştir. Halfelerin diğer pek çok göçebe Türk boylarından farklı olarak ritüellerde yazılı metinleri yüksek sesle okumalarının sebeplerinin başında yerleşik kültür ile ilişkisi gelmektedir. Kitabi halfelerin icralarında İslami ve tasavvufi etki görülmekte ve bu bağlamdaki eserleri ritmik olarak yüksek sesle okumaktalar ardından şerh yapmaktadırlar. Kitabi halfelerin ritüellerdeki icralarında aynı zamanda vaaz verme ön

plana çıkmaktadır. Vaazlarında kadınlara İslami bir yaşam tarzını benimsetme ve bilgilendirme amacıyla konuşma yapmaktadırlar. İcralarında özellikle; kaynak gösterme, örnekleme, açıklama ve hatırlatma gibi icra tekniklerinden faydalandıkları tespit edilmiştir. Halfe yolunda okunan tasavvufi şiirler ise icra ortamında özellikle dikkatleri toplamak, bilgilendirmek, duygusal yoğunluk yaratmak işlevine sahiptir. Kitabi halfelerin icra ettiği halk edebiyatı türleri; dualar-alkışlar, kıssalar, ninniler, tasavvufi şiirler, koşuklar ve yakın tarihe kadar icra edilen ağıtlar ve destanlardır. Kur'an-ı Kerim'den sureler ve ayetler de kitabi halfelerin yönettiği ölüm, mevlit gibi ritüellerin yapı unsurudur.

Sazende halfeler ve grubu ise söz, müzik ve dansın bir arada olduğu icra özellikleri ile ön plana çıkmaktadır. Müzik, söz ve dansın bir arada bulunduğu ritüellerde hem görsel hem de işitsel duyulara hitap etmesi sebebiyle katılımcıların duygusal motivasyonunu arttırmakta ve günümüzde her ne kadar işlevlerde değişiklik söz konusu olsa da arkaik yapısındaki kutsallıktan izler taşımaktadır. Sazende halfelerin icra ettiği türler ise koşuklar, aşuleler, termeler, yalla ve leperden oluşmaktadır. Sazende halfeler aynı zamanda kısa bir şekilde ritüeldeki katılımcılara hitap etmekte ve iyi dileklerde alkışta da bulunmaktadır. Lakin onların ritüel dilleri yine de müzik, söz ve danstır. Sazende halfeler sadece akordeon çalmayı değil aynı zamanda daire, kase/piyale vuruşturma, kayrak çalma, parmak şakırdatma, oymak ile tabağa burma özelliklerine sahip iken kitabi halfeler yaygın olarak piyale vuruşturma özelliğine sahiptirler. Lakin Özbek yetkililer, kitabi halfelerin ritüellerde bu tür icra yapmalarını İslami açıdan uygun görmedikleri için ruhsat vermedikleri tespit edilmiştir.

Kitabi halfeler ritüellerde yalnız sazende halfeler ise grup halinde icra yapmaktadır. Bu grup yapısı kadimde garmon ya da akordeon çalan halfe, kadın daireci ve rakkaseden oluşurken günümüzde bu gruba erkekler de dahil olmuş ve icracı sayısı da değişmiştir. Daire, akordeon ve org çalan erkek müzisyenler yaygın olarak gruba dahil olurken gitar, batari çalan erkekler de gruba yavaş yavaş dahil olmaya başlamıştır. Böylece halfe grubun üye sayısı yedi kişiye kadar çıkabilirken kadınlardan oluşan grup üyeleri cinsiyet olarak da homojen bir yapıya dönüştüğü tespit edilmiştir. Ancak halfe grubuna dahil olan erkekler halfe olarak adlandırılmamaktadır. Çaldıkları müzik aletinin sanatçısı olarak adlandırılmaktadırlar.

Halfe icralarının gelenek boyunca içerik, şekil ve muhteva olarak değiştiği tespit edilmiştir. Bir dönem halfelerin destan icra ettikleri ileri sürülürken günümüzde destanlardan terme olarak ifade edilen kısımlardan icra etmektedirler. Ancak bunlar destan parçası olma özelliğiyle anılmasından ziyade ritüelin sözel yapısının unsuru haline dönüşmüştür. *Asil ve Karam Destanına* ait *Yazdır Atahanim Duymalaringni* adlı koşuğun “galin tüşer” ritüeliyle özdeşleşmesi gibi. Kitabi halfelerin geçmişten günümüze icra ettiği bazı metinler ise Özbek yetkililer tarafından dinî açıdan uygun görülmemesi sebebiyle okunması yasaklanmıştır. Yakın tarihe kadar bölgede ağıt geleneği devam ederken günümüzde İslami açıdan uygun olmaması sebebiyle ağıt yakılması, çeşitli destan metinlerin okunması yasaklanmıştır. Kitabi halfelerin, Kul Hoca Ahmet, Meşreb, Süleyman Bakırgani, Mahtumkulu’nun şiirlerini, hikmetlerini ezgili bir şekilde halfe yolunda okumaları ise değişmeyen özellikleri arasındadır. Özbekistan’ın ünlü şairi Ali Şir Nevai’nin eserleri ise ritüellerde halfeler tarafından okunduğu tespit edilmemiştir. Sazende halfeler ise özellikle usta halfelerden Acize ve Anaş Halfe’nin ve Harezmi sözlü kültür ürünlerinden koşuklar icra etmeye devam etmektedir. Kitabi halfeler de geçiş ve takvimsel ritüellerde Harezmi sözlü kültür ürünlerinde yer alan koşuklardan ve usta halfelerin repertuvarlarından faydalanmaktadır. Halfeler arasında şiir yaratmak çok yaygın olmasa da şiir yazabilen, beste yapabilen kadınlar bulunmaktadır. Halfeler özellikle hece vezni (7-9) şiirler yazmışlardır. Aruz vezni kullanarak gazel, murabba yazan kadınların da olduğu bilinmektedir. Sazende halfeler ile özdeşleşen halfe tarafından garmon, akordeon çalarak yapılan icralar günümüzde zayıflamaya başlamıştır. Halfeler bu enstrümanları çalmayı bilseler de icralarında bir başka akordeon çalan sanatçı eşliğinde halfe yolunda koşuklar söylemeyi tercih etmektedirler. Sazende halfeler çıplak ses ile mikrofonsuz icraları ile anılırken günümüzde mikrofon kullanarak ve/veya playback icralar yapan çok sayıda halfenin olduğu tespit edilmiştir. Ancak geleneksel mikrofonsuz, çıplak ses ile icra yapan halfeler de vardır. Sazende halfeler ritüel ortamları haricinde ses sanatçısı gibi klipler çekmeye, playback icralar yapmaya, turistik gösteriler sergilemeye ve TV kanallarında icralar yapmaktadırlar. Türk şaman inanç sisteminde olduğu gibi modern halfe olarak adlandırabileceğimiz halfeler ortaya çıkmıştır.

Halfelerin icralarının ritüel türüne göre değişen fakat ortak özellikler sergileyen kalıpsal bir çerçeveleri olduğu tespit edilmiştir. Ritüele özgü rituel eylemler ve rituel

sözler ortaklık yaratmaktadır. Yaratıcı halfenin çok az olması, ritüele göre icra edilecek türün geleneksel olarak belli olması ve de genellikle faydalanılan yazılı kaynakların ortak olması belli bir icra modeli oluşturmaktadır. Fakat halfenin bilgisi ve yeteneği ritüelin içeriğini etkilemektedir. Kitabi halfeler ritüellerde rituel eylemleri gerçekleştirme konusunda aktif, sazende halfeler ise pasiftir. Kitabi halfelerin yönettiği ritüellerde ise ritüel katılımcıları pasif ve dinleyici özelliği gösterirken sazende halfelerin yönettiği ritüellerde katılımcılar aktif özellikler sergilemektedir. Geleneğin şekillenmesinde ve sürdürülmesinde katılımcıların etkisi büyük olduğu tespit edilmiştir. Repertuvarın seçilmesi, halfenin akordeon çalması, grup üyelerinin cinsiyeti, rakkasenin ritüellere katılıp katılmamasını ritüeli düzenleyen kişinin ve ritüel katılımcılarının etkisiyle şekillenmektedir.

Kitabi halfeler, dinî ve millî kimliği birleştirme, bebek ve anneyi arındırma ve olumsuz etkilerden koruma, ölenin yolculuğunu kolaylaştırma, psikolojik destek verme, bolluk ve bereketi arttırma, ruhen ve bedenen şifa verme, toplumsal kurallara ve törelere destek verme, toplumsal cinsiyet rollerini pekiştirme, kültürlendirme (eğitici-öğretici), gelecekte haber verme, Tanrı ve birey arasında arabuluculuk yapma işlevleri bulunurken; sazende halfeler özellikle eğlendirme ve hoşça vakit geçirme, psikolojik rahatlama sağlama, millî kimliği sürdürme, toplumsal ve kişisel baskılardan kurtulma, protesto işlevi, eğitim ve kültürü genç kuşaklara aktarma, toplumsal cinsiyet rollerini pekiştirme, turizme katkı sağlama gibi işlevleri ile ön plana çıkmaktadır. Halfeler tabip ya da gelecekte haber veren falbin değıllerdir. Lakin aralarında bu özelliklere sahip kadınlar da vardır. Halfeler ritüellerde dinî icralarda da din dili olarak Türkçe icralar yapmaktalar ve bu bağlamda da Türk diline ve Türk kültürüne katkı sunmaktadırlar.

Kompleks bir yapıya sahip olan geleneğin yöneticisi, temsilcisi ve sürdürücüsü halfeler canlı bir şekilde ritüelleri sunmaya devam etmektedirler. Harezm bölgesinin tüm ilçelerinde kitabi halfeler ritüel yönetirken sazende halfeler Hive, Koşköprü, Ürgenç, Şavat, YengiPazar, YengiArık, Honka ve Hazarisp ilçelerinde yaşamaktadırlar. Gürlen, Toprakkale ve Bagat ilçelerinde garmon, akordeon eşliğinde icra yapan bu ilçelerde yaşayan halfeler tespit edilememiştir. Diğer ilçelerde yaşayan sazende halfeler bu ilçelerde yapılan ritüellere de gitmektedirler. Taşkent'te yaşayan Harezmlî halfeler Taşkent ve çevre şehirlerde yapılan ritüellerde icralar yapmaktadırlar. Karakalpakistan'ın

Biruni ve Dörtgöl ilçelerinde kitabi halfeler ritüelleri yönetirken sazende halfelerin bu ilçelerde bulunmadığı tespit edilmiştir. Harezmli sazende halfeler, Özbekistan'ın çeşitli bölgelerinde, Türkmenistan'da ve Karakalpakistan'da düzenlenen ritüellerde icra yapmaya gitmektedirler. Ve son olarak diyebiliriz ki halfe geleneği canlı bir şekilde yaşamakta ve gelecek kuşaklara aktarılmaktadır.



KAYNAKLAR

- Abazov, R. (2007). *Culture and Customs of the Central Asian Republics*. London: Greenwood Press.
- Abbas, S.B., & Fernea, E.W. (2002). *The Female Voice in Sufi Ritual: Devotional Practices of Pakistan and India*. Austin: University of Texas Press.
- Abdirimov, B. (2021a). *Sulton, Jaloliddin Horazmshoh Pokistonda- Sultan Jalaluddin Khuwarzam Shah in Pakistan*. Toshkent: Sharq Marifati Nashr-Matbaa Uyi.
- Abdirimov, B. (2021b). *Harazmshahlar Uzun Uzlub*. Toshkent: Sharq Marifati Nashr-Matbaa Uyi.
- Abdirimov, B. (2021c). *Ikki Buyok Sarkarda yahud Jalolindinidan Kutuzgaqa*. Toshkent: Sharq Marifati Nashr-Matbaa Uyi.
- Abduhalimov, B. (2010). *Bayt-al Hikma va Markaziy Osiya Olimlarining Bog'daddagi Ilmiy Faoliyati*. Toshkent: Ozbekistan Nashriyati.
- Abduhalimov, B. A. (2006) *Harazm Ma'mun Akademiyasi*.
- Abdullayev, F. A. (1961). *Ozbek Tilining Xorazm Shevalari*. Toshkent.
- Abdullayev H. (1982). Halfalar Repertuari va Folklor Aloqalari. *Adabiy Meros*, 2(22), 30-37.
- Abdullayev, H. (1983). *Mahtumkuli va Ozbek Adabiyati*. Toshkent: Fan.
- Abdullayev H & Allaberganova S. (2002). Halfalar Repertuari Jumaniyoz Qobulniyozov Nigohida, *Ilm Sarchashmalari*. 2-4.
- Abdullayev H. (2004). Halfa Atamasi Haqida Ba'zi Qaydlar. *Ozbek Tili va Adabiyoti*, 4, 49-51.
- Abdullayev H. (2005). *Soz Sehri*. Toshkent: TDPU.
- Abdullayev, H. (2005). Karpadan Halfaga. *Soz Sehri*. Toshkent: TDPU.
- Abdullayev, H. (2005). Halfa Asarlari Macmuasi. *Soz Sehri*. Toshkent: TDPU.
- Acize. (2003). *She'r va dastanlar*. (Haz. Rozimbayev, S). Toshkent: Fan.
- Acha. M. (2002). Ozbek Turklerinin Destancilik Geleneği Üzerine Notlar. *Millî Folklor*. 53, 78-93.

- Aka, İ. (2020). *Timurlular Orta Asya'nın Parlak Devri*. İstanbul: Kronik.
- Akarpınar, B. R. (2006). Mevlid Törenlerinin Yapısı. *Türkbilig*, 12, s.38-63.
- Akın, B. (2020). *Kızılbaşoğuzlar ve Şah İsmail'in Anayurdu Diyarbakır*. İstanbul: Kitabevi.
- Akiner S. (1995). *Sovyet Müslümanları*. (Çev. Buzpınar, T. & Mutu, A.). İstanbul: İnsan Yayınları.
- Aksu, S.İ. (2014). *Yahudilikte Kadın Peygamber*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi. Kahramanmaraş.
- Aktaş, E. (2016) *Hakas Destan Geleneği ve Kahramanlar*. Konya: Kömen Yayınları.
- Algar, H. (2006). Nakşibendiyye, *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 32, 335-342.
- Allabergonova, S. (2007). *Halfalar İcadining Özbek Folkloridagi Urni*. Toşkent.
- Allabergonova, S. (2021). *Özbek Folklorida Halfalar İcadining Örneği*. Toşkent.
- Altuntaş, F. (1997). *Tasavvuf Kültüründe Kadın*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi) Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa.
- Alyılmaz, S. (1999). Mevlit ve Türk Edebiyatında Mevlit Türü, *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 13, 195- 202.
- Anaş Halfa. (2006). *Anaş Halfa*. (Haz. Rozmibayev, S.). Toşkent.: Özbekistan Milliy Kutubhonasi.
- Anderson, L. M. (2004). *Women in Hindu Traditions, Women and Religious Traditions*. İçinde. L. M. Anderson and, P.D. Young). Ontario: Oxford University Pres.
- Arık, D. (2005). *Buhara Yahudileri*. Ankara: Aziz Andaç Yayınları.
- Arıkan, M. (2017). *Türk Dünyasında Destan Anlatma Geleneği*. Konya: Kömen Yayınları.
- Arslan, M. & Erdem Kök D. G. (2021). Alkıştan Gülbanga Türk Kültüründe Dua Verme Geleneği. *Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları Dergisi*, 24, 114-140.
- Arslan, M. (2005). Türk Destanlarında Evren Tasarımı. İçinde Gülsevin, G. & M. Arıkan (Ed). *Prof. Dr. Fikret Türkmen Armağanı*, (ss.65-74). İzmir: Kanyılmaz Yayınları.
- Ata, A. (2016). *Harezmi-Altın Ordu Türkçesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınevi
- Atasoy, F. (2014). *İpek Yolunda Türk Dünyası Ortak Kültür Mirası*. Ankara: Türk Yurdu.
- Ayverdi, G. (2008). *Misali Türkçe Sözlük*. İstanbul: Kubbeliyati.

- Azadovskii, M. (1992). *Sibirya'dan Bir Masal Anası*. (Çev.Başgöz,İ.).Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Babadzanov, B. M. (1996). On the History of the Naqşibandiya Muğaddidiya in Central Maver'a'annahr in the late 18th and early 19th Centuries. İçinde. M. Kemper, A.V.Kügelgen, &D. Yermakov. (Ed.).*Muslim Culture in Russia and Central Asia from the 18th to the Early 29th Centuries*.(ss.385-414). Berlin: Klaus Schwarz Verlag.
- Bacigalupa, A. M. (2006). Düşünsel Bir Söylem Olarak Şaminizm.: Mapuche Dinsel Deneyiminde Toplumsal Cinsiyet, Cinsellik ve İktidar. *Bedenler, Dinler ve Toplumsal Cinsiyet*. Ankara: Ütopya Yayınları. 273-297.
- Bahadır, İ. (2005). *Kadın Alevi Sünni Tekkelerinde Dervişler*. İstanbul: Su Yayınları.
- Balaban, T. (2012). Amasya'da Bâdeli Bir Kadın Âşık: Suriye Sarınar. *1. Uluslararası Âşık Sümmânî ve Âşıklık Geleneği Sempozyumu*.Ankara.
- Balzer, M. (1981). Rituals of Gender Identify: Markers of Siberian Khnaty Ethnicity, Status and Belief. *American Anthropologist*. 83, 850-867.
- Bancroft, A.(1987). Women in Buddhism. King, U. (Ed). *Women in the World's Religions: Past and Present*, New York: Paragon House
- Banvolot, G. (2015). *Orta Asya Seyahat -Moskova'dan Türkistan'a-*. (Çev.Üzmen, R.). İstanbul: Bilge Kültür Sanat.
- Barnes, J.N. (2004). Women and Buddhism in India. İçinde. A. Sharma, (Ed). *Women in Indian Religions*. India: Oxford University Press.
- Barthold, V.V. (2004). *Orta Asya Türk Tarihi Dersleri*. (Haz. Dağ,H.). Ankara: Çağlar Yayınları.
- Barthold, V.V. (2010). *Orta Asya Tarih ve Uygarlık*. (Çev. Batur,A). İstanbul: Selenge Yayınları
- Barthold, W. ve Köprülü, M. F. (1963). *İslam Medeniyeti Tarihi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Barthold, W. (1990). *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*. (Haz. Yıldız, H.D). Ankara: TTK Basımevi.
- Barthold, W. (2008). *İlk Müslüman Türkler*. (Çev. Uğurlu, A.A.). İstanbul: Örgün Yayınevi.

- Barthold, W. (2020). *Türkistan'ın Kültür Tarihi*. (Çev. Aynakulova, G.). Ankara: Astana Yayınları.
- Bartholomae, C. (1904). Karapan. *Altiranish Worterbuch*. Strassburg: Erlag Von KarlJ. Trübner.
- Bartold, V.V. (2017). Orta Asya'da Hristiyanlık. *BEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4(2), 259-262
- Basilov, V. N. (1970). *Kul't svyath v İslame*. Moskva: İzdatelstvo Mysl.
- Basilov, V. N. (1995/2009). The "Shamanic Disease" in Uzbek Folk Beliefs. *Shaman*, 3(2), 5-15.
- Basilov, V.N. (1992). *Shamanstvo u narodov Sredney Azii i Kazakhstana*. Moscow:Nauka.
- Baş, M. (2016). Günümüzde Hristiyan Türkler ve Konumları. *Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 1(1), 13-26 .
- Başgöz, İ. (2012). *Türkölü Aşk Hikâyeleri Bir Gösterim Olarak*. İstanbul: PAN.
- Bates, D. G. (2009). *21. Yüzyılda Kültürel Antropoloji- İnsanın Doğadaki Yeri-*. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları
- Bayat, F. (2010). *Türk Kültüründe Kadın Şaman*. İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Bayat, F. (2011). *Türk Mitolojik Sistemi I*. İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Bayat, F. (2012). *Türk Mitolojik Sistemi II*. İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Bayat, F. (2013). *Ana Hatlarıyla Türk Şamanlığı*. İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Bayatlı, N. Y. (2018). Irak Türkmenleri Arasında Muharrem Ayı Ritüelleri Çerçevesinde Oluşan Sözlü Halk Edebiyatı Ürünleri ve Bu Ürünlerin Geleneksel Anlatıcıları. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırmalar Dergisi*. 86, 61-82.
- Bayatlı, N. Y. (2016). *Irak Türkmen Halk Edebiyatı Üzerine İncelemeler*. İstanbul: Türkmen Kardeşlik Ocağı Yayınları.
- Baydemir, H. (2011). *Özbek Efsaneleri*. Erzurum: Fenomen Yayıncılık.
- Baydemir, H. (2016). Özbek Bahşılık Geleneği ve Termeler. İçinde. N. Ata Yıldız & F.A.Turan (Ed). *Türk Dünyası Aşık Edebiyatı* (ss.541-592). Ankara: Gazi Kitabevi.
- Begmatov, E. A. (2007). *Ozbek İsmiari Ma'nosı II*. Toşkent: Özbekiston Milliy Entsiklopediyasi Davlat İlmiy Naşriyatı.

- Bell, C.(1997). *Ritual Perspectives and Dimensions*. NewYork: Oxford University Press.
- Benedict, R.(t.y.) *Krizantem ve Kılıç*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Bennigsen, A.Kamp, Wimbush, S. E. (1985). *Mystics and Commissars Sufisim in the Soviet Union*. Berkeley and Los Angeles:University of California Press.
- Berktaş, F. (2014). *Tek Tanrılı Karşısında Kadın*. İstanbul: Metis.
- Beşiroğlu, Ş. Ş. (2017). Türk Müzik Geleneğinde Kadınlardan Kadınca Müzik. İçinde. Ş. Ersoy Çak &Ş. Ş. Beşiroğlu (Ed.). *Kadın ve Müzik* (ss.139-176). İstanbul: Milenyum Yayınları.
- Biray, N. (2009). 12 Hayvanlı Türk Takvimi-Zamana ve İnsana Hükmetmek, *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 15 (39), 671-682.
- Birûnî, E.R.E. (2011). *Maziden Kalanlar (El-Asar el-Bakiye)*. (Çev. D. Batur, A). İstanbul: Selenge Yayınları.
- Bloch, M.(2013). *Ritüel, Tarih, İktidar*. (Çev. Yolsal,Ü.H.). Ankara: Dipnot Yayınları.
- Blumer, H. (1962). Society as Symbolic Interactionism. İçinde. Rose, A. (Ed).*Human Behaviour and Social Proces*. Boston: Houghton Mifflin.
- Bonvolot, G. (2015). *Orta Asya'ya Seyahat – Moskova'dan Türkistan'a*. İstanbul: Bilge Kültür Sanatevi.
- Bourdieu, P. (2015). *Erkek Tahakküm*. İstanbul:Bağlam Yayıncılık.
- Boyce, M. (1989). *A History of Zoroastrianism*. 1.Leiden.
- Boyce, M.(1975). *A History of Zoroastrianism*,1, Leiden
- Boyce, M.(1979). *Zoroastrians Their Religious Beliefs and Practices*. London: Routledge&Kegan Paul.
- Briffault, R. (1990). *Analar*. (Çev. Yiğın, Ş.). İstanbul: Payel Yayınevi.
- Britte, Baker E. (2016). Irrigation in the Khorezm Oasis, Past and Present: a Political Ecology Perspective. *Journal of Political Ecology*, 23(1), 1-25.
- Buriev, O. (2013). Horezm pod Vlast'ü Dinastiy Ma'munidov Altunataşidov. İçinde. E.V. Rtveladze & D.A. Alimova (Ed). *Horezm v İstorii Gosudarstvennosti*. Toşkent: Özbekistan Faylasuflari Milliy Jamiyati.
- Burnaby, F. (2021). *Hive'ye Yolculuk Orta Asya'da Seyahatler ve Maceralar*. (Çev.Şen, D.A.). İstanbul: Selenge.
- Cassirer, E. (1980). *İnsan Üstüne Bir Deneme*. İstanbul: Remzi Kitabevi.

- Cassirer, E. (2005). *Sembolik Formlar Felsefesi I. Dil*. Ankara: Hece Yayınları.
- Celal, V.(2018). *İslam Medeniyetinin Yitik Mirası Harezmi Me'mun Akademisi*. Ankara: Araştırma Yayınları.
- Chadwick, N. K., Jirmunskiy, M. (1969). *Epic Songs and Singer in Central Asia. Oral Epics of Central Asia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Chamberlain, A. F.(1903). Primitive Women as Poet. *The Journal of American Folklore*, 16 (63). 205-221.
- Chanter, T. (2019). *Toplumsal Cinsiyet*. Ankara: Fol.
- Choksy, J.K. (2002). *Evil, Good and Gender*. USA: Peter Lang.
- Choksy, J.K. (2005). Zoroastrianism. İçinde. L. Canes. (Ed). *Encyclopedia of Religion* (cilt.14.), (ss. 9988-10088). USA: Thomson Gale.
- Cieşlewska, A.(2017). *Islam with a Female Face. How Women are Changing the Religions Landscape in Tajikistan and Kyrgyzstan*. Ksiğgarnia akademika.
- Ciner, O. (2018). *El-Makdisî'nin Ahsenü't-Tekâsîm fî Ma'rifeti'l-Ekâlîm İsimli Eserinin Değerlendirilmesi ve Türkçe Tercemesi*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi) Fatih Sultan Mehmet Üniversitesi, İstanbul.
- Cohen, R. (2007). Creolization and Cultural Globalization: The Soft Sounds of Fugitive Power. *Globalizations*, 4(3), 369-384.
- Collins, R.(2004). *Interaction Ritual Chains*. Princeton University Press: New Jersey.
- Conrand C., Gunther S, Tischbein B., Davletov S., Sultonov M, Lamers, J.P.A. (2012). *Agro-Meteorological Trends of Recent Climate Development in Khorezm and Implications for Crop Production. Cotton, Water, Salts and Soil*. M.S. Dordrecht Heidelberg. London New York : Springer.
- Cortez, M., Gaudenzi P., Mashud I. (2019). Gender: Pathways And Dialogues Between Feminist And Biomedical Studies From the 1950s to 1970s. *Physis: Revista de Saúde Coletiva*. 29(1), 1-20.
- Çoruhlu, Y.(2000). *Türk Mitolojisinin Ana Hatları*. İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Cox. J. H. (2004). *Kutsalı İfade Etmek, Din Fenomenolojisine Giriş, Teori, Metod ve Uygulama*. (Çev. Aydın, F.). İstanbul: İz Yayıncılık.
- Cüveynî A.A.M. (2013). *Tarih-i Cihan Güşâ*. Ankara: TTK Yayınları.

- Çakır, A. (2015). Kâdiriyye, İçinde. S. Ceyhan. (Ed).*Türkiye’de Tarikatlar Tarihi ve Kültür*. İstanbul: İSAM Yayınları.
- Çelebi, M. S. (2017). *Türk Halk Kültüründe Rüya*. Konya: Kömen Yayınları.
- Çelebioğlu, A.(1985). Türk Edebiyatında Yaşnâmeler, *Türklük Araştırmaları Dergisi*, s.254-267.
- Çelik, M. B.(2009). *1800- 1865 Yılları Arasında Buhara Emirliği*,(Yayımlanmamış Doktora Tezi). Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya
- Çengil, M.(2003). Tasavvufi Yaşantıya Yönelmede Etkili Olan Psiko-Sosyal Nedenler, *Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi*, 6(11), 213-240.
- Çeşmeli, (2014). Bronz Çağında Erken Orta Çağa Orta Asya Tapınakları. *Art-Sanat*.1,20-33.
- Çobanoğlu, Ö. (2007). *Âşık Tarzı Edebiyat Geleneği ve İstanbul*. İstanbul: 3F Yayınları.
- Çobanoğlu, Ö. (2016). Toplumsal ve İktisadi Kökenleriyle Türk Mitolojisi. *Bilim ve Ütopya*.270, 11-35.
- Çobanoğlu, Ö. (2019). *Halk Bilimi Kuramları ve Araştırma Yöntemleri Tarihine Giriş*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Çoşkun, A. (2011). *Sosyal Değişme Kadın ve Din*. İstanbul:Rağbet.
- Çubukçu, İ. A.(1986). *Türk Düşünce Tarihinde Felsefe Hareketleri*. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Dandameyev, M. A. (1994). Media and Achaemenid Iran, içinde J. Harmatta (Ed). History of civilizations of Central Asia, The development of sedentary and nomadic civilizations: 700 B.C. to A.D. 250, 2, Paris: UNESCO.
- Degh,L. (1969). *Folktales and Society: Story-telling in Hungarian Peasant Communtiy*. Bloomington: Indian University Press.
- Değirmençay,V.(2009). Sultan Veled. *TDV. İslam Ansiklopedisi*. 37, 521-522.
- Demir Ş. (2015). *Mitoloji Kur’an Kıssaları ve Tarihi Gerçeklik*. İstanbul: Beyan Yayıncılık.
- Demir, A. F. Çomak, A. (2015). *Şaman ve Türk Dünyası*. İstanbul: Bağlam Yayıncılık.
- Demirtaş, H. (2018). Nakşibendîlik’in Anadolu’da Ortaya Çıkışının Belgesi: Şeyh Hâce İshak er-Rumî Vakfiyesi, *Vakıflar Dergisi*, 50, 23-45.

- DeWeese, D. (2014). Shamanization in Central Asia, *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 57, 326-363.
- Dikici, E. (2022). Cinsiyet ve Toplumsal Cinsiyet. İçinde. O.Tire, E.Dikici. (Ed).*Toplumsal Cinsiyet ve Sosyoloji* (ss.48-60). İstanbul: Eğitim Yayınevi.
- Doğan, O. (2002). “Kungrat”. *TDV İslam Ansiklopedisi*, 26,375-376.
- Doygun, M. (2019). *Harezmşahlar- Moğol Münasebetleri ve Harezmşahlar Devletinin İnkırazı*. Yayınlanmamış Doktora Tezi. Ankara Üniversitesi.
- Dökmen, Z. (2009). *Toplumsal Cinsiyet Sosyal Psikolojik Açıklamalar*. İstanbul: Remzi Kitapevi.
- Dönmez, M., & Güçlüer, B.B. (2021). J.J. Rousseau’nun Müziğin Kökeni ve Doğuşu ile İlgili Düşünceleri. *Eurasian Journal of Music and Dance* , 18, 1-17.
- Dualı, Ş. M. (2018). Yahudi Kutsal Metinlerinde Olumsuz Kadın Algısı. İçinde E. Ögük (Ed.) *Kadın ve Aile Üzerine Araştırmalar*, (s.305-327).
- Durkheim, E.(1995). *The Elementary Forms of Religious Life*. New York:The Free Press.
- Edgar, A. L. (2006). *Tribal Nation The Making of Soviet Turkmenistan*. Oxford: Princeton University Press.
- Eker, S.(2006). Özbekistan’da Oğuzca Bir Diyalekt: Güney Harezm-Oğuzcası. *Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları (HÜTAD)*, 5, 113-119.
- Ekici, M.(1998). Halk Bilimi Çalışmalarında Metin (Text), Doku (Texture), Sosyal Çevre ve Şartlar (Konteks) İlişkisinin Önemi. *Millî Folklor*, (39), 25-34.
- Ekici, M. (2002). Kutlama ve Kutsama Anlayışında Nevruz. *Türk Kültüründe Nevruz V. Uluslararası Bilgi Şöleni Bildirileri*, Ankara.
- Ekici, M. (2008). Geleneksel Kültürü Güncellemek Üzerine Bir Değerlendirme. *Millî Folklor*, 20, 33-38.
- Ekici, M. (2015). *Halk Bilgisi (Folklor) Derleme ve İnceleme Yöntemleri*. Ankara: Geleneksel Yayınları.
- El- Belâzürî, A. Y. (2013). *Fütuhul Büldan*. (Haz. Fayda, M.). İstanbul:
- Eliade, M. (1991). *Kutsal ve Dindışı*. Ankara: Gece Yayınları.
- Eliade, M. (1994). *Ebedi Dönüş Mitosu*. Ankara: İmge Kitabevi.
- Eliade, M. (1999). *Şamanizm*. Ankara: İmge Kitabevi.
- Eliade, M. (2003). *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi I*. İstanbul: Kabalcı.

- El-Ömeri, Ş. B..F. (2014). *Türkler Hakkında Gördüklerim ve Duyduklarım. (Mesaliku' l Ebsar)*. İstanbul: Selenge Yayınları.
- Erbil, P. (2015). *Kibele'den Pandora'ya Kadının Tarihsel Yenilgisi*. Ankara: Arkadaş Yayınevi.
- Erdoğan, Ç. (2014). *Harezmi'de Gazneli Hakimiyetinin Tesisi ve Altuntaş Dönemi (1017-1041)*. Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, 50,143-180.
- Erdoğan, Ç. (2018). Hârezmi İsmi ve Bölgenin Tarihî Coğrafyası Hakkında Bazı Tetkikler. *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 62,307-327.
- Erginer, G.(1997). *Kurban, Kurbanın Kökenleri ve Anadolu'da Kanlı Kurban Ritüelleri*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Ergini M.(2004). *Dede Korkut Kitabı I*. Ankara: TDK Yayınları.
- Ergun, M. (2013). *Yakut Destan Geleneği ve Er Sogotoh*. Ankara: TDK Yayınları.
- Eroğlu, Süleyman, (2010). *Edebî Bir Tür Olarak Mevlidler Şekil Özelliklerine Dair Bazı Değerlendirmeler*. Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi, 11(18), 125-142.
- Ersal, M., & E.D. Görgülü. (2017). Yemekten Ritüel Yaratmak: Alevi İnanç Sisteminde Yemek Kültürü. *Alevilik ve Bektâşilik Araştırmaları Dergisi*, 16, 139-199.
- Erşahin, S. (1999). *Türkistan'da İslam ve Müslümanlar: Sovyet Dönemi*. Ankara: Ankara İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Esin, E. (1978). *İslâmiyetten Önceki Türk Kültür Târîhi ve İslâma Giriş*. İstanbul: Edebiyat Fakültesi Matbaası.
- Esin, E. (2001). *Türk Kozmolojisine Giriş*. İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Eşcanova G.(1999). Harazm Halfachiligi Haqida Qaydlar. *Harazm Folklori*, 1, 47-48.
- Eşcanova, Ş.(2021). *Tomaris Avlamlari*. Urganç.
- Eşmuradov. M. J. (2011). *Harazm Manbalarida Davlatçilik Tarihi*. Toşkent: Fan va tehnologiya nâşriyati.
- Eyüpoğlu, İ.Z. (1999). *Karanlığın Ayak Sesleri Kadirîlik*. İstanbul: Yeni Gün.
- Eyüpoğlu,İ.Z. (1998). *İslam Dininden Ayrılan Cereyanlar: Nakşibendîlik*. İstanbul: Yenigün Haber Ajansı Basın ve Yayıncılık A.Ş.

- Fathi, H. (1997).Atines: The Unknown Women Clerics of Central Asian Islam. *Central Asian Survey*. 16(1), 27–43.
- Fathi, H. (2006). Gender, Islam, And Social Change İn Uzbekistan, *Central Asian Survey*, 25(3), 303-317.
- Fedakâr, S. (2003). *Özbekistan Destan Geleneği ve Rüstem Han Destanı* (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Ege Üniversitesi, İzmir.
- Fedakâr, S. (2007). Harezmi Bölgesi Destancılık Geleneği. *I. Uluslararası Türk Dünyası Kültür Kurultayı Bildiriler*, II, 871-877.
- Fedakâr, S. (2016). Özbek Destancılık Geleneği. İçinde. N. Ata,Yıldız,& F.A.Turan (Ed).*Türk Dünyası Âşık Edebiyatı* (ss.593-664). Ankara: Gazi Kitabevi.
- Foltz, R.G. (2006). *İpek Yolu Dinleri*. (Çev. Aslan, A.). İstanbul: Medrese Yayınları.
- Frazer, G. J. (2004). *Altın Dal (Büyü ve Din Üzerine Bir Çalışma)*. (Çev.Doğan, M.H.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Freyer, H. (1963). *Din Sosyolojisi*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.
- Frye, R. N.&Sayılı, A. (1946).Selçuklulardan Evvel Orta Şark'ta Türkler. *Belleten*, 10 (37), 97-131.
- Gahan, I.A.M. (2020). *Hive Seyahatnamesi ve Tarihi Musavver*. (Çev. Kolağası A.). (Haz. Ak İ.& Ersan,M.). İzmir: Altınordu Yayınları.
- Geertz, C. (1973). *The Interpretation of Cultures*. New York:Basic Books,
- Gennep, A. V. (2022). *Geçiş Ritleri Tabular, Batıl İnançlar, Büyüler, Ayinler ve Törenler*. İstanbul: Nora.
- Gennep, A. V.(1960). *The Rites of Passage*. The University of Chicago.
- Giddens, A. (2012). *Sosyoloji*. İstanbul:Kırmızı Yayınları.
- Goffman, E. (2006). *Interaction Ritual Essays in Face-to-Face Behavior*. London: Aldine Transaction.
- Golden, P. (2015). *Dünya Tarihinde Orta Asya*. (Çev. Taştan, Y.K.). İstanbul: Ötüken .
- Goldman, L. (2000) Woman in Avesta. *Encyclopedia Iranica*.
- Goody, J. (2009). Sözlü Kültür, *Millî Folklor*. 83, 128-132.
- Goody, J.(2011). *Yaban Aklın Evcilleştirilmesi*. İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Goody, J.(2013). *Yemek, Mutfak, Sınıf*. (Çev. Güren, NM.G.). İstanbul: Pinhan Yayınları.

- Goody, J.(2017). *Mit, Ritüel ve Söz*. İstanbul: Küre Yayınları.
- Gorshunova, O.V. (2001) Otyuncha. *Etnograficheskoe Obozrenie* 3. 135-137.
- Gould, K.H. (2004). Zarathushti, Zoroastrian, Parsi: Women in Zarathushti Din, Zoroastrianism, Sharma, A. (ed.) *Women in Indean Religions*. India: Oxford University Press.
- Gökalp, Z. (1973). *Terbiyenin Sosyal ve Kültürel Temelleri I*. (Haz. Kardaş, R.). İstanbul: Milli Eğitim.
- Gökalp, Z.(1981). Dinin İctimai Hizmetleri II, *Makaleler VIII*, (Haz. Tuncor, F.R.) Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Gökalp, Z. (1981b). İslâm İctimaiyyatı: Dinin İctimai Hizmetleri III, *Makaleler VIII*, (Haz.Tuncor, F.R.). Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları
- Gökalp, Z.(1991). *Türk Uygarlığı Tarihi*. İstanbul: İnkılap Kitabevi.
- Gökbulut, S(2008). Sünnî Bir Tarikatın Şifleşen Kolları Kübreviyye- Şiflik İlişkisi. *Marife*, 8 (3), 285-308
- Gölpınarlı, A. (1969). *100 Soruda Türkiye’de Mezhepler ve Tarikatlar*. İstanbul: Gerçek Yayınevi.
- Gömeç, S. (1998). *Şamanizm ve Eski Türk Dini*. PAÜ. Eğitim Fakültesi Dergisi, 4, 38- 44.
- Gömeç, S.Y & A.G. Fidan (2022). Özbek Tarihi ve Kültürüne Genel Bir Bakış. *Genel Türk Tarihi Araştırmaları Dergisi*. 4(8), 749-776.
- Grenet, F. (2015). Zoroastrianism in Central Asia. M. Strausberg (Ed). *The Wiley Blackwell Companion to Zoroastrianism*. Southern Gate: John Wiley Sons,Ltd.
- Grenet, F. (2018). Was Zoroastrian Art Invented in Chorasmia?. *Ancient Civilizations from Scythia to Siberia*, 24, 68-86.
- Grimms, R.(2014). *The Craft of Ritual Studies*. Oxford: Oxford University Press.
- Gupta, A. vd. (2017). Silk Road and Buddhism in Central Asia. *International Journal of Management and Applied Science*, 3(5), 58-60.
- Gül, M. (2006). Harezmlî Türklerin Anadolu ve Yakındoğu’daki Roller ve Tesirleri. *Belleten*, 70(257), 95-118.
- Gül, S. (2019). *Altın Orda Hanlığı’nda Batu Dönemi*. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi. Sakarya Üniversitesi, Sakarya.
- Gültepe, N.(2015). *Türk Mitolojisi Yeni Araştırmalar Işığında*. İstanbul:RESSE.

- Günay, E. (2006). *Müzik Sosyolojisi-Sosyolojiden Müzik Kültürüne Bir Bakış*. İstanbul: Bağlam Yayıncılık.
- Günay, U. (1992). *Türkiye’de Âşık Tarzı Şiir Geleneği ve Rüya Motifi*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Gündoğdu, A. (2012). Türk Dünyasında Dinî Hayat Üzerinde Cengizli Etkisi, İçinde, Kafkasyalı, M.S. (Ed), *Orta Asya’da İslâm: Temsilden Fobiye II, Türk’ün Tanrısından. Tanrı’nın Türk’üne*, (ss.1037-1052), Ankara-Türkistan: SFN Televizyon Tanıtım Tasarım Yayıncılık.
- Güngör, E. (1986). *Kültür Değişmesi ve Milliyetçilik*. İstanbul:Ötüken Yayınları.
- Güngör, H.(2010). Şamanizm, *TDV İslam Ansiklopedisi*. 38, 325-328.
- Güvenç, B. (1991). *İnsan ve Kültür*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Güzel, A.(2014). *Dinî Tasavvufî Türk Edebiyatı El Kitabı*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Hablemitoğlu,Ş. Hablemitoğlu. (1998). *Şefika Gaspıralı Rusya’da Türk Kadın Hareketi (1893-1920)*. Ankara: Ajans Türk Matbaacılık.
- Halfa. (1961). *Ozbek Tilining Harazm Şeveleri Lugatı*. Toşkent.
- Halfa. (t.y.) *Ozbekiston Milliy Ansiklopediyasi*. Toşkent: Davlat İlmiy Naşriyati.
- Halfa. (t.y.) *Ozbek Tilining İzahli Lugati*. Toşkent.
- Halife, (2011). *Türkçe Sözlük*. Ankara: TDK Yayınları.
- Harazm Halk Qoşıkları*: Toşkent.
- Hasanov, N. (2022). *Bir Rus Oryantalistin Gözünden Hive Hanlığı Muhammed Rahim Han Dönemi*. İstanbul: Kitapevi.
- Haussig, H. W. (2001). *İpek Yolu ve Orta Asya Kültür Tarihi*. (Çev. Karayerli,M.). İstanbul: Ötüken.
- Haviland. W. A. (2008). *Kültürel Antropoloji*. İstanbul: Kaknüs Yayınları.
- Hayit, B. (2000). *Eski Sovyetler Birliği’ndeki Türklüğün ve İslâmın Bazı Meseleleri*. İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı.
- Hayit, B.(1975). *Türkistan Rusya ve Çin Arasında*. İstanbul: Otağ Yayınları.
- Hekimoğlu Akyazar, A. (2015). *Eski İran’da Zerdüştlük ve Kutsal Ateş*. İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları.

- Helms, S.W., Yagodin, V.N., Betts, A.V.G., Khozhaniyazov, G., & Kidd, F. (2002) The Karakalpak-Australian Excavations in Ancient Chorasnia: the Northern Frontier of the 'Civilised' Ancient World, *ANES*, 39, 3-44.
- Hemadâni, Reşîdü'd-din Fazlullah. (2022). *Câmi'ü't- Tevârih'te Harezmi Sultanları*. (Çev. Mazlumi, F.). İstanbul: Selenge Yayınları.
- Henning W. B. (1951). *Zoroaster, Politician or Witch- Doctor?* London.
- Herodots. (1973) *Herodot Tarihi*. (Çev. Ökmen, M) İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Hoch- Smith, & J. ve Spring, A. (1978). Introduction. İçinde, J. Hoch-Smith, & A. Spring (Ed) *Women in Ritual and Symbolic Roles*. (ss.1-23).US:Springer.
- Honko, L (1979). Theories Concerning the Ritual Process. İçinde. L. Honko(Ed). *Science of Religion: Studies in Methodology*. (ss.369-390).Hague: Mouton Publisher.
- İbn Battuta (2004). *İbn Battuta Seyahatnamesi I*. (Çev. Aykut, A.S.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- İbn Fadlan (t.y.). *İbn Fadlan Seyahatnamesi* (Çev. Şeşen,R.). İstanbul: Yeditepe Yayınevi.
- İnan, A. (1986). *Tarihte ve Bugün Şamanizm Materyaller ve Araştırmalar*. Ankara: TTK Basımevi.
- İnayet, A. (2013). Uygur "Yar-Yar" ve "Ölen" Koşukları Üzerine. *Uluslararası Uygur Araştırmaları Dergisi*. 2, 25-35.
- İtina, M. A. (1981). Xorezmskaya Ekspetsiya Osnovnie Itogi Perspektivi Issledovaniy. *Kultura i Iskusstvo Drevnego Xorezma*. Moskova.
- İvanov, P.P.(2020). *Orta Asya Üzerine Denemeler. 16. Yüzyıldan 19. Yüzyıl Ortasına*. (Çev. Ünal, S.). İstanbul: Selenge Yayınları.
- İz, M. (1969). *Tasavvuf*. İstanbul: Rahle Yayınları.
- Jaarsma , S.R. (1993) Women's Roles In Ritual, *Canberra Anthropology*, 16(1), 15-35
- Jabbarov, İ. (1999). Büyük Harazmşahlar Davlati. *Kadimiy Tarihi Saifalari*. Toşkent: Şark Naşriyat.
- Jalolov T. (1970). *Özbek Soiralari-1*. -Toşkent.
- Jimmunskiy V.M.,& Zarifov H.T. (1947). *Uzbekskiy Narodny Geroicheskiy Epos*. - Moskova: GIHL.

- Jirmunskiy V.(1962). *Narodnyy Geroicheskiy Epos*.Leningrad:Gosudarstvennoye İzdatelstvo Hudajestvennoy Literaturı.
- Johannes, P. C.(2022). *Tatarlar Olarak Andığımız Moğalların Tarihi. Bir Papalık Elçisinin Moğolistan Seyahati ve Gözlemleri 1245 – 1247*. (Çev. Özcan,A.T.). İstanbul: Özcan.
- Jumaniyozov O. (2002). Halpa. *Ilm Sarchashmalari*, 4, 71-72.
- Kabilsingh, C. (1998). *Women in Buddism (Questions and Answers)*. Bangkok:
- Kadyrov, M.,& Ö. Zuurdinov. (2019). Sovyet Birliğinin Din Siyaseti ve İslam (Orta Asya Örneğinde). *Oş Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlmi Dergisi*, 27,63-69.
- Kafalı, M.(1993). Cuci Han, *TDV İslam Ansiklopedisi*.8,78-79.
- Kafesoğlu, İ.(1980). *Eski Türk Dini*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları
- Kafesoğlu, İ.(1984). *Harezmşahlar Devleti Tarihi*. Ankara: TTK Yayınları.
- Kafesoğlu, İ. (1987). *Türk Bozkır Kültürü*. Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü.
- Kafesoğlu, İ. (1997). *Türk Milli Kültürü*. İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Kafesoğlu, İ.(1999). *Türk İslam Sentezi*. İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Kamalov, İ. (2009). *Altın Orda ve Rusya (Rusya Üzerindeki Türk-Tatar Etkisi)*. İstanbul:Ötüken Yayınları.
- Kamp, M. (2006). *The New Woman in Uzbekistan*. London: University of Washington Press.
- Kamp, M. (2016). The Soviet Legacy and Women's Rights in Central Asia. *Current History*, 115(783), 270–276.
- Kandiyoti, D. (2009). Islam, Modernity and the Politics of Gender. İçinde, *Islam and Modernity Key Issues and Debates*.Masud M.Salvatore& M. Bruinssen (Ed) (ss.91-124).Edinburg University Press.
- Kandiyoti, D,& N. Azimova. (2004). The Communal and the Sacred: Women's Worlds of Ritual in Uzbekistan. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*. 10(2), 327–349.
- Kara, D. S. (2013). Religious Traditions Among The Kazakhs and The Kırgız, Shamanism and İslam Sufism. İçinde. T. Zarccone,A. Hobart (Ed.) *Healing Rituals and Spirits in the Muslim World içinde* (ss. 47-57) New York: I.B.Tauris & Co Ltd.

- Kara, M.(t.y.). *Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Kara. F. (2021). *Rusya'nın Orta Asya'ya (Türkistan) Yönelik Politikalarının Dönemlere Göre Değişimi*. Elazığ: İKSAD.
- Karakulak, M. (2020). *Türkistan'da Efendiler ve Köleler*. İstanbul: Seledi Yayınları.
- Karanjia, E.R. P.(2005)*Teach Yourself Avesta Language*. Erişim Tarihi: (08.03.2022)<https://www.heritageinstitute.com/zoroastrianism/pdf/avestanKaranjia.pdf>
- Karataş, A. (2013). *Kıssas-ı Enbiyâ Peygamberler Kıssaları (İnceleme- Tenkitli Metin-Tıpkıbasım)*. Hindi Mahmud. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı.
- Karataş, G. (2004). *Tarikatlara Yönelmenin Sosyo - Kültürel ve Psikolojik Nedenleri*. Yüksek Lisans Tezi. İstanbul: Marmara Üniversitesi SBE.
- Karimova, K. M. (2020). The Ceremonies Held With The Particapation Of Women And The Institute of Otinoyis (Women Teachers Who Run A School In Their Home) (In the example of Ferghana valley). *International Scientific Journal*. 81, 341-349.
- Kashikar. C. G.(1979). The Idea of Ultimate Reaility and Meaning According to the Kalpa Sutras. *Ultimate Reality and Meaning*. 2(3), 172-187.
- Katsyuba,D.V.(2008). *Teleüt Şamanizmi. Türk Dünyasında Din ve Gelenek Üzerine Şamanizm, Burhanizm ve Yesevilik*. (Der. Akgün,E.). İstanbul: Doğu Kütüphanesi.
- Kaya, D. (1999). *Anonim Halk Şiiri*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Kaya, Erdem, B. (2011). Ataerki ve Anaerki Toplumun Tarihsel Savaşımının “ Avatar” Filmi Bağlamında İncelenenmesi. *Ar-El Üniversitesi İletişim Çalışmaları Dergisi*, 1(1), 99-120.
- Kehl-Bodrogi,K.(2008).*Religion Is Not So Strong Here*. Berlin: LIT Verlag
- Keskin , A. (2017). Türk Dünyası Folklorunda Ortak Bir Ritüel Türü: Alkışlar.IV. *Uluslararası Türk Dünyası Araştırmaları Sempozyumu*, 29-36.
- Keskin, A. (2020). *Türk Kültüründe Alkışlar (Dualar, İyi Dilekler) ve Kargışlar (Beddualar/ Kötü Dilekler)*. Ankara: AKM Başkanlığı.

- Khalid, A. (2004). Islam in Contemporary Central Asia. İçinde. R. M. Feener (Ed.), *Islam in World Cultures: Comparative Perspectives*. (ss.133-160). Santa Barbara: ABC-CLIO.
- Khalid, A. (2007). *Islam After Cominism*. California: University of California Press.
- Khazanov, A. M.(2015). *Göç ve Dış Dünya*. (Çev.Suveren, Ö.). İstanbul: Doğu Kütüphanesi.
- Khodjaniyazov.E.S.(2021).Evaluation of Tourism Transport System of Khorezm Region, *Ekonomika i Predirni matel'stvo*, 384-387.
- Kırbaçoğlu, F. (2000). *Köroğlu Destanı'nın Özbek Varyantı Üzerine Bir Araştırma-Köroğlu'nun Doğuşu, Yunus Peri, Hasanhan, Miskal Peri, Avazhan, Göroğlu'nun Ölümü (İnceleme- Metinler)*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Atatürk Üniversitesi, Erzurum.
- Kıyarak, A. (2011). Eski Türk Kültüründe Taş-kaya Kültünün Elazığ'daki Yansımaları, *Toplum Bilimleri Dergisi*, 5(10), 129-144.
- Kızıltunç, R. (2012). Halfelik ve Harezmi Halfeleri. *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitü Dergisi*, 47, 197-210.
- Kızıltunç, R. (2012). Harezmi Halfeleri ve Hanım Suvçi. 3. *Uluslararası Türk Şölen*. Erzurum.
- Kızıltunç, R. (2012). Türkistan'da Halfelik Geleneği ve Acize Anabibi Atacanova. *I. Uluslararası Aşık Sümmani ve Aşıklık Geleneği Sempozyumu*, Erzurum.
- Kiliçev T. (1998). *Harazm Halk Teatri*. Toşkent:Adabiyot va San'at,
- Kiliçev, T.(1985). *Harazmda Nikoh Toyi Qoshiglari va Halfalar İjodi, Ozbek Tili ve Adebıyati* 6,41-46.
- Kitapçı, Z. (2005). *Azerbaycan- Harezmi ve Türk Oğuz Boyları Arasında İslâmiyet*. Konya: Yedi Kubbe Yayınları.
- Kleinmichel, S. (2000). *Halpa in Choresm (Harazm) und Atin Ayi Ferghanatal 1-2*. Berlin: Das Arab.
- Kobzeva, O. P. (2019). Jenskıe Bojestva na Velikom Şelkovom Putı, *İstoriçeskiy Kurer*, 3(5), 1-12.

- Kobzeva, O.P. (2015). Vozrojdienie İslamskih Tsennostey i Prepodavanie Osnov İslamskiy kulturii v Uzbekistane v XXI Veke, *İslamskie Obrazovanie v Rossii i Za Rubejom*, 11(3), 199-208.
- Korlaelçi, M.(1993). Din-Kültür İlişkisi. *Felsefe Dünyası*, 8, 35-47.
- Kottak, C. P. (2002). *Antropoloji -İnsan Çeşitliliğine Bir Bakış-*. Ankara: Ütopya Yayınevi.
- Köktürk. M. (2017). *Eleştirel Yazılar III-Toplum ve Kültür*. İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Köprülü, M.F.(1999). *Edebiyat Araştırmaları*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi
- Köprülü, M.F. (2004). *Edebiyat Araştırmaları-1*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Köprülü, M.F.(2004). İslâm Sûfi Tarikatlerine Türk-Moğol Şamanlığının Tesiri. *Marife*,4,267-275.
- Köprülü, M. F.(2013). *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Köprülüzade, M. F. (1929). *Influence du Chamanisme Turco-Mongol sur les Ordres Mystiques Musulmans*. İstanbul:Imp. Zellirch Freres.
- Köprülüzade, M. F. (1996). Türk-Moğol Şamanizminin Tasavvufi Tarikatları Üzerindeki Tesiri, *Bilig*, (Çev. Tamir,F.)1, 1-8.
- Köse, S. (2021). Ritüel Bellek. *Motif Akademi Halkbilimi Dergisi*, 14,(13), 57-70.
- Krader, L. (1963). *Social Organization of the Mongol-Turkic Pastoral Nomads*. The Hague: Mouton
- Krämer, A. (2002). *Geistliche Autorität und Islamische Gesellschaftim Wandel: Studien Über Frauenlteste (atin und halfa) im Unabhangigen Usbekistan*. Berlin: K. Schwarz.
- Krämer, A.(2006). Atin. *Islam Na Territorii Byvshei Rossiiskoi Imperii (Ensiklopedicheskii SlovarI)*. Moskva: Vostachnaia Literatura.
- Kumartaşoğlu. S.(2016). *Türk Kültüründe Ateş ve Ocak Kültü*. Konya: Kömen Yayınları.
- Kurat, A. N. (1948). Kuteybe Bin Müslim'in Hârezm ve Semerkand'ı Zaptı. *Ankara Üniversitesi, DTSCFD*, VI (5), Ankara.
- Kurbanova. N. R.(1998). *Xorazm Toy Koşıkları*. Toşkent: Fan
- Kurbanova, U. (2018). *Folklor Qoshiq Ijrochiligi*. Toşkent.
- Lawrence, K. (1963). *Peoples of Central Asia. Uralic and Altaic Series 26*. Bloomington: Indiana University Leningrad.

- Lipovsky, I.P. (1996). Central Asia: In Search of New Political Identity, *The Middle East Journal*, 50,(2), 211-223.
- Lunin, B. V. (1979). *Srednyaya Aziya v Nauchnom Nasledii Otechestvennogo Vostokovedeniya: Istoriograficheskii Ocherk*. Toşkent: Fan.
- Lvova-Sagalayev, İ.V vd. (2013). *Güney Sibirya Türklerinin Geleneksel Dünya Görüşleri: Kainat ve Zaman. Nesneler Dünyası*. (Çev. Ergun,M.). Konya: Kömen Yayınları.
- M. Matniyazov, M. (1996). *Harezmi Tarihi, Cilt I*, Urganç: Harezmi Tahrirat Naşır Bolımı,
- Madeyeva, Ş. (2012). Özbekistan’da Cinsiyet İlişkilerinin Gelişiminde İslâm’ın Rolü: Tarihten Günümüze Kadar, İçinde. M. Ş. Kafkasyalı (Ed). *Orta Asya’da İslâm -Temsilden Fobiye-cilt: II*, (ss. 1161-1163). Ankara: Ahmet Yesevi Üniversitesi.
- Madrimov, B. H.(2018). *Ozbek Musiqi Tarihi*. Toşkent: Barkamol Fayz Media.
- Mahammetov, M. &Atamuradova S.H. (2017). *Televidiniye va Radio Rejissurasi*. Taskent: Niso Poligraf.
- Malandra, W. (2012). Karapan. (<https://iranicaonline.org/articles/karapan>).
- Malinowski, B. (1954). Magic, Science and Religion. And Other Essays. Dobleday Anchor.
- Manscahadi, A.M., Oberkircher, L, Tischbein, B., Conrad, C., Hornidge A.K, Bhaduri A., Schorcht, G., Lamers J.P.L & Vlek, P.L.G. (2010). “White Gold” and Aral Sea disaster -Towards more efficient use of water resources in the Khorezm region, Uzbekistan. *Lohman Information*. 45(1), 34-47.
- Mardin, Ş. (2001). *Din ve İdeoloji*. İstanbul: İletişim Yayınları
- Mardin, Ş. (2006). *Türkiye’de Din ve Siyaset*. (Der.Tüköne, M & Önder,T.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Massell, G. J. (1974).*The Surrogate Proletariat Moslem Women and Revolutionary Strategies in Soviet Central Asia, 1919-1929*. New Jersey: Princeton University Press.
- Matniyazov, M.& A. Sotlikov. (1999). *Jahon Tarihi va Madaniyatida Harazm*. Harazm Naşriyat.

- Matniyazov, O. (2016). Halfa Noming Etimologiyası Hususida Harazm, *Ma'mun Akademiyası Ahborotmasi*, 43-46.
- Mauss, M. (2005). *Sosyoloji ve Antropoloji*. (Çev. Doğan, Ö.). İstanbul: Doğu Yayınları.
- McGlinchey, E. (2007). Divided Faith: Trapped Between State and Islam in Uzbekistan. İçinde. R. Zanca, J. Sahadeo (Ed.), *In Everyday Lives in Central Asia: Past and Present*, (ss. 305-318), Bloomington: Indiana University Press.
- Merçil, E.(1989). *Gazneliler Devlet Tarihi*. Ankara: TTK Basımevi.
- Meslin, M (2001). *Din Fenomenolojisi ve Dini Fenomenlerin Morfolojisi*. (Çev. Özcan, Z.), Bursa: Din Bilim Yazıları.
- Mevdûdî, S.E.A. (1971). *Selçuklular Tarihi*, (Çev. Genceli,A.). Ankara: Hilal Yayınları.
- Mingana, A. (1925). *The Early Spread of Christianity in Central Asia and the Far East: A New Document*. California: University Press.
- Mirzayev, T. (1990). *Özbek Halk Agzaki Poetik İjadi*. Toşkent: Okıtuvçı.
- Mirzayev, T. (2013). *Hodi Zarif Sohbatlari*, Toşkent.
- Mirzayev, T. vd.(1990). *Oz'bek Halq Og'zaki Poetik İjodi*. Toşkent: Okıtıvçı N.
- Monier-Williams, M. (1899). *A Sanscrit and English Dictionary*. Oxford: Clarendon Press.
- Muhammed, Ş.A. (2015). İslam, Hristiyanlık ve Yahudilik'te Kadın. *MİSBAH*, 4,10, 196- 228.
- Muhammedcanov, A. (1997). Özbekistan Tarihi, *TDV İslam Ansiklopedisi*. 34, 111-113.
- Muminova, I.M. (1976). *Istoriya Horezma*. Taşkent:Uzbekskoy SSR.
- Müller, M. A. (1860). *A History of Anticient Sanskrit Literature So Far as It Illustrates the Primitive Religion of the Brahmans*. London.
- Nazım , Muhammed, (1931). *The Life and Times of Sultan Mahmûd of Ghazna*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Neumaier, Eva K.,(2004). Women in the Buddhist Traditions İçinde. L. M. Anderson and P.D.Young (Ed). *Women and Religious Traditions*. (ss. 75-106) Ontorio: Oxford University Press.
- Neuman, W.L.(2017). *Toplumsal Araştırma Yöntemleri Nitel ve Nicel Yaklaşımlar I* (Çev. Sedef Özge). Ankara: Yayın Odası.

- Nigoasian, S. A. (1993). *The Zoroastrian Faith: Tradition and Modern Research*. Kanada: McGill-Queen University Press.
- Nisbet, R. (2006). Tradition and Traditionalism. İçinde. E. Outhwaite (Ed). *The Blackwell Dictionary of Twentieth- Century Social Thought*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Nizamaülmülk (2009). *Siyasetaneme*. (Çev. Ayar, M.T.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür.
- Nizamüddin Ş. (1987). *Zafername*. (Çev. Lugal, N). Ankara: TTK.
- Oakley, A. (1972). *Sex, Gender and Society*. San Francisco: Harper and Row.
- Ocak, A. Y. (1996). *Türk Sufiliğine Bakışlar*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Ohuncan Sabirov (1971). *Ozbek Sovet Folklori Oçerki (1941-1945)*, Toşkent: FAN.
- Olcott, M. B. (2007). *Sufism in Cental Asia A Force for Moderation Or a Cause of Politicization? Carnegie Papers*. Washington: Carnegie Endowment.
- Ong, W. (2013). *Sözlü ve Yazılı Kültür- Sözüün Teknolojileşmesi*. (Çev. Postacıoğlu, S.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Otahujaev, A, M. (2013). *Arabskoe Zavoevanie Horezma i Utrata Gosudarstvennoy Nezavisimosti*. İçinde E.V. Rtveladze, D.A. Alimova (Ed). *Horezm v İstorii Gosudarstvennosti*. Toşkent: Özbekistan F. M. J.
- Ögel, B. (2014). *Türk Mitolojisi I*. Ankara: TTK Yayınları.
- Öğüt Eker, G. (1998). Türk Kültürü İçinde Geleneksel Bolu Evlenme Âdetlerinin Yeri. *Millî Folklor*, 40, 15-30.
- Öğüt Eker, G. (2000). Türk Düğün Geleneği İçinde Karakeçeli Türk Düğünün Ritüel Açısından Değerlendirilmesi. *Millî Folklor*, 46, 92-100.
- Öngören, R. (2004). Mevlânâ Celâddîn Rûmî. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 29, 441-447.
- Örnek, S.V. (2014). *100 Soruda İlkellerde Din, Büyü, Sanat, Efsane*. İstanbul: BilgeSu.
- Özdamar, F. (2014). *Tebriz Âşıklık Geleneği ve Tebrizli Âşık Ali Ali Feyzullahî Vahid*. Ankara: Berikan Elektronik Basım Yayın.
- Öz Döm, Ö. (2018). Muslim Women in Soviet Central Asia. *Tarih İncelemeleri Dergisi*, 33, (1), 91-116.
- Özataş, A. (1996). Yeni Özbek Kimliğinin Oluşumunda Kadınların Rolü. *Avrasya Etüdleri*. 3, 102-109.
- Özaydın, A. (1989). Altuntaş el- Hâcib. *TDV İslam Ansiklopedisi*, 2, 547-548.

- Özaydın, A. (1997). Harezim. *TDV İslam Ansiklopedisi*, 16,217-220.
- Özdemir, N. (2011). Medya ve Âşıklık Geleneği. *Yaşayan Âşık Sanatı Sempozyumu Bildirileri*. Ankara: Grafiker.33-52.
- Özdemir, U. (2016). *Kimlik Ritüel Müzik İcrası*. İstanbul: Kollektif Yayınları.
- Özdiñ, A.& H. Ertin. (2021) Sünnetin Kısa Tarihi ve Kültürümüzde Sünnet. İçinde. M.F.Şimşekoğlu, B. Özeltay (Ed).*Tıbbi ve Sosyal Yönleriyle Sünnet Cerrahisi*. İstanbul: Betim Kitaplığı.
- Özel, A.(2004). Mevlid. *TDV İslam Anskilopedisi*, 29, 475-479.
- Özgün, E. Ş. (2017). Tanrıçaların Mirası: Tefçi Kadınlar. İçinde Ş.Ş.Beşiroğlu& Ş.Ersoy Çak (Ed). *Kadın ve Müzik* (ss. 119-137). İstanbul: Milenyum Yayınları.
- Özkan, İ. (1995 Temmuz). Türkmenistan'daki Adak Yerleri ve Bu Yerlerle İlgili İnanmalar. *İpek Yolu Uluslararası Halk Edebiyatı Sempozyumu Bildirileri* Ankara.
- Özkan, İ.H. (2021). *Türk Mûsikîsi Nazariyatı ve Usûlleri*. İstanbul: Ötüken.
- Özkan, M.(2021). *Buhara Hanlığı*. İstanbul: Selenge Yayınları.
- Özkan, M.(2022). *Hive Hanlığı (1511-1920)*. İstanbul:Selenge.
- Özmenteş, G.(2022). Indie Müzikte Kadın Müzisyenliğinin Yükselişi ve Değişen Kadın İmgesi. İçinde Ö. Doğuş Varlı (Ed). *Kadınlar Dünyayı Çalıyor/Söylüyor. Kurumsal Yaklaşımlar ve Deneyimler Üzerine-1*, (ss.127-148). İstanbul: Doğu Kitabevi.
- Pakalin, M. Z. (1971). *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Parıltı, C.(1999) Maslow'un İhtiyaçlar Hiyerarjisi Kuramında Kendini Gerçekleştirme İhtiyacı, *Kamu-İş İş hukuku ve İktisad Dergisi*, 4(4),267-277.
- Perrin, M.(2003). *Şamanizm*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Perrot. M. (2014). Dik Kafalı ve Uçarı. İçinde N. Bacharan, S. Agacinski, M. Perrot & F. Heritier (Ed.) *Kadınların En Güzel Tarihi*. İstanbul: İşbankası
- Peshkova, S. (2009). Muslim Women Leaders in the Ferghana Valley: Whose Leadership. Whose leadership is it anyway?, *Journal of International Women's Studies*, 11(1/2),5-24.

- Peshkova, S. (2017). Public Life in Private Spaces in Uzbekistan: Women, Religion, and Politics, İçinde, M. Larulle (Ed). *Constructing the Uzbek State Narratives of Post-Soviyet Years* (ss.283-303). Lanham: Leington Books.
- Peshkova, S. A. (2015). Leading against Odds: Muslim Women Leaders and Teachers in Uzbekistan. *Journal of Feminist Studies in Religion*, 31(1), 23–44.
- Platon (2017). *Phaidros*. (ev. Akderin, F.). İstanbul: Say.
- Platvoet, Jan G. (2006). Ritual: Religious and Secular, İçinde. J.Kreinath, J. Snoek, M. Stausberg (Ed). *In Theorizing Rituals, Issues, Topics, Approaches, Concepts*. Brill: Leiden.
- Polat, M.S. (2004). *Selçuklu Gerlerin Dünyası Karacuk'tan Aziz George Koluna*. İstanbul: Kitabevi.
- Raday, R. (2003). Culture, Religion, and Gender. *International Journal of Constitutional Law*, 1(4), 663–715.
- Radloff, W. (2008). *Türklük ve amanlık*. İstanbul: rgn Yayınevi.
- Rapoport, Y. A. (1996). Chorasnia Archeology and Pre-Islamic History. *Encyclopædia Iranica*, 5, 511-516.
- Raıd, A. (1996). *Orta Asya'nın Dirilii İslam mı Milliyetilik mi?*, (ev. Deniztekin, O). İstanbul: Cep Kitapları.
- Reichl, K. (2014). *Türk Boylarının Destanları*. (ev. Ekici, M.). Ankara: TDK Yayınları.
- Reynolds, F.E., & Hallisey, C. (2005). *Buddhism: An Overview*. *Encyclopedia of Religion*.
- Rizvanova, Milyausha (2012). *Sovyet Sonrası Orta Asya'da Kadın: İmaj ve Gerçeklik*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul Üniversitesi, İstanbul.
- Roux, J.P. (1999). *Altay Türklerinde lm*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Roux, J.P. (2002). *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Roy, O. (2018). *Yeni Orta Asya Ya Da Ulusların İmal Edilii*. İstanbul: Metis.
- Rozimbayev, S. (1977). Acizanin Hayati va İcadi Repertuarı. *Filolojik Tadkikotlar*, 48-50.
- Rozimbayev, S. (1984). *Halq Dastanları va Halfalar İcadi*, Adabiyy Meros.
- Rozimbayev, S. (1988). *Acizanin Yangi Tapilgan e'rlari*. Urganç: Harazm Hakikati
- Rozimbayev, S. (1996). *Hanim Halfa İcadi*. Tokent: Pedogagika Antogiyasi.

- Rozimbayev, S.(2013). Halfacılık Ananalarining Kadimiy Ildizlari, Harazm Ma'mun Akadamiyasi Ahbarahatnamasi, 2(27), 30-32.
- Rozimbayev, S. (2017). Hanım Halfa Hayatining Yangi Sahifalari. *Ozbek Tili va Adabiyati*, 84-87.
- Rozimbayev, S.(2017). Harazm Halfaciligining Tarihiy Ildizlari. *Ozbek Folklorşinansligi Masalalari* VI.66-71.
- Rozimbayev, S. & Sabirova, N. (2020). *Harazm Halfacılık Ananalari* . Urganç: UrDu Naşriyati.
- Rozimbayev, S.& Sabirova, N. (2021).*Harazm Bahsı va Halfacılık An'analari*. Toşkent: Fan.
- Rozimbayev, S.(2021). Halfa va Halfacılık Hakkıda. *Tafakkur Ziyasi*.57,3-5.
- Rtveladze, E.V. Saidova, & A.H.,Abdullayeva, (2008). Avesta-Zakon Protiv Devov (Vdevdat). St. Petersburg: İzdatelstvo Politehniçeskogo Universiteta.
- Sabirov, N.(1970). Halfalar Repertuvaridagi Yangi Qosiklar, *Ozbek Sovet Folklori Masalalari*, 70-77.
- Sabirova, N. (2020). Harazm Halfalarining Tarihiy İldizleri. *Harazm Ma'mun Akadamiyasi Ahbarahatnamasi*, 7, 102-106.
- Sabirova, N. & Sanjana, D. B.(1906). *Zarathushtra and Zarathushtrianism in the Avesta*. Leipzing: Otto Harrosowitz.
- Sanders, B.(1999). *Öküün A'sı*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Sanjana, D. P. (1906). *Zarathushtra and Zarathushtrianism in The Avesta*. Leipzing
- Saray, M. (1998). Hive Hanlığı. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 18,167-170.
- Saroyan, M. (1997). The Islamic Celergy and Community in the Soviet Union, İçinde E. W. Walker (Ed). *Minorities, Mullahs and Modernity Reshaping Community in the Former Soviet Union* (ss 43-57). Berkeley: University of California Press.
- Sazonova, M. V. (1989). Zhenskii kostium Uzbekov Khorezma. İçinde N. P. Lobacheva, M. Sazonova, and I. V. Zakharova (Ed), *In Traditsionnaia odezhda narodov srednei Azii i Kazakhstana* (ss. 90–106). Moskva: Nauka.
- Schechner, R.(2015). *Ritüelin Geleceği Kültür ve Performans Üzerine Yazılar*. Ankara: Dost Kitabevi.
- Schimmel, A. (1999). *Dinler Tarihine Giriş*. İstanbul: Külliyyat Yayınları.

- Schuyler, E. (1877). *Turkistan I. N. Notes of a Journey in Russian Turkistan, Khokand, Bukhara, and Kuldja*. New York: Scribner, Armstrong & Co.
- Schwartz, M. (1985). *The Hymn To Haoma in Gathic Transformation: Traces of Iranian*.
- Segal, R. A. (1983). Victor Turner's Theory of Ritual. *Zygon*. 18(3).321-335.
- Shils, E. (2002). *Tradition*. Chicago: University of Chicago Press.
- Sidikov, B. (2004). Uzbek Shamanism, M. N. Walter (Ed). *Shamanism*. Santa Barbara: ABC CLIO.
- Smith, P. Riley. (2009). *Culture Theory. An Introduction*. Usa: Blackwell Publishing.
- Snesarev, G. P. (1969). *Relikti Domusulmanskih Veroniy i Obryadov u Uzbekov Horezma*. Moskova: Nauka.
- Staal, F. (1986). The Sound of Religion II, *Numen*, 33(2), 185-233.
- Stangor, C. (2009). The Study of Stereotyping, Prejudice, and Discrimination within Social Psychology: A quick History of Theory and Research. İçinde. T. D. Nelson (Ed), *Handbook of Prejudice, Stereotyping, and Discrimination* (ss. 1-22). New York, NY: Psychology Press,
- Starr, F. S. (2021). *Kayıp Aydınlanma Arap Fetihlerinden Timur'a Orta Asya'nın Altın Çağı*. (Çev. İnanc, Y.S.).
- Stone, M. (t.y.). *Tanrılar Kadinken*. İstanbul: Payel Yayınları.
- Storller, R. J. (1984). *Sex and Gender: The Development of Masculinity and Feminity*. London: Karnac Books.
- Strange, G. Le (1905). *The Lands of the Eastern Caliphate Mesopotamia, Persia, and Central Asia from the Moslem Conquest to the Time of Timur*. Cambridge: University Press.
- Sultonova, R. (2011). *From Shamanism to Sufism Women, Islam and Culture in Central Asia*. London-Newyork: I.B. Tauris.
- Swanson, G.E. (1960). *The Birth of the Gods. The Origin of Primitive Beliefs*. New York: The University Of Michigan Press.
- Şadmorov, K. B. (2020). İslam v Evolütsii Obşşestvenno-Poliţiçeskih Vzgljadov Uzbekskih Djadidov, *Ih Roli v Formirovanii İdei Natsionalnoy Nezavisimosti, Vestnik Çelyabinskogo Gosudarstvennogo Universiteta*, 9 (443), 46-50.
- Şahib. İ. (2008). Dinî Hayatın Ritmi: Ritüel ve Müzik. *Millî Folklor*, 49, 269-285.

- Şahin. H. İ. (2011). *Türk Destanları ve Destancılık Geleneği*. Konya: Kömen Yayınları.
- Şhamsutdinov, R.(2011). *Vatan Tarihi II*. Toşkent:Şark Naşhriyot.
- Şimşek, E. (2011). Âşıklık Geleneğinde Kadın Âşıkların Yeri ve Ayşe Çağlayan Örneği. *Yaşayan Âşık Sanatı Sempozyumu*.
- Şisman, B(2015). Günümüz Âşıklarında “Rüya ve Bade Motifi”. *Uluslararası Sosyal Araştırmaları Dergisi*,8(41),316-323.
- Tambiah, S.J. (2002). *Büyük, Bilim, Din ve Akılcılığı Kapsamı*. (Çev. Akın, U.C.). Ankara: Dost Kitapevi Yayınları.
- Taneri, A. (1993). Cellaeddin Harizmşah. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 7, 248-250.
- Taneri, A.(1996b). Gürgeç. *TDV İslam Ansiklopedisi*, 14, 321-322.
- Taneri, A.(1997). Harizmşahlar. *TDV İslam Ansiklopedisi*, 16, 228-231.
- Taraporewala, Irach. J. S.(1951). *The Divine Songs of Zarathustra*. Bombay: D. B.
- Tasar, E.(2017). *Soviet and Muslim*. New York: OXFORD University Press
- Temir. A. (1986). *Moğolların Gizli Tarihi*. Ankara: TTK Yayınları.
- Tett, Gillian (1995). Guardians of the Faith Gender and Religion in an (eh) Soviet Tajik Village, Camilla Fawzi El-Solh/ Judy, Mabro (ed).içinde *Muslim Women's Choices* (ss.128 – 149). Oxford: Berg.
- Togan, Z. V. (1951). *Horezm Kültürü Vesikaları Horezmce Tercümeli Muqaddimat Al-Adab*. Sucuoğlu Matbaası: İstanbul.
- Tokarev, S.A. (1990). *Ranniye Formı Religii*. Moskova: İzdatelstvo Politiceskoy Literaturı
- Tolstov, S.P. (1948a). *Po Sledam Drevnehorezmiskoy Tsilizatsii*. Moskova-Leningrad: Nauk SSSR.
- Tolstov, S.P.(1948b). *Drevniy Horezm*. Moskova: MGU .
- Tosun, N.(2012). Orta Asya'da Tasavvuf. İçinde, M.Ş. Kafkasyalı (Ed). *Orta Asya'da İslam Temsilden Fobiye Tanımadan Tanımlamaya I*. Ankara-Türkistan: SFN.
- Tosun, N.(2013) Yeseviyye. *TDV İslam Ansiklopedisi*.43, 487-490.
- Turan,O.(2014). *Türk Cihan Hakimiyeti Mefkuresi Tarihi Türk Dünya Nizamının Milli, İslimi ve İnsani Esasları*. İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Turhan, M.(1969). *Kültür Değişmeleri*. İstanbul: Devlet Kitapları.

- Turner, V. (1973). Symbols in African Ritual, *Science, New Series*, 179(4078),1100-1105.
- Turner, V. (1986). Dewey, Dilthey, and Drama: An Essay in the Anthropology of Experience, İçinde V. Turner & E.W. Bruner (Ed) *In The Anthropology of Experience*. University of Illinois Press, Urbana and Chicago.
- Turner, V.(2018). *Ritüeller Yapı ve Anti-Yapı*. İstanbul:İthaki.
- Tursunov,J.& I. Hurullah. (2021). *Mavlid Kitobi*. Toşkent: Book Media Nashr.
- Türköne, M.(1995). *Eski Türk Toplumunun Cinsiyet Kültürü*. Ankara: ARK.
- Uçan, A. (1994). *İnsan ve Müzik, İnsan ve Sanat Eğitimi*. Ankara: Müzik Ansiklopedisi Yayınları
- Uğurlu, S. (2017). *Gelenek ve Kimlik İlişkisi*. İstanbul: Kriter.
- Uğurlu. N. (2008). Türklerin İslâmiyete Girişi, İçinde Ö. A. Uğurlu (Ed), *İlk Müslüman Türkler*. İstanbul: Örgün Yayınları.
- Uhling, H. (2000). *İpek Yolu Çin ve Roma Arasında Eski Dünya Kültürü*. (Çev. Alev Kırım). İstanbul: Okyanus.
- Uludağ, İ. & S. Mehmedov. (1992). Sovyetler Birliği Sonrası Bağımsız Türk Cumhuriyetleri ve Türk Gruplarının Sosyo-Ekonomik Analizi Türkiye İle İlişkileri, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*,7(34), 99-112.
- Uludağ, S. (1995). *Sûfî Gözüyle Kadın*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Uludağ, S.(1997). Halife. *TDV İslam Ansiklopedisi*,15, 229-300.
- Uydu, Yücel, M. (2018). *Bozkırın Asenaları*. İstanbul: Çoban Yayınları.
- Uzun, M. (2000). Türk Hitabet Tarihine Genel Bir Bakış. *M.Ü İlahiyyat Fakültesi*, 19, 145-169.
- Vaziri, M. (1993). *Iran as Imagined Nation The Construction of National Identity*. New York- Paragon Houseç
- Verbitsky, V. İ. (1893). *Altayskie Inorodtsı*. Moskova.
- Vernadsky, G.(2007). *Moğallar ve Ruslar*. İstanbul: Selenge Yayınları.
- Eshchanov, R.(2012). Cotton, Water, Salts and Soums – Research and Capacity Building for Decision-Making in Khorezm, Uzbekistan. *Cotton, Water, Salts and Soum*. Heidelberg London New York: Springer.
- Yagodin, V. N. & A. V. g. Betts (2004). *Ancient Khorezm*. UNESCO.

- Yakıcı, A. (1992). Anadolu Dügün Geleneğinin Sosyal Hayata, Sanata ve Edebiyata Etkisine Dair, *Millî Folklor*, 13, s. 28- 31
- Yakubovskiy, A.Y. (1930). *Razvalını Urgança*, Akademii İstorii Materialnoy Kulturi.
- Yaman, A. (2012). *Türk Dünyasında İslam Sovyet Ateizmi ve Kültürel Süreklilik*. Ankara: Elips.
- Yapıcı, A. (2016). Toplumsal Cinsiyet Din ve Kadın. İstanbul: Çamlıca Yayınları.
- Yıldırım, D. (1998). *Türk Bitiği*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Yıldırım, K. (2013). *Çin Kaynaklarında Türkistan Şehirleri*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Yılmaz, H. K.(2004). Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar. İstanbul: Ensar Neşriyat.
- Yılmaz. S. S. (2019). *Performans Teori Açısından Türkiye’de Dinî Hitabet Sanatı*. (Yayınlanmamış Doktora Tezi). Cumhuriyet Üniversitesi, Sivas.
- Yoğurtçu, G. &Y. E. Gürbüz. (2020). Kırgız Halkının Gözünden Gorbacov: Bir Sözlü Tarih Çalışması. *History Studies*. 12(3), 961-979.
- Yoska,E (2019).Emir Timur’un Harezmi Seferleri. *Cappadocia Journal of History and Social Sciences*, 13(13), 98-109.
- Yunusov, R. (2020). *Hiva Halfaları*. Urgench: Harazm Naşr Matbaa.
- Yusupov, H. (2010). *Horezm ve Gürgenç: Taze Açışlar*. Ilım: Aşkabat.
- Yusupov, Y. (1988). Harazm Şoirleri, *Adabiyat va Sanat*.
- Yuval-Darvis, N. (2014). *Cinsiyet ve Milliyet*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Zaehner, R.C. (1961). *The Dawn and Twillight of Zoroastrianism*. New York: Putnam.
- Zeki, İ. (2019). Gazneli Devleti’nde Sultan Mahmud Sonrası Taht Mücadeleleri (1030-1040). *Selçuklu Medeniyet Araştırmaları Dergisi (SEMA)*.4,4,7-25.
- Ziyayi, Azizi. N. (2009). *Zerdüştlüğün Kutsal Kitabı (Avesta) Üzerine Bir Araştırma*, (Yayınlanmamış doktora tezi) Ankara Üniversitesi, Ankara.

İnternet kaynakları:

URL 1Halife (<https://www.etimojiturkce.com/arama/halife>).

URL 2 Harezmi nüfusu <https://leh.uz/uz/docs/-5175758>

URL 3 <https://www.millisaraylar.gov.tr/blog/haremin-hizmet-sinifi-olarak-cariyeler>

URL 5 Dilşad-Anbar Atin <https://www.booksite.ru/fullteht/1/001/008/113/685.htm>

URL6 <https://yuz.uz/uz/news/hatin-qizlarni-qollab-quvvatlash-ularning-jamiat-hayotidagi-faol-ishtirokini-taminlash-tizimini-yanada-takomillashtirish-chora-tadbirlari-togrisida>

URL 7 <https://leh.uz/docs/-1688222>

URL 8 <https://www.booksite.ru/fullteht/1/001/008/113/685.html>

URL9. <https://www.ozodlik.org/a/28851577.html>).

URL10 <https://kun.uz/uz/news/2021/07/05/islom-sivilizatsiyasi-markazida-quroni-karimni-organish-kurslari-ochildi?q=%2Fnews%2F2021%2F07%2F05%2Fislom-sivilizatsiyasi-markazida-quroni-karimni-organish-kurslari-ochildi>

URL. 11. <https://www.britannica.com/place/Uzbekistan>

URL12. <https://www.xorazmstat.uz/uz/matbuot-markazi/qo-mita-yangiliklar/7452-viloyat-shahar-va-tumanlarining-doimiy-aholisi-soni>

URL.13. <https://lex.uz/uz/docs/-5175758>

URL.14. <https://archive.uz/davlat-dasturlari-2>

FotoğrafURL: <https://www.gzt.com/amphtml/mecra/mogollara-karsi-celleddin-harizmsah-3514125>

Fotoğraf URL 2 <https://uzbekistan.wordpress.com/2018/01/27/uzbekistan-haritasi/>

Fotoğraf URL 3 Hive Hanlıği <http://dsr.nii.ac.jp/khiva/en/02history.html>

Fotoğraf URL 4 <https://logistika.uz/atlas/details.php?area=225>

<https://kun.uz/uz/news/2021/07/05/islom-sivilizatsiyasi-markazida-quroni-karimni-organish-kurslari-ochildi?q=%2Fnews%2F2021%2F07%2F05%2Fislom-sivilizatsiyasi-markazida-quroni-karimni-organish-kurslari-ochildi>

Kaynak Kişi Listesi

- KK.1. Anacan Sabirova, 1952, Honka, üniversite,halfe
KK.2. Sanobar Kiliçeva,1970,Yangi Arık,üniversite,halfe,
KK3. Sevinç Kiliçeva, 19998, Ürgenç, üniversite,halfe
KK.4. Gülistan Karimov,1983, Yangi Arık, üniversite,halfe
KK.5. Keramet İbrahimov, 1960, Hive, Üniversite,halfe
KK.6. Nadire Bakbekova, 1976, Hive, Üniveriste, Halfe
KK.7. Berçinay, Babacanova, 1984, Yangipazar, -Halfe
KK.8. Hurşide Esnayizova,1979, Ürgenç, üniversite,halfe.
KK.9. Seyyare Kalenderova, 1969, Hive, üniversite,halfe
KK.10. Keramet Babacanova, 1969, Hive- halfe
KK.11. Firuze, Babacanova, 1983,Hive, halfe
KK.12.İntizor Hudabeganova, 1982, YangiArık, halfe
KK.13.Sadakat İbrahimova, 1979, Hazarasp, halfe
KK.14.Zulhumar Sabirova, 1963,Ürgenç üniversite,makamcı
KK.15.Gulbahar Jumanizyazova, 1959, Hazarasp, orta mektep, makamcı
KK.16.Gulhaya Kamilcanova, 2008, Ürgenç, kolej, halfe
KK.17.Mahliya Kamilcanova, 2006, Ürgenç, kolej, halfe
KK.18. Şahla Alimova, 1982, Honka, üniversite okuyor, halfe
KK.19.Roza Kurbanonova,1982, Ürgenç, üniversite , halfe
KK.20.Ayhanimcan İşcanova, 1959, Koşköprü, üniversite ,halfe
KK.22.İstergül Jumaniyazova, 1965, Şavat,üniversite, halfe
KK.23.Mansura Atacanova,1982, -Ürgenç, orta mektep, halfe
KK.24.Zümred Madrimova,1963, Hive, üniversite, halfe
KK.25.Dilorom Kurbanayezova,1966 Hive, üniversite, halfe
KK.26.Şirin Babcanova,1965, Hive, üniversite,halfe
KK27.Mihribon Atacanova, 1983, Ürgenç, üniversite, halfe
KK.28.Zulala Atabeyova,2009, Hive, üniversite, halfe adayı öğrenci
KK.29.Savara Otanizyazova,1984, Hazaraps, halfe
KK.30.Barna Halfe, 1968, Hive, üniversite,halfe.
KK.31. Zulhumar Narbeyava Kilicevna,1963, Ürgenç, üniversite, makamcı.

- KK.32.Cesurbek Achiva, 1977, Ürgenç, üniversite, akordeon
- KK.33.Bahtiyor Jumaniyazov 1964, Şavat, - qkordeon
- KK.34.Savkat Aytmotov,1962, Hive, kolej, akordeon
- KK.35.Dilşad, Atajanov,1991, Hive, üniversite, sanatçı
- KK.36.Dermoncan Eshniyazov, 1970, Bagat, üniversite, makamcı
- KK.36.Kamilcan Said Mahmutov, 1970, Bagat, üniversite, daireci
- KK.37.Dilya Jabbarova, 1972, Hiva, -daireci
- KK.38.Azad, Atacanov,1966,Hive, üniversite,akordeon
- KK.39.Seyyare Atayeva,1971, Hive, orta mektep,daire
- KK.40.Farahpaşa Rozmatov, 1952, Orta Mektep,Yangi Arık,daire
- KK.41.Hayrullah Abdullayev, 1979, Hiva, Kolej, daireci
- KK.42.Rahotay Avezova,1962, Hive, üniversite, daire
- KK.43.Azomad Atacanov, 1997, Hiva, kolej, daireci
- KK.44.Roza Sabirova, 1973, Hive, - daire
- KK.45.Muhammad Matyakubov, 1972, Bagat, daireci, Şarkıcı
- KK.46.Malika Saloyeva,1984, Hive, rakkase
- KK.47.Nigora Abdullayova, 1997, Şavat,rakkase
- KK.48.Maya Şaropava, 1981, -Hive, orta mektep, rakkase
- KK.49.Socida Kuryazoba, 1999, Ürgenç, -rakkase
- KK.50.Barna Yakubova, 1981,Hiva,- Rakkase
- KK.51.Gulsara Sabirova, 1960, Bagat,orta mektep, halfe
- KK.52.Zulayha Ahmedcanava, 1961, Hive, orta mektep, halfe,
- KK.53.Mahira Roziyeva, 1973, Dörtgöl, orta mektep, halfe
- KK.54.Sanamcan, Rozambayev, 1972, - Yangi Bazar, halfe
- KK.55.Gulçahra Jumaniyazova, 1963, Gürlen, orta mektep, halfe,
- KK.56.Firuze Atabeyova, 1972, Koşköprü, orta mektep, halfe
- KK.57.Aziza Madrimova, 1982, Toprakkale,kolej, halfe
- KK.58.Şükürcahan Rozmiyatov,1962, Toprakkale, orta mektep,halfe
- KK.59.Şirincan Avazova,1965, Toprakkale, orta mektep, halfe
- KK.60.Bikecan Avazova,1966, - Toprakkale, orta mektep,halfe
- KK.61.Gulara Avazova, 1991, -Toprakkale,orta mektep, halfe

- KK.62.Nurpoşa Ahmedova,1982, Toprakkale, orta mektep,halfe
- KK.63.Jamila Sayidnozova, 1966,- Toprakkale, orta mektep,halfe
- KK.64.Masar Jumaniyazova, 1966,- Toprakkale,orta mektep, halfe
- KK.65.Zulfiya Nusaripova, 1957, -Ürgenç,orta mektep, halfe
- KK.66. Nigora Bakcanova, 1968, Orta Mektep, Ürgenç, halfe
- KK.67.Ziynot İşcanova, 1954, Ürgenç,Üniversite, halfe
- KK.68.Saadetcan İşcanova, 1942, Ürgenç, orta mektep,halfe
- KK.69.Sonacan Yusufova, 1959, Üniversite Honka, halfe.
- KK.70.Aybibi Matyakubova,1959, Üniversite,Hive, halfe
- KK.71.Zümred Abdilnayazova,1950, Üniversite, Hive, halfe
- KK.72.Alibek Kenjaevich, 1977, Üniversite Hive, müdür
- KK.73.Anabibi Saibova, Orta Mektep, Hazarips, halfe
- KK.74.Gülçahra İskenderova, 1966, Hazaraps, orta mektep,halfe
- KK.75.Nazakat Kurbanova, 1976, Hazaraps,orta mektep, halfe
- KK.76.Aygül Babajanova, Hazaraps, orta mektep, halfe
- KK.77.Yakutcan Hudaberganova, 1966, Hazaraps, orta mektep, halfe
- KK.78.Durmama, Jumaniyazova,,1953, Hazarps. orta mektep, halfe
- KK.79.Zulahya Nazaroba,1962, Hazaraps, orta mektep, halfe
- KK.80. Saira Hudaberganova,1969, Hazaraps. halfe
- KK.81.Anarbibi Maşaripova,1968,Hazarps, halfe
- KK.82.Gulbahar Şerniyazova, 1965,Hazarps, halfe
- KK83. Biaycan İskandarova,1957Hazarasp, halfe
- KK.85. Batır Matyakubov, 1953, Hive, üniversite, öğr. üyesi
- KK.86. Çemengül Avezova, 1978, Bagat, orta mektep, aşçı
- KK. 87. Gulay, Abdullayeva, 1970, Hive, orta mektep,halfe
- KK.88. Zakircan Madrihamov,1949. Hive,Üniversite, müzik hocası
- KK.89. Madina Karimova, 1973, Hive,Üniversite, halfe
- KK.90. Behpaşa Rahimova, 1975,Ürgenç, Üniversite, öğretim üyesi
- KK.91.Muhabbet Jumaniyazova, 1970, Hive, öğr. üyesi.
- KK.92. Minavar Tilalova, 1967, Ürgenç, öğretim üyesi
- KK.93.Sultanpaşa Saidova, 1948, YangiArık, halfe.

KK.94. Gulhumar Bekturdiva, 2012, Yangi Arık, öğrenci.

KK.95. Guli Husainova, 1976, Yangi Arık, öğr. gör.

KK.96. Umida Kurbanova, 1968, Ürgenç, öğr. gör.

KK.97. Abdülşerif Kuryazov, 1962, Hive, halfe.

KK.98. Sarvinoz Kuryazova, 1982, Hive, halfe.



EKLER

Ek-1: Notaya Aktarılmış Şiir Örnekleri

Muborak bo'lg'ay

Yumshoq, erkalab

Ojiza so'zi va musiқasi
R.Yunusov garmonga moslashtirgan

Mu-bo-rak - lar bo'l-g'ay at-gun to'-yin - giz,

Juft pa-tik-li ko'sh-ku ay-von jo-yin-giz, Mu-do-ma iz - zat-da ot-gay um-rin giz (ey)

Bosh-la-g'an to' - yin-giz mu bo - rak bo'l-g'ay Bosh-la-g'an to' - yin-giz mu - bo - rak bo'l-g'ay.

Mübareklar bolgay atgan toyingiz,

Juft patikli köşki ayvon joyingiz.

Mudoma izzatda otgay umringiz

Boshlagan toyingiz mübarek bolgay.

Ozim bilib galdim toy bolmoqini,

Haloyiq hammasi yigilmoqini.

Qarindoshlar hizmatda durmoqini

Boshlagan toyingiz mübarek bolgay.

Bog'a kirib qizil gulla terqaysiz,

Galin olib ahtiq-çovliq körgaysiz

Uzunina davru-davron surgaysiz,

Boshlagan toyingiz mübarek bolgay

Ayvoninda oq-oovlar qurilgan.

Duynikina ipak eli yozilgay.

Tort yoningda ogil qizing oynagay,

Boshlagan toyingiz mübarek bolgay.

Uyinga qarasam gözzim qamaşar,

Örganishgan joyda davronim doşar ,

Har iş atib murod atsang yaraşar,

Boshlagan toyingiz mübarek bolgay,

Şu joylarda toyla mübarek bolgay

(Kurbanova, 2018 , s.49; Yunusov, 2021 s.41).

Lachak

Shoshmasdan

Xorazm xalq qo'shig'i



O-nang-dan me - ro - sing la - chak, Qiz cho - g'ing - da os - ding ga - jak. En - di yosh cho - g'ing o' - ta - jak, to'p - ping - ni eg - ri qo'y - ma - gin, To'p - ping - ni eg - ri qo'y - sang qo'y, La - chak - ni eg - ri qo'y - ma - gin. La - chak - ni eg - ri qo'y - ma - gin.

Onangdan merosing laçak,
Qiz çog'ingda osding gajak.
Endi yoş coging otajak,
Toppingni egri qoymagin,
Toppingni egri qoysang, qoy,
Laçakni egri qoymagin.

Boşinga oragan çogi,
Erga sudralar saçvogi.
Laçakdir otmişni yodi,
Toppingni egri qoymagin,
Toppingni egri qoysang, qoy,
Laçakni egri qoymagin.

Ogirligi qursin malol,
Elkangni heç qoqmas şamol.
Solmasin guldayin jamol,
Toppingni egri qoymagin,
Toppingni egri qoysang, qoy,
Laçakni egri qoymag

(Kurbanova,2018, s.52;Yunusov,2021, s.67).

Qoshing qora - qora go'z

Xorazm xalq qo'shig'i
B.Madrimov notaga olgan

Quvnoq sho'xchan

Qo-shing qo-ra qo-ra go'z, Biz to-mo-na qi-yo boq.

Go'z-zing su-zib noz bi-lan, Go'z-zing su-zib noz bi-lan,

Biz to-mo-na qi-yo boq, Biz to-mo-na qi-yo boq.

Qoshing qora-qora göz

Biz tomona qiyoy boq

Gozzing suzib noz bilan,

Biz tomona qiyoy boq

Harazmni yollari,

Oçilibdi gullari.

Oynamoqa yorashadi,

Harazmni qizlari

Kiyganingiz oq ekan,

Sevganingiz yoq ekan.

Oşiqlikni dardini,

Bilganingiz yoq ekan.

Geça-gunduz hayolim,

Sensiz yoqdir qarorim

Özingsan sevar yorim

Man tomona qiyoy boq

(Kurbanova, 2018, s.56; Yunusov, 2021, s.79)

UYOLAMAN

Shoshmasdan, bir tekis

Ojiza so'zi va musiqisi
R. Yunusov garmonga moslashitgan

Ul meh-ri-bo - nim

ul yo - ri jo - nim Ul meh-ri-bo - nim Ul yo - ri jo - nim O-xu fi- g'o

nim ma-ni bil - ma - di har-giz. O - xu fi- g'o - nim ma-ni

bil - ma-di har-giz. O-xim dar - di-ni ko'k-sim o' - ti-ni

ko'k-sim o' - ti-ni Ayt-sam u-yo - la-man (vo - ey) ayt - ma-sam ar-mon

Ayt-sam u-yo-la - man vo-ey ayt - ma-sam ar-mon.

O-hu g'i- zo - lim, qo-shi hi - lo - lim O-hu g'i- zo-

lim, qo-shi hi- lo - lim vo-ey Bu-dur sa-vo - lim ma-ni is - tar ja - vo -

bin, Bu-dur sa-vo - lim ma-ni is - tar ja - vo-bin. Zavq o'r-ta -

sin-da el o - ra- sin - da, el o - ra- sin - da yon-sam u-yo-

la-man vo - yey yon - ma-sam ar - mon yon-sam u - yo -

la - man vo - yey yon - ma - sam ar - mon.

*Ul mehribonim, ul yoru Janim,
Ohu fig'onim mani bilmadi hargiz
Ohim dardini köksim otini
Aytsam uyolaman, aytnasam armon.*

*Ul şöhi zolim chekmas malolim,
Darding çekarga qolmadi holim.
Yolin ahtarib izidan borib
Gorsam uyolaman, gormasam armon.*

*Ohu gıizolim, qoshi hilolim,
Budur savolim mani istar javobim.
Zavq örtasinda, el orasinda
Yonsam uyolaman, yonmasam armon.*

*Çin bulbulizor man şöhi nahor,
Yiglab aytadi Ojiz bu dilafigor.
Qolim böyninda marcan orninda
Daqsam uyolaman daqmasam armon*

(Kurbanova, 2018, s. 60-61; Yunusov, 2021, s. 49-51)

Ro'molim bor

Yumshoq, erkalab

Xorazm xalq. lapari

5
Ro' mo-lim bor ro'- mo - lim bor, Ro' mo-lim-da tu- mo - rim bor.

9
Bir xo'- jik - da xu - mo - rim bor (vox vox) Dod a - lim - nan get - di

12
ro' - mol, Dod a - lim - nan get - di ro' - mol.

Romolim bor, romolim bor,
Romolimda tumorim bor.
Bir hojikda humorim bor,
Dod alimdan getdi romol

Romolimni uchi shoyi,
Ortasida bordir oyi.
Olib baring canim oyi.
Dod alimnan getdi romol.

Romolim tuşib getdi yopa
Yor eşitsa bolar hapa,
Yora borib ayting canim opa.
Dod alimnan getdi romol

Dim çiroyli adi romol.
Alimnan uchirdi şamol
Ota-onam ham kambagal,
Dod alimnan getdi romol.

Romolda adi hayolim.
Zobun boldi hamma ahvolim,
Ham tuşar yodima yorim.
Dod alimdan getdi romol.

(Kurbanova, 2018, s. 63; Yunusov, 2021, s.77).

Xurshidi jahon galdi

Bir tekis, shoshmasdan

Ojiza soʻzi va musiqasi
R.Yunusov garmonga moslashtirgan

Bu kul - ba - i

6
ex - zo - na bu kul - ba - i ex - zo - na Xur - shi - di ja - hon gal - di, xur - shi - di ja - hon gal - di.

13
Go' - yo - ki o' - lik er - dim Jis - mim a - ro jon gal - di, Jis - mim a - ro

18
jon gal - di Jo - quv, jo - quv, jo - quv, jo - quv, jo - quv.

Bu kulbai ehzona,
Hurşidi jahon galdi.
Goyoki olik erdim,
Jismim aro can galdi.

Ajdargodin yastanib,
Ganji nihona zulfing
Olamga anbar soçar
Tekkanda sona zulfing

Jakuv, jakuv, jakuv, jakuv, jakuv.

Jakuv, jakuv, jakuv, jakuv, jakuv.

Azosi Samandardin
Donishda Iskandardin
Qor aylasa ajdardin,
Çin nuri ayon galdi.

Sani adab-ikroming
Qizlardin ozga bolsın.
Şirin takallum aylab.
Can qoşdi cana zulfing

Jakuv, jakuv, jakuv, jakuv, jakuv

Jakuv, jakuv, jakuv, jakuv, jakuv.

(Kurbanova, 2018, s.68; Yunusov, 2021, s.51-52)

Olti xalfa

Osoyishta, bir tekis

Xorazm xalq qo'shig'i
O.Rahimov garmonga moslashtirgan

Ol - ti xal - fa bi - ri Oy - sha,

Bor - moq - la - ri qo' - sha qo' sha, Qo' shiq ay - tar jo' - sha jo' - sha ey E - la bal - li ol -

ti xal - fa, Ol - ti xal - fa bi - ri Yo - qut, O' - ti - rib - di qo - shin qo - qib,

Ham - ma - lur - ga qol - gan yo - qib ey, E - la bal - ki ol - ti xal - fa.

jo - qu - va ey jo - qu - va, jo - qu - va ey jo - qu - va.

*Olti halfa biri Aysha,
Barmoqlari qosha-qosha,
Qoshiq aytar jo'sha-jo'sha,
Ela balli olti halfa.*

*Olti halfa biri Tursin,
Orvaga sakrab otirsin,
Orvani köchari sinsin,
Ela balli olti halfa.*

*Olti halfa biri Yoqut,
Otiribdi qoshin qoqib,
Hammalarga Qolgan yoqib,
Ela balli olti halfa.*

*Olti halfa biri boston.
Odlari Olama dastan.
Yurgan eri bog'u boston,
Ela balli olti halfa.*

*Olti halfa biri Toti,
Çellara bitgan suv oti.
Yuragida bordir oti,
Ela balli olti halfa.*

*Olti halfa biri Fotma
Uzin böyli böyi qotma.
Qizil yuzli qo'si çetma
Ela balli olti halfa*

(Kurbanova, 2018, s. ; Yunusov, 2021, s.).

Xo'sh galdingiz

Yumshoq, hurmat bilan

Ojiza so'zi va musiqa
R. Yunusov garmonga moslashtirgan



Ja - vob en - di siz - ga a - ziz meh - mon - lar, Be - gi - la bey taq - sir xo'sh gal - din - giz - lar.

Siz - ga fi - do bo'l - g'ay bu shi - rin jon - lar, Be - gi - la bey taq - sir xo'sh gal - din - giz - lar.

*Javob endi sizga aziz mehmonlar
Begila bey taqsir ho'sh galdingizlar.
Sizga fido bolgay bu shirin canlar,
Beliga bey taqsir ho'sh galdingizlar.*

*Mudom yahshi niyat mani konglimda,
Har kim sag otirgay uyli-uyinda.
Mudoma galgaysiz yahshi gunimda,
Beliga bey taqsir ho'sh galdingizlar.*

*Mani bu so'zimni malol olmanglar,
Eylanganglar uyqungizdan qolmanglar.
Indigi tuygacha beg'am bo'lmanglar,
Beliga bey taqsir ho'sh galdingizlar.*

*Mani bu so'zimni qabul qilinglar,
Pamdor bo'ssangiz anglab bilinglar,
Gazal saf bolgay song darrov turinglar,
Beliga bey taqsir ho'sh galdingizlar.*

Endi man so'zimni ayladim tamom.

Har kim sag' otirgay uyinda omon,

Soragana ayting duoyi salom,

Beliga bey taqsir ho'sh galdin (Kurbanova, 2018, s. 71).

Sangar

O'rtacha tez

Xorazm xalq qo'shiqi
R. Yunusov garmonga moslashtirgan



*Manzil joyim Polvon yopni orqasi,
Mani hayron atdi vah-vah, Hiva qal'asi.
Sangamni bog'ini zavqi safosi
Gazdim har joylani Sangar yahşi adi.
.Sangarda oçilgan gullar yahşi adi.*

*Sangarni bog'inda olma pişibdi,
Olma emak konglimiza tuşibdi.
Bulbullar sayrashib haddan oşibdi.
Gazdim har joylani Sangar yahşi adi
Sangarda oçilgan gullar yahşi adi.*

*Sangar odamlarin sozi mazali,
Har erda tayyordir meymonni joyi,
Sangarni bog'ini guli çiroyli.
Gazdim har joylani Sangar yahşi adi.
Sangarda ochilgan gullar yahşi adi.*

*Sangarni bog'innan olma gatirdik.
Emadik içmadik oynab otirdik,
Dasturhon ustini guldandodirdik,
Gazdim har joylani Sangar yahşi adi.
Sangarda ochilgan gullar yahşi adi.*

(Kurbanova, 2018, s.79 ; Yunusova, 2021, s.53)

Yozdir otaxonim duymalaringni "Asil va Karam" dostonidan

M.M. ♩ = 90-92

Ol - lo - dan is - ta - dim tush - ding qo' - li - ma,
Yoz - dir o - ta - xo - nim duy - ma - la - ring - ni.
Xech xa - to gal - ma - sin sa - ni qo'y - nin - ga,
Yoz - dir o - ta - xo - nim duy - ma - la - ring - ni,
Ar - ka - lab o' - zing chesh duy - ma - la - ring - ni.

*Alladan istadim, tuşding qolima,
Yazdir, atahanim duymalaringni,
Heç hato galmasin sani(ng) könglinga,
Yazdir, atahanim duymalaringni,
Arkalab ozing çeş duymalaringni*

*Sani(ng) yaring im atdi içinnan,
Aiyo baqmaq organibdi loçinnan,
Bir maqsada borma köngling içinnan,
Yazdir, atahanim duymalaringni,
Arkalab özing çeş duymalaringni.*

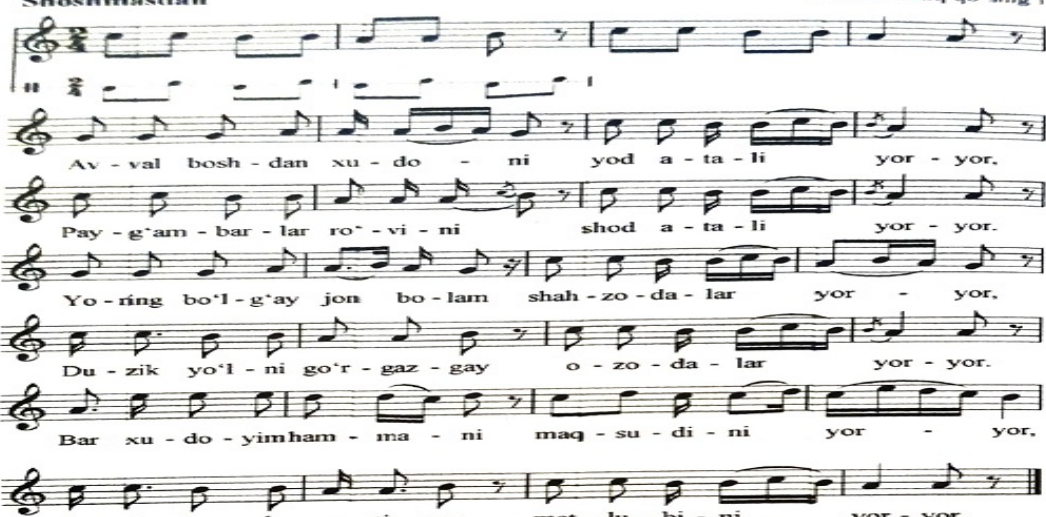
*Jafo çakmin yora yetmas heç odam
Çitilmagay sani(ng) peşonang mudom
Kamaringda bolgay ön ikki imom
Yazdir, otahonim duymalaringni,
Arkalab ozing çeş duymalaringni.*

*Kamon bilan ola qoring arigay,
Dumon bilan qonlaringda yurigay,
Duyma duzgan zarar qoling orgilay,
Yazdir, otahonim duymalaringni,
Arkalab ozing çeş duymalaringni.*

*Karamcan aytadi bir Aslim bordir,
Oynara gul bilan havasim bordir,
Asilhonparini(ng) yaqasi dordir,
Yazdir, atahanim duymalaringni,
Arkalab o'zing chesh duymalaringni...(Yunusov, 2021, s.88-89).*

Yor-yor

Shoshmasdan Xorazm xalq qo'shig'i



Av - val bosh - dan xu - do - ni yod a - ta - li yor - yor,
 Pay - g'am - bar - lar ro' - vi - ni shod a - ta - li yor - yor.
 Yo - ring bo'l - g'ay jon bo - lam shah - zo - da - lar yor - yor,
 Du - zik yo'l - ni go'r - gaz - gay o - zo - da - lar yor - yor.
 Bar xu - do - yimham - ma - ni maq - su - di - ni yor - yor,
 Xa - zi - nang - dan ye - tir - gay mat - lu - bi - ni yor - yor.

Avval boshdan hudani yad atali yar-yar,
 Paygambarlar rovini şad atali yar-yar.

Yarning bolgay can bolam şahzadalar yar-yar,
 Duzik yolni go'rgazgay ozodalar yar-yar.

Bar hudayim hammani maqsudini yar-yar,
 Hazinangdan yetirgay matlubini yar-yar.

Ogil-qizsiz atmagay heç kimsani yar-yar,
 Armon bilan qoymagay heç bandani yar-yar
 Ogil-qiza toy atsang murodingdir yar-yar,
 Harna boring harj atsang hayroningdir yar-yar.

Songra olan nomani boşindadir yar-yar,
 Paygambarlar hudani qoshindadir yar-yar.

*Paygambarni qizini Usmon oldi yar-yar,
Qiz barib qiz olishmoq şunnan" qolgon yar-yar.*

*Zindondagi Yusufni, zar yig'lagan Yaqubni,
Qurtlar yegan Ayubnam' yod atali yar-yar.*

*Songra olan nomani qildik tamam yar-yar,
Eşitganlaram yor bolgay on ikki imam yar-yar
(Yunusov, 2021, s.62-63)*

Ek-2: Fotoğraflar

(Fotoğraflar Esra Çam'ın arşivine aittir)



Fotoğraf 40: Acize Halfe'nin (Anabibi Kari) kabri



Fotoğraf 41: Acize Nazira Halfe'nin kabri



Fotoğraf 42-43: Muhabbet Jumanizyazova, Dilya Hanım, Zumred Halfe ve ben





Fotoğraf 44: Firuze Halfe-Jubilay ritüeli kadınların mekânında



Fotoğraf 45: Firuze Halfe- Jubilay ritüeli erkeklerin mekânında



Fotoğraf 46: Roza Halfe ve daireci Mansurbak- Patir ritüeli kadın katılımcıların mekânı



Fotoğraf 47: Erkek katılımcıların bulunduğu mekânda icra



Fotoğraf 48: Keramet Halfe, rakkase Maya ve akodeon sanatçısı Şavkat Bey



Fotoğraf 49: Ziynat Halfe leçek ritüeli



Fotoğraf 50: Sonajan Halfe



Fotoğraf 51: Anne ve bebeği- beşik ritüeli



Fotoğraf 52: Beşik ritüeli-toyhaneye gitmeden önce düzenlenen rit



Fotoğraf 53: Zümred Halfe – Toyhanede düzenlenen beşik ritüeli



Fotoğraf 54 -55: Keramet Babacanova Halfe ve kız yığını ritüeli





Fotoğraf 56-57: Madina Halfe'nin yönettiği kız çıkar ritüeli





Fotoğraf 58-59: Firuze Halfe ve daireci Azamed gelin düşer ritüeli





Fotoğraf 60: Kırk ritüeli



Fotoğraf 61: Kitabî halfelerin aylık toplantısı- Hazarasp



Fotoğraf 62: Sacide rakkase- patir ritüeli



Fotoğraf 63: Gulbahar Hanım - Ulu toy



Fotoğraf 64: Şirin Halfe ve halfe bölümü öğrencisi Zülale



Fotoğraf 65: Acize Berçinay Halfe ile derlemem



Fotoğraf 66: Toprakkaleli Halfeleri ile yapmış olduğum ön görüşme



Fotoğraf:68:Kırk ritüeli



Fotoğraf 69: Hive İçenkale turistik gösteri



Fotoğraf 70: Gülay Halfe, ben, Zümred Halfe, Dilaram Halfe ve Şahnaze Halfe



Fotoğraf 71: Daireci Rosa Hanım ve Zümred Halfe



Fotoğraf 72: Daireci Rahotay Hanım ve Dilaram Halfe



Fotoğraf 73: Mensure Halfe ve ben



Fotoğraf 74: Nadira Halfe ve Daireci Adambay



Fotoğraf 75: Nigara Halfe



Fotoğraf 76: Savara Halfe

TEŞEKKÜR

Sonsuz teşekkürlerim ve şükürlerim var benim... Teşekkürlerimi ilk olarak bu geleneğin isimleri unutulmuş rahmetli halfelerine ediyorum ve Tanrı'dan kendilerine rahmet diliyorum. Bu tezin oluşmasına katkı sağlayan, bilgilerini benimle paylaşan canım halfelere yürekten sonsuz teşekkür ediyorum ve “jonim size” diyorum. Bu geleneğin kıymetli fertlerinden olan rakkase ve dairecilere de çok teşekkür ediyorum. Bana evlerini açan ve ritüellerine katılmama izin veren sevgili Harezmi halkına sonsuz teşekkür ederim. Sayın Sapayev Hamid Kazakovich Bey'e teşekkürlerimi sunuyorum. Harezmi'de bana can yoldaşlığı yapan “Onajonlarım” Dilbar Atayeva Atavoy ve Gulbahor Jumaniyazova'ya, “Otajonlarım” Oktem Davletov'a ve Narbeg Bahşi'ya ve “Ortaglarım” Doç. Dr. Muhabbet Jumanizyazov, Dr. Bekzod Abdirimov, Dr. İzzat Batirovich Matyakubov'a, Alibek Kenjaevich'e ve de ismini zikredemediğim Harezmi'deki tüm dostlarıma destekleri için çok ama çok teşekkür ediyorum ve “jonim size” diyorum.

Kıymetli Danışmanım Prof. Dr. Alimcan İNAYET'e katkıları ve desteği için sonsuz teşekkür ederim. Fikirleriyle yolumu aydınlatan Prof. Dr. Metin EKİCİ Hoca'ma desteği ve katkıları için sonsuz teşekkürlerimi sunarım. Özbek sahasının iki önemli ismi Prof. Dr. Selami FEDAKÂR ve Prof. Dr. Marufcan YOLDASHEV Hocalarıma Özbek sahasını ve halk bilimini lisans yıllarımdan itibaren sevdirdikleri ve desteklerini esirgemedikleri için sonsuz teşekkürlerimi sunuyorum. Saygıdeğer Hocam Prof. Dr. Fuzuli BAYAT'a desteği ve katkıları için sonsuz teşekkür ediyorum. Saygıdeğer jüri üyesi hocalarım Prof. Dr. Mustafa ARSLAN ve Prof. Dr. Halil İbrahim ŞAHİN'e kıymetli düşünceleri ve katkıları için sonsuz teşekkür ederim. Kıymetli Hocam Doç. Dr. Tuğrul BALABAN'a desteği için sonsuz teşekkürlerimi sunarım. Doç. Dr. Erhan SOLMAZ Hoca'ma tez konumu seçerken beni cesaretlendirdiği için sonsuz teşekkür ederim. Dr. Öğretim Üyesi İlgar BAHARLU Hoca'ma katkısı için sonsuz teşekkür ederim. Bir başka sonsuz teşekkürüm Dr. Öğretim Üyesi Çetin YILDIZ Hoca'ma. Çetin Hoca'm “var olun” diyorum. Doç. Dr. Özlem GÜZEL Hoca'ma sonsuz teşekkür ediyorum. Tez sürecimce heyecanımı benimle paylaşan ve destek olan sevgili arkadaşlarım Ar. Gör. Gökçe EMEÇ YÜCESOY, Dicle CİCA ve Filiz SARI'ya çok

teşekkür ederim. Özbekçe aktarmalarımın kontrolünü sağlayan kıymetli arkadaşım Dr. Avas Han UMAR'a sonsuz teşekkür ederim.

Sayın Oğuz BOZTAŞ Bey'e her şey için sonsuz teşekkür ederim. Ve varlıklarından güç aldığım canım ailem, yaşamımda olduğunuz için şükrediyorum ve desteğiniz için sonsuz teşekkür ediyorum.



ÖZGEÇMİŞ

2014 yılında Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı bölümünden mezun oldum. 2018 yılında Ege Üniversitesi Türk Dünyası Araştırmaları Enstitüsü Türk Halk Bilimi Anabilim Dalında yüksek lisans programını tamamladım ve aynı yıl doktora eğitimime başladım. Yapmış olduğum akademik yayınlar:

Yüksek Lisans Tezi:

Çam, E. (2018).Yunt Dağı Yörük Masalları: Metin ve Bağlam Merkezli Bir İnceleme. İzmir: Ege Üniversitesi.

Makaleler:

Çam, E.(2020). Hıdırellez Geleneğindeki Cadı İnancı: Balkanlar ve Anadolu Örneği, *Balkanlarda Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları*,2/1,25-38.

Çam, E.(2022). Yunus Emre'nin Dünyasında « Arif » Olmak. *Gelecek Vizyonlar Dergisi*,Yunus Emre Özel Sayısı,17-26.

Çam. E.(2022). Harezm Bölgesi Kadınlarının Sembolik ve Ritüelistik Giyim-Kuşam Unsurlarına Bir Örnek : Leçek. *Karam Dergisi*, XIX/75,823-846.

Çam, E. (2023). Harezm Bölgesi Halfe ve Bahşılarının Çıraklıktan Ustalığa Geçiş Ritüelleri: Fatiha Alma. *RumeliDe Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi*, 32, 1069-1084.

Kitap Bölümleri:

Çam, E.(2020). Ziyaret Mekânlarında Derdin Dermanı Su. (Ed. Emine Gürsoy Naskali), *Su Kitabı*, 475-490. İstanbul: Kitapevi.

Çam, E.(2021). İftiranın Fal ve Falnamelerdeki İzleri. (Ed. Emine Gürsoy Naskali), *İftira Kitabı*, 69-90. İstanbul: Kitapevi.

Çam, E.(2021). Bereketin Kapılarını Çalan Ritüeller. (Ed. Özlem Güzel), Anadolu Halk Kültüründe İnanış ve Ritüeller Teoriden Pratiğe Köken ve Yansımalar, 225-279.Ankara: Nobel Yayın.

Çam, E.(2022). Canbaz, Sihirbaz Özdemir Turan. (Ed. Emine Gürsoy Naskali), Sirk, Sihirbaz Hokkabaz, Cambaz Kitabı, 331-348.İstanbul: Kitapevi.

Çam, E.(- Basım aşamasında). İnancın Halk Hekimliği Uygulamalarına Etkisi. (Ed. Nagihan Baysal), Türk Halk Hekimliği.

Çam, E. (2022). Harezmi Bölgesi Kadın Din Temsilcileri Kitabı Halfelerin Otoritesi, Gücü ve Karizması Üzerine Tespitler. Prof. Dr. Metin Ekici Armağan Kitabı. 535-545.İzmir: Ege Üniversitesi Yayınları.

Sempozyumda Sunulan Bildiriler:

Çam, E.(2017). Bergama Halılarının Türk Mitolojisi Açısından Değerlendirilmesi. VII. Uluslararası Türk Sanatı, Tarihi ve Folkloru Kongresi/ Sanat Etkinlikleri. Bakü Azerbaycan. 51-56.

Çam, E. & Dal S. (2017). Bergama Efsaneleri Üzerine İşlevsel Bir İnceleme. Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Bilgi Şöleni, Erzurum. Türk Dili ve Edebiyatı 80-89.

Çam, E.(2017). Keloğlan Masallarındaki Kadın Tipleri.1. Eğitim ve Sosyal Bilimler Sempozyumu. Bandırma.

Çam,E.(2018). Türk Dünyası Masallarındaki “Çocuksuzluk” Üzerine. USBİK 2018 Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi Kayseri, Ed. Ayhan Kuşçu, 101-122.

Çam,E.(2018). Geçiş Dönemlerinin Masallara Bir Yansıması: Düğün Geleneği.VII. Uluslararası Altay Toplulukları Sempozyumu. Ulanbatur- Moğolistan. (Basım aşamasında).

Çam,E.(2018). Değişen Masal Bağlamları Örneği: İzmir. Eğitim Bilimleri ve Sosyal Bilimler Sempozyumu, Çanakkale. Ed. Dinçay Köksal,497-500.

Çam,E.(2019).Karikatürlerin Penceresinden Halk Hikayelerinin Mizahi Görünümü Üzerine Bir İnceleme. USBİK 2019 Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi. Nevşehir.

Çam,E.(2019). Sosyal Medya ve Kültürel Kimlik İlişkisi Örneği:“Bizim Temel ve Uşaklar” Karadeniz 2. Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi Rize, 314-325.

Çam, E. (2019). Şahzade Behram ve Melike Dilriz Destanı’nda “Sıradışı” Bir Yarışmacı: Hızır. UKDA Sempozyumu, Ankara.

Çam,E.(2021). Okul Öncesi Eğitici Eğitiminde ve Okul Öncesi Okullarda Folklorun Önemi Üzerine. Preschool Education:International Ehperince and Development Prospects- Program Of The International Scientific and Practical Conferences Uzbekistan.

Çam, E.(2022). Harezmi Bölgesi Ritüellerinin Kadın İcracıları Halfelerin Türk Diline ve Türk Kültürüne Katkıları, 14. Dünya Dili Türkçe Sempozyumu Antalya/Alanya.548-554.

Kitap Tanıtımı:

Çam, E.(2017).Ülkü Ünal, Şavşat, Ardanuç ve Yusufeli’den Masallar ve Halk Hikayeleri. Karadeniz Araştırmaları XIV-54,243-24.