

ISSN: 2687-4251

NİĞDE ÖMER HALİSDEMİR ÜNİVERSİTESİ
KAŞGARLI MAHMUT UYGUR-ÇİN UYGULAMA VE ARAŞTIRMA MERKEZİ

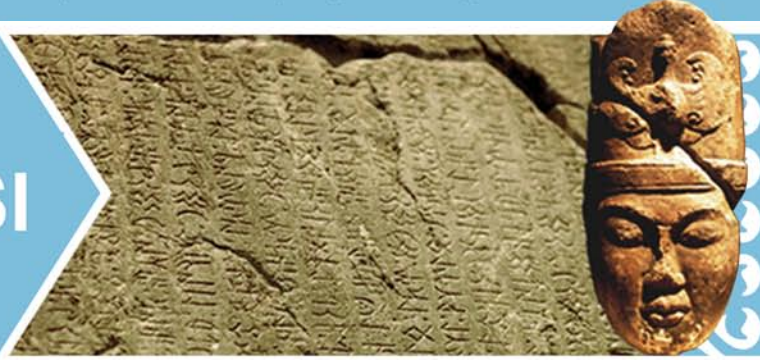
TÜDAD

ULUSLARARASI
TÜRK DÜNYASI ARAŞTIRMALARI
DERGİSİ

"Dilde, fikirde, işte birlik!" İsmail Gaspralı

Uluslararası Türk Dünyası Araştırmaları Sempozyumu Yayını

TÜRK DÜNYASI



JTWS

INTERNATIONAL JOURNAL OF
TURKISH WORLD STUDIES

"Unity in language, idea and action!" Ismail Gasprinskiy

Publication of International Research Symposium on the Turkish World

CİLT/VOLUME:

1

SAYI/NUMBER:

2

YIL/YEAR:

Ekim 2018

NİĞDE ÖMER HALİSDEMİR UNIVERSITY
MAHMUT KASHGARI UYGHUR-CHINA APPLICATION AND RESEARCH CENTER

ISSN: _____

NIĞDE ÖMER HALİSDEMİR ÜNİVERSİTESİ
KAŞGARLI MAHMUT UYGUR-ÇİN UYGULAMA VE ARAŞTIRMA MERKEZİ

TÜDAD

ULUSLARARASI
TÜRK DÜNYASI ARAŞTIRMALARI
DERGİSİ

"Dilde, fikirde, işte birlik!" İsmail Gaspiralı

Uluslararası Türk Dünyası Araştırmaları Sempozyumu Yayını

TÜRK DÜNYASI

JTWS

INTERNATIONAL JOURNAL OF
TURKISH WORLD STUDIES

"Unity in language, idea and action!" İsmail Gasprinskiy

Publication of International Research Symposium on the Turkish World

CİLT/VOLUME:

1

SAYI/NUMBER:

2

YIL/YEAR:

Ekim 2018

NIĞDE ÖMER HALİSDEMİR UNIVERSITY
MAHMUT KASHGARI UYGHUR-CHINA APPLICATION AND RESEARCH CENTER

ULUSLARARASI TÜRK DÜNYASI ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

Cilt: 1- Sayı: 2- Ekim 2018

Sahibi

Kaşgarlı Mahmut Uygur-Çin Uygulama ve Araştırma Merkezi adına
Rektör Prof. Dr. Muhsin KAR

Editör Kurulu

Prof. Dr. Hikmet Koraş
Prof. Dr. Fatih Yücel
Doç. Dr. Nevzat Topal
Dr. Öğr. Üyesi Bayram Polat
Dr. Öğr. Üyesi Çiğdem Şahin

Teknik Editör Kurulu

Dr. Adem Yeloğlu
Dr. Seda Selim Turgay Düğen
Perizat Yertayeva
Özlem Güngör
Murat Bircan

Bilim ve Danışma Kurulu

Prof. Dr. Abdürreşit Celil Karluk (Ankara Yıldırım Beyazıt Üni.)
Prof. Dr. Adalet Tahirzade (Bakü Avrasya Üni.)
Prof. Dr. Ahmet Buran (Fırat Üni.)
Prof. Dr. Ahmet Taşağıl (Mimar Sinan Üni.)
Prof. Dr. Aliya Masalimova (El Farabi Kazak Milli Üni.)
Prof. Dr. Ayabek Bayniyazov (Ardahan Üni.)
Prof. Dr. Baltabay Abdigaziulı (Abay Kazak Milli Pedagoji Üni.)
Prof. Dr. Bekir Çınar (Niğde Ömer Halisdemir Üni.)
Prof. Dr. Bibigül İlyasovna (Kazak Kızlar Pedagoji Üni.)
Prof. Dr. Birol Akgün (Ankara Yıldırım Beyazıt Üni.)
Prof. Dr. Chong-Jin Oh (Hankuk Üni.)
Prof. Dr. Elena Oganova (Moskova Devlet Üni.)
Prof. Dr. Elman Nesirov (Bakü Devlet Üni.)
Prof. Dr. Ercan Alkaya (Fırat Üni.)
Prof. Dr. Faruk Çolak (Niğde Ömer Halisdemir Üni.)
Prof. Dr. Fatma Açık (Gazi Üni.)
Prof. Dr. Feyzan Vural (Niğde Ömer Halisdemir Üni.)
Prof. Dr. Gaffar Mehdiyev Çakmaklı (Erciyes Üni.)
Prof. Dr. Gülbanu Kosımova (Abay Kazak Milli Pedagoji Üni.)
Prof. Dr. Gülbanu Kosımova (Abay Milli Pedagoji Üni.)
Prof. Dr. Gülzar İbrahimova (Bakü Avrasya Üni.)
Prof. Dr. Gürer Gülsevin (Ege Üni.) Prof. Dr. Halit Çal (Gazi Üni.)
Prof. Dr. Haluk Alkan (İstanbul Üni.)

ULUSLARARASI TÜRK DÜNYASI ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

Cilt: 1- Sayı: 2- Ekim 2018

- Prof. Dr. Hatice İcel (Niğde Ömer Halisdemir Üni.)
Prof. Dr. Hayati Beşirli (Kırgızistan Türkiye Manas Üni.)
Prof. Dr. İbrahim Maraş (Ankara Üni.)
Prof. Dr. İlyas Gökhan (Niğde Ömer Halisdemir Üni.)
Prof. Dr. İrfan Morina (Priştine Üni.)
Prof. Dr. İryna M. Dryga (A. Krımskı Şarkiyat Araştırma Enstitüsü, UMİA)
Prof. Dr. İsmail Doğan (Muğla Sıtkı Koçman Üni.)
Prof. Dr. Jarkınbike Süleymenova (Kazak Devlet Kızlar Pedagoji Üni.)
Prof. Dr. Kalamkas Kalıbaeva (Kazak Devlet Kızlar Pedagoji Üni.)
Prof. Dr. Karjovbay Sathojaulı (L. V. Gumilev Avrasya Milli Üni.)
Prof. Dr. Kemal Özcan (Necmettin Erbakan Üni.)
Prof. Dr. Kerim Türkmen (Erciyes Üni.)
Prof. Dr. Kutluk Kağan Sümer (İstanbul Üni.)
Prof. Dr. M. Bülent Uludağ (İzmir Kâtip Çelebi Üni.)
Prof. Dr. Mambet Koygeldiyev (Abay Milli Pedagoji Üni.)
Prof. Dr. Mayıl Asgerov (Azerbaycan Milli İlimler Akademisi)
Prof. Dr. Mehmet Koygeldiyev (Abay Kazak Milli Pedagoji Üni.)
Prof. Dr. Mehmet Şahin (Polis Akademisi)
Prof. Dr. Mevlüt Gültekin (Niğde Ömer Halisdemir Üni.)
Prof. Dr. Muhabbet Qurbonova (Alişir Nevaiy Üni.)
Prof. Dr. Murat Çemrek (Necmettin Erbakan Üni.)
Prof. Dr. Mustafa Talas (Niğde Ömer Halisdemir Üni.)
Prof. Dr. Nadirhan Hasan (Karabük Üni.)
Prof. Dr. Nazım Hikmet Polat (Hacı Bektaş Veli Üni.)
Prof. Dr. Nergis Biray (Pamukkale Üni.)
Prof. Dr. Nevzat Şimşek (Dokuz Eylül Üni.)
Prof. Dr. Sami Kılıç (Fırat Üni.)
Prof. Dr. Selçuk Duman (Giresun Üni.)
Prof. Dr. Şenol Kantarcı (Akdeniz Üni.)
Prof. Dr. Şerif Ali Bozkaplan (Dokuz Eylül Üni.)
Prof. Dr. Talip Yıldırım (Uşak Üni.)
Prof. Dr. Tsendin Battulık (Moğolistan Devlet Üni.)
Prof. Dr. Turgut Tok (Pamukkale Üni.)
Prof. Dr. Yıldırım Özbek (Akdeniz Üni.)
Prof. Dr. Zeki Gürel (Ege Üni.)
Prof. Dr. Ziya Avşar (Niğde Ömer Halisdemir Üni.)
Doç. Dr. Adem Öger (Nevşehir Hacıbektaş Üni.)
Doç. Dr. Akartürk Karahan (Ankara Yıldırım Beyazıt Üni.)
Doç. DR. Altınay Timbolova (Kazak Devlet Kızlar Pedagoji Üni.)
Doç. Dr. Asiman Guliyev (Azerbaycan Devlet İktisat Üni.)
Doç. Dr. Atila Döl (Niğde Ömer Halisdemir Üni.)
Doç. Dr. Bülent Kara (Niğde Ömer Halisdemir Üni.)
Doç. Dr. Efkan Uzun (Niğde Ömer Halisdemir Üni.)
Doç. Dr. Elvan Yalçınkaya (Niğde Ömer Halisdemir Üni.)
Doç. Dr. Enver Kapağan (Karabük Üni.)
Doç. Dr. Gulmira Abdrasilova (Kazak Devlet Kızlar Pedagoji Üni.)
Doç. Dr. İbrahim Kaplan (Çukurova Üni.)
Doç. Dr. İdris Nebi Uysal (Karamanoğlu Mehmetbey Üni.)

ULUSLARARASI TÜRK DÜNYASI ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

Cilt: 1- Sayı: 2- Ekim 2018

- Doç. Dr. Kuanyshbek Kenzhalin (L. Gumilev Avrasya Milli Üni.)
Doç. Dr. Liubovi Chimpoesch (Moldova İlimler Akademisi)
Doç. Dr. Mahmut Sarıkaya (Ahi Evran Üni.)
Doç. Dr. Marija Dhindjic (Sırbistan İlimler ve Sanat Akademisi)
Doç. Dr. Mehmet Ekiz (Niğde Ömer Halisdemir Üni.)
Doç. Dr. Mehmet Kaya (Niğde Ömer Halisdemir Üni.)
Doç. Dr. Murteza Hasanoğlu (Azerbaycan Cumhuriyeti Devlet İdarecilik Akademisi)
Doç. Dr. Onur Köksal (Niğde Ömer Halisdemir Üni.)
Doç. Dr. Recep Özkan (Niğde Ömer Halisdemir Üni.)
Doç. Dr. Rinat Usmanov (Başkurt devlet Üni.)
Doç. Dr. Sercan Demirgüneş (Niğde Ömer Halisdemir Üni.)
Doç. Dr. Serhat Erkmen (Jandarma ve Sahit Güvenlik Akademisi)
Doç. Dr. Serkan Ercan Bağçeci (Niğde Ömer Halisdemir Üni.)
Doç. Dr. Serkan İbiş (Niğde Ömer Halisdemir Üni.)
Doç. Dr. Serkan Taflıoğlu (Niğde Ömer Halisdemir Üni.)
Doç. Dr. Türkan Bayer Altın (Niğde Ömer Halisdemir Üni.)
Doç. Dr. Vakur Sümer (Hoca Ahmet Yesevi Türk-Kazak Üni.)
Doç. Dr. Yalçın Sarıkaya (Giresun Üni.)
Doç. Dr. Yktyiyar Paltöre (El Farabi Milli Üni.)
Doç. Dr. Zubaida Shadkam (El Farabi Milli Üni.)
Doç. Jemila Otarbekova (Kazak Devlet Kızlar Pedagoji Üni.)
Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Büyükakkaş (Niğde Ömer Halisdemir Üni.)
Dr. Öğr. Üyesi Atilla Jorma (Ardahan Üni.)
Dr. Öğr. Üyesi Bağdagül Musa (Ürdün Üni.)
Dr. Öğr. Üyesi Elsev Brina Lopar (Ukshin Hoti Prizren Üni.)
Dr. Öğr. Üyesi Emin Salihi (Niğde Ömer Halisdemir Üni.)
Dr. Öğr. Üyesi Fatma Ertürk (Niğde Ömer Halisdemir Üni.)
Dr. Öğr. Üyesi Galiullin Radik (Naberezhnye Chelny Devlet Pedagoji Üni.)
Dr. Öğr. Üyesi Hakan Yalap (Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üni.)
Dr. Öğr. Üyesi Haktan Birsal (İzmir Kâtip çelebi Üni.)
Dr. Öğr. Üyesi Hünkar Güler (Niğde Ömer Halisdemir Üni.)
Dr. Öğr. Üyesi Lokman Zor (Niğde Ömer Halisdemir Üni.)
Dr. Öğr. Üyesi Neşe Harbalıoğlu (Nevşehir Hacıbektaş Üni.)
Dr. Öğr. Üyesi Nuran Malta-Muhaxheri (Pristine Üni.)
Dr. Öğr. Üyesi Ramis Karabulut (Niğde Ömer Halisdemir Üni.)
Dr. Öğr. Üyesi Reyıla Kaşgarlı (İstanbul Üni.)
Dr. Öğr. Üyesi Suk Kyeong Kang (Niğde Ömer Halisdemir Üni.)
Dr. Öğr. Üyesi Yakup Ömeroğlu (Gazi Üniversitesi)
Dr. Ablet Semet (Göttingen Georg-August Üni.)
Dr. Sayavuş Qasimov (Bakü Avrasya Üni.)
Dr. Seyfeddin Altaylı (Bakü Avrasya Üniversitesi)

Haberleşme Adresi

Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi 3. Kat.
Merkez Kampüsü 51246 Niğde
Tel: +903882252150
Faks: +903882252150

**OSMANAALI SIDIK UULU’NUN ESERLERİNDE KIRGIZLARIN SOSYAL VE DİNİ-
EĞİTİM DURUMUNUN İZLERİ***

Meder SALİEV*

ÖZET

Bu makalede ilk eğitimini geleneksel eğitim merkezi olan medreselerden başlayıp, İsmail Gaspıralı’nın öncülüğünde açılmış olan yeni usulde eğitim veren, dönemin “Usul-ı cedit” okulu Ufa’daki “Medrese-i Aliye” medresesinden mezun olan, Kırgızların ilk tarih yazarı Osmanalı Sıdık Uulu’nun yaklaşık on beş yıllık bir araştırmasının sonucunda ele almış olduğu 1913 ve 1914 yıllarında Ufa şehrinde yayınlanan “Tarih-i Kırgız Şadmaniya” ve “Muhtasar Tarih-i Kırgızıya” adlı eserlerinin örneğinde, 19.yüzyılın ortalarıyla 20.yüzyılın başlarında Kırgızların Rus işgalinden önceki ve Rus yönetimi esnasındaki sosyal hayatı, yaşam şartları, dinî bilgileri ve eğitim durumları üzerinde durulmuştur. Kırgızistan topraklarının Ruslar tarafından işgal edilmesinden önce Kırgızlara karşı Hokand Hanlığı yönetiminin uygulamış olduğu baskıların izleri ile birlikte Rus işgalinden sonra Rusların uygulamış olduğu baskıların izleri üzerinde durulmuştur. Bununla birlikte Kırgızların cedit hareketinden önceki eğitim seviyesi ve dinî bilgileri ile birlikte, cedit hareketinden sonra açılmış olan usul-ı cedit okullarının sayesinde ulaşılmış oldukları dünyevi ve dinî eğitim sistemleri üzerindeki değişikliklerin ve gelişmelerin izleri üzerinde durulmuştur.

Anahtar kelimeler: Osmanalı Sıdık Uulu, İslam dini, eğitim, usul-i cedit okulları, medreseler, Cedit hareketi.

GİRİŞ

Osmanaalı Sıdık Uulu, 1875 yılında Kırgızistan’ın Koçkor ilçesine bağlı Abaylıda köyünde zengin ve yönetici bir ailede dünyaya gelmiştir. Osmanaalı Sıdık Uulu, gençliğinde büyük ağabeyi Carkınbay mollanın eğitiminde harf tanıyarak okuma, yazma işlerine erken yaşta başlayıp Arapçayı ve İslam dinini öğrenmeye başlamıştır. 19. yüzyılın sonlarında Üç-Turfan şehrinde tahsilini ilerleterek sonradan eğitimini Buhara’daki dini medresede tamamlamıştır (Sıdıkov, 2016:335).

İlk eğitimini aynı yerde yerli bir molla tarafından alan Osmanaalı Tokmak şehrine gelerek Şakir halfa adında bir hocadan eğitim almaya başlamıştır. Şakir halfa o zamanlar Kuzey Kırgızlar tarafından tanınan bir molla olup, Tatarca, dinî, coğrafya ve tarih gibi alanlarda eğitim vermiştir. Osmanaalı bu kişiden beş senelik bir eğitim aldıktan sonra eğitimini ilerletmek için duyduğu maddi ihtiyaçlarını karşılamak için doğduğu Temir-Bolot köyüne gelerek öğretmenlik yapmaya başlamıştır. 1899.yılında da eğitimini ilerletmek amaçlı Üç-Turfan’a gitmiştir oradan da Buhara’ya geçmiştir. Buhara’dayken Şabdan’ın kendi çocukları için medrese açtığını ve dışarıdan hoca getirdiğini duyarak Kemin’e gelip, Ufa’lı hocalardan ders almaya başlamıştır.(Sıdıkov, 2016: 179).

1903 ve 1904 yılları arasında Şabdan’ın açmış olduğu medresede Şabdan’ın getirtmiş olduğu Yamliha karı, Zakir karı ve Vahabovlar’dan ders almıştır ve onların önerisiyle 1911.yılında Ufa şehrine Medrese-i Āliye’ye gitmiştir (Kocobekov, 2005: 21).

* Bu makale, V. Uluslararası Türk Dünyası Araştırmaları Sempozyumu (11-13 Ekim 2018) nda sunulan, “Osmanaalı Sıdık Uulu’nun Eserlerinde Kırgızların Sosyal ve Dini-Eğitim Durumunun İzleri” başlıklı bildirinin genişletilmiş halidir.

* Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Avrasya Anabilim Dalı, Doktora Öğrencisi, medersaliev1985@gmail.com.

Medrese-i Āliye'yi tamamladıktan sonra Kırgızistan'a dönerek 1920 yılından 1928 yılına kadar Pişpek (şimdiki Bişkek) şehrinde Tatar okulunda öğretmenlik yapmıştır. 1931 yılında da bazı bilgilere göre "kulaklık"¹ veya siyasi görüşlerinden dolayı hapsedilmiştir (Sıdıkov, 2016: 180).

Sıdık Uulu'nun Stalin rejiminin baskısından dolayı ülkeyi nasıl terk ettiği üzerinde farklı görüşler olsa da en yaygın olanı 1933 yılında tutuklanarak Taşkent'e gönderildiği ve orda da arkadaşlarının yardımıyla hapisten kaçmayı başararak Doğu Türkistan'a kaçtığı ve Kulca şehrinde öldüğüdür (Güngör, 2015: 251).

Diğer bir bilgiye göre de 1930 yılında Osmanaalı Sıdık Uulu "zengin aile soyundan gelme" gibi suçlamalardan dolayı hapse atılma korkusundan Çin'e kaçmıştır ve 1942 yılında 67 yaşındayken vefat etmiştir (Sıdıkov, 2016: 197).

27 Mart 1958 tarihinde Kırgız SSR Yüksek Mahkemesi kararıyla, 13 Mart 1931 tarihinde Osmanaalı için alınan suçluluk kararları kendi hükmünü yitirmiştir (Sıdıkov, 2016: 198).

Yazarın, Kırgız tarihini şecere tarzında ele almış olduğu 1913 yılında Şark matbaasında yayımlanan "*Muhtasar Tarih-i Kırgızıya*" ve 1914 yılında "*Tarih-i Kırgız Şadmaniya*" adıyla basılmış iki eseri bulunmaktadır. Eserler 1986 yılında Doğu Türkistan'da ıslah edilmiş Arap alfabesiyle "*Muhtasar Tarih-i Kırgızıya*" ve "*Şadmaniya*" isimleriyle tek kitap halinde Şincan Caştar Basması tarafından tekrar yayınlanmıştır.

Aslında ikinci eser, birinci kitabın daha genişletilmiş bir varyantıdır. Eserler yazılış amacı ve şekli bakımından şecere özelliğini taşımaktadır. Eserler Kırgız yazı dilinin ilk örneklerinden biridir. Kırgız sözlü şecerelerinin halk ağzından toplanmış ilk Kırgız şecere kitabı özelliği taşımaktadır. Bu nedenle Osmanaalı Kırgızların ilk modern tarihçisi olarak sayılmaktadır (Güngör, 2015: 241).

Ebulgazi Bahadır Han'ın şeceresiyle uygunluk gösteren yazar eserinde, Türklerin çıkış noktasından gelerek Oğuz Han'ın yirmi dört torunundan biri olan Kırgız hakkında bilgi verdikten sonra, birinci kitapta kısa, ikinci kitap da geniş bir şekilde Kırgız boyları hakkında bilgi vermiştir. Yazar bu kitabını Kırgızların yaşadığı coğrafyayı gezerek, Kırgızların boy yapısıyla ilgili bilgileri topladıktan sonra yazmıştır (Sağol Yüksekaya, 2016: 36).

Yazar eserinde ele almış olduğu bilgileri kendi yazısıyla

"Bizdin Kırgızga tarih yazuçı ademi yok bolganı üçün Kırgız kırk kızdan dip Şeyh Mansurdan bir niçe aklga makul bolmagan hikayetler keltürgen. Körfende tiri aldap aluçlarınıñ sözleri canıma ötüp on beş yıldan berü aatarıp tikşerip iki yüz miñ Kırgızdın ata babaların taratıp tā Ādem aleyhi'l-sellamga yetkürdim. Biz de asıl zatdan ikenimizni bilsün üçün beş yıllık mehneterimni bir saatçe körmey kalem tibrete başladım. Töbende Sarbagış, Solte, Bugu, Sayak, Azık Çerik urugların bir birden beyan itüp kiskalık üzre bilgen kadar hazırki curt başlıklarınca tartıp cetkürdim." (Sıdıkoğlu, 1913:10)

demektedir.

Bu bilgiler arasında Kırgızların etnik kökeni, Kırgız boylarının isimleri hakkında efsanelerle birlikte döneminde gözlemlemiş olduğu Kırgızların sosyal hayatı ile birlikte eğitim durumu üzerinde de kısa bilgilere rastlanmaktadır. Bu kitaplarda yazılan bilgilerin diğer kaynaklarla çelişen bir kısmının veya tamamının yazarın ceza alma korkusu ile yazdığını da kabul etmek mümkündür. Bu makalede bu iki eser üzerinden Sovyetler öncesi Kırgız halkının hayat şartlarıyla birlikte eğitim durumları üzerinde durulmuştur. Kitapların önemi, Kırgız tarihinden bahseden birinci elden ilk kaynaklar olmasıdır.

1. 19 ve 20. Yüzyılın Başındaki Kırgızların Sosyal ve Siyasi Durumunun Eserlerdeki İzleri

19. yüzyılda Hokand Hanlığı egemenliği altında yaşayan Kırgızların, Rus işgali ile birlikte sosyal ve siyasi hayatında değişiklikler ortaya çıkmaya başlamıştır.

¹ Bolşevik ihtilali sonrasında mallarına el koymak için zengin kabul edilen kişilere verilen isim.

19. yüzyılda Kırgızistan topraklarında yaşayan Kırgızlar hayvancılık, avcılık ve tarım ile geçimlerini sağlamaktaydılar. Yazın yaylalara, kışında kışlaklara göçerek konar-göçer şeklinde yaşasalar da özellikle Kırgızistan'ın güney bölgesinde Oş ve Özgen şehirlerinin etrafında yaşayan Kırgızların, Ruslar gelmeden önce yerleşik hayata geçtikleri de görülmektedir (Duman, 2015: 4).

Kırgızların Rus egemenliğine girmesinden sonra, Ruslar tarafından Ruslaştırma politikası uygulanmıştır. Başlangıçta Rus nüfusunun azlığı sebebiyle Kırgızlara Rusya'ya bağlı kalmak şartıyla iç işlerinde serbest olma sözü verilse de bu söz tutulmayarak, Türkistan toprakları "oblast" adı verilen yönetim birimlerine ayrılarak, başlarına da Rus yöneticiler getirilmiştir. Rus yöneticileri tarafından Kırgızlar üzerinde kolonileştirme ve Ruslaştırma çalışmaları uygulanarak, Kırgız topraklarına Rus köylülerini getirerek sulak ve verimli ekilebilir arazinin büyük bir kısmını vermişlerdir. Hatta 1891 yılında hazırlanan bir kanuna göre Kırgızların yaşadığı topraklar devlet arazisi olarak ilan edilmiş ve Kırgızlara özel mülk hakkı tanınmamıştır (Duman, 2015: 5).

İncelediğimiz eserde de Kırgızların Hokand yöneticileri tarafından nasıl eziyet çektikleri şu cümlelerle dile getirilmiştir;

"Sart uluglarını yamanlığın zulümlüğün tunduk koy dip malımızdan zekavet alur idi. Mal sanaganda at bakgan ademler çıkıp sanar idi. 50 koy sanasa da bir çini çay kolunda turar idi. Köşeliden ötükü bar takası bar yarım virşik. Şol ötük birlen salgan körfe yasdıknı bulgagan ar cirge barıp konsa sulu bala birlen hatunga asılğan hem ademde zekavet bar sulu kız beresizler digen şundaylerdin niçenin ogırlap barıp öltürgen. Ahir bolmagan soñra Rahmetullahını başın kezip Sartlarını talap Sar hoca digendi çapmak şoldur" (Sıdıkof, 1914:58).

Yukarıda metinde gösterildiği gibi Hokand Hanlığı yönetiminin Kırgızlara karşı çok kötü davrandıklarını göstermektedir. Kırgızlar, Hokand Hanlığı'nın bu uygulamış olduğu baskıdan kurtulmak için Hokand emiri Rahmetullah'ı öldürmek zorunda kalmışlardır.

Yazar, Kırgızların Hokand yönetiminden kurtularak Rus hâkimiyeti altına girdikten sonraki gelişmeleri de şu şekilde dile getirmektedir:

"İmdi şol hâl birlen Rusye kol alduna kirdik ok atmay kılıç çapmay adaletlik sayasinde ömr ötkermek için inşaallah faydasın kördik. Nādan idik ālim bolduk. Busuk idik tūsük bolduk, köçmen idik olturuk bolduk. Birak beş altı cıldın içinde biz için padşah tarabnan bir merhamet bolğan idi. Nādanlıkdın dumanı bir tarabımızdan bazsa, ikinci tarapdın yahşi yerlerimizni mucuklarga alıp olturgusup bizdin kışlak bolamız digenimizge yerdin yamanın körsatıp, yāki bergen arsuların kabul itmey bir bahāne tavıp yaki keç yedkirip şol sebebli hāllarmız bek hālsiz bir hālde kaldı. Yer sunan ayrılıp şol şekildi haller üstümüzge keldi. Şol şekildi merhametden kur kalımız nādanlıkdan başka yamanlık yok muratdan kalmayık. Şol sebebli Rusye kol aldına kirdik. Evvelki cavkerlikge üyrenge halkımız birbirine yamanlık kılur bolsa evvelkiçe kılup baş bermay turdılar. Anıñ için Bişbek uyasnan vayskavay istarşine Şabdan bañır hacı Cantay oğlın Baytik batır Kınayoglı, Cangkaraç Aşhocaoglı, Nogoybay Devletbakogulların halk arasınan yardım için her birlerine orun berip halknı şuların yardımları birlen yahşi ratke saldı. Kırgızdın yani Orte Asyanıñ Rusye kol aldına kirüne 1867.ñi yıl bolup bu cılga 48 yıl boladur. Kalpakofskıy digen candiral idi karatkan" (Sıdıkof, 1914:59).

Metinde de görüldüğü gibi Hokand Hanlığı'ndan kurtularak Rus hâkimiyeti altına girdikten sonra Kırgızların hayatında iyi ve kötü yönde değişikliklerin olduğundan bahsetmektedir. Rus yönetiminin ilk beş sene içinde Kırgızlara karşı merhametli davrandığından bahsetmekle birlikte nadan olan Kırgızların âlim olmaya başladığından, göçebe hayatlarını bırakarak yerleşik hayata geçtiklerinden bahsetmektedir.

Hokand Hanlığı'nın kötü yönetimini kullanarak bölgeyi ele geçirip Kırgızlar için bir kurtarıcı gibi görünen Rus idaresi de baskı uygulamaya başlamıştır. Bir taraftan nadanlık, cahillik içinde geri kalmışlığın sıkıntısını çekmekte olan Kırgızlar, Rusların gelmesiyle birlikte

ellerindeki verimli ve sulak topraklarını Rus idaresinin getirmiş olduğu Rus köylülerine kaptırmışlardı. Rus hâkimiyeti Kırgızların verimli topraklarına Rus köylülerini yerleştirirken, yerleşik hayata geçmek isteyen Kırgızlar için de kurak ve verimsiz olan toprakları vermeye başlamıştır. Eskiden beri adaletsizliğe karşı savaşmayı bilen Kırgızlar, Rus yönetiminin bu uygulamalarına karşı çıksalar da, Rus yönetimi yerli halkın önde gelenlerinden kendilerine yardımcı seçerek onlara daha nazik davranmakla birlikte rütbelere, yüksek miktarda maaşlar bağlayarak ayaklanmaları engellemeye çalışmışlardır.

19. yüzyılın sonlarına doğru her biri binden fazla nüfustan oluşan Rus köylerinin sayısı yediyken, 20. yüzyılın başlarında bu köylerin sayısı on dokuza kadar ulaşmıştır. Bunlardan bazıları şu şekildedir: 4100 nüfuslu Belovodskoye; 4800 nüfuslu Preobracenskoye; 3000 nüfuslu Pokrovskoye (Isık Göl bölgesinde); 2700 nüfuslu Sazanovskoye ve her biri 2500-2600 nüfuslu Lebedinskoye, Pokroskoye (Güney Kırgızistan bölgesinde); 2000-2300 nüfuslu Teploklyuçenko, Çaldıvar, Kara- Balta ve Petrovskoye.

Görüldüğü gibi Rusya'dan getirilen köylülere tarım ve maden işletmeleri verilmiş ve her türlü vergiden muaf edilmişlerdir. Sulak ve verimli toprakları elinden alınmış olan Kırgızlar ağır vergiler altında yaşamak zorunda kalmışlardır. Tarihi kaynaklara göre Rusya'dan Türkistan bölgesine göç edenlerin sayısı 1906 yılındaki verilere göre 106 bin civarındaydı. Sadece Bişkek etrafında 1905-1907 yılları arasında Rus göçmenlerine tahsis edilen Kırgız toprakları 879.219 hektardı. 1907 yılında Süttübulak, Ceti Ögüz ve Karakol gibi Isık Göl bölgesinde yer alan bölgelerde 33.580 hektar üzerinde ürün bulunan ve hayvanların otladığı verimli topraklar Kırgızların elinden alınarak Rus köylülerine teslim edilmiştir (Söylemez-Aşlar, 2018: 207-208).

Yazar, Güney Kırgızistan'da yaşayan Kırgız boylarından da şu şekilde bahsetmektedir:

“Adigineden on urug Satar, Barkı, Börü, Kökçe, Ulı, Olceke, Tavke, Sabay, Coru, Arday, Mönök dip bul tuhanlarga 1914.nçi yıl 23.nçi martde bardım. Kördüm üç atasın aytup birarlık adem kalmadı. Dirlik ikan bizdin tarapda üç apasın bilmeze kul dip uyat kılurlar yani sart bolup şehirga kirip medeniyetlanmay ya ilim okup marifetlenmey adaşkan Kırgız bolupdu”(Sıdıkof, 1914: 30).

Yazar, 23 Mart 1914 tarihinde Güney Kırgızistan bölgesini de gezdiğinden bahsederek, buradaki insanların üç atasından fazlasını bilmediklerini, kuzeyde ise yedi atasını bilmeyenlerin köle olarak sayılacaklarını söylemektedir. Buna göre yazarın bulunduğu Kuzey Kırgızistan topraklarında yaşayan Kırgız boylarının henüz yerleşik hayata geçmediğinden eski geleneklerini daha iyi koruyarak yedi soyuna kadar ezberle bildiklerini söyleyebiliriz. Güney Kırgızistan'da yaşayan Kırgız boylarının yerleşik hayata geçerek şehirleşmenin ve diğer uluslarla olan bağlantıları ve ilişkilerinden dolayı artık eski geleneklerinden biraz uzaklaşmaya başladıklarını söyleyebiliriz.

Kuzey Kırgızistan'da yerleşik hayata geçmenin olumlu yönlerinin olduğunu hissederek ilk yerleşik hayata geçmek isteyen Kırgız boyunun da Solta olduğu metinlerde şu şekilde anlatılmaktadır:

“Cantay medeniyet marifet talep itüp şehirga olturmaknı ihtiyar itip kışlak bolgandın aldidur. Şehir demek baygamber ornı badişahlarnıñ davleti olyalarnıñ mescidi marifetniñ beşiği medrese fakirlerdin muhtaclarınıñ çıku, ademdi hayvandan ayru, adem estü şehirde ikenligin evvela sezgen bilgen Cantay bolsa de keli Solta bildi başka ahmaklar kaydan bilsün”(Sıdıkof, 1914: 100).

Yazar, insanların marifetli ve kültürlü bir şekilde yetiştirilmesi için yerleşik hayata geçerek şehirleşmenin önemli olduğuna dikkat çekmektedir. Şehrin, peygamberlerin yeri, evliyaların mescidi, padişahların devleti, marifetin beşiği olduğundan bahsetmekle birlikte; şehrin fakirlikten kurtulmanın, insanı hayvandan ayırmanın bir aracı olduğunu dile getirmektedir. En önemlisi de akıllı insanların şehirlerde olduklarından bahsetmektedir. Bunun için de göçebe hayattan yerleşik hayata geçmenin önemli olduğu vurgulanmaya çalışılmıştır.

Kırgız boylarının her zaman birbiriyle savaş içinde olduklarını da şu cümlelerde görebiliriz; *“Bugü Sarbagış bir Kılırdan bola turup aralarında köp kan töküş payda boldı. Marifetsizlikde bir birlerin öltürmekni hüner bildi”*(Sıdıkoğlu, 1913: 39).

Örneklere görüldüğü gibi Kırgız boyları kendi içlerinde devamlı bir savaş içindeydiler. Kırgızistan’ın Rus işgali altına girmesinden sonra Kırgız boyları arasındaki çatışmaların ortadan kalkması yanında bu durum iktisat, tarım ve hayvancılık alanında gelişmeyi de sağlamıştır (Artıkbaev, 2004: 19).

2. 19 ve 20. Yüzyılın Başındaki Kırgızların Dini ve Eğitim Durumunun Eserlerdeki İzleri

Türk halklarının İslam dinini benimsemeleri ve kültürlerine adapte etmeleri farklı şekillerde ve zamanlarda oluşmuştur. İslam dininin Türkistan bölgesindeki Türk halkları arasında yayılmaya başlaması birbirinden farklı iki sosyo-kültürel sınıf yaratmıştır. Bunlardan birincisi yerleşik hayata erken geçmiş şehirli, belirli bir yerde yerleşmekten dolayı medreselerde işlenen ve öğretilen İslam’ın esaslarına bağlı, aynı zamanda gelişmiş ve rafine bir kültür, sanat ortaya koymuş çoğunluğu Sünni Müslümanlığı benimsemiş olan Türklerdir. İkinci grup ise bozkırlarda yaşayan ve eski hayat tarzını devam ettiren Türklerdir. Bunlar, eski inançlarından henüz sıyrılamamış, biraz da tasavvuf ağırlıklı mistik bir Müslümanlık anlayışını benimsemişlerdir. Bu halk anlayışının da Türkler arasında iki biçimi bulunmaktadır. Birincisi Ortodoks da denilen Sünni yorumu benimsemiş halk kesiminin sergilediği biçim, ikincisi de Heteredoks da denilen Batini anlayış biçimidir. Fakat ikisi de aynı tabana dayanır, bu da ortak taban halk İslam’ıdır (Cihan, 2015: 220).

19. yüzyılda Kırgızların dini hayatları hakkında bilgi veren seyyahlar, çoğunlukla Kırgızların İslam dininden uzak olduklarını ve İslam’ın onlar üzerindeki izlerini olabildiğince zayıf göstermektedirler. Seyyahların vermiş olduğu bilgilere göre Türkistan’da İslam dininin etkisinin az olduğu konar-göçer Türk halklarının başında Kırgızlar gelmektedir.

19.yüzyılda Kırgızların dini inançları hakkında bilgi veren seyyahlar ve araştırmacılar, Kırgızların İslam dini ile aralarının mümkün olduğu kadar uzak olduğunu belirtmişlerdir. Buna göre Alman asıllı Rus Türkolog Radloff, 1859-1870 yılları arasında Sibiryaya ve Türkistan toraklarına yapmış olduğu seyahatlerinde Kırgızların dini inançları hakkında şunları yazmaktadır:

“Kırgızların hepsi de, Kazaklar gibi Müslüman’dırlar, ancak onların İslamiyet’i daha geç kabul ettikleri söyleniyor. Tatarlar, Kırgızların tamamıyla putperest olduklarını, ne oruç, ne namaz, ne de imanın şartlarını bilmediklerini ve hatta peygamberin adından bile habersiz olduklarını iddia ederler. Fakat bana kalırsa diyebiliriz ki Kırgızlar kendilerini çok ciddi Müslüman sayar ve Kalmıkları kâfir sayarak kendilerini onlardan kesin surette ayırırlar. Din üzerine bilgileri az olmakla beraber, onlar Kazaklara nazaran daha fanatikler, destanları din savaşından bahseder. Bunun sebebi, kısmen belki de kâfirlere komşu olarak yaşamalarından ileri gelebilir”

demektedir(Cihan, 2015:224).

Amerikalı diplomat Eugene Schuyler 1873’de Isık Göl civarında karşılaştığı Kırgızların dinî hayatı hakkında onları iki gruba ayırarak şunları der:

“Din hususunda Kazaklar gibi, Kırgızların pek azı Muhammed’in varlığını işitmiş olsa da ismen Müslüman’dırlar. Daha az bir kısmı da ne namazları bilir ne de bu akidenin vecibelerini yerine getirir. Yaşantılarında eski Şamanist inançların izlerini taşırlar”(Cihan, 2015:224).

Rus subayı Mikhail Ivanovich Venyukov, 1865 yılında yaptığı gözlemlere dayanarak Çin sınırında, Tanrı dağlarının eteklerindeki göçer Kırgız boylarının dinî hayatı hakkında şunlara değinmiştir:

“Kırgızların ahlaki tüm kavramları ve fikirleri en eski (ilkel) inançlar ve önyargılar üzerine kurulmuştur. Kırgızların dini İslam’dır. Bununla birlikte onların, özellikle Çin’e komşu kabilelerin arasındakilerin Müslümanlığı çok yüzeyseldir. Bazı

Kara-Kırgızlar Allah'ın doksan dokuz ismini bilmek şöyle dursun, Peygamberlerinin ismini dahi bilmezler. Kuran'da kesin şekilde yasak edilen sarhoşluk, Kırgızlarca bir günah olarak görülmez. Birçok başka konuda onlar cehalet yoluyla Kuran'ın belirlediği kuralları açıkça ihlal ederler. Gariptir ki, Şamanizm'in bazı adetleri hala bu insanlar tarafından korunur” (Cihan, 2015: 223).

Kazak bilim adamı Çokan Velihanov, Tanrı Dağı Kırgızlarını gözlemleyerek şu değerlendirmelerde bulunmuştur;

“Kırgızlar kendilerine Müslüman diyorlar ama henüz Muhammed'in kim olduğunu bilmiyorlar. Onların düğün ve cenaze törenleri Şaman tarzında yapılır, ama eğer bir Tatar veya Orta Asyalı molla'nın yardımını sağlayabilirlerse dualar okunur. Kendimden emin bir şekilde iddia edebilirim ki, Isık Göl'den Bedeşan'a bütün bölgenin tamamında bu kabileden okuyabilecek bir tek şahıs yoktur” (Cihan, 2015:225).

İncelediğimiz metinde ise Kırgızların dini inançları şu şekilde yansıtılmıştır;

“Kanat hem Timur urguniñ ataklı ademlerinen dinge yardımçı idi. Oğlu molla İshak Medrese-i 'Aliyeni bütürüp şehir Ufadan 1914.nçi 21.nçi afrilde kaytdı. Kıdıktan molla Sabit, Baki, Sali. Çarkımbay hacı bu Timur urgu imez. Sayak, Sarbağışdın evladının tanutgan togru yolga salgan iymän İslam üyretip ilim yolun körsetken. Mundın evvel Kırgız şunday bir camanda idi ki haram nerse yok idi. Özü ölgen maldın etin cimek, zina kılmak, ogru kılmak, cılangaç yürmek şekildi. Bu zatdın nasihat boyunca halk ayırıp berdi. Helal haram digen ilim digen nerse az az surap halk yolga kire başladı. Ol vaktde ilim tamam bolur idi. Hoca hafız, Çahar kitapdın kırahtların oku birlen namaz okulur idi. İyman, İslam, Allahnı dalil birlen tanu yok idi. Bu zat şol dāvet birlen Muhammedali damlanı aldirdı. Bul vaktde tamam şeriat yolu bilinip ilim oku şol kadar alga ketdi” (Sıdıkof, 1914:46).

“Ruze tutar idi, namaz okulmaz idi. Arasında namaz okuganı bolur idi. Anı molla der idi. Ağız açarda kündin batu birlen işi yok bir ademdin azan aytuna karap turar idi. Azan aytsa az bolsa on çakırım yirde Adem at birlen kelip karay turgan Adem atın ayamazdan çavıp citip ağız açar idi. Haber berür idi. Namazga tüşmek için kelür idi. Lekin ayta turgan nesresi yok illi yılda kıyamet bolur dip, imam Mehdi çıkar dip, ne nerse togru kelse anı ayıtp keter idi. Namaz cenazede okuçu idi. Lekin urükü secde kılur imiş. Şunda bir adem cenaze okuganda ikinci bir adem aytupdı men cenaze namazın okuhanların körgenim bar. Sizçilep yığılıp okuganı yok idi digende cevap beripdi. Ol evvelki namaz bu namaz Hudayar handan soñra çıkdı. urükü secde birlen okulmak boldu digende yeñüp ketken bilgen ademdi imdi şunday zamanlardın ahvallerin şol halga keltürgen ola. Molla Yarkımbay andın soñra Muhammedali Kırgız urgunan andın sonra Yamlihe karı andın soñra çar tarapdan yol açkan Muhammedzakir Abdulkeşafoglı, Vahabof cenapları din agası marifet bekası Sarbağış, Solte, Bugu, Sayakdın ustadı boladur. Erteli keç duada bolup köñülden çıkarmaz tiyüş” (Sıdıkof, 1914:48).

“Bizdin ilde bir divane yürer idi. Çerik'de molla iken bir kunduk divane molla alifni hem tanumaz iken birak başında selle bar kolunda asa bar divane ne sözleze şariat bolup ukular iken selleli adem molla Sart bolse hoce digen halk hasır Çerik ikisi mollaları ilimdi tamam ite Çahar kitapdan başlap hoce Hafısdan tamam ite mollaları iman İslamdı bilmey molla bolup çıka. Okutkan Kaşkarlıkdar da iman İslam bilmegeni mollalık kıladur. Çerik'ge bolmaza molla divane ayırımı bolmese kalay molla anda barıp tursun vesselam” (Sıdıkof, 1914:112).

“Hiç kimden ukmayınçe arak haram didi. Özü içmedi hem til ala turganga de aytdı içme akıl ketirar iken munday nesreni içip akılsız bolu yahşi imez der iken” (Sıdıkof, 1914:42).

“Tarih bilmegen soñ Oş ademleri taş şekildi bu şehirga kim kelip kim ketdi kaydan bilsün yalgandan yalğan tahtı Süleyman dip aşık bolup adem aldav peygamber aytupdı ilim izle ilim oku yalğan aytuçu ahmak ümmet bolma alim bol nādan bolma dip hazret Ali

aytupdur yani balalarıñıznu üyretiñizler zamanıñızda yene başka zamanda bola turganlarını yani kele turgan zamanlarında habar ber digen bu hazret balaların üyretken. Bizdin ömrimiz yalğan aldav birlen boldu. Balalarım sizler de bu taht-ı Süleyman bu yerde baş agrısı yok bola bu yerde adem tilegin Allah kabul ite dip olay bolsa ol şeyhler tegi bay bolmadı oñmadı vesselam ahmaklık şol kitaplarğa amel kılmay tavga taşka ülülge mazar dip bek ömr ötkeriş. Niçen ulemalar bar hasır tirü barsañız ilim üyrete akl üyrete kitaplarğa amel kıl der. Andın kaçır yalğan kayda baramız!! Acaba”(Sıdıkof, 1914:32).

Yukarıda geçen bilgilerden yola çıkarak, Kırgızistan topraklarına Tatarların gelmesinden önce, Kırgızların İslam dininin rükünlerini bilmediklerini, neyin haram, neyin helal olduğundan haberleri olmadığı söylenebilir. Medreselerde eski usulde sadece okuma ve ezberden ibaret olan eğitimle Çahar kitapla birlikte Hoca hafız kitapları okutulmuş, öğrencilerin İslam'ın şartlarını öğrenmeden mezun oldukları görülmektedir. Bu dönemde Kırgızlar arasında haram diye bir şeyin olmadığı, ölen hayvanların etlerinin yenildiği, zinanın, yalan söylemenin ve hırsızlığın da bol olduğu söylenmektedir. Namaz ve orucun da dinin gerektirdiği şartlara uygun şekilde uygulanmadığı, cenaze namazlarının farklı biçimde kılındığı ve orucun da gerektiği gibi tutulmayarak kendi isteklerine göre değiştirilerek uygulandığı görülmektedir. Halk arasında dolaşan, bir harf bile bilmeyen sarıklı olan Sart'ların hoca olarak kabul edildiği görülmektedir. Cenaze törenlerinde olsun diğer günlük yaşantılarında olsun eski batini inançlarından kurtulamadıkları da belirtilmektedir.

Görüldüğü gibi Kırgızistan topraklarına Tatarların gelmesiyle başlayan yeni usul eğitiminin etkisiyle halk haram ve helalin ne olduğunun farkına vararak, eğitim seviyelerinin yükselmesiyle İslam'ı yaşanması gerektiği gibi yaşamaya başlamışlardır.

Medreselerin sayısı bu dönemde Kırgızistan topraklarında çok yaygın olmamakla birlikte 1892 yılında verilmiş olan bilgilere göre toplam yedi taneydi, bunların beşi de Kırgızistan'ın güneyi Oş şehrinde bulunmaktaydı. 19. yüzyılın yarısından itibaren açılmaya başlayan medrese geleneğinin Kırgızistan topraklarında yaygın olmamasının nedeni de göçebe hayat tarzını benimsediklerinden kaynaklanmaktadır (Akımjan kyzy, 2015:294).

Oş şehrinde açılan medreseler eserlerde şu şekilde geçmektedir; *“Barkı urugunan Alimbek digen han bolğan Hohān şehrine bu zat Oş şehrine bir sor medrese saldırgan Buhar medreseleriniñ borumunde hoş hava cayda Oş şehri tamam aldunda körüne biyüük orunda”(Sıdıkof, 1914: 31).*

Rusya Müslümanlarının cehaleti yüzünden Rusya sömürüsü altında kaldıklarını düşünen aydınlar bu problemlerden kurtulmak için çeşitli yöntem arayışı içine girmişlerdir. 19. yüzyıldan itibaren Tatar-Kazan bölgesinde görülmeye başlayan Ceditçilik hareketinin öncüleri İslam'ı ve mevcut geleneği, içinde buldukları zaman diliminde, yaşadıkları coğrafya ve şartlarda yeniden değerlendirilmesi gerektiğini düşünmüşlerdir. Dini düşüncenin yenilenmesi için de özellikle eğitim kurumlarının yenilenmesi gerektiğini savunmuşlardır. Bunun sonucunda İsmail Gaspıralı'nın 1884 yılında açtığı ilk cedit okuluyla, Ceditçilik hareketi hız kazanarak, Türkistan topraklarında da Usul-i Cedit okulları açılmaya başlamıştır. İlk başta sosyal düzeni ve toplumun manevi hayatını da ıslah etmek için geleneksel din anlayışının yenilenmesi gerektiğini düşünen Ceditçiler, yeni usule göre eğitim veren okulları açarak, gazete, dergi ve dünyevi ilimlere ait ders kitapları hazırlamaya başladılar (Kadyrov, 2014: 160).

Kırgızistan topraklarında Kadimciler yani eski usulde eğitim veren sistemlerin fazla yaygın olmamasından dolayı Cedit hareketi Kırgızlar tarafından kolay bir şekilde benimsenmiştir ve 1917 yılına gelindiğinde Kırgızistan topraklarında 30 civarında Usul-i Cedit okulunun açıldığı görülmektedir (Murzakulova, 2014: 273).

Cedit hareketinin Kırgızistan topraklarına gelmeden önce, Kırgızların nasıl bir durumda olduğu *“Kırgızlar ilim marifetden habersiz taş arasında mal asramak”* (Sıdıkof, 1914:29) cümlesinde açık bir şekilde gösterilmektedir.

Usul-i Cedit okullarının açılmasıyla Kırgızistan topraklarında eğitim alanında eski usule göre, nasıl değişiklikler neler olduğu aşağıdaki metinlerde açık bir şekilde görülmektedir.

“Çokoniñ ömri rahatlık birlen ötdi. Bir acep adem idi. Akıllı söz tapguçı ömrinde bir adem birlen yaman aytıp söküşmegen hem uruşmegan köp sözlemegen, daima kitap gezit curnal karagan tarih okugan”(Sıdıkof, 1914:38).

“Dalada koyçuçılıkçılar da sabak okuy turgan boldu. Anda ilim muhtasardan tamam bolur boldu. Andın soñra Kurān oku krat ilimleri açıldı. Çuvar akaçılık Yamlihe kārını Şabdan Bañır alıp miñ somga hatun alıp berip bir niçe yıl tutdı. Krat şol kadar alga ketdiki bir harfde niçe hükm bar niçük sıfatı bolur diseñiz kartnan yaşlarineçe cevap birerlik boldu. Şol ahvāl başlanun 10 yıl bolmadı şol haşırda 1901. 1902. nçi yıllarda Troski şehrinen Tokmak şehrimizga Zakir kĀrı ve Vahabof cenapları keldi. Bul vaktde şol kadir artıldı. Şakirdlerdin köpliknen Tokmakda turgan Çavakof digen uluglarımız Kırgız balasın şehirden okumazga emir itüp kua başladı. Şabdan batırdın suranu ustazımız Zakir damlanıñ hayret sayesinde taralmadı. Yıldan yıl artılmakda bolup bu ademdin nahu, sarf ilim okula başlandı. Krat ikinçi türli artıldı. Kırgız balasınan da karılar çıka başladı. Tarih, coğrafya ilmi, hesap, usul-ı cedide oku dimek bu zatdan başlanıp balalarga azrak can kirdi. Andın damlanıñ emir maruf boyunca bu künlerde balalarımız her ülken şehirlerga katuşıp tarih yaza turganlar çıkup Ufa barıp Medrese-i ‘Aliyeni bitirip kayta tugtın boldu. Hem şehirlerden vasife berip muallim çakıra turganlar boldu. Evvelki zamanda, yani mundın 20 yıl burun bala okutgan molla, malay, hizmetçi hükminde idi”(Sıdıkof, 1914:46).

Yukarıdaki metinlerde görüldüğü gibi yeni usul okullar açılarak Yamlihe, Zakir, Vahabof gibi Tatar öğretmenlerin ders verdikleri görülmektedir. Yeni usul eğitiminde Kuran ve kıraat dersleri dışında dünyevi ilimlerden tarih, coğrafya, matematik gibi derslerin de okutulmaya başlandığı ve bunun sonucunda gençlerden yaşlılara kadar, hatta dağlardaki çobanların bile eğitim görmeye başladığı görülmektedir. Eğitim almak isteyenlerin sayısının artmasından korkan Rus yönetiminin dağlık bölgelerde yaşayan Kırgızların şehre gelerek eğitim almalarını da yasakladığı görülmektedir.

Yani 20.yüzyılın başlarından itibaren geleneksel dini eğitim merkezleri düzeltilerek yeni usulde eğitim veren medrese ve okullar açılmaya başlanmıştır. Yeni usulde eğitim veren okullarda eğitim kendi ana dillerinde verilerek, din derslerinin yanında edebiyat, fizik, kimya ve Rusça gibi diğer dersler de öğretilmeye başlamıştır (Kubatova, 2012: 101).

“Başka boluşlardın curut bilegen ademlerinde izzet kılmakda din milletimizge Şabdan soñra hizmet kılğan medrese saldııp müderris aldırıp balalar okutgan yani okugan şakirdleri usul, tuzih, talhis okugan yalguz Orta Asyah Kırgızındur. Medresesiniñ mollası bola. Dür ismi Şerif Necmeddin damla Buhara-i Şerifden hatim kılup müderrislik şehadetnāme alğan medresesi hükümet tarabdan salınıp bahası 15miñ somga tüşken medresege bir tarabnan Rusçe de okutup faydelenip turgan yalguzdur”(Sıdıkof, 1914:52).

“Malga caylu yerlerdin; Batır aldı barısın
Çoñ Kemindin içine; Savot çilek saldırdıñ
Çıkaç usta bir bölek; Barın batır bildirdiñ
Halk içine ne kerek; Medrese mektep açdırdıñ
İlim oku bek kerek; Ahvalin biler zamandın
İlim oku bek kerek; Usul-i cedit mollasın
Alsa bolur tezrek; üç dört aydın içinde
Hat yazını bildiret; Sekiz aydın içinde
İyman İslam bek bilet; Şunday ilim bildirgen
Faydasın halkga tiydirgen; Batır hacı siz kerek
Şunday oku boluga; Tertipli medrese bek kerek” (Sıdıkof, 1914: 74).

Yukarıdaki örnek metinlerde de Usul-ı Cedit okullarının önemi üzerinde durulmuştur. Usul-ı Cedit okullarının sayesinde üç dört aylık bir sürede okuma yazmayı, sekiz aylık bir süre içinde de iman ve İslam’ı öğrendikleri dile getirilmiştir. Bunun içinde bu okulların sayısını

arttırarak Usul-ı Cedit hocalarının sayılarının artırılması gerektiğini söylemekle birlikte, bunların sayesinde tarım ve hayvancılık dışında marangozluk, arıcılık, dericilik gibi iş yerlerinin açılmaya başlandığı belirtilmiştir.

Kırgızistan topraklarında Usul-ı Cedit okulları ilk olarak 20. yüzyılın başlarında 1901-1902 yılları arasında Karakol şehrinde üç, Pişpek'te iki ve Tokmok'ta bir okul açılmıştır (Kubatova, 2012: 157).

Eserlerde, Usul-ı Cedit okullarının eğitim alanında getirmiş olduğu yeniliklerle birlikte, eğitimin önemli bir araç olduğunun farkına varıp anlayabilen bazı kişiler tarafından mescit ve medreselerin açılmaya başlandığı hakkında da bilgiler bulunmaktadır.

“Çolpankul hacı hasır Kanay urguniñ davletli kadirli ademi bolgan şekildi. Sokuluk beketine işkol açıp balalar okutup milletimizge hizmet kılıp ömrin ibadat rahatlık birlen ötkerip her vakt tarih, gezit, curnal okup dünya ahvallernen haber itken zatdur”(Sıdıkof, 1914: 99).

“Çoybek hacı hasır Moñoldordın aksakal hem insap tavkıkalı kündin kün Hudaga bendilik kılmak. Atbaşınıñ Akcar digen yerine Mescid medrese saldırgan milletimizge hizmet kılğan bir zatdur”(Sıdıkof, 1914: 109).

“Bu Kasımali hacı Esenkul tuhandın din milletimizge hizmet itüp mal canların sarf kılğan yalguz bu ademdür. Balaların ilim yolına yürüzüp künden kün Hudaga bendelik kılıp 5000 somga medrese saldırap halk üçün balaların okutup hizmet kılıp ahiret azıkların alğan bu dünyanıñ yalğanlıkın bilgen zamandın ahvalinan haberdar bolsam digen”(Sıdıkof, 1914: 39).

Yukarıda zikredilen Tatar hocalarından, Kırgızistan topraklarında açılan Usul-ı Cedit okullarında eğitim alıp mezun olanlar, eğitimini devam ettirmek için Ufa'daki Medrese-i Aliye gönderildikleri de eserlerde rastlanmaktadır; *“Molla Narıncul Medrese-i Āliyenı tamam itdi. Şehir Ufadan 1914.nçi yılda 15.nçi afrilde*(Sıdıkof, 1914:45). *Molla İshak Medrese-i Āliyenı bütürüp şehir Ufadan 1914.nçi 21.nçi afrilde kaytdı”*(Sıdıkof, 1914: 46).

Usul-ı cedit okullarının açılmasına karşı çıkanlar da bulunmaktaydı. Buna örnek eserde şu şekilde geçmektedir;

*“Usul-i cedit okugan, Kafir işi bu dedi;
İlim bilmez nadanı; Mazak kıldı bizlerni
Hohan, Taşken mollası; Mektep açtı bilgeni;
Gası reyis bolganı, Haram digen bizlerde;
Bilimi yok oganı; Şular halkdı buzganı”* (Sıdıkof, 1914: 68)

Bu dörtlükte Usul-ı Cedit mekteplerinde okuyanların kafir olacakları dile getirilmiştir.

1910 yılına gelindiğinde Ceditçilik hareketi Panslavizm karşıtı haline gelerek Türk Dünyasını birleştirmeyi amaçlayan siyasî bir akım haline gelmiştir. Bu gelişmelere paralel şekilde din öğretimine dayalı geleneksel eğitim sisteminin devamını arzulayan Usul-i Kadimciler de bunlara karşı gelmekteydiler. Ceditçiler kadimcileri “yobaz” ve “gerici” olarak tanımlarken, kadimciler de ceditçileri “dinsiz” ve “kâfir” olarak tanımlamaktaydılar (Andıcan, 2005: 25).

Kırgızistan topraklarında açılan diğer bir eğitim kurumu da Rus-Tüzem (Yerel Rus) okullarıdır. Bu okullar Çarlık Rusya'sının hâkimiyeti altında yaşayan diğer milletleri Ruslaştırma amaçlı açılmıştır (Akımjan kyzy, 2015: 301).

İlk defa olmasa da Murzakulova, Rus yönetimi diğer milletleri eğitim yoluyla Ruslaştırma politikasını ilk olarak konar-göçer Kırgız ve Kazaklar üzerinde uygulamaya başladığını söylemektedir, çünkü konar-göçer olan Kırgız ve Kazaklar, yerleşik hayatta yaşayan milletlere göre daha kolay asimile olacaklardı (2014: 270).

Bu okullarda, Rus Çarlığı'nın diğer halklar ve topraklar üzerinde koloni siyasetini uygulaması, yerli halkların yönetilmesi ve onların Çar hükümetine hizmet ettirmesi için postacılar, tercümanlar ve yerel Rus yönetiminde çalıştırılacak elemanlar yetiştirilmeye

başlanmıştır. Bu şekilde ilk Rus-Tüzem okulları Kırgızistan topraklarında 3 Ekim 1884 yılında Çüy vadisinde Tokmok şehri ile Kara-Konuz köyünde, 1887 yılında da Oş şehrinde açılmıştır (Mircanova vd., 2015: 22).

İncelediğimiz metinde de bazı şahısların Rus okullarından mezun olduğuna dair bilgilere rastlanmaktadır.

“Molla Cafer Rusçe okusun tamam itken. Her molla her bir türlü hünerge kırışken ümitli balaları bardur”(Sıdıkoğlu, 1913: 23).

“Muhammedali hazırki Satıpdalı urgunıñ açık fikirli curt bilyegen ülkeni bir niçe yıl badişah hizmetlerinde bolup Orusçe okugan. Milletimizge hizmet kılmağı köñülünde bar. Partiyelik tumanı kaplamakda bolse de din agası marifet bekasi bir yigit”(Sıdıkoğlu, 1913: 42).

“Abdullah ibn Derdayılge kemnaşiyah bütürgen boluş Aşır Sultan Sıdıkdan Abdukerimge kemnaşiyah bütürgen Rusçe”(Sıdıkof, 1914: 98).

Rus okullarında okuyan öğrenciler üzerinde ne kadar Ruslaştırma ve İslam’dan uzaklaştırma faaliyetleri ve partileşme sistemleri uygulansa da yukarıda gösterilmiş olan örneklerde görüldüğü gibi kendi dininden vazgeçmeden, milletine karşı iyi hizmetler veren şahsiyetlerin de bulunduğu görülmektedir.

Sonuç

Sonuç olarak eserlerde, dönemin sosyal, siyasî, dinî ve eğitim durumları hakkında geniş bilgi verildiği ve bu bilgilerin dönemle ilgili bilgi veren diğer kaynaklarla örtüştüğü görülmektedir.

Kokan Hanlığı ve Çarlık Rusyası döneminde de Kırgızlara eziyet edildiği görülmektedir. Yazarın nadanlık olarak bahsettiği durum kanaatimce ileriye göremeden Kokan Hanlığı’nın zulmü karşısında Çarlık Rusyasını bir kurtarıcı olarak görmeleridir. Nihayet bölgeyi ele geçirdikten sonra Ruslar Kokan Hanlığı’na rahmet okutmuş ve gerçek yüzlerini göstermişlerdir.

Çarlık döneminde Kırgızlar üzerinde Ruslaştırma politikası uygulanması yanında, Kırgızların sahip oldukları sulak ve verimli toprakların Rus çiftçilerine verilmesi suretiyle bölgenin etnik dengesinin değiştirilmeye çalışıldığı görülmektedir.

Dinî hayatı değerlendirdiğimizde seyyahların da ele aldıkları gibi kendilerini ne kadar Müslüman saysalar da inandıkları dinin şartlarını uygulamadıkları örneklerle açıkça gösterilmektedir. Bunun sebebi de Kırgızistan topraklarında medreselerin fazla olmaması, olanların da sadece eski usulde eğitim vermesi, bu eğitimin Kuran ezberlemek ve kıraat okumaktan ibaret olmasından kaynaklanmaktadır. İsmail Gaspıralı’nın öncülüğünde başlayan eğitim reformuyla dini hayat ve eğitimde değişmelerin, gelişmelerin yaşandığı görülmektedir. Usul-i Cedit sayesinde dağlık bölgelerde kendi halinde yaşamakta olan Kırgız halkı hem dinî hem dünyevi eğitimlerini öğrenerek, İslam’ı gerektiği gibi yaşamaya öğrenmeye başlamışlardır. Örneklerde de görüldüğü gibi Kırgızistan topraklarında Usul-i Cedit okullarının sayısının arttığı, şehirlilerin ve köylü çobanların bile eğitime önem vermeye başladığı görülmektedir. Yazarın eserinde bahsettiği nadanlık da yeterli olmayan bir eğitime işaret etmektedir.

Yazar, eserinde “Niçin tarih bilmemiz lazım?”, “Tarihin faydaları”, “Hangi tarihi evvel bilmemiz lazım” şeklindeki sorularla Kırgız halkı için geçmişten ders çıkararak geleceğe doğru adım atmak gerektiğini göstermektedir. Eğitimin önemli bir konu olduğunu dile getiren yazarın

“Ey tuhanlar vakt cetdi kozgalurga

Kiregin her kim özü kolga aluga

Kırgız, Kazak tuhanlar tefekkür kıl

Közüñ açıp zamandın ahvalin bil

Çömüldüñ gafiletke ayamak

Gafillikdan başıñka tiydi tayak

Umtulgun alga taba basıp ayak

Namussız bop yatmayın Kırgız, Kazak”(Sıdıkof, 1914: 6)

mırsalarıyla Kırgız ve Kazakları uyardığı görülmektedir. İlim sahibi olanların demir yolu, tren, fabrika, matbaa, gemi, elektrikli lamba, teleskop, telgraf gibi aletleri üretmeye başladığını, Kırgızların da önceden ilim ve hüner öğrenmeleri halinde belki de bunlar gibi daha erkenden nadanlıktan kurtulabileceğini dile getirmiştir.

KAYNAKÇA

AKİMİAN KYZY, Bukatcha(2015), “Çarlık Rusya Döneminde Kırgızistan’daki Eğitim Kurumları ve Durumu”, *Teologiya Fakultetinin İlimiy Jurnalı*, S.20-21, s. 289-313.

ANDİCAN, A. Ahat(2003), *Cedidizm’den Bağımsızlığa Hariçte Türkistan Mücadelesi*, İstanbul: Emre Yayınları.

ARTIKBAEV, Kaçkınbay(2004), *XX Kılımdağı Kırgız Adabiyatının Tarihi*, Bişkek.

CİHAN, Cihad(2015), “XIX. ve XX. Yüzyılda Bazı Seyyahların Kırgızların Dini Hayatlarına Dair Gözlem ve Değerlendirmeleri”, *Uşak Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, S.8/2, s. 219-238.

DUMAN, Gül Banu(2015), “19. Yüzyıl Kırgız Şiiri ve Dönemin Sosyal ve Siyasi Gelişmelerinin Şiirdeki Yansımaları”, *Bilig*, S.75, s. 1-21.

GÜNGÖR, Ebubekir(2015), “Kırgızların İlk Modern Tarihçisi Osmonaalı Sıdıkuulu”, *Türkiyat Mecmuası*, C.25, s. 237-254.

KOCOBEKOV, M(2005), “Osmonaalı Sıdık Uulunun Ömür Bayanına Ayrımlı Taktoolor”, *Kırgız-Türk Manas Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, S.14, s. 13-28.

KUBATOVA, Aida(2012), *Kırgızstandağı Cadidçilik Kıymılı(1900-1916)*, Bişkek: Maksat Yayını.

MİRCANOVA, C, AVAZOV, E(2015), “XIX Kılımdın Ayagı XX Kılımdın Başındağı Bilim Bertüünün Abalı(Oş Şaarının Misalında)”, *Oş Mamlekettik Universitetinin Carçısı*, S.2, s. 21-25.

MURZAKULOVA, Güldana(2014), “İsmail Gaspıralı ve Kırgızistan’da Cedit Hareketi”, *Modern Türklük Araştırmaları Dergisi*, C.II, S.4, s.268-283.

SAĞOL YÜKSEKKAYA, Gülden(2016), “Osmonaalı Sıdıkov’un Kırgız Şeceresi: Muhtasar Tarih-i Kırgızıya”, *Milli Folklor*, S.110, s. 30-40.

SIDIKOF, Osmanalı(1914), *Tarih-i Kırgız Şadmanıya*, Ufa: Şark Matbası.

SIDIKOGLI, Osmanalı(1913), *Muhtasar Tarih-i Kırgızıya*, Ufa: Şark Matbası.

SIDIKOV, Osmonaalı(2016), “*Muhtasar Tarih Kırgızia*”, “*Tarih Kırgız Şadmanıya*”, Bişkek: Turar Yayınları.

Türk Dünyası Çağdaş Edebiyatları El Kitabı(2018), (ed: Orhan Söylemez ve Samet Azap), İstanbul; Kesit Yayınları

SOCIAL AND RELİGİOUS EDUCATION OF KYRGYZ FROM THE WORKS OF OSMONALY SYDYK UULU

Abstract

This work analyzes the mid-19th and early-20th centurie’s social lifestyle, general way of life, religious views anda educational levels of Kyrgyz people as it was reflected in Osmanaaly Sydyk Uulu’s Works “Tarih-i Kyrgyz Sadmanıya” and “Muhtasar Tarih-i Kyrgyzıya”. The author started his education from the basic Madrasa’s of time, and continued it in the central madrasa of “Madrasa-i Aliye” in Ufa, which was considered as major institute at that time.

The article is discussed in three sections. İnformation about life and works of Osmanaalı Sıdık Uulu have given in the introduction section.

In the second chapter the social and political situation of the Kyrgyz in the 19th century and early20th century wase mphasized. The social situation of the Kyrgyz in the period of the

Hokand khanate and before the Russian invasion and the changes in their social life after the Russian invasion were discussed. The examples of oppressions, which were applied by the Khorand khanate on Kyrgyz were given. However, after the Russian invasion, Russian villagers were brought to the territory of Kyrgyz by the Russians, and the most efficient and wetlands of the Kyrgyz were given to the Russian villagers.

When the Kyrgyz tribes were in constant war between themselves and the Russians arrived, it was seen that the Kyrgyz started to settle into a settled life.

In the third chapter, were emphasized the religious information and educational status of the Kyrgyz, from the beginning of the 19th century until the beginning of the 20th century. Kyrgyz how the Islamic religion, the conditions of Islam can be applied to the extent to which the conditions are emphasized. In the field of education the characteristics of the schools which were opened by madrasas and ceditists and the Russian-Tuzem schools opened by the Russians were emphasized. Thanks to these schools, the changes and developments in the field of education and religion were discussed.

In the madrasah education system, the traditional old method was taught and the students studying in the madrasah were given traces of the works that they had learned and memorized only when they graduated.

With the emergence of the Cedit movement, it is seen that schools that provide education in the new method have started to be opened in Kyrgyzstan. Students studying in these schools have learned both religious and secular lessons, such as history, geography, mathematics, accounting, and what they have learned to read and write in the short term. With the opening of the new procedural schools, it is seen that the level of education of the people has increased and even the most ordinary citizens, even the shepherds, have learned to read and write. In addition, the students who completed their education in the new method were informed that they were sent to the Madrasa-i Aliye in Ufa and that those who graduated there had started to teach in the schools opened by the Kyrgyz.

With the increase in public education level, it was informed that live stock, agriculture and industry started to develop and small businesses such as bee keeping and leather working started to be opened by Kyrgyz people.

As a result, the how the persecution of the Kyrgyz and the policies applied by the Russians were given information about how the Kyrgyz were separated from fertile and wet lands. The extent to which the education system of the Kyrgyz was before the emergence of the new method of education, and the extent to which the public was enlightened by the opening of schools providing education in the new method was specified.

Key words: Osmonaly Sydyk Uulu, Islam, education, Medrese, usul-i cedit schools, cedit movement.

**BİDEL YARADICILIĞINDA HƏRF ƏSASLI POETİKA:
ARXETİP VƏ BƏDİİ TƏXƏYYÜL**

Səadət ŞIXIYEVA¹

XÜLASƏ

Zəngin ədəbi miras sahibi olan Bidelin şeirində hərfərin məcaz yaradıcılığında iştirakı qabarıq nəzərə çarpsa da, bu məcazlaşmanın yaradılması prosesi, ilk örnəyi və poetik interpretasiyaları, şairin məqsədi və s. indiyədək xüsusi araşdırılmamışdır. Bidelin şeirində hərf simvol və məcazlarının xüsusi bir yeri vardır və onun yaradıcılığının özünəməxsusluqlarından biri də hərfin sözdəki yeri və malik olduğu yazılış şəkliyədir. Onun şeirində hərfə bəzən simvol, bəzən istiarə, bəzən isə təşbeh kimi çıxış edir. Bidel bəzən hərfərin say qarşılığını da vurğulamaqla şeiriyyəyə yeni məzmunlar qazandırır və hərf-say münasibətinə fərdi xarakterli anlam çaları verə bilir. Bu məcazlaşma və hərf üzərində məzmun yaradıcılığı şairin hürufilik ədəbiyyatının ənənəsindən xəbərdarlığını göstərir. Bəzən isə hürufilik düşüncəsindən qaynaqlanan digər təriqətlərin (qələndərlik, səfəvilik və s.) ədəbi ənənəsindən təsirlənmə də müşahidə olunur. Bir sıra hallarda bu hərf-məcazlar irfani düşüncə və klassik şeir ənənəsinə bələdliyin deyil, eyni zamanda poetik təxəyyülün gücünün də göstəricisi olur. Bidelin şeirində hərf simvollarının düşüncə baxımından özülü və yerini təhlil edərkən belə bir nəticəyə gəldik ki, o, təkcə farsdilli şairlərin deyil, türk şairlərin də divan yaradıcılığına bələd olmuşdur. Çünki onun şeirlərində yer alan bəzi beytlər Nəsimi, Əhmədi, Xətai, Füzuli və Xəyalı bəyin şeiri ilə yaxından səsləşir. Bidelin şeirində nəzərə çarpan hərf simvol, məcaz və təşbehləri, bir tərəfdən, onun şeirini klassik fars və türk poeziyasına bağlayır, digər tərəfdən, şair xəyalının vüsətindən soraq verir.

Açar sözlər: Bidel, hərf, məcaz, təşbeh, simvol, ilk örnək, fərdi yaradıcılıq

**LETTER POETRY ACCORDING TO BİDEL: ARCHETYPE
AND ARTISTIC IMAGINATION**

ABSTRACT

It is quite obvious the presence of symbolism and literal parables in the poetry of Bidel, who had a rich poetic heritage. Despite this, in the process of creating the metaphors and symbols on the basis of literal reflection, the archetypes, poetic interpretations, poetic aims, etc. there have not yet been studied. In Bidel's poetry, literary characters and metaphors take a special place. One of the features of his poesy is a determination of place and form of a letter written in a word. There are letters denoted sometimes as symbols or metaphors in his poetry. But sometimes they serve for a comparative reason. Bidel emphasizing the numerical values of the letters, gives a new content to his

¹ filologiya üzrə fəlsəfə doktoru, dosent, AMEA akad. Z.M.Bünyadov adına Şərqsünaslıq İnstitutu, shikhyevas@gmail.com

poetry and expresses an individual understanding of the relationship between numbers and letters. Metaphorization and creation of poetic images with the help of letters, gives the impression of his knowledges of Hurufi traditions. Moreover, there are influences of other traditions coming from Hurufi ideas (Kalendars, Safavids, etc). In some cases, these metaphor letters are not only indicators of the poet's awareness of the classical poetry traditions, but also express the power of his poetic imagination.

Considering the semantic essence and place of the literal symbols in Bidel's poetry, we came to the conclusion that he was familiar with the Persian and Turkic poesy and some of his poems are in harmonious with the poetry of Nassimi, Ahmadi, Khatai, Fizuli and Khayali. On the one hand, the literal symbols, metaphors and comparisons of his poetry connect his creativity with classical Persian and Turkic literature, but on the other hand it create a clear idea of the scale of his imagination.

Key Words: Bidel, letter, metaphor, comparisons, symbol, prototype, individual creativity

GIRIŞ

Özünəməxsus ifadə və düşüncə tərzii ilə sələf və xələflərindən seçilən Mirzə Əbdülqadir Bidel² Dehləvi (1644–1721) hind səbkinin ən görkəmli nümayəndələrindən biridir. Çığatay mənşəli olduğu qaynaq və araşdırmalarda xüsusi qeyd edilən və Hindistanda yaşayıb-yaratmış farsdilli şairlərdən olan Bidelin bədii irsi orta çağ şeirinin ən mürəkkəb düşüncə məhsullarından sayıla bilər. Özünəqədərki poetik mirası yaradıcı şəkildə incəliklərində mənimsəyən şair hind səbkinin təsiri ilə ənənəvi motiv, süjet və məcazlara yeni bir biçim verə, müxtəlif qaynaqlardan alınan, lakin bir sıra kəşifən məqamlara malik motivləri əlaqələndirərək, məlum olanı fərqli axara sala bilmişdir. Buna görə də onun şeirində bir neçə düşüncə qatından təşkil olunan beytlərdə ideyanı izləmək və həqiqi dəyərini vermək çətinlik törədir.

Orta çağ türk şeiri və Bidel yaradıcılığı

Hind səbkinin mürəkkəb, çoxyönlü və yeni poetik axtarışlara yol açan üslubi xüsusiyyətləri şairləri ənənədə mövcud olanların fikri asılılığında qalmayaraq, yeni ədəbi mənə qatları və anlam çalarları axtarmağa istiqamətləndirirdi. Bu özünəməxsusluqlar, ənənə daxilində ənənənin hüdudlarını aşma cəhdləri Bidelin yaradıcılığında da nəzərə çarpır. Bununla belə, şairin farsca qəzəllərini təhlilimiz zamanı onun poetik düşüncəsinin təkcə farsdilli poeziyadan deyil, həm də türk şeirindən təsirlənməsini üzə çıxardıq. İndiyədək tədqiqata cəlb olunmamış bu fikri bağlılığın ortaya çıxarılması şairin türkcə təsəvvüf və divan ədəbiyyatına kifayət qədər bələd olmasına işıq salır. Bidelin şeirinin bu sələfləri ilə bir çox səsleşmələri onun türk dilində olan şeiri təkcə mütaliə etmədiyini, həm də yeni üslubi xüsusiyyətlərə malik şeirinə bir örnək olaraq götürdüyü təsəvvürünü yaradır. Bu əlaqənin mövcudluğu daha bir mühüm məsələyə diqqətimizi cəlb etdi: farsca həcmli divana sahib olan Bidel bir sıra türk şairlərinin söz yaradıcılığında istifadə etməklə onların bədii və bədii-fəlsəfi ideyalarının həm də farsdilli ədəbi mühitə daşınmasına vasitəçi olmuşdur.

² Şairin təxəllüsü farsca yaradıcılığında özü tərəfindən Bidel (hərfən: könlü olmayan; məcazi: aşiq) şəklində dəfələrlə təkrarlansa da, rusdilli ədəbiyyatşünaslıqda o, Bədil (hərfən: əvəz) kimi təqdim olunmaqdadır.

Bidelin farsca bəzi şeirləri ideya, məzmun, obrazlılıq, poetika, sözlük və s. baxımından türk sələfləri ilə səsleşdiyi kimi, bir sıra şeirlərinin rədifli də özünəqədərki şairlərin türkcə şeirləri ilə eyniyyət təşkil edir. Buna nümunə olaraq, türk şairi Əhmədinin (XIV) “Nərgis” və Bidelin eynirədifli şeirini göstərə bilərik. Əhmədi:

*Sübhəmə aldı əlinə qədəhi-zər nərgis,
N'ola məxmurdurur, içdisə sağər nərgis.*

*Toprağa dökdi nə kim nəqdi varısa zərü sim,
Çünki nuş etdi çəməndə meyi-əsfər nərgis.*

(<http://ekitap.kulturturizm.gov.tr>)

Bidel:

صبح است و دارد آن گل در سر هوای نرگس
از چشم ما بریزید آبی به پای نرگس.

(Bidel: b.t.: 842)

*(Sübhdür və o gülün başında nərgiz havası vardır,
Bizim gözümdən nərgizin ayağına su tökün).*

Göründüyü kimi, Bidel sanki Əhmədinin iki beytində söylənilənlərdən, xüsusilə sələfinin xəyali təsvirlərinin poetik biçimi və ideya yönümündən bir beytdə istifadə etmiş və poetik təxəyyülünün gücü ilə mücərrədləşdirmənin üfüqlərini genişləndirmişdir. Əhmədi şeirində ön planda olan nərgiz və onun təşxis poetik fiquru vasitəsilə yaradılan rindanə surətidir. Bidel isə zahirən təbiət təsviri ilə poetik nəqlinə başlasa da, məqsəd bu təbiət lövhəsindən estetik-bədii fon yaratmaq, təbiətdəki oyanışla insanın daxili aləmində baş verənlərin əlaqəsinə diqqəti yönəltməkdir. Bidelin yaxın məzmunlu poetik təqdimatında öz halından məmnun nərgiz kimi başında şərəbin xumarlığı olan sevgili və onun ayaqlarına eşq yangısı ilə göz yaşı tökməyə hazır olan aşiq obrazı var. Fikrin axarı Əhmədidə təbiətdən insana doğrudur və poetik məqsəd canlandırılan təbiətdə insana xas keyfiyyətləri tapmaqdırsa, Bidəldə bu əlaqə nisbi tarazlıq halındadır: təbiətdə baş verən proseslər (sübh, nərgizin cama bənzər başını əyməsi, yazda sübh zamanı çiçəklərin şəhli olması...) və insanın psixoloji yaşantıları (sübh zamanı sərxoşların ruhi durumu, gözəllərin qürurluluğu, ümitsiz aşiqin həsrəti və axıtdığı göz yaşları...) fərdi xarakterli rəng və anlam çalarları qatılmaqla oxucuya təqdim olunmuşdur.

Yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi, Bidelin şeirlərində sələflərinin fərdi xarakterli sözlüyündən istifadə olunmasına da rast gəlinir:

دل به هر اندیشه فال انقلابی میزند،

میکنند از هر نسیمی نسخه ابتر محیط.

(Bidel: b.t.: 1042)

(Könül hər fikrə görə inqilabi bir fal açır,

Hər bir nəsimə³ görə mühiti natamam bir nüsxə edir).

Beytdə Bidelin “fal”, “inqilab” və “mühit” sözləri əslində təlmih və eyham xarakterlidir. Belə ki, “fal” Hafiz, “inqilab” Füzuli və “mühit” Nəsimi şeirinin sevimli və işlək ifadələrindəndir. Beləliklə də, Bidel üç sələfinin düşüncə aləmini bir araya gətirərək, özünün təlatümlü ruh dünyasını da onlarla bir sıraya qoyur.

Bu özünəməxsus xatırlatma tərzini Bidelin təkcə yuxarıdakı beytində müşahidə olunmur. Şairin digər şeirlərində də sələflərindən birini onun yaradıcılığı üçün xarakterik olan tək bir ifadə ilə təsəvvürə gətirə bilmə bacarığı müşahidə olunur. Nümunə olaraq, aşağıdakı beyti göstərə bilərik:

به هیچ صورت ز دور گردون نصیب ما نیست سر بلندی،

ز بعد مردن مگر نسیمی غبار ما را برد به بالا.

(Bidel: b.t.: 883)

(Heç bir halda çərxi-fələkdən bizim nəsibimiz məğrurluq olmadı,

Bəlkə öldükdən sonra Nəsimi bizim tozumuzu yüksəkliyə aparar).

Beytdə yer alan “nəsimi” və “sərboləndi” ifadələrinin əlaqələndirilməsi təlmih kimi dəyərləndirilə bilər. Çünki “sərboləndi” Nəsiminin irsində xüsusi yeri olan “ənəlhəq” ifadəsini yada salır. “Nəsimi” sözü beytdə hərfi anlamda və ümumi isim kimi işlənsə də, bəzi işarələrdən şairin burada ifadəni eyham poetik fiquru vasitəsi ilə həm ümumi, həm də xüsusi isim kimi nəzərdə tutması məlum olur. Mələməti görüşlərinin ifadəçisi olan beytində şair zahirən fələyin dövrünə (“*dour-e gərdun*”) görə nəsibinin məğrurluq olmadığını, bəlkə ölümündən sonra torpağını nəsimin yüksəklərə qaldıracağını bildirir. Amma beytdə ifadənin “nəsim” deyil, “nəsimi” şəkli onun Nəsimini də nəzərdə tutması qənaətini yaradır və burada ipucu verən ifadə “sərboləndi”dir (məğrurluq). Qeyd etməliyik ki, təsəvvüf ənənəsində “ənəlhəq”ə birmənalı münasibət olmamış, bəzən mütəsəvviflər (Şibli, Əttar, Şəms Təbrizi, Hafiz və başqaları ona mənfi münasibətlərini də ifadə etmiş (bax: Nurbəxş, 1373: 273-289), bəzən bu ifadə qürurlanma və məğrurluq kimi mənfi keyfiyyətlərin ifadəsi kimi də yozulmuşdur. (bu barədə ətraflı məlumat üçün bax: Şıxıyeva, 2010: 18-22) Bu baxış bucağından və orta çağ şeirinin bədii məntiqindən çıxış edərək, beytdə “sərboləndi” (məğrurluq) ilə “nəsimi” ifadələrinin əlaqəli istifadəsini təsadüfi hesab etmirik.

Ümumiyyətlə, beytdə Bidelin ifadə tərzini çeşidli düşüncələrə yol açır. Belə ki, o, cisim daxilində olan ruhun halından və onun haqqa qovuşan ali məqamından deyil, torpağa çevrilmiş cismin külək vasitəsilə yüksəkliyə qalxmasından bəhs edir. Bu düşüncənin qaynaqlarından biri hindlilərin ənənəsinə görə ölümdən sonra yandırılan insanın külünün sovrulması da ola bilər. Bidelin yüksəkliyə gedişdə (“*bala be bord*”) bələdçisinin Nəsimi olmasının ifadəsi isə maraqlı doğurmaya bilmir.

Bidelin bu sələfinin fikir dünyasına bələdliyi və onun düşüncə dalğası ilə fərqli dünyalara yönəlməsi bir çox beytlərində nəzərə çarpır. Bu ruhi yaxınlıq onun sələfinin təkcə sözlə söylədiklərini deyil, fikrinin uzaq bir qatında nəzərdə tutduqlarını belə təkcə şair kimi deyil, həm də tədqiqatçı kimi incəliklərinədək bilməsi təsəvvürünü yaradır. Bunu təsdiqləyəcək bir örnəyə şairin “*Nəresid*” (“Yetişmədi”) rədifli qəzəlində rast

³ Beytdə eyham poetik fiquru vasitəsilə Nəsimiyə də işarə edilir.

gəldik. Qeyd etməliyik ki, eyni rədifli şeir Nəsiminin farsca divanında da yer alır. Maraqlıdır ki, Hafizin şeirlərindən birinin qafiyə sisteminin təsiri ilə qələmə alınmış qəzəlində Nəsimi məqtə beytdə eyham poetik fiquru vasitəsilə Nizamini də yad edir:

تا نشد چشم نسیمی ز غمت لولوبار

گوهر نظم سرشکش به نظامی نرسید.

(Zendegi, 1993: 205)

(Nəsiminin gözü sənin qəmindən (əzab çəkib) göz yaşları axıtmadıqca (hərfən: gövhərsaçan olmadıqca),

Onun göz yaşlarından (yaranmış) nəzm gövhəri⁴ bir nizama yetmədi).

Bidel:

بیدل افسانہ راحت ز نفس چشم مدار،

این نسیمی است که هرگز به وزیدن نرسد.

(Bidel, b.t.: 600)

(Bidel, nəfsdən rahatlıq (tapmaq) əfsanəsindən gözünü çək,

Bu bir nəsimdir ki, heç vaxt əs(ib keçmək məqamına) yetmir).

Qənaətimizcə, Bidel Nəsiminin xatırladığımız şeiri ilə eynirədifli qəzəlində eyham vasitəsilə Nəsimini də yad edir və ifadənin “*nəsimi*” şəklində istifadəsi fərqli düşüncələrə yol açır: 1. Nəsimi öncəki beytdə gördüyümüz “*sərboləndi*” ifadəsi kimi “*nəfs*”lə (qürurluluq, xudbinlik kimi sifətlərlə də bağlılığı var) əlaqələndirilir və Bidel Həllac Mənsurun “*ənəlhəq*” söyləməsini özünə qürrələnmə kimi qəbul edən bəzi sufi sələfləri ilə eyni mövqedədir. 2. Şair heç vaxt əsmək mərhələsinə çatmayan bir nəsimdən söz açdığı üçün bu adi səhər mehi deyildir və bununla Nəsimi nəzərdə tutulur. 3. “*Nəfs*”in ərəbcə bir mənası da “*öz*”dür. Şairə görə, insanın özündən xilas olması bir əfsanədir və onun öz varlığına bağlılığı Nəsimi kimi unudulmur. 4. Nəsimi ilə əlaqəli daha bir ifadə kimi “*əfsanə*” sözü də nəzərdə tutula bilər. Çünki Nəsimi orta çağda çoxsaylı əfsanələrin qəhrəmanıdır. 5. Nəfsinə qalib gəlmiş insanın simvolu olan Nəsiminin edamı zamanı göstərdiyi iradə barədə deyilənlər əfsanədir. İnsan cismani varlığından asanlıqla ayrılmaq istəmir.

Bu sadaladıqlarımızda məqsəd Bidelin həm Nəsimi adına eyhamla çoxyönlü düşüncələr yaratma bacarığını nümayiş etdirmək, həm də Nəsiminin öz tarixi və əfsanəvi şəxsiyyəti ilə bu xələfinin poetik təxəyyülünə təsir gücünə diqqəti cəlb etmək idi.

⁴ Nəsimi şeirində “*nizami*” sözü ilə iştiaq təşkil edən “*nəzm*” və “*nizam*”ın xüsusi və ali bir yeri var: “*Mən mərifət kəlamini nəzm eyləmiş idim \ \ Ət(t)arü nəzmü nəsr nizam olmadan hənuz*”. (Nəsimi, 1973: 72) (Burada “*nəzm*”lə “*nəsr*”, Əttarla Nizam(i)) tənəsüb poetik fiquru örnəkləridir. Nizami ilə assosiasiya yarıdan “*nizam*” da Əttarla əlaqələnərək tənəsüb, “*nəzm*” ilə birlikdə isə iştiaq poetik fiqurlarını əmələ gətirir.

İslam Şərqi divan şeirində tənəsüb poetik fiquru və məntiqi mühakimənin ön planda yer alması məlumdur. Nəsimi şeirində də güclü məntiq və hər bir ifadənin fikrin ümumi axarına tabe olması və tənəsüblə nizamlanması özünü qabarıq göstərir. Qənaətimizcə, bəzi ifadələrin çoxanlamlılığı və assosiasiyalar yaratma imkanından maksimum yararlanmağı bacaran Nəsimi “*nəzm*” kəlməsini bəzən ayrılıqda işlədərkən də bu ifadəni Nizamiyə aid etmişdir. (bu barədə ətraflı məlumat üçün bax: Şixiyeva, 2012: 33-42)

Yuxarıda qeyd etdiyimiz səsleşmələr və ənənədən qaynaqlanan interpretasiyalar, eləcə də Bidelin farsca şeirində Nizami, Nəsimi və Füzuli kimi Azərbaycan şairlərini bəzən açıq, bəzən isə üstüörtülü yad etməsi, son ikisinin həm də anadilli ədəbi mirasına bələdliyi bu ədəbi əlaqələrin mövcudiyyətini təsdiqləmək üçün yetərlidir. Bu fikri bağlılığın üzə çıxarılması həm geniş anlamda orta çağ türk şeirinin ideya baxımından təsir gücünü, həm də Bidel kimi zəngin miras sahibinin düşüncə qaynaqlarını təyin etməyə, bu kontekstdə onun yaradıcılığının fərdi özəlliklərini müəyyənləşdirməyə də yardımçı olur. Bu anlamda Bidel və orta çağ türk şeiri əlaqələri, eləcə də onun yaradıcılığında ənənə və yeniliyin nisbəti xüsusi araşdırmaya möhtacdır və biz burada bu ədəbi bağlılıq tellərindən birini – hərflərin sələfləri və Bidelin məcaz yaradıcılığındakı yerini dəyərləndirməyə çalışacağıq.

Bidel və türk sələflərinin hərf bənzətmələri

Öncə bunu qeyd etməliyik ki, Bidelin irihəcmli divanında hərflər vasitəsilə məcazlaşdırmanın xüsusi bir yeri vardır. İndiyədək diqqət yetirilməmiş bu geniş mövzudan burada ilk dəfə olaraq, şairin hərf üzərində qurduğu obrazlılıqdan bəhs edəcəyik.

İslami mədəniyyətdə qrafikanın xüsusi mövqeyi (Priqarina, 2011: 307), dini, fəlsəfi, irfani və ədəbi əsərlərdə tək-tək hərflərin yeri və kəsb etdiyi çeşidli anlamlar barədə tədqiqatlarda az yazılmamışdır. Əlifba və onun hərflərinin ayrı-ayrılıqda və ya qruplar şəklində irimiqyaslı və geniş əhatəli istifadəsi həmişə eyni tipli və eyni məqsədli olmamış, bu yararlanmanın xarakteri əsərdən-əsərə müəyyən dəyişikliklərə məruz qalmışdır. İndiyədək bu kontekstdə araşdırmaya cəlb edilməmiş hind səbki şairlərinin, o cümlədən Bidelin də şeirində məcazlaşma prosesində iştirak edən hərflərin kəsb etdiyi bədii dəyər diqqətdən kənar qalmışdır. Halbuki bu bəhrələnmələrin tədqiqi hind səbkinin bədii və fəlsəfi düşüncəyə gətirdiyi yenilikləri izləməyə də şərait yaradır. Orta çağ şeirinin tələbi çərçivəsində ənənəyə bağlı, hind səbkinin yaratdığı imkanlar daxilində yenilikçi Bidelin divanında hərf əsaslı məcazların yeri və fikri zəminini müəyyənləşdirərkən onun farsca divan ədəbiyyatından artıq türkcə şeir ənənəsində özünə möhkəm yer tutmuş hərf bənzətmələrindən istifadəsini müşahidə etdik. Nəsimi, Xətai, Füzuli və Xəyali bəyin şeiri ilə səsleşmələr xüsusilə diqqəti cəlb edir.

Bidelin şeirində hərf üzərində qurulan məcazlar silsiləsi və simvolik fikir yükü ayrıca bir çəkiyə malikdir. Özəlliklə şairin hərf əsaslı obrazlılığında Azərbaycan və Türkiyə şairlərinin anadilli söz yaradıcılığından istifadə maraqlı doğurur. Məsələn, hərf və yazı ilə əlaqəli bir sıra spesifik ifadələrin ("*nöqtədəhan*", "*dəftəri-hüsn*" (Nəsimi)), qaşların "*bismillah*"a bənzədilməsinin (Xətai) və sinəyə əlif çəkilməsi (Heyrəti, Xəyali bəy və b.) motivinin istifadəsi. Bu sadaladığımız ədəbi deyimləri irəlidə ideya qaynağı ilə müqayisə edərək, ardıcılıqla bədii dəyərini müəyyənləşdirməyə çalışacağıq.

Bidelin hərf üzərində qurduğu məcazlar onun söz sənətkarlığını tək-cə zahirən bəzəmir, həm də təfəkkürünün mücərrədləşdirmə gücünü nümayiş etdirir. Belə ki, onun hərfləri məcazlaşdırması üzərindəki müşahidəmiz şairin fikir sistemində bəzi yaxın anlayış və ifadələrin güzgü əksətdirməsi tərzinə malik olması, bu obrazlı deyimlərinin əksliklər və ikiliklərin vəhdəti anlayışından qaynaqlandığı qənaətini yaratdı. Şairin hərflər vasitəsilə qurduğu söz oyunlarında "*ma*" (biz) və "*mən*" ("mən") sözlərinin yazılışına nəzər salaq:

يكتايی آفرید لب خودستای عشق،

در نقطه دهن الفی داشت میم ما.

(Bidel, b.t.: 213)

(Dodaq “eşq” sözünü vəhdətdə yaratdı,

Nöqtəyə bənzər ağızda bizim “mim”imiz bir “əlif”ə malikdir).

از تصنع گر همه ما وتو آرد بر زبان،

میم و نون دارد همان شکل گشاد و بست لب.

(Bidel, b.t.: 258)

(Süni şəkildə hamı “biz” (“ma”) və “sən” (“to”) sözünü dilə gətirirsə də,

Dodağın həmin açıq və qapalı şəkli “mim” və “nun”⁵ malikdir).

Göründüyü kimi, şair “ma” sözünü əks (birinci beyt), “mən” sözünü isə düz sıra ilə (ikinci beyt) vermişdir. Bu tərzdə “mən” və “na” (“biz”) əvəzliliklərinə fonetik-fəlsəfi funksiya verilməsinə Nəsimi şeirində də rast gəlinir. “Mən” və “ma” sözlərinin bu şəkildə hərflərə ayrı-ayrılıq vurğulanması, çox ehtimal ki, aşiqin təcrid və vüslət halını ifadə etmənin bir üsulu kimi nəzərdə tutulmuşdur. Nəsimi:

Fatihədir anın üzü, **nunü əlifdir** ayəti,

Səllü və səlləmi əla surəti-canfəzayinə! (Nəsimi, 1973: 37)

Nəmdürür eynim bu sevdadan həmişə kim, nədən

Qaşların **nunü dəhanın hərfi-mim** olmuşdurur. (Nəsimi, 1973: 226)

Nəsimi birinci beytdə “**nun**” (ن) və “**əlif**” (ا) ilə “biz” anlamında olan ərəbcə “na” (نا), ikinci beytdə isə “**nun**” (ن) və “**mim**” (م) hərfləri vasitəsilə “mən” (من) sözlərini vurğulayır. Bidelin əksinə olaraq, səlafi “na”-nı (“biz”) hərfləri düz, “mən”i isə hərfləri əks sıra ilə verməklə ifadə etmişdir.

Bidelin yuxarıdakı beytlərindən birində yer alan “**nöqtədəhan**” məcazı eynilə Nəsiminin türkcə divanından alınmışdır. Belə ki, bu ifadə istər türk, istərsə də fars şeirində geniş yayılmış məcazlardan deyildir. Nəsimi şeirində ağızın istiarəsi olaraq, “**nöqtədəhan**” və “**nöqtəyi-məfhum**” poetik qəliblərinin istifadəsi onun fərdi xarakterli poetik tapıntılarıdır. Şairin səlafi Hafizin bir beyti⁶ və hürufilik düşüncəsi əsasında fərdi biçim verdiyi bu deyim əslində sinekdoxadır:

Mən ayəti-müşəfəfi kitabəm,

Ey nöqtədəhan, dəhan mənəm, mən! (Nəsimi, 1973: 337)

Son misranı belə açıqlaya bilərik: “Ey susan gözəl, həqiqətləri söyləyən mənəm”.

⁵ Şair “mim” və “nun”-un birlikdə “mən” sözünü əmələ gətirməsini nəzərdə tutur.

⁶ Hafiz:

اندیشه از محیط فنا نیست هر که را

بر نقطه دهان تو باشد مدار عمر.

(Hafiz, 1376: 342)

(Sənin nöqtə(yə bənzər) ağızının (ətrafında) ömrü dövr edən hər kəsin fəna ümmanından qorxusu yoxdur).

Burada bir məqamı xüsusilə vurğulamaq istərdik ki, adətən, Nəsimi şeirinin müəmmalı, əsrarəngiz deyimləri onun sələflərinin poetik irsi və ya özünün yaxın məzmunlu şeirləri ilə tutuşdurularaq açıqlana bilər. Amma sələf deyil, xələf olmasına baxmayaraq, Bidelin bəzi şeirlərindəki obrazlılıq və bənzətmələr onun hürufi sələfinin sirli və üstüörtülü fikirlərini açıqlamaq üçün açar rolunu oynayır və şərh xarakterlidir. Başqa sözlə, bu iki şairin bir sıra beytləri açıqlanarkən və ya həmin poetik parçaların bədii dəyəri müəyyənləşdirilərkən onlardan birinin fikir dünyası və poetik ifadə tərzinə bələd olmadan digərinin mülahizəsini açıqlamaq mümkün görünür. Göstərdiyimiz nümunədə “*nöqtədəhan*” ifadəsi bunun bir nümunəsidir.

Məlum olduğu kimi, təsəvvüf ədəbiyyatında “*dəhan*” (“ağız”) məcazi “*nisti*” (yoxluq), fəna (filah) və s. kimi mərhələlərin rəmzi kimi istifadə olunur. Bidel də bu ənənədən çıxış edərək, həmin təsəvvüfi anlayışı şeirinə gətirir. Görkəmli alim Əli Nihad Tərlan bu məcazın təsəvvüfi anlam tutumu barədə yazır: “*Ağız fənafillahdır. Özünü Haqqın varlığında yox etmək, bunun sirrini, mahiyyətini bilmək çox çətinidir. Çünki çox çalışmaq və düşünməni istəyər. Ağız yoxdur. Bir yoxu təfəkkür mövzusu etmək nə qədər çətinidir. Ancaq insan özü yox olunca o sirrə yetişər*”. (Tərlan, 2005: 329) Şair bu baxış bucağından susmaq anlayışını yozarkən sələfləri Nəsimi və Füzuli ilə eyni mövqedə olduğunu nümayiş etdirir.⁷ Lakin o, hind səbkinin tələbinə uyğun olaraq, ənənəvini xatırlatmaqla kifayətlənmir və bədii təxəyyülü ilə anlayışa fərqli poetik biçim verir. Nəticədə fənafillahın rəmzi olan *ağız* yoxluqla varlığı eyni zamanda ehtiva edir. Bidelə görə, sevgilinin “*nöqtədəhan*”-ı (“susən ağız”) “*ma*” (“biz”) deyir. “Biz” isə haqda haqq olma (bəqabillah və vüsal) mərhələlərini ağıla gətirir. Göründüyü kimi, “*nöqtədəhan*” Bilelin şeirində, ənənədən fərqli olaraq, yoxluğun (fənafillah) deyil, varlığın (bəqabillah) rəmzi kimi təsəvvür olunur. Amma bu qənaətin yaranmasının fikri təməli də ənənədə olan “ağız” – “*mim*” bənzətməsidir. Şairin “onun nöqtədəhanında bizim “*mim*”imizin “*əlif*”i var”, - deməsi Allahı zikr etməyə işarə kimi anlaşılır. Məlum olduğu kimi, “*əlif*” əbcəd hesabı ilə “bir” sayına bərabər olduğu üçün klassik şeirdə bəzi məqamlarda Allahı simvolizə edir. Bu hərf əsaslı bənzətmələrin – dodağın “*mim*”ə bənzədilməsi və “*əlif*” ilə Allahın nəzərdə tutulmasının islami ədəbiyyatda qədim bir ənənəsi olsa da, onların bu kontekstdə mənalandırılması fərdi yaradıcılığın uğurlu məhsuludur.

Bidelin hərfi məcazlaşdırmasında maraqlı doğuran məqamlardan biri də onun irfani düşüncəni ifadə tərzidir:

زان غنچه خموش به آهنگ کاف و نون -

سر زد تبسمی که عدم را وجود کرد.

⁷ Nəsimi:

*Dodağın qəndinə şəkkər dedilər,
Cani-şirinə, gör, nələr dedilər.*

*Dedilər ki, dəhanı yoxdur anın,
Bixəbərlər acəb xəbər dedilər.* (Nəsimi, 1973: 265)

Füzuli:

*Dəhanin dərdinə dərman dedilər cananın,
Bildilər dərdimi, yoxdur dedilər dərmanın.* (Füzuli, 1958: 211)

Yaxud:

*Bilməz idim bilmək ağızın sirrini düşvar imiş,
Ağzını derlərdi yox, dediklərinə var imiş.* (Füzuli, 1958: 179)

(Bidel, b.t.: 570)

(O susan qönçədə “kaf” və “nun” ahəngi ilə

Bir təbəssüm göründü, (sanki) ədəmə vücuda verdi).

Orta çağ divan şeirində qönçə ağızın metaforası kimi sıxlıqla istifadə olunur. Bidelin şeirində qönçə susan ağızın simvoludur, “qönçeyi-xamuş” deyimi ilə Bidel əslində sələflərindən Mövlana kimi “dəhani-xamuş” (“susan ağız”) və “zəbani-bizəbani”ni (“dilsizlik dili”) nəzərdə tutur. Beytdə “qönçə”nin ağızın metaforası kimi istifadəsi ənənəvi olsa da, şair bu statik xarakterli obraza onunla əlaqəli “ahəng” (avaz) və “təbəssüm”ü əlavə etməklə onu sanki canlandırmışdır. Beytdə dünyəvi xarakterli fikir qatı ilə yanaşı, dini (“kaf” və “nun” (“Kon” (“Ol”)) əmri ilə yaranma) və irfani (ədəmin varlığının ağızla ifadəsi, dəhanın ilahi sirləri söyləmə funksiyasına işarə) düşüncələrin ifadəsini də müəyyənləşdirərək üzə çıxarmaq mümkündür. Bidelin ikinci misrasında Füzulinin: “*Bu nə sirdir kim, olur hər ləhzə yoxdan var söz*” (Füzuli, 1958: 167) misrasının təsiri də hiss olunur.

Qeyd etməliyik ki, Bidel təkcə məlum və qəlibləşmiş hərf bənzətmələrindən deyil, sözlərin yazılışındakı bənzəyiş və assosiasiyalardan da yararlanır:

نیفکند دامت به دانه و آب حرص تا

عنقا صفت به قاف قناعت خریدنست.

(Bidel, b.t.: 399)

(Nəfs sənin tələnə dənə və su ilə düşə bilməz,

Çünki Ənqa kimi qənaət Qafının üstünə çökmüşdür).

Beytin sözlüyü Füzulinin məşhur:

Cifeyi-dünya degil kərkəs kimi mətlubumuz,

Bir bölük ənqalariz, Qafi-qənaət bəkləriz, (Füzuli, 1958: 165)

- misralarını xatırladır.

Yuxarıdakı beytlərdə “Ənqa” və “qənaət” sözləri arasında xəyal bağı qurmağa imkan verən həm də onların müştərək hərfi olan və adı hər iki beytdə ayrıca qeyd olunan “qaf” hərfidir. “Qaf” əbcəd hesabı ilə 100 sayına bərabərdir. Fəridəddin Əttarın “Məntiqüt-teyr”indən etibarən Simurqun otuzun vəhdəti kimi qəbulunun ənənəviləşdiyi məlumdur. Ənqa da beytdə yaxın funksiyaya malikdir və yüzün – çoxluğun vəhdəti kimi təsəvvür olunur. “Ənqa” və “qənaət” sözünün hərf tərkibi də əks sıra ilə eyniyyət təşkil edir, fərq yalnız “qənaət” sözünün sonuncu hərfindədir (“tə”).

Burada bir məqamı da xatırlatmaq istərdik ki, Ənqa, Qaf və “qənaət” kəlmələrinin bir-biri ilə assosiasiyalar içərisində istifadəsinə hind səbkinin digər bir nümayəndəsi olan türkiyəli şair Fəhimin yaradıcılığında da rast gəlinir:

Qənaət eylədi Ənqayi-Qafi şöhrətə vasil,

Kişi mümtaz olur aləmdə, əlbət, üzlət etdikcə.

(<http://www.hayatiinanc.com>)

Bidelin şeirində “Ənqa” sözünün öncə tam şəkli, daha sonra isə tərkibinin ayrı-ayrı hərflər ilə ifadəsinə də rast gəlinir və bu zaman, fəlsəfi risalələrdə olduğu kimi,

hərflər ayrı-ayrılıqda rəmzləşmir və ya orta çağ şeiri ənənəsinə uyğun olaraq, məcazlaşmır. Şair bədii-fəlsəfi interpretasiyalarla həmin hərflərin təklikdə və birlikdə yazılış şəkli əsasında təxəyyülünün gücünü nümayiş etdirir:

طالب فهم مسمایی عیار اسم گیر،

صورت عنقا همین جز عین و نون و قاف نیست.

(Bidel, b.t.: 437)

(Adlandırılanı anlamaq istəyirsənsə, ismi dəyərləndir,

Ənqanın surəti həmin “eyn”, “nun” və “qaf”dan başqası deyil).

Sözün bu şəkildə, yəni tərkib hissəsinin hərflərinin ayrı-ayrılıqda verilməsinin həm klassik şeir, həm də fəlsəfi fikir tarixində ənənəsi vardır. Bu tərzdə adla (beytdə: adın təşkil olunduğu hərflər) ilə adlandırılanın (beytdə: Ənqa) eyniyyətini ifadə hürufilik mətnlərində xüsusi vurğulanan ismlə müsəmmanın eyniliyi mülahizəsinin təsiri kimi dəyərləndirilə bilər. Yuxarıdakı beytdə hərflər maddi varlıqların zahiri görüntüsünün çeşidliliyini vurğulamaq məqsədilə istifadə olunur, şəkil fərqliliyinin arxasında duran mahiyyət eyniyyətinin ifadəsi kimi dərk oluna bilər. Ənqa əslində adı olub özü olmayan bir varlıq olduğu üçün Bidel burada həmin təsəvvürə də işarə edir.⁸ Beytdə fəqr əhlinin yerinin bu dünyada ən ali məkan ola biləcəyi düşüncəsinin də nəzərdə tutulduğunu ehtimal etmək olar. Bundan başqa, beytdə şairin ənənəvi düşüncəni Ənqanın cisminə qənaət olunması kimi yüngül yumor hissi ilə yozumu da diqqəti çəkir.

Şairə görə, “qənəa”, yəni qənaət Ənqa kimi həqiqi aşiqin cismani varlığını yox edərək, onun məkanını bu aləmdəki ən ali zirvə sayılan Qaf dağı edir. Bu düşüncəni Bidel “Ənqa” və “qənəa” sözlərinin tərkib hissəsi olan “qaf”, “nun” və “eyn” hərfləri vasitəsilə ifadə edir. Beləliklə də, şair sözü ayrı-ayrı tərkib hissələrinə bölməklə onun vasitəsilə təfriqü cəm poetik fiqurunun maraqlı bir örnəyini yaradır. Həm də “qənəa” və “Ənqa” (عنقا - قناعت) sözlərinin hərflərinin bir-birinə əks sıra ilə düzülüşü və “qənəa” kəlməsində sonuncu hərfin artıqlığı əsasında burada cinasın iki növünü müəyyənləşdirmək mümkündür. Şairin sənətkarlıq örnəyi olan bu beytdə cinasın müzəyyəl (əlavəli təcnis) (Vatvat, 1985: 91) və cinasi-qəlbi⁹ (Saraç, 2000: 215) kimi növlərinin xüsusiyyətləri sinkretik istifadə olunması ilə xüsusi bir bədii dəyər kəsb edir.

Bu tərzdə sözü vurğulama daha öncə Nəsiminin özünəməxsus strukturlu, təfriqü cəm ilə təsdirin maraqlı doğuran sintezi üzərində qurulan farsca qəzəlidə müşahidə edilir və zənnimizcə, bu şeirdəki sözləri təqdim üsulu Bidelin bəzi beyləri üçün ilk örnək olmuşdur. Nəsimi:

... "خط" حق است بر رخ یوسف بخوان تو سر برسر،

تا بدانی چون نوشته است دستهای "ری" و "بی".

⁸ Bidel:

بیدل سراغ عنقا حرفیست بر زبانها،

ماییم و نامی و هیچ بسیار بی نشانیم.

(Bidel, b.t.: 1094)

(Bidel Ənqanın sorağı dillərdə (dolaşan) bir sözdür,

Bizik, bir addır və çox nişanəsiz bir heçik).

⁹ Sözləri təşkil edən hərflərin bir-birinə əks sıra ilə düzülməsi əsasında yaranan cinas növüdür.

"رب" من ما را زرق و زهد سالوسی رهاند،
تا عطا کرد بر من درویش جام "میم" و "یی".

"می" علاج است در تن آدم دوی ضعف را
کو بود اندر نظر هر دم مرا آن "بی" و "تی".

(Zendegi, 1993: 294)

(...Yusifin üzündə başdan-başa ilahi yazıdır ("xətt") (onu) oxu,
Ta ki, "rey" və "bey" in əlləri ilə yazıldığını biləsən.

Mənim "Rəbb" im bizi hiylə və zöhd riyakarlığından xilas etdi,
Ta ki, mən dərvişə "mim" və "yey" dən bir cam bağısladı.

"Mey" adəmin cismində zəifliyin dərmanıdır

Ki, o hər an nəzər(im)də mənim üçün (bir) "bey" və "tey"¹⁰ olur).

Göründüyü kimi, şair hər beytdə bir sözü vurğulayaraq, əvvəlcə onu təşkil edən hərfləri ayrı-ayrılıqda verir, sonra isə onların birlikdə yazılışına diqqəti çəkir. Bunu da qeyd etməliyik ki, Nəsiminin yuxarıdakı beytlərinin quruluşu sistemli şəkildə qəzəl boyu davam edir. Bidelin divanında isə bu strukturdan fraqmentar istifadə nəzərə çarpır.

Bənzər şəkildə əlaqələndirməni – sözlərin yazılış oxşarlığı əsasında obrazlılıq yaratmaq təşəbbüsünü Bidelin aşağıdakı beytində də görürük:

یکی غیر از یکی چیزی نمی آرد به عرض اینجا،
احد در عالم تعداد میم احمدی دارد.

(Bidel, b.t.: 551)

(Burada birindən başqa digəri nəyi isə aşkar edə bilməz,

Əhəd saylar aləmində Əhmədin "mim" inə malikdir).

Bidel احد ("əhəd") və احمد (Əhməd) sözləri arasında əlaqə qurarkən ifadələrin şəkli bənzəyişinə əsaslanır, fərqi bir "mim" (م) hərfində olduğunu və saylar aləmində "Əhəd" in (Allah) də Əhmədin (Məhəmməd peyğəmbər) "mim" inə malik olmasını xüsusi vurğu ilə bildirir. "Mim" hərfinin əbcəd hesabı ilə 40-a bərabər olmasını nəzərə alsaq, şairin burada dolayısı ilə təsəvvüfün çoxluq (kəsrət) və bir (vahid) münasibətinə işarə etməsi qənaətinə gələ bilərik. Beytin məzmunundan Əhəd deyilərkən Allahın adı olaraq, Vahidin, Əhmədin adında fərq yaradan "mim" ilə isə kəsrətin vahiddə əriməsi, çoxluğun vahiddə mövcudluğu, "bir" in bu aləmdə çoxluq şəklində üzə çıxma bilməsinin nəzərdə tutulması məlum olur:

پیش ز ایجاد به امید ظهور احمد

¹⁰ Növbəti misrada bu hərflər "büt" şəklində bitişik yazılmışdır.

داشت نور اعدم در کنف حلقه میم.

(Bidel, b.t.: 1069)

(Yaranışdan əvvəl Əhmədin zühuru ümidi ilə

Allah nuru "mim" in həlqəsinin kəndirində mənə malik idi).

Bənzər düşüncə tərzinə Nəsiminin "Hənuz" və Xətəinin "İdim" rədifli qəzəllərində də rast gəlinir. Nümunə olaraq, Nəsiminin məqtə, Xətəinin mətlə beytini qeyd etməklə kifayətlənirik:

Görmüş idi üzündə Nəsimi nişani-həq,

Ol dəm nişani-sübh ilə şam olmadan hənuz. (Nəsimi, 1973: 71)

Yer yox ikən, gög yox ikən, ta əzəldən var idim,

Gövhərin yekdanəsindən irəli pərgar idim. (Xətəi, 1975: 256)

Burada Bidelin poetik irsində ayrı-ayrı hərflər üzərində qurulan bənzətmələrdən artıq, yazı sənəti ilə bağlı təşbehlərində hürufilik ənənəsinin təsirinin göründüyünü də xüsusi qeyd etməliyik. Bidel:

گیسوی تو مدّ الف آیت خوبی،

ابروی تو بسمالله دیوان تغافل.

(Bidel, b.t.: 916)

(Sənin saçın gözəllik ayətinin əlifinin məddidir,

Sənin qaşın qafillik divanının bismillahıdır).

Bənzər şəkildə təşbeh sənəti Bidelə dək Xətəinin irsində də yer alır və hər iki beytin fikri təməli hürufilik düşüncəsidir:

Dəftəri-hüsnündə şol hərfi-xəti-xalın sənin,

Sətri-"Bismillahir-rəhmanir-rəhim" olmuşdurur. (Xətəi, 1975: 113)

Xətəi bu beytdə hürufilər kimi "xətt" və "xal"ı yazı sənəti ilə əlaqələndirir. "Xal" sözü ilə "bismillahir-rəhmanir-rəhim" arasında əlaqənin ola biləcəyi düşüncəsinə isə klassik şeirdə ənənəsi olan "xal" və "nöqtə"nin bir-birinin metaforası kimi istifadəsi dolayısı ilə yol açır. Nöqtənin "bismillahir-rəhmanir-rəhim" ilə əlaqəsi isə "be"nin nöqtəli yazılan ilk hərf olmasından qaynaqlanır. Beləliklə, Xətəi orta çağ divan şeirində sıxlıqla gözə çarpan müxtəlif kəlmələrin müştərək və kəsişən anlamları ənənəsindən çıxış edərək, çoxqatlı mənələrdən təşkil olunan poetik bir örnək yaratmışdır. Bidel sələfinin bu bənzətmələrindən istifadə edərək, müəyyən anlamda onun obrazlılığına poetik şərh verir. Belə ki, Xətəinin "xətt" və "xal" deyərkən nəyi nəzərdə tutması kəlmələrin hərfi anlamı və klassik şeir ənənəsindən məlum olsa da, "bismillah" ilə hansı üz cizgisinin nəzərdə tutması üstüörtülü olaraq qalır. Bidel qaşları "bismillah"a bənzətməklə sanki sələfinin də düşüncəsinə açıqlama verir. Burada Xətəinin Bidelin sələflərindən olmasından ilk olaraq Annemari Şimmelin qısaca söz açdığını da qeyd etməliyik. (bax: Şimmel, 2002: 319)

Bu tərzdə obrazlılıq yaratma baxımından hər iki şairə – Xətai və Bidelə örnəklik edən Nəsimi çox sayda şeirində insanın üzündə Quran yazısı olduğunu dilə gətirir, buna görə də üzünü “*müshəf*”, “*hüsn kitabı*”, “*hüsn dəftəri*” və s. adlandırır. Xətai də yuxarıdakı beytində eyni düşüncədən çıxış edərək, “*dəftəri-hüsn*”də¹¹ xalı “*bismillah...*” kimi görür. Burada “*xal*” həm də eşqin başlanğıcını qoyduğu üçün sevgilinin gözəlliklərini anlamağa yol açan bir vasitə kimi də düşünülür. Bidel isə əənənə daxilində yenilik edərək, qaşları “*bismillah*”a bənzədir. Bu düşüncənin Nəsimi şeiri ilə divan və təsəvvüf ədəbiyyatına gətirilən əənənəsini bilmədən Bidelin yuxarıdakı beytinə açıqlama vermək və onun fərdi yaradıcılıq xüsusiyyətlərini dəyərləndirmək mümkün deyildir. Bidelin şeirində fərdi yozumu da qeyd etməliyik: saçın dalğavariliyi “*əlif*” hərfinin məddinin şəkli, qaşın uzunluğu isə “*bismillahir-rəhmanir-rəhim*” sözünün yazılışı vasitəsilə nəzərə çatdırılır. Düşüncənin qaynağında əənənəvi bənzətmələr dursa da, Bidelin poetik obrazlılıq üçün seçdiyi təşbehlər – qaşın “*bismillah*”a, saçın isə “*mədd*”ə oxşadılması orijinal və poetik dəyərə malik bənzətmələr sayıla bilər.

Bidelin şeirlərindən birində qaşını misraya bənzətməsi¹² də bismillaha bənzədilmə ilə səsləşir. Bu baxımdan şairin təşbehləri qaşını əənənəvi “*nun*” və ya “*ra*” hərfinə bənzətmələrdən fərqlənir və onun orijinal xarakterli bənzətmələri ilə insanın xəyal dünyasına nüfuz etmə və yönləndirmə bacarığını göstərir.

Artıq qeyd etdiyimiz kimi, Bidelin divanında yer alan “*dəftər-e hosn*” (“*hüsn dəftəri*”) Nəsimi şeirinin sözlüyündən alınmış ifadədir. Xələfin şeirində həmin ifadə “*nöqtə*” ilə birlikdə dünyəvi baxımdan olduqca mübaligəli, irfani baxımdan isə dolğun və məqbul görünən bir fikri ifadəyə xidmət edir:

در مکتبی که دفتر حسنت رقم زند،

یک نقطه است مطلع دیوان آفتاب.

(Bedil, b.t.: 268)

(*Günəşin divanının mətləsi sənin gözəllik dəftərinin yazıldığı məktəbdə bir nöqtədir*).

Bidelin bəzi hərfləri istifadə şəkli və həmin hərfləri əlaqələndirdiyi kəlmələrlə yaratdığı mənə qatları da onun poetik düşüncəsinin türk divan şeirinə bağlılığını təsdiqləyir. Belə ki, şairin aşağıdakı beytində “*əlif*” hərfi ilə “*dağ*” kəlməsinin əlaqəli istifadəsi orta çağ türk divan şeiri kontekstində öz həqiqi ədəbi-fikri dəyərini ala bilər:

صیقل آیینه دارد ناختم در کار دل

¹¹ Nəsiminin eyni ifadələri sıralamasında türkcənin dil qaydalarına uyğunluğu gözləmiş, Xətai isə farscadan hazır alınmış qələbin istifadəsinə üstünlük vermişdir.

¹² Bidel:

ای رسته ز گلزارت آن نرگس جادوها،

صاد قلم تقدیر با مصرع ابروها.

(Bidel, b.t.: 250)

(*Ey gül bağçasından o cadu nərgizləri xilas olan,*

Təqdir qələminin “sad”ı qaşlarının misrasında olan).

Gözləri “*nərgiz*” və “*sad*” hərfi kimi əənənəvi istiarələrlə nəzərdə tutan şair qaşları misralara bənzətməklə yenilik edir və bu orijinal təşbehin əsasında qaşların qoşalığı və uzunluğu durur. Göründüyü kimi, əənənəvi ilə yeninin növbələşdirilməsi və mücərrədləşdirmənin yeni fikir dalğası ilə gücləndirilməsi Bidelin bu şeirinə də xüsusi bir poetik dəyər qazandırmışdır.

(Könülün işində dırnağım ayna cilasına malikdir,

Çünki hər əlifin (sinədən) qaşınmasından sonra bir şəm yandırırım).

Məlum olduğu kimi, aşılıq orta çağda cünunluqla (divanəlik) assosiativləşən anlayışlardan olmuşdur və buna görə də, aşiqi cünunluq dərdindən xilas etmək məqsədi ilə onun bədəninə dağlar basılır, bu çıldıq üsulu ilə cismin cinlərdən xilas edildiyinə inanılırdı. Bu beytdə həmin dağların sinəyə basılma prosesinə üstüörtülü eyham vurulur. Füzuli, Heyrəti və Xəyalinin müvafiq beytləri olmadan isə həmin misraları anlayıb şərh etmək mümkün deyildir. Füzuli:

Pənbeyi-dağı-cünun içrə nihandır bədanim,

Diri olduqca libasım budur, ölsəm, kəfənim. (Füzuli, 1958: 234)

Füzulışünas alim Sabir Əliyev bu beytin şərhində yazır: “*Hədsiz dərəcədə dəlilərin (aşıqların) bədəninə hədsiz dərəcədə də dağ basılıb pambıq qoyarlar. İndi Füzuli də belə bir həddə aşiqdir*”. (Əliyev, 2004: 3/189) Beytin digər bir açıqlamasını isə Əlyar Səfərli bu şəkildə vermişdir: “Çıldıq” adlanan müalicə üsulunda bədənin müəyyən yerlərinə dağ basmaqla müalicə edərildilər. Füzuliyə görə, aşiqin bədəninə o qədər dağ basılıb və üstünə pambıq qoyulub ki, sanki aşiq pambıqdan əmələ gəlmiş dağın içində gizlənib. Şair deyir ki, nə qədər ki, sağam, bu dəlilik dağının pambığı paltarımdır, elə ki, öldüm, kəfənim olacaq.¹³

Füzulinin çağdaşı olan Heyrəti də şeirlərində qələndərlik zümərəsi ilə əlaqəli ifadələri, o cümlədən “*dağ*”, “*dağlamaq*”, “*dağurmaq*”, “*əlif çəkmək*” və s.-ni sıxılıqla istifadə edir. (Gök, 2017: 26) Eyni çevrəyə aid Xəyali divanında da “*əlif*” və “*dağ*” əlaqəli ifadələr kimi götürülərək istifadə olunur:

Dağü əlif ki, sinədə yer-yer nişanədür,

Bir sərvəddü lalərxün yadigarıdır. (Kurnaz, 1996: 288)

Beytlərdən də görüldüyü kimi, aşılıqə görə dağ basılması motivinə bu şairlərin hər biri müraciət etmişdir. Amma “*əlif*” ilə “*dağ*”ın əlaqəli istifadəsi Füzulinin digər müasiri Xəyali bəyin beytində daha açıq ifadə olunmuşdur və zənnimizcə, beyt bu baxımdan Bidel şeirinin ideya zəminini təşkil edir. Sələflərinin eyni bir motivi müxtəlif istiqamətli poetik yozumundan bəhrələnən Bidel təxəyyülünün abstraksiya gücü ilə təkrar-təkrar mücərrədləşdirilən bu motivə yeni fikri axar gətirə bilir. Heyrəti və Xəyalinin sinəyə əlif çəkilməsi motivləri və Füzulinin divanə sayılan aşiqin çıldıq edilərək, pambıqlar içərisində qərq olmasını poetik ifadəsi Bidelin şeirində əlaqələndirilərək, yeni bucaqdan dəyərləndirilir: aşiqin sinəsinə basılan dağ proses bitincə təmizlənsə də, onun aşılıqə keçmədiyi və bu, sağalmaz dərd olduğundan çıldıq prosesi yenidən başlayır, təkrarən şəm yandırılır və dağın yenisi basılır...

¹³ Qeyd etməliyəm ki, beytin bu şərhini Azərbaycanda dildən-dilə dolaşaraq, çoxları tərəfindən söylənilir və ya yazılara köçürülür. Amma mən ilk dəfə bu şərhə rəhmətlik müəllimim Ə.Səfərlinin mühazirəsində eşitmişəm. Çox təəssüf ki, həmin açıqlamaya onun yazılarında rast gəlmədiyim üçün burada şifahi şərhə istinad etmək məcburiyyətində qaldım.

Bidelin hərflərin mənalandırılması üzərində qurulan beytlərdən biri isə Füzulinin aşağıdakı misraları ilə yaxından səsləşir:

Batalı qanə oxun dideyi-giryən içrə,

Bir əlifdir sanasan kim, yazılır qan içrə. (Füzuli, 1958: 297)

Bu beytin təsiri ilə “əlif”in sözün ortasında yazılmasına xüsusi diqqət yetirən Bidel deyir:

رستن چه ممکنست ز قید جهان لاف،

وامانده ایم همچو الف در میان لاف.

(Bidel, b.t.: 895)

(Dünyanın qayğılarından necə xilas olmaq olar, (bu, boş bir) sözdür,

“Əlif” kimi “laf”ın (söz) ortasına düşüb qalmışam).

Hərflərin sözlərdə işlənmə məqamı baxımından xüsusi status kəsb etməsinə Füzuli və Bidelə qədər də rast gəlinir və bu dəyərləndirmə şəkli İbn Ərəbinin hərflərini xatırladır. (Hərflərin “amm” (avam), “xas” (seçilmiş), “xəvasül-xəvas” (“seçilmişlərin seçilmişləri”) və s. kimi kateqoriyalara ayrılması barədə bax: Şıxıyeva, 2010a: 291-316)

Yuxarıdakı beytlərdə şairlərin Allahı simvolizə edən “əlif” hərfinin sözün ortasında olmasına xüsusi diqqət yetirməsi irfani düşüncədən qaynaqlanır. Çünki ortadakı “əlif” hərfi “canın canı” (“can-e can”, “can-e can-e can” (Mövlana)) anlayışına müvafiq olaraq, varlığın əsl mahiyyət və zəti anlamına gəlir.

Bənzər tərzdə poetik-fəlsəfi yozuma Ədirnəli Nəzminin (XVI) yaradıcılığında da rast gəlirik. Şair “əlif”in “can” sözünün ortasında yazılmasını belə mənalandırır:

“Cim” zülfü “nun” əbrü arasında ünfi-yar

Bir “əlif”dür sanasan girmüşdürür can qoynına.

(Edirneli Nazmi, 2018: 3070)

Bidelin hərfləri məcazlaşdırma prosesində təxəyyülünü zənginləşdirən qaynaqlardan biri də saylarla əlaqəli poetik-irfani ənənədir. Məlum olduğu kimi, ərəb əlifbasındakı hərflər müxtəlif sayların qarşılığı kimi qəbul olunmuşdur və divan şeiri ənənəsində bu əlaqə çoxsaylı poetik örnəklərin özülünü təşkil edir. Amma şair bəzən ənənəvi əbcəd əsaslı say-hərflər münasibətinə deyil, özünün fərqli anlamlar yüklədiyi hərflər və saylara əhəmiyyət verir. Hər bir ifadə tərzində yenilik axtaran Bidel hərflər-say münasibətlərinə də fərqli anlam çalarları əlavə edir. Bunun bir örnəyi Bidelin hərfləri bəzən yoxluğu simvolizə edən sıfırla əlaqəli istifadəsidir:

انتخاب فطرت دیوان بیدل کرده ایم،

معنی اش را غیر صفر پوچ دیگر صاد نیست.

(Bidel, b.t.: 430)

(Bidelin divanının mahiyyətini seçdim,

Onun mənəsi sıfırdan başqa bir heçlikdir, sad¹⁴ deyildir).

Burada tanınmış alim Nataliya Priqarınanın Bidel yaradıcılığında mənəvi heçlik və fənanın ifadəsi barədəki mülahizələrini də xatırlatmaq yerində olar. Tədqiqatçıya görə, *“Bidelin poeziyasında daxildə olanın, xüsusilə öz “mən”inin yox olması ilə yaranan boşluq mövzusu özünün kulminasiya nöqtəsinə çatır. Bu poeziyada öz “mən”indən azad olaraq boşalma hələ tamamilə ilahi vəhdətə qovuşma anlamına gəlmir. Bu daha çox özünü ilahi qüdrətin təsirinə təslim etməyə hazırlıqdır: bu, Dostun məskən salması üçün çalınan içi boş neyə çevrilmədir və yaxud könül evində Onun üçün yer hazırlamaq, Ona görə özünün “mən”inin bütün izlərini silmədir. Və yaxud o, fenomenlər dünyasında suda zühur edib, sonra fəna dərjəsində qər qə olan bir damladır”*. (Priqarina, 2011: 288)

N.İ.Priqarina hind səbki şairlərinin yaradıcılığında özündən azad olma (*“əz xod təhi”*) motivinin işlənmə tezliyini izləyərək, bu anlayışın Bideldə 20, Saib Təbrizidə 9, eləcə də Vaiz Qəzvini, Vəhşi Bafqi, Vaiz Kaşanidə istifadə olduğunu bildirir. Bu nümunələrdə məhz öz “mən”ini tamamilə inkardan bəhs olunur. (Priqarina, 2011: 288) Göründüyü kimi, Bidel yaradıcılığında bu motiv daha sıx-sıx müraciət olunması ilə seçilir. Onun şeiri bu ruhi durumu hərf və say münasibətləri ilə ifadəyə meyllilik baxımından da fərqli keyfiyyətə malikdir.

NƏTİCƏ

Bidelin yaradıcılığında hərf əsaslı təşbeh və məcazlar, bir tərəfdən, onun şeirini fars və türk klassik şeiri ənənəsinə bağlayır, digər tərəfdən, bu məcazlar onun şair xəyalının hüdudunun genişliyinin bir göstəricisinə çevrilir. Onun şeirində hərf simvolikasına bəzən hürufilik dünyagörüşünün ifadəsi kimi nəzərə çarpır, bəzən isə hürufilik ənənəsinin digər ədəbi-irfani ənənələrdəki (qələndərlik, səfəvilik və s.) təzahür şəklinə uyğun şəkildə üzə çıxır. Ümumiyyətlə, Bidelin şeirində hərflərin məcazlaşması və mənalandırılması təkcə irfani-fəlsəfi cildə deyil, həm də bədii təxəyyülün məhsulu olaraq görünür. Onun şeirində hərflər maddi və ruhi aləm, saylar, sözlər, insan və s. ilə əlaqələndirilir, poetik, dini, irfani və fəlsəfi səciyyəli düşüncələrin yaranmasına fikri zəmin təşkil edir.

Bidelin şeirində hərf üzərində qurulan təşbeh, istiarə və digər poetik vasitələrin yeri və funksiyasının araşdırılması maraqlı nəticələrə gətirdi: mütəfəkkir şairin bu məcazları onun şeirini təkcə ifadə rəngarəngliyi baxımından zənginləşdirməmişdir, həm də onun müxtəlif mədəniyyətlər və ənənələrə bələdliyini, eyni zamanda bədii məntiqini və təfəkkürünün ənənənin çərçivəsini aşan mücərrədləşdirmə gücünü nümayiş etdirir.

ƏDƏBİYYAT

AHMEDİ. Divan, <http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/Eklenti/10591,ahmedidivaniyasarakdoganpdf.pdf?0>

EDİRNELİ NAZMI. Divan, <http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/Eklenti/57766,edirneli-nazmi-divanipdf.pdf?0>

ƏLİYEV, Sabir (2004). *Füzuli qəzəlləri şərh*, dörd cildə, III cild, Bakı: Adiloğlu.

¹⁴ Şair burada *“sıfir”* sözünün *“sad”*la yazıldığını nəzərdə tutur.

FÜZULİ, Məhəmməd (1958). *Əsərləri*, beş cildə, I cild, Bakı: Azərbaycan SSR EA nəşriyyatı.

GÖK, Selim (2017). *Hayretî Divanı Sözlüğü (Bağlamlı Dizin ve İşlevsel Sözlük)*, Doktora Tezi, Ankara, Gazi Üniversitesi.

XƏTAİ, Şah İsmayıl (1975). *Əsərləri*, iki cildə, 1 c., Bakı: Azərənəşr.

KURNAZ, Cemâl (1996). *Hayali Bey Divanı Tahlili*, İstanbul: M.E.B.

NƏSİMİ, İmadəddin (1973). *Seçilmiş əsərləri*, hazırlayan: Həmid Araslı, Bakı: Azərbaycan Dövlət nəşriyyatı.

SARAÇ, Yekta (2008). *Klassik Edebiyat Bilgisi, Belagat*, İstanbul: R Yayınları.

ŞIXIYEVA, Səadət (2010). “Ənəlhəq” Mövlana və Nəsiminin yozumlarında, “*Azərbaycan şərqşünaslığı*”, №1 (3), s. 18-22.

ŞIXIYEVA, Səadət (2010a). İbn Ərəbinin hərf simvolizmi və hürufilik təlimi, *Şərq və Qərb: Ortaq mədəni dəyərlər, elmi-mədəni əlaqələr, Prof. Aida İmanquliyevanın 70 illik yubileyinə həsr olunmuş Beynəlxalq İbnül-Ərəbi Simpozyumunun materialları* (9-11 oktyabr, 2009-Bakı), Bakı, s. 291-316.

ŞIXIYEVA, Səadət (2012). Nəsiminin fikir düzənində Nizami məntiqi və söz sənətindən təsirlənmələr, “*Azərbaycan şərqşünaslığı*”, №1 (3), s. 33-42.

TARLAN, Ali Nihat (2005). *Fuzuli Divanı Şerhi*, Ankara: Akçağ.

ВАТВАТ, Рашид ад-Дин (1985). *Сады волшебства в тонкостях поэзии*, Москва: Наука.

ПРИГАРИНА, Наталья (2011). *Мир поэта – мир поэзии*. Статьи и эссе, Москва: Институт востоковедения РАН.

ШИММЕЛЬ, Аннемари (2000). *Мир исламского мистицизма*, Москва: Алетея, Энигма.

NURBƏXŞ, 1373:

جواد نوربخش (1373). *حلاج (شهيد عشق الهي)*, تهران: مؤلف.

HAFİZ, 1374:

حافظ شیرازی (1374). *دیوان غزلیات*, به کوشش خلیل خطیب رهبر، تهران، انتشارات صفی علیشاه.

ZENDEĞİ, 1993:

زندگی و اشعار عمادالدین نسیمی (1993)، به کوشش یدالله جلالی پنداری، تهران، نشر نی.

BİDEL, b.t.:

عبدالقادر بن عبدالخالق بیدل دهلوی (ب.ت.). *دیوان*، مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان.

<http://www.hayatiinanc.com/87/damlalar/kanaat-tukenmez-hazine>

20.YÜZYILIN İLK YARISINDA TÜRKİSTAN'DA YAZI DİLİ: “AYNA
DERGİSİ DİLİ ÖRNEĞİNDE”*

Dilrabo ABDAZİMOVA**

ÖZET

Bu makalede 20.yüzyılın ilk yarısında Türkistan'da kullanılan yazı dili ve onun gelişme süreci incelenmiştir. Bununla beraber o dönemde yayımlanan Ayna dergisi (11-20 sayılar) üzerinde dil incelemesi yapılmıştır. Ayna dergisi, 20. yüzyılda yetişmiş en büyük idealist ve önde gelen liderlerinden biri Mahmut Hoca Behbudî tarafından yayınlanmıştır. Yazı dilinin gelişimi ve değişimleri, şekil ve anlam bakımından nasıl olduğu ve bu değişimlerin günümüzde Türk lehçelerine nasıl bir etkisi olduğu incelenmiştir. Türklerin tarihten günümüze kadar kullandığı alfabeler ve yazı dilleri üzerindeki değişimler kısaca özetlenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Türkistan, Ayna, Yazı dili, alfabe.

THE WRITTEN LANGUAGE IN TURKESTAN IN THE 20TH
CENTURY: THE CASE OF “AYNA” MAGAZINE

ABSTRACT

In Turkestan during the first half of the 20th century, the use and development of the written language was explored in this article. However, published in this period magazine Ayna (11-20 n.) on language analysis was performed. The Ayna magazine has been published by Mahmut Hoca Behbudî, one of the greatest idealists and leading leaders who grew up in the 20th century. How the unwritten language's continuance and change occurred, and its changing shape and evolution to what are now the modern Turic languages, is explored. A brief summary was written regarding the changes in the alphabet and written languages used by Turks in history until today

Key Words: Turkestan, Ayna, Written language, alphabet.

GİRİŞ

Türkistan bölgesi 16.yüzyılın ortalarından itibaren Rus hâkimiyeti altına girmeğe başlayarak 19.yüzyılın sonlarında bu süreç tamamlanmıştır. Bölgeye hâkim olan Rus istilacılarının asıl amacı bölgede kalıcı olabilmek olmuştur. Bu nedenle halkı Asimile etme siyasetini yürütmüştür. Öncelikle Rus okullarını açarak Türklerin kültürü ve dilini değiştirmeye yönelik projeler hazırlamışlardır. Bunu başarabilmek için de usulce adım atmışlardır. Bir yandan da Gaspıralı dilde birlik fikrini ortaya atarak ortak bir Türk yazı dili oluşturmak için çalışmalar yürütmüştür. Bu fikre karşı olanlar da Rus misyonerleri olmuştur. Ortak bir Türk dili yerine, her bir boy için boy lehçesinin ana dil olarak kabul ettirilmesi gerektiği fikrini ortaya atmışlar ve bir başarıda elde edilmişlerdir. Bir yandan da Ostroumov, “Türkistan Vilayetinin Gazeti”ni çıkarmış 1883'ten 1917'ye kadar bu gazeteyle şehir ağzına dayanan Özbek Türkçesini yazı dil hâline getirmeye çalışmıştır (Toker, <http://dergipark.gov.tr/download/article-file/258101>).

* III. Uluslararası Türk Dünyası Araştırmaları Sempozyumu, 131-134 s. yayımlanmıştır. Bakü/Azerbaycan, 25-27 Mayıs 2016.

** Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi sosyal Bilimler Enstitüsü Avrasya Araştırmaları ABD doktora öğrencisi, E-posta: dilrubarustam@gmail.com

Aynı yazı dilini kullanan, sadece ağız dilleri farklı olan bu bölgedeki boyları parçalamak için, Kazakçılık, Özbekçilik, Türkmencilik, Kırgızçılık terimlerini yaygınlaştırarak bu birliği bozmaya çalışmışlardır. Böylece Türk boylarının kendi aralarında konuştuğu ağız dil özelliklerine göre ayrı ayrı alfabeler hazırlatarak yazı dili oluşturmuşlardır.

1. Türkistan'da Yazı Dili

Türkçe yazı dili, 20. yüzyıla kadar sadece Çağatayca ve Osmanlıca olarak iki farklı şekilde kullanılmıştır. Çağatay yazı dili Rus Bolşeviklerinin Batı Türkistan'ı ele geçirmesine kadar (1924) ortak yazı dili olarak kullanılmıştır. 1924'den sonra Rusların girişiyle Batı Türkistan'da bulunan Türklerin kendi ağızlarına göre bir yazı dilleri oluşturulmuştur. Günümüzde Türkçenin 21 farklı yazı dili bulunmaktadır. (Volkan Coşkun, 2000: 7).

Bu yazı dillerinden ise farklı edebi kollarda kitaplar ve dergi gazeteler yayınlanmıştır. Yazı dilleri birbirinden ayrılırken farklı telaffuz ve gramer şekilleri farklı anlam ve ekler olarak geliştirilmiştir. Eski kültürün dil bakımından özellikleri değişmiş veya tamamen yeni özellikler gelişmiştir. Bu sebepten Sovyet Rusya döneminde halk edebiyatı çalışmaları ilerlemiş, tarihi metin ve araştırmalar çok sönük kalmıştır. Yazı dilinin değişimlerinden bir yolu da her Türk lehçesi için ortak kullanılan dil özellikleri üzerinde farklılıklar ortaya konulmuştur.

Bu farklılıklar sonucunda Kazak Türkçesi, Özbek Türkçesi, Kırgız Türkçesi gibi dillerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Rus hâkimiyeti bu Türk boylarından konuştu ağızlarda kitaplar yazmasını, dergi ve gazete çıkartmalarını istemişlerdir. (Ercilasun, Türk Kültürü Dergisi, S, 332, s, 705).

Ayna dergisi de bu dönemde yayımlanmaya başlamış olan dergilerden bir örnektir.

2. Türklerin Kullandıkları Alfabeler ve Değiştirilmeleri

Türkler tarihte genel olarak Orhun, Uygur, Arap ve Latin alfabesini kullanmışlardır. Yedinci asırdan beri metinleri takip edilebilen Orhun Alfabesi ilk Türk alfabesi olmuştur. Bu alfabe ile yazılmış ilk hacimli metinler sekizinci asrın birinci yarısında Bilge Kağan, Köl Tigin ve Tonyukuk adına dikilen abidelerdir. (Kurban, 2013: 1-2).

İkinci Türk alfabesi Uygur alfabesi sekiz ila on beşinci yüzyıllar arasında kullanılmıştır. Bugün elimizde bu yazı ile yazılmış ve dünyanın çeşitli kütüphanelerine dağılmış binlerce yapraklık muhtelif metinler vardır.

Türklerin kullandığı üçüncü büyük alfabe Arap harflerine dayanan Türk alfabesidir. Türklerin Müslüman olmalarıyla kullanılmaya başlanan Arap alfabesi on asır bütün Türk dünyasında geçerli olmuştur. İlk iki alfabe bugün artık tarihi Türk alfabeleridir. Bugünkü Türk dünyasında yaygın olarak üç alfabe kullanılmaktadır; Latin, Arap ve Kiril alfabeleri. (Kurban, 2013: 1-2).

20.yüzyılın başlarına kadar Türklerin kullandıkları Arap alfabesini 1920-1930 yıllarında Latin alfabesine değiştirmişlerdir. Nedeni de bu alfabenin Türk diline uymadığı daha sonraları ortaya çıkmıştır. 19. yüzyılda, eğitim öğretim yaygınlaşmaya başlayınca, Arap yazısının çocuklara öğretilmesinde zorluklar olduğu ortaya çıkmıştır. Bu yazıda gazete hazırlamanın zorluğu, dizgi işlerinin çok geciktiği fark edilmiştir. (Kurban, 2013: 1-2; Musaoğlu, II. Uluslararası Sosyal Bilimciler Kongresi, s, 470).

Diğer taraftan da bu sorunları gidermekle beraber Türkler arasında bir dil birliği ortak bir alfabe oluşturmaktı. 1928 yılında ise, Türkiye'nin Latin harflerine geçişi ve bunun Balkanlarda da etkili olması sonucunda, 1930'larda Orta Asya içlerine kadar hemen hemen bütün Türkler aynı alfabeyle kullanıp birbirlerinin yazılarını okuyup, anlama imkânına sahip olmaya başlamışlardır. Ortak alfabe, Türkler arasında lehçe ve ağız farklarını azaltarak, çeşitli Türk toplumlarını birbirlerine yakınlaştıracak diye umut etmişlerdir. Fakat Bu durum Latin alfabesine geçişi destekleyen ve bu yolda çalışan Türklerle, yine Türklerin Latin alfabesine geçmesi için faaliyet gösteren Rusların amaç ve hedeflerinin birbirinden ne kadar ayrı

Dergide vav-ı madule bulunan bazı Farsça kelimeler “hvāca” şeklinde yazılmıştır bazen de “hoca” şeklinde yani vav-ı madulesiz yazılmıştır.

[سلطان لریشک] ve [جناب لریشک] bu kelimelerde *leriniñ* eklerindeki –i- birisinde bitişik, birinde de ayrı yazılmıştır.

Arapça tamlama şeklinde olan özel isimler yazılırken bazıları tamlama şeklinde bazıları tamlanmayan şekilde yazılmıştır.

Günümüzde Türkiye Türkçesinde kullanılan kelimeler bu dergisinde de sık sık kullanılmıştır. Ama günümüzde Özbek Türkçesine bu kelimelerin benzeri olarak Rusça kelimeler de geçmiştir. Örneğin, *taklit –parodiya*. Ayrıca bu kelimeler Rusçadan orijinal hali ile geçmiştir. Bundan ayrı *meşgul, teftiş, şikayet* ve buna benzer kelimeler yerine Özbek Türkçesinde *band, arz ve tekshirish* veya *tekshiruv* gibib sözcükler kullanılmaktadır.

Ayrıca dergide kullanılan fen, devlet şehir isimleri iki çeşitte de yazılmıştır. Örneğin, Kimya-*himiya*, Hitay-Çin gibi. O dönemde Almanya’ya Almanya olarak kullanılmış, ama Rusların etkisi nedeniyle günümüzde Almanya değil *Germanya* olarak kullanılmaktadır.

SONUÇ

Türkistan bölgesinde etkin olarak kullanılan Türkçenin zamanla uygulanan politikalar sonucu çok hızlı değişime uğramış ve aynı coğrafyada yaşayan insanlar birbirleriyle 100 yıl geçmesine rağmen iletişimde ciddi sıkıntılar yaşamaktalar. Bunların yanı sıra diğer dillerden dilimize geçen yabancı kelimelerin olduğu gibi kabul edilmesi Türkçe karşılıklarının üretilmemesi sonucu da bu kopukluklar ortaya çıkmıştır.

Yazı dilinin kendine has kuralları varken maalesef bu derginin dili belli bir kurallara uyarak yazılmamış olmasıdır. Ayna dergisinde kullanılan ekler çoğunlukla ağız özelliklerini taşımaktadır. Derginin dilinde hem yazı dili özellikleri hem de ağız özellikleri bulunmaktadır. Yeni yazı diline geçiş dönemi olduğu için yazıda ağız özelliklerinden kurtulamamıştır. Bunun nedeni de yukarıda bahsettiğimiz gibi Rusların yürüttüğü dil politikası sonucunda oluşmuştur.

KAYNAKÇA

ASLAN, Betül, (2009), Sovyet Rusya Hakimiyetinde Yaşayan Türklerin Ortak “Birleştirilmiş Türk Alfabesi”nden “Rus Kiril” Alfabesine Geçirilmesi, *A.Ü.Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, Erzurum.

BEHBUDÎ, Mahmut Hoca, (1914), *Ayna*, S. 11-20, Ocak, Şubat, Mart, Semerkant.

COŞKUN, Volkan, (2000), *Özbek Türkçesi Grameri*, Ankara.

ERCİLASUN, Ahmet Bican (1990), “Türk Dünyasında Alfabe, İmlâ, Yazı Dili”, *Türk Kültürü*, S. 332, s. 705-713.

MUSAOĞLU, Nezih, (2009), Orta Asya Cumhuriyetlerinde Dil, Ulusal Kimlik ve Demokrasi, *Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Haziran 2009 Cilt 11 Sayı 1, s.261-273.

Roy, Olivier, (2000), *Yeni Orta Asya ya da Ulusların İmal Edilişi*, Metis Yayınları, İstanbul.

KURBAN, Vefa (2013), (<http://www.arastiralim.net/ilk/ingiltereden-iki-savas-gemisi-alacakliyiz.html>). Erişim tarihi (15.03.2016)

TOKER, Mustafa, “İsmail Gaspıralı Ve “Dilde Birlik” Fikri Üzerine”, <http://dergipark.gov.tr/download/article-file/258101> (29/10/2018)

THOMAS VAUGHAN'IN "A GRAMMAR OF THE TURKISH LANGUAGE"
KİTABI'NDAKİ ÖRNEK METİNLER

İsmail Teoman Güneş¹

ÖZET

Tarih boyunca insanlar, başka toplumların kültür ve medeniyetini merak etmişler, birbirleriyle iletişim halinde bulunmuşlardır. Farklı medeniyetleri tanıma arzusu her zaman insanın merakını cezbetmiştir. Bununla beraber başka bir toplumla ilişki kurma zorunluluğu da onları farklı kültürleri öğrenmeye mecbur bırakmıştır. Toplumlar arası ilişkiler değişkendir, kimi zaman askeri, kimi zaman ticari; dini, siyasi, bazen diplomatik ilişkiler yükselişe ve düşüşe geçebilir. Fakat bu temasları kurabilmenin ve sürdürebilmenin en temel koşulu o toplumun dilini öğrenmektir. Bunun için tarih boyunca sözlükler ve dilbilgisi kitapları yazılmıştır. İngilizler'e Türkçe'yi öğretmek için yazılan ilk kitap Thomas Vaughan tarafından kaleme alınan "A GRAMMAR OF THE TURKISH LANGUAGE"dir. 1709 yılında, İzmir'de yazılmış, Londra'da basılmıştır.

Anahtar Sözcükler: Tarihi Gramer, Türkçe Gramer, 18. Yüzyıl Gramerleri

SAMPLE TEXT İN THOMAS VAUGHAN'S BOOK "THE GRAMMAR OF THE
TURKISH LANGUAGE

SUMMARY

Throughout history, people have wondered about the culture and civilization of other societies and communicated with each other. The desire to recognize different civilizations has always attracted the curiosity of man, but sometimes the need to establish a relationship with another society, not just curiosity, has forced them to learn different cultures. Inter-community relations change, sometimes military, sometimes commercial; religious, political, and sometimes diplomatic relations can rise and fall. But the most basic condition for establishing and maintaining these contacts is learning the language of that community. Dictionaries and grammar books have been written throughout history. The first book written to teach English to the Turkish people is "A GRAMMAR OF THE TURKISH LANGUAGE", which was received by Thomas Vaughan. It was written in 1709, Izmir, and published in London.

Key Words: Historical Grammar, Turkish Grammar, 18. Century Grammar

GİRİŞ

Thomas Vaughan İngiliz bir tüccardır. Kitabını tüccarlara, alışverişlerinde kolaylık olsun diye yazmıştır. 18. yy.'da İngiltere, henüz büyük bir dünya emperyal imparatorluğu haline gelmemiş olsa da yükselişini sürdürmektedir. Ekonomisinin gelişmesiyle birlikte yeni pazar arayışındadır. Yeni pazarlara açılmak da ancak o toplumların dillerini öğrenmekle mümkün olmaktadır. Thomas Vaughan tüccarlığının yanında dilbilimine de meraklı bir kişidir ve bu alanda eğitim aldığı anlaşılmaktadır, çağının Türkçe Gramerleri'ni incelemiştir. Önsözünde "Meninsky'nin gramerinden söz etmektedir. Vaughan'ın grameri, İngilizce yazılmış ilk Türkçe Gramer olmasının yanında Latin Alfabesi'yle kaleme alınması dolayısıyla

¹ Milli Eğitim Bakanlığı, teomangunes@hotmail.com

da büyük bir öneme sahiptir. Vaughan kitabını titizlikle hazırlamıştır. Kitap 21 bölümden oluşmaktadır.

Preface

Chapter I. Ortography

Chapter II. Derivatives; as noun from, also from other nouns

Chapter III. Genders

Chapter IV. Numbers

Chapter V. Cases and Declension

Chapter: VI. Comparison of Nouns

Chapter VII. Pronouns

Chapter VIII. Verbs Auxiliary

Chapter IX. Regular Verbs

Chapter X. Adverbs

Chapter XI. Conjunctions

Chapter XII. Prepositions

Chapter XIII. Interjections

Chapter XIV. Syntaxis

Chapter XV. Construction of Verbs

Chapter XVI. Cosntruction of Gerunds

Chapter XVII. Participles

Turkish Dialogues

Esop's Fable

Proverbs

Turkish Words

Oldukça uzun bir önsözden sonra; 1. Bölüm'de harfler ve bunların hangi seslere karşılık verildiği; 2. Bölüm'de, kelime türetme; 3. Bölüm'de cinsiyet; 4. Bölüm'de sayılar; 5.

Bölüm’de isim çekimleri; 6. Bölüm’de isimlerin mukayeseleri; 7. Bölüm’de zamirler; 8. Bölüm’de fiil çekimleri; 9. Bölüm’de fiiller; 10. Bölüm’de zarflar; 11. Bölüm’de edatlar; 12. Bölüm’de bağlaçlar; 13. Bölüm’de ünlemler; 14. Bölüm’de söz dizimi; 15. Bölüm’de fiil yapıları; 16. Bölüm’de zarf yapıları; 17. Bölüm’de sıfat fiiller örneklerle ve ayrıntılı olarak anlatılmaktadır.

Dilbilgisi konularından sonra Türkçe örnek metinler, bir Ezop Masalı, atasözleri ve küçük bir Türkçe sözlük bulunmaktadır.

Örnek metinler de kendi arasında 5 ayrı bölüme ayrılmıştır:

1. Evelky Tekélumát / Birinci Konuşma
2. İkiny Tekélumát / İkinci Konuşma
3. Uchingy Mukélamý / Üçüncü Konuşma
4. Dorthingy Lacridý / Dördüncü Lakırdı
5. Beshingy Tekélumát / Beşinci Konuşma

Günlük konuşma temel alınarak oluşturulan metinler diyalog şeklindedir. Bir bey ve hizmetlisi arasında geçen diyaloglar biçiminde kurgulanmıştır. Yazar, olağan bir günde sabahdan akşama kadar günün akışını ele almıştır. Bir tüccarın ihtiyacı olan kelimelerin ve cümle yapılarının yer aldığı örnekler vermiştir.

Thomas Vaughan, örnek metinleri verirken “1. Konuşma” için “Tekélumát” başlığını kullanmıştır. Ferit Devellioğlu Sözlüğü’nde tekellüm kelimesi; söyleme, *konusma* (Devellioğlu, 2007: 1066) olarak geçmektedir.

Yazar, “3. Konuşma” için “Mukélamý” sözcüğünü kullanmıştır. Osmanlı Türkçesi’nde konuşma anlamında kullanılan “mükâleme” kelimesi mevcuttur. Ferit Ferit Devellioğlu Sözlüğü’nde, “mükâlemât” sözcüğü yer almakta ve karşılık olarak, *konusmalar* (Devellioğlu, 2007: 716) anlamı verilmektedir.

“4. Konuşma” için kullanılan “Lacridý” yani “lakırdı” sözcüğü Türkçe kökenli olup konuşma anlamına gelmektedir.

Vaughan, başlıklar için üç farklı kelime kullanmasına rağmen metinler arasında biçim farklılıkları yoktur. Yazar, Türkçe’deki üç farklı kelimeyi kullanarak, okuyucunun eş anlamlı kelimeleri öğrenmesini sağlamıştır.

Birinci Konuşma, “Sabah Kaldughy zaman süleşmec ichun” cümlesiyle başlamaktadır. Sabah kalkıldığında yapılacaklar, kişisel temizliğin yapılması, kullanılacak gereçler verilmiştir. Metnin devamında yer alan alışverişle ilgili bir konuşmada dönemin gözde ürünleri sıralanmıştır. Ayrıca piyasadaki para türleri de verilmiştir. Tüccarların güvenli ticaret yapabilmesi için dolaşımda bulunan düşük ayarlı paralarla ilgili bilgi de verilmiştir. Konuşmanın sonraki kısmında yazı yazmak ve yazı yazmak için gerekli aletlerin yer aldığı bölüm bulunmaktadır.

İkinci Konuşma, “Alifh virifhde süleşmec ichun.” cümlesiyle başlar. Bahsi geçen cümleden de anlaşılacağı üzere bu diyalogların ana teması alışveriştir. Karşılıklı konuşma şeklinde ilerleyen bu kısımda, çarşıda bir dükkana gidilir, alışveriş yapılır. Thomas Vaughan, metinlerin bu bölümüne pazarlık yapma ile ilgili diyaloglar koymuştur ve piyasada dolaşımda olan para türleri üzerinde durmuştur.

Üçüncü Konuşma, “Sabáhinghiz haîr olá Sultanim. Kullungnuz elling uper.” cümlesiyle başlar. Sultan ve hizmetlisinin karşılıklı konuşmaları şeklinde kurgulanan diyaloglarda, Sultan, limandaki gemiler hakkında bilgiler alır. Bu bölümde dönemin gemi türleri, bu gemilerin özellikleri, bürokratik ve diplomatik gereklilikler üzerinde durulmuştur.

Dördüncü Konuşma, “Hofh bulduc; akfhaminghiz haîr olfün Sultánim.” cümlesiyle başlar. Devrin ticaret gemilerinin taşıdıkları mallar listelendikten sonra, gümrükte yaşanabilecek olası bir konuşma yer alır.

Beşinci Konuşmada ise gemide taşınan malların zarar görmesiyle ilgili bir diyalog bulunmaktadır.

Örnek Metinler Tıpkıyazım

Turkish Orthography

The Alphabet

gimج th or saث taت paپ baب Alif ا
raز or r zalذ dalد kheخ hawح chimچ
teط ‘zadzض sadص shinش sinس zaز
caffك or koffق faف gainغ aîنع ‘dzeظ
vawو nunن mimم lamل nğ or ğhڭ
Nocta . . . yaي lamalif لا or لا ha or ه

The Character Most in Use

hح chچ ĝج tت or sث tت pپ bب i,e,a
fhش orس sس orس zز rر zذ dد khخ
kق fف gغ aع ‘dzظ tط ‘zض fsص
vو nن mم orم lل nĝ or ĝhک ĝ or cک
yي laلا orلا a or hه orه orه orه

aftunā eſteraḷ otrūḷ anā enḷ un ḷ
Hamzèء Teshdidʻ Gezmʻ or ۛ Meddaḷ

50۰ 10۱۰ 9۹ 8۸ 7۷ 6۶ 5۵ 4۴ 3۳ 2۲ 1۱

54² (Vaughan, 1709: 54)

Evelky Tekélumát.

Sabah Kaldughy zaman fuileſhmec ichun.

BRé oĝlan Sabah yakinmy? Ghyunaſh bile dogdý bir ſaätdán artík dur.

Hich öile olúrmy? Tá bukadár chók oyudummy?

Pengerélerý achdugumzamán gururfenghiz.

Gherchekſin. Tez imdy bongá zibúnimý ve koftánimý ghetúr.

Iſhté, fandúk uftundé baſhinghiz yanindé dur.

Var imdy, bongá fú ghetúr, Ellerimý ve yúzimý yuyáim

Ifijakmy iſterfengiz?

Yók ; Ben okadár hupé deghil im.

Sila-

55 (Vaughan, 1709: 55)

Silagéc kande dur? bré murdár né ilé ſilinaim?

Sultánum temuz yók dur, ben onlerý chamaſhiré yaikámaghé virdim.

Imdy Ghyumleghim’le ſilinaim.

Shimdilíc bu makrameyi alling, ke temíz dur.

² Orjinal metindeki sayfa numarası.

Benim chrablerim nére dur?

All, bendé dur.

Papuchlerimý fildingmy? Dahá filmadim emmá fiz gäininge ben filerim.

Taz ilé imdy.

Emringhizé moteim.

Oglan, iskemly ghehtur. Oturunguz Sultánim kerem aïleng.

Yá Sultánim ne dir halinghiz?

Shúker, Alhémdulilláh.

Hizmettinghiz varmy? Bir shei lazimmy?

Ben

56 (Vaughan, 1709: 56)

Ben fizé bir Rigé itmeghé gheldim. Haman tec buyurung.

Agher ishingiz yokifé benim'lé charshuyé gheling; fizing'le bir cauch shei fatun alfem gheréc ke bildighim deghil.

Ne fatun almak isterfin?

Agem fejadelerý, ve kilimlery, ve dulbendlery, ve bugafilery.

Nóla, balh uftúne, nefhekil akchanghiz var dur?

Ufak akché.

Ufak akché ghedgmez, zéra Agemar arflanidán, ve yá altundán gairy akché almazler.

Nichun?

Zerá ufak akché aréfindé zuyuf akché chók dur.

Korkarim bende aldandim.

Nige?

Dún ón besh rial grush buzdum; bilmem akché, Eyúmy dúr, fanámy dúr.

Kimdan

57 (Vaughan, 1709: 57)

Kimdan buzdungbiz?

Onúný bir Tchufudán belhíny Mehanegidán.

Ghyufter, bakaïm, puh ne guzél akché, yarify kelp dur.

Yá níge ideim fhimdy?

Ne charé, zarár chekerfinghiz, gechený bazardé harge iderfinghiz, ghegemaïny faklarfiz. Ya yiné fherab alub Mahanégiyé virirfinghiz.

Varaim imdy evvé, gairy akché alaïm.

Varinghiz, emma tez ghellinghiz, zéra koshluk ghedgdy, oïlé yaklahdy.,

Ben tez ghelurum, hamán yabané ghitmenghiz.

Yók ghitem, fizy bundé beglerim.

Imdy Alláh ifmarladic.

Var faglikilé.

Oglan.

Leppéc Sultanum.

Ghettur bonga divity, ve kelemlerý, hem

Bir

58 (Vaughan, 1709: 58)

bir icy tabác kyahíd, o ghellinghé, ben bir mectub yazaïm.

Divit hazír, emmá ichindé ne líka var, ne murekkeb.

Ya níge oldý?

Bilmem, zahír kurudý, yuvarlék oldý, ichindán chekdý.

Ya nichun gyuzetmazin?

Ne ecfíghim benim?

Ben yazigý deghil im.

Gyundán gyuné bir az fú kofang ne olurdy?

‘Katerimé ghelmez. Ya akling neradé dir?

Benim gairy ‘khidmetlerim chók dur.

Var imdy murekkéb fhihéh fen gheftur.

Ondadé híth b’r fhei yók dur.

Otaghý gyun icy akchelík murekkéb aldim idy; níge oldy?

Né éfil otaghý gyun? Íky ay ghedgdy, belky dahý zýadé.

Hála gheftur bakaïm.

Ifhté

59 (Vaughan, 1709: 59)

Ilhté bok, hem gyuflammiḥ, hem kurumiḥ dir.

Var imdy dugandan bir akchelík al.

Vir imdy akché. Yaningdé bir akché bulunmázmy?

Kalmady?

Benimdé ufák akché yók dur.

Var virefý al, fungré virúruz; yokfé bizé inanmázmy derfin bir akchelík murekebé?

Inanúr emmá äepdur. Var chók fuiléme.

Ilhté ghatturdum. Dúc imdy divité, ne pec fuluimih.

Gairifý yók dur. Ricdan neredé dir? Divit yanindé gurmézmyfin?

Yá Balmumy níge oldy?

Bakaım, raflardé idy; dahá durúrmy bilmem.

Bak,

60 (Vaughan, 1709: 60)

Bák, hem bir mum yák; muhurleyejék zamandé hazır olfún.

Dahá atesh yakmadim.

Kav chakmak yókmy dúr?

Var; emma ghibrit yók dur.

Yók olafın bulaıky: Heb yók, hep yok.

Var imdy kungshilikdé yakivır.

Ghel, ghel, bu gyun ayıng cauchingý gyunidir?

Bonga forarfenghiz, ne ay bilurum ne gyun.

Hai Efhec, hai.

Ikin-

61 (Vaughan, 1709: 61)

Ikingý Tekélumát

Alifh virifhde fūilefhmec ichun.

Sizé fhimdíyadéc begladim: Sandimke artík gelmerfinghiz.

Mazúr olfún; akché teztahfíl etmadim; aning ichun ghedg gheldim.

Tizgé imdy duganlar kapanmazdán evél bazaré ghidélum.

Dahá zamán chók dur.

Siz bu viláyetting adettiný dahý bilmezfinghiz: Nichun dirfenghiz? Bu fshaherdé hamán

Ikindú oldughý ghíby duganlar kapanúr.

Ben buny bilmezdim.

Ghel, fhu dugané ograyalim; bokalim bizé yarar bir risk bulábulurmiyuz.

Kolay ghelle Chelebý.

Hofh gheldinghiz; bir fhei lazimmy?

La-

62 (Vaughan, 1709: 62)

Lazím dur; emmá fízdé varmy bilmem.

Suilenghiz né lazím dur, né ifterfinghiz.

Bir caught Agem fējadélerý ifteriz.

Séjadéyé fademý ifterfinghiz yokfé ipeclumy?

Her turludan ifteriz; tec risk eyú, ve bahafy makul olfun.

Ben riskimdan otanmam.

Allah bazár viré.

Ben mufterýleré geffa ailemem.

Bu fejadélering báhafý ne dir?

Her birý alté arflanlyé dir.

Báhalý dir.

Báhaly deghil dir; bir aydán evél fekizre fattim: Emmá shimdy Agemdán Carravan ghelmec'le her riskimiz ojúz oldy.

Hálá daháge indiring.

Sizdé viring.

Chók

63 (Vaughan, 1709: 63)

Chók bazirgan gyurdum, emmá fengilein baháligy gurmadim: Ghel, bazáry bozmá; fungré pefhimán olurfín.

Ben risky fatmak ichun tutarim; fermáyedán ziyadé bir cauch akché bulurfem, hitch Tayanmam; hamán viririm.

Biz beşhdan ziyadé virmeziz: Virirfenghiz hóşh, virmezfenghiz döaler.

Bré, ghitmenghiz, bir cauch akché dahá kating.

Valláh, bir churuc mankír katmaziz.

Hay! hay! ne oílé pec Adamífhiz; Emrállahing. Bu gyun bir shei fatmadim; barý fizdan iftftah olfún; Alláh bilúr ké bir akché faidé etmadim. Bulaíky bir dahý ghelafiz, bir faidé gyuftérefiz.

Cauch fejadédir? Seyalim.

Sekíz dir.

Se-

64 (Vaughan, 1709: 64)

Sekizy belherdán né aïler?

Tamam kirk.

Eyú, tez faiding.

Ilhimiz gyugimiz ó dur.

Ta-ilinghize guzel akché doşhdy; fafy Arflaný.

Bendé eyú ifterim; fená neyé yarár? Lákin bu Aflaný kizil dir, ve bu ikifý filík.

Teziyé bahané bulmang; bunlar hep eyú Arflanlyler dir: Agher inanmazfenghiz feráfé gyulterálim.

Ben kendim Saráfim, hamán şhu uchy deghişhdiring.

Agher ghedgmezlérifé ben síze deghifhduraïm.

Yá ben sízy kendé bulaim

Biz ‘Khané konariz; bízy bulmak kolay dir.

Emmá né zamét fhimdígic virfengiz, olmázmy?

Olmaz

65 (Vaughan, 1709: 65)

Olmaz; zíre yanimde yók dur; megher ufák akché alafiz.

Ufák akché olfún, emmá eyú olfún.

Emmá ne balá fhimdy akchéyi faimak.

Ben fevirigé faiyaïm, hamán tahtayé ducung.

Yók; durfún; bir oglaning várifé, bizim’le ‘Khané ghelfún, hem fejadélerý guturfun
dé; ongá fherbett akchefý viralim, hem kufuringhiz dahý virálim.

Var oglan, fhú Chelebileré hizmét aîle; bakfihf allurfin.

Nóla, Sultanum.

Uchin-

66 (Vaughan, 1709: 66)

Uchingý Mukélamý

Sabáhinghiz haïr olá Sultanim. Kullungnuz elling uper.

Ne haber?

Dirlerké difherdé ghemilér vardur.

Ne Bairac altindé?

Belly deghíl; nayett Ing’liz fikerideriz.

Cauch dur?

Kimifé alté dir; kimifé yeddý dir.

Baziryan ghemilermydúr, yokfé genk ghemiler mydúr?

Uchy genk ghemiler dúr; kalany bazirgan ghemiler dur.

Níge bilurfin?

Direking balhiné fiandradán.

Buyuc direc balhiné bairak varmy?

Yók, nayett bol yellandilly vardur.

Nécadar úzac dur?

Iptedá gurdugum zamán igrimy bir mil hadár úzac idiler; lakin

fhimdy

67 (Vaughan, 1709: 67)

fhimdy genk ghemyler kolladan difharé demiry brakmish; ve beziryan ghemiler
Ing'liz bairac ilé comfalicdé icheru ghiriurler.

Cauch Cantar ghehturur?

Bir ón bing Cantar dur, obirry okadár buyúc deghil dur; hem uchingý besh bingdán
ziyadé yók.

Buyúcu niche tóp chekér?

Kirk anjac.

Cauch Adamify var?

Yúz anjac.

Reis olan kim dur bilermyfin?

Haier.

Inghilterradan cauch gyun chicály?

Kirk fekíz gyun dur.

Tez gheldiler.

Gherchec; yáliniz ghemy chahíga oile tez ghelmez.

Eyú rufgar oldughý zamán oile dur; yukfec direc, yáúz ghemy, eyú yaglanmish; hem
eyugý bilur Culajúz.

Dor-

68 (Vaughan, 1709: 68)

Dortingý Lacridý

Hosh bulduc; akshaminghiz haier olfün Sultanim.

Okibettinghiz haier olá Sultanim.

Alláh razý olfún Sultánim. Ghemiy'e vardinghizmy?

Belly, or Evett, or Nóla.

Kerem ilé ne gheffururler?

1 'Tchohá, 2 Culché cúrflún, 3 Cantár curflún, ve 4 cól curflún, 5 Súlaghén, ve 6 Stubetch, 7 Calay, 8 Caratell, 9 Bibér, 10 Zengifil, 11 Tenacá, 12 Chók bacam, 13 Chelic, 14 Kermefs, 15 Seviglia grufh, 16 Arflaný ya Effeddegrufh, 17 Sa-at, 18 Dulbin, 19 Gyofluk, 20 Tabanjá; ve turlu falan fhei.

Nezamán bofhadirler matálerý?

Bir iky gyunde bahlarlerké yáziderum. Ghelduclerí zamán íptedá né olaják dur?

Efpab

69 (Vaughan, 1709: 69)

Efpab caradé gheffurduckerízamán Gumrucgyning kitábindé gheffirmecc.

Né zamán olaják durbu?

Gumrucdan efpabing caldíraják zamán.

Efpablerý nige gyoz iderler?

'Tchoháning Canavaffý fucubdé, paftavlerý faiyarler; Bibér Chuval fhifhhlendiler; ve fanduclerý cherarler. Ela icherú olan ghyegék efpab; ve ungiláin Seppet, hem fanducler fahabiffenden atch tirerler.

Doäler, or Hofh gicalinghiz.

Befhingý

70 (Vaughan, 1709: 70)

Befhingingý Tekélumát

Inghilterradán né eyú haberinghiz vardur?

Padifhá Divániný ilé eyúgy birlic vardur ifhideriz.

Bu ghemilerdé nenung vardur, Bazirgan?

'Tchohá, Curflún, ve Calai; lákin 'Tchohadé iky deng, hem Calaidé úch varúl zararlidur; imdy omarumke rayett iderfín Aga.

Hofh, zarary gururum; ol on 'Tchohaning egilden altéfy yázivír; ve ol uch varúl Calai iky buchuk yázivér.

Sonuç

Thomas Vaughan'ın gramer kitabı Türk Dili için çok önemli bir yere sahiptir. İngilizce yazılmış ilk dilbilgisi kitabıdır. Kitap Latin Harfleriyle yazıldığı için, dönemin ses bilgisinin araştırılmasında değerli bir kaynaktır. Kitap henüz Türkçe'ye çevrilmemiştir. Hatta günümüz fontlarıyla basımı da yapılmamıştır. Bu durum araştırmacılar için çeşitli sorunlar yaratmaktadır. Bu çalışmada kitabın içindeki örnek metinler günümüz fontlarıyla yazılarak alandaki araştırmalara katkı sağlanması amaçlanmıştır.

KAYNAKÇA

Devellioğlu, F. (2007). Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lugat. Ankara: Aydın Kitabevi.

Vaughan, T. (1709). A Grammar Of The Turkish Language. London: by J. Humfreys

**TÜRK AİLE YAPISINDA BOŞANMA NEDENLERİ: AKSARAY İLİ
ÖRNEĞİ**

Doç. Dr. Bülent KARA*
Seher DOĞAN**

ÖZET

Bu çalışmanın amacı; modernleşme ekseninde hızla değişen toplumsal yapı ile birlikte çözülen aile yapılarını incelemek ve bu çözümlerinin nedenini belirlemektir. Aile yapısı toplumsal yapının devamı ve istikrarı için önemli bir tampon kurum niteliğindedir. Aile yapısı gereği ne kadar sağlıklı bir özellik arz ederse, toplumsal yapı da o ölçüde sağlıklı bir karakter arz etmektedir. Birey, toplumsal norm ve değerleri aile içerisinde içselleştirerek sosyalleşir. Bu durum toplumda kelebek etkisi yaratır.

Moderniteden, postmoderniteye geçiş başta toplumsal değerlerin değişmesine neden olmuştur. Bunun sonucunda aileye atfedilen anlamlarda değişme meydana gelmiştir. Böylece bu algılar çözülen bireylerin ortaya çıkmasına, marjinalite, suçluluk oluşturmaya yol açmıştır. Bu sosyal gerçeklik ise; çözülen, değişim ve dönüşümü, aynı zamanda istikrar ve dengeye kavuşamayan bir toplum yaratacaktır.

Bu çalışmada ise; Türk aile yapısında tanımladığımız Aksaray ilinde son yıllarda meydana gelen sanayileşme ile birlikte artan boşanma oranlarının ardında yatan asıl nedenler tespit edilerek bireylerin boşanma algıları değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Aile, Evlilik, Boşanma, Kültür, Değer.

**REASONS FOR DIVORCE IN TURKISH FAMILY STRUCTURE: EXAMPLE OF
AKSARAY PROVINCE**

ABSTRACT

The purpose of this study is; The aim of this course is to examine the family structures which are solved together with the rapidly changing social structure on the axis of modernization and to determine the reason of these resolutions. The importance of family structure for the continuity and stability of the social structure is a buffer institution. If the family has a healthy nature due to its nature, the social structure has a healthy character. The individual socializes by internalizing social norms and values within the family. This creates a butterfly effect in society.

The transition from modernity to postmodernity has changed the social values. As a result, there has been a change in the meanings attributed to the family. Thus, these perceptions have led to the emergence of solved individuals, marginality and guilt. This social reality will create a society that has not solved the change and transformation, but also stability and balance.

In this study; In Aksaray, which we defined in Turkish family structure, the main reasons behind the increasing divorce rates were determined by the industrialization that occurred in recent years and the perceptions of divorce of individuals were evaluated.

Key Words: Family, Marriage, Divorce, Culture, Value.

KAVRAMSAL ÇERÇEVE

Aile: Aile, yetişkin üyelerin çocukları yetiştirmekten sorumlu olduğu oldukları, sosyo-ekonomik bir birim oluşturan, kan bağı, evlilik ya da nüfusuna geçirme yoluyla birbirine bağlı bireylerden oluşan bir gruptur (Anthony Giddens, Philip W. Sutton, 2014, s. 233).

Norm: Toplumun kurallarına verilen addır. Normlar genellikle sosyalleşme sürecinde öğrenilir ve fert için bir alışkanlık niteliği kazanır. Ancak sosyalleşmenin şuurlu aşamasında bir takım normlara uymayan sosyal cezalarla karşılaştığını gören fert, bundan böyle ceza etkenini göz önünde bulundurarak tutum ve davranışlarını düzenleyecektir (Sanay, 2014, s. 190).

Evlilik: İki bireyin cinsel ilişkilerinin toplum tarafından onaylandığı kültürel bir ritüeldir. Bozkurt evlilik kurumunu (Bozkurt, 2010, s. 260); “*evlilik türün devamlılığını sağlayan bir kurumdur*” şeklinde tanımlamaktadır.

Kültür: Kültür öğrenilen tavır ve harekettir. İnsan eğer belirli tarzda hareket ediyorsa bunun nedeni, belirli bir kültür geleneği içinde doğmuş ve yetiştirilmiş olmasıdır. İnsanın hareketini, tavırlarını belirleyen şey kültür gelenekleridir (Dönmezer, 1990, s. 116). Kültür kavramına oldukça çeşitli yaklaşımlar bulunmaktadır. Bu farklılığı farklı felsefi görüşlerden çok kavramın kendi özü ile ilgili gerçeğinde aramak gerekir (Doğan, 1998, s. 324).

Boşanma; Ailenin parçalanması ve dağılmasının en önemli şekli boşanmadır (Sezal, 2003, s. 161).Tarafların her ikisinin ya da herhangi birinin isteği ile evlilik birliğinin sonlandırılmasıdır.

Değer; Değerler, bireylerin düşünce, tutum davranış ve yapıtlarında birer ölçüt olarak ortaya çıkarlar ve toplumsal bütünselliğin ayrılmaz bir ögesini oluştururlar. Bir toplumun yaşamında, her şey değerlere göreli olarak algılanır ve diğerleriyle karşılaştırılır. Bireyler, içinde yaşadıkları grup, toplum ve kültürün değerlerini genellikle benimseyerek, bunları muhakeme ve seçimlerinde birer ölçüt olarak kullanırlar. Böylece daha iyi, daha doğru, daha uygun, daha güzel, daha önemli veya daha adil gibi genel yargılara varma olanağını bulacaklardır. Bireysel tutum ve davranışlar, büyük ölçüde ahlaksal ve dinsel değerlerle örf ve adetlerin içerdiği değerlerin etkisi altında kalır. Ancak bu tür değerler genellikle normlar içerisinde somutlaşır ve normlar aracılığıyla etkinlik kazanır. Zira daha genel ve soyut olan değerlere karşılık normlar, yaptırım güçleriyle toplumsal yaşamın belirgin bir unsurunu oluştururlar (Tolan, 1993, s. 233).

GİRİŞ

Aile toplumun tüm Özdeksel (maddi) ve tinsel (manevi) zenginliklerini kuşaktan kuşağa geçmesinde rol oynayan temel toplumsal birimlerden biridir. Aile bu işlevlerini çok eski çağlardan günümüze dek sürdürmektedir. Ailenin yapı ve işlevleri toplumsal değişmeye paralel olarak değişmektedir. Kısaca, evrensel ve statik bir aile yapısından söz etmek olanaksızdır. Bu konuyu daha ileri görerek şöyle de diyebiliriz: Belirli bir aileyi alıp incelediğimiz takdirde bile, zaman süreci içinde, ailenin kompozisyonunda, yapısında ve işlevlerinde sürekli değişimler olacaktır. Aynı ülkenin kırsal ve kentsel kesimlerinde de aile

yapıları arasında büyük farklar vardır. Gelişmiş, gelişmekte olan ve az-gelişmiş toplumlarda da aile yapıları değişik görünüm arz ederler. Bütün bu değişmelere karşın, onun genel bazı niteliklerinden ve işlevlerinden hareket ederek, ailenin belirli bir tanımını yapabiliriz (Özkuş, 2010, s. 79).

Aile akraba bağlantılarıyla doğrudan doğruya bağlanan, yetişkin üyelerin çocuklara bakma sorumluluğunu üstlendiği bir insanlar topluluğudur. Akrabalık bağları bireyler arasında evlilik yoluyla ya da kan bağlarını (anneler, babalar, kardeşler, çocuklar, v.b) bağlayan soy dizileri yoluyla kurulan bağlardır (Giddens, 2013, s. 246-247). Bu tanımlamanın ışığında ailenin bir alt kurumu niteliği taşıyan evlilik kurumunun da tanımlanması gerekmektedir. Çünkü sağlıklı bir aile yapısı ancak sağlıklı bir evlilik ile meydana gelmektedir. Bu yüzden aile ve evlilik kurumu birbirinden bağımsız değerlendirilmemelidir.

Evlilik iki olgun bireyin cinsel ilişkilerinin toplum tarafından onaylanması veya kabullenilmesi sürecidir. Diğer bir deyimle, çiftlerin çocuk yapma ve yetiştirme için karşılıklı olarak yaptıkları toplumca onaylanan bir sözleşmedir (Özkalp, 1993, s. 98).

Her toplum aileyi kuramsal bir değer kazandırmak amacıyla, evlenmeyi kendine özgü çeşitli normlarla çerçevelemiştir. Bu normlar, örf, adet ve törenler aracılığıyla işlevsel bir nitelik kazanır. Böylece evlenme yaşı, evlenmenin yapılış biçimi, ev düzeninin nasıl kurulacağı, armağan türü, miktarı ve sunuş biçimi, evlerin oturma yeri, birbirlerine ve yakınlarına karşı tutum ve davranışları, ayrılma veya boşanma koşulları, açık bir biçimde belirlenmiş olur (Tolan, 1993, s. 217-218).

Zamanla değişen değer ve normlar, bireylerin evlilik kurumuna olan yaklaşımını değiştirerek evlilik kurumunu değersizleştirmeye başlamıştır. Bunun sonucunda ise boşanma oranları artış göstermiştir. Nedenleri, sonuçları ve etkileri toplumdaki zamandan zamana ve kişiden kişiye değişiklik gösteren boşanma olgusu, aile ve evlilik kurumu kadar eski olmasına rağmen, günümüzde artan bir eğilim göstermesi onun güncel sosyal problemler içerisinde değerlendirilmesine neden olmaktadır. Daha önceki toplumsal aşamalarda sapma, ayıp, günah ve bir anlamda suç olarak değerlendirilmesine bağlı olarak az gözlenen boşanma, günümüzde birçok toplumdaki evli eşlerin çok sık yaşadıkları bir olgu olarak belirmektedir (Kuru, 2010, s. 266). Bilimsel ve teknik ilerleme de kurumsal değişime etki etmektedir (İçli, 2009, s. 84). Post modern dönem ile birlikte artan boşanma oranları, aile ve evlilik kurumlarının yanında boşanma kavramını da toplumsal çalışmalara dâhil etmiştir. Çünkü boşanma oranlarının artması aile kurumu ve toplumsal düzen için risk teşkil etmektedir.

TÜRKİYE'DE AİLE YAPISI

Toplumsal düzen içerisinde 19.yüzyıldan itibaren aile yapılarında sosyo-demografik ve ekonomik dönüşümler yaşanmıştır. Tek ve doğrusal bir modernleşme sürecinin yerine çoklu ve doğrusal olmayan modernleşme eğilimlerinin de gerçekleştiği bu dönemde, dünyanın farklı coğrafyalarında olduğu gibi, Türkiye'nin sosyo-demografik yapısında da önemli değişimler yaşanmıştır. Bu süreçte, Türkiye'de aile yapısının değişimini etkileyen nüfusun sayısal büyüklüğü, yapısı, yerleşim yerlerine göre dağılımı, sektörel dağılımı, doğurganlık

seviyesi, doğurganlık normu, doğuşta yaşam süresi, aile kuruluşuna ve evliliğe ilişkin özellikleri, kadının toplumsal konumu, sosyal güvenlik sisteminin yapısı ve belki daha da önemlisi, toplumun zihniyet yapısı önemli değişimlere uğrayarak aile yapısının dönüşmesine neden olmuştur (T.C Aile Sosyal Politikalar Bakanlığı, 2014, s. 24).

Özetle ifade etmek gerekirse sanayileşme, modernleşme ve kentlileşme sürecine paralel bir biçimde Türk aile yapısı da değişmektedir. Ancak bu değişim geleneksel aileye ilişkin değerlerin tümüyle çözülmesi şeklin de yorumlanmamalıdır. Aile değerleri açısından değişim kadar süreklilik de önemli bir kültürel karakteristiği oluşturmaktadır (Bozkurt, Değişen Dünyada Sosyoloji, 2010, s. 276).

Bazı teorisyenler aile kurumunun zamanla çözülerek ortadan kalkacağı görüşünü ortaya atsalar da Türk halkı için aile önemli bir yere sahiptir. Toplumun yapı taşı aile kurumu oluşturmaktadır. Anayasamızın 41. Maddesinde ailenin korunması ile ilgili yer alan maddede ailenin korunması şu şekilde ifade edilmiştir;

“Aile, Türk toplumunun temelidir. Devlet, ailenin huzur ve refahı ile, özellikle ananın ve çocukların korunması ve aile planlanmasının öğretileri ile uygulanmasını sağlamak için gerekli tedbirleri alır, teşkilatı kurar.”

Bu maddeden de yola çıkarak Türk toplumunda ailenin önemini ve korunması için yapılan düzenlenmeleri görmek mümkündür.

Sanayileşme ile birlikte geleneksel aile yapısı zayıflamaya başlamış ve ailenin fonksiyonları farklılık göstermektedir. Geleneksel Türk aile yapısının temelini geniş aile oluşturmaktaydı. Birey birçok görev ve sorumlulukları aile içerisinde öğrenmekte ve gelenek-görenek çerçevesinde yaşam standardı sürdürmekteydi. Aynı zamanda ataerkil bir yapı da geleneksel ailede yer almaktadır.

1980’li yıllar ise dünyada hızlı değişimlerin yaşandığı dönüşümlere tanıklık etmiştir. Bu dönemde, tarım ve sanayi devrimlerinden sonra üçüncü bir devrim niteliğinde olan enformasyon devrimi gerçekleştirmiştir. Enformasyon teknolojilerinin gelişmesi beraberinde hizmet sektörünün gelişmesini getirmiştir. Sanayileşme ile birlikte bir önceki toplumun temsilcileri olan sınıfların güçlerini yitirmeye ya da ortadan kalkmaya başlaması gibi sanayi sonrası toplumlarda da bir önceki toplum yapısının sınıflarında farklı yeni sınıflar ortaya çıkmaya başlamıştır. Bu dönemde meydana gelen değişimler, kadının ve ailenin konumunda da değişimleri beraberinde getirmiştir. Bilginin en önemli sermaye haline geldiği sanayi sonrası toplumdaki değişimlerin kadınlar üzerindeki etkisini Adak şu şekilde ifade etmektedir (Adak, 2012, s. 31):

“Hizmet sektörünün hızla gelişmesi ve bilginin birçok işkolunda tek yeterlilik lisansı haline gelmesi, kadınlara sanayi devriminden sonra kazandıkları “bağımsız üretici olma” kimliklerini daha da geliştirebilecekleri bir ortam sunmaktadır. Günümüzde kadınlar, özellikle medya, finans, eğitim, sağlık, bilgi teknolojileri, turizm gibi sektörlerde etkin olarak çalışabilmektedirler. Oysa 100 yıl önceye kadar, kadınlara kitlesel istihdam sağlayan mekânlar, sadece tarla ve fabrikalardır”.

Enformasyon teknolojilerinin gelişmesi ile bireylerin değer yargıları ve aile atfedilen anlamda değişimler meydana gelmiştir. Kadınlar iş hayatına girmiş ve bunun sonucunda içi iş bölümünde değişimler olmuştur. Erkek evin geçimini sağladığı, kadının ev işleri ile ve çocuk bakımında sorumlu olduğu geleneksel dönemden uzaklaşarak daha eşitlikçi bir yapıya doğru dönüşüm vardır.

Geleneksel aile tiplerinde meslek babadan oğla geçerken bu dönemde fabrikalaşma ve sanayileşmenin bir getirisi olarak iş kolunda uzmanlaşma ve eğitim gelmiştir. Ebeveynler çocuklarının eğitimini geleneksel ailede dini değerler gibi kültürel normlarla sağlarken bu dönemde bürokratik olarak eğitim sağlama söz konusudur.

Geleneksel aile yapısındaki geniş aile yapıları da çözülmeye başlamış ve yerini ana, baba ve çocuklardan oluşan çekirdek aileye bırakmıştır. Kadının iş hayatına girmesi ile çocuk sayıları da düşüş göstermiş ve aile hayatı gelenek ve göreneklerden bağımsız bireysel bir hal almıştır.

Zamanla yaşanan bu değişimler aile çözümlere yol açmış ve boşanma oranlarını artırmıştır. Geleneksel dönemde boşanma ayıp, günah gibi terimlerle ifade edilirken sanayi sonrası toplumda normalleştirilmiştir. Fakat tüm bu durumlar Türkiye’de aile yapısının gelecekte olmayacağı anlamına gelmez. Bu modernize içerisinde aile toplumun devamı ve istikrarı için önemli bir yer arz etmektedir.

ÇALIŞMANIN AMACI

Bu çalışmanın amacı; modernleşmenin etkisi ile hızla değişen toplumsal yapının, değişen değerlerinin, aile kurumu üzerinde ki etkisini belirlemektir. Hızlı nüfus artışı göçler ve bunların doğal sonucu olarak yaşanan kentleşme, işsizlik, yoksulluk gibi sosyal sorunların yanı sıra var olan değer yapılarının giderek önemini yitirmesi ve yerine yenilerinin konmasından kaynaklanan problemler yabancılaşma sorununu gündeme getirmiştir (Avcı, 2007, s. 124). Türk aile yapısı hakkında genel bir bilgi toplanarak boşanma hakkında genel kanı oluşturulacaktır (Öztürk, 2017, s. 13).Değişen değer yargıları aile ve evlilik kurumlarının fonksiyonlarında değişiklik meydana getirmiş ve bu değişiklikler sonucunda yeni araştırma konuları ortaya çıkmıştır. Kentleşme, sanayileşme ve teknolojik çağın bir getirisi olarak bireylerin değerlere atfettiği anlamlar da değişim meydana getirmiş ve boşanma günümüzde çalışılması gereken sosyal bir problem haline gelmiştir. Boşanma, aile kurumunun kurulmasından itibaren kendini var etmiştir. Fakat günümüz toplumlarında olduğu kadar yaygın bir şekilde gözlemlenmemiştir. Hızlı değişim ile boşanma oranların artması boşanmayı sosyal bir problem haline getirmiştir. Boşanmalarda meydana gelen artış toplumsal yapıda risk arz edeceği için ailenin bozuk işlevi olarak tanımlanabilir. Bu çalışma, Aksaray ilini kapsamaktadır. Aksaray İlindeki evlilik biçimleri, aile yapıları ve boşanma nedenleri çalışılmaktadır. Bireylerin boşanma algıları araştırılarak boşanmanın altında yatan esas neden araştırılacaktır. Ayrıca, farklı kuşaklardan kişiler ile görüşmeler yapılarak, geçmişten günümüze boşanma nasıl bir algı değişikliğine uğramış açıklanmaya çalışılacaktır.

PROBLEMİN TANIMI

Günümüz toplumlarında yaşamakta olan değişim süreci teknolojik ve ekonomik alanların yanı sıra sosyo-kültürel alanları da etkisi altına almaktadır. Sanayileşme, modernleşme, kentleşme ve geleneksel rollerde yaşanan dönüşüm başta olmak üzere tüm sosyo-kültürel değişimler, aile kurumunu büyük ölçüde etkilemektedir. Toplumun devamlılığı ve sürekliliği için en temel birim olarak tanımladığımız aile, tarihsel süreç içerisinde yapısı, türleri ve işlevleri bakımından büyük bir değişim yaşamaktadır. Yaşanan hızlı toplumsal değişimlerle birlikte geleneksel aile yapısı küçülerek çekirdek aile yapısına dönüşmekte; geleneksel akrabalık bağları zayıflamakta; ailenin işlevleri farklılaşmakta; boşanma, evlilik-dışı doğum, tek ebeveynli aile oranları artmakta; yeniden evlenmeler, üvey aile oluşumları, evlenmeksizin birlikte yaşamayı tercih edenler ve günümüzün çocuk-merkezli aileleri ortaya çıkmaktadır. Bütün bu dönüşümler gelecekte ailenin nasıl bir yapı sergileyeceğine ilişkin tartışmaları da beraberinde getirmektedir (Adak, 2012, s. 39). Tarihsel süreç içerisinde ailenin işlevlerin de meydana gelen değişim ve aile yapılarında değişiklik meydana getirmiştir. Bu değer değişimlerinin sonucunda boşanma oranları artarak toplumda sosyal bir problem haline gelmiştir. Bu hızla artışın altında yatan esas neden olarak ise değişen değer algılarını göstermek doğru olacaktır.

ARAŞTIRMA SORUNU \ HİPOTEZLER

Bir toplumun kültürel kimliğini bir sonraki kuşağa aktaracak olan kurum ailedir. Aile kurumu kendisini bir alt kurum olan evlilik kurumu ile var eder. Topluluğun içerisinde bulunduğu sosyo- kültürel farklılıklara göre kendini var eden bu kurum toplumsal düzeni sağlar. Birey; din, eğitim, sosyalleşme gibi değerleri ailede öğrenir ve bundan sonraki hayatına bu doğrultuda yön verir, bu sebepten dolayı aile kurumu toplumun temel yapı taşı demek doğru olacaktır. Hızlı bir şekilde değişim sürecine girmemiz ile aile ve evliliğe atfedilen anlamlar değişerek, toplumun aile kurumundan beklentileri farklılaşmıştır. Bu farklılaşma sonucunda hızla artan boşanma oranları, toplumsal düzene karşı bir tehdit olarak görülerek araştırılmaya ve önlemeye karşı çalışmalar başlatılmıştır. Bu çalışmada boşanmaların altında yatan nedenler araştırılarak, toplumun boşanma algısı üzerindeki görüşleri değerlendirilecektir. İç Anadolu Bölgesinde yer alan Aksaray ilinde yürütülen çalışma boşanmış bireyleri hedef alınarak yapılmış ve bu bireylerin boşanma nedenleri, boşanma evreleri, boşanmanın yarattığı sosyal ve psikolojik sonuçları araştırılmıştır. Boşanma nedenleri; aldatılma, şiddet görme, ekonomik sebepler, eğitim seviyesi, aile müdahaleleri ve küçük yaşta evlilik gibi kategorilere ayrılarak incelenecektir. Ayrıca en yaygın olan cevaplar üzerinde durularak altında yatan sebepler derinlemesine incelenecektir. Şehrin boşanmaya olan etkisi de çalışmaya dâhil edilecektir. Sanayileşme ile iş imkânlarının artması ve eğitim seviyesinde meydana gelen değişikliğin boşanma üzerine etkileri incelenecektir.

ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ

Bu çalışmada derinlemesine ikili görüşme tekniği kullanılacaktır. İkili görüşmeler ise çalışmanın doğası ve kısıtları gereği kartopu metoduna bağlı kalarak belirlenecek ve

Aksaray ilinde ikamet etmekte olan boşanmış bireyler üzerinden yürütülecektir. Dolayısıyla görüşme sayısı konusunda Aksaray'ı kapsayıcı olabilmenin zor olduğu bilinmekle birlikte mümkün olduğunca sosyolojik temsil yeteneği olan bir örneklem büyüklüğü arzulanmaktadır.

BULGULAR

Aksaray İli Boşanma Nedenleri

Araştırma Evreni

Araştırma İç Anadolu bölgesinde yer almakta olan Aksaray ilinde gerçekleşmiştir. Aksaray ilinde var olan boşanma algısı ve boşanmaya karşı tutumlar araştırılarak, boşanan kişilerin boşanma nedenleri araştırılmıştır. Aynı zamanda; farklı yaş grupları ile ikili görüşmeler yapılarak, boşanma algısına bakış açılarındaki değişimleri gün yüzüne çıkarmak hedeflenmiştir.

Veri Toplama Teknikleri ve Analizi

Saha çalışmasına başlamadan önce konu ile ilgili literatür taraması yapılmıştır. Boşanma olgusunun ortaya çıkabilmesi için aile kurumunun oluşması gerektiği öne sürülerek, konuya aile ve evlilik kurumlarını tanımlayarak başlanmıştır. Ardında boşanma ile ilgili kaynaklar taranarak boşanma kavramı genel bir çerçeve ile tanımlanmıştır.

Saha çalışması sona erdikten sonra araştırmanın evreni yani Aksaray ili ile ilgili araştırmalar yapılmıştır. Boşanmış kişiler ile derinlemesine ikili görüşmeler yapılarak boşanma nedenlerinin ardında yatan esas sebepler bulunmaya çalışılmıştır. Araştırma süresince kartopu tekniği kullanılarak görüşmeler yapılmıştır. İlk katılımcıdan alınan bilgiler doğrultusunda yeni katılımcılara ulaşarak görüşmeler yapılmıştır.

Görüşme esnasında sohbet ortamı yaratmak için herhangi bir kayıt ve ya not tutulmayarak sohbet havasında yapılmış. Genel sorulardan özel sorulara geçilerek görüşmeciyeye güven ortamı sağlanmıştır. Görüşme bittikten sonra notlar alınmıştır. Daha sonra bu notlar kategorilere ayrılarak frekansları belirlenmiştir. Çalışma da tablolara ek olarak görüşmelere de doğrudan yer verilmiştir.

Bulgular

Görüşmeler eşlerinden ayrılmış bireyler ile yapılmıştır. Kişilere boşanma nedenleri sorulmadan önce yaşları, eğitim durumları, yerleşim yerleri gibi kişisel bilgileri sorulmuştur. Çünkü her bir cevap boşanma nedenini oluşturan, boşanmanın zemini hazırlayan etkenlerden bir tanesidir. Bunun yanı sıra bulguların güvenilirliğinin test edilmesi amacı ile Aksaray Birinci Aile Mahkemesi Hâkimi ve İki tane boşanma avukatı ile görüşmelere yapılarak bulgular karşılaştırılıp tutarlılığı ölçülmüştür.

Görüşülen kişiler 20'si kadın 12'si erkek olmak üzere toplam 32 kişidir. Görüşmeleri cinsiyet faktörü önemli bir oranda etkilemiştir. Kadın katılımcılar daha samimi ve açık cevaplar verirken erkek katılımcılar soruyu geçiştirmeye yönelik konuşarak ilk seferde cevapları vermemiştir. Toplumdaki erkek hegemonyası ve erkeğe atfedilen roller onları gerçeği saklamaya itmiştir. Aksi halde bir kadın tarafından ezildikleri öğrenilirse toplum

tarafından ezileceklerini ve erkeklik statülerini sarsılacağını düşünmektedirler. 28 yaşındaki erkek bir katılımcının söyledikleri bu yapıyı doğrulayacak şekildedir;

“Eski karımla evliliğimiz bir gün sürdü. İlk gün bakire olmadığını anladım ve ertesi sabah babasının evine bıraktım. Ben namusu için yaşayan adamım. Esnafım, sırf diğer esnaflardan utandığım için bakire olmadığını sakladım. Ama eski karım olacak kadını ailesi hastaneye götürmüş. Aksaray küçük yer tabi duyuldu hemen. Tüm esnafların diline düştüm, dalga geçer oldular. Bir ara dükkânı kapatıp buradan gitmeyi bile düşündüm..”

Toplumda her ne kadar sadece boşanan kadına baskı var gözüküyor olsa da erkeğe yapılan psikolojik baskı da son derece önemli bir yer oluşturmaktadır.

Kadın katılımcılar ise erkeklerde olan saklama eğiliminin tam tersini her şeyi anlatarak kendilerini haklı çıkarma, onure etme girişimindedirler. 48 yaşında görüşülen bir katılımcı ;

“Beni atlatmış! Tabi bende onun yanına bırakırmıyım, bırakmam. Fark etmemiş gibi yaptım telefon mesajlarını okudum, onları basıp tüm tanıdıklarına rezil ettim..”

Kadın ise haksızlığa uğradığını anlatarak kendisini toplumda haklı gösterme ve evliliğini sonlandırmasını meşrulaştırma eğilimine girmektedir.

Görüşülen kişilerin yaş aralıkları tablo 1’ gösterilmektedir.

Tablo 1.Görüşülen Kişilerin Yaş Aralıkları

Yaş Aralığı	Kişi Sayısı
25-30	5
31-35	4
36-40	9
41-45	10
46-50	2
51-65	1
66-80	1

Tablo 1 incelendiğinde boşanma oranlarının en yüksek olduğu yaş grubu 41-45 yaş arasındadır. Görüşülen kişilerin yaşları boşanma nedenlerini de etkilemektedir. Genç kuşağın, içerisinde bulunduğu çağın bir getirisi olarak daha çok imkâna sahip olması, evlilikten beklentilerinde ve kabullenişliklerinde değişiklik meydana getirmektedir. Genç kuşak gerekli olduğu takdirde boşanmaya olumlu bakarken, orta kuşakta ise kabullenilmişlik duygusu ağır basarak boşanmayı en son çare olarak görülmektedir. 20 yaşındaki görüşmeciye boşanma nedeni sorulduğunda;

“ Sürekli beni aşağılıyor ve küçümsüyordu. Hakaretlerinden bıkmıştım. Annem-babam boşanmamam konusunda baskı yaptı ama psikolojik şiddete daha fazla dayanamadım. Sonuçta kimse benden önemli değil..”

Aynı şekilde 36 yaşında bir katılımcıya sorulduğunda ise;

“ Çok içki içerdi. Beni her gün döverdi. Gece sarhoş olduğu için de sabah dövdüğünü hatırlamazdı. Artık beni öldürmesinden korkuyordum. Babamlar gelip beni aldılar da kurtuldum..”

Bireylerini yaşlarının, yaşayış şekillerinin, eğitimlerinin ve bilinçlilik seviyelerinin farklı oluşu beklentileri değiştirerek boşanma nedenlerini de farklılaştırmıştır.

Görüşülen kişilerin ilk evlenme yaşları tablo 2’de aşağıda verilmiştir.

Tablo 2. Görüşülen Kişilerin İlk Evlenme Yaşı

	KADIN	ERKEK
	Kişi Sayısı	Kişi Sayısı
16-17	8	0
18-20	6	6
21-25	5	3
26-30	1	3

Tablo 2’de görüldüğü üzere kadınlar da 16 ve 17 yaş arası, erkeklerde 18 ve 20 yaş arası evlenme yaygın olarak görülmektedir. Evlilik birliğinin kaç yaşında kurulduğu önemlidir. Küçük yaşta yapılan evlilikler uzun sürmemektedir. Çünkü birey kendi ihtiyaçlarını karşılayamazken yeni bir hayata giriyor ve burada da farklı yükümlülükler yüklenince bir bunalım yaşayarak evlilik birliğini son bulduruyor. Görüşülen katılımcılar da erken yaşta evliliğin doğru olmadığını ve bunun sonucunda boşandıklarının farkındadırlar. Buna ilişkin görüş aşağıdaki gibidir;

“ 17 yaşında okulu bırakıp kendi isteğimle evlendim. Ailem hiç istemedi ama o zamanlar kim ne dese boş geliyordu. Şimdi bakıyorum da keşke okulu bırakmayıp evlenmeseydim. Kendi çocuklarım da var onlara her zaman ‘her şeyden önce okuyun işinizi elinize alın öyle evlenin, benim gibi olmayın!’ diyorum..”

Görüşülen kişilerin eğitim seviyeleri sorulduğunda alınan cevaplar tablo 3’deki gibidir.

Tablo 3. Görüşülen Kişilerin Eğitim Seviyeleri

	KADIN	ERKEK
	Kişi Sayısı	Kişi Sayısı
Okuma-Yazma Bilmiyor	0	1
İlkokul	16	5
Lise	2	2
Üniversite	2	2
Yüksek lisans	0	2

Tablo 3’e göre görüşülen kişilerin eğitim seviyelerinin kadınlarda %80 ilkökul, erkeklerde %40 ilkökul olduğu görülmüştür. Her iki cinste de ilkökul seviyesi ağırlık göstermektedir. Son yıllarda Aksaray İlinde meydana gelen değişim ile birlikte eğitim seviyesi ortaokul ve lise seviyesine çekilmiştir. İlkokul ve Lise mezunu bireylerin evlenme

yaşları 17-19 yaş arasında değişmekteyken üniversite mezunu bireylerin evlilik yaşı 25-30 yaş arasında değişmektedir.

Görüşülen kişilerin eğitim seviyeleri ile boşanma nedenleri sıkı bir ilişki içerisinde. Bilinçlilik durumu arttıkça evlilikten beklentiler artmakta, karşılanmayan beklentiler ise beraberinde boşanmayı getirmektedir. 45 yaşında Yüksek Lisan mezunu bir katılımcıya boşanma nedeni sorulduğunda;

“ Eski eşimle 30 yaşında evlenmiştim. Eşim hakkında kötü konuşamam tabi ki kendince iyi bir insandı. Fakat kafa yapılarımız uyumuyordu. Eski eşim ilköğretim mezunuydu. Kültürel anlamda da kendisini geliştirememiş. Karşılıklı oturup muhabbet edemiyor ve arkadaş ortamlarıma dahil edemiyordum..”

Aynı katılımcıya “Eğer eşinizin çocuğu olmasaydı boşanır mıydınız ?” sorusu sorulduğunda alınan cevap;

“ Böyle bir sebepten dolayı boşanacağımı zannetmiyorum. Sonuçta tıp ilerledi, alternatif çözümler var. Bu eşimle aramızdaki ilişkiye bağlı..”

Aynı soru ilköğretim mezunu 45 yaşında evlenmiş bir katılımcıya sorulduğunda ise;

“ Karım iyiydi kötü kadın değildi. Ama çocuğu olmuyordu. Benim de soyumun devam etmesi için mecbur boşandık. Kabul etseydi boşamazdım, ikinci evlilik yapar ona da bakardım ama kendisi gitti..”

İlköğretim mezunu katılımcıya ek olarak “Eşinizin eğitim seviyesi sizin için önemli mi ?” sorusu sorulduğunda alınan cevap;

“ Benim için okumuş okumamış önemli değil. Önemli olan insanlık..”

Görüşmelerden alınan cevaplardan da anlaşılacağı gibi eğitim seviyesi kişiyi evliliğe bakışımı ve boşanma nedenini de etkilemektedir.

Görüşülen kişilerin eski eşleri ile aralarında ki yaş farkı aşağı da tablo 4’de gösterilmiştir.

Tablo 4. Görüşülen Kişilerin Eski Eşleri ile Aralarındaki Yaş Farkı

	KADIN	ERKEK
	Kişi Sayısı	Kişi Sayısı
Yaş Farkı Yok	2	3

1	2	4
2	1	1
3	2	1
4	2	1
5	3	0
6	2	0
7	2	1
8	1	0
9	1	0
10	1	0
18	0	1
20	1	0

Aksaray ilinde eşler arasında ortalama yaş farkı 5-10 yaş arasında değişmektedir. Evlenen çiftlerin sosyo-ekonomik ve sosyo- kültürel yapıları yaş farkında değişiklik göstermektedir. Yaş farkı çok olan çiftler arasında anlaşamamazlık ve uyumsuzluk çıkararak boşanma meydana gelmektedir. 20 yaşında bir katılımcı ile konuşulduğunda alınan cevap ;

“ Evlendiğim adamla aramda 9 yaş vardı. Ben 17 yaşındaydım o 26 yaşında. Benimle ilgilenmiyordu, sürekli annesi ne derse onu yapıyordu, ben gezip dolaşmak istiyordum o sürekli evde oturuyordu. Yaşım ondan küçük olduğu için kıskanır mahalleye bile çıkarmazdı. Kıskançlığı iyice abartıp beni dayılarımla bile görüştürmemeye başlayınca artık dayanamadım..”

Eşler arası yaş farkı yüksek olduğunda erkek kadını kaybetmekten korkuyor. Yani toplum içerisinde dendiği gibi “gözünün açılmasını” ve onun terk etmesini istemiyor. Sonucunda ise kadını kısıtlamaya gidiyor. Kısıtlanan kadın ise daha fazla dayanamayarak imkânı var ise boşanıyor.

Görüşülen kişilerin yerleşim merkezi tablo 5’de belirtilmiştir.

Tablo 5. Görüşülen Kişinin Yerleşim Yeri

	KADIN	ERKEK
	Kişi Sayısı	Kişi Sayısı
Köy	7	4
Şehir	13	8

Köy merkezli yerleşim düzenine sahip ailelerde eşler arasındaki yaş farkı daha yüksektir. Orta yaş grubu çiftlerde bu fark açıkça gözlemlenmektedir. Aksaray ilinin kentleşmesi, ulaşım ve teknoloji imkânlarının artması ile yaşam standartları değişerek eşler arasındaki yaş farkları azalmaktadır. Fakat halen merkeze uzak kendi içine kapalı köylerde boşanma ayıp olarak nitelendirilirken, eşler arasındaki yaş farkı da oldukça yüksektir.

Aksaray şehir merkezinde ikamet etmekte olan 60 yaşında emekli bir öğretmene boşanma kavramı sorulduğunda alınan cevap şu şekildedir;

“Evlilik ne kadar olağansa boşanma da o derece olağandır. Eğer çiftler birbirini sevmiyorsa boşansınlar. Yoksa kendilerine de yazık orada büyüyen çocuklara da yazık..”

Aynı soru Aksaray şehir merkezine 35 km. uzaklıkta, ulaşımın sürekli olmadığı, içine kapalı bir köyde yaşayan 45 yaşında ki ev hanımı bir bayana sorulduğunda alınan cevap;

“Bizim adetlerimizde boşanma yoktur. Anca kocan seni atar gider, çoluğuna çocuğuna bakmaz, açta açıkta bırakırsa boşanabilirsin. Gelinlikle çıktığın baba evine kefenle dönersin..”

Yaşın boşanma kavramına bakış açısını etkilediği görüldüğü gibi; sosyo-ekonomik ve sosyo-kültürel yapılarında boşanmaya karşı bakışı etkilediği görülmektedir.

Görüşülen kişilere iş kolu sorulduğunda alınan cevaplar tablo 6’daki gibidir.

Tablo 6.Görüşülen Kişilerin İş kolu

	KADIN	ERKEK
	Kişi Sayısı	Kişi Sayısı
Ev Hanımı	8	0
Geçici İşsiz	2	0
Devlet Memuru	0	2
Serbest Meslek	5	4
İş-Kur	2	0
Esnaf	2	3
Avukat	1	1
Akademisyen	0	2

Kişilerin çalıştıkları kurum hayata bakışlarını şekillendirerek evliliği tanımlamalarında büyük önem taşımaktadır. Ev hanımı olan katılımcılar boşanmaya daha korkarak yaklaşırken, çalışan maddi imkanı olan kadınlar boşanmaya daha cesur yaklaşmaktadırlar. Boşanan kadının hayatını devam ettirme korkusu vardır. Buna ilişkin görüşme aşağıdaki gibidir;

“ İlk gün anladım, bu adamla ben nasıl evlendim, bundan olmaz dedim ama boşanamadım. Boşansam ne yapıcam babamın evine mi gidicem? Eğer kendi işim olsa boşanmak için bir gün beklemezdim..”

Görüşülen kişilerin iş hayatına başlama zamanları tablo 7’ de verildiği gibidir.

Tablo 7.Görüşülen Kişilerin İş Hayatına Başlama Zamanları

	KADIN	ERKEK
	Kişi Sayısı	Kişi Sayısı
Evlenmeden Önce	5	12
Boşandıktan Sonra	7	0

Tablo 7 incelendiğinde kadınların büyük kısmı boşanma sonrasında çalışma hayatına girmektedir. Bunun nedeni sorulduğunda ise, “ekonomik güvence” yanıtı alınmaktadır. Bu konuya ilişkin görüşme aşağıdaki gibidir;

“ Boşandıktan sonra babamın evine gittim. Bi kere o evden çıkınca tekrar sığamıyorsunuz. Babam ne dese bana batar oldu. Anneme kızsız ben alındım. Hele çocuk o çok ayrı.. Çocuklarıma dedikleri her laf ağrıma gitti sığınamaz oldum. En sonunda İş-Kur’a üye oldum. Oradan bana iş buldular. Gündüzleri devletin çimlerini suluyorum. Aldığım para çok değil ama kimseye minnetim yok şükür..”

Görüşülen kişilerin evli kalma süreleri tablo 8’de gösterilmektedir.

Tablo 8. Görüşülen Kişilerin Evli Kalma Süreleri

	KADIN	ERKEK
	Kişi Sayısı	Kişi Sayısı
1 Gün	0	1
1-11 Ay	4	0
1 Yıl	3	3
2-5 Yıl	5	0
6-10 Yıl	1	1
11-20 Yıl	6	5
21-30 Yıl	1	1
31-35 Yıl	0	1

Görüşülen kişiler ortalama 11-20 yıl arası evli kalmışlardır. Bireyler boşanmadan önce toplumsal yapının kalıplarından dolayı boşanmayı erteleme ve sorunun çözüleceği düşüncesindedirler. Boşanma ise en son gerçekleştirilecek durum olarak görülmektedir. Bu konuya ilişkin görüşme aşağıdaki gibidir;

“ Eski kocam düğünümüz de bana tüm arkadaşlarımla yanında tokat attı. Sonra yalvar yakar beni tekrar ikna etti barıştık. İlk bir ay sonra tekrar beni ara ara dövmeye başladı. Ama sürekli özür dileyip gitmemem için yalvarıp söz veriyordu. 5 yıl düzelir diye bekledim sonunda olmayınca bıraktım..”

Görüşülen kişilerin evlilik biçimlerine ilişkin bulgular tablo 9’da verilmiştir.

Tablo 9. Görüşülen Kişilerin Evlilik Biçimleri

	KADIN	ERKEK
	Kişi Sayısı	Kişi Sayısı
Görücü Usul	11	8

Flört Ederek	9	4
--------------	---	---

Tablo 9’a göre Aksaray İlinde görücü usulü evlilik geleneği halen devam etmektedir. Evlilik biçimi, evliliğin nasıl süreceği hakkında içerisinde ipuçları barındırmaktadır. Görüşme esnasında Avukat Yakup Zengin bunu şu şekilde dile getirmiştir;

“ Bu zamana kadar birçok düğüne ve boşanma dosyasına tanıklık ettim. Artık evlenen çiftlere baktığımda onların nasıl boşanacağını görüyorum. Çiftlerin evlilik biçimleri nasıl boşanacaklarının da habercisidir. Avukatlık mesleğim boyunca yanılmak isterdim ama maalesef bu konu da hiç yanılmadım. Gençler geçici heves veyahut başka bir hayat yaşama isteği ile evleniyorlar. Baştan yerine oturmayan taşlar zaman geçtikçe tek tek dökülüyor ve boşanma meydana geliyor. Bence gençler flört ederek evlenmeli. Evlilik öncesi kendilerinin ve birbirlerinin farkına varmalıdır. Kendini tanımayan birey ,kendine olan saygısını bilmeyen birey karşılıklı ilişkide maalesef başarılı olamamaktadır..”

Görüşülen kişilere eski eşleri ile kendi rızası ile mi evlendikleri sorulduğunda bulgular tablo 10’daki gibidir.

Tablo 10. Görüşülen kişiler evlendikleri kişiler ile kendi rızası ile mi evlendi?

	KADIN	ERKEK
	Kişi Sayısı	Kişi Sayısı
Evet	14	6
Hayır	6	6

Aksaray İlinde eş seçiminde tablo 10’dan de anlaşılacağı üzere bireyler kadar aileler de söz sahibidir. Aksaray Birinci Aile Mahkemesi Hâkimi ile yaptığımız görüşmede “Aileler evlilik ve boşanma da ne ölçüde etkilidir?” sorusu sorulduğunda alınan yanıt şu şekildedir;

“ Aksaray’ da göreve başlayalı iki yıl oldu. Çok uzun bir süre değil tabi ki. Mahkeme esnasında davalı ve davacının kendilerinden ve avukatlarından çok aileler konuya müdahil oluyor. Davacı bir iddiada bulunuyor ardından ailesi söze dahil oluyor. Aksaray ilinde gerçekten aileler bireyler üzerinde etkili. Ben böyle bir şeyi ne kendi ailem de ne de çevremde gördüm..”

Görüşülen kişilere evlilik süresince geçimsizliğin ilk başlama zamanı sorulmuştur. Bulgular tablo 11’de belirtilmiştir.

Tablo 11. Evlilik süresince geçimsizliğin ilk başlama zamanı?

	KADIN	ERKEK
	Kişi Sayısı	Kişi Sayısı
İlk Gün	4	1

1-2 Hafta	3	2
1-2 Ay	5	2
3-6 Ay	1	0
1 Yıl	4	4
2-5 Yıl	3	3

Evlilik süresince geçimsizliğin ilk başlama zamanı ilk gün diyen katılımcılar olduğu gibi bir yıl sonra başladı diyen katılımcılar da olmuştur. İlk gün cevabı şaşırtıcı gelmekle beraber nedeni de merak uyandırmaktadır. Katılımcılara nedeni sorulduğunda “*bakirelik*” ve “*aile zoru ile evlilik*” cevapları alınmıştır. Bir yıl sonra başladı yanıtını veren katılımcıya sorulduğunda ise alınan cevap;

“ *Birbirinizi severek evleniyorsunuz. İlk zamanlar balayı gezme dolaşmayla geçiyor. Ama geçim sıkıntısı çöktüğü zaman pembe balonlar patlamaya başlıyor..* ”

Katılımcılara boşanmayı geciktirici etkenler sorulduğunda toplanan bulgular tablo 12’deki gibidir.

Tablo 12. Boşanmayı Geciktirici Etkenler

	KADIN	ERKEK
	Kişi Sayısı	Kişi Sayısı
Çocuk	8	6
Anne-baba Baskısı	4	4
Eş Baskısı	2	0
Maddi Zorunluluk	4	0
Çevre Baskısı	2	2

Boşanmanın ertelenmesine neden olan etmenler boşanmayı geciktirici durum olarak adlandırılmaktadır. Kadınlara sorulduğunda genellikle “*ekonomik neden*” ve “*çocuk*” cevabı alınırken erkekler “*anne-baba baskısı*” cevabını vermişlerdir. Bu soru ise bize ailenin eşlere olan baskısını bir kez daha göstermiş bulunmaktadır.

Katılımcılara boşanma nedenleri sorulduğunda elde edilen bulgular tablo 13 de belirtilmiştir.

Tablo 13. Boşanma Nedenleri

	KADIN	ERKEK
	Kişi Sayısı	Kişi Sayısı

Aldatılma	10	1
Küçük Yaşta Evlilik	1	2
Fiziksel Şiddet	3	0
Psikolojik Şiddet	0	1
Aile Zoru İle Evlenme	0	5
Maddi Sebepler	2	0
Eğitim Seviyesindeki Farklılıklar	0	0
İlgisizlik	2	1
Madde Bağımlılığı	1	0
Bakirelik	0	1
Çocuğunun Olmaması	1	1

Kadın katılımcılar da boşanma nedenlerinin birinci sebebi olarak karşımıza aldatılma çıkarken erkeklerde aile zoru ile evlenme çıkmıştır. Görüşülen kadınlara boşanma nedenleri sorulduğunda aldatılma cevabı alınmıştır. Alt başlıklar altında diğer sorulara geçildiğinde ise aldatılan kadınların aynı zamanda diğer olumsuz durumlara da maruz kaldıkları görülmektedir. Fakat görüşülen kadınlar ancak aldatılmaları durumunda boşanacaklarını aksi halde boşanmayacaklarını dile getirmiştir . Bu konu ise sosyolojik olarak çalışılması gereken toplumsal bir konudur. Şiddet gören bir kadın neden boşanmak için aldatılmayı bekler? Burada toplumun sosyo-kültürel ve ekonomik değerleri de önemli bir etkidir. Toplumun boşanma algısı, boşanan kadını müsait kadın, kötü kadın olarak nitelendirmesi, boşanacak olacak kadının maddi imkânsızlıkları boşanmayı geciktiren etkenler arasında sıralanmalıdır.

Erkekler ile yapılan görüşmelerde çok az kişi görüşmeyi kabul etmiş, kabul edenler ise sorulara yüzeysel, olabildiğince kısa cevaplar vermiştir. Aldatılan erkek aldatıldığını “erkeklik” meselesi yaparak saklama ve açığa çıkarmama çabasıdadır. Aldatılan erkeğin toplum tarafından statüsünün sarsılacağı düşüncesi oldukça hâkimdir.

Bu konuya ilişkin görüşmeler aşağıdaki gibidir;

“ Eşimle evlendiğimde daha 16 yaşındaydım. Evlenmeyi ben hiç istemedim ailem, evleneceğim adam zengin diye beni zorla evlendirdi. Evlendiğim adam benden tam 10 yaş büyüktü ve yarı felçliydi. Vücudunun sağı ve solu farklıydı. Bir eli daha büyük öbürü daha küçük, bir ayağı daha kısa, topladı. Ona baktığımda korkuyordum! Ben kendime göre güzel bir kızdım, upuzun sarı saçlarım vardı. Omumla birlikte dışarı çıkmak istemiyordum. Çünkü utanıyordum ondan!. Evlendikten sonra kendimi bir ay odaya kilitledim. En sonunda kaynanam ve annemler gelip beni döverek odadan zorla çıkardı. Evlendiğim adam saftı çok anlamazdı. Aynı gün evlendiğim adam tarafından tecavüze uğradım. Çocuktum ve psikolojim bozulmuştu. Ertesi gün babamın evine döndüm. Evliliğimiz bir ay sürdü zaten. Annem beni demir sopalarla dövdü geri dönmem için. Bir yıl boyunca odadan çıkartmadılar. Yemeğimi bile odaya getirdiler. Komşularımız bile benim evde olduğumu bilmiyordu. Kardeşlerim kocalarını kışkırdı ve beni evlerine almak istemeyerek hakarete bulundular. En sonunda evden kaçarak kendi hayatımı kurdum. Ailem şuan benle barıştı ama bana yaptıklarını unutamıyorum! Şuan 30 yaşındayım bir avukatın yanında çalışıyorum. Tekrar evlendim. Evleneli 2 yıl oldu birde kızım var ve çok mutluyum. İyi ki zamanında kaderime razı gelip oturmamışım..”

“ Ben evlendiğimde 24 yaşındaydım. Köyde bakkalım vardı orada bakkalcılık yapıyordum. Eş dost aracılığı ile evlenecek kız bakıyordum. Yakın bir akraba tavsiyesi ile birisi ile tanışıp 6 ay içinde düğün yaptık. Evlendikten sonra bakire olmadığını anladım ve ertesi gün babasının evine bıraktım. Bizim de kendimize göre şanımız şerefimiz var arkamdan kimseye konuşturmam..”

“Biz birbirimizi severek evlendik. Kocam Fransa da yaşıyordu. Komşumuzun oğluydu. Evlendikten sonra beni de götürüleceğini söyleyerek evlendik. Kaynanam beni hiç istemedi ama oğluna baş edemediği için bizi evlendirmek zorunda kaldı. Evlendik beni babamın evine bırakıp onlar geri Fransa'ya gitti. Aradan 2 yıl geçti ama beni götürmediler. Bir tane çocuğumuz oldu. Sonra bana sana pasaport çıkmıyor diyerek Aksaray'da bir ev açtılar. Artık alışmıştım ben ses etmezdim ama sonra çocuğumu benden aldılar. Çocuğum 10 yaşına girince onu da babasının yanına Fransa' ya götürdüler. Çocuğumu almak için kavga edince de kocam beni boşadı ve çocuğun velayetini kendi üstüne aldı. Bende para pul olmayınca karşı duramadım. Kaynanam olmasa biz boşanmazdık kocam bana aşıkta ama annesi bize dirlik vermedi..”

“ Üniversiteyi bitirip döndüğümde babam bana kız bakmaya başlamıştı. Benim babam imam bende avukatım. Babam hep kapalı bir kız aradı ama ben kapalı istemiyordum. Benim ortamım farklıydı ve yanuma uyum sağlayacak bir kız istiyordum. Zaten sevgilimde vardı ve âşıktım! Sırf kapalı olmadığı için ailem kabul etmedi ve kendi istedikleri bir kızı bularak evlendirdiler. Baştan sevmeyerek başlayınca ona karşı hep ilgisiz kaldım. 2 çocuğumuz var şuanda. Eşim beni aldattı ve ayrıldık. Şuan yüzünü bile görmek istemiyorum, çocuklarımız dâhil aldatılma olayını kimse bilmiyor. Ama düşünüyorum da ben ona 20 yıl boyunca kocalık yapmadım ki hiç! Göstermelikti evliliğimiz!”

“Eşimle evlendiğimde 18 yaşındaydım. Birbirimizi düğünde gördük sonra beni istediler evlendik. İlk zamanlarda kaynanam beni hiç istenmedi bana her türlü eziyeti yaptı. Sonra biz evimizi ayırdık da rahatladım biraz. Yine de uzak olduğu halde ,eli bizim evden hiç eksik olmadı. Ayrılalım diye büyü bile yaptı. Ama Allaktan kocam arkamda durdu yoksa dayanmazdım. Yiğidi öldür hakkını yeme derler o konu da bir şey diyemem. İlk çocuğuma hamile kaldım. Kocam beni bu sırada ev sahibinin geliniyle aldatmış. İkisini bastım! Ama hamile olduğum için gidemedim. Yalvardı düzelicem dedi inandım. Aradan iki yıl geçti bu beni yine aldattı. Artık tek kişiyle değil, her gün farklı bir kadınla haberini alıyordum. Boşanmaya karar verdim ailemi çağırdım. Onlar da benim arkamda durdu kurtuldum şükür..”

Boşanma nedenleri altında boşanma davaları araştırılmıştır. Boşanma nedeni olarak dava dosyasında “şiddetli geçimsizlik”, “evlilik birliğini temelden sarsılması” ve “anlaşmalı boşanma” ağırlıklı olarak karşımıza çıkmaktadır. Dosya sahipleri ile görüşüldüğünde ise şiddetli geçimsizlik ve anlaşmalı boşanma altında yukarıda ki saydığımız nedenlere karşı karşıya gelmekteyiz. Hukukta “karanlık sayı” olarak tanımlanmaktadır. Resmi kayıtlar ile yaşayan toplum arasında farklılıklar mevcuttur. Aksaray Birinci Aile Mahkemesi Hakimi bu durumu şu şekilde ifade etmiştir;

“Ben mahkeme salonunu tiyatro salonuna benzetiyorum. Mahkeme salonu tiyatro perdesini ön kısmı, mahkeme salonunun kapısının dışı ise perdenin arkasıdır. Taraflar bu salona girmeden önce bir anlaşma yaparlar. Mahkeme esnasında anlaştıkları şekilde konuşurlar ve bir karar çıkıyor. Mahkeme kapısından çıktıktan sonra ise aralarındaki anlaşmaya mutabık kalırlar. Bizler ise sadece burada gördüğümüz doğrultu da karar veririz. İşin özünü ne kadar açarlarsa o kadarını biliriz..”

Görüşülen kişilere ikinci evliliğe ilişkin görüşleri sorulduğunda bulgular tablo 14’deki gibidir.

SONUÇ

Toplumda meydana gelen endüstrileşme ve kentleşme tüm kurumların yapısında olduğu gibi aile kurumunun işlevlerinde de farklılık meydana getirmiştir. Bu farklılıklar sonucunda Aksaray ilinin birey ve toplum hayatının dinamikleri değişerek aile yapıların da değişimler ve dönüşümler meydana gelmiştir. Aksaray da geleneksel geniş aileden modern çekirdek aileye doğru bir dönüşüm yaşanmıştır. Bunun altında yatan etken olarak yeni iş alanlarının açılması ve kadının iş hayatına girerek sosyal alandaki rol değişimini göstermek mümkündür. Kadın, aile içinde rolleri değişerek ekonomik alanda kendini var etmeye başlamıştır.

Bu çalışma ile boşanma nedenlerinin altındaki nedenler ortaya çıkarılmaya çalışılmıştır. Boşanma nedenleri konuşulan katılımcılardan alınan bilgiler doğrultusunda; aldatılma, fiziksel şiddet, psikolojik şiddet, küçük yaşta evlilik, aile zoru ile evlilik, ilgisizlik, maddi problemler ve kültürel farklılıklar olarak sıralanmaktadır. Bu cevaplar arasında en yaygın olarak alınan cevap aldatılma olarak karşımıza çıkmaktadır. Fakat burada göze çarpan diğer nokta, aldatılan kadınların aslında şiddet ve diğer olumsuz özellikleri de yaşayan kadınlar olmasıdır. Fakat bu sebepleri boşanma nedeni olarak görmeyerek “aldatılma” sonucunda boşandıklarını ifade etmişlerdir. Bu sonuç ise toplumun boşanma algısına, boşanma oranları artsa dahi boşanmaya hoş bakmadığını, en son alternatif olarak boşanmayı tercih ettiklerini göstermektedir.

Boşanma algısı üzerine Aksaray halkı ile yapılan görüşmelerde karşımıza genç ve orta kuşak olarak iki ayrım çıkmaktadır. Bu çatışma görüşülen kişilerin sosyo- ekonomik ve sosyo- kültürel sermayeleri ile de yakından ilişkidir. Bireyin yerleşim alanı, ekonomik gelir seviyesi, eğitim seviyesi farklılıklar yaratmaktadır. Aksaray ilinde kentleşme tüm halkı aynı oranda etkileyerek güçlü sınıf ayrımlarını da beraberinde getirmiştir.

Türkiye İstatistik Kurumunun verilerine göre 2006 yılında kaba evlenme hızı en çok Kilis’te ardında da ikinci sırada Aksaray’da gerçekleşmektedir. Buradan da anlaşılacağı üzere toplum evlilik kurumuna değer ve önem vermektedir. Yapılan görüşmelerde otuz iki kişi arasında iki kişi hariç hepsi ikinci evliliği düşünmektedir. Evlilik oranlarının yüksek olmasını ikinci ve üçüncü evliliklerde etkilemektedir

Aksaray ilinde son yıllarda boşanma oranları artmış olsa dahi aile kurumunun önemini yitirmediğini, hala devam ettiğini görmekteyiz. Boşanma üzerine oluşan algı değişiklikleri kültürel kalıpları esneterek boşanmayı toplumsal bir olay olarak genelleştirilmiştir. Boşanma

nedenleri ise bireyin sosyo- ekonomik ve kültürel sermayesi ile orantılı olarak değişim göstermektedir. Aksaray ili modernite ile gelenek arasında sıkışmış bir şehir olarak tanımlanabilir. Teknolojinin ve sanayinin olanaklarından yararlanarak gelişmeye açık bir şehir iken kültürel yaşantısını da devam ettirmeye çalışan bir toplum bulunmaktadır.

KAYNAKÇA

- Adak, N. (2012). *Değişen Toplumda Değişen Aile*. Ankara: Siyasal Yayınevi.
- Anthony Giddens, Philip W. Sutton. (2014). *Sosyolojide Temel Kavramlar*. (A. Esgin, Çev.) Ankara: Phoenix Yayınevi.
- Avcı, N. (2007). *Toplumsal Değerler ve Gençlik*. Ankara: Siyasal Kitapevi.
- Bozkurt, V. (2010). *Değişen Dünyada Sosyoloji* (4.Baskı b.). Bursa: Ekin Basım Yayın Dağıtım.
- Bozkurt, V. (2010). *Değişen Dünyada Sosyoloji* (5.Baskı b.). Bursa: Ekin Basım Yayın Dağıtım.
- Doğan, İ. (1998). *Sosyoloji Kavramlar ve Sorunlar* (2. Basım b.). İstanbul: Sistem Yayıncılık.
- Dönmezer, S. (1990). *Sosyoloji* (10 b.). İstanbul: Beta Yayıncılık.
- Giddens, A. (2013). *Sosyoloji*. (C. Güzel, Dü.) İstanbul: Kırmızı Yayınları.
- İçli, G. (2009). *Sosyolojiye Giriş* (4.Sürüm b.). Ankara: Anı Yayıncılık.
- Kuru, Y. (2010). *Geleceğin Nikah ve Evlilik Modeli*. Türkiye Enformasyon Bürosu Yayınları.
- Özkalp, E. (1993). *Sosyolojiye Giriş* (6 b.). Eskişehir: Eğitim, Sağlık ve Bilimsel Araştırma Çalışmaları Vakfı Yayınları No.87.
- Özkul, M. (2010). *Kurumlar Sosyolojisi*. Isparta: Fakülte Kitapevi Baskı Merkezi.
- Öztürk, E. (2017). *Feminist Teori ve Tarihsel Süreçte Türk Kadını*. Ankara: Gece Kitaplığı.
- Sanay, E. (2014). *Sosyoloji*. Ankara: Nobel Yayıncılık.
- Sezal. (2002). *Sosyolojiye Giriş*. Ankara: Murat Kitapevi Yayınevi.
- Sezal, İ. (2003). *Sosyolojiye Giriş* (2.Basım b.). Ankara: Martı Kitap Evi.
- T.C Aile Sosyal Politikalar Bakanlığı. (2014). *Türkiye Aile Yapısı Araştırması Tespitler Öneriler*. İstanbul: Çizge Tanıtım ve Kırtasiye Ltd. Şti.
- Tolan, B. (1993). *Sosyoloji*. Ankara: Adım Yayınları.