

*Toplumsal Cinsiyet
Bağlamında İlk
Türk İslam Eserleri*

Muhammet ATASEVER

Genel Yayın Yönetmeni / Editor in Chief • C. Cansın Selin Temana

Kapak & İç Tasarım / Cover & Interior Design • Serüven Yayınevi

Birinci Basım / First Edition • © Mart 2023

ISBN • 978-625-6399-91-4

© copyright

Bu kitabın yayın hakkı Serüven Yayınevi'ne aittir.

Kaynak gösterilmeden alıntı yapılamaz, izin almadan hiçbir yolla

çoğaltılamaz. The right to publish this book belongs to Serüven

Publishing. Citation can not be shown without the source, reproduced in

any way without permission.

Serüven Yayınevi / Serüven Publishing

Türkiye Adres / Turkey Address: Kızılay Mah. Fevzi Çakmak 1. Sokak

Ümit Apt No: 22/A Çankaya/ANKARA

Telefon / Phone: 05437675765

web: www.seruyenyayinevi.com

e-mail: seruyenyayinevi@gmail.com

Baskı & Cilt / Printing & Volume

Sertifika / Certificate No: 47083

*Toplumsal Cinsiyet
Bağlamında İlk
Türk İslam Eserleri*

Muhammet ATASEVER

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ	7
İTHAF	9
GİRİŞ	11
TOPLUMSAL CİNSİYET	12
TÜRKLER ve İSLAMİYET.....	14
İLK TÜRK İSLAM ESERLERİ.....	16
Dîvânu Lügâtî't-Türk	16
Kutadgu Bilig	20
Atebetü'l-Hakâyık.....	24
Dîvân-ı Hikmet.....	26
KADIN KİTABI	31
KIZ ÇOCUK	32
GENÇ KIZ.....	35
CARİYE	39
KADIN-ANNE-NİNE	44
KADIN ve ERKEK KİTABI	71
CİNSİYET TARAFSIZLIĞI	72
GİYİM KUŞAM.....	81
EVLİLİK.....	82
MAHREMİYET ve ARGO	97
AKRABA	102
MİRAS.....	104

ERKEK KİTABI107

ERKEK ÇOCUK-GENÇ ERKEK..... 108

KÖLE 113

BABA-DEDE..... 115

SONSÖZ121

KAYNAKÇA127

ESERLERİN TIPKI BASIMLARINDAN ÖRNEKLER.....147

ÖNSÖZ

Elinizdeki çalışma, Türk'ün İslam ile müşerref olma, İslam'ın Türklükle hudutlar aşma asrının, Türk İslam medeniyetinin temellerinin atıldığı, Türk'ün ata topraklarının en mühim ve aşılmaz dört eseri, Türk İslam'ın ilk mahsulleri “*Dîvânu Lügâtî't-Türk*, *Kutadgu Bilig*, *Atebetü'l-Hakâyık* ve *Dîvân-ı Hikmet*”i toplumsal cinsiyet perspektifinden konu edildi.

Giriş kısmında çalışmaya konu olan “toplumsal cinsiyet” kavramı, geniş kuramsal çerçevesi ilgili alanın araştırmacılarına bırakılarak, genel hatları ile ele alındı. Türk milletinin İslamiyet ile tanış olma sürecinin yerli ve yabancı bilim adamlarından hareketle aktarıldığı bölümde, ayrıca söz konusu yapıtlar hakkında bilgiler sunuldu.

Kadın Kitabı’nda, Türk İslam’ın kadına bakışı merkezde tutulmak suretiyle, yer yer mitolojik dönemden modern çağlara kadar Türk’ün; kadına, kadınla ilgili olana ve kadınlığa bakışı, bebeklikten çocukluğa, genç kızlıktan cariyeliğe, kadınlıktan anneliği ve akabinde nineliğine kadar irdelendi.

Kadın ve Erkek Kitabı’nın hemen tamamında ise cinsiyet tarafsızlığını yansıtan sözcükler, kadın ve erkeği birlikte ilgilendiren giyim kuşam, evlilik, mahremiyet, argo, akraba ve miras gibi konular, benzeyen ve ayrışan noktaları ile dikkatlere sunuldu.

Erkek Kitabı’nda salt erkeği alakadar eden, toplumsal cinsiyeti ve rollerini gözler önüne serebilecek bir usul takip edilerek, Türk İslam’ın erkek olana, erkeklığe bakışı kronolojik olarak; erkek çocuk, genç erkek, köle, baba ve dede sıralaması ile ele alındı. Önceki bölümlerde geçen hususları yinelememe adına, bazı bahisler atlandığından söz konusu kısım daha kısa tutuldu.

Sonuç kısmında ise, eserin genelinde hedeflediğimiz ilke gereği, P. N. Boratav’ın sosyoloji ve halkbilimi münasebeti bahsinden¹ ilhamla, Türk milletinin İslam olma sürecinin ilk Türk İslam edebiyatı

¹ Boratav, 1942: 28.

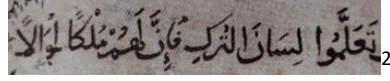
mahsullerinden elde edilen neticeleri, bir sosyolog titizliğinde ilmî bir mercekten göz önüne alıp, bireysel değil toplum bilimsel neticeler elde edilip sunulmaya çalışıldı. Bölümün sonunda, hususen Türkoloji öğrencilerine katkı sağlayacağını düşündüğümüz zikredilen *Eserlerin Tıpkı Basımlarından Örnekler* verildi.

Çalışmanın bitiş arifesinde yaşadığımız depremin, gönüllerimizde ve öz ocaklarımızda açtığı yarıklar henüz onulmamışken, takdir edilir ki bir önsöz yazmak, satırların yazarı için ağır bir yükür. Deprem bölgesinde yazmayı değil sükûtu tercih ettiğimiz, sözün anlamını yitirdiği, sözcüklerin değil, her an nefesimizin boğazımıza düğümlendiği, ağlamanın bir nimet olduğunu düşündüren şu günlerde, bizlere emeği geçen, mensubu olmaktan iftihar ettiğim yüce Türk milletine teşekkürlerimi arz ederim.

Muhammet ATASEVER
Mericdabık, 16 Şubat 2023

6 Şubat şehitlerine... rahmet, minnet ve dua ile...

GİRİŞ



TOPLUMSAL CİNSİYET

İnsan, fitratı icabı sosyal olmak, toplumsallığın getirdiği sorumluluklar gereği, sair insanlarla hatta canlılarla iş taksimi yapmak zorundadır. İlk klan topluluklarından çağdaş toplumlara kadar, tüm fertlerin kendilerine özgü cinsiyete dayalı ödevleri bulunur. Eril ve dişil cinsiyetlere kalıp halinde sunulan davranış örüntüleri yahut kimlikler, bireylerin sosyal normlara göre vazifelerini takdir eder. Bedensel, ruhsal ve toplumsal bazı dinamikler nedeniyle, sosyal olanın bulunduğu tüm mekanlarda, bireye özgü yahut gruba ait, birlikte yaşamının bir zorunluluğu olarak rol ve ödevler de farklılaşır.

Bir kültürün cinsiyete atfettiği görevler ve etkinlikler (Kottak, 2008: 443); genellikle bireyin biyolojik yapısıyla ilişkili bulunan psikolojik özelliklerini de içeren, kadın ya da erkek olmaya toplumun ve kültürün yüklediği anlam ve beklentiler (Dökmen, 2012: 20); belirli bir statünün gerektirdiği görevleri yapma ve onun ayrıcalıklarından ve haklarından yararlanma biçimi (İçli, 2008: 98); erkekler ve dişiler arasındaki toplumsal ve kültürel farklılıklarla ilgili bir kavram (Giddens, 2013b: 505); Rice’a göre ise; bireyi kadınsı ya da erkeksi olarak karakterize eden psikososyal özellikler (Dökmen, 2012: 20) olarak tanımlanan “toplumsal cinsiyet” erkek ve kadın tüm bireylere toplumun verdiği farklılaşan, söz konusu roller ve fertlerden beklenen davranış örüntüleri biçiminde özetlenebilir.

Rol ve davranış örüntüleri ise bireyler arasındaki iş bölümü ve statüyü belirler. Statünün belirlenmesi, genellikle toplumsal yapının

² Hadis-i Şerif: Te’allemu: lisa:ne’t-turki fe-inne lehum mulken tuwa:len “Türk dilini öğreniniz; çünkü onların çok uzun sürecek saltanatları vardır” (Kâşgarlı Mahmud, 2017; Kâşgarlı Mahmud, 2015: 1). Kur’ân-ı Kerim’de Arap kavminin yerine geçecek millet meselesi ve Türk ırkı lehindeki Hadis-i Şerifler için bkz. Danişmend, 1978: 168-171,182-192; Doğan, 1978: 85-104.

değer yargılarının, büyük küçük tüm toplumsal yapılara yansımaları şeklinde olur. Değer yargıları neticesinde her bireyin kendisine verilen görevleri yerine getirmesi beklenir. Toplumbiliminde, zikredilen ödev ve rollerin ayrışması durumu toplumsal cinsiyet kavramı ile karşılanır.

Toplunun karşıt iki cinse ayrıştırarak veya kolektif yüklediği ödev ve roller, her iki cinsin kültürel olarak ayırım noktasını göstermektedir. Bu ayırım, bazı tanımlamalarda biyolojik temelli olarak görülmüşse de Giddens'a göre bu bireyin biyolojik cinsiyetinin sonucu olmak zorunda değildir (2013b: 505). Dökmen de benzer bir fikir ile toplumsal cinsiyet kavramının ortaya çıkma nedeninin kadın ve erkek arasındaki farklılıkların biyolojik süreçlerden ziyade sosyal süreçlere bağlı olduğuna işaret eder (2012: 23).

Toplumsal yapının cinslere tevdi ettiği ödevler, insan, zaman ve mekâna göre değişiklik göstermektedir. Bunun sebepleri arasında Kottak, ekonomiyi ve siyasal durumu gösterir. Ona göre bu kavramlar, iş bölümü, ayırım veya eşit dağılımı meydana getirir (2008: 461-462). Toplumlardaki inanç, gelenek ve görenek hülâsa kültürel başkalık, iki ayrı cinste, toplumun uygun gördüğü his, fiil ve ödevler; kadınsı kimlik, erkeksi kimlik veya androjen cinsel kimliğin yani toplumsal cinsiyet farklılıklarının belirmesini sağlar.

Cinsiyet (gender) kavramı doğal ve değişmez olanı ifade ederken, toplumsal cinsiyet kavramı tarihsel/toplumsal süreç içinde oluşan, dinamik ve değişebilir örüntüleri içerir (Ertürk, 1996: 341). Bu kimi zaman sürekli kimi zaman ise aralıklarla devam etmektedir. Farklılaşmanın olmadığı bir toplum ünitesi yoktur. Çünkü canlının, canlılığının en önemli belirtilerinden birisi değişimdir. Değişim anlamında dinamik bir yapıya sahip olan toplum, yönü ve hızı çağdan çağa, coğrafyadan coğrafyaya çeşitlense de devamlı dönüşen bir karakterdedir.

İnsanın var olduğu her mekânda kaçınılmaz olan tek şey görece olarak değişimdir. Değişimin üç ögesi insan, zaman ve mekândır. Bu unsurların hem kendileri değişir hem de insanı değiştirir. İnsan ise hem değişen hem değişimden etkilenen olarak değişimin ana ögesidir.

Toplumun yapısında meydana gelen değişme, toplumun yapısını oluşturan toplumsal ilişkiler ağının ve bu ilişkileri belirleyen toplumsal kurumların değişmesi (İçli, 2008: 141); toplumun herhangi bir dönemdeki düzenine özgü yerleşik özdeksel ve tinsel öğelerinde yeni özelliklerin oluşması (Ozankaya, 1984: 121); toplumların değerleri, kurumları, tabakalaşmaları ve üretim tarzlarındaki farklılaşmaları (Yıldırım, 2013: 121) olarak tanımlanan toplumsal değişme; siyaset, ekonomi, din, eğitim, gelenek-görenek gibi bir çok alanda görülebilir. Turan'a göre toplumsal değişim nedenleri kültür; çatışma; inançlar, değerler, ideolojiler; çevresel faktörler; nüfus; teknoloji; ekonomi ve politik yapıdır (2012: 238-239).

Toplumsal değişimler ister evrimle yavaş yavaş ister devrim hareketlerinde olduğu gibi birdenbire olsun, hiçbir toplumda eskiyi büsbütün yok ederek, tamamen yepyeni bir düzen kurmak olanaklı değildir (Başaran, 1984: 145). Türklerin İslamiyet'e uygun inançlarıyla bu dini tamamen benimsemeleri; fakat eski âdet ve geleneklerinden bazılarını beraber devam ettirmeleri (Tanyu, 1980: 73) bu değişim bağlamında açıklanabilir.

TÜRKLER ve İSLAMİYET

IX. yüzyıldan itibaren İslamiyet'i kabul etmeye başlayan Türklerin çok büyük bir kısmı XII. yüzyılda İslamiyet'i kabul etmiştir (Çobanoğlu, 2013: 107). 300 yıl süren bu gecikmenin müsebbibleri ise Emevîler ve onların İslam kaide ve esaslarına uymayan ırkçı tavırları idi. Zira Emevî yöneticileri Türkler arasında İslamiyet'in yayılmasını arzulamakla birlikte, hazînelerine girecek savaş ganimeti ve vergi gelirleriyle daha yakından ilgiliydiler (Yazıcı, 2000: 62). Emevi saltanatı döneminde Araplarla iyi ilişkiler kuramayan Türkler, Abbasiler döneminde ılımlı politikadan mütevellit, İslamiyet'e daha fazla yaklaşmış (Köprülü, 2007: 44-46), Abbasîlerin yönetiminde mevalî anlayışının yerini eşitlikçi anlayışa bırakması ile birlikte Türklerin İslamiyet'i benimsemesi hız kazanmıştır (Yazıcı, 2000: 62).

Türkler arasında İslamiyet'in yayılması, tarihsel olarak Orta Asya'da İranlı Samanoğulları hâkimiyeti devrinden itibaren başlar (Barthold, 1975: 76). Türkler, İslam dinini ferden, kabile ve obalar

halinde kabul ettikten sonra, nihayet onuncu asırda Saltuk Buğra Han'ın nezaretinde 920'lerde resmen ilk Türk-İslam Devleti'ni kurarlar (Güzel, 2013: 365). Almış Han, İdil-Ural bölgesinde 921 yılında İslamiyet'i devlet dini olarak kabul eden ilk Türk hükümdarı olmasına rağmen, etkisi sınırlı kaldığından ötürü, Karahanlılar³ ve onların nezdinde Abdülkerim Satuk Buğra Han ilk kabul edilir (Özkan, 2013: 467).

Türkleri, binlerce yıl içinde yaşadıkları iptidaî göçebe medeniyetinden, yüksek yerleşik medeniyete geçiren İslamlık (Kaplan, 1976: 172), Karahanlılar ile birlikte ilk Müslüman Türk devletini tarih sahnesine çıkaran Türklerin büyük bir çoğunluğu için adeta milli bir din olmuş (Artun, 2011: 58), göçebe veya yerleşik halkların iktisadî hayatlarında sürekli değişiklikler olmadığı için zevkte ve yaşam şekillerinde - şehir ve kasabalarda medreseler teşekkül edene kadar ise- eski an'ane devam etmiştir (Elçin, 1981: 4).

İslamiyet'i kabul eden Karahanlılar; Türkistan'da, başkent Kâşgar olmak üzere, Türk dünyasının ikinci büyük kültürel dönüşümünü hayata geçirecek bir devlet kurmuş olurlar (Eker, 2007a: 193). Böylece Tavgaç Buğra Kara Hakan Ebû Ali Hasan, Doğu Karahanlı büyük kağanı olduğu dönemde kültürel alanda büyük gelişme gösteren Kâşgar ve Balasagun bilim merkezi haline gelir (Türkeş Günay, 2010: 210). Aynı zamanda İslam dünyasının en doğudaki kültür merkezi, kültürlerin ve dinlerin buluşma noktası Kâşgar, Karahanlılarla birlikte İslam uygarlığı çerçevesinde şekillenen Türk uygarlığının da başkenti konumuna yükselir (Eker, 2007a: 193). Türk-Arap-Fars kültür ve medeniyet dairesinin şekillenmesi de Karahanlılar devrinde başlamış olur (Türkeş Günay, 2010: 211).

Toplumların zaman içinde bazı sebeplerle başka kültürel yapılarla temasa geçmesi durumunda eski kültür birikimlerini yeni sosyo-kültürel yapıların kalıplarına uyarlayarak korudukları gözlenmiştir (Akarpinar, Arslan, 2014: 345). Bu açıdan bakıldığında, Türk toplumunun dünya görüşünün, yaşama felsefesinin kendi dini

³ Karahanlı devlet teşkilâtı için bkz. Genç, 1981.

inançlarından, İslamiyet'ten ve milli tarihten kökünü aldığını görülebilir (Türkeş, 1978: 195). Bununla birlikte Türklük, İslamiyet'e kendi mizacına uygun bir şekil de vermiştir (Kaplan, 1976: 173).

Karahanlı devri, Türk edebiyatının eski geleneklerle İslam kültürünü bağdaştırma ve kaynaştırma çağı oldu. Yeni bir medeniyete olan bu geçiş sırasında, hemen her alanda düşüncelerin ve zevklerin ikileştiği de görüldü, her konuda (dil, inanç, yaşayış, zevk) kaynaşma veya çatışmalar birbirini kovaladı (Kabaklı, 2020: 105). Burada doğal olarak Türklerin yaşadığı en önemli ve köklü değişimler İslamiyet'i kabulleri⁴ ile olmuştur sonucuna varılabilir.

Hem şekil hem de konu bağlamında bu ikileşme eserlerde de kendini göstermiştir. Eski Türk inancından unsurlar ile yeni din İslam'ın şeri hükümleri çoklukla kaynaşarak ekseri herhangi bir çatışmaya mahal verilmeden birleştirilmiştir. Kaplan'a göre yeni formda malzeme dışarıdan alınmış olsa da yapı Türk'ündür (1977: 14). Yeni dinin aktarılması bağlamında eserlerde, hususen dil sadeliğine önem verilmiştir. Buna rağmen dil ve üslup olarak kuru bir anlatım oluşmamış, aksine edebi sanatlar ve şekil özellikleri kullanılarak etki ve kalıcılık yakalanmaya gayret edilmiştir.

Bu çalışmanın konusuna kaynaklık edecek olan; Dîvânu Lügâti't-Türk, Kutadgu Bilig, Atebetü'l-Hakâyık, Dîvân-ı Hikmet; Türklerin İslamiyet'i kabul ettikten sonra meydana getirdikleri, Orta Asya'da Karahanlılar döneminde -İslamî dönem ilk Türk edebi dili (Eker, 2007a: 194)- Hakaniye Lehçesi ile yazılan ilk müstakil eserlerdir (Öztürk, 2015: 112). Türk Halk Edebiyatı araştırmalarında yazılı kaynaklar arasında (Aça, 2019: 73,74,75) önemli bir konuma gelmiş söz konusu eserler için Özkan'ın, "kavmi ve dini telakkilerin birleşmesi" (2013: 476) ilmî tabiri rahatlıkla kullanılabilir.

İLK TÜRK İSLAM ESERLERİ

Dîvânu Lügâti't-Türk

En bilinen tanımı ile Dîvânu Lügâti't-Türk, yabancılara Türkçeyi öğretmek, Türkçenin Arapça ile boy ölçüşebilecek nitelikte bir dil

⁴ Türkistan'ın İslamlaşma süreci için bkz. Kılıç, 2000: 43-60.

olduğunu göstermek üzere, 1070’li yıllarda Kâşgarlı Mahmud tarafından kaleme alınan Türkçe-Arapça ansiklopedik sözlüktür (Eker, 2007b: 201). Türk dilinin bilinen ilk sözlüğü unvanını taşıyan eserin tam adı ise -Türk lehçelerini toplayan kitap- Kitâbu Dîvânî Lügâtî’t-Türk’tür (Ercilasun, Akkoyunlu, 2015: xvii). Dîvânü Lügâtî’t-Türk, sözlük, gramer kitabı, diyalektolojik bir çalışma, etnolojik bir eser, coğrafya eseri, onomastik bir çalışma, halk bilimi eseri, halk hekimliği kitabı, atalar sözü külliyatı, şiir antolojisi hülâsa eser âdetâ bir Türkiyat ansiklopedisidir⁵ (2015: xvii-xviii).

“Türk dili ile Arapçanın iki yarış atı gibi aynı seviyede olduğunu göstereyim!” (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 2) diyen Kâşgarlı’nın eserini yazış nedenini; Türklerin yönetimde söz sahibi olmaları üzerine Türkçenin büyük bir önem kazanması ile açıklamak mümkündür (Toparlı, 2004: 137). Türklerin nüfuz alanının genişlemesi neticesinde Türklere yanaşmak isteyen, Türklerle iyi geçinmek isteyenlerin Türkçe öğrenmeleri bir ihtiyaç halini almıştı. -Karahanlı döneminin iki büyük eserinden biri (Ercilasun, Akkoyunlu, 2015: xvii)- olan eser, böyle bir ihtiyaçtan doğmuş olmalıdır (Atalay, 2018: XII-XIII).

Bundan tam dokuz asır önce çağının büyük düşünürü Yusuf Has Hacib’le birlikte Kâşgar’ı büyük bir kültür merkezi durumuna getiren (Toparlı, 2004: 137) Kâşgarlı Mahmud, Türklerin, “dilde en doğruyu bilenlerinden, anlatımda en açık olanlarından, akılca en yetkinlerinden, soyca en köklülerinden, mızrakta en iyi atıcılarından”dır. Türklerin “ölkelerini ve bozkırlarını” incelemiş; “Türk, Türkmen, Oğuz, Çiğil, Yağma ve Kırgızların lehçelerini ve kafiyelerini” öğrenmiştir; “her boyun dili”ni “en mükemmel şekilde” bilmektedir (Ercilasun, Akkoyunlu, 2015: xxiv). Özetle, Kâşgarlı Mahmud hem yüksek bir bilgin hem de yiğit bir askerdir (Atalay, 2018: XIV).

Kâşgarlı Mahmud’un babası Hüseyin, büyük babasının adı ise Mehmet’tir. Kâşgar’da doğmuş olsa da babası Barsganlı’dır (Atalay, 2018: XI-XII). Kâşgarlı Mahmud veya Mahmud Kâşgarî olarak bilinen yazarın tam adı ise Mahmûd bin el-Huseyn bin Muhammed el-

⁵ Dîvânü Lügâtî’t-Türk’ün detaylı dizini için bkz. Ercilasun, Akkoyunlu, 2015: 535-995; Arapça dizin için bkz. Öztürk, 2020.

Kâşgarî'dir (Ercilasun, Akkoyunlu, 2015: xxiii). Kâşgarlı Mahmud'un kaç yıl yaşadığı ve nerede öldüğü ise bilinmemektedir (Atalay, 2018: XIV).

Kâşgarlı Mahmud, bilhassa dil sahasında, devri için orijinal modern bir filolog zihniyeti ile çalışan ve nisbeten yeni olan mukayeseli dil tetkiki tarihinde mühim bir yer almağa hak kazanmış olan bir Türk âlimidir (Arat, 1979: XX). Her şeyden önce bir dil bilgini olarak tanımlanması gereken Kâşgarlı Mahmud, objektif bilim anlayışına sahip bir bilim adamı, Türkçü, samimi bir Müslüman ve mizahi yönü olan bir şahsiyettir⁶ (Ercilasun, Akkoyunlu, 2015: xxv-xxx). Onun karakter ve kişiliğindeki en belirgin taraf ise milliyetçilik'tir. Eseri ve öğütleri ile Orhun yazıtlarından tanıdığımız vatan ve millet kaygısı çeken ilk önemli Türk milliyetçisi Bilge Kağan ise ikincisi de şüphesiz ki Mahmud'dur (Kabaklı, 2020: 127).

Dîvânü Lügâtî't-Türk'te zikrettiği bir kudsî Hadis-i Şerif'te onun milliyetçi yanını görmek mümkündür. Kâşgarlı'ya göre Türk, Allah tarafından verilmiş bir isimdir ve bu söz, diğer insanlara karşı onların üstün olduğunu gösterir: "Benim bir ordum vardır; onları Türk diye adlandırdım ve doğuya yerleştirdim. Bir kavme kızdığım zaman onları (Türkleri) onlara musallat ederim" (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 151).

Mahmud'un alakası yalnız dil sahasına inhisar etmemiştir. O Türk milleti ve Türk memleketleri hakkında tarihi malumatı ihmal etmediği gibi, kendi devri için de kıymetli müşâhedelere sahiptir. Türk dünyasının mühim bir kısmını dolaşmış, Türk halkının yaşayışını görmüş, kendisinin bizzat göremediği Türk kavim ve ülkeleri hakkında malumat toplamış, geniş sahaya yayılmış olan bu kavimlerin oturdukları yerleri bir harita üzerinde tesbit etmiş ve ayrı Türk boylarının birbirleri ile olan münasebetlerini tetkik etmiştir (Arat, 1979: XX-XXI). Ekonomik, siyasi ve beşeri ilişkiler de eserin diline yansımıştır. Bu bağlamda eser, sağladığı zengin edebiyat ve folklor malzemesiyle de önemlidir (Eker, 2007b: 203). Eser ayrıca,

⁶ Kâşgarlı Mahmud'un muhtemel kimliği ile alakalı bkz. Ercilasun, Akkoyunlu, 2015: xxx-xxxvi; hayatı, edebi kişiliği ve şahsiyeti ile ilgili bkz. Bayat, 2008: 27-34; Caferoğlu, 1970: 10-23; ayrıca Kâşgarlı Mahmud zamanında Türk dünyasının siyasi durumu ile ilgili bkz. Bayat, 2008: 17-26.

XI. yüzyıl, Oğuz ve Türkmen tarihinin ve etnik yapısının anlaşılmasında en önemli kaynak durumundadır (Agacanov, 2010: 52).

Dîvânu Lügâtî't-Türk'ün Kâşgar (Ordu Kent) veya Bağdat'ta yazıldığı konusunda farklı görüşler vardır (Eker, 2007b: 202). Eserin yazılış tarihi ile ilgili hemen bütün araştırmacılar müstensihin verdiği 25 Ocak 1072 tarihli ketebe kaydında birleşmişlerdir. Bitiş tarihi ile ilgili ise 10 Şubat 1074 ve 09 Ocak 1077 olmak üzere iki farklı görüş vardır⁷ (Ercilasun, Akkoyunlu, 2015: xviii,xix). Kâşgarlı Mahmud, kitap mükemmel ve kullanışlı olsun diye “yıllarca eziyet” çekmiş; kitabı “en iyi şekilde” düzenleyerek yazmıştır. Yazdığı eseri dört defa gözden geçirerek düzeltmiş ve 10 Şubat 1074 veya 09 Ocak 1077 Pazartesi günü bitirmiştir (2015: xxv). Eser, 1072 yılında tamamlanıp 1073'te ise Türk komutanların kontrolü altında bulunan Bağdat'ta, Halife Muktedi'ye sunulmuştur (Atalay, 2018: XIV-XV; Eker, 2007b: 202).

Tek yazma nüshası Ali Emîrî Efendi kitapları içinde Millet Kütüphanesinde korunan Dîvânu Lügâtî't-Türk (Bayat, 2008: 172), elimizde bulunmayan asıl nüshanın Türkçe ve Arapça birçok hataları içeren halidir. Nüshayı çoğaltan kişi ise Türkçe ve Arapça bilgisi pek de kuvvetli olmayan Şamlı Mehmed isimli bir İranlı Sâvelidir (Atalay, 2018: XVI-XVII). Dîvânu Lügâtî't-Türk'ün daha başka nüshalarının olduğu kanaatine varan Ercilasun ve Akkoyunlu⁸; müstensihin elinden çıkan bu yazmanın sonundaki “Kitabı telif edenin el yazısıyla yazılmış bir nüshadan, son kısımda dediğinin suretini (veriyorum)” kaydı, Kâşgarlı Mahmud'un elinden çıkan yazma nüshanın 1266'da Sâveli Muhammed'in elinde bulunduğunu gösterdiğini; ancak daha sonra bu nüshadan hiçbir haber alınamadığını (2015: xx) belirtir.

Kâşgarlı, Yüce Allah'ın yazılışıyla (başlamanın) uğurlu olacağını düşündüğünden eserine hemze kitabı ile başlar (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 2). Dîvânu Lügâtî't-Türk, bir Giriş bölümü ve Hemzeli İsimler Kitabı, Hemzeli Fiiller Kitabı, Sâlim İsimler Kitabı, Sâlim Fiiller Kitabı,

⁷ Eserin yazılış tarihi ile ilgili detaylı bilgi için bkz. Ercilasun, Akkoyunlu, 2015: xviii-xx; Atalay, 2018: XIV-XV.

⁸ Eserin nüshaları ile ilgili malumat için bkz. Ercilasun, Akkoyunlu, 2015: xx-xxiii.

Muzaâf İsimler Kitabı, Muzaâf Fiiller Kitabı, Misalden İsimler Kitabı, Misalden Fiiller Kitabı, Üçler Kitabı (İsimler), Üçler'in Fiiller Kitabı, Dörtler Kitabı (İsimler), Dörtlerden Fiiller Kitabı, Gunne Kitabı (İsimler), Gunneden Fiiller Kitabı, İki Sâkini Birleştiren Kitap adlarında 15 kitaptan oluşmaktadır⁹ (Ercilasun, Akkoyunlu, 2015: xlx-lvi).

Dîvânu Lügâtî't-Türk üzerine yapılan çalışmaları; metin neşir ve tercümelemleri, tıpkıbasımlar, dizinler¹⁰; Dîvânu Lügâtî't-Türk'teki kelimelerin tamamını içine alan çalışmalar; Dîvânu Lügâtî't-Türk'teki şiir ve atasözlerini toplayan çalışmalar; Dîvânu Lügâtî't-Türk'ü temel alan tematik eserler; Dîvânu Lügâtî't-Türk ile ilgili makale ve bildiriler biçiminde beş başlık altında ele almak mümkündür¹¹ (Ercilasun, Akkoyunlu, 2015: lxix).

XI. yüzyılda, ulusal bilinci yüksek, idealist ve profesyonel bir bilim adamının Türk dilini zengin dil malzemesi çerçevesinde betimlemesi ve eserin bugüne ulaşabilmesi, Türk kültür ve bilim dünyası için büyük bir şanstır (Eker, 2007b: 201). Türkler hakkında doğrudan doğruya müşâhadeye ve şahsî bilgiye dayalı olarak yazılan bu biricik (Köprülü, 1980: 190) ve Türk dilinin, Göktürk bengu taşlarından sonraki en büyük anıt eseri (Ercilasun, 2007a: 151) Dîvânu Lügâtî't-Türk bir hazinedir; onun üzerinde üç, beş kişinin çalışması yeterli değildir. Divanın üzerinde yüzlerce kişi çalışacak ve her çalışan yeni bir cevher bulacaktır (Atalay, 2018: XXXVI).

Kutadgu Bilig

XI. yüzyıl sonları, Türk dili ve kültürünün mirasını gelecek kuşaklara aktaracak iki anıtsal çalışmaya sahne olur: Kutadgu Bilig

⁹ Her bölüm hakkında detaylı bilgi, eserin genel planı, maddelerin verilış tarzı, Dîvânu Lügâtî't-Türk'te kullanılan imla, Dîvânu Lügâtî't-Türk'e göre Türkçenin sesleri hakkında bkz. Ercilasun, Akkoyunlu, 2015: xlx-lxix; ayrıca Dîvânu Lügâtî't-Türk el yazmasının içindekiler tablosu için bkz. Ercilasun, Akkoyunlu, 2015: cvi-cxix.

¹⁰ Dîvânu Lügâtî't-Türk'ün bulunuş ve yayımlanma serüveni için bkz. Ercilasun, Akkoyunlu, 2015: xciii-cv.

¹¹ Konu hakkında detaylı bilgi için bkz. Ercilasun, Akkoyunlu, 2015: lxix-lxxix.

ve Dîvânu Lügâti't-Türk (Eker, 2007a: 193). Yusuf Has Hacıb ve Kâşgarlı Mahmud aynı devir ve aynı muhitin yetiştirdiği Türk münevverlerinin mümessilidirler. Eserlerini birbirinden uzakta yazmış, birbirlerini tanımamış ve bilmemiş olmalarına rağmen, ikisi de aynı mâlzeme üzerinde çalışmışlar ve birbirini tamamlamışlardır (Arat, 1979: XX). Onlar, yeni Türk ve İslam kültürü kaynaşmasında vazife alarak Türk dilinin abidelerini dikenlerin başında gelirler (Caferoğlu, 1970: 8). Ülken'e göre Kutadgu Bilig bu mahsuller içerisinde en mühimi ve en mükemmelidir (2007: 167).

Kelime anlamı olarak “kişileri her iki dünyada mutluluğa ulaştırmaya yarayan bilgi” demek olan eseri (Toparlı, 2004: 138), Çinliler Edebü'l-mülûk, Maçinliler Enisü'l-memâlik, maşrik ilinin büyükleri Zînetü'l-ümerâ, İranlılar Şehnâme, Turanlılar Kutadgu Bilig diye anarlar (Yusuf Has Hâcib, 1985: 4). Eser Balasagun'da yazılmaya başlanmış (Arat, 1979: XXII) son şeklini Kâşgar ilinde almış, Tavgaç Kara Buğra Han'ın huzûrunda okunmuş ve ona sunulmuştur. Han, eserin sahibine -Karahanlı bürokrasisinde hanın özel kalem müdürlüğü (Eker, 2007a: 194)- Has-Hâcib unvanını vermiştir (Yusuf Has Hâcib, 1985: 6-7).

Türk dili ve edebiyatının olduğu kadar, Türk kültür tarihinin de en muazzam eserlerinden biri olan Kutadgu Bilig (Arat, 1979: VII), eski Türk kültür ve medeniyetinden İslam-Türk kültür ve medeniyetine geçişin ilk büyük ve şuurlu eseridir (Kabaklı, 2020: 113). Eserde, İslam öncesi Türk kültürüne ait derin izler bulunmaktadır (İnan, 1998e: 39). Yusuf Has Hâcib'in eserinden, Türk dil ve edebiyatından başka, Türk ictimaiyâtı, Türk tarihi ve umumiyetle Türk kültür tarihi ile uğraşanlar da kendi sâhalarını aydınlatacak bir çok parıltılar bulacaklardır. Bu eser Türklerin bilhassa bugün mensup bulundukları kültür muhitine giriş devrini içine alan bir zamanda yazılmış olduğundan, onların dünya görüşünü, kıymet hükümlerini ve karşılaştıkları mes'elelerin hall tarzını ortaya koymak hususunda faydalı olabileceği gibi, temasta bulundukları kavimler bakımından da istifâdeli olacaktır (Arat, 1959: VIII-IX).

İslamî Türk edebiyatının ilk önemli ürünü olarak kabul edilen Kutadgu Bilig XI. yüzyıl sonlarında kaleme alınan, didaktik, mesnevi

tarzında bir siyasetname (Eker, 2007a: 194) ve Şehname vezni/aruz ile yazıldığından ötürü bir şehname (Atsız, 1997: 153); eski Türk ahlâk ve devlet telâkkisi ile İslamî inancı birleştiren bir nasihatnâmedir (Timurtaş, 2012: 191). Kutadgu Bilig, esere sonradan eklenen bir mensûr, bir manzum mukaddime, bâbların fihristi; eserin asıl kısmı ile birlikte 6645 beyitten müteşekkildir (Yusuf Has Hâcib, 1985: 1-477).

Hayatımda bu sözleri söylediğim zaman, sene dört yüz altmış iki idi. Bu sözleri tam on sekiz ayda söyledim (Yusuf Has Hâcib, 1985: 475) diyerek eseri hakkında yayım yılı ve tamamlanma süresi hakkında bilgi veren, ilk Türk-İslam şair ve mütefekkeri (Kabaklı, 2020: 105) Yusuf Has Hâcib, İslamî dönem Türk edebiyat, sanat ve bilim hayatının bilinen Türkçe eser sahibi ilk aydını, ilk sosyoloğu, ilk siyaset kuramcısıdır. Yusuf hakkında dizelere serpiştirilenler dışında, herhangi bir bilgi yoktur. Bu bilgilere göre Yusuf, XI. yüzyıl başlarında Karahanlı Devleti'nin en önemli şehirlerinden biri olan Balasagun'da dünyaya gelmiş, XI. yüzyılın üçüncü çeyreği içinde ölmüştür. Günümüzde, Kâşgar şehrinde ona ait olduğu söylenen bir de mezar bulunmaktadır (Eker, 2007a: 194). Arat'ın eserden yaptığı çıkarımlara göre 1019 yılında doğan Yusuf Has Hâcib'in ne zaman vefat ettiği bilinmemekle beraber yine eserinden hareketle, Tanrıya ibadette geç kaldığını söylemesinden, oldukça uzun yaşadığı düşünülebilir (1979: XXIII).

Yusuf kendi adını eserinde yalnızca bir defa zikreder. Eserden anlaşıldığı kadarı ile Balasagun'da -Kuz-Ordu- doğmuştur. Asil bir aileye mensup olup, ilmi, faziletleri, zühd ve takvası ile cemiyetin içinde en yüksek hurmet mertebesine ermiş bir zattır (Arat, 1979: XXII). Yusuf Has Hâcib, milletin tarihine ve Türk fikir mahsullerine yakından vakıftır ve sırası geldikçe bunlardan bol-bol istifade eder. Türklerin ictimâî teşkilatını da yakından bilir (1979: XXI). Eserden Yusuf Has Hâcib'in matematik ve geometriye vakıf, entelektüel bir kişiliğe sahip olduğu anlaşılır. Yusuf Has Hâcib, Horasanlı İmam Gazâlî, Harezmi Zemaşerî, Hasan Sabbâh ve Ömer Hayyâm'ın ise çağdaşıdır (Eker, 2007a: 194).

Eserin kaleme alınmasında asıl maksat, insanları şairin tasavvur ettiği ideal bir hayata kavuşturmadır (Arat, 1979: XXIV). Eserinde,

doğruluk, adâlet ve kanunu; saâdet, devlet ve ikbâli; akıl ve ululuğu; âfiyet, kanâat ve âkıbeti sırası ile temsil eden padişah Kün Toğdı, vezir Ay Toldı, vezirin oğlu Ögdülmüş ve vezirin kardeşi âbid-zâhid Odgurmuş'ın kişilikleri üzerinden şahsi görüş ve fikirlerini aktaran Hâcib, sosyal, siyasal, iktisadi, dini, ahlaki birçok konuyu yer yer felsefik bir bakış açısıyla ele alıp işler.

Yusuf Has Hâcib, “yaban eşeği-arslan, öküz, hayvan, kuzu-kurt, kuzgun-kuğu, deve aygırı, hayvan sürüsü, arslan-köpek, ak doğan, avcı kuş, kaplan, domuz, yaban sığırı, tilki, saksağan, kaya kuzgunu, baykuş, şâhin, av köpeği, samur, kara-kuş, ak-kuş, yugak, kuğu, aygır, kartal, yılan, dağ keçisi, katır, deve, küheylan, sığır, inek, keçi, geyik, tağı, ayı, domuz, turna, toy kuşu, yüngdik, todlic, kaz, kaplan, sungur, seher kuşu, yılan, toprak kurdu, köpek-bozkurt, ördek, çıyan, haşerat, böcek, akrep, sinek” gibi türlü hayvan ve haşeratı da benzetme yolu ile eserinde ustalıkla kullanılır.

Kutadgu Bilig, hâkim, şöhreti dünyayı tutan bir bey ve bilgin olan Kün-Togdı'nın saltanat işlerinde kendisine yardımcı olarak seçkin, akıllı, bilgili ve yetenekli birisini araması ve aradığı özelliklere uyan Ay-Toldı ile tanışma öyküsü ile başlar. Bey, Ay-Toldı ve onun ölümünden sonra oğlu Ögdülmüş ve ardından Odgurmuş'ın, yani dört simgesel şahsın dinî, felsefi ve sosyal konulardaki diyalogları, tartışmaları eserin kurgusunu oluşturur. Bu bakımdan alegorik ve teatral bir eser olan Kutadgu Bilig'de dikkat çeken bir başka husus ise konuşmaların daima iki kişi arasından kalması, üçüncü şahsın konuya müdahil olmamasıdır (Eker, 2007a: 195).

Atsız'a göre Yusuf Has Hâcib, felsefî ve içtimaî düşüncelerini büyük İslam mütefekkeri ve bilgini İbnisînâ'dan almıştır. Begler-çiftçiler-askerler şeklindeki üç tabakayı hükümdar-memurlar ve halk olarak eserine almıştır. Amaç her şeyden önce yoksulların korunup kollanıp, orta sınıfa geçmesini sağlamak ve böylelikle topyekûn bir ferahlığa kavuşmaktır (Atsız, 1997: 153-154).

Kutadgu Bilig, edebi bir eser olarak başarısından ziyade, sunduğu zengin kültürel malzeme ve Türk-İslam geleneğinin bir ilkler eseri olması bakımından önem taşır (Eker, 2007a: 199). Müslüman bir Türkçü (İnan, 1998e: 39) Yusuf'un dokuz yüzyıl öncesinde, Türk topluluklarının insanlığın ortak kaynaklarından,

kültür mirasından sağladığı düşünsel birikimlerini belgelemesi ve bugüne ulaştırması, Türk ve dünya kültür tarihi için büyük bir kazançtır. Yusuf Has Hacıp ve Kâşgarlı Mahmud'un Türkçe ve Türklük ile övünmelerinin arka plânında ise Emevilerin kavmi asabiyet gütmelerinin bir neticesi olarak, İslamiyet'i henüz kabul eden Farslar, Türkler ve Arap olmayan diğer kavimlerin, tepkisel tavrının bir yansıması olarak ortaya çıkan ulusalcılık akımının - Şuubiyye- yansımaları yatmaktadır (Eker, 2007a: 199,193).

Kutadgu Bilig Mısır, Herat ve Fergana olmak üzere üç nüshadan ibarettir. Mısır ile Herat nüshaları, Fergana nüshasına nispetle birbirine daha yakındır¹² (Arat, 1979: XXXI). "Kutadgu Bilig" in ilim âlemine mâlum olan nüshası "Herat" da Uygur yazısıyla yazılmış bir nüshadır ki, tarihçi "Hammer" tarafından İstanbul'da satın alınmıştır. Viyana umûmî kütüphanesinde muhafaza edilmekte olan eserden ilk defa "Jaubert" bahsederek 1823'de "Journal Asiatique" de yayımlamış ve tercüme etmiş, daha sonra "Vambéry" 1871'de mühim bir kısmını metin ve tercümesiyle berâber ortaya koymuş ve nihâyet "Wilhelm Radloff" tarafından tamamı neşir ve tercüme edilmiştir (Köprülü, 1980: 165-166). Arat, derin tahliller ve ilmi bazı deliller neticesinde, eserin hükümdara takdim edilen asıl nüshasının, eldeki verilerle-şimdilik, Uygur harfleri ile yazılmış olduğunu kabul etmek gerektiğini vurgular. Ona göre, elimizde bulunan nüshalarına esas olan üçüncü defa yazılışında kullanılmış alfabeye gelince, bunun Arap harfleri ile yazılmış olduğunda şüphe edilecek bir cihet yoktur. Uygur alfabesi ile yazılmış olan Herat nüshasının da Arap harfleri ile yazılmış bir nüshadan istinsah edildiği ise olduğu muhakkaktır (Arat, 1979: XXXII).

Atebetü'l-Hakâyık

Dîvânu Lügâtî't-Türk ve Kutadgu Bilig'den sonra Karahanlı Türkçesinin üçüncü büyük eseri sayılan Atebetü'l-Hakâyık, Yükneklî Edip Ahmet'in 13 bölümden oluşan, kırkı beyit, yüz biri dörtlük olmak üzere 484 mısralık eseridir (Demir, 2007: 208). Asıl metnin

¹² Kutadgu Bilig'in asıl nüshaları, elimizdeki nüshaları, vesikaları ve eser üzerine yapılan ilmi çalışmalar ile ilgili detaylı malumat için bkz. Arat, 1979: XXVIII-XLV.

sonunda ikisi birer dörtlükten, üçüncüsü on beyitten oluşan, takdim niteliğinde üç ek vardır. Bu eklerle *Atebetü'l-Hakâyık*, 512 mısra (2007: 208) ve 14 bâba ulaşır (Arat, 1951: 13-14).

Konu ve biçim bakımında Kutadgu Bilig'e¹³ benzeyen *Atebetü'l-Hakâyık*, "Gerçeklerin Eşiği" anlamına gelir (Toparlı, 2004: 138-139). Eserin dil ve anlatım hususiyetleri göz önünde bulundurulacak olursa Kutadgu Bilig'den bir müddet sonra yazıldığı anlaşılır (Atsız, 1997: 158). Yüksekli Ahmet, Hoca Ahmed Yesevi'nin aksine yalnız aruzla eser vermiş ve görünüşe göre yalnız yüksek tabakalar arasında yayılmıştır (Ülken, 2007: 206).

Türk-İslam muhitinin kültür çerçevesi içinde, ferdlerin terbiyesi için tanzim edilmiş olan esâsları, olduğu gibi, Türkçe ve manzûm olarak tekrarlayan bir ahlak kitabı¹⁴ (Arat, 1951: 8) olan *Atebetü'l-Hakâyık*'ın 12.-13. yüzyılda yazılmış olduğu tahmin edilmekte ise de ne zaman ve nerede yazıldığı kesin olarak bilinmemekle birlikte, Muhammed Dâd İspehsâlâr Beg'e sunulduğu kabul edilir (Demir, 2007: 208).

Eserin bilinen dört nüshası vardır: Semerkant, Ayasofya, Topkapı Müzesi, Ankara Seyit Ali nüshası (Demir, 2007: 210). Eldeki mevcut bu nüshalar, eserin yazıldığı zamandan oldukça sonraki bir tarihe aittir (Arat, 1951: 3). Köprülü'nün *Hibetü'l-Hakâyık* olarak kabul ettiği (1980: 174) eseri ilim âlemine tanıtan kişi ise Necip Asım'dır (Demir, 2007: 209). Prof. Arat da eserin ilmî yayımını yapmış ve Anadolu Türkçesine çevirmiştir (Kabaklı, 2020: 114).

Bugünkü telâkkilere pek uygun olmayan bazı hususları devrinin âdet ve an'anelerine bırakmak şartı ile, müellifinin dinî-ictimâî bakımdan faydalı gördüğü ahlâk kaidelerini kendi muhiti içinde yerleştirmek için çalışan zühd ve takvâ sahibi bir zât olduğuna hükmedilebilir. Görüldüğü üzere, eserin yazarı hakkında bilgimiz çok azdır. Öyle ki eserin ilâveler ile birlikte yeniden tanzim edildiği tarihlerde, Edib Ahmed'in hâl tercümesi o muhitte artık meçûl

¹³ Kutadgu Bilig'in başka metinlerle ilişkisi üzerine bkz. Aydın, 2019: 104-113.

¹⁴ Eser ve nüshaları hakkında detaylı malumat için bkz. Arat, 1951: 1-39.

olup, adı, yeri ve hattâ eserinin ismi bile tereddütlü ve şüpheli bulunuyordu (Arat, 1951: 5,7).

Atebetü'l-Hakâyık'ın bölümleri ise şu şekildedir: Tanrının medhi, Peygamberin medhi, dört sahâbenin medhi, Büyük Emir Muhammed Dâd İspehsâlâr Bey'in Medhi, kitabın yazılması, bilginin faydası ve bilgisizliğin zararı, dilin muhafazası, dünyanın dönecliği, cömerdliğin medhi ve hasisliğin zemmi, tevâzû ve kibir; harislik, kerem, hilm ve diğer iyilikler; zamânenin bozukluğu, kitap sâhibinin özü; mechûl bir müellifin sözü, Emir Seyfeddin'in sözü, Emir Arslan Hoca Tarhan'ın sözü (Edib Ahmed B. Mahmud Yükneci, 1951: 41-81).

Dîvân-ı Hikmet

İslam kültürü etkisi altında gelişmeye başlayan Türk edebiyatının yazılı kültür ortamında üretilen ilk metinleri olarak *Kutadgu Bilig*, *Atebetü'l Hakâyık*, *Divanü Lügâtî't-Türk* ile birlikte, sözlü kültür ortamında üretilip daha sonra yazıya aktarıldığı genel bir kanı olarak yerleşen; Türk kültürünün Orta Asya sahasında İslam'ın kabulüyle başlayan bir değişim ve yeniden yapılanma sürecinin ilk ürünlerinden *Divan-ı Hikmet*, Müslüman Türk topluluklarında ve devletlerinde şekillenen edebiyatlar için ortak temel kaynaklardır (Akarpınar, 2007: 222).

XII. yüzyılda Orta Asya'da göçer evli Türkler arasında sufiliği yaymaya çalışan Ahmet Yesevi ile haleflerinin yazdığı "hikmet"lerden (Levend, 1968: 182) müteşekkil bir Hikmetler Mecmuası olan Divan-ı Hikmet'in nüshalarında geçen "Defter-i Sani" ifadesi, eserin bu adla da tanınmasını sağlamıştır (Akarpınar, 2007: 222,223).

Bir sözlük olarak *Divanü Lügâtî't-Türk* hariç, diğerlerinin (*Kutadgu Bilig*, *Atebetü'l-Hakâyık*, *Dîvân-ı Hikmet*) dinî-tasavvufi-ahlaki içerikleri dikkate alınırsa, ortak amaçlarla üretildikleri ve ortak işlevleri üstlendikleri görülür. Söz konusu eserler, İslam ruhuna uygun ideal insan tipini oluşturma niyetiyle üretilen eğitici metinlerdir (Akarpınar, 2007: 222).

Dîvân-ı Hikmet'in söyleyeni, Orta Asya'da İslam'ın yayılma sürecini başlatan kişi olmasa da (Ocak, 2007: 219), VI. asır içerisinde Orta Asya'da Türk sırrî hikmetinin ilk büyük üstadı kabul edilen Hoca Ahmed Yesevî (Ülken, 2007: 204), Batı Türkistan'daki Çimkent şehrinin doğusunda bulunan ve Tarım ırmağına dökülen Şâhyar nehrinin küçük bir kolu olan Karasu üzerindeki Sayram kasabasında doğmuştur (Artun, 2011: 220). Silsilesi Ebû Yezîd Bistâmî'ye kadar giden (Knysh, 2011: 253) ve Buhara'da mutasavvıf Yusuf Hamedani'nin müridi olan Ahmet Yesevi (Kutsi, 1976: 118), çok iyi bir İslamî eğitim almış Sünni bir mutasavvıf (Ocak, 2007: 219), Hanefî mezhebinin âlimlerinden idi (Toparlı, 2004: 141). Ahmed Yesevî'nin babası Şeyh İbrahim'den silsile-i ecdadı ise Hz. Ali (ra)'ye kadar ulaşmaktadır (Güzel, 2013: 367).

Türk tasavvuf edebiyatının ilk büyük siması kabul edilen (Timurtaş, 2012: 192), "Pîr-i Türkistan"¹⁵, Hâce-i Türkistân, Hazret-i Sultân, Sultânü'l-evliyâ, Evliyâlar serveri gibi ünvanlarla anılan (Eraslan, 2000: 99), dokuz asra yakın bir zaman tebci edilen Yesevî'nin şöhret ve nüfuzu, yalnız -coğrafi mânası ile- Türkistan sahasına münhasır kalmayarak, muhtelif Türk şubelerinin yaşadığı çok geniş sahalara yayılmış, tarihî şahsiyeti pek çoktan unutulmuş, Türk muhitlerinde asırlardan beri tamamıyla menkıbevi bir hüviyet almıştır¹⁶ (Köprülü, 2004b: 421).

Türk sufilik geleneğinin kronolojik ve coğrafi evrelerini birlikte yansıtan ve görece farklı tasavvuf anlayışının da temsilcisi olan üç evliya zümresinden bahsedilir: Türkistan Erenleri, Horasan Erenleri ve Rum Erenleri. Türkistan Erenleri, Türk tarihindeki en eski sufilik geleneğini temsil eder. Ahmed-i Yesevi¹⁷ bu geleneğin kurucusu

¹⁵ Ahmed Yesevî, tesirleri ve takipçileri hakkında detaylı malumat için bkz. Köprülü, 2007: 41-183; Köprülü, 2004b: 421-430; Togan, 2000: 263-269; Ocak, 2005: 31-87; Ocak, 2000a: 177-185; Ocak, 2000b: 451-458; Güzel, 2013: 365-377; Kurnaz, Tatçı, 2000: 353-432; Mazıoğlu, 2000: 459-464; Kurt, 2000: 515-534.

¹⁶ Altmış üç yaşına kadar hayat serencamını aktardığı hikmetlerin detaylı analizi için bkz. Cebecioğlu, 2000: 118-163.

¹⁷ Hoca Ahmed-i Yesevi ve Yesevilik üzerine yapılacak olan çalışmalarda dikkat edilmesi gereken hususlar ile ilgili bkz. Ocak, 2007: 214-221.

sayılmış ve bu sebepten ona “Pir-i Türkistan” denmiştir (Ocak, 2007: 214).

İslamiyet’in Türkler arasında yayılmasında ve inancın Türk kültür değerleriyle kaynaşmasında ve yorumlanmasında birinci derece etkili bir din adamı (Türkeş Günay, 2010: 210) Ahmed-i Yesevi’nin içinde faaliyette bulunduğu Siriderya havzası ve çevresindeki göçebe Türk boyları, eski inançlarının tesirlerini henüz kuvvetli bir şekilde korumakta olduklarından, bu şeyhin onlara telkin ettiği İslam, zamanla kendiliğinden bu boyların eski dinî ve sosyal yapılarına adapte olmuş ve Yesevîlik kırsal kesimlerde, kentsel kesimlerdeki Sünnî renginin aksine, daha farklı bir yapıya bürünmüştür (Ocak, 2007: 219-220).

Hedef kitlenin -göçebe Türk boyları- sosyal-kültürel alt yapısına uygun nitelikte üretilen hikmetler, Yesevî’nin dinî-tasavvufi-ahlaki eğitiminin bir parçasıdır (Akarpınar, 2007: 224). Ahmet Yesevî tasavvufun, nefsi körletmek, tevazu, dünya malını hor görmek, soy ve din gözetmeksizin bütün insanları eşit saymak gibi yüksek görüşlerini, akli ve fiiliyle benimsemiş, dervişliğin, kanaatin, fazilet ve değerini, dinî ahlâkî öğütleri, peygamber ve evlâdına olan muhabbetini, dünya zevklerine düşkünlüğün zararlarını, hikmetler nasihatler halinde, mantık gücü ve îman kuvvetiyle yaymıştı (Kabaklı, 2020: 141). Hikmetlerinde kullandığı sade Türkçe, nazım usulü -yarım kafiye, hece vezni- kopuz eşliğinde terennüm gibi ahenk unsurları¹⁸ anlattıklarının etki ve kalıcılığını şüphesiz etkilemiştir.

Hoca Ahmed’in basitliği, kolay anlaşılır ve avamcı olması büyük bir süratle halk arasında yayılmasına, az zaman zarfında bir veli gibi birçok zümre tarafından takip ve taklit edilmesine sebep olmuştur (Ülken, 2007: 205). Kendisinden sonra terennüm edilen hikmetlerin ona mâl edilmesi Yesevî’nin etkisinin büyüklüğü ile açıklanabilir. Barthold’a göre sûfîlerin İslamiyet’i yaymak amacı ile bozkırlardaki Türklere gitmesi, medreselerde İslam ilimlerini öğrenen fakihlere nisbeten daha başarılı oluyordu (1975: 93-94). Knysh’e göre, Yesevî’nin etki alanının bu denli geniş ve müridlerinin fazla olması

¹⁸ Yesevî’nin şiirlerinde ahenk unsurları için bkz. Ercilasun, 2007b: 609-613.

bir başka sebebi de tarikatın yapısının nisbeten gevşek yapılı bir intisap sistemi olmasından da kaynaklanıyordu (2011: 253).

İslamiyet'ten evvelki halk edebiyâtı ile çok büyük bir alâkası olduğu için daha ilk gelişme zamanında halkın rağbetini kazanan ve başlangıcında Ahmed Yesevî'nin mevki'i çok açık olan -millî ve orijinal yüksek bir san'at nevi-edebiyat, yalnız basit tasavvuf esaslarının değil, hattâ il zamanlarda İslamiyet'in bile göçebe Türkler arasında yerleşip, kuvvetlenmesine yardım etmiş, buna karşılık da Türkler arasında sûfiyâne duyguların ve tarikatlerin gelişmesi, bu edebiyâtın yüzyıllarca halk arasında yaşamasına sebep olmuştur (Köprülü, 1980: 196). Özetle denilebilir ki; Dinî-tasavvufî Türk edebiyatının başlangıcı Ahmet Yesevî ve Yesevîlikle olmuştur (Artun, 2015: 170). Bu bağlamda onun eseri Divan-ı Hikmet ise tasavvufi popüler edebiyat ürünlerinin ilk örneği ve Türk tasavvuf geleneklerine ışık tutan en önemli bilgi kaynaklarından biridir (Akarpınar, 2007: 227).

Yesevî'nin yüksek tesiri Orta Asya'nın en ücra köşelerinde dahi etkisini göstermiş, onun tesiri ile Türk şeyhlerinin büyük merkezlerden uzak, ücra köşelerde tekkeler kurup etraflarına dervişler topladıkları anlaşıyor (Köprülü, 1990: 184). Hususen Türklere mahsus bir tarikat görünümü arzeden Yeseviyye (Türer, 2000: 77) Moğol istilası esnasında bir koluyla Hindistan'a girerken, diğer bir koluyla da Harezm ve Horasan üzerinden onun tarikinın düşüncesine bağlı derviş ve ozanlar 11. Yüzyıldan itibaren Anadolu topraklarına girmiş ve burada yerleşmiştir (Ocak, 2007: 220; Artun, 2015: 170). Teşekkül eden velî tipi, İslamiyet'in ve eski Türk toplumunun en yüce ve en insanî değerlerini temsil etmenin yanı sıra -Türklerin İslamlaşmasında- milli ve manevi değerler uğruna savaşılan gazi tipinden daha büyük rol ve pay sahibidir (Kaplan, 2007: 109-118). Mutasavvıflar, halk arasında tasavvuf propagandası yapmak için, vücûde getirdikleri dinî-ahlâkî-sûfiyâne mahiyette eserlerini, Ahmet Yesevî'nin yarattığı edebî an'änenin tesiri ile hece vezni ile yazıyorlardı ki bu an'ane muhtelif Türk şûbelerine uzun asırlar devam etmiştir (Köprülü, 2004a: 301).

Gayenin şariat, tarikat, hakikat, marifet düsturunca fenaya ulaşmak, Yaradan ile hemhâl olmak kabul edildiği Yesevîlik'te, güçlü

bir tevhid inancına bağlı şeri İslam'a riayet esastır. Söz konusu tarikat, şeriatın dışına çıkmamaya özen göstermiştir. Kur'an ve sünnete uygun yaşama gayesinde, İslamiyet ile tasavvufu kaynaştırma amacında olan Yesevî'nin hikmetlerinde; hayvan donuna girmek, sığır kurban etmek gibi eski Türk inancından kalma öğelere de rastlamak mümkündür.

KADIN KİTABI

*bilge bg yunı.dı
 ajun anı yenidi
 erdem eti tını.dı
 yerke tegip srtl.r¹⁹*

KIZ ÇOCUK

Dişi ocuk, dişi cinsten birine daha yaşlı biri tarafından kullanılan bir seslenme sözü şeklinde tanımlanan ve utanma, çok güzel, yeni sözcükleri ile ilişkilendirilen (TDK, 2011: 1434) “kız” kelimesi, Dvnu Lugti’t-Türk’te, çok az yer alır. Kız ocuğa sevgi ifade etmek üzere kullanılan *eke*, bütün kavmin kızkardeşi imiş gibi akıllılık gösteren küçük kız (Kşgarlı Mahmud, 2015: 25) ve *ana*, bütün kavmin annesi imiş gibi akıllılık gösteren küçük kız (2015: 25) kelimelerinin anlamı bağlamında kız ocuk, akılı ile n plna çıkarılır.

Uğur ve uğursuzluk açısından bakıldığında, erkek çocuğun doğması; talih, şans ve uğur iken²⁰ (Kşgarlı Mahmud, 2015: 115), kız ocuk için böyle bir ibareye rastlanmaz. Üstelik *tilk* kelimesi kinaye olarak kız ocuk için kullanılır. Kadın doğurduktan sonra, ebeye *tilk m togdı azu bri m* diye sorulur. Burada tilkiden kasıt kızdır; çünkü kızda naz ve ele avuca sığmama, gelmeme vardır. Kurttan kasıt ise yiğitliğinden ötürü erkek çocuktur (2015: 186).

Günümüz Altay Türkleri arasında, yaygın olan benzer fikre göre, doğumdan sonra çocuğun doğduğu eve gelen akrabalar ve diğer insanlar, anne ve babaya “bu ocuk gerekli mi? gereksiz mi?” diye sorarlar. Eğer doğan ocuk kız ise gereksiz, erkek ise gerekli cevabı

¹⁹ Bilginlerin durumu kötüleşti. Zaman bilgeleri öyle bir ısırışla ısırıldı ki edep ve güzel işlerin eti rd; o kadar ki gevşekliğinden yere düştüğünde sürünür (Kşgarlı Mahmud, 2015: 474).

²⁰ *Tünle bulit örtense ewlk ırı keldürmişçe bolu.r tağda bulit örtense ewke yağı kirmişçe bolu.r* Geceleyin bulutlar kızarsa; kadın, erkek ocuk doğurmuş gibi olur. Sabahleyin yanarsa, saldıran düşman eve girmiş gibi olur, ikincisini uğursuzluk sayarlar (Kşgarlı Mahmud, 2015: 115).

verilir... Doğan çocuk eğer kız ise ona toy yapılmaz (Dilek, 1996: 51,52).

Kutadgu Bilig'te, Dîvânu Lugâtî't-Türk'e paralel bir anlam ile kız çocuğun hayırsızlığından ve olmasındansa ölmesinin daha hayırlı olacağından dem vurulur: Bu kızlar doğmasa, doğarsa yaşamasa daha iyi olur. Eğer dünyaya gelirse, onun yerinin toprağın altı veya evinin mezara komşu olması daha hayırlıdır (Yusuf Has Hâcib, 1985: 326).

Yusuf Has Hâcib, eserin genelinde ise tavrını eşitlikçi bir biçimde ortaya koyar ve ayırım yapmadan, oğul ve kızın; eziyet veren, rahat kaçırın, kuvvet kesen, gördüğünü unutan, vefasız, hayatta iken de öldükten sonra da anne-babaya yük olduğu kanaatini, detaylandırarak farklı bölümlerde yineler: Oğul-kız derdi dipsiz bir denizdir; oğul-kız al yanağı soldurur. Bir kimsenin karısı ve oğlu-kızı varsa, o adam nasıl râhat uyuyabilir. Oğul-kızdan dolayı baba dâimâ eziyet çeker; fakat oğul-kız babasının adını dahi anmaz (1985: 94). Çoluk-çocuğun yükünü yüklenmek zahmettir, çocuklar erkeğin kuvvetini keser (1985: 261). Evlât hayırsız çıkarsa, hayatta seni inletir; ölünce de, seni çabucak unuttur. Senin adını kötüler ve üstelik, büyükler başta olmak üzere, bütün yat-yabancı bed-duâ ederek, sana söğür. Çoluk-çocuk insana düşmandır, düşman neyine gerek; düşmansız hayat sürmek daha iyidir... Oğul-kızın adı, insan için, giderilemeyen bir gölgedir... Oğul-kız diye, kendini üzersin; bu zahmeti takdir eden oğul-kız nerede. Harâm toplarsın; gidersen, kalır; sen inleye-inleye git; safâsını o sürsün. Evlenen kimseyi bir gemiye binmiş farzet, gemiye binen kimse denize açılır. Oğul-kız dünyaya gelirse, gemisi parçalanır; gemi parçalanınca, su içinde kim diri kalır. Oğul-kız sâhibi insanın kusuruna bakmamalı; evlât sâhibinin yediği zehirdir. Evlâtların hayırsızı ölen anne ve babası, bir kerre olsun, anmaz. Böyle çocuktan hiç vefâ umulurmu; onun tabiatı kötü ve işi-gücü cefadır. Oğul-kız babası her türlü zahmete katlanır; belâ ve mihnetleri de fil gibi yüklenir (1985: 247-248).

Eserdeki bir başka görüşe göre ise, doğan oğul ve kız ay gibidir (Yusuf Has Hâcib, 1985: 326), genel kanaatin aksine, hakikatte gören gözün nuru (1985: 94), anne ve baba için Allah'ın bir

ikramıdır. Çoluk çocuğun yokluğu; yaşarken, dar zamanlarda, güç işlerde ve ölürlen bilhassa babaya elem verir (1985: 251,274).

Eski Türk inancından izleri güçlü bir şekilde barındıran Türk topluluklarında da var olan, çocuğa “Tanrı’nın hediyesi” tarzı bu bakış, sadece ebeveynler ile sınırlı kalmaz, çocuk geniş ailenin, sööklere “soyların” gelecekteki güvencesi olarak görülür (Dilek, 2008: 543).

Çoluk çocuğa tasavvufî açıdan bakan Yusuf Has Hâcib, çoluk çocuğun dünyanın aldaticılığına ve insanı oyalamasının bir parçası olarak görür. Zâhid kimse, bu sebepten ötürü evlatlarını bırakıp kaçır (1985: 458). Benzer bir fikrin yansımalarının görülebileceği Dîvân-ı Hikmet’te, eş ve çocuklar fenaya ulaşmada engel ve iki dünyada da külfet sayılırlar. Buna rağmen, Allah’ın çocukları için zahmet çekenlere rahmeti ile muamele edeceği inancı da esere hâkimdir: “Çoluk-çocuk için çeken sıkıntı ve külfet/O kuluma ben vermem aslâ zahmet...” (Hoca Ahmed Yesevî, 2016: 411).

Dîvân-ı Hikmet’te, İslamiyet’in kız çocuğuna bakışı, Hz. Muhammed (sav) örneği ile verilir, Peygamber (sav), Hz. Fatıma (ra) için: “Bin oğuldan üstün” (Hoca Ahmed Yesevî, 2016: 485) demiştir. Bir hikmette Yesevî, kız çocuğuna bir sevgi sözü olarak *kızcağız* (2016: 486) ifadesini kullanır.

Erkeklerin ağlaması, toplumsal cinsiyet rolleri ekseninde hoş karşılanmasa da Dîvân-ı Hikmet’te âşıklar ağlar, ağlama fiili ise cinsiyet ayrımı yapılmaksızın çocuklara özgü bir haslet olarak verilir: Kendisinde aşk tecelli eyleyen âşığın “Küçük çocuk gibi iki gözü giryân olur” (Hoca Ahmed Yesevî, 2016: 326).

Dini vecibelerin öğrenilmesindeki farziyette de kız çocuk-erkek çocuk ayrımı yapılmaz, bu savı desteklemek ve gönüllerde yer etmesini sağlama adına, Hz. Muhammed (sav)’den bir Hadis-i Şerif aktarılır: “Oğul-kıza ilim farz dedi”²¹ (Hoca Ahmed Yesevî, 2016: 331).

²¹ “Taleb ül-ilmi farizaton” deyip Rasûl söyledi (Hoca Ahmed Yesevî, 2016: 331). İlim talebi farzdır. [İbn Mace, Mukaddime, 17, Hadis No.224] (Hoca Ahmed Yesevî, 2016: 496).

Eski Türklerde anne ve baba, Yesevî'nin zikrettiği gibi, çocuklarına kendi inandıkları dini değerleri öğretmenin yanı sıra bunları kontrol etme gibi bir işleve de sahiptiler. Modern toplumlarda ise bu rol sekülerleşme ile birlikte resmî kurumlara ve çocuğun kendi inisiyatifine bırakılmıştır. Fakat yine de ebeveynler, öz manevî değerlerini çocuklarına aktarma işlevini tamamen bırakmış değildir. Hatta dini eğitim veren kurumlar kanalıyla, Batı toplumlarında dahi ebeveynlerce verilen eğitim derinleştirilip pekiştirilmektedir (Çağan, 2013: 88).

Dîvânu Lugâtî't-Türk'te, keçeden insan şeklinde yapılmış bir çeşit oyuncak bebek-kuklalar *koğurcuk* (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 220) ile kız çocuklarının oynaması yahut oyun için bunları edinmesi; boncuk ve takıların kızlar için *-kîz monçaklandı-* (2015: 314) olması toplumsal cinsiyet bağlamında bir diğer önemli detaydır.

Eski Türklerde kız evlât sahibi olmak Araplarda olduğu gibi bir felâket, bir şerefsizlik olmasa da (Gökalp, 2007ç: 499) görüldüğü üzere, hiç şüphesiz kız çocuk ile erkek çocuğun birbirine eş tutulduğu söylenemez. İnan'ın, Türk kavimlerinin anane ve âdatına dair toplanan bütün materyellerden görölüyor ki, âyin ve merasimde yalnız erkek hayvan makbûldü (1998f: 267) savı da bu düşünceyi destekler niteliktedir. Ancak geleneksel olarak erkek çocuk yönelimli olan Türk toplumu, bugün kız çocuk yönelimli toplumlar arasında ilk beşe girmekte (Canatan, 2013b: 211), sosyal, siyasi, iktisadi ve ahlakî değişim ve gelişmelerden ötürü kız çocuğuna bakış ve toplumsal refleksler değişmektedir.

GENÇ KIZ

Kız çocuğu, fiziksel, ruhsal ve aklî olarak belirli bir olgunluğa erişince -bülüğ²²- toplumda konumu değişmekle beraber değeri de nisbeten artar. Dîvânu Lugâtî't-Türk'te genç kız; çoğunlukla evlenmemiş, kocaya gitmemiş, karşı cinsle herhangi bir birliktelik yaşamamış *ev kızı* bakire kız, evde kalan (kocaya gitmemiş) kız (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 142) anlamı ile verilir. Onun evde; adının ise mekânı ve medenî durumu ile var olması; taşradan uzak

²² Ergenleşme (TDK, 2011: 424).

tutulduğunu, bekâr olduğunu ve geleneğin de bu inançta olduğunu gösterir.

Ergenliğe girişte yaşadığı fiziksel değişimle eserde yer alan -*kîz bökseglendi*²³ (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 315)- genç kız, ekseriyetle fiziksel özellikleri ile örneklenirken, onun güzelliği ve etkileyiciliği, her ne kadar kendi inisiyatifinde olmasa dahi, beden imajından kaynaklanır. Vücudunun ve teninin tazeliği, gençliği, nazlı nazlı salınması, yüzünün ve renginin güzelliği, zarif ve zayıf oluşu, burnunun biçimli olması, saçlarının taralı, örülü ve düzgün olması, onun albenisini artırır.

Saçını tarayan, *kîz saçın tara.dı* (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 461); ören, *kîz örgüçlendi* (2015: 136) kız; biçimli burnu, körpe bedeni, nazlı nazlı salınan ardıç dalı gibi titreyen vücudu, *ardı sini kîz bo.dı anıñ tâl/yaylır anıñ artuçı burnı takı kiwa.l* (2015: 178) ve yüzünün renginin güzelliği, *kîz körketti* (2015: 339) ile ona bakanları cezbeder hatta aldatır. Dîvân'da erkeğin sevgilisinin güzel olduğunu söylerken kullandığı *tuzak* sıfatı da (2015: 163) sevgilinin cezbedici ve aldatıcı olduğuna işaret eder.

Giyinilen elbise ve saçın örülme/taranma biçimi evlilik durumuna yahut yaş durumunu ele verir bir simgedir. Genç kızların saçı bazen örülü bazen dağınık iken, dulların saçı her daim dağınık ve yüzlerini örter tarzdadır (Yusuf Has Hâcib, 1985: 363,416). Genç kızların güzel görünebilme adına, kendilerine perçem ve lüle yaptığı da olur: *kîz kesmelendi* (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 434). Kıyafet düşünüldüğünde, genç kızlar doğa gibi türlü renkte libaslar kuşanabilirken, dulların giydiği elbisenin rengi gece gibi siyahtır (Yusuf Has Hâcib, 1985: 363,416). Antik dönemde beyaz rengin bir çeşit bekâret simgesi (Albayrak, 2010: 23) sayıldığı hatırlanırsa, Türklerde dulların siyah giymesi durumu daha iyi anlaşılacaktır.

Kutadgu Bilig'te kız, nazı ve sesinin güzelliğiyle öne çıkar, onların naz ve işvelerinden etkilenmemek mümkün değildir. Genç kız, nazlanması, sesinin güzelliği, cana yakınlığı ile keklik ve kara çumguk kuşuna benzetilir: Keklik, sesine bir âhenk vererek, eşine

²³ Kızın m*mesi tomurdu (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 315). Erkeğin sesinin kalınlaşması da ergenliğe giriş bağlamında değerlendirilebilir (2015: 514).

sesleniyor; sanki güzel bir kız gönül verdiğini çağırıyor (Yusuf Has Hâcib, 1985: 17). Kara çumguk mızrak gibi gagası ile ötüyor; sesi, nazlı bir kızın sesi gibi, cana yakındır (1985: 17). Güzel yüzlülerin nâz ve işvelerini sevmemek mümkün değildir (1985: 440).

Eserde yüz güzelliği çok önemsenir. Ten rengi olarak kumral öne çıkarılır. Kızın yüz güzelliği karşısında ona bakanların gözlerinde parlaklık hasıl olur, bu güzellik kişi için uğurdur, güzele bakanın işleri ise yolunda gider (Yusuf Has Hâcib, 1985: 183-184).

Atebetü'l-Hakâyık'ta dünya, nazlanan genç kızlar gibi peçesini kaldırıp yüzünü açar, âşığı kucaklayacak gibi kollarını açar, fakat hemen kaçar (Edib Ahmed B. Mahmud Yükneci, 1951: 90). Dîvân-ı Hikmet'te de dünya sözü tatlı, cilveli, huyu ve şuûru yüz bin türlü genç kız vasıfları ile verilir, gerçek âşık ise ona meyil gösterip kanmaz (Hoca Ahmed Yesevî, 2016: 184,186,419).

Dünya, gökyüzü ve güneş, bazen güzellikleri bazen de güzelliklerini gizlemeleri ile genç kızlara benzetilir. Yüzleri siyah peçe ile örtülü bu kızların peçelerinin altında parlak tenleri, kimi zaman örülü kimi zaman dağınık siyah veya sarı zülüfleri-perçemleri, tatlı tebessümleri ve parlak dişleri vardır. Sevgilinin saçını örten siyah saç, sevgilinin güzel yüzünü örten bir perde gibi düşünüldüğünde âşığın hoşuna gitmez (Yusuf Has Hâcib, 1985: 240-241,286,352,358,406,416,444).

Genel manada dış görünüşü güzel olanın içi-tabiatı da dışı gibi, güzel olur. İnsanın iç tabiatı onun dış görünüşüne eştir; yüzü-kıyafeti-hareketi birbirine denktir. Dış görünüşü, içi için yeter şâhittir; insanın içi dışı gibi ve dışı da içi gibidir. Bütün bunlardan ötürü güzel insanın memlekete de faydası dokunur (Yusuf Has Hâcib, 1985: 166).

Sevgilinin gözleri büyüldür, âşığı yolundan alıkoyup esir eder; *ugragım kendü yıra.k/bulnadı me.ni kara.k* (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 360). Bir bakışı, bir selamı ile sevgilisini tedavi eder; bütün bunlara rağmen âşığı hüzne boğar, kördi meni emleyü/baktı *maña imleyü/kaldım köñül tumlıyu/kağgu meni torguru.r* (2015: 472); dolunaya benzeyen yüzü ve büyüleyici gözleri ile sevgili avcı iken âşık avdır, bir göz atışı ile onun kalbini yarar, *yelwin anıñ kö.zi/yelgin*

anın  zi/t lun  y n yüzi/yardı meni  y .re.k (2015: 362); mahmur bakan gözlerine, parlak yüzü ve üstündeki beni yanaklarından damlayan güzellik gibi  şlik eder, bu hale  şık dayanamaz ve kendinden geçer, tüm bu olanlara rağmen mest olan  ş    öylece bırakan sevgili ondan ka ar, *bulna.r mi.ni  .le.s k .z/Kara me i.z k .z .l yüz/andı.n tama.r t .ke.l t z/bulna.p yana o.l ka a.r* (2015: 28-29). Eker'e göre, D v n'da kimi zaman bir sözüne binlerce kişinin feda olduğu bu güzel, romantik hatta erotik sözlerle betimlenir (2007b: 206).

Kutadgu Bilig'de verilen bir atasözü vücutta yüzün ve yüzde ise gözün dikkat çeken bir güzellik unsuru olduğunu bir daha hatırlatır: Akıl s s -dil, dil s s -söz d r; insanın s s -yüz, yüzün s s -göz d r (Yusuf Has H cib, 1985: 31). Sevgilinin göz ve yüzü sevgi emaresidir. Seven insan yüzünden bellidir. G z-göze gelen  şıklar birbirlerine karşı hissettiklerini anlarlar; çünkü gözde ve yüzde olanlar, gönlün y nsımalarıdır.  şık için ise, göz sevgilinin yüzünü görmeye, arzuya kavuşmaya yarayan ve zevk veren bir uzuvdur.  şık sevgilinin yüzüne bakınca, sevdiğini anlar (1985: 144). Seven insan nazarında sevgilinin/sevilenin kus ru ise faz let olur (1985: 257).

Kızın hay , takva sahibi, temiz ve ahlaklı olması bazen fiziksel güzelliğinin önüne geçer. Yüz güzelliği yerini huy güzelliğine bırakır. Al yanaklı güzelliğin bazen kişiy  felaket getireceği düşünülür (Yusuf Has H cib, 1985: 324).

Kutadgu Bilig'de, dünya üzerinden, kızlar; vef sız, dönek huylu, cefa çektiren ve küstah sıfatları ile verilir. Bu bahisten kızların diğer bazı vasıfları da ortaya çıkar: süslenmek, edalı olmak, tavırları güzel olmak, kendini sevdirmek, g lmek, nazlanmak, peşinden koşturmak, kendisine el s rd rmemek, seveni sevmemek... ka ana yapışmak, cefa çektirmek,  ş  n elini ayağını ba lamak,  ş   ağlatmak (Yusuf Has H cib, 1985: 39,438). Bu vasıflardan, genç kızların nazlanması, yemek yeme biçimlerine dahi y nsırken  d b-  mu şeret kuralı, kız cinsi ile verilir: Yerken obur gibi yeme ve acele etme; fakat dişi gibi de fazla nazlanma (1985: 299).

Ekseriyetle fiziksel güzelliği ile  n pl na çıkan kızıdan; dikiş dikmek, ip e irmek, keçe sırtmak gibi ev işlerinde m hir olması da beklenir. Hatta onun maharette annesi ile y rışması vurgulanarak

belirtilir ki bu, onun toplumsal kabulünü güçlendiren bir olgudur. Ondandır istenen bu vasıflar; *kîz ana.sırğa kıdiz sıırışdı* kız annesine şualama dikişiyle keçe dikmede çok yardım etti (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 259); *ol kîzka kıdiz sıırttı* o, keçeyi kıza sıkıca ve büktürerek teyelletirdi²⁴ (2015: 328); *kîz çigin çigne.di* kız altın iplikle ipekli kumaş üzerine tasvirler dikti (2015: 473); *kız ana.sı birle yıp egrışti* kız ip eğirmekte annesiyle yarıştı (2015: 110) cümlelerinde açıkça görülür.

Bunca letafet ve çekiciliğin bir cinsten birleşmesi, tabii olarak toplumun o cinsi koruma refleksi göstermeye iter. Kutadgu Bilig’te, kızı çabuk evlendir, uzun müddet evde tutma, yoksa hastalığa lüzûm kalmadan, yalnız bu peşimanlık seni öldürür (Yusuf Has Hâcib, 1985: 326) öğüdü ve tutulmamasının neden olacağı kötü ahval verilir, bu düşünce evlenme çağı gelmiş cariyeler için de böyledir.

Ergenliğe giren kızın toplumsal normların ötesinde, toplumsal bir baskı ile de kendisini sosyal olan her durumdan soyutlaması, kendini gizleme, saklama, sakınma ihtiyacı, Aça’nın ergenliğin cennete ikinci bir veda savını (2009: 367-381) genç kız bağlamında desteklese de erkek çocuk için durum daha karmaşık ve farklıdır. Zira erkek çocuk, daha doğumundan itibaren; hatta cinsiyet belirleme pratikleri neticesinde anne karnında iken, olumlu birçok manayı toplum için çağrıştırırken, onun ergenleşmesi, görece daha bağımsız, daha otoriter, daha özgür ve kendi egemenliğini kurduğu bir dünyaya, hülâsa aynı tabir ile ikinci bir cennete kapıları aralaması demektir.

Kız, ele avuca gelmeme, nazlanma yönüyle tilkiye teşbihle verilirken (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 186); Dîvân’da ayrıca, eli sıkı anlamında kötü bir çağrışımla da zikredilir; *kız kişi* Argu lehçesinde cimri insan. *Kız kişi sâwı yôırlı bolma.s* Cimrinin şöhreti yaygın olmaz (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 142) atasözünde kız cimridir.

CARİYE

Para veya mal karşılığı; savaşta gösterilen yararlılıklar neticesinde, ganimet olarak yahut bir kimseden hediye olarak

²⁴ Bu, elbiseyi kabartarak dikmek gibidir (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 328).

alınan, hür olmayan kız ve kadınlara verilen yaygın adı ile cariyeye²⁵, Dîvânu Lugâtî't-Türk'te; *künj* (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 493), *ās*, *kakım* (2015: 38), *kırna.k* (2015: 206), *awınçu*, *yingçe*, *yalñuk*, *yiñçü*, *kaça.ç*, *ügür*, *kara ba.ş* gibi toplumsal bakışı da yansıtan türlü adlara sahiptir. Ayrıca cariyeler için *kız* (2015: 142) ismi de kullanılırken, *kız kırkın* çokluk bildirir ve cariyeler anlamına gelir (2015: 142).

Kutadgu Bilig'de de türlü yararlıklar gösteren askerlere komutanları tarafından köle ve cariyeye ihsan edildiği (Yusuf Has Hâcib, 1985: 170) anlatılır ve kâfirlerin oğlunun ve kızının esir alınarak, kul ve cariyeye edilmesi (1985: 393) öğüdü verilir. Buradan anlaşılıyor ki cariyeye ve köle/kul yalnızca gayr-i Müslimlerden olabilir. Atebetü'l-Hakâyık'a göre ise çok kul ve cariyeye talep etmek, bunu arzulamak ise haris kimselerin isteğidir (Edib Ahmed B. Mahmud Yükeki, 1951: 93).

Cariyelerin güzel olması, en fazla arzulanan ve onların değerini artıran unsurdur. Güzellikleri ve kıymetleri bakımından inciye ve bir Çin ipeklisi olan *kaçaç- kaça.ç*'a benzetilir ki; cariyeler, *yiñçü* (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 361) ve *kaça.ç* diye adlandırılır (2015: 319). Bu sebepten yüzleri taze, tenleri ipek kadar pürüzsüz, parlak - *kîz kırtışlandı* (2015: 313)- temiz (2015: 305); boyları ince uzun, taze; *tāl bo.đlug* (2015: 412), vücutları yumuşak, kıvrak, el değmemiş olmalıdır. Misk kutusu içinde saklanmış misk misali, *kizdeki kin yıpa.r* (2015: 143) ağızları misk kadar güzel kokmalıdır.

Cariyelerin güzel vakit geçirmek, gönül avutmak, eğlendirmek için olduğu ve bunun bir alışkanlık yaptığı inancı da vardır. Bu sebeple (*awınçu*) *awınçu nēñ* avunulan ve alışılan şey kelimesinden hareketle, onlar *awınçu* (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 68) diye adlandırılır.

Cariyeler yalnızca eş yahut hizmetçi olarak alınmaz; bazen evin öz kızı konumuna yükseltildikleri ve onlardan sayıldıkları da olur: *ol*

²⁵ Yabancı ülkelerden kaçırılıp özgürlükten yoksun bırakılan, alınıp satılabilen, her konuda efendisinin isteklerine bağlı bulunan genç kadın, halayık (TDK, 2011: 444).

anı kîzlandı (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 432). Evin kızı olmak onların statülerinin yükselmesi bakımından önemlidir.

Cariyelerin tıpkı hür kız ve kadınlar gibi, dışarıya çıkmasına, gezmesine hoş bakılmadığının bir göstergesi olarak, satın alınmış, odalık anlamında *yingçe/yinçe kız/yalñuk* (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 142,503,505) kelimesinden; *ol kîzığ yinçe.lendi* o, kızı odalık edildi (2015: 533) örneği verilir. Burada ayrıca cariyelerin satın alındıkları vurgulanır.

Cariyeleri evlendirmek için de tıpkı hür kızlar gibi acele edilmelidir, çünkü zaman zaman onların güzelliklerinin ve tazeliklerinin aleyhine işlemektedir. *Ütlüg yinçü yi.rde kalma.s* Delinmiş inci yerde bırakılmaz; biri gelip onu alır anlamındaki atasözü; cariyelerin bakire olarak, kız kurusu gibi uzun süre evde tutulmaması ve birisinin onunla evlenmesi için söylenir (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 361). Burada geçen *ütlüg yinçü* ifadesi, ergenliğe girişte genç kızların yaşadığı bir başka fiziksel değişim -*kîz bökseglendi* (2015: 315)- gibi yetişkinliğe erişmede gerçekleşen, bedensel-fiziksel farklılaşma olarak düşünülebilir.

Cariyeler, göze hoş görünmemenin, çekici ve güzel olmanın yanı sıra ev işlerinde ve efendilerinin ve/veya sahiplerinin gönüllerini hoş edebilmek için; bir müzik aleti çalma, dans edebilme gibi kabiliyetlere de sahip olmalıdır. Dîvânı Lugâtî't-Türk'te, cariyelerin müzik enstrümanlarını çalabildikleri, *kîzla.r kopzaşdı* cariyeler ut çalmada yarıştılar (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 296); raks ettikleri, *kîz büđi.di* cariyeye vb. raks etti (2015: 460) ve ev işlerinde maharetli oldukları, *ol küñke yıp egirtti* o, cariyesine ip eğirtti (2015: 525) kaydedilir.

Dîvân-ı Hikmet'te mümin kulların hizmetçileri olduğuna inanılan kimseler; cariyeye-kul/köle olarak düşünülebilir. Hatta cennet tasvir edilirken, çekicilik hûri-gılmân ile sağlanır (Hoca Ahmed Yesevî, 2016: 132). Burada herhangi bir kadın-erkek ayrımı yapılmaz. Mümin kulları, sâlih bir niyetle tövbe edenleri, gerçek âşıkları, Allah diyen kulları vefatlarında, kabirde, mahşerde ve cennette; huri kusur, gılman, vildân²⁶ karşılayacak, ipek elbiseler

²⁶ Detaylı bilgi için bkz. Yavuz, 1996: 50; Topaloğlu, 1998: 387-390.

biçip dikecek, ipeklere saracak, selâm edecek, onlara hâdim-köle olacak ve zikredilen mekânlarda yeme-işretse âkibetleri olacak (2016: 50,91,93,142,251,305-306,312,459,466,467; Hoca Ahmed Yesevî, 2022: 177). Tövbe edip Hakk’a tam bir dönüş ile dönenlere Yesevî, hizmetçileri olması için dua ediyor: “Hûrî kusûr, gılmân, vildân hizmetçi olsun”, “Bağışlanan kuluna, hûrîler karşı gelesi” (Hoca Ahmed Yesevî, 2016: 280,379). Onlar kevser ırmağının yanında Hz. Peygamber (sav) ile birlikte mümin kulları hizmet etmek için beklemektedir (2016: 283). Ölen samimi müminler için ise hûrîler, Hûdâ’ya kulun kendileri ile kalması için arz ederler (2016: 312).

Erkekler hem cariyeye hem de köle edinebilirken, kadınlar yanlarına yalnızca yardımcı olarak cariyeye alabilirler. Eğer bir kadın koruma olarak yahut sair işlerde istihdam etmek üzere, köle/kul satın alacaksa, o kölenin hadım -*tutuk* (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 163)- edilmesi veya olması gerekir: *ura.gut tutuklandı* kadın önünde yürüyen koruyucu olarak bir hadım edildi (2015: 310). Kölenin kadım edilmesi, Türklerde, hem İslamiyet’in hem de Türk gelenek ve göreneklerinin kadının mahremiyetine azamî derecede dikkat etmesinden kaynaklanır. *ol oğlin tutukla.di*²⁷ (2015: 485) cümlesinden adamın kendi kölesini -*ogul*²⁸, köle anlamında da kullanılmış- iğdiş/hadım etmesinin altında da bu sebep yatar.

Dîvân-ı Hikmet’te, kadın-erkek eşitliğinin varlığı genel bir kanaat gibi dursa da (Toparlı, 2004: 142) defaatle zikredilen hûrilerle işret kılma, onları kucaklama fiili²⁹ mevzubahis olunca, Dîvânı Lugâtî’t-Türk’te görülene benzer, erkek lehine bir cinsiyet ayrımı yapılır (Hoca Ahmed Yesevî, 2016: 210,286,296,325,413,427). Yesevî’nin manevi makamına uygun olarak, henüz on beşinde iken hûri ve gılmân karşısına gelir; sekiz cennet hurileri ona ulaşır (2016: 45; 2022: 217). Yesevî, on sekizinde

²⁷ O, oğlunu iğdiş etti ve onu iğdişlerden kabul etti (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 485).

²⁸ *Bu oglu.nig bîr torugka aldım* bu köleyi bir at karşılığında aldım (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 160).

²⁹ Mısır nüshasında huri ve gılman, nefsi öldürenleri kucaklayacak (Hoca Ahmed Yesevî, 2022: 137) mısraında ise cinsiyet ayrımı görülmez.

âlemi mânâda Kırklar ile şarap içer, huriler ona selam eder, cennette hurileri kucaklar (2016: 52,305). Kutadgu Bilig’de benzer bir mana ile kucaklama fiili, hür kadınlar için mevzubahistir: Kadın ile bulunmak da ancak bâzı anlarda erkeklik âteşini söndürmek içindir. İnsan bu âteşi nasıl söndürse olur; ister güzel, ister çirkin olsun, sırası geldikçe kucaklar (Yusuf Has Hâcib, 1985: 263).

Yesevî ve mümin kullar, kimi hikmetlerde ise hûrilerin güzelliğine aldanmaz; asıl gayenin cemâl ve dîdâr olduğunu dile getirilir (2016: 114,213,215,218,374,428).

Cariyeler, kendilerinden beklenen fiziksel güzellik, hizmet ve türlü maharetlere karşın, hür kız veya kadınlar kadar değer görmez, koyun, geyik, cariyeye, bağirtlak kuşu ve deve gibi türlü hayvanatın sürüsü manasına gelen *ügür* (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 26); Anadolu’da halen köpek, koyun vb. hayvanlara fiziksel ve/veya davranışsal özelliğinde ötürü verilen *kara ba.ş* (2015: 443) kelimelerinin erkek ve dişi köleler için de kullanılması; hatta cariyelerin ok atmada yarışan kişilerce, kazanılacak yahut kaybedilecek bir varlık³⁰ gibi ortaya cariyeye sürülmesi; *ol meniñ birle ok attı kızlaşu* (2015: 297) toplumsal bakış açısı ve cariyelerin statüsünü göstermesi bakımından dikkate değer bir durumdur. Oğuzlarda hastalanan kimselere yaklaşılmaması; hasta olana kul ve karavaşların (cariye) hizmet etmesinin (Sümer, 1999: 75) arka plânında da bu düşünce tarzı yatmaktadır.

Dîvân’da ayrıca, cariyelere mahsus, ağaca yahut direğe bağlanan bir ip vasıtasıyla oynanan, *yalıu* isimli bir oyunun varlığından da bahseden Kâşgarlı, oyunun detaylarını da burada zikreder: İpin uçları ağaca veya direğe bağlanır. İpin ortasında cariyeye oturur; yere ayağıyla vurur ve sallanır; bir yükselir, bir alçalır (2015: 502). Dîvân’ın başka bir yerinde ise bu oyuna bir cümleyle atıf yapılır: *kîz yalıu.la.dı* kız vb. iki iple oynadı (2015: 517).

³⁰ *Ol meniñ birle ok attı (oyna.dı) atlaşu (kögürçgü.nleşü)* o, benimle atına (güvercinine) ok atma yarışması yaptı (oynadı), kim yenerse bunu (atı-güvercini) alır (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 298).

Dîvân'da cariyelerin kullandığı, hususi eşya olarak ise yalnızca bilezik geçer: *bilezik kün elgin kawurdı* bilezik, cariyenin bileğini sıktı (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 255).

Cariyelik kurumu için Türklerde Çin tesiri (Yürekli, 2020: 319) olduğunu kabul edilmekle birlikte Eski Türk yazıtlarında *kün* "cariye" (Orkun, 2011: 65) varlığı da görülür. Bozkır hayatının doğal bir neticesi olan yağmacılık, İslamlaşma sürecinde Türklere karşı düzenlenen akınlar, İslamlaşan Türklerin gayri Müslim soydaşlarına karşı giriştikleri mücadelelerin Türkistan'da Türk köle ticaretini doruğa çıkarması (Yürekli, 2020: 319) köle ve cariye edinmenin, bunun bir kültür olarak yaygınlaşmasında hem eski hem de yeni kültür kodlarının etkili olduğunu gösterir.

Hususen eşitlikçi aile görüşü ile fantastik, romantik ve görüşleri anakronik (Canatan, 2013a: 99) değerlendirilen Gökalp'e göre demokratik ve feminist olan eski Türklerde kuma namı ile Türk töresine göre resmi olarak zevce sayılmayan odalıklar bulunur; lâkin bunlar hakiki eş mesabesinde bulunmazlardı, odalıklardan olan çocuklar da -miras, iktidar ve haklar bakımından- öz çocuk muamelesi görmezlerdi (2007a: 275).

KADIN-ANNE-NİNE

Erişkin dışı insan, hatun, hatun kişi, zen; analık veya ev yönetimi bakımından gereken erdemleri, becerileri olan; bayan (TDK, 2011: 1258) karşılıkları bulunan kadın³¹, Dîvânü Lugâtî't-Türk'te, her ne kadar böyle bir bahis doğrudan olmasa da evlendikten sonra kızlara ad olmuştur. Türkçe sözlükte de kadın olmak "kızlığını yitirmek" (TDK, 2011: 1258) karşılığı ile verilir. Erkeklerde ise evlilikte böyle bir durum söz konusu değildir. Onun sıfatı, birliktelik yaşayınca yahut evlenince değil, çocuk sahibi olunca -baba- değişir.

Dîvân'da, kadın anlamında sıklıkla kullanılan kelime *ura.gu.t* (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 71)'tur. Tıpkı cariyelerde olduğu gibi, güzelliğine ve toplumun bunu beklediğine bir delil olarak kadın, *erdini* eşsiz inci ve som altın olarak sıfatlandırılır. Buradan, eşsiz

³¹ Türkmen Türkçesinden "kadın" ile ilgili söz varlığı için bkz. Sağlık Şahin, 2019.

inciye benzer bir bedene sahip kadına, *ertini özök* (2015: 73) denir. Kadınlar için ayrıca bir lakap olan *özök*, özü som altın gibi temiz anlamında, *altu.n özök*; vücut güzelliğini gösterir biçimde, teni inci gibi pürüzsüz olan kadına da *ertini özök* (2015: 33) denir.

Eserde kadın-erkek ayrımı yapılmadan zikredilen; birbirine bağlı, tabi olma anlamlarına da gelen *îş*³² (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 22) kelimesi; *îşim udu yıglayu* sahibimin ardından ağladım (2015: 476) cümlesinde sahip; *îşi.n yeme kaçur.rdu*m arkadaşını da kaçırdım (2015: 22) cümlesinde ise arkadaş anlamında kullanılır. Bu kelimedenden türemiş ve anlam daralması ile evli olan kadınları, hanım maksadı ile belirten *eşle.r*, aslı *eşi.le.r*'e dönüşmüştür. Kelime hakkında etimolojik kısa bir izahat yapan Kâşgarlı -çok kullanıldığı için hafifletmek maksadıyla *ye* düşürülmüştür, çokluktur, teklik yerine kullanılır- bilgisini paylaşıırken; bu adlandırmanın çok uzun bir hikâyesinin olduğunu (2015: 58) söyler; lâkin Dîvân'da bundan bahsetmez. Eserde zevce ve kadın almak anlamında *kis*, *kisi al-* (2015: 111,143,144) da zikredilir. Koca ve karı *begi(er)*, *kisi* (2015: 111,143,144) kelimeleri ile verilir.

Totemcilik döneminde akrabalığın ana yönünden sürdüğü, ötedenberi kadının Türk töresinde önemli bir yeri olduğu (Çubukçu, 1987: 11) ilk çağda Türk kadınının toplumsal faaliyet ve hareket bakımından erkekten pek farklı olmadığı; savaş oyunlarına katıldığı, avlandığı, ok atıp kılıç kullandığı ve bu törenin uzun bir zaman devam ettiği (1987: 51) kaynaklardan anlaşılmaktadır. Ayrıca XV. yüzyılda Anadolu'dan geçen Avrupalı bir seyyah, Türkmen kadınlarının yiğit kadınlar olup, erkekler gibi savaştıklarını ve buna hayret ettiğini yazar (Sümer, 1999: 389).

Dîvân'da, kadınlar sınıfsal bir ayrıma tabi tutularak, soyca, unvanca ve yaşamsal olanaklarına-iktisadî yönlerine göre birbirlerinden ayrılırlar. Onlara hitap da buna göre şekillenir. Afrâsiyab'ın soyundan gelen, küçük-büyük, bütün hatunlar *tarım/kātu.n* (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 170,177); hanım sultanlar *altun tarım* (2015: 171); asil kadınlar *hatun* (2015: 61); soyca üstün

³² *îşlig* kendisine tâbi cini olanlara denir (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 22). Buradaki tabiiyet anlamında eşlerin birbirlerine bağlı, tabi oldukları anlamı çıkarılabilir.

olan fakat hatundan bir derece aşağıda olan kadınlar *kunçu.y*, *kātun kunçu.y* (2015: 451); bolluk gören ve bolluk içinde yetişen hatunlar ise *ogla.gu kātun* (2015: 71) sıfatlarıyla anılır.

Türk devletlerinde söz sahibi olan hâtunlar, hükümdar törenle unvanını alırken, zevcesi olarak “katun” unvanını, Hunlardan beri almakta ve tanınmakta idi. Hatunlar, hükümdarın yanında hazır bulunur, meclislere katılır, yabancı elçileri kabul eder; hatta hükümdarın olmadığı dönemlerde veraset sahibi kabul edilirdi (Kafesoğlu, 2011: 259). Hatunun bu etkili rolü, İslam’ın kabulüne kadar Oğuz toplumunda kadının nisbeten serbest olduğunu göstermektedir (Agacanov, 2010: 215). Türk mitoloji ve halk edebiyatının diğer türleri hususen destan ve hikâyelerde kadının mevkiinin büyük olduğu (İnan, 1998a: 274-276) zikredilen tarihi gerçeklikle uyuşsa da Atalay’ın Türklerin kadınlara, çocuklara ve düşkünlere gösterdikleri saygı izlerini bulunuyoruz dediği (2018: XI) *Dîvânu Lugâti’t-Türk*’te, kadın esasen ikincil plânda kalan, lüzumu halinde zikredilen kişidir.

Kadın, vakit geçirilen, gönlü hoş tutmak için var olan kişi olarak addedilir. Kadınlara lakap olan ve *oxşa-* (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 125,319)’dan türeyen *oxşa.gu* (2015: 71) oyuncak, sevilen şey kelimesi buna işaret eder. Kadınlar için kullanılan bu ifade, cariyeler için zikredilen *awınçu* (2015: 68) sıfatına, anlam bağlamında benzeşir.

Kutadgu Bilig’te, aynı pencereden görülen kadın, bir zevk unsuru, erkeği avutan şey olarak addedilir. Dünya zevki üç şey sayılır: yemek-içmek, erkeği avutan kadın, sıhhatli yaşam. Bu üç şeyin tatları birbirine müsâvi olarak verilirken en lüzümlusu ise Yusuf Has Hâcib’e göre sıhhattir (1985: 260-261).

Yaşadığımız medeniyet devrelerine göre Türk edebiyatında kadın umumiyetle üç şekilde değerlendirilmiştir: 1) İslamiyet’ten önce ve göçebelik devrinde o, bu devrin ideal erkek tipi olan alp tipine yaklaşır. Erkek gibi o da ata biner, ok atar, kılıç kullanır ve icabında düşmanla kahramanca çarpışır. 2) Yerleşik medeniyete ve İslamî kültür çevresine dahil olduktan sonra kadın, erkek gibi ve erkekten daha fazla pasif bir karakter arz eder. Toprak ve din, insanları kendilerinden üstün tabiat veya tabiatüstü kuvvetlere

bağlar. Bu devirde kadının kahramanca vasıflarını kaybederek bir haz ve aşk mevzuu olduğu görülür. 3) Batı medeniyeti tesiri altına girdikten sonra kadının ilkin edebiyatta, sonra hayatta beşerî hakları müdafaa edilir ve tamamiyle erkekle eşit bir seviyeye getirilir (Kaplan, 2006: 39).

Kaplan'ın sınıflandırmasında ikinci devri teşkil eden, çalışmaya konu olan eserlerdeki kadının bir zevk unsuru olmasından kasıt, açıkça fiziksel birlikteliktir. Erkeğin kuvvetini kesen kadın, erkeklik ateşini söndürmek içindir. Bu bağlamda kadının güzel veya çirkin olmasının bir anlamı yoktur. Kadın her ne kadar erkeğe haz verse de birliktelik sonrasında, dinen elzem olan soğuk su ile yıkanmak yani mihnet vardır. Hülâsa tatlı nerede ise orada acı vardır (Yusuf Has Hâcib, 1985: 261,263).

Modern zamanlarda dahi eş seçmeyi etkileyen faktörler arasında sosyo-ekonomik durum, sosyal statü ve eğitim, din ve ırk, fiziksel/coğrafi yakınlıktan önce sayılan fiziksel görünüm ve yaş (Akkaya, 2012: 155-160) Dîvân'da kendisine yer bulur. Kadın, albenisini artırma adına fiziksel güzelliğinin yanı sıra giydiklerini seçmede de mahir olmalıdır. Kocasıyla iyi geçinmek isteyen kadın kırmızı ipek giyerken; naz ve cilve yapmak/tatlı olmak isteyen kadın ise yeşil/erguvanî ipek giyer: *kılnu bilse kızıl keçe.r yara.nu bilse yaşıl keçe.r* (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 170,356). Buradan toplumun bakış açısından hareketle, kadına yüklenen ilk rol yahut vazifenin kocasının gönlünü hoş tutmak olduğu anlaşılır. Üstelik tavsiyelere uygun davranan kadının, kocası tarafından hoş tutulacağına da inanılır.

Kâşgarlı'nın kadının kocası ile geçimini iyileştirdiğini söylediği kırmızı, antik dönemlerde iki ana renk olarak kabul edilen siyah ve beyazın dışında sayılabilecek üçüncü renktir. Kırmızı rengin av, sünnet ve adet olgularıyla, yani kanla ilişkilendirilmesi (Albayrak, 2010: 21-22), Hristiyan Gagauz Türklerinde loğusa kadınlara zarar verdiğine inanılan albastıdan korunmak için erkek çocukların mavi, kız çocukların ise kırmızı renkli kundağa sarılması; Anadolu'da ise günümüzde hâlen ölen kimsenin cinsiyetini tayin için -genç kız-konan eşarbın renginin kırmızı seçilmesi (2010: 53) rengin cinsiyeti ve bekâreti işaret etmede bir sembol olduğunu gösterir.

Genç kızların türlü renkte libaslar kuşanabildiği; ancak dulların giydiği elbisenin gece gibi siyah olduğu (Yusuf Has Hâcib, 1985: 363,416), antik dönemlerde iki ana renk olarak kabul edilen beyaz ve siyahın iyilik ve kötülükle ilişkilendirilmesi (Albayrak, 2010: 21-22) kocasını hoş tutmak isteyen kadının refleksi ekseninde hatırlanacak olursa; üç farklı zümre-yahut sınıf, medeni durum, yaş ve amaç farklılığının; giyinen kıyafetlerin kumaşının ve renklerinin çeşitlenmesi etkisi, kıyafet kültürü açısından önemli bir değerdir.

Kutadgu Bilig’de, hayatta tadılan üç zevkten biri olsa dahi, kadın, erkeğin rahat uyumasına dahi mâni (Yusuf Has Hâcib, 1985: 94) iken; Dîvân-ı Hikmet’te, Allah’a ulaşan yolda, kadın-erkek/oğul-kız ayrımı yapılmadan, eş ve çocuklar engel, sahte aşk (Hoca Ahmed Yesevî, 2016: 111); hatta düşman (2016: 341) kabul edilir. Onlar, Allah’ın insana verdiği nimetler olduğu kadar fenaya ulaşmada ciddi birer külfettir ve külfet olmaları yönü ağır basar. Talip kimse bunlardan vazgeçmelidir. Eserde bu anlayış; eş, çoluk-çocuk, ev-barktan (dışlayıp) geçmek/terk eylemek/ırak olmak/yetim kılmak/oğul kızdan geçmek/şikâyetçi olmak (2016: 45,61,93,166,257,263,293,323,345,389,402) ifadeleri ile verilir. Evliyâlar makamlarına bu usulle varmışlardır. Kişi ölür lakin eş ve çocukların hesabı ondan sorulur (2016: 295). Bu sebepten ehil-iyâl/âyâl ev-barkı düşman eylemek/onlarda ayrı düşmek/onları yetim eylemek/görmemek (2016: 157,158,160,164,167,358; Hoca Ahmed Yesevî, 2022: 127) gerekir. Eş, dost, çoluk çocuktan geçmek Allah uğruna, vazgeçilen kıymetlerin değerini göstermesi açısından da değerlendirilebilir.

Yüzün güzelliğine çirkinliğine bakılmaz. Adamda edep aranmalı anlamındaki *Yüzke körme erdem tile* (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 406) atasözü verilse de, evlenilen yahut evlenilecek olan kadın için bilhassa güzel ve süslü, *yaldırık eşle.r* (2015: 526), olmak zaruridir. Güzellik yüz ile başlar. Yüzlerindeki tüyleri iple alan/alıran kadın; *ura.gut/ura.gutla.r yüzin yıplattı/yıpladı/yıplaşdı* (2015: 344,476,389); yıkanır - *ura.gut başın sukundu* (2015: 277)-üstübeç, *kirşan* yahut *düzgün* adı verilen allığı yüzüne sürerek -*ura.gut kirşenlendi* (2015: 315)- yüzünün parlaklığını artırır -*kirşe.n anıñ yüzin yalrıttı* (2015: 343)- makyaj yapıp süslenir; *ura.gut bezendi kozandı* (2015: 273,277). Kadının saç örgüsü, saç öbeği *örgüç* (2015:

46); gerdanı *bökseg* (2015: 208) ve yüzündeki çiller *kö.g* (2015: 402) onun güzelliğini yansıtan sair fiziksel unsurlardır.

Kadınlar güzel ve çekici olabilmek için makyaj yapar, türlü kokular ve bazı aksesuarlar da kullanırlar. *Dîvânü Lugâtî't-Türk'te*, kadınların; el ve/veya ayaklarına altından veya gümüşten halka *ügmek* (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 51), kollarına bilezik *işle.r bile.züklendi* (2015: 435), kulaklarına inci *yiñçü³³ tolga.g* (2015: 320) veya benzeri nesnelerden yapılma küpe taktıkları: *kîz yiñçü tolga.dı/yiñçü kula.ktın salındı* (2015: 470,277)- *ura.gut ügmeklendi* (2015: 137); yanaklarını *enlik* (2015: 57) adında bir çeşit kırmızı allıkla boyadıkları; boyunlarına inci gerdanlık taktıkları *ura.gut yiñçü.sin tizindi* (2015: 275); güzel kokmak için parfüm ve miskten yapılmış boncuklar *to.đ monçuk* (2015: 397) kullandıkları nakledilir. Hür olmayan kadın ve kızların -cariye- kullandığı tek hususi eşya ise bileziktir: *bilezik küñ elgin kawurdı³⁴* (2015: 255). Kadınlar ayrıca süslenmek için *önjik* adında keçi kılından yapılma iki adet sahte zülûf (2015: 68) ile *önjiklenirler* (2015: 136).

Günümüzde olduğu gibi takıların ekseriyetle kadınlara özgü olduğu ve takı takmaktaki amacın ise güzel görünmek olduğu anlaşılır. Bu yönden giyinmek ile birlikte değerlendirilebilecek olan süslenmek ve takı kullanmanın sosyolojik olarak Tezcan'a göre korunmak, süslenmek, mahremiyeti korumak, statü göstermek, hoşla gitmek-beğeni kazanmak, kusur kapatmak, güven vermek, meslek belirtmek, sanat yapmak (Tezcan, 2000: 122-123) gibi türlü işlevleri vardır.

Kadının güzel ve gösterişli olması yetmez; çünkü güzel ve aydınlık yüzlü olması istenen kadının güzelliğine söz geleceği kesindir, bu sebepten kadın kendisini kem söz ve gözlerden de korumalıdır. Toplumsal bu duruş, kadının ev için yaratılmış olduğu inancını destekler bir tavidir. *Köp söğütke kuş kona.r körlü.g kişike sö.z keli.r* Kuş, gür ve dolaşık dallı söğüt ağacına konar; güzel ve aydınlık yüzlü kadına söz gelir; *Yıga.ç uçıña yıl tegi.r körkülg kişi.ke söz keli.r* Ağacın dalı mutlaka rüzgâr görür, güzele de mutlaka söz

³³ Kutadgu Bilig'de, fakirlere değerinden ötürü gümüş dağıtılır (Yusuf Has Hâcib, 1985: 121).

³⁴ Bilezik, cariyenin bileğini sıktı (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 255).

gelir. Bunun için o, kendini korumalıdır (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 140). *Tünle bulıt örtense ewlük ırı keldürmişçe bolu.r tanđa bulıt örtense ewke yağı kirmişçe bolu.r*³⁵ (2015: 115) atasözünde kadının ewlük olması benzer bir fikrin, toplum bilincindeki yansımasıdır.

Göktürk ve Hunların temsil ettiği Proto-Türk aile yapısına uygun biçimde kadın hem antropolojik hem de evselliğiyle uyumlu olarak aileyle özdeşleştirilmişti. Kadının aileden kopması da uygun bulunmuyordu (Ulutaş, Özpinar, 2013: 384). Bu sebepten kadının ev için var olması, ailesi için yaratılmış olması, belirli bir mekâna, belirli bazı normlarla bağlanması doğrudan ve yalnızca İslamiyet ile ilişkilendirilemez.

Kadınların vücutlarının, yüzlerinin ve başlarının örtülmesinin istenmesi, onun korunması gerektiği bilinci yönünden değerlendirilebilir. Yüz örtme bir hayâ göstergesi kabul edilir ki ahir zamanda kadınlar hayâları zayıflayacağı için yüzlerini örtmeyeceklerdir (Yusuf Has Hâcib, 1985: 464). Dîvânü Lugâtî't-Türk'te, kadınları başlarını ve yüzlerini örtmek için baş örtüsü-yaşamak (yarım peçe) *sara.guç/bürünçük* (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 99,114,212,435,276) kullandıkları, bunu bir ip *eñek* (2015: 68) vasıtasıyla tutturdıkları; *terincek* (2015: 223,435) adında ince bir elbiseyle bezendikleri-çarşaf giydikleri anlaşılır. Ayrıca kadınlara mahsus çeşitli giyim-kuşam eşyaları da göze çarpar: kadın yeleği *artıg* (2015: 48); kadınların giydiği ayakkabı *büküm* etük (2015: 170); kadınların kaftanlarının altına taktıkları küçük bıçak *kezik* (2015: 209); kadın göğüslüğü *bagırdak*³⁶ (2015: 220) zikredilir.

Kıyafet elbette tek başına örtünme yahut güzel görünme unsuru kabul edilemez, türlü törenlerde var olan kıyafetin ters giyilmesi adetinde (İnan, 1998d: 387) olduğu gibi, akışı tersine çevirme, zor zamanlardan geçme gibi anlamları ifade ederken; sosyolojik olarak ise giyim-kuşam ve süslenme yalnızca bir maddi kültür ögesi olarak değil, sosyal ve kültürel değişimleri, bireyin ve

³⁵ Geceleyin bulutlar kızarsa; kadın, erkek çocuk doğurmuş gibi olur. Sabahleyin yanarsa, saldıran düşman eve girmiş gibi olur, ikincisini uğursuzluk sayarlar (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 100).

³⁶ Bir çeşit kadın iç çamaşırı yahut kadınların üstlerine geçirdikleri bir nevi şal olabilir.

toplumun estetik anlayışını, inanç ve değerleri, duygu ve düşünceleri, ekonomik düzey ve değişkenleri, sosyolojik ve psikolojik eğilimleri, sosyal tabakalar olarak halk gruplarının üretim ve tüketim faaliyetlerini yansıtmaktadır (Keskin, 2021: 339).

Kutadgu Bilig'e göre de içi ile dışı bir olmayan kadın, ev için yaratılmıştır, dışarıya bırakılmamalı ve evde kilitli, kapalı kapılar ardında muhafaza edilmelidir. Onun taşraya çıkması fitneye, doğru yoldan ayrılmasına sebebiyet verir, onlara bakan erkekler kadınların gönlünü çeler; aynı şekilde, kadının gözleri de nereye bakarsa gönlü oraya kayar: Kadınları her vakit evde muhafâza et; kadının içi dışı gibi olmaz. Yabancıyı eve sokma, kadını dışarıya çıkarma; bu kadınları sokakta gören göz onların gönlünü çeler... Kadını evden dışarı bırakma; eger çıkarsa, doğru yoldan şaşar. Yabancı erkekler de eve sokulmamalıdır; çünkü insanın başına her türlü uygunsuzluk kadından gelmektedir (Yusuf Has Hâcib, 1985: 104,327).

Yusuf Has Hâcib'in kendi devrinden acı-acı şikâyet ederken ve eserinde büyük bir meziyet olarak gösterdiği hareket ve düşüncelerin artık kalmadığını söylerken (Arat, 1979: XXIV) evdeki yahut sokaktaki erkekte herhangi bir kabahat görmemesi, tek sorumlu olarak kadın ve onun bedenini tutması keskin cinsiyetçi bir tavidir. Bu tavır eserin bazı kısımlarında daha da sertleşir ve kadın, muhafaza edilmesi, edilmez ise kokacak, bozulacak bir et teşbihine maruz kalır: Kadının aslı ettir; eti muhâfaza etmeli; gözetmezsen, et kokar; bunun çâresi yoktur (Yusuf Has Hâcib, 1985: 327). Kadının yalnızca bir et parçasından ibaret görülmesi, hatta korunmaması halinde kokacak olması, toplumsal cinsiyet anlamında kadının kimlikli bir birey olarak yok sayılması ile eşdeğerdir. Ölen erkeğin eşine bir başkasının dokunacak olması, onunla yatması; hatta Atebetü'l-Hakâyık'taki tabiri ile vücudunu ona vermesi³⁷ (Edib Ahmed B. Mahmud Yükeki, 1951: 92) kadının beden imajına bakış açısının benzer bir yansımasıdır. Eker'e göre, zamanın ve şartların değişmesi neticesinde, kimi beşerî konularda Kutadgu Bilig'in

³⁷ Orhon Yazıtlarında savaşlarda düşmanın karısını ele geçirmenin ve zapt etmenin düşmanı küçük düşürücü bir eylem kabul edilmesi (Tekin, 2006: 59,65,67) ile kadın bedenine bakış arasında tabii olarak bağlantı kurulabilir.

sunduğu bu görüşlerin, bugün için kabul edilemez olduğu söylenebilir (2007a: 197).

Öteden beri vefasız sayılan; meyvesi zehir olan ve zahmetle süren-yetişen ağaca benzeyen kadınlara karşı erkekler, iştiha ve ihtiras beslememeleri hususunda ise üzerine basılarak uyarılır. Çünkü kadınlar yüzünden, nice bin kudretli ve erlerin eri; nice al yanaklı ve yüzü sıhhatle pırıl-pırıl parlayan erkekler, binlerce nâmlı ve şöhretli kahramanlar mahvolup toprak olup-gitmişlerdir. Kadınlar onları diri-diri yere gömmüşlerdir. Eserde, tehlikelerinden ari olmak için kadınlara saygı göstermek ve ne isterlerse verilmesi gerektiği de öğütlenir. Yusuf Has Hâcib fikrini daha da sertleştirerek, kadınları zapt ve rapt altına almanın mümkün olmadığını; onlarla ancak her şeyi koruyan Tanrı'nın başa çıkabileceğini kaydeder (1985: 327).

Henüz yeni doğan kız bebek-çocuk dahi nazlı, ele avuca gelmeyen anlamında, teşbih ile tilkiye (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 186) benzetilirken; kadının bir adının da işve, cilve yapmak anlamındaki *kılın-* kelimesinden türeyen *kılnu* (2015: 170,356) olması tabiidir. Nazı ve şuh edası, ona ad olmuştur. Esasen huy demek olan *kılınç*, (2015: 500,277) kadının bu işveli ve cilveli halini gösterir bir sığata ve bir fiile *kılınçlan-* bürünür; lâkin kadına *üküş kılınçlanma* (2015: 500) denilerek çok nazlanmanın da Türk kültürü ile örtüşür biçimde bir faydası olmayacağı hatırlatılır.

Kadın, fattan olup sevdiğine mecazen etkileyici oklarından atsa da; *atgalır oknı aza.k/tegmedi bu sâw uşa.k* Bu fattan kadının, azmış okunu bana doğru atmak istediği söylentisi bana ulaşmadı (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 239); utanma ve hayâ toplumun da ondan beklediği, onun en belirgin vasıflarındandır. Kadınlara özel, bir şeyden utanınca kullandıkları bir ünlem dahi *yû* (2015: 440) eserde zikredilir. Türklerin İslam olmalarının altında yatan bir sebep de kadınların iffet, haya ve şereflerine saygı yönünden İslam'a benzeyen bu yönleridir (Tanyu, 1978: 129).

Kadından utanma ekseninde susması ve sorulmadıkça konuşmaması da istenir. Dilin zararı insanın hayatına bile mal olabilir. İnsanın konuşması için kendisine bir şey sorulmuş olması gerekir, aksi takdirde insan ağzını açmamalıdır. Kutadgu Bilig'e göre,

sormak-erkektir, cevap vermek ise dişidir (Yusuf Has Hâcib, 1985: 81). Buradan kadınların soru sormamalarına olumlu bakılmadığı açıktır. Kâşgarlı ise bu konuda ayırım yapmadan, dili faziletli olma ile ilişkilendirir ve dilin zararı yahut faydası anlamına gelebilecek *Erdem başı tı.l.* (2015: 52) atasözünü zikreder.

Her ne kadar utanma vasfı kadına ait görülse de erkeğin de hayâ sahibi olması beklenir. Dîvân'da ekseriyetle kadın-erkek ayrımı gözetilmeden kullanılan er sıfatı, bir örnekte utanma ifade eden *ır*³⁸ sözcüğü ile birlikte kullanılır: *Er ır boldı/turkundi* "Adam utandı" (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 16,308). Benzer biçimde kişi kelimesi de çok utangaç ve namuslu anlamına gelen *uwutlug* sıfatı ile bir tamlama oluşturacak şekilde verilir, çok utangaç ve namuslu adam: *uwutlug kişi'* dir (2015: 75).

Kutadgu Bilig'in hemen tamamında öğütler, misaller, kötü huylar-adetler ve meziyetler insan üzerinden verilir ve cinsiyet ayırımına gidilmez. "Yap, bil, gör, kullan, gözet, kes, söyle, çık, daya, et, dinle, ol, çalış, bak, tut, dur, kaç, öğ, atma, olma, bağışla, yedir, içir, güvenme, inanma, sabret, yaklaşma, durma, bulun, koy" gibi ikinci tekil şahıs -sen- ve emir kipi ile doğru yola, hedeflenen ahlaklı yaşama varmayı dileyen kimselere hitap edilir. Atebetü'l-Hakâyık'ın tamamında Kutadgu Bilig'e paralel biçimde bilgili-bilgisiz, boş-boğaz-dilini tutan, cömert-hasis, mütevâzî-kibirli, haris, vefasız-dost, iki yüzlü, hüner sâhibi, hünersiz vs. zıtlık sıfatları varken, bu sıfatlara herhangi bir erilik yahut dişilik katmadan, erdem vurgusu ile insanoğlu, "adam, kimse" gibi ifadeler eklenerek verilir.

Yusuf Has Hâcib'e göre, erkek de öncelikle gözünü haramdan muhafaza ederek hayâsını korumalıdır: Göz görmezse, gönül arzu etmez; ey oğul, gözün görürse, gönlün arzular. Gözünü gözetirsen, gönül bir şeye akmaz; arzu etmeyince de, insan hiçbir şeye kapılmaz (1985: 327). İnsanı saadet güneşine erdirecek üç şeyden biri de -iyilik ve doğruluğun yanında- hayâdır. İyilik, doğruluk ve hayânın birleştiği insan mes'ûd olur. Hayâ ayrıca türlü densizliğe engeldir. Hayâsızlık ise çok fena bir hastalıktır (1985: 128). Sofrada erkek ve

³⁸ *irra*, *uwut*, *uvut*, *u.tunç* utanma, hayâ (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 18,24,40,66); *utan-* (2015: 98); *uyat-* (2015: 104); *uyal-* (2015: 121); *turkug* (2015: 202).

kadınların ayrı oturtulması da bunun gereğidir. Bu konuda kadın ve erkek eşit tutulur: Yemekte, içmekte kadınları erkeklere katma; eğer katarsan ölçüyü kaçıırırlar (1985: 327).

Dîvân-ı Hikmet'te, kıyametin yaklaştığı bu zamanda Hoca Ahmed Yesevî, hayânın kayboluşunu kadın-erkek, büyük-küçük ayırt etmeden verir; "Kız ve zayıf gençlerden hayâ gitti" (2016: 194). Âhir zaman bahsinde de benzer fikir yinelenir; "Utanma ve hayâ gitti büyük-küçüklerde" (2016: 371). Ayrıca, âhir zaman şeyhlerinin yaptığı yanlışlar üzerinden de erkeğin hayâ sahibi olması gerektiği anlaşılır: "Meclisine kadınları getirirler/Halka kurup, karşısında otururlar/Derdin var diye o kadına dokunurlar" (2016: 421). Göğüslerine üflerler, kara ciğer, yürek ve ak ciğer bölgelerini elleriyle ovarlar, aklî dengesi yerinde değil ise tecavüz dahi ederler (Hoca Ahmed Yesevî, 2022: 207).

Konuların çoğunlukla âşık-mâşuk, cân-cânân ikilemeleri ile işlendiği hikmetlerde ayırım edep üzerinden yapılır ve iki türlü cân vardır. Doğru yolda olan canların vasıfları; fakîr, garîb, yetim, ümmet, Akıllı, pîr-i kâmil, mürşid-i kâmil, erenler, emr-i mârûf ve nehy-i münker edenler, gerçek âşık, âlim, ârif, kemâl sâhibi, mertler, kul, sevgili, molla, dervîş, şeyh, bilgeler, tâlip, zâhid, rûhlar, tâlip, zâkir, yiğit, mürîd, kullar, yârânlar, fakîr, hakîr, esîr, şâd, handân, cömert, merdân iken; doğru yoldan çıkanların sıfatları ise ben-benlik güden, dünyaya tapan, soysuzlar, yalancı/sahte âşık, sahte sûfî, arsız, günâhkâr, âşksızlar, sahte ümmet, câhil, zâlim, müşrik, imânsız, fâsık, fâcir, âsî-câfi ümmet, âsî kul, yalancılar, sapıtmışlar, yoldan azanlar, tersâ, kâfir, muhabbetsiz, münâfık, tevbesizler, tersâ, yahûdî, cimri, soysuz cimri, dünyâperest soysuzdur.

Kutadgu Bilig'de, bütün mevkilerde istenen insanların -bey, vezir, hacib, elçi, hazine-dar, kapıcıbaşı, katip, aşçı-başı, içkici-başı, kadı vs.- en mühim vasfı hayâdır; bütün güzel huy ve hasletleri -akıl, bilgi, hayâ, naziklik, idrak vs.- ifsad eden nesne ise içkidir (Yusuf Has Hâcib, 1985: 149,151,152,163). Yusuf Has Hâcib, önemine binâen; hayâ, hayâ sahipleri ve hayâ sahiplerinin faziletleri hakkında fiziksel, ruhsal, zihinsel, toplumsal yansımaları ile birlikte çok uzun izahatlar yapar: İnsanların seçkini hayâ sâhibi olanıdır; hayâ sâhibi olan kimse, insanların başıdır. Kimde hayâ varsa, ona her işi teslim et;

insan hayâ ile küstahın yolunu tıkar. İnsanların aşâğısı - hayâsız adamdır; hayâsızın dili doğru söz söylemez... Hayâsız adamdan uzak dur, uzak; hayâsız inkâr eden gözdür. Hayâsızın yüzü, dikkat edersen, etsiz bir kemiktir; hayâsızın özü ise, kapanmaz bir gediktir. Hayâ ile insanın şerefi artar; hayâ sâhibinin bundan dolayı gözü parlar. Hayâ sâhibi olan insan kötü iş yapmaz, münâsip olmayan şeylere yaklaşmaz ve başkalarına kabalık etmez (1985: 182). Tanrı kime hayâ ve iz'ân vermişse, ona devlet ile birlikte bütün şerefleri vermiş demektir. Bütün uygunsuz işlere mâni olan hayâdır; bütün iyi işlere ulaştıran da hayâdır. Bu hayâ ne kadar iyi bir şeydir ve insan için ne büyük bir zînettir; hayâ insanı her iyi işe sevkeden bir vâsitadır (1985: 152). Hayâ olmazsa, insan küstah ve âdi olur; hayâ sâhibi insan dürüst hareket eder (1985: 194). İnsanı yakışsız işlerden alıkoyan hayâdır; kötü tabiatlı insanları düzelten de yine hayâdır (1985: 204).

Sıkılganlık ve utangaçlığın umumi olduğu Türklerde (Gökalp, 2007ç: 505), hayasızlığın bir çeşidi olan zinaya hiç yer yoktur. Zina eden yahut bir kadının onuru ile oynayan kimseler türlü usullerle ağaca, atlara kol ve bacaklarından bağlanarak ölümle cezalandırılırdı (Roux, 2011: 232).

Dîvân-ı Hikmet'te, hayâ gibi, İslamiyet'in vecibelerinin öğrenilmesindeki farziyette de kadın-erkek ayrımı yapılmaz. Müslüman kadın ve erkeğe ilim öğrenmek farzdır (Hoca Ahmed Yesevî, 2016: 331).

Kadının ayrıca ev işlerinde mahir olması gerekir. Kadın un eler: *ura.gut un elgendi* (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 116); tandırda ekmek yapar: *işle.r ötmek yaptı* (2015: 375); yünle uğraşır: *ura.gut yıp çöjdi* (2015: 235); ip eğirir ki bu Dîvân'da kadının en fazla iştigal ettiği iştir: *Bu eşle.r ol telim yıp egirge.n/Ura.gut yı.p eğirdi/ura.gut yıp egrindi/egirise.di ura.gut yıp tıwrattı* (2015: 81,91,115,132,336). Onun işi esasında iğne ve iplikledir: *işle.r yigne sapındı* (2015: 276).

Dîvânü Lügâtî't-Türk'te sosyal yaşamda gerçekleşen fiil ve var olan olgular üzerinden örnekler verilirken, yer yer şiir ve çoklukla atasözleri ile kelimeler örneklendirilir. Genellikle beşik sallamak

(Kâşgarlı Mahmud, 2015: 110), un elemek (2015: 111), çocuk³⁹ yetiştirmek (2015: 113), konuklamak (2015: 123), elbiseye astar yapmak (2015: 126), un yoğurmak, hamur pişirmek (2015: 528, 126), elbise dikmek (2015: 239,258), yün ditmek (2015: 257), ev süpürmek (2015: 300,344), elbise ütülemek (2015: 458), kumaş, bez dokumak (2015: 8) gibi fiiller ve türlü sıfatlarda çoğunlukla erkeklik dişilik farkı yoktur; bu, zikredilen örneklerdeki bağlamdan anlaşılır (2015: 228).

Kadınlar kendi aralarında birbirlerinin saçlarını yolarak kavga etseler de *ikki ura.gut mendeşdi* (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 513); korkak, zayıf, gevşek, iktidarı elinde tutamayan bireyler olarak toplum zihninde yer ederler: *ol anı çanaçla.di o*, onu zayıf, kadınsı ve gevşek kabul etti (2015: 482). Kutadgu Bilig’te de harpte korkak olan kimseler kadınlara benzetilir. Korkak askerler ise orduyu bozarlar (1985: 171). Genç kızlara benzetilen dünya, gelinlere de benzetilir. Gelin, süsü ile kocasının gönlünü heyecanlandırıp çeler. Kocasına ona biraz meyledecek olsa huysuz bir acûzeye döner, kocasının yakasına ve yenine yapışır, dırdırının ardı-arkası kesilmez (Yusuf Has Hâcib, 1985: 258,260).

Ayrıca sözünden dönmek de kadına özgüdür, erkek sözünden dönmez: Erkek insan verdiği sözden geri dönmez; sözünden dönenleri sen kadın bil (Yusuf Has Hâcib, 1985: 367).

Atebetü’l-Hakâyık’ta, cehâlet kadın, bilgi ise erkek ile ilişkilendirilir. Kadın bilgi sahibi olunca cinsiyeti değişir ve erkek olur, erkek câhil olunca yine cinsiyeti değişir ve kadın olur: Bilgili dışı-erkek ve câhil erkek-dişidir (Edib Ahmed B. Mahmud Yükneci, 1951: 86).

Zayıf, korunmaya muhtaç, korkak, sözünden dönen, bilgisiz, huysuz, acûze, yakaya yapışan, dırdırcı gibi kötü vasıflar yüklenen kadının öz malından faydalanmak, toplum nazarında erkek için onur kırıcı, küçük düşürücü bir durum sayılır. Hz. Muhammed (sav)’in eşi Hz. Hatice (ra)’nin malını alıp kullanmasının, muhtaç olmak fiili ile verilmesi, bu bilinçaltının yahut daha doğru bir deyişle bilincin emaresidir: “Hatice mâlını alıp, muhtâç olan Muhammed” (Hoca

³⁹ Her şeyin yavrusu (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 164).

Ahmed Yesevî, 2016: 391). Buradan erkeğin evin geçimini sağlamakla görevli olduğu, kadının mülkü ile iş görmenin ise muhtaçlık kabul edilmesi, erkek egemen bir fikrin yansımasıdır.

Modern çekirdek ailede çocukların doğum, bakım ve yetiştirilmeleri için en iyi ortamı sağlamak (Sezal, 2012: 144) ebeveynlerin görevi olsa da ilk Türk İslam eserlerinde bu ödevler ekseriyetle kadına verilir. Kadın, meşru zeminde cinsel birlikteliği sağlayan eş, çocuğu doğuran ve tabii olarak çocuğun bakımını üzerine alan kişidir.

Dîvânü Lugâtî't-Türk'te, kadının asli vazifelerinden birisi de eşine bir evlat vermek, çocuk sahibi olmak hülâsa doğurmaktır. Hamile kadın yüklü *er yük kötürdi*⁴⁰ (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 253) olarak düşünülür, doğum kadın için sancılı ve ağırlı bir süreçtir: *ura.gut iglendi*⁴¹ (2015: 117); doğurma eylemi ise yükü bırakmak, sıkıntıdan kurtulmak sayılır: *ura.gut ogul togurdu/ura.gut yeni.di/bu ura.gut ol yeni.gü/ura.gut kutuldu/kutuldu* (2015: 254,386, 364,267,301). Dîvân'da, erkeğin eşinin doğumuna yardım ettiğinden bahsedilmesi *er ura.gutnı yeniltti* (2015: 332) kadının yalnız kalmadığına, eşinin ona bir yardımcı olduğuna dair ciddi ve kıymetli bir detaydır. Bu bağlamda Yusuf Has Hâcib'in; eşinin yükünü yüklen, gönlünü kırma; sözünü unutma, bunu dâimâ göz önünde tut (1985: 308) nasihatı de müşterek yaşama işaret eden bir alamet sayılabilir.

Eski Türk medeniyetinde kadınların yüksek hukuka mâlik olması mâderi batının Türklerde uzun müddet devam etmesinin neticesinde (Gökalp, 1982: 239) analık görevi, Türkler arasında kadına büyük değer sağlamış, destanlar onu ilâhi bir varlık, bir dışı Tanrı gibi düşünmüşlerdir (Demirel, 1995: 87). Eski Türk ailesinde birey, cinsiyet, yaş, medeni durum ve çocuk sahibi olup olmamasına göre toplumsal manada kimlik ve değer kazanabilirdi. Bu hususen kadın için böyle idi. Çocuk sahibi olan kadın, annelik vasfına kavuşur

⁴⁰ Adam yük taşıdı (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 253) anlamı da vardır.

⁴¹ Adam yavaş yavaş hastalanınca da aynı fiil (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 117) kullanılır.

ve kıymeti artardı. Dîvân'da çocuğu olan kadını -anne- karşılığı *ebe*; *uma*⁴²; *ana* (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 41,44,45) kelimeleri karşılar.

Erişkin dişi-analık-ev yönetimi-hizmetçi sözcüklerinin bağlamsal olarak çağrışım alanlarına bakılacak olursa bir toplumsal cinsiyet rolüne gönderimde bulunduğu görülür. Kadın toplumun bir bireyi değil, toplumun işleyişine ve sürdürülebilirliğine hizmet ederek katkıda bulunan kişidir (Akata, 2019: 2279). Bu sebepten geleneksel ailenin yapısı içinde en önemli üye kadındır. Fakat gerek aile içindeki gerekse toplumdaki statüsü, üretim fonksiyonu ile orantılı değildir. Kadının aile ve toplum içindeki statüsü çocuklarının sayısı ve yaşlılık ile yükselir (Ortaylı, 1991: 75). Çocuk, doğurganlık göstergesidir, eski Türk hikâye ve destanlarında görülen doğum, kısırlık ve çocuk sahibi olma ile ilgili inanç ve uygulamalar (Günay, Güngör, 2009: 102), günümüzde evlilik çağına gelen genç kızların evlendikten sonra çocuk doğurup doğuramayacaklarını öğrenmek amacıyla yapılan türlü pratikler (Aça, Yolcu, 2021: 359), Anadolu köylerinde halen kına gecelerinde, kızın kinasını; başından bir nikâh geçmiş, çocuklu, hiçbir çocuğu ölmemiş ve evlilik hayatında bahtiyar olmuş bir kadının yakması (Saussey, 1952: 24) hem geleneksel bir kanı olarak, kısırlığın-doğurgan olmamanın erkekte olamayacağı, kusurun kadında arandığını (Maden, 1991: 217) hem de bu rolü yalnızca kadının gerçekleştirdiği gibi toplumsal bir algıya işaret eder.

Çocuk sahibi olmanın var olma ile yok olma arasında bir eylem olması, çocuk sahibi olmak isteyen aileleri geçmişte ve günümüzde birtakım âdet ve ritüelleri yerine getirmeye itmektedir. Bunlar; attan aygır, deveden buğra, koyundan koç kesip tepe gibi et yığmak, göl gibi kırmızı sağıdırmak, ulu toy eylemek; aç görse doyurmak, yalıncağı görse donatmak; kuru kuru çaylara su salmak, kara donlu dervişlere nezirler vermek diye formüle edilmiştir. Bu formüle sözlerde hem eski din ve inanışların hem de yeni benimsenmiş olan Müslümanlığın izleri vardır (Oy, 1992: 588).

Kadın elbette yalnızca doğuran değildir. Kutadgu Bilig'te, anne bir çocuğun tabiatını belirlemede başat unsur kabul edilerek bu anne karnına kadar uzatılır; hatta bu özelliklerin ancak mezarda

⁴² Kâşgarlı bu kelimenin Arapçadan kaldığını düşünür (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 44).

kişiyi terk edeceği söylenir: iyi insan anadan doğma iyi, kötü insan doğuştan kötü olabilir. Ana karnında teşekkül eden tabiat ve terbiye ancak kara toprak altında insanı terk edip gider (Yusuf Has Hâcib, 1985: 74). Anne karnı dokuz aylık bir istirahatgâh yahut yalnızca beden ve zihnen gelişim yeri değil aynı zamanda ruhun da beslendiği, şekillendiği yerdir. Eserde bilginin ise doğumdan sonra kazanıldığı belirtilir: anadan doğan bilgisiz doğar, bilgi öğrenir ve böylelikle itibar kazanır (1985: 129). Bu bağlamda çocuğun iyi veya kötü olması daha dünyaya gelmeden, ana rahmine hususen kadına bağlanır ve müstakbel annesine bir kordon ile bağlanan bebeğin, annesi ile münasebeti toprağa, yeniden bir rahme girinceye kadar devam eder.

Dîvân-ı Hikmet'te ise ana rahmi *-ogulcuk*⁴³ bedene ruhun üflendiği yerdir. Bebeğin buradaki macerası dokuz ay, dokuz gün sürer (Hoca Ahmed Yesevî, 2016: 48). Zahid kullar, gerçek âşıklar ise doğduklarında gerçek yurtlarından ayrıldıkları için ağlayıp matem tutarlar (2016: 137,469). Ayrıca, "Ana rahmine düş!" hikmetlerde ilahî bir hitap olacak kadar önemsenir (2022: 57).

Doğumu hayatın başlangıcı kabul eden Yusuf Has Hâcib de bu fiili, Yesevî gibi ölüm ile birlikte anar. Ona göre, her ölüm başka doğumların müjdecisidir. Doğum esasen insanın ölümlü olduğunu ve dünyanın, sahip olunanların da geçiciliğine işaret eder. Doğarken aciz olan insan oğlu ölürken de aynı acziyet içerisinde. Karından çıkan birey yeniden karna girecektir. Anne karnındaki bebekler, dünya sofrasından faydalanabilmek için, sofradan kalkması gerekenleri, rızkı tamam olanları zorlar (1985: 117,119,171,384). Eserinde ayrıca gençliğin ve hayatın geçiciliğinden de bahseden Hâcib, dünyayı bir rüya gibi kabul eder, bu rüyadan uyanmak ise çabucaktır (1985: 28).

Kutadgu Bilig'e göre oğul-kız (çocuk), hakikatte, gören gözün nurudur (Yusuf Has Hâcib, 1985: 94), ölüm döşğinde, zor zamanlarda onların yokluğu hissedilir "çoluk-çocuk hani" (1985: 251); "oğlun, kızın nerede" (1985: 274) diye sorulur. Dîvânü Lugâti't-Türk'te de çocuk, erkek ve kız ayrımı yapılmaksızın, anne-

⁴³ Kadının rahmi (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 77).

baba ve topluma Allah'ın bir bağıdır: *Tenri ogul togturdi* (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 282). Ana rahminin hem kız hem de erkek çocuğu karşılayan bir ifade *ogulcuk* (2015: 77) olarak verilmesi de bunu gösterir. Karında bebeği kaplayan zar *kāp* ile beraber doğan çocuk mübarek sayılır ve ona *kāplıg ogul* adı verilir (2015: 407). Ayrıca *uma.y* adı da verilen ve kadın doğurduktan sonra karnından çıkan-hokkaya benzeyen bu şeyin⁴⁴, karında çocuğun yoldaşı olduğuna inanılır (2015: 61).

Kız ve erkek çocuğun zikredilen cümlelerde ayrımının yapılmadığı görülse de *Tünle bulit örtense ewlük urı keldürmişçe bolu.r taŋda bulit örtense ewke yağı kirmişçe bolu.r*⁴⁵ (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 115) atasözünde kadının erkek çocuk doğurmasının uğur sayılması; çocuğun eşine hürmet gösteren kişinin, erkek çocuk sahibi olacağını düşünerek, kadınların bu hürmetlerinden ötürü iyi bir istikbâl -erkek çocuk- ummaları: *Uma.yka tapınsa ogul bulu.r*⁴⁶ (2015: 61), erkek çocuğun üstün tutulduğunu, arzulandığını gösterir. Günümüzde bazı yörelerde gelinin kucağına erkek çocuk verilmesi yoluyla doğacak çocuğun cinsiyetini belirleme gibi uygulamalar, bu ayrımın devam ettiğini açıkça göstermektedir (Kalafat, 2010: 252).

Burada Türklerin Şamanist oldukları dönemden kalan mitolojik bir varlık Umay'ı da görürüz. Kâşgarlı⁴⁷ ise Umay'ı kadının eşi olarak vermekle yetinir (Bayat, 2008: 137-138). İslamiyet ile birlikte de kültürün değişen dönüşen bir çok ögesi gibi Umay, yerini Fadime (Fatma) Ana'ya bırakır (Kalafat, 2010: 242-243).

Ayrıca bir gelenek olarak, kadın doğum yaptığı zaman ebeye kinayeli bir biçimde *tilkü mü togdı azu bōri mü* diye sorulması da erkeğin istenen, muştularla beklenen evlat olduğunu gösterir.

⁴⁴ Halk ağzında *bebeğin eşi* yahut modern tıpta *plasenta*.

⁴⁵ Geceleyin bulutlar kızarsa; kadın, erkek çocuk doğurmuş gibi olur. Sabahleyin yanarsa, saldıran düşman eve girmiş gibi olur, ikincisini uğursuzluk sayarlar (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 115). Konunun mitolojik boyutu için bkz. Bayat, 2008: 143-171.

⁴⁶ Ona hizmet eden erkek çocuğa sahip olur. Kadınlar ondan iyi fal (gelecek) umarlar (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 61).

⁴⁷ Dîvânü Lugâti't-Türk'te yer alan Şamanizm'e ait kelimeler için bkz. İnan, 1998g: 317-321.

Kâşgarlı bu kinayeli sorudan kastı şöyle açıklar: Yani “tilki mi doğdu” denir ve bununla kız kastedilir. Çünkü onda (kızda) naz ve ele gelmeyiş vardır. *Böri mü* sözü de “kurt mu” demektir; bununla ise yiğitliğinden dolayı erkek çocuk kastedilir (2015: 186).

Kadın doğurduktan sonra, lohusalık döneminde ona *ka.gut/kavut*⁴⁸ adında, Dîvân’da tarifi de verilen akdarıdan yapılan özel bir yemek hazırlanır (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 174,415). Kâşgarlı, bir de yalnızca kadınları yediği, ciğere yapışık olan bezemsi bir et *yun*’dan bahseder (2015: 494); ancak bununla ilgili detaya girmez.

Eşine çocuk verme rolü ile var olan kadının doğuramaması durumu, görevini yerine getiremiyor kastiyle onun kabahati kabul edilir ve kadın, toplum tarafından *kısır* (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 156) ile sıfatlanır. Yalnızca kadının kısır olabileceği, erkeğin böyle bir problem yahut toplumsal kabul ile eksiklikten azade sayıldığı ön kabulünün görüldüğü bu ifadede, bir diğer nokta kelimenin doğurma kabiliyeti olmayan hayvanlar için de ortak kullanılmasıdır.

Çocuk sahibi olmak güç ve iktidarın devamı, ailenin özellikle babanın adının yaşayacak olması, işlerin devri açısından önem arz eder. İşlerini yapan oğul ve uşağı çok olan ve rahat yaşayan kişi için söylenen bir atasözü bunu ispatlar: *Köze.gü uzu.n bolsa elig küyme.s*⁴⁹ (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 194). Kutadgu Bilig’de, insan-oğlunun neslinin kesilmesinden (Yusuf Has Hâcib, 1985: 266) korkulur. Bu sebepten insan evlenmeli ve bir çok çoluk-çocuk sâhibi olmalıdır; zira “evlatsızdır” demek, insan için bir hakarettir... Neslin kesilmemesinin çâresi ise bir çok rolü yüklenen kadındır. Evlâtsiz insanın, ölünce, neslinin kesilmesi, dünyadan adının silinecek olması ve yerinin boş kalması (1985: 247) ölüm döşeğinde dahi ıstırap vericidir, evlatsız kalmak pişmanlıktır. Eserde, Öğdülmiş, Kün-Toğdı’ya hususen neslinin kesilmemesi için dua eder: “Tanrı senin neslini kesmesin” (1985: 459).

⁴⁸ Akdarı kaynatılır, sonra kurutulur, sonra da öğütülür. Yağ ve şekerle karıştırılır (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 174,415).

⁴⁹ Tandır demiri uzun olsa el yanmaz (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 194).

Soylu olmak, nesebi veya kökü derin olmak *tüplüg yıldızlıg*⁵⁰ (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 366) önemsenir: *er yıldızlandı*⁵¹ (2015: 394). Çocuk ve özellikle kadın da asıl nesepli, nesebi-soyu temiz (Yusuf Has Hâcib, 1985: 19,94,222) olma amacı için bir araçtır. Doğuştan merd ve insan olup, yükselecek olan çocuğun daha küçükken bütün alâmetleri belirirken (1985: 127); vefâlı, zarif olma gibi hemen bütün vasıflar soy-sopun iyi ve temiz olmasına (1985: 149,182,164-165), hülâsa başta anneye sonrasında babaya bağlanır.

Dîvân-ı Hikmet'te soysuz, bir hakaret sözü olarak kullanılır. Hakk'tan kaçan-korkmayan, aşksızlara, dünyaya tapan kişilere, cimrilere, gafil kullara; soysuzlar, hayvan soylu (Hoca Ahmed Yesevî, 2016: 45,72,154,248,297,315,322,417,427,429,493) diye hitap edilir. "Namâzsıza, ibâdetsize vermez kuvvet/Ameli zayıf, kendisi ayıplıya vermez himmet/Rızkı noksan, kendisi soysuz olan görmeye devlet" (2016: 276) hikmetinde ise böyle kimselere beddua edilir. Zikredilen soysuz kimselere Allah nazar etmeyip kapısından kovarak cezalandıracaktır (2016: 416). Hz. Muhammed (sav) ise saf, temiz, pâk ve günahsız olması nedeniyle melek soylu olarak vasıflandırılır (2016: 489).

Soylu olmak bu denli önemsense de; Kutadgu Bilig'de iyi olmak, iyiyi ve iyiliği aramak soy ve asâletten öne konur (Yusuf Has Hâcib, 1985: 256). İnsanları bey ve kul olarak ayırmayan Hâcib (1985: 28,69), asil insanı bey ve âlim olarak verir (1985: 30), insanın değeri ise bilgi, akıl ve anlayışı (1985: 22) ile ölçülür. Atebetü'l-Hakâyık'ta ise bilgi, nesebsiz için, yerilmez bir neseptir (Edib Ahmed B. Mahmud Yükneki, 1951: 87).

Gökalp'in "kadın dini" unvanını almaya layık saydığı eski Türk dininde, Türklerde mâderi nesep ön plânda (2007c: 112) yahut ana soyuyla baba soyu kıymetçe birbirine müsâvî (2007a: 273) sayılsa

⁵⁰ Nesep kökü derin olan insan (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 366).

⁵¹ Adam, sanki bir yerde kökleri uzamış gibi kök saldı veya soyca köklü hale geldi (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 394).

da⁵² Kutadgu Bilig’de soylu olmak babaya atfedilirken, soyun kötü olması anneye mal edilir: Kimin soyu babadan temiz ise, ondan memlekete iyilik ve fayda gelir. Eğer ana hırsızlık suyunu gizlice alır ve bundan bir oğul doğarsa, o memleket için bir âfet olur (Yusuf Has Hâcib, 1985: 412).

Sosyolojik olarak, kadın ile erkeğin toplum içindeki yerlerinin geçirdiği evrimi görmek için, her iki cinsin üretimde üstlendikleri görevlere, maddi üretime yaptıkları katkılara dek uzanmak gerektiği (Tayanç, Tayanç, 1977: 12) düşüncesi var olsa da İslamiyet öncesi ve sonrası kadın, Orta Asya’dan Anadolu’ya hem geleneksel ve hem de kentsel kesimde daima erkekten aşağı bir toplumsal statüde kalmıştır (Tezcan, 1974: 84).

Dîvânü Lugâtî’t-Türk’te, evlatlık alma gibi bir kurumun varlığı görülse de çocuk sahibi olamama neticesinde mi, yoksa kimsesiz kalan çocukları sahiplenme adına mı böyle bir fiile başvurulur anlaşılmaz. Evlatlık alınan çocuklarda cinsiyet ayrımı gözetilmezken, evlatlık alan kişinin yalnızca bir yerde erkek olduğu anlaşılır: *beg mini oğul tutundi*⁵³-*baldır oğul*⁵⁴ (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 274,199). *ol/er anı kızlandı*⁵⁵-*baldır kız*⁵⁶ (2015: 306,307,199), *tutunçu/kaşık oğul*⁵⁷ (2015: 500,504).

Evlâtlık, eski devirlerde ancak yabancı boylardan alınmıştır. Orta-Asya ve Sibiryâ göçebe kavimlerinin evlâtlık alma törenlerinde muhafaza edilen unsurlar bunu ispat ediyor. Lâkin bu Romalılar ve Araplarda var olan “döl alma” âdeti gibi değildir. Zîra Türk kadınının ismeti ve iffeti İbn Fadlan, Plano Karpini, Marko Polo gibi seyyah ve araştırmacıların eserlerinde kendisine yer bulmuştur (İnan, 1998c: 316).

⁵² Şamanların kadın olması yahut kadın gibi giyinmesi, saçlarını uzatması, sesini değiştirmesi hatta doğuruyormuş taklidi dahi süreç içerisinde buna bağlanabilecek unsurlardır.

⁵³ Beg beni evlatlık alıp oğul edindi (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 274).

⁵⁴ Üvey oğul (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 199).

⁵⁵ O/adam, onu evlat edindi, yani onu kız olarak aldı (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 306,307).

⁵⁶ Üvey kız (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 199).

⁵⁷ Adamın evlat edindiği oğul/evlatlık (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 500,504).

Doğuran kadının ikincil vazifesi ise doyurmak yani emzirmektir. Emzikli kadına *emiglig*⁵⁸ eşle.r (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 79) buradan aynı memeden emen çocuklara ise meme arkadaşı anlamında *emigdaş*⁵⁹ (2015: 175) denir. *ura.gut oglıña sût emüzdi/kenç ana.sın emdi/emişe.di /ura.gut kençke sût sorılttı* (2015: 92,88,124,328); *ura.gut oglın beşıktin yördi* (2015: 375,427) cümlelerinde çocuk anlamında *ogul/ogıl/kenç* kelimelerinin kullanılması annenin bu fiillerinde cinsiyet ayrımı gözetmediğini gösterir. Ayrıca *emiglig ura.gut küse.gçi bolu.r* (2015: 79) atasözünde emziren kadının iştahının açık olacağı belirtilirken kadının sütü bazen çekilir yani biter: *sût soguldı* (2015: 268,278).

Kutadgu Bilig’de, emzirmek tek başına somut bir fiil ve çocuğun birincil ihtiyaçlarından birini karşılamak olarak addedilemez. Anne sütü ile tıpkı ana rahminde olduğu gibi çocuk annesinin ruhundan kendisine iyi veya kötü huylar edinir. Bu huylar onun mezara kadar taşıyacağı kişiliğini şekillendiren unsurlardan birisi olur ki bu bağlamda eserde bir atasözü de verilir: Eğer iyilik ananın ak sütü ile insanın rûhuna girerse, o ölünceye kadar doğru yoldan çıkmaz (Yusuf Has Hâcib, 1985: 74). Ögdilmiş’in faziletleri de anne sütünden gelir: Bu iyi ahlâkı ananın ak sütü ile kazanmışsın (1985: 420). Sütle sinen kemikle gider (Kulzhanova, 2011: 371) atasözü, bu fikrin günümüze yansıyan halidir.

Türk aydınının; terbiyeli bir pederin çok defa terbiyesiz bir oğlu ve terbiyesiz pederin terbiyeli oğlu olduğu görüldüğü halde, terbiyeli validenin terbiyesiz oğlu veya terbiyesiz validenin terbiyeli oğlu pek nadir görülür (Şemsettin Sami, 1992: 1032) çıkarımı yukarıda görülen geleneksel duruş anlamında isabetli olmasının yanı sıra bilimsel manada da önemlidir. Modern araştırmalara göre de babanın rolü kabul görmekle birlikte, ilk rehber annedir ve bu rehberliğe sağlıklı bir hamilelik dönemi de dahil edilir. Anne çocuk ilişkisinin yetersiz olması çok sakıncalı görülür (Çakmaklı, 1995: 140). Denilebilir ki hamilelik, emzirme ve annelik süreçlerinde

⁵⁸ *emig* yalnızca kadın memesi değildir; erkek memesine de *emig* adı verilir (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 34).

⁵⁹ Aynı karından olan iki çocuğa ise karın arkadaşı anlamında *karındaş* (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 175) denir.

Türk'ün kadına bu açıdan görece değer veren bakış felsefesi, ilmi disiplinler açısından ispatlanabilir niteliktedir.

Analık vasfı ile yüksek övgülere mazhar olan kadın, çocuklarını emzirmede -toplumsal bakışın da tesiri ile- günümüzde yanlış bir tutum sergiler; kız bebeklerin erkek bebeklerden daha az emzirilmesi (Tezcan, 1974: 79) toplumsal cinsiyet bağlamında dikkate değer bir noktadır. Zira anne sütü değerlidir, faydalıdır ve kutsallığına inanılır. Anadolu'da "sütü bozuk" deyiimi ile anne sütü emmemiş, sair hayvanların sütünü içmiş kimselerin kastedilmesi (Tezcan, 1997: 43) anne sütünün muhteremliği ve bebeğe olumlu özellikler aşılayacağına işaretir.

Avrupaî ve modern (!) toplumlarda çözülen aile birliği, dağılan kültür ve yozlaşmanın getirdiği ahlâkî ve bilimsel manada cinsel sapkınlığı neticesi hemcins evlilikleri (!) özelinde dahi çocuk edinme yahut çocuk sahibi olma yalnızca kadınlara tanınan erkekler için yasaklanan (Giddens, 2013a: 277) bir durumdur.

Dîvânü Lugâtî't-Türk'te, türlü fiziksel, sıhhi yahut geleneksel sebeplerden ötürü bebek, sütanneye -*awurta* (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 274)- verilir yahut sütanne tutulur. Süt ninesi olarak iyi ve temiz bir kadın bulmak, oğul ve kızın bu sayede temiz büyümesini ve uzun ömürlü olmasını sağlamak (Yusuf Has Hâcib, 1985: 326) ise babanın görevidir.

Emzikte çocuğu ve beşiği olan kadın *beşiklig ura.gut* (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 223), kadının beşik sallaması fiili *ura.gut bişik ügri.di* (2015: 123), beşikte çocuğunu uyutmak için kullandığı ünlem *balu balu* (2015: 447) cümle ve sözcükleri de toplumsal cinsiyet bağlamında kadın-erkek ayrımı olarak kabul edilebilir.

Kadın yalnızca çocuğunu değil eşini ve eve gelenleri de doyurmak durumundadır. Kutadgu Bilig'te onun bu rolüne karşı erkeğin de yemeğe karşı iştahlı olması istenir: Yemeğe elini uzat, haz ve arzu ile ye; ev hanımı, seni görerek, memnûn olsun (Yusuf Has Hâcib, 1985: 333).

Kâşgarlı misafir ağırlamada yarışanları -*ola.r ikki konuklaşdı*- örnek verirken (2015: 308), Kutadgu Bilig'te de türlü-türlü ziyafetlerden bahsedilir (Yusuf Has Hâcib, 1985: 331); ancak yarışta

ve konuklamada cinsiyet ayrımına rastlanmaz. Misâfire iyi muâmele edenin şöhreti yayılacağına inanıldığından (1985: 46); tuzu, ekmeği bol tutmak, başkalarına ikrâm etmek; davetlilere güç nispetinde ipekli kumaşlar vermek (1985: 105,337) öğütlenir. Dolaylı yoldan bir atasözü ile misafirin de akıl ve izan sahibi olması istenir *Endik üme ewligni ağırla.r*⁶⁰ (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 52).

Çocuğu nazlandırmamak, fazilet ve bilgi öğretmenin yanı sıra terbiye usulü olarak dayanın bir yöntem olarak tavsiye edilmesi; anne-baba, kız-erkek çocuk ayrımı yapılmadan, kadın ve erkeğe çocukları yetiştirme konusunda türlü öğütler verilen Kutadgu Bilig’de, dikkat çeken bir durumdur: Çocuk bilgi isterse, öğrenmeğe küçük yaştan başlamalıdır. Çünkü oğul-kız küçüklükte ne öğrenirse, yaşlanıp, ölünceye kadar onu unutmaz. İnsan, küçük çocuk iken, bilgi öğrenir ve büyüyünce, dileğine kavuşur⁶¹ (Yusuf Has Hâcib, 1985: 116,139). Kimin çocukları nâz içinde yetiştirilirse, o kimseye ağlamak düşer; keder ona mukadderdir. Çocuklara fazîlet ve bilgi öğretmeli ki, onlar iyi ve güzel yetişsinler (1985: 98). Çocuk sıkı bir terbiye altında bulundurulursa, sonunda bahtiyar olur. Gerekirse, oğula-kıza acımadan dayak at; dayak oğula-kıza bilgi öğretir (1985: 116).

Toplumbilimsel olarak ailenin dört temel işlevinden birisi olan çocukların bakımı ve eğitimini (Türkdoğan, 1991a: 28) bilhassa annesinin -kadının- vermesinin istenmesi, kadının fitraten çocuğu ile ileri derecede duygusal bir bağ kurması ve merhamet duyguları ile ona azami ölçüde sabır göstermesinden kaynaklanmaktadır (Kara, 1991: 65). Babanın bu sürece dahil olması ise annenin acıma duygularının baskın olduğu süreçte akıllı ile çocuk eğitime yön vermesi iledir.

Kutadgu Bilig’de iyi olmanın soydan mühim sayılması gibi (Yusuf Has Hâcib, 1985: 256) Atebetü’l-Hakâyık’ta da bilgi, soyu yüce olmayan için, yerilmez bir soyken (Edib Ahmed B. Mahmud Yükneki, 1951: 87), kadın bilgisi ile erkeklerden, erkek bilgisizliği ile kadınlardan sayılır (1951: 86). Kadın kelimesinin cehalet, erkek

⁶⁰ Ebleh misafir ev sahibini ağırlar (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 52).

⁶¹ Çünkü insanoğlu akıl ve bilgi ile yükselmiştir; o doğruluk yolunda muvaffak olmuştur (Yusuf Has Hâcib, 1985: 140).

kelimesinin ise akıl ve bilgi anlamında kullanılması kadına ve onun sahip olduğu statünün özelliklerine toplumsal bakışı gösterir bir vesikadır.

Çocuğun her türlü bakım ve eğitimi üstlenen kadın, çocuğuna tuvalet eğitimi de vermek zorundadır. Kadın çocuğa çişinin veya kakasının olup olmadığını sorar: *çürgü/bütkü bār mu* (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 186); var ise çocuğu çiş yaptırırken *çiş çiş* (2015: 144) diye teşvik eder, böylelikle çocuğuna karşı bu görevini de yerine getirmiş olur: *ura.gut kençin/oglin çişetti/siğitti* kadın çocuğunu işetti ve sıçırttı (2015: 328,327).

Ana birleştirici bir unsur iken; baba, anneleri ayrı olan çocukları *-kañdaş kadaş-* için böyle bir anlam ifade etmez. *Kañdaş kama uru.r ögdaş örü tarta.r* Aralarında nefret olduğu için baba bir kardeşler birbirlerini acımasızca döverler. Ana bir kardeşler ise aralarındaki sevgiden dolayı birbirlerine yardım ederler (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 503-504). Annesizlik, annenin ölümü ise çocuklara büyük üzüntü verir (Yusuf Has Hâcib, 1985: 274).

Kutadgu Bilig’de, anne ve baba merhametli (Yusuf Has Hâcib, 1985: 63) olma anlamında ayırt edilmez. Saygı ve sevgi gösterme bağlamında da anne-baba, kadın-erkek ayrımı yapılmaz, öğütler ise hem erkek hem kız çocuğadır: Kendinden büyüğe saygı göstermeli; kendinden küçüğe ise, rıfk ve şefkatle muâmele etmeli; lüzûmlu sözü büyüklerden dinlemeli ve ona göre hareket etmeleri için, küçüklere söylemelidir (1985: 62,84). Babasını ve annesini hoşnut eyleyen, onlara hizmet edenin; hizmeti karşılığında binlerce fayda elde edeceği (1985: 121) müjdelenir. Bu sebepten her hâlükârda anne ve babaya hürmette kusur edilmemelidir: *eştip ata ana.ñnıñ sawlarını kadırma/neñ kop bulup küwezlik kılıp yana kuturma* Anne ve babanın sözlerini duyarsan onların sözlerine karşılık verme. Bol mal bulursan da küstahlaşma; kibir ve şımarıklığa kapılma ve haddini aşma (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 222).

Anne ve babanın huyu evlatlarına da geçer: *Mü.ş oglı muya.vu toga.r*⁶² (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 237). Ayrıca ebeveynlerin işlediği

⁶² Kedinin yavrusu anası gibi miyavlar. Babasının huyunu alan evlat için söylenir (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 237).

suçların hesabı sonradan evlatlarından da sorulur yahut bu kabahat onları da etkiler: *Ata.sı (ana.sı) açığ alımla yise oğlının (kızı) tîşig (tîşı) kama.r*⁶³ (2015: 330,464).

Kâşgarlı, anneye bakışı, anne-çocuk ilişkisini gösteren bazı atasözleriyle de eserinde verir: *ana.sı tewlüg yuwka yapa.r oğlı têtig koşa kapa.r* Anne çocuğa hile yaparak (ekmeği) ince pişirir; çocuk da zekidir, onları ikişer ikişer kapar (2015: 362); *Yitüklüg ana.sı ko.yun aça.r* Kaybeden kişi, kaybettiği şeyi annesinin kucağında bile arar (2015: 355).

Günümüzde kadın eş ve/veya ihtiyar kadın anlamlarında kullanılan, cinsiyet çağrıştıran *karı* kelimesi Dîvân'da, herhangi bir şeyin yaşlısı; *karı er, karı.zan, karı er mundi* (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 444, 195, 242) yaşlı adam, çok yaşlanmış ihtiyar, bunamış kişi olarak kadın-erkek ayrımı yapılmadan verilirken fiil hali *karı-* da *yaşlanmak* anlamındadır: *er karı.dı* (2015: 461). Görülüyor ki, kelime zaman içerisinde anlam daralmasına uğrayarak yalnızca bir cinsi ifade edecek şekle bürünmüştür. *Karı* ve ondan türeyen kelimelerin aksine bir atasözünde *kurtga* kelimesi yalnızca ihtiyarlamış kadınları ifade etmek için kullanılır: *Kurtga büdi.g bilme.s yi.rim tār tār* Kocakarı oyun bilmez, yerim dardır, der (2015: 461). Eserde, ihtiyar manasında *awıçka* (2015: 74); akıllı, yaşlı, işlerde denenmiş, halktan insanların unvanı *öge*⁶⁴ (2015: 44) de eşitlikçi yaklaşımı gösteren isimlerdir.

Ebeveynlerin vefatı cinsiyet ayrımına tabi tutulmaksızın evlatlar için bir yıkım kabul edilir. Ana-babanın ölümü çocuklar için tam bir nasihat (Yusuf Has Hâcib, 1985: 372) sayılırken; babalı babasız olunca yetim; analı anasız olunca öksüz⁶⁵ (1985: 386) olur. Anne ve/veya babasız çocuklar toplum nazarında eksik, şaşkın, acılı, akıl

⁶³ Baba (anne), ekşi elma yese, öldükten sonra oğlunun dişi kamaşır. Bu, babanın işlediği suçun, sonradan hesabının oğlundan sorulması için söylenir (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 330,464).

⁶⁴ *ög* akıl ve iz'an. *öge* yaşı büyük, akıllı ve iz'anı olan kimseye *öge* lakabı verilir (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 22). *Ol anı öge.le.di* o, ona "öge" unvanını verdi (2015: 135).

⁶⁵ *ögsüz* yetim, şaşkın. Aslı *ögsüz*'dür; "akıl" ve "fetanet" anlamındaki *ög* kelimesinden alınmıştır (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 47).

ve fetanet olarak zayıf kabul edilir. Bu sebepten öksüz ve yetimlere karşı şefkatli olunmalı, dilekleri/arzuları dinlemeli ve onlar kollanmalıdır (1985: 184,185,237,300,381,464).

Türk toplumunda günümüzde sufi geleneğin daha çok kadınlar tarafından sürdürülmesi (Cebecioğlu, 1991a: 654), geçmişte Bacıyân-ı Rûm adı ile yalnızca teşkilatçı olmaları ile değil savaşı özellikleri ile de Anadolu'nun İslamlaşması ve Türkleşmesinde rol oynayan kadınların varlığı (Cebecioğlu, 1991b: 655), toplum hayatında kadının esasen ne kadar etkili olabileceğini ve olduğunu gösteren ciddi vesikalar olsa da Türk kültür tarihine baktığımızda Türk kadınının tarihin en eski devirlerinden İslamiyet'in kabulüne kadar olan dönemde çok saygın bir yeri olduğu söylemek (Albayrak, Serin, 2015: 36) yahut İslamiyet ile Arap toplumunda gerçekleşen kadının yükselişini, Türk toplumunda da aynı bağlamda görmek iki uç yorum olacaktır.

Türk destanlarında, erkek tipleri gölgede bırakacak kadar güçlü olamayan kadın kahramanların varlığı (Özkan, 1997: 150-151), Türk edebî anlatılarında var olan kadının her şeye rağmen ikinci plânda oluşu (Özkan, 1992: 298), bir kıza kadın nazarıyla bakmazsak bile istikbaldeki valideliğini düşünerek acınmalı ve yaşatılmalı fikri (Halil Hâmid, 1992: 1054), modern dönemlere kadar toplumsal hayatta görece devam etmiştir. Modern zamanlarda kendi haklarını türlü platformlarda arayan kadınların günümüzde kurdukları dernek ve vakıflara bakıldığında; kadınların özgüvenlerini artırmak, kendilerini geliştirmelerini sağlamak, aile bütçesine katkılarını sağlamak, okuma yazma oranlarını artırmak yahut desteklemek (Kaya Çakı, 2017: 505) gibi amaçlar edinmeleri; kadın girişimcilerin desteklenmesi ve onların sosyal hayatın dışında iş yaşamına da katılımının gerekli ölçüde yahut karşıt cinsleri kadar sağlanması, bu amaçla yapılan yayınlar -Akyol, 2017: 443-464; Ay, Dudu Karaman, 2017: 517-527- vb. hedefler, üstü örtük biçimde günümüzde kadının hala pasif bir konumda olduğu gösteren delillerdir. Çağımızda dahi kadına toplumsal bakışın nereye evrildiği yahut evrilemediği ve bugüne kadar toplumun kadını nerede görmek istediğini göstermektedir. Hülâsa modern zamanlar kadına hak ettiği yahut olması gerektiği pozisyonu sağlayamamıştır.

KADIN ve ERKEK KİTABI

*törütgen barına törütmiş tanuķ
törimiş iki bir tanuķı anuķ⁶⁶*

CİNSİYET TARAFSIZLIĞI

Günümüzde ergenlik çağından olgunluk çağına kadar olan süreci kapsayan *kēnç* sıfatı, *Dîvân*’da çocuk (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 528) anlamına gelir; hatta annesinden henüz süt emen bebekler, ebeveynlerinin bakımına muhtaç çocuklar, öz bakım becerileri edinmemiş ilk çocukluk dönemi dahi genç kelimesi ile verilir: *kenç ana.sın emdi/emişe.di /ura.gut kençke sūt sorılttı* (2015: 88,124,328); *ura.gut kençin çışetti* (2015: 328).

Dîvân-ı Hikmet’te genç, çocuk ve ergenliğe girmiş gençler için kullanılır. Kelime bazen yaşlının zıttı anlamı ile (Hoca Ahmed Yesevî, 2016: 432,476,490) günümüzdeki kullanımına uygun düşer. Hz. Muhammed (sav)’in yedi yaşı genç çocuk iken (2016: 386) ibadet ve tâatla meşgul olduğu ilk yılları, genç (2016: 372) olarak verilir. Benzer biçimde Hoca Ahmed Yesevî yedi yaşında çocuk iken (2016: 90,91) on yaşına geldiğinde genç (2016: 355) olur.

Yesevî, âhir zaman şeyhlerinden ve kıyamete yakın vakitlerden bahis ederken iki yerde ise genç kelimesini erkek manasından kullanır: “Kız ve gençler yığılırlar sohbət için”, “Kız ve zayıf gençlerden hayâ gitti” (2016: 421,194).

*Dîvân*u Lugâtî’t-Türk’te, her şeyin yavrusu (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 164) anlamına gelen çocuk, çoğulu; çocuklar, çoluk çocuk art arda kullanım ile *ça.r çarmak* (2015: 408,205) biçiminde verilir. Kelimenin *çamrak* şekli de vardır (2015: 205). Ayrıca küçüğe bir sevgi ifadesi *küçük bey* manasında *begeç* (2015: 153) kullanılır. Haşarı, yaramaz çocuklara ise *isi.z* (2015: 60) denir.

Kâşgarlı, günümüz manasında genç kelimesinin karşılığı olarak alp, yiğit vs. sıfatlarını kullanır: *yigitlik* gençlik (2015: 223,370), *Türk*

⁶⁶ Yaratıcı varlığına yaratılmış olanlar şâhiddir; yaratılan iki-birin hâzır şâhididir (Arat, 1979: 18; Yusuf Has Hâcib, 1985: 13).

yigit gençlik çağının ortasına gelmiş genç (2015: 151). *Alp yagı.da alçak çoğı.da*⁶⁷ (2015: 19) atasözünde alp; genç, yiğit demektir.

Kâşgarlı'nın genç anlamında verdiği sözcüklerden bazıları da delikanlı kelimesinin farklı karşılıklarıdır. *ogla*⁶⁸ (2015: 65), *ına*.⁶⁹ (2015: 61), *yigit* (2015: 172,354), *tayuk/taylan er*⁷⁰ (2015: 416,432,506) delikanlı anlamında Dîvân'da kendisine yer bulurken, sözcükler herhangi bir cinsiyet ayırımına tabi tutulmaz. Delikanlıların-gençlerin muhakkak yanlış yapacakları, hatasız-günahsız olamayacaklarına dair bir atasözü de verilir: *Öt (ôt) tütünsüz bolma.s yigit yazuksuz bolma.s*⁷¹ (2015: 172,354).

Dîvânu Lugâti't-Türk'te, insanlığın atası-ilk insan olarak kabul edilen Hz. Âdem, *Yaljuk* olarak geçer. Kelime genel manası ile *insan* (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 151,505) demektir. Çeşitli atasözlerinde insan/insanoğlu/âdemoğlu *yaljuk/yalıjuk (yalju.k) o.glı* biçimindedir: *ö.d keçe.r kişi tu.yma.s yalju.k o.glı menğü kalma.s*⁷² (2015: 21), *Yaljuk ürülmüş kâp ol agzı yazlıp alkinu.r*⁷³ (2015: 97), *Yaljuk menğü tirilme.s sı.nka kirip kirü yanma.s*⁷⁴ (2015: 378), *Yalıjuk oğlu mü.nsüz bolma.s*⁷⁵ (2015: 404). Dîvân-ı Hikmet'te bireyler ekseriyetle hiçbir cinsiyet ayırımı izlenmeksizin insan; Âdem,

⁶⁷ Yiğit, düşmanlar karşılaşmada; yumuşak huylu, münakaşada sınıır (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 19).

⁶⁸ Argu lehçesinde delikanlı (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 65).

⁶⁹ Annesi hatun (asil kadın), babası halktan olan delikanlıya verilen ad. Bu asıl anlamdır (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 61).

⁷⁰ Genç, zarif ve titiz/boyu latif, aydınlık renkli, temiz elbiseli adam. Bu, daha çok delikanlılar için kullanılır (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 416,432,506). *yigit tayuklandı* genç, zarif kılığına girdi (2015: 432).

⁷¹ Ateş dumansız olmaz, delikanlı günahsız olmaz (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 172,354).

⁷² Zaman geçer, insan onu hissetmez ve insan oğlu ebedî olarak yaşamaz (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 21).

⁷³ Âdemoğlu şişirilmiş tulum gibidir; ağzı açılınca havası biter (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 97).

⁷⁴ Âdemoğlu sonsuza dek yaşamaz; mezara girince bir daha oradan dönmez (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 378).

⁷⁵ Âdemoğlu kusur veya hastalıktan azade olmaz (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 404).

Âdem oğlu (Âdemoğlu), cins-i âdem vb. isimlerle anılır. Esere göre önemli olan, sevgiye ve tapılmaya en lâyık olan Allah'ın emir ve yasaklarına uymak, onun elçisi Hz. Muhammed (sav)'e tabi olmaktır (Hoca Ahmed Yesevî, 2016: 100-478).

Yusuf Has Hâcib de dünya içinde insan neslinin çoğalmasını Hz. Âdem (as) ve Hz. Havvâ'nın yer yüzüne inişine bağlarken (1985: 458) *yalñuk* kelimesine; *yalnguk* (insan) adı insana yapıldığı (*yangluk*) için verildi; *yanılmak* (*yangluk*) insan (*yalnguk*) için yaratıldı (1985: 25) biçiminde etimolojik bir izahat getirir.

Dîvânü Lugâtî't-Türk'te, kişiler için cinsiyet ayrımı olmaksızın en çok kullanılan zamirler ise üçüncü tekil şahıs *ol* ve üçüncü çoğul şahıs *olar*'dır (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 8-533).

Özne olarak kullanıldığında Dîvân'ın hemen tamamında "adam" anlamında *er* (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 16) kullanılır. Kelimenin baskın bir kadın yahut erkek kullanımı vardır denilemez: *ölüt* (2015: 24), *odug* (2015: 30), *udık*, *aruk* (2015: 31), *aluk* (2015: 32), *irig* (2015: 33), *atım* (2015: 35), *agan* (2015: 36), *atlıg* (2015: 48), *endik* (2015: 52), *içkin* (2015: 53), *axsun*, *aybañ*, *erñe.n* (2015: 57), *iwe.k* (2015: 60), *ortu* (2015: 62), *inga* (2015: 64), *agırlıg* (2015: 75), *oguşlug*, *ukuşlug*, *açıglıg*, *azuklug*, *atanlıg*, *alımlıg*, *alınlıg*, *ulunlug* (2015: 76), *ügürlüg* (2015: 78), *osa.yuk*, *uyadsılık*, *oña.muk* (2015: 82), *tok* (2015: 144), *sak* (2015: 145), *kart* (2015: 148), *kurç* (2015: 149), *buşak* (2015: 162), *kırık* (2015: 164), *kırgıl* (2015: 211) *er* vd.

Birçok atasözünde *er*, cinsiyet ayrımı gözetilmeksizin, genele matuf bir anlam ile verilir: *im bilse er ölme.s*⁷⁶ (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 18), *Ortak erden artuk alma.s*⁷⁷ (2015: 48), *İzlik bolsa er uldı.ma.s*, *içlik bolsa at yagrı.ma.s*⁷⁸ (2015: 51), *Kowı er kuğugka*

⁷⁶ Adam parolayı bilirse, parolayı bilen tarafından yanlışlıkla öldürülmez (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 18).

⁷⁷ Ortak bölüşme sırasında ortağından fazla almaz (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 48).

⁷⁸ Adam ayakkabılı ise yalınayak kalmaz; atın sırtında örtü varsa (atın) sırtı yaralanmaz (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 51).

*kirse yıl alı.r*⁷⁹ (2015: 445). *Kuş kanatın er atın*⁸⁰ (2015: 15) atasözünde ayrıca kadınların da ata bindiği anlaşılır.

Yük taşımak, çamaşır yıkamak, elbise yamamak gibi işler de er kelimesi ile verilir: *er yük kötürdi* (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 253), *er tön yûdı* (2015: 378), *er tönin yamandı* (2015: 384) vb. örnekler işlerin müşterek yapılabildiği yahut ayırım gözetilmeksizin kadın ve erkekten lüzumu halinde beklendiğini gösterir.

Bazı örneklerde ise *er* sözcüğü ile hangi cinsiyetin ifade edildiği ancak cümle yahut tamlama üzerinden anlaşılır. Erkeğe özgü bir unsur olan sakalın rengi, yaşlanma belirtisi olduğu *āk saka.l er*⁸¹ (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 39); ilk sütü bulunan anne-kadın için *aguylug er* (2015: 76) örneklerinde olduğu gibi. *Er kîzın öpü.se.di* (2015: 124) örneğinde ise adam ile kastın kadın mı yahut erkek mi olduğu anlaşılmaz.

Dîvân-ı Hikmet'te de *er*; günaha, belaya, ibadetlere sabreden irade sahibi, dünyadan vazgeçebilen, imanını âhirete taşıyabilen yiğit, mürid, mürşîd, kul, imanını güzelleştiren, öte dünya için hazırlanan anlamında (Hoca Ahmed Yesevî, 2016: 60,172,173,274,322,329,354,367,399,454,487; Hoca Ahmed Yesevî, 2022: 189,233) Dîvânu Lugâtî't-Türk'teki ile paralel olarak cinsiyet ifade etmez.

Eren sözcüğünü ise kural dışı çokluk (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 36) olarak ifade eden Kâşgarlı, kelimeye *adamlar* anlamını verir: *erdi oza erenle.r/erdem begi bilig tåg/aydı üküş ögüt.le.r/köñlüm bolur añar sa.g* Eski zamanlarda ilim ve hikmetleri dağ yüceliğinde olan erdem sahibi adamlar vardı. Öğüt verici çok şeyler söylediler. Onları yad edince gönül arınır (2015: 43).

⁷⁹ Talihsiz adam kuyuya girse, onu rüzgâr çıkarır ki eziyet çeksin (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 445).

⁸⁰ Kuş kanadı ile, er atı ile muradına erer (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 15).

⁸¹ Oğuzcada, saç sakalı ağarmış (iyice yaşlanmış) adam (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 39).

Yine er kelimesinden *ersin-* çocuğun kendi işlerini yapabilecek olgunluğa erişmesi anlamı ile zikredilir: *ogul ersindi* (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 115).

Er kelimesinden türeyen *erk*; otorite, emrin geçerli olması (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 20) anlamlarına gelir, *erkek* kelimesi de kuvvetle muhtemel buradan türemiştir. Kelime manası olarak da iktidar, güç, otorite sahibi anlamları ile uyushmaktadır.

Erkeğin özü sözü bir olmalıdır manası ile Kâşgarlı'nın verdiği; *Er sö.zi bîr eğer köki ü.ç*⁸² (2015: 318) atasözü esasen bir cinsiyet işaret etmese de günümüzde kullanılan ve cinsiyetçi bir ifade sayılan erkek sözünü çağrıştırır bir ifadedir. Öyle anlaşıyor ki söz, kadın-erkek ayrımı yapılmadan Türklerde er sözü biçiminde kullanılmış ve günümüze gelinceye kadar türlü sosyolojik sebeplerden ötürü kapsam daralmasına uğrayarak cinsiyetçi bir ifade halini almıştır.

Eserde ayrıca, *er* kelimesine türlü ekler getirilerek; erkeklik, erkeklik gösterme, erkeklikte yarışma anlamlarında *erlik* (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 51), *irkeklen-* (2015: 138) ve *erleşdi* (2015: 111) isim ve fiillerinin yapıldığı görülse de bu tavır, *er* kelimesinin genel anlamını etkilemez.

Kutadgu Bilig'deki kullanım, Dîvânu Lugâti't-Türk'ün aksine, günümüze uygun düşecek biçimdedir: Eğer inanç ve güvenlik and ile ise, bu andı tutan kim ki, ona erkek diyeyim (Yusuf Has Hâcib, 1985: 472).

Dîvânu Lugâti't-Türk'te; teklik, çokluk, erkek ve dişi için kullanılan ve insan manası ile verilen *kişi* (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 445) birçok tamlamada kullanılır: *i.l* (2015: 23); *ükil* (2015: 35); *injes* (2015: 45); *agduk, etlig* (2015: 49); *endik, ısırm* (2015: 52); *arkuk* (2015: 54); *ûsu.z* (2015: 60); *osa.l* (2015: 61); *ögündi* (2015: 72); *issiz*

⁸² Erkekliğin gereği olarak onun sözü bir olmalıdır; bundan dönüş olmaz; nasıl ki eyer kaburgasının bağı üçtür; bir tane fazla olursa deliklerin çokluğundan eyer kaşı kırılır; üçten az olursa; iki (bağ) insanı taşımaya dayanamaz. Bu, dediğini yerine getirmek için söylenir (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 318).

(2015: 73); *uwutlug* (2015: 75); *uğuzlug, açuklug* (2015: 76); *çöküt* (2015: 152). *çotur* (2015: 156); *ketüt* (2015: 318) kişi vs.

Köp söğütke kuş kona.r körlü.g kişiye sö.z keli.r atasözü; Kuş, gür ve dolaşık dallı söğüt ağacına konar; güzel ve aydınlık yüzlü kadına söz gelir, anlamı ile verilse de kadın yahut erkek manası buradan çıkarılamaz. Kâşgarlı bu fikri destekler nitelikte benzer bir atasözünü genel anlam ile verir: *Yıga.ç uçıña yıl tegi.r körlüg kişi.ke söz keli.r* Ağacın dalı mutlaka rüzgâr görür, güzele de mutlaka söz gelir (2015: 140). Zira incelenen eserlerde güzel sıfatı, erkekler için de kullanılır.

Kelime, kavim: *kişi ara kirdim* (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 42); insan, insanoğlu, insanlar: *kişi menizlendi*⁸³ (2015: 516), *Kişi ala.sı içtin yılkı ala.sı taştı.n*⁸⁴ (2015: 44), *ö.đ keçe.r kişi tu.yma.s yalñu.k o.glı mengü kalma.s*⁸⁵ (2015: 21), *kişi arjulayu*⁸⁶ *kurdı*⁸⁷ (2015: 63-64); başkası: *Ağın kişi nēñi neñsinme.s*⁸⁸ (2015: 48); birisi: *Külse kişi atma aña.r örter kül e/bakkıl aña.r eđgü.lükün agzın küle*⁸⁹ (2015: 65) gibi türlü anlamlarda da kullanılır.

Yağmalarda, “O (erkek) evlendi mi?” anlamında, *ol kişi aldı mu* denildiğini işiten Kâşgarlı, eserinde sadece bir yerde *kişi* kelimesini zevce (2015: 445) anlamı ile verir. Bu kullanımda kelime, kuvvetle muhtemel -kadın eş- anlamına gelen; *kis, kisi* (2015: 111,143,144) kelimesi ile karışmıştır.

Dîvânu Lugâtî’t-Türk’ün hemen tamamında evlat, çocuk, bebek, yeni doğan anlamında kullanılan *ogul* evlat olmayan

⁸³ İnsanın yüzü güzelleşti (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 516).

⁸⁴ İnsanın alacası içindedir, hayvanın alacası dışındadır (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 44).

⁸⁵ Zaman geçer, insan onu hissetmez ve insan oğlu ebedî olarak yaşamaz (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 21).

⁸⁶ Çakallar gibi (*arju* çakal) (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 63).

⁸⁷ İnsanlar bir şeyin etrafında toplandılar (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 63-64).

⁸⁸ Başkasının malı senin elinde olsa bile mal sayılamaz, çünkü o geri alınır (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 48).

⁸⁹ Birisi sana gülerek gelirse onun yüzüne sıcak kül atma. Ona iyilikle ve güler yüzle bak (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 65).

çocuklar⁹⁰ (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 35,324) için de kullanılır: *ogla.n bütti*⁹¹ (2015: 324), *ogla.n tişlendi*⁹² (2015: 304), *Ol meniñ oglum ol*⁹³ (2015: 17).

Nesnelerin küçüklerine *uşak nēñ* dendiği gibi, bu sözden getirilerek, küçük çocuklara *uşak ogla.n* da denir (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 31). Bir işte çocuklaşma ise *uşaklık*'tır. Başkalarını bu yönde uyarmak için *uşaklık kılma!* denir (2015: 77).

Bir kadının erkek veya kız fark etmez doğurduğu ilk çocuğa *tûn ogul* denir. Dişi kast edilecekse ilk kız manasında *tûn kız* denmesi gerekir (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 403-404). Adamın son çocuğuna *aştal ogul* (2015: 52); çocuklar ikiz doğmuş ise *ikkiz ogla.n* (2015: 73); zamanından sonra doğan zayıf yaz çocuğu için *körpe ogul* (2015: 180) denir.

Çocukları sevmek için kullanılan *oluç* edatı da oğul kelimesinden türemiştir. Karluk lehçesinde "oğulcuğum" anlamında *oluçum* denir (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 25). Günümüzde anlam daralmasına uğrayan bu sevgi ifadesi, yalnızca erkek bebek ve çocuklara hitap için kullanılmaktadır.

Bedenen henüz gelişme çağında bulundukları için güçsüz olan çocukların aynı zamanda akılca zayıf olacağı kanaati hâkimdir: *Ogla.k yiliksiz, ogla.n biligsiz*⁹⁴ (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 59,166). Bu sebepten onların yapacağı işler de güvenilir olmaz: *Ogla.n îşî îş bolma.s ogla.k müñzi sa.p bolma.s*⁹⁵ (2015: 407).

Çocukların toplum tarafından oyun oynayacağı ve yaramaz olacağı da kabul edilmiştir: *ogla.n/ogul*

⁹⁰ "Bu çocuk ne diyor?" anlamında *bu ogul nē tîr* denilir (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 35).

⁹¹ Oğlan doğdu (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 324).

⁹² Bebeğin dişleri çıktı (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 304).

⁹³ O benim gerçekten oğlumdur (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 17).

⁹⁴ Oğlağın kemiğinde ilik olmadığı gibi çocukta da akıl yoktur (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 59). Çocuklarda akıl yoktur (2015: 166).

⁹⁵ Çocukların yaptığı iş güvenilir olmaz. Nasıl ki oğlağın da boynuzundan iyi sap yapılmaz (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 407).

*kuturdi/yuwgattı/yuwgalandı*⁹⁶ (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 253,343,434), *ogla.n bûdüşdi/kutruşdi*⁹⁷ (2015: 258,296). Kutadgu Bilig’de de beden-vücut; karnı doyunca, koşup oynamak istemesi, akranlarını araması yönüyle küçük çocuğa benzer (Yusuf Has Hâcib, 1985: 262).

Çocuğun gelişip büyümesi şu ifadelerle verilir: *ogul etlendi*⁹⁸ (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 116), *ogla.n yarpattı*⁹⁹ (2015: 342), *ogla.n tikreşdi/tıgraşdı/tikredi*¹⁰⁰ (2015: 293,294,467), *ogla.n sünü.klendi*¹⁰¹ (2015: 516). Yetişip büyüyen, akıllanan -*oglan bilgettı*¹⁰² (2015: 339)- çocuk ise adam sınıfına -*oglan eretti*¹⁰³ (2015: 101)- dahil edilir.

Çocuğun kemiklerinin, kaslarının büyümesi hülasa bedenlen gelişmesi tek başına yeterli görülmez, çocuk büyürken erdem sahibi bir birey olarak yetişmelidir: *algı.l öğüt mindi.n ogu.l erdem ti.le/bo.yda ûlug bilge bolup bilgi.ñ üle*¹⁰⁴ (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 24). Yaşını almış insanların, çocuklara benzemesi de bu bağlamda hoş karşılanmaz: *Bu karı ol ogla.nsıg*¹⁰⁵ (2015: 400). Dîvân’da *oglan* bir yerde asker olabilecek, ata binebilecek kadar yetişmiş genç için de kullanılır: *ogla.n tugraglandı* genç çocuğa *tugrag*¹⁰⁶ verildi (2015: 313).

⁹⁶ Çocuk kudurdu; yaramazlıkta çok ileri gitti, yaramazlaşıp söz dinlemez oldu, yaramazlaştı (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 253,343,434).

⁹⁷ Oğlanlar oyun ve raksta yarıştılar/oynayıp çoştular (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 258,296).

⁹⁸ Çocuk tombullaştı (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 116).

⁹⁹ Çocuk serpildi (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 342).

¹⁰⁰ Çocuklar serpildi/güçlendi (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 293,294,467).

¹⁰¹ Oğlan vb.nin kemikleri büyüdü (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 516).

¹⁰² Oğlan akıllandı ve zekileşti (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 339).

¹⁰³ Çocuk adam sınıfına girdi (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 101).

¹⁰⁴ Ey oğlum, benden öğüt al ve terbiyeye talip ol ki kavmin büyüğü olası ve onlara hikmet ve terbiye dağıtasın (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 24).

¹⁰⁵ Bu, huyu oğlan huyuna benzer bir yaşlıdır (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 400).

¹⁰⁶ Hânın askerlerine verdiği attır, tören günü binilmek üzere verilir; sonra geri alınır (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 313).

Evlat ne kadar değerli olsa da bazen mal yahut mirasın insanın gözündeki değeri evlada ve hatta dini değerlere galebe çalabilir: *tawar üçün Tenri.ni eğlemeğip/uya kadaş oglını çınla boga.r*¹⁰⁷ (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 41).

Oğul kelimesinin Dîvân'da, az da olsa erkek çocuk yerine de kullanılır: *ataç ogu.*¹⁰⁸ (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 25), *ogulkiya*¹⁰⁹-*kîzkiya*¹¹⁰ (2015: 418), *öge.y ogul-öge.y kız* (2015: 61). Hususen bazı atasözlerinde Kâşgarlı bu kelimeyi erkek çocuk karşılığı olarak vermeyi tercih eder: *Ata oglı ataç toga.r*¹¹¹ (2015: 254); *Ta.y atatsa at tınu.r ogul ereğse ata tınu.r*¹¹² (2015: 100); *Uma.yka tapınsa ogul bulu.r*¹¹³ (2015: 61).

Erkek çocukların ergenliğe girişte yaşadıkları fiziksel değişikliklerden birisi olan sesin kalınlaşması eserde kendine yer bulur: *ogla.n üni koñra.dı*¹¹⁴ (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 514). Burada Kâşgarlı, sözcüğü her ne kadar çocuk manası ile verse de sesin kalınlaşması erkek çocuk olması ihtimalini kesinleştirir.

Kutadgu Bilig'in bazı yerlerinde *ogul* tabirinin umumiyetle küçüklere hitap maksadı ile kullanılmakta ise de (Arat, 1979: XXIII), çeşitli bölümlerinde oğul-kız (Yusuf Has Hâcib, 1985: 94,247-248,274) ikilemesine sıklıkla rastlanması, oğulun erkek evlat manasında kullanıldığını gösterir. Benzer biçimde Dîvân-ı Hikmet'te

¹⁰⁷ Adam malını görünce, Allah'a aldırmadan kardeşi oğlu bile bu mal yüzünden boğabilir (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 41).

¹⁰⁸ Kavmin babasıymış gibi kendini yaşlı gösteren çocuk (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 25).

¹⁰⁹ Benim oğulcuğum (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 418).

¹¹⁰ Benim kızcağızım (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 418).

¹¹¹ Adamın oğlu reşit olunca şüphesiz huyu babasına benzer (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 254).

¹¹² Tay at olunca, at, üzerine binilmekten kurtulduğu için dinlenir; oğul erkekten sayılınca baba dinlenir; çünkü o, babasının zenginliğini artırır (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 100).

¹¹³ Ona hizmet eden erkek çocuğa sahip olur. Kadınlar ondan iyi fal (gelecek) umarlar (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 61).

¹¹⁴ Çocuğun sesi kalınlaştı. Bu, bülüğ çağına gelmesidir (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 514).

de oğul, erkek çocuk anlamındadır (Hoca Ahmed Yesevî, 2016: 166,222,331,353).

Dîvânü Lugâtî't-Türk'te iki yerde *ogul*, köle anlamında da kullanılmıştır: *ol oğlın tutukla.dı*¹¹⁵; *Bu ogla.nıg bîr torugka aldım*¹¹⁶ (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 485,160).

GİYİM KUŞAM

Dîvânü Lugâtî't-Türk'te, kadın ve erkek ayrımı olmaksızın çeşitli kıyafetlerden bahisler bulunur. Bunlardan en sık görüleni genel anlamda elbise, kıyafet anlamına gelen *tôn* (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 7-532)'dur. Benzer manada üste giyinen veya bürünülen her şey için ise *keğgü* (2015: 186) ve *eşük* (2015: 34) kullanılır. Kadın ve erkekler saçlarını tarak *targa.k* (2015: 6) ile düzenlerken, başlarına Türkler'in millî baş kabı olan (Sümer, 1999: 393) *börk* (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 151) giyer, yüzlerini gizlemek veya örtmek *köşi*- (2015: 463) için bir çeşit yüz örtüsü olan *kōşik* (2015: 176) kullanırlar. Ayrıca *börk*, kadın ve erkek ayrımı yapılmadan kullanılan bir çeşit şapka, aksesuar iken bir atasözünden *Ta.z keligi bōrkçi.ke*¹¹⁷ (2015: 9) kelliği gizlemek maksadı ile kullanıldığı da görülür. Kâşgarlı, erkek ve kızların perçemlerinin altına taktıkları kıymetli ve büyük bir firuzeden de *bût*¹¹⁸ (2015: 396) bahseder. *Bût* bir çeşit soyluluk alameti sayılabilir.

Dîvân'da yer almasa da Sümer'in X. yüzyılda Oğuzlar'ın ileri gelenlerinin, bilhassa komşu İslam ülkelerinde imal edilmiş olan gömlek ve kaftanlar giydiklerini, halkın ise kendilerinin dokuduğu ince yün ve ince keçeden yapılmış giyimler giymekte olduklarını (1999: 393) kaydetmesi, kıyafet ve Kâşgarlı'nın bahsini ettiği *bût* gibi

¹¹⁵ O, oğlunu iğdiş etti ve onu iğdişlerden kabul etti (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 485).

¹¹⁶ Bu köleyi bir at karşılığında aldım (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 160).

¹¹⁷ Kelin gelişi bōrkçü dükkânınadır (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 9).

¹¹⁸ Dîvân'da bu kelime ile ilgili olarak; kıymetli ve büyük olan firuzenin adı. O, büyüklerin oğul ve kızlarının perçemlerinin altına takılır. Bundan *kız bût urdı* denir; "kız onu taktı" demektir (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 396) açıklaması yer alır, burada büyüklerden kasıt soylu, zengin kimseler olabilir.

takıların, bir çeşit zenginlik, sınıfsal üstünlük gösterdiği düşünülebilir.

Vücutun üst kısmına giyilen ve elbise hırka anlamı ile verilen *bertü* (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 180,433,583); elbiselerin dışına giyilen *ta.ş tön* (2015: 409); *kaftan* (2015: 188,391,469,473); şalvar, tuman, pantolon *üm/üm*¹¹⁹ (2015: 18,57,99,106,112); içe giyilen *işton/iç ton* (2015: 137); kıyafetlere ekseri dıştan bağlanan, üzerinde çeşitli askı yerlerinin bulunduğu kemer-kuşak *ku.r* (2015: 306); pantolon, şalvar, etek vs. gibi kıyafetlerin sıkı durması ve düşmemesi için kullanılan bir çeşit bağ *iç kur* (2015: 16,142); uçkurun geçtiği yuva, uçkurluk *tizme* (2015: 187); ayak bileği ile diz arasına sarılan bez yahut deri parçası, dolak *yörge.nçü* (2015: 305,472); etek yapmak için kullanılan kumaş *eteklik böz*, etekli olarak yapılmış elbise *eteklig don* (2015: 78); şal için kullanılan uçları ipekli kumaş *eşüklük barçın* (2015: 78); *tartıg* adamın saç örgüsü ve onun bağı (2015: 51); tipi ve yağmurdan korunmak için başa örtülen, kepenegün omuzlarına dikilen bir keçe parçası, *yañalduruk* (2015: 508), yine aynı maksatla ve aynı kumaştan dokunan, yağmurluk olarak kullanılan *çaydam* (2015: 422) gibi Türk kıyafet kültürü detayları ile eserde aktarılır. Kıyafetlerin hemen tamamının cinsiyetçi bir tavır olmadan kullanılması, bu bağlamda Türk kültüründe sosyolojik olarak önem arz eder.

EVLİLİK

Bireylerin ev ya da aile kurmalarının toplumca benimsenmiş ve yaptırıma bağlanmış biçimini oluşturan toplumsal kurum (Ozankaya, 1984: 50); iki yetişkin birey arasında toplumsal olarak kabul edilen ve onaylanan cinsel birleşim (Giddens, 2013a: 247); geleneksel anlamda bir erkek ve kadın arasında toplum tarafından onaylanmış ilişki (Eryılmaz, 2012: 94); kadın ve erkeğin birlikteliğinden oluşan her türlü yetki ve sorumluluğu paylaşması ve

¹¹⁹ *Erçe.nke elig karı bö.zün üm tüke.me.s* Bekâr adamın şalvarı için elli arşın kumaş yetmez. Çünkü ona yabancı, öğüt vermez (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 57). *Bütü.n ümlüg kança kolsa olturur* Şalvarı sağlam olan istediği şekilde oturur. Kendisinden emin olup hiçbir töhmeti umursamayan kimse için kullanılır (2015: 106).

meşrulaştırılmasının toplumsal kurallar çerçevesinde kabul görmesi (Güneş, 2012: 30) biçiminde Toplumbilimsel manada tanımlanan evlilik, antropologlara göre ise kadının doğurduğu çocukların her iki eşin meşru evladı olarak kabul edilmesi için, erkek ve kadın arasında kurulan bir birliktir (Kottak, 2008: 396). Sosyal bir olgu olan evlilikte, üzerinde durulan “toplumsal kabul” temel kavramını, eş seçiminden çocuklara kadar, evliliğin tüm aşamalarında görmek mümkündür.

Kadın ve erkeğin edindikleri -toplum tarafından kendilerine verilmiş- rolleri en iyi yerine getirebilecekleri ortamı sağlamak (Sezal, 2012: 144) için aklen ve bedenen olgunlaşan kimse hayatını idame ettirebilme adına evlenme ihtiyacı duyar. Evlilikte ilk adım eş seçimidir. Evlilik ekseriyetle erkeğin kızı seçmesi biçimindedir. Kızın söz hakkından yahut aradığı niteliklerden doğrudan herhangi bir bahis bulunmaz -çünkü, genç kızın evlenme arzusunu dışa vurması en azından ayıp sayılır (Gözaydın, 1991a: 382)- Evlenecek kız seçimi erkek için çok önemsenir; çünkü insanın eşi kötü olursa, sonunda pişman olacağı kesindir (Yusuf Has Hâcib, 1985: 306). Bu sebepten erkek eş seçiminde çok dikkatli olmalıdır. Alacağı kızın soyu-sopu ve ailesi iyi olmalı, kız hayâ-takva sahibi ve temiz olmalı; belki de bu niteliklerden daha mühimi, erkekten aşağı derece yahut erkeğe denk olmalıdır. Kızın erkekten soylu-zengin olması, erkeğin esareti anlamına gelir. Erkek kızda yüz güzelliği değil ahlak aramalıdır, ahlaki güzel olan kız kocasını memnun eder (1985: 324).

Erkek egemen bir toplumun izlerinin görüldüğü bu kısımda, kadının soyca ve madden üstün olması istenmiyor. Benzer biçimde, eski Türklerde bir kadın küfvü olmayan bir erkekle evlenemezdi (Gökalp, 2007ç: 496) ve mitolojik dönemden itibaren Türk Halk edebiyatı ürünlerinde de evlilikte denklik aranırdı (Seyidoğlu, 1991: 402,404). Bu görüşe uygun biçimde, eski Türklerde bâkire bâkirle, dul dulla evlenirdi (Gökalp, 2007ç: 514).

Türk ailesinin temelinde var olan ve mutlak eşitlik anlamına gelmeyen bu aile tipi; Gökalp’in, Durkheim’in tasnifinden hareketle, adlandırdığı “pederî aile” tipidir. Çünkü Türk ailesi adına, mutlak ataerkillik veya her konuda kesin bir eşitlik olduğu savunulamaz. Pederşahî (ataerkil) ailede olduğu gibi babanın kesin bir hakimiyeti, sultanı da görülmez. Gökalp’in “pederâne velâyet” yahut “zevci

velâyet” dediği babanın zevcesi ve çocukları üzerinde demokratik bir velayeti söz konusudur (2007a: 272-276).

Yusuf Has Hâcib’e göre, evlenmek isteyen erkek şu dört nevi kadın ile evlenir: Biri zengin kadın ile evlenmek ister; biri güzel olmasını ister ve ona göz diker. Bir başkası soyu-sopunun asîl olmasını ister ve bu asâlet pâyesi ile iftihar eder. Başka biri de çok takvâ sâhibi olmasını arzular; onu bulunca, kendisini ona derhâl kaptırır. Bunlardan hangisinin daha iyi olduğunu sana söyleyeyim... Zengin bir kadın ile evlenmek isteyerek, kendini onun esiri durumuna sokma. O malına güvenerek, diliniz uzatır; o bir çok şeyler ister ve onun bütün arzularını yerine getirmek icap eder... Kadında güzellik arama, âleme maskara olursun. Kadının güzelini her kes arzular; fakat onu ancak Tanrının fazlı koruyabilir... Ey asâlet ve büyüklük arayan insan, bu asîl âile içinde küçük mevkîe düşme. Soyu-sopu büyük olan kimseler yüksekte konuşurlar; sen kadın esiri olma. Ey alacağı kadının takvâ sâhibi olmasını isteyen bey-zâde, böylesine rastlarsan, her dört şeyi de bir arada elde etmiş olursun. Eğer iyi ve takvâ sâhibi bir kadın bulursan, bu fırsatı kaçırma, derhâl evlen/çabuk davran; fırsatı kaçırma... Arzun zenginlik ise, o tasarruf ederek, seni zenginleştirir ve yüzünü güldürür. Ahlâkı dürüst olan kimse güzel görünür; kadının güzelliği onun tavır ve hareketidir; bunu bilen bilir. Kadın takvâ sâhibi ve temiz olursa, asîl demektir ve diğer üç şey de onda birleşir (1985: 325-326). Hikmetlere göre evlilik ise İslamiyet’e uygun biçimde bağ olarak adlandırılır (Hoca Ahmed Yesevî, 2022: 111).

Eş seçiminden sonra ise bir dizi ritüeller, buna bağlı inançlar ve törenlerin birbirini takip ettiği Türklerde, evliliğin başlangıcı dünürler¹²⁰/kayınlar¹²¹ arasında haber getirip götürün *arkuçı* (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 73) veya *sāwçı* (2015: 411,530) adı verilen kişilerin gidip gelmesiyle başlar. Bu bağlamda dünürlük aslında bir çeşit anlaşılmıştır (2015: 263).

¹²⁰ Kâşgarlı, *tünür* kelimesini kadının yakınları: kardeşler, baba ve anne (2015: 494) olarak bir yerde zikretse de *Dîvân*’ın genelinden çıkarılabilecek şekilde, kız ve erkek, iki tarafta esasen birbirinin dünürüdür.

¹²¹ *kağın* ve *kağna.gun* kayınlar ve güveyiler için kullanılır; bu sırayla söylenir (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 230).

Evlenme müessesesinin kuruluşunu hazırlayan olaylar ve uygulamalar dizisinin başında zikredilen dünür ve dünürcülük olguları yer alır (Gözyayın, 1991a: 382). Dünür gitmek, evlenecek kimse için kız istemeye gitmek (TDK, 2011: 735); dünürlük, evlilikte eşlerden biri ile öbürünün kan yakınları arasında kurulan yakınlık ilişkisidir (Ozankaya, 1984: 40).

Kız ve erkek tarafının görüşmesinin akabinde, kız için bir statü ve prestij işlevine sahip başlığın belirlenmesi safhasına geçilir. Kimi sanayi öncesi toplumlarda, topluluklarda evlenecek erkeğin ya da ailesinin gelin adayının babasına ya da başka yakınlarına aile üyelerinden birini yitirmelerinin karşılığı olarak yaptıkları ödeme (Ozankaya, 1984: 12) başlık, bütün Türk topluluklarının “evlenme” olayı ile alakalı adetlerinden biri olan “kalın”dır. “Söz kesme”den sonra, erkek veya ailesi tarafından, kız (gelin adayı) tarafına verilen para, mal, armağan vs. (Turan, 1991: 39) olan, kız evinin oğlan evinden kalın veya kalın başlık istemesi (mal talep etmesi) geleneğinin varlığı, tarihi kaynaklarda da X. yüzyılda Oğuzlar’da görülür (Sümer, 1999: 389).

Kız tarafının oluru ve erkek tarafının da rızası neticesinde kızı başlık, mihr -*kalın*- için kesilen miktarı erkek tarafı ödemek durumundadır. Kızın bakire olması kalının miktarını artırır: *Kalın bîrse kîz alı.r kere.k bolsa kı.z alı.r*¹²² (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 498), dul kimse için ise kalın istenmez yahut miktarı az olur. Kalın erkek tarafının ciddi anlamda zahmet çekmesi neticesinde topladığı mal yahut paradır, kalının fazlalığı kızın değerini artıran bir detaydır: *birdim saña kalın/emdi muni alıñ/emge.k meniñ biliñ/ugrar tünür bargalı*¹²³ (2015: 498). Evlenmiş boşanmış yahut eşini kaybetmiş erkeklere özel bir sıfatlandırma yapılmazken; dul kadının, *koğuz/tugsa.k* ya da çoğunlukla *tu.l tugsa.k* (2015: 157,205) olarak geçmişini ele verir biçimde sıfatlandırılması toplumun bekârete,

¹²² Kalın verirse bakire gelin alır. Eğer bir şeyi istiyorsa ve ona ihtiyacı olursa onu pahalı almak zorunda kalır (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 498).

¹²³ Damat kayınpedere diyor ki: Sana kalın (mihr) verdim al şunu! Çektiklerimi ve para biriktirmedeki emeğimi bil! Kayınpeder de der ki: o (kayınpeder) gitmeye hazırlanmıştır ve gitmek üzeredir (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 498).

cinsiyetçi baktığını gösterir. Yusuf Has Hacıb'in, ömrünü dertsiz geçirmek isteyen babalara, öğüt olarak oğullarına kız almaları (1985: 326) tavsiyesinde bulunması bu savı destekler niteliktedir.

Bekâret Türk toplumunda eskiden beri önemsenen bir vakıdır. Kadın olmanın “kızlığını yitirmek” şeklinde kabul edilmesi (TDK, 2011: 1258), Türk halk anlatılarında var olan “kız oğlan” ifadesi ile kızın bekâreti (Gümüštepe, Ayaz, 2018: 92) ve onun değerliliği kastedilmesi, Anadolu köylerinde halen kına gecelerinde, kızın kinasını; başından bir nikâh geçmiş bir kadının yakması (Saussey, 1952: 24) bunu gösterir.

Bu bağlamda boşanmış eşlerden birine, hemen tamamen kadına dul sıfatının yakıştırılmasının altında da bekâret olgusu yatmaktadır. Başlık mevzu bahis olunca kız olanın değerinin fazlalığı, ebeveynlere evlatlarına kız bulmalarının tavsiye edilmesinin sebebi de budur. Türkdöğân'a göre Anadolu'da bugün dahi devam eden başlık adeti, kız tarafı için yalnızca kızın güzelliği ve değeri manasına gelmeyip özellikle bekâret dedikodularının önüne geçen bir zırh gibi durmaktadır (1991b: 179). Bu toplumsal algı, eski Türk yazıtlarına kadar uzanır; *kız kud*^z* (kız qudı^z) (Orkun, 2011: 116,168,844) tamlaması kız dul/kız kadın anlamında verilerek, bakire olan ile olmayan keskin bir biçimde ayrılır.

Selcen adının etimolojik izahını yapan Özkan, Dîvânü Lugâtî't-Türk, Kutadgu Bilig ve Atebetü'l-Hakâyık'ta geçen silig/sılığ (er/kız) tamlamalarında geçen kelimeyi temiz, saf anlamlarının yanından “bakire” kelimesi ile de ilişkilendirirken (1995: 913), modern Türk toplumunda yapılan bilimsel araştırmalar, namus kavramının %57 gibi bir oranla kızın bekâreti, kadına leke gelmemesi olarak kabul edildiğini; erkeklerin %63'ünün ise bir kızda aradığı nitelik olarak namusu öncelediğini gösteriyor (Tezcan, 1974: 267,280).

Göktürk ve Hunların temsil ettiği Proto-Türk aile yapısına uygun biçimde hem antropolojik hem de evselliğiyle uyumlu olarak aileyle özdeşleşen kadının, aileden kopması uygun bulunmadığından (Ulutaş, Özpınar, 2013: 384), erkeğin kalın vermesi mâderî semiyeden kalan bir töredir. Ana soyundan akrabalığın sürdüğü bu sistemde, söz sahibi dayı idi ve evlenen erkek, kız evine iç güveyi

giderdi; erkek -evin damadı- eğer ayrılmak başka bir ocak¹²⁴ kurmak isterse, ağırlık vermek durumunda kalırdı, yâni bir nevi serbestliğini satın alırdı (Köprülü, 1980: 16). Dayı yanına yerleşme (avunculocality), dayıyla daha yakın bir yaşam idame ettirme, o dönemde kadının gücünün toplum zihninde hala korunduğuna işarettir.

Antropologlara göre, gelinin refakatini ve emeğini kaybeden kız tarafının zarar tazmini (Kottak, 2008: 427) olan başlık, Anadolu’da “süt hakkı” diye de bilinir ki, aile kızına verdiği emeğin, güç kaybının karşılığını, başlık vasıtası ile almaktadır. Güvey kelimesinin etimolojik izahatında bir anlamının da “çoban” olması (İnan, 1998ç: 340), erkeğin, kızın evine hizmetçi olarak girdiği gösteren bir emaredir. *Kalıñ*’ın eski Türk yazıtlarında “çeyiz” (Şirin, 2020: 404) anlamında kullanılması, kadının aileden kopmasının bu denli zor olması, anaerkil¹²⁵ dönem ve maderi semiyeye izleri bağlamında değerlendirilebilir. Özetle başlık, bilinenin ve sanılanın aksine kadının metalaşması değil, onun tekliğini, özel oluşunu, toplumsal nezdinde değeri gösteren bir olgu ve modern toplumlara değin belirli sebeplere bağlı yaşamış sosyolojik bir reflekstir.

Kutadgu Bilig’te de benzer bir düşüncenin yansıması olarak; nâdirliğinden dolayıdır ki, nâdire kız adı verilmiştir. Hangi şey nâdir

¹²⁴ Ateş-od-ocak ilişkisinin aile bağlamında izahı, mitolojik kökenleri ile alakalı bkz. Seyidoğlu, 1992: 571-581.

¹²⁵ Anaerkil aile: İlk insan topluluklarının ortaya çıkışıyla başladığı kabul edilen anaerkil dönem, avcı-toplayıcı dönem olarak da adlandırılmaktadır. Ailenin geçimi için gerekli olan yiyeceği bulan kadının üretim sürecinde birincil rolü oynaması, ailede güç ve otoritenin sahibi olmasını sağlamıştır. Bu dönem ailesinin en önemli özellikleri; anayersel olması, mirasın anneden kız çocuğuna aktarılması ve boşanma durumunda erkeğin evi terk etmek zorunda kalmasıdır.

Babaerkil aile: Toprağa yerleşilmesi, yabani hayvanların evcilleştirilmesi ve toprağın ekilip biçilmesiyle birlikte artık ürün ortaya çıkmış ve yeni bir toplumsal aşamaya geçilmiştir. Erkek üretimde birincil rolü kadının elinden almış ve kadının statüsünün gerilemesine, elinde bulundurduğu gücü kaybetmesine neden olmuştur. Akralalık baba soy zincirine dayanmaya; miras babadan oğula geçmeye başlamıştır (Zeybekoğlu Dündar, 2012: 46-47).

ise, o şey azizdir (Yusuf Has Hâcib, 1985: 51) denilerek kızlığın değeri vurgulanır. Bakire kızın güçlü olacağı ve erkek adayının ona göre evlilik öncesinde kendisine uygun eş seçmesi gerektiği bir atasözünde de geçer: *Kız birle küreşme, kısra.k birle yarışma*¹²⁶ (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 207). Bu söz gerdek gecesi yaşanacaklar ve dul kimsenin zayıflığı bağlamında düşünülebilir. El değmemişliğe başka bir açıdan da bakan Yusuf Has Hâcib, el değmemiş ve eşinden başka erkek yüzü görmemiş aile kızının; eşini seveceğini, eşinden başka kimseyi tanımayacağını ve yakışık almayan münasebetsiz hareketlerde de bulunmayacağını belirtir (1985: 324).

Evlilikte en az seçilen eş kadar mühim olan, evliliğin zamanı ve sonrasında dünyaya gelecek olan çocukların tabiatlarıdır. Evlilikte acele etmek ve geç kalmamak da gereklidir; çünkü küçüklüğünde evlenen büyüklüğünde sevinir; evlatları işlerinde koşuşturur; kendisi de dinlenir *Tünle yorup kündüz sewnû.r kiçigde ewlenip ulga.đu sewnû.r*¹²⁷ (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 384). Benzer bir durum evlilik yaşı gelmiş cariyeler¹²⁸ için de olağandır. Bu anlamda evliliğin bir gemiye benzetildiği Kutadgu Bilig'te, evlenen kimse gemiye binmiş bir kimse gibidir. Esere göre evlilik, evlatların hayırlı çıkıp çıkmamasıyla -gemi- selamette olacaktır; aksi halde gemi parçalanacak ve hayat zindan olacaktır (Yusuf Has Hâcib, 1985: 247-248).

Evlilikte karşılaşılan bir diğer olgu da eş sayısıdır. Toplumlarda eş sayısına göre evlilik tek eşlilik (monogami), çok eşlilik (poligami), bir erkeğin birden fazla kadınla yaptığı evlilik (polijini) ve bir kadının birden fazla erkekle yaptığı (poliandri) evlilikle oluşan aile tipleridir.

¹²⁶ Bakire kızla güreşme; çünkü o güçlü olur ve seni yener. Yarışlarda da genç kısarakla yarışma; çünkü o attan daha güçlü ve ataktır; seni geçer. Sultan Mes'ud'u gerdek gecesinde eşinin tekmelemesi ve yere yıkması üzerine Karahanlıların (Hâkaniye'nin) kullandığı bir atasözüdür (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 207).

¹²⁷ Geceleyin yürüyen gündüz sevinir; çünkü mesafeyi görmeden katetmiştir (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 384).

¹²⁸ *Ütlüg yinçü yi.rde kalma.s* Delinmiş inci yerde bırakılmaz; biri gelip onu alır anlamındaki atasözü; cariyelerin bakire olarak, kız kurusu gibi uzun süre evde tutulmaması ve birisinin onunla evlenmesi için söylenir (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 361).

Türklerde ekseriyetle tek eşle evlilik görülse de cariyelik kurumu dışında erkeklerin çeşitli sebeplerden ötürü birden fazla kadınla evlendiği vakidir. Yalnız kadının iki erkekle evlenmesi gibi bir durum mevzubahis dahi olamaz. Bu toplumsal kanaat atasözlerinde de kendisine yer bulur: *Koş kılıç kınka sığma.s*¹²⁹ (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 154). Kadının ikinci bir erkekle evlenmesi ancak boşanması yahut eşinin vefatı olsa da; ölen yahut ölecek erkek için eşine başka birinin dokunacak olması düşüncesi bile acı vericidir, erkeğin gözünde toplum bu durumu dahi kabullenemez: Dünya malını kazananların hepsi (onu) yiyemeden gitti, hâllerini görün; karısı başka bir erkek ile kalıp, onun yanında yatarak, vücûdunu verir (Edib Ahmed B. Mahmud Yükneci, 1951: 92).

Eski Türklerde rastlanan ikincil hanımların İslam'la yasallaştığı (Türkdoğan, 1992: 66), Türklerin İslamiyet'le karşılaştıktan sonra çok eşli bir yaşama geçmiş olduğunu düşünülse de (Gülensoy, 1974: 304), İslam'da çok eşliliğin esasen önünün açılmadığı türlü örnekleri ve sebepleri ile (Fatma Aliye, 1992: 1032-1035) görülebilir. Kaldı ki İslam, geleneksel Türk ailesine özde bir müdahalede bulunmamış, hatta tarihî kimliğini korumada etkin rol oynamıştır (Türkdoğan, 1992: 66). Ayrıca, İslamiyet'ten önce Türklerde bilhassa yukarı tabaka ahalide, birden fazla kadın almak âdeti ve hakkı zaten var olan bir durum olmuştur (Atsız, 1997: 28).

Bazı sosyologlara göre özellikle eşitlikçi aile görüşü ile fantastik, romantik bulunan ve görüşleri anakronik (Canatan, 2013a: 99) değerlendirilen Gökalp'e göre demokrat ve feminist olan eski Türklerde kuma namı ile Türk töresine göre resmi olarak zevce sayılmayan odalıklar bulunur; lâkin bunlar hakiki eş mesabesinde olmaz, bunlardan doğan çocuklar da -miras, iktidar ve haklar konusunda- öz evlat muamelesi görmezdi (2007a: 275).

Türk örfüne göre ailenin reisesi ilk zevcedir (Köprülü, 1980: 17). İlk eşten sonra evlenilen kadın, kumanın -*küni*- evdeki eş veya eşlere

¹²⁹ Çifte kılıç bir kına sığmaz. Aynı iş için uğraşıp karşı karşıya gelen veya aynı kızı isteyen iki adam için kullanılır (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 154). Burada kılıcın erkeği, kının ise kadını simgelemesi günümüzde kız-erkek çocuk isteme yahut cinsiyet belirleme ritüellerinde kullanılan bıçak-makas bağlamında düşünülebilir.

düşman olacağına ise kesin gözüyle bakılır, yani eşler arasında geçimsizlik olacağı düşünülür: *Küniniñ küli.ne tegü yagı*¹³⁰ (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 449).

Dîvânu Lugâtî't-Türk'te, karşılıklı kız isteme-alıp verme *kîz beriş-/kîz koluş-* (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 259,263) uygulamaları da görülür. Hatta bu durumdan muzdarib olan kimselerin yaşadıkları da örnek gösterilirken, taraflardan biri kölesini, kız alıp verme anlaşmasının bir parçası olarak karşı tarafa vermiştir: *tü.ñür kağın boluşı/tırkın takı koluşı/emdi tışım kamaşı/altı Turumta.yımı*¹³¹ (2015: 263). Bu evlilik tipi, tercih ölçütüne göre evlilik grubunda yer alan ve berder olarak bilinen evlilik tipidir. Sağdıç kelimesinin etimolojik izahatını yapan İnan'a göre sağdıç kelimesi, Türklerin "hemşire değiştirme ile evlenme" -berder- döneminden kalmaz (İnan, 1998b: 302-303).

İyi bir kalınla güç ve zenginliğini ortaya koyan erkek tarafına karşı mahcup duruma düşmemek, kızın gittiği yerde yahut kurduğu yuvada bir nevi başının dik olmasını, sözünün muteber sayılmasını, kocasının yanında konum kazanmasını sağlayacak olan şey, *sep* (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 139) adı verilen çeyizdir. *Sep*, gelinin -*kelin* (2015: 174)- kendi malıdır ve güveye giderken gelinle birlikte gönderilir (2015: 285). Gelinin akrabalarının gelin gerdeğe giderken, çeyiz maksadıyla ona gönderdikleri hediyelere ise *yöwüş* denir. Bu hediyelerle donatılıp damada giden kız, kocasını kendisine karşı saygılı, sevgili ve yumuşak tabiatlı bulur: *Yöwüşlög kelin küde.gü yawaş bulur* (2015: 353).

Eski Türklerde bir genç evlenirken ne karısını, kendi babasının ocağına getirirdi ne de kendisi karısının ocağına giderdi. İç güveylik olmadığı gibi, iç gelinlik de yoktu. Erkek, baba ocağının emvâlinden hissesini alır, kız da "yumuş" adlı bir cihâz getirirdi. Bu cihaz, aile arasında verilen hediyelerden, armağanlardan terekküb ederdi

¹³⁰ Kuma o derece düşmandır ki aradaki bu düşmanlıktan dolayı, küli diğerinin gözüne savrulur (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 449).

¹³¹ O benimle dünürlük anlaşması yaptı. Benden kızımı istedi; ben de ondan kızını istedim. Sonra beni mağdur etti ve Turumta.y adlı kölemi benden alıp götürdü. Bu sebeple dişim kamaştı (dişlerimi sıktım) (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 263).

(Gökalp, 2007ç: 495). Netice itibari ile çeyiz gelinin koca evinde elini güçlendiren, onu belli bir mertebeye getiren bir unsur olur.

Kutadgu Bilig’te, genç kızlara benzetilen dünya, gelinlere de benzetilir. Gelin, kocasının karşısına süslenerek çıkar, süslüdür, gönlü heyecanlandırır ve çeler. Kocasına ona gönül verirse, huysuz bir acûzeyle döner, kocasının yakasına ve yeline yapışır, dırdırının ardı-arkası kesilmez. Tüm bu huylarına, vefâsız ve dönek oluşu da eklenince kocası ile doğru dürüst üç ay bile geçinemez (Yusuf Has Hâcib, 1985: 258,260).

Kadının evlenmesi erlenmek/beylenmek iken; *ura.gut erlendi/beglendi* (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 116,302,307), erkeğin evlenmesi *kis/kisi al-* ile verilir: *Ol kisi aldı* (2015: 143). Kâşgarlı’nın Yağmalardan işittiği: *ol kişi aldı mu* “o (erkek) evlendi mi?” sorusunda geçen *kişi*, kuvvetle muhtemel kadın eş, zevce anlamına gelen; *kis, kisi* (2015: 111,143,144) kelimesi ile karışmıştır. Toplumsal cinsiyet bağlamında bu kısımda dikkate değer olan; almak ve vermek fiilleridir, kız verilirken, erkek alandır. Söz hakkının olması bağlamında da değerlendirilecek olursa, kızın rızası meselesi de tartışılabilir.

Üstelik evlenen kız önceki evine döndüğünde, kendi öz evi olarak değerlendirilmeyip baba evi kavramı ile karşılaşır: *kız törkünke keldi* kız baba evine geldi (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 191). Kocasına hediye edildikten sonra ailesini ziyaret eden kadına, şu-öteki zamiri kullanılarak; “ziyaretçi olarak geldi” anlamında *tegdî*¹³² *keldi* denir (2015: 447).

Kızın burada olduğu biçimde mükâfat olarak “hediye” edilmesi yahut sayılması fikri Türk halk anlatılarında da yaygın görülen bir durumdur (Şimşek, 2015: 1063). Ayrıca kadının kendi ailesi tarafından bir nevi ötekileştirildiği açıktır. Gökalp’in, gelinle güvey, mallarını birleştirerek müşterek bir ev sahibi olurlardı. Bunlar ne erkeğin baba ocağından ne de kızın törkünü nezdinde oturmazlar, yeni bir ev kurarlardı. Bundan dolayı izdivaç evlenmek, ev bark

¹³² Kıpçak lehçelerinden bazılarında bulunan *tigi* sözü “şu, o, öteki” gibi anlamlara gelmektedir. Ev halkı yeni gelin için muhtemelen kinaye yollu “öteki geldi” anlamında *tegi keldi* diyor (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 447).

sahibi olmak şeklinde karşılanırdı (2007a: 274) fikri eşitlikçi bir tutum gibi görünse de yalnızca kız için “misafir-ziyaretçi” denmesi eşitliğe aykırıdır. Ayrıca, Türklerde baba ocağının -törkün- inanç gereği hiç sönmemesi icap ettiğinden evlenen erkeğin yerine törkünde, ocağın yeni bekçisi-sürdürücüsünün küçük erkek kardeş olması (2007a: 274) ataerkil bakış açısının göstergesidir.

Sanayi öncesi toplumlarda hususen tarım toplumlarında geniş aile egemen iken Türk ailesi bu değerlendirmenin dışında tutulabilir, özellikle oğlan ve kızın kendi evlerinden ayrılıp yeni bir ocak tesis etmesi, aileye olan yakınlıkları korunsa da bu yerleşme tipi “neolocality” ayrı yerleşme sayılır.

İsteme sonrası, birlikteliğin ve aileler arası anlaşmanın duyurulduğu ilk resmi toplantı düğündür. Gelenlere türlü ziyafetlerin verildiği (Yusuf Has Hâcib, 1985: 331) düğünde, gelinin oturduğu tahtirevan, yabancılara karşı *di.dek*¹³³ (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 175) ve *tolwır*¹³⁴ (2015: 199,282) ile örtülmek durumunda iken, erkek için böyle bir zorunluluk mevzubahis değildir. Düğün gecesi damat ve gelinin oturtulduğu ve üzerlerine saç saçılan, ipekten yapılan *mandırı/mundaru* adında hususi bir yer de vardır (2015: 216,230).

Gerdek-zifaf gecesi gelinle beraber ona hizmet etmesi amacıyla gönderilen ve sonrasında da gelinin yeni yuvasında, hizmetçisi olacak hizmetçi yahut cariyeye *iget* (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 24), *egetlik/egetlik kara.ba.ş* (2015: 78) yahut *mamu* (2015: 449) denir. Hizmetçisi olan geline *egetlig* (2015: 78) denirken, bu fiil *egetlen-* yahut *egetle-* olarak verilir (2015: 129,131). Bu gecede, gelin attan inerken damat, geline bir cariyeye veya köleyi dayanak olarak da verebilir. Bu, zenginlerde, dayandığı şey onun mülkü olacak anlamında bir âdettir: *Küde.gü tayak*¹³⁵ *bîrdi* (2015: 416). *Tayak*, erkeğin varlıklı olduğunu gösterir bir hediyedir.

¹³³ Gelin tahtirevanının örtüsü. Sadece gelinler için kullanılır (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 175).

¹³⁴ Perde. Bu da kadınlar için düzenlenen gelin çardağıdır. Atlastan ve ipekten yapılır (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 199,282).

¹³⁵ Değnek, baston; dayanak (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 180,416).

Düğünlerin debdebeli yapılması gelinin yabancılığını gidermek yahut kendisi ile beraber gelen kargaşayı düzene çevirmek içindir. Çeşitli ve çok sayıda kurban verilmesinin nedeni de budur (Ergun, 2014: 60-72).

Sosyolojik olarak, tesis edilen bu birlikteliğin bir fonksiyonu da biyolojik işlev (Sayın, 1994: 184-185), fiziksel birliktelik yahut halk tabiri ile gerdektir. Gelin ve güveyin düğünlerinin neticesi; beraberliklerinin ise fiziksel manada ilk basamağı olan gerdek, toplumsal bir kabul yoluyla (Giddens, 2013a: 247), kız ve erkeğin gözlerden uzak bir mekânda kavuşmaları, ilk defa yalnız kalmaları ve ilk birlikteliklerini kurmalarıdır. Toplumbilimsel manada ‘kapalı sosyal ilişkiler örüntüsü’ biçiminde verilen “gerdek” insan neslinin devamını sağlamak adına bir gerekliliktir (Nirun, 1994: 17).

Toplumbilimine göre, aile kurumunun ortaya çıkışı da bu biyolojik zorunluluk neticesinde olmuştur (Celkan, 1991: 29), cinsel davranış ve çoğalmanın düzenlenmesi, toplumun en küçük bu yapısının dört temel işlevinden birisidir (Türkdoğan, 1991a: 28). Amaç, cinsi ihtiyaç ve beklentileri toplumca kabul edilen meşru bir zemine oturtmak, cinsel ilişkileri belli biçimde düzenlemektir (Sezal, 2012: 144; Ozankaya, 1975: 203). Evlilik, elbette bir cinsî birleşmeden ibaret de değildir. Kanun ve adetler bir kadınla evlenen erkeğe, önceden tespit edilmiş davranışları, karışık bir hareketler bütünü emreder (Mauß, Fauconnet, 1970: 5).

Toplumsal kabul yoluyla gerçekleşecek olan bu özel günde - gerdek gecesi- gelin, bazı özel takılarda takar, giydiği taç *didim* (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 171), inci ve mücevher kakılmış altın vb. şeylerden yapılan gerdanlık, kolye *bogmak* (2015: 204) bunlardandır. Gelin, *bogmak* ile gerdeğe sokulur.

Bu gece özelinde değerlendirilebilecek olan, gelinin eşi için, eşine özel gizlediği *kizlençü* bazı hoş şeylerin olduğu düşünülür. Bu bağlamda *Kizlençü kelinde*¹³⁶ (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 453) atasözü zikredilir. Kutadgu Bilig’te, bu özel geceye dolaylı bir atıf görülür. Gelin eşi için duvağının altında, erkeğin dünyasını, hanesini

¹³⁶ Gizlenen şey gelinde olur; çünkü o eşi için hoş şeyler saklar (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 453).

aydınlatacak bir güzellik saklar, gelinin yüzü açılınca güveyin dünyası aydınlanır (Yusuf Has Hâcib, 1985: 278). Bilmediği bir memlekete giren insan gibi yeni evlenen kızın-gelinin- sessiz sakın ve heyecanından ötürü dilinin tutulmuş gibi olacağına da inanılır (1985: 45). Ayrıca Hâcib'in; gelin kızların sevinçli anları zifâf geceleridir; cesûr ve kahraman erkeğin iftihar edeceği zamanlar da harp günleridir (1985: 177) ifadesinde zifaf gecesi özelinde cinsiyetçi bir tavır görmek mümkündür. Dîvân-ı Hikmet'te ise zifâf gecesi abdestli olmak önemsenir, abdestsiz birleşmede ana rahmine düşen çocuk şeytan doğar yahut şeytanın sözünü tutar (Hoca Ahmed Yesevî, 2022: 169).

Gelinin yüzünü gizlemesi, yanında bir hizmetçinin var olması, erkeğin de yanında ona eşlik eden bir sağdıcin varlığı, geçmişte ve günümüzde Türklerde hayânın önemli bir karakter özelliği olduğuna delâlet eder ki bu bekâret¹³⁷ bağlamında da değerlendirilebilir. Bazı milletlerde, evlilik öncesi serbest cinsi münasebet, köklü bir örf âdet olarak kabul edilse de (Freyer, 1967: 222) Türklerde bu tarz birliktelikler, ciddi cezaları gerektirir. Sağdıçlık meselesi de bu manada önemlidir. Sağdıçlık, Göktürklerden gelen sosyal bir kurumdur. Eski Türklerde, güveye özellikle mahrem konularda bilgiler veren sağdıç, güveyin hem kılavuzu hem de dostudur (Karaca, 1991: 380).

Gelinlerin başlarına örtülen tül den veya dantelden yapılan duvak da genellikle bekâret sembolü olarak kullanılır (Aytaç, 1991a: 371). Bu açıdan geleneğe bağlı yörelerde "al" adıyla ve rengi ile bilinen gelinlik yahut renge verilen "gelin alı" (Aytaç, 1991b: 545) dikkate değerdir. Geline yakılan kına ve gelinin kendisine eşlik eden yakın arkadaşlarının da kına yakması, kınanın rengi ile örtük bir işleve sahip olabilir. Gözaydın'ın kaydettiğine göre kınanın kısmet açacağına dair inanışlar da Anadolu'da yaygındır (1991b: 682; 1991c: 682-686). Günümüzde, gerdek gecesine geline yumurta yedirilmesi, kaynananın gerdeğe girilecek odanın kapısını dinlemesi, hocalarla birlikte gerdek odası önünde dua edilmesi, mum yakılması, şerbet konması, nar veya elma yere atılması (Artun, 2014: 217) gibi pratik ve uygulamalar ise ekseriyetle günün kutlu olması,

¹³⁷ Bir tabu olarak bekâret için bkz. Yolcu, 2014: 212-223.

sorunsuz bir birliktelik, çoluk çocuk sahibi bir yuvanın temennisi gibi düşüncelerle yapılır.

Adam ve kadın arasında sert geçimsizliğin olması: *Er kisi birle tok tok boldı* (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 144) karı koca arasında evlilik bağıni koparır: *Begi kisi üzlüşdi* (2015: 111). Boşama eylemi ekseriyetle erkeğin inisiyatifinde gibi görünse de *-Ol-er işle.r boş/ura.gut boşattı/ura.gutın boşu.dı* (2015: 143,328,462)- kadının da belirli bir ücret vererek¹³⁸ erkeği boşama hakkı vardır: *ura.gut boşandı/yulundı* (2015: 273,384). Bu durum esasen erkek için de geçerlidir, kadını karşılığını vermeden boşama hakkına sahip değildir. Kadın, alması gereken mehirden¹³⁹ vazgeçerse ancak karşılıksız boşama gerçekleştirebilir: *ura.gut başın yuldı*¹⁴⁰ (2015: 377).

Türkler'deki evlenmelerin eski devirlerden beri nikâha dayandığı bilinmekle beraber (Aytaç, 1991c: 790) bu birlikteliğin neticelenmesi¹⁴¹ yahut bozulması, evlilikle tesis olunan resmî birliğin sonlanması, boşanma yahut talâk, görüldüğü üzere tıpkı evlilik gibi belirli kurallara bağlanmış ve düzenlenmiştir. Burada hem kadının hem de erkeğin vazedilen şartlar altında -muhâlaa veya mehir ile- birbirlerini boşama hakları vardır.

Evlenme gibi sosyolojik bir olay sayılan boşanma, yasal olarak kurulmuş bir evliliğin yine yasal biçimde ortadan kaldırılması (Ozankaya, 1984: 19), taraflardan birinin veya her ikisinin kendi arzusu ile toplumda geçerli norm ve adetlere uygun biçimde evlilik birliğini sona erdirmesi (Güneş, 2012: 37), yasal olarak gerçekleştirilmiş bir evliliğin, taraflar arasında hiçbir bağ kalmaksızın, varsa ortak çocukların hakları saklı kalmak koşuluyla hâkim kararı ile evliliğin sona erdirilmesi ve tarafların başkaları ile evlenebilmesine olanak sağlayan hukuki bir işlem (Aksan, 2013:

¹³⁸ Kadın, kocasına belli bir mal veya aldığı mehri geri vererek boşamayı isteme hakkına sahiptir. Buna muhâlaa denir (Bardakoğlu, 1991: 612).

¹³⁹ Mehir, nikâhta kocanın kadına vermeyi taahhüt ettiği maldır (Keskinöğlü, 1980: 211).

¹⁴⁰ Kadın mihrinden vb.den vazgeçti (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 377).

¹⁴¹ Türk halk edebiyatı mahsullerinde aile ve evlilik için bkz. Seyidoğlu, 1992: 571-581; Bekki, 2009; Oy, 1992: 582-596; Koz, 1992: 597-615; Günay, 1992: 616-625; Kurt, 1992: 626-649.

188) gibi şekillerde tanımlanır. Evliliğe benzer biçimde sosyal normlar ile belirli bir çerçeveye oturtulmuş bir kurum olan boşanmanın, hukuk yönünden de toplumsal kabuller, örf ve adetler yönünden de tahakkuk edebilmesi için belirli şartların olgunlaşması gerekir. Ayrıca boşanma yalnızca ayrılan kadın ve erkeği etkilemez, bu sosyal olgu toplumu ve ayrılan eşlerin çocuklarını da etkiler.

Boşanan kadın boş yahut dul; *bo.ş/tu.l ura.gut* (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 398,402) şeklinde bir sıfat edinirken erkek için böyle bir durum söz konusu değildir: *er koğuzlandı*¹⁴² (2015: 311). Her ne kadar kötü görünse de zulmeden bir koca ile beraber yaşamaktansa dul kalmak yeğlenir: *Yawla.k tı.llıg bîgde kerü yalñu.s tu.l yi.g*¹⁴³ (2015: 402).

Dîvân-ı Hikmet'te talibin, vuslata erip cemali görmesi için hatununun mihri verip uzaklaştırması (Hoca Ahmed Yesevî, 2016: 402) gerekir. Bu anlamda dünya da mihri verilip terk edilmesi gereken bir kadın gibi düşünülür. Vefasız, yalancı ve iğrenç (2022: 233,193) dünyayı Allah'a ulaşmak-dîdârı görmek için yüzbin talâk ile boşamak -dul koymak- gerekir (2016: 398,74,136,298,375,436). Burada hitap ekseriyetle Hoca Ahmed Yesevî'nin kendisinedir, bazı hikmetlerde ise cinsiyetçi bir tavır görülmez. "Dünyâ mehrin koymayan, yarın rüsvâ olur" (2016: 398). Savını güçlendirmek isteyen Yesevî, Hz. Peygamber (sav)'den bir Hadis-i Şerif de nakleder: "Dünya tiksiniyecek bir şeydir" (Hoca Ahmed Yesevî, 2022: 113,193).

Kutadgu Bilig'de hemen aynı düşünce tarzı ile dünya, dul bir acûze benzetilir. Peşine düşersen, senden kaçır; vaz geçsen, sana doğru gelmeğe başlar (Yusuf Has Hâcib, 1985: 119,355). Dul olduğu halde, beyaz kakımdan gelinlik giyer, süslenir ve ulu hakanları dahi kandırır. Çünkü aldatıcı, vefâsız ve dönektir, bu sebepten onu dul bırakmak gerekir (1985: 18,108,377).

Eserden gelinliğin evlenmemiş kızlara has bir libas olduğu anlaşılır. Ayrıca genç kızlar doğa gibi türlü renkte libaslar

¹⁴² Adam dul kadınla evlendi (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 311).

¹⁴³ Devamlı söven bir koca olmasındansa kadının dul olması daha iyidir (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 402).

kuşanabilirken, dulların giydiği elbisenin rengi gece gibi siyahtır (Yusuf Has Hâcib, 1985: 363,416). Genç kızların saçı bazen örülür bazen dağınık iken, dulların saçı her daim dağınık ve yüzlerini örter biçimdedir (1985: 363,416).

Eski Türklerde saçın kesilmesi, örülmesi hatta örgü sayısı, uzatılması, dağınık yahut taralı olması belirli anlamları ihtiva ederdi. Saç kesme dul olma alameti sayılırdı (İnan, 2006: 197). Evli kadınların saçlarını iki yandan örgü yaparak önden veya arkadan sarkıttıklarından bahseden Radloff, Altaylı kadın ve kızların saçlarını kesmediklerini de aktarır (1956: 275). Kadınlar yalnızca kocalarını kaybettiklerinde örgülerini orta yerinden keserlerdi, bazı boylarda saç kesme ölen kişinin kızlarını da kapsardı (Günay, Güngör, 2009: 108).

Eski ve yeni kültürler açısından siyahın matem rengi sayılması (Albayrak, 2010: 39) dul kadınların kıyafetlerini siyah olması ile ilişkilendirilebilir. Ayrıca saçlarının dağınık bir biçimde yüzlerini örtmesi, Toplumbilimsel manada dul olmanın utanma, matem ile eşdeğer görüldüğü fikrini de destekleyecektir.

Dul kavramı toplum zihninde bazı kötü çağrışımlarla yer etmiş olsa da dullara karşı şefkatli olmak, dileklerini/arzularını dinlemek/onları kollamak gerekir (Yusuf Has Hâcib, 1985: 184,185,237,300,381); lâkin ahir zamanda dullara şefkat gösteren kalmayacaktır (1985: 464).

MAHREMİYET ve ARGO

Kâşgarlı Mahmud, ilimde ayıp olmadığını düşünerek müstehcen kelimeleri de çekinmeden eserine almış ve hiç utanma duygusuna kapılmadan anlamlarını açıklamıştır (Ercilasun, Akkoyunlu, 2015: xxx). Bu sebepten Dîvânü Lugâti't-Türk'te, erkek¹⁴⁴ ve kadının¹⁴⁵

¹⁴⁴ *s*k* (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 145), *t*şak*, *p*nis* (2015: 163), *çübek* (2015: 167), *çekik* (2015: 320), *yığaç* (2015: 351), *yumurtga* (2015: 526).

¹⁴⁵ **m* (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 17,145), *tıla.k* (2015: 145,178), *sökrük* (2015: 209), *bitrik* (2015: 207), *kapak* kızlık z*rı, *kapaklıg kı.z* bakire kız (2015: 164,218), *beçel* -bu ifade hadım edilmiş erkek için de kullanılır- (2015: 169), *ura.guttın kân barındı* (2015: 273). Kadınlık organı *bitrik*'in Dîvân'da bir diğer anlamı "fıstık"tır (2015: 207). Günümüzde kız çocuklara,

mahrem uzuvları herhangi bir ayrıma tabi tutulmadan¹⁴⁶, bazen de hususi zamanları ve anları bağlamında detaya girilerek¹⁴⁷ verilir. Kâşgarlı Mahmud, kadınlık ve erkeklik organlarının telaffuzuna benzer seslendirmelerin, Kurân-ı Kerîm’de olduğunu da ayrıca bildirir. Kimi Türklerin bunların manasını kendi dillerinde olduğu gibi düşünüp, gülüşüp günaha girmelerine mani olmak için, okuyuşun saklanması gerektiği görüşündedir (2015: 145).

Dîvân’da para yahut mal karşılığında erkeklerle birliktelik yaşayan kadınlar¹⁴⁸ ve onların ahlaken zayıflıkları, dinen bu durumun haram oluşu dile getirilirken; erkek böyle bir fiile dahil olmuyormuşçasına, ayartan ve aldatan *-ya.p yu.p-* (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 413), arzu eden-suç sahibi yalnız kadın kabul edilerek¹⁴⁹, erkekler için böyle bir durum söz konusu dahi edilmez. Bu tip kadınlar; hafif, serbest, günahkâr ve utanmaz¹⁵⁰ kabul edilir.

Dîvân’da böyle bir bahis bulunmasa da Gök Türk örf ve âdetlerinden bahseden Çinli vakanüvislere göre “birisinin karisiyle gayrı meşru münasebette bulunanlar idam olunurdu” (İnan, 1998c:

mahrem uzuvları öğretilirken örtük bir biçimde “fıstık” sözcüğünün de kullanılması sosyo-kültürel manada dikkate değer bir durumdur.

¹⁴⁶ *yamız* (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 352), *yarık* (2015: 354), *yaya* (2015: 358), *yemdü* (2015: 361).

¹⁴⁷ *yirük işle.r* (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 355), *ço.r ura.gut* (2015: 397); (*meldek*) *meldek neŋ* (2015: 210). *Kîz kapakı sîdı/ol kîzığ kıza.dı/er kîzığ kapakla.dı* (2015: 164,462,485).

¹⁴⁸ (*ekek*) *ekek işle.r* (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 37); (*ersek*) *ersek işle.r*. Şu atasözünde geçer: *Ersek erke tegme.s, îwek ewke tegme.s* (2015: 51); *işle.r erseklendi* (2015: 137); *ura.gut kiçindi* (2015: 278).

¹⁴⁹ *köŋlüm anar kaynaku/içtin anar oynayu/keldi maŋa boynayu/oynap mini arguru.r* Evin içinde onunla oynadığım zaman kalbim sevgilim için coştı. O (erkek) kibirle ve kasılarak bana geldi. Beni yorgun düşürünceye kadar benimle oynadı (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 107). *koygaşıp yatsa anıŋ yüzi.ŋe/alsıkar ôgin anıŋ sö.zi.ŋe/minŋ kişi yuluŋı bôlup ôzi.ŋe/bîrgeler özin anıŋ kö.zi.ŋe* Kim onunla yatıp (cima edip) yüzünü görse, onun nağmelerinden ve güzel sözlerinden aklı gider. Onun güzelliğine bin can feda eder (2015: 112).

¹⁵⁰ *ekeklik* (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 78), (*oyna.k*) *oyna.k işler* (2015: 59), *s*rtük işle.r* (2015: 208); *bu ura.gut ol erse.k* (2015: 248); *oyna.ş* (2015: 59).

316), ayrıca kızı zorlamak, zorla onunla birlikte olmanın cezası insan öldürme suçundan yargılanmayı gerektirdi. Ceza ise şu şekilde tatbik edilirdi: Büyük yargıda yargılanan ve suçlu bulunanlar kazılan çukura koyulurlar, boyunlarına tasma takılıp işkenceye tabi tutulurlar, kulakları kesilir, yüzleri dağlanır, parmakları kesilir (Yamayeva, 1999: 189,204).

İsmail Hami Danişmend'e göre de Türkler İslamiyet'i kabul etmeden önce, şeri hukuktan daha sert bir ceza -idam- tatbik ederlerdi ve bu konuda kadın-erkek ayrımı yapılmazdı. Yalnız eski Türklerin hayatında bu kanunu tatbik zarureti nâdiren hâsıl olurdu. Bilhassa Türk kadınlarının âhlaklı ve ismetli olduğunu bütün komşu milletler i'tiraf etmiştir (1978: 85,86).

Sosyolojik olarak da tropikal bölgelerden tutun da kutuplara kadar, avcılık ve çobanlık yaparak yaşayan basit topluluklardan tutun da büyük sanayi şehirlerine kadar, bir türlü evlilik kuruluştur. Bu hep böyle olmuştur. Tam bir cinsel keşmekeşlik veya grup evlilikleri olduğunu gösteren hiçbir kanıt yoktur. Bilindiği kadar, hiçbir toplulukta cinsel açlığın tatmini serbest ve kurlsız olmamıştır (Walker, 1964: 70).

Kutadgu Bilig'de, Türk ahlak ve seciyesine uygun biçimde, erkek ve kadın ayrımı yapılmaz; hatta nasihat doğrudan erkeğedir. İnsana yoksulluk elbisesi giydirecek, fakirliğe¹⁵¹ düşürecek olan zina ve şaraba yaklaşılmaması tembihlenir; çünkü iki cihanda da mutluluk, zenginlik ve saâdet, zinâdan kaçır ve zânînin yüzüne tükürür (Yusuf Has Hâcib, 1985: 105-106,319).

Dîvânu Lugâtî't-Türk'te, kadın ve erkekte yaşanan fiziksel-hormonal bazı durumlar ve kimi sorunlar ayırım yapılmadan isimlendirilir. Fesada uğrayan, bozulan her şey; ay başı, lohusa ve cünüp olma gibi hâller için kullanılan *alık-/ tüş kör-* (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 95,399,463) fiilleri; ilişkilerde dirayetsiz, iktidarsız anlamında kullanılan *bükün* (2015: 172) sıfatı kadın ve erkeğe eşit bakışın göstergeleridir.

¹⁵¹ Kutadgu Bilig'in fakirlik bağlamında tahlili için bkz. Akata, Selvi, 2019: 73-104.

İlişkilere kadın-erkek eşitliği bağlamında bakılacak olursa, erkeğin kızı alt etmesi, ona üstün gelmesi, erkeğin üstünlüğü *-er kızı bastı/kıldı*¹⁵² (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 230,241)- gibi ifadeler (2015: 134,173,239,268,286) Dîvân'da yer alsa da toplumsal kabul yoluyla birlikteliklerin, murad alıp murad verme şeklinde, karşılıklı rıza ve arzuya göre olacağı yönündedir. Bu manada kadın ve erkek eşit tutulur. Kâşgarlı Mahmud, bu sözlerde¹⁵³ iki tarafın da (fiile) iştirak anlamı olduğunu söyler. İlişkilerde erkeğin baskın olma durumu erkek egemen toplumlarda hâkimken, bu gibi toplumsal yapılarda kadının birçok anlamda söz hakkı yoktur, bu manada da kadına seçme yahut rıza hakkı tanınmaz.

Dîvân'da bir de günümüzde de çeşitli tedavilerde kullanılan adamotundan *-sîgun otu-* bahsedilir. Adamotunun birlikteliklerde yorulan veya soğuyan kimselerin tedavisi için kullanıldığı ve erkeği ve dişisi olan bu otun erkeği, erkekler için; dişisi ise kadınlar içindir¹⁵⁴ (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 176).

Doğuştan gelen cinsiyet farkı ve toplumsal roller dilin hangi unsurlarını kadınların hangilerini erkeklerin kullanacağı konusunda normlar koymuştur (Demirci, 2020: 104). Bunun gibi erkeğe ve kadına yönelik hitap ve argo da tabii bir yolla değişmektedir. Bu değişkenlik de esasen kadın ve erkek eşitsizliğini gösterir bir vesikadır. Sorumluluk alanlarına dair farklılaşma da bu kullanımlara yansır.

¹⁵² Bu (kılmak), cimayı anlatan kinayeli bir sözdür. Bu sebeple Oğuzlar bu kelimedenden uzak dururlar. Bir şey yapıldığı zaman *kıldı* yerine “düzeltti” anlamında *itti* kullanırlar: *er yükünç itti* adam namaz kıldı (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 241,88).

¹⁵³ *ol meniñ birle öpüşdi* (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 29,92), *ola.r ikki sewişdi* (2015: 261), *er ura.gutka katıldı* (2015: 267), *o.l anıñ birle yatgaşdı* (2015: 389), *er ura.gut birle s*kişdi* (2015: 158,263).

¹⁵⁴ Dîvân'da ayrıca *awıku* sarıçalı, kadıntuzluğu (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 214) adlı bir bitkiden de bahsedilir, şekil ve hususiyetleri bakımından bu bitki kültürel bir arka plân ifade edebilir (Bu konu için uzmanları biyologlara tevdi edilmiştir).

Dîvân'da; güçlü, başına buyruk, kendi işini kendi gören kimseler *t*şaklıg er*¹⁵⁵ (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 218) ifadesi ile verilir. Bu cinsiyetçi ve argo ifade günümüzde de benzer bir biçim ve anlamda, hafif tabirle tüm işlerini kendisi görebilen, kimseye muhtaç olmadan kendi ayakları üzerinden durabilen, erkek gibi kız manaları ile kullanılır. Kâşgarlı bir de dişi köpek anlamına gelen *k*ncık* kelimesinin, kadınlara küfür amaçlı kullanıldığından bahseder (2015: 207). Bu argo ifade, günümüzde anlam genişlemesine uğrayarak sadece kadınlar için değil erkekler için de kullanılır bir hakaret sözü olmuştur. Bu iki argo ifade kıyaslandığında, erkeğe ait bir uzvun olumlu çağrışımlar yaptığı; güç, iktidar, yiğitlik gibi övgü amaçlı kullanıldığı; cinsiyet belirten ve argoda dişi kelimesinin karşılığı kabul edilen bir ifadenin ise olumsuz çağrışımlara sebebiyet verdiği ve hakaret maksadı ile kullanıldığı açıkça görülür.

Anadolu'da halen erkek çocuğun mahrem uzvunu başkalarına göstermesini isteyen baba ve oğlu için bu uzuv bir güç ve kudret göstergesi iken (Tezcan, 1997: 46); Yakut Türklerinde, yeni doğan bebek erkekse yastığının altına bir tahta kaşık, kız ise yastığının altına bir makas konularak; Hakas Türklerinde erkek çocuğun göbek bağı bıçak, kız çocuğun göbek bağı ise makasla kesilerek, cinsiyet eşya ile sembolleştirilmektedir (Küçük, Küçük, 2009: 60,62-63). Günümüzde ise anne veya babanın gördüğü rüya yolu ile görülen söz konusu sembolizmde erkek çocuk bıçak, kama veya kılıç iken, kız çocuk güldür (Kalafat, 2010: 253).

Eserde cinsiyet ayrımı yapılmaksızın kullanılan: *kötiç*¹⁵⁶ (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 154), *kötlüg*¹⁵⁷ (2015: 209) gibi küfürler varken;

¹⁵⁵ T*şaklı kişi (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 218).

¹⁵⁶ Çocuklara sövüldüğü zaman kullanılır; “ey k*ç gibi kokmuş” demektir (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 154).

¹⁵⁷ Küfürdür, anlamı “ey *bne” kendisine Lût kavminin yaptığı yapılmış olan (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 209). Dîvân'da bu ve benzeri, hemcins ile kurulan münasebete işaret eden -lezbiyenlik, sevicilik (sürtük işler (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 208; Atalay, 2018: 552)), homoseksüellik, oğlancılık (çanaç (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 154; Atalay, 2018: 134))- tarzı bazı sözcük ve açıklamalar yer alsa da böyle bir durumun varlığı eserin geneline ve Türk kültür tarihine bakılınca mümkün görünmemektedir. Ayrıca günümüzde dahi bazı küfürlerin kendi cinsi ile kurulan fiziksel

*yuğug*¹⁵⁸ sadece erkek çocuklara (2015: 353); *kulsıg er*¹⁵⁹ erkeklere (2015: 400); *ekekle-*¹⁶⁰ kadınlara (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 134) ve *kuya.r*¹⁶¹ kölelere (2015: 419) hakaret amacıyla kullanılan sözcüklerdir.

Günümüzde erkek için ağa, daşş*klı, menyuk “kadınsı davranışlar gösteren erkek”, zebellak; kadın için çarık; duleksiz “kocasız, dul”; fettun, firtik “işveli, cilveli, evini ihmal eden”; hiftik, cakırlevik, şarmut(a) “hafif meşrep, hoppa” vb. (Haşimi, 2023: 401-403) kullanılan niteleyiciler yöresel bağlamda kadın ve erkek, cinsiyet farklarını ele verir biçimdedir.

AKRABA

Kan bağı, evlenme veya duygusal olarak toplumun öteki üyelerinden ayrılan, sık dokunmuş ilişkiler ağı içerisinde karşılıklı yetki ve sorumluluklarla birbirine bağlı, ortak veya benzer sosyo-kültürel özelliklere sahip kişiler (Maden, 1991: 96) olarak tanımlanan akraba, Dîvânu Lugâti't-Türk'te *öz kişi* (Kâşgarlı

münasebetlere işaret ediyor olması; karşıdaki insanı küçük düşürmekten başka bir amaca hizmet etmez. Bu tip çarpık ilişki biçimlerinin argo ve küfürde var olması, sosyal hayatta böyle bir durumun var olacağını yahut var olduğunu göstermez. Roux'nun verdiği bilgiye göre oğlancılığa, özellikle Oğuzlarda, cinayet gözü ile bakılırdı (2011: 232). Türklerde hemcinsel ilişkilerin yaygın olduğunu savunmak tarihi ve kültürel cehaletten; Kâşgarlı Mahmud'un kurduğu birkaç cümleden hareketle bu tip sonuçlara varmak ise Türk milletine, Türklük bilimine, Türkolojiye ve başta eserin sahihi Kâşgarlı'ya ağır itham ve iftiradan öteye geçemez.

¹⁵⁸ Erkek çocuklara küfür için kullanılan bir kelime (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 353). Bir kişinin başkası tarafından işlenen suçtan dolayı suçlanması (2015: 353) anlamına da gelen bu ifade, *yuğut* içinde hayır bulunmayan (şey), hayırsız (şey) (2015: 351); sövgü sözü (2015: 351,353) ile aynı kelime olabilir.

¹⁵⁹ Köle huylu- hür erkeklere hakaret maksadıyla kullanılır (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 400).

¹⁶⁰ *ura.gutnı ekekle.di* adam, kadına söverek onun kötü kadın olduğunu söyledi (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 134).

¹⁶¹ Hayvanlara ve kölelere sövmek için kullanılan bir küfür (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 419).

Mahmud, 2015: 21) yahut *urug tarıg*¹⁶² (2015: 30) iken; kardeş(lik) ve/veya akraba(lık) anlamında *uya* (2015: 41) ve *kaşaşlık* (2015: 221); uzak akrabalar ise *ya.k yu.k kada.ş* (2015: 406,413) olarak adlandırılır.

Türklerin, dünyanın dört bucağına dağılmalarına rağmen varlıklarını korumaları, âile yapısına verdikleri büyük ehemmiyetten ileri gelir ki, bunun bir delili de Türk dilinde, başka milletlerde rastlanmayan zenginlikte mevcut olan akrabalık nüanslarını belirleyici kelimelerdir (Kafesoğlu, 2011: 219-220). Bu kelimelerin birçoğunu görebildiğimiz Dîvânı Lugâti't-Türk'te, büyük kız kardeş *eçe*, *eke* (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 42,44,451), büyük erkek kardeş *içi* (2015: 42,351); küçük kız kardeş *siñil* (2015: 351,496), *ini* küçük erkek kardeş (2015: 45,351) gibi akrabalık isimlerinde, kadın-erkek isimlendirmelerinde farklılık varken, büyük kardeş anlamında kullanılan *açıkım* (2015: 31) sözcüğünde bu ayrım yapılmaz.

Yatay olarak evlilik, dikey olarak soy bağı ile oluşan akrabalık (Tezcan, 1991: 98) izlerini de Dîvân'da görmek mümkündür. Eserde yer alan kayın ağacına *-kağın-* bazı boylarda *kayın* denmesi ve bu kelimenin kız tarafının ailesi ile ilişkilendirildiği görülür (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 12). Mitolojik anlamlara da haiz olabilecek bu kelime, zamanla anlam genişlemesine uğrayarak yalnızca gelin değil güveyin de birinci derece yakınlarını kapsayacak hale gelmiştir.

Eserde genel manada kadının kızkardeşi *baldız* ile erkeğin kızkardeşi *siñil* (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 200,351) gibi birkaç örnek dışında akrabalık isimlerinde toplumsal cinsiyet bağlamında keskin bir kadın erkek ayrımı görülmez. Hatta sıhri akrabalık manasına gelen *kağın*¹⁶³ sözcüğünün herhangi bir cinsiyetçi tavır olmaksızın kullanılır: *Kadaş tîmi.ş kaymaduk kağın tîmi.ş kaymış*¹⁶⁴ (2015: 173,455). Sırasıyla söylenen, kayınlar ve güveyiler için kullanılan *kağın ve kağna.gun* (2015: 230) ifadesinde de benzer bir bilinç

¹⁶² Akrabalar tohuma benzetilir ve onlara *urug tarıg* denir (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 30).

¹⁶³ Kıpçak lehçesinde *z* ile *iledir (kazın)* (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 173).

¹⁶⁴ Kardeş ve akraba denmiş, yüz vermemişler; kayın denince iltifat etmişler. Akrabalarda kayın tarafına hürmet için söylenir (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 173,455).

vardır. Kız kardeşin kocası *yezne* (2015: 363) ve erkek kardeşin karısı *yenge* (2015: 503) kullanımlarının birbirlerine bu denli yakın telaffuz ve kullanımı da bu perspektiften değerlendirilebilir. Aynı şekilde Kutadgu Bilig’de, Ay-Toldı’nın oğlu Öğdülmiş’e vasiyetinde kardeş ve akrabaya ayırt edilmeden yakınlık gösterilmesi; onların güler yüzle, gönüllerinin alınması gereken kimseler olarak verilmesi (Yusuf Has Hâcib, 1985: 105) eşitlik adına önemlidir.

Akrabalık, davranışların düzenlenmesinden çeşitli hak ve sorumlulukların belirlenmesine, bireyin grupla ve toplumla ilişki kurmasından ona; güven, dayanak ve hizmet sunmaya kadar birçok yönden önemli roller üstlenmektedir (Tekin, 2013: 269). Türk toplumunda akraba; birey için, toplum önüne çıkmadan ebeveyn ve aileden sonra önemli bir otokontrol mekanizmasıdır, aynı zamanda geleneksel toplumlarda akrabalar, madden ve manen ciddi bir güçtür.

MİRAS

Birine, ölen bir yakınından kalan mal mülk, para veya servet, kalıt, bırakıt, tereke (TDK, 2011: 1688) karşılıkları olan miras, Dîvânu Lugâti’t-Türk’te türlü nüansları ile verilir. Eserde, mirastan isabet eden hisse *o.k* ismi, bir kimseye mirastan hisse kalması ise *o.k teg-* (2015: 22) fiili ile verilirken, mirasta kadın-erkek ayrımı yapıldığı görülmez. Yalnız, çocuklar miras için babalarının yaşamasını istemediği gibi; *Ata tönı ogulka yara.sa ata.sın tile.me.s*¹⁶⁵ (2015: 384); kişi de mal-mülk için Allah’ın emirlerini hiçe sayıp, akraba ve kardeşlerine zarar verebilir, onları yok sayabilir: *tawar üçün Tenri.ni eğlemeğip/uya kadaş oğlını çınla boga.r*¹⁶⁶ (2015: 41). Mirasta her zaman yarar gözetilemez, kimi zaman evlada, anne-babadan kalan

¹⁶⁵ Mirası alsın diye artık babasının yaşamasını istemez; O (çocuk) artık babasına ihtiyaç duymaz (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 384).

¹⁶⁶ Adam malını görünce, Allah’a aldırmandan kardeşi oğlu bile bu mal yüzünden boğabilir (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 41).

pay, zarar ve ziyandır: *Oluk/Keriş yag(ı)rı ogu.lka kalı.r*¹⁶⁷ (2015: 32,159).

Kutadgu Bilig'te, ev-bark, mal-mülk evlada kalırken (Yusuf Has Hâcib, 1985: 94,102), insandan insana miras olarak bir de söz kalır: Ölüden diriye kalan miras sözdür (1985: 25,30). Eserde kullanılan; Babanın yeri ve adı oğula kalır (1985: 19) atasözü, cinsiyet ayrımı bağlamında önemlidir.

Dîvân-ı Hikmet'te ise mirasta kız-erkek ayrımı görülmez. Miras senden sonra insanların ulaşmak için birbirlerini kıracağı metadır. Ruh bedenden ayrılırken tam bir teslimiyet içerisinde olunmalıdır. O demde, eş ve evlatlar mirâs diyerek baş ve ayağını bağlar, mal ve mülkünü bölüp alır, kişiyi değersiz bir canlıymışçasına kara yerde sürüyerek yine kara yere gömerler (Hoca Ahmed Yesevî, 2016: 222,168).

¹⁶⁷ Omuz başı/Keriş yaralandığı zaman oğula miras kalır. Çünkü orası, sinir ve mafsalların toplandığı yerdir ve bu yüzden çabuk iyileşmez (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 32,159).

ERKEK KİTABI

*bilig yind usanma bil ol h     res  l
bilig   inde erse siz ar     tidi*¹⁶⁸

ERKEK ÇOCUK-GENÇ ERKEK

Yetişkin adam, bay, er kişi; insan, hayvan ve bitkilerin dişiyi d  lleyecek cinsten olanı (TDK, 2011: 810) anlamları ile güncel Türkçe sözlükte yer alan *erkek* (K    arlı Mahmud, 2015: 54,194,230,261,350,423), D  v  nu Lug  ti't-Türk'te günümüz anlamı ve kullanımı ile varken; erkek evlat ve erkek   ocuk *urı* yahut *urı o.gla.n* (2015: 43)'dir. Hayvanların dişi olmayanları için de erkek ibaresi kullanılır (2015: 54,194). Türkçe sözlükte *erkek* ana maddesinin, kadın ana maddesine göre daha fazla anlama sahip olması, erkek ögesinin toplumsal ölçüte daha uygun olmasından kaynaklı yaygın kullanımı ile açıklanabilir (Akata, 2020: 943).

Erkek   ocuk, toplum tarafından uğur, şans getiren, baht a  an olarak kabul edilir. Bu toplumsal bakı  ; Geceleyin bulutlar kızırsa; kadın, erkek   ocuk doğurmuş gibi olur. Sabahleyin yanarsa, saldıran düşman eve girmiş gibi olur, ikincisini uğursuzluk sayarlar anlamı ile *Tünle bulut örtense ewl  k urı keld  rmi     bolu.r tanıda bulut örtense ewke yag   kirmi     bolu.r* (K    arlı Mahmud, 2015: 115) atasözünde açıkça verilir. Kutadgu Bilig'de de benzer düşüncenin yansımaları olarak oğul-erkek   ocuk, göz nuru ve babanın kuzusudur,   l  m d      inde bir tek oğuldan ayrılmak babayı hüzne bo  ar (Yusuf Has H  cib, 1985: 94,101,104).

Toplumumuzda, erkek olarak dünyaya gelmek bağlı başına bir imtiyazdır. Çünkü o, asker olarak vatana hizmet edecek, babasının ocağını t  tt  recek, ana babasının ihtiya  rlı  ında onlara bakacak, kadına nazaran daha hür bir yaşantıya sahip olacak v.s. Bu y  nden onun toplumsal statüsü, kadının yanında ister istemez daha yüksek olmaktadır (Tezcan, 1974: 79). Sosyolojik olarak da çocuğa ekonomik, psikolojik ve sosyal manada değer verildiği düşünülecek olursa, ailelerin maddi getiri kaygı ve beklentisini, ebeveynlerin toplumsal bir bilinç ile takdir neticesinde haz ve zevk almasını,

¹⁶⁸ Bilgiyi ara, usanma; bil ki, o hak res  l: "Bilgiyi, Çin'de bile olsa, arayınız" dedi (Edib Ahmed B. Mahmud Y  kneki, 1951: 48,86).

ailenin soyunun yani adının devam ettirilmesini (Kağıtçıbaşı, 2010: 204) sağlayacak olan erkek çocuktur.

Bu bilinç Türk halk anlatılarına da yansımıştır. Kabaklı'nın Türk destanları ile ilgili; millet, nasıl bir kahraman, nasıl bir baht, hangi hedefler, ne gibi arzular istemiş ve beslemişse, onları destanlarında gerçekleştirir (1985: 6) yorumu gayet münasip bir biçimde, Türk toplumsal hayatı ve cinsiyet rolleri ekseninde genellenebilir. Türk destan anlatılarından erkek bebeğin burnuna kül sürülerek etrafa saçılması (Duran Gültekin, 2020: 74) esasen ocağın sürdürücüsü rolüne onun bürüneceğine işarettir.

Modern zamanlarda dahi kadınların prestijinin doğurduğu erkek çocuk sayısına bağlı olduğu (Özdağ, 1991: 81) düşünülecek olursa, edebi yaratmalara bunun yansımaları doğal karşılanabilir. Ayrıca Türk Halk anlatılarında, hususen destan metinlerinde erkek çocuğun yanında bir de kız çocuğun dua ile talep edilmesi, kız çocuk ile erkek çocuğun bir tutulduğunu göstermez. Zira doğan kız çocuk, erkek çocuk için esasen müstakbel bir eş olarak doğmuştur.

Erkek çocuğun doğması; talih, şans ve uğur¹⁶⁹ iken (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 115), kız çocuk için böyle bir düşünceye rastlanmaz, *tilkü* kinaye ile kız çocuğuna benzetilir. Kadın, doğurduktan sonra, ebeye *tilkü mü togdı azu bõri mü* diye sorulması bunu gösterir. Erkek çocuk ise yiğitliğinden ötürü kurda benzetilir (2015: 186).

Kız-erkek çocuk ayrımı yahut genel manada kadın-erkek ayrımı, hususen İslamiyet üzerinden negatif bağlamda işlenemez, İslam'a göre ceza ve mükafaat ekseninde konuya bakıldığında tam bir eşitliğin varlığı görülecektir (Aydın, 2013: 321-323). Elbette kadın ve erkek yaratılmaları gereği fitratlarının bir neticesi olarak farklı rol, duygu, düşünce ve becerilere maliktirler. Bunun neticesi olarak da sosyal, siyasal ve iktisadi hayatta birbirlerinden ayrışacak ve farklı rollere bürüneceklerdir. Bu bağlamda mutlak yahut istenen manada eşitliği sağlayamayan din yahut inanç değil, Türklerin İslam dini ile

¹⁶⁹ *Tünle bulıt örtense ewlük ırı keldürmişçe bolu.r tañda bulıt örtense ewke yağı kirmişçe bolu.r* Geceleyn bulutlar kızarsa; kadın, erkek çocuk doğurmuş gibi olur. Sabahleyn yanarsa, saldıran düşman eve girmiş gibi olur, ikincisini uğursuzluk sayarlar (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 115).

birlikte aldıkları adetler ve görece kendi eski yaşayışlarından kalan türlü inanç, an'ane ve pratiklerdir.

Erkek çocuğun kutuna binaen, doğumundan başlayıp devam eden türlü kutlamalar tertip edilir. Kutadgu Bilig'te, bahsi geçen ziyafetlerden birisi de bir oğlun doğumu ve/veya sünneti dolayısıyla verilen ziyâfettir (Yusuf Has Hâcib, 1985: 331). Dîvânu Lugâti't-Türk'te de erkek çocuk, doğumunun kutlanması ve sünnet olması ile *-(arıt-)*¹⁷⁰ (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 101) karşı cinsten ayrılır, erkeğin sünneti günümüzde de Türkler arasında çeşitli merasimler ile kutlanır.

Celadetli ve akıllı olup kendisinden her türlü hayır beklenen genç için söylenen; Öküz olacağı umulan buzağı, öküzler arasında belli olur anlamındaki, *bolda.çı buza.gu ökü.z ara belgü.lüg* (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 229) atasözünde de cinsiyetçi bir yaklaşım görmek mümkündür. Zikredilen hayvanın dişisinin -inek- zikredilmeyip, erkeğinin -öküz- zikredilmesi, dişisinin iyi bir çağrışım oluşturmamasından kaynaklanır. Zira açıklamada Kâşgarlı, erkek veya kız ibaresini kullanmayıp genele matuf olan genç kelimesini kullanmayı tercih eder.

Dîvânu Lugâti't-Türk'te, erkek çocukların saçlarının uzatılabilmesi ve örülebilmesi, *(ıdınçu) ıdınçu saç* erkeğin birinciden sonra serbest bırakılan saç¹⁷¹ (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 67), toplumsal cinsiyet bağlamında, erkek çocuk lehine tam bir eşitliğin olduğunu göstermesi bakımından önemlidir. Atsız'ın, Sakalar devrinden beri uzun saçlı millet olarak tanınan Türklerde, erkeklerin de saçları uzun olurdu (Atsız, 1997: 29) tahlili Dîvân'daki bu bilgi ile uyuşur.

Ergenliğe girişte, tıpkı kızlar gibi, kimi fiziksel değişiklikler yaşayan erkeklerin seslerindeki kalınlaşma ve çatallaşma da eserde

¹⁷⁰ *Ol kozı arıttı* o, kuzu vb. hayvanların t*şağını çıkardı. Çocuk sünnet olduğu zaman da aynı şey kullanılır (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 101).

¹⁷¹ Saç örgülerinden biri toplanıp diğerleri salınmış olabilir (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 67). Örülü olan her şeye *örük* denir. Buradan da "örgülü saç" a *örük saç* denir (2015: 33); *örçüg* ise Oğuzcada saç örgüsü (2015: 51) demektir.

kendine yer bulur: *ogla.n üni koŋra.dı*¹⁷² (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 514). Kâşgarlı, sözcüğü çocuk genel manası ile verse de sesin kalınlaşması, ergenliğe geçişte erkek çocuğuna has bir durum olmasından dolayı *ogla.n* kelimesinin erkek olması ihtimalini kesinleşir.

Erkek çocuk her ne kadar kız çocuktan ayrı el üstünde tutulsa da babadan üstün değildir. Bu bağlamda oğul, babaya hürmette kusur etmemelidir. Zirâ oğul babadan aşağı derecededir ve babaya denk olamaz. Baba bey, oğul kuldur-âhir zamanda ise tüm diğer muaşeret ve ahlak kurallarında olduğu gibi bu denge de tersine dönecektir (Yusuf Has Hâcib, 1985: 464,24). Faydasız oğul ise köleden daha aşağı ve düşmandır, ondan sakınmak gerekir (1985: 221).

Doğarken kurt olan erkek çocuk, gençliğinde “aslan” sıfatını da alır (Yusuf Has Hâcib, 1985: 51,52,19). Cesaretinin ve kuvvetinin yanında erkek iyi huylu, adaletli; engelli, fakir, dul, öksüz ve yetimlere karşı şefkatli olmalı, onların dilek ve arzularını dinlemeli, onları kollamalıdır (1985: 51,52,19,94,184,185,237,300,381,464).

Günümüz anlayışına göre erkekte güzellik aranmaması, erkeğin kazancına bakılması fikri (Tezcan, 1974: 80) geçmiş Türk fikri ile uyuşmamaktadır. Erkekler, kızlar ile yarışacak kadar güzeldir. Doğumlarında tıpkı kızlar gibi aya benzetilirler (Yusuf Has Hâcib, 1985: 326). Gençlik çağındaki erkekler ise, dolun ay gibi yüzlü, al yanaklı; bakınca göz kamaştıracak, gönülleri açacak kadar güzel; sözleri, tavır ve hareketleri iyi; kıyafetleri çekici (1985: 43,48,52,53,59,94,97,115,117,140,201,222,235,240,242,252,340,383) tasvir edilir.

Devlet kademelerinde bulunanların vasıflarına bakılarak, evlenilecek bir erkeğin sıfatları eserden çıkarılabilir: genç, etkileyici, dolun ay yüzlü, erkek sesli, açık sözlü, saç-sakalı düzgün-kara, heybetli-haşmetli, yakışıklı, orta boylu¹⁷³, merdâne tavırlı, gözü tok,

¹⁷² Çocuğun sesi kalınlaştı. Bu, bülüğ çağına gelmesidir (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 514).

¹⁷³ Bilgi nazarında boyunun çok uzun olması makbûl değildir; onun çok bodur olması da güzel düşmez. Onun için bey orta boylu olmalıdır; orta

gönlü zengin, özü sözü bir, ince belli, omuzları geniş, teni beyaz, yanakları al, zarif tavırlı (Yusuf Has Hâcib, 1985: 157,166,172,183,210,214-215). Kıyafeti, dili, anlayışı, akli, bilgisi; tavır ve hareketi de bunlara denk olmalıdır (1985: 185,197).

Kadınlara özgü birçok giyim-kuşam, bakım malzemesi var iken erkeklere has *üle.tü* adında erkeklerin, burunlarını temizlemek için koyunlarında bulundurdukları bir ipek parçası (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 69) ve bir çeşit sarık sardıkları *suwluk urun-/sarlan-* (2015: 99,305) aktarılır. Bu sarık, Türk sarığı olup orta büyüklükte, kıvrımlı, güzel bir görünüşe sahiptir. Mısır'da Türkmen sarığı olarak tanınmıştır. Sarık ile ilgili en eski tarihi kayıt ise 1098 yılında Nişabur'a gelen Tuğrul Bey'e kadar gitmektedir (Sümer, 1999: 394).

Dîvânu Lugâti't-Türk'te, erkeklerin de yüzlerini gizlemek veya örtmek *köşi-* (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 463) için bir çeşit yüz örtüsü olan *kõşık* (2015: 176) kullanması, böyle bir örtüye ihtiyaç hissetmesi ayrıca Yusuf Has Hâcib'in kaydettiği eşitlikçi bir tavra delalet eden, erkeğin sırma ve ipekler¹⁷⁴ giymesinin onun çekiciliğini artırması (1985: 415) toplum bilimsel açıdan dikkate değer bir durumdur.

Kutadgu Bilig'de de görece eşitlikçi bir tavır görülür. Hâcib, insanları ve kavramları zıtlıklar üzerinden kategorize ederek eserine yansıtır, Yusuf Has Hâcib'in eserinden zengin bir deyim dağarcığına sahip olduğu da anlaşılır: bilgili-bilgisiz, akıllı-akılsız/deli, anlayışlı-anlayışsız, çok konuşan-susan, cömert-cimri, yumuşak huylu-hiddetli/öfkeli, kibar-kaba, düşünceli-boş boğaz, iyi-kötü, ihtiyatlı-gafil, haris, aceleci, gözü doymaz, iyi, doğru, dürüst, iyilik-kötülük, değerli-değersiz, cennet-cehennem, bugün-yarın, azap-huzûr, küstahlık, kabalık, aksilik, cömertlik, insanlık, hasîs, insan-hayvan, deli, ahmak, ayak takımı, geveze, takvâ sahibi, gözü tok, hayalî-hayasız, alçak gönüllü, haşin, kibirli, olgun, okur-yazar, gözü tok, ihtiyatlı, işinin ehli, vefalı, emanete titiz, temiz gönüllü, sözü-gönlü-

boylu olması daha iyidir... Kısa boylu, bodur kimseler hırçın tabiatlı olurlar... Boy orta ve her şey bununla mütenâsip olmalı (Yusuf Has Hâcib, 1985: 157).

¹⁷⁴ İpekli ve ağır çin kumaşları, değerli olduğu için, baş-köşede yer alır; fakirlere ipekli kumaşlar dağıtılır (Yusuf Has Hâcib, 1985: 76).

özü bir, sofrası açık, soğuk kanlı, şerefli, haysiyetli, cesur, ihmâlkâr, tuzu ekmeği bol, tuz ekmek hakkını bilen vs.

Hoca Ahmed Yesevî’de ise Allah kendisine hakikî kul olanlara kaftan giydirmektedir (2022: 103). Kur’an’ı anlayan âlimlerin elbisesi, gösterişli cübbe sarık değil, eski püskü çuldur (2022: 203). Sahte şeylerin kafasının içi boş sarıkları gösterişlidir (2022: 207).

Erkek olmak, doğuştan gelen bir cinsiyet kategorisi olarak değil, anlamsal olarak yetişkinlik ile bağlantılıdır. Erkeklik, yetişkinlik ile elde edilen bazı davranış biçimleri ile ilişkilendirilmiştir (Akata, 2020: 943). Toplumsal cinsiyet bağlamında kadını inşa eden toplum, erkeğin sosyo-psikolojik karakter özelliklerini de çizmekte ve onun türlü davranış örüntüleri ile bu profile girmesini istemektedir.

KÖLE

Köle, savaşlarda tutsak edilen, para-mal karşılığında yahut hediye olarak alınan özgürlüğü elinden alınmış, hür olmayan kimselere verilen genel addır. Dîvânü Lugâtî’t-Türk’te, cinsiyeti erkek olarak kabul edilen kölenin karşılığı her zaman altın, gümüş vb. kıymetli metaller yahut para olmaz, bazen bir at karşılığında köle alınabilir: *Bu ogla.nıg bîr torugka aldım* (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 160); yahut kölelerin kız alıp vermede, bir dünürlük anlaşması gereği, bir değer olarak kullanıldığı da görülebilir: *tü.ñür kağın boluşıtı/kırkın takı koluşıtı/emdi tışım kamaşıtı/altı Turumta.yımı*¹⁷⁵ (2015: 263). Hatta köle, kendisinin bir başkası tarafından satın alınmasını isteyebilir: *ol kulın yulturdı* (2015: 387).

Ayrıca kadınların yakın hizmetinde kullanılabilmesi için kölelerin hadım edilmesi gerekir: *ol ogılın tutukla.dı*¹⁷⁶ (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 485). Bu cümlede olduğu gibi Dîvân’da, bir yerde daha *oglan* (2015: 160) köle anlamında kullanılır.

¹⁷⁵ O benimle dünürlük anlaşması yaptı. Benden kızımı istedi; ben de ondan kızını istedim. Sonra beni mağdur etti ve Turumta.y adlı kölemi benden alıp götürdü. Bu sebeple dişim kamaştı (dişlerimi sıktım) (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 263).

¹⁷⁶ O, oğlunu iğdiş etti ve onu iğdişlerden kabul etti (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 485).

Kutadgu Bilig’de kâfirlerin oğlunu ve kızını esir ederek, onları köle -kul ve cariyeye- edinmek tavsiye edilir (Yusuf Has Hâcib, 1985: 393). Köle ve cariyelerin devlet hizmetinde türlü yararlıklar gösteren askerlere, komutanları tarafından ihsan edildiği (1985: 170); hükümdarın sarayında, iç-oğlanların hizmet ettiği (1985: 52); Atebetü’l-Hakâyık’ta ise çok kul ve cariyeye arzulayanların hâris kimseler olduğu (Edib Ahmed B. Mahmud Yûkneki, 1951: 93) kaydedilir.

Dîvânu Lugâtî’t-Türk’te, köleler köyü huylu kabul edilir, aşağılanır: *kul boynı kertildi* (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 301); hatta bu sıfatları -köle huylu- hür erkeklere hakaret maksadıyla kullanılır: *kulsig er* (2015: 400). Öyle ki Dîvân’da salt hayvanlara ve kölelere sövmek için kullanıla *kuya.r* (2015: 419) kelimesi yer alır. Kölelerin türlü işler için kullanıldığı ve onlara fiziksel şiddet uygulandığı da kaydedilir: *ol anıñ kulin küretti/tepig tepdi* (2015: 328,10). Kutadgu Bilig’de ise kul ve cariyeye suç işlerlerse, onların suçunu bağışlama tavsiye olunur. Çünkü suç bağışlamanın sevabı, âhirette kişiye azık olacaktır (Yusuf Has Hâcib, 1985: 251).

Kutadgu Bilig’de ayrıca, fayda sağlayan köle-kul, oğuldan daha yakın ve kıymetli sayılır (Yusuf Has Hâcib, 1985: 221). Ahir zamandan bahis açan Yusuf Has Hâcib, oğulun babasına hizmet etmede kul-köle gibi olacağı yerde, bey olması gereken babanın oğula kul-köle olmasını toplumsal çarpıklık (1985: 464) şeklinde yerer.

Dîvânu Lugâtî’t-Türk’te, cariyelerin kendilerine has kıyafet ve aksesuarlarından bahis varken kölelerin tek bir yerde yünden dokunmuş kepenek giydiklerine dair bir kayıt görülür: *kul çekreklendi* (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 315).

Orhon Yazıtları’nda *kul* “köle, erkek köle” ve *künj* “kadın köle, cariyeye”, *künjed-* “cariye olmak”, *künlög* “cariyeli, hizmetçili” (Tekin, 2006: 155,157); eski Türk yazıtlarında *idi* “sahip, efendi” (Orkun, 2011: 51) varlığı Türklerin kölelik kurumuna yabancı olmadığını gösterir; yalnız bu yaygınlık anlamına gelmez. XI. yüzyıldan itibaren ataerki dönemden gelen bazı özelliklerin değişmesi, Oğuzlarda köle sınıfını da doğurmaya başlar. Agacanov’a göre bu sınıfın ortaya çıkmasındaki temel sebep zenginleşen bey sınıfının karşısında

bağımsız bireylerin fakirleşmesi hülâsa ekonomik sıkıntılar yatmaktadır (2010: 173).

BABA-DEDE

Evlilik neticesinde bekâret özelinde kadın gibi vasfı değişmeyen, üstelik yeni bir vasıf kazanan erkek, evinde, saltanat ve iktidar sahibi bir beye yahut emire benzetilir. O, artık koca manasında kendi ocağında *bēg/bîg* (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 111,411)'dir. Kâşgarlı Mahmud, kadının ilk eşinin *tûn beg* (2015: 403-404) ismi ile anıldığını da kaydeder.

Toplumbilimsel manada kadın ve erkeğin meşru birliği yolu ile ortaya çıkan yapının -aile- işlevlerinden birisi de çocuk yapmaktır (Kongar, 1970: 62). Aile kurumu da esasen insan türünü üretmek ve sürdürmek denebilecek bu gereksiniminden doğmuştur (Tezcan, 2000: 13). Türk toplumu bu rolü erkek ve kadına vermişken, rolün başlatanı erkektir. Delaney'in tohum ve toprak metaforu (Can, 2013: 227) Türk geleneksel bakış açısına uymaktadır. Yaratma vasfının başlangıç unsuru baba iken, anne sürdürücüdür. Başka bir perspektiften bakılacak olursa babanın işlevi çok açıkken, anne taşıyan, doğuran, besleyen, büyüten, yetiştiren gibi birçok karmaşık fonksiyondan sorumludur. Namık Kemal bu durumu şöyle özetler: İnsanı peder hâsıl eder, kâbile doğurtur, vâlîde besler (1992: 1019).

Doğal olarak erkeğin ilk vazifesi, çocuk sahibi olabilmek olur. Evlâtsiz insan, ölürken pişmanlığını ikrar eder ve kendisinden sonra gelenlere çoluk-çocuk sâhibi olmaları yönünde tavsiyede bulunur. Çünkü öldükten sonra evlâdı kalan bir baba için “yaşamıyor” denilemez. Evlâtsiz insanın, ölünce, nesli kesilir; dünyadan adı silinir ve yeri boş kalır (Yusuf Has Hâcib, 1985: 247). Vefat etmek üzere olan babanın neredeyse tek derdi çoluk-çocuk (1985: 251); oğul-kız (1985: 274) yokluğudur. Burada neslin devamı adına, kız-erkek çocuk ayrımı yapılmaması dikkate değer bir durumdur. Kutadgu Bilig'e göre, ölüm mefhumu, insanları iyi yola sevk etmek için, en mühim âmillerden biridir. İyi ad bırakarak ölmek ve öldükten sonra, bu iyi ad sâyesinde, yaşamakta devam etmek – işte insan için en yüksek gâye ve asıl mükâfat budur (Arat, 1979: XXIV).

Dîvân-ı Hikmet'te ise ölüm, dünyanın ve içerisindeki nimetlerin geçiciliği üzerinden işlenir. Ata, ana, kardeş nereye gitti; (bir) düşün/Dört ayaklı tahta at bir gün sana da erer hey! (Hoca Ahmed Yesevî, 2022: 273).

Dîvânü Lugâtî't-Türk'te, çocuk sahibi olan koca -baba- sıfatı, çoğunlukla *ata* ve *dede* (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 42,443), iken Töptüt¹⁷⁷ dilinde *aba* (2015: 41) olarak kullanılır. Eserde, bir sevilme ifadesi olarak "ey babacığım" anlamında *ata.kı* (2015: 69) sözcüğü de vardır.

Dîvân'da üvey anne -analık- olduğu gibi üvey baba *öge.y/kaşık ata* (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 61,504) da görülür. Bu durum, evlilik bağı koptuktan sonra yahut eşlerden birisinin vefatı neticesinde, yalnızca erkeğin değil; toplumsal kabul yolu ile kadının da evlenebildiğini gösterir. Buna benzer bir durum da analık edinmedir: *ol anı ana.la.dı* (2015: 135).

Türk aydınının, kadınların mahiyet ve ehemmiyeti pek geç anlaşılmış ve kendilerine hiçbir vakit iktiza ettiği surette muamele olunmamıştır desek, mübalağa etmiş olmayız (Şemsettin Sami, 1992: 1027) fikrini eserlerde görmek mümkündür. Doğurmak, doyurmak, yetiştirmek gibi temel rolleri ile ciddi sorumluluklar altına giren kadının karşısında erkek, bu vazifelerden ekseriyetle azadedir. Kutadgu Bilig'te tabiatını, kişiliğini anne karnında iken kadından alan bebek, yalnızca babasının sülbünden çıkıp anne karnına yerleşmekle anılır (Yusuf Has Hâcib, 1985: 129,109). Dîvân-ı Hikmet'te, aslı-nesli erlik suyu damlası (Hoca Ahmed Yesevî, 2016: 262) olarak zikredilen insan; benzer mealde, Târik sure-i şerifinin "Neden yaratıldı? Atılan bir sudan yaratıldı" anlamına gelen "Mimmâ hulik hulika min mâin dâfik" 5 ve 6. Ayet-i Kerimesi ile verilir (2016: 419,495).

Kutadgu Bilig'de verilen; eşinin yükünü yüklen, gönlünü kırma; ona verdiği sözünü unutma, bunu dâimâ göz önünde tut (Yusuf Has Hâcib, 1985: 308) öğüdü bir kadına erkeğin bakış açısını

¹⁷⁷ *Töptüt* kelimesi için bir yerde Tibet (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 44), dizinde ise Türk ülkesinde kalabalık bir boy (2015: 896) denir. Kâşgarlı bu kelimenin -aba- Arapçadan kaldığını düşünür.

göstermesi bakımından mühimdir. Bunun bir yansıması olarak erkeğin kadının hazırladığı yemeğe karşı iştahlı olması gerektiği; Yemeğe elini uzat, haz ve arzu ile ye; ev hanımı, seni görerek, memnûn olsun (1985: 333) vurgulanırken, Dîvânu Lugâtî't-Türk'te, erkek eşinin doğumuna dahi yardım eder: *er ura.gutnı yeniltti* (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 332).

Aile üyelerinin sorumlulukları, kurallarla çevrili olması gibi hususlar her aile tipinde görülen yaygın özelliklerdir (Gökçe, 2012: 52). Günümüz sosyolojisine göre, ailenin dört temel işlevinden birisi de cinsler arasında iş bölümü kurmaktır (Türkdoğan, 1991a: 28). İş bölümünün bir neticesi olarak evin, maddi anlamda, geçiminden erkek sorumludur. Onun bu bağlamda eşine ihtiyaç duyması ya da eşinden yardım alması hoş karşılanmaz, bu durum erkek için küçük düşürücü kabul edilir. Hoca Ahmed Yesevî'nin hikmetinde Hz. Hatice (ra)'nin malını alıp, evinin geçimini sağlamaya çalışan Hz. Muhammed (sav)'in muhtaç sıfatı ile verilmesi (2016: 391) bunu gösterir.

Küçüklere yolu-izi büyüklerin gösterdiği (Yusuf Has Hâcib, 1985: 137), çocukların iyi veya kötü olmalarına anne ve babalarının sebep sayıldığı (1985: 115) Kutadgu Bilig'de, özellikle baba; oğul ve kızının uzun ömürlü olması için, öncelikle süt ninesi olarak iyi ve temiz bir kadın tutmalıdır. Kendi evinde çocuklarının terbiyesi ile de meşgul olmalı, bu işi ellere bırakmamalıdır. Burada kız-erkek çocuk ayrımı yapılmaz. Baba, çocuğunu küçüklüğünde başı-boş bırakırsa, kabahat ve suç çocukta değil, babadadır. Çocukların tavrı, hareketi kötü ise, o kötülüğü baba yapmıştır; çocuğu iyi olmaktan mahrum eden odur. Baba çocuğunu sıkı bir terbiye altına alıp, ona her şeyi öğretirse, çocuğu yetişip-büyüyünce, sevinir. Çocuğunu sıkı terbiye eden, bilgi ve edep öğreten baba, her iki dünyada onlar için faydalı olur ve o babaya arkasından gelenler gülmez (1985: 98,326).

Baba gören ok yontar, ana gören ton biçer (Kulzhanova, 2011: 370-371) atasözüne uygun biçimde, Kutadgu Bilig'de baba, hususen oğlunun yetişmesinden mesuldür. Hatası babanın hatası, meziyeti babasını meziyetidir. Baba âlim ve zeki ise, oğlunun yetişmesi için emek sarf etmeli, başı boş bırakmamalı, sıkı bir terbiye altında yetiştirmeli, merhametli ve cömert davranmalıdır. Oğula bütün

fazîletleri, bilgiyi henüz küçük iken öğretmelidir. Böyle olursa hayatta muvaffak olur ve ileride mal sahibi olur. Aksi halde o çocuk ziyan olup yiter. İyi yetişen oğuldan ötürü ise annesi ve babası saâdet duyar (Yusuf Has Hâcib, 1985: 98,99,116,326).

Kadim toplumlardan modern toplumlara değin evlilik sadece kadınla erkeğin toplumun doğruladığı bir biçimde cinsel birleşmesini sağlayan bir kurum değildir. Evlilik esasında çocukların bakımı için yapılan bir anlaşmadır (Walker, 1964: 71). Türk toplumunda anlaşma gereği erkek çocuktan baba, kız çocuktan ise anne mesuldür. Çünkü, bir erkek ne kadar yakın hısım olursa olsun kızın daire-i mahremiyetine giremez, gizli ahvalı yakından bilemez; dâimu'l-evkât yanında duramaz. Kızı besleyen baba, fakat terbiye eden annedir (Ahmed Rıza, 1992: 1035).

Babanın üstüne basılarak erkek çocuğunun eğitimi ile meşgul olmasının istenmesi, oğulun tabiatının babasına çekeceği yönünde güçlü bir bakışın hâkim olması ile (Yusuf Has Hâcib, 1985: 125) ilişkilendirilebilir. Yusuf Has Hâcib'e göre, babası bey olan oğul, bey doğar; babası gibi, bey olur (1985: 148). Kız çocuğun anneye benzemesini isteyen toplum, tabiidir ki erkek çocuğun da babaya benzemesini ister ve bu atasözlerine de yansır: *ata oğlu ataç toga.r* (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 254) yani erkek çocuk reşit olunca şüphesiz babasına çeker. Bu bağlamda başka bir atasözü daha aktaran Kâşgarlı, *bûzdan su.w tama.r*¹⁷⁸ (2015: 398) atasözünü huyca babaya benzeyen kişi manası ile verse de atasözü genele atfen yapılır; buradan kız-erkek, anne-baba ayrımı anlaşılmaz, kişi anne ve/veya babasına çeker manası çıkar.

Erkek ve kız çocuk ayrımı yapmadan çocuğun eğitim ve terbiyesi rolünü babaya tevdi eden Gökalp'e göre Türk babası, çocuğunu üç kısımdan mürekkep bir terbiye ile yetiştirmelidir: Türk terbiyesi, İslam terbiyesi, asır terbiyesi (2007b: 67). Özellikle eğitim anlamında babanın bu denli önemsenmesini Ahmed Rıza şöyle açıklar: Evlâdın ahlâkını tehzib ve takviyede pederin nüfuzu pek büyüktür. Ahlâkı metin olmayan gençlerin çoğu, mert, doğru,

¹⁷⁸ Buzdan su damlar. Bu, huyca babasına benzeyen için söylenir (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 398).

namuslu bir babanın taht-ı tazyik-i manevisinde bulunmamış olanlardır (1992: 1035).

Kınalızâde Ali Efendi'nin evde, çobana ve doktora benzettiği baba (1979: 17-18) çocuklarını evlendirmekten de mesuldür. Ömrünü dertsiz geçirmek isteyen babanın, oğluna bir kız bulması gerekirken, kızını da ere vermesi icap eder (Yusuf Has Hâcib, 1985: 326). Çocukların evlendirilmesi hususunda annenin bir söz hakkına yahut rolüne ise rastlanmaz.

Babanın bir vazifesi de bahadır bir er olmaktır. O düşmana yalın hücum eder ve erkekler gibi vuruşur (Yusuf Has Hâcib, 1985: 171), inandığı ve koruması gereken değerler uğruna; kendisini, eşini ve çocuklarını düşünmez, insanlara köle ve cariye ihsan eder (1985: 170).

Babanın kocamasının alameti ise kuzgun gibi kara olan saç ve sakalın kuğu gibi beyazlaması, ok gibi dik olan boyun bükülmesidir. Ölümün emaresi olan bu hususlar belirince pusuda yatan ölüm için hazırlık yapmak lâzımdır (Yusuf Has Hâcib, 1985: 90). Dîvân-ı Hikmet'te de saç sakalın ağarması ihtiyarlık emâresidir (Hoca Ahmed Yesevî, 2016: 57,304,363).

Her ne kadar değerli olsa da babadan daha aşağı derecede kabul edilen oğul, babaya denk olamaz ve babaya hürmette kusur etmemelidir. Baba bey iken oğul kul kabul edilir (Yusuf Has Hâcib, 1985: 464,24). Faydasız oğul, köleden daha aşağı görülür ve baba için düşmandır, ondan korunmak icap eder (1985: 221). Baba nasihatini sıkı tutma ve hürmet gösterme konusunda kız da oğuldan ayrı tutulmaz, böyle evlatların günü kutlu, her günleri sevinçli olur; lâkin ahir zamanda dengelerin değişeceğine oğulun bey, babanın kul olacağına, babaya hürmetin yok olacağına ve ihtiyar sözcüğünün bir hürmet ifadesi olmaktan çıkıp bir hakaret sözü olacağına inanılır (1985: 121,465).

Baba nasihatini tutmanın yanında, duası almak da çocuk için elzemdir; çocuk ne kadar babasının rızasını alırsa, o kadar onun duâsına nâil olur (Yusuf Has Hâcib, 1985: 137). Babasız kalmak, babanın vefatı ise evlat için elem vericidir (1985: 274,433).

SONSÖZ

Nuh Peygamber (as)’in gemisinden İtil ve Yayık suyunun yakasına varan, Doğu illeri ve Türkistan’ı kendisine yurt belleyen oğlu Yafes ve onun sülbünden gelen Oğuz Han ile, göğü çadır, güneşi bayrak eyleyen¹⁷⁹ Türk’ün yaşam felsefesi, İslamiyet ile nizâm-ı âlem ülküsüne dönüşür. Orta Asya’nın uçsuz bucaksız bozkırlarında, türlü sebeplerden mütevellit sıkışmış Oğuz’un torunları, İslamiyet ile görece geç tanışsa da yeni din ve onun Peygamberi (sav) ile o denli hemhâl olurlar ki Türk adı, Müslüman sıfatı ile zihinlerde çağlar boyu yer eder.

Türk’ün, tarihin karanlık dönemlerinden önce başlayan kadim yolculuğu, birçok inanç ve kültüre ev sahipliği yapmış; ancak Türkler hiçbir zaman kendi öz millî kimliklerinden tamamen soyutlanmamışlardır. İslamiyet ile karşılaşan ilk Türk boyları, sırf bu sebepten Emeviler ile iyi ilişkiler kuramamış, temelde zikredilen toplumun ırkçı görüşü ve mevali anlayışından ötürü, Türk’ün yeni dine girişi üç asırlık bir sürece yayılmıştır. İslamiyet ise, ciddi güç kaybına uğradığı, iç karışıklıklar ve fikinsel-mezhepsel çatışmalarla boğuştuğu -tarihi perspektifle- doğal sınırlarına ulaştığı bir dönemde, necip Türk milletinin yüksek feraset ve imanı ile sınırları kaldırmış, bir taraftan Balkanlar’ı aşip Viyana kapılarına, bir taraftan Ural Dağları’ndan Büyük Okyanus’a kadar uzanan Sibiry’a’ya, diğer taraftan Çin Seddi’ni de aşarak Uzak Doğu’ya dayanmıştır.

Kâşgar, Balasagun gibi büyük kültür ve bilim merkezleri inşa eden Türkler, birçok ilmî sahada, döneminin çok ilerisinde eserler vermeyi başarmışlardır. Yeni kültür dairesi, Türk İslam’ın *Dîvânu Lügâtî’t-Türk*, *Kutadgu Bilig*, *Atebetü’l-Hakâyık* ve *Dîvân-ı Hikmet* isimleriyle bilinen, aşılması zor ilk başyapıtlarının da vücuda gelmesini sağlamıştır. Kâşgarlı’nın dinî ve millî hassasiyetleri eserinde görülmekle birlikte, yaygın tabir ile ansiklopedik sözlük *Dîvânu Lügâtî’t-Türk* dışında, diğerleri İslam’ı, Türk boyları arasında yayma gayretinin de etkisiyle, dinî ahlâkî eserler olmuşlardır.

¹⁷⁹ Oğuz Kağan Destanı için bkz. Ergin, 1970; Togan, 1972; Ebulgazi Bahadır Han, 1979.

Geçiş dönemi mahsulleri söz konusu yapıtlarda, hem Türk milletinin öz töresinden kalan eski adet ve aneleri hem de İslamiyet'in düsturlarını görmek mümkündür. Türlü sahalar için ehemmiyet arz eden Türk İslam'ın ilk verimleri, Sosyoloji ve Edebiyat adına da eşi bulunmaz kaynaklardır. Zira bir milletin kültür kodlarını; eski ile yeninin kaynaştığı eserlerde, mukayese adına, daha açık ve anlaşılır görmek mümkündür.

Disiplinler arası bir bakış açısıyla, temelde Türk İslam'ın, kadın ve erkeği, birey, aile, toplum ve devlet içerisinde oturttuğu veya olması gerektiğini düşündüğü yer; her iki cinse doğumlarından ölümlerine kadar, yaşam boyu yükledikleri anlam, rol, ödev, bir nevi misyon hatta vizyonun temel hatlarıyla gözler önüne sermenin amaçlandığı çalışmada, birey bazında kesin bir sonuca varmak kapsam, zaman, imkânlar ölçüsünde takdir edilir ki mümkün değildir. Bu çalışmada varılan neticeler sair çalışmalardan da faydalanılmak sureti ile dört temel eserden hareketle olmuştur.

İlk Türk İslam eserlerinde kadın, iki farklı ve zıt açıdan ele alınır. Bunlardan birincisine göre kız çocuk, "Allah'ın vergisi, göz nuru, akıllı, cennete açılan kapı"; genç kız, "nazı, edası, sesi ve fiziği ile hoş a giden, gönül okşayan, akı baştan alan, sevgili"; kadın, "erkeğin yoldaşı, hayat yükünü paylaştığı, toplumsal kabul yoluyla murat alıp murat verdiği, onun neslini devam ettirecek, çocuklarını besleyip büyütüp ahlâklandırarak birey"dir.

İkinci bakış açısına göre ise kadın, bebeklikten nineliğe kadar olan hayat serencamında; uğursuz, gereksiz, zayıf, korunmaya muhtaç, korkak, sözünden dönen, bilgisiz, huysuz, acûze, yakaya yapışan, dırdırcı gibi vasıflara sahiptir. Hatta kadın, eve kapatılması gereken, evden çıkması yahut eve yabancı birisinin gelmesi halinde kokacak bir et gibi, cinsiyetçi bir tavır ile ele alınır.

Kadına üçüncü bir bakış açısı ise tasavvufî bakıştır. Bu yönden ele alınan kadın, çocuklar ile birlikte, fenaya ulaşmada ciddi bir külfet ve engeldir. Ancak onlara sabır göstermenin ve onların bakımını üstlenmenin karşılığının da Allah tarafından verileceği vurgulanır. İslam dininin ceza mükâfat eksenli söz konusu olunca ise, erkek ile kadın tamamen eşit kabul edilir.

Ekseriyetle kadın aleyhine olan cinsiyetçi tutum, roller mevzu bahis olduğunda kadının lehine kısmen dönmeye başlar ki, kadına; eş olmak, doğurmak, doyurmak, yetiştirmek gibi erkekten çok daha fazla sorumluluk yüklenir. Kadının ödevleri arasında, onun inisiyatifinde olmayan güzel olmak, doğurgan olmak, sütü ile evladına güzel huylar aktarmak hatta ana rahminde iken dahi ona fayda sağlamak gibi vazifeler yer alır.

Kadının değeri, evlilik çağı girdiğinde güzelliği ile artarken, asıl kıymeti anne olunca belirir. Fiziksel güzelliğini ve eşine bir çocuk vermiş olmanın avantajını kullanan kadın, eşinin hemen ardında bir mevkie yükselir. Burada bilhassa annelik vasfı ona ilahi bir değer ve yücelik katar.

Kadın ve erkek yalnız kıymet ve roller bakımından ayrılmaz, onların farklılaştığı bir diğer nokta bekârettir. Bebeklikten evleninceye kadar, bekâret gizil anlamını da ihtiva eden “kız” genel ismi ile anılan dişi birey, evlenince farklı bir sıfat alır, yalnız erkek için fiziksel ve/veya medeni durumdaki değişme sıfatını etkilemez. Benzer biçimde boşanan yahut eşi vefat eden kadın, yeni ve sınıfsal olarak geri plânda durmasını sağlayacak “dul” sıfatını alırken, erkek yine boşanma fiilinden etkilenmeyen taraftır. Ayrıca dul kadın, ikinci bir evliliğe adım atmak istediğinde, ona verilen başlık da toplumun değer/değersizlik bağlamında dul kadınlara bakışını yansıtır. Dullara acınması, yardım edilmesi, onların korunup kollanmasının, eserlerde mükafatı da zikredilerek verilmesi hem bir ters psikolojiyi yansıtır hem de acınma bağlamında sanki kötü bir olguymuşçasına, dulluğun kadının üstüne yapışmış bir vaka olduğu gerçeğini gün yüzüne çıkarır. Özetle, kadim medeniyetlerden modern çağlara kadar bakir(e) olmaya toplumun erkek lehine bakışı, Türk İslam eserlerinden çıkışla, Türk toplumunda da görülür.

Kadının, eski Türklerde maderi semiyeye yahut pederî aileden kalma, yüksek bir mevkie sahip olduğu genel kanaat gibi dursa da o dönemlerde dahi kadın, gençliğine varıncaya kadar görünür değildir. Akabinde cariyeye de olabilen, hatta soyluların bile kendi aralarında sınıfsal olarak ayrıma tabi tutulduğu düşünülecek olursa, İslamiyet’ten önce Türklerin kadını, erkek ile mutlak eşit konuma getirdiği söylenemez. Benzer biçimde İslamiyet ile diri diri

gömölmekten kurtulan, vahye muhatap olan ilk topluluktaki kız çocuğu ve bir meta olarak düşünölen kadın gibi, yeni dinin emir ve yasakları doğrultusunda, ciddi bir hatta birkaç sınıf atlayan kadın gibi, Türk kadınının da böyle bir sefalet altından, İslam ile kurtulduğunu söylemek de yanlış olur.

Denilebilir ki avcı ve toplayıcı dönemden başlayarak, göçer evli dönemin sonuna kadar, gücün önemli olduğu çağlarda maskölen; devam eden tarihi devirler içerisinde devletlerin kurumsallaştığı, İslamiyet'i kabulö dönemine denk gelen yerleşik hayata geçişle birlikte feminen ve akabinde Cumhuriyet'in kurulması ile birlikte çalışma hayatına girmeye başlayan Türk kadını androjen kimlikli olması ile değeri kazanmış yahut sosyalite onu böyle olmaya zorlamıştır.

Türk kadını kadim çağlardan beri erkeğin yanında ve yöresinde bulunmuş, cariyelikten hatunluğa kadar onunla hemen hemen eş bir hayat sürmüş, göçer evli iken de yerleşik hayata geçtiğinde de modern Türk ailesi inşa edilirken de ciddi yükömlölükleri, eşi ile birlikte yerine getirmiş; lâkin mutlak eşitlik manasında erkek ile bir tutulmamış, ikinci plânda kalmıştır. Modern zamanlarda bir erkeğin ev işleri ile meşgul olmaması, olsa dahi her işi yapmaması bunu gösteren ciddi bir sosyo-költörel kanıttır.

Kadının bu karmaşık, değışen toplumsal statüsüne karşın eserlerde erkek, neredeyse tek bir perspektiften görölür ve onun girmesi gereken toplumsal cinsiyet kalıbı daha sadedir. Doğumundan ölümüne dek, kadının aksine, uğurlu, gerekli, göz nuru, beklenen, istenen, görece kadına nispetle daha serbest ve toplumun her kademesinde olması beklenen kişidir.

Henüz üzerinde gelinlikle, düğününde oturan genç kızın kucağına verilen erkek çocuk ile başlayan ve cinsiyet belirleme ritöellerinden itibaren, toplumun doğuma zorladığı erkek çocuğun hayatının tüm evreleri, türlü geçiş törenleri ile kutlanır. Onun çocukluktan gençliğe geçiş, ikinci bir safhadır ki artık, kendi ailesinin adını yaşatacak yegâne ve biricik yoldur. Evlenince ocağında iktidar sahibi bir bey olur. Yani yaşı ilerledikçe kıymeti artar. Yalnız baba olunca değeri artsa da toplum nazarında anne kadar kutsanıp yüceltilmez. Kadın, anne olunca değeri bağlamında baba olan

erkeğe erişir; hatta annelik bağlamında ondan öne geçer. Bu bakış açısında, Türk kültüründe annenin ciddi kıymete haiz olmasının yanı sıra, İslam'ın anneye Ayet-i Kerime ve Hadis-i Şeriflerle verdiği yüce değer etkilidir. Ayrıca Hz. Muhammed (sav)'in, incelenen eserlerde de izlerinin görüldüğü gibi, kızı Hz. Fatıma (ra)'ya gösterdiği kıymet ve Ehl-i Beyt soyunun buradan gelmesi ciddi bir etkindir.

Türklerde akrabalık, miras, giyim kuşam gibi konularda kadın, neredeyse erkek ile eş bir konumdadır. Aile kurulurken gerçekleşen ayrı yerleşme; mirasta, kızın ve erkeğin payının evlenince kendileri ile birlikte gönderilmesi; kıyafet olarak erkek ve kadının keskin bir biçimde ayrışmaması bunun delilidir.

Eski Türk toplumundan çağımıza kadar dinî, siyasi, sosyal, iktisadi, coğrafi ve sair sebeplerden kaynaklı, kadın ve erkeğe bakış, çeşitli değişikliklere uğramış olsa da bazı karakteristik özelliklerini korumuş ve günümüze kadar taşımıştır. Türk kadını ve erkeğinin geçmişten modern zamanlara değin geçirdiği dönüşümü ortaya koymanın yanında; kadın ve erkeğin eğitimde, sosyal hayatta, iş hayatında, ailede; toplum, ödev ve yükümlülükler ekseninden mutlak eşitliğini ve keskin bir görev dağılımını savunmak ise, iki cinsin fiziksel ve ruhsal yapılarını da göz önüne alarak; disiplinlerarası uzun uzadıya üzerinde düşünülmesi, tartışılması, bilimsel delillerle ortaya çıkarılması gereken çok yönlü bir mevzu olarak karşımızda durmaktadır.

KAYNAKÇA

- Aça, M. (2009). *Ergenlik: Cennete İkinci Bir Veda mı? Motif Akademi Halkbilimi Dergisi*, 2 (3-4), 367-381.
- Aça, M. (2019). *Türk Halk Edebiyatı*. Aça, M. (Ed.). Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık.
- Aça, M.; Yolcu, M. A. (2021). *Halk Bilgisinin İnanış Temelli Temsilleri*. Halk Bilimi El Kitabı. Aça, M. (Ed.). Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 345-440.
- Agacanov, S. G. (2010). *Oğuzlar*. Necef, E. N.; Annaberdiyev, A. (Çev.). İstanbul: Selenge Yayınları.
- Ahmed Rıza. (1992). *Vazife ve Mesuliyet - Kadın*. Sosyo-Kültürel Değişme Sürecinde Türk Ailesi III. Kara, İ. (Koord.). Ankara: T.C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Yayınları, 1035-1041.
- Ahmed Yesevî. (2015). *Ahmed Yesevî*. Tosun, N. (Ed.). Ankara: Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi.
- Akarpınar, B. (2007). *Popüler Tasavvufun Öncüsü: Ahmed-i Yesevi ve Hikmetleri (XII. yüzyıl) 2. "Divan-ı Hikmet" ve Etkileri*. Türk Edebiyatı Tarihi-I. (c.1). Halman, T.S.; Horata, O.; Çelik, Y.; Demir, N.; Kalpaklı, M.; Korkmaz, R.; Oğuz, M. Ö. (Ed.). İstanbul: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 222-228.
- Akarpınar, R. B.; Arslan, M. (2014). *Tekke-Tasavvuf Edebiyatı*. Türk Halk Edebiyatı El Kitabı. Oğuz, M. Ö. (Ed.). Ankara: Grafiker Yayınları.
- Akata, Z. H. (2019). *Güncel Türkçe Sözlük'te Kadın Kavramı ve Toplumdilbilimsel Sezdirimleri*. XI. Uluslararası Dünya Dili Türkçe Sempozyumu. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, 2275-2283.

- Akata, Z. H. (2020). *Güncel Türkçe Sözlük'te Erkek Maddesi ve Toplumdilbilimsel Sezdirimleri*. XII. Uluslararası Dünya Dili Türkçe Sempozyumu. Ankara: Gazi Üniversitesi, 940-948.
- Akata, Z. H.; Selvi, C. (2019). *Kutadgu Bilig'de Fakirlik ile İlgili Beyitler*. Fakirlik. Gürsoy Naskali, E. (Ed.). İstanbul: Libra Kitap, 73-104.
- Akkaya, C. (2012). *Eş Seçimi ve Evlilik*. Değişen Toplumda Değişen Aile Sosyolojik Tartışmalar. Adak, N. (Ed.). Ankara: Siyasal Kitabevi, 147-162.
- Aksan, G. (2013). *Evlilik ve Ayrılma: Ailenin Kurulması ve Sona Ermesi*. Sistemantik Aile Sosyolojisi. Aydın, M. (Ed.). Konya: Çizgi Kitabevi, 169-195.
- Akyol, C. (2017). *Girişimci Kadınların Bölge Kalkınmasına Katkıları; Artvin Örneği*. Karadeniz Sosyal Bilimler Dergisi - Kadın Özel Sayısı, 9 (9), 443-464.
- Albayrak, K. (2010). *Dinlerin Rengi Renklerin Dili*. Ankara: Sarkaç Yayınları.
- Albayrak, F.; Serin, N. (2015). *Kutadgu Bilig ve Mârifetnâme'de Kadın Algısı*. Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi, 8 (37), 16-37.
- Arat, R. R. (1951). *Atebetü'l-Hakayık-Önsöz*. İstanbul: Ateş Basımevi.
- Arat, R. R. (1979). *Kutadgu Bilig I-Metin*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Arat, R. R. (1959). *Kutadgu Bilig-Önsöz*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Artun, E. (2011). *Dinî-Tasavvufî Halk Edebiyatı-Edebiyat Tarihi/Metinler*. Adana: Karahan Kitabevi.
- Artun, E. (2014). *Türk Halk Bilimi*. Adana: Karahan Kitabevi.

- Artun, E. (2015). *Türk Halk Edebiyatına Giriş-Edebiyat Tarihi/Metinler*. Adana: Karahan Kitabevi.
- Atalay, B. (2018). *Divanü Lûgat-it-Türk Çeviri*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Atsız, H. N. (1997). *Türk Edebiyatı Tarihi*. İstanbul: İrfan Yayıncılık.
- Ay, A. (2020). *Divan-ı Hikmet'te Manevî Ayet İktibasları*. Yıldız, A. (Ed.). Ankara: Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi.
- Ay, A.; Dudu Karaman, E. (2017). *Kadın Girişimcilerin Sektöre Tutunma Çabaları: Merzifon Örneği*. *Karadeniz Sosyal Bilimler Dergisi - Kadın Özel Sayısı*, 9 (9), 517-527.
- Aydın, M. (2013). *Aile ve Din/İslam*. Sistematik Aile Sosyolojisi. Aydın, M. (Ed.). Konya: Çizgi Kitabevi, 315-333.
- Aydın, M. (2019). *Kutadgu Bilig'in Başka Metinlerle İlişkisi Sorunu*. Uluslararası Kutadgu Bilig Kurultayı. Altun, İ. I.; Beyaz, E. (Yay. Haz.). Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Dil Kurumu Yayınları, 104-113.
- Aytaç, P. (1991a). *Duvak*. Sezal, İ. (Yay. Kur. Baş.). Türk Aile Ansiklopedisi I. Ankara: T.C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Yayınları, 371-374.
- Aytaç, P. (1991b). *Gelinlik*. Sezal, İ. (Yay. Kur. Baş.). Türk Aile Ansiklopedisi II. Ankara: T.C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Yayınları, 545-556.
- Aytaç, P. (1991c). *Nikâh Adetleri*. Sezal, İ. (Yay. Kur. Baş.). Türk Aile Ansiklopedisi III. Ankara: T.C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Yayınları, 790-795.
- Bardakoğlu, A. (1991). *Türk Aile Hukukunun Tarihi Gelişimi*. Sezal, İ. (Yay. Kur. Baş.). Türk Aile Ansiklopedisi II. Ankara: T.C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Yayınları, 609-616.

- Barthold, V. V. (1975). *Orta Asya Türk Tarihi Hakkında Dersler*. Koprman, K. Y.; Aka, A. İ. (Haz.). Ankara: Kültür Bakanlığı Kültür Yayınları.
- Başaran, F. (1984). *Ailede Cinsiyet Rollerine İlişkin Tutum Değişimleri*. Türkiye’de Ailenin Değişimi Toplumbilimsel İncelemeler. Erder, T. (Yay. Haz.). Ankara: Türk Sosyal Bilimler Derneği – Maya Matbaacılık Yayıncılık, 145-160.
- Bayat, F. (2008). *Kâşgarlı Mahmut Büyük Türk Bilgini ve Ansiklopedisi*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Bekki, S. (2009). *Uzak Türk İllerinde Destanlaşan Evlilikler*. Ankara: Öncü Kitap.
- Boratav, P. N. (1942). *Halk Edebiyatı Dersleri I. Kitap*. Ankara: Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Enstitüsü Neşriyatı-Uzluk Basımevi.
- Caferoğlu, A. (1970). *Kâşgarlı Mahmud*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Can, İ. (2013). *Tarih, Toplum ve Kültür Bağlamında Aile ve Kadın*. Sistematik Aile Sosyolojisi. Aydın, M. (Ed.). Konya: Çizgi Kitabevi, 215-248.
- Canatan, K. (2013a). *Türk Ailesinin Tarihsel Gelişimi*. Aile Sosyolojisi. Canatan, K.; Yıldırım, E. (Ed.). İstanbul: Açılımkitap, 97-119.
- Canatan, K. (2013b). *Dünyada ve Türkiye’de Çocuk Algıları ve Cinsiyet Öncelikleri*. Aile Sosyolojisi. Canatan, K.; Yıldırım, E. (Ed.). İstanbul: Açılımkitap, 197-213.
- Cebecioğlu, E. (1991a). *Tasavvuf ve Kadın*. Sezal, İ. (Yay. Kur. Baş.). Türk Aile Ansiklopedisi II. Ankara: T.C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Yayınları, 650-654.
- Cebecioğlu, E. (1991b). *Bacıyân-ı Rûm*. Sezal, İ. (Yay. Kur. Baş.). Türk Aile Ansiklopedisi II. Ankara: T.C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Yayınları, 651-655.

- Cebecioğlu, E. (2000). *Hoca Ahmed-i Yesevî*. Yesevîlik Bilgisi. Kurnaz, C.; Tatçı, M. (Ed.). Ankara: Millî Eğitim Basımevi, 118-163.
- Celkan, H. Y. (1991). *Aile Kurumunda Süreklilik ve Değişme*. Sezal, İ. (Yay. Kur. Baş.). Türk Aile Ansiklopedisi I. Ankara: T.C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Yayınları, 28-36.
- Çağan, K. (2013). *Ailenin İşlevleri*. Aile Sosyolojisi. Canatan, K.; Yıldırım, E. (Ed.). İstanbul: Açılımkitap, 83-93.
- Çakmaklı, K. (1995). *100 Soruda Çocuk ve Aile*. İstanbul: Seha Neşriyat.
- Çobanoğlu, Ö. (2013). *Halk Edebiyatına Giriş-II*. Biltekin, H. (Ed.). Ankara: Anadolu Üniversitesi Açıköğretim Fakültesi Yayınları.
- Çubukçu, İ. A. (1987). *Türk-İslam Kültürü Üzerinde Araştırmalar ve Görüşler*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Yayınları.
- Danişmend, İ. H. (1978). *Türk Irkı Niçin Müslüman Oldu (Türklük ve Müslümanlık)*. Konya: Milli Ülkü Yayınevi.
- Demir, N. (2007). *Edip Ahmet Yüknekî "Atebetü'l-Hakayık" (XII. yüzyıl)*. Türk Edebiyatı Tarihi-I. (c.1). Halman, T.S.; Horata, O.; Çelik, Y.; Demir, N.; Kalpaklı, M.; Korkmaz, R.; Oğuz, M. Ö. (Ed.). İstanbul: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 208-213.
- Demirci, K. (2020). *Toplumsal Dilbilim Referans Kitabı*. İstanbul: Paradigma Akademi.
- Demirel, H. (1995). *Türk Destanlarında Güzellik-Destan-Masal ve Din Unsurları ile Yabancı Destanlarda Türk Kahramanları*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Dilek, F. G. (2008). *Altay Türklerinde Akrabalık*. Prof. Dr. Ahmet Bican Ercilasun Armağanı. Arıkoğlu, E. (Ed.). Ankara: Akçağ Yayınları, 541-563.

- Dilek, İ. (1996). *Altay Türklerinde Çocuğun Doğması ve Doğum Günü Kutlamalarına Dair Bazı İnanışlar. Bilig*, (1), 51-54.
- Doğan, M. (1978). *Kur'an Gölgesinde ve Tarih Önünde Türk*. İstanbul: Türk Kültür Yayını.
- Dökmen, Z. Y. (2012). *Toplumsal Cinsiyet Sosyal Psikolojik Açıklamalar*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Duran Gültekin, Z. G. (2020). *Cañar Destanında Gelenek ve Geçiş Törenleri Bağlamında Sosyal Hayat. Motif Akademi Halk Bilimi Dergisi*, 13 (29), 72-86.
- Ebulgazi Bahadır Han. (1979). *Şecere-i Terâkime (Türklerin Soy Kütüğü)*. Ergin, M. (Haz). Tercüman 1001 Temel Eser-33.
- Edib Ahmed B. Mahmud Yükneki. (1951). *Atebetü'l-Hakayık*. Arat, R. R. (Çev.). İstanbul: Ateş Basımevi.
- Edip Ahmed bin Mahmud-ı Yüknekî. (2020). *Atebetü'l-Hakâyık*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Eker, S. (2007a). *Yusuf Has Hacip, "Kutadgu Bilig" (1069)*. Türk Edebiyatı Tarihi-I. (c.1). Halman, T.S.; Horata, O.; Çelik, Y.; Demir, N.; Kalpaklı, M.; Korkmaz, R.; Oğuz, M. Ö. (Ed.). İstanbul: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 193-200.
- Eker, S. (2007b). *Kâşgarlı Mahmud, "Divanü Lügati't-Türk" (1077)*. Türk Edebiyatı Tarihi-I. (c.1). Halman, T.S.; Horata, O.; Çelik, Y.; Demir, N.; Kalpaklı, M.; Korkmaz, R.; Oğuz, M. Ö. (Ed.). İstanbul: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 201-207.
- Elçin, Ş. (1981). *Halk Edebiyatına Giriş*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Eraslan, K. (2000). *Ahmed-i Yesevî. Yesevîlik Bilgisi*. Kurnaz, C.; Tatçı, M. (Ed.). Ankara: Millî Eğitim Basımevi, 99-117.
- Ercilasun, A. B. (2007a). *Dîvânü Lügati't-Türk'ü Koruyan Aile*. Makaleler Dil-Destan-Tarih-Edebiyat. Arıkoğlu, E. (Haz.). Ankara: Akçağ Yayınları, 151-161.

- Ercilasun, A. B. (2007b). *Ahmet Yesevî'nin Şiirlerinde Ahenk Unsurları*. Makaleler Dil-Destan-Tarih-Edebiyat. Arıkoğlu, E. (Haz.). Ankara: Akçağ Yayınları, 609-613.
- Ercilasun, A. B.; Akkoyunlu, Z. (2015). *Dîvânu Lugâtî't-Türk Giriş-Dizin*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Ergin, M. (1970). *Oğuz Kağan Destanı*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Ergun, M. (2014). *Düğün Kavgalarının Mitolojik Kökenleri*. *Milli Folklor*, (101), 60-72.
- Ertürk, Y. (1996). *Alternatif Kalkınma Stratejileri, Toplumsal Cinsiyet, Kadın ve Eşitlik*. *ODTÜ Gelişme Dergisi*, 23 (3), 341-356.
- Eryılmaz, A. (2012). *Ailede Mutluluk Faktörleri*. Aile İçi Uyumlu Etkileşim. Acat, B. (Ed.). Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Açıköğretim Fakültesi Yayınları, 88-109.
- Fatma Aliye. (1992). *Ta'addüd-i Zevcât Zeyl*. Sosyo-Kültürel Değişme Sürecinde Türk Ailesi III. Kara, İ. (Koord.). Ankara: T.C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Yayınları, 1032-1035.
- Freyer, H. (1967). *Sosyolojiye Giriş*. Abadan, N. (Çev.). Ankara: Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları - Sevinç Matbaası.
- Genç, R. (1981). *Karahanlı Devlet Teşkilâtı*. İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Giddens, A. (2013a). *Aileler ve Mahrem İlişkiler*. Mercan, Z. (Çev.). Sosyoloji. Güzel, C. (Yay. Haz.). İstanbul: Kırmızı Yayınları, 242-291.
- Giddens, A. (2013b). *Cinsellik ve Toplumsal Cinsiyet*. Yılmaz, İ. (Çev.). Sosyoloji. Güzel, C. (Yay. Haz.). İstanbul: Kırmızı Yayınları, 478-527.

- Gökalp, Z. (1982). *Türk Ailesinin Tekâmülü*. Çay, M. A. (Haz.). Makaleler VII. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 238-240.
- Gökalp, Z. (2007a). *Türkçülüğün Esasları*. Koç, M. (Haz.). Ziya Gökalp Kitaplar. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Gökalp, Z. (2007b). *Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak*. Koç, M. (Haz.). Ziya Gökalp Kitaplar. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Gökalp, Z. (2007c). *Türk Töresi*. Çotuksöken, Y. (Haz.). Ziya Gökalp Kitaplar. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Gökalp, Z. (2007ç). *Türk Medeniyeti Tarihi*. Çotuksöken, Y. (Haz.). Ziya Gökalp Kitaplar. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Gökçe, B. (2012). *Türk Toplumunda Aile Yapısı*. Aile Sosyolojisi. Kasapoğlu, A.; Karkiner, N. (Ed.). Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Açıköğretim Fakültesi Yayınları, 50-83.
- Gözaydın, N. (1991a). *Dünür ve Dünürlük*. Sezal, İ. (Yay. Kur. Baş.). Türk Aile Ansiklopedisi I. Ankara: T.C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Yayınları, 381-385.
- Gözaydın, N. (1991b). *Kına Âdetleri*. Sezal, İ. (Yay. Kur. Baş.). Türk Aile Ansiklopedisi II. Ankara: T.C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Yayınları, 681-685.
- Gözaydın, N. (1991c). *Kına Gecesi*. Sezal, İ. (Yay. Kur. Baş.). Türk Aile Ansiklopedisi II. Ankara: T.C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Yayınları, 682-686.
- Gülensoy, T. (1974). *Altay Dillerindeki Akrabalık Adları Üzerine Notlar*. *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı - Belleten*, (21-22), 283-318.
- Gümüštepe, P. N.; Ayaz, B. (2018). *İslami Dönem Türk Destanlarında "Kötülüğün" Masal Unsurları ile Temsili: Battalnâme Örneği*. *Motif Akademi Halk Bilimi Dergisi*, 11 (22), 77-97.

- Günay, U. (1992). *Türk Masallarında Aile*. Sosyo-Kültürel Değişme Sürecinde Türk Ailesi II. Kara, İ. (Koord.). Ankara: T.C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Yayınları, 616-625.
- Günay, Ü.; Güngör, H. (2009). *Başlangıçlarından Günümüze Türklerin Dinî Tarihi*. İstanbul: Rağbet Yayınları.
- Güneş, F. (2012). *Aile, Evlilik, Akrabalık ve Hane*. Aile Sosyolojisi. Kasapoğlu, A., Karkiner, N. (Ed.). Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Açıköğretim Fakültesi Yayınları, 28-49.
- Güzel, A. (2013). *Ahmed Yesevî'nin Tarihi-Menkıbevî Hayatı*. Bengü Bitig Dursun Yıldırım Armağanı. Gül, B.; Ağca, F.; Gökçe, F. (Ed.). Ankara: Türkbilig Türkoloji Araştırmaları Yayın Dizisi-Öncü Kitap, 365-377.
- Halil Hâmid. (1992). *İslamiyette Feminizm*. Sosyo-Kültürel Değişme Sürecinde Türk Ailesi III. Kara, İ. (Koord.). Ankara: T.C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Yayınları, 1050-1055.
- Haşimi, A. (2023). *Antakya Ağzında İnsanlar İçin Kullanılan Niteleyiciler*. Prof. Dr. Bilgehan Atsız Gökdağ Armağanı. Karatay, O. (Ed.). Ankara: Akçağ Yayınları, 399-414.
- Hoca Ahmed Yesevî. (2016). *Dîvân-ı Hikmet*. Bice, H. (Çev.). Tatçı, M. (Ed.). Ankara: Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi.
- Hoca Ahmed Yesevî. (2022). *Dîvân-ı Hikmet Hikmetler Mecmuası Mısır Nüshası - 1650*. Tulum, M. M. (Haz.). İstanbul: Ketebe Yayınları.
- İçli, G. (2008). *Sosyolojiye Giriş*. Ankara: Anı Yayıncılık.
- İnan, A. (1998a). *Türk Mitolojisinde ve Halk Edebiyatında Kadın*. Makaleler ve İncelemeler. (c.1). Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 274-280.

- İnan, A. (1998b). *Adaş ve Sağdıç Kelimelerinin Anlamı*. Makaleler ve İncelemeler. (c.1). Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 295-304.
- İnan, A. (1998c). *Göçebe Türk Boylarında Evlâtlık Müesseseleriyle İlgili Gelenekler*. Makaleler ve İncelemeler. (c.1). Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 305-316.
- İnan, A. (1998ç). *Güvey*. Makaleler ve İncelemeler. (c.1). Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 335-340.
- İnan, A. (1998d). *Türlü Törenlerde Ters Giyme Âdeti*. Makaleler ve İncelemeler. (c.1). Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 387.
- İnan, A. (1998e). *Yusuf Has Hâcib ve Eseri Kutadgu Bilig Üzerine Notlar*. Makaleler ve İncelemeler. (c.2). Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 39-52.
- İnan, A. (1998f). *Altayda Pazırık Kazısında Çıkarılan Atların Durumunu Türklerin Defin Törenleri Bakımından Açıklama*. Makaleler ve İncelemeler. (c.2). Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 261-268.
- İnan, A. (1998g). *Divanü Lugat-it Türk'de Şamanizme Ait Kelimeler*. Makaleler ve İncelemeler. (c.2). Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 317-321.
- İnan, A. (2006). *Tarihte ve Bugün Şamanizm*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Kabaklı, A. (1985). *Destan Milleti Rüyası. Türk Edebiyatı Destan Özel Sayısı*, (145), 4-6.
- Kabaklı, A. (2020). *Türk Edebiyatı II*. Aslan, B. (Ed.). İstanbul: Türk Edebiyatı Vakfı Yayınları.
- Kalafat, Y. (2010). *Doğu Anadolu'da Eski Türk İnançlarının İzleri*. Ankara: Berikan Yayınevi.
- Kafesoğlu, İ. (2011). *Türk Millî Kültürü*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.

- Kağıtçıbaşı, Ç. (2010). *Benlik, Aile ve İnsan Gelişimi Kültürel Psikoloji*. İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları.
- Kaplan, M. (1976). *Büyük Türkiye Rüyası*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Kaplan, M. (1977). *Türk Milletinin Kültürel Değerleri*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Kaplan, M. (2006). *Türk Edebiyatı Üzerinde Araştırmalar 1*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Kaplan, M. (2007). *Türk Edebiyatı Üzerinde Araştırmalar 3 - Tip Tahlilleri*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Kara, M. (1999). *Kutadgu Bilig’de Aile*. Sezal, İ. (Yay. Kur. Baş.). Türk Aile Ansiklopedisi I. Ankara: T.C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Yayınları, 64-68.
- Karaca, A. (1991). *Düğün*. Sezal, İ. (Yay. Kur. Baş.). Türk Aile Ansiklopedisi I. Ankara: T.C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Yayınları, 374-381.
- Kâşgarlı Mahmud. (2015). *Dîvânu Lugâtî’t-Türk Giriş-Metin-Çeviri-Notlar-Dizin*. Ercilasun, A. B.; Akkoyunlu, Z. (Haz.). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Kâşgarlı Mahmud. (2017). *Dîvânu Lugâtî’t-Türk (İnceleme-Tıpkıbasım)*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- Kaya Çakı, B. (2017). *Türkiye’de Köylü Kadınlar Tarafından Kurulan İlk Dernek: Saitabat Köyü Kadınları Dayanışma Derneği. Karadeniz Sosyal Bilimler Dergisi - Kadın Özel Sayısı, 9 (9), 497-515.*
- Keskin, A. (2021). *Halk Bilgisinin Giyim-Kuşam ve Süslenmeye Dönük Temsilleri*. Halk Bilimi El Kitabı. Aça, M. (Ed.). Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 315-343.
- Keskin, O. (1980). *Fıkıh Tarihi ve İslam Hukuku*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.

- Kılıç, M. (2000). *Türkistan'ın İslamlaşması*. Yesevîlik Bilgisi. Kurnaz, C.; Tatçı, M. (Ed.). Ankara: Millî Eğitim Basımevi, 43-60.
- Kınalızâde Ali Efendi. (1979). *Devlet ve Aile Ahlâkı*. Kahraman, A. (Bas. Haz.). İstanbul: Tercüman 1001 Temel Eser-69.
- Knysh, A. (2011). *Tasavvuf Tarihi*. Durdu, İ. (Çev.). İzmir: Ufuk Yayınları.
- Kongar, E. (1970). *Türkiye'de Aile: Yapısı, Evrimi ve Bürokratik Örgütlerle İlişkisi*. *Amme İdaresi Dergisi*, 3(2), 62-65.
- Kottak, C. P. (2008). *Antropoloji İnsan Çeşitliliğine Bir Bakış*. Altuntek, S. N.; Aydın Şafak, B.; Erdal, D.; Erdal, Y. S.; Eroğlu, S.; Ersoy, E. G.; Özbek, S.; Özbudun, S.; Pala, Ş.; Uysal, G. (Çev.). Ankara: Ütopya Yayınevi.
- Koz, M. S. (1992). *Türk Halk Hikâyelerinde Aile*. Sosyo-Kültürel Değişme Sürecinde Türk Ailesi II. Kara, İ. (Koord.). Ankara: T.C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Yayınları, 597-615.
- Köprülü, M. F. (1980). *Türk Edebiyatı Tarihi*. Köprülü, O. F.; Pekin, N. (Haz., Sad. ve Yay.). İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Köprülü, M. F. (1990). *Köprülü'den Seçmeler*. Köprülü, O. F. (Haz.). İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- Köprülü, M. F. (2004a). *Edebiyat Araştırmaları 1*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Köprülü, M. F. (2004b). *Edebiyat Araştırmaları 2*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Köprülü, M. F. (2007). *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Kulzhanova, B. (2011). *Dede Korkud Öğütleriyle "Kutadgu Bilig" Benzerliği*. Yeşil, Y. (Editör). Dede Korkut ve Geçmişten Geleceğe Türk Destanları Uluslararası Sempozyumu. Ankara: TÜRKSOY, 367-374.

- Kurnaz, C.; Tatcı, M. (2000). *Ahmed Yesevî'nin Takipçileri*. Yesevîlik Bilgisi. Kurnaz, C.; Tatcı, M. (Ed.). Ankara: Millî Eğitim Basımevi, 353-432.
- Kurt, İ. (1992). *Atasözlerinde Aile*. Sosyo-Kültürel Değişme Sürecinde Türk Ailesi II. Kara, İ. (Koord.). Ankara: T.C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Yayınları, 626-649.
- Kurt, Y. (2000). *Hoca Ahmed Yesevî'nin Rum Eyâletindeki Zaviye Kurucuları Üzerindeki Etkileri*. Yesevîlik Bilgisi. Kurnaz, C.; Tatcı, M. (Ed.). Ankara: Millî Eğitim Basımevi, 515-534.
- Kutsi, T. (1976). *Anadolu'da Türk Mührü*. İstanbul: Toker Yayınları.
- Küçük, A.; Küçük, M. A. (2009). *Türkistan'dan Türkiye'ye Alevîlik-Bektaşîlik (Dinler Tarihi Açısından Bir Yaklaşım)*. Ankara: Berikan Yayınevi.
- Levend, A. S. (1968). *Halk ve Tasavvufî Halk Edebiyatı. Türk Dili Türk Halk Edebiyatı Özel Sayısı*, (207), 171-185.
- Maden, A. (1999). *Türkiye'de Akrabalık İlişkileri ve Türleri*. Sezal, İ. (Yay. Kur. Baş.). Türk Aile Ansiklopedisi I. Ankara: T.C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Yayınları, 96-108.
- Maden, H. A. (1999). *Çocukla İlgili Âdet ve Uygulamalar*. Sezal, İ. (Yay. Kur. Baş.). Türk Aile Ansiklopedisi I. Ankara: T.C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Yayınları, 216-227.
- Mauss, M.; Fauconnet, P. (1970). *Sosyoloji*. Meriç, Ü. (Çev.). İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Dergisi, (21-22 1968'den ayrı baskı), 1-31.
- Mazıoğlu, H. (2000). *Ahmed-i Yesevî'nin Anadolu'ya Attığı Ateşli Eğsi*. Yesevîlik Bilgisi. Kurnaz, C.; Tatcı, M. (Ed.). Ankara: Millî Eğitim Basımevi, 459-464.
- Namık Kemal. (1992). *Aile*. Sosyo-Kültürel Değişme Sürecinde Türk Ailesi III. Kara, İ. (Koord.). Ankara: T.C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Yayınları, 1017-1019.

- Nirun, N. (1994). *Sistemantik Sosyoloji Yönünden Aile ve Kültür*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları.
- Ocak, A. Y. (2000a). Ahmed Yesevî ve Türk Müslümanlığı. Yesevîlik Bilgisi. Kurnaz, C.; Tatçı, M. (Ed.). Ankara: Millî Eğitim Basımevi, 177-185.
- Ocak, A. Y. (2000b). *Türk Dünyasında Ahmed Yesevî ve Yesevîlik Kültürünün Yayılışı: Bir Sûfî Kültürünün Yeniden Güncelleşmesi*. Yesevîlik Bilgisi. Kurnaz, C.; Tatçı, M. (Ed.). Ankara: Millî Eğitim Basımevi, 451-458.
- Ocak, A. Y. (2005). *Türk Sufiliğine Bakışlar*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Ocak, A. Y. (2007). *Popüler Tasavvufun Öncüsü: Ahmed-i Yesevi ve Hikmetleri (XII. yüzyıl) I. Ahmed-i Yesevi ve Yesevilik*. Türk Edebiyatı Tarihi-I. (c.1). Halman, T.S.; Horata, O.; Çelik, Y.; Demir, N.; Kalpaklı, M.; Korkmaz, R.; Oğuz, M. Ö. (Ed.). İstanbul: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 214-221.
- Orkun, H. N. (2011). *Eski Türk Yazıtları*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Ortaylı, İ. (1991). *Osmanlı Toplumunda Ailenin Yeri*. Sezal, İ. (Yay. Kur. Baş.). Türk Aile Ansiklopedisi I. Ankara: T.C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Yayınları, 74-81.
- Oy, A. (1992). *Türk Destanlarında Aile*. Sosyo-Kültürel Değişme Sürecinde Türk Ailesi II. Kara, İ. (Koord.). Ankara: T.C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Yayınları, 582-596.
- Ozankaya, Ö. (1975). *Toplum Bilimine Giriş*. Ankara: Ankara Üniversitesi Siyasal Bilimler Fakültesi Yayınları.
- Ozankaya, Ö. (1984). *Temel Toplumbilim Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Savaş Yayınları.

- Özdalga, E. (1991). *Batılı Gözüyle Türk Ailesi Üzerine Gözlemler*. Sezal, İ. (Yay. Kur. Baş.). Türk Aile Ansiklopedisi I. Ankara: T.C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Yayınları, 78-83.
- Özkan, F. (1995). *Selcen Adı Hakkında*. *Türk Dili Dergisi*, 2 (524), 907-914.
- Özkan, İ. (1992). *Nözügüm Destanı*. IV. Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi Bildirileri. Ankara: Devran Matbaası, 297-304.
- Özkan, İ. (1997). *Manas ve Altın Arıç Destanı'ndaki Motifler*. Manas 1000 Bişkek Bildirileri. Budak, O. Y. (Yay. Haz.). Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 147-157.
- Özkan, İ. (2013). *Abdülkerim Satuk Buğra Han Destanı*. Bengü Bitig Dursun Yıldırım Armağanı. Gül, B.; Ağca, F.; Gökçe, F. (Ed.). Ankara: Türkbilig Türkoloji Araştırmaları Yayın Dizisi-Öncü Kitap, 467-488.
- Öztürk, A. (2015). *XV. Yüzyıla Kadar Türk-İslam Edebiyatı*. Türk İslam Edebiyatı. Aksoy, H. (Ed.). Ankara: Anadolu Üniversitesi Açıköğretim Fakültesi Yayınları, 110-134.
- Öztürk, F. (2020). *Maḥmūdū'bnū Ḥusaynī'l-Ḳāşğari Divanū Lugatī't-Türk'teki Arapça Söz Varlığının Dizini*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Radloff, W. (1956). *Sibiryadan*. Temir, A. (Çev.). İstanbul: Maarif Basımevi.
- Roux, J. P. (2011). *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*. Kazancıgil, A. (Çev.). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Sağlık Şahin, G. S. (2019). *Türkmen Türkçesinde "Kadın" ile İlgili Söz Varlığı*. Ankara: Grafiker Yayınları.
- Saussey, E. (1952). *Türk Halk Edebiyatı*. Başgöz, İ. (Çev.). Ankara: Emek Basım Yayımevi.
- Sayın, Ö. (1994). *Sosyolojiye Giriş*. İzmir: Neşa Ofset.

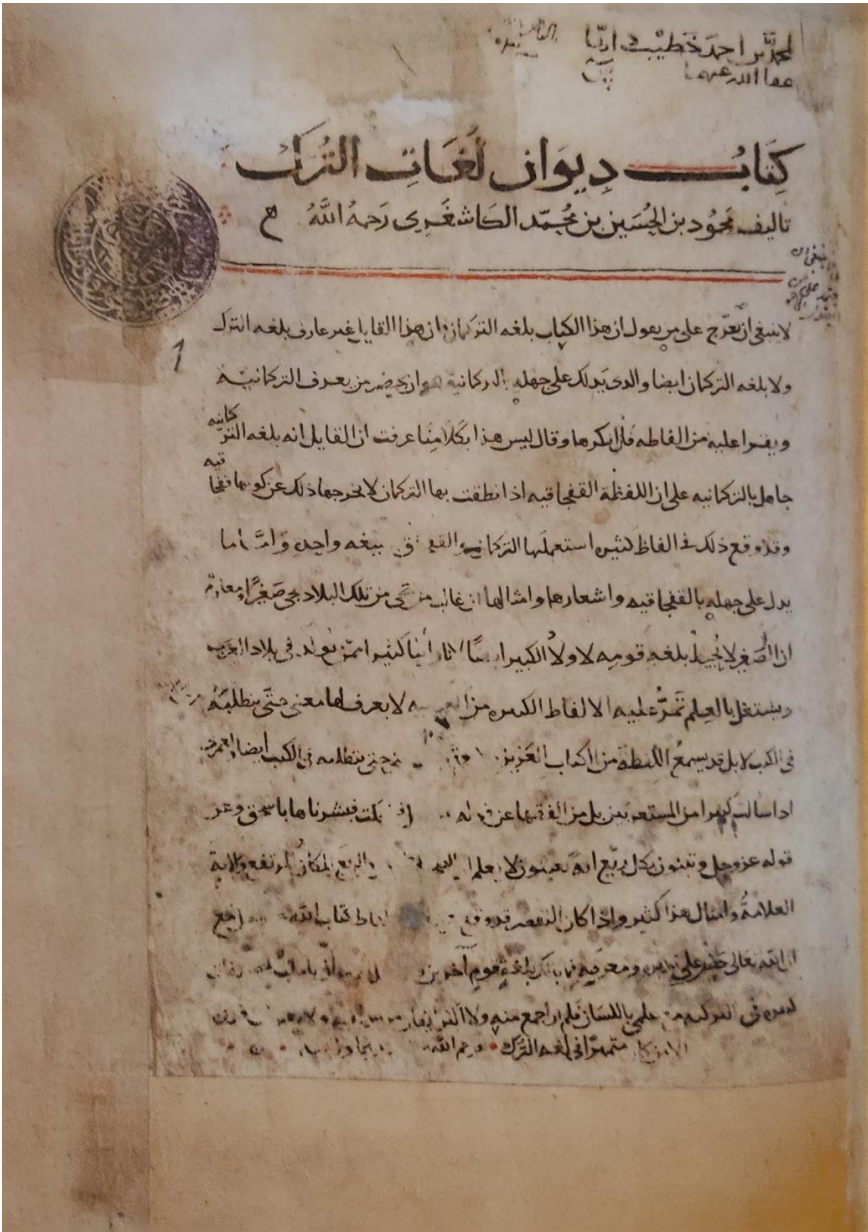
- Seyidoğlu, B. (1991). *Halk Edebiyatında Aile*. Sezal, İ. (Yay. Kur. Baş.). Türk Aile Ansiklopedisi II. Ankara: T.C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Yayınları, 400-404.
- Seyidoğlu, B. (1992). *Türk Mitolojisi ve Efsanelerinde Aile*. Sosyo-Kültürel Değişme Sürecinde Türk Ailesi II. Kara, İ. (Koord.). Ankara: T.C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Yayınları, 571-581.
- Sezal, İ. (2012). *Toplum ve Aile*. Sosyolojiye Giriş. Sezal, İ. (Ed.). Ankara: Beta Yayınları, 134-165.
- Sümer, F. (1999). *Oğuzlar (Türkmenler) Tarihleri-Boy Teşkilatı-Destanları*. İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı.
- Şemsettin Sami. (1992). *Kadınlar*. Sosyo-Kültürel Değişme Sürecinde Türk Ailesi III. Kara, İ. (Koord.). Ankara: T.C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Yayınları, 1026-1032.
- Şimşek, S. (2015). *Er Soltonoy Destanındaki Kadın Kahramanlar Üzerine Bir Değerlendirme*. *Turkish Studies*, 10 (12), 1051-1066.
- Şirin, H. (2020). *Eski Türk Yazıtları Söz Varlığı İncelemesi*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Tanyu, H. (1978). *Türklerin Dinî Tarihçesi*. İstanbul: Türk Kültür Yayıncısı.
- Tanyu, H. (1980). *İslamıktan Önce Türklerde Tek Tanrı İnancı*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları - Ankara Üniversitesi Basımevi.
- Tayanç, F.; Tayanç, T. (1977). *Dünyada ve Türkiye’de Tarih Boyunca Kadın*. Ankara: Toplum Yayınevi.
- Tekin, T. (2006). *Orhon Yazıtları*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Tekin, F. (2013). *Ailede Akrabalık ve Soy*. Sistematik Aile Sosyolojisi. Aydın, M. (Ed.). Konya: Çizgi Kitabevi, 249-270.

- Tezcan, M. (1974). *Türklerle İlgili Stereotipler (Kalıp Yargılar) ve Türk Değerleri Üzerine Bir Deneme*. Ankara: Ankara Üniversitesi Eğitim Fakültesi Yayınları/Eğitim ve Toplum Araştırmaları Enstitüsü Yayınları - Ankara Üniversitesi Basımevi.
- Tezcan, M. (1991). *Akrabalık İlişkileri*. Sezal, İ. (Yay. Kur. Baş.). Türk Aile Ansiklopedisi I. Ankara: T.C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Yayınları, 98-102.
- Tezcan, M. (1997). *Türk Kişiliği ve Kültür-Kişilik İlişkileri*. Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Tezcan, M. (2000). *Türk Aile Antropolojisi*. Ankara: İmge Kitabevi.
- Timurtaş, F. K. (2012). *Tarih İçinde Türk Edebiyatı*. İstanbul: Kapı Yayınları.
- Togan, Z. V. (1972). *Oğuz Destanı, Reşideddin Oğuznâmesi-Tercüme ve Tahlili*. İstanbul: Ahmet Sait Matbaası.
- Togan, Z. V. (2000). *Yesevîliğe Dair Bazı Yeni Malûmat*. Yesevîlik Bilgisi. Kurnaz, C.; Tatcı, M. (Ed.). Ankara: Millî Eğitim Basımevi, 263-269.
- Topaloğlu, B. (1998). *Hûri*. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 18, 387-390.
- Toparlı, R. (2004). *İslamî-Türk Edebî Çevresi-XI-XII. Yüzyıl*. Türk Dünyası Ortak Edebiyatı Türk Dünyası Edebiyat Tarihi. (c.4). Tural, S. (Baş.). Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, 136-144.
- Turan, A. (1991). *Törelerimizde "Kalın" (Başlık) Adeti*. Milli Folklor, (12), 39-42.
- Turan, F. (2012). *Aile ve Değişme*. Aile Sosyolojisi. Kasapoğlu, A.; Karkıner, N. (Ed.). Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Açıköğretim Fakültesi Yayınları, 236-253.
- Türer, O. (2000). *Türk Dünyasında İslam'ın Yerleşmesi ve Muhafazasında Sûfi Tarikatlar ve Yesevî'nin Rolü*. Yesevîlik

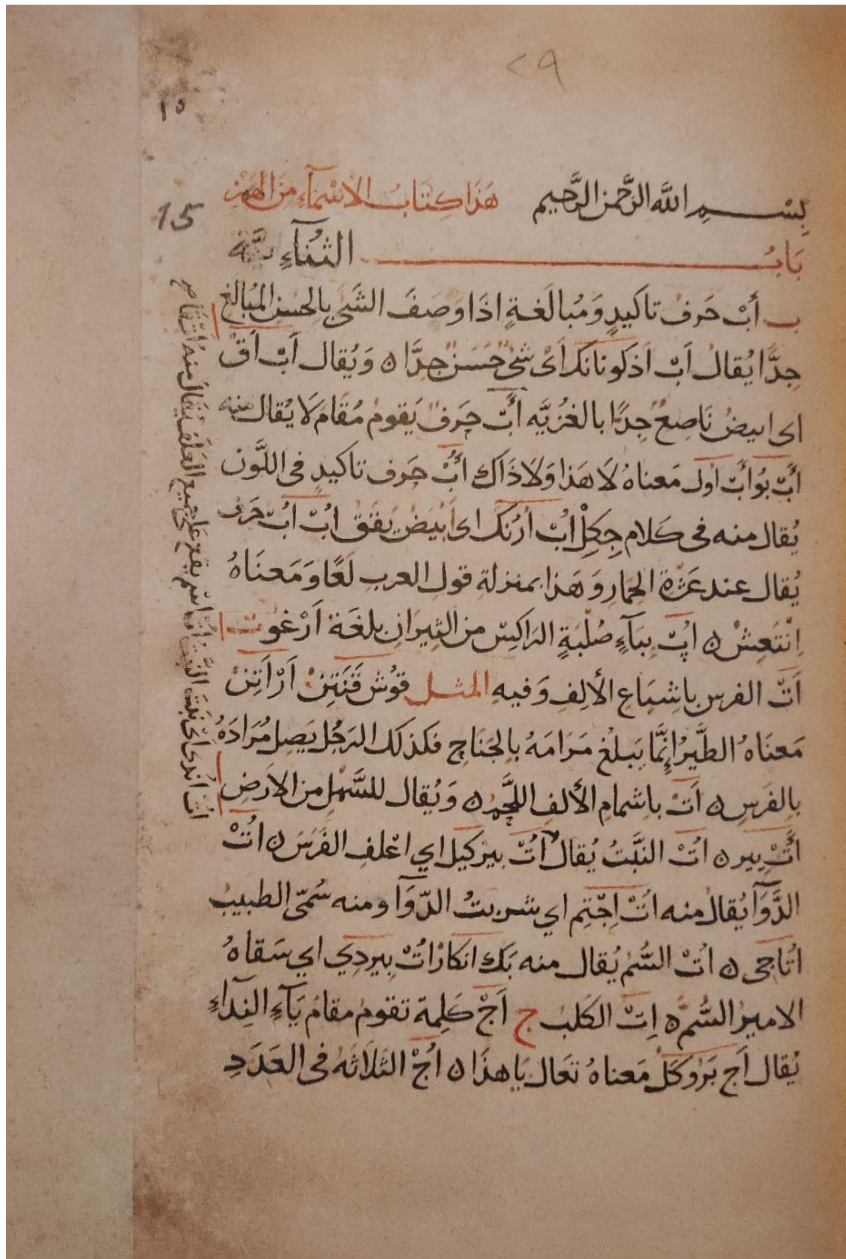
- Bilgisi. Kurnaz, C.; Tatçı, M. (Ed.). Ankara: Millî Eğitim Basımevi, 73-81.
- Türk Dil Kurumu. (2011). *Türkçe Sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Türkdoğan, O. (1991a). *Aile Sosyolojisi Modeli*. Sezal, İ. (Yay. Kur. Baş.). Türk Aile Ansiklopedisi I. Ankara: T.C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Yayınları, 24-36.
- Türkdoğan, O. (1991b). *Başlık Geleneği ve Sosyolojik Açıklaması*. Sezal, İ. (Yay. Kur. Baş.). Türk Aile Ansiklopedisi I. Ankara: T.C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Yayınları, 168-180.
- Türkdoğan, O. (1992). *Türk Ailesinin Genel Yapısı*. Sosyo-Kültürel Değişme Sürecinde Türk Ailesi I. Kara, İ. (Koord.). Ankara: T.C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Yayınları, 29-66.
- Türkeş, A. (1978). *Millî Doktrin Dokuz Işık*. İstanbul: Özdem Kardeşler Matbaası.
- Türkeş Günay, U. (2010). *Türklerin Tarihi Geçmişten Geleceğe*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Ulutaş, E.; Özpınar, A. (2013). *Toplumumuzun Aile Yapısı*. Sistemantik Aile Sosyolojisi. Aydın, M. (Ed.). Konya: Çizgi Kitabevi, 379-398.
- Ülken, H. Z. (2007). *Türk Tefekkürü Tarihi*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Walker, K. (1964). *Fizyoloji Açısından Cinsiyet*. Ankara: Varlık Yayınları.
- Yamayeva, E. E. (1999). *Cayzanın Yargısı Altay Türklerinin Eski Gelenekleri*. Dilek, İ. (Çev.). Gazi Üniversitesi Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi, Himmet Biray Özel Sayısı, 183-204.
- Yavuz, Y. Ş. (1996). *Gilman*. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 14, 50.

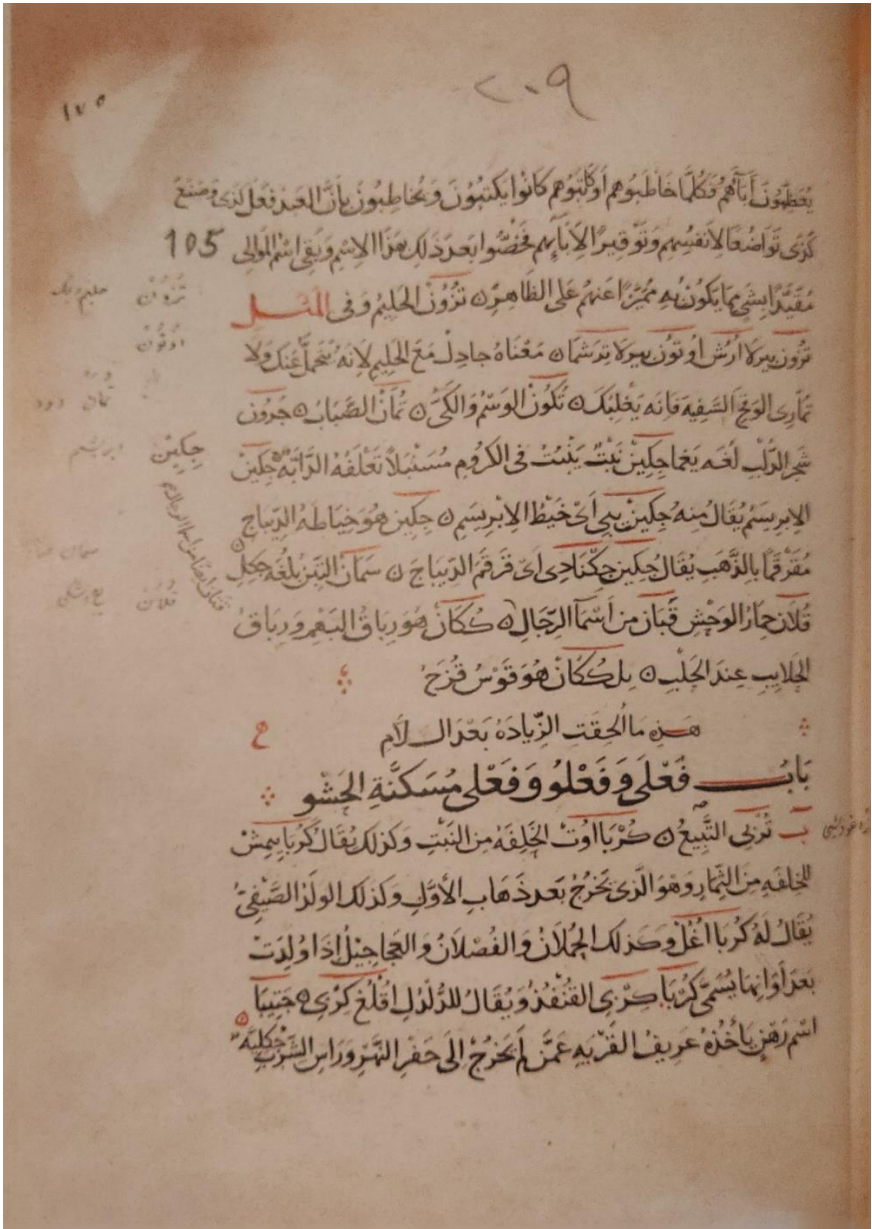
- Yazıcı, N. (2000). *Hoca Ahmed Yesevî Döneminde Türk-İslam Kültürünün Oluşum ve Gelişimi Üzerine Bazı Düşünceler*. Yesevîlik Bilgisi. Kurnaz, C.; Tatçı, M. (Ed.). Ankara: Millî Eğitim Basımevi, 61-72.
- Yıldırım, E. (2013). *Aile ve Evlilik Türleri*. Aile Sosyolojisi. Canatan, K.; Yıldırım, E. (Ed.). İstanbul: Açılımkitap, 65-82.
- Yıldırım, E. (2013). *Toplumsal Değişme Sürecinde Aile*. Aile Sosyolojisi. Canatan, K.; Yıldırım, E. (Ed.). İstanbul: Açılımkitap, 121-138.
- Yolcu, M. A. (2014). *Türk Kültüründe Evliliğe Bağlı Tabu ve Kaçınmalar*. Konya: Kömen Yayınları.
- Yusuf Has Hâcib. (1985). *Kutadgu Bilig*. Arat, R. R. (Çev.). Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Yusuf Has Hacib (2015a). *Kutadgu Bilig A Viyana Nüshası*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Yusuf Has Hacib (2015b). *Kutadgu Bilig B Fergana Nüshası*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Yusuf Has Hacib (2015c). *Kutadgu Bilig C Kahire Nüshası*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Yürekli, T. (2020). İslamlaşma Sürecinde Türk Halk Kültüründe Cariyelik. Dini Araştırmalar, 23 (59), 309-320.
- Zeybekoğlu Dünder, Ö. (2012). *Değişen ve Değiş(e)meyen Yönleriyle Aile: Yapısı, Türleri ve İşlevleri*. Değişen Toplumda Değişen Aile Sosyolojik Tartışmalar. Adak, N. (Ed.). Ankara: Siyasal Kitabevi, 39-64.

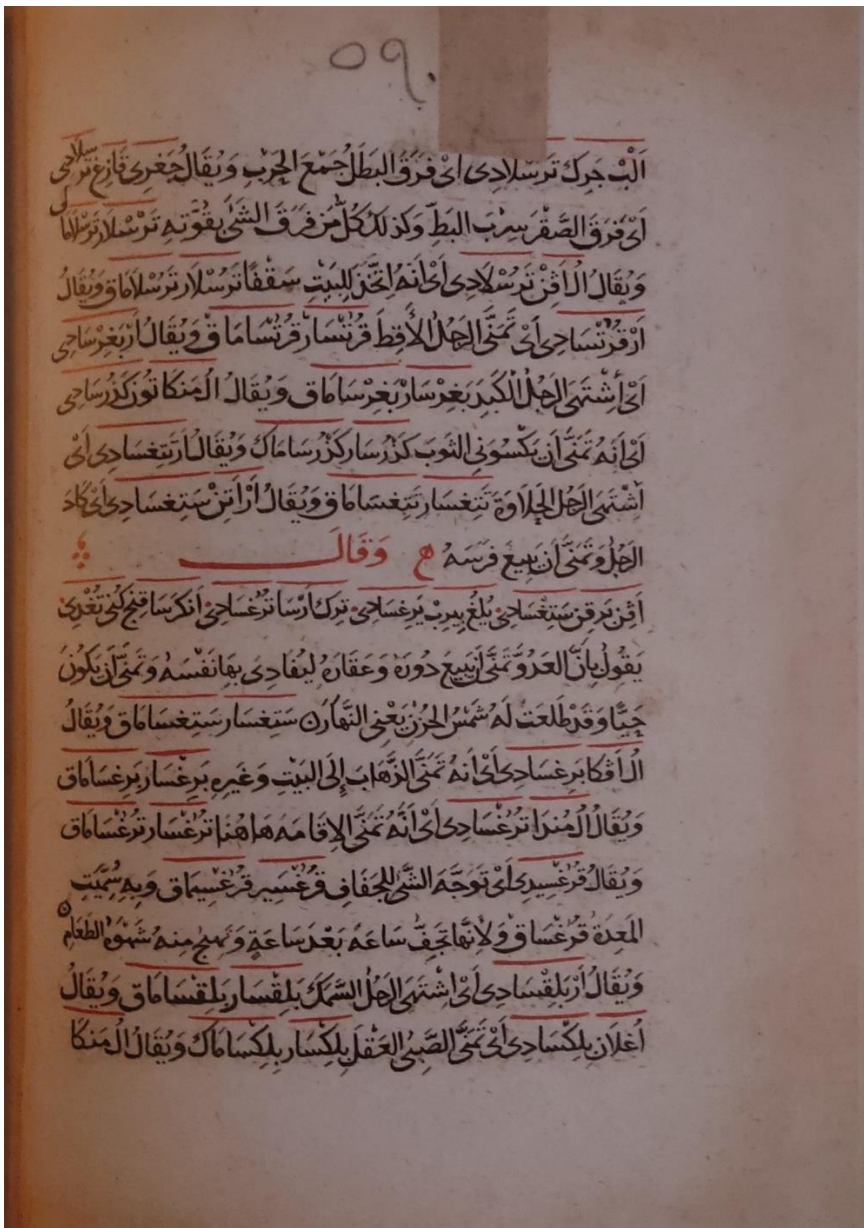
*ESERLERİN TİPKİ
BASIMLARINDAN
ÖRNEKLER*

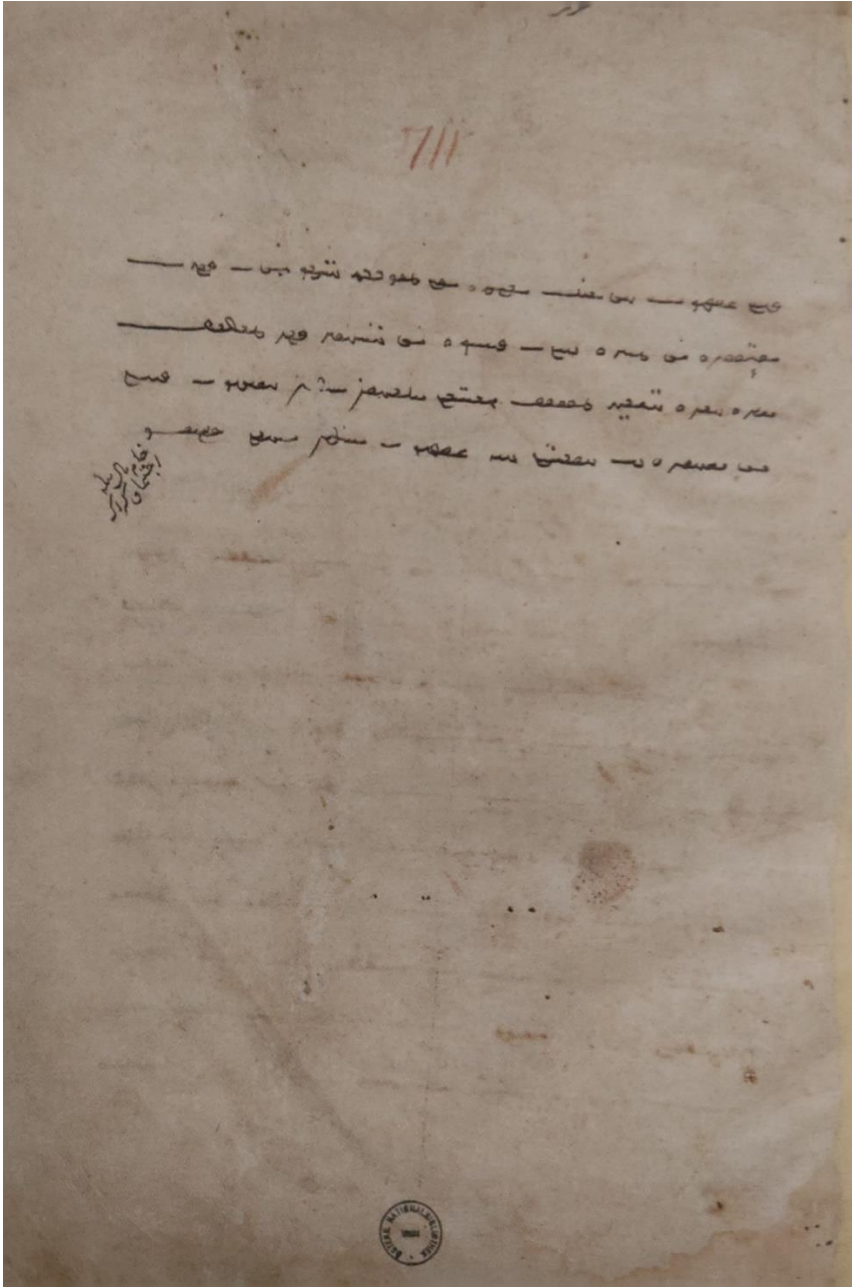


Dîvânu Lugâtî't-Türk (Kâşgarlı Mahmud, 2017).

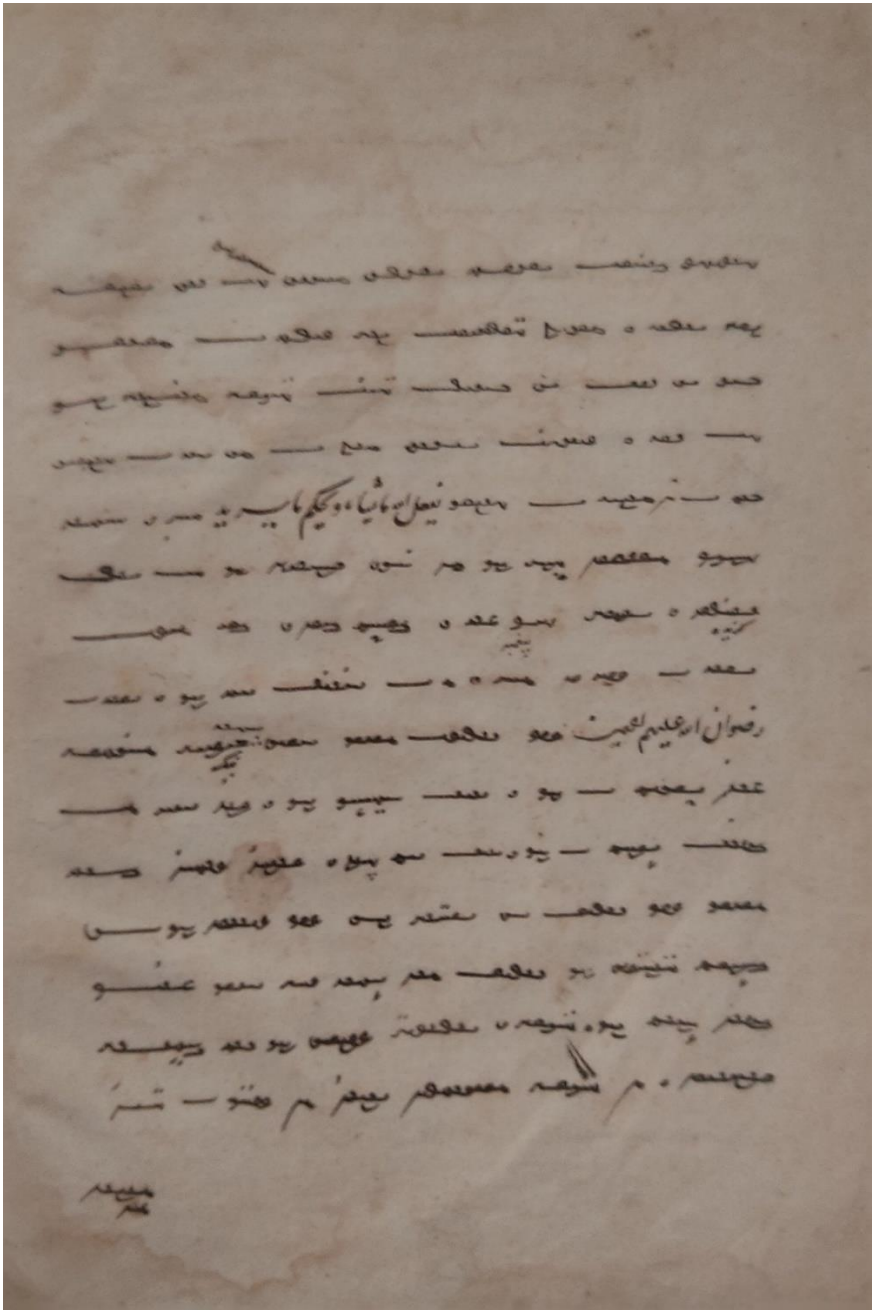




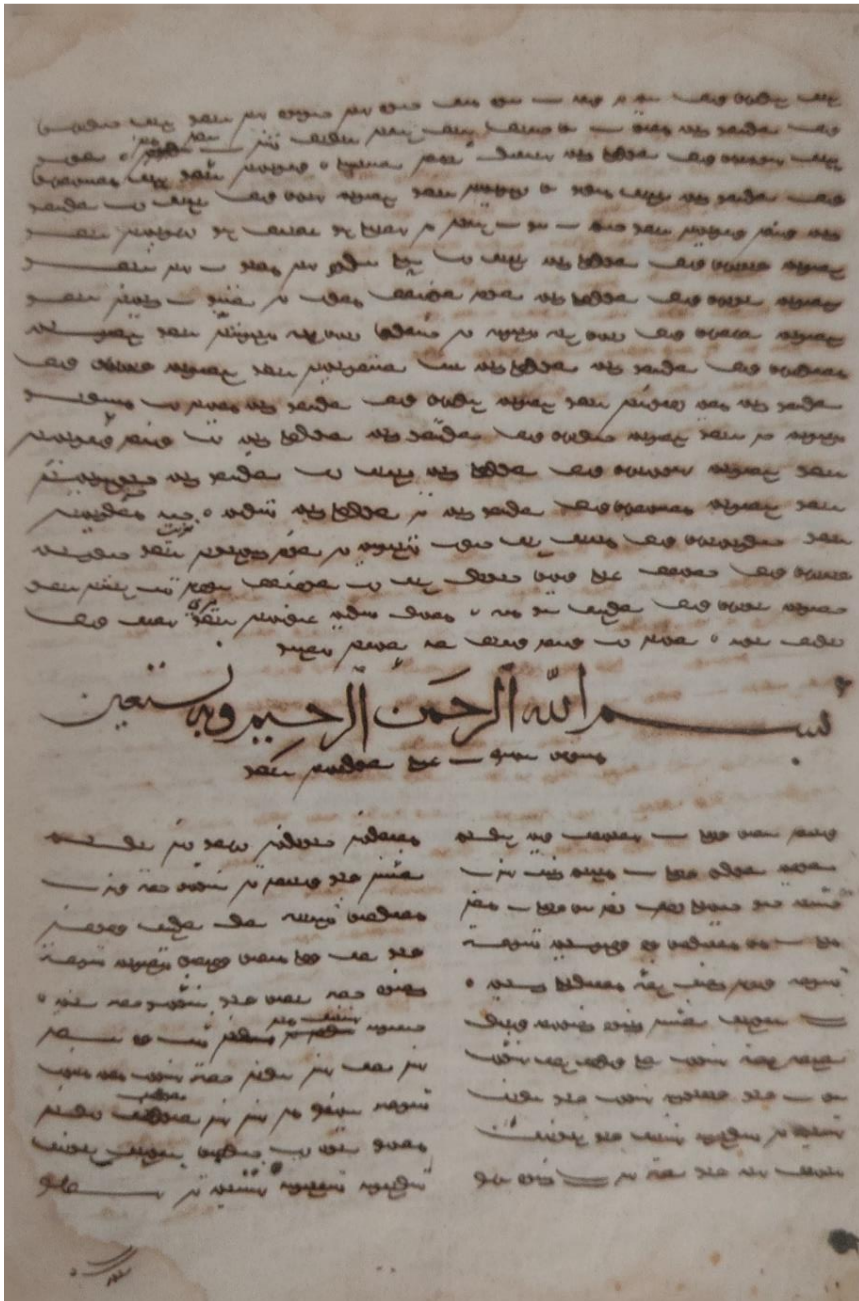




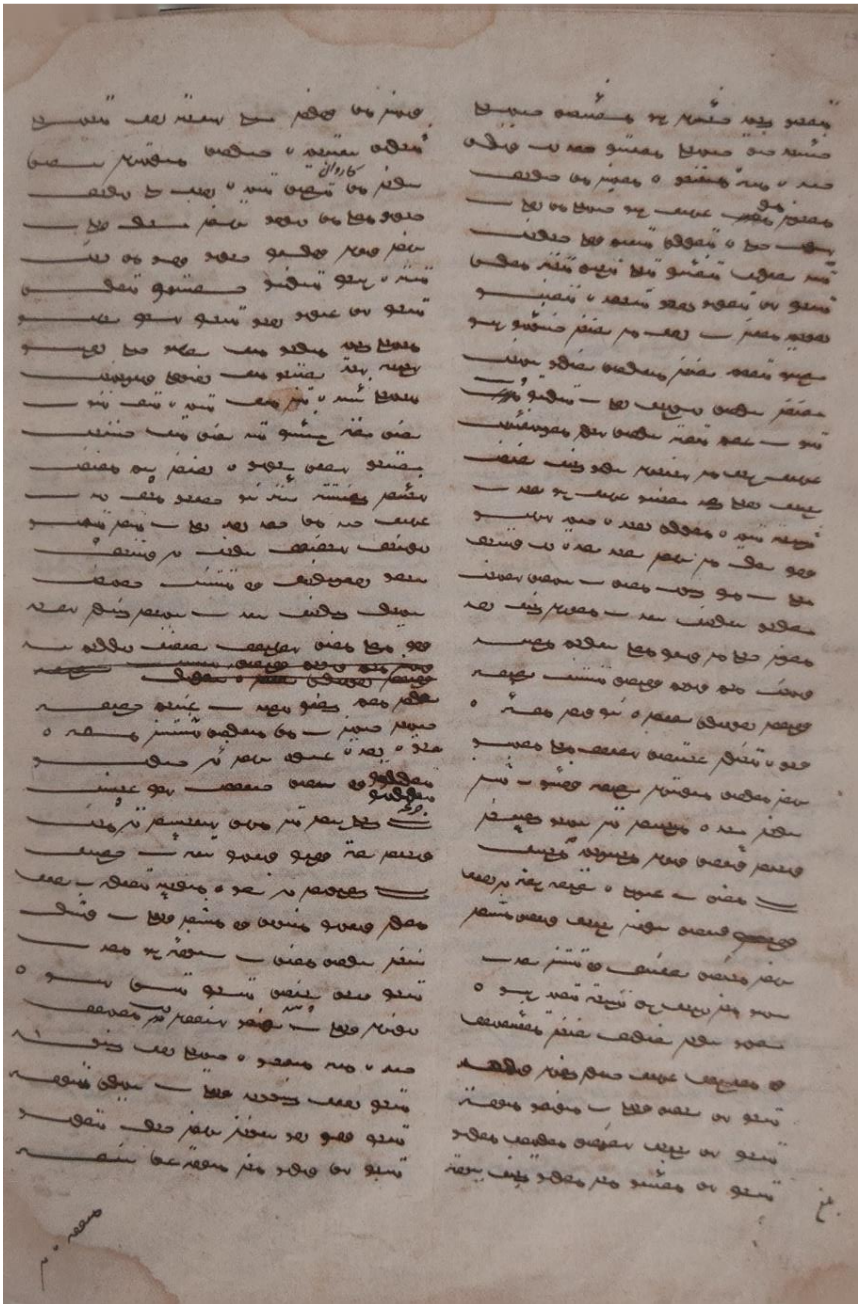
Kutadgu Bilig A Viyana Nüshası (Yusuf Has Hacib, 2015a).



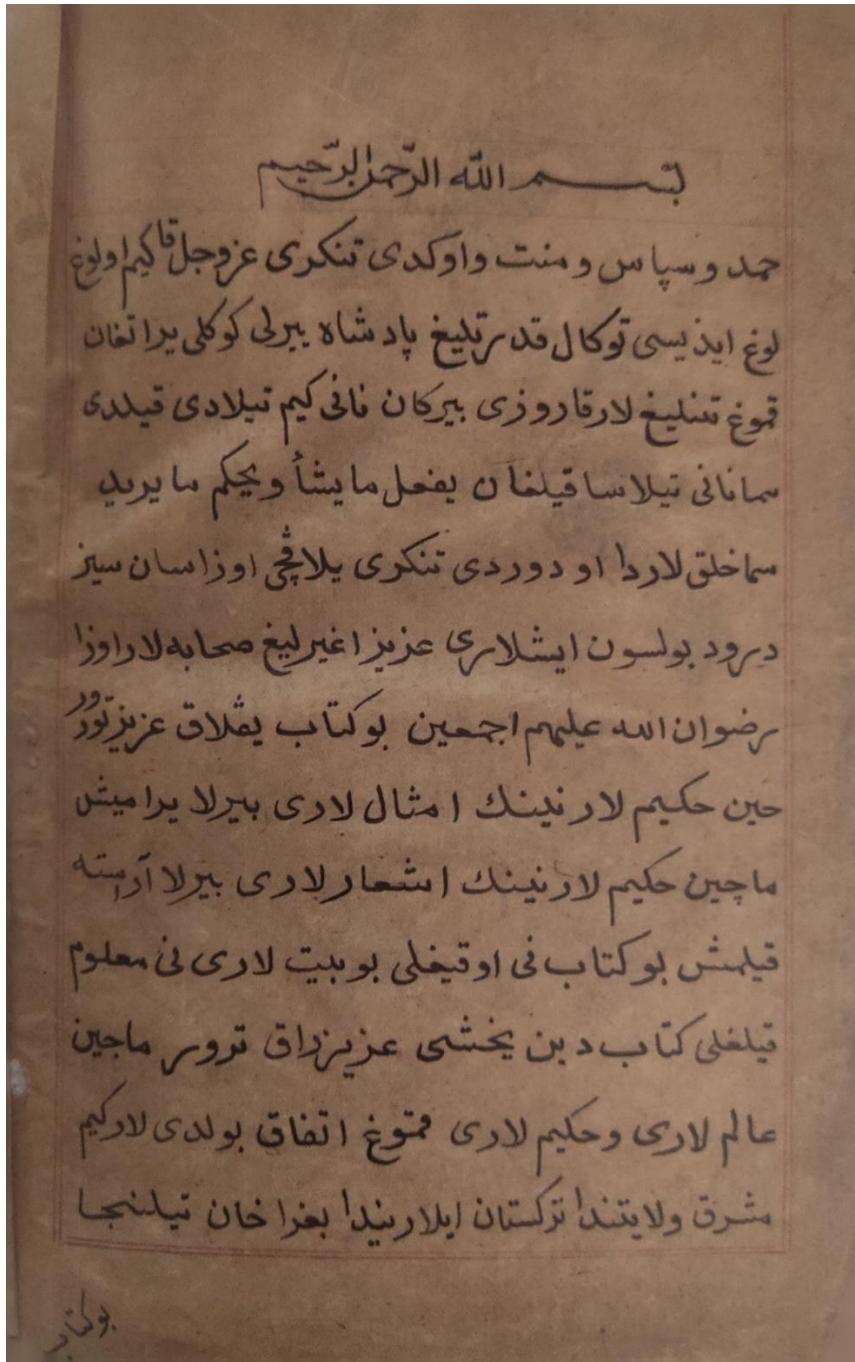
Kutadgu Bilig A Viyana Nüshası (Yusuf Has Hacib, 2015a).



Kutadgu Bilig A Viyana Nüshası (Yusuf Has Hacib, 2015a).



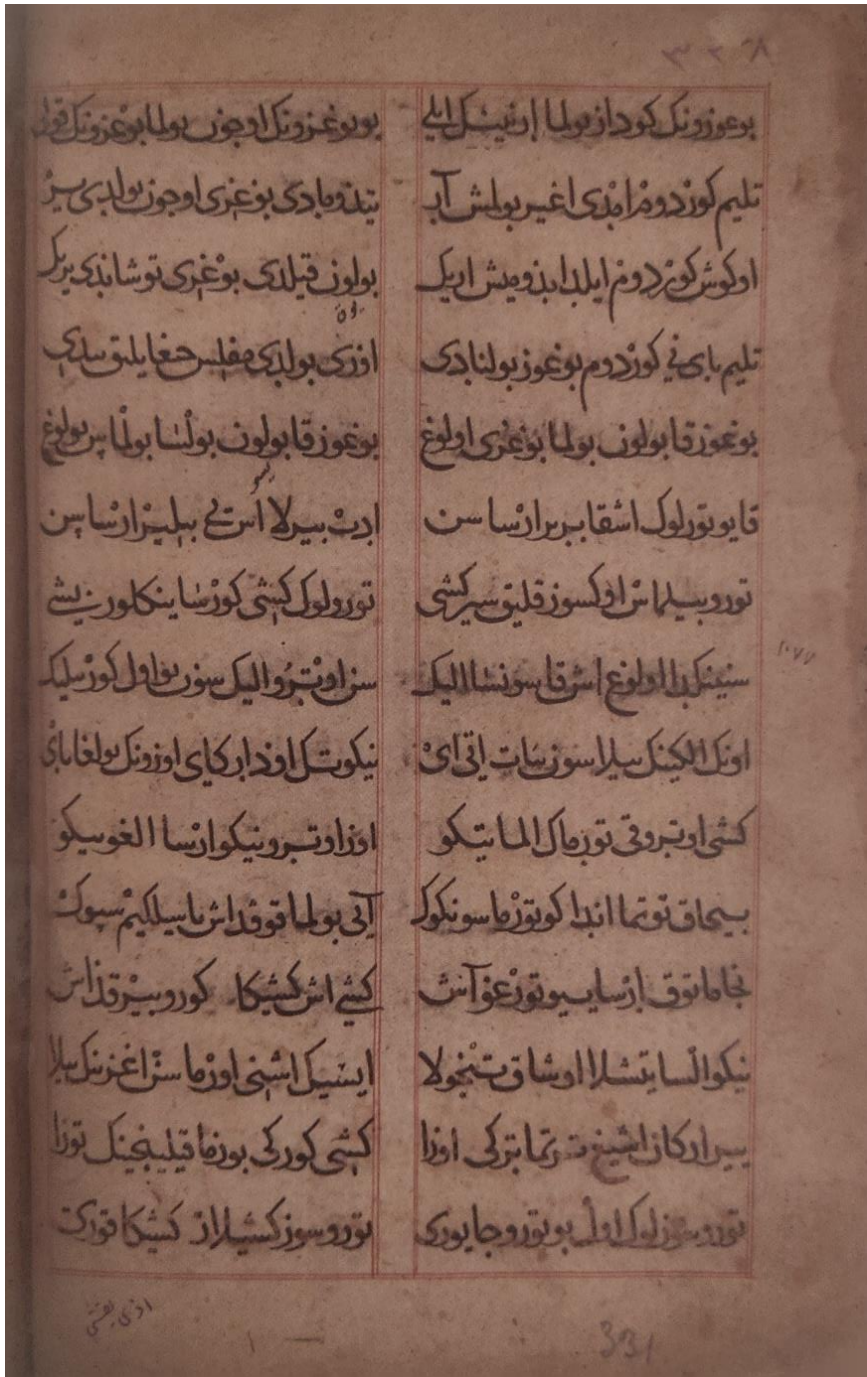
Kutadgu Bilig A Viyana Nüshası (Yusuf Has Hacib, 2015a).



Kutadgu Bilig B Fergana Nüshası (Yusuf Has Hacib, 2015b).



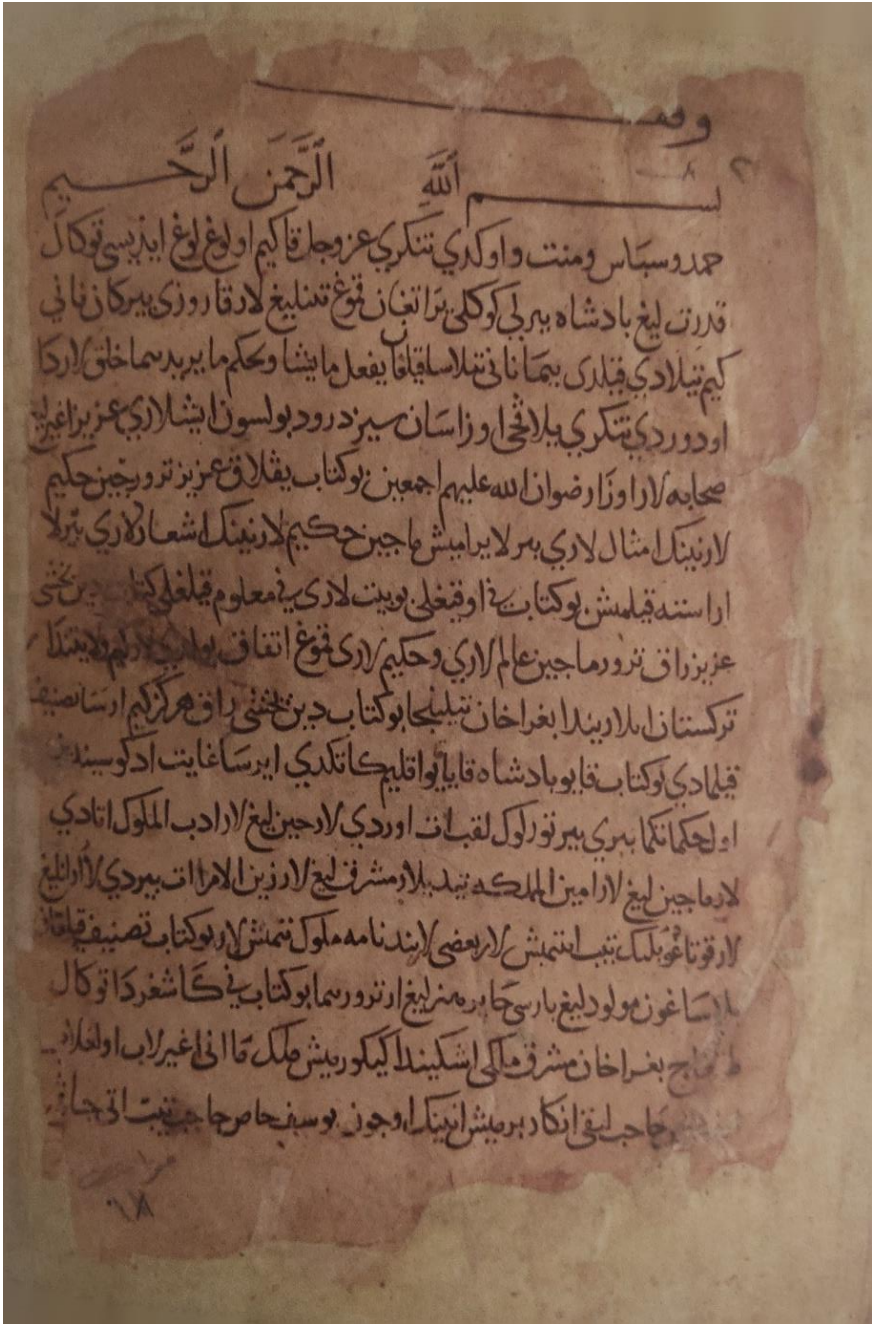
Kutadgu Bilig B Fergana Nüshası (Yusuf Has Hacib, 2015b).



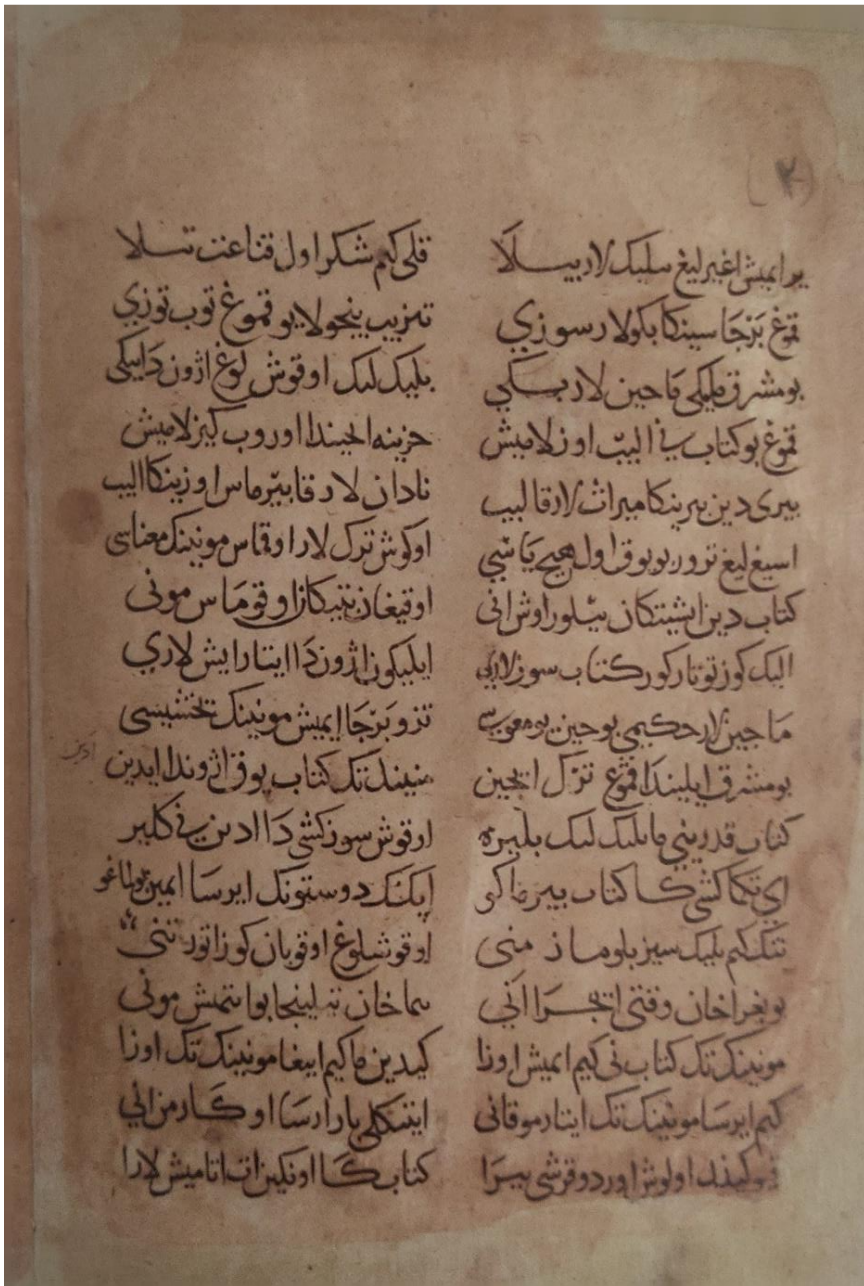
Kutadgu Bilig B Fergana Nüshası (Yusuf Has Hacib, 2015b).



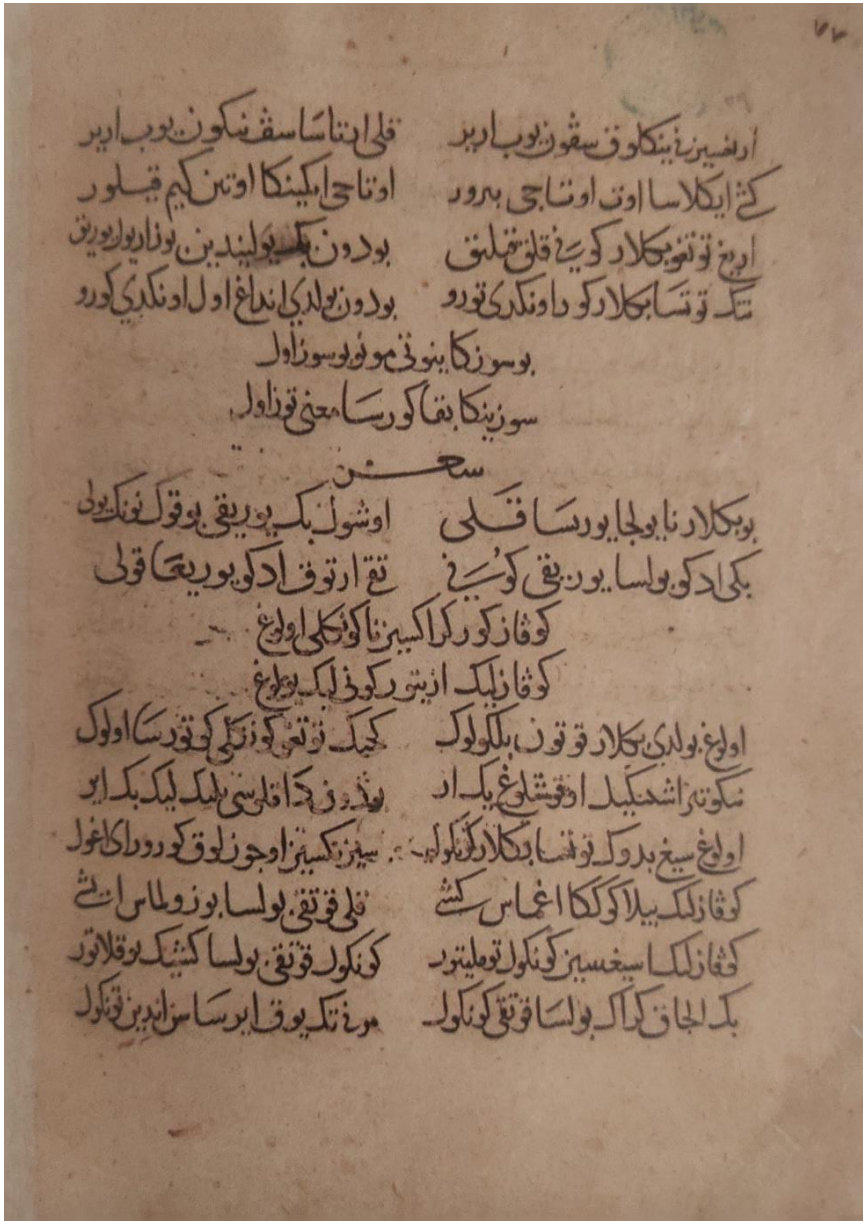
Kutadgu Bilig C Kahire Nüshası (Yusuf Has Hacib, 2015c).



Kutadgu Bilig C Kahire Nüshası (Yusuf Has Hacib, 2015c).



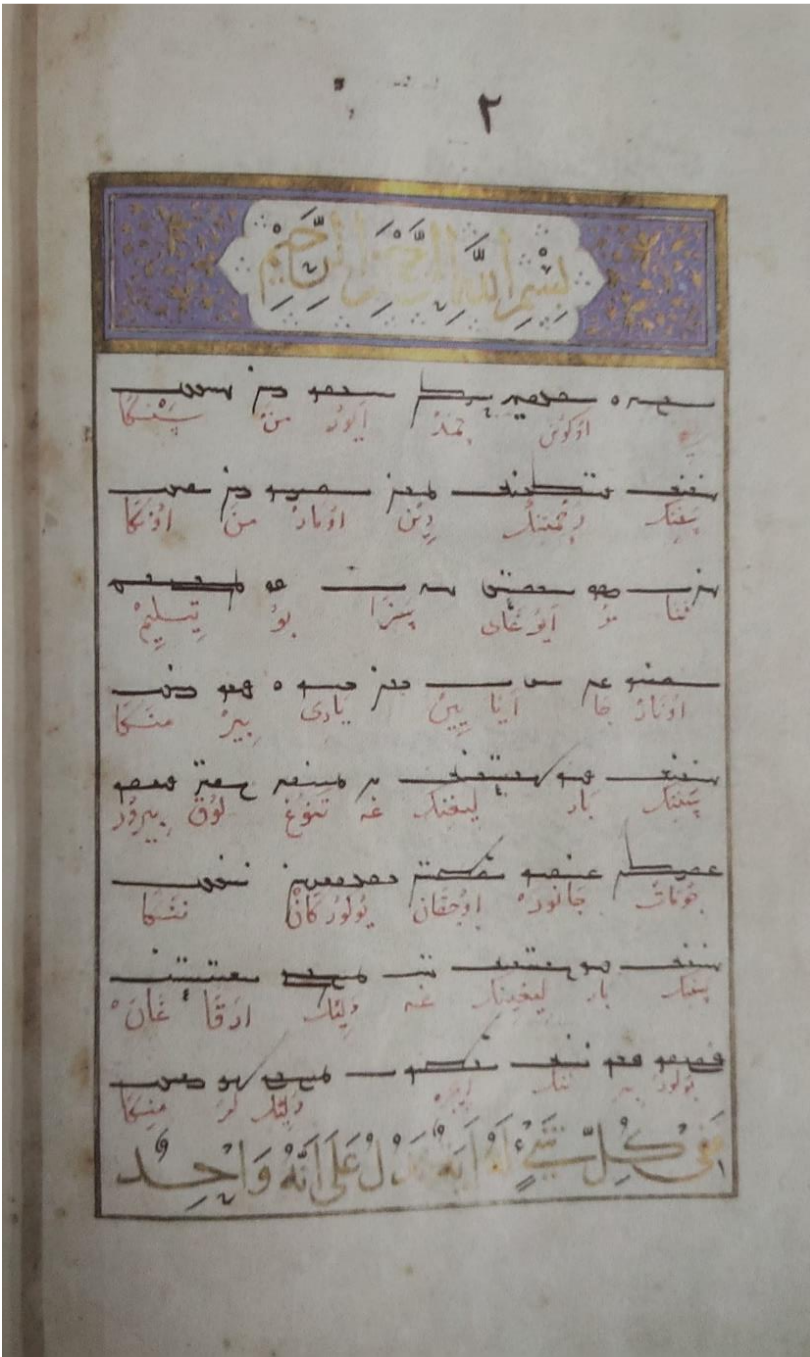
Kutadgu Bilig C Kahire Nüshası (Yusuf Has Hacib, 2015c).



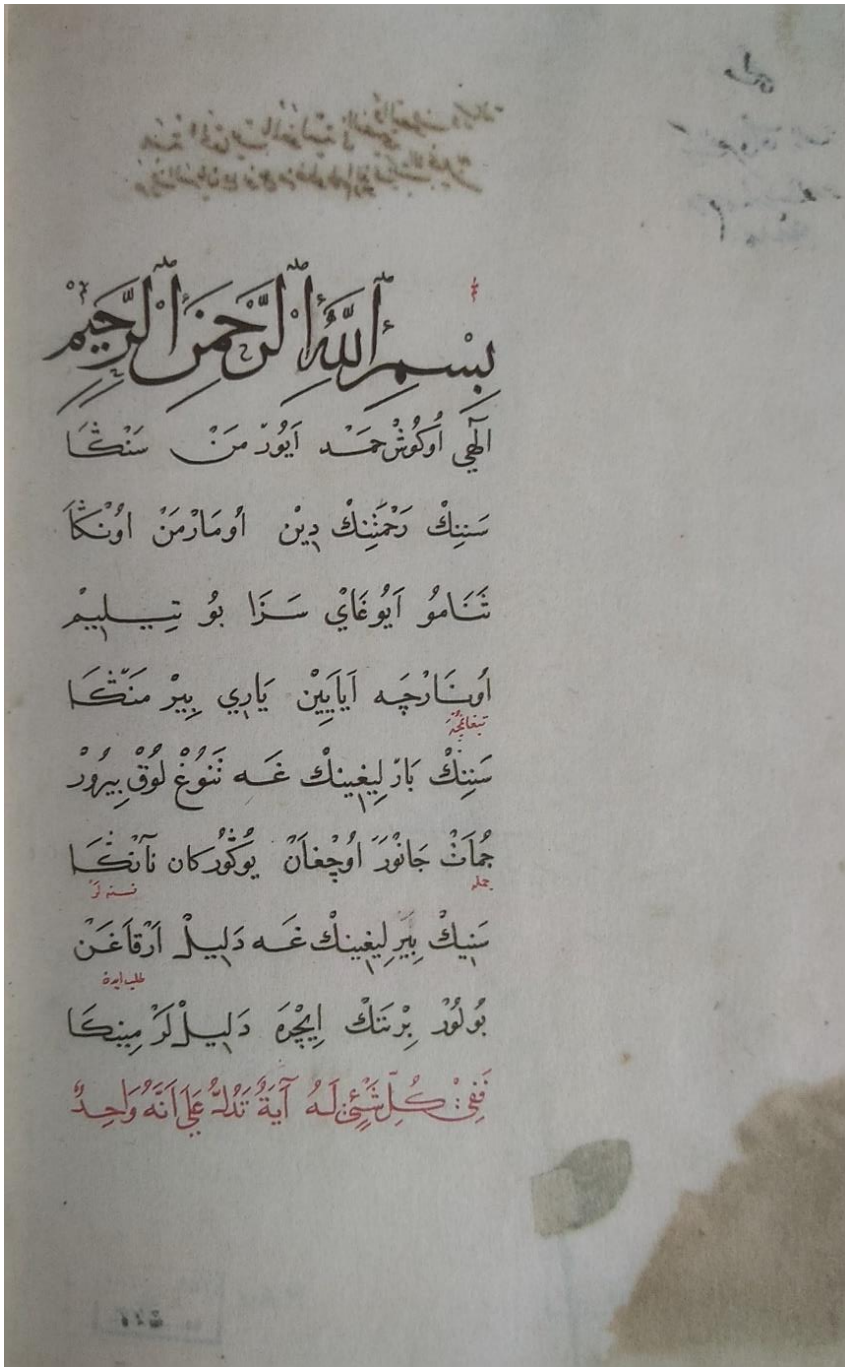
Kutadgu Bilig C Kahire Nüshası (Yusuf Has Hacib, 2015c).



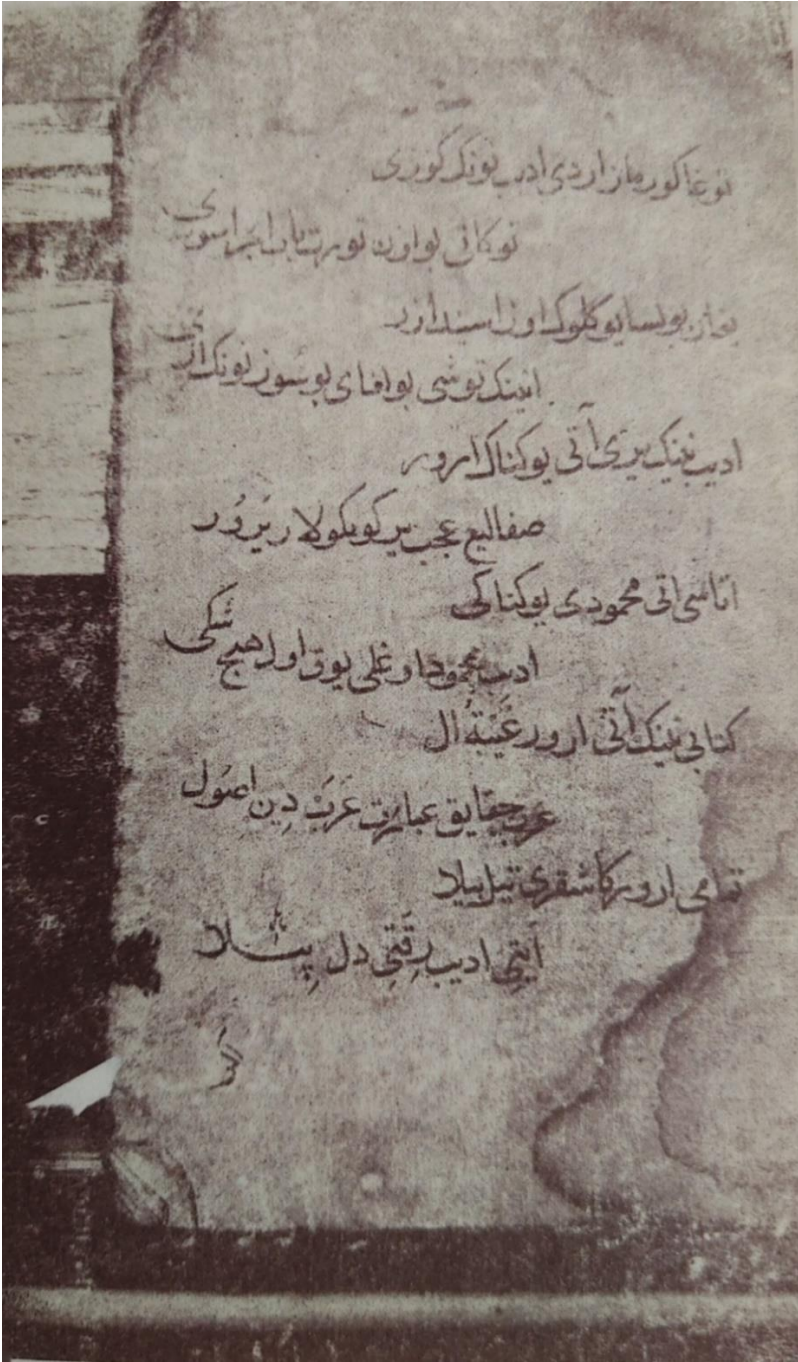
Atebetü'l-Hakâyık A) Süleymaniye Kütüphanesi Ayasofya Camisi Kitapları nr. 4012. (Edip Ahmed bin Mahmud-ı Yüknekî, 2020).



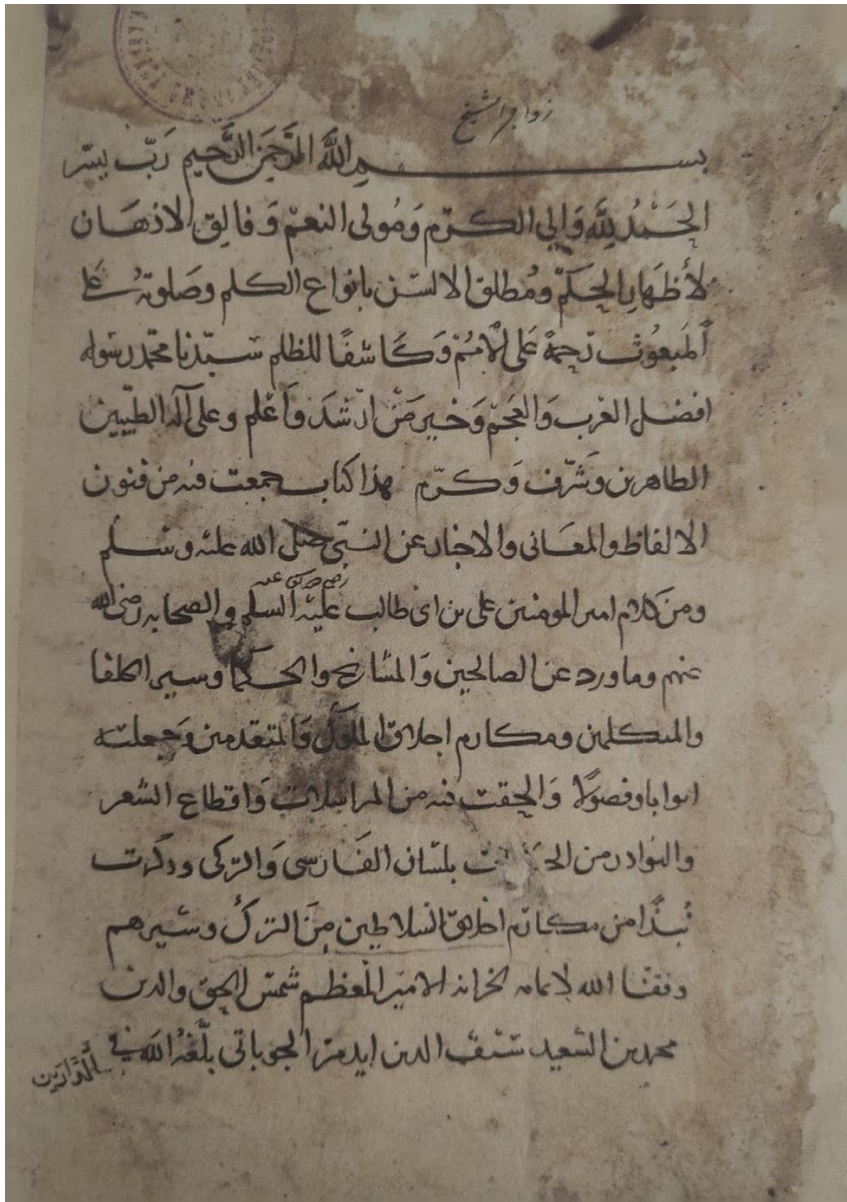
*Atebetü'l-Hakâyık B) Süleymaniye Kütüphanesi Ayasofya Camisi
Kitapları nr. 4757. (Edip Ahmed bin Mahmud-ı Yüekneî, 2020).*



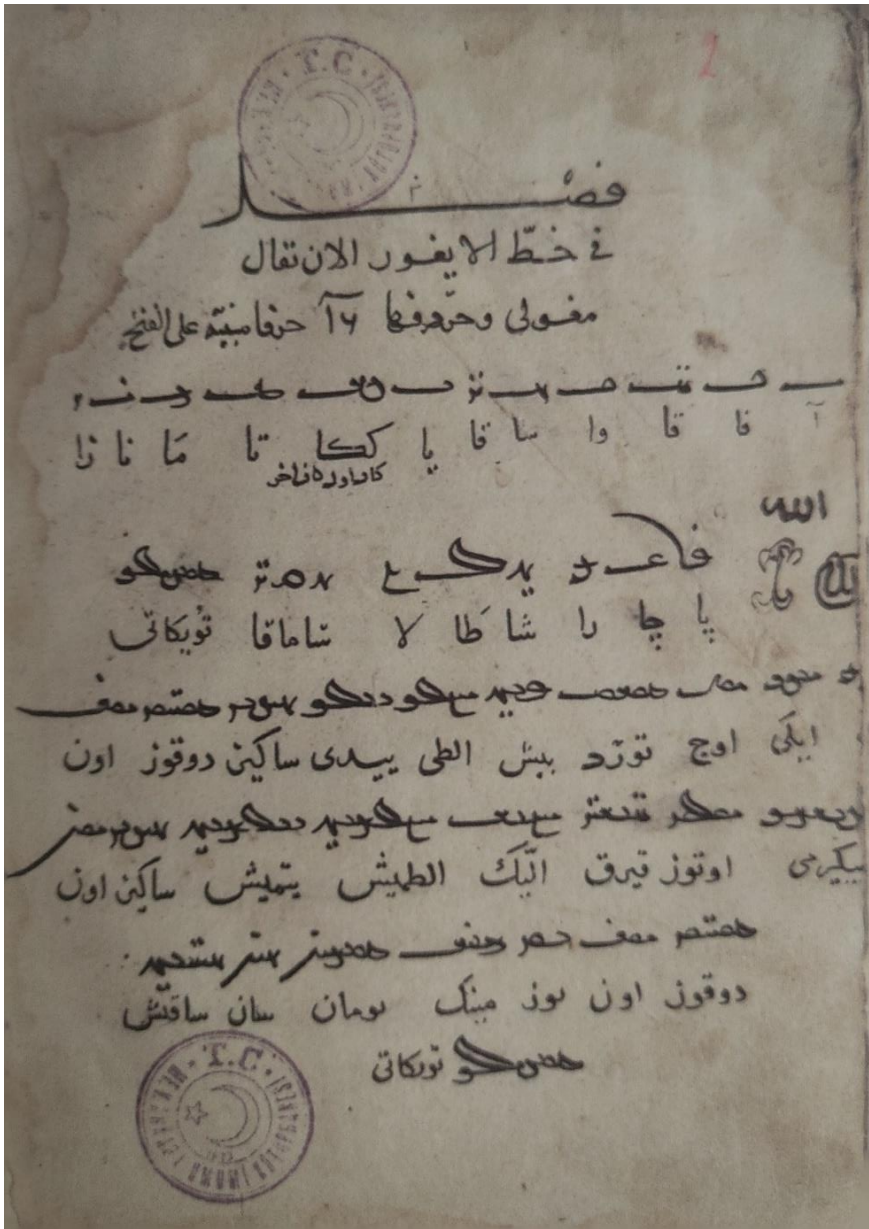
Atebetü'l-Hakâyık C) Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi Hazine Kitapları nr. 244. (Edip Ahmed bin Mahmud-ı Yüknekî, 2020).



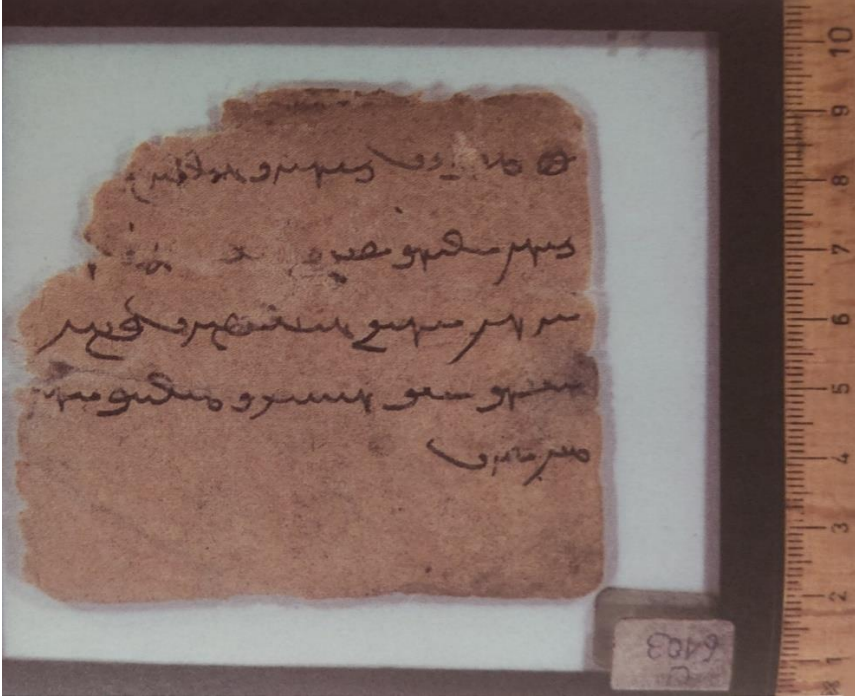
Atebetü'l-Hakâyık Ç) Uzunköprü Nüshası (Edip Ahmed bin Mahmud-ı Yüknekî, 2020).



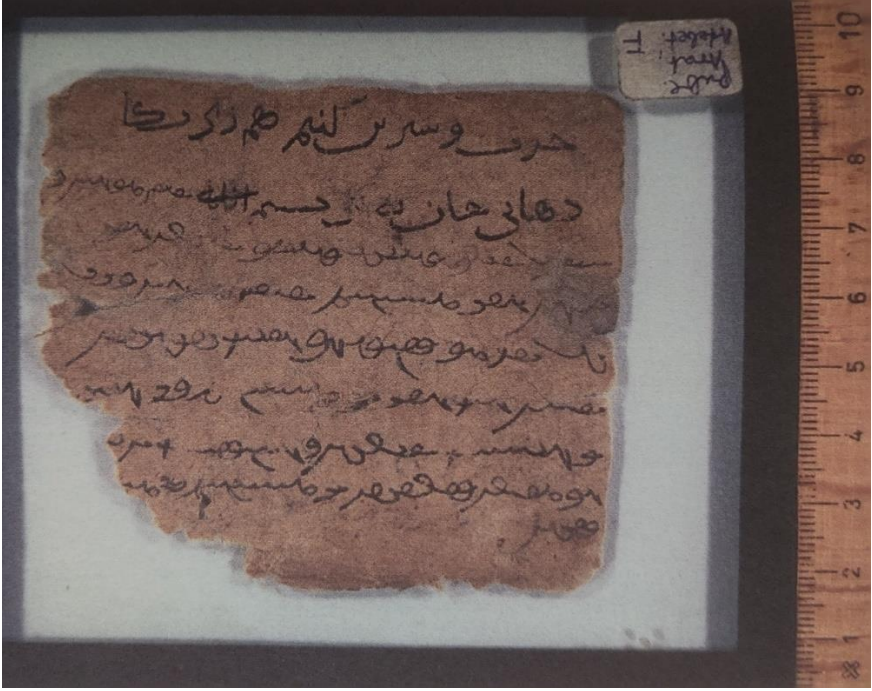
Atebetü'l-Hakâyık D) Ankara Milli Kütüphane: 06 Hk 324 (Edip
Ahmed bin Mahmud-ı Yüknêkî, 2020).



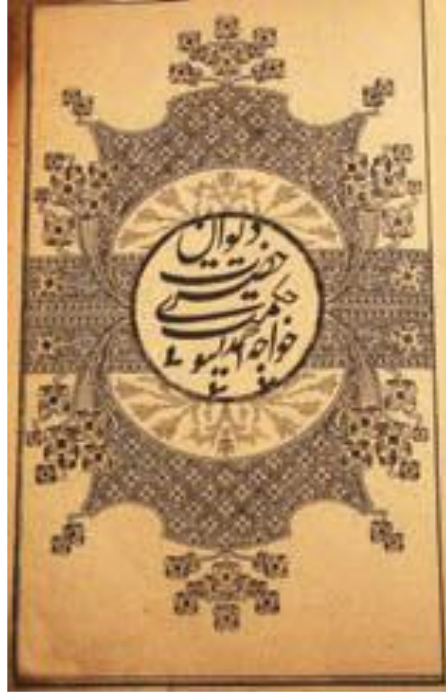
Atebetü'l-Hakâyık D) Ankara Milli Kütüphanesi: 06 Hk 324 (Edip Ahmed bin Mahmud-ı Yüknêkî, 2020).



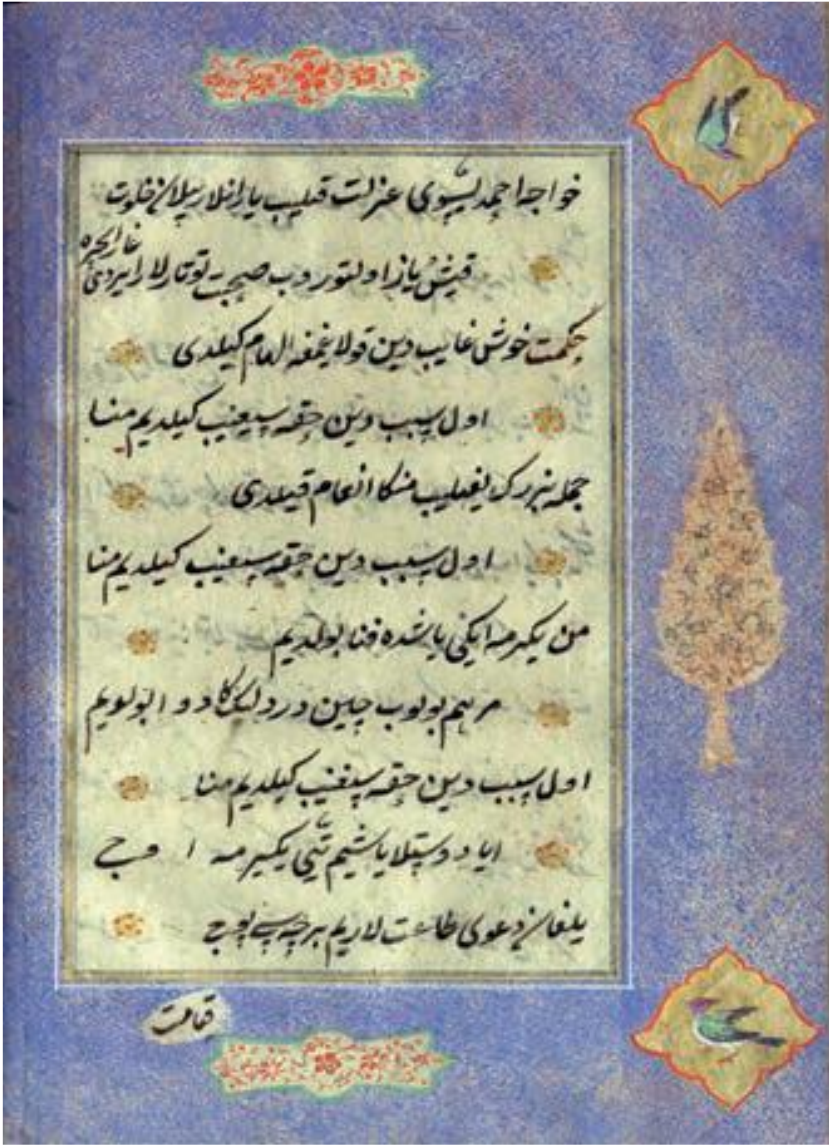
*Atebetü'l-Hakâyık E) Berlin Prusya İlimler Akademisi T. I. TM 287
(Edip Ahmed bin Mahmud-ı Yüknekî, 2020).*



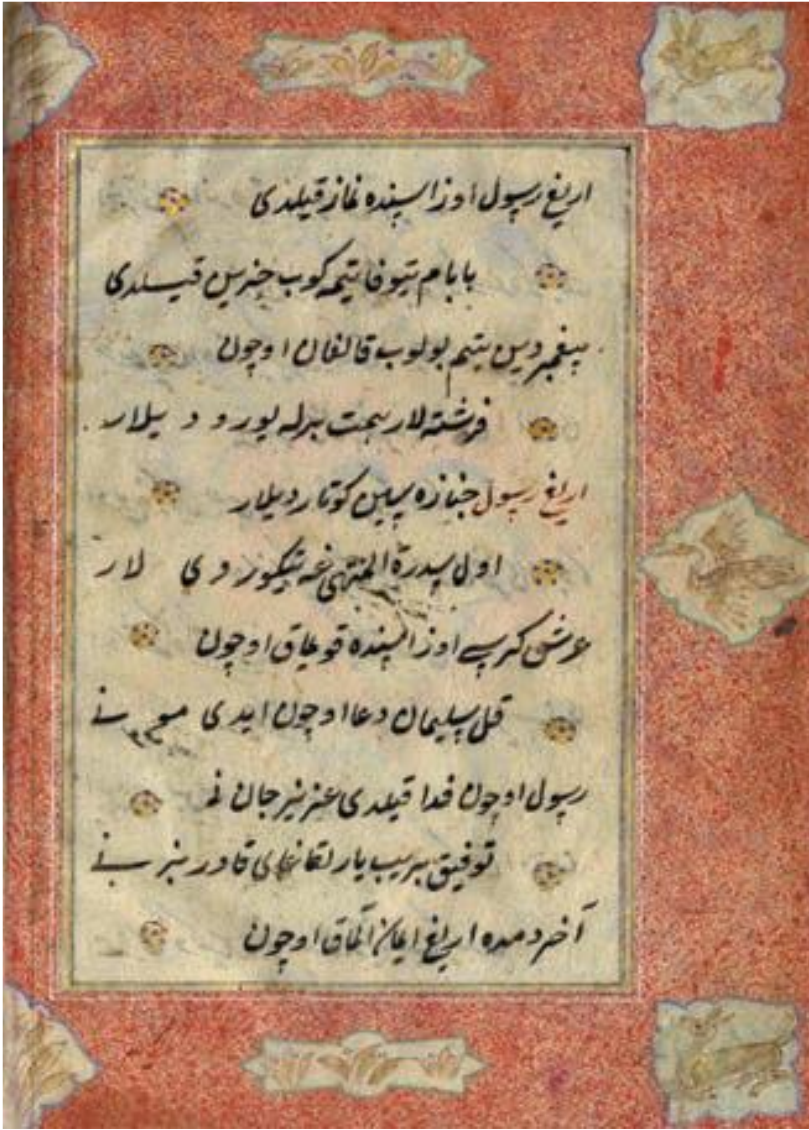
*Atebetü'l-Hakâyık E) Berlin Prusya İlimler Akademisi T. I. TM 287
(Edip Ahmed bin Mahmud-ı Yüknekî, 2020).*



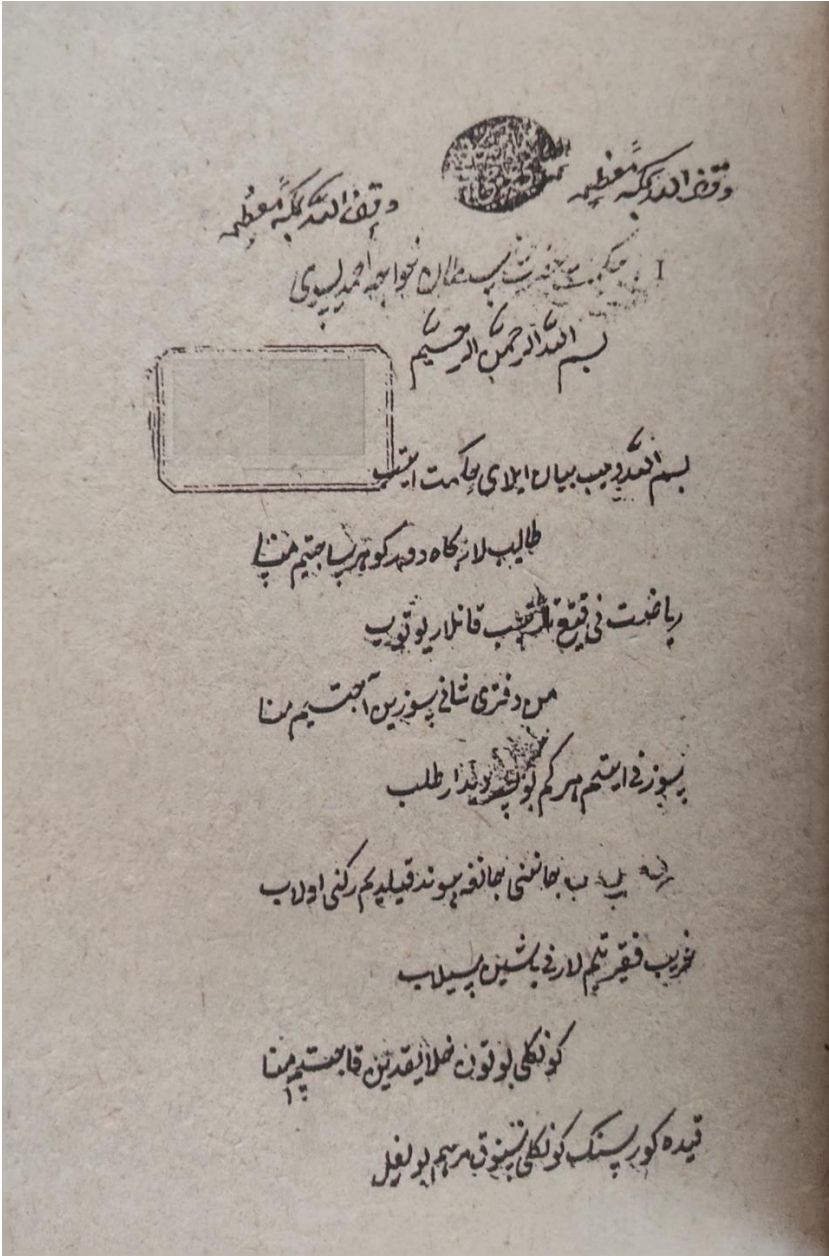
Dîvân-ı Hikmet, Taş Baskıları (Ahmed Yesevî, 2015: 24).



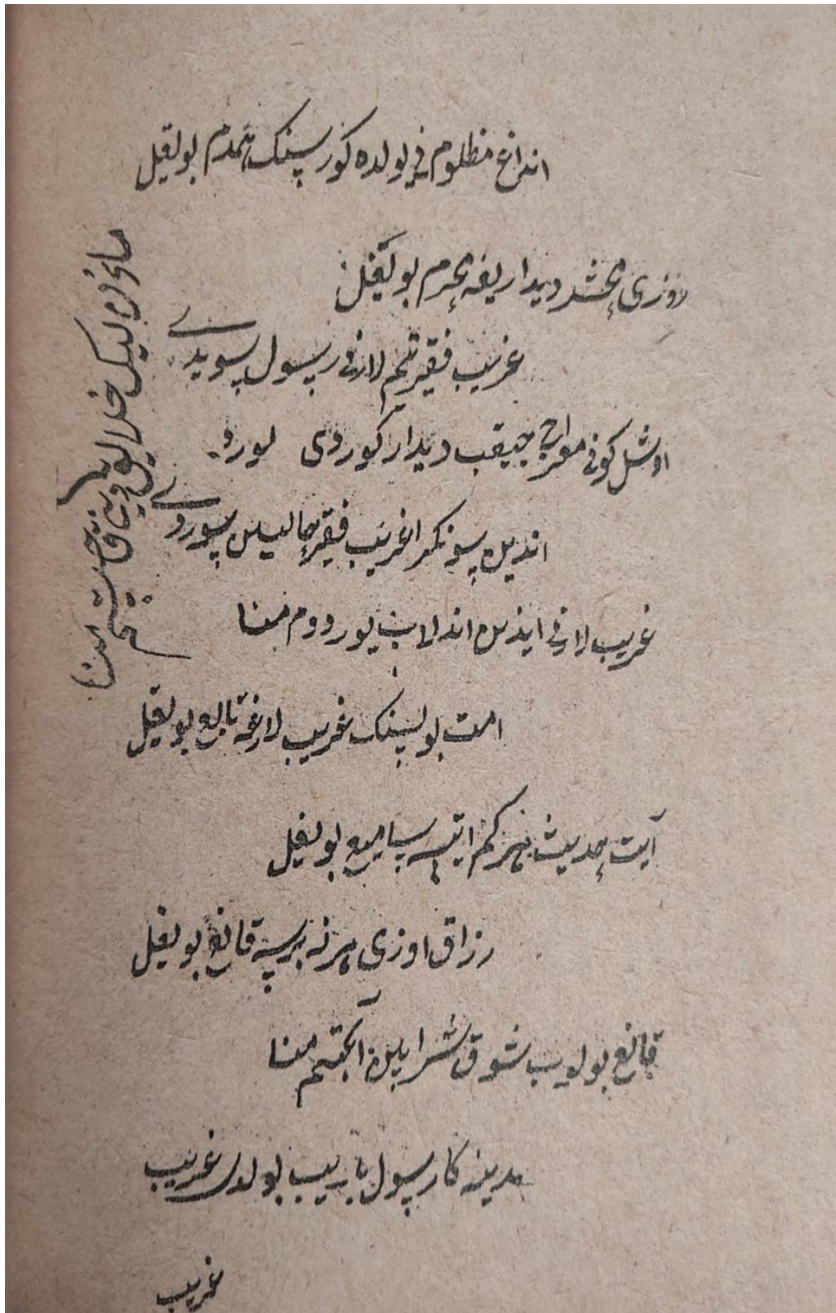
Dîvân-ı Hikmet, Cihangir Aşurov Koleksiyonu (Ahmed Yesevî, 2015: 25).



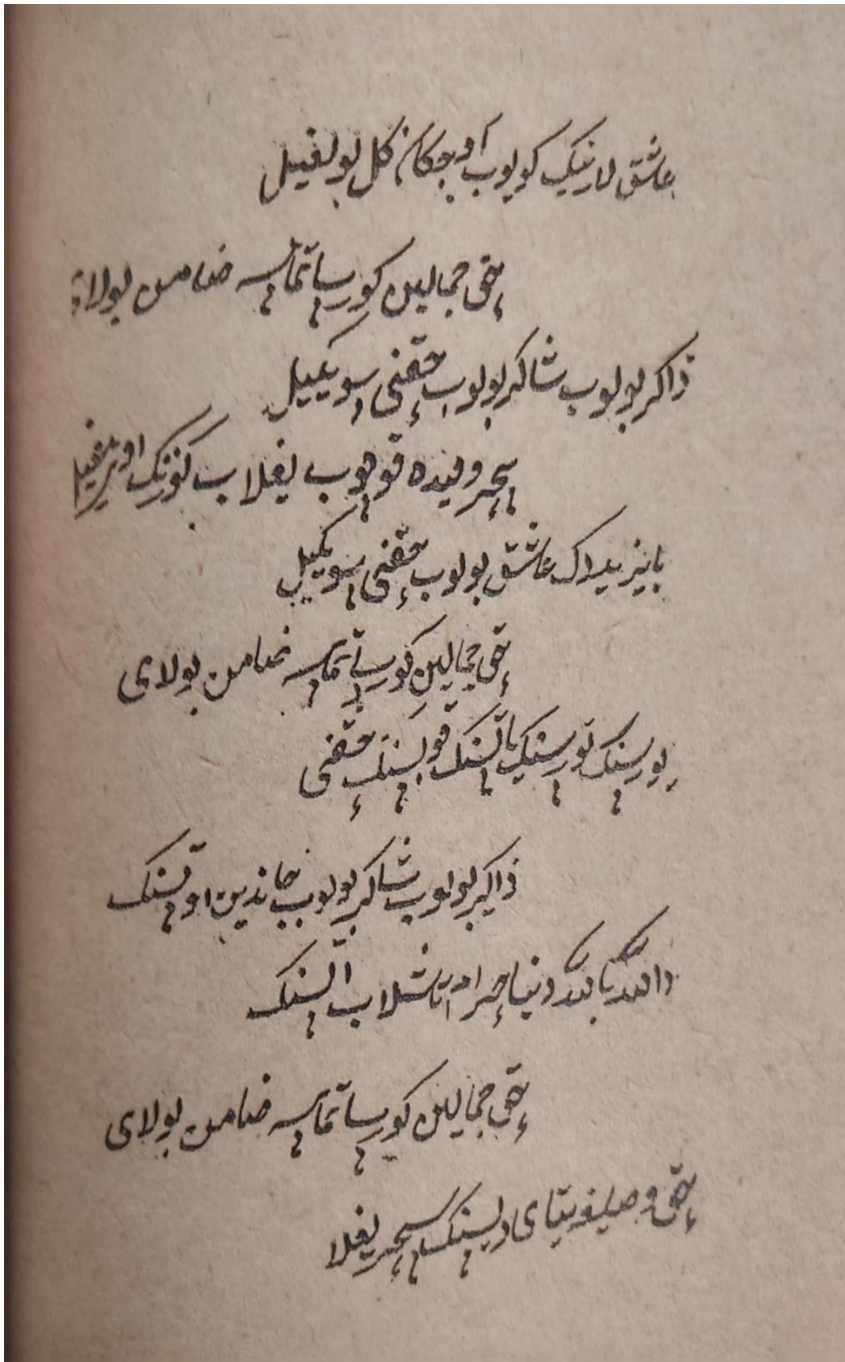
Dîvân-ı Hikmet, Cihangir Aşurov Koleksiyonu (Ahmed Yesevî, 2015: 26).



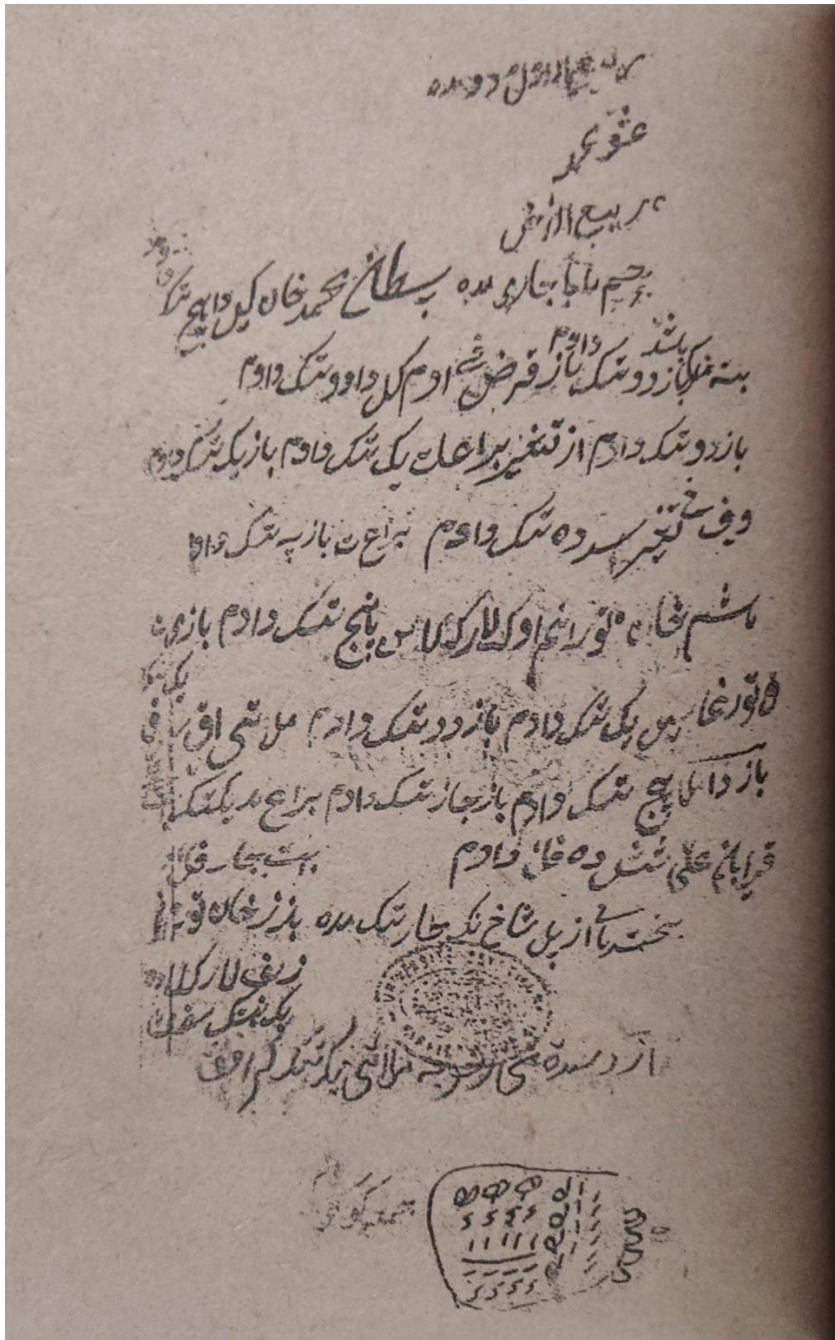
Dîvân-ı Hikmet Hikmetler Mecmuası Mısır Nüshası - 1650 (Hoca Ahmed Yesevî, 2022).



Dîvân-ı Hikmet Hikmetler Mecmuası Mısır Nüshası - 1650 (Hoca Ahmed Yesevî, 2022).



Dîvân-ı Hikmet Hikmetler Mecmuası Mısır Nüshası - 1650 (Hoca Ahmed Yesevî, 2022).



Dîvân-ı Hikmet Hikmetler Mecmuası Mısır Nüshası - 1650 (Hoca Ahmed Yesevî, 2022).

Erdem başı tı.l. ⁱ

*“söz asğı bile kör yağız yirdeki
yaşıl kökke yoklar bolur tördeki*

*kalı sözleyü bilmese til sözüg
yaşıl kökte erse kör indrür özüg”ⁱⁱ*

*“reşul erni otka yüzün atğuçı
til ol tidi yığ til yul ottın yüzün”ⁱⁱⁱ*

*“Kul Hoca Ahmed taat kılsang pinhan kılğıl
Leb nâmahrem dem nâmahrem özüng bilgıl
Belki dil hem nâmahremdür hazır bolğıl
Hak’dın özge taleblerni sürdüm mena”^{iv}*

ⁱ İyi ve övülmeye değer işin başı dildir. İyi konuşmayı bilen onunla şeref kazanır (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 52).

ⁱⁱ Söz sâyesinde kara yerdeki mâvi göğşe yükselir ve baş-köşeye geçenlerden olur. Eğer dil söz söylemesini bilmezse, mâvi gökte olanı yere indirir (Arat, 1979: 117-118; Yusuf Has Hâcib, 1985: 83).

ⁱⁱⁱ Resûl: “İnsanı yüzü koyun âteşe atan dildir” dedi. Dilini sıkı tut yüzünü ateşten kurtar (Edib Ahmed B. Mahmud Yükneki, 1951: 53,88).

^{iv} Kul Hoca Ahmed, tâat kılsan, pinhân kıl,
Leb nâmahrem, dem nâmahrem, özüñ bil,
Belki dil hem nâmahremdir, hâzır ol,
Hakk’dan özge talepleri sordum ben işte (Ay, 2020: 306; Hoca Ahmed Yesevî, 2016: 298).