ARAŞTIRMA MAKALESİ RESEARCH ARTICLE • НАУЧНО-ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКАЯ СТАТЬЯ

İdil-Ural Araştırmaları Dergisi, 2026; 8 (1): 63-82.

FATMA ANA'DAN AŞAPATMAN KARÇĬK'A: ÇUVAŞ GELENEKSEL KÜLTÜRÜNDE SAĞALTICI KADIN RUHUN DÖNÜŞÜMÜ

CEMALETTİN YAVUZ*

ÖZ: Bu makalede Türk dünyasında Fatma Ana etrafında şekillenen sağaltma, koruyuculuk, doğum, ocak ve bereket merkezli inanışların Çuvaş geleneksel kültüründeki Aşapatman Karçĭk figürüyle ilişkisi incelenmektedir. Özbek, Kazak, Kırgız, Tatar, Başkurt ve Türkiye sahalarındaki örnekler, Hz. Fatma'nın tarihî-dinî kişiliğinin ötesinde kadınların, çocukların, ebelerin ve ocaklıların pîri olarak ritüel bir işleve sahip olduğunu göstermektedir. Özellikle "Benim elim değil, Fatma Ana'nın eli" formülü, sağaltıcı eylemin kaynağının uygulayıcıdan ziyade kutsal bir kadın figüre dayandırıldığını ortaya koymaktadır. İdil-Ural sahasında ise bu inancın Ayşe-Fatıma/Gayşä-Fatıyma biçiminde birleşik bir koruyucu güce dönüştüğü görülmektedir. Çuvaşlar arasında karşılaşılan Aşapatman Karçĭk figürü de adlandırma, işlev ve ritüel bağlam bakımından bu ortak kültür evreniyle doğrudan ilişkilidir. Makalede Aşapatman'ın kökenini uzak Hint-İran benzerlikleriyle açıklayan yaklaşımlar eleştirilmekte; figürün İdil-Ural Türk kültür çevresi, Müslümanlık etkisi, Çuvaş-Tatar ilişkileri ve Çuvaşların yerel mitolojik tasavvurları çerçevesinde değerlendirilmesi gerektiği savunulmaktadır. Aşapatman'ın beyaz atı, beyaz pelerini, beyaz köpeği, tek dişi, tek kılı, altın bıçağı, altın süpürgesi ve göksel güçlerle ilişkilendirilmesi, onun Çuvaş kültüründe yalnızca Ayşe-Fatıma kökenli bir sağaltıcı figür olarak değil, aynı zamanda hastalıkları ve kötü güçleri uzaklaştıran senkretik bir kadın ruh olarak yeniden yorumlandığını göstermektedir.

Anahtar Kelimeler: Fatma Ana, Aşapatman Karçĭk, Çuvaş, Tatar, mitoloji, İdil-Ural.

FROM FATMA ANA TO AŞAPATMAN KARÇĬK: THE TRANSFORMATION OF A FEMALE HEALING SPIRIT IN CHUVASH TRADITIONAL CULTURE

ABSTRACT: This article examines the relationship between the beliefs surrounding Fatma Ana in the Turkic world—centered on healing, protection, childbirth, the hearth, and fertility—and the figure of Aşapatman Karçĭk in Chuvash traditional culture.

* Doç. Dr., Trakya Üniversitesi, yavuzcemalettin@gmail.com, Orcid: 0000-0001-6295-2179.

(*Yazının Geliş Tarihi/Received Date:* 07.06.2026, *Yazının Kabul Tarihi/Acceptance Date:* 24.06.2026)
Atıf Bilgisi/ To Cite This Article: Yavuz, C. (2026). "Fatma Ana'dan Aşapatman Karçĭk'a: Çuvaş Geleneksel Kültüründe Sağaltıcı Kadın Ruhun Dönüşümü" *İdil-Ural Araştırmaları Dergisi.* 8 (1): 63-82.
Doi: 10.47089/iuad.1965894

Content of this journal is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License

Examples from Uzbek, Kazakh, Kyrgyz, Tatar, Bashkir, and Anatolian Turkish contexts show that Fatma Ana, beyond her historical and religious identity, functions ritually as the patron of women, children, midwives, and folk healers. In particular, the formula "It is not my hand, but the hand of Fatma Ana" indicates that the source of healing power is attributed not to the practitioner but to a sacred female figure. In the Volga-Ural region, this belief appears to have developed into a combined protective figure in the form of Ayşe-Fatıma/Gayşä-Fatıyma. The figure of Aşapatman Karçĭk among the Chuvash is directly connected to this shared cultural sphere in terms of naming, function, and ritual context. The article critically evaluates interpretations that seek to explain the origin of Aşapatman through distant Indo-Iranian parallels and argues instead that the figure should be understood within the framework of the Volga-Ural Turkic cultural milieu, Islamic influence, Chuvash-Tatar relations, and local Chuvash mythological imagination. Aşapatman's white horse, white cloak, white dog, single tooth, single hair, golden knife, golden broom, and association with celestial powers show that in Chuvash culture she was reinterpreted not merely as a healing figure of Ayşe-Fatıma origin, but as a syncretic female spirit who removes illnesses and evil forces.

Keywords: Fatma Ana, Aşapatman Karçĭk, Chuvash, Tatar, mythology, Volga-Ural.

Giriş

Türk dünyasında kadın, doğum, bereket, ocak, hastalık sağaltımı ve koruyuculuk etrafında şekillenen inanışların önemli bir kısmı, zaman içinde İslami şahsiyetlerle ilişkilendirilerek yeniden yorumlanmıştır. Bu dönüşümün en dikkat çekici örneklerinden biri Hz. Fatma etrafında oluşan inanış ve uygulamalardır. Hz. Fatma, tarihî ve dinî kişiliğinin ötesinde, birçok Türk topluluğunda kadınların, ebelerin, ocaklıların, çocukların ve evin koruyucusu olarak tasavvur edilmiş; özellikle "Benim elim değil, Fatma Ana'nın eli" şeklinde formüle edilen sözlerle sağaltıcı ve bereket verici bir kutsal gücün temsilcisi hâline gelmiştir.

Hz. Fatma merkezli bu inanışların Türkistan, Anadolu ve İdil-Ural sahasında farklı adlandırmalarla fakat benzer işlevlerle yaşatılmış olması, söz konusu kültün geniş bir Türk kültür alanına yayıldığını göstermektedir. Özbeklerde Ambar Ana ve Bibi Fatima, Kazaklarda Bibi Fatima/Bibibätima, Tatar ve Başkurtlarda ise Ayşe-Fatıma/Gayşä-Fatıyma gibi adlandırmalarla karşılaşılan bu figürler; doğumun kolaylaştırılması, hastalıkların sağaltılması, kadınların ve çocukların korunması, ocak ve evin bereketinin sürdürülmesi gibi alanlarda benzer işlevler üstlenmektedir.

Ancak İdil-Ural bölgesinin Türk topluluklarından olan Hristiyan Çuvaşlar arasında da benzer adlandırma, anlam ve işlevlere sahip *Aşapatman Karçĭk* adlı bir figürün bulunması dikkat çekici bir durumdur. Çuvaşların diğer Türk toplulukları arasındaki farklı dinî ve kültürel konumu, bu olgunun kökeni hakkında çeşitli yorumların ortaya çıkmasına yol açmıştır. Bazı araştırmacılar Aşapatman'ı Çuvaşların eski inanç sistemi, Zerdüştlük veya daha uzak Hint-İran bağlantılarıyla açıklamaya çalışırken, diğerleri onu İdil-Ural bölgesindeki Tatar,

Başkurt ve Çuvaş ortak kültür evreni içinde değerlendirmiştir. Bu tartışma, Aşapatman olgusunun yalnızca bir adlandırma meselesi olmadığını; Çuvaşların İslam, Hristiyanlık, komşu Türk toplulukları ve kendi yerel mitolojik tasavvurlarıyla kurduğu çok katmanlı ilişkinin bir sonucu olarak ele alınması gerektiğini göstermektedir.

Bu çalışmada Hz. Fatma merkezli inanışların Türkistan, Türkiye ve İdil-Ural sahasındaki görünümleri karşılaştırmalı olarak ele alınmakta; özellikle Çuvaşlar arasında Aşapatman Karçĭk adıyla bilinen mitolojik figürün bu kültürel ve dinî süreklilik içindeki yeri tartışılmaktadır. Çalışmanın temel amacı, Aşapatman olgusunu uzak ve zayıf benzerliklerle açıklamak yerine, İdil-Ural bölgesindeki ortak Türk kültür evreni, Müslümanlık etkisi, Çuvaş-Tatar ilişkileri, yerel mitolojiler ve son halka olarak Hristiyanlık tesiri çerçevesinde yeniden yorumlama süreçleri çerçevesinde değerlendirmektir.

Türk Dünyasında Fatma Ana

Harezm bölgesi Özbeklerinin Müslümanlık öncesine dayanan inanış ve pratiklerini inceleyen G. P. Snesarev, bölgede dişi koruyucu ruh rolünün uzun zamandır Kitab-ı Mukaddes ve Kur'an ile ilişkilendirilen kişilere atfedildiğini dile getirirken Hz. Havva ve Hz. Fatma'ya işaret etmektedir. Hz. Fatma'nın adı Kur'an'da geçmemekle birlikte yazarın ifade etmeye çalıştığı şeyin arkaik koruyucu ruh ve bereket inanışlarının artık İslami şahsiyetlerle ilişkilendirilmekte olması durumu kastedildiği anlaşılmaktadır. Bu bağlamda Harezm bölgesinde doğurganlık kültü ve kadınların hamisi olması açısından Süleyman Bakırgani'nin (Hâkim Ata) eşi Ambar Ona (Ana) en iyi bilinen ve kutsallık atfedilen şahsiyettir. Bölgedeki bütün kadınların "pirimiz" diye nitelendirdiği Ambar Ona'nın şöhreti Hâkim Ata'yı bile geride bırakmıştır. Ambar Ona'ya göre ikincil ve silik bir konumda yer alsa da Bibi Fatima da kadınlara özgü ritüellerde önemli bir yere sahiptir. Doğum esnasındaki asıl görevi, temel işlevi doğumu kolaylaştırmak olan Ambar Ana'yı getirmek olan ebe şöyle seslenmektedir: "E Ambar Ona, ne yerda bulsang kel! Külda bulsang, çülda bulsang, Ambar Ona, Biyi Fatima, ne yerda bulsang yetiş! [Ey Ambar Ana, nerede olursan ol gel! Gölde olsan da çölde olsan da Ambar Ana, Bibi Fatima, nerede olursan ol yetiş!]. Ebe bebeğin göbek bağını kesmeden önce ise baltayla göbek bağına dokunarak, "Menim kulim emas, Gülli Biyning, Ayşa Potima, Ambar Onaning kuli." [Benim elim değil, Güllü Bibi'nin, Ayşe Fatma'nın, Ambar Ana'nın eli.] Bu ifadelerde Ambar Ana'nın -ve dolayısıyla Ayşe Fatma gibi diğer koruyucu güçlerin- doğayla ve doğaya ait gökyüzü, göl, bozkır vb. doğa unsurlarıyla olan bağlantısı açık biçimde görülmektedir (Snesarev, 1969, ss. 240-241).

Fatma Ana Harezm bölgesi Özbekleri arasında her ne kadar ikincil bir konumda kalmış olsa da Ambar Ana'ya atfedilen işlevlerin aynılarına sahip olduğu Snesarev'in aktardıklarından açıkça anlaşılmaktadır. Adı ister Umay, ister Fatma, isterse Ayşe, Ambar, Güllü ya da Sara her kim olursa olsun üreme, bolluk,

bereket, dolayısıyla dişillikle ilişkilendirilen herhangi bir eylemin, söz konusu eylemsellik alanının ilksel ve kutsal eyleyicisine mal edilmesi, eylemin güvenli ve başarılı bir şekilde gerçekleştirilmesinin temel şartı olarak görülmektedir. "Benim elim değil, Fatma Ana'nın eli!" şeklinde Türk boyları arasında formüle edilen ifadenin arkasındaki inanış ve düşünce yapısı da buraya dayanmaktadır. Kutsal eyleyici (Fatma Ana, Ambar Ana vd.) ile uygulayıcı (ebe, şifacı vd.) arasındaki ilişkisellik otorite bakımından elbette imgesel olanın lehinedir, çünkü asıl eyleyici odur. Snesarev, doğumun gerçekleşeceği yere önce "Ambar Ana'nın tavukları için...", "Ambar Ana adına…" şeklindeki sözlerle buğday taneleri saçılmasının, Ambar Ana ile birlikte geldiğine inanılan tavukların doyurulması amacını taşıdığını ifade etmektedir (Snesarev, 1969, s. 241). Bunun Ambar Ana'yı doğum yapılacak yere getirmek amacına matuf bir eylem olarak nitelendirmek daha doğru bir değerlendirme gibi görünmektedir.

Kazaklar arasında da Hz. Fatma hakkında benzer tasavvurlar ve pratikler tespit edilmiştir. Birçok zanaat ve mesleğin bir piri olduğu kabul edildiği gibi erkeklerin piri Hz. Ali, kadınların piri ise Bibifatima, Bibi Bätima, Bibi Batpa, Bibi Pätima, Bibi Sara şeklinde tanımlanmaktadır. Buradaki *bibi* (Kaz. Бибі) ünvanı ise sosyal statü açısından yukarıda kabul edilen grupların (Kojalar, Töreler) temsilcilerinin saygın ve otorite sahibi ilk eşlerini (bäybişe) nitelemek için kullanılan bir ifadedir (Kakabaev, 2017, s. 674). Bibi sözünün kısaltılarak *bi* şeklinde kullanıldığı da görülmektedir. Bu nitelendirmeyle de anılan Hz. Fatıma'nın Kazak kadınlarının zor durumda kaldığında "Bi Bätima, pirim-au, kolday kör!" [Bibi Fatma, ey pirim, koruyup kolla!] sözleriyle anılarak bebeklerin koruyucusu ve kendine sığınılacak bir güç olarak tasavvur edildiği ve bu doğrultuda Müslümanların pir/ulu kabul ettiği kişilerin yanı sıra *ru* olarak adlandırılan Kazak boylarının kurucu ataları gibi saygın ve kutsal bir yere sahip olduğu kaydedilmiştir (Kudaybergenova & Bekbalak, 2005, s. 203).

Din ululları, soyun ilk ataları, ruhlar, evliyalar ve meslek pirleri gibi yüce güç sahiplerinden medet umma, yardım isteme ve dilekte bulunma Kazaklar arasında *sıyınu* (sığınma) şeklinde kavramlaştırılmaktadır. Düşmanla çatışma hâlinde, zorlu bir seferde, herhangi bir işe girişildiğinde ya da sükunet durumlarında da yüce güçlere sığınma söz konusu olabilmektedir. Ayrıca hastalar *Dert İyesi Lukpan*'a, kadınlar *Bibi Fatima Ana*'ya, genç bahadırlar *Kabanbay Batır* ve *Bögenbey Batır*'a, hayvancılıkla uğraşanlar dört tür hayvanın (at, deve, sığır ve küçük başlar) pirleri sayılan *Kambar Ata, Oysılkara, Zengi Baba, Şopan Ata* ve *Şekşek Ata*'ya sığınarak işe girişirler. Sığınma eyleminin, kişinin güvenini, gücünü ve kabiliyetini arttıracağına inanılmaktadır (Kenjeahmetov, 1994, s. 45). Kazaklar arasında zanaatlara benzer şekilde evlilik ve onun etrafında oluşmuş geleneklerin ortaya çıkışı ve kurumsallaşması da Hz. Fatma ve Hz. Peygamber ile ilişkilendirilmektedir. Düğünlerde belirli kurallarla icra edilen türkülerde evliliğin, kız göçürmenin (Kaz. Kız uzatuv) hatta yâr sevmenin Peygamberin kızı Fatma'yı Hz. Ali ile evlendirmesiyle temeli atılmış gelenekler olduğu ifade edilmektedir (Kasenulı, 2016). Şifacılığının kökenini de Hz. Fatma'ya

dayandırarak benzer şekilde açıklayan anlatılar vardır. Bir anlatıda halk hekimlerinin bugün bile kullandıkları *ilan* adı verilen ilacının ilk kez Hz. Fatma tarafından kendi sütüyle yapıldığı aktarılmaktadır. Anlatıya göre Bibätima Ana, ikiz çocukları vefat ettiğinde durmak bilmeyen sütünü ziyana etmemek için gelecek nesillere (Kaz. *urpak)* bırakmak üzere sütünden şifalı bir ilaç hazırlamıştır (Şarafutdinov, 2024).

Hz. Fatma'nın kadınların ve şifacıların piri, çocuklarla kadınların, genç kızların ve evin koruyucusu, ocak iyesi hâline nasıl dönüştüğünü açıklayan efsaneler de mevcuttur. Bir anlatıya göre Fatma bir gün babası ve onun sahabelerini misafirliğe çağırmış, büyük bir misafirperverlikle herkese hizmet etmiş ve genç, yaşlı, çocuk herkesin gönlünü fethetmiştir. Peygamber ve sahabeleri gitmeden önce sofranın duasını etmek isteklerinde Fatma, "Babacığım, benim bir dileğim var. Beni de duanıza dâhil edin. Ben her zaman ümmetinizin ocağının yanında, beşiğinin başında hazır bulunayım. Her zaman hizmetinizde olayım." demiş. Peygamber uygun görüp batasını (dua/onay) vermiş ve Tanrı da kabul etmiştir. O günden sonra Bibibätima kadınların, kızların ve gelinlerin koruyucusu, ailenin piri, zor durumda medet dilenileni olmuştur. Kadınlar bugün de hâlâ ev tütsülediklerinde, "Benim elim değil, Bibibätime Anamızın eli!" demektedirler (Şarafutdinov, 2024). Anlatı bir taraftan Fatma'nın nasıl kadınların piri hâline geldiğini kutsal temellere dayandırarak açıklarken elbette diğer taraftan da Kazak toplumunun kadınlarla ilgili beklenti ve algısını yansıtmaktadır.

Kırgız halk inançları ve halk hekimliği uygulamalarında da Hz. Fatma'nın, Harezm Özbekleri ve Kazaklarda görülen örneklerle benzer biçimde koruyucu ve sağaltıcı bir figür olarak günümüze kadar varlığını sürdürdüğü anlaşılmaktadır. Kırgızlar arasında *Batma Zuura* adıyla anılan bu figür, özellikle nazar (Kg. *kirine kirüü, köz tiyüü*) ve çeşitli rahatsızlıkların sağaltımında başvurulan kutsal kadın figürlerden biridir. Günümüz Kırgız halk hekimliğinde *emçi, kirineçi, moldo* ve *bakşı* gibi farklı uzmanlık alanlarına sahip şifacılar, tedavi sürecinde besmele çekerek hastanın bedenini veya başını bıçak, kâğıt gibi nesnelerle en az üç kez sıvazlamakta; bu esnada "Menin kolum emes, Umay enenin, Batma Zuuranın kolu" yani "Benim elim değil, Umay Ene'nin, Batma Zuura'nın eli" ifadelerini tekrar etmektedir. Bu söz, sağaltım kudretinin doğrudan şifacının şahsından kaynaklanmadığını; şifacının, kutsal ve koruyucu varlıkların aracısı olarak konumlandırıldığını göstermektedir. Benzer şekilde "Emçiler geçmiş, işi bize kalmış / Domçular geçmiş, işi bize kalmış / Benim elim değildir, Umay Ene'nin elidir" biçimindeki ifadeler de (Kiyat, 2022, 2023) şifacının kendisini önceki sağaltıcılar zincirinin devamı ve kutsal gücün taşıyıcısı olarak gördüğünü ortaya koymaktadır.

İdil-Ural bölgesinin Müslüman Türk toplulukları olan Tatarlar ve Başkurtlar arasında da Hz. Fatma ile ilgili inanış ve uygulamaların çok benzer olduğu ve aynı semantik arka plana yaslandığı görülmektedir. Nazar ve çeşitli hastalıkların sağaltılması, kadınların, çocukların, evin ve ailenin korunması, kadınlarla özdeşleştirilen işlerde ihtiyaç duyulan manevi yardım ve onayın alınması gibi

konular bu kapsamdadır. Ne var ki bu bölgede dikkat çeken önemli bir farklılık ise Peygamberin eşi Hz. Ayşe ve kızı Hz. Fatma'nın çoğunlukla tek bir aşkın güç olarak kişiselleştirilmiş şekilde görülmesidir. Tatarcada *Gayşä-Fatıyma, Äyşä-Fatıyma, Äyşä-Batıyma, Aşa-Batman Karçığı, Gayşä-Batman* (Гайшә-Фатыйма, Әйшә-Фатыйма, Әйшә Батыйма, Аша Батман карчыгы, Гайшә-Батман) ve Başkurtçada *Gäyşa-Fatima, Gäyşä-Batima, Gayşa-Fatma* (Ғәйшә-Батима, Ғәйшә-Батима, Әйшә-Батман) (Hajieva, 2021; Hazieva, 2020; Hisamitdinova, 2016) gibi söz konusu Arapça isimlerin Kıpçak dil özelliklerinin etkisiyle çeşitlenmiş biçimleriyle karşılaşılmaktadır. Bu çeşitlemeler arasındaki *Aşa-Batman Karçığı* (Ayşe Fatma Kocakarısı) adlandırmasının, Çuvaşçadaki *Aşapatman Karçĭkĭ* (Ашапатман карчăкĕ) (Sergeeva & Matveev, 2018) adlandırmasıyla bazı fonetik farklılıklar dışında anlam ve biçim olarak birebir örtüştüğüne dikkat çekmekte yarar vardır. Anlaşılan o ki Özbekler arasında Ambar Ana, Güllü Bibi, Fatma Bibi gibi kutsallık atfedilen ve kişileştirilen isimlerin ritüellerde aynı cümlede art arda sıralanarak tekrarlanmasında olduğu gibi İdil-Ural bölgesinde de en çok Ayşe ve Fatma isimleri ardışık biçimde tekrar edilmiş ve buna bağlı olarak zamanla bu iki isim tek bir şahsiyet gibi algılanmaya başlamış olmalıdır. Bu gelişimi bazen farklı bazen de aynı metin içinde bile görmek mümkün olabilmektedir. Krasnoufimsk rayonundan ve Téleçé (Ru. Tyulyaçinsk) rayonundan derlenmiş olan sağaltma amaçlı şu büyü metinlerinde bu durum açık bir şekilde görülmektedir:

Минем кулым түгел Әйшә Батыйма кулы Йакшыларның кулы Минем кулым түгел, Фатыйма белән Гайшәнең кул айагы, Йабышкан кулымның сихәте килеп, Изгеләрнең, әулийәләрнең хәер- догаларында. Өшкергән тынымның шифасы тисен, Бу бала сихәтләнсен. (Hajieva, 2021, 83-84)	Benim elim değil, Ayşe Batıyma'nın elidir. İyi insanların elidir. Bu benim elim değil, Fatıma ile Ayşe'nin eli ayağıdır. Dokunan elimin şifası gelip, İzgelerin ve evliyaların hayır dualarıyla. Üflediğim nefesin şifası dokunsun, Bu çocuk şifa bulsun.
Ак күз, кара күз Белгән күз, белмәгән күз Зәңгәр күз, коныр күз, усал күз Чыксын да китсен, Бала өстендә тормасын Мин эшкермим Аша Батман карчыгы килгән Шул өшкерә, шул чыга. (Hajieva, 2021, 84)	Ak göz, kara göz, Bilen göz, bilmeyen göz, Mavi göz, kahverengi göz, kötü göz, Çıksın da gitsin, Çocuğun üzerinde durmasın. Ben üflemiyorum / efsunlamıyorum, Aşa Batman kocakarısı geldi, Üfleyen odur, çıkaran da odur.

Tatarca metinlerde aynı metnin farklı satırlarında geçen *Äyşe Batıyma* ve *Fatıyma ile Gayşä* adlandırmalarından ikincisi açıkça iki ayrı pire işaret etmekte iken ilk adlandırmadan yola çıkarak böyle bir ayrım olup olmadığını anlamanın sözlü icra ortamında mümkün olamayacağı çıkarımı kolaylıkla yapılabilir. Ancak

diğer metinde geçen *Aşa Batman Kocakarısı* adlandırması açık bir şekilde tek bir yüce güç ya da pire işaret etmektedir. Müslüman Tatar ve Başkurt halk hekimliğinde görülebilen bu birleştirmenin, Müslüman olmadığı için Ayşe ve Fatma gibi İslami şahsiyetleri bilmesini bekleyemeyeceğimiz ancak Tatar şifacılara sıkça gittiğini bildiğimiz (Timofeyev, 1972) Çuvaşlar arasında rahatlıkla *Aşapatman Karçĭgĭ* şeklinde tek bir şahsiyet olarak yerleşmiş olması son derece anlaşılır bir durumdur.

Başkurtlar arasında saçkıran hastalığının sağaltılması amacıyla kazan ya da tencerenin kurumu kazınarak hastalıklı bölgelere sürüldüğü ve büyü sözleri okunduğu aktarılmaktadır. Bu örnekte geçen "Ayşe Fatmalar şifası" ifadesi *Kırklar* inanışındaki gibi bir tasavvurun yansıması olup şifacıların pir veya koruyucularının da tek ve özel bir şahsiyet olmasının şart olmadığını göstermektedir.

Бисмиллаһи-р-рахмани-р-рәхим, Бында сыгкма, тышгка сыгк! Имең-томоң шул булһын! Минең имем түгел, Ғәйшә-Фатималар име (Hisamitdinova, 2016, 167)	Bismillahirrahmanirrahim, Burada kalma, dışarı çık! İlacın ve şifan bu olsun! Benim şifam değil, Ayşe-Fatımalar şifasıdır.

Hz. Ayşe ile Hz. Fatma'nın İdil Ural bölgesi Türkleri arasında tek bir şahsiyette birleştirilmesi bu iki şahsiyetin önceden beri halk nazarında önemli bir yere sahip olmasının sonucu olarak yorumlanabilir. Bu fikrin başka dayanakları da mevcuttur. Kazaklar arasında gelinlerin Hz. Fatma ile özdeşleştirildiği, evlilik kurumunun Hz. Peygamber'in kızını evlendirmesiyle temellendirildiği gibi Tatarlar arasında da gelinlerle Hz. Ayşe arasında özdeşlik kurulduğu anlaşılmaktadır. Bunun açık bir delili olarak Tatarcada "düğünde şarkı söyleyip oynamak" anlamında kavramlaştırılmış olan *ayşelemek* (Tat. әйшәлә-ү) sözünün bulunması ileri sürülebilir. Kabullere göre bunun temeli Hz. Ayşe'nin erken yaşta evlenmiş olup evliyken de oyuncaklarla oynayıp eğlenmeye devam etmiş olmasıdır (Ähmät'yanov, 2015, s. 129). Buradaki benzeştirme sadece düğünle ilgili bir tavır ya da davranış üzerinden kurulmuş olsa da Hz. Fatma örneklerinde olduğu gibi gelin ile Hz. Ayşe arasında bir özdeşlik kurulmakta olduğu anlaşılmaktadır. Dua ve büyü metinlerinde Ayşe ve Fatma adlarının her zaman bir arada kullanılması bu fikri desteklemektedir. Özbeklerdeki örneklerde de görüldüğü gibi aslında kadınların, çocukların ve evin koruyucusu, kadınların ve şifacıların piri tek bir isim olmak zorunda değildir. Dinî ve kültürel hayatta özel bir önem atfedilen isimler aynı cümlede de ardı ardına sıralanabilmektedir. Hatta çoğu zaman isminin ne olduğu önem taşımasa da bu konuda çoğunlukla yerel tasavvurlar etkili olmaktadır. Kimi zaman da özel ve tek bir aşkın güç yerine *Kırklar* ifadelerinde olduğu gibi Türk mitolojisindeki Umay Ana'nın anlam ve işlevleri *Ayşe-Fatmalar, İzgeler* gibi genel bir koruyucu ruhlar grubuna mal edilebilmektedir.

Tatarlar arasında Aşa Batman ya da Gayşä-Fatıyma, cilt hastalıkları gibi çeşitli rahatsızlıkların sağaltılması, nazarın etkilerinin ortadan kaldırılması, doğum, bebeğin ilk banyosu, ev işleri, yemiş ya da mantar toplama gibi (Hajieva, 2021) kadınların merkezi rol aldığı bütün konularda koruyucu, yardımcı, bereketi arttırıcı işlevler üstlenen kutsal bir figür hâline gelmiştir. Başkurtlar arasında da aynı öneme ve işlevlere sahip olduğu görülmektedir. Bu nedenle Başkurtçada da *Gäyşä-Fatima eli* (Ғәйшә-Фатима ҡулы), *Gäyşä-Fatima tedavisi/şifası* (Ғәйшә-Фатима име), *Gäyşä-Fatima dili* (Ғәйшә-Фатима теле), *Gäyşä-Fatima nefesi* (Ғәйшә-Фатима һулышы), *Gäyşä-Fatimalar eli* (Ғәйшә Батималар ҡулы) tamlamaları yerleşmiştir. Halk hekimleri, falcılar ve gaipten haber verdiğine inanılan kişiler Ayşe ve Fatma isimlerinin gücüne başvurmuşlardır. Ayrıca *avuç sureti* (Ус һүрәте) ya da *Gäyşä-Fatima kulı* adı verilen suretler muska olarak koruma ve tedavi amaçlı kullanılmıştır (Hisamitdinova, 2016, s. 168). Bunlara ek olarak Orenburg, Saratov ve Başkurdistan'ın güney bölgelerinde kerpiç evlerde yaşayan Başkurtlar arasında her yıl tekrarlanan *balçık imecesi* (Başk. балсыҡ өмәһе) uygulamasında da kadınların merkezi bir rol oynadığı ve barınakların balçıkla sıvanmasında (Başk. балсыҡ һылау) asli görev aldığı, bu işlemin tamamlanmasının ise ancak evin en büyük gelininin kıble yönündeki duvara bir parça kil sürüp, "Benim elim değil, Gäyşä-Fatima eli!) sözlerini söyleyerek elinin izini bırakması şeklindeki ritüelle gerçekleştiği kaydedilmiştir (Utarbaeva, 2023).

Türkiye sahasında Fatma Ana inancıyla ilgili epeyce veri bulunmaktadır. Onun rolü yalnızca hastalık sağaltımıyla sınırlı kalmayıp kadınlara ait meslek ve ritüel rollerle de ilişkilendirilmektedir. İnanışlara göre Hz. Fatma, genel olarak kadın mesleklerinin, özelde ise doğumu yaptıran ebelerin ve hastalık tedavisinde bulunan ocaklı kadınların piri kabul edilir. Bu nedenle ebeler ve ocaklı kadınlar, uygulamaları sırasında "El benim elim değil, Fatma Anamızın eli" ya da "El benim değil, Fadime Anamızın eli" ifadesi kullanarak yaptıkları işin kaynağını yine aynı şekilde kendi bireysel güçlerinden ziyade Fatma Ana'nın kutsal ve şifalı eliyle ilişkilendirirler. Anadolu'da Fatma Ana ve Fadime adlandırmalarının yanında dikkat çekici bir özellik olarak İdil-Ural bölgesi Türklerinde de olduğu gibi İçel, Silifke ve çevresinde *Eşe Fatma* (Ayşe Fatma) adlandırmasının kullanılmasıdır. Anadolu'nun farklı bölgelerinde doğumun kolaylaştırılması, hastalıkların sağaltılması, kadınların gündelik işlerinin başarıyla sonuçlanması ve ocaklılık uygulamalarının meşrulaştırılması için *Benim elim değil, Fatma/Fadime Ananın* yahut *Eşe Fatma Ananın eli* sözlerinin kullanıldığı görülmektedir. Gölpazarı'nda ebenin doğum yapacak kadının yüzünü üç kez sıvazlayarak bu sözü söylemesi; Ankara, Bursa, Denizli, Mersin ve Tarsus çevresinde ebelerin ve ocaklıların aynı sözlerle hastaları iyileştirmeye veya doğumu kolaylaştırmaya çalışmaları, Fatma Ana'nın inanış ve uygulamalardaki önemli rolünü göstermektedir. (Kumartaşlıoğlu, 2016, ss. 273-274; Tanyu, 1982). Dolayısıyla Fatma Ana etrafındaki inanış ve uygulamaların Türkiye sahasında da Türkistan'daki kadar canlı ve güçlü bir şekilde yaşatılmış olduğunu, Fatma Ana'nın İdil-Ural bölgesine kıyasla Anadolu ve Türkistan'da kadınların bütün hayatını kuşatan bir anlam ve işlev dünyasına sahip olduğunu ifade etmek gerekir.

Çuvaşlar ve Fatma Ana Kültü

Yukarıda da ifade edildiği gibi Çuvaşlar arasında karşılaşılan *Aşapatman Karçĭgĭ* imgesi, adlandırma açısından Tatar ve Başkurt örnekleriyle tam olarak örtüşmektedir. Bununla birlikte aşağıda görüleceği üzere Çuvaşlardaki *Aşapatman Karçĭgĭ* imgesel ve işlevsel özellikleri açısından bölgedeki diğer komşu Türk topluluklarındaki karşılığıyla büyük oranda aynıdır. Farklılıklar ise elbette Çuvaşların dil ve din bakımından daha fazla ayrışmasıyla ilgilidir. Ancak resmî olarak büyük oranda Hristiyan kabul edilse de Çuvaşların özellikle kentleşme ve sanayileşmenin etkilerinin yoğun olarak görülmeye başlandığı döneme kadar sosyokültürel açıdan komşu ve akraba olan Tatarlarla doğal ve yoğun bir ilişki içinde olduğu ve bu durumun onların Müslümanlaşmasına ve Tatarlaşması sonucunu doğurduğu (Bayram, 2016a, 2016b, 2018, 2019, 2020, 2021; Mészáros, 2000; Timofeyev, 1972), hatta bu sebeple resmî politikaların sonucu olarak Çuvaş dilinde İslam karşıtı eserler yayımlandığı bilinmektedir. Bu doğrultuda Çuvaşlardaki *Aşapatman* olgusunun Başkurt ve Tatarlardaki *Ayşe-Fatma* inanışı ile arasındaki somut paralelliklere ve bağlantılara rağmen Çuvaş dili ve kültürü üzerine çalışmalar yapan bazı araştırmacılar, olgunun kökenini Zerdüştlük ve Hinduizm gibi kaynaklardaki ispatı çok daha zayıf benzerliklere dayandırmaya çalışmışlardır. Konuyla ilgili değerlendirmeleri sırasıyla ele almakta fayda vardır.

Meşhur sözlüğünde N. İ. Zolotnitskiy konuyla ilgili önemli değerlendirmeler yapmış ve bazı sağaltma ritüelleriyle -nazar ve baş ağrısına karşı- büyü metinlerine yer vermiştir. *Aja Batman Karçĭk* (ажа батман карчăк) adıyla kaydettiği bu iyi dişil gücün Çuvaş tanrıları listesinde bulunmadığını ancak yeryüzü tanrıçaları arasında yer alması gerektiğini ifade eder. Dahası, Yakutlardaki doğumda yardımcı ve koruyucu rol alan *ayısıt* ile karşılaştırılmasının merak uyandırıcı olacağı gibi yerinde bir tespit yapar. Ancak Tetyuşki ve Tesvilsk'teki "Tatar Çuvaşları" olarak adlandırdığı Çuvaşlarının masallarında görülen *Ăyşe Batman Karçĭk*'ın *keremet, yumĭş* vd. unsurlarla birlikte diğer Çuvaşlardan -muhtemelen Tatar etkisinde olmayanlar kastedilmektedir- alınmış olması gerektiği kanaatine varır. Böylece olgunun Tatarlardaki karşılığını tamamen göz ardı ettiği için *Aja Batman* adlandırmasının bileşenlerini *aş-* (aşmak, geçmek), *put-* (batmak, boğulmak) şeklinde çözümleyerek "İdil'den, denizden, ormandan Aşapatman Kocakarı geldi" (Adĭl urlĭ, tinis urlĭ, virman urlĭ…. Aşapatman Karçĭk geldi) ifadesini "İdil'i, denizi, tarlayı, ormanları engellenmeden aşarak yorulmayan yaşlı kadın geldi" şeklinde yanlış anlamlandırmıştır (Zolotnitskiy, 1875, ss. 175-177). Zolotnitkiy'in tespitlerinin en önemli kısmı -kendisi tam aksi yönde bir sonuca varmış olsa da- Çuvaşlardaki Aşapatman inanışının adlandırma ve ilişkili ritüeller bakımından Müslümanlıkla, bölgedeki komşu ve Müslüman olan diğer Türk topluluklarıyla ilişkili olduğunu, yanı sıra Ayısıt veya Umay Ana gibi bir kültün yansıması olduğunu göstermesidir.

Macar Türkolog G. Mészáros, 1909 yılında yayımlanan eserinde konuyu daha kapsamlı bir şekilde ele almış, önemli veriler sunmuş ve analiz yapmıştır. Zolotnitskiy'in yukarıda verdiğimiz çevirisinin doğru olmadığını söyleyerek şöyle izah etmiştir: "Eğer N. İ. Zolotnitskiy komşu Kazan Tatarlarının batıl inanışlarını da incelemiş olsaydı bunları bu kadar zorlama bir şekilde açıklamak durumunda kalmazdı. Kazan Tatarlarının büyülerinde metinlerinde de *Aşa Patman Kocakarısı* bulunmaktadır, ancak onlarda yalnızca adı korunmuştur (Mészáros, 2000, s. 264). Ona göre Tatarların Ayşä Batman'ı ile Çuvaşların Aşapatman'ı aynı karakter olup eskiden yaşamış bir şifacının adıdır. Şifacılar aşağıdaki sözleri söyleyerek trans hâlindeki bir şamanın ruhlarla konuşarak onlara istediğini yaptırdığı ve onların gücünü kendi üzerinde topladığı gibi aslında büyü yaparak, üfleyerek ve tükürerek hastayı iyileştirenin kendisi olmadığını ifade etmiş olurlar:

Tatarca	**Rusça Çevirisi**	**Rusçasından Çeviri**
Минем кулым түгел Эйшә батман кулы.	Это не моя рука, Рука Эйшә батмана.	Bu benim elim değil, Ayşä Batman'ın eli. (Çeviri yazara ait.)
Çuvaşça	**Rusça Çevirisi**	**Rusçasından Çeviri**
Аша патман карчăк килнĕ Атăл орлă, тинĕс орлă, Ой орлă, вăрман орлă...	Старуха Аша патман прибыла Из-за Волги, из-за моря, Через поля , через леса…	Aşa Patman Kocakarı geldi, Volga ötesinden, deniz ötesinden, Tarlaları aşarak, ormanları aşarak... (Çeviri yazara ait.)

Mészáros'un analizindeki önemli bir yanılgı, Aşapatman'ı bölgede yaşamış yerel ve gerçek bir şifacı olarak kabul etmesidir. Zolotnitskiy'in Tatarları ve Başkurtları göz ardı ettiği gibi Mészáros'un da diğer Müslüman Türk bölgelerini analizine dâhil etmemiş olması, Fatma Ana ya da Ayşe Fatma Ana kültünü tam olarak anlayamamasına sebep olmuştur. Bu eksiklikten ötürü Mészáros, *Aşapatman* adındaki *Aşa*'nın Arapça *Ayşe* isminden geldiğini doğru bir şekilde tespit etmiş olsa da Hz. Peygamber'in eşiyle ilişkisini görememiş, *Patman* bileşenini ise yanlış bir şekilde Farsça *batman* (tahıl ölçüsü birimi) kelimesinin bir lakaba dönüşmesiyle açıklamıştır. Bununla birlikte Çuvaşlar ve Tatarlar arasındaki bu ortak unsurla ilgili adlandırmayı kimin kimden aldığı ya da aktardığı sorusunun cevabını bulmanın çok zor olduğu konusundaki görüşüne katılmamak mümkün değildir. Çünkü Çuvaş pagan terminolojisinde Arapça ve Farsça kökenli çok fazla sözcük bulunduğundan *Aşapatman* adını mutlaka Tatarcadan alınmış saymanın doğru olmayacağını, doğrudan kaynak dilden alınmış olabileceğini ifade eder. Bu konuda haklı olduğunu da kabul etmek gerekir. Nitekim Çuvaşların kökeniyle ilgili en güçlü fikirlerden birisi onların ilk Müslüman Türk topluluğu olarak kabul edilen İdil Bulgarlarının torunları olduğu yönündedir (Bk. Güzel, 2021). Bu yaklaşımın en güçlü dayanaklarından biri hâline gelen *Bolgarı i Çuvaşi* adlı eserinde N. İ. Aşmarin, İdil Bulgarlarından kalan mezar kitabelerinin ancak Çuvaşça ile çözülebileceğini göstermiştir (Aşmarin, 1902). Çuvaşçadaki *Aşapatman Karçĭgĭ* adlandırmasının Tatar ve Başkurt diyalektlerindeki birebir

denk kullanımları başka bir delile ihtiyaç bırakmasa da N. İ. Aşmarin'in kapsamlı sözlüğündeki açıklama da en önemli dayanaklardan biridir. Ona göre *Aşapatman* adı sadece *Aşapatman Karçıgĭ* şeklinde kullanılır ve nazara karşı okunan dua ve büyülerde sık geçmektedir. Aşapatman ise Hz. Peygamberin eşi ve kızının isimleri olan Ayşe ve Fatıma'dan gelmektedir (Aşmarin, 1929, s. 211). Başka etimologlar ve araştırmacılar da onun bu fikrini daha sonra devam ettirmiştir (Denisov, 1959, s. 76; Fedotov, 1996, s. 76; Sergeeva & Matveev, 2018, s. 111).

Zolotnitskiy'in adlandırmanın kökeni konusundaki görüşü ise sadece Anton Salmin tarafından devam ettirilmiştir. Ayrıca Salmin bu konuda Aşmarin ve Fedotov'un görüşlerini sadece şüpheli bulmakla yetinmiş, Mészáros'un Tatar ve Çuvaş ortak kültür evreni ve ilişkileri hakkında aktardığı verilere yüzeysel bir şekilde temas etmiştir. Aşapatman inanışının neden İdil-Ural bölgesi Türkleri arasında -özellikle Tatarlarla Çuvaşların bir arada yaşadığı bölgelerde- ortaklaşan bir unsur olduğu konusuna hiç temas etmeden köken arayışını Zerdüştlük ve Hinduizm'e yöneltmiştir. Dahası, Çuvaş dininde *Aşa* adında bir tanrı olduğunu varsayıp bunun da kaynağının Avesta ve Veda metinleri olduğunu ileri sürmüştür. Çuvaşlar arasında nasıl yerleştiği konusundaki açıklaması ise daha ilginçtir: "Çuvaşların ataları olan Suvarlar ile Vedik ve Avesta Aryalarının atalarının ortak bir kültürel ve dinî mirasa sahip oldukları düşünülebilir. Bu kültürel temas ve etkileşim alanı Hindistan–İran–Orta Asya bölgesi olabilir. Bu ilişkinin zaman bakımından MÖ V–III. yüzyıllara kadar uzandığı varsayılabilir" (Salmin, 2007, s. 402). Böylece Salmin, en yakınındaki kültürel ilişki ağını ve bunun sonuçlarını incelemek yerine dinî bir olgunun kökenini analitik olmayan biçimde zaman ve mekân bakımından en uzaktaki benzerliklerle açıklamaya çalışmıştır. Ayrıca Çuvaşçadaki *aşa* (аша) kelimesinin sadece *Aşa kaśar* (аша каçар) şeklindeki kalıplaşmış ifadede 'Bağışla!" anlamında kullanılmış olması *aşa* adında bir tanrı ya da tanrısal güç olduğu anlamına gelmez. Çünkü başka kaynaklarda bu adlandırmaya öne çıkan belirgin bir tanrıdan bahsedilmemektedir.

Ancak Aşapatman olgusunun İdil-Ural bölgesindeki Çuvaş, Tatar ve Başkurt ortak kültür evreninin sonucu olduğu fikrini destekleyecek çok daha sağlam veriler bulunmaktadır. Yukarıda görüldüğü gibi adlandırma meselesi zaten başlıca sağlam bir dayanak teşkil etmektedir. Yine de Çuvaşların özellikle Tatarlarla olan komşuluk ve kültürel ilişkileri Çuvaşların Müslümanlaşmasına sebep olacak kadar yoğun olup bu durum misyonerlerin de dikkatini çekmiş ve resmî otorite tarafından Hristiyanlaştırma politikalarının önünde bir engel olarak değerlendirilmiştir. Bu nedenle 19. yüzyılın ikinci yarısı ve 20. yüzyılın başlarında Çuvaş edebiyatı İslam, Tatarlar ve pagan yaşam biçiminin eleştirisine odaklanmış (Bayram, 2017; Rodionov, 2015), Çuvaş dilinde İslam karşıtı propaganda eserleri (Makarov, 1910; *Muhammed Pilit Şine Kaysa Kilni Teni Suya*, 1912) yayımlanmıştır.

Etnografik kayıtlar da bu kültürel alışverişin ulaştığı boyutları açıkça göstermektedir. Aslında Mészáros da bu konuda önemli veriler aktarmıştır ama her nedense Aşapatman konusunu ele alırken böyle bir bağlantı kurmamıştır.

Mészáros, Aşapatman meselesini Çuvaşların nazarla ilgili inanış ve uygulamalarını incelediği bölümde ele almıştır. Çuvaşların nazara karşı başvurduğu yöntemlerden birinin de muska olduğunu aktarmaktadır: "Çuvaşların Tatarlarla iç içe yaşadığı yerlerde, bütün Müslüman Doğu'da yaygın olan muskalar (*pĭtü*) da kullanılmaya başlanmıştır. Bunlar, mollanın üzerine birkaç Arapça kelime veya Kur'an'dan bir sure ile bazı rakamlar ve gizemli işaretler yazdığı küçük kâğıt parçalarından oluşur. Çuvaşlar bu muskaları Tatar mollalarından alır, katlar, küçük bir keseye koyup dikerler ve çocuğun boynuna asarlar ya da kız çocuğunun başlığına iliştirirler" (Mészáros, 2000, s. 261). Fatma Ana kültünün kadınların piri ve koruyucusu olma özelliğinin diğer Türk topluluklarına göre daha geride kaldığı, şifacılıkla ilgili özelliklerinin daha çok öne çıktığı İdil-Ural bölgesinde bu sosyokültürel ilişki sayesinde Aşapatman olgusunun Çuvaşlar arasında uzun yüzyıllar boyunca canlılığını korumuş olduğunu tahmin etmek zor değildir.

Bu konuda başka veriler de vardır. 20. yüzyılın başlarında, Çuvaşların yaşayışı ile ilgili bir etnografik risale yazmış olan ve bu eseriyle Mészáros'un da takdirini kazanmış olan Tatar aydını Zarif Beşirî de Çuvaşlarla Tatarların yakın ilişkilerini detaylı bir şekilde anlatmıştır. Hastalıkların sağaltılması konusundaki ilişkiye ise ayrıca dikkat çemiştir: "Büyü (sihir) yapma, cin çarpması, su tutması gibi şeylere itikatları tamdır. Lakin büyü yapıldığından şüphelenmiş olsalar yahut bir hastalığı bunlardan bilseler Müslüman köylerine gidip mollalara üfürtürler ya da Kur'an okuturlar" (Beşiri, 1911, ss. 15-16). Çuvaş bir papaz ve öğretmen olan G. T. Timofeyev de görev yaptığı bölgelerdeki Çuvaş ve Tatar dostluğunu meşhur etnografik eserinde özellikle vurgulamış, bu iki topluluğun birbirlerine misafirliğe gittiğini, hatta Çuvaşların Tatarlaştığını ifade etmiştir. Ona göre ilişkiler giderek bozulmuş olsa da Çuvaşlarla Tatarların eskiden çok yakın oldukları o kadar bellidir ki çocuklar dâhil bütün Çuvaşlar Tatarca konuşmakta, Tatarca şarkılar söylemekteler ve gerekli durumlarda onlara "okutmaya" gitmektedirler (Timofeyev, 2002, ss. 23, 29).

P. V. Denisov da *Aşapatman Karçĭgĭ* inanışını açık bir şekilde Çuvaşlarla Tatarlar arasındaki yakın ilişkiyle açıklamaktadır. Bununla birlikte Çuvaşlardaki söz konusu inanç olgusunun Çuvaş dini ve mitolojisindeki Müslümanlık etkisi olduğunu ifade etmiş ve aynı etkinin beslenme kültürü ve yaşam tarzında da hâkim olduğunu vurgulamıştır. Aşağı (Anatri) Çuvaşların at yediği hâlde domuz eti yememeleri ve Yukarı (Viryal) Çuvaşların ise at etinden tiksinmelerini de örnek olarak sunmuştur (Denisov, 1959, s. 76). İdil-Ural bölgesinde 16. yüzyılın ortalarında Hristiyan Rus kültür sahasının etkileri hâkim olana kadar sırasıyla İdil Bulgarları, Altın Orda ve Kazan Hanlığı dönemlerinde İslam kültürünün hâkimiyeti ve Çuvaşların da bu kültür dairesine mensup olduğu bilinmektedir (Bk. Arık, 2003) Bu nedenle Çuvaşların Aşapatman inanışı adlandırma ve kimi özellikleri bakımından İslam ile doğrudan ilişkilidir. Ancak bu veriler söz konusu olgunun Çuvaş kültürüne Tatarlardan girdiğini değil, korunması ve yaşatılmasının, canlı tutulmasının Tatarlarla uzun yüzyıllar boyu sürdürülen

ilişkinin sonucu olduğunu ispatlar. Büyü metinlerindeki paralellik de bunu açıkça göstermektedir:

Tatarca Türkçesi Büyü Metni	**Çuvaş Türkçesi Büyü Metni**
Ак күз, кара күз Белгән күз, белмәгән күз Зәңгәр күз, коныр күз, усал күз Чыксын да китсен, Бала өстендә тормасын Мин эшкермим Аша Батман карчыгы килгән Шал эшкерә, шал чыга. (Hazieva, 2020, s. 27).	Хура куç ӳкнĕ пулсан та, Сарă куç ӳкнĕ пулсан та, Хăмăр куç ӳкнĕ пулсан та, Чакăр куç ӳкнĕ пулсан та, Шурă куç ӳкнĕ пулсан та, Хăнчăр куç ӳкнĕ пулсан та, Кăвак куç ӳкнĕ пулсан та, Çак Ашапатман карчăк килнĕ, Вăл имлет, вăл юмлат. (Mészáros, 2000, s. 265).
Tatar Türkçesindeki Metnin Çeviri	**Çuvaş Türkçesindeki Metnin Çevirisi**
Ak göz, kara göz, Bilinen göz, bilinmeyen göz, Mavi göz, kahverengi göz, kötü göz, Çıkıp gitsin, Çocuğun üzerinde kalmasın. Ben üflemiyorum (sağaltmıyorum), Aşa Batman Karçığı geldi, Yaşlı kadın okuyup üflüyor, yaşlı kadın çıkarıyor.	Kara göz değmiş olsa da, Sarı göz değmiş olsa da, Kahverengi göz değmiş olsa da, Mavi göz değmiş olsa da, Ak göz değmiş olsa da, Şaşı göz değmiş olsa da, Gök göz değmiş olsa da, Aşapatman Karçık geldi, O tedavi eder, o sağaltır.

Dünyanın birçok kültür ve inanış sisteminde bolluk, bereket ve üremenin simgesi, kadınların ve çocukların hatta evin ve ailenin koruyucu olarak kabul edilen tanrı ve tanrısallar var olagelmiştir. Çuvaşlar ve Tatarlar arasında da *Aşapatman* figüründen önce benzer konularda kendisine sığınılan ya da Aşapatman'ın işlevlerini üstlenen başka bir kutsal gücün varlığına inanmış olmaları kaçınılmazdır. Nitekim Çuvaş inanışlarına göre en yüce Tanrı olan Turĭ'nın (Typă) en önemli yardımcılarından biri olan Pülĭhşĭ'ye (Пӳлĕхçĕ) atfedilen özelliklerin *Aşapatman*'ın işlevlerini de kapsayan daha geniş bir çerçeveye sahip olduğu görülmektedir. Tek farkı görev alanının kadınlar ve çocuklarla sınırlı olmayıp bütün insanlığı kapsamasıdır. Pülĭhşĭ, canlılığın, üretimin, yaşamın devamlılığının teminatı, yeryüzündeki tanrısal düzenin koruyucusu ve uygulayıcısı kişileştirilmiş bir varlık olarak tasvir edilmektedir (Arık, 2000; Yavuz, 2021).

Aşapatman olgusu bugünkü Çuvaşlar ya da onların daha eski ataları arasında ister İdil-Bulgar Devleti isterse daha sonraki bir zaman diliminde yerleşmiş olsun ortak bir kültür evreninin sonucudur. Yine de Aşapatman, Çuvaşların kendi dünya görüşüne özgü biçimde yeniden yorumlandığını ve üretildiğini de ifade etmekte fayda vardır. İdil-Ural bölgesi Türkleri arasında Fatma Ana'nın rolü, kadınların her durumda sığınabilecekleri aşkın bir güç olmaktan ziyade nazarın ve diğer hastalıkların sağaltılmasıyla ilgili ritüellerle ilgili olarak daha sınırlı bir alana indirgenmiş gibi görülmektedir. Yine de Kazaklarda ve Özbeklerde olduğu gibi

Çuvaşlar arasında da olağanüstü biçimde ritüel eylemin asıl uygulayıcısı konumunda özel olarak çağrılan ve gücüne başvurulan kişidir. Çuvaşlarda özellikle nazar, çıban, öfke ve kötü güçlerle ilişkilendirilen diğer hastalıkların tedavi edilebilmesi için onun gücüne ihtiyaç vardır.

Özbeklerde "Gölde olsan da çölde olsan da..", Kazaklarda Fatma Ana'nın duası olduğuna inanılan "Ben her zaman ümmetinizin ocağının yanında, beşiğinin başında hazır bulunayım" sözleriyle ifade edilen bu aşkın gücün her yerde her zaman yardıma hazır olduğu fikri Çuvaşlarda "İdil ötesinden, denizlerin ötesinden, tarlaları ve ormanları aşarak…" sözleriyle ortaya çıkmaktadır. Bu durum aslında Aşapatman ve benzerlerinin "öte dünyanın ruhlarına ait bütün gizli güçleri üzerine alan bir varlık" (Mészáros, 2000, s. 263) olduğu ya da bütün bir kozmik evrenin gücünün temsilcisi olduğu şeklinde de yorumlanabilir.

Çuvaşların Aşapatman'a yüklediği özgün nitelikler ise ağzında tek bir diş, ense kısmında ya da kıçında tek bir saç telinin olması, beyaz pelerini kuşanıp yanına beyaz köpeğini alması, kötü güçleri altın kılıcıyla kesip altın süpürgesiyle süpürmesi olarak sıralanabilir. Bu özelliklerin bir kısmı muhtemelen Aşapatman'ın insanüstü ve öte dünyaya ait bir varlık olduğunu vurgulayan Çuvaşların kendi dünya görüşünün yansıması sembolik unsurlardır. Ağzında tek bir diş ve yalnızca tek bir saç telinin bulunması, dünya mitolojilerinde ve halk anlatılarında sıkça görülen Tepegöz'deki gibi "eksik" veya "olağan dışı beden" motifleriyle ilişkilendirilebilir. Aşapatman'ın beyaz atı, beyaz pelerini ve beyaz köpeği de onun kutsal ve arındırıcı niteliğini vurgulamaktadır ki Çuvaş inanışlarında yukarı dünyanın rengi beyazdır.

Bunun yanında nazar ve hastalıkları kovarken gök gürültüsü ve şimşek imgeleriyle ilişkilendirilmesi dikkat çekicidir. Çuvaş büyülerinde Aşapatman'ın gelişi sırasında kara bulutların toplanması, göğün gürlemesi ve şimşeğin yeryüzünü temizlemesi anlatılır. Bu tasvir, kötü ruhları ve hastalıkları göksel bir güç yardımıyla uzaklaştıran koruyucu bir ruh anlayışını yansıtmakta olup Hristiyanlaşmış Slav halk inançlarındaki gök gürültüsü ve şimşekle kötü ruhları kovan Aziz İlyas motifini hatırlatır. Çuvaşların Turĭ (en yüce Tanrı) ile ilgili anlatılarında da bu motife rastlanmaktadır. Altın kılıçla kesme ve altın süpürgeyle süpürme motifleri de aynı düşüncenin devamı olarak, hastalık ve kötülüğün fiziksel bir kir gibi ortadan kaldırılmasını sembolize etmektedir. Böylece Aşapatman yalnızca şifa veren bir figür değil, aynı zamanda kozmik düzeni yeniden kuran ve kirlenmiş olanı arındıran bir koruyucu ruh görünümü kazanmaktadır. Böylece temelde Türk mitoloji ve Müslümanlık etkisinin üzerine son halka olarak Hristiyan Rus kültür dairesinin etkisinin de Aşapatman olgusuna tesir etmiş olduğunu söylemek yanlış olmaz.

Çuvaş Türkçesi	**Türkiye Türkçesi**
Аша патман карчăк килнĕ, Çăварĕнче пĕр шăл, Кутĕнче пĕр тĕк. Çав имлет, çав юмлат. Шур лашине утланнă, Шур юпăнчине пĕркеннĕ, Шур йыттине ертнĕ. Ху, хура пĕлет килет, Аслати авăтат, Çиçĕм çиçет, Хуралтă çине çăват, Хуралтă çинчен хура çĕре çăват, Çăват те тасатат. Çавăн пекех (Иван) çинчен куç тухтăр, тасаттăр. … Ылтăн шупакипе касат, Ылтăн шăпăрипе шăлат, Шăлат те тасатат. Çавăн пекех иван çинчен те Тасалса кайтăр, Каçчен кашах пултăр, Ыранччен ырах пултăр, Аван пултăр, пысăк пултăр, Сыв пултăр, амин. (Mészáros, 2000, s. 265).	Aşa Patman Karçık gelmiş, Ağzında bir diş, Arkasında (kıçında) bir kıl. O tedavi eder, o sağaltır. Beyaz atına binmiş, Beyaz örtüsüne bürünmüş, Beyaz köpeğini önüne katmış. Bak, kara bulut geliyor, Gök gürlüyor, Şimşek çakıyor, Binanın üzerine yağıyor, Binadan kara toprağa akıyor, Yıkıyor ve temizliyor. Aynı bunun gibi, (İvan)'ın üzerinden de nazar çıksın ve temizlensin. Altın bıçağıyla keser, Altın süpürgesiyle süpürür, Süpürür ve temizler. Aynı bunun gibi İvan'ın üzerinden de Temizlenip gitsin, Akşama kadar hafiflesin, Sabaha kadar iyileşsin, İyi olsun, büyüsün, Sağlıklı olsun, amin.

Sonuç

Türk dünyasında Hz. Fatma etrafında oluşan inanış ve uygulamalar, tarihî-dinî bir şahsiyetin halk inançları içinde nasıl daha geniş, işlevsel ve ritüel bir kimliğe büründüğünü göstermektedir. Özbek, Kazak, Kırgız, Tatar, Başkurt ve Türkiye sahasındaki örneklerde Hz. Fatma; kadınların, çocukların, evin, doğumun, bereketin ve hastalık sağaltımının koruyucusu olarak tasavvur edilmektedir. Bu çerçevede "Benim elim değil, Fatma Ana'nın eli" biçiminde formüle edilen sözler, ritüel eylemin otoritesini uygulayıcının bireysel becerisinden almadığını; kutsal kabul edilen aşkın bir güce dayandırıldığını ortaya koymaktadır. Dolayısıyla Fatma Ana, Türk-İslam halk inançlarında yalnızca hatırlanan bir dinî şahsiyet değil, sağaltma gücünü meşrulaştıran, ritüel eyleme kutsallık kazandıran ve koruyucu işlev üstlenen bir pîr hâline gelmiştir.

Bu ortak anlam alanı, İdil-Ural sahasında Ayşe-Fatıma/Gayşä-Fatıyma biçiminde daha belirgin bir birleşik figüre dönüşmüştür. Tatar ve Başkurt metinlerinde Ayşe ve Fatma adlarının çoğu zaman birlikte anılması, bu iki şahsiyetin halk inancında tek bir koruyucu ve sağaltıcı güç gibi algılanmasına zemin hazırlamış görünmektedir. Çuvaşlardaki Aşapatman Karçīk figürü de adlandırma, işlev ve ritüel bağlam bakımından bu İdil-Ural ortak kültür evreniyle

doğrudan ilişkilidir. Nazar, çıban, baş ağrısı ve çeşitli rahatsızlıkların sağaltılması sırasında Aşapatman'ın çağrılması; tedaviyi gerçekleştiren asıl gücün şifacı değil, Aşapatman olduğuna inanılması; Tatar ve Başkurt metinlerindeki Ayşe-Fatıma formülleriyle açık bir paralellik göstermektedir.

Bu nedenle Aşapatman olgusunu Zerdüştlük, Hinduizm veya uzak Hint-İran benzerlikleriyle açıklamaya çalışan yaklaşımlar, eldeki dilsel ve etnografik veriler karşısında ikna edici görünmemektedir. Aşapatman adının Ayşe ve Fatma adlarıyla ilişkisi, Tatar ve Başkurt metinlerindeki Aşa Batman/Gayşä-Fatıyma örnekleriyle desteklenmektedir. Çuvaşların Tatarlarla yüzyıllar boyunca kurduğu yoğun komşuluk ilişkileri; muskalar, mollalara okutma, Tatarca dinî-kültürel unsurlar, sağaltma pratikleri ve gündelik temaslar üzerinden de izlenebilmektedir. Bu veriler, Aşapatman'ın İdil-Ural bölgesindeki Müslüman Türk topluluklarıyla ilişkisini açık biçimde ortaya koymaktadır. Bununla birlikte bu ilişki, Aşapatman'ın basitçe Tatarlardan alınmış bir unsur olduğu anlamına gelmez. Daha yerinde bir değerlendirmeyle Aşapatman, ortak İdil-Ural Türk kültür evreninde şekillenmiş; Çuvaşlar arasında ise yerel mitolojik tasavvurlar, Hristiyanlaşma süreci ve komşu kültürlerle temas sonucunda yeniden yorumlanmış bir figürdür.

Çuvaş örneklerinde Aşapatman'ın özgünleştiği nokta, onun yalnızca Ayşe-Fatıma kökenli bir sağaltıcı figür olarak kalmaması, aynı zamanda Çuvaş mitolojik dünyasının öte dünya, arınma, nazar, hastalık ve kozmik düzen tasavvurlarıyla bütünleşmesidir. Ağzında tek diş, bedeninde tek kıl bulunması; beyaz ata binmesi, beyaz pelerine bürünmesi, beyaz köpek eşliğinde gelmesi; altın bıçakla kesip altın süpürgeyle süpürmesi; gök gürültüsü ve şimşek imgeleriyle ilişkilendirilmesi, onun insanüstü ve öte dünyaya ait bir koruyucu ruh olarak algılandığını göstermektedir. Bu unsurlar bir yandan Çuvaşların eski mitolojik düşünce yapısına, diğer yandan Hristiyanlaşmış Slav halk inançlarında görülen göksel güçlerle kötü ruhları kovma motiflerine açılan çok katmanlı bir anlam alanı oluşturmaktadır.

Sonuç olarak Aşapatman Karçĭk, tek bir kaynağa indirgenemeyecek senkretik bir figürdür. Onun adlandırmasında ve temel sağaltıcı işlevinde Türk-İslam dünyasındaki Fatma Ana/Ayşe-Fatıma inançlarının izi açıkça görülürken, Çuvaşlardaki görünümünde yerel mitolojik tasavvurlar ile Hristiyan-Slav kültür dairesinin etkileri de belirginleşmektedir. Bu bakımdan Aşapatman, Çuvaşların diğer Türk topluluklarından kopuk bir inanç evrenine sahip olmadığını; aksine onlarla uzun süreli kültürel temas içinde bulunduğunu, fakat bu ortak unsurları kendi dinî ve mitolojik dünyaları içinde yeniden biçimlendirdiğini gösteren güçlü bir örnektir. Aşapatman olgusu, Türk halk inançlarının farklı dinî çevrelerde nasıl dönüştüğünü, İslami şahsiyetlerin yerel mitolojik figürlerle nasıl kaynaştığını ve ortak Türk kültür mirasının farklı topluluklarda nasıl özgün biçimler kazandığını anlamak bakımından önemli bir örnek olarak değerlendirilmelidir.

Yazar Katkı Oranı (Author Contributions): Cemalettin Yavuz (%100)

Yazarların Etik Sorumlulukları (Ethical Responsibilities of Authors): Bu çalışma bilimsel araştırma ve yayın etiği kurallarına uygun olarak hazırlanmıştır.

Çıkar Çatışması (Conflicts of Interest): Çalışmadan kaynaklı çıkar çatışması bulunmamaktadır.

İntihal Denetimi (Plagiarism Checking): Bu çalışma intihal tarama programı kullanılarak intihal taramasından geçirilmiştir.

Kaynakça

Arık, D. (2000). *Hıristiyanlaştırılan Türkler Çuvaşlar*. Aziz Andaç Yayınları.

Arık, D. (2003). *Çuvaşlarda İslâm ve Çuvaş Etniğindeki Değişimde İslâmın Rolü*. (16), 161-181.

Aşmarin, N. İ. (1902). *Bolgarı i Çuvaşi*. Tipo-litografiya İmperatarskago Universiteta.

Aşmarin, N. İ. (1929). *Çıvaş Sımahisen Kineki / Slovar' Çuvaşskogo Yazıka* (C. 2). Tipografiya "Krasnıy Peçatnik", Tatpoligraf.

Bayram, B. (2016a). Anatri Çuvaşlar Arasında Tespit Edilmiş Bir Büyü Defteri ve Sosyo-Kültürel Ortamı Üzerine Tespitler. İçinde *Milliyetlerin Kesişme Noktası: İdil-Ural Çalıştayı-II 16-17 Ekim 2015 Bildiri Kitabı* (ss. 53-68). Kırklareli Üniversitesi Yayınları.

Bayram, B. (2016b). Çuvaş Halk Kültüründe Ziyaret Mekanı Olarak Kiremetler. *XXI. Uluslararası Türk Kültürü Sempozyumu ve Karma Türk Sanatları Sergisi Üsküp Makedonya 07-09 Mayıs 2016 Bildiriler ve Katalog*, 225-238.

Bayram, B. (2017). N, İ. İlminskiy'e Yazılan Mektuplarda Çuvaş Kültürü ve Dili Üzerine Tespitler. İçinde B. Bayram (Ed.), *Türk Bitig Türklük Bilimi Araştırmaları* (ss. 1-14). Paradigma Akademi.

Bayram, B. (2018). Çuvaş Türklerinin Folklorundan "Fakelore"una Tatar Algısının Değişim ve Dönüşümü. *Türkbilig*, (36), Makale 36.

Bayram, B. (2019). Tataristan Çuvaşlarına Ait Bir Büyü Defteri (Metin-Transkripsiyon-Aktarma). İçinde E. Yilmaz, B. Bayram, & İ. Sari (Ed.), *Çuvaş Dili, Edebiyatı ve Halkbilimi Çalışmaları (İvan Ya. Yakovlev'in 170. Doğum Yıldönümü Anısına)* (ss. 21-44). Nobel Akademik Yayıncılık.

Bayram, B. (2020). Başkurdistan Çuvaşlarının Bozyiğit Destanı: Pusyikitpe Aypike (Kaynakları ve Teşekkülü). İçinde A. İ. Öbek, Y. Topaloğlu, N. Dinler, Ç. Özdarendeli, & S. Çetin (Ed.), *Prof. Dr. Vahit Türk Armağanı* (ss. 1039-1062). Kesit Yayınları.

Bayram, B. (2021). G.T. Timofeyev'in Notları Çerçevesinde 20.Yüzyıl Başında Orta İdil'de Çuvaşların Etnik-Kültürel İlişkileri. *Bilig*, (98), Makale 98. https://doi.org/10.12995/bilig.9801

Beşiri, Z. (1911). *Çuvaşlar* (Sy. 7). Elektroparovaya Lito-tipografiya Tovarişçestva "Karimov, Husainov i Ko".

Denisov, P. V. (1959). *Religioznıye Verovaniya Çuvaş*. Çuvaşskoye Knijnoye İzdatelstvo.

Fedotov, M. R. (1996). *Etimologiçeskiy Slovar' Çuvaşskogo Yazıka* (II). Çuvaşskiy Gosudarstvennıy İnstitut Gumanitarnıh Nauk.

Güzel, S. (2021). Çuvaşların Kökeni. İçinde S. Çirkin (Ed.), *Kökler Yay Çeken Kavimlerin Şafağı Dil, Arkeoloji, Tarih, Antropoloji, ve Etnografya Işığında Altay Halklarının Kökeni: 1. Dil ve Edebiyat* (ss. 247-286). Ötüken Neşriyat.

Hajieva, G. S. (2021). Tatar Kulturasında Gayşä-Fatıyma Agionimı. *Fänni Tatarstan*, *30*(2), 82-87.

Hazieva, G. S. (2020). Agionim Ayşe-Fatima v Traditsiyah Tyurskih Narodov. *Uçenıe Zapiki Petrozavodskogo Gosudarstvennogo Universiteta*, *42*(7), 25-29.

Hisamitdinova, F. G. (2016). *Mifologiçeskaya Leksika Başkirskogo Yazıka (V Etnolingvistiçeskom Osveşçenii)*. İİYaL UNTs RAN.

Kakabaev, B. (2017). Bibi. İçinde *Kazaktıŋ Etnografiyalık Kategoriyalar, Ugımdar men Ataularınıŋ Dästurli Jüyesi* (C. 1, s. 674). Alem Damu İntegratsiya.

Kasenulı, T. (2016, Ekim 24). *Kazak Jırlarındagı Kasietti Ana Bibätima*. https://old.baq.kz/kk/news/asil_kazina/kazak_zhirlarindagi_kasietti_ana__bibatima__20161024_104200?ysclid=mpn4azyvda307922810

Kenjeahmetov, S. (1994). *Kazaktın Salt Dästürleri men Ädet-Gurıptarı*. Ana Tili.

Kiyat, A. (2022). Kırgız Türklerinin Halk Hekimliğinde Sağaltımda Kullanılan Malzemeler. *Türkoloji*, (110), 49-83.

Kiyat, A. (2023). *Kırgız Halk Hekimliği (Oş Bölgesi)*. Paradigma Akademi.

Kudaybergenova, A., & Bekbalak, K. (2005). Oŋtüstik Kazakstan Kazaktarınıŋ Ädet-Gurpı men Salt-Dästür Erekşelikteri. İçinde S. E. Äjigali (Ed.), *Kazak Halkınıŋ Dästürleri men Ädet-Gurptarı* (C. 1, ss. 202-225). Arıs.

Kumartaşlıoğlu, S. (2016). *Türk Kültüründe Ateş ve Ocak Kültü*. Kömen Yayınları.

Makarov, D. K. (1910). *Çıvaş Tutarpa Tin Şinçen Kalaşni / Beseda Çuvaşina C Tatarinom*. İzdanie F.A. Andreeva Tsentral'naya Tipografiya.

Mészáros, G. (2000). *Sbornik Çuvaşskogo Folklora. Pamyatniki Staroy Çuvaşskoy Verı*. Çuvaşskiy Gosudarstvennıy İnstitut Gumanitanıh Nauk.

Muhammed Pilit Şine Kaysa Kilni Teni Suya. (1912). İzdanie Saratovskago Komiteta Pravoslavnago Missionerskago Obşçestva.

Rodionov, V. G. (2015). Interliterary Dialogue Between the Tatar and Chuvash Peoples (Second Half of the Nineteenth Century-Early Twentieth CenturyI. *Tatarica: Literature*, (4), 67-76.

Salmin, A. K. (2007). *Sistema Fol'k-Religii Çuvaşey*. Nauka.

Sergeeva, E. V., & Matveev, G. B. (2018). Aşapatman. İçinde *Çuvaşskaya Mifologiya: Etnografiçeskiy spravoçnik* (ss. 111-112). Çuvaşskoe Knijnoe İzdatel'stvo.

Snesarev, G. P. (1969). *Reliktı domusul'manskix verovaniy i obryadov u Uzbekov Xorezma*. İzdatel'stvo Nauka.

Şarafutdinov, Z. (2024, Şubat 29). *Äyeldin Piri Bibibätima*. Jayık Press. https://zhaikpress.kz/kk/news/ajeldin-piri-bibibatima/

Tanyu, H. (1982). Fatma Anamız (Fadime Anamız) ve El ile İlgili İnançlar Üzerine Kısa Bir Araştırma. *III. Milletlerarası Türk Folklor Kongresi Bildirileri. Gelenek, Görenek ve İnançlar*, *IV*, 479-495.

Timofeyev, G. T. (1972). *Tĭhĭr'yal*. Çăvaş Kĕneke İzdatel'stvi.

Utarbaeva, V. S. (2023). *Postroyka Samannıh Domov u Başkir*. Edinnıy Reestr Ob'ektov Nematerial'nogo Etnokul'turnogo Dostoyaniya Narodov Respubliki Başkortostan. https://www.nknrb.ru/passport/view?id=200

Yavuz, C. (2021). *Çuvaş Mitleri ve Efsaneleri*. Bengü Yayınları.

ОТ ФАТМА АНА К АШАПАТМАН КАРЧӐК: ТРАНСФОРМАЦИЯ ЖЕНСКОГО ЦЕЛИТЕЛЬНОГО ДУХА В ЧУВАШСКОЙ ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЕ

Аннотация

В статье рассматривается связь представлений о Фатма Ана в тюркском мире, связанных с исцелением, защитой, родами, очагом и плодородием, с образом Ашапатман Карчӑк, известным у чувашей, которые в настоящее время в значительной степени христианизированы, но при этом сохраняют и элементы традиционных верований. Особое положение чувашей среди других тюркских народов с точки зрения религии и языка иногда приводило к игнорированию того факта, что вплоть до недавнего времени они оставались частью тюркского культурного пространства Волго-Уральского региона. Можно предположить, что в формировании такого подхода определённую роль сыграли и идеологические установки. Между тем данные исторических и этнографических источников указывают на необходимость рассматривать феномен Ашапатман именно в контексте волго-уральской тюркской культурной среды, тогда как попытки и сегодня связывать происхождение этого образа с отдалёнными индийскими и иранскими параллелями представляются недостаточно обоснованными как в научном, так и в историко-культурном отношении.

Материалы узбекской, казахской, кыргызской, татарской, башкирской и турецкой традиций показывают, что Фатма Ана, выходя за пределы историко-религиозной личности Фатимы, выполняет ритуальную функцию покровительницы женщин, детей, повитух, носителей целительских традиций, дома, родов, плодородия и исцеления болезней. В этом отношении формулы типа «Это не моя рука, а рука Фатма Ана» свидетельствуют о том, что источник целительного действия связывается не с индивидуальным умением исполнителя обряда, а со священным и трансцендентным женским образом. Следовательно, в тюрко-исламских народных верованиях Фатма Ана выступает не только как почитаемая религиозная личность, но и как пир, легитимирующий целительную силу, придающий ритуальному действию сакральность и выполняющий защитную функцию. Это общее смысловое поле в Волго-Уральском регионе получило более определённое выражение в форме объединённого образа Айше-Фатима/Гайшэ-Батыйма. Частое совместное упоминание имён Айше и Фатима в татарских и башкирских текстах, по-видимому, способствовало восприятию этих двух фигур в народном сознании как единой защитной и целительной силы. Образ Ашапатман Карчӑк, встречающийся у чувашей, по своему названию, функции и ритуальному контексту непосредственно связан с этим общим волго-уральским культурным пространством. Обращение к Ашапатман при лечении сглаза, нарывов, головной боли и различных недугов, а также представление о том, что подлинной целительной силой обладает не сам целитель, а Ашапатман, обнаруживают явные параллели с формулами Айше-Фатима в татарских и башкирских текстах.

Поэтому подходы, стремящиеся объяснить феномен Ашапатман через зороастризм, индуизм или отдалённые индоиранские параллели, не выглядят

убедительными в свете имеющихся языковых и этнографических данных. Связь имени Ашапатман с именами Айше и Фатима подтверждается примерами Аша Батман/Гайшә-Батыйма в татарских и башкирских текстах. Многовековые интенсивные соседские отношения чувашей с татарами прослеживаются также через использование амулетов, обращение к муллам для чтения молитв, татарские религиозно-культурные элементы, целительные практики и повседневные контакты. Эти данные ясно показывают связь Ашапатман с мусульманскими тюркскими народами Волго-Уральского региона. Вместе с тем эта связь не означает, что Ашапатман является простым заимствованием у татар. Более уместно рассматривать Ашапатман как образ, сформировавшийся в общем волго-уральском тюркском культурном пространстве и переосмысленный у чувашей под влиянием местных мифологических представлений, процесса христианизации и контактов с соседними культурами.

Специфика чувашских материалов заключается в том, что Ашапатман не остаётся лишь целительным образом, восходящим к Айше-Фатима, но интегрируется в чувашские мифологические представления о потустороннем мире, очищении, сглазе, болезни и космическом порядке. Один зуб во рту, один волос на теле, белый конь, белый плащ, белая собака, золотой нож, которым она режет, золотая метла, которой она выметает, а также связь с образами грома и молнии показывают, что она воспринимается как сверхчеловеческий защитный дух, принадлежащий потустороннему миру. Эти элементы, с одной стороны, открывают смысловое поле, связанное с древней мифологической мыслью чувашей, а с другой стороны — с мотивами изгнания злых духов при помощи небесных сил, известными в христианизированных славянских народных верованиях. В заключение можно сказать, что Ашапатман Карчăк представляет собой синкретический образ, который невозможно свести к одному источнику. В её имени и основной целительной функции отчётливо прослеживаются следы верований, связанных с Фатма Ана/Айше-Фатима в тюрко-исламском мире, тогда как в чувашской традиции заметными становятся также местные мифологические представления и влияние христианско-славянского культурного круга. В этом отношении Ашапатман является важным примером, показывающим, что чуваши не обладали системой верований, изолированной от других тюркских народов; напротив, вплоть до недавнего времени они находились с ними в длительном культурном контакте как часть тюркского культурного пространства Волго-Уральского региона, но при этом переосмысляли общие элементы в рамках собственного религиозного и мифологического мира. Феномен Ашапатман следует рассматривать как значимый пример для понимания того, каким образом тюркские народные верования трансформируются в различных религиозных средах, как исламские персонажи сливаются с местными мифологическими образами и как общее тюркское культурное наследие приобретает своеобразные формы у разных народов.

Ключевые слова: Фатма Ана, Ашапатман Карчăк, чуваши, татары, мифология, Волго-Уральский регион.