EDİTÖR: NECMİ UYANIK

Küresel Değişim Sürecinde Türk Dünyasında Aile ve Demografi



YAYINLARI

KÜRESEL DEĞİŞİM SÜRECİNDE TÜRK DÜNYASINDA AİLE VE DEMOGRAFİ

EDİTÖR
NECMİ UYANIK

YAYINLARI

T.C. KÜLTÜR ve TURİZM BAKANLIĞI
YAYINCI SERTİFİKASI NUMARASI
44040

KÜRESEL DEĞİŞİM SÜRECİNDE TÜRK DÜNYASINDA AİLE VE DEMOGRAFİ

EDİTÖR
NECMİ UYANIK

Bu kitabın bütün yayın hakları Palet Yayınlarına aittir.
Yayınevinin yazılı izni alınmadan, kaynağın açıkça belirtildiği tanıtmalar ve akademik çalışmalar haricinde, kısmen veya tamamen kitaptan alıntı yapılamaz.
Eser, matbu yahut dijital ortamda kopyalanamaz, çoğaltılamaz ve yayımlanamaz.

ISBN: 978-625-8882-24-7

BASKI
SEBAT OFSET
Fevzi Çakmak Mah. Hacı Bayram Cad. No: 57 Karatay / Konya
MATBAA SERTİFİKASI NUMARASI: 74481

Konya, Ekim 2026

PALET YAYINLARI
Mimar Muzaffer Cad. Rampalı Çarşı No: 42 Meram / Konya
Tel. 0332 353 62 27
www.paletyayinlari.com.tr

KÜRESEL DEĞİŞİM SÜRECİNDE TÜRK DÜNYASINDA AİLE VE DEMOGRAFİ

EDİTÖR
NECMİ UYANIK

YAYINLARI

ÖN SÖZ

Taştan Kalelerden Yaşayan Hanelere -Küresel Değişim Sürecinde Türk Dünyasında Aile ve Demografi- başlıklı bu eser, İçişleri Bakanlığınca desteklenen Gönül Dağı Kültürel Miras Sanat ve Toplum Araştırmaları Derneğince yürütülen Taştan Kalelerden Yaşayan Hanelere başlıklı projenin çıktısı olarak vücut bulmuştur.

"En iyi Kale Aile" anlayışı ile yola çıkılan projede başta Konya'nın 31 ilçesi olmak üzere Türkiye ve yurt dışında yapılan 250'ye yakın eğitim, sanat ve bilimsel etkinlikte 50'nin üzerinde gönüllü akademisyen ve araştırıcı yer alırken, çoğunluğu öğrenci ve aile olmak üzere 10 binin üzerinde katılımcı hedef kitleye ulaşılmıştır. Geleneksel aile yapısının korunarak merkezde öğrenci ve anne-babaların yer aldığı etkinliklerde tarih, psikoloji, dil ve edebiyat, felsefe, teknoloji, sosyoloji, sanat tarihi, eğitim bilimleri, ilahiyat, iletişim, sağlık ve çocuk gelişimi gibi alanlar olmak üzere birçok konuda eğitim, akademik-sosyal ve sanatsal etkinlikler gerçekleştirilmiştir.

Özellikle projemiz çerçevesinde bu eser, 18-20 Haziran 2026 tarihleri arasında Moldova'da düzenlenen 13. Uluslararası Türk Dünyası Araştırmaları Sempozyumunun alt başlığı olan -Küresel Değişim Sürecinde Türk Dünyasında Aile ve Demografi- konusu bağlamında uluslararası alandaki çıktısıdır. Bu eserde yer alan bölümlerin bir kısmı sempozyumda sözlü bildiri olarak sunulmuş, sempozyum bildiri kitabı ile birlikte burada yer almıştır. Yine bu eserde yer alan bir yazı da projemiz çerçevesinde 24 Mayıs 2026'da İsveç'te yapılan "Avrupa'da Göç ve Ailenin Hafızası" başlıklı çalıştaydan alınmıştır. Bu uluslararası etkinliklerimize destek veren alperen kurumlarımızdan Kültür ve Turizm Bakanlığı TİKA Başkanımız sayın Abdullah EREN ve Kültür ve Turizm Bakanlığı YTB Başkanımız sayın Abdülhadi TURUS Beylere müteşekkiriz. Bu vesileyle yine bu eserin oluşmasına temel teşkil eden projeye destek veren İçişleri Bakanlığımıza, İçişleri Bakanlığı Sivil Toplumla İlişkiler Genel Müdürlüğü, paydaş kurumlarımız Kültür ve Turizm Bakanlığı Güzel Sanatlar Genel Müdürü sayın Ömer Faruk BELVİRANLI, Kültür ve Turizm Bakanlığı Devlet Tiyatroları Genel Müdürü sayın Tamer KARADAĞLI, Konya Büyükşehir Belediye Başkanı sayın Uğur İbrahim ALTAY, Konya Büyükşehir Belediye Başkanlığı Genel Sekreter Yardımcısı sayın Şükrü KOYUNCU, Selçuk Üniversitesi Rektörü sayın Prof. Dr. Hüseyin YILMAZ, Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dekanı sayın Prof. Dr. Ali TEMİZEL ve Fakülte Sekreteri sayın Mustafa KIRBIYIK, Necmettin Erbakan Üniversitesi Rektörü sayın Prof. Dr. Cem ZORLU ve Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi Dekanı sayın Prof.

Dr. Ömer Soner HUNKAN, Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi Rektörü sayın Hasan USLU, Moldova Komrat Devlet Üniversitesi Rektörü sayın Serghei ZAHARİA, Gagauzya M. V. Maruneviç Adına Bilim-Araştırma Merkezi Müdürü sayın İrina KONSTANTİNOVA, Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Öğretim Üyesi sayın Prof. Dr. Hikmet KORAŞ, Konya Milli Eğitim İl Müdürü sayın Murat YİĞİT, Konya Kültür ve Turizm İl Müdürü sayın Fikret FİDAN, Konya Gençlik ve Spor İl Müdürü sayın Muzaffer ÇİNTİMAR ve yardımcısı Yurt Hizmetleri Müdürü sayın İsa ARABA, Hüyük Belediye Başkanı sayın Sadık SEFER, Beyşehir Belediye Başkanı sayın Adil BAYINDIR, Bozkır Belediye Başkanı sayın Nazif KARABULUT, Kadınhanı Belediye Başkanı sayın İrfan KARACA, Sarayönü Belediye Başkanı Necati KOÇ, Konya'nın tüm saygıdeğer ilçe milli eğitim müdürlerimize ve Gönül Dağı Kültürel Miras Sanat ve Toplum Araştırmaları Derneği Yönetim Kurulumuza ayrı ayrı teşekkür ederiz.

Bizzat eğitim ve araştırma faaliyetlerine katılarak bu esere ruh veren tüm yazarlarımızı tebrik ederken, eserimizin ilim âlemine hayırlı olmasını temenni ederim.

Editör ve Proje Koordinatörü
Prof. Dr. Necmi UYANIK

Konya 2026

İÇİNDEKİLER

İSVEÇ'E GÖÇÜN ALTMIŞ YILLIK MUHASEBESİ 9
Adnan Bülent BALOĞLU

ORTAK TÜRK TARİHİ DERS KİTABI ÜZERİNE TARİHYAZIMSAL VE PEDAGOJİK BİR İNCELEME 19
Ahmet ŞİMŞEK

TÜRK DÜNYASI ORTAK HAFIZA MEKÂNLARININ KÜLTÜR ROTASI OLARAK KURGULANMASI: TURİZMDE YENİ AÇILIMLAR VE STRATEJİK YAKLAŞIMLAR 33
Ayça BAYDAR - Necmi UYANIK

OSMANLI'DAN CUMHURİYET'E TÜRK KADININ DEMOKRATİKLEŞME SÜRECİ 51
Çağatay BENHÜR

DİJİTAL YÖNTEMLERLE AVRASYADAN KAFKASYA'YA TÜRKLERİN SOSYO-KÜLTÜREL DEĞİŞİMİNİN İNCELENMESİ "İBNİ FADLAN'A GÖRE İTİL BULGARLARI ÖRNEĞİ" 67
Ramazan KARAKUŞ - Mustafa Can ŞİMŞEK - Emre Serkan ULAŞ

SOSYAL MEDYA KULLANIMI VE AİLE İLETİŞİMİNDEKİ DÖNÜŞÜME TÜRKİYE ÖRNEKLEMİNDEN BİR BAKIŞ 83
Fatma ÖZTAT

ERKEN BOZKIR KÜLTÜR ÇEVRESİNDEN GÜNÜMÜZE TÜRK AİLE YAPISI 95
Hasan BAHAR

TARİHSEL SÜREÇTE AVRUPALI TÜRKLERİN AİLE KURUMUNU KORUMA ÇABALARI 131
Latif ÇELİK

OSMANLI İDARESİNDE BOĞDAN'DA TÜRKLÜK 161
Mehmet Akif ERDOĞRU

İSLAMİYET ÖNCESİ TÜRKLERDEN OSMANLI'YA UZANAN SÜREÇTE TÜRK TOPLUMUNDA AİLE DÜZENİNİN TEMEL ESASLARI (KONYA ÖRNEĞİ) 177
Mehmet İPÇİOĞLU

TÜRK DÜNYASINDA DİJİTAL KİMLİK İNŞASI: ORTAK TÜRK COĞRAFYASININ SOSYAL MEDYADA TEMSİLİ 199
Muhammet ERBAY

OSMANLI- TÜRK AİLE KURUMU ARAŞTIRMALARINDA BİR KAYNAK OLARAK ŞERİYYE SİCİLLERİNİN DEĞERİ 213
Prof. Dr. Nuri KÖSTÜKLÜ

MEVLÂNA'NIN KADINA BAKIŞ AÇISI VE ESERLERİNDE BAZI KADIN KARAKTERLERİ.....227
Nuri ŞİMŞEKLER

TÜRK DÜNYASINDA AİLE FOLKLORU VE KÜLTÜREL BELLEK BAĞLAMINDA KIBRIS TÜRK HALK KÜLTÜRÜ ÖRNEKLEMİ 241
Özkul ÇOBANOĞLU

KÖK OGUZ (GAGAUZ) TÜRKLERİNİN ADLARI VE TARİHLERİNİN İLK DEVİRLERİ.....249
Saadettin Yağmur GÖMEÇ

İSVEÇ'E GÖÇÜN ALTMIŞ YILLIK MUHASEBESİ

Adnan Bülent BALOĞLU*

Özet

Bu çalışma, 1965 yılında Türkiye'den İsveç'e başlayan göç dalgasının altmış yıllık tarihsel, sosyolojik ve psikolojik süreçlerini çok katmanlı bir yaklaşımla ele almaktadır. İlk kuşağın geçici bir çalışma amacıyla kurduğu "kesin dönüş" hayallerinin zamanla yerini kalıcı bir toplumsal gerçekliğe bıraktığı vurgulanmaktadır. Göçün yükünü taşıyan kadınların aile yapısını, dilini, kültürünü ve ortak hafızasını korumadaki sessiz fedakârlıkları ön plana çıkarılmaktadır. Kuşaklar arası değişimle birlikte, üçüncü ve dördüncü nesilde iki kültür arasında yaşanan aidiyet ve kimlik inşasının önemi incelenmektedir. Dinin ve toplumsal kurumların, gurbet ortamında yalnızca ibadet mekânı değil, hayata tutunmayı sağlayan temel anlam kaynakları olduğu belirtilmektedir. Çalışma, varlığın artık bir "misafirlik" olmadığını, "geri dönüş" düşüncesi yerine "sağlıklı kök salma" anlayışının benimsenmesi gerektiğini savunmaktadır. Gelecekte hem geçmişle bağları koruyan hem de bulunulan toplumda aktif yer alan dengeli bir bakış açısının ve kurumların sorumluluğunun altı çizilmektedir. Sonuç olarak göçün temel nesnesinin insan olduğu vurgulanarak, altmış yıllık tecrübenin hafıza ve değerler üzerinden gelecekte de yaşatılmasının gerekliliği ifade edilmektedir.

Anahtar Kelimeler

İsveç'e Türk Göçü, Kuşaklararası Dönüşüm, Aidiyet, Kimlik, Kök Salma, Stockholm Treni, Hafıza Aktarımı

* Prof. Dr., Ankara HBV Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi, ORCID: 0000-0002-3938-1088, abulent.baloglu@hbv.edu.tr

SIXTY YEARS OF MIGRATION TO SWEDEN: AN ASSESSMENT

Abstract

This study examines the sixty-year historical, sociological, and psychological processes of Turkish migration to Sweden, which began in 1965, through a multi-layered approach. It emphasizes how the first generation's dreams of a "definitive return," initially established for temporary work purposes, gradually transformed into a permanent social reality. The silent sacrifices of women, who bore the heavy burden of migration while preserving the family structure, language, culture, and collective memory, are highlighted. Furthermore, with the intergenerational shift, the importance of identity construction and belonging experienced between two cultures by the third and fourth generations is examined. It is noted that religion and social institutions served not merely as places of worship in a foreign land, but as fundamental sources of meaning enabling individuals to hold on to life. The study argues that the Turkish presence is no longer a "guest status," advocating for the adoption of a "healthy root-taking" approach instead of the notion of "return." Ultimately, stressing that the core subject of migration is the human experience, it concludes that the sixty-year legacy must be carried into the future through memory and shared values.

Keywords

Turkish Migration to Sweden, Intergenerational Transformation, Belonging, Identity, Root-taking, Stockholm Train, Memory Transmission

Giriş

İsveç'e giden ilk nesil hep bir umudun hayaliyle harcadılar ömürlerini. Kimseye muhtaç olmamak için, onurlu bir hayat sürmek için yaban illerde birkaç yıl çalışmak, para biriktirmek ve bir an evvel memlekete dönmek. O kuşağın büyük çoğunluğu, tıpkı Avrupa'nın diğer ülkelerine göçenler gibi, İsveç'i hiçbir zaman gerçek anlamda bir vatan olarak görmedi. Onlar için orası yalnızca çalışılacak bir yerdi; yaşanacak yer ise daima geride bıraktıkları doğup büyüdükleri topraklardı, Anadolu'ydu. Bu yüzden ilk yıllarda yapılan bütün planlar, ne olursa olsun "kesin dönüş" hayali üzerine kurulmuştu. Alın teriyle zor şartlar altında kazanılan her kuruş, büyük bir özenle harcandı ya da biriktirildi. Zorunlu ihtiyaçlar için harcananlardan arta kalan meblağlar, hasret sözcükleriyle dolu mektuplar eşliğinde zarflara kondu ve memlekete yollandı. Ne var ki gurbette hayatlar, farkına varmaksızın zamanın kendi planına göre aktı, yapılan planlar, kurulan hayaller zamanın hızlı ve karşı konulmaz akışına yenik düştü. Çalışma süreleri uzadı, fabrikalar değişti, talepler, şartlar değişti; fakat dönüş yolculuğu bir türlü gerçekleşmedi. "Hocam, biz buralardan bir gün ancak teyyarenin kuyruğunda döneriz" demişti bir gün Kululu bir büyüğümüz. Nitekim o birinci neslin -bugün hayatta olan birkaçı hariç ki onların kaderi de pek farklı olmayacak- neredeyse tamamının cenazesi dönebildi memleketine: "teyyarenin kuyruğunda!"

Birinci nesil büyük fedakârlıklarla çalıştı. Alın teriyle kazandı, yokluk çekti, tasarruf etti. Her birinin hayatı birer ibretlik hikâye olduğu gibi, aynı zamanda birer başarı hikâyesidir. Dilini, dinini, kültürünü bilmedikleri bir ülkede, var olma, ayakta kalma mücadelesi verdiler. Göçün üzerinden koca bir altmış yıl geçti. 1965'in ortalarında başlamıştı İsveç göçünün hikâyesi. Bir ömür için uzun, toplumların hafızası için ise oldukça kısa sayılabilecek bu zaman dilimi, bize yalnızca insanların bir ülkeden başka bir ülkeye gidişini değil, aynı zamanda hayatların, hayallerin, ailelerin ve kimliklerin nasıl değiştiğini de gösterdi. Bugün artık geriye dönüp baktığımızda ilk göç kuşağının hikâyesini yalnızca ekonomik göstergelerle veya işgücü hareketliliği üzerinden okumamız mümkün değildir. Çünkü göç, yalnızca ekonomik nedenlerle açıklanamayacak; bireylerin yaşamlarını, aile yapılarını, toplumsal ilişkilerini ve kültürel kimliklerini dönüştüren çok katmanlı bir süreçtir (Castles & Miller, 2009).

Göçün en ağır yüklerinden biri de insanın zamanla kendi hayatına yabancılaşmasıdır. Başlangıçta geçici kabul edilen hayat, fark edilmeden kalıcı hâle gelir. İnsan bir gün geri döneceğini düşünürken çocukları büyür, torunları dünyaya gelir ve artık dönüş yalnızca konuşulan bir temenni olarak kalır. Göçün psikolojisi belki de tam burada başlar. Çünkü insan bazen bulunduğu yere ait hissedemez; fakat ayrıldığı yere de artık eskisi gibi ait değildir. Göç literatüründe bu durum, göçmenin iki dünya arasında konumlanan aidiyet ve kimlik deneyimi olarak ele alınmaktadır (Sayad, 2004; Hall, 1990). Bu noktada, yıllar önce birinci neslin gerçek hayat hikâyelerini derlediğim eserime (Baloğlu, 2022) ad olarak seçtiğim "**Stockholm Treni**" metaforunu hatırlatmak isterim. İlk neslin gurbete çıkış yolculuğu, istisnaları hariç, genellikle trenle olmuştur. Dolayısıyla, "Stockholm Treni", aynı zamanda bir gerçekliğin adıdır, zira bilinmeze, meçhule yapılan maceralı yolculukların ilk mekânıdır tren. Bu bakımdan tren, onlar için aslında yalnızca bir şehirden diğerine giden bir ulaşım aracı değildir; zihinlerde hiç bitmeyen dönüş yolculuğunun ilk sisli ve bir o kadar hüzünlü anılarının mekânıdır. Her yolculukta insan, sanki bir sonraki durakta memleketine kavuşacağını düşünür. Oysa yıllar geçtikçe istasyonlar değişir, yolcular değişir, kuşaklar değişir; fakat beklenen dönüş gerçekleşmez. Böylece tren yalnızca raylar üzerinde ilerlemez; zamanın içinde de ilerler. İlk vagonda anne ve baba vardır, sonraki vagonda çocuklar, en arkada ise artık torunlar... Aynı yolculuğun yolcularıdır onlar; fakat aynı memleket tasavvurunu paylaşmazlar.

Bugün İsveç'teki büyük bir kısmı Konya-Kulu menşeli olan insan varlığımıza baktığımızda kendimizi, artık birinci kuşağın hikâyesini değil, üçüncü hatta dördüncü kuşağın gerçekliğini konuşurken buluruz. Bu durum bize yeni sorunların varlığını hatırlatırken, yeni sorular sormamızı da zorunlu kılmaktadır. Şimdilerde göçün ekonomik bilançosunu artık pek konuşmuyoruz, zira göçün insan üzerindeki diğer etkileri pek çok şeyi yeniden düşünmemizi gerektiriyor. Değişen yalnızca adresler olmadı; aile yapıları değişti, aidiyet duyguları dönüştü, dil farklılaştı, dinî tecrübeler yeni şartlar içinde yeniden anlam kazandı ve en önemlisi "eve dönüş" fikri yerini "iki ev, iki yurt arasında yaşama" gerçeğine bıraktı. Kanaatimce üzerinde durulması gereken asıl mesele de budur. Genelde Avrupa'daki, özelde ise İsveç'teki vatandaşlarımızın hikâyesi artık yalnızca sıradan bir göçün hikâyesi değildir. Aynı zamanda aidiyetin, kimliğin ve insanın kendisini nerede evinde hissedeceğine dair bitmeyen arayışının hikâyesidir. Trende başlayan gurbet yol-

culuğu, vatanlarına dönme hayaliyle ömür süren birinci neslimiz için ne yazık ki "teyyarenin kuyruğunda" nihayet bulmuştu. Dolayısıyla arayış hikâyesi onlar için son buldu, ama hikâye bitmedi, onların torunlarında devam ediyor.

Göçün en ağır yükünü kimin taşıdığı sorulacak olursa, tereddütsüz kadın derim. Çünkü göçün görünmeyen tarafı, çoğu zaman kadınların sessiz fedakârlıkları üzerine inşa edilmiştir. İlk kuşak erkekler fabrikalarda, madenlerde veya ağır sanayi işlerinde çalışırken, kadınlar yalnızca evin düzenini korumakla kalmadılar; aynı zamanda iki dünya arasında sıkışmış bir ailenin hafızasını da ayakta tuttular. Çocukların ana dillerini unutmaması, dinî ve kültürel değerlerin aktarılması, akrabalarla bağların sürdürülmesi ve memleket fikrinin canlı tutulması büyük ölçüde onların omuzlarında taşındı. Ne var ki bu çabanın çoğu zaman görünür olduğunu söylemek mümkün değildir. Göç literatüründe ekonomik başarılar, işgücü piyasası veya entegrasyon politikaları daha fazla yer bulurken, aile içindeki görünmeyen emeğin yeterince konuşulmadığını düşünüyorum. Oysa göçün gerçek hikâyesi biraz da mutfaklarda, çocuk odalarında, bayram sofralarında ve hasretle beklenen telefon konuşmalarında saklıdır. Aileyi aile yapan yalnızca aynı çatı altında yaşamak değildir; ortak hafızayı, ortak dili ve ortak duyguyu koruyabilmektir. Bu bakımdan kadın, göç sürecinde yalnızca bir eş veya anne değil; aynı zamanda kültürel sürekliliğin en önemli taşıyıcısı olmuştur.

Ancak zaman ilerledikçe aile de dönüşmeye başladı. İlk kuşakta geniş aile anlayışının yerini çekirdek aile aldı. Komşuluk ilişkileri değişti, akrabalık bağları seyrekleşti, kuşaklar arasındaki iletişim farklılaştı. Türkiye'de doğal kabul edilen pek çok davranış biçimi Avrupa toplumlarının sosyal yapısı içerisinde yeniden şekillendi. Bu değişimin bütünüyle olumsuz olduğunu söylemek de doğru değildir; zira eğitim, kadınların toplumsal hayata katılımı, hukuk bilinci ve bireysel haklar gibi alanlarda önemli kazanımlar da ortaya çıktı. Bununla birlikte her kazanımın beraberinde yeni soruları ürettiğini de görmek gerekir. En belirgin değişim ise, aile içerisinde değer aktarımında yaşandı. Birinci kuşağın çocukları, anne ve babalarının taşıdığı kültürel mirası Avrupa'nın sosyal gerçekliği içerisinde yeniden yorumlamak zorunda kaldılar. Üçüncü kuşak ise artık bambaşka bir dünyanın içine doğdu. Onlar dedelerinin göç hikâyelerini dinleyerek büyüdüler; fakat o hikâyeleri yaşayanlar olmadılar. Bu sebeple onların kimlik inşası da önceki kuşaklardan farklı bir zeminde gerçekleşti.

Bugün Avrupa'da yetişen gençlerin önemli bir kısmı iki dili konuşabiliyor. Bu, ilk bakışta önemli bir zenginlik olarak görülebilir ve gerçekten de öyledir. Fakat mesele yalnızca iki dili bilmek değildir. Asıl mesele, iki kültür arasında nasıl bir aidiyet geliştirileceğidir. Çift dillilik bazen çift aidiyet üretirken, bazen de insanı iki dünyanın arasında bırakabilmektedir. Gençlerin bir kısmı kendisini tam anlamıyla yaşadığı ülkeye ait hissedememekte; buna karşılık Türkiye'ye geldiğinde de "yabancı" olarak görülebilmektedir. Böylece ortaya, göç ve diaspora literatüründe sıkça tartışılan iki kültür arasında şekillenen aidiyet ve kimlik arayışı çıkmaktadır (Hall, 1990; Berry, 1997).

Bu durum yalnızca kültürel bir mesele değildir; aynı zamanda psikolojik ve ahlaki bir meseledir. İnsan, kendisini ait hissettiği ölçüde güven duyar; kök saldığı ölçüde geleceğini inşa eder. Aidiyet duygusunun zayıflaması ise bireyi yalnızlaştıran, onu sürekli kimliğini yeniden ispat etmeye zorlayan bir süreci beraberinde getirebilir. Bu nedenle Avrupa'daki Türk gençlerini değerlendirirken onları yalnızca entegrasyon tartışmalarının nesnesi olarak görmek büyük bir eksiklik olur. Onlar aynı zamanda iki medeniyet arasında kendi hikâyelerini yazmaya çalışan yeni bir kuşağı temsil etmektedirler. Kanaatimce bugün yapılması gereken, bu gençlerden tek taraflı bir tercih beklemek değildir. Onları ya "tamamen Avrupalı" ya da "tamamen Türkiyeli" olmaya zorlayan yaklaşımlar, içinde bulundukları sosyolojik gerçekliği yeterince dikkate almamaktadır. Daha sağlıklı olan, çok katmanlı kimlikleri bir kriz alanı olarak değil, doğru yönetildiğinde önemli bir imkân olarak görebilmektir. Bunun başarılabilmesi ise aileyi, eğitimi, dini kurumları ve sivil toplumu aynı hedef etrafında buluşturacak yeni bir bakış açısını gerekli kılmaktadır. Tam da bu noktada göçün ilk yıllarında kurulan derneklerin, inşa edilen camilerin ve kültür merkezlerinin tarihsel rolünü yeniden hatırlamak gerekir. Bu kurumlar yalnızca ibadet edilen veya sosyal faaliyetlerin yürütüldüğü mekânlar olmadılar. Aynı zamanda insanların hasretlerini dindirdikleri, yalnızlıklarını paylaştıkları, çocuklarını tanıştırdıkları, ana dillerini konuştukları ve memleket duygusunu canlı tuttukları ortak hafıza mekânları oldular. Bugün bu kurumların önünde yeni bir sorumluluk bulunmaktadır. İlk kuşağın kimliğini koruma çabasından, yeni kuşakların kimliğini inşa etme sorumluluğuna geçilmiş durumdadır. Bu ise yöntemlerin de dilin de yeniden düşünülmesini zorunlu kılmaktadır.

Göç üzerine yapılan değerlendirmelerde çoğu zaman ekonomik, hukuki veya siyasal boyutlar öne çıkarılır. Oysa göç, aynı zamanda insanın anlam

dünyasını da dönüştüren bir süreçtir. İnsan yalnızca yaşadığı evi değiştirmez; zamanla alışkanlıklarını, ilişkilerini, dünyayı okuma biçimini ve hatta kendisini tanımlama şeklini de yeniden kurmak zorunda kalır. Bu bakımdan din, göçmen için sadece yerine getirilmesi gereken ibadetler bütünü değil, aynı zamanda hayata tutunmayı sağlayan en güçlü anlam kaynaklarından biridir. İlk kuşak bunu belki teorik olarak ifade etmiyordu; ancak fiilen yaşıyordu. Gurbette inşa edilen ilk mescitler, kiralanan bodrum katları, sonradan camiye dönüştürülen eski fabrikalar veya depolar yalnızca ibadet edilen mekânlar değildi. Oralarda hasret paylaşılıyor, memleket konuşuluyor, çocuklar tanıştırılıyor, cenazeler kaldırılıyor, bayramlar birlikte yaşanıyordu. Din, böylece bireysel inancın ötesinde toplumsal dayanışmanın da merkezine yerleşiyordu. Zamanla şartlar değişti. İlk yılların imkânsızlıkları yerini daha kurumsal yapılara bıraktı. Camiler büyüdü, dernekler çoğaldı, din hizmetleri çeşitlendi. Fakat bu defa da bambaşka bir mesele ortaya çıktı. Birinci kuşağın ihtiyaç duyduğu din dili ile üçüncü kuşağın anlam arayışı aynı değildi. Anne ve babalar, beraberlerinde getirdikleri dinî tecrübeyi çocuklarına aktarmaya çalışırken, çocuklar yaşadıkları toplumun kültürel kodları içerisinde yeni sorular sormaya başladılar. Bu durum aslında kaçınılmazdı. Çünkü her kuşak kendi çağının çocuğudur ve kendi zamanının diliyle konuşur. Burada üzerinde dikkatle durulması gereken husus, dinin kuşaklar arasında nasıl aktarıldığı meselesidir. Değerler, yalnızca öğretilerek değil, yaşanarak aktarılır. Çocuklar çoğu zaman anne ve babalarının anlattıklarından çok, yaşadıklarını öğrenirler. Eğer aile içerisinde güven, merhamet, sorumluluk, dürüstlük ve adalet gibi temel ahlaki ilkeler güçlü biçimde yaşatılabiliyorsa, din de doğal olarak hayatın bir parçası hâline gelir. Aksi durumda din, yalnızca belirli zamanlarda hatırlanan veya kültürel bir aidiyet göstergesine dönüşen bir olgu olarak kalabilir.

Modern toplumun en belirgin özelliklerinden biri de bireyin tercih alanlarının giderek genişlemesidir. Charles Taylor'ın işaret ettiği gibi, modern insan artık kendisine sunulan hazır kimlikleri değil, kendi kimliğini inşa etmeyi tercih etmektedir (Taylor, 2014). Avrupa'nın pek çok yerinde olduğu gibi, İsveç'te yetişen gençler de bu sürecin dışında değildir. Onlar dinî kimliklerini de kültürel aidiyetlerini de sorgulayarak, seçerek ve yeniden yorumlayarak oluşturmaktadırlar. Bu durum bazen kaygı verici olarak görülse de aslında modern hayatın tabiî sonuçlarından biridir. Benzer şekilde Peter Berger'in yıllar önce dikkat çektiği çoğulculuk olgusu da bugün Avrupa Türklerinin günlük hayatında açık biçimde gözlemlenmektedir (Berger,

1967). Aynı okulda, aynı iş yerinde ve aynı mahallede farklı dinlerden, farklı kültürlerden ve farklı dünya görüşlerinden insanlarla birlikte yaşamak, bireyin kendi inancını da daha bilinçli biçimde sorgulamasına yol açmaktadır. Dolayısıyla günümüz Avrupa'sında dinî hayatı anlamak için yalnızca geleneksel din eğitimi modellerine bakmak yeterli değildir. İçinde bulunulan sosyal çevreyi de dikkate almak gerekir. Bütün bunlar bize önemli bir gerçeği göstermektedir. Göç, dini zayıflatan ya da güçlendiren tek başına belirleyici bir unsur değildir. Asıl belirleyici olan, göçün meydana getirdiği yeni şartlar içerisinde dinin nasıl yaşandığı, nasıl anlatıldığı ve yeni kuşaklara nasıl aktarıldığıdır. Bu sebeple geleceğe ilişkin tartışmalarımızın merkezinde yalnızca kurumlar değil, aynı zamanda aileler de yer almalıdır. Çünkü aile, bireyin değerleri, inançları ve kimliğiyle ilk kez karşılaştığı temel sosyalleşme ortamıdır (Berger & Luckmann, 1966).

Bugün artık İsveç'teki varlığımızı "misafir" olarak tanımlamak mümkün değildir. Aradan geçen altmış yıl yeni bir toplumsal gerçeklik oluşturmuştur. Bu gerçeklik, ne tamamen Türkiye'nin sosyolojik şartlarıyla açıklanabilir ne de yalnızca İsveç toplumunun dinamikleriyle anlaşılabilir. Ortaya çıkan yapı, kendine özgü tecrübeleri, sorunları ve imkânları bulunan yeni bir toplumsal zemindir. Bu nedenle kanaatimce önümüzdeki dönemde üzerinde durmamız gereken temel mesele, "geri dönüş" değil; "sağlıklı kök salma" meselesidir. Kök salmak, geçmişi unutmak anlamına gelmez. Tam tersine, insanın kendi geçmişiyle barışık biçimde yaşadığı topluma katkı sunabilmesidir. Bir ağacın dalları ne kadar göğe uzanırsa uzansın, kökleri sağlam değilse ayakta kalması mümkün değildir. Aynı şekilde, yeni kuşakların yaşadıkları toplumun aktif ve üretken bireyleri hâline gelmeleri de ancak kendi tarihlerini, kültürlerini ve değerlerini sağlıklı biçimde tanımalarıyla mümkün olacaktır.

Bugün geriye dönüp baktığımda göçün üzerinden geçen altmış yılın bize yalnızca bir zaman hesabı vermediğini düşünüyorum. Bu altmış yıl, aynı zamanda büyük bir insanlık tecrübesinin muhasebesidir. Birinci kuşak, yokluk içerisinde büyük fedakârlıklarla yeni bir hayat kurmaya çalıştı. İkinci kuşak, iki farklı dünyanın beklentileri arasında denge kurmanın mücadelesini verdi. Üçüncü ve dördüncü kuşak ise artık göçü yaşamamış olmasına rağmen göçün ürettiği sosyal gerçekliğin içerisinde kimliğini inşa etmeye devam ediyor. Bu sebeple İsveç'teki hikâyemiz artık yalnızca geçmişe ait bir hikâye değildir. Aynı zamanda geleceğe dair önemli soruların da hikâyesidir.

Bundan sonra üzerinde durmamız gereken mesele, göçün nasıl başladığı değil; bu tecrübenin nasıl sürdürülebilir, daha sağlıklı ve daha üretken bir toplumsal yapıya dönüştürülebileceğidir. Çünkü artık varlığımız bir misafirlik olmaktan çıkmış, kalıcı bir toplumsal gerçeklik hâline gelmiştir. Böylesi bir gerçeklik karşısında geçmişe duyulan özlem ile geleceğe dair sorumluluk arasında dengeli bir bakış geliştirmek zorundayız. Sürekli geriye bakarak gelecek kurulamayacağı gibi, geçmiş tamamen unutularak da sağlıklı bir gelecek inşa edilemez. Hafıza ile gelecek arasında kurulacak köprü, yeni kuşakların en önemli dayanaklarından biri olacaktır. Bu köprünün ayakta kalabilmesi ise aileye, eğitime, kültürel kurumlara ve dinî hayata birlikte sorumluluk yüklemektedir.

Kanaatimce bugün üzerinde daha fazla düşünmemiz gereken kavramlardan biri de aidiyettir. Aidiyet, insanın yalnızca bir ülkeye veya bir coğrafyaya bağlılığı değildir. Aidiyet, insanın kendisini anlamlı bir hikâyenin parçası olarak görebilmesidir. Bu anlamda İsveç'te yetişen gençlerimizin en temel ihtiyacı, kendilerine hazır kimlikler dayatılması değil; kendi hikâyelerini güven içerisinde kurabilecekleri sağlam bir zeminin oluşturulmasıdır. Çünkü insan, ancak ait olduğu bir hikâye içerisinde geleceğini inşa edebilir. Göç üzerine konuşurken çoğu zaman rakamları, ekonomik katkıları veya siyasal tartışmaları merkeze alıyoruz. Bunlar elbette önemlidir. Fakat bazen bir annenin yıllarca çocuklarına Türkçe öğretme gayreti, bir babanın memlekete duyduğu özlem, bayram sabahı edilen bir telefon konuşması veya yıllar sonra memlekete götürülen bir cenaze, istatistiklerin anlatamayacağı kadar derin hakikatler taşımaktadır. Göçün gerçek tarihi biraz da bu sessiz hikâyelerin içerisinde yaşamaktadır.

Yıllar önce kullandığım "Stockholm Treni" metaforunu bugün yeniden düşündüğümde, artık o trenin yalnızca birinci kuşağı taşımadığını görüyorum. O trende bugün torunlar da var. Fakat onların baktığı istikamet dedelerinden farklı. Dedeleri geriye dönmenin hayalini kuruyordu; torunlar ise yaşadıkları toplumun içerisinde geleceği inşa etmeye çalışıyor. Bu değişimi doğru okuyabilirsek, göçü yalnızca kayıplar üzerinden değil, aynı zamanda yeni imkânlar üzerinden de değerlendirebiliriz. Bunun için yapılması gereken ne geçmişi romantikleştirmek ne de bugünü mutlaklaştırmaktır. Asıl ihtiyaç duyduğumuz şey, değişimi doğru anlayan, insanı merkeze alan ve kuşaklar arasında köprü kurabilen bir bakış açısıdır. Çünkü göçün asıl konusu ne ülkedir ne de sınırdır. Göçün asıl konusu insandır. İnsan nereye giderse gitsin; beraberinde umutlarını, korkularını, değerlerini, inancını ve

hatıralarını da götürür. Dolayısıyla göçün geleceği üzerine düşünmek, aslında insanın geleceği üzerine düşünmektir.

Sonuç olarak, belki de altmış yılın muhasebesi adına söyleyebileceğimiz en önemli söz şudur: Birinci kuşak İsveç'e çalışmak için gitti; fakat geride yalnızca bir iş gücü hikâyesi bırakmadı. Aynı zamanda sabrın, emeğin, fedakârlığın ve onurlu bir hayat mücadelesinin kimi acı ve hüzünlü, kimi zaman mutlu biten hikâyelerini de bıraktı. Bugün bizlere düşen görev ise bu hikâyeyi yalnızca hatırlamak değil; onu doğru anlamak, yeni kuşaklara doğru anlatmak ve geleceğe taşıyabilmektir. Çünkü toplumları ayakta tutan yalnızca ekonomik başarılar değil, hafızalarını geleceğe aktarabilme kabiliyetleridir.

Kaynakça

Baloğlu, Adnan Bülent. (2022). *Stockholm Treni: İsveç'te Birinci Neslin Gerçek Hayat Hikâyeleri*. Ankara: TDV Yayını.

Berger, P. L. (2014). *The Many Altars of Modernity: Toward a Paradigm for Religion in a Pluralist Age*. De Gruyter.

Berger, P. L., & Luckmann, T. (1966). *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*. Anchor Books.

Berry, J. W. (1997). Immigration, acculturation, and adaptation. *Applied Psychology: An International Review, 46*(1), 5–34. https://doi.org/10.1111/j.1464-0597.1997.tb01087.x

Castles, S., & Miller, M. J. (2009). *The Age of Migration: International Population Movements in the Modern World* (4th ed.). Palgrave Macmillan.

Hall, S. (1990). "Cultural Identity and Diaspora". In J. Rutherford (Ed.), *Identity: Community, Culture, Difference* (pp. 222–237). Lawrence & Wishart.

Sayad, A. (2004). *The Suffering of the Immigrant*. Polity Press.

Taylor, C. (2014). *Seküler Çağ*. Çev. Dost Körpe. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yay.

ORTAK TÜRK TARİHİ DERS KİTABI ÜZERİNE TARİHYAZIMSAL VE PEDAGOJİK BİR İNCELEME

Ahmet ŞİMŞEK*

Özet

Bu çalışma, Türk Devletleri Teşkilatı'nın kültürel ve eğitimsel iş birliği çerçevesinde hazırlanan *Ortak Türk Tarihi (En Eski Dönemlerden XV. Yüzyıla Kadar)* kitabını (2022), tarihyazımsal ve pedagojik açılardan incelemeyi amaçlamaktadır. Araştırma, nitel yöntemlerinden doküman incelemesinden betimsel analiz desenine dayanmaktadır. Veri kaynağını söz konusu ders kitabının tam metni oluşturmaktadır. Analiz sürecinde, tarihyazımsal boyutta Anlatı Paradigması, Kaynak Kullanımı ve Tarihsel Kanıt, Çoklu Perspektif, Anakronizm ve Teleoloji, Kavramsal Çerçeve ve Dil, Seçicilik ve Sessizlikler, İdeoloji ve Kimlik İnşası, Dönemselleştirme; pedagojik boyutta ise Öğrenme Yaklaşımı, Tarihsel Düşünme Becerileri, Etkinlik ve Soru Türleri, Görsel ve Materyal Kullanımı, Dil ve Anlaşılabilirlik, Kapsayıcılık ve Temsil, Değerler Eğitimi ve Tutum temaları esas alınmıştır. Elde edilen bulgular, kitabın tarihsel anlatısını büyük ölçüde süreklilik ve bütünlük vurgusu üzerine (her ne kadar 15. Yüzyılda son bulsa da) kurduğunu göstermektedir. Türk tarihi, erken dönem bozkır topluluklarından başlayarak kesintisiz bir gelişim çizgisi içinde ele alınmakta ve farklı Türk toplulukları ortak bir tarihsel mirasın parçaları olarak sunulmaktadır. Bu yaklaşım, ortak bir Türk dünyası kimliği inşa etme amacını destekler niteliktedir. Ancak bu anlatı, yer yer olası farklılıkları ikinci plana iten ve homojenleştirici bir çerçeve üretmektedir. Diğer önemli bir bulgu, kitabın büyük ölçüde devlet ve siyasal yapı merkezli bir tarih anlayışını benimsemesidir. Hunlar, Göktürkler, Uygurlar ve diğer Türk siyasi oluşumları anlatının ana eksenini oluşturmakta; toplumsal, kültürel ve gündelik yaşam unsurları ise daha sınırlı biçimde ele alınmaktadır. Ayrıca metinde modern kavramların tarihsel dönemlere uygulanması, yer yer anakronik yorumlara yol açabilecek bir dil kullanımına işaret etmektedir. Pedagojik açıdan değerlendirildiğinde, kitabın düzenli ve sistematik bir içerik organizasyonuna sahip olduğu görül-

* Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi, Cerrahpaşa Hasan Ali Yücel Eğitim Fakültesi Öğretim Üyesi, İstanbul/Türkiye. ORCID: 0000-0003-3591-8180, ahmetsimsek@iuc.edu.tr

mektedir. Bölümler, alt başlıklar ve kronolojik yapı öğrencinin konuları takip etmesini kolaylaştırmaktadır. Bununla birlikte, kitapta yer alan etkinliklerin büyük ölçüde bilgiye dayalı olduğu ve eleştirel düşünmeyi sınırlı ölçüde teşvik ettiği tespit edilmiştir. Görsel materyallerin kullanımı mevcut olmakla birlikte, bu materyallerin analitik kullanımının sınırlı olduğu görülmektedir. Sonuç açısından, Ortak Türk Tarihi (En Eski Dönemlerden XV. Yüzyıla Kadar) kitabı (2022), ortak bir Türk tarih bilinci oluşturma amacıyla hazırlanmış önemli bir eğitim materyali olmakla birlikte hem tarihyazımsal hem pedagojik açıdan daha çoğulcu ve eleştirel yaklaşımlarla zenginleştirilmeye ihtiyaç duymaktadır.

Anahtar Kelimeler

Türk Tarihi, Ortak Türk Tarihi Ders Kitabı, Tarih Eğitimi

HISTORIOGRAPHICAL AND PEDAGOGICAL ANALYSIS OF THE *COMMON TURKISH HISTORY* TEXTBOOK

Abstract

This study aims to examine the *Common Turkish History* (From the Earliest Periods to the Fifteenth Century) textbook (2022), prepared within the framework of cultural and educational cooperation of the Organization of Turkic States, from both historiographical and pedagogical perspectives. The research is based on a qualitative design, employing document analysis and descriptive analysis methods. The primary data source consists of the full text of the textbook in question. During the analysis process, the historiographical dimension is examined through the themes of narrative paradigm, use of sources and historical evidence, multiperspectivity, anachronism and teleology, conceptual framework and language, selectivity and silences, ideology and identity construction, and periodization. The pedagogical dimension, on the other hand, is analyzed through themes including learning approach, historical thinking skills, types of activities and questions, use of visuals and materials, language and clarity, inclusivity and representation, values education and attitudes, and alignment with the curriculum. The findings indicate that the textbook constructs its historical narrative largely around an emphasis on continuity and unity, despite the fact that it concludes in the fifteenth century. Turkish history is presented as an uninterrupted line of development beginning with early steppe societies, and different Turkic communities are portrayed as integral parts of a shared historical heritage. This approach supports the objective of constructing a common Turkic world identity. However, the narrative at times produces a homogenizing framework in which differences are relegated to a secondary position. Another significant finding is that the textbook predominantly adopts a state- and polity-centered understanding of history. The Huns, Göktürks, Uyghurs, and other Turkic political entities constitute the main axis of the narrative, while social, cultural, and everyday life aspects are addressed in a more limited manner. Furthermore, the application of modern concepts to historical periods points to a use of language that may, at times, lead to anachronistic interpretations. From a pedagogical perspective, the textbook demonstrates a well-organized and systematic structure. Chapters, subheadings, and the chronological arrangement facilitate students' ability to follow the content. Nevertheless, it has been observed that the

activities included in the textbook are largely knowledge-based and only limitedly promote critical thinking. Although visual materials are present, their analytical use appears to be restricted. In conclusion, while the *Common Turkish History* (From the Earliest Periods to the Fifteenth Century) textbook (2022) represents a significant educational resource aimed at fostering a shared historical consciousness, it requires further enrichment through more pluralistic and critical approaches, both historiographically and pedagogically.

Keywords

Turk's history, Common Turkish History Textbook, History Education

GİRİŞ

Tarih ders kitapları, modern eğitim sistemlerinde yalnızca bilgi aktaran araçlar değil, aynı zamanda bireylerin kimlik inşasında ve kolektif hafızanın şekillenmesinde belirleyici rol oynayan metinlerdir. Özellikle ulusötesi tarih projeleri, farklı toplumlar arasında ortak bir geçmiş algısı oluşturarak kültürel ve siyasi bağları güçlendirmeyi amaçlar. Bu bağlamda Türk Devletleri Teşkilatı'nın girişimiyle *Ortak Türk Tarihi* ders kitabı çerçevesinde hazırlanan *Ortak Türk Tarihi* (En Eski Dönemlerden XV. Yüzyıla Kadar) kitabı (2022), yalnızca pedagojik bir materyal değil, aynı zamanda ideolojik ve kültürel bir proje olarak değerlendirilmelidir.

Bilindiği gibi 1991 yılında SSCB olarak bilinen Sovyetler Birliğinin yıkılmasıyla egemenliğinde bulunan devletler bağımsızlıklarını kazanmış, bu süreçte Türkiye ile soy ve kültürel bağları yüksek halklar ve devletler de yer almıştır. Azerbaycan, Kazakistan, Kırgızistan, Türkmenistan, Özbekistan ve Tacikistan bunlardandır. Türkiye Cumhuriyeti hükümetleri, 1991'den beri bu geniş Türk coğrafyasıyla ilişkilerini çok yönlü geliştirmek ve bu "kardeş" Cumhuriyet ve daha fazlası topluluklara destek olmak için çabalamıştır. Bu coğrafyadaki devlet ve topluluklarla etkili işbirliği kurmak adına Türk İşbirliği ve Kalkınma Ajansı (TİKA) ve Türk Kültür ve Sanatları Ortak Yönetimi (TÜRKSOY) gibi kuruluşlar kurulmuştur.

Türklerin tarihsel geçmişlerine bağlı olarak geniş coğrafya ve uzun süreçte farklı biçimlerde geliştirdikleri kültür ve ortaya çıkan tarihi ortak bir bakış açısıyla sunmak ve bunu genç nesillere örgün eğitimleri içinde vermek adına *Ortak Türk Tarihi* ders kitabı çalışmaları başlamıştır. 29 Eylül-2 Ekim 1992 yılında Bişkek'te Türk Cumhuriyetleri Devlet Başkanları Zirvesi'nde başlayan süreç, aynı yıl Yalova'da tarih komisyonunun toplanmasıyla hız kazanmıştır. *Ortak Türk Tarih* ders kitabı (Kıdırali, 2009), projesi için Türk cumhuriyetlerindeki tarihçilerden bir komisyon kurulmuş, ancak çalışmalar çeşitli siyasi ve kültürel sebeplerden ötürü uzun süre ilerleyememiştir. 2012'de ise Bişkek'te Türk Konseyi Zirvesinde Türk Konseyi tarafından Uluslararası Türk Akademisi'ne (Turkic Academy) ortak tarih ders kitabı yazma görevi verilmiştir. Akademi tarafından yazım işlemleri tamamlanan *Ortak Türk Tarihi* ders kitabı 2019-2020'de Azerbaycan, Türkiye ve Kazakistan'da pilot okullarda okutulmaya başlanmıştır (Eraslan, 2022, v-ıv). Konuyla ilişkili pek az çalışma yapılmıştır (Turan, 2021a; Turan, 2021b).

Türk tarihinin en eski devirlerinden başlayıp, 15. yüzyıla kadar olan süreci kapsayan ders kitabının devamı niteliğinde ve 9. sınıfta okutulmak üzere Babürlüler Devleti'nin kurulmasından günümüze kadar olan 15-21. yüzyıllar arasını kapsayacak yeni ders kitabının hazırlanması çalışmaları sürdürülmektedir. *Ortak Türk Tarihi* ders kitabı Türkiye Türkçesi, Azerbaycan Türkçesi, Kazakça ve Kırgızca gibi Türk dillerinin yanı sıra Rusçaya da çevrilmiştir. Türkiye'de 2018 yılında *Ortak Türk Tarihi* dersi ortaokulların 8. sınıf ders çizelgesine haftada 2 saatlik bir seçmeli ders olarak eklenmiştir (Turan, 2021a, 108).

Tarih ders kitaplarının incelenmesinde iki temel yaklaşım öne çıkmaktadır. Birincisi, tarihyazımsal (historiography) analiz olup metnin hangi tarih anlayışına dayandığını, hangi olayları ve aktörleri öne çıkardığını ve nasıl bir anlatı kurduğunu inceler. İkincisi ise pedagojik analizdir ve metnin öğrenme süreçlerine katkısını, öğretim yöntemlerini ve öğrenciye kazandırmayı hedeflediği becerileri değerlendirir. Bu tür bir inceleme tarihyazımı ve tarih eğitimi/pedagoji literatürünü birlikte kullanarak iki katmanlı bir analiz çerçevesi kurmaktır. Literatür genel olarak şunu gösterir: tarih ders kitapları sadece bilgi aktaran metinler değil; aynı zamanda kimlik inşası, ideoloji, seçmeci anlatı ve pedagojik yönlendirme araçlarıdır (Aslan ve Avcı Akçalı, 2007; Şimşek ve Yazıcı, 2013; Şimşek ve Alaslan, 2014; Şimşek ve Yıldırım, 2015; Yıldırım ve Şimşek, 2017; Yazıcı ve Yıldırım, 2018). Bu yüzden analizde hem "ne anlatılıyor?" hem de "nasıl öğretiliyor?" sorularını birlikte ele alınması anlamalı olacaktır.

İncelemeye konu olan Türk Dünyası Ortak Tarih Ders Kitabı genel olarak bakıldığında, tarihyazımsal ve pedagojik çerçevede incelendiğinde, ortak bir tarih bilinci oluşturma hedefiyle şekillendirilmiş bir anlatı sunmaktadır. Bu anlatı, Türk toplulukları arasında tarihsel süreklilik ve kültürel birlik vurgusuna odaklanmaktadır.

Bu çalışmanın amacı, söz konusu ders kitabını hem tarihyazımsal hem pedagojik açıdan inceleyerek, eserin güçlü ve sınırlı yönlerini ortaya koymaktır. Çalışma, özellikle kitabın anlatı yapısı, kavramsal çerçevesi ve pedagojik yaklaşımı üzerine odaklanmaktadır.

Bu bağlamda tarih ders kitaplarının analizinde özellikle şu sorular önem kazanmaktadır:

A. Tarihyazımsal Analiz

1. Anlatı Paradigması

✓ Kitap "Türk dünyası"nı homojen bir tarihsel özne olarak mı kuruyor, yoksa farklılıkları görünür kılıyor mu?

2. Kaynak Kullanımı ve Tarihsel Kanıt

✓ Anlatı zengin kanıtlara mı dayanıyor yoksa otoriter bir tarih anlatımı mı sunuyor?

3. Çoklu Perspektif

✓ Kitapta anlatıda her topluluk ve devlet ilişkisel yer bulmuş mu yoksa tek bir merkez üzerinde mi konumlandırılmış?

4 Anakronizm ve Teleoloji

✓ Türk dünyası fikri geçmişe geri projeksiyon ile mi yerleştiriliyor, yoksa geçmişten gelen tarihsel akış kendi zamansallığı içinde mi konu ediliyor?

5. Kavramsal Çerçeve ve Dil

✓ Kitaptaki anlatıda her bir döneme özgü kavramlar mı kullanılmış yoksa modern kavramlar erken dönemlere aktarılmış mı?

6. Seçicilik ve Sessizlikler

✓ Kitap nelere odaklanmış, neyi anlatmıyor ve bu odaklanma ve eksiklik neyi ima ediyor?

7. İdeoloji ve Kimlik İnşası

✓ Anlatı pedagojik mi yoksa normatif/ideolojik mi?

8. Dönemselleştirme

✓ Dönemlendirme bilimsel mi yoksa kimlik inşasına hizmet eder şekilde midir?

B. Pedagojik Analiz

1. Öğrenme Yaklaşımı

✓ Öğrenci aktif mi yoksa pasif bilgi alıcısı mı?

2. Tarihsel Düşünme Becerileri

- ✓ Kitap öğrenciyi "tarihçi gibi düşünmeye" teşvik ediyor mu?

3. Etkinlik ve Soru Türleri
   - ✓ Sorular bilgi tekrarına mı yoksa yorumlamaya mı yönlendiriyor?
4. Görsel ve Materyal Kullanımı
   - ✓ Görseller dekoratif mi yoksa analitik mi?
5. Dil ve Anlaşılabilirlik
   - ✓ Metin öğrenciyi zorlayıcı mı yoksa geliştirici mi?
6. Kapsayıcılık ve Temsil
   - ✓ Tek tip bir kimlik mi yoksa farklılaşan kimlikler mi sunuluyor?
7. Değerler Eğitimi ve Tutum
   - ✓ Kitap sorgulamayı mı yoksa benimsemeyi mi teşvik ediyor?

Ders kitaplarıyla ilişkili literatür incelendiğinde özellikle yapılandırmacı tarih eğitimi çalışmaları çerçevesinde başarılı bir tarih kitabının sadece bilgi aktarımı yapmadığı, pek çok pedagojik yönlendirme ile çocuklarda eleştirel ve üst düzey düşünme becerilerine katkı sağladığı söylenebilir (Şimşek ve Güler, 2013; Kuru ve Şimşek, 2020).

YÖNTEM

Bu araştırma, nitel araştırma yöntemlerinden doküman incelemesi desenine dayanmaktadır. Veri kaynağını, https://ogmmateryal.eba.gov.tr/ adresinden ulaşılan, 2022 yılında yayımlanan *Ortak Türk Tarihi* (En Eski Dönemlerden XV. Yüzyıla Kadar) kitabı oluşturmaktadır.

Analiz sürecinde metin, önceden belirlenen tarihyazımsal ve pedagojik olmak üzere iki ana boyutta incelenmiştir. Veriler, metnin OCR yoluyla elde edilebilen kısımları üzerinden betimsel analiz edilmiştir. Analiz sürecinde, önceden belirlenmiş tarihyazımsal (Anlatı Paradigması, Kaynak Kullanımı ve Tarihsel Kanıt, Çoklu Perspektif, Anakronizm ve Teleoloji, Kavramsal Çerçeve ve Dil, Seçicilik ve Sessizlikler, İdeoloji ve Kimlik İnşası, Dönemselleştirme) ve pedagojik (Öğrenme Yaklaşımı, Tarihsel Düşünme Becerileri, Etkinlik ve Soru Türleri, Görsel ve Materyal Kullanımı, Dil ve Anlaşılabilirlik, Kapsayıcılık ve Temsil, Değerler Eğitimi ve Tutum, Programla Uyum) temaları kullanılmıştır. Bulgular, betimsel analiz deseniyle çözümlenmiş ve yorumlanmıştır.

BULGULAR

Bulguları da sorulara bağlı olarak tarihyazımsal ve pedagojik olmak üzere iki ana boyutta sunmak mümkündür.

A. Tarihyazımsal Bulgular

Bir ders kitabı tarihyazımsal açıdan farklı biçimlerde incelenebilir. Bu çalışmanın problemleri çerçevesinde yapılan incelemede ortaya çıkan bulgular aşağıdadır.

1. Anlatı ve Süreklilik

Kitap, Türk tarihini erken dönemlerden başlayarak kesintisiz bir çizgisel akış içinde sunmaktadır. Bu yaklaşım, tarihsel sürekliliği vurgulayan bir anlatı yapısına işaret eder. Farklı Türk topluluklarının, ortak bir tarihsel mirasın parçaları olarak konumlandırıldığı görülmüştür. Bu yaklaşım, farklılıkları ikincilleştirerek homojenleştirici bir üst kimlik anlatısı üretmektedir. Oysa her topluluğun ve devletin, yaşadığı coğrafya, etkileştiği inanç ve düşünce onun kültürünü ve tarihini belirleyebilir. Bir ders kitabında özellikle Türk topluluk ve devletleri arasındaki çatışmalardan kaçınarak bir ortak kimlik bağlamında ele alış olabilir. Ancak bunun riski topluluk ve devletler arasında her zaman "uyumlu" ilişkilerin olduğu gibi yanlış bir düşüncenin yerleşmesine de neden olabilir. Halbuki topluluk ve devletlerin yapısını ortaya koyan olumlu ilişkiler kadar olumsuz ilişkilerdir. Homojenleştirici bir üst anlatının çağdaş tarih öğrenme süreçleri açısından çeşitli olumsuz çıktıları olabilir.

2. Kaynak Kullanımı ve Kanıt

Kitapta yer yer tarihsel belge ve arkeolojik bulgulara atıf yapılmakla birlikte, kaynak kullanımı çoğunlukla ikincil ve anlatısal düzeydedir. Kitapta kullanılan kaynakların çeşitliliği sınırlı olup, özellikle Çin, Rus ve Batı kaynaklarının eleştirel karşılaştırması yeterince derin değildir. Bu durum, anlatının akademik temellendirmesinden ziyade didaktik bir aktarım amacı taşıdığını düşündürmektedir. Metinde siyasi yapılar ve devletler anlatının merkezinde yer almaktadır. Hunlar, Göktürkler ve diğer Türk devletleri ana ekseni oluşturmaktadır. Bu durum, tarih anlatısının büyük ölçüde politik organizasyonlar üzerinden kurgulandığını göstermektedir. Her ne kadar her bir dönem Türk devlet ve topluluklarının kültürlerine de yer veren kısımlar olsa da bu devlet merkezli anlatıyı engellememektedir. Oysa Türk tarihi devlet organizasyonlarının gücü ile biçimlenmiş gibi görünse de bundan

daha fazlasını içerir. Kullanılan kaynakların çok azının dönemin Türk devlet ve topluluklarının komşu unsurlarından alınsa da bu yeterli sayılamaz.

3. Çoklu Perspektif

Anlatı büyük ölçüde Türk merkezlidir. Bu kitabın misyonu açısından tutarlıdır. Hem her bir topluluğun diğerlerine olan hem de Türk olmayan toplumların Türk topluluk ve devletlerine bakış açıları sınırlı biçimde yer almaktadır. Kitapta Türk topluluklarının bakış açısı devletler çerçevesinde baskın olup, diğer aktörler çoğunlukla ikincil veya karşıt figürler olarak konumlandırılmaktadır. Özellikle Çin, Rus ve İran gibi komşu güçler, çoğu zaman Türk tarihinin dışsal unsurları şeklinde temsil edilmektedir. Bu durum, tarihyazımında çoklu perspektif ilkesinin sınırlı düzeyde uygulandığını göstermektedir.

4. Anakronizm ve Teleoloji

Kitapta yer yer modern "Türk dünyası" kavramının geçmişe projekte edildiği görülmektedir. Erken dönem Türk toplulukları, günümüz siyasi ve kültürel birlik fikriyle ilişkilendirilerek sunulmaktadır. Bu yaklaşım, teleolojik (amaç odaklı) bir tarih kurgusu oluşturarak tarihsel süreçleri kaçınılmaz bir birlik yönünde ilerliyormuş gibi göstermektedir.

5. Kavramsal Çerçeve ve Dil

Metinde "millet", "devlet", "kimlik" gibi modern kavramların erken dönemlere uygulanması dikkat çekmektedir. Bu kavramların tarihsel bağlamdan kopuk kullanımı, okuyucuda anakronik bir algı oluşturabilir. Dolayısıyla kavramsal çerçeve, akademik tarih yazımındaki hassasiyetlerden ziyade güncel kimlik inşasına hizmet edecek şekilde genişletilmiştir. Bu durum, anakronik yorumlara yol açabilecek bir yaklaşımı göstermektedir. Oysa her dönemin kavram ve terimleriyle bir yazım gerçekleştirmek anakronik kavramsal sapmaları öneleyebilecektir.

6. Seçicilik ve Sessizlikler

Kitapta Türk tarihindeki devlet ve toplulukların başarıları, devlet kurma kapasitesi ve kültürel katkıları ön plana çıkarılmaktadır. Buna karşılık iç çatışmalar, başarısızlıklar veya Türk toplulukları arasındaki ayrışmalar sınırlı biçimde ele alınmaktadır. Bu seçicilik, tarih anlatısının pozitif ayrımcı ve bütünleştirici bir çerçevede kurgulandığını göstermektedir.

7. İdeoloji ve Kimlik İnşası

Eser, açık biçimde bir ortak Türk kimliği oluşturma projesinin parçası olarak okunabilir. Kitaptaki tarihsel anlatı, pedagojik bir içerik olmanın ötesinde normatif bir yönlendirme işlevi görmektedir. Bu durum, kitabın tarih-yazımsal tarafsızlıktan ziyade politik-kültürel hedeflerle ilişkili olduğunu ortaya koymaktadır (Yeşilot, 2025).

8. Dönemselleştirme

Kitapta tarihsel süreçler genellikle klasik dönemlendirmelere uygun şekilde sunulmakla birlikte, bu dönemlendirmeler Türk dünyası perspektifine göre yeniden anlamlandırılmıştır. Özellikle erken Türk devletlerinden modern Türk cumhuriyetlerine uzanan bir süreklilik vurgulanmaktadır. Bu yaklaşım, tarihsel kopuşları azaltarak süreklilik merkezli bir tarih anlayışı üretmektedir.

B. Pedagojik Bulgular

1. Öğrenme Yaklaşımı

Kitapta genel olarak bilgi aktarımına dayalı, kısmen yarı yapılandırılmış bir öğretim yaklaşımı benimsenmiştir. Öğrencinin aktif katılımını teşvik eden unsurlar az bulunsa da metin ağırlıklı yapı baskındır. Öğrenci merkezli etkinlikler oldukça sınırlıdır. Bu durum, kitabın kısmen geleneksel, kısmen modern pedagojik unsurlar içerdiğini göstermektedir. Kitap, sistematik ve düzenli bir yapı sunmaktadır. Bölümler kronolojik olarak sıralanmıştır. Bu yapı öğrenmeyi kolaylaştırmaktadır.

2. Tarihsel Düşünme Becerileri

Kitapta nedensellik ve kronoloji gibi temel tarihsel düşünme becerilerine örtük biçimde yer verilmekle birlikte, kanıt temelli sorgulama sınırlıdır. Öğrencilerin tarihsel olayları farklı açılardan değerlendirmesine yönelik etkinlikler yeterince derin değildir. Bu nedenle kitap, tarihsel düşünme becerilerini geliştirmede kısmen yeterli, ancak tam anlamıyla dönüştürücü değildir.

3. Etkinlik ve Soru Türleri

Metin sonunda yer alan sorular genellikle bilgiye dayalı ve hatırlama düzeyinde yoğunlaşmaktadır. Tartışmayı ve eleştirel düşünmeyi teşvik eden sorular sınırlıdır. Bu durum, eleştirel düşünmeden ziyade bilgi pekiştirmeye yönelik bir pedagojik yaklaşımı işaret eder. Bu durum öğrenmenin yüzeysel

kalmasına ve öğrenci açısından sıkıcı bir durumun ortaya çıkmasına neden olabilir.

4. Görsel ve Materyal Kullanımı

Kitapta haritalar, görseller ve tablolar belirli ölçüde kullanılmaktadır. Açıkçası kitapta görsel rejimi düzensizdir. Yer bulan görsel materyaller çoğunlukla açıklayıcı değil, destekleyici niteliktedir. Görsellerin analitik kullanımının sınırlı olması, öğrencinin görsel okuryazarlık becerilerinin yeterince geliştirilmemesine yol açabilir

5. Dil ve Anlaşılabilirlik

Metin dili genel olarak açık ve anlaşılır olmakla birlikte, yer yer akademik yoğunluk içermektedir. Bu durum, hedef kitlenin seviyesine göre bazı bölümlerin zorlayıcı olmasına neden olabilir. Ancak genel olarak dil, pedagojik aktarımı destekleyecek düzeydedir.

6. Kapsayıcılık ve Temsil

Kitapta farklı Türk topluluklarına yer verilmekle birlikte, bu temsil çoğunlukla merkezî bir kimlik altında sunulmaktadır. Her bir Türk topluluk ve devletinin farklılıkları yanında kadınlar, alt gruplar veya yerel farklılıklar sınırlı biçimde ele alınmaktadır. Bu durum, yüzeysel bir kapsayıcılığın var olmakla birlikte derinlikten yoksun olduğunu göstermektedir.

7. Değerler Eğitimi

Kitap, birlik, dayanışma ve ortak kimlik gibi değerleri ön plana çıkarmaktadır. Bu değerler çoğunlukla sorgulamaya açılmadan sunulmaktadır. Dolayısıyla eser, eleştirel vatandaşlık yerine normatif değer aktarımına daha yakındır.

TARTIŞMA, SONUÇ VE ÖNERİLER

Bu çalışma, Türk dünyası ortak tarih ders kitabının hem tarihyazımsal hem pedagojik açıdan önemli özellikler taşıdığını ortaya koymuştur. Kitap, alanında bir ilk olmasının yanında ortak bir tarih bilinci oluşturma açısından güçlü bir anlatı sunmaktadır. *Ortak Türk Tarihi* ders kitabı (2022), uluslarüstü bir tarihyazımı girişimi olarak önemli bir adımdır. Ancak bu anlatı, homojenleştirici ve tek perspektifli bir yapı sergilemektedir. Bu durum kitabın misyonuyla uyumludur. Kitapta görülen anlatı, tekil ve 15. yüzyıla kadar gelmekte, günümüze kadar geçen süreç konu edilmemektedir. Bu ek-

siklik bütüncül bir Türk tarihi anlatısının bireylerde oluşumunu engelleyebilir. Bu durum Eraslan'ın (2022), 15 öğretmenin görülerine göre yürüttüğü çalışmasındaki bulgu ile de tutarlıdır.

Pedagojik açıdan ise kitap düzenli bir içerik sunmakla birlikte, eleştirel bakış, tarihsel düşünme ve öğrenci katılımı açısından geliştirilmeye açıktır. Zira daha önce kitabı değerlendirmek adına yazılan incelemede kitabın "içindekiler" kısmı incelendiğinde konuların sınırlarını titizlikle çizen bir akademik yaklaşım benimsendiği, buna karşın öğrencilerin metinleri kolayca anlayabilmeleri ve eğlenerek öğrenmelerini hissettiren bir izlenim edindirilemediği görüldüğü belirtilmiştir (Tufan, 2022; 40).

Türk dünyasının ortak tarihyazımına ilişkin literatürün henüz yeterli olması, oluşturulan bu ders kitabını doğrudan etkileyen bir büyük eksiklik olarak değerlendirebilir. Kitabın yazımında ortaya çıkan bu güçlük, yazım sürecinde aşılmaya çalışılmış görünmektedir. Bu da farklı Türk devlet ve topluluklarının kitapta hangi ölçüde, nasıl yer bulabileceği, bunlar arasında geçmişte yanamış ya da devam eden sorunların içerik belrlemede güçlük yarattığı tahmin edilmektedir.

Diğer yandan Demircioğlu ve Demircioğlu'nun (2015) makalesinde sonuç kısmında teklif ettiği gibi askeri-siyasi içerikten çok sosyo-kültürel yapıyı, Türk dünyası ortak vatandaşlık bilincini geliştirecek, tarihsel düşünme becerileri ve çağdaş değerleri gözetecek bir ders kitabı beklenmiştir. Bu çerçevede kitapta çoklu perspektifin artırılması, kaynak temelli öğrenmenin güçlendirilmesi, öğrencilere yönelik etkinliklerin çeşitlendirilmesi ve tarihsel düşünme becerilerine katkı sağlayacak bir düzenlemenin yapılması önerilebilir.

Buna ek olarak hem tarihyazımsal hem pedagojik açıdan değerlendirildiğinde, eserin çoklu perspektif, eleştirel düşünme ve kaynak temelli öğrenme gibi alanlarda geliştirilmesi gerekmektedir. Bu yönüyle kitap, güçlü bir başlangıç olmakla birlikte, daha dengeli ve eleştirel bir tarih eğitimi için yeniden gözden geçirilebilir.

KAYNAKÇA

Arslan, E. ve Avcı Akçalı, A. (2007). "Kimlik Sunumu Olarak Tarih Eğitimi." *Dokuz Eylül Üniversitesi Buca Eğitim Fakültesi Dergisi*, S.22, s.125-132.

Demircioğlu, İ. H., & Demircioğlu, E. (2015). "Türk Dünyası Ortak Tarih Ders Kitabı Nasıl Yazılmalıdır?". *Türk Yurdu Dergisi*, 9 (337), 55–62.

Eraslan, F. (2022). Tarih Öğretmenlerinin Türk Dünyası Ortak Tarihi Ders Kitabı Projesine Yönelik Görüşlerinin İncelenmesi, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara: Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü.

Kıdırali, D. & Babayar, G. (2022). *Ortak Türk Tarihi (En Kadim Devirlerden XV. Asra Kadar)*, MEB Ortaöğretim Ders Kitabı, Uluslararası Türk Akademisi.

Kıdırali, D. (2009). "Türk Dünyasının Ortak Tarih Ders Kitabının Yazılması Projesi Hakkında". https://www.turkicstates.org/u/d/dokuman/MarmaraUniversitesiOrtaktarih.pdf (Erişim Tarihi: 07.04.2026).

Kuru G., Şimşek, A., (2020). "2005 ve 2018 Sosyal Bilgiler Ders Kitaplarındaki Derse Özgü Becerilerin Öğretiminin Karşılaştırılması", *Kastamonu Eğitim Dergisi*, 28, (6), 2410-2423.

Şimşek, A. & Alaslan, F., (Ocak – Şubat 2014). "Milliyetçi Tarihten Milli Tarihe, Çatışmacı Eğitimden Barışçı Eğitime Doğru Türkiye'de Tarih Ders Kitapları", Akademik Bakış Dergisi, Sayı: 40. https://dergipark.org.tr/tr/pub/abuhsbd/article/365773 (Erişim Tarihi: 07.04. 2026).

Şimşek, A. & Güler, M., (2013). "Öğretmen ve Öğretmen Adayı Görüşlerine Göre Lise Atatürk İlkeleri ve İnkılâp Tarihi Dersinin Öğretiminde Yaşanan Sorunlar ve Çözüm Önerileri", *Adıyaman Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi,* 6 (14) , 543-575.

Şimşek, A. & Yazıcı, F., (2013). "Türkiye'de Tarih Eğitiminin Dünü, Bugünü", *TYB Dil Edebiyat ve Sosyal Bilimler Dergisi,* 3, 9-32,

Şimşek, A. & Yıldırım, T., (2015). "The Narrative of Religion in the High School Textbooks of the Early Republican Period in Turkey", *Education and Science*, 40 (178), 323–340.

Tufan, S. (2022). "Kitap İncelemesi: Ortak Türk Tarihi 8, En Kadim Devirlerden XV. Asra Kadar". *Sinerji Uluslararası Alan Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, 3(1), 37-42. https://doi.org/10.54971/synergy.1123937

Turan, R. (2021a). "Türk Dünyası Ortak Türk Tarihi Ders Kitabı ile Türkiye'de Okutulan Lise Tarih Ders Kitaplarında Türk Tarihi ve Uygarlığının Yeri Üzerine Bir Kapsam Karşılaştırması", *The Journal of Academic Social Science* Yıl:9, Sayı: 123, s. 106-120.

Turan, R. (2021b). "Ulu Ataların İzinde: Türk Dünyası Ortak Türk Tarihi Ders Kitabında Tarihi Şahsiyetler", *Journal IKSAD*, C.9, S.29, s. 68-86.

Yazıcı, F., & Yıldırım, T. (2018). History Teaching as a Nation-Building Tool in the Early Republican Period in Turkey (1923–1938). *Paedagogica Historica*, 54(4), 433–446.

Yıldırım, T. & Şimşek, A., (2017). "Erken Cumhuriyet Döneminde "Biz"in İnşası: Tarih Ders Kitapları Üzerine Bir Değerlendirme". *Gazi Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 37(1), 367–382.

TÜRK DÜNYASI ORTAK HAFIZA MEKÂNLARININ KÜLTÜR ROTASI OLARAK KURGULANMASI: TURİZMDE YENİ AÇILIMLAR VE STRATEJİK YAKLAŞIMLAR

Ayça BAYDAR[*] - Necmi UYANIK[**]

Özet

Bu makale, Türk dünyasında ortak tarihsel ve kültürel mirasın turizm bağlamında değerlendirilmesini ele almakta ve özellikle ahşap camiler üzerinden "hafıza temelli turizm" yaklaşımını önermektedir. Çalışma, Orta Asya'dan Anadolu'ya uzanan ahşap sütunlu cami geleneğini, mimari ve manevi hafızanın taşıyıcıları olarak incelemekte; bu yapıların yalnızca ibadet mekânları değil, aynı zamanda kolektif kimliğin ve kültürel sürekliliğin sembolleri olduğunu ortaya koymaktadır. Çalışmanın odağı, kolektif hafıza ve hafıza mekânları kuramları çerçevesinde, kutsal yapıların toplumsal anlam üretimindeki rolünü analiz etmek ve bu bağlamda Türk dünyası için alternatif bir turizm modeli geliştirmektir. Önerilen model, klasik turizm anlayışından farklı olarak, tüketim odaklı değil; aidiyet, kimlik ve anlam arayışına dayanan bir "hafıza temelli turist" profilini merkeze almaktadır. Bu yaklaşım doğrultusunda, "Ahşap Miras Yolu" gibi tematik rotalar aracılığıyla Türk dünyası ülkeleri arasında kültürel ve turistik iş birliklerinin artırılabileceği savunulmaktadır. Ayrıca çalışma, bu turizm modelinin yalnızca kültürel değil, aynı zamanda ekonomik ve bölgesel kalkınma açısından da önemli katkılar sunabileceğini vurgulamaktadır. Özellikle kıyı bölgeleri dışında kalan kültürel miras alanlarının turizme kazandırılması, yerel ekonomilerin canlanmasına, zanaatkârlık pratiklerinin yeniden üretilmesine ve toplumsal katılımın güçlenmesine olanak tanımaktadır. Sonuç olarak makale, Türk dünyasına yönelik hafıza temelli turizmin, sürdürülebilir, çok katmanlı ve stratejik bir açılım sunduğunu ileri sürmektedir.

Anahtar Kelimeler

Hafıza Mekânları, Kültürel Miras, Manevi Turizm, Bölgesel Kalkınma

[*] Dr. Öğretim Üyesi Kastamonu Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Tarih Bölümü Öğretim Üyesi, Kastamonu/Türkiye. ORCID: 0000-0003-1100-2944, ayca.br@kastamonu.edu.tr.

[**] Prof. Dr., Selçuk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü Öğretim Üyesi, Konya/Türkiye. ORCID: 0000-0003-3692-3168, necmiuyanik@hotmail.com

DESIGNING SHARED MEMORY SPACES OF THE TURKIC WORLD AS CULTURAL ROUTES: NEW OPENINGS AND STRATEGIC APPROACHES IN TOURISM

Abstract

This article examines the reinterpretation of shared historical and cultural heritage in the Turkic world within the context of tourism and proposes a "memory-based tourism" approach, particularly through the case of wooden mosques. The study analyzes the tradition of wooden columned mosques extending from Central Asia to Anatolia as tangible carriers of both architectural and spiritual memory, demonstrating that these structures function not only as places of worship but also as symbols of collective identity and cultural continuity. The primary focus of the study is to evaluate the role of sacred structures in the production of social meaning within the framework of collective memory and lieux de mémoire theories, and to develop an alternative tourism model for the Turkic world. Unlike conventional tourism approaches, the proposed model is not consumption-oriented; rather, it centers on a "memory-based tourist" profile motivated by a search for belonging, identity, and meaning. In line with this approach, the article argues that thematic cultural routes such as the "Wooden Heritage Route" can enhance cultural and tourism cooperation among Turkic world countries. Furthermore, the study highlights that this tourism model offers not only cultural but also significant economic and regional development benefits. Integrating cultural heritage sites beyond coastal regions into tourism circulation can stimulate local economies, revive traditional craftsmanship, and strengthen social participation. In conclusion, the article asserts that memory-based tourism in the Turkic world represents a sustainable, multi-layered, and strategic avenue for development.

Keywords

Memory-based Tourism, Cultural Heritage, Spiritual Tourism, Regional Development

Giriş

"Mihrab ve minberini anlatmaktan acizim.
Çünkü o mihrabda olan Mani'ye mahsus ince hayali tarif etmek mümkün değildir."[1]

Küresel turizm endüstrisi, yalnızca ekonomik getiriler üzerinden değil, aynı zamanda kültürel anlam üretimi ve kimlik inşası bağlamında da değerlendirilmektedir. Türkiye özelinde turizm politikaları uzun süre Batı Avrupa ve Orta Doğu pazarlarına odaklanmış; bu durum alternatif kültürel açılımların sınırlı kalmasına yol açmıştır. Oysa Türk dünyası, ortak tarih, dil ve kültürel kodlar üzerinden şekillenen geniş bir coğrafya olarak, turizm açısından henüz yeterince değerlendirilmemiş bir potansiyel sunmaktadır. Bu çalışma, Türk dünyasına yönelik turizm açılımını, mimari ve manevi hafıza üzerinden ele almakta ve özellikle ahşap camiler bağlamında yeni bir yaklaşım önermektedir. Bu bağlamda "hafıza temelli turizm" kavramı, kültürel yakınlık ve tarihsel süreklilik temelinde tanımlanmaktadır.

Türk dünyası, Orta Asya'dan Anadolu'ya uzanan geniş coğrafyası boyunca ortak tarihsel deneyimler, kültürel kodlar ve mimari gelenekler üzerinden şekillenmiş bir medeniyet alanıdır. Bu medeniyetin sürekliliğini sağlayan en önemli unsurlardan biri, "hafıza mekânları" olarak tanımlanabilecek kutsal yapılardır. Özellikle ahşap camiler hem mimari hem de sembolik anlamda bu sürekliliğin en özgün taşıyıcıları arasında yer alır. Diğer bir değişle, ahşap sütunlu camiler, Türk-İslam mimarisinin en önemli süreklilik unsurlarından biridir. Bu bağlamda Cuma Camii (Hive-Özbekistan), Eşrefoğlu Camii (Konya-Türkiye) ve Mahmut Bey Camii (Kastamonu-Türkiye) gibi yapılar Türk dünyasının kolektif hafızasına görünürlük kazandıran kültürel miras unsurlarıdır. Cuma Camii, yüzlerce ahşap sütunu ile bu geleneğin erken ve etkileyici bir örneğini sunarken, Eşrefoğlu Camii ve Mahmut Bey Camii, Anadolu'daki devamlılığı temsil etmektedir. Bu çalışma, söz konusu yapıları mimari hafıza ve manevi hafıza ekseninde ele alarak, Türk dünyasında ortak bir kültürel süreklilik hattı oluşturduklarını ortaya koymayı amaçlamaktadır.

---

1 Yıldırım Bayezid Hân oğlu Mehmed Hân Camii tasviri, Evliya Çelebi, *Evliya Çelebi Seyahatnâmesî,* Cilt I-II, Üçdal Neşriyat, İstanbul, 1978, s. 400.

1. Kolektif Hafıza ve Mekân: Türk Dünyasında Ahşap Cami Geleneği

Kolektif hafıza kavramı, ilk olarak Maurice Halbwachs tarafından sistematik biçimde ele alınmıştır. Halbwachs'a göre hafıza bireysel bir süreçten ziyade toplumsal olarak inşa edilir. Bireyler, geçmişi hatırlarken içinde bulundukları sosyal grupların referans çerçevesini kullanırlar. Bu nedenle hafıza, mekânsal ve toplumsal bağlamdan bağımsız düşünülemez. (Halbwachs, 1980, s.44-49) Bu teorik yaklaşımı tamamlayan bir diğer önemli kavram ise Pierre Nora tarafından geliştirilen "*lieu de mémoire*" (hafıza mekânı) kavramıdır. Nora'ya göre modern toplumlarda geleneksel hafıza zayıflamış, bunun yerine hafızayı temsil eden sembolik mekânlar ortaya çıkmıştır. Bu mekânlar, kolektif kimliği temsil eder ve tarihsel sürekliliği görünür kılar. Daha sonra bu hafıza ritüeller ve pratikler aracılığıyla canlı tutulur (Nora, 1998, s.X).

Bu kuramsal çerçeve, hafızanın yalnızca geçmişin korunmasına değil, aynı zamanda sürekli yeniden üretilmesine dayandığını göstermektedir. Jan Assmann, kolektif hafızanın zaman içinde kalıcılığını sağlayan unsurun "kültürel bellek" olduğunu belirtir. Assmann'a göre kültürel bellek; ritüeller ve kutsal mekânlar gibi sembolik taşıyıcılar aracılığıyla kuşaktan kuşağa aktarılır ve toplumsal kimliğin sürekliliğini sağlar. Kolektif kimliğin sürdürülebilmesi için, onu gündelik yaşamın sıradan akışından çıkaran törenlere ve ritüellere ihtiyaç vardır. Bu nedenle kültürel bellek, belirli ölçüde gündelik yaşamın ötesine geçen, ona daha büyük ve anlam yüklü bir nitelik kazandıran bir yapıya sahiptir (Assmann, 2011, s. 38). Ritüellere dayanan bellek biçimleri zamana ve mekâna bağlıdır; belirli zamanlarda tekrarlanmaları veya belirli mekânlarda gerçekleştirilmeleri gerekir. Bir bayramın kutlanmasını ya da bir ritüelin tekrar edilmesini beklemek zorundasınızdır. Aynı şekilde, o ritüelin ya da anının taşıdığı anlamla bağ kurabilmek için bir anıta ya da kutsal bir mekâna gitmeniz gerekir (Assmann, 2011, s. 74-75). Ahşap camilerin ortak bir kültür rotası kapsamında bir araya getirilerek ziyaret edilmesi, bu yapıların yalnızca mimari yapılar olarak değil, aynı zamanda ortak kültürel belleğin ve kimliğin temsilcileri olarak deneyimlenmesine olanak tanır. Bu bağlamda söz konusu ziyaretler, Assmann'ın kültürel bellek kuramında vurguladığı üzere, bireyleri gündelik yaşamın dışına çıkararak ortak geçmişle ilişki kurmalarını sağlayan ritüel bir işlev üstlenebilir. Belirli zamanlarda ve belirli mekânlarda tekrarlanan bu deneyimler, kültürel

belleğin aktarılmasına katkıda bulunurken bireylerin ortak mirasa yönelik aidiyet duygusunu da güçlendirir. Böylece ahşap camiler, tarihî yapılar olmanın ötesinde kolektif kimliğin sürekliliğini destekleyen ve ortak kültürel değerleri görünür kılan hafıza mekânları olarak işlev görür.

Benzer şekilde Astrid Erll, hafızanın durağan bir olgu olmadığını, toplumsal etkileşimler, anlatılar ve kültürel pratikler yoluyla sürekli inşa edilen dinamik bir süreç olduğunu vurgular. Erll'e göre "hatırlama (*remembering*), bir süreçtir; anılar (*memories*) ise bu sürecin ürünüdür". Birey, geçmişi daima içinde bulunduğu kültürel bağlamlar aracılığıyla hatırlar. **Anılar, geçmişte yaşananların nesnel kayıtları ya da geçmiş gerçekliğin birebir yansımaları değildir. Tam tersine, öznel ve seçici kurgulardır; hatırlandıkları toplumsal ve kültürel bağlama göre oluşturulurlar. Bu bağlamda hatırlama (re-membering), geçmişe ait bilgi ve deneyimlerin bugünün koşulları içinde yeniden kurgulanma sürecidir. Dolayısıyla geçmişe ilişkin anlatılar, her hatırlama eyleminde, içinde bulunulan zamanın ve koşulların etkisiyle biçimlenir** (Erll, 2011, s. 8). Halbwachs da geçmiş ve hafıza arasında ayrım yapar. Gruplar, kendileri ile uyumlu olan unsurları hatırlar; özellikle grubun zaman içinde aynı kaldığını gösteren benzerlikler ve süreklilikler ön plana çıkarılır. Dolayısıyla kolektif hafızaya katılım, bireyin söz konusu topluluğa ait olduğunun da bir göstergesi hâline gelir (Halbwachs, 1980, s. 78).

Hafıza çalışmaları literatürünün ortaya koyduğu üzere kolektif bellek, geçmişin olduğu gibi korunmasından ziyade, toplumların belirli kişi, olay, mekân ve sembolleri seçerek anlamlandırdığı dinamik bir süreçtir. Bu açıdan kültürel belleğin içeriğini belirleyen unsur, geçmişin tamamı değil; toplumların hatırlamayı tercih ettiği ve kimliklerinin bir parçası hâline getirdiği ortak deneyimler, kültürel değerler ve mekânlardır. Bu bağlamda Türk Dünyası ile Orta Asya arasındaki tarihsel ve kültürel bağların görünür kılınması, bu seçici hatırlama sürecinin bir parçasıdır. Ortak tarihsel mirası temsil eden ahşap camilerin kültür rotaları kapsamında bir araya getirilmesi, yalnızca benzer mimari özelliklerin sergilenmesini değil; ortak geçmişe ilişkin anlatıların dolaşıma girmesini, tarihsel sürekliliğin görünür kılınmasını ve kültürel aidiyetin güçlendirilmesine katkı koyabilir. Bunun yanında, kültürün ayrılmaz unsurlarından biri olan din ve ortak İslam mirası, farklı coğrafyalarda yaşayan Türk topluluklarını aynı tarihsel ve kültürel havza içinde

buluşturan temel referanslardan biridir. Ortak inanç geleneğini yansıtan ibadet yapılarının kültür rotası yaklaşımıyla birlikte değerlendirilmesi, ziyaret pratiğini kültürel hafızanın deneyimlendiği bir ritüele dönüştürmektedir. Nitekim Assmann'ın ifade ettiği gibi kültürel bellek, yazılı metinlerden ziyade, ritüeller ile anlamlandırılır ve aktarılır (Assmann, 2011, s. 74). Bu nedenle Türk Dünyası ahşap camilerini kapsayan ortak bir kültür rotası, ortak tarih, inanç ve kimliğin düzenli olarak hatırlandığı ve kuşaktan kuşağa aktarıldığı bir kültürel bellek mekânı olarak işlev görebilir.

2. Mekânsal Komşuluk

Türk dünyasında "ağaç" sadece bir yapı malzemesi değildir. Ağaç, aile ve devlet soyunun devamını ifade eder. Bir liderin veya boyun kökeni kutsal bir ağaca bağlanır, dallar nesilleri, kökler ataları temsil eder. Devletin güçlenmesi ağacın büyümesiyle sembolleştirilir. Aynı zamanda, Türk kültüründe ağaçlar kutsal mekân da sayılır. İnsanlar ağaçların altında dua eder, adak adar veya dilekte bulunur (Ögel, 2010, s. 90-96). Türk mitolojisinde kutsal ağaçlar, özellikle "Dünya Ağacı" inancı çerçevesinde yaşamın, soyun ve kutsallığın simgesi olarak değerlendirilmiştir. Uygur anlatılarında bu inanç, ağaca doğurganlık ve kişilik atfedilen efsanelerle daha romantik bir biçimde yorumlanmış; ancak bu anlatılar, ağacın gerçek anlamda doğurduğu düşüncesinden ziyade eski Türk inanç sistemindeki kutsal ağaç kültünün sembolik bir yansıması olarak kabul edilmiştir (Ögel, 2010, s. 83).

> "Bir gece, bu iki nehir arasındaki bir ağaç üzerine kutsal bir ışık inmişti. Halk bu ışığı görünce (hemen toplanmış) ve bu ağacı beklemeğe başlamışlardı. (Bu ışık indikten soma) ağaçta bir şişkinlik peyda olmuş ve ağacın gövdesi, tıpkı gebe bir kadının karnı gibi şişmişti. Gökten ışığın inmesi durmamış ve her akşam devamlı olarak (ağacın üzerine) inmeğe başlamıştı. Dokuz ay ve on gün geçtikten sonra, ağaçtaki bu şişkinlik çatladı ve (ağaçtan), tıpkı dünyadaki insanlar gibi beş çocuk doğdu."[1]

[1] Bahaeddin Ögel, *Türk Mitolojisi,* Cilt I, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 2010.

Türk topluluklarında ağaçtan türeme efsaneleri, tarih öncesi dönemlere uzanan orman kültünün mitolojik bir yansıması olarak değerlendirilmektedir. Bu bağlamda "Dünya Ağacı" ve "Hayat Ağacı" gibi kavramlar da eski Türk inanç sistemindeki orman ve ağaç kültünün sembolik ifadeleri olarak öne çıkmaktadır (Çoruhlu, 2002, s. 115) Bu inanç, ahşap cami mimarisinin kültürel arka planını anlamada önemli bir yere sahiptir. Eski Türklerde kutsal kabul edilen ağaçlar, insan ile kutsal olan arasında bir bağ kuran unsurlar olarak görülmüştür. Ahşabın kolay işlenebilmesinden daha da önemlisi, doğaya uyumu ve manevî çağrışımları temsil etmesidir. Diğer bir değişle, ahşap malzemenin tercih edilmesi kültürel koşulların bir sonucudur. Anadolu'daki birçok ahşap direkli camide sütunların birer ağaç gövdesini andıracak şekilde düzenlenmesi, eski Türklerin "hayat ağacı" ve kutsal ağaç anlayışıyla ilişkilidir. Böylece cami iç mekânı, göğe doğru yükselen ağaçların oluşturduğu bir kutsal koruluk hissi uyandırmakta; bu durum eski Türk ağaç kültünün İslami mimari içerisinde yaşatıldığını göstermektedir.

Bu doğrultuda ahşap sütunlu cami geleneği, Türk-İslam mimarisinin erken dönemlerinden itibaren görülen köklü bir yapı tipolojisi olması itibariyle, mimari hafızanın en güçlü öğelerinden biridir. Camiler aynı zamanda ibadet, ritüel ve toplumsal etkileşimlerin gerçekleştiği mekânlar olarak bireylerin kolektif kimliklerini **tekrar** ürettikleri alanlardır. Bu yapılar, belirli bir dönemin mimari özelliklerini yansıtırken, geçmişten günümüze uzanan bir sürekliliği temsil eder. Bu gelenek, Orta Asya'da gelişmiş ve daha sonra Anadolu'ya taşınmıştır. Ahşap direkler üzerine ahşap tavanla inşa edilen camiler, Anadolu Selçuklu cami mimarisinin önemli yapı tiplerinden biridir. Bu mimari geleneğin kökeni, Gazneliler ve Karahanlılar döneminde Orta Asya'da inşa edilen ahşap sütunlu camilere uzanmaktadır. Semerkant, Taşkent ve Pencikent'te günümüze ulaşan ahşap sütun ve başlıklar ile Cuma Camii'nden kalan ahşap sütunlar, bu geleneğin 10-13. yüzyıllardaki örneklerini temsil etmektedir. Anadolu'da ise bu mimari anlayış 13. yüzyıldan itibaren Eşrefoğlu Camii gibi yapılarla devam etmiştir (Aslanapa, 1989, s. 130-131).

Cuma Camii içerisine yer alan yüzlerce ahşap sütun yalnızca yapısal elemanlar değil, aynı zamanda tarihsel katmanların taşıyıcılarıdır. Farklı dö-

nemlerde eklenen sütunlar, mekânın yaşayan bir organizma gibi sürekli dönüşüm içinde olduğunu yansıtır. Eşrefoğlu Camii, 13. yüzyılda inşa edilmiş olan, ahşap direkli cami geleneğinin Anadolu'daki en erken ve en iyi korunmuş örneklerinden biridir. Caminin iç mekânındaki ahşap sütunlar estetik ve sembolik anlamlar taşır. Benzer şekilde Kastamonu'daki Mahmut Bey Camii, çivisiz ahşap geçme tekniği ve kalem işi süslemeleriyle dikkat çeker. Bu teknik hem zanaatkârlık bilgisinin hem de geleneksel üretim pratiklerinin kuşaktan kuşağa aktarıldığını gösterir. Bu bağlamda ahşap camiler hem teknik bilgi birikiminin hem de estetik anlayışın Orta Asya'dan Anadolu'ya taşınan ortak kültürel miras içinde vücut bulduğu mimari yapılardır. Bu yönüyle, aynı mimari geleneğin farklı coğrafyalardaki temsilcileri olarak ortak bir kültürel dilin varlığını ortaya koymakta ve medeniyet sürekliliğinin mimari tanıkları olarak önem taşımaktadırlar.

3. Türk Dünyasına Yönelik Turizm Açılımı: Ahşap Miras ve Kutsal Mekânlar

Dinî mekânlar ve yapılar, dünyanın en önemli kültürel miras alanları arasında yer almaktadır. Din turizmi, en az dört açıdan kültürel miras turizminin bir türü olarak değerlendirilebilir. Dinî yapılar, geniş ziyaretçi kitlesi için tarihî miras alanları niteliği taşırken; kutsal mekânlar, inananlar açısından dinî mirasın somut temsilcileri olarak kabul edilmektedir. Benzer şekilde, ritüeller, ibadetler ve kutsal deneyimler inanan toplulukların manevi mirasını oluştururken, geleneksel hac yolları ve kutsal güzergâhlar da hem hacılar hem de diğer kültürel miras turistleri için önemli kültürel rotalar hâline gelmiştir. (Timothy, 2021, s. 424-425) Camiler ve diğer kutsal mekânlar toplumsal ve manevi hafızanın merkezleridir. Bu mekânlar, ibadet pratikleri, ritüeller ve toplumsal etkileşimler aracılığıyla kolektif kimliğin canlı tutulduğu alanlardır. Cuma Camii gibi yapılar, yüzyıllar boyunca kesintisiz kullanım sayesinde bir "yaşayan hafıza mekânı" haline gelmiştir. Benzer şekilde Anadolu'daki ahşap camiler de yalnızca geçmişin izlerini taşıyan yapılar değil; günümüzde aktif olarak kullanılan ve anlam üreten mekânlardır. Bu durum, kutsal mekânların turizm açısından değerlendirilmesinde dikkat edilmesi gereken önemli bir noktayı ortaya koyar. Bu mekânlar, yalnızca ziyaret edilen değil, aynı zamanda deneyimlenen ve hissedilen alanlardır.

Türkiye'nin turizm politikaları uzun yıllar boyunca büyük ölçüde Avrupa merkezli kültürel turizm, kitle turizmi, sağlık turizmi ve Körfez ülkelerine yönelik alışveriş turizmi ekseninde şekillenmiştir. Bu model, ekonomik açıdan önemli katkılar sağlamakla birlikte, kültürel mirasın derinlikli ve bütüncül biçimde değerlendirilmesini sınırlamıştır. Son yıllarda ise alternatif turizm arayışları çerçevesinde, Türk dünyasına yönelik yeni bir açılımın gerekliliği daha belirgin hale gelmiştir. Bu makale, Türk dünyasıyla paylaşılan ortak tarih, kültür ve mimari miras üzerinden geliştirilebilecek turizm stratejilerini ele almakta; özellikle ahşap camiler ve kutsal mekânlar bağlamında "ortak hafıza temelli turizm" kavramını tartışmaktadır. Bu çerçevede Cuma Camii, Eşrefoğlu Camii ve Mahmut Bey Camii gibi yapılar Türk dünyasında süreklilik arz eden bir kültürel hafıza hattının göstergeleri olarak değerlendirilmektedir.

Türk dünyasına yönelik turizm, klasik anlamda "uluslararası turizm" kategorisine tam olarak uymayan özgün bir yapıya sahiptir. Bu model, ortak dil, tarih ve kültürel yakınlık temelinde şekillendiği için, daha çok "yarı-içsel turizm" olarak tanımlanabilir. Bu bağlamda ziyaret edilen coğrafyalar, turistler için tamamen yabancı değil; aksine kültürel olarak tanıdık ve aidiyet hissi uyandıran mekânlardır. Bu turizm türünün en belirgin özelliği olarak ziyaret motivasyonun tüketimden ziyade kimlik ve aidiyet temelli olmasıdır. Bu açıdan tekrar ziyaret oranı diğer turizm türlerine göre daha yüksektir. Dolayısıyla, Türk dünyası turizmi, sürdürülebilir ve uzun vadeli bir stratejik alan olarak öne çıkmaktadır. Adeta diaspora turizmine benzetilebilecek bu etkileşim biçimi, köken vatan ile göç edilen ülkeler arasındaki seyahat hareketliliğini hedef alan çeşitli programları örnek alabilir. Örneğin, bu kapsamda birçok ülke ve etnik topluluk, diaspora gençlerinin ata yurtlarıyla bağlarını güçlendirmek ve onların köken ülkenin kültürünü, tarihini, siyasal yapısını ve yaşam biçimini daha yakından tanımalarını sağlamak amacıyla "eve dönüş" (*homecoming*) programları geliştirmiştir (Timothy, 2021, s. 450).

Türk dünyasına yönelik turizm açılımının en önemli araçlarından biri, tematik turizm rotalarının oluşturulmasıdır. Bu bağlamda önerilebilecek modellerden biri **"Ahşap Miras Yolu" adlı bir** rota olabilir. Bu rota, mimari sürekliliği görünür kılarken, Türk Dünyası arasında uluslararası turizm iş birliklerini teşvik eder ve kültürel mirasın uluslararası düzeyde

tanıtımını sağlar. Cuma Camii ile Eşrefoğlu Camii ve Mahmut Bey Camii arasında kurulacak bir turizm hattı, ziyaretçilere yalnızca mekânsal bir gezi değil; aynı zamanda tarihsel bir yolculuk sunar. Bu açılımın temel hedef kitlesi, Özbekistan, Kazakistan, Kırgızistan ve Azerbaycan gibi ülkelerden gelen ziyaretçilerdir. Türki Cumhuriyetlerin vatandaşları kültürel yakınlık nedeniyle bu tür destinasyonlara daha yüksek ilgi göstermektedir. Bu pazarın avantajları kültürel uyumun yüksek olması, iletişim kolaylığı ve en önemlisi de aidiyet duygusunun güçlü olmasıdır. Bu özellikler, Türk dünyası turizmini diğer uluslararası turizm türlerine göre daha sürdürülebilir hale getirmektedir. Bu süreçte, dijital rehberlik sistemleri, artırılmış gerçeklik uygulamaları, zanaatkârlık atölyeleri ve hikâye anlatımı temelli turlar gibi araçlar kullanılabilir. Örneğin Camiler içerisinde geliştirilecek interaktif anlatım teknikleri, ziyaretçilerin hem mimari hem de kültürel bağlamı daha iyi kavramasını sağlayacaktır.

Türk dünyası turizminin geliştirilmesinin politik ve kültürel bir yönü mevcuttur. Bu bağlamda Türk Devletleri Teşkilatı gibi kurumlar önemli bir rol oynayabilir. Ortak turizm politikaları kapsamında ortak tanıtım kampanyaları, kültürel etkinlikler ve akademik iş birlikleri gibi uygulamalar geliştirilebilir. Günümüzde kültürel mirasın korunması ve sürdürülebilirliği açısından turizm önemli bir araç haline gelmiştir. Ancak bu süreçte, mirasın yalnızca ekonomik bir değer olarak görülmesi, onun özgün anlamını zedeleyebilir. Bu nedenle turizm odaklı yorumlama süreçlerinin dikkatli bir şekilde kurgulanması gerekir. Ahşap camiler, özgün mimari özellikleri ve tarihsel derinlikleri sayesinde kültürel turizm açısından büyük bir potansiyele sahiptir. Ancak bu potansiyelin doğru şekilde değerlendirilmesi için ziyaretçilere tarihsel bağlam sunulmalı, mimari özellikler anlaşılır şekilde anlatılmalı ve manevi boyut göz ardı edilmemelidir. Bu noktada turizm, ekonomik bir faaliyet olmanın yanı sıra; kültürel aktarımın bir aracı olarak değerlendirilmelidir.

4. Turist Profilinin Belirlenmesi

Türk dünyasına yönelik turizm açılımının sürdürülebilir ve etkili bir biçimde kurgulanabilmesi için, hedeflenen turist profilinin klasik segmentasyon modellerinin ötesinde yeniden tanımlanması gerekmektedir. Geleneksel turizm literatüründe turistler çoğunlukla demografik (yaş,

gelir, eğitim) veya davranışsal (harcama düzeyi, konaklama süresi) kriterler üzerinden sınıflandırılmaktadır. Ancak bu çalışma kapsamında önerilen "hafıza temelli turizm" yaklaşımı, turist profilinin yalnızca niceliksel değişkenlerle değil; **kültürel aidiyet, bağ ve anlam arayışı** gibi nitel unsurlar üzerinden ele alınmasını zorunlu kılmaktadır. Bu bağlamda turist, pasif bir tüketici olmaktan çıkar; ziyaret ettiği mekânla etkileşime giren, onu yorumlayan ve anlamlandıran bir aktör haline gelir. Hafıza temelli turist, ziyaret ettiği mekânla tarihsel, kültürel bağ kuran ve seyahat motivasyonu tüketimden ziyade anlam, aidiyet ve kimlik arayışına dayanan bireydir. Bu profil, klasik "kültürel turist"ten ayrılır çünkü burada motivasyon meraktan çok aidiyet ve bağ kurmadır. Tüketimin yerini hatırlama ve ortak kimliğin bir parçası olmak alır. Burada turistin temel motivasyonu, yeni bir yer görmekten ziyade, "tanıdık olanı keşfetmek"tir (Collins-Kreiner, 2010, s. 448). Türk dünyası bağlamında ahşap camiler aktif ibadet mekanları olması itibariyle, yaşayan mekânlardır. Bu durum, hafıza temelli turistin deneyimini daha derin ve çok katmanlı hale getirmektedir.

Bu turizm modelinin çekirdek kitlesi Azerbaycan, Kazakistan, Kırgızistan ve Özbekistan vatandaşlarıdır. Kültürel ve tarihsel yakınlık nedeniyle bu turizm modeline en yatkın grubu oluşturmaktadır. Bu turist kitlesinin en belirgin özelliği, ziyaret edilen mekânlara karşı geliştirdiği "yabancılık" hissinin son derece düşük olmasıdır. Bu durum, turizm deneyimini köklü biçimde dönüştürmektedir. Ziyaretçi, mekânı dışarıdan gözlemleyen bir turist olmaktan çıkarak, kendisini o mekânın tarihsel ve kültürel bağlamı içinde konumlandıran bir özneye dönüşmektedir. Fakat, hafıza temelli turist profili homojen bir yapı sergilemez; aksine farklı motivasyonlara ve beklentilere sahip alt gruplardan oluşur. Bu bağlamda dört temel segmentten söz edilebilir:

Kültürel-Akademik Turist

Bu grup, akademisyenler, öğrenciler ve araştırmacılardan oluşur. Temel motivasyonları, mimari, tarih ve sanat tarihi alanlarında derinlemesine bilgi edinmektir. Özellikle Cuma Camii ile Anadolu'daki ahşap camiler arasında karşılaştırmalı analiz yapmak isteyen araştırmacılar, bu segmentin tipik örnekleridir.

Manevi Turist

Bu grup, dini motivasyonları güçlü olan ancak klasik hac veya umre turizmi dışında alternatif arayan bireylerden oluşur. Camileri yalnızca ziyaret etmek değil, o mekânın ruhunu deneyimlemek isterler. Bu nedenle ibadet pratiklerine saygılı ve gözlemci bir katılım söz konusudur.

Diaspora Turisti

Avrupa başta olmak üzere farklı coğrafyalarda yaşayan Türk kökenli topluluklar, bu grubun önemli bir parçasını oluşturur. Bu turistler için seyahat, bir tür "köklerle bağlantı kurma" sürecidir. Bu nedenle duygusal bağları son derece güçlüdür ve tekrar ziyaret eğilimleri yüksektir.

Deneyim Odaklı Kültür Turisti

Bu grup, Türk dünyası dışından gelen ancak otantik ve özgün deneyimler arayan bireylerden oluşur. Hafıza temelli turizm, bu turistler için egzotik değil; derinlikli ve anlamlı bir deneyim sunar. Manevi bir yapıyı ziyaret eden birey, yalnızca fotoğraf çekmekle yetinmez; mimari detayları incelemek, sembolik anlamları çözümlemek ve mekânın tarihsel bağlamını anlamak ister. Bu durum, turizm deneyiminin daha yavaş ve daha derin bir yapıya bürünmesine neden olur.

Hafıza temelli turist profili, turizm ürünlerinin de güncel olarak tasarlanmasını gerektirir. Bu bağlamda, hikâye anlatımına dayalı rehberlik sistemleri, manevi hassasiyetleri gözeten ziyaret düzenlemeleri, dijital ve interaktif deneyim araçları ve çok dilli (özellikle Türk lehçeleri) içerikler ön plana çıkmaktadır. Özellikle Camilerde, ziyaretçiye yalnızca bilgi sunmak değil; aynı zamanda o mekânın tarihsel ve kültürel bağlamını hissettirmek önemlidir.

5. Bölgesel Kalkınmaya Katkı: Hafıza Temelli Turizmin Yerel Ekonomiler ve Mekânsal Dönüşüm Üzerindeki Etkisi

Türkiye, önemli bir turizm destinasyonu olarak gelişmekte olan ülkelerden biridir. Türkiye'deki yerel yatırımcılar için en önemli cazibe unsuru, turizm gelirlerinin büyük ölçüde döviz şeklinde elde edilmesidir. Türkiye'de turizmin gelişimi şimdiye kadar Ege ve Akdeniz bölgelerinde büyük ölçekli otellerin plansız biçimde çoğalması ile estetik açıdan olumsuz nitelendirilebilecek şekilde getirmiştir (Urry & Larsen, 2011, s. 65).

Dolayısıyla, Türkiye'de turizm faaliyetleri genel itibariyle kıyı bölgelerinde yoğunlaşmış durumdadır. Bu durum, iç bölgelerdeki kültürel miras alanlarının yeterince değerlendirilememesine yol açmaktadır. Hafıza temelli turizm yaklaşımı ise turizmin mekânsal dağılımını daha dengeli hale getirme potansiyeline sahiptir. Özellikle Eşrefoğlu Camii gibi Anadolu'nun iç kesimlerinde yer alan yapılar, yeni turizm rotaları sayesinde ulusal ve uluslararası dolaşıma dahil edilebilir. Bu nedenle hafıza temelli turizm aynı zamanda bir **bölgesel kalkınma stratejisi** olarak değerlendirilmelidir. Özellikle büyük turizm merkezlerinin dışında kalan, ancak yüksek kültürel miras değerine sahip yerleşimler için bu model, ekonomik canlanma, sosyal dönüşüm ve mekânsal değerlenme süreçlerini tetikleyebilecek önemli bir potansiyel sunmaktadır. Bu bağlamda Cuma Camii, Eşrefoğlu Camii ve Mahmut Bey Camii gibi yapılar çevrelerindeki yerel ekonomileri dönüştürebilecek çekim merkezleri olarak ele alınmalıdır. Kültürel miras odaklı turizm, klasik kitle turizminden farklı olarak daha düşük yoğunluklu ancak daha yüksek katma değerli bir ekonomik model sunar. Ahşap camiler ve kutsal mekânlar etrafında gelişen turizm faaliyetleri, yerel rehberlik hizmetlerini, küçük ölçekli konaklama işletmelerini, el sanatları ve zanaatkârlık üretimini ve gastronomi sektörünü doğrudan destekler.

Ahşap camiler, geleneksel üretim tekniklerinin taşıyıcıları olmaları açısından, kaybolma riski taşıyan zanaatkârlık pratiklerinin canlanmasına da katkı sağlayabilir. Örneğin, ahşap oyma ve süsleme teknikleri, geleneksel yapı ustalığı ve yerel malzeme kullanımı turizmle birlikte değer kazanabilir. Bu durum, kültürel mirasın ekonomik değer üretme kapasitesini açıkça ortaya koymaktadır. Bu açıdan bakıldığında, Cuma Camii gibi yapılar da benzer şekilde Orta Asya'da geleneksel zanaatların yaşatılmasına katkı sunmaktadır. Hafıza temelli turizmin en önemli avantajlarından biri de yerel toplulukların sürece aktif katılımını teşvik etmesidir. Bu modelde turizm, dışarıdan dayatılan bir ekonomik faaliyet değil; yerel aktörlerin doğrudan dahil olduğu bir girişimdir. Yerel halk, zanaatkârlık üretiminde olduğu gibi kültürel etkinliklerde de aktif rol üstlenebilir. Bu durum, yerel topluluklarda aidiyet duygusunu güçlendirirken aynı zamanda sosyal sermayenin artmasına katkı sağlar. Özellikle

Mahmut Bey Camii gibi küçük yerleşimlerde bu etki daha belirgin hale gelmektedir.

Hafıza temelli turizm yalnızca yerel değil; aynı zamanda uluslararası ölçekte de kalkınma etkisi yaratabilir. Türk Devletleri Teşkilatı çerçevesinde geliştirilecek ortak turizm projeleri, çok destinasyonlu tur paketleri, ortak tanıtım stratejileri ve kültürel miras ağları oluşturulmasını mümkün kılar. Örneğin Eşrefoğlu Camii ve Mahmut Bey Camii'nin UNESCO Dünya Mirası Listesi'nde yer almaları, bu yapıların uluslararası düzeyde tanınmasını sağlamıştır ve kültürel turizm rotalarının kendi bölgelerindeki önemli durakları haline gelmişlerdir. Bu tür girişimler, Türk dünyası içinde ekonomik entegrasyonu güçlendirirken, aynı zamanda ortak kültürel kimliğin görünürlüğünü artırır.

SONUÇ

Kültür, kimliğin oluşumu ve kuşaklar arasında aktarımında belirleyici bir rol oynarken, hikâyeler, folklorik anlatılar ve katman katman biriken tarihsel deneyimler bu kimliği besleyen temel unsurlardır. Bu nedenle kültür turizmi, yalnızca geçmişe ait mirasın ziyaret edilmesini değil, ziyaretçilerin o mirasın taşıdığı anlam dünyasına dâhil olduğu deneyim odaklı bir süreci ifade etmektedir. Kültür turizminin önemli bir ayağını oluşturan inanç turizmi de bu yaklaşım çerçevesinde, mekânın tarihsel, manevi ve kültürel katmanlarını görünür kılarak ziyaretçilere özgün deneyimler sunmaktadır. Özel ilgi turizmi kapsamında değerlendirilen kültür turları, yeni destinasyonların geliştirilmesine ve daha önce yeterince değerlendirilmemiş kültürel mekânların turizme kazandırılmasına katkı sağlamaktadır. Bu süreçte temel amaç, kültürel çeşitliliği koruyarak ortak kimlik bilincini güçlendirmek ve ziyaretçinin mekânla anlamlı bir bağ kurmasını sağlamaktır. Çünkü kültür, yalnızca fiziksel mirasla değil, ona yüklenen anlamlar, inançlar ve anlatılarla yaşar; bir kültür rotasını takip eden ziyaretçi ise yalnızca bir yapıyı görmez, aynı zamanda o mekânın hikâyesinin bir parçası hâline gelir.

Cuma Camii, Eşrefoğlu Camii ve Mahmut Bey Camii gibi yapılar, Türk dünyasında ortak bir medeniyet perspektifinin örnekleri olarak öne çıkmaktadır. Fakat turizm politikalarının uzun süre belirli coğrafyalara odaklanması, Türk dünyası ile olan kültürel bağların turizm üzerinden değerlendirilmesini sınırlamıştır. Oysa ortak dil, tarih ve kültüre dayanan bu geniş

coğrafya, klasik uluslararası turizm anlayışından farklı olarak daha derinlikli, sürdürülebilir ve aidiyet temelli bir turizm potansiyeli sunmaktadır. Bu bağlamda "hafıza temelli turist", ziyaret ettiği mekânı yalnızca gören değil, onun geçmişini, hikâyelerini ve kültürel anlamlarını deneyimleyen bir ziyaretçi profilidir. "Ahşap Miras Yolu" gibi tematik rotalar, yalnızca turistik hareketliliği artırmakla kalmayacak; aynı zamanda Türk dünyası arasında kültürel etkileşimi güçlendirecek, ortak kimlik bilincini pekiştirecek ve uluslararası iş birliklerini teşvik edecektir.

Ayrıca hafıza temelli turizm modeli, bölgesel kalkınma açısından da önemli fırsatlar sunmaktadır. Özellikle kıyı turizmi dışında kalan iç bölgelerdeki kültürel miras alanlarının turizme kazandırılması, yerel ekonomilerin çeşitlenmesine, geleneksel zanaatkârlığın canlanmasına ve toplumsal katılımın artmasına katkı sağlayacaktır. Bu durum, turizmin aynı zamanda kültürel sürdürülebilirlik ve sosyal kalkınma aracı olarak değerlendirilmesi gerektiğini göstermektedir. Dolayısıyla, Türk dünyasında ortak tarihsel ve kültürel mirasın turizm bağlamında yeniden düşünülmesi, ahşap camiler üzerinden geliştirilen "hafıza temelli turizm" yaklaşımının güçlü bir alternatif modele ihtiyaç vardır. Türk dünyasına yönelik hafıza temelli turizm yaklaşımı; kültürel mirasın korunması, ortak kimliğin güçlendirilmesi ve sürdürülebilir kalkınmanın desteklenmesi açısından stratejik bir açılım sunmaktadır. Bu modelin hayata geçirilebilmesi için akademik çalışmaların artırılması, kurumsal iş birliklerinin geliştirilmesi ve bütüncül turizm politikalarının oluşturulması büyük önem taşımaktadır.

KAYNAKÇA

Assmann, J. (2011). *Cultural memory and early civilization: Writing, remembrance, and political imagination*. Cambridge University Press.

Collins-Kreiner, N. (2010). Researching pilgrimage: Continuity and transformations. *Annals of Tourism Research, 37*(2), 440-456.

Çoruhlu, Y. (2002). *Türk mitolojisinin ana hatları*. Kabalcı Yayınevi.

Erll, A. (2011). *Memory in culture*. Palgrave Macmillan.

Evliya Çelebi. (1978). Evliya Çelebi Seyahatnâmesi (Cilt I–II). Üçdal Neşriyat.

Halbwachs, M. (1980). *The collective memory*. Harper & Row.

Nora, P. (1998). *Realms of memory: The construction of the French past* (Vol. 3: *Symbols*). Columbia University Press.

Ögel, B. (2010). *Türk mitolojisi* (Cilt I). Türk Tarih Kurumu Yayınları.

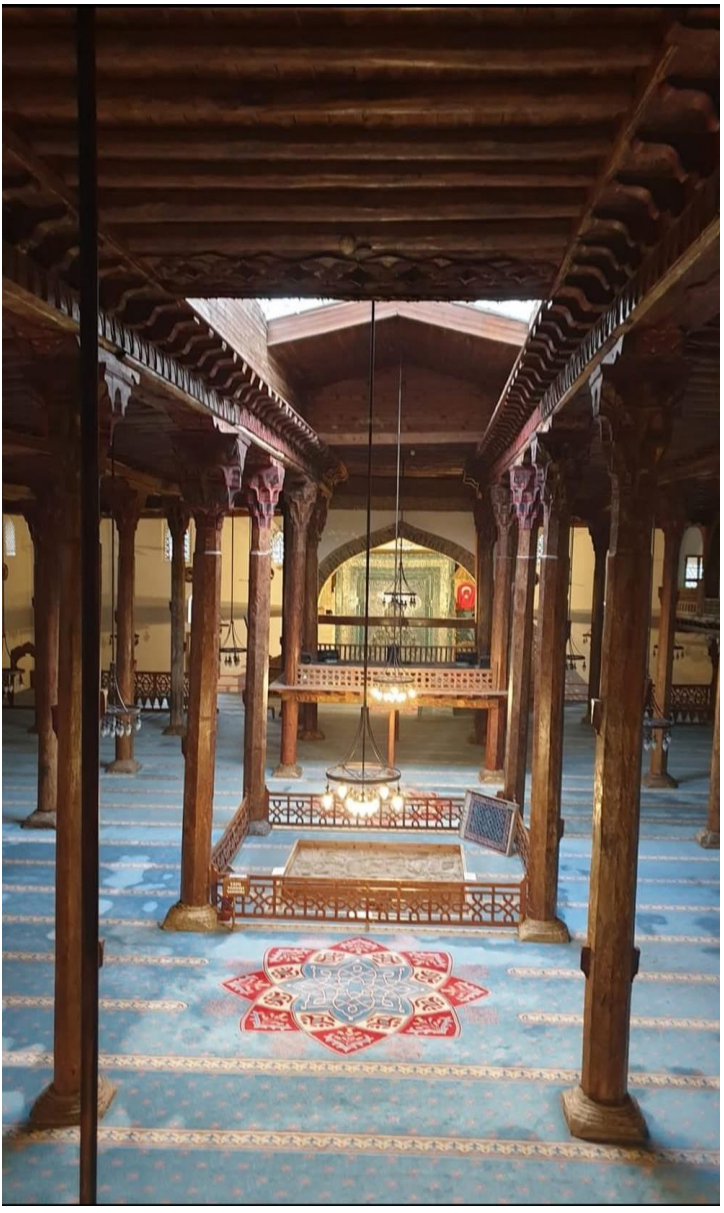
Timothy, D. J. (2021). *Cultural heritage and tourism: An introduction* (2nd ed.). Channel View Publications.

UNESCO. (2013). *Sustainable tourism and World Heritage: A review of development assistance and its potential to promote sustainability*. UNESCO World Heritage Centre.

Urry, J., & Larsen, J. (2011). The tourist gaze 3.0. Sage.

EKLER:

EK 1: Eşrefoğlu Camii



EK 2: Cuma Camii



EK 3: Mahmut Bey Camii



OSMANLI'DAN CUMHURİYET'E TÜRK KADINININ DEMOKRATİKLEŞME SÜRECİ

Çağatay BENHÜR*

Özet

Bu çalışma, Türk kadınının demokratikleşme sürecini geç Osmanlı döneminden Cumhuriyet'in ilk yıllarına uzanan tarihsel bir süreçte incelemektedir. Tanzimat reformlarıyla başlayan toplumsal dönüşüm süreci, kız okullarının açılması ve 1876 Kanun-ı Esasi'nin eğitimi anayasal güvence altına almasıyla ivme kazanmıştır. II. Meşrutiyet'le birlikte kamusal alanda görünür olmaya başlayan kadın, Cumhuriyet'in ilanıyla birlikte yasal ve siyasi haklar bakımından köklü bir dönüşüm yaşamıştır. 1930'larda seçme ve seçilme hakkını elde eden Türk kadını, siyasi özne olma yolunda önemli bir eşiği aşmıştır. Çalışma, bu süreci yalnızca devlet güdümlü reformların bir ürünü değil, aynı zamanda geç Osmanlı döneminden itibaren şekillenen toplumsal talep ve örgütlenme pratiklerinin bir sonucu olarak yorumlamaktadır. Bu çerçevede kadının demokratikleşmesi, modernleşme ve ulus inşası süreçleriyle iç içe geçmiş bir dönüşüm olarak ele alınmaktadır.

Anahtar Kelimeler

Türk Kadını, Modernleşme, Cumhuriyet, Kadın Hakları Demokrasi

* Prof. Dr., Selçuk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü Öğretim Üyesi, Konya/Türkiye. ORCID: 0000-0002-0962-9038, cbenhur@selcuk.edu.tr

THE DEMOCRATIZATION PROCESS OF TURKISH WOMEN FROM THE OTTOMAN EMPIRE TO THE REPUBLIC

Abstract

This study examines the democratization process of Turkish women within a historical trajectory extending from the late Ottoman period to the early years of the Republic. The process of social transformation, which began with the Tanzimat reforms, gained momentum with the opening of girls' schools and the constitutional safeguarding of education in the 1876 Kanun-ı Esasi. With the Second Constitutional Period, women began to attain visibility in the public sphere, and with the proclamation of the Republic, they experienced a profound transformation in terms of legal and political rights. Having acquired the right to vote and to be elected in the 1930s, Turkish women crossed a significant threshold on the path to becoming political subjects. The study interprets this process not merely as a product of state-led reforms, but also as a result of the social demands and organizational practices that had been taking shape since the late Ottoman period. In this context, the democratization of women is addressed as a transformation intertwined with the processes of modernization and nation-building.

Keywords

Turkish Women, Modernization, Republic, Women's Rights, Democracy

Giriş

Türk toplumunda kadının konumu, tarih boyunca sosyal düzenin bir parçası olarak şekillenmiş, siyasi alanda da görünür vaziyette olmuştur (Aksoy, 2010: 154-155). Kadın, yalnızca çocuk yetiştirmek ve ev işlerinin yürütmekle sınırlandırılmamış, toplumun yönetim ve karar alma süreçlerinde önemli rol oynamıştır. Osmanlı İmparatorluğu'nun ilk dönemlerinde bu rol, toplumsal yapının bir parçası olarak gözlemlense de kadın hem sosyal hem de siyasi yaşamdan büyük ölçüde soyutlanmıştır. Bu durum, kadının demokratik haklara erişimini uzun yıllar geciktirmiş, toplumsal ve siyasi görünürlüğünü kısıtlamıştır. Tanzimat Dönemi'yle birlikte bazı sosyal ve kültürel esneklikler sağlanmış, kadınların eğitim ve sosyal hayattaki rolüne dair farkındalık artmış olsa da demokratik haklar bağlamında kayda değer bir ilerleme sağlanamamıştır. Batılılaşma sürecinde atılan adımlarla birlikte 19. yüzyılda kız rüştiyeleri ve kız öğretmen okulları açılmıştır. Kız ve erkek çocuklar için ilköğretimin zorunlu kılınması meselesi, 1876 Kanun-ı Esasi'nin 114. maddesinde yer alarak anayasal bir hak hâline getirilmiştir (Gözübüyük ve Kili, 1982: 42). Bu gelişme kadının toplumsal hayatta kendine alan açmasını büyük ölçüde kolaylaştırmıştır. Nihayet 1908'de II. Meşrutiyet'in ilanıyla birlikte kadın, cemiyet yaşamına da dahil olmuş ve siyasi haklarını elde etme yolunda önemli bir adım daha atmıştır (Kurt, 2015: 1073-1074).

Kadınların siyasal hayatta giderek daha görünür ve etkili bir konuma gelmesi, aynı zamanda Cumhuriyet'e uzanan süreçte bir kadın hakları mücadelesinin de şekillenmeye başladığını göstermektedir. Nitekim Türkiye açısından görece kısa sayılabilecek bir tarihsel süreçte kadın hakları, yeni dönemin belirleyici unsurlarından biri hâline gelmiş, bu doğrultuda kadınlar, kurdukları dernekler aracılığıyla kamusal alanda örgütlenmiş ve gerektiğinde vatan savunmasında da ön saflarda yer alarak varlıklarını güçlü biçimde ortaya koymuşlardır. Cumhuriyet'in ilanıyla birlikte de Türk toplumunda kadının rolü köklü bir dönüşüm yaşamış ve toplumsal hayatta daha görünür hale gelmiştir. Kadın, yalnızca aile ve özel yaşamın değil kamusal alanın ve siyasetin de merkezinde yer almaya başlamıştır (Yenilmez, 2023: 1159-1160). Bu dönemde gerçekleştirilen yasal ve toplumsal reformlar, Türk kadının demokratikleşme sürecinde önemli dönüm noktaları oluşturmuştur. 1930'lu yıllara gelindiğinde kadın, yasalarla güvence altına alınmış ve çeşitli haklara kavuşarak siyasetin aktif bir unsuru haline gelmiş, seçme ve seçilme hakkı ile kamu yönetiminde temsil edilmeye başlamıştır. Her ne

kadar bu haklar başlangıçta daha çok teorik düzeyde tanınmış olsa da kadınlar zamanla siyasal yaşamın etkin bir parçası hâline gelmiş, doğal haklarını fiilen de elde ederek belediye başkanlığı ve milletvekilliği gibi görevlerde bulunmaya başlamışlardır. Tüm bu gelişmeler kadının kamusal alanda varlığını pekiştirmesi ve toplumsal özgürleşme sürecinin hız kazanması bakımından son derece önemlidir.

Bu çalışma, Türk kadınının demokratikleşme sürecini Osmanlı döneminden Cumhuriyet'in ilk yıllarına uzanan bir dönemde ele almakta ve bu süreci modernleşme ile ulus inşası gibi daha geniş tarihsel bir mesele olarak ortaya koymaktadır. Çalışma, geçiş döneminin toplumsal ve siyasal dönüşümlerine, Cumhuriyet'in kurucu kadrosunun kadın hakları meselesindeki ideolojik ve yasal girişimlerine ve bu çerçevede hayata geçirilen reformlara odaklanmaktadır. Kadının özgürleşmesini yalnızca yukarıdan aşağıya işleyen reform süreçlerinin bir ürünü olarak değerlendirmek yerine, söz konusu özgürleşmeyi geç Osmanlı döneminde ortaya çıkmaya başlayan ve talep edilen toplumsal hareketlilik merkezinde, aşamalı biçimde gerçekleşen bir hak kazanım sürecinin sonucu olarak yorumlamaktadır.

1. Geç Osmanlı Döneminde Kadının Demokratikleşmenin Toplumsal Temelleri

Osmanlı İmparatorluğu'nun son dönemlerinde kadının toplumsal konumu, büyük ölçüde geleneksel normlar ve din çerçevesinde tanımlanmış, kamusal alan ise ağırlıklı olarak erkek egemen bir yapı doğrultusunda şekillenmiştir. Nitekim Türk-Osmanlı aile yapısı patriarkal bir nitelik taşımakla birlikte, hakların dağılımı da erkek lehine düzenlenmiştir (İnan, 1982: 60). Şeriata dayalı Mecelle tarafından belirlenen aile hukuku, söz konusu yapının oluşumunda etkilidir. Mecelle'ye göre aile, ekonomik ve toplumsal bir birlik olarak kabul edilmekte ve bu birliğin mutlak hâkimi erkek olarak görülmekteydi. Bunun yanı sıra erkeğin çok eşliliğine izin verilmesi de (Kongar, 1998: 585) erkek merkezli toplumsal yapının hukuki dayanaklarından birini oluşturmuştur. Buna bağlı olarak kadın, toplumsal yapı içerisinde sınırlı bir hareket alanına sahip olmuş ve uzun süre hak sahibi bir birey olarak konumlandırılmaktan uzak kalmıştır. Diğer yandan kadının eğitimi de büyük ölçüde saray çevresindeki özel eğitim imkanlarıyla sınırlı kalmıştır (Doğramacı, 1993: 20). Ancak 1839 yılında Tanzimat Fermanı'nın ilanıyla birlikte başlayan modernleşme süreci, kadının toplumsal konumunu da tartışmaya açmış ve bu alanda önemli bir dönüşüm başlatmıştır. Her ne kadar Tanzi-

mat Fermanı, teokratik ve monarşik devlet yapısında doğrudan bir değişiklik yapmamış olsa da toplumda fikri gelişmeyi sağlaması bakımından önemlidir. Nitekim bu süreç, kadınlar arasında aydın bir toplumun oluşmasına imkân sağlamıştır (İnan, 1982: 88). Bu yönüyle Tanzimat Dönemi, kadının demokratikleşmesinde doğrudan bir kırılma noktası olmaktan ziyade, bu sürecin temelini oluşturan bir dinamik olarak değerlendirilebilir.

Tanzimat Fermanı her ne kadar doğrudan kadına yönelik düzenlemeler içermese de getirdiği eşitlikçi yaklaşım kadınların toplumsal görünürlüğünü artıran birtakım gelişmelere zemin hazırlamıştır. Nitekim bu dönemde kadın eğitimi, devlet politikası haline gelmiş, 1842 yılında açılan ebelik kursları ile kadınlara yönelik ilk mesleki eğitim uygulamaları başlatılmıştır. Devletin bu yöndeki girişimleri dönemin aydınları tarafından desteklenmiş, kadınların kamusal alandaki varlığını sınırlayan uygulamaların fiilen zayıflamasıyla kadının şehir yaşamındaki görünürlüğü artmıştır (Nakış, 2025: 25). Bununla birlikte söz konusu eğitim olanaklarının toplumun tüm kesimlerine eşit şekilde yayılmadığı da görülmektedir. Bu imkanlardan daha çok bürokratik sınıfa mensup, büyük şehirlerde yaşayan sınırlı sayıdaki kadın yararlanabilmiştir (Tekeli, 2017: 266). Toplumsal dönüşümün dar bir çevreyle sınırlı kalmasında ise geleneksel rollerin etkisini sürdürmesi ve toplumun değişim sürecine uyum sağlamasının yavaş ilerlemesi etkili olmuş olabilir.

Öte yandan Tanzimat Dönemi'nde kadının hukuki statüsüne ilişkin bazı önemli düzenlemeler de gerçekleştirilmiştir. Bu kapsamda, toprak mülkiyetinin yalnızca erkek çocuklara aktarılmasını öngören Arazi Kanunu kaldırılarak kız çocuklarına da miras yoluyla mülkiyet hakkı tanınmıştır. Ayrıca evlenen kızlardan alınan gelinlik vergisinin kaldırılması (Altındal, 1985: 123) kadının ekonomik konumunun dolaylı olarak güçlenmesine olanak sağlayan önemli gelişmelerden biri olmuştur. Böylece Tanzimat dönemiyle birlikte kadının toplumsal ve ekonomik statüsünü etkileyen bazı geleneksek uygulamalar değişmeye başlamıştır.

1856'da ilan edilen Islahat Fermanı ise Tanzimat ile başlayan dönüşüm sürecini daha ileri bir aşamaya taşıyarak kadının kamusal alandaki varlığını güçlendirmiştir. Nitekim Osmanlı tarihinde ilk kez resmi bir belgede cinsiyet temelli aşağılanmanın yasaklanması ve eşitlik ilkesinin idari söylem içerisinde yer alması (Nakış, 2025: 25) dikkat çekici bir gelişme olmuştur. Bunun yanı sıra eğitim alanındaki ilerlemeler de bu dönemde daha kapsamlı

bir nitelik kazanmıştır. 1858'de Kız Rüştiyesi'nin açılması ve 1896'da dokuma ve nakış gibi alanlarda eğitim veren Kız Sanayi Mektebi'nin kurulması (Temizer, 2022: 54), kadınların eğitim aracılığıyla toplumsal yaşama katılımı artıran önemli adımlar arasında yer almıştır. Bu gelişmeleri 1870 yılında İstanbul'da Darül Muallimat'ın açılması izlemiştir (İnan, 1982: s.88). Nitekim kız ortaokullarının yaygınlaşmasının önemli bir sonucu olarak kadınlar meslek hayatına yönelmeye başlamış ve 1873 yılında ilk kez bir kadın öğretmenin atamasıyla (Berkes, 2012: 231) bu süreç somut bir boyut kazanmıştır.

Bununla birlikte basın-yayın alanında yaşanan gelişmeler de kadınların toplumsal görünürlüğünü artıran önemli unsurlar arasında yer almıştır.1868'de yayımlanmaya başlayan *Terakki* gazetesi, kadın haklarını savunan yazılara yer vererek kadınların düşüncelerini ifade edebilecekleri bir zemin oluşturmuştur. Aynı gazetenin, *Muhadderat-İslâm Kadınları İçin Gazetedir* başlığı ile ayrı bir yayın çıkararak bu gelişimi daha ileri seviyeye taşımıştır. Bu girişimin ardından *Vakit, Şüküfezar, İnsaniyet, Ayine, Parça Bohçası, Aile* gibi kadınlara yönelik çeşitli dergi ve gazeteler yayımlanmaya başlamıştır (Altındal, 1985: 124,125). Böylece Tanzimat ve Islahat süreçleri, kadının toplumsal dönüşümünün yalnızca kurumsal değil aynı zamanda düşünsel altyapısını da hazırlayan önemli bir dönem haline gelmiştir. Bu sayede kadınlar kendilerine ait olan hakları talep etme konusunda bilinç kazanmış ve bunu pratiğe dökmeye başlamıştır.

1876-1878 yıllarını kapsayan I. Meşruiyet Dönemi, Osmanlı modernleşme sürecinde yeni bir aşamayı temsil etmektedir. Bu dönemin önemli gelişmelerinden biri, laik hukuk düzenine geçişin temellerini hazırlayan (Ortaylı, 2001: 146) ve anayasal bir belge niteliği taşıyan Kanun-i Esasi'nin ilan edilmesidir. Her ne kadar I. Meşrutiyet'in ömrü kısa sürmüş olsa da bu süreçte oluşan düşünsel birikim, sonraki dönemde gelişerek II. Meşrutiyet'in ilanına zemin hazırlamıştır (Tanör, 2014: 105). Nitekim I. Meşrutiyet sonrasında da kadınlara yönelik eğitim ve toplumsal gelişmeler devam etmiştir. 1869 yılında çıkarılan Maarif-i Umumiye Nizammanesi ile 7-11 yaş arasındaki kız çocukları için sıbyan mektebine devam zorunlu hale getirilmiştir. Diğer yandan Darülmuallimat bu dönemde ilk mezunlarını vermiş (Temizer, 2022: s.56), ve böylece kadınların öğretmenlik mesleğine katılımı artırılmıştır. Ayrıca 1881 yılında bir mezuniyet törenine ilk kez bir kadının

söylev vermesi (Berkes, 2012: 231) kadının kamusal alandaki görünürlüğünün arttığını gösteren önemli gelişmelerden biri olmuştur. Bunu 1884'te Dersaadet Nehari Kız Sanayi Mektebi'nin ve 1890'da da Üsküdar'da da aynı kurumun açılması (Temizer, 2022: 56) izlemiştir.

1908'de II. Meşrutiyet'in ilanıyla birlikte Osmanlı toplumunda siyasal ve düşünsel alanda önemli bir dönüşüm yaşanmış, bu süreç kadın hareketinin gerçek anlamda gelişmeye başladığı dönem olmuştur (Tekeli, 2017: 294). Hürriyet rejimin sağladığı görece özgürlük ortamı, basın ve örgütlenme faaliyetlerinin gelişmesine imkân tanımış, bu durum kadınların kamusal alanda daha görünür hale gelmesini sağlamıştır. Artık kadın, geleneksel yaşam biçimin sınırlarını aşarak sosyal hayata katılmalı, kendini geliştirmeli ve özgürlük alanını genişletmeliydi (Toprak, 2016: 4). Nitekim feminizm de bir düşünce ve hareket olarak ilk kez bu dönemde kendini gösterecektir (Özcan Demir, 1999: 109). Bunun yanı sıra kadınların eğitim olanakları da genişletilerek geliştirilmeye devam edilmiştir. Nitekim 1919 yılında Darülfünun Felsefe Fakültesi'nde kadınlara yönelik ders başlatılmış, 1921'de ise kız ve erkek öğrenciler karma eğitimi görmüştür. 1922 yılında ise Türkiye'nin ilk kadın tıp doktoru olan Dr. Safiye Ali, İstanbul'da muayenehane açmıştır (Abadan Unat, 1982: s.12). Böylece 19. Yüzyılda başlayan ıslahat hareketleri, kadınları saray çevresindeki özel eğitim anlayışından çıkararak resmi eğitim kurumlarına taşımış; öğretmenlik mesleği de Türk kadının ilk resmi çalışma alanı olmuştur (İnan, 1982: 99).

II. Meşrutiyet yıllarında ifade özgürlüğünün genişlemesi, kadın meselesinin kamuoyunda daha açık ve kapsamlı biçimde ele alınmasına olanak sağlamıştır. Bu bağlamda kadınlara yönelik çok sayıda gazete ve dergi yayımlanmaya başlamış*; Kadın, Mehasın, Kadın Bahçesi, Kadınlar Dünyası, Kadın Hayatı, Kadınlar Duygusu, Kadın Kalbi* (Özcan Demir, 1999: 110) gibi yayınlar kadınların düşüncelerini dile getirdikleri önemli platformlar haline gelmiştir. Ancak bu yayınlarda kadınların siyasal ve ekonomik haklarına ilişkin taleplerin henüz yer almadığı görülmektedir (Altındal, 1985: 129). Nitekim kadınların temel mücadelesi daha çok eşitlik, eğitim ve sosyalleşme gibi alanlarda yoğunlaşmıştır. Bu nedenle oy hakkı (Tekeli, 2017: 267) ya da aktif siyasete atılım gibi talepler gündemin merkezinde yer almamıştır.

II. Meşrutiyet döneminde dernekleşme faaliyetleri de dikkat çekici biçimde artmıştır. *İttihat ve Terakki Kadınlar Şubesi, Kadınlar Esirgeme Derneği, Teali Nisvan Cemiyeti, Osmanlı Kadınları Terakkiperver Cemiyeti, Osmanlı Cemiyet-*

i Nisaiyye, Müdafaa-i Hukuk-ı Nisvan Cemiyeti gibi kuruluşlar, kadınların sosyal hayata katılımını artırmayı ve onlara iş alanlarında destek sağlamayı amaçlamıştır (Özcan Demir, 1999: 110). Söz konusu örgütlenmeler kadının bireysel bir varlık olmanın ötesine geçerek kolektif bir özne haline gelmesinde önemli rol oynamıştır. Bunun yanı sıra aynı dönemde hukuki alanda da kadın lehine bazı önemli düzenlemeler gerçekleştirilmiştir. Mecelle'nin dönemin ihtiyaçlarına cevap vermekte yetersiz kalması üzerine 25 Ekim 1917 tarihinde Hukuk-ı Aile Kararnamesi yürürlüğe konmuştur. Bu kararname ile evlilik, boşanma ve çok eşlilik gibi konularda çeşitli düzenlemelere gidilmiş bu kapsamda erkeğin ikinci evliliği eşinin iznine bağlanmış ve tek taraflı boşanma yetkisi kısıtlanmıştır (Toprak, 2016: 13). Böylece kadının aile içerisindeki hukuki konumu kısmen güçlendirilmiş ve haklarında belirli bir genişleme sağlanmıştır.

Birinci Dünya Savaşı öncesinde kadın-erkek eşitliği çerçevesinde sürdürülen kadın hakları, Osmanlı Devleti'nin savaştan yenik çıkması ve ülkenin galip devletler tarafından işgal edilmesiyle yeni bir boyut kazanmıştır. İşgal hareketlerine karşı düzenlenen mitinglerde Halide Edip Adıvar gibi bazı kadınların konuşmacı olarak yer almasıyla kadınların bağımsızlık mücadelesinin aktif bir parçası haline geldiğini göstermektedir. Böylece kadınlar, yalnızca toplumsal yaşamın değil aynı zamanda siyasetin de görünür aktörleri haline gelmiştir (Altındal, 1985: 129). Özellikle Kurtuluş Savaşı yıllarında Anadolu'nun çeşitli bölgelerinde gerçekleştirilen mitingler ve örgütlenmeler, kadınların önemli bir toplumsal güç ortaya koymasını sağlamıştır. Cumhuriyet yönetimi de bu birikimden hareketle kadının toplumsal hayata tam ve etkin katılımı fikrini benimsemiştir (Yılmaz, 2010: 204). Diğer taraftan savaş koşulları, toplumsal iş bölümünde de önemli değişimlere yol açmıştır. Cephede bulunan erkeklerin boşalttığı iş alanlarına kadınların yerleşmesi onların ekonomik yaşamda daha görünür ve aktif hale gelmesini sağlamıştır (Toprak, 2016: s.370). Böylece kadınlar hem üretim süreçlerine katılarak hem de sorumluluk üstlenerek yeni kurulacak devletin inşasında fiilen yer almışlardır. Nihayet özellikle Millî Mücadele döneminde aktif rol üstlenen kadınlar, artan görünürlükleriyle birlikte Cumhuriyet çatısı altında daha somut ve kapsamlı demokratik haklar elde etme imkanına kavuşmuşladır.

2. Cumhuriyet'in İlk Yıllarında Kadının Demokratikleşmesinin Kurumsallaşması

Cumhuriyet'in kuruluşuyla birlikte Osmanlı Devleti'nin çöküşünün ardından yeni bir siyasal ve toplumsal düzen inşa edilmiş olsa da iki dönem

arasındaki süreklilik özellikle kadın hakları alanında varlığını sürdürmüştür. Osmanlı'nın son dönemlerinde hem devlet politikaları hem de toplumsal girişimler aracılığıyla şekillenmeye başlayan kadın hakları söylemi, Cumhuriyet dönemindeki demokratikleşme sürecinin zeminini oluşturmuştur. Bununla birlikte Cumhuriyet yönetimi, geleneksel aile kadını anlayışının yerine ulus-devlet ideali doğrultusunda çağdaş, eğitimli, sosyal ve üretken bir kadın tipi inşa etmeyi hedeflemiştir (Yılmaz, 2010: 203). Bu doğrultuda Türk kadınının toplumsal statüsünü köklü biçimde değiştirmek ve onları sorumluluk sahibi, özgüvenli bireyler haline getirmek Mustafa Kemal Atatürk'ün temel hedeflerinden biri olmuş (Abadan Unat; 1982: 1), bu anlayış hem kurumsal reformlarla hem de somut örneklerle desteklenmiştir. Nitekim Atatürk'ün manevi kızı Afet İnan üzerinden şekillenen eğitim ve temsil pratiği, Cumhuriyet'in ideal kadın modeli inşasında örnek teşkil etmiştir. Afet İnan, Atatürk tarafından eğitim alması amacıyla Dame de Sion'a gönderilmiş ve Fransızca öğrenmesi sağlanmıştır. Bununla birlikte 1930'lu yıllarda antropoloji ve sosyoloji eğitimi almak üzere Cenevre Üniversitesi'ne gönderilmiş ve aynı alanda doktora yapmıştır. Ayrıca henüz 22 yaşındayken Türkiye'de uzun yıllar okutulacak olan Yurt Bilgisi ve Vatandaşlık kitaplarının yazarlığını üstlenmiştir (Toprak, 2016: 443).

Afet İnan üzerinden şekillenen bu temsil pratiği, Cumhuriyet'in kadın politikasının ideolojik çerçevesini anlamak açısından büyük önem taşımaktadır. Nitekim Mustafa Kemal Atatürk, 1923'te *"şuna inanmak lazımdır ki dünya yüzünde gördüğünüz her şey kadının eseridir"* diyerek toplumun başarısızlığını kadının geri plana itilmesiyle ilişkilendirmiştir. Buna bağlı olarak kısa süre içerisinde kadının her alanda erkekle eşit konuma geleceğine dair güçlü işaretler vermiş ve kadın hakları konusunda cesur bir tutum sergileneceğini ifade etmiştir. Nitekim *"daha endişesiz ve korkusuzca daha dürüst yürüyeceğimiz yol vardır: Büyük Türk kadının çalışmamızda ortak yapmak, hayatımızı onunla birlikte yürütmek, Türk kadını İlmî, ahlâkî, sosyal, ekonomik hayatta erkeğin ortağı, arkadaşı, yardımcısı ve koruyucusu yapmak yoludur"* (Kocatürk, 1999: 84-86) sözleriyle Cumhuriyet'in kadın haklarına verdiği önemi açıkça ortaya koymuştur. Bu anlayış doğrultusunda kimi zaman doğrudan kadınlara yönelik kimi zaman ise toplumsal yapıyı bütüncül biçimde dönüştürmeye dönük bir dizi reform ve yenilikler hayata geçirilmiştir.

Bu kapsamda gerçekleşen önemli gelişmelerden biri eğitim alanında fırsat eşitliğinin sağlanmasına yönelik düzenlemeler olmuştur. Nitekim 1924

yılında kabul edilen Tevhid-i Tedrisat Kanunu ile eğitim sisteminde köklü bir değişime gidilmiştir. Eğitim ve öğretimde birlik sağlanarak karma eğitime geçilmiş ve böylece kız-erkek ayrımı ortadan kaldırılmıştır. Bunun yanı sıra ilköğretim, Türk çocukları için zorunlu ve ücretsiz hale getirilmiştir. Öte yandan 1928 yılında Latin alfabesinin kabulü ile eğitim alanında yeniden yapılanma sürecine gidilmiş ve yeni harflerin öğrenilmesini sağlamak amacıyla açılan *Millet Mekteplerine* 16-45 yaş arasındaki tüm bireylerin, kadın-erkek ayrımı gözetilmeksizin devam etmeleri ve belge almaları zorunlu tutulmuştur (Yılmaz, 2010: 205). Bu süreci tamamlayan önemli adımlardan biri de 10 Haziran 1933'te kız çocuklarına mesleki eğitim vermek amacıyla Kız Teknik Öğretim Müdürlüğü'nün kurulması olmuştur (Bilge Zafer, 2013: s.128). Söz konusu gelişmeler, özellikle kız öğrenciler lehine önemli ilerlemeler sağlamış; 1938-1939 öğretim yılına gelindiğinde 11 erkek teknik okuluna karşılık kız teknik okulunun sayısı 13'e yükselmiştir (Doğramacı, 1993: 41). Diğer yandan 1928'de, Tıp Fakültesinden mezun olan kız öğrenciler hekim unvanıyla diplomalarını almışlardır. Kadın hekimlerin meslek hayatın adım atmasında ise toplumun kendilerine duyduğu güven ve başvurular etkili olmuştur (İnan, 1982: 127).

Kadın haklarına yönelik dönüşüm sürecinde yalnızca devlet merkezli reformlar değil aynı zamanda toplumsal tabandan yükselen girişimlerin de etkili olduğu görülmektedir. Nitekim 1924 yılında Kadınlar Halk Fırkası kurulmak istenmiş ancak ayrıcalık yaratacağı endişesiyle bu girişim resmi olarak onaylanmamıştır. Bunun üzerine Nezihe Muhittin öncülüğünde *Türkiye Kadınlar Birliği* kurulmuş, ayrıca *Türk Kadın Yolu* dergisi ile kadın haklarını ele alan yayınlar yapılmıştır (Emiroğlu, 2022: 1189). Her ne kadar bu ilk siyasal girişim başarısızlıkla sonuçlanmış olsa da Cumhuriyet kadrosu, kadınların ilerleyen süreçte siyasal haklara kavuşmasının toplumsal altyapısını hazırlamaya yönelik önemli adımlar atacaktır. Bu doğrultuda Mustafa Kemal Atatürk'ün, yurt gezileriyle kamuoyunu kadın hakları konusundan yapılacak köklü değişimlere hazırladığı görülmektedir (Feyzioğlu, 1986: 595). Bu çabanın somut ve kapsamlı yansımalarından biri 1926 yılında yürürlüğe giren Türk Medeni Kanunu olmuştur. Söz konusu kanun, kadınlara aile ve toplum içinde erkeklerle eşit haklar tanınmış; çok eşlilik kaldırılarak evlilik boşanma hukuki güvence altına alınmıştır. Bunun yanı sıra kadınlara mülkiyet, miras ve ekonomik haklar bakımından eşitlik sağlanmış, velayet ve tanıklık gibi alanlarda da kadın erkek eşitliği esas alınmıştır. Aile yapısını daha demokratik bir zemine oturtmayı hedefleyen bu düzenleme, kadının

toplumsal statüsünü yükselten ve onu erkekle eşdeğer bir konuma taşıyan önemli bir reform niteliği taşımaktadır (Bilge Zafer, 2013: 129). Bununla birlikte söz konusu hakların toplum tarafından kısa sürede içselleştirildiğini söylemek mümkün değildir. Medeni Kanun büyük ölçüde uygulanmaya çalışılmış olsa da özellikle kırsal bölgelerde geleneksel uygulamalar varlığını sürdürmüş, köylü kadınlar kendilerine tanınan hakları erkeklere karşı kullanma konusunda çoğu zaman çekimser davranmıştır. Ancak bu sınırlılıklara rağmen, atılan bu adımın dönüşüm sürecinde önemli bir eşik oluşturduğu ve geleneksel direnci zorladığı açıktır (Lewis, 2020: 366,367).

Cumhuriyet döneminde kadınların toplumsal görünürlüğünü artıran gelişmeler yalnızca hukuk alanıyla sınırlı kalmamıştır. Nitekim 1927 yılında gerçekleştirilen nüfus sayımına kadınların da dahil edilmesi, Cumhuriyet'in kadınlara bakış açısındaki değişimi yansıtan dikkat çekici bir gelişmedir. Zira Osmanlı döneminde 1831 yılında yapılan ilk nüfus sayımında kadınlara yer verilmemiş, sayım daha çok askeri ihtiyaçları belirlemeye yönelik olduğundan askerlik yükümlülüğü bulunmayan kadınlar kapsam dışı bırakılmıştır (Lewis, 2020: s.91). Bu durum dönemin şartları çerçevesinde kısmen anlaşılabilir olsa da kadınların nüfus verileri içinde yer almaması onların toplumsal varlığının göz ardı edildiğini göstermektedir. Buna karşılık Cumhuriyet döneminde kadınlar nüfusun ayrılmaz bir parçası olarak kabul edilmiş ve bu doğrultuda daha kapsayıcı bir sayım gerçekleştirilmiştir. Söz konusu zihniyet değişimi, toplumsal yaşamın görünür pratiklerine de yansımıştır. Nitekim Cumhuriyet dönemi, Türk kadınına dış giyim konusunda daha serbest bir alan sağlamış, toplumsal dönüşümle birlikte modern dünya ile uyumlu kıyafet anlayışı benimsenmiştir. 1925 yılında çıkarılan Şapka İhtisası Hakkında Kanun ile erkek giyimine yönelik yasal düzenlemeler yapılırken kadın giyimine doğrudan bir zorunluluk getirilmemiş ancak geleneksel baskıcı zihniyetin zayıflamasıyla birlikte kadınlar daha özgür tercihler yapabilmişlerdir. Bununla birlikte milli kıyafetler zamanla folklorik bir değer kazanmış, modernleşen giyim tarzı kadının toplumsal konumunu güçlendirmiş, özgüvenini artırmış ve ona toplumsal yaşamda daha etkin bir konuma taşımıştır (İnan, 1982: 222,223). Özellikle 1930'lu yıllardan itibaren kadın giyiminde belirgin değişimler yaşanmış, kentli kadınların başı açık bir şekilde kamusal alanda yer almaları giderek yaygınlaşmıştır (Toprak, 2016: 79).

Bu toplumsal ve kültürel dönüşüm süreci, doğal olarak kadınların siyasal alandaki konumunun yeniden tanımlanmasını da beraberinde getirmiştir. Nitekim eğitim, hukuk ve gündelik yaşamda sağlanan ilerlemeler, kadınların siyasal hak taleplerini daha görünür hale getirmiş ve bu alandaki düzenlemeler için uygun bir zemin hazırlamıştır. Bu hazırlık sürecinin düşünsel ve kamusal alandaki yansımalarından biri de kadınların siyasal haklarına ilişkin yürütülen bilinçlendirme ve tartışma faaliyetleri olmuştur. Nitekim bu çerçevede 3 Nisan 1930'da Afet İnan, Türk Ocağı bünyesinde Mustafa Kemal Atatürk başta olmak üzere bazı devlet erkanının da dinleyici olarak bulunduğu bir konferans vermiştir. Söz konusu konferansta, içeriği bizzat Atatürk'ün yönlendirmeleri doğrultusunda hazırlanan ve genel çerçevede kadınların demokrasi gereği sahip olması gereken siyasal haklar ele alındığı bir konuşma yapılmıştır (İnan, 1982: 177,178). Bu yönüyle konferans, Atatürk'ün kendi görüşlerini Afet İnan aracılığıyla devlet erkanına dolaylı biçimde aktarma yöntemlerinden biri olarak değerlendirilmekte olup, bu yöntemin Atatürk tarafından sıklıkla kullanıldığı bilinmektedir. Nitekim bu gelişme kadınların yerel ve genel seçimlere katılımına yönelik hazırlık sürecinin önemli bir parçası niteliğindedir (Toprak, 2016: 446).

Bu çalışmaların sonucunda 3 Nisan 1930 tarihinde kabul edilen 1580 sayılı yasa ile Türk kadınına ilk kez belediye seçimlerinde seçme ve seçilme hakkı tanınmıştır (Doğramacı, 1993: 22). Bu gelişme Cumhuriyet yönetiminin kadınların siyasal hayata katılımını kurumsal düzeyde başlatan önemli adımlardan biri olmuştur. Nitekim Mustafa Kemal Atatürk, 1931 yılında Meclis'te yaptığı bir konuşmada eşit oy hakkına vurgu yaparak daha ileri siyasal hakların tanınacağına dair önemli sinyaller vermiştir. Bu konuşmada vatandaşların siyasal hakları konusunda cinsiyet ayrımı gözetilmemesi gerektiğini vurgulamış, kadınların milletvekili seçimlerinde de siyasal haklarını kullanabilmeleri için gerekli şartların hazırlanmasının bir devlet görevi olduğunu ifade etmiştir. Ayrıca bu hedefin gerçekleşmesi halinde Türk milletinin tarihi ve şerefli hayatının yeni toplumsal koşullara uygun biçimde gelişebileceğini dile getirmiştir (Parla, 1992: 29). Bu anlayışın yerel yönetim düzeyindeki yansımaları kısa sürede somut düzenlemelerle kendini göstermiş, 26 Ekim 1933'te 2349 sayılı kanunla da kadınlara köy ihtiyar heyetlerine ve muhtarlığa seçme ve seçilme hakkı verilmiştir (Doğramacı, 1993: 22). Bu hakların yürürlüğe girmesiyle birlikte 1930 yılında yapılan belediye seçimlerinde Safiye Hanım, Artvin'in Yusufeli ilçesinde seçilerek

Türkiye'nin ilk kadın belediye başkanı olmuştur. Benzer şekilde 1933 yapılan muhtarlık seçimlerinde de Gül Esin Hanım, Aydın'ın Çine ilçesine bağlı Karpuzlu köyünde muhtar seçilerek bu alandaki ilk kadın temsilci olmuştur (Nakış, 2025: 29).

Kadınların siyasal yaşama katılımına ilişkin bu gelişmeler, daha ileri hak taleplerinin de giderek görünür hale gelmesine zemin hazırlamıştır. Nitekim 1934 yılında *Yedi Gün* muhabiri Naci Sadullah'ın Kadınlar Birliği'nde yaptığı bir söyleşide Latife Bekir Hanım, kadınların erkeklerle eşit haklara sahip olmasının en büyük hedef olduğunu ifade etmiş; henüz elde edilememiş talepler sorulduğunda ise *"mebus olmak"* cevabını vermiştir. Ancak Naci Sadullah'ın bu talebi dergide aktarırken duyduğu şaşkınlığı gizlememesi, dönemin toplumsal algısında kadınların milletvekili olmasının henüz tam anlamıyla olağan karşılanmadığını göstermektedir (Toprak, 2016: 442). Buna rağmen Cumhuriyet yönetimi, uzun süredir hazırlığını yaptığı bu alanda daha ileri bir adım atmıştır. Bu çerçevede konu Meclis gündemine taşınmış ve kadınlara milletvekili seçme ve seçilme hakkı verilmesine ilişkin görüşler başlatılmıştır.

Meclis görüşmeleri sırasından yapılan değerlendirmelerde dönemin Başbakanı İsmet İnönü'nün konuşması büyük alkış ve takdir toplamıştır. İnönü, Türk kadının toplumsal ve siyasal hayattan dışlanmasının tarihsel ve kültürel gerçeklikle bağdaşmadığını vurgulamış, kadına tanınan siyasi hakların bir lütuf değil, geçmişte ellerinden alınmış doğal bir hakkın iadesi olduğunu ifade etmiştir. Ayrıca kadınların ulus işlerine aktif katılımının hem tarihsel geleneğin hem de Cumhuriyet inkılabının temel bir gereği olduğunu belirtmiştir. Konuya ilişkin söz alan diğer milletvekilleri de benzer değerlendirmelerde bulunmuştur. Bu görüşler doğrultusunda yapılan oylamada, herhangi bir ret veya muhalefet olmaksızın 258 kabul oyu ile kadınlara milletvekili seçme ve seçilme hakkı tanınmıştır (Zabıt Ceridesi, 1934). Böylece Türk kadını, 5 Aralık 1934 tarihinde siyasal hakların en üst aşaması olan milletvekili seçme ve seçilme hakkına kavuşmuştur. Bu gelişmenin ardından 8 Şubat 1935'te gerçekleşen genel seçimlerde 18 kadın milletvekili, Meclis'e girmeye hak kazanmıştır. Bununla birlikte bu olumlu gelişmelere rağmen ilerleyen yıllarda Meclis'teki kadın temsil oranında sürekli düşüş yaşanmış bu sayı 1950 seçimlerinde 3'e kadar gerilemiştir. Ancak 1995 seçimlerinden sonra kadın temsilinde yeniden artış süreci başlamıştır (Türkiye İstatistik Kurumu).

SONUÇ

Bu çalışma, geç Osmanlı'dan Cumhuriyet'e uzanan süreçte kadının demokratikleşmesinin tek yönlü ve ani bir dönüş değil, çok katmanlı ve süreklilik arz eden bir tarihsel gelişim olduğunu ortaya koymaktadır. Özellikle Tanzimat ile başlayan reform süreci, doğrudan kadın haklarını hedef almamakla birlikte oluşturduğu düşünsel ve kurumsal zemin sayesinde kadınların toplumsal konumunun sorgulanmasına ve yeniden tanımlanmasına imkân sağlamıştır. Bu yönüyle söz konusu dönem kadın hakları açısından bir hazırlık evresi niteliği taşımaktadır. Nitekim kadının eğitim olanaklarına erişimin artması, basın-yayın faaliyetlerinde görünür hale gelmesi ve sınırlı da olsa hukuki düzenlemelerle desteklenmesi, ilerleyen dönemlerde ortaya çıkacak olan köklü dönüşümün altyapısını oluşturmuştur.

II. Meşrutiyet dönemi ise bu birikimin daha görünür ve örgütlü nitelik kazandığı bir aşamayı temsil etmektedir. Kadınların dernekleşme faaliyetleri, süreli yayınlar aracılığıyla düşüncelerini ifade etmeleri ve kamusal alanda daha aktif rol almaları, onları toplumsal bir özne haline getirmiştir. Bununla birlikte bu dönemde kadın hareketinin henüz siyasal haklar ve mesleki temsil düzeyine tam anlamıyla ulaşmadığı da görülmektedir. Nitekim kadın talepleri ağırlıklı olarak eğitim, sosyal yaşam ve eşitlik ekseninde şekillenmiş, siyasal hakların bir talep olarak belirginleşmesi ve kadınların iş hayatında daha görünür hale gelmesi Birinci Dünya Savaşı ve Milli Mücadele Dönemi'nin yarattığı zorunlu koşulların etkisiyle hız kazanmıştır. Savaş sürecinde erkek nüfusun cephede bulunması, üretim ve hizmet alanlarındaki boşluğun kadınlar tarafından doldurulmasını zorunlu kılmış; böylece kadınlar ekonomik yaşamın farklı alanlarında daha görünür bir şekilde yer almaya başlamıştır. Bunun yanı sıra savaş yıllarında işgallere karşı düzenlenen mitinglerde kadınların aktif rol üstlenmesi, onların siyasal alana yönelmesinde doğrudan etkili olmuştur. Nitekim kadınlar, konuşmacı olarak yer aldıkları mitinglerde kamuoyunu etkilemeyi başarmış böylece ülkenin geleceğine ilişkin görüşlerini dile getirerek toplumsal ve siyasal meselelerde söz sahibi olabileceklerini göstermişlerdir. Böylece kadınlar yalnızca bağımsızlık mücadelesinin değil aynı zamanda siyasal yaşamın da fiili aktörleri haline gelmiştir. Bu süreçte edinilen toplumsal ve siyasal görünürlük, Cumhuriyet döneminde kadınlara tanınacak siyasal hakların meşruiyetini güçlendiren önemli bir tarihsel arka plan oluşturmuştur.

Cumhuriyet dönemiyle birlikte söz konusu tarihsel birikimin kurumsal ve hukuki bir çerçeveye oturtulduğu görülmektedir. Yeni rejim, kadının toplumsal konumunu dönüştürmeyi yalnızca bir sosyal reform olarak değil aynı zamanda ulus devlet inşasının temel unsurlarından biri olarak ele almıştır. Bu doğrultuda gerçekleştirilen eğitim reformları, Medeni Kanun düzenlemesi ve nihayetinde siyasal hakların tanınması kadının birey olarak tanınmasında ve kamusal alanda eşit bir aktör haline gelmesinde belirleyici rol oynamıştır. Özellikle eğitim alanında fırsat eşitliğinin sağlanması, kadınların toplumsal yaşamda daha görünür ve etkin hale gelmesine katkı sağlarken, Medeni Kanun ile aile yapısının daha eşitlikçi bir zemine oturtulması kadınların hukuki statüsünde önemli bir dönüşüm başlatmıştır. Bunun yanı sıra kadınlara tanınan siyasal haklar, onların yalnızca toplumsal yaşamının değil aynı zamanda siyasal hayatın da asli unsurlarından biri olarak kabul edildiğini göstermektedir. Böylece Cumhuriyet dönemi, Osmanlı'nın son dönemlerinde başlayan kadın hareketini daha kapsamlı, kurumsal ve kalıcı bir niteliğe taşıyarak kadınların demokratikleşme sürecinde önemli bir aşamayı temsil etmektedir.

KAYNAKÇA

Abadan Unat, Nermin (1982), *Türk Toplumunda Kadının Yeri,* 2. Baskı, İstanbul, Araştırma Eğitim Ekin Yayınları.

Aksoy, Numan Durak (2010), "Eski Türk Toplumunda Kadının Sosyal Statüsü", *Türk Dünyası Araştırmaları*, C. 93, s. 149-166.

Altındal, Aytunç (1985), *Türkiye'de Kadın,* 4. Baskı, Süreç Yayıncılık.

Berkes, Niyazi (2012), *Türkiye'de Çağdaşlaşma,* 18.Baskı, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları.

Bilge Zafer, Ayşenur (2013), "Cumhuriyet İle Birlikte Değişen Türk Aile Yapısı ve Kadının Durumu", *Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi,* C:14, S:24, s.121-134.

Doğramacı, Emel (1993), *Atatürk'ten Günümüze Sosyal Değişimde Türk Kadını,* Ankara, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Araştırma Merkezi.

Emiroğlu, Atiye (2022), "1923 ve 1960 Arası Türkiye'de Kadın Hakları ve Türk Kadının Edindiği Hakları Kullanmaları", *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi,* C:24, S:3, s.1186-1198.

Feyzioğlu, Turhan (1986), "Atatürk ve Kadın Hakları", *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi,* C:2, S:6, s.585-602.

Gözübüyük, Şeref- Kili, Suna (1982*), Türk Anayasa Metinler 1839-1980,* 2. Baskı, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları.

İnan, Afet (1982), *Tarih Boyunca Türk Kadının Hak ve Görevleri,* 4. Baskı, İstanbul, Milli Eğitim Basımevi.

Kocatürk, Utkan (1999), *Atatürk'ün Fikir ve Düşünceleri,* Ankara, Atatürk Araştırma Merkezi.

Kongar, Emre (1998), *21. Yüzyılda Türkiye,* 15. Baskı, Remzi Kitabevi.

Kurt, Songül Keçeci (2015), "II. Meşrutiyet Dönemi Osmanlı Kadın Dergilerinde Aile ve Evlilik Algısı" *Belleten*, 2015, C:79, S:286, s. 1073-1098.

Lewis, Bernard (2020), *Modern Türkiye'nin Doğuşu,* Çev: Boğaç Babür Tuna, 11. Baskı, Ankara, Arkadaş Yayınevi.

Nakış, Dilay (2025), "Türk Kadınının Siyasal Temsili: Tarihten Türkiye Yüzyılına Yolculuk", *Türkiye Araştırmaları Dergisi,* C:2, S:4, s.19-54.

Ortaylı, İlber (2001), *Osmanlı Toplumunda Aile,* 3. Baskı, Pan Yayıncılık.

Özcan Demir, Nilüfer (1999), "II. Meşrutiyet Dönemi Osmanlı Feminizmi", *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi,* C:16, S:2, s.107-115.

Parla, Taha (1992), *Türkiye'de Siyasal Kültürünün Resmî Kaynakları Kemalist Tek-Parti İdeolojisi ve CHP'nin Altı Ok'u*, C.3, 1. Baskı, İletişim Yayınları.

Tanör, Bülent (2014), *Osmanlı-Türk Anayasal Gelişmeleri (1789-1980),* 24. Baskı, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları.

Tekeli, Şirin (2017), *Feminizmi Düşünme,* 1. Baskı, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Temizer, Nihal Cihan (2022), "19. Yüzyılda Batı'da ve Osmanlı'da Kadının Sosyal ve Ekonomik Hayattaki Yeri", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi Kadın ve Aile Araştırmaları Dergisi,* C:2, S:1, s.51-70.

Toprak, Zafer (2016), *Türkiye'de Kadın Özgürlüğü ve Feminizm (1908-1935),* 2. Baskı, Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Türkiye Büyük Millet Meclisi Zabıt Ceridesi (1934)

Türkiye İstatistik Kurumu (2012), *Milletvekili Genel Seçimleri 1923-2011*, Türkiye İstatistik Kurumu Matbaası

Yenilmez, Meltem İnce (2024), "Cumhuriyet Döneminde Kadının Çalışma Hayatındaki Konumu", *Türkiye İktisat Kongresi (19-20 Temmuz 2023) Tam Metin Kitabı*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, s. 1159-1170.

Yılmaz, Ahmet (2010), "Osmanlı'dan Cumhuriyet'e: Kadın Kimliğinin Biçimlendirilmesi", *Çağdaş Türkiye Tarihi Araştırmaları Dergisi,* C:9, S:20, s.191-212.

DİJİTAL YÖNTEMLERLE AVRASYADAN KAFKASYA'YA TÜRKLERİN SOSYO-KÜLTÜREL DEĞİŞİMİNİN İNCELENMESİ "İBNİ FADLAN'A GÖRE İTİL BULGARLARI ÖRNEĞİ"

Ramazan KARAKUŞ*

Mustafa Can ŞİMŞEK**

Emre Serkan ULAŞ***

Özet

Asya'dan Avrupa istikametine doğru başlayan, eski Türk inançlarının izlerini taşıyan, yurt bulma ve yurt edinme amaçlı Türk hareketleri; Avrupa Hunlarının bir devlet kurması ile alanda kalıcılık sağlamış, ilkçağın büyük imparatorluğu Roma ile diplomatik ilişkiler ve savaş yoluyla temaslar sağlanarak ilerleme kaydedilmiştir. Bu iki devletin teması sonucu Roma'nın dezavantajlı konumuyla dengeler değişmeye başlamış, kavimler göçünün etkisi artmıştır. Türklerin ilerleyişi inançlar ve kültürler üzerinde de etkili olmuş, orta çağda Kuzey Karadeniz'de değişimler yaşanmıştır. Abbasi Halifesi tarafından kendisine verilen elçilik görevi neticesinde İbn Fadlan Gagavuz (Gök-Oğuz) Türkleri ile etkileşime geçmiş, Anadolu üzerinden bölgeye ulaşmıştır. Abbasi Devleti ile ilk Müslüman Türk devleti olarak kabul edilen İtil-Volga Bulgarları arasındaki ilişkiler nedeniyle Bulgarların sosyal ve siyasi hayatının Fadlan tarafından gözlemlendiği düşünülmektedir. Yaşam tarzları, inançları ve bu inançlarının etkilerinden bahsetmiş, geçmişten günümüze Türk boylarının kültürleri hakkında ise bilgiler vermiştir. Günümüze kadar yapılmış olan araştırmalarda halk bilimciler, tarihçiler gibi birçok disiplin için çalışma sahası olan bu alan bu çalışma içerisinde yeni teknolojilerden faydalanılarak güncel yaklaşımlarla tekrar incelenmeye çalışılmıştır. Göç yolları, hareket alanları, etkileşimler, kültürlerde yaşanan değiş-

* Tarih Eğitimi Bilim Uzmanı, ORCID: 0009-0001-1862-938X, Karakusrmzn@hotmail.com

** Tarih Eğitimi Bilim Uzmanı, ORCID: 0009-0007-5515-3839, mustafacansimsek9@gmail.com

*** Selçuk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Tarih Anabilim Dalı, T.C. Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Bilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi, ORCID: 0009-0003-5841-0467, serkan.ulas.17@gmail.com

şimler, Türklerin eski dini inançları ve eski Türk kültürü ile İslamlaşma sonrası aynı kalan adetler, toplum içerisinde huzursuzluk yaşatan durumlarda verilen cezalar, Bulgarlar gibi Türk halklarının kökeni ve boyların isimleri, İslam sonrası yönetim şekillerinde hükümdarın faaliyetleri, Fadlan'ın seyahatnamesinde geçen Türk tasvirlerinin görselleştirilmesi gibi birden fazla konu yapay zekâ uygulamalarıyla incelenmiştir. Pozitif kuramlar vasıtasıyla tarihi doküman analizi yöntemi kullanılarak tümden gelim, tüme varım ekseninde hareket edilmiştir. Uygulamalar araç olarak kullanılmış sonuçlandırmada bilimsel etik dikkate alınmıştır. Elde edilen bilgiler yöntemsel işlenerek geçmişten günümüze alana ilgi duyan araştırmacılar için kuru bilgiden ziyade daha dikkat çekici ve yeni teknolojilerin desteğiyle hazırlanmıştır.

Anahtar Kelimeler

İbn Fadlan, İdil-Volga Bulgarları, İslamiyet, Seyahatname, Yapay Zekâ

EXAMINING THE SOCIO-CULTURAL CHANGE OF THE TURKS FROM EURASIA TO CAUCASUS THROUGH DIGI-TAL METHODS: "THE CASE OF THE ITIL BULGARS ACCORDING TO IBN FASLAN"

Abstract

The Turkic movements aimed at finding and establishing a homeland, which began towards Europe from Asia and bear the traces of ancient Turkic beliefs, achieved permanence in the region with the establishment of a state by the European Huns, and progress was made through diplomatic relations and military contacts with the great empire of antiquity, Rome. As a result of contact between these two states, the balance of power began to shift due to Rome's disadvantaged position, and the impact of the migrations of peoples increased. The Turkish advance subsequently also had an effect on beliefs, leading to changes in the North Black Sea region during the Middle Ages. Ibn Fadlan, sent by the Abbasid Caliph as a traveler, interacted with the Gagauz (Gök-Oğuz) Turks and reached the region via Anatolia. It is thought that the social and political life of the Bulgars was observed by Fadlan due to the relations between the Abbasid State and the Volga-Kama Bulgars, who are considered the first Muslim Turkic state. It discussed lifestyles, beliefs, and the effects of these beliefs, and provided information about the cultures of Turkish tribes from the past to the present. In this field, which has been a subject of study for many disciplines such as folklorists and historians in research conducted from past to present, we have attempted to re-examine it with up-to-date approaches utilizing new technologies. Migration routes, areas of movement, interactions, changes in cultures, ancient religious beliefs of Turks and customs that remain the same after Islamization with ancient Turkish culture, punishments given in cases that cause unrest in society, the origin and names of Turkish peoples such as Bulgarians, the activities of the ruler in post-Islamic forms of government, visualization of Turkish depictions in Fadlan's travelogue have been studied with artificial intelligence applications. Through positive theories and using the historical document analysis method, reasoning from general to specific and from specific to general was employed. Applications were used as tools, and scientific ethics were taken into account in the conclusions. The obtained information has been methodically processed and prepared with the support of more effective and new technologies, rather than merely presenting dry facts for researchers interested in the field from the past to the present.

Keywords

Ibn Fadlan, İdil-Volga Bulgars, Islam, Travelname, Artificial Intelligence

GİRİŞ

Araştırma sürecinde nitel araştırma yöntemleri içerisinde yer alan doküman analizi yöntemi kullanılmıştır. Araştırmanın temel problemi yapay zekâ araçlarının tarihi dönemlerin incelemesinde kullanım durumun tespiti üzerine bir değerlendirme olduğu vurgulanmıştır. Bu kapsamda çalışma içerisinde yapay zekâ araçlarının son dönemde sorulara verdikleri yanıtların olumlu; Araştırmacılar tarafından daha önce kullanılan dijital araçların mevcut yapay zekâ araçları tarafından tatbik edilme durumu, Bu araçların geliştirdikleri duygu analizi yöntemlerinin dijital okur-yazara katkı sağlayabileceği alanlar üzerine iken, olumsuz; Yapay zekâ araçlarının teknik kısıtlamalarından dolayı duygu analizinin teknik ve bilgi açısından yanlışlar meydana getirebilme durumu hakkındadır. Araştırmanın sınırlılıkları süre, konu ve yapay zekâ olmak üzere üç kısımda belirlenmiş X. Yüzyıldaki Türk boylarından sadece seyahatname içerisinde bahsedilenlere değinilerek ana kapsamdan kopulmamaya özen gösterilmiştir.

Sosyal yaşam analizleri, toplum sentezleri, seyyahın gözlemleri içerisinde canlanan veriler veya duygu analizleri örneğin Rusların güzel fakat temizlikten kaynaklı kötü görünmesi), veri setlerinin hazırlanması ve ön işleme yapılabilmesi, Varlık isimlerinin tanınması ve Doğal Dil İşleme (NLP) yeteneği, metin içerisinde fazlaca kullanılan kavramların tespit edilmesi ve işlenmesi, yorumlama yetenekleri de makale içerisinde aktarılmıştır.

1. Asya'dan Avrupa'ya Türklerin Göç Hareketleri

Türkistan coğrafyasında yaşamış ve sosyal etkileşimlerini mitolojik kültürel anlatımlarla günümüze kadar getirebilmiş olan Türkler, coğrafi seçimler ve güzergahlardan kaynaklı olarak doğudan batı bölgelerine hareket etmişlerdir (Roux, 2011, s.36-37. &Taşağıl, 2015. s. 247-249&262-265/270-276). İbn Fadlan Seyahatnamesi'nde Türklerin İslam öncesi ve sonrası durumuna değinmiş önemli bir seyyah olarak göze çarpmaktadır (Şeşen, 2013. s.25-45). Akademik kaynaklar eşliğinde geçmişten günümüze araştırılan göç yolları ve Türklerin hareket alanları tekrar incelenerek, bilimsel verilerin ışığında günümüz çağının en popüler araçlarından olan yapay zekâ ile incelenmiştir. Araştırma; ilk etap Türkler ve Avrasya bölgesi, İkinci etap olarak Avrupa Hun devleti ve Romalılar ile temas ve dahi Kavimler Göçü, Üçüncü etap olarak ise Bulgar Hanlığı, İtil- Volga Bulgarlarını içermektedir.

Avrasya içerisinde Eski Türk inançları ile gelenekleri, töreleri ile yaşayan Türk boyları daha sonrasında çeşitli coğrafi veya beşerî etmenlerden kaynaklı huzursuzluk yaşamaya ve yeni yaşam alanları bulmaya çalışmıştır. "…Tarih boyunca iki, bazen üç kıtaya yayılan boylar çok çeşitli felaketlere maruz kalmalarına rağmen dağılmamışlar, yok olmamışlardır. Bazen de farklı sebeplerle bölünerek, başka coğrafyalara göç etmişlerdir. Buna rağmen kültürlerini kaybetmemişler, sürdürmeyi bilmişlerdir" (Taşağıl, 2021. s.15). Göç amaçları ise verimli bölge arayışları, geriden gelen diğer boylar ve akınlardır. Yapılan batı temelli göçler sonucunda boyların yayılımları Avrupa'da Türk etkinliğini arttırmaya başlamıştır (Akçora, 1996. s.242-243).

Türk boyları ve halkları tarihin en köklü kısımlarında kendine yer bulmuş olan, köklü ve değerli bir millettir. Nitekim Avrasya bölgesinden Avrupa'ya, yani İtil Bulgarlarının yaşam alanına geliş süreçleri bir hayli uzun ve tempolu şekilde aktarılmaktadır. Bölgeye yerleşmelerinden sonra ise Bulgarlar İslam'ı kabul etmiş ve Müslüman olmaya başlamışlardır (Çift& Taşağıl, 2022. s.123-127).

Tarihte Bulgarların kökenleri konusunda kimi tartışmalar yaşanmış olsa da son yapılan çalışmalarla onların kültür ve yaşayış biçimlerinin yavaş yavaş gün yüzüne çıkması ile Türk olduklarına dair bulguların netleşmeye başladığı ifade edilebilir. İtil Bulgarları veya İdil Bulgarları hakkında bilgiler günümüzde de oldukça azdır. Yaşadıkları coğrafyanın çevrede etkileşim kurabilecekleri gelişmiş kültür merkezlerine uzak kalması bunun başlıca nedenleri arasında gösterilmektedir (Yazıcı,1992, s.68). Bölgedeki insan popülasyonun az olmasına rağmen ticaret rotasında bulunmasından dolayı İtil Bulgarlarının iktisadi açıdan kötü bir durumda olmadıkları tahmin edilmektedir. Bu durumun ticaret rotasındaki ekonomik hakimiyet mücadelesine sebebiyet verdiğinden bahsedilebilir. (Koç, 2021, s.122-124). VI. Yüzyılda bölgede bulunduğu düşünülen Macarlara zanaatkarlık öğretmelerinden dolayı itil Bulgarlarının el işçiliğinde mahir oldukları bilinmektedir. Bu bilgiler zanaatkârlık ile birlikte iktisadi anlamda da bu toplumun kendini geliştirmiş olduğunu göstermektedir (Taşağıl, 2015, s.281).

İlk Türk-İslam devleti olan İtil Bulgarları, Abbasi halifesinden İslam inancı ile ilgili daha net fikirler elde edebilmek amacıyla bir heyet istemiş, bu heyet içerisinde anlatımda da değinilecek olan İbn Fadlan yer almıştır. Çocukluk ve gençlik dönemine ait fazla bilgi olmaması ile birlikte o yıllarda

Tolunoğulları'ndan bir komutanın azatlı kölesi olduğu belirtilmektedir. Heyette lider[1] konumda olmamasına rağmen denetçi ve gittiği devlette hükümdara hediyeleri bizzat sunacak kişi olması bakımından heyetin içinde eğitim düzeyinin düşük olmadığı düşünülmektedir. (Aliev, 1999, s.477).

İbn Fadlan tarafından kaleme alınan seyahatname veya *El-rıhle* adlı eseri, içerisinde o dönem geçtiği coğrafyalarda yaşamış milletler hakkında bilgiler barındırmaktadır. Rıhle Arapçada gezi yazısı anlamına gelmektedir. Arapçada bu kelimenin seyahatnamenin karşılığı olarak geçtiği ve yer yer kullanıldığı söylenebilir (Yazıcı,2009, s.9). Zeki Velidi Togan gibi büyük tarihçiler tarafından dönemin aydınlatılmasında kullanılan bu eserin tarihi vesika değeri oldukça mühimdir (Aliev,1999, s.478). Türk tarihinde Müslümanlığın kabul edilişinin savaş dışında barış ortamlarında da meydana geldiğinin örnekleri içerisinde mühim bir yer tutan İtil Bulgarlarının Müslüman oluşları bu eserin milletlerin tarihlerini aktarmadaki maharetini de gözler önüne sermektedir (Yazıcı, 1992, s.32). Bu bilgiler üzerinden araştırma konusuna bağlı kalınarak sadece Kafkasya ve Karadeniz'in Kuzey bölgesi tarafında yaşayan Türk Milleti ile ilgili söylemleri baz alınacaktır.

2. Yapay Zekâ ile İnceleme

Tarih araştırmalarında yapay zekâ yardımcı asistan olarak kullanılabilen en popüler araç türlerinden bir tanesidir. Henüz gelişim aşamasında olan bu araçların yüzde yüz doğru bilgi vermemesinden kaynaklı olarak incelemeler kaynakça kullanılarak yapılmıştır. Bu bağlamda yapay zekâ ile inceleme yapılmadan hemen önce alan taraması kısaca literatür analizi "Deepseek, Gemini, Chat GPT, Copilot, Claude" adı verilen yapay zekâ araçları üzerinden yapılmıştır.

Deepseek'e göre İbn Fadlan alana gönderilen grubun üyesi olan bir elçidir. Aktarımlarında rivayetlere ve alanda yaptığı geziler esnasında gördüklerine yer vermiştir. Seyahatname üzerinden analiz yapıldığında İbn Fadlan; İtil Bulgarları, Oğuzlar, Ruslar ve eser içerisinde geçen Başkurt, Hazar, Peçenek gibi diğer Türk toplulukları ekseninde kaleme alındığı görülmektedir. Verilen bu bilgiler ışığında ele alınan ana kısım eserin odaklandığı toplumlar olmuştur. Yapay zekâ ile yapılan inceleme sonucunda eser ağırlıklı ola-

[1] Heyetin başkanlığını Halife tarafından bizzat görevlendirilen Sevsen Er-Rassi üstlenmiştir (Yazıcı, 1992, s.69).

rak; İslam dini ile yeni tanışmış olan İtil Bulgarlarının siyasi ve sosyal yaşantısı üzerinden bilgiler vererek, Türk toplumları içerisinde geçmişten günümüze hukuku temsil eden sözlü kurallar olan Törelere değinmiştir. Analiz sistemi üzerinden prompt değiştirilerek elde edilen bilgiler şu şekildedir:

Oğuz Türkleri: Ticarette kolektif sorumluluk, töreye dayalı ve uzlaşmacı kabile yapısına sahiplerdir. İbn Fadlan'ın fakih olarak yetiştiği hususu da analizde ele alınmıştır ve Fadlan'a göre bu durum İslam Hukukundan farklıdır. Bu durum yabancı olarak belirtilebilir (Deepseek, 2026).

Ruslar: Bu kavmin toplumsal normlarında aşırı serbestlik olduğundan bahsedilmiş ve yine toplumda çıkan anlaşmazlıklar düello gibi oldukça ilkel orta çağ yöntemleri ile çözülmüştür. İbn Fadlan'ın eseri üzerinden yapay zekâ ile yapılan analizlere göre bu durum gayri medeni bir durumdur ve oldukça vahşi bir yöntem olarak göze çarpmaktadır. Ayrıca İslam Hukuku veya Türk Hukuku (Töresi) ele alınırsa bu durum hukuksuz olarak belirtilebilir (Deepseek, 2026).

İtil Bulgarları: İslam ile yeni tanışmış ve iman etmiş bir toplum olan İtil Bulgarlarında durum diğer Türk toplulukları ve ırklarına göre farklılık göstermektedir. Fadlan seyahatnamesine göre yapay zekâ analizi bu durumu yeni iman etmiş bir toplum ve İslam Hukuku'nun uygulanma çabası olarak belirtirken içerisinde "eksik veya hatalı işlem" ihtarı barındırmaktadır. Yine İslam hukukuna göre bu durumun düzeltilmesi gerektiği söylenebilir (Deepseek ,2026).

Araştırma alanı içerisinde bir diğer analiz için Google tarafından geliştirilmiş **Gemini** uygulaması kullanılmıştır. 3.5 Flash ve Pro sürümü ile İbn Fadlan seyahatnamesi içerisindeki toplum yapısı incelenmiştir. İncelemeye göre yapay zekânın ele aldığı kısım Fadlan'ın oldukça keskin kısımları eserinde işlemesidir. Bu kısımlar: Göçebe olan Türkler ve Yerleşik yaşamı benimsemiş toplumlar, milletler arası temizlik ve hijyen konusu, dini tapınma sistemleri ve dini ritüeller, toplumlara göre cinsiyet ilişkisidir.

Gemini göçebe toplum olarak **Oğuzları** ele almış; Boy beyleri toplandıktan sonra toyların kurulduğundan ve kararların alındığından, sert bir bozkır hukukunun temsil edildiğinden, kadınların Oğuz erkekleri yanında peçe takmaması ve onlar gibi sosyal hayatta aktif rol almasından, toplumsal eşitlik dengesinden, zina suçuna karşı göçebe Türk toplumu olan Oğuzların oldukça sert tepki vererek gayri medeni bir şekilde vahşice karar aldığından

ve dahi bu durumun İslam hukukuna göre ters olduğundan bahsetmiştir. İbn Fadlan seyahatnamesine göre Gemini aracı, Fadlan'ı şaşırtan bir durum olarak ise misafirperverlik konusunda ileri düzeyde davranışlar olmasını da eklemiştir. Bu bağlamda Oğuzlar ve Başkurt toplumları oldukça sert, töre uygulamasını yapan fakat misafirleri koruma altına alarak oldukça hassas davranan bir yapıya sahiptir.

İtil Bulgarlarını ise Gemini aracı gelişmekte ve yerleşik hayata uyum sağlamakta olan bir toplum olarak nitelemektedir. Sosyal hayatın merkezi alanında tarım ve ticaretin bulunduğundan, Almış Han önderliğinde çadır yani göçebelikten şehirli ve yerleşik hayata geçiş emarelerinden bahsetmektedir. İbn Fadlan yapay zekâ ile yapılan analizin devam kısmında hukuk uygulamalarında toplumun eski dinlerinden bir tanesi olan Şamanizm'den kalıntıları görmüş, uğursuz sayılara karşı yapılan ağaca asma gibi işlemlerin ise İslam Hukukuna göre olmadığını, düzeltilmesi gerektiğini belirtmiştir.

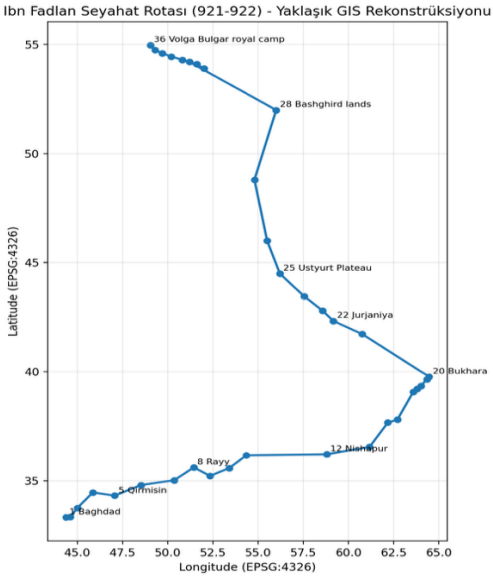
Ruslar Gemini aracına göre Tüccar Savaşçılar olarak ortaya çıkmaktadır. Toplum içerisinde yaşayan insanları İbn Fadlan'ın "hurma ağacı gibi uzun ve kusursuz" olarak betimlediği, sosyal statüde erkeklerin taktığı silahlar ve kadınların altın, gümüş üzerinden ölçüm yapıldığını da belirtir. Toplumsal hijyen uygulamalarına göre Rusların yüzlerini her sabah leğende bulunan su üzerinden yıkamasını ise iğrenç bulmuştur ve "Allah'ın en pis yaratıkları" gibi hoş olmayan tabirlerle betimlemiştir. Ölüm ve sonraki yaşamda ise gemi cenazesi yönteminden, sosyal statü ve sınıflardan, materyalist yapılardan bahsetmektedir (Google, 2026).

3. İbn Fadlan ve Seyahat Rotası:

İbn Fadlan Abbasi halifesi tarafından görevlendirildikten sonra seyahati süresince belirli alanlarda duraklama yapmış ve sırayla Bulgaristan bölgesine hareket etmiştir. Seyahatname içerisinden elde edilen bilgilere göre tarihi yer adları belirlenerek çıkartılmıştır. İlk aşama sonrasında; Yapay zekâ aracı kullanılarak yapılan araştırmalar bizlere eser sahibinin hangi memleketlerde durakladığını belirlemiş, CBS–GIS[1] harita teknolojileri kullanarak dijital bir harita oluşturmuştur. Yer adları günümüz isimleri kullanılarak tasarlanmış, belirsiz olan kısımlar tartışmalı olarak ele alınmıştır. Metinde açık olarak belirtilen ve günümüzde aktif karşılığı olan yer isimleri şu şekil-

[1] Coğrafi Bilgi Sistemi (Geographical Information Systems).

dedir: Bağdat çıkışı, Nahrawan–Daskara–Hulvan–Kirmisin–Hemedan–Saveh–Rey hattı; ardından Horasan/Transoxiana üzerinden Buhara, Harezm, Cürcâniye ve kuzeyde Oğuz–Başkurt sahası üzerinden Volga Bulgar ülkesi.



Tablo:1

Yapay zekâ araçlarına göre Oğuz bölgeleri ve Başkurt sahası gibi alanlar düşük güvenlik alanları olarak belirtilmiştir. Seyahatname verilerine göre İbn Fadlan'ın *21 Haziran 921* tarihinde Bağdat şehrine uğradığı veya vardığı yapay zekâ araçları vasıtasıyla tespit edilmiştir. *12 Mayıs 922* yılında ise İtil Volga Bulgarları ülkesine ulaşarak yolculuğunu sonuca ulaştırdığı yapay zekâ araçlarınca tahmin edilmiştir (OpenAI, 2026& Deepseek,2026).

"Duraklamalar arasında Buhara'da **28 gün**, Cürcâniye'de kış sebebiyle uzun bekleme ve kuzeye çıkışta **70 günlük** Cürcâniye–Bulgar hattı yer alır. Toplam kuş uçuşu GIS mesafesi: **yaklaşık 4.551,6 km**. Bu tarihî yol mesafesi değil, WGS84 geodesic hesaplamadır (OpenAI, 2026. Google, 2026. Deepseek,2026. Microsoft, 2026).

4. Seyahatnameye Göre Boylar, Devletler ve Halkların Sosyal Yaşamları-İbn Fadlan'ın Diyarlar Hakkında Yorumları:

İtil Bulgarları	Seyahatname ve AI araçlarınca Bulgar halkının İslamlaşma döneminde olduğu, tarım ve ticaretin gelişmiş olduğu, devletin teşkilatının son derece katı ve etkili olduğu belirlenmiştir (Microsoft, 2026& OpenAI, 2026).
Oğuz Boyları- Halkları	Göçebe Yaşam sürdükleri, Eski Türk sistemleri içerisinden boy yapısının etkin olduğu, temizlik anlayışının AI araçları tarafından seyahatnamede geniş çapta açıklamasının yapıldığı gösterilmiştir (Deepseek, 2026& Google, 2026).
Başkurtlar	Eski Türk inanç sistemleri içerisinden Şamanizm'e inandıkları görülmüştür. Kültür içeriği olarak doğa ve hayvanlar etkilidir (Quizgecko, 2026).
Peçenekler	Diğer topluluklardan ekstra olarak savaşçı özellikleri belirtilmiş, Step toplumu olmalarından kaynaklı bozkır kültürünün son derece etkili olduğu aktarılmıştır (Anthropic, 2026).
Hazarlar	Seyahatname içerisinde detaylı olarak bahsedilen bir diğer Türk toplumu olarak aktarılabilir. Dini olarak ise ağırlıklı şekilde çok dinli bir yapı olduğundan bahsedilmiştir (Anthropic, 2026& Google, 2026).
Ruslar	Temizlik unsurları, cenaze törenlerinden özellikle bahsedilmiş, ticaretle uğraştıkları, savaşçı olduklarına ve güzelliklerine değinilmiştir (Quizgecko, 2026& Google, 2026).
Süvarlar	Bulgar siyasi yapısı içerisinde yer alan bir toplum olduğundan bahsedilmiştir (Microsoft, 2026).
Harezmliler	Yerleşik hayat içerisinde toplumlarının merkezleştiği belirlenmiş, kültür yapıları ve ticaret sistemlerinin gelişmiş olduğundan bahsedilmektedir (Deepseek, 2026& Anthropic, 2026).

Tablo:2

5. Seyahatname ve Güvenlik

Seyahatname içerisinde alınan güvenlik tedbirleri örneklerinden bahsedilmektedir. Bunlardan bir tanesi seyahat güzergâhında bulunan Başkurtlar'ın baskın ihtimali ve Fadlan'ın Yagindi Nehri geçişi sırasında yaptığı gözlemdir. Bu bağlamda "Nihâyet nehri geçtik. Develer ve hayvanlara bağırıyorlar, onlar da yüzerek ırmağı geçiyorlardı. Kafile geçerken Başgırtların baskın yapmasından korkulduğu için evvelâ öncü olarak silâhlı bir muharip grubun geçmesi zaruri idi. Hakikaten öyle yapıldı" (Şeşen, s.40). Seyahatname içerisinde Bulgarlar kısmında iki süvari askeri birliğinin karşılıklı saldırı halinde olduğundan bahsedilmektedir. Fadlan ve beraberindeki heyetin duruma karşı şaşkın ve korku dolu tepkiler verdiği, durumun çözülmesi için

dua ettikleri aktarılmıştır. Orada yaşayan yerli halkın ise bu duruma gülünç bir tepki verdiği Fadlan'ın gözlemleri içerisinde yer almıştır (Şeşen, s.50-51). Bulgar hakimiyet alanında yılan hadisesi Fadlan'ı bir hayli etkilemiş, her alanda yılanla karşılaşmasından ve özellikle bulunduğu bir alanda yılanı fark ettikten sonra hayvanın doğrudan ağacı terk edip orman içerisine gidişinden Bulgar Sultanına bahsetmiştir. Sultan ve beraberindeki heyetin gülünç bir tavır aldığı ve Fadlan'a bir şey yapmayacağını ilettiği seyahatname içerisinde işlenmiştir (Şeşen, s.52). Üç farklı örnek doğa, beşer ve hayvan etkisinin yaşandığını, bu durumlar sırasında Fadlan'ın gözlemlerini ve aldığı tedbir durumlarını göstermektedir.

Eser içerisinde İbn Fadlan'ın seyahati sırasında yaşadığı ve olası durumlar için beraberinde giden halkın aldığı tedbirden bahsedilmektedir. Fakat yapay zekâ ile yapılacak inceleme Fadlan'ın güvenli gördüğü, tedbire ihtiyaç duyduğu alanları da ekseriyetle karşılaştıracaktır. Bu işlem için yukarıda bahsi geçen araçlar aynen kullanılmıştır.

Takriben bir yıl süren yolculuk esnasında birçok devlet toprağı içerisinden geçilmiştir. Merv, Buhara gibi memleketlerde merkezi otorite, kervansaray gibi insan ağırlayabilen ve gerektiğinde askeri birlikler ile kontrol edilebilen merkezler göreceli olarak güvenli sayılmıştır. Oğuz boyları içerisinde ise merkezi bir otorite etkisinin az olduğundan kaynaklı ciddi güvenlik sorunları, başıbozuk faaliyetler ve yağma unsurlarının görüldüğü aktarılmıştır. Yine Bulgarlar içerisine gelindiğinde bile benzer iki rakip birliğin birbirine hücum ettiği görülmüştür (Anthropic, 2026& Google, 2026. OpenAI, 2026).

6. Yapay Zekâ Araçlarına Göre İbn Fadlan'ın Seyahati Sırasında Alınan Tedbirler

Diplomatik bir unsur olarak İbn Fadlan'ın geçiş izninin olduğu tespit edilmiştir. Bulgar memleketi sınırlarına kadar gittiği ve dahi döndüğü birlik içerisinde koruma için silahlı nüfusun ve muhafızların olduğu da aktarılmıştır. Yapay zekâ araçları, bulunan askeri birlikleri ücretli veya gulaman olarak belirtmektedir. Bu bağlamda eli silahlı birlikler seyahat sırasında ciddi bir güvenlik unsuru ortaya koymuş, küçük çaplı durumları muhafaza etmiştir. Benzer şekilde bölgeler hakkında bilgi sahibi rehberler ile hareket ettikleri aşikardır. Nitekim bu hamle vasıtasıyla besin kaynaklarına yakın yerlerin bulunmasında veya özellikle güvenlik eksiği oluşturabilecek havzalarda ortaya çıkabilecek sorunları erkenden teşhis etme konusunda kılavuzlar ehemmiyet arz etmiştir. Benzer bir önlem olarak da yerel gruplara hediyeler

verilerek küçük anlaşmalar yapılmış ve ekstra bir güvenlik sağlanmıştır. Yerel beylerin ziyaret edilerek izin alınması da alınan tedbirler kapsamında değerlendirilmektedir (QuizGecko, 2026& Google, 2026).

Bir diğer unsur kafile içerisinde yer almaktadır. Hareket sırası ve kişisel anlamda korunma için birlik halinin bozulmaması önem arz etmiştir. Veriler incelendiğinde gece veya gündüz, konaklama, yol alma durumlarında herhangi bir bozulma olmamasına dikkat edilmiştir. Düzen bozulmamış, insanlar ve yük taşıyan hayvanlar bir tutulmuştur. Olası baskınlar için tedbirlerin alındığı, nöbet ve kontrol faaliyetlerinin düzenli olarak gerçekleştiği seyahatname içerisinde aktarılmaktadır. Kafile tehlikeli olarak belirlenen bölgelerde görece olarak diğer alanlardan daha az konaklamıştır. Güvenlikte zaafiyet olmaması en temel göz ucu unsurlarından bir tanesi olarak görülmüştür (Google, 2026& Microsoft, 2026, Deepseek, 2026).

Yine benzer bir durum beşerî değil doğal korkuları da beraberinde getirmiştir. Güzergâh hattı içerisinde sert iklim koşulları ve doğal zorluklar, nehir gibi doğal engellerin etkili olduğu alanlardan geçişler kafileye bir hayli zorluk çıkarmıştır. Bu doğal unsurlar yüksek nüfuslu (3.000 ila 5.000) kişilik grupları en az beşerî tehditler kadar etkilemiştir (Anthropic, 2026& Deepseek, 2026.Google, 2026. OpenAI, 2026).

Bölge:	**Güvenlik Durumu**:
Abbasi- Samani Şehirleri	Yüksek
Harezm ve Sınır Bölgeleri	Orta
Oğuz-Peçenek- Bozkır Sahası	Düşük
Başkurt ve Kuzey Bölgesi	Çok düşük
Nitekim bölgeler ve güvenlik durumları yapay zekâ araçları ile incelendiğinde elde edilen sonuç şu şekilde ortaya çıkmaktadır: İbn Fadlan'ın heyeti, diplomatik statü, yerel rehberler, silahlı koruma, kabile beyleriyle müzakere ve sürekli nöbet sistemi sayesinde Volga Bulgarlarına ulaşabilmiştir. Seyahatname, 10. yüzyıl Avrasya bozkırlarında güvenliğin büyük ölçüde yerel güç dengelerine bağlı olduğunu gösteren en ayrıntılı birinci el kaynaklardan biridir (OpenAI, 2026& Google,2026. Deepseek, 2026. Anthropic, 2026, Microsoft, 2026).	

Tablo:3



Görsel:1[1]

SONUÇ

Türk kavimleri Avrasya üzerinden zoraki olarak; savaşlar veya akınlar vasıtasıyla göç etmiş Anadolu'nun kuzeyi veya Avrupa'nın doğusuna kadar MS. 10. Yüzyıl dolaylarına kadar ilerlemesini sürdürmüştür. Bölge içerisinde çeşitli devletler ve milletler ile komşuluk yapılmış kültürleri, dinleri ve dilleri tanınmıştır. Bunlardan bir tanesi de İslam dinidir. Bulgar hakanının talebi üzerine alana gelen heyet içerisinde İbn Fadlan'ın yer aldığı aktarılmaktadır. Gözlemleri sonucunda kaleme alınan eser günümüzde birçok uzman tarafından incelenmiş, o dönem içerisinde bulunan Bulgarlar gibi farklı Türk Boyları hakkında da bilgiler vermiştir.

Arap diyarlarından başlayan seyir hareketi ortalama 1 sene kadar sürmüş, yollarda farklı memleketler ve alanlarda konaklamalar yapılarak güzergahlar belirlenmiştir. Halkların sosyal yapıları ve etkileşimleri İbn Fadlan'ın dikkatini çekmiş halklar için kendi yorumlarını da eser içerisinde belirtmiştir. Doğal veya beşerî olarak etkilendiği şeyleri kaleme alan Fadlan Ruslar, Peçenekler, Hazarlar, Oğuzlar, Bulgarlar hakkında farklı güzelleme veyahut

[1] (Görsel:1.) İbn Fadlan ve beraberindeki heyetin iki süvari unsurun saldırıları sırasında ettiği dua ve duruma verdikleri tepki, alanda yaşayan ve gruba yol gösteren Bozkır ahalisinden kişilerin Fadlan ve heyetinin korkuşuna karşı takındığı tavır. Yapay Zekâ tarafından oluşturulmuştur (OpenAI, 2026).

olumsuz verileri de işlemiştir. Bu bağlamda temizlik, güvenlik, yaşam alanları içerisinde halkların sosyal iletişim becerileri Fadlan'ın şüphesiz yorumlarına da yansımıştır.

Yapay zekâ ile yapılan incelemeler için evvela seyahatname kaynak olarak belirtilmiştir. Seyahat alanları taratılarak yol güzergahları, konaklama alanları ve hareketler sırasında yaşanan dinlenme molaları farklı yapay zekâ araçlarından faydalanılarak tespit edilmiştir. Hareket sırasında izlenen güzergâh çoğunlukla coğrafya araştırmacıları tarafından kullanılan CBS haritalama tekniği vasıtasıyla yapay zekâlar aracılığı ile oluşturulmuştur.

Seyahatname içerisinde en çok geçen iller tespit edilmiş, bu illerde geçişi veya konaklaması sırasında Fadlan'ın gözlemleri ve halkın yaşantısının belirlenmesi yapay zekâ araçları ile sağlanmıştır. Bilgiler dönemin farklı kaynaklarından faydalanmak sureti ile süzgeçten geçirilerek yazıya aktarılmıştır. Bu bağlamda toplumlar, hukuk kuralları ve yapıları tespit edilerek Fadlan'ın bakış açılarak araçlar vasıtasıyla ortaya çıkarılmıştır.

Seyahat sırasında yaşanan güvenlik ihtiyaçları ve seyahatname içerisinde geçen yol güvenliği ile ilgili tedbir faaliyetleri incelenmiş, yapay zekâ ile değerlendirilmiştir. Sonuç olarak ise kabile beyleri ile görüşülerek koruma sağlandığı, nöbet unsurlarının sürekli yapıldığı ve elçi olmalarından kaynaklı geçiş izinleri ve dahi Halifenin grup içerisinde askerler de gönderdiğine ulaşılmıştır. Bu durum teknolojik ortama aktarılmış, görseller ile desteklenmiştir.

Anlatılan bu süreç sonucunda Türk toplumu hakkında bilgiler veren İbn Fadlan Seyahatnamesi yapay zekâ desteği ile etik unsur veya dijital ihlal barındırmadan incelenmiş, yenilikçi teknoloji vasıtasıyla dijital olarak tasnif edilmiştir. Elde edilen verilere göre bir seyahatname veya tarih araştırmaları sırasında yapay zekâ araçları durum analizi, bilgi veya literatür taraması, CBS harita oluşturma yeteneği, görsel veya simülasyonlar oluşturarak eğitim alanında kuru bilgiden çıkıp dijital dönüşüm aracılığıyla doğrudan duyu organlarının iki veya ikiden fazlasına hitap ettiğini göstermiştir. Yine benzer şekilde ana kaynakların kullanılması ve analiz edilmesinde yardımcı asistan olarak kullanıldığında olumlu etkiler doğurabildiği de görülmüştür.

Sosyal yaşam analizleri, toplum sentezleri, seyyahın gözlemleri içerisinde canlanan veriler veya duygu analizleri (örneğin Rusların güzel fakat temizlikten kaynaklı kötü görünmesi), veri setlerinin hazırlanması ve ön işleme yapılabilmesi, varlık isimlerinin tanınması ve Doğal Dil İşleme (NLP) yeteneği, metin içerisinde fazlaca kullanılan kavramların tespit edilmesi ve işlenmesi, yorumlama yetenekleri de makale içerisinde aktarılmıştır.

Yapay zekâ araçlarının promptlara karşı verdiği cevaplara bakıldığında promptların detayı ve kapsamına göre cevaplar hazırladığı görülmüş, tarih bilgisi sınırlı olan bireylerin hazırlamış olduğu durumlarda oluşabilecek hatalı yanıtların okuyucuda ciddi bilgisel hatalara sebep olabileceği fikri ön plana çıkmıştır. Kullanılan yapay zeka aracının gelişmişlik seviyesi ve sorulara karşı verdiği cevap sistemlerine göre kısa cevaplar verme odaklı olanların dikkat çekebilmek için tarihi bilgilerin genel kapsamına detaylıca bakmadan kısa sürede ulaşabildiği kaynakların içinden alınan tarihi bilgileri yanlış ve doğruymuşçasına detaylı yorumlayabilmesi hatta duygu analizlerine başvurması bu konuda detaylı araştırmaları olan kişilerin bile böyle subjektif yorumlardan uzak durmasına karşın makinelerin daha cüretkar davranarak kesin bilgi elde etmek isteyen okuyucuları bir yanlışlar denizinin içine atabilecek tehlikeleri içinde barındırmaktadır. Muğlak bilgilerin kesin, doğru tarihi bilgilerle desteklenircesine insani tepkilerin simüle edilmesi yoluyla verilmesi toplumları yanlış yönlendirebilecek kolektif hafızanın da meydana gelmesi riskini taşımaktadır. Araçları oluşturan teknik ekiplerden, soruyu soran okura kadar bilginin veriliş biçimi üzerinde detaylıca düşünülmesi ve okuyucuların da bilgileri uzmanlar tarafından önerilen kaynaklardan teyit ettirmesi, dijital okuryazarlık bilincinin geliştirebilecek ve riskleri azaltabilecek faaliyetlerdendir.

KAYNAKÇA

AHMETBEYOĞLU, Ali. (2017). *Attila'nın Sarayı'nda Bir Romalı Grek Seyyahı Priskos'a Göre Avrupa Hunları*. 2. Baskı. Yeditepe Yayınevi. İstanbul.

AKÇORA, Ergünöz. (1996). Türk Tarihinde Göçler ve Önemli Sonuçları. *Bilig*, (2), 241-246.

ALİEV, Saleh Muhammedoğlu. (1999). "İBN FADLÂN", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, https://islamansiklopedisi.org.tr/ibn-fadlan (14.05.2026).

CAFEROĞLU, Ahmet (1988). *Türk Kavimleri*. Enderun Kitabevi. İstanbul.

ÇİFT, Pelin& TAŞAĞIL, Ahmet. (2022). *İslamiyet Öncesi Türkler*. 1. Baskı. Yeditepe Yayınevi. İstanbul.

KOÇ, Dinçer. (2021). *İdil Bulgarları*. Selenge Yayınları. İstanbul.

ROUX, Jean-Paul (2011). *Eski Türk Mitolojisi*. Çev: Musa Yaşar Sağlam. Bilge Su Yayınları. Ankara.

ŞEŞEN, Ramazan. (2013). *İbn Fadlan Seyahatnamesi*. Yeditepe Yayınevi. İstanbul.

TAŞAĞIL, Ahmet. (2015). *Kök Tengri'nin Çocukları*. 5. Baskı. Bilge Kültür Sanat. İstanbul.

TAŞAĞIL, Ahmet. (2021). *İlk Türkler Bozkırdan Dünyaya Yayılanlar*. 1. Baskı. Kronik Kitap. İstanbul.

YAZICI, Hüseyin. (2009). "SEYAHATNÂME", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, https://islamansiklopedisi.org.tr/seyahatname#1 (14.06.2026).

YAZICI, Nesimi (1992). *İlk Türk-İslam Devletleri Tarihi*. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları. Ankara.

Kullanılan Yapay Zekâ Araçları

Anthropic. (2026). *Claude* (May 2026 version) [Large language model]. https://claude.ai. Er. Tar:11.05.2026

DeepSeek. (2026). *DeepSeek* [Large language model]. https://deepseek.com. Er. Tar. 14.06.2026.

Google. (2026). *Gemini* 2.5 Pro [Large language model]. https://gemini.google. Er. Tar:14.06.2026

Google. (2026). *NotebookLM* [AI note-taking and research assistant]. https://notebooklm.google.com. Er. Tar. 12.96.2026.

Jenni AI. (2026). *Jenni* [AI writing assistant software]. https://jenni.ai. Er. Tar. 08.06.2026

Microsoft. (2026). *Microsoft Copilot* [Large language model]. https://copilot.microsoft.com. Er. Tar: 11.05.2026.

OpenAI. (2026). ChatGPT (GPT-5.5) [Large language model]. https://chatgpt.com. Er. Tar:12.05.2026

Quizgecko. (2026). *Quizgecko* [AI quiz generator software]. https://quizgecko.com. Er. Tar. 27.05.2026.

SOSYAL MEDYA KULLANIMI VE AİLE İLETİŞİMİNDEKİ DÖNÜŞÜME TÜRKİYE ÖRNEKLEMİNDEN BİR BAKIŞ[1]

Fatma ÖZTAT*

Özet

İnternet ve sosyal medya kullanımının yaygınlaşması, toplumsal pek çok dinamiği dönüştüren bir süreci başlatmıştır. Bu süreçte her geçen gün çeşitlenen sosyal platformlar iletişim kurma pratiklerine yön vermiş, gündelik iletişim giderek internet tabanlı teknolojilere kaymıştır. Bu dönüşüm, yalnızca bireyler arası etkileşim biçimlerini değil, aynı zamanda toplumsal ilişkilerin örgütlenme biçimini de yeniden şekillendirmektedir. Toplumsal sistemde öne çıkan en önemli unsurlardan olan aile sistemi, son dönem araştırmalarda sosyal medya kullanımı açısından ele alınmaktadır. Çalışmalarda sosyal platform kullanımının artmasının aile içi yüz yüze iletişimi azalttığı ifade edilmekte ve bu yolla aile mutluluğunun azaldığı öne sürülmektedir. Bununla beraber, sosyal platform kullanımının zaman ve mekan engelleri tanımayan doğası gereği, uzak mesafelerde yaşayan aile bireylerini birbirine yakınlaştırabileceği ve kuşak farkı olan aile üyelerinin sosyal platformlar aracılığı ile köprü kurabileceğini ifade eden çalışmalar bulunmaktadır. Küresel sosyal medya kullanım istatistiğinde üst sıralarda olan Türkiye'de, sosyal medya kullanımı ve aile iletişimindeki dönüşüm açısından son yıllarda artan sayıda çalışma yapıldığı bilinmektedir. Literatürde sosyal medya kullanımı ve aile iletişimine yönelik farklı yaklaşımlar bulunduğu bilindiğinden, Türkiye örneklemindeki araştırma sonuçlarının aile ve sosyal medyanın konumlandırması açısından ele alınması ihtiyacı doğmuştur. Bu problemden hareketle bu çalışmada, Türkiye örnekleminde gerçekleştirilen aile ve sosyal medya konulu çalışmaların sonuçları tartışılmıştır. Türkiye örneklemindeki çalışmaların sonuçları, sosyal medya kullanımının artmasıyla birlikte aile iletişiminin azaldığını ve bu nedenle aile mutluluğunun da düştüğü yönünde yoğunlaşmaktadır. Bununla birlikte çalışmalarda, aile aidiyeti, iletişim doyumu ve ebeveyn tutumları gibi değişkenlerin sosyal medya kullanımının olumsuz etkilerini sınırlayan koruyucu faktörler olarak işlev gördüğü vurgulanmaktadır. İncelenen çalışmalarda genel olarak

---

[1] Bu çalışmanın özeti, 18-20 Haziran 2026 tarihinde XIII. Uluslararası Türk Dünyası Araştırmaları Sempozyumu'nda sözlü olarak sunulmuştur.

* Dr. Öğr. Üyesi, Selçuk Üniversitesi, İletişim Fakültesi Radyo Televizyon ve Sinema Bölümü Öğretim Üyesi, Konya/Türkiye. ORCID: 0000-0002-6988-7389, fatma.oztat@selcuk.edu.tr

sosyal medyanın aile iletişimi açısından olumsuz bir değişken olarak konumlandırıldığı tek boyutlu bir bakış açısı görülmektedir. Sosyal platformların yeni imkanlarının aile açısından yeni fırsatlara dönüşüp dönüşemeyeceği gelecek çalışmalarda çok boyutlu tartışılmalıdır.

Anahtar Kelimeler

Aile, Yüz Yüze İletişim, İnternet, Sosyal Medya

A PERSPECTIVE FROM THE TURKISH SAMPLE ON SOCIAL MEDIA USE AND THE TRANSFORMATION OF FAMILY COMMUNICATION

Abstract

The widespread use of the internet and social media has initiated a process that transforms many social dynamics. In this process, increasingly diversified social platforms have shaped communication practices, and everyday communication has gradually shifted toward internet-based technologies. This transformation not only alters interpersonal interaction patterns but also restructures the organization of social relations. The family system, one of the most fundamental elements of the social structure, has recently been examined within the context of social media use. Existing studies indicate that the increasing use of social platforms reduces face-to-face communication within the family and, consequently, may lead to a decline in family well-being. However, there are also studies suggesting that, due to the time- and space-independent nature of social platforms, social media can bring geographically distant family members closer together and facilitate intergenerational bonding among family members. In Turkey, which ranks among the top countries in global social media usage statistics, there has been a growing number of studies in recent years focusing on social media use and the transformation of family communication. Given that the literature presents diverse approaches to the relationship between social media use and family communication, there is a need to examine findings from studies conducted in the Turkish context in order to better position the relationship between family and social media. Based on this premise, this study evaluates and discusses the findings of research conducted in Turkey on family and social media. The results of studies conducted in the Turkish context largely indicate that increased social media use is associated with a decrease in family communication, which in turn is linked to lower levels of family well-being. However, these studies also emphasize that variables such as family belonging, communication satisfaction, and parenting styles function as protective factors that mitigate the negative effects of social media use. Overall, the reviewed studies tend to position social media as a predominantly negative parameter in terms of family communication, reflecting a largely one-dimensional perspective. Whether the emerging affordances of social platforms can be transformed into new opportunities for families should be examined through multidimensional approaches in future research.

Keywords

Family, Face-to-Face Communication, Internet, Social Media

Giriş

İnternet tabanlı teknolojilerin gündelik hayatın ayrılmaz bir parçası haline gelmesi, sosyal hayattaki pek çok süreci etkilediği gibi iletişim zeminine de yansımıştır. Dijital ortamların sunduğu anlık, sürekli ve çok yönlü iletişim olanakları, bireylerin zaman ve mekân sınırlarını aşarak etkileşim kurmasına imkân tanırken, iletişimin niteliğinde de önemli değişimlere yol açmaktadır. Özellikle yüz yüze iletişim yerine çevrim içi etkileşimlerin artması, sosyal ilişkilerin kurulma, sürdürülme ve anlamlandırılma süreçlerini farklılaştırmaktadır. Bu dönüşüm sürecinde sosyal yapıda pek çok karşılık bulan internet ve sosyal medya kullanımı, aile birimine de yansımış, aile iletişimine dair yeni tartışma alanları doğmuştur. Son dönem iletişim çalışmalarında sıklıkla ele alınan sosyal medya kullanımının, aile iletişimi açısından nasıl bir zemin oluşturduğu güncel çalışmalarda farklı açılardan tartışılmaktadır.

Sosyal medya kullanım süresinin artmasının yüz yüze etkileşimi ikame edebildiği ve bireylerin algılanan sosyal izolasyon düzeylerini artırabildiği yönünde bulgular öne sürülmektedir (Primack vd., 2017). Benzer biçimde, sosyal medya kullanım yoğunluğu ile yaşam doyumu ve öznel iyi oluş arasında negatif yönlü ilişkiler tespit edilmiştir (Kross vd., 2013). Sosyal medya kullanımının öznel iyi oluş göstergeleriyle olan negatif korelasyonu, toplumsal yapının en önemli elemanlarından biri olan aile için de kritik bir tartışma alanı oluşturmaktadır. Özellikle sosyal medyanın yoğun kullanımı ile beraber yüz yüze iletişimin azaldığı durumlarda aile mutluluğunun da azaldığı bilinmektedir (Gülnar ve Öztat, 2020). Diğer yandan dijital iletişim araçlarının, coğrafi olarak uzak aile üyeleri arasında iletişimi sürdürmeyi kolaylaştırabileceği ve bireyler arası etkileşimi artırarak ilişkisel bağlılığı destekleyebileceği öngörülmektedir (Hertlein & Blumer, 2014).

Son dönem çalışmaların önemli bir bölümü, sosyal medyanın aile içi iletişim biçimlerini dönüştürdüğünü ortaya koymaktadır. Araştırmalar, dijital iletişim araçlarının aile üyeleri arasındaki etkileşimi hem destekleyebildiğini hem de sınırlayabildiğini göstermekte; bu nedenle sosyal medyanın aile iletişimi üzerindeki etkisinin tek yönlü değil, çok boyutlu ve ikili bir yapı sergilediği vurgulanmaktadır (Bruess, 2015). Bazı çalışmalar, sosyal medyanın aile içi iletişimi yeniden yapılandırarak geleneksel iletişim kalıplarına yön verebildiğini göstermektedir. Bununla birlikte, bu dönüşümün iletişim kalitesini artırdığına dair bulgular tutarlı değildir; hatta dijital müdahalelerin ebeveyn çocuk iletişim kalitesini azaltabildiği ortaya konulmuştur (Ashman vd., 2025).

Literatürdeki önemli bir diğer eksen, sosyal medyanın aile bağları üzerindeki etkisidir. Çalışmalar, sosyal medya kullanımının aile içi bağlılık, empati ve dayanışma üzerinde olumsuz sonuçlarla ilişkilendirilebildiğini ortaya koymaktadır. Özellikle yoğun kullanım durumlarında iletişim örüntülerinin değiştiği, empati düzeyinin azaldığı, aile üyeleri arasında duygusal mesafenin arttığı ve karşılıklı güvensizlik dinamiklerinin ortaya çıkabildiği görülmektedir (Maihasni vd., 2025). Diğer yandan söz edilen sonuçların aksine, sosyal medya aracılığı ile iletişimin, aile açısından bütünüyle olumsuz bir parametre olarak değerlendirilmemesi gerektiği yönündedir. Özellikle sosyal medyanın, coğrafi olarak uzak aile üyeleri arasında ilişkilerin sürdürülmesini ve güçlendirilmesini desteklediği belirtilmektedir. Gençlerin sosyal medya aracılığıyla yaşlı aile üyeleriyle iletişim kurmasının kuşaklararası bağlılığı artırdığı ve aile üyeleri arasında duygusal yakınlığı korumaya katkı sağladığı ifade edilmektedir (Farhi vd., 2025).

İncelenen çalışmalardan bazıları, internet aracılı iletişimin, sosyal ilişkileri özellikle aile içi yüz yüze iletişimi azalttığını ve aileye dair psikolojik iyi oluş göstergelerini negatif etkilediğini (Gülnar ve Öztat, 2020) öne sürerken bazı araştırmalarda ise internet teknolojilerinin zaman mekan engeli yaşayan aileler için bir iletişim fırsatına dönüşebileceğini ifade etmektedir (Farhi vd., 2025). Bu nedenle araştırma sonuçlarının aile açısından gözden geçirilmesi ihtiyacı doğmuştur. Özellikle Türkiye örneklemindeki aile ve sosyal medya konulu araştırmalarda, ailenin konumlandırılması ve sosyal medyaya bakış açısı merak konusudur. Bu problemden hareketle bu çalışmada Türkiye örneklemini ele alan yakın dönem çalışmaların sonuçları, doküman analizi yöntemiyle incelenmiş, aile ve sosyal medya kullanımı açısından çalışmaların bulguları tartışılmıştır. Sonuçların, aile iletişimi çalışmalarına katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

Sosyal Medya Kullanımı ve Aile Dinamiklerine Bakış

21. yüzyılın en belirgin teknolojik gelişmelerinden biri olan sosyal medya, bireylerin etkileşim biçimlerini kökten değiştirerek toplumsal yapıda derin bir dönüşüm başlatmıştır. Geleneksel iletişim modellerinden dijital tabanlı modellere geçiş, bireylerin zaman ve mekan sınırlarını aşan sanal bir sosyalleşme içine girmelerine neden olmuştur. Mevcut literatürde, sosyal medya araçlarının kullanım yoğunluğundaki artışın, bireylerin yüz yüze iletişim düzeyini etkilediği vurgulanmaktadır (Gülnar & Öztat, 2020). Sanal ortamlarda geçirilen sürenin artması, fiziksel birlikteliğin hakim olduğu sosyal alanları daraltmakta, bu durum ise psikososyal göstergeler üzerinde çeşitli etkilere neden olmaktadır (Doyaroğlu & Noyan, 2023). Dijitalleşen bu toplumsal yapı içerisinde birey, topluluktan ziyade ekran odaklı bir

yalnızlaşmaya sürüklenmekte (Ünal, 2018) ve kişilerarası ilişkilerin dokusu giderek daha kırılgan bir hal almaktadır.

Bu toplumsal dönüşümün en kritik ve doğrudan yansımaları, toplumun en küçük birimi olan aile kurumu üzerinde gözlemlenmektedir. Aile, bireyin sosyalleştiği ilk alan olması sebebiyle teknolojik değişimlerden en hızlı etkilenen yapıdır (Erol, 2022). Aynı çatı altında olan aile üyelerinin farklı dijital dünyalarda vakit geçirmelerine doğru giden bu süreçte yabancılık hissi yaşayabildikleri öne sürülmektedir. Bu bağlamda yapılan araştırmalar, dijitalleşmenin aile içi iletişimi, bilgi akışını ve en önemlisi mahremiyeti olumsuz bir şekilde değiştirdiği ifade edilmekte, internet ve sosyal medyanın aile içinde kuşaklar arasında kopukluk oluşturduğu belirtilmektedir (Kılınç, 2017). Aile içinde geçirilen zamanın azaldığı, aile içindeki rollerin dönüştüğü, yaşadığı yiyip içtiği evden memnuniyetsiz ebeveyn ve çocuk kuşaklarının oluştuğu, ekran maruziyetiyle çeşitli fiziksel ve ruhsal sorunların öne çıktığı ifade edilirken internetle kurulan iletişimin hala yüz yüze iletişim ihtiyacının yerine geçmediği vurgulanmaktadır (Odabaşı vd., 2024).

Türkiye örneklemindeki saha çalışmaları incelendiğinde, sosyal medya kullanımının aile içi iletişime yönelik somut etkileri daha net görülmektedir. Örneğin; Demir (2016) tarafından Çanakkale'de 714 lise öğrencisiyle yürütülen nicel araştırmada, sosyal medya kullanım düzeyi arttıkça aile içi iletişimin niteliğinde belirgin bir düşüş yaşandığı saptanmıştır. Benzer şekilde, Ünal (2018) Kütahya örnekleminde yürüttüğü çalışmada, özellikle Facebook kullanımının aile üyeleriyle geçirilen yüz yüze vakti azalttığını ve sanal sosyalleşmenin aile bağlarını zayıflattığını vurgulamıştır. Her iki çalışmada nicel yöntemle sosyal medyanın aile içi vakit paylaşımı üzerindeki kısıtlayıcı rolü vurgulanmaktadır.

Evlilik kurumu özelinde yapılan araştırmalar ise dijitalleşmenin eşler arası uyum üzerindeki risklerini ortaya koymaktadır. Işık (2022), 534 evli bireyle yaptığı çalışmada sosyal medya kullanımı ile evlilik uyumu arasında negatif bir ilişki olduğunu ifade etmiş, sosyal medya kullanımı arttıkça kişilerarası iletişim becerilerinin de azaldığını vurgulamıştır. Bu durumu nitel bir derinlikle destekleyen Kalaman ve Çelik (2019) ise 60 evli bireyle gerçekleştirdikleri görüşmeler sonucunda; sosyal medyanın aile içi ilişkilerde sorunların oluşmasında ve/veya evliliklerin bitmesinde etkisi olduğunu, sosyal medya kullanımının evlilikler için tehdit oluşturduğu ifade etmişlerdir.

Dijitalleşmenin aile içindeki bir diğer önemli boyutu, ebeveynlik rollerinin ve çocuklarla olan etkileşimin farklı rollerde yeniden inşa edilmesidir. Balcı ve Tezel Şahin (2016) tarafından yapılan çalışmada, sosyal medyanın

aile eğitimi ve katılımı süreçlerinde zaman ve mekan sınırlarını ortadan kaldıran potansiyeli üzerinde durulmuştur. Sosyal medyanın eğitim açısından yapıcı bir zemin oluşturabileceğine dair dikkat çeken bu çalışmanın sonuçları düşündürücüdür. Sosyal medyanın bütünüyle olumsuz bir parametre olarak konumlandırılmaması açısından göz önünde tutulması gereken online eğitim ve benzeri mekanizmalar, aile ve sosyal medya tartışmalarında ayrı bir alan oluşturabilmektedir. Diğer aile üyelerinin çeşitli nedenlerle farklı şehirlerde ya da ülkelerde yaşamak durumunda olması, zaman ve mekan engellerine yönelik sorunlar, sosyal medya çağında nispeten hafifleyebilir. İlerleyen çalışmalarda aile açısından sosyal medyanın bütünüyle olumsuz bir değişken olarak konumlandırılmadan, aile açısından nasıl pozitif bir zeminde kullanılabileceğine dair araştırmalar yapılmalıdır.

Farklı sosyal platformların aile iletişimi üzerindeki sonuçları değişkenlik gösterebilmektedir. Öztat'ın (2019) çalışmasında, YouTube kullanımı arttıkça, aile iletişim doyumunun azaldığı ifade edilmiştir. YouTube platformunun seri izlemeye imkan tanımasının, YouTube'da geçirilen zamanın nispeten diğer platformlara göre daha çok uzamasının, aile iletişimini azalttığı düşünülmektedir. Gülnar ve Öztat'ın (2020) çalışmasında ise WhatsApp kullanımının aile içi yüz yüze iletişim düzeyini azalttığı belirtilmiştir. Diğer yandan Facebook kullanımı ise aile içi yüz yüze iletişim düzeyi ile pozitif korelasyondadır. Facebook'un giderek günlük hayattaki tanıdıklarla iletişim kurulan bir mecra haline gelmesi, Facebook'un, Instagram ya da YouTube'un algoritmasından farklı olarak daha sınırlı bir kullanım alanıyla kalmasının bu duruma zemin hazırladığı öngörülmektedir.

Sosyal medyanın aile yapısındaki dönüşümü, mahremiyet algısının kolektif olarak yeniden inşası üzerinden de tartışılmaktadır. Kılınç (2017) ve Erol (2022), Türk aile yapısında geleneksel olarak korunan "ev içi mahremiyet" sınırlarının, dijital platformlarda yapılan paylaşımlarla giderek şeffaflaştığını vurgulamaktadır. Sosyal medyanın bir "gözetim alanı" haline gelmesi, aile üyeleri arasında güven krizlerine ve paylaşılan özel içerikler nedeniyle yeni tür çatışma alanlarının doğmasına yol açmaktadır. Türk toplumundaki ailenin gizli ve korunaklı yapısı, sosyal medya ile birlikte fenomen aileleri beraberinde getirmiş, aile yaşantısının tüm aşamaları anlık durum paylaşımlarıyla neredeyse bir canlı yayına dönüşmüştür. Buna paralel olarak çocuk fenomenler ortaya çıkmış, aileler ve çocuk kullanıcılar pek çok marka ve hizmeti tanıtmak amacıyla özel hayatlarını kullanır hale gelmişlerdir (Kışla ve Durualp, 2026). Artık sıradan bir kullanıcı mahremiyeti sorununu aşan bu durum beraberinde pek çok hukuki ve etik sorunu da getirmektedir

(Özer ve Alpsoy, 2024). Özellikle çocuk hakları ya da aile içinde görüntüsünün paylaşıldığından haberdar olmayan bireyler açısından sosyal medya ve mahremiyet konusu oldukça önem arz etmektedir.

Son olarak, sosyal medya kullanımının aile yaşam doyumu ve bireysel refah üzerindeki etkileri nicel verilerle desteklenmektedir. Doyaroğlu ve Noyan'ın çalışmasında (2023), sosyal medya kullanımı ve yaşam doyumu ilişkisinde, bireylerin aileleri ile beraber yaşama durumunun önemi vurgulanmış ve bu ilişkide ailenin varlığının yaşam doyumunu artırdığı ifade edilmiştir. Aile üyelerinin dijital platformlarda aradıkları onayı bulamamaları, ev içi huzursuzluğu artırmaktadır. Aycanoğlu ve Ünsal (2017) ise bu tabloya bağlanma kuramı üzerinden yaklaşarak, internet bağımlılığının evlilik uyumunu negatif etkilediğini vurgulamıştır. Öztat'ın (2023) araştırmasında, ailesinden destek göreceğine inanan bireylerin, sosyal destek arayışında, sosyal medyaya yönelmediği ifade edilmektedir. Türkiye'deki araştırmaların genel eğilimini özetleyen Özben ve Türkeli Paköz (2025) ise son 10 yıldaki çalışmaların büyük oranda dijitalleşmenin aile bağlarını zayıflatıcı etkisine odaklandığını saptamıştır. Çalışmada sosyal medyanın bir yandan aile içindeki iletişimi kolaylaştırırken diğer yandan aile üyelerinin birbirlerine ayıracakları zamanı kısıtladığı ve aile içi yüz yüze iletişimi azalttığı ifade edilmektedir. Bununla birlikte sosyal medyanın fazla kullanımıyla aile içerisindeki görevlerin aksadığı belirtilirken ve sosyal medyanın aile mahremiyetini negatif etkilediği vurgulanmış, sosyal medyanın aile açısından olumsuz bir değişken olarak değerlendirildiği belirtilmiştir. Ayrıca sosyal medyanın ailede eşler arasında kıskançlığı artıran bir zemin hazırladığı ve evli çiftlerin bağlılık ve aidiyet duygularının, sosyal medya tarafından sarsıldığı eklenmiştir (Özben ve Türkeli Paköz, 2025).

SONUÇ

Bu çalışmada, dijitalleşen çağın önemli unsurlarından biri olan sosyal medya kullanımının, aile kurumu ve aile içi iletişim süreçleri üzerindeki etkileri Türkiye örneklemini kullanan akademik çalışmalar üzerinden incelenmiştir. İnceleme kapsamında, aile fertlerinin sosyal ağlarda geçirdikleri süreler, sanal etkileşim biçimleri ve bu durumun evlilik uyumu, aile bağları ile yüz yüze iletişim sıklığı üzerindeki yansımaları kapsamlı bir biçimde tartışılmıştır. İncelenen çalışmalarda, teknolojinin ev içine sızmasıyla birlikte mahremiyet sınırlarının, eşler arası paylaşımın ve ebeveyn-çocuk ilişkisinin yeni bir boyuta evrildiği görülmüştür. Dolayısıyla çalışma, dijital araçların aile bağlarını zayıflatıp zayıflatmadığı ya da bu bağlara yeni bir form kazandırıp kazandırmadığı sorunsalına yanıt aramıştır.

Geleneksel olarak güçlü bağlar, yüksek bağlılık ve yüz yüze etkileşim üzerine kurulu olan Türk aile yapısı, küreselleşme ve platformlaşma süreçlerinin neticesinde yapısal ve işlevsel bir dönüşümle karşı karşıyadır. Sosyal medyanın yoğun kullanımı, aynı çatı altında yaşasalar da iletişim dinamikleri açısından ayrı düşen aile fertleri oluşturmaktadır. Eşlerin veya çocukların ev içindeki zamanlarını ekran karşısında geçirmeleri, aile içi yüz yüze iletişim sürelerini daraltmakta, paylaşılan ortak anları azaltmakta ve aile dinamiklerinde bir çeşit dijital engel oluşturmaktadır. Özellikle sanal ortamdaki siber ilişkiler, kontrolsüz zaman kullanımı ve flörtöz etkileşimler, geleneksel Türk aile değerlerinin temelini oluşturan sadakat ve güven unsurlarını sarsarak evlilik uyumunu olumsuz yönde etkilemektedir.

Türkiye örnekleminde gerçekleştirilen akademik çalışmaların (alan araştırmaları, tezler ve raporlar) genel eğilimi incelendiğinde, sosyal medyanın çoğunlukla "aile birliğini tehdit eden, çatışmaları artıran ve boşanma oranlarını tırmandıran olumsuz bir aktör" olarak konumlandırıldığı görülmektedir. Literatürde ağırlıklı olarak sosyal medya bağımlılığı, iletişim korkusu, evlilik doyumunda düşüş veya yabancılaşma gibi kavramlar üzerinden kurulan bu negatif anlatı, teknolojinin determinist bir yaklaşımla doğrudan "suçlu" ilan edilmesine yol açmaktadır. Kontrolsüz tüketim ve bağımlılık düzeyindeki kullanım, aile içi sağlıklı iletişimin önündeki en büyük engellerden biridir; ancak bu tek taraflı bakış açısı, dijital mecraların sunduğu işlevsel ve bağlayıcı potansiyeli göz ardı etmektedir. Yurt dışı çalışmalarında, aile açısından sosyal medyanın olumlu bir kaynağa dönüştürülebileceğine yönelik tartışmalar bulunurken ülkemizdeki bu bakış açısı, sosyal medyanın eğitim açısından aile üzerindeki faydalarıyla sınırlı kalmıştır.

Oysa bazı dezavantajlı durumlarda ve kriz anlarında sosyal medya, aile içi iletişim açısından işlevsel bir destek mekanizması ve bağları kopmaktan koruyan esnek bir köprü görevi üstlenebilmektedir. Özellikle Covid-19 pandemisi gibi zorunlu izolasyon dönemlerinde, coğrafi olarak birbirinden uzak düşen (farklı şehirlerde/ülkelerde yaşayan/karantina ya da tecrit durumunda olan) aile bireylerinin ilişkilerini sürdürmesinde, görüntülü konuşmalar ve anlık mesajlaşma grupları (özellikle WhatsApp vb.) birincil destek mekanizması haline gelmiştir. Benzer şekilde, yoğun iş temposu nedeniyle gün boyu evden uzak kalan eşlerin gün içi mikro-iletişimlerini sürdürmesi, okul öncesi eğitimde uzaktaki ebeveynlerin çocuklarının gelişim süreçlerine dijital katılım sağlaması gibi senaryolar, sosyal medyanın aile içi etkileşimi canlı tutan işlevsel yüzünü somutlaştırmaktadır. Bu nedenle aile çalışmalarında ve aile iletişimi araştırmalarında sosyal medyanın bütünüyle negatif

bir değişken olarak konumlandırılmasından ziyade sosyal medyanın aile açısından öngörülebilir şekilde hangi faydalar sağlayabileceği üzerinde çalışmalar yapılmalıdır.

Tartışmada öne çıkan en önemli temalardan biri, sosyal medya kullanıcıları/fenomenleri olan aile ya da çocukların, hizmet ürün satma ya da takipçi kazanma adına, Türk aile yapısının ile ilişkilendirilen mahremiyet algısını dönüştürmesidir. Aile yaşantısını ya da reşit olmayan çocukların görüntülerini, kontrolsüz bir şekilde dolaşıma sokan bu döngü, gelecek çalışmalarda detaylı bir şekilde incelenmeli, sosyal medya hesaplarına erişen kullanıcıların, aile ve mahremiyet algısındaki potansiyel dönüşüme yönelik yeni çalışmalar yapılmalıdır.

Sonuç olarak, sosyal medya kullanımı, Türk aile yapısı ve aile içi iletişim açısından tamamen iyi ya da kötü olarak konumlandırılmamalı; bu tartışmada, sosyal medya kullanım tercihleri, süresi ve amacı da göz önünde tutulmalıdır. Farklı sosyal platformların aile iletişimi açısından farklı konumlandıkları bilinmektedir. Bu nedenle sosyal medya okuryazarlığı eğitimlerinin aile iletişimini korumak adına öne çıkması gerekmektedir. Eşlerin ya da çocukların, aile içi iletişim yerine neden sosyal platformlar kullandıklarına odaklanan çalışmalar oldukça kısıtlıdır. Dijital araçlar doğru ve bilinçli yönetilmediğinde aile içi yabancılaşmayı derinleştiren bir tehdit unsuruna dönüşebileceği gibi, dezavantajlı ve kriz içeren koşullarda aile içi bağlılığı sağlayan, mesafeleri önemsizleştiren işlevsel bir iletişim kanalına da evrilebilmektedir. Bu bağlamda, aile bireylerinin dijital okuryazarlık konusunda bilinçlendirilmesi, teknolojiyi, aile içi iletişimi yok eden bir unsur olmaktan çıkarıp, onu destekleyen sağlıklı bir enstrümana dönüştürmenin zeminini hazırlayabilecektir.

KAYNAKÇA

Ashman, S., Barry, I., & Branch-Smith, C. (2025). Digital family systems: How social media reshapes communication, rules, and everyday parent–adolescent interactions today. *Preprint*. https://doi.org/10.21203/rs.3.rs-8100897/v1

Aycanoğlu, C., & Ünsal, G. (2017). Bağlanma tarzları ve internet bağımlılığının evlilik uyumuna etkisi. *JAREN*, *3*(3), 163-168.

Balcı, A., & Tezel Şahin, F. (2016). Sosyal medyanın aile katılımında kullanılabilirliği üzerine bir inceleme. *Kastamonu Eğitim Dergisi*, *24*(5), 2309-2322.

Bruess, C. J. (2015). *Family communication in the age of digital and social media*. Peter Lang Verlag. https://doi.org/10.3726/978-1-4539-1668-1

Demir, Ü. (2016). Sosyal medya kullanımı ve aile iletişimi: Çanakkale'de lise öğrencileri üzerine bir araştırma. *Selçuk İletişim*, *9*(2), 27-50. https://doi.org/10.18094/si.99029

Doyaroğlu, Ş., & Noyan, C. O. (2023). Sosyal medya kullanımı ve yaşam doyum düzeyi arasındaki ilişkinin incelenmesi. *Current Addiction Research, 7*(2), 5-17.

Erol, V. (2022). Sosyal medyanın Türk aile yapısına etkisi. *Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Sosyal ve Ekonomik Araştırmalar Dergisi, 24*(43), 1127-1139.

Farhi, F., Jeljeli, R., Setoutah, S., Zamoum, K., Boukhenoufa, A., Saidani, S., & Feguiri, L. (2025). Social media and intergenerational bonding through young adults' communication with older family members. *Frontiers in Sociology, 10*, 1643296. https://doi.org/10.3389/fsoc.2025.1643296

Gülnar, B., & Öztat, F. (2020). Aile içi yüz yüze iletişim, internet ve sosyal medya kullanım ilişkisi. *e-Kurgu Anadolu Üniversitesi İletişim Bilimleri Fakültesi Uluslararası Hakemli Dergisi, 28*(1), 28-39.

Hertlein, K. M., & Blumer, M. L. C. (2014). *The couple and family technology framework: Intimate relationships in a digital age*. Routledge.

Işık, Y. (2022). Evli bireylerin evlilik uyumu, iletişim becerileri ve sosyal medya kullanım düzeyleri arasındaki ilişkinin incelenmesi. *APJEC - Academic Platform Journal of Education and Change, 5*(2), 215-230. https://doi.org/10.55150/apjec.1052828

Kalaman, S., & Çelik, F. (2019). Türkiye'deki evli bireylerin sosyal medya kullanımlarının evlilikleri üzerine etkisi: Nitel bir araştırma. *OPUS Uluslararası Toplum Araştırmaları Dergisi, 13*(19), 424-453. https://doi.org/10.26466/opus.589684

Kılınç, T. (2017). *Aile içi ilişkiler üzerine sosyal medyanın etkisi* [Yüksek lisans tezi, Selçuk Üniversitesi].

Kışla, Ş., & Durualp, E. (2026). Sosyal medyada annelik imajının dönüşümü: Fenomen anneler. *ASSOS İnsan ve Toplum Bilimlerinde Araştırmalar Dergisi, 3*(1), 45-65.

Kross, E., Verduyn, P., Demiralp, E., Park, J., Lee, D. S., Lin, N., Shablack, H., Jonides, J., & Ybarra, O. (2013). Facebook use predicts declines in subjective well-being in young adults. *PLOS ONE, 8*(8), e69841. https://doi.org/10.1371/journal.pone.0069841

Maihasni, M., Fachrina, F., Anggraini, N., & Ariesta, A. (2025). Social cohesion and social media threats to families in the digital era. *Society, 13*(2), 796–813. https://doi.org/10.33019/society.v13i2.833

Odabaşı, H. F., Tekgöz, N., Hafızoğlu, R., & Aydın, S. (2024). *Dijital çağda ailenin dönüşümü: Yeni nesil bağlar ve dinamikler*. Enstitü Sosyal Yayınları.

Özer, H. D., & Alpsoy, F. N. (2024). Çocuk işçiliğinin yeni görünümü: Kidfluencer. *İstanbul Medipol Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi, 11*(1), 241-277. https://doi.org/10.46547/imuhfd.2024.11.1.8

Özben, B. A., & Türkeli Paköz, A. (2025). Sosyal medyanın aile ilişkilerine etkisi: Türkiye'de son 10 yılda yapılmış araştırmaların incelenmesi. *ASOBİD - Amasya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, 10*(17), 140-178.

Öztat, F. (2019). *Aile içi iletişim doyumu ve sosyal medya kullanım ilişkisi* [Yüksek lisans tezi, Selçuk Üniversitesi].

Öztat, F. (2023). *Çevrim içi sosyal sermayenin belirleyicileri: Algılanan sosyal destek, sosyal medya kullanım amaçları ve sosyal medya kullanım sıklığı* [Doktora tezi, Selçuk Üniversitesi].

Primack, B. A., Shensa, A., Sidani, J. E., Whaite, E. O., Lin, L. Y., Rosen, D., Colditz, J. B., Radovic, A., & Miller, E. (2017). Social media use and perceived social isolation among young adults in the U.S. *American Journal of Preventive Medicine*, *53*(1), 1–8. https://doi.org/10.1016/j.amepre.2017.01.010

Ünal, S. (2018). Sosyal medyanın aile üyeleriyle geçirilen zamana etkisi. *IJOESS - International Journal of Eurasia Social Sciences*, *9*(31), 550-578.

ERKEN BOZKIR KÜLTÜR ÇEVRESİNDEN GÜNÜMÜZE TÜRK AİLE YAPISI

Hasan BAHAR*

Özet

Makaleye göre aile, toplumun en küçük sosyal birimi olmanın ötesinde, kültürel mirasın yeni kuşaklara aktarılmasını sağlayan temel kurumdur. Aile sistemi yalnızca biyolojik bir birlik değil, aynı zamanda sosyal, siyasal ve kültürel yapının çekirdeğini oluşturan bir kurumdur.

Bu çalışma; yazılı kaynaklar ve halk kültüründeki geleneksel uygulamaların sürekliliği ışığında, Erken Bozkır Kültür Sahası'ndaki Türk ailesinin yapısı ve günümüze yansımalarını ele almaktır. Erken Türk aile yapısını doğuda Çin, batıda Roma yazılı kaynakları verirken, Türklere ait yazılı kaynaklar ise 8. Yüzyıldan itibaren Orhun yazıtları ile söz etmeye başlamıştır. Daha sonra İslam'a geçiş sürecinde ise daha çok Müslüman Araplar ve İslam'a yeni geçmiş geçiş dönemi yazılı ve sözel Türk kaynakları söz etmişlerdir. Antropolojik ve sosyolojik olarak 19. Yüzyıldan itibaren Batı kaynakları söz ederken 20. Yüzyıldan itibaren Türk sosyologları, etnologları ve tarihçileri bu konuda araştırmalar yapmaya başlamışlardır.

Bütün bu değerlendirmeler Türk aile yapısının en erken Avrasya Bozkır Coğrafyasında (Moğolistan, Türkistan ve Doğu Avrupa) ortaya çıktığı ilk dönemlerden itibaren büyük bir değişikliğe uğramadan göstermeden sürdüğünü göstermiştir. Buna göre Türk aile yapısı baba, ana ve çocuklardan oluşan çekirdek ailedir. Baba kanına bağlı ılımlı bir ataerkillik(pederi), tek eşlilik, dış evlilik(eksogami) görülür. İslam öncesi nadiren görülen, üvey anne ile evlilik(Leviratüs) İslami dönem sonrası görülmez. Aile'den devlete uzanan piramidal sosyal yapı siyasal yapının temelini oluştur. Aileden devlete uzanan bu yapı ordu-millet tanımında yerini bulmuştur. Devlet, aile yapısının genişlemiş şekli olarak değerlendirilmekte; sosyal düzen ile siyasal düzen birbirini tamamlayan unsurlar olarak ele alınmaktadır.

Erken Türk yazıtlarından Ortaçağ Türk kaynaklarına aileden devlete uzanan örgütlenme şu şekildedir: Oğuş(Aile), Oğuş'lar Urug'ları, Urug'lar Bod(Boy)'ları, Bod'lar, Bodun(Budun), Bodun İl'i oluşturuyordu. Bu yapı,

* Prof. Dr. Selçuk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü Öğretim Üyesi, Konya/Türkiye. ORCID: 0000-0002-3456-9188, hbahar@selcuk.edu.tr

bozkır kültüründe yaşamın gerektirdiği esnekliği sağlayan dinamik bir toplumsal organizasyonu oluşturmuştur. Makalede Türk akrabalık sistemi ayrıntılı biçimde incelenmiştir. Çalışmanın önemli bölümlerinden biri aile ocağı ve doğum gelenekleridir. Ocak, yalnızca ateş yakılan bir yer değil, soyun ve aile birliğinin sembolü olarak değerlendirilmiştir.

Bütün bu araştırmalar geçmişten günümüze Türk aile yapısının ana, baba ve çocuklardan oluşan çekirdek aile, tek eşlilik, ılımlı ataerkil (pederi) ve baba kan soyuna bağlı bir karakter sergilediğini göstermektedir.

Sonuç olarak çalışma, Erken Bozkır Kültürü'nde şekillenen Türk aile yapısının binlerce yıllık tarih boyunca temel özelliklerini büyük ölçüde koruduğunu göstermektedir. Arkeolojik veriler, tarihî belgeler ve Anadolu halk kültüründeki yaşayan örnekler birlikte değerlendirildiğinde, aile kurumunun Türk toplumunda yalnızca sosyal hayatın değil, devlet teşkilatının, kültürel sürekliliğin ve kimlik oluşumunun da temel taşı olduğu sonucuna ulaşılmaktadır.

Anahtar Kelimeler

Aile, Bozkır, Türk, Pederi, Türkistan, Anadolu

THE TURKISH FAMILY STRUCTURE: FROM THE EARLY STEPPE CULTURAL SPHERE TO THE PRESENT DAY

Abstract

According to the article, the family is more than just society's smallest social unit; it is a fundamental institution that facilitates the transmission of cultural heritage to new generations. The family system is not merely a biological union but an institution shaped by social and cultural contributions.

This study examines the Turkish family structure—originating in the Early Steppe Cultural Sphere—and its evolution over time, drawing upon written sources and the continuity of oral traditions. Information regarding the early Turkish family is found in written records from China in the east and Rome in the west, while indigenous Turkish written records emerged later, beginning with the Orkhon Inscriptions in the 8th century. Subsequent developments, particularly regarding the transition to Islam, are documented in sources from Muslim Arabs as well as in Turkish written and oral records from the transitional period. Anthropological research on this subject began with Western sources in the 19th century, followed by Turkish sociologists, ethnologists, and historians in the 20th century.

These assessments demonstrate that the Turkish family structure has persisted without significant rupture or discontinuity since its earliest emergence in the Eurasian Steppe geography (spanning Mongolia, Turkestan, and Eastern Europe). The Turkish family is characterized as a nuclear unit comprising a father, a mother, and children. It exhibits features such as patrilineality, monogamy, and exogamy. Practices such as marriage to a stepmother—which were rare in the pre-Islamic era—disappeared entirely after the transition to Islam. The pyramidal social structure extending from the family to the state forms the basis of the political order; this structure is embodied in the concept of the "army-nation." While the state is viewed as an expanded form of the family, the elements situated between the social order and the political order are examined.From early Turkic inscriptions to medieval Turkic sources, the organizational structure extending from the family to the state is as follows: the “Oğuş” (family) formed the “Urug” (clan), the “Urug”s formed the “Bod” (tribe), the “Bod”s formed the “Bodun” (people/nation), and the “Bodun” constituted the “İl” (state). This

structure created a dynamic social organization that provided the flexibility required by life in steppe culture. The article examines the Turkic kinship system in detail; key sections of the study focus on the family hearth and birth traditions. The hearth was regarded not merely as a place for lighting a fire, but as a symbol of lineage and family unity.

All this research demonstrates that, from the past to the present, the Turkic family structure has exhibited characteristics of a nuclear family (comprising mother, father, and children), monogamy, a moderate patriarchal nature, and patrilineal descent.

In conclusion, the study shows that the Turkic family structure—shaped within Early Steppe Culture—has largely preserved its fundamental characteristics throughout millennia of history. When archaeological data, historical documents, and living examples from Anatolian folk culture are evaluated together, it becomes evident that the family institution serves as the cornerstone of not only social life but also state organization, cultural continuity, and identity formation within Turkic society.

Keywords

Family, Turkic, Anatolian, Steppe, Culture

GİRİŞ

Erken Bozkır Kültür Çevresinde Türk ailesi hakkında arkeolojik ve yazılı belgelerden bilgi edinilmektedir. Batıdaki Macaristan ovalarından doğudaki Moğolistan bozkırlarına kadar uzanan Avrasya coğrafyası, genellikle "Büyük Bozkır Coğrafyası" olarak bilinmektedir. Bu coğrafyadaki aile yapısı, tarih öncesi dönemi kurgan mezar kazıları, yazılı dönemlerde ise MÖ 3. Yüzyıldan itibaren Çin kaynakları ve MS 8. Yüzyıldan itibaren Türk döneminin önemli yazılı belgeleri olan Orhun Yazıtları, Divanı Lügatit Türk, Kutadgu Bilig, Oğuzname, Şecerei Terakime ve Dede Korkut Hikayelerinden öğrenilmektedir. Diğer taraftan İbni Fadlan Seyahatnamesi(10. Yy), İbni Battuta Seyahatnamesi(Rıhle) (XIV.yy) gibi Ortaçağ İslam kaynakları eski Türk Aile yapısını betimleyen değerli bilgiler vermektedir.

Bu arkeolojik kaynaklara ek olarak Türkistan ve Anadolu coğrafyasında etnolojik araştırmalar yapan A.Vambery, N.F.Katanov, W.Radloff Türkologların Orta Asya seyahatleri, öte yandan Ali Rıza Yalkın(Yalman), İbrahim Yasa, Nermin Erdentuğ, Orhan Türkdoğan, Mehmet Eröz gibi Türkiye'de alan çalışmaları yapan etnolog ve sosyologların verdiği bililer erken Türk döneminden günümüze taşınan Türk aile yapısı hakkında değerli katkılar sunmaktadır.

Bu arada Macar Türkologlarından Gyula Németh ve László Rásonyi'nin Türk aile yapısı ve ad verme gelenekleri ile ilgili çalışmalarından söz etmek gerekir. Türkiye Cumhuriyetinin kuruluşunda fikri olarak önemli katkıları olan Ziya Gökalp'in Türk Medeniyet Tarihi adlı eserinin yanında diğer çalışmalarında aile ilgili sistematik değerlendirmeleri olmuştur. Bu dönem aile ilgili yazıları olan bir diğer önemli düşünürümüz Yusuf Akçora olmuştur. Sözünü ettiğim Macar ve Türk aydınlarını izleyen Türk tarihçi ve sosyal bilimcilerimizin başında Abdülkadir İnan, Bahaeddin Ögel, İbrahim Kafesoğlu, Ümit Hassan ve Sencer Divitçioğlu'dan söz edilebilir. Bu günümüzde bu geleneği sürdüren Tuncer Baykara, Abdülkadir Donuk, Sadettin Gömeç ve Ahmet Taşağıl'ın Türk Tarihi ve Kültürü ile ilgili kitapları ve makalelerinde aile konusu işlenmiştir.

Sözü edilen bu kaynaklar ve araştırmalardan yararlanarak bir Eskiçağ Tarihçisi ve pratikte arkeolojik kazılara katılmış, arkeolojik alan çalışmalarımızla Anadolu'nun birçok yerinde toplum ve aile yapısı üzerinde gözlem yapmış olarak "Eski Bozkır Çevresinde Türk Aile Yapısı" üzerinde gözlemlerimi paylaşmak istiyorum.

Öncelikle sosyologlarımızın bakış açısı ile aile kavramı nedir, nasıl ortaya çıkmıştır, tanımına geçelim.

AİLENİN TANIMI

Aile, temel, birinci derece, bir sosyal grup olup, bilinen bütün toplumlarda kişi, hayatını bu sosyal grup içinde sürdürür. Temelinde cinsiyet ilişkisinin bulunduğu ve toplumun en küçük birimi olarak kabul edilen bu sosyal grubun şekli ve fonksiyonu, aile grubunun mensubu olduğu kültür tarafından belirlenmesine rağmen bu grubun temel ve evrensel fonksiyonlarından söz edilir: 1) Toplumun onayladığı iki kişi arasındaki cinsel birliktelik, 2) Cinsel arzuların dışında ekonomik işbirliği 3) Yeni kuşakların yetiştirilmesi, neslin devamını sağlamak. Neslin Eğitimi, kültürleşmesi, sosyalize edilmesi. Yetişmekte olan kuşağın eğitimi ve sosyalleşmesini sağlamak. Sosyal bilimler dilinde "Kültürel Miras" olarak tanımlanan toplumsal hafızanın çocuklara aktarılması 4) Akrabaların bir nevi sınıflandırılması sistemi ve nesebin tayini usulü. Antropologlara göre, aile sadece cinsel dürtülerle kurulmazlar, eğer bu amaçla kurulsalardı, bireylerin ailenin ve toplumun yüklediği sorumluluklara katlanamazlardı (Saran 1979,13-24).Bu nedenle aile olmak toplumsal bir sorumluluktur. Toplumun yapılandırılmasında, korunmasında, sürdürülmesinde bir ahittir. Bu yüzden bireylerin aile olma yolunda attıkları her adımda toplumsal bir katılım ve denetleme mekanizması vardır. Bu mekanizmada aile bireylerini konu komşu, akraba, hısım ve mahalleden başlayan bir dizi katmanlaşma yer alır. Aileyi yasalarla birlikte örf adet, gelenek dediğimiz toplumsal normlar kuşatır.

Aile toplumun organik bir yapısını, DNA'sını oluşturur. Soyun biyolojik ve kültürel taşıyışıdır. Aile, öğretmenleri anne ve baba olan ilkokuldur. Bu okulda toplum inşa edilir. Bu nedenle, aile toplumun temel taşıdır. Bir toplumu anlamanın yolu aile yapılarını araştırmaktan geçer.

Ailede çocuğun eğitimi anneye aittir. Anne ilk öğretmendir. Kız çocuk ananın yolundan, erkek çocuk babanın evinden gider. Bu nedenle kız ananın yardımcısı, erkek babanın yardımcısıdır. Aslında ailede çocuk yetiştirmede, özellikle çok çocuklu ailelerde küçük kardeşlerin eğitimi büyük kardeşlere düşer. Onların sırtta taşınması; "*habıç*" denilen şekliyle bir kuşakla sırta bağlanarak taşınması, "*dek dek*" denilerek at gibi boyuna bindirip taşınması büyük kardeşlerin sorumluluğundadır. Çocukların mahalle içinde kollanması ailedeki abilere düştüğü gibi bazen kendisini mahalledeki çocukların korunmasında, mahallenin örf ve adetlerin, kuralların uygulanmasında sorumlu gören "Mahallenin Abisi" sıfatında gençler görülür. Bazen evlenecek kız araştıranlara; " *Kızın abileri varsa, o kız terbiyelidir, gelin edeceğin kızın abisi çoksa o iyi yetişmiştir"* gibilerden sözler de duyulur.

Kızları yetiştiren ana olması, ananın model olması üzerine Gezlevi'de "*Kenarına bak bezini al, anasına bak kızını al sözü yaygındır"*. Ailede en önem

verilen kızın yetiştirilmesidir, bu yüzden erkek çocuk bile olsa yetiştirilme konusunda kızlar üzerinden şu ifade sıklıkla kullanılır; " Kızını dövmeyen, dizini döver" ya da " Er gelen(Erken gelen) yazdan, *"Başına büyüyen gızdan Gork gorkabilirsen"*(Bahar 1982).

ESKİ TÜRK AİLESİ

Binlerce yıllık Türk tarihinde aile ile millet, milletle devlet ayrı yapılar değildir. Aile milletin mikro ölçekte çekirdeğini oluşturmuştur. Orhun yazıtlarına göre Türk Bozkır toplum yapısı şu şekildedir: *Oğuş*-Aile, Urug-Aileler birliği(?), *Bod*-boy, kabile (Ok-kabile, siyasal bir kuruma bağlı), *Bodun* (Budun)-boylar birliği (Siyasal yönden bağımsız veya değil), *İl*(el)- bağımsız topluluk, devlet, imparatorluk, Eski Türk toplumunda ilk sosyal birlik olan aile, bütün sosyal yapının çekirdeğiydi(Kafesoğlu 1983, 215). Aynı zamanda bu yapı devletin en üst kademesine kadar, siyasal yapının omurgasını oluşturur. Bu nedenle sosyal yapı ile siyasal yapı bütünlük gösterir. Aile yapısının korunması, sürekliliği devleti ebet müddet anlayışını doğurmuştur.

Eski Türk ailesi, "*Geniş Aile*" şeklinde görülse de "*Küçük Aile*" yapısındaydı (Kafesoğlu 1983, 216). Eski Türk ailesi tek eşlilik(monogami), dışarıdan evlilik(*exogami*) tipindeydi. Katı olmayan bir ataerkillik(patriarkal) vardı. Babanın yanında annenin de söz sahibi olduğu bu aile yapısını Ziya Gökalp *"Pederi"* aile olarak tanımlamıştır.

Gökalp'e göre, *Pederi* aile eski Cermenlerdeki iki taraflı eşitlikçi aile "*zippe"*(soy) ile benzeşir. Soy büyük bir dairedir; müteaddit orta ailelere ayrılır; bunlara *pederi* aile adı verilir". Pederi aile ile baba rolünün katı olarak görüldüğü *Pederşahi(Patriarkal)* aile ile karıştırılmamalıdır. "*Pederşahi"* ailede akrabalar, yalnız baba soylarından ibarettir. Aile içinde kadın ve çocuğun hiçbir önemi yoktu. Aile reisi bunları satabilir, hatta öldürebilirdi. Ailenin malları da aile reisine aittir. Eski Romalılarda ve Çinlilerde *"pederşahi"* aile mevcuttu. Pederi aile ise tamamen hür eşitlikçi bir aile idi. Akrabalık onda bir taraflı değil iki taraflıdır. Amca ile dayı, hala ile teyze, amca çocukları ile dayı çocukları, hala çocukları ile teyze çocukları birbirine eşittirler. Zevceler de büyük haklara sahip olduklarından kocalarına eşit gibidirler(Gökalp 1976, 293).

Ziya Gökalp ve Yusuf Akçura'nın sosyopolitik analizlerinde Türk "boy/soy" teşkilatı ile Cermen "gens" yapısı arasındaki benzerlikler üzerinde durmuşlardır. Hatta Akçura biraz ileri giderek Türklerin eski kabile/boy örgütlenmesi ile Roma/Cermen kabileleri (gens) arasındaki askeri, hukuki ve sosyal yapı ortaklıklarına dikkat çekmiştir. Türk ailesi Eski Yunan'daki "*genose"* ve Roma'daki "*gens"* (geniş aile), Slavlardaki "zadruga" gibi babanın

aile içindeki tüm haklara sahip olduğu yapılardan farklıdır(Kafesoğlu 1983, 216). Gökalp ve Kafesoğlu'nun "pederi" olarak adlandırdıkları aile yapısı yine Pederşahi "Patriarkal" aile yapısı olarak gösterilen Roma'nın katı baba otoritesinin görüldüğü aile yapısından ayrılır. Bizim de kaynaklardan ve Anadolu'da gözlemlediğimiz aile yapısı ılımlı baba otoritesinin görüldüğü aile yapısıdır. Bu durumun daha açık görülmesi bakımından eski Yunan ve Roma aile yapısı hakkında biraz duralım.

Yunanlılardaki *"genos"* terimleri birbirine benzemekle birlikte kendisine özgü bir yapısı vardır; soy/klan şeklindedir; ortak bir ataya dayanır. Birden fazla aileyi kapsar, dini ve sosyal bağlarla birleşir. Dini yönü güçlü olup ortak kült ve atalara ibadet. Kendi tanrılarına ibadet edip kurban keserler. Eski Yunan toplumunda *"genose"* aristokratik aileleri oluşturur. Yönetiminde söz sahibidir. Şehir devleti polis büyüdükçe *genose'*ler önemini yitirip yerini siyasal oluşumlara bıraktı. Özellikle Kleisthenes(MÖ 508-507) reformları ile soy yerine coğrafi örgütlenme yerini aldı. Kleisthenes soya bağlı tiranlığı yıkarak on yeni kabile sistemi olan Beşyüzler Meclisi (Boule)'nin kurulması, çanak çömlek mahkemesi adı verilen ostraksizm(sürgün) yönetimini getirerek *"isonomia"*yasa önünde eşitliği" yerleştirmiştir.

Roma'da *Familia*'lar *gens* adı verilen aileleri oluşturur. Roma ailesi *familia*'da tek otorite *"pater familias"* erkek aile reisi bulunur. Ailede eş*(uxor),* çocuklar, çocukların eşleri, köleler yer alır. Görüldüğü üzere sadece kan bağı olmayan hukuki otoriteye ait bir yapı. Aile reisi ölmediği sürece evli ve çocuklu olsa bile oğulları her hangi bir yetkiye sahip değildir. Evden çıkan kadına ait hiçbir mal varlığı yoktur, evlenince tümüyle evlendiği ailenin malıdır. Gens'leri aynı atadan geldiğine inanılan familia'lar oluşturur. Yani *Familia* eski Türklerdeki *"Oğuş"*, *"Gens"*ler ise Urug'u, *Tribus*'lar ya da *Boy*'ları karşılar. Ancak işleyiş şekilleri farklıdır.

Roma erken tarihlerde toprağa bağlandı; toprak devleti kurdu. Türklerde ise çoban bozkır kültüründe esnek bir yapıda gelişti. İnsan topluluğu (*boy*) devleti kurdu. Belki bu yüzden ordu-millet kavramı çıktı. Oğuş, küçük ve hareketli, ihtiyaç oldukça büyüyüp küçülebilen, akrabalık temelli ama katı olmayan bir yapı, Yani, kan bağı var, ama bireyler ve gruplar yer değiştirebilir, ayrılabilir, birleşebilir. Bu esneklik devlete yansır.

İnan'a göre Türk dili üzerine yazılan eski ve yeni kaynaklarda Türk etnolojisini ilgilendiren birçok terim niteliğindeki kelimelere rastlanmaktadır. Bu terim - kelimelerini her yazar ve bilimsel araştırıcı kendi bildiği gibi yazdığı, muayyen bir bilimsel kavram anlatması gereken bir terimi türlü türlü kavramlar için kullandığı görülmektedir. Gerek Türklerin kendileri ve gerek

yabancılar tarafından yazılan sözlüklerde de bu karışıklık yüzyıldan beri sürüp gelmektedir. Ulus (yahut uluş), oguş, urug (urug - tarıg), ok, boy, oba, bukun, oymak (aymak, omak, omok), bağ (bav), ocak, ağıl, süngek (süyek), tübe, yasa, töre, yargı, yol terimleri bunlardandır(İnan 1956, 185-186).

Eski Türklerde ailenin karşılığı "oğuş"tur. Oğuş'u soy, hısım, oymak şeklinde yorumlayan araştırmacılar da olmuştur, burada bu görüşlerin bazıları:

Oğuş: Eski Türk yazıtlarında hakan milletine hitap ederken kendisine en yakın bulunanlardan başlıyarak "..... *iniyigünüm, oğlanım, oğuşım*" (Kül Tegin yazıtı Güney yönü I) diyor. Yazıtlarda geçen bu kelimenin kan akrabalığını anlatan bir terim olduğu şüphesizdir.

Fakat bu "akraba topluluğu"nun yakınlık derecesini tayin etmek güçtür. Bu terim, V. Thomsen (Almanca'ya tercümesinde) "Geschlecht" kelimesiyle (ZDMG, NF. III, 140), R. Hulûsi Almancadan Türkçeye çevirisinde "*soy*" olarak çevirmiştir(Türkiyat Mec. III, 96). Eski Türk Yazıtları eserinde H. N. Orkun bu terimi açıklarken(I, 74, not 1) *"mensup olduğu boy manasına kullanmıştır",* asıl metin çevirisinde "*soy*" terimiyle tercüme etmiştir (I, 22). Kaşgarlı Mahmut bu kelimeyi Arapça "*al-'aşiret*" diye açıklarken(met. I, 59; çevirme, 61); eserindeki çevirisinde "*al-'aşiret*" olarak çevirmiştir(I, 59, 69, 83, 130, 246) : Eserin çevirmeni B. Atalay ise kimi yerde "*hısım*", kimi yerde "*oymak*" terimleriyle karşılamıştır.

Günümüzde yaşayan Türk lehçelerinin hiçbirinde, "*oğuş*" şeklinde rastlanmıyor; ancak Yakutçada "*üs*" biçiminde çok yaygın bir terimle ilişkisi olabilir(E. Pekarskiy, Yakut Dili Sözlüğü, 3075). Yakutların eski aşiret kurumlarında "*üs*" evlenmeleri yasak olan ekzogami dairesine giren akrabaların kurduğu birlik olduğu anlaşılmaktadır. Bu birlik "*ağa usa*" yani "*baba oguşu*"dur, bunun içinde birkaç "*ije usa*", yani "*ana oguşu*" bulunur (*oğuş>ovus<nus>uus>üs)*(İnan 1956, 182).

Urug: TDK verilerine ve tarihsel sözlüklere göre *Urug* (veya *Uruk*), Eski Türkçe kökenli olup soy, sülale, kabile anlamına gelen, soy-sop ilişkisini ifade eden "unutulmuş" bir terimdir. Orhun Yazıtlarında urug, kabile, soy, klan anlamına gelmektedir(Orkun 1994, K.C.b, III.80). *Urugsıratayın* (I D 10 (I,34) soysuz kılmak anlamındadır(Ergin 2015,58).

Urug sözcüğü Kaşgarlı Mahmut'un Divanü Lügatit Türk'de tane, tohum, evin olarak açıklanmaktadır(DLT I. 63-28, 64-1; I,449-14).

Urug'u *oba* olarak da kullananlar olmuştur. Eski Türk Yazıtlarında "urug" sözcüğünde tek başına karşılaşılmaz, ancak bu isim-kelimeden kurulan "*urugsıratmak*" sözcüğü ile karşılaşılmaktadır. "*Türk budun ölüreyin,*

uruksıratayın" denilmektedir. I D,10; Orkun, Eski Türk Yazıtları, 34). Buradaki bilgiye göre Urug sözcüğü 8. Yüzyılda "yakın ve uzak kan kardeşlerden kurulan muayyen bir topluluğu" bildirmek için kullanılmıştır(İnan 1956) .

Eski Türkçede *"ırı"* erkek olarak geçmektedir. Kelimenin geçtiği en tanınmış cümle Kül Tigin ve Bilge Kağan yazıtlarında geçen *"beglik ırı oġluŋ ḳul boldı / işilik ḳız oġlın küŋ boldı* cümlesidir. Kelime Eski Türkçede *ırı t(ä)ŋri, ırı oġul, ırı oġlan ırı uġuşluġ, ırı* bol- gibi şekillerde kullanılmıştır. Kadın şeklinde kullanılan *uragut* sözcüğü Göktürk ve Uygur harfli metinlerde geçmemektedir. Karahanlı Türkçesinde *"uragut"*kadın, avrat anlamındadır (DLT I. 138, 153-14..;II.9-7..; III.36-23. *"Avrat'* kelimesi, *uragut* kelimesinin yerine Arapçadan Türkçeye 13. yüzyıldan sonra ödünçleme olarak girmiş metinlerde *avrat* ve *avret*, ağızlarda da metatezli *arvat/*(Örneğin Irak Türkmen Türkcesinde) şekillerinde kullanıldığı anlaşılıyor (Sertkaya 2021).

Bodun(Budun): Bu terim ile kavim, halk kavramı anlatılmaktadır. Orhon yazıtlarında Çin gibi yabancı kavme budun denildiği gibi, Türk olduklarında şüphe olmayan Kırgız, Karluk, Oğuz topluluklarına ayrı ayrı budun denilmektedir. Bodun 'halk' (Uyuk-Tarlak (E 1)(Yıldırım 2019)

Kâşgârlı Mahmut'a göre "*budun*" kelimesi Çigilce bir kelimedir "*ar-ra'iye* ve *avamü'n-nas*" anlamına gelir (I, 340). Bu kelimeyi, cümle içinde geçtiği yerlerde, bazan "kavim", bazan "*en-nas*" kelimeleriyle tercüme ediyor. Herhalde "*budun*" kelimesi 11. yüzyılda 7 - 8. yüzyıllardaki anlamiyla kullanılmış olsa gerektir. Kaşgarlı Mahmut'un çağdaşı Yusuf Has Hacip "Kutadgu Bilig"de "budun" kelimesini çok kullanıyor. Peygamberin na'tinde "*budun*" kelimesini "*halk*" anlamında kullanıyor. XIV. yüzyılda yazılan Kuran tercümelerinde (meselâ Türk – İslâm eserleri müzesi No. 73) kavim, en-nas, âl kelimeleri hep budun kelimesiyle tercüme ediliyor ("min zinet-il-kavmi=budun bezeginden: âl-iMusa=Musa budunu; en-nas=budun). XIV. yüzyılın başlarında yazılan "*Kısas- enbiya*"da ve bu yüzyılın ortalarında Altın Orduda – Saray kentinde yazılan, "Hüsrev ü Şirin'de budun kelimesi çok geçer. Fakat 15. yüzyılda yazılan eserlerde, hele Çağatay edebiyatında budun kelimesine rastlanmaz. Bu devirde eski "budun" terimi yerine "*ulus*" kelimesi geçmektedir. Budun kelimesinin 15. yüzyılın sonlarında unutulmuş olduğuna hükmetmek mümkündür(İnan 1956, 179).

Bukun: Kâşgarlı Mahmut bu kelimeyi ancak "budun" terimiyle beraber gösteriyor ve "budunlug bukunlug kişi" cümlesini ای انسان ذورهط وعشيرة diye inah ediyor. B. Atalay bu cümleyi "ulusu oymağı olan kişi" diye çevirmiştir (DLT, I, 413; çevirme I, 499). Yenisey ırmağı boyunda Kızılcir denilen yerde bulunan bir yazıtın altıncı satırındaki bir kelimeyi S. Malov "bukun" okuyor ve "halk" diye tercüme ediyor. Kâşgarlı Mahmut'un "*budunlug bukunlug*" diye

kullandığına bakılırsa budun ve bukun terimlerinin eşanlamlı kelimeler olduğu anlaşılıyor. Bu "*bukun*" teriminin "*nesil, kuşak*" anlamına gelen "*buvm*" (Radloff, Wb, IV, 1873) kelimesiyle ilgili olabilir (buvın< bugın<bukun) (İnan 1956,185) .

Bag: Kabilenin bir bölüğünü veyahut kabile anlamını bildirmek için çok eski devirlerden beri kullanılan bir terimdir. İlk defa bu terime Yenisey yazıtlarında rastlanır. Uyuk Tarlak yazıtında şu cümle okunuyor: "*atım El Tugan tutuk ben tengri elimke elçi ertim, altı bag budunumka beg ertim (=adım El Tugan tutuk, ben ilâhi elimin elçisi idim, altı bağ=boy halkımın beyi idim)*"*8. Tuva Halk Cumhuriyeti'nde bulunan bir yazıtta da "altı bag budunım...*".

Radloff, bu yazıtlardaki "bag" terimini "halkın bir bölümü (Volksabtheilung)" diye açıklıyor (Wb, IV, 1447). "Bag" kelimesinin Kıpçak lehçelerindeki şekliyle "bau~bav" Kazak ve Başkurt lehçelerinde "kabile" anlamına söylenmektedir ("oniki baulu Başkurt", "toksan iki baulu Kıpçak"). Kırımlı tarihçi Abdülgaffar Efendi (Umdet-üt-Tevarih, s. 55) "on iki bavlı il'den bahsediyor. Bu tarihçiye göre Toktamış Han emirülümera Erktemüre "oniki bağlı el, içki, (hassa) asker" vermişti. Aynı tarihçi eserinin başka bir yerinde "Birlek ve Karluk nam iki bağlı il"den bahsediyor (s. 35) (İnan 1956, 186).

Soy: Oğuz Türkçesi'nde "ırk, sülâle, kabile" anlamlarını bildiren bu terim Oğuzca'dan başka ancak Kırgız Türkçesi'nde tesbit edilmiştir. Kırgızca'da "meşhur kabile (berühmte Geschlecht)" anlamına gelir (Radloff, Wb. IV, 512). Bu "*soy*" terimi eski Türkçe'deki "*urug*" kelimesiyle eşanlamlı olsa gerek. En son yazılan "Türkçe Sözlük"te "soy" kelimesi bugünkü anlayış ve kullanışa göre şöyle açıklanmıştır: "Geçmişte, şimdiki zamanda ve gelecekte kandaşlıkla birbirine bağlı bulunanların topu". Orta Asya uluslarının boylarından ve boyların bölüklerinden bahseden Ebülgazi Bahadır Han "Şecere-i Türk" ve "Şecere-i Terakime" adlı eserlerinde "il, uruk, süngek, oymak" terimlerini kullanmıştır (Ebulgazi 2020,39). Bu kavramların daha anlaşılır olması bakımından burada Ebulgazi'nin anlatımına başvuralım:

> On çay bölgesinde oturanlara On Uygur, dokuz çay bölgesinde oturanlara Dokuz Uygur derlerdi. Şehirleri, köyleri ve ekinleri çoktu. Yüz yirmi uruktan oluşan bir eldi. Bir kişiyi padişah yapıp onu dinlemezlerdi. Bu yüzden bozuldular. Bir gün hepsi toplanıp kengeş yaptılar: "Biz iki bölük bir eliz. Her birimiz bir kişiyi töre kılalım. Bir kimse onun sözünü tutmazsa malı ve kellesi alınsın." dediler. Ta ki On Uygur uruğundan Mangutay adlı bir kişiyi töre seçtiler; ona El Eliter lakap taktılar. Oğuz Han'ın Kırgız adlı bir torunu vardı, onun soyundandırlar. Ama şimdi Kırgız soyundan çok az kişi var. Moğullardan ve başka uruklardan kişiler ot ve su peşinden gelip, Kırgız

> yurduna varıp, oraya yerleştiler, Kırgız adını aldılar. Kendileri hangi uruktan olduklarını bilirler. Moğol Uruklarından Celayir'le ilgili verdiği bilgi; Evleri yetmiş oymak oluşturdu. Urukları çoktu. Birkaç uruk bir kişiyi baş kılarak bir arada otururlardı. Çoğu Moğul yurdunda Otan denen yerde otururdu…Ürgençli Türkmenlerin Bayat uruğundan bir molla imamı vardı; (Ebulgazi 2020, 53, 186).

Kin: Akraba; Ebülgazi'ye göre, "Türk ilinde ilk olarak il adını alanlar beş uruktur: Uygur, Kanıklı, Kıpçak, Kalaç, Karluk" uruglarıdır. Buna göre, "uruk" büyüdükten sonra "il" adını alıyormuş. Ebülgazi Bahadır Han kimi yerde "uruk" içinde "uruk" gösteriyor: "Ormavut (oymavut) uruğu içinde Konkmar urugunu" zikrediyor(İnan 1956,186).

Uluş(Ulus): Birçok Türkologumuza göre Moğolca olarak kabul edilen Uluş sözcüğü Moğolca değildir. Moğol istilâsı devrinden sonra yayılan ve kavim, halk anlamına gelir. Eski Türkçede şehir ve karye anlamına gelen ulus terimi Moğol istilâsından sonra ş/s değişimiyle ulus şeklinde yayılmıştır ve halk, kavim, millet (Moğol ulusu, Türk ulusu), devlet (Çağatay ulusu, Cuci ulusu) anlamlarını ifade etmiştir.

"Ulus" kelimesine ilk defa 8. yüzyılda, Kül Tegin yazıtında rastlanıyor. Yazıtın kuzey yüzünde (IN, 12) cenaze törenine gelen kavimlerden bahsederken, "...kün batısıktaki Sogd, Bereçker, Bukarak Ulusta Nen Sengün, Ogul Tarkan kelti" denilmektedir. Bu cümledeki "ulus" kelimesini V. Thomsen "kabile (Stamm)" ile tercüme etmiştir (ZDMG, NF. III, 1924, s. 156). Bu cümleyi Ragıp Hulûsi şöyle tercüme ediyor: "garpteki kün batısındaki sayısız Sogd ve Farslardan ve Buhara milletinden Nen Sengün ile Ogul Tarkan geldiler" (Türkiyat Mec. III, 106) R. Hulûsi metindeki "ulus" kelimesini "millet" kelimesiyle tercüme etmiştir.

Kâşgarlı Mahmut "*uluş*" kelimesini Çigilce "*karye*", Arguca "*şehir*" diye açıklamaktadır (I, 60; ter. 62). Yusuf Has Hacip "Kutadgu Bilig"inde "*uluş*" kelimesini pek çok kullanmıştır. Metinden anlaşıldığına göre bu eserde "uluş" "şehir" anlamındadır, çok yerde "*uluş kend*" şeklinde geçmektedir ki eşanlamlı kelimeler olduğu belirtilmiştir; kimi yerde "*il uluş*" dahi denmektedir(İnan 1956, 180-181).

Türk devlet sistemi bu mantığı büyütür: boylar birleşir; budun (halk) boylara ayrılabilir; yeni siyasi oluşum lider değişimi, yeni dengeler oluşur. Devlet sabit bir yapıdan çok, dinamik bir konfederasyondur. Konar-göçer yaşamın etkisi, esnekliğin temelidir; göçebe/yarı göçebe yaşam; sürülerin peşinde hareket, çevreye hızlı uyum ihtiyacı, katı hiyerarşi yerine, uyum sağlayan bir sosyal yapıdır. Devlet, sabit bir yapıdan çok, *oğuş* gibi esnek, lider baba gibidir. Kısacası toplum geniş bir oğuş'lar ağını oluşturmuştur.

Türk *"İl"* Sisteminde; Kağan başta, Boylar bağlı ama özerk, Kurultay önemli. Devlet = boylar federasyonu. Yani daha demokratik denilebilir.

İl(El)

Eski Türk yazıtlarında "il" terimi "düzenli devlet" anlamını ifade eder.

Boylar ve kabileler birliği anlamı içinde il/el idarî ve siyasî bütünlük gösteren halkı ifade eder. Kelime VIII. yüzyıla ait Orhon ve Yenisey yazıtlarında idarî bakımdan çeşitli boylardan teşkil edilen konfederasyonu niteler.

İl kelimesinin kökü Orhon yazıtlarındaki *"ilig/illig"*dir. *"Ülkesi, yurdu olan, devletlü = hükümdar"* anlamına gelen kelime Mani dini mensuplarınca kağan yerine kullanılır. *Kutadgu Bilig*'de de "hükümdar" anlamında sık sık geçer. Karahanlılarda sultanların çoğu bu unvanı da kullanmıştır. Unvanın *Kutadgu Bilig*'de yaygın biçimde geçmesi, ancak aynı yüzyılda kaleme alınan *Dîvânü lugāti't-Türk*'te hiç yer almaması Yûsuf Has Hâcib'in Manici veya Burkancı Uygur kültürüne yakınlığı ile açıklanmaktadır (Şahin 2026) .

Ebülgazi Han'a göre "*il*" birçok uruklardan kurulur. Eski Türk yazıtlarında ise "iI" memleket, devlet anlamında kullanılmıştır. Kâşgarlı Mahmut "il" kelimesini "el-vilâyet" kelimesiyle tercüme ediyor (I, 49, 117 ve b.). B. Atalay bu "*vilâyet*" kelimesini Türkçe'ye yine "*vilâyet*" kelimesiyle çevirmiştir. Bu çevirmeden bizim şimdiki idare teşkilâtımızdaki "vilâyet" (Ankara vilâyeti, İstanbul vilâyeti) terimini anlamak mümkündür. Halbuki 7 - 11. yüzyıllarda "il kelimesinin birinci anlamı, şüphesiz, "*devlet*'tir. K. Brockelmann bu kelimeyi "*egemenlik, devlet, halk*" (Herrschaft, Reich, Volk) kelimeleriyle tercüme ediyor. Eski Osmanlı metinlerinde de "*il*" kelimesi "*halk, eyalet, sulh*" anlamlarında kullanılmıştır. Bu anlamları ile "*il~el*" kelimesi bütün Türk lehçelerinde muhafaza edilmiştir. "*İl*" kelimesinin "*yad*", "*yabancı*" anlamı ancak bir ailenin kendi dışındaki halka karşı görüşü ile ilgili olarak meydana gelmiş anlamdır, aslında "*il*" kelimesinde "yabancı" anlamı yoktur. "İl" kelimesi "kün>gün" kelimesiyle birlikte ("*ilgün*") "halk ve memleket" anlamını bildirir. (İnan 1956,186)

Türklerde Hükümdar Ünvanları

Türklerde ilk *"Şanyü"* unvanı alan Hun hükümdar Teoman (Touman)'dır. Çin kaynaklarına göre Asya Hunları önceleri *şanyü* veya *tanhu/tanju* unvanlarını kullanmışlardır. Batı Hunlardan Attila'nın hangi unvanı kullandığını bilmiyoruz. Romalılar ondan *rex(*kral), ya da Doğu Romalıların(Bizanslıların) söyleyiş şekliyle *Basileus* olarak söz ediyorlardı.

Kağan unvanın Türkçe olmadığı konusunda bazı tartışmalar olmaktadır. Kökeni ne olursa olsun bu sözcük Türkleşmiş, Türk kültürünün bir unsuru

haline gelmiştir. Eski Türklerde yönetim gökten aşağıya doğru inen karizmatik ve hiyerarşik bir düzene bağlıydı. Türk kağanı Tanrı tarafından bu göreve atanıyordu: Oğuz Kağanı gibi destanlarda ve Erken dönem Gök Türk yazıtlarında Türklerin devlet yönetim şekli yansımıştır. Bu anlayışa göre tanrı tarafından Türk hükümdarı yeryüzündeki tüm insanların yönetimi için gönderilmiştir: *"Üze Kök Tengri asra yağız yer kılundukda ikin ara kişi oğlu kılınmış*. Kişi oğlınta üze eçüm-apam Bumin Kağan, İstemi Kağan olurmış; olurığan *Türk bodunıng ilin törüsin tuta birmiş, iti birmiş"* Kül Tigin Y.,: Doğu Yüzü: 2-3; Bilge Kağan Y., Doğu Yüzü; 1-3; Ergün 1973; Tekin 2003;Gömeç 2012,78).

Türklerde hükümdarın, ya da kağanların seçkin özellikleri olması gerekirdi. Bunların arasında soyunun hükümdar ailesinden, dolayısı ile Türk olması gerekirdi. Aile içinde tanrı tarafından *"kut"* verilen kimseler kağan seçilebilirdi. Bilge, alp, güçlü, külü(meşhur) olmaları gerekirdi(Gömeç 2012, 79).

3. yüzyıldan itibaren bunların yerini *"kağan/kaan"* ve *"han"* almaya başlamıştır. "Bağımsız yönetici" anlamına gelen *han* kelimesinin dişili ise *hanım*dır (bazı lehçelerde *hanış*).

Kağan unvanını ilk kez Avarlar (Juan Juan-Rouran) kullanmışlardır.

L.Rásony, Bozkır devletlerinde başlarında bir kağan olurdu, o da kendisine tabi oymaklara akrabalarını Han olarak atardı, demektedir(1971,59). Göktürklerin siyasi sistemini büyük oranda Avarlardan aldıklarını, ancak bunların da Hsienpi ve Hsiong-nu'dan aldıklarını belirtir. Nitekim ilk kez Hsien-pi'ler arasında gecen bir san olan Kağan (Çin *k'o-han*) ve bazen onunla yer değiştiren *qan/xan*'ın kökenleri, aralarındaki ilişki de açık değildir(Golden 2002, 119).

"Kağan" ve "Katun (Hatun)" sözcükleri, Türk siyasal ve toplumsal yapısının çekirdeğini yansıtan çok eski unvanlardır. Kağan, "*hanlar hanı*" anlamında, özellikle devletin imparatorluk seviyesinde olduğunu ifade eder. Göktürkler ve Moğollar arasında ortak kullanılmıştır. Bu yüzden Proto -Bozkır döneminde ortak bir kökten gelmiş olabilir.

Çin kaynaklarında Avar Kağanı Anakuy'un Bumin tarafından yenilgiye uğratmasından sonra *"İli Kohan"* unvanı aldığından söz edilir. Bu terim Göktürklerdeki İl Kağan'ın söyleniş biçimidir. Çin yıllıkları, bu unvanı, Hyungnu'ların kullandıkları *Şanyu* karşılığına geldiğini belirtmişlerdir(Vásary 2003, 101).

Urga Kiremidinde Han ve Hatun sözcükleri; 1934 yılında Moğolistan Halk Cumhuriyeti İlmi Araştırma Cemiyetinde çalışan D.D. Bukiniç Ulan-Bator

şehrinin 50 km doğusunda (Urga'da) bir maden kömürü ocağında hayvancılıkla uğraşanlardan birinin bulduğu bir kiremit parçasındaki yazıtın kopyasını Samoiloviç'e göndermiş, aynı yıl içinde Samoiloviç'in yayımlamıştır. Yazıtın yer aldığı kiremidin genişliği 22,3 cm, uzunluğu 10.8 cm, harflerin yüksekliği 16 mm'dir. Yazıtın okunuşu şöyledir:

1.*Köğm^{e} s..*	*1*. Köğmen…
2.id^{u}k y^{e}r suy(?)..	*2*. Mukaddes yer su…
3. kan tenrid[e]	*3*. Han Tanrıda…
4. Umay katun	*4*.Umay Hatun

Bu yazıtı Hüseyin Namık Orkun'un da katıldığı gibi, Samoiloviç Tonyukuk'a benzetmiştir. İkinxi satırdaki su olması gereken sözcük de "su" olmalıdır. Bu hatalı bir okumadan kaynaklanmaktadır. Köğmen dağı ise *Tagnu-ola* dağlarının adı olması ihtimali vardır. Yazıtta gök tanrısı *Kan(Han)* olarak yazıldığına dikkat çekilmiştir. H.N. Orkun bu tür tabirlerin eski ve şimdi Türklerde kullandığını belirtirken, Payen Hazarlarının en büyük ilahlarının adını, bir Ermeni kaynağına dayanarak *tengri-Xan* diye kaydedildiğinden söz eder. Sibirya Türklerinde de en büyük ilah Tengere-han'dır; Sagay'larda bu isim kan-tegir, Şor'larda Kan Tegre diye geçmektedir. Burada sözü edilen Moğolistan'daki Urga kiremidinde, Han sözcüğü ile Gök Tanrı birlikte edilirken, hatun da Umay'la ifade edilmiştir(Orkun 1994, 353)

Avar Kağanlığı, "Kağan" unvanının ilk açık ve sistemli kullanımını yapmış; göçebe konfederasyonu olmasına karşın, imparatorluk iddiasındadır. Bu yüzden kağan, diğer boyların üstünde İran'daki "şahlar şahı" "şehinşah" gibi "Hanlar Hanı" olarak Kağan evrensel hükümdar konumuna yükselmiştir. Göktürkler Avarları yıkarak bazı devlet yönetim sisteminde bazı geleneği de alarak kurumsallaştırmıştır. Bu yeniliklerden bazıları Kağan + Katun sistemi, Doğu–Batı kanat yönetimi, Kurultay ile dengeyi sağlarken, "Kağan" bozkırın evrensel imparatorluk unvanı haline gelmiştir.

Kağan sözcüğü daha sonra Türklerin İslamiyet'e geçmesi ile birlikte "Hakan" a dönüşmüştür. *Kâkān* tabiri ilk kez Arap müelliflerinde geçmesinden Kağan'ın Arapça söylenş biçimi olduğu üzerinde durulmuştur(Taneri 2026). Bu dönemde(11.yüzyıl) Kaşgarlı Mahmut'un sözlüğünde, *Xan* (Han) Türklerin başbuğu ve Afrasyab'ın oğullarını, *Xakan* ise Afrasyab'ın unvanı biçiminde ifade edilmektedir (DLT III,157-13).

Kağan'ın yönetimi ilahi takdir(*kut*) iledir. Bilge Kağan'ın kardeşi Kül Tigin yazıtında kağanın statüsü şu şekilde dile getirilir: *"tengriteg tengride bolmış (tür(ük) bilqağan"* (Tanrı gibi gökte olmuş Türk Bilge kağan", *tengri yarlıgaduqın üçün özüm qutum bar üçün olurtum"* (Tanrı buyurduğu için, kendi kutum olduğu için kağan oldum(Ergin 1973, Golden 2002, Tekin 2003).

Göktürklerdeki ikili yönetim (Doğu–Batı sistemi), tek bir kaynaktan değil; bozkır siyasi geleneğinin, coğrafyanın ve daha eski bozkır imparatorluklarının birleşiminden doğan bir modeldir. Bozkırın geniş coğrafyası ve boy temelli yapısı içinde, eski konfederasyon geleneğinin Göktürkler tarafından kurumsallaştırılmıştır. Kül Tigin Yazıtında Bumin ile İstemi kardeşlerin yönetiminde şu şekilde söz edilir: " *Bumın qağan İstemi qağan olırmış olurupan tür(ük) bodunung ilin törüsin tuta birmiş iti birmiş* (Bumin Kağan, İstemi Kağan tahta oturmuş, Oturarak Türk Milletinin ilini, töresini tutuvermiş, düzenleyivermiş"(Ergun 1973,Tekin 2003) Kağan sanını görevleri büyük ölçüde dini olanın (Çince *i k'o-han, (*Türkçe + *eb 'ev'* kağanları*)* da içinde bulunduğu, pek çok Ashih-na(Aşina) uruğu üyesi taşımışlardır. Büyük kağanlığa geçiş kuramsal olarak kardeşten kardeşe ve sonra sırasıyla onların oğullarına geçen bir haktı. Bu sıralamanın bazen bozulduğu da görülür. İstemi Kağan'ın Bumin'in yerine geçmemesi gibi. (Golden 2002,120).

Batı'ya göç eden Avarlar da bu kavramı Batı'ya taşımışlardır. Bizans kaynaklarında "*Khaganos*" (Kağan) geçer. Avarlar unvanı sadece taşımıyor, Avrupa'ya ihraç ediyor, Bizans İmparatorluğu diplomasi diline girer, Slav dünyası ilk kez bu tip "üst hükümdar" kavramıyla tanışır. Bu, bozkır siyasetinin Avrupa'ya taşınmasıdır. Uygur Kağanlığı Göktürk mirasını devralır, kağan unvanı devam eder, ama daha yerleşik ve bürokratik hale gelir. Hazar Kağanlığında çok ilginç bir gelişme yaşanmıştır. Çift yönetim sistemi içinde kağan kutsal, sembolik hükümdar iken Bek(Beğ) fiilî yönetici durumundadır. Burada Kağan, tanrısal/ritüel otoriteye dönüşür. Kağan akrabalarını han rütbesiyle kendisine bağlı oymakların başına yönetici olarak tayin ederdi.

Çevrede örülen radikal değişikler Türk yönetim sistemine de yansımıştır. Bu değişiklerden en önemlisi hiç şüphesiz taht tevarüs sisteminde yaşanmıştır. Bu, Türk kağanlığını yüzyıldan fazla yaşamasını sağlayan ülüş sistemidir. Ülüş yakın akrabalar arasından hükümdarın seçim sistemidir. Ülüş sistemi taht tevarüsünde malum bir nöbet esası üzerine oluşturuldu. Muk'an kağanın yasasına göre tahtın varisi kağanın oğlu değil, ailedeki büyük evladın bir küçüğü veya küçük amcanın büyük yeğenidir. Tahtın tevarüsünü bekleyen ve kağanla aynı kandan gelen diğer prensler ise ülüş sisteminde görev alırlar. Muk'an Kağan 572 yılında ölünce yerine kardeşi T'opo tahta geçti. T'opo Kağan 572'de prenslikleri doğudaki yeğeni She-t'u, batıdakini ise kısa süre sonra yerine BoriKağan unvanını alan bırakarak ölen kardeşi arasında taksim etti. MUkan Kağanın oğlu Toremen otağını kuzeyde, muhtemelen Kırız ve Çik'lerin topraklarında kurdu. Genç yaşta ölen İstami_Han'ın oğulları da ülüş sahibiydiler. Kara Çürin Yedisu'da. Türksn (Tanhan) İtil(Volga)'in aşağı kısımlarında ve Büyük Kağanlığın ordası Türklerin asıl vatanı Altaylar civarındaydı. Bu karmaşık ve girift ülüş sisteminde

taht tevarüs yasası ilk ağızda kurucu rol oynamış, ayrıca iki defa devlet yönetiminde kritik anların yaşanmasına yol açabilecek çocuk yaştaki veliahtların tahta çıkmalarını önlemiştir. Bu şekilde yönetim yetenekli kimselerin eline geçmiştir. Ülüşlerin başında bulunan prensler er veya geç yönetim başına geçecekleri ümidi ile disiplini bozmamış, karşı harekete kalkışmamışlar, böylece devlet dört bir yana genişleyebilmiştir. Güney Hunlarında 2. Yüzyılda uygulanan taht tevarüs sistemi, şeklen ve muhteva yönünden farklılıklar gösterse de 5. Yüzyılda onların torunları ile ilişkilere geçmiş olan Açinaların ataları yoluyla intikal eden bu sistemin prototipi olmalıdır. Bununla birlikte tarihçiler, 6. Yüzyılda geniş ailelerden söz etmemektedirler, bu nedenle bu sistem Gök Türkler için yeni sayılabilir.

Türklerde iç ihtilaflara bakıldığında Açina hanedanına karşı ve onun silah arkadaşlarına karşı bir kalkışma yoktur, ancak bütün kalkışmalarda ya teginler ya da şadlar görülür.

Bütün Türkler doğuştan savaşçı olduklarından, Açina hanedanına mensup şu veya bu prensin bölüklerinde görev yapıyorlardı. Her prens emrindeki askerlerin morallerinin yüksek olmasıyla ilgilenmek zorundaydılar. Çünkü savaşçıları onların varlıkları, korunmalarının tek güvencesiydi. Bu konuda savaşçılar, başlarındaki prensleri şahsi menfaatleri için uyarabilirler, ya da istekleri gerçekleşmediğinde terk edebilirlerdi. İç karışıklıklar, sadece toplum çıkarları için, kabile bağları ile bağlanmayan beyler ve savaşçılardan oluşan gruplar arasında olabiliyordu. Böyle durumlarda çarpışan birliklerin başında bulunan prenslerden ülkeyi yönetebilecek birisi olmasından iktidardaki yöneticin yıkılması Gök Türkler için sorun olmamıştır. Fakat dışarıdan gelecek tehlikeler her zaman söz konusuydu. Bir yandan daima ülkeyi işgal etmeye hazır Çin, diğer taraftan isyan etmek için bekleyen Töles kabileleri. Tehlikeli durumlar Türkleri doğal olarak birleştiriyordu; bu yüzden savaşçılar arasında kağan, han ve şadlara karşı tek bir isyan olmamıştır(Gumilëv 2002,82),

AİLE OCAĞI

Aile ocağı bir yerde ülkenin birlik ve dirliğini simgelediği, gibi geçmiş ile gelecek arasında kurulan, geleneksel kültürünün taşıyıcısıdır, köprüsüdür.

Göklap'e göre, Pederşahi ailede ailenin atası mâbuddu. Bu mabudun yeri evin ocağıdır. Bu mabuda "man" ve bu din sistemine Manizm adı verilir. Eski Türklerde pederşahi yapı olmadığından, Manizim de yoktu. Eski Türklerde ocakta barınan mâbud sadece babanın değildi; ananın da ocakta barınan bir mabudesi vardı. Bunlardan birincisine "*Od Ata"* diğerine "*Od Ana*" denirdi". Aile ocağını söndürmeyecek en küçük oğlan çocuğuna "*Od Tiğin"*(Ocak Beyi) denirdi(Gökalp 1976).

Gökalp, Grenard'an aktardığı bir bilgide; "Şark Türklerinde hâlâ ailenin ateşinin asla sönmemesine –sebebini bilmeksizin-çok itina ederler. Evin sahibesi her akşam ateşi kül ile örter. Sabahleyin Türklerce mukaddes tanınan bir ardıç dalıyla bu ateşi yeniden canlandırır. Bu ardıç dalını alevlendirdikten sonra, eline alır, oda oda dolaşarak evini bununla arındırır, demektedir.

Çocukluğumun geçtiği Toroslarda 1960'lı yıllarda ocak başında sürekli yaşlı neneler beklerdi; dağdaki, bağdaki işlerinden dönen konu komşu ondan ateş közü almak için küçük bir teneke parçası ile onu ziyaret ederdi. Komşulardan köz alanlar eksik olmazdı. Bu nedenle, halkımızda yaygın olarak, "Komşu komşusunun külüne muhtaç" sözü bu tür yaşanmışlıklardan kaynaklanmıştır. Bir diğer söz de kısa süren görüşmelerde, daha fazla oturmaları için, " Ne o acelen ateş mi almaya geldin?" diyerek ısrar edilirdi.

2019 yılında ziyaret ettiğimiz Kırgızistan'ın Özbek nüfusunun yoğunlukta olduğu Oş şehrinde sabahleyin çorap sattığı bir tezgahı üzerine ardıç tütsüsü yapan bir kadın tüccara "Niçin tütsü yaptığını" sorduğumda "*Ticaretimin bereketi için*" cevabını almıştım. Ardıçtan tütsü yakmak bölgede halen yaygındı.

Eğer kaza olarak, mutfağın ateşi sönerse- çünkü kutsal olan mutfağın ateşidir-bunu kibrit ile yakmaya kalkışmaz, "soydan olması lazım gelen" komşunun ocağından eğreti olarak aldığı korlarla yakmayı iyi sayar" söz etmektedir(Gökalp 1976, 293-294).

Eski Türklerde ve günümüz Türk dünyasında bir aile için yapılabilecek en büyük beddua "Ocağın sönsün"dür. Köyümüzde kızgınlık anında sıkça "*ocağı sönesice*" bedduası yapılır.

Aile Bireyleri: Gökalp'e göre ise Eski Şark Türklerinde Pederi ailedeki akrabalık Istılahları(adları) şu şekildedir:

Baba-Akan, Üge-Ana, Er-Zevc(koca), Konçuy-Zevce(Karı), Urı Oğul-Erkek evlad, Kız Oğul-Kız Evlad'dı(Gökalp 1976, 295).

Eski Türkçede baba anlamında *"Kang", "Ata",* anne anlamında *"Ög"* kullanılırdı. Bu unvanlar 9. Yüzyıla kadar Türk toplumunda kullanılmaktaydı. "*Ece*" soylu kadınlara verilen unvandı; kraliçe ya da prenses anlamına da gelir.

"*Aba*" sözcüğü Kaşgarlı Mahmut(KM)'un Divanü Lûgat-it-Türk(DLT I.86,12)'de "*Ana*", Oğuzca olarak geçerken, Karluk Türkmenlerce "*Apa*" olarak geçer (KM I.86).

Ayrıca aynı yerde KM, *"aba"*nın karşılıklarını Kıpçakça *"ayı"*, Tibetçe *"baba"* olarak vermektedir. KM; "Bu kelime onlara Arapçadan kalmış olmalıdır; çünkü onlar Sâbit oğullarındandır. Yemenden bir adam Türk ülkesine kaçıp gelmiş ve Tibetliler bu adamdan türemiştir" demektedir(DLT I.86). KM sözlüğünde *"aba"*nın dağlarda yetişen, dağlıların yediği, hıyar gibi bir ot olduğunu da belirtir(DLT I.86). Anadolu'da *"aba"* olarak, yünden dokuma, geleneksel kalın ceket türüne de kullanılır.

Aba, Anadolu'da genellikle büyük kız kardeşe söylenirken, toplum içinde de kendinden büyük kadınlara saygı ifadesi olarak *"aba"* kullanılır. Aba, Kazakistan'ın bazı bölgelerinde *Apa* bazı bölgelerinde *Apay* olarak kullanılmaktadır(Kurbanbaıuly vd. 2024). Konya'nın Bozkır ve Hadim ilçelerindeki bazı köylerinde/mahallelerinde Abla karşılığı olarak *"Cice"* terimi kullanılır. İlçe merkezi Hadim'de "Aba" terimi kullanılırken 17 km batısında bulunan Gezlevi mahallesinde (1960'lara kadar köy, 1970'lerde kasaba ve 2000'lerde mahalle statüsünde) Cice olarak kullanılması ilginçtir.

Doğu Türkistanlı Uygur öğrencilerim bana Cice'nin Çince olduğunu, Çinlerin büyüklerine *Cice* dediklerini öğrendim. Bunu o sırada Çinli öğrencim Dyun'a da sordum o da doğruladı. Hatta bizde Cice isimlerle kullanılırken *"+ce"* eki yeterlidir: Ayşe ablaya *Ayşecce,* Fatma'ya *Fatmacce* gibi söylenerek kısaltmaya gidilir.

Gezlevi'de küçük kız kardeşlere nadiren *"singil"* sözcüğü kullanılır. Köyde bu sözden türemiş "Singilliler" sülâlesi vardır.

Ata: KM'da *"Ata"* baba, ata olarak verilmiştir. Burada *Ata*'nın diğer bir anlamı da "atasagum" hekim açıklamasında verilmiştir (DLT I.86).

Türkmen ağızlarında *däde* (baba) kelimesi de sıkça görülür. Akrabalık adları, geleneksel Türk aile yapısında olduğu gibi sıkı bir hiyerarşiyi ve saygıyı yansıtır(Erdem 2000).

Kazaklarda Almatı'da 2024 yılı şahsi gözlemlerimde "baba" için "*äke*" *(әke)* veya saygı ifadesi olarak "*atake*" kullanılırken babanın babası, Anadolu'daki "Dede" karşılığında "*Ata*" sözcüğü kullanılmaktadır. Bazı durumlarda saygı ifadesi olarak babaya "ata" denildiği de görülür. DLT'de ise "eke" büyük kız kardeş karşılığında kullanılmıştır. KM; *" Oğuzlar buna "eze" derler" diye açıklamaktadır(DLT I.90)*.

Genellikle Türkiye Türklerinde annenin erkek kardeşine dayı, kız kardeşine teyze; babanın erkek kardeşine amca (emmi), kız kardeşine hala; Erkeğin eşinin erkek kardeşine kayın, kayınço; kız kardeşine baldız denir. Kadınlar kocasının kardeşine Çelebi, Efendi, Kayınbirader, Abi(Ağabey) gibi sıfatlar kullanırken kız kardeşlerine Görümce, eşinin erkek kardeşinin eşine Elti

gibi sıfatlar kullanır. Erkek baldızı kocası ya da kız kardeşlerin kocalarına bacanak sıfatı kullanır. Ailede kız kardeşle, hala teyzeyle, kız evlatla evli olanlara *Enişte* tabiri kullanılır. Önceleri anne ve babanın babasına "Dede" tabiri genel bir kullanımken Büyükbaba gibi tabirler de kullanılmıştır ama tutmamıştır. Aynı şekilde annenin ve babanın annelerine kırsal köylerde *"Ebe", "Nene", "Goca Ana"* gibi tabirler genellikle kullanılırken 1990'lardan sonra kent toplumuna geçerken "*Babaanne*" ve "*Anneanne*" gibi tabirler yerleşmiştir. Burada ebe ve nene (nine) tabirlerinin kullanımında, henüz nene moduna girmemiş genç kadınlarımızın yaşlılık psikolojisi içerisine girdikleri de söylenebilir.

Türkmenlerde (Türkmenistan) Temel Akrabalık Terimleri: Ata (baba), Ene (anne), Ogul (oğul), Gyz (kız), Dogan (kardeş), Aga (ağabey), Uya (kız kardeş), Dayy (dayı), Eke/Aga (amca), Bibi/Hala (hala), Eje/Teye (teyze).

Özel Terimler: Giyev(güyeği): Enişte veya damat.

Dünür: Evlenen kız ile erkeğin ana ve babaları.

Gelin(Gelen): Gelin.

Gelin dogan/Gelin uya: Kayın birader/baldız (bazen kullanılır).

Melek Erdem'in "Türkmen Türkçesinde Akrabalık Terimleri Üzerine" çalışması (2000), bu konudaki en kapsamlı akademik kaynaklardan biri olarak bu terimleri tasnif etmiştir

Türk dillerinde akrabalık terimleri arasında *täte, äje, äke, apa* gibi adlar:

Täte; Bazı Türk lehçelerinde "Täte" yaşı büyük kadınlar için kullanırken Kazaklarda "*baba, ağabey, amca*" anlamında kullanılmaktadır. Tatar Türkçesinde de "*baba*" anlamında kullanılırken, bazı Türk lehçelerinde "*täte*" sözcüğünün "*abla, teyze*" anlamlarında yaygın olarak kadınlar için kullanılır. Ancak *Täte* erken dönemlerde "*baba, dede*" olarak kullanılmış olduğu düşünülmektedir; zira Eski Türk yazma eserleri ve çağdaş Türk dillerinde yaygın olarak "*baba, dede*" anlamında geniş bir yayılımı görülmektedir. Karahanlı dönemi önemli eseri Divanu Lugati't-Türk'te *dedä* "*baba* (Oğuzlarda)", Memlûk-Kıpçak Türkçesi döneminde *Et-Tuhfetü'z-Zekiyye*'de dede "*baba, dede*"; Çağatay Türkçesi kaynaklarında dede "*ağabey, amca*"; Eski Anadolu Türkçesinde "*dede*" biçiminde yer alır(Kurbanbaıuly vd. 2024).

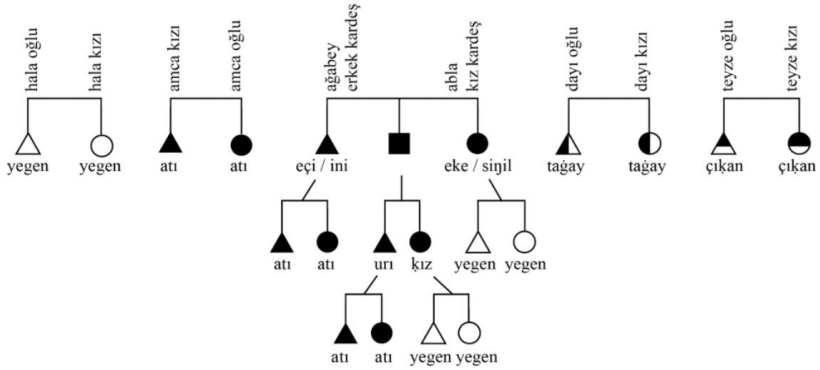
äje sözcüğü; aja biçiminde "evin büyüğü, aksakalı" anlamında kullanılmıştır. Äke şeklinde, erkekleri ifade ederken kullanılan sözcük ağızlarda erkek ve kızı ayırt etmeden çocukları şımartma, onlara verilen değeri gösterme amacıyla kullanılır. Örneğin: äkem, kökem. Ancak diyalektik bir fark-

lılık äpeke (apa+eke) isminin bir parçası olan äke sözcüğü "büyük" anlamını ifade eder. Kazakçada -eke eki ve äke sözcüğü, her ne kadar erkekler için kullanılıyor olsa da bu sözcük tarihî Türk lehçelerinde "*abla*" anlamını bildirmektedir(Kurbanbaıuly vd. 2024).

Eke sözcüğü, Türk Dil Kurumu sözlüğünde (https://sozluk.gov.tr/) sıfat olarak yaşlı olan insan ve hayvanlar için, isim olarak; ağızlardan, yaşı küçük olduğu halde sözleri ve davranışları büyükmüş gibi davranan çocuk biçiminde yer alır. Türkiye

Gezlevi'de büyük erkek kardeşe, genellikle "*ağa*" tabiri kullanılırken, akrabalar içindeki erkeklere ya da toplum içindeki büyük erkeklere "ağa" diye hitap edilir. İsim sonunda "*a*" biçiminde kısaltma yoluna gidilir. Hasan+a=Hasana gibi.

Kız ve oğulların çocuklarına genel anlamda " *Torun*" sıfatı kullanılır. Kardeş çocuklarına "*Yeğen*" ifadesi kullanılır ancak yeğenlerin kendi aralarında kullandıkları Türkçe bir sıfat yoktur. Bunu karşılamak için kırsal Anadolu'da 1990'lerden sonra Fransızca ve İngilizcede kullanılan Kuzen demeye başlamışlardır. Aslında ikinci kuşakların karşılıklı konuşurken erkek çocuklarını "*kuzen*" ve "kız çocuklarını "*kuzin*" olarak adlandırdıklarını 1950 öncesi İstanbul'unda Batılılaşma süreci ile geldiğini görmekteyiz.



Şekil 1 Köktürk Akrabalık Sisteminde Kardeş-Kuzen-Yeğen-Torun İlişkisi(Taşbaş Diagram 1)

Aygen Erdentuğ kuzende olduğu gibi Büyükbaba ve Büyükanne gibi terimlerin Fransa'ya Tanzimat sonrası eğitime gidenlerin taşıdıkları terimler olarak değerlendirir(1992).

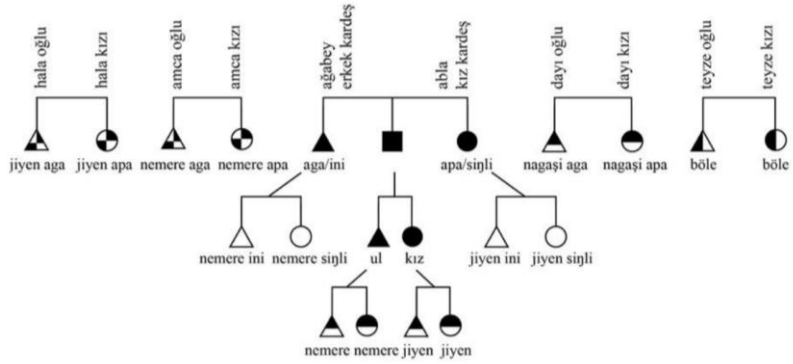
Böle(Kuzen): Türk Dil Kurumu Sözlüğünde Böle 1. isim, ağızlardan Teyze kızı. 2. isim, ağızlardan Amca, dayı, hala çocuğu(https://sozluk.gov.tr/) olarak geçmektedir.

Böle, Räsänän (1969), Pokrovskaya (1961) tarafından Moğolca kökenli, Budagov (1869) tarafından ise Türkçe kökenli (krş. böl-) olarak açıklanmıştır. Orta Türkçe'de görülmeyen bu sözcük Eski Türkçede kullanılan "Çıkan" sözcüğü karşılığında kullanılmıştır. Kullanım alanı daha çok kuzeydoğu ve kuzeybatı Türk dillerinde yoğunlaşsa da güneydoğu ve güneybatı Türk dillerinde de böle sözcüğünün izlerine rastlamak mümkündür: Tür. (ağ.), Nog., Kaz., Kkal. böle, Özb. bölä; Baş. büle; Kır., Alt. bölö; Hak., Şo. pöle (Taşbaş 2020).

Ülkemiz genelinde sık kullanılanmayan Böle sözcüğü "Ekşi Sözlük"'te Kırşehir, Nevşehir, Afyonkarahisar-Emirdağ'ın bazı köylerinde kullanıldığına dair bir paylaşım bulunmaktadır. Şahsımın öğrenci ve arkadaşlarımla görüşmelerimde bazı köylerimizde kullanıldığına şahit oldum. Çumra'nın kökü Suriye'den Rakka ve Halep çevresinden 1700 yıllarında gelmiş Türkmen olan Türkmencamili ve Ilgın Misafirli, meslektaşım Prof. Dr. Turgut Yiğit'ten aldığım bilgi ise Tuz Gölü'nün kuzeydoğusunda Şereflikoçhisar'ın köyünde kullanılıyor. Özellikle Kıpçak lehçesi kullanan Kırgız, Hakas, Kazak ve Altay Türkçesi konuşan Doğu Türklerinde *"Böle"* sözcüğü teyze çocukları için kullanılır.

Kazaklarda teyze oğlu, teyze kızı- *böle;* dayıkızı-*nagaşi apa* ve dayıoğlu-*nagaşi aga*; küçük kızkardeş-singli; abla-*apa;*ağabey-*aga;*erkek kardeş-*ini;* amca kızı-*nemere apa;* amca oğlu-*nemere aga;*hala kızı-*jiyen apa; jiyen aga*-hala oğlu;amca oğlu-*nemere ini;*amca kızı-*nemere singli;* nemere-*amca*; jiyen-*hala; nagaşi*-dayı olarak adlandırılmıştır. Nemere'nin Farsça, nagaşi ve böle'nin Moğolca olduğu belirtilmiştir(Taşbaş 2020, diagram 2) .

İni eski Türk yazıtlarında "Erkek Kardeş" olarak geçmektedir(Uybat I E 30)



Şekil 2 Kazak Akrabalık Sisteminde Kardeş-Kuzen-Yeğen-Torun İlişkisi (Taşbaş Diagram 2)

Kırgız Türklerinde erkek kardeş için yaşa göre (bayke, ini), kız kardeş için ise yaşa ve konuşanın cinsiyetine göre (*ece, siŋdi, karındaş*) terimleri kullanılmaktadır. Bu terimler, kuzen terminolojisinde de aynı şekilde kullanılmaktadır. Ayrıca burada kardeşler ve amca çocukları leksik olarak tamamen eşitlenirken yeğenler "küçük erkek kardeş" ya da "küçük kız kardeş" anlamındaki sözcüklerle işaretlenmiştir: Kır. bayke "ağabey, yaşça büyük amca oğlu", ini "erkek kardeş, yaşça küçük akraba "; ece "abla, yaşça büyük kadın akraba ", karındaş "erkeğe göre kız kardeş, yaşça küçük kadın akraba", siŋdi "kadına göre kız kardeş, yaşça küçük kadın akraba. Bu sistemde öz kardeşleri ifade etmek için bir tuugan "öz, birinci dereceden (kardeş)" terimi kullanılmaktadır: Kır. bir tuugan ini "erkek kardeş (öz)", bir tuugan ece "abla (öz)". Teyze çocukları Moğolcadan alınan bölö sözcüğüyle işaretlenirken (krş. ET çıḳan) dayı çocukları için özel bir terim yerine "dayı" ve "teyze" anlamındaki terimlere rastlanmaktadır: Kır. tayake "dayı, dayı oğlu (ake 'amca')", tayece "teyze, dayı kızı (ece 'abla')" (Taşbaş 2020,diagram 3) .

Gezlevi'de kız çocuğun eşine *"güyeği"* deniliyordu, son zamanlarda damat denmeye başlanmıştır.

Erkek çocuğa *"oğul"* sözcüğü kullanılır. Boyu Uzun Burla Hatun oğluna şöyle seslenir:

Oğul oğul ay oğul
Biliyor musun neler oldu
Söyleştiler fısıl fısıl
Kafirin fiilini duydum
Penceresi altın otağımın kabzası oğul
Kaza benzer kızımın gelinimin çiçeği oğul
Oğul oğul ay oğul
Dokuz ay dar karnımda taşıdığım oğul
On ay diyince dünyaya getirdiğim oğul
Dolaması altın beşikte belediğim oğul (Ergin 1988,49).

Dede Korkut Hikayelerinde "Dirse Hanoğlu Boğaç Han Destanı"da bir gün Kam Gan Oğlu Han Bayındır'ın Şam'i otağını yer yüzüne diktirdiği, alaca gölgeliği gök yüzüne yükselttiği, bin yerde ipek halı döşettiği, Hanlar Hanı Han Bayındır'ın yılda bir kere ziyafet verip oğuz beylerini misafir ettiği ve bu ziyafette attan aygır, deveden erkek deve, koyundan koç kestirdiği, bir yere ak otağ, bir yere kızıl otağ ve bir yere kara otağ kondurduğundan söz edilir. Oğlu olan ak otağa, kızı olan kızıl otağa, oğlu kızı olmayan kara otağa oturtulmuş, hatta altına kara keçe döşetilmesi, önüne de kara koyun yahnisi

verilmesi emredilmiş; *"yemezse de kalksın gitsin!"* denilmiştir. Oğlu kızı olmayan Dirse Han kara çadıra alınıp, kara keçe üzerine oturtulmuş, önüne kara koyun yahnisi konmuştur.

Bunun üzerine ziyafeti terk eden Dirse Han karısına durumu; "..oğlu kızı olmayana Tanrı Taâla ona beddua etmiştir, biz de beddua ederiz, belli bil dediler. Senden midir, benden midir, Tanrı Taâla bize bir topaç gibi oğul vermez nedendir, dedi söyledi" diyerek yakınmıştır. Bunun üzerine Dirse Hanın eşi Burla Hatun attan aygır, deveden erkek deve, koyundan koç kestirerek İç Oğuz ve Dış Oğuz beylerini başına topla, aç görsen doyur, çıplak görsen donat, borçluyu borcundan kurtar, tepe gibi et yığ, göl gibi kımız sağdır, büyük ziyafet ver, dilek dile, olur ki bir ağzı dualının hayır duası ile Tanrı bize bir topaç gibi çocuk verir, demiştir.

Dirse Han eşinin dediklerini yerine getirmiş "Bir ağzı dualının hayır duası ile Allah Taâla bir çocuk verdi".

Oğuzlardaki erkek çocuk doğumlarındaki bu ziyafet geleneği Toroslarda 1960'lara kadar "Kütük Dökme/Kütük Atma" törenleri olarak sürmekteydi. 1960 yılında ailemin ilk erkek çocuğu olarak şahsımın da kütük atma töreni yapılmıştır. Yakın köylerin de davet edildiği bu törenlerde, öncelikle davetliler yeni doğan çocuğun damına çıkıp yanlarında getirdikleri odun kütüklerini dualarla damdan aşağı atarlar, damda bekar olan gençlerin kurduğu efeler takımı, damın çelengi(köşesi)'ne dikili olan içi su dolu testiye silahları ile ateş edip kırarlar, sonra camii meydanında kurbanlar kesilir, güreşler yapılır, güreşlerde baş olan güreşçilere aileleri kendilerini onurlandırdıkları için keçi, koyun, sığır, at, eşek, arı kovanları vb. ödüller verir(Bahar 1997,50-60) 1960'dan sonra köyün ileri gelenleri biraz da ekonomik yük getirmesinden olmalı bu adetlerin "İslamiyet'te yeri yoktur" gerekçesi ile kaldırmışlardır.

Toroslardaki Yörüklerde hep kız çocuğu olan bir kimsenin erkek çocuğu doğunca kütük atma merasimi yapılır. Bazen çevre oba ve aşiretlerden habersiz olarak silah atarak gelirler. Bir şm toru-çam fidanına al bezden bir bayrak geçirerek çadır önüne dikilir. Ev sahibi bulunanlarla ağırlar ve bir müddet ister. Fakat genellikle haberli olarak, hazırlık yapılır. Davulcular tutulur, pazardan öteberi, bazı yerlerde içki alınır, davar kesilir. Yemekler yenir, oyunlar oynanır, taşlara kurşun atılıp, nişancılık yapılır. Tebrik edilip; *"Hayırlı olsun, ömürlü olsun"*, diyerek ayrılırlardı(Eröz 1991,59).

Gezlevi'de doğan çocukların evlerine kutlamaya gidenlere *"çocuk honçası"* denilen "gölle" yemeği ikram edilir. Gölle içinde mısır, nohut, buğday ve fasulyenin yer aldığı kuru baklagillerin bir arada bir tencerede yağsız olarak kaynatılarak sulu olarak ikram edilir(Bahar 2024).

Günümüzde az görülse de 1960-1970'li yıllarda bölgede çocuğu olmayan "*kısır*" denilen kadınların yatırlardan, kutsal subaşları, delik taştan geçme, kutsal ağaçlara çaput bağlama gibi çocuk dileme ritüelleri yaygındı. Bu geleneklerin Türkistan coğrafyasında yaygın olduğunu 2013 yılında Türkmenistan'ı ziyaretimde, 2018-2020'lerde Kırgızistan ve Özbekistan ziyaretlerimde şahit oldum. Aşkabat'ın 100 km kadar doğusunda Anav harabeleri yanında bulunan Şeyh Cemalettin Türbesinde kadınların çeşitli dilekleri yanında küçük maket beşikler içine bez bebekler yatırıp sundukları görülüyordu. Ayrıca, orada bulunan bir taş üzerine yatarak taştan güç aldıklarına inanıyorlardı. Bu tür bir inancın da Kırgızistan'ın Oş şehrindeki Süleyman Dağı'nda bulunan ana kaya üzerinde ters yatarak tepesi aşağı kaydıklarını, kayanın bellerine güç vereceğine inandıklarını tespit etmiştik. Yine Özbekistan'ın Baysun Dağları yakınındaki Teşiktaş denilen delik bir taştan genç kızların evlilik, evli kadınların çocuk diledikleri meşhur bir kalp şeklinde delik taş vardır (Bahar 2024, 280, Resim 1)). Kaynaklardan öğrendiğimiz bir bilgiye göre de Kırgızlar sahrada tek başına bir kuyu ya da pınar başında bekleyerek bebek beklerler (Bahar 1997,56).

Manas Destanında Cakıp Han, çocuğu olması için büyük hatunu Çıyırdı'dan, *"mezarlı yerleri, yatırları ziyaret etmedin, kutlu yerlerde yuvarlanmadın, kutlu pınarda gecelerce kalıp çocuk istemedin"* diyerek yakınmıştır (Manas Destanı, 1972: 7; Esin 2018, 64). Bu türden inançlar halen Anadolu'nun değişik yerlerinde yaygındır; Hadim Dedemli'de Seydi Bayram Türbesinde sabahlamak, yine Elazığ Baskil'deki Kaleköy'de 1980'lerdeki tespitimizde Abdülvahap Gazi Türbesinde çocuğu olmayanların sabahladığına şahit olmuştuk. Türbe görevlisi elindeki yeşil bir bezle dilek yapanların sırtını sıvazlıyordu.

TÜRKLERDE KADIN

Bozkır imparatorluklarında kadın diğer yerleşik toplumlardaki kadınlardan daha yüksek statüye sahiptiler.

"Tanrı, Türk milleti yok olmasın diye babam İlteriş Kağan ile annem İlbilge Hatun'u yukarı kaldırmış." (Bilge Kağan) (Ergin 1973,Tekin 2003).

Bilge Kağan ifadesinde Türk milleti yok olmasın diye Tanrı'nın babası ile annesini birlikte yukarı kaldırmasından söz eder. Bu genelde başka toplumlardaki yazıtlarda şahsını anlatarak geçer. Burada anne ve babasını birlikte verilmesi, Türklerdeki kadın ile erkeğin birlikte yönetimde erk sahibi olduğunu yansıtır.

Eski Türklerde hükümdar törenle unvanını alırken, eşinin ya da saraya hatun olmak üzere gelen gelinin Hunlardan itibaren *Katun* (Hatun) unvanı

aldığı bilinmektedir. Türk devletlerinde hükümdar gibi hatunlar söz sahibi idi. Ayrı sarayları ve buyrukları olan katunlar yabancı heyetleri karşılayabiliyordu(Kafesoğlu 1983). Atilla'nın sarayına giden Priscus Bleda'nın eşlerinden birinin köyün yöneticisi olduğunu ona yiyecek gönderdiğini belirtir. Ayrıca Attila'nın bakanı Onegesius/Hunigasi karasının ikram ettiği yemeği nezaket için atın üzerinde yediğinden söz eder ".

"Attila köye girdiğinde, ince beyaz keten örtüler altında sıralar halinde ilerleyen kızlarla karşılaştı. Bu örtüler, altlarında duran kadınlar tarafından tutuluyordu ve o kadar büyüktüler ki, her birinin altında yedi veya daha fazla kız yürüyordu. Bu şekilde örtülü birçok genç kız sırası vardı ve İskit şarkıları söylüyorlardı. Yolu üzerinde bulunan Onegesius'un evine yaklaştığında, Onegesius'un karısı kapıdan bir grup hizmetkarla birlikte yiyecek ve şarap getirerek çıktı, onu selamladı ve misafirperverliğinden pay almasını rica etti. Bu, İskitler arasında gösterilebilecek en büyük onurdur. Arkadaşının karısını memnun etmek için, atının üzerinde otururken yemek yedi; hizmetkarları tepsiyi eyerinin önüne kaldırdılar; şarabı tattıktan sonra, diğer evlerden daha yüksek ve yüksek bir yere inşa edilmiş olan saraya gitti. Ancak biz, Onegesius'un daveti üzerine onun evinde kaldık, çünkü o Attila'nın oğluyla birlikte seferinden dönmüştü. Karısı ve akrabaları bizi akşam yemeğine davet ettiler, çünkü kendisinin hiç vakti yoktu(Priscus frag.8).

Benzer bir bilgiyi daha sonraki dönemlerde İbn Battuta, 14. yüzyılda yaptığı seyahatlerinde hem Anadolu'daki Türkmen toplumunu hem de Altın Orda hükümdarı Özbek Han'ın sarayını gözlemleyerek kadınların sosyal konumuna dair oldukça dikkat çekici bilgiler aktarır.

Anadolu'da öne çıkan gözlemleri: Toplumsal katılım olarak, kadınlar çarşıda, misafirlikte ve hatta sosyal toplantılarda erkeklerle birlikte bulunabiliyordu. Misafir ağırlamada kadınlar, gelen misafirleri bizzat karşılar, yemek ikram eder ve sohbet ederdi. Ahlaki olarak, İbn Battûta, bu durumu kendi kültürel bakış açısından bazen "alışılmadık" bulur, ancak Türkmen toplumunda bunun normal olduğunu da belirtir. Aile ve güç dengesi, kadınlar aile içinde söz sahibidir; bazı durumlarda erkeklere eşit ya da yakın bir konumda görünürler.

Bu gözlemler, Türk geleneğinin izlerini taşır ve daha eşitlikçi bir toplumsal yapıyı yansıtır.

Deşt-i Kıpçak'da ise Özbek Han'ın sarayında Kraliçe statüsündeki (hatunlar), saray içinde yüksek bir statüye sahiptir ve belirli bir hiyerarşi içinde yönetimsel ve törensel rolleri vardır.

Resmî karşılama yaparlar. İbn İbn Battûta, hatunlar tarafından kabul edilir; bu kadınlar sarayda temsil gücüne sahiptir. Özbek Han'ın Bizans kökenli 3. Eşi ile İstanbul'a yolculuk yapar, onunla Ayasofya'yı ziyaret eder(İbni İbn Battûta, 2015).

İbn Fadlan, Gardrizi, Giovanni da Pian del Carpine gibi gezginler Türk kadınlarının ahlaki yapısını övmektedirler. Marco Polo onlar için " bütün dünyada en temiz ve ahlaklı" sıfatlarını kullanmıştır. Vambery'e göre eski Türkçe'de aşüfte, piç, veled-i zina gibi sözcükler bulunmaz. Bu tür sözcükler Farsça ve Arapça kaynaklıdır. Uygur Dönemi Turfan harabelerinde bulunan bir Uygur Türküsünde "*Ayıpsız kadın önünde,*

Başı eğmek gerek,
O zaman temizlik ile,
Hayat kılmış gerek,
Hakikaten temiz olsa,
Ona can vermek gerek" denilmektedir(Rásonyi 1971, 57-59).

İslamiyet'e geçtikten sonra kaleme alınan ancak arkaik kültürün izleri canlı bir şekilde görülen Dede Korkut'ta kadınlar dört grupta tasnif edilir: 1) Solduran sop, 2) Dolduran Top, 3) Evin Dayağı, 4) Ne kadar dersen bayağı. Bunlar içinde en takdir edilen, "evin dayağıdır". Ondan ".Kırdan yabandan eve bir misafir gelse, kocası evde olmasa, o onu yedirir içirir, ağırlar azizler gönderir. O Ayişe, Fatıma soyundadır hanım. Onun bebekleri yetişsin, Ocağına bunun gibi kadın gelsin" diye övgüyle söz edilmektedir(Ergin 197, 12).

Benzer kadın tiplemeleri, A. R. Yalman(Yalkın)'ın Oğuzların devamı olan Toros Yörüklerinde (Cenupta Türkmen Oymakları) şu şekilde yansımıştır:

1) Çorbacı, 2) Küldöken, 3) Köroğlu 4) Kaşık Düşmanı, 5) Horanta 6) Avrat 7) Eksik Etek, 8) Kanayaklı (Yalman 1977, 115). Buna Konya merkezde "Ekti Avrat" tanımı çokbilmiş, yetenekli, görgülü, doğumda ebelik, ölümde yıkama, düğün yemeği, kız isteme vb. gibi konularda iş bitiren kadınlara denirdi.

Gezlevi'de Ganayaklı(Kanayaklı) tabiri daha çok kız çocuklarının masumluğunu dile getirmek için annelerimiz tarafından kullanılırdı.

Sosyolog Mehmet Eröz'ün yine Toroslardaki Sıraçlı ve Sülekli aşiretinden Hekimoğlu'ndan derlemiş olduğu bilgilerde kadın üçe ayrılmıştır: Biri er avradı, biri ev avradı, birisi de zallanzort. Eröz'ün Yeni Osmanlı'dan Mustulu Hekimoğlu'ndan aldığı maniler bizim Anadolu köylerinde sıkça duyduğumuz kulağımıza yabancı gelmeyen sözlerdir:

1) Erkenden kalkan avrat,
Buyurmadan dutan evlat,
Özengi furmadan yürüyen at,
Dut beninde oğul saran arıdan,
Ağustosta ekilen darıdan,
Korkarın kuşluk namazı uykudan galkan garıdan",

2) Bazı Avrat var, arpa unundan aş eder;
   1. Bazı avrat var, kerkik başını yaş eder,
   2. Bazı avrat var, gan gurudan,
   3. Bazı avrat var, çul çürüden,
   4. Eröz'ün Konya'nın Yunak İlçesi Honamlı Yörüklerinden İsmail Sezer'den derlediği evlat ve kadınla ilgili tekerleme Anadolu'da yayın olarak kullanılan "*Atla avrat yiğidin bahtına*" sözünü hatırlatır cinstendir.
   5. *Dah demeden yörüyen at,*
   6. *Buyurmadan dutan evlat,*
   7. *Bir de iyi çıktı mı avrat,*
   8. *Nedeceksin düğünü, nedeceksin bayramı,*
   9. *Gir oyna, çık oyna*
   10. *Ha babam ha yörümez at,*
   11. *Bir gaşık su vermez evlat,*
   12. *Bir de dirliksiz çıktı mı avrat,*
   13. *Nedeceksin ölümü gir ağla çık ağla*(1991, 52).
   14. Eröz'ün bu derlemesine köyüm Gezlevi'de şu şekilde rastlıyoruz:
   15. *Erkenden kalkan avrat,*
   16. *Demeden dutan evlat,*
   17. *Gider mi evden devlet?*
   18. Ya da dişi kuş yapar yuvuyu(yuvayı), içini suvuyu suvuyu(sıvayı)" (Bahar 1982)

Yörük aşiretleri arasında kadının önemli bir yeri vardı. Erkekler kadınlara danışmadan bir işe karar vermezler pazarlığa girmezlerdi. Kadın sanki obada danışma meclisidir(Yalman 1977,11). Çocukluğumda Gezlevi'de şahit olduğum; yolda, sokakta, kahvede karşılaşan erkekler tarımda ihtiyaç olan eşek, öküz gibi iş gücü hayvanları istediklerinde karşı taraf "-Sana akşam sabah haber ulaştırayım" diyorsa karısından olur aldıktan sonra cevaplayacaktık. Nihai kararı eşi verecektir. Belki eşi tarafından başkasına söz verilmişse çelişki olmaması için bir tedbirdir. Kadın çocuk sahibi olunca, hele erkek çocuk doğurursa değeri artar, çocuğun büyümesi ile ondan destek alır evdeki otoritesi giderek artardı(Bahar 1982)

Türklerde çok evlilik var mıydı?

Hun üst yönetiminin en geniş biçimiyle "çanyü boyu" ve "kayın boylar"dan oluşması (Ögel, 1982: 344; Xie, 1969: 675) zamanla hâkimiyet alanı büyüyen devletin akrabalık temelli örgütlenme modelini ülkenin uzak bölgelerinde de uygulama ihtiyacından kaynaklanmıştır. Bu bağlamda evlilik anlaşmaları yalnızca idarî hiyerarşinin pekiştirilmesinde değil, ülke sınırlarının genişletilmesinde de önemli rol oynamıştır(Taşbaş 2022).

Göktürk dönemi Kağanlarının siyasal olarak ikinci bir eş talebinde bulunduğunu Çinli yazılı kaynaklar belirtse de bu tür evlilikler nadirdir. Çin kaynaklarında Bilge Kan'ın talebi ile ilgili bilgi verilir, ancak evlilik gerçekleşmeden Bilge Kağan ölmüştür(Mai Tsu 2006).

Türklerde yaygın olarak ikinci eş yoktu. Ancak ilk eşin çocuğu olmadığı hallerde ilk eşin rızası ile, çocuğun birinci eşe verilmesi koşulu ile nadiren evlilikler vardı. Ayrıca ailede evli bir gelinin kocası ölünce ailedeki diğer erkek bireylerle evlendirilmesi, ya da babanın ikinci eşinin kocası ölünce o aileden biri ile evlendirilmesi(Leviratus). Bu türden evliliklerde evdeki gelinin başkası ile evlenmesi önlenir, varsa çocukları başka birinin evinde mağdur olmamasının yanında kadına kocasından kalan mülkün bir başkasına gitmesine karşı bir tedbir olduğu üzerinde durulmuştur.

İkinci eş için eski Türkçe kökenli söz bulunmaz. Özbekçede "Kırnak" sözü kullanılırsa da Kaşgarlı Mahmut'ta esir kadın anlamına gelir. Zolotnitski'nin Çuvaşça sözlüğünde akrabalıkla ilişkili 60 söz bulunmaktadır.

Evlilik

Evlenmenin sonucunda oluşan aileye "*izdivaç aile*"(Evlilik Ailesi) denirdi. Eski Türklerde evliliğe "evlenmek" ya da "*ev-bark*" sahibi olmak derlerdi. Bark Orhun'da Bilge Kağan ve Kültiğin Mezar Külliyelerinde görüldüğü gibi, kutsallığı olan kağan ve yakınlarının heykellerinin bulunduğu kutsal bir evdi.

Evlenen oğul ana baba ailesinden ayrılarak evini kurar. Evlenmek terimi, ayrılarak yeni bir ev kurmasından kaynaklanır.

Eski Türklerde bir delikanlı evlenecek yaşa gelince bir kahramanlık göstererek İl meclisinde milli bir ad alırdı. Bu şekilde "*ildaş*" olarak vatandaşlık hukukuna sahip olurdu. Ailesinin velâyet-i hâssasından çıkarak milletinin velâyet-i ammesi altına girerdi.

Gelin ile damat mallarını birleştirerek bağımsız bir ev sahibi olurlardı. Teke Türkmenlerinde buna "*Ak-ev*" derler. Eski çadırlar kullanıldığından

kirlenmiştir, yeni kurulan çadırların ak olmasından bu ad verilirdi(Gökalp 1976, 295-296).

Ev sözü, eski Türkçede *eb*'den geliyordu. Selçuklular döneminde bu söz ev anlamına dönüşmüştür. Fakat Göktürkler döneminde "eblenmek" sözcüğü "evlenmek" anlamına gelmekteydi. Selçukluk çağında ev sözcüğü, hem çadır hem de duvarlı ev anlamına geliyordu. Bu çağdan derlenmiş sözcüklerde "*bedhizlig ev*" süslü ev anlamına geliyordu. Uygur harfleri ile yazılmış Oğuz Destanında "bedük ev" "büyük ev" anlamına kullanılmıştır. Dede Korkut'ta ise "*Dünlüğü altun ban evim*" derken yarı çadır, yarı evi anlatıyordu. Yine Dede Korkut "*Kırk evlü kul ile*" deyişiyle "*kırk hane*"yi anlatıyordu(Ögel 1978, 5).

Burada *Dünlüg* olarak geçen sözcük Kırgızlarda *Tündük*'dür. Bugünkü Kırgızistan bayrağında da kullanılan gökyüzünü simgeler. Tündük öğe açılan bir kapıdır, eski Göktanrı inancı ile ilişkilidir. Kırgızlar keçe çadırlarına "*Boz Üy*"(Ak ev) derler, Manas destanından sonra en önemli milli kimliklerini oluşturur(Eröz 1991,92-95;Gül 2015). Bozüylerin her aksamı Kırgız düşünce dünyasını yaşatır. Bozüylerin kurulumu ve bozulması belli kurallara bağlıdır. Bozüylerin halı ve kilim aksamlarını yerleştirmek, kolanlarını bağlamak kadınlara direklerini dikmek erkeklere aittir(2019 şahsi gözlemlerimiz).

Eski Türklerde evlenen genç aldığı kızı ne kendi ailesinin ocağına götürür, ne de kendisi evlendiği kızın ocağına giderdi. İç gelinliği olmadığı gibi iç güveylik de yoktu.

Evlilik için oğlan tarafı kıza "*kalın*" diye bir başlık parası verir. Kalın, damat tarafının gelinin ailesine verdiği mal veya servettir. At, koyun gibi hayvanlar, değerli eşyalar, bazen silah, kumaş vb. olabilir. Bu gelinin ailesine verilen denge kurma aracı hediyedir; yoksa çoğu yabancı bilim insanlarının yorumu gibi satın alma ücreti değildir. (Rásonyi 1971, 58).

Türkiye'de geleneksel evlilik türleri içinde dört tanesi yaygındır: Taygeldi, Levirat, Berdel ve Kan Bedeli Evliliği.

Anadolu'da görülen bir evlenme türü de "*taygeldi*" evliliktir(Erdentuğ 1977). Köyüm Gezlevi'de bir örnekle karşılaştığım bu evlenme türünde eşleri ölen kadın ve erkeğin evlilik yaşlarında kızı ve oğlu varsa onları da kendileri ile birlikte evlendirmeleridir. Leviratus, Yukarıda belirtildiği gibi, ölen erkek kardeşin eşi ile evlenmektir. Eski Türklerde, İslam öncesi, ölen babanın ikinci eşi ile evlenebiliyordu. Berdel Evliliği, kız erkek iki kardeşin, karşı taraftan kız erkek iki kardeşle evliliği idi. Bu başlık parasının ağır olduğu

koşullardı, iki tarafı da bu yükümlülükten kurtarmanın da bir yoludur. Diğer evlilik ise Kan evliliği idi. Bu karşılıklı kan davası olan ailelerin barış süreci için bir antlaşma bedeli gibidir. Kan davalılar arasında kız alış verişidir. Bu daha çok Doğu ve Güneydoğu'da görülür. Eski ve yeni Türk kültüründe görülmez.

Çeyiz: Çeyiz, gelinin baba evinden getirdiği mal varlığıdır. Bunlar, giysi, dokuma ev eşyaları, üretim araçları. Gelinin yeni evde ekonomik gücünü temsil eder, kadının statüsünü artırır. Evlilikte kadının payını görünür kılar. Bu sistem; tek taraflı değil, karşılıklı bir ekonomik ortaklıktır. Eski Türk toplumunda kadın, üretime aktif katılır, ekonomik değeri vardır; evlilikte "*pasif nesne*" değildir. Evlilik sadece iki kişi arasında değil: iki oğuş (aile) arasında kurulan bir bağdır. Bu uygulamalar Hun, Göktürk dönemlerinden itibaren görülür.

Eski Türklerde kaynaklardan ve sözel anlatılardan evlilik yaşının 13-14 yaşlarında olduğu anlaşılıyor. Çoğumuzun anneleri bu yaşta evlenmişti. Eskiden yirmili yaşlara gelmek "yurtta kalmak" ya da "*evde kalmak*" tabiri ile dile getirilirdi. Günümüzde bu otuzlu yaşlara çıkmıştır. Türkistan ve Türkiye coğrafyalarında ya da Türk Dünyasının genel coğrafyasında evlenmek için dilek ağaçlarına çaput bez bağlamak yaygındır. Bez bağlama ritüelleri geçmişteki halk inançlarından kaynaklı olduğundan İslami inançla çatışmasından endişe duyularak yatırlara önce dua edip sonra da doğadan yardım dileme ile ritüel pekiştiriliyor.

Van Kalesi'nin doğusunda bulunan Şeyh Abdurrahman Gazi'nin 15.yüzyılda Bağdat'tan gelerek bölgedeki halkı irşat ettiğine inanılır. Van Kalesi Urartuların başkenti Tuşpa kentidir. Burada Urartulara ait kale surları, saray, kaya mezarlıkları, tapınaklar, yazıtlar bulunur. Kalenin doğu kesiminde halkın Analıkız olarak adlandırdığı saray kapısı gibi kapı şeklinde kayalara oyulmuş iki büyük niş vardır. Burası Urartu panteonunda hiyerarşide en tepede yer alan Haldi'ye ait bir tapınak kompleksidir. Tanrı Haldi olmak üzere 60 kadar tanrılarına yıllık olarak kurbanlar kesilir. Bu konuda Van şehrinin doğusunda Urartulara başkentlik yapmış Rusahinili (Toprakkale)'de Meher Kapı olarak bilinen kaya nişinde kurban listesi verilmiştir.

Van Kalesindeki Urartu Tapınağından kurban kanının ovaya akıtılması için 70 m civarında uzunluğunda 70 cm. yükseklik ve genişliğinde kayalara oyulmuş oluk şeklinde ovaya eğimli bir kanal bulunur. Evlenme çağındaki Vanlı kızlar önce Abdurrahman Gazi Türbesine gelerek dualarda bulunur ve sonra Urartu kurban kanalına geçerler. Üç Perşembe bu kanaldan kayarlarsa o yıl içinde evleneceklerine inanırlar. Kanalda kayarken şu mani söylenir:

"O yanım keçe bu yanım keçe,

Allah'ım elime bir helal süt emmiş geçe"

Eski Türklerde kız ve erkeğin karşılıklı bir birini görüp severek evlenmesi gerekirdi. Göçebe çoban bozkır topluluklarında akraba dışı dışarıdan evlenmek vardı. Yedi göbek öteden evlenmek Türkistan'da Kazak, Kırgız, Kafkasya'da Karaçaylılarda halen yaygındır. Anadolu Türk toplumu özellikle amca, dayı, hala, teyze çocukları gibi yakın akraba evliliği yaygındır. Bu toprağa bağlanan topluluklarda toprağın bölüşülmesinde yabancıya gitmemesi anlayışından kaynaklanmıştır. Ancak kentleşen, yüksek öğretimin, eğitim seviyesinin arttığı 2000'li yıllarda bu geleneklerden uzaklaşılmış, gençler birbirlerini görerek, hatta belli bir zaman birbirlerini tanıma sürecinden sonra evlenmektedir.

Geleneksel evlenmelerde, özellikle birbirlerini görme şansı az olan kapalı kent toplumlarında, kız yakınları tavsiye edilen kız evlerine kız görmeye giderlerdi. Konya'da 1980-1990'lara kadar görülen bu kız tanıma ziyaretlerinde kızı olan evlerin ansızın kapısının çalındığı olurdu. Yaşlı teyzelerin zilinize basıp "Evladım evlenecek kızınız var mı? Kahvesini içmeye geldik" sürprizleri ile karşılaşabilirdiniz. Kırsal köy toplumu daha açık bir toplum olduğundan gençlerin birbirini tanımaları kolaydı. Gençlerin birbirlerini bağa, bahçeye, davar gütmeye, sağmaya giderken görme imkanı vardı. Evlenmeye karar veren erkek ve kızların bunu ailesine duyurması için değişik işaret yolları vardı. Gezlevi'de pilava kaşık saplamak, babanın pabucunu çivilemek gibi hikayeler anlatılırdı. Aile evlenilecek kıza karar verice de akrabaya ve komşulara duyurulur, aile büyüklerinin onayı alınır, hatırı sayılır yakınlardan bir dünür oluşturulurdu. Karşı tarafı önceden bilgilendirmek için, kızın gönlünün olup olmadığını öğrenmek, gönüllerini yapabilmek yetenekli kadınlardan kimi yerde "Çöpçatan" olarak adlandırılan "Hacı Ana" lar gönderilirdi. İki tarafta evliliğe karar verirse söz ve nişan faaliyetleri yerine getirilir, düğün için "*okuntu*" denilen davetiyeler gönderilirdi. Okuntular önceleri kavrulmuş nohut gibi yiyeceklerken daha sonraları kibrit, mendil, havlu gibi hediyelerle duyurulurdu(Bahar 1982).

Düğünlerde yaya ya da bazı varlıklı ailelerde atla gelin getirdikleri olurdu. Gelin eve getirilince başına önceleri buğday saçılırdı. Daha sonra şeker ve para saçılmaya başlamıştır. Elin kapıdan girerken nazlanır, düğün sahibi kayın valide kapıya çıkar "Ne istersin?" diye sorardı. Ev, tarla, gibi istekler sayılırken güveyinin(damadın) annesi kıza çıkışır gibi yaparak "Sana kocaman sarı öküz verdim, yetmez mi?" demesi gülüşmelere vesile olurdu. Gelin bu sözlerden mahcup olacak ki fazla uzatmaz kapı önündeki su dolu testiyi kırardı, kapıdan girerken bal ya da tereyağı gibi nesneleri kapı

sövelerine sürerdi. Bu uygulamanın yapılması evliliğin tatlı olması, işlerin yolunda gitmesi dileğiydi.

Kız isteme sonunda kız verilmezse gençler kaçarak evlenirdi. Buna Gezlevi'de "kız sürüme" denirdi. Bazen kız isteyip de oğlan evinden dünürlüğe gelinmezse de "otura gitme" geleneği vardı. Kız oğlan evine gider, evin köşesine oturur evine dönmezdi. Onu evine göndermek istediklerinde "*Geldim gitmem, oturdum kalkmam*" gibi sözler sarf edildiğini duyardık. Ancak bu tür evlilikler nadirdi(Bahar 1982, Ürekli ve Bahar 2001).

Miras: Eski Türklerde mirasın geçmesi için anne ve babanın ölmesi gerekmezdi. Ailenin malı tüm aile bireylerine aitti.

Günümüzde yapılabilen tespit ve gözlemlere göre, kan bağı olan kişilere hitaben ya da atıfta bulunurken eskiden beri var olan sözcüklerin çoğu kırsal alanda varlıklarını, şimdilik, sürdürmektedir, öte yandan, eğitim, ulaşım ve kitle iletişim olanaklarının sürekli artması ile kırsal kesim, kendi yerel terimleri dışında, kente özgü akrabalık sözcüklerinden artık haberdardır. Bunlar gerektiğinde kullanılmaktadır. Aynı şekilde, hısımlık ve "*kirvelik*", "süt kardeşlik", "*sağdıçlık* ve *yengelik*" ve "*ahret kardeşliği*" gibi akrabalık türleri de kırsal alanda önemlerini korumaktadır (Erdentuğ 1992). Doğu Anadolu ve Azerbaycan coğrafyasında yaygın olan Kirvelik, erkek çocukların sünnetinde, sünnet masraflarını karşılayan ve sünnet çocuğunu sünnet olurken kucağında tutan, adeta babalık mertebesinde bir sıfattır. Z.Gökalp bu gelenek ve Dede Dedekorkut'taki Kazan Han'ın çadırının yağmalanmasını Kuzey Pasifik yerlilerinde görülen hediyeleşme geleneği ile "Potlaç"la örnek benzer görmektedir(Gök1lp 1976).

SONUÇ

Eski Bozkır Toplumunda ailenin kökenlerini Tunç Çağının Andronova Kültürüne kadar götürülebilir. Bu daha sonra İskit (Saka) ve Hun dönemlerinde sürmüştür. Hun döneminde Çin ve Roma kaynaklarında özellikle kadının erkekle birlikte ailenin sözü geçen neredeyse eşit hakları görülür. Biz burada daha çok yazılı kaynakların görüldüğü Orhun Yazıtlarından itibaren Türk aile yapısı üzerinde durduk. Bu dönemde aile ve akrabalık ilişkilerinin sistematik bir yapı gösterdiğini, aile ve akrabalıkla ilgili terimler göstermektedir. Türkistan ve Anadolu coğrafyasında bu yapının sürdüğünü alan çalışmaları göstermektedir.

Eski Türk Toplumunda doğum öncesinden doğuma, büyüme çağına, ergenliğe, kız isteme, söz, nişan, evlilik, çocuk sahip olma, ölüm gibi aile için-

deki bütün yaşam ritüellerinin toplumsal bir faaliyet olduğu, toplumun ilgisiz olmadığı, bireyin ailenin parçası, ailenin toplumun, yurdun, devletin bir parçası olduğu görülür.

Bu bakımdan Türklerde ana baba ocağı, ata yurdu olarak tanımlanır. Yurt ise genel anlamda tüm toplumu içine alan geniş bir dünyadır. Bu nedenle Türklerde ev kavramı yurtla bütünleşmiştir. Türk aile yapısının temelini Orhun Abidelerinde görmekteyiz. Çok geniş coğrafyalara yayılan Türklerde zaman içinde aile kavramlarında, şeklinde değişmeler olsa da geleneklerle bu öz bilgi taşınmaktadır.

Babanın yanında annenin de söz sahibi olduğu, çocukların olduğu çekirdek ailedir. Yakın evlilik yoktur. Nadiren babanın ölümü ile ikinci eşi varsa, orata kalmasın diye evin büyük oğlu ile evlendirilmesi(leviratus) Eski Türklerde varlığı biliniyor. Bu geleneğin köken olarak farklı olsalar da Hititlerde de görülmesi ilginçtir. Hitit aile yapısı, evlilik geleneğindeki çeyiz(ıvaru), başlık(kuşatı) geleneği de Türklere benzemektedir. Hititlerin geldikleri coğrafya tartışmalıdır, Karadeniz'in kuzeyinden geldikleri kabul edilen genel bir görüştür. En azından burada şunu söyleyebiliriz. Geldikleri yerde Türklerin ataları ile kültürel ilişkileri olabilir. Zira eski Türk geleneğinin oluştuğu Bozkır coğrafyasında Andronova kültürleri ile temasta oldukları söylenebilir.

Günümüzde akrabalık terimleri yönünden Türkçe zengindir. Anadolu Türkçesinde ana, baba, dede, oğul, kız, torun, amca, dayı, hala, teyze, enişte, yeğen, güyeği, gelin, baldız gibi pek çok akrabalık terimi vardır. Ancak batıdan gelen "kuzen" gibi terimler de vardır. Eğer Türk dünyasındaki akrabalık terimleri incelenirse "Kuzen"in karşılığında "Böle" olduğu gibi terimler de alınabilir. Böle terimi, araştırmalarımızda Türkistan ve Altay coğrafyasında kullanılırken, Konya'nın Çumra Türkmen Cami, Ilgın Misafirli, Ankara'nın Şereflikoçhisar gibi Türkmen kökenli köylerde karşılaşılabilmektedir. Akrabalık deyimlerini incelerken Eski Türk Dünyasının kökenlerinin olduğu Türkistan coğrafyası akrabalık terimlerine müracaat etmek gerekir. Sadece akrabalık terimlerinde değil diğer alanlarda da Türk Dünyasının Yaşayan Türkçe Sözlüğü hazırlanıp karşılıklı olarak Türkçe terimler öğrenilip alınmalıdır. Burada Gagauz Yeri'nde de Türkçe saflığı ile korunmuştur. Burada da alabileceğimiz söz varlığının olduğuna inanıyorum. Saygılarımla.

KAYNAKÇA

Aydın, E., (2015), Yenisey Yazıtları, Kömen yayınları, Konya.

Bahar, Hasan.(1982) Konya, Hadim Gözleve'de Düğün Gelenekleri, *Kültüre, Sanata, Edebiyata Cemre*, Yıl 1, S.2-3 Ağustos, İstanbul.

Bahar, Hasan.(1997). Korualan'daki(Gezlevi) Kütük Dökme Geleneği Üzerine Etnolojik Bir Araştırma, *Milli Folklor*, 33.

Bahar, Hasan.(2024), Toroslardaki Kültürel Değişim Yılları (1960-1980): Gezlevi'de Doğum Etnolojisi ile ilgili Sanakaları, *Bilime ve Türk Tarihine Adanmış Bir Ömür Prof.Dr. Alpaslan Ceylan'a Armağan,* Edit; Y.Günaştı, O. Özgül, N. Ceylan, İ.Güngör, A. Bingöl, M. Karageçi, Pa Paradigma Akademi Yayınları, Sertifika No: 69606, Çanakkale, 273-282

Ürekli, B. Ve Bahar, H (2001). "Anadolu (Orta Toroslar) da Evlenme Geleneği [Gezlevi (Korualan Örneği]", Kırgızistan Manas Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, S. 7,

Bişkek 2001, 149-158.

Bahar, Hasan.(2020), Toroslardan Akdeniz'e, Edt. A.Arslan, Mer-Ak Mersin Akademi Yayınları, Mersin

Ebulgazi Bahadır Han,(2020), *Şecer-i Türk, Türk'ün Soyağacı*, Çev. A.Acaloğlu, Selenge. İstanbul

Ekşi Sözlük; https://eksisozluk.com/bole--549415; (Erişim 09.04.2026)

Erdentuğ, A. (1992), Günümüz Türkiye'sinde Akrabalık Terimlerinin Kullanımı, *Belleten,* 56/216, 483-512.

Ergin, Muharrem(1971). *Dede Korkut Kitabı*, 8.Baskı. Boğaziçi Yayınları. İstanbul.

Golden, P. B. (2011). Central Asia in World History. Oxford University Press.

Gökalp, Ziya(1976), *Türk Medeniyet Tarihi*, Haz. İ.Aka.K.Y.Kopraman, Kültür Bakanlığı, Ziya Gökalp Yayınları, 8.1.8.İstanbul.

Gömeç, Sadettin(2012). *Türk Kültürünün Ana Hatları,* Berikan Yayınevi,2.Bas. Ankara.

Gumilëv, L.N.(2002). *Eski Türkler*, Çev. A. Batur, Selenge, İstanbul.

Gül, Y. E.(2015). Kırgız Türklerinde Boz Üy(Çadır) Geleneği, *Gazi Türkiyat*, Güz 2015/17: 113-120.

İbn Battûta, Seyahatnamesi.(2015). Sadeleştiren ve baskıya haz., Mümin Çevik, İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları.

İnan, Abdülkadir (1956). Türk Etnolojisini İlgilendiren Birkaç Terim Üzerine, Türk Dili Araştırmaları Yıllığı - *Belleten*, 4, 179-195. https://izlik.org/JA38PZ89FT

Kafesoğlu, İbharhim(1983). *Türk Milli Kültürü*, Boğaziçi Yay.(5.Bas.).

Kaşgarlı Mahmut, DLT, *Divanü Lûgat-t-Türk, I-III, IV-Dizini "Endeks"*, Çev. B. Atalay, Türk Dil Kurumu, Ankara

Kurmanbaiuly, S.,Adilov, M.,Alimbek, G.(2024), Kazakçada Anlam Değiştiren Bazı Akrabalık

Adları Üzerine On Some Kinship Honorifics That Have Changed Meaning in Kazakh, *Türkiyat Mecmuası - Journal of Turkology 34*, 1: 257-277

DOI: 10.26650/iuturkiyat.1297460

Mai-Tsu, L. (2006). *Çin Kaynaklarına Göre Doğu Türkleri*, Çev. E. Kayaoğlu- D. Banoğlu Selenge Yayınları. İstanbul.

Orkun, H.N.(1994).*Eski Türk Yazıtları*, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Türk Dil Kurumu Yayınları: 529. Ankara

Ögel, B.(1978).*Türk Kültür Tarihine Giriş*,3. Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara.

Priscus, fr. 8, *Fragmenta Historicorum Graecorum*,

https://faculty.georgetown.edu/jod/texts/priscus.html

Rásonyi,L.,(1971), *Tarihte Türklük*, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, Ankara.

Şahin, İ.(2026), İl, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, https://islamansiklopedisi.org, (Erişim 12.04.2026)

Saran, N.(1979) *Sosyal Antropoloji ve Etnoloji Dergisi*, 3. Edebiyat Fakültesi, 13-24.

Sertkaya, O.F.(2021), Ur ~ Urug "Tohum", Urı "Erkek", Uragut "Kadın" ve Avrat "Kadın" Kelimeleri Üzerine, *Türk Dili,* (Aralık 2021), 70, 840;26-30.

Taneri, A.(2026) Han, https://islamansiklopedisi.org.tr/han--hukumdar(Erişim: 6.04.2026)

Taşbaş, E.(2020). Türk Dillerinde Kuzen Terminolojisi, *Hacettepe Türkiyat Araştırmaları (HÜTAD)*, 32:7-22; DOI: 10.20427/turkiyat.585826

Taşbaş, E.(2022).Hun Siyasi Sisteminde Akrabalık; Kinship in the Xiongnu Political System, Journal of Old Turkic Studies, 6(1):118-134;DOI: 10.35236/jots.1034076.

Tekin, T. (2003). *Orhon Yazıtları*. Türk Dil Kurumu.

Vásary,I.(2003) *Eski İç Asya Tarihi*, Çev.İ.Doğan, Ötüken, İstanbul.

Yalman(Yalkın)(1977). *Cenupta Türkmen Oymakları*, II, Ankara.

Yıldırım, A.(2019), *Yenisey Yazıtları Grameri*, İnönü Ün, Sosyal Bilimler Ens. Doktora. Malatya.

TARİHSEL SÜREÇTE AVRUPALI TÜRKLERİN AİLE KURUMUNU KORUMA ÇABALARI

Latif ÇELİK*

Özet

Bu çalışma, Avrupa'daki Türk diasporasının dört nesil boyunca devam eden sosyo-kültürel sürekliliğini ve özellikle aile kurumunun bu süreçteki merkezi rolünü analiz etmektedir. Araştırma bulguları, Türk aile yapısının, aradan geçen zamana ve artan entegrasyon dinamiklerine rağmen güçlü bir şekilde varlığını sürdürdüğünü ve diaspora kimliğinin temel taşı olmaya devam ettiğini ortaya koymaktadır. İlk neslin 1960'lı yıllarda Anadolu'dan taşıdığı dil, din ve kültürel değerlerin, ikinci nesil aracılığıyla eğitim ortamlarında yeniden üretildiği; üçüncü nesil ile birlikte ise siyaset, sanat ve spor gibi alanlarda görünür ve etkili bir temsile dönüştüğü gözlemlenmektedir.

Dördüncü nesilde yüksek düzeyde entegrasyon sağlanmış olmakla birlikte, bu durumun tek yönlü bir asimilasyondan ziyade karşılıklı etkileşim ve "tersine uyum" kavramı çerçevesinde geliştiği değerlendirilmektedir. Ayrıca, Türk kökenli bireylerin ev sahibi ülkelerde üst düzey siyasi ve toplumsal pozisyonlara erişimi, bu dönüşümün somut göstergelerinden biri olarak öne çıkmaktadır. Çalışma, Türk diasporasının Avrupa'nın geleceğinde Doğu ile Batı arasında stratejik bir kültürel köprü işlevi üstlenebilecek potansiyele sahip olduğunu ortaya koymaktadır.

Anahtar Kelimeler

Diaspora, Entegrasyon, Türk Toplumu, Avrupalı Türkler, Kültürel Kimlik

* Dr., Almanya IKG – Kültür, Tarih ve Entegrasyon Araştırmaları Enstitüsü Başkanı, Al-manya. ORCID: 0009-0005-0154-2631, İnfo@alp-media.org

EFFORTS OF EUROPEAN TURKS TO PRESERVE THE FAMILY INSTITUTION IN THE HISTORICAL PROCESS

Summary

This study analyzes the socio-cultural continuity of the Turkish diaspora in Europe across four generations, with a particular focus on the central role of the family institution throughout this process. The findings reveal that the Turkish family structure has maintained its strength despite the passage of time and increasing dynamics of integration, continuing to serve as a cornerstone of diaspora identity. It is observed that the linguistic, religious, and cultural values brought from Anatolia by the first generation in the 1960s were reproduced within educational settings through the second generation, and subsequently transformed into visible and influential representation in fields such as politics, arts, and sports with the third generation.

Although a high level of integration has been achieved in the fourth generation, this process is interpreted not as a one-sided assimilation but rather as a form of mutual interaction and "reverse integration." Furthermore, the increasing access of individuals of Turkish origin to high-level political and social positions in host countries stands out as a concrete indicator of this transformation. The study concludes that the Turkish diaspora holds significant potential to function as a strategic cultural bridge between East and West in shaping Europe's future.

Keywords

Diaspora, Integration, Turkish Community, European Turks, Cultural Identity

GİRİŞ

1960'lı yılların başından itibaren, başta Almanya olmak üzere Hollanda, Fransa, Avusturya ve İngiltere gibi Batı Avrupa ülkeleriyle imzalanan işgücü anlaşmaları çerçevesinde Avrupa'ya yönelen Türk göçü, yalnızca ekonomik bir hareketlilik olarak değil, aynı zamanda uzun vadeli sosyo-kültürel dönüşümlerin de başlangıcı olarak değerlendirilmelidir.[1] Bu süreçte Türkiye'den çalışma amacıyla yola çıkan bireyler, karşılaştıkları çok yönlü zorluklara -kurumsal engeller, toplumsal dışlanma, dil bariyerleri ve yalnızlık gibi- rağmen, kültürel kimliklerini koruma konusunda dikkat çekici bir direnç ve süreklilik sergilemişlerdir. Bu durum, göç ve diaspora literatüründe Türk toplumunu özgün bir örnek olarak öne çıkarmaktadır.[2]

1960 sonrası dönemde göç olgusu üzerine yapılan akademik çalışmaların önemli bir kısmı, Türk diasporasının uyum süreçlerini incelerken, bu topluluğun kendi kültürel kodlarını muhafaza etme kapasitesine özel bir vurgu yapmaktadır. Bu bağlamda, Türklerin yeni toplumsal ortamlara entegre olurken kültürel değerlerinden kopmadan yaşamlarını sürdürmeleri, hem sosyolojik hem de kültürel açıdan incelenmesi gereken önemli bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır.[3] Diaspora çalışmaları açısından değerlendirildiğinde, bu durum yalnızca bir "uyum" meselesi değil; aynı zamanda nesiller boyu devam eden çok katmanlı bir kimlik inşası sürecidir. Sürekli güncellenen göç mevzuatı, Türk kökenli göçmenlerin entegrasyon süreçlerini doğrudan etkilemektedir. Bu bağlamda kimlik (Identifikation), göçmen bireylerin içinde yaşadıkları toplumla grup aidiyeti ve ortak bir "biz" bilinci geliştirerek zihinsel, sosyal ve duygusal bağlar kurmaları sürecini ifade etmektedir.[4]

Avrupa'daki Türk toplumu, Müslüman kimliği ile çoğunluğu Hristiyan olan Batı Avrupa toplumları arasında önemli bir kültürel ve toplumsal köprü işlevi görmektedir. Bu yönüyle Avrupalı Türkler, farklı inanç

---

1 NURUAN Mustafa; GÜNEŞ Taceddin; ŞEN Rahime Beder; GÜNEŞ Sadık; KALAYCI Ahmet Rasim; KAPLAN Mehmet, (2005), *"Federal Almanya'da Yaşayan Türklerin Aile Yapısı ve Sorunları Araştırması",* Aile ve Sosyal Araştırmalar Genel Müdürlüğü Yayınları, s. 7, Ankara.

2 JACOBS, A.; LIPOWSKY, J. (2019): *Imame – made in Europe? Ausbildung und Beschäftigung von islamischen Geistlichen in Deutschland und Frankreich*. Konrad-Adenauer-Stiftung, Berlin, s. 593.

3 SÖZEN, Hasan; SÖZEN, Hayriye Gencel (2021): *"Almanya'da Din Görevlilerinin İstihdam ve Eğitiminde Yeni Yöntem Arayışları". Bilimname,* Sayı 45 (2021/2), Kayseri, s. 3

4 ALPEREN, Altan; YAPRAK, Asuman (2019): *"Almanya'da Türklere Yönelik Uygulanan Entegrasyon Kursları Üzerine Bir Araştırma"*. Türk Dünyası Turizm Araştırmaları Dergisi, Cilt 4, Sayı 1, s. 82.

ve kültürlerin bir arada barış, hoşgörü ve karşılıklı saygı içerisinde yaşayabileceğini ortaya koyan somut bir örnek olarak değerlendirilmektedir. Yaşadıkları ülkelerde genel olarak yüksek bir uyum kapasitesi sergileyen Türkler, Avrupa'nın toplumsal istikrarına, sosyal barışına ve kültürel çeşitliliğine önemli katkılar sunmaktadır.[5]

Bununla birlikte, özellikle Almanya örneğinde değerlendirildiğinde, Türkler yabancı kökenli topluluklar arasında kültürel kimliklerini ve geleneksel değerlerini koruma konusunda en fazla çaba gösteren gruplardan birini oluşturmaktadır. Bir yandan yaşadıkları toplumun sosyal, ekonomik ve siyasal yapısına uyum sağlarken, diğer yandan dil, din, aile yapısı ve kültürel miras gibi unsurları muhafaza etmeye çalışmaları, Türk toplumunun entegrasyon sürecini diğer göçmen gruplardan farklı kılan önemli özelliklerden biridir.[6] Bu durum zaman zaman uyum ve kimlik arasındaki dengeyi zorlaştırsa da, Türk toplumunun Avrupa'daki çok kültürlü yaşamın şekillenmesine yaptığı katkıyı daha görünür hale getirmektedir.[7]

Türk toplumunun bu süreçteki en belirleyici unsurlarından biri, güçlü aile yapısıdır. Çekirdek aile içerisinde şekillenen dayanışma kültürü, kültürel değerlerin kuşaktan kuşağa aktarılmasında merkezi bir rol oynamaktadır. Aile içindeki saygı, tarih bilinci ve kültürel süreklilik anlayışı, bireylerin hem kendi kimliklerini korumalarına hem de içinde bulundukları topluma uyum sağlamalarına katkı sunmaktadır. Bu yönüyle çekirdek Türk ailesi, yalnızca bir sosyal yapı değil; aynı zamanda gelenekleri ve düğünleri ile kültürel taşıyıcılık işlevi gören bir kurum olarak değerlendirilebilir.[8] Kültürel anlamda yeni nesil Türklerin özellikle siyaset, sanat, ekonomi, spor ve akademi gibi alanlarda daha daha çok görünür hâle gelmesi, Türk toplumunun Avrupa'daki konumunu güçlendiren önemli bir gelişme olarak öne çıkmaktadır. Artan temsil düzeyi, yalnızca toplumsal görünürlüğü artırmakla kalmamakta; aynı zamanda hoşgörü,

---

5 ÇELİK, L. (2026): "*Göçtürklerin İzinde – Taştan Kalelerden Yaşayan Hanelere*". Konya Konferansı'nda sunulan bildiri, 10.05.2026, Konya.

6 PERŞEMBE, E. (1996). *"Almanya'da Türklere Ait Dini Kuruluşlar". Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 8 (8), 157-180. https://doi.org/10.17120/omuifd.51759*

7 ÇOŞTU, Y.; CEYHAN, M. (2015): *"DİTİB'in Din Eğitimi Faaliyetleri Üzerine Bir Değerlendirme". Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 8(1), s. 39–51.

8 ZORLU, Kübra (2020): "*Hacı-Halil Uslucan: 'Almanya'daki Düğünlerde Güç Gösterisi Yapılıyor*". Perspektif Dergisi, Köln, 18 Ekim 2020. https://perspektif.eu/2020/10/18/haci-halil-uslucan-almanyadaki-dugunlerde-guc-gosterisi-yapiliyor/

karşılıklı anlayış ve birlikte yaşama kültürünün gelişmesine de katkı sağlamaktadır. Bu gelişmelerin, Avrupa ülkeleri ile Türkiye arasındaki ilişkilerde de olumlu bir diaspora etkisi yarattığı gözlemlenmektedir.[9]

Avrupa'da, farklı kültürlerin bir arada yaşayabilmesi ve karşılıklı anlayış temelinde sürdürülebilir ilişkiler kurabilmesi, kültürler arası diyalog açısından kritik bir öneme sahiptir. 65 yıllık g;ç tarihi s[recinde oluşan ve bugün dört nesli kapsayan Türk diasporasının gelişim seyri, dikkatle incelenmesi gereken bir dinamizm ortaya koymaktadır. Söz konusu süreç, Türklerin yaşadıkları ülkelere yalnızca ekonomik katkı sunmakla kalmadıklarını; aynı zamanda yeni bir yaşam tarzı, kültürel zenginlik ve toplumsal dinamizm kazandırdıklarını açıkça göstermektedir. Avrupalı Türklerin aile kurumuna verdiği önem giderek daha fazla fark edilmekte ve bu alanda çeşitli çalışmalar yapılmaktadır.[10]

I.Almanya'da Türk Aileleri

Türklerin Almanya'ya iş gücü göçü kapsamında gelişi sonrasında toplumsal alanda görünür hâle gelmeleri, özellikle 1960'lı yılların ortalarından itibaren belirginlik kazanmıştır. Türkiye ile Almanya arasında 1961 yılında imzalanan İş Gücü Anlaşması başlangıçta daha çok bekâr ve erkek işçilerin istihdamını öngörmüş olsa da, sonraki yıllarda kadın işçilerin de göç sürecine dâhil oldukları görülmektedir. Bununla birlikte, eşleriyle birlikte Almanya'ya gelen ya da daha sonra aile birleşimi yoluyla bir araya gelen birçok Türk işçisi, ekonomik yetersizlikler, konut sorunu ve sosyal şartların elverişsizliği nedeniyle çocuklarını bir süre Türkiye'de bırakmak zorunda kalmıştır. Zamanla Almanya, Türk göçmenler açısından geçici bir çalışma alanı olmaktan çıkarak kalıcı bir yaşam merkezine dönüşmüştür. Bu süreçte Almanya'daki Türk aileleri, bir taraftan kendi kültürel çeşitlilik ve değerlerini, aile yapılarını ve kimlik unsurlarını korumaya çalışırken, diğer taraftan Alman toplumuna uyum sağlama ve toplumsal hayata katılma çabası içinde olmuşlardır.[11]

30 Ekim 1961 tarihinde Türkiye ile Almanya arasında imzalanan İş Gücü Anlaşması ile başlayan Türk göçü, başlangıçta geçici bir çalışma

---

9 ATASEVEN, Fatma (2024): *"Almanya'da Türk Diasporasına Bir Bakış"*. R&S Research Studies Anatolia Journal, Cilt 7, Sayı 3, s. 358, Adıyaman, Temmuz 2024.

10 Türkiye'den gönderilen aile ataşeliklerinin sayısı artmakta; ayrıca bu alanda faaliyet gösteren derneklerin de mutlaka kadın ve aile ile ilgilenecek birimlere sahip olduğu belirtilmelidir.

11 ÇELİK, Latif (2024): *"Almanya'da Türklerin Karşılaştığı Sosyo-Kültürel Sorunlar"*. Aytürk, 20 Mart 2024, Würzburg. Erişim: 10 Haziran 2026. https://latifcelik.de/kose-yazilari/almanyada-tuerklerin-karsilastigi-sosyo-kueltuerel-sorunlar

süreci olarak öngörülmüş olsa da zaman içerisinde kalıcı bir yerleşime dönüşmüştür. İlk yıllarda çoğunluğu erkeklerden oluşan işçiler, belirli bir süre çalıştıktan sonra Türkiye'ye dönmeyi planlamışlardır. Ancak ekonomik şartlar, iş gücüne olan ihtiyaç ve göçmenlerin yeni yaşam koşullarına uyum sağlamaları sonucunda bu planlar büyük ölçüde değişmiştir. Özellikle 1960'lı yılların sonlarından itibaren aile birleşimi uygulamalarının yaygınlaşmasıyla birlikte eşler ve çocuklar da Almanya'ya gelmeye başlamış, böylece yalnız bireylerden oluşan işçi topluluğu giderek aile merkezli bir göçmen toplumuna dönüşmüştür. Türk ailelerinin sayısındaki artış, Almanya'daki Türk varlığının geçici değil, kalıcı bir nitelik kazandığını göstermiştir. Bu süreçte çocukların doğumu ve yeni nesillerin yetişmesiyle birlikte Türk toplumu Almanya'nın sosyal yapısının ayrılmaz bir parçası hâline gelmiştir.[12]

Türk ailelerinin yoğun olarak yaşadığı yerleşim alanları başlangıçta büyük ölçüde sanayi kentleriyle sınırlı kalmış, ancak zaman içerisinde Almanya'nın farklı bölgelerine ve şehirlerine yayılmıştır. Başta Berlin, Köln, Frankfurt, Hamburg, Münih ve Stuttgart olmak üzere birçok büyük şehirde Türkiye kökenli nüfusun görünürlüğü giderek artmıştır. Günlük yaşam içerisinde Türkçe konuşan, Türk kültürüne ait değerleri ve gelenekleri yaşatan insanların sayısındaki artış, Almanya'nın demografik ve kültürel yapısındaki dönüşümün en belirgin göstergelerinden biri hâline gelmiştir. Almanya'ya yönelik Türk göçü, zamanla yalnızca ekonomik gerekçelere dayanan bir iş gücü hareketi olmaktan çıkmış; aile birleşimleri, çocukların göç sürecine dâhil olması ve yeni kuşakların doğup büyümesiyle birlikte kalıcı bir toplumsal yapıya dönüşmüştür. Herşeyden önemlisi Almanya artık bir göç ülkesi olduğunu kabul etmiştir.[13]

Bugün Almanya'da yaşayan milyonlarca Türkiye kökenli insan, dört nesle ulaşan aile yapılarıyla ülkenin ekonomik, sosyal, kültürel ve siyasal yaşamında önemli roller üstlenmektedir. Türkiye, çeşitli yasal ve siyasi nedenlerle dış göç sürecine diğer bazı Avrupa ülkelerine kıyasla daha geç katılmış olmasına rağmen, özellikle Almanya başta olmak üzere Batı Avrupa ülkelerinde yaşayan Türkiye kökenli nüfus günümüzde birçok alanda belirleyici bir konuma ulaşmıştır. İş dünyasından akademiye, siyasetten kültür ve sanata kadar geniş bir yelpazede faaliyet gösteren Türkiye kökenli bireyler, yaşadıkları ülkelerin toplumsal gelişimine katkı

---

12 KING Russell ve KILINÇ Nilay, (2014), *"Second-Generation Turks from Germany 'Return' to Turkey"*, Nordic Journal of Migration Research, *4* (3), 126

13 ALPEREN, A.; YAPRAK, A. (2019): *"Almanya'da Türklere Yönelik Uygulanan Entegrasyon Kursları Üzerine Bir Araştırma", Uluslararası Türk Dünyası Turizm Araştırmaları Dergisi,* Cilt 4, Sayı 1, Temmuz 2019, Kastamonu, s. 80.

sunarken aynı zamanda Türkiye ile Avrupa arasında önemli bir kültürel ve insani köprü işlevi görmektedirler.[14]

Türkiye, yasal ve idari sınırlamalar nedeniyle dış göç sürecine görece geç dâhil olmuştur. 1961 Anayasası'nın kabulüyle birlikte Türk vatandaşları ülkeden serbestçe çıkma ve ülkeye geri dönme hakkına kavuşmuş; bu gelişme, Türkiye'den Avrupa'ya yönelen iş gücü hareketliliğinin önünü açmıştır. Bu özgürlüğün sağlanmasının ardından Türkiye'de "tercüme ve iş bulma" hizmeti sunan özel firmalar ortaya çıkmış ve bu firmalar aracılığıyla Almanya'ya işçi gönderilmeye başlanmıştır. 1960'lı yılların başında Almanya'daki Türklerin sayısı yaklaşık 2.700 iken, kısa süre içinde bu sayı 6.700'e yükselmiştir. Söz konusu dönemde işçiler çoğunlukla "ismen davet" yöntemiyle Almanya'ya gitmiş, işe alım sürecinde kendileriyle kısa görüşmeler yapılmıştır. Türk göç tarihinde ekonomik amaçlarla gerçekleşen ve Türkiye ile Almanya tarafından çeşitli biçimlerde kolaylaştırılan bu insan hareketliliği, zaman içinde çok sayıda sosyal, hukuki ve idari sorunu da beraberinde getirmiştir. Bu sorunların önemli bir kısmı, süreç içinde gündeme geldikçe çözüme kavuşturulmaya çalışılmıştır. Türkiye'de henüz yeterince düzenlenmemiş bazı sosyal ve yasal haklar ise iki ülke arasında yapılan görüşmelerde ele alınıp yeni katma protokoller kayıt altına alınarak göç sürecinin kurumsal çerçevesinin oluşmasına katkı sağlamıştır.[15]

İlk yıllarda Almanya'daki Türk aile yapısı çoğunlukla anne ve babadan oluşurken, çocuklar Türkiye'de büyükanne, büyükbaba veya diğer yakın akrabaların yanında yaşamlarını sürdürmüşlerdir. Ancak zaman içerisinde aile üyeleri arasındaki fiziksel ayrılığın aile bütünlüğü üzerinde olumsuz etkiler yarattığının fark edilmesiyle birlikte, bazi ailelerin çocuklarını da Almanya'ya getirmeye başladığı farkedilmektedir. Özellikle ebeveynlerin ekonomik durumlarının iyileşmesi ve barınma koşullarının uygun hâle gelmesiyle çocukların Almanya'ya göç ettiği gözlemlenmektedir. 1970'li yıllardan itibaren Türk nüfusunun artmasıyla birlikte çocukların da Almanya'daki sosyal yaşam içerisinde daha görünür hâle geldiği görülmektedir. Böylece anne, baba ve çocuklardan oluşan çekirdek aile modeli yaygınlaşmış ve "Almanya'daki Türk Ailesi" olarak

---

[14] ABADAN-UNAT, Nermin (2017): *"Bitmeyen Göç: Konuk İşçilikten Ulus-Ötesi Yurttaşlığa"*. 3. Baskı, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, s. 80–84.

[15] TÜRKİYE CUMHURİYETİ ÇALIŞMA BAKANLIĞI (1964): *"Türkiye Cumhuriyeti ile Almanya Federal Cumhuriyeti Arasında İşgücü Anlaşması"*. 19 Mayıs 1964 tarihli protokol, Bonn.
https://www.csgb.gov.tr/Media/aj5ftgr3/trkiye-almanya-isgc-anlasmasi-ve-protokol.pdf

tanımlanabilecek yeni bir aile yapısı ortaya çıkmıştır. Bu süreç, Türk toplumunun Almanya'daki kalıcılığının en önemli göstergelerinden biri olarak değerlendirilebilir.[16]

Almanya'ya uyum sürecinde karşılaşılacak ekonomik, sosyal ve kültürel zorluklar bilinmesine rağmen, eşlerini ve çocuklarını yanlarına alarak aile birliğini korumaya çalışan Türk göçmenler, Almanya'daki Türk toplumunun ilk kurumsal aile yapılarının oluşmasına öncülük etmişlerdir. Bu aileler yalnızca göçmen işçi kimliğinin ötesine geçerek, Almanya'da kalıcı bir Türk toplumunun temellerini atan ilk sosyal birimler olmuşlardır. Dolayısıyla Almanya'daki Türk ailelerinin ortaya çıkışı, göç tarihinin sadece demografik değil, aynı zamanda sosyolojik ve kültürel açıdan da en önemli dönüşüm süreçlerinden birini temsil etmektedir.

II.I. Türk Ailelerinin İlk Yıllardaki Sorunları

Türklerin Almanya'ya göç ettikleri ilk yıllarda aile yapısını şekillendiren en önemli unsurlardan biri, göçün başlangıçta geçici olarak planlanmış olmasıdır. Almanya ile Türkiye arasında imzalanan iş gücü anlaşmaları çerçevesinde ülkeye gelen Türk işçilerinin büyük çoğunluğu, Almanya'daki yaşamlarını kalıcı bir yerleşim süreci olarak değil, belirli bir süre çalışarak ekonomik birikim elde ettikten sonra Türkiye'ye dönülecek geçici bir dönem olarak değerlendirmiştir. Bu nedenle ilk göç hareketlerinde ağırlıklı olarak yalnız erkek işçilerin yer aldığı görülmektedir. Göçün geçici olarak algılanması, ailelerin Almanya'ya taşınmasını da geciktirmiştir. Birçok işçi, eşini ve çocuklarını Türkiye'de bırakarak tek başına yaşamayı tercih etmiş, aile birliği uzun yıllar boyunca iki ülke arasında bölünmüş bir şekilde sürdürülmüştür. Özellikle çocukların büyükanne, büyükbaba veya diğer yakın akrabaların yanında bırakılması, dönemin Türk göçmen aileleri arasında yaygın bir uygulama olarak ortaya çıkmıştır.

Aile birleşimi kapsamında daha sonraki yıllarda Almanya'ya gelen kadınlar ise, yalnızca yeni bir ülkeye uyum sağlamakla kalmamış, aynı zamanda göçün neden olduğu derin psikolojik travmalarla da yüzleşmişlerdir. Dil bilmemeleri, sosyal çevrelerinin bulunmaması, ekonomik imkânlarının sınırlı olması ve farklı bir toplumsal yapıya uyum sağlama zorunluluğu, kadınların göç deneyimini daha da ağırlaştırmıştır. Bunun yanında Türk, göçmen ve çoğu zaman Müslüman kimlikleri nedeniyle

[16] HÖFER, Candida (2020): "Türken in Deutschland" Resim Arşivi. Akit Gazetesi, İstanbul, 8 Eylül 2020.
https://www.yeniakit.com.tr/foto-galeri/bir-almanin-objektifinden-1970lerde-almanyada-yasayan-turkler-24534/3

önyargı ve dışlanma ile karşılaşmaları, uyum sürecini daha da zorlaştırmıştır. Kadın olmaktan kaynaklanan toplumsal dezavantajların, göçmenlik ve etnik kimliğin getirdiği güçlüklerle birleşmesi, ilk kuşak Türk kadınlarının erkeklere kıyasla çok daha ağır bir sosyal ve psikolojik yük taşımalarına neden olmuştur.[17]

Almanya'daki çalışma ve yaşam koşullarının zaman içerisinde daha istikrarlı hâle gelmesi, bazı ailelerin eşlerini ve çocuklarını yanlarına almalarına imkân sağlamıştır. Eşleri çalışmayan veya çocuk bakımı konusunda uygun koşullara sahip olan ailelerin çocuklarını Almanya'ya getirmeleri, Türk toplumu içerisinde aile bütünlüğünün korunmasına yönelik olumlu örnekler olarak değerlendirilmiştir. Ancak 1970'li yılların başında Almanya'daki Türk nüfusunun yüz binlerle ifade edilen bir büyüklüğe ulaşmasıyla birlikte, Türk ailelerinin önemli bir bölümünün çalışan anne ve babalardan oluştuğu görülmektedir. Her iki ebeveynin de çalışma hayatında yer alması, çocukların bakımı, eğitimi ve sosyal gelişimi konusunda yeni sorun alanlarının ortaya çıkmasına neden olmuştur. Kreş ve bakım hizmetlerinin yetersizliği, dil farklılıkları, kültürel uyum sorunları ve aile içi iletişim güçlükleri, göçmen ailelerin karşılaştığı temel problemler arasında yer almıştır.

Almanya'daki ilk Türk aileleri, bir yandan ekonomik hedeflerini gerçekleştirmeye çalışırken diğer yandan aile bütünlüğünü koruma, çocuklarını yetiştirme ve yeni toplumsal çevreye uyum sağlama gibi çok yönlü zorluklarla mücadele etmek zorunda kalmıştır. Bu süreç, sonraki kuşakların aile yapısını ve Almanya'daki Türk toplumunun sosyo-kültürel gelişimini derinden etkileyen önemli sorun olarak ortaya çıkmıştır.

I.II. Çocukların Almanya'ya Getirilmesi

Almanya'ya yönelik Türk iş gücü göçünün ilk yıllarında Türk ailelerinin önemli bir bölümünün yalnızca anne ve babadan oluştuğu görülmektedir. Bunun temel nedenlerinden biri, göçün başlangıçta geçici olarak değerlendirilmesi ve işçilerin büyük çoğunluğunun Almanya'da uzun süreli bir yaşam planlamamış olmasıdır. Göçün ilk on yılına ilişkin veriler, Türk işçilerinin önemli bir kısmının fabrikalara ait işçi yurtlarında barındığını ve ailelerinden ayrı bir yaşam sürdürdüğünü ortaya

[17] MENTEŞ, Zehra (2023): "*Almanya'ya Göç Eden İlk Nesil Türk Kadınlarının Karşılaştığı Zorlukların Etkileri Hâlâ Devam Ediyor*". Anadolu Ajansı, İstanbul, 4 Ekim 2023 https://www.aa.com.tr/tr/ayrimcilikhatti/kadin/almanyaya-goc-eden-ilk-nesil-turk-kadinlarinin-karsilastigi-zorluklarin-etkileri-hala-devam-ediyor/1817293

koymaktadır. Eşlerini ve çocuklarını Türkiye'de bırakan Türk işçileri, Almanya'da çoğunlukla yalnız yaşamakta ve kısa süre içerisinde ülkelerine geri dönme düşüncesini korumaktaydılar. Ancak zaman içerisinde ekonomik koşulların değişmesi ve dönüş planlarının sürekli ertelenmesi, bu geçici göç anlayışının sorgulanmasına yol açmıştır. Türk işçilerinin Almanya'da kalıcı bir gelecek planı yapamamaları, büyük ölçüde geleceğe ilişkin belirsizliklerden ve kendilerine güven veren bir perspektif göremelerinden kaynaklanmıştır. Bu nedenle birçok aile için Türkiye'ye dönüş düşüncesi hayalleri süsleyen bir ilk nesil gitgelleri olarak on yıllar boyunca sürekli ertelenen bir hayali hedef hâline gelmiştir.[18]

Göç tarihine ilişkin çeşitli kaynaklar ve bireysel tanıklıklar incelendiğinde, Almanya'da yalnız yaşayan Türk işçilerinin eşlerini ve çocuklarını yoğun olarak 1973 yılından itibaren yanlarına getirmeye başladıkları anlaşılmaktadır. Bu gelişmede, Almanya'nın ekonomik durgunluk ve işsizlik risklerini gerekçe göstererek yabancı işçi alımını durdurması önemli bir dönüm noktası olmuştur. Aynı dönemde yaşanan 1973 Petrol Krizi ve bunu takip eden ekonomik daralma, başta Türkiye olmak üzere Akdeniz havzasından gelen göçmen işçilere yönelik iş gücü politikalarının yeniden şekillenmesine neden olmuştur. Almanya'nın yabancı işçi alımını durdurmasıyla birlikte, ülkede yaşayan Türk işçileri açısından yeni işçi göçü yerine aile birleşimi süreci ön plana çıkmıştır.[19] İş gücü göçünün sona ermesi ve Almanya'da kalış süresinin uzaması, Türk ailelerinin aile bütünlüğünü sağlama yönündeki çabalarını hızlandırmıştır. Bu dönemde eşlerin ve çocukların Almanya'ya getirilmesi, Türk toplumunun geçici işçi topluluğundan kalıcı bir göçmen topluluğuna dönüşümünde belirleyici bir rol oynamıştır.[20]

1970'li yılların ortalarına gelindiğinde Almanya'daki Türk nüfusunun önemli bir bölümünün çalışan anne ve babalardan oluştuğu

---

18 YILMAZ, Enise (2024): "*Ümit ve Hayal Kırıklığı Arasında Daimî Bir Ukde: Kesin Dönüş*". Per spektif Dergisi, Sayı 328, Köln, 1 Şubat 2024. https://perspektif.eu/2024/02/01/umit-ve-hayal-kirikligi-arasinda-daimi-bir-ukde-kesin-donus/

19 https://www.bamf.de/SharedDocs/Anlagen/DE/Forschung/WorkingPapers/wp81-tuerkeistaemmige-in-deutschland.pdf adresinden erişildi. (Erişim Tarihi:16.12.22/saat:09:33)

20 1973 yılı sonunda Almanya'nın yabancı işçi alımını durdurmasının ardından, Türkiye'de kalan aile bireylerinin Almanya'daki işçilerin yanına gelebilmesi, aile birleşimi kapsamında belirli yasal şartlara bağlanmıştır. Bu süreçte yeterli gelir ve uygun konut şartı, Türk işçilerin daha elverişli konutlara yönelmesinde etkili olmuş; 1974 sonrasında bölünmüş ailelerin birleşmesi, Almanya'daki Türk diasporasının oluşumunda önemli bir dönüm noktası hâline gelmiştir.

görülmektedir.[21] Böylece aile birleşimi süreci yalnızca demografik yapıyı değiştirmekle kalmamış; eğitim, sosyal uyum, çocuk bakımı ve kültürel kimliğin korunması gibi yeni toplumsal meselelerin de ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Türk çocuklarının Almanya'ya gelişi, Almanya'daki Türk toplumunun kalıcılaşma sürecinin en önemli göstergelerinden biri olarak değerlendirilmektedir. 1974 yılından itibaren Türk işçilerinin en önemli sorunlarından biri, Türkiye'de anne ve babalarından ayrı yaşayan çocukların aile birleşimi yoluyla Almanya'daki ailelerinin yanına gelebilmeleri konusu olmuştur. Bu mesele, iki ülke heyetleri arasında gerçekleştirilen görüşmelerde temel gündem maddelerinden biri olarak uzun süre tartışılmaya devam etmiştir.

Almanya'da yaşayan eşlerin aile birliğini sağlamalarının ardından Türk toplumunda önemli ve olumlu değişimler meydana gelmiştir. Öncelikle Türklerin önemli bir bölümü, Almanya'da aileleriyle birlikte sürdürülecek bir yaşam konusunda yeni bir gelecek perspektifi geliştirmeye başlamıştır. Bu konuda Alman tarafı çeşitli kriterler ve yaş sınırları belirlemiş olsa da, iki ülke heyetleri 16 yaşına kadar olan çocukların aile birleşimi kapsamında Almanya'daki ailelerinin yanına gelebilmelerini kabul etmiştir. Daha sonraki dönemde liberal-muhafazakâr hükümetlerin iktidara gelmesiyle birlikte bu yaş sınırının 6 yaşa indirilmesi yönündeki tartışmalar kamuoyunda yer bulmuştur. Ancak 1980 yılına gelindiğinde Almanya'daki Türk nüfusunun 2 milyonu aşması, göç ve nüfus artışı konusundaki toplumsal kaygıların siyasi karar alma süreçlerini etkilemesine neden olmuştur.[22]

1980'li yıllarda yaşanan terör olayları, siyasi iltica hareketleri ve çocukların aile birleşimi yoluyla Almanya'ya gelmeleri, Alman basınında çoğu zaman olumsuz bir çerçevede ele alınmıştır. Bu nedenle Türkler, hem Almanya'da hem de Türkiye'de dönemin siyasi ve toplumsal koşullarının ortaya çıkardığı olumsuzluklarla mücadele etmek zorunda kalmışlardır. Bununla birlikte, iki ülke arasındaki ilişkilerin insan hareketliliğine açık bir karakter taşıması dikkat çekicidir. Nitekim 1930'lu yıllarda Almanya'dan Türkiye'ye gelen çok sayıda Alman siyasi sığınmacının ardından, yaklaşık yarım asır sonra çok sayıda Türk siyasi ilticacının

---

21 LUFT, Stefan (2014): *"Die Anwerbung türkischer Arbeitnehmer und ihre Folgen*". Bundeszentrale für politische Bildung (bpb), Bonn, 5. August 2014. https://www.bpb.de/themen/europa/tuerkei/184981/die-anwerbung-tuerkischer-arbeitnehmer-und-ihre-folgen. (Erişim Tarihi: 10.05.2026)

22 ÇELİK, Latif (2026): *"Almanya'da Türk Diyasporası"*. Göçtürklerin İzinde Paneli, Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 11 Mayıs 2026.

Almanya'da yeni bir yaşam kurmaya çalışması, Türkiye ile Almanya arasındaki tarihsel ve sosyolojik yakınlığın önemli göstergelerinden biri olarak değerlendirilebilir.[23]

Almanya'da aile kurumunun belirgin biçimde şekillenmeye başlaması, 1975 yılından itibaren daha görünür hâle gelmiştir. Aile birleşimi sürecinin hız kazanmasıyla birlikte çok sayıda Türk ailesi çocuklarını Alman okullarına kaydettirmeye başlamıştır. Bununla birlikte, belirli bir süre sonra Türkiye'ye kesin dönüş yapmayı planlayan ailelerin ihtiyaçları da dikkate alınarak, Türkçe eğitim veren öğretmenlerin görev yaptığı Türk-Alman sınıfları açılmıştır. Bu uygulama, çocukların hem Almanya'daki eğitim sistemine uyum sağlamalarını hem de Türkiye'ye dönüş hâlinde eğitimlerini kesintisiz sürdürebilmelerini amaçlamıştır.[24]

II. Almanya'da Ortaya Çıkan Dini İhtiyaçlar

Türklerin Almanya'ya gelişlerinden itibaren dinî ve kültürel alanlarda ortaya çıkan boşluğu büyük ölçüde kendi imkânlarıyla doldurmaya çalışmaları, zamanla farklı dinî ve tarikat temelli yapılanmaların da öne çıkmasına neden olmuştur. Anadolu'da din ve mezhep konularında daha liberal bir yaklaşımın hâkim olmasına rağmen, Almanya'da Türkiye kökenli göçmenleri kendi örgütlenmeleri altında toplamaya çalışan çeşitli grupların giderek güç kazandığı görülmektedir. Bununla birlikte, Türk toplumunun önemli bir bölümü söz konusu yapılanmalar içerisinde kendisine yer bularak kültürel aşınmalara karşı tedbir almaya çalışmıştır.

Türkiye'de laik devlet yapısı ile zaman zaman siyasi ve hukuki sorunlar yaşayan bazı dinî yapılanmalar, Almanya'da faaliyetlerini daha çok din eğitimi ve din hizmeti çerçevesinde tanımlamışlardır. Ancak bu yapıların dışında kalan Türkiye kökenli nüfusun oranı da oldukça yüksek seviyelerde kalmıştır. Bu nedenle bazı Türkler, söz konusu yapılanmaların dışında kalarak özellikle Ramazan aylarında veya büyük şehirlerdeki cami derneklerinde görev yapmak üzere Türkiye Cumhuriyeti Diyanet İşleri Başkanlığı

---

23 Tarihsel ilişkiler bağlamında değerlendirildiğinde, her iki ülke toplumlarının karşılıklı göç süreçlerinde, bireylerin gittikleri ülkede en azından kabul görecekleri ve temel düzeyde toplumsal destek bulabilecekleri yönünde tarihsel bir beklentinin var olduğu görülmektedir.

24 Bu sınıflar, dönemin Bavyera Başbakanı Franz Josef Strauß'un girişimiyle hayata geçirilen ve Bavyera Eyaleti ile Türkiye Cumhuriyeti Millî Eğitim Bakanlığı arasında yürütülen özel bir eğitim projesi niteliği taşımıştır. Projenin temel amacı, Türk çocuklarının Almanya'daki eğitim sistemine uyum sağlamalarını desteklemek ve olası bir Türkiye'ye dönüş durumunda eğitim sürekliliğini korumaktı.

bünyesinden emekli din görevlilerini Almanya'ya davet etmiş ve bu kişilerin ücretleri cami derneklerinin üyeleri tarafından karşılanmıştır.[25]

Türkiye'de faaliyet gösteren siyasi partilerin Almanya'daki uzantılarının da dernekleşme süreçlerine katılması ve bazı derneklerin bünyelerinde cami faaliyetleri yürütmeye başlamaları, çocuklara din eğitimi verilmesiyle birlikte Almanya'da çok parçalı bir "Müslüman Türk yapılanması"nın ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Bu durumun gelecekte ne tür sonuçlar doğuracağı zaman zaman abartılı yorumlarla ele alınmış olsa da, konu Almanya'daki Türk toplumu içerisinde de tartışılmaya başlanmıştır. Belirli gruplara ait dernekler ve camiler üzerinden yapılan ayrımların, sayıları 2 milyonu aşan Türk toplumunun güçlü bir diaspora olarak hareket etmesini zorlaştırdığı yönündeki görüşler de kamuoyunda dile getirilmeye başlanmıştır.[26]

Bazı Türkiye kökenli ailelerin İran ve Suudi Arabistan merkezli dinî yapılardan din görevlileri davet etmeleri, Türkiye Cumhuriyeti'nin bu alanda daha etkin politikalar geliştirmesine neden olmuştur. Özellikle 12 Eylül 1980 askerî müdahalesinden sonra yurt dışında yaşayan Türklerle daha yakından ilgilenilmesi gerektiği yönündeki anlayışın güçlenmesiyle birlikte, devletin din hizmetlerini kurumsal bir çerçevede yürütmesi gündeme gelmiştir. Bu kapsamda Almanya'nın çeşitli şehirlerinde faaliyet gösteren yüzlerce cami derneğine Türkiye'den resmî din görevlileri gönderilmeye başlanmıştır. Almanya ile yapılan görüşmeler sonucunda, Almanca'yı temel düzeyde bilen, üniversite eğitimi almış ve Almanya hakkında temel bilgiye sahip din görevlilerinin görevlendirilmesi uygulamasına geçilmiştir.[27]

Diyanet İşleri Başkanlığı çevresinde şekillenen bu kurumsal yapılanma sayesinde, Almanya'daki Türkiye kökenli Müslümanların radikal gruplara yönelmelerinin önüne geçilmesi hedeflenmiş, aynı zamanda Müslüman toplumun görüşlerine başvurulabilecek temsil niteliğine sahip bir yapının oluşması sağlanmıştır. Diyanet ile yakın işbirligi olan DİTİB çevresinde toplanan

---

25 LATİFOĞLU, F. (2015): "*Yurt Dışında Görev Yapan Din Görevlilerinin Problemleri: Almanya Örneği*". *PESA International Journal of Social Studies*, Cilt 2, Sayı 1, s. 1–10.

26 KOCAGÖZ, Elif (2018): *"Almanya'daki Türk Sivil Toplum Kuruluşlarını Bazı İç Çevre Faktörleri İtibariyle Profilleme: Bavyera Federal Eyaletindeki Türk Dernekleri Araştırması"*. Hacettepe Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi, Cilt 36, Sayı 3, ss. 124-129, Ankara.

27 cTOPÇU, Elmas (2024): *"Almanya'nın En Büyük Müslüman Kuruluşu: DİTİB"*. Deutsche Welle Haber Sitesi, 13 Temmuz 2024. Erişim: 28 Haziran 2026, saat 18.00. https://www.dw.com/tr/almanyanın-en-büyük-müslüman-kuruluşu-dïtïb/a-69642321

Türkler genel olarak azami milli değerlere ve dini hassasiyetlere önem veren bireyler olarak bilinmektedir. Bu kişiler, yaşadıkları ülkelerde toplumsal uyumlarını sürdürürken aynı zamanda kültürel ve dini kimliklerini koruma çabası içerisinde bulunmaktadırlar. Bu nedenle DİTİB, birçok Türk için sadece bir ibadet kurumu değil, aynı zamanda sosyal ve kültürel bir buluşma noktası niteliği taşımaktadır. Diyanet'in Almanya'daki faaliyetleri kısa süre içerisinde Alman makamlarının da dikkatini çekmiş ve günümüzde yaklaşık bin cami derneğini bünyesinde barındıran en güçlü dinî örgütlenmelerden biri hâline gelmiştir. Almanya'daki Müslümanlar arasında Diyanet hizmetlerinin tanınırlığı en üst düzeydedir.[28]

DİTİB'in Sünni İslam geleneğini temsil eden en önemli kurumlardan biri olduğu belirtilmelidir. Kurumda görev yapan din görevlileri, Türkiye Cumhuriyeti tarafından görevlendirilmekte ve hizmetlerini bu çerçevede yürütmektedirler. Avrupa'daki Türk toplumunun dinî ihtiyaçlarının karşılanmasının yanı sıra, kültürel ve manevi değerlerin korunması ve sonraki kuşaklara aktarılması konusunda da önemli işlevler üstlenmektedir. Kurum, kendi bünyesinde faaliyet gösteren cami ve derneklerde yürüttüğü din hizmetlerinin yanı sıra, Avrupa'nın farklı bölgelerinde yaşayan Türkiye kökenli Müslüman toplulukların din görevlisi ihtiyaçlarının karşılanmasına da katkıda bulunmaktadır. Bu kapsamda DİTİB, yalnızca ibadet hizmetleri sunan bir kuruluş olmanın ötesinde; din eğitimi, kültürel faaliyetler, sosyal dayanışma çalışmaları ve toplumsal uyum süreçlerine yönelik faaliyetleriyle de dikkat çekmektedir.[29]

Bu yönüyle DİTİB (Diyanet İşleri Türk İslam Birliği), Avrupa'daki Türk diasporasının kurumsallaşma sürecinde önemli bir aktör olarak değerlendirilmekte; göçmen toplumun dinî kimliğinin korunması, kültürel sürekliliğinin sağlanması ve yaşanılan toplumlarla sağlıklı ilişkiler geliştirilmesi bakımından önemli katkılar sunmaktadır.[30] Böylece Almanya'da yalnızca Türkiye kökenli Müslümanlara değil, aynı zamanda Balkanlar ve

---

28 Bu konuda bakınız; https://www.ditib.de/default.php?id=5&lang=en

29 İNCE, Muharrem (2014): "Camilerin ve Din Görevlilerinin Toplum Hayatındaki Önemi". DİTİB – Diyanet İşleri Türk İslam Birliği, Singen DİTİB Camii Cuma Hutbesi, 26 Eylül 2014. Erişim: 28 Haziran 2026, saat 14.30. https://ditib.de/detail_predigt2.php?id=204&lang=en

30 Diyanet İşleri Başkanlığı, DİTİB ile istişare ve koordinasyon içerisinde hareket ederek Türkiye kökenli Müslüman toplulukların dinî ihtiyaçlarının karşılanması amacıyla yurt dışına din görevlileri göndermektedir.

Ortadoğu kökenli Müslüman topluluklara yönelik dinî hizmetlerin sunulmasında da önemli bir rol üstlenmiştir.[31] Almanya'da faaliyet gösteren Türk dernekleri, gerekli yasal ve kurumsal şartları yerine getirmeleri hâlinde Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesindeki din görevlilerini bünyelerinde görevlendirebilmekte ve bu din görevlilerinin sunduğu hizmetlerden yararlanabilmektedir.[32] Bu uygulama, din hizmetlerinin daha kurumsal bir çerçevede yürütülmesine ve farklı bölgelerde yaşayan Türkiye kökenli Müslümanların dinî ihtiyaçlarının karşılanmasına katkı sağlamaktadır. DİTİB, Almanya'da faaliyet gösteren Türk kökenli dinî kuruluşlar arasında görece daha geç bir dönemde kurulmuş olmasına rağmen, günümüzde en yaygın teşkilat yapısına ve en kapsamlı hizmet ağına sahip kurumlardan biri hâline gelmiştir. Cami hizmetlerinin yanı sıra eğitim, gençlik, kadın, aile ve sosyal danışmanlık alanlarında da çeşitli faaliyetler yürütmektedir.[33]

Bunun yanı sıra İslam Kültür Merkezleri Birliği (İKMB), IGMG (Islamische Gemeinschaft Millî Görüş), ATİB (Avrupa Türk-İslam Birliği) ve ATÜDF (Avrupa Türk Ülkücü Dernekleri Federasyonu) gibi kuruluşlar da Almanya'daki Türk ve Müslüman toplumun dinî ihtiyaçlarının karşılanmasında önemli roller üstlenmektedir. Söz konusu kuruluşlar, din hizmetlerinin yanı sıra ailelere, gençlere ve çocuklara yönelik sosyal, kültürel ve eğitsel programlar düzenleyerek toplumsal dayanışmanın güçlendirilmesine katkı sağlamaktadırlar. Bu kurumlar, göçmen kökenli Müslümanların dinî kimliklerini korumalarına yardımcı olurken, aynı zamanda yaşadıkları toplumla uyum süreçlerini destekleyen faaliyetler de yürütmektedirler.[34]

Almanya'da Alevi İslam inancı temelinde gelişen kurumsal yapılanmalar, Türk ailelerinin çocuklarının gelecek kuşaklarda inanç temelli kültürel bağlarını koruyabilmeleri açısından giderek daha önemli hâle gel-

---

31 Başta Balkanlar olmak üzere Türk kültür coğrafyasının etkili olduğu bölgelerde yaşayan Müslüman topluluklara yönelik din hizmetlerinin yürütülmesinde DİTİB önemli bir rol üstlenmektedir. Almanya başta olmak üzere çeşitli Avrupa ülkelerinde görev yapan din görevlilerinin koordinasyonu ve hizmetlerinin sürdürülmesinde DİTİB aktif destek sağlamaktadır.

32 Cami dernekleri, görev yapan din görevlilerinin yalnızca lojman veya konut ihtiyaçlarını karşılamakta, maaşları ise Türkiye Cumhuriyeti Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından ödenmektedir.

33 ÇELİK, Latif (2024): "Almanya'da DİTİB'in Kuruluşunun 40. Yılı Etkinliği". Aytürk Haber Sitesi, 28 Ekim 2024. Erişim: 29 Haziran 2026, saat 12.00. https://www.ayturk.de/haberler/haberler-almanya/almanya-da-di-ti-b-in-kurulusunun-40-y-l-etkinligi/. (Erişim: 29 Haziran 2026, saat 12.00.).

34 PERŞEMBE, E. (1996). *s*. 164-177.

mektedir. Bu bağlamda cemevleri, Alevi inanç sistemi etrafında örgütlenen topluluklar için yalnızca ibadet mekânı değil, aynı zamanda kültürel aktarım, kimlik bilinci ve toplumsal dayanışma merkezleri olarak da işlev görmektedir. Avrupa Alevi Birlikleri Federasyonu (AABF), Almanya merkezli kurumsal yapısıyla Avrupa genelinde Alevi toplumunun örgütlenmesinde önemli bir rol üstlenmektedir. Almanya'nın bazı eyaletlerinde Aleviliğin bağımsız bir inanç topluluğu olarak tanınması, Alevi toplumunun dinî ve kültürel haklarının kurumsal düzeyde görünürlük kazanması bakımından dikkat çekici bir gelişmedir. Almanya Alevi Birlikleri Federasyonu Genel Başkanı ve Avrupa Aleviler Konfederasyonu Eş Başkanı Hüseyin Mat, bu uygulamanın diğer eyaletler açısından da örnek teşkil edebileceğini belirtmiş ve Aleviliğin Almanya genelinde diğer dinî topluluklarla eşit statüye kavuşabileceği yönünde değerlendirmede bulunmuştur.[35]

Almanya'daki Alevi toplumunun inanç temelli kurumsallaşması, yalnızca diaspora koşullarında yaşayan Alevilerin dinî ve kültürel kimliklerini korumalarına katkı sağlamakla kalmamış, aynı zamanda Türkiye'deki Alevilerin hak, tanınma ve eşit yurttaşlık talepleri açısından da önemli bir sembolik ve siyasal referans noktası hâline gelmiştir. Bu bağlamda Almanya'daki Alevi örgütlenmesi, göç toplumlarında dinî kimliğin kurumsal yapılar aracılığıyla sürdürülebilmesi, inanç değerlerinin kuşaklar arasında aktarılması ve toplumsal temsil mekanizmalarının güçlendirilmesi bakımından dikkat çekici bir model oluşturmaktadır.

Almanya'da yaşanan toplumsal ve demografik dönüşümlere paralel olarak Alevi-Bektaşi ve Caferi inanç topluluklarının geliştirdiği kurumsal yapılanmalar da, Anadolu kökenli inanç ve kültür mirasının korunmasında önemli bir işlev üstlenmektedir.[36] Özellikle Almanya Alevi İslam Birliği (AAIB) ve Avrupa Türk Caferiler Birliği (ATCB) din ve kültür alanindaki aileleri dönük faliyetleri ile taninmaktadirlar. Almanya'da yasayan Müslümanlarin temel sorunlarinin mini ize edilmesine yönetlik gayretleri de Müslümanlarin ülkedeki entegrasyon cabalarina destek olmaktadir.[37] Bu kuruluşlar, düzenli olarak gerçekleştirdikleri haftalık ibadet programları, eğitim

---

35 DALAMAN, Cem (2020): *"Almanya'da Bir Eyalet Aleviliği Dini İnanç Grubu Olarak Tanıdı"*. VOA Türkçe Haber Sitesi, 10 Aralık 2020. Erişim: 27 Haziran 2026.

36 http://avrupa-caferiler-birligi.com/mehmet_irmak.php

37 DİTİB Basın, "Diyanet İşleri Başkanı Almanya'da Müslüman Dinî Cemaatlerin Liderleri ile Buluştu", *DİTİB Online Haber Bülteni ve Basın Açıklamaları*, 4 Kasım 2014, İnternet Erişim: 29.06.2026, Saat: 15.00.

faaliyetleri, kültürel etkinlikler ve gençlik çalışmaları aracılığıyla özellikle ikinci, üçüncü ve dördüncü kuşak bireylerin inanç, kültür ve kimlik bağlarını canlı tutmaya katkı sağlamaktadır. Böylece göç ve asimilasyon süreçlerinin yol açabileceği kimlik erozyonunun önlenmesinde önemli kurumsal aktörler olarak öne çıkmaktadırlar. Alevi örgütlenmelerinin uzun yıllardır dinî eğitim, kültürel aktarım, toplumsal dayanışma ve kimlik inşası alanlarında yürüttükleri faaliyetlerin önemi giderek daha fazla anlaşılmaktadır. Bu kurumlar, yalnızca inanç hizmeti sunan yapılar olmanın ötesinde, diaspora toplumunda sosyal bütünleşmeyi destekleyen, kültürel sürekliliği sağlayan ve kolektif hafızanın korunmasına katkıda bulunan temel sivil toplum kuruluşları olarak değerlendirilmektedir.

III. Almanya'daki Türk Ailelerinde Kuşaklar Arası İletişim Sorunları

1961 yılında başlayan Türk iş gücü göçü, günümüzde altmış beş yılı aşkın bir geçmişe ulaşmıştır. Başlangıçta geçici bir iş gücü hareketi olarak değerlendirilen bu göç süreci, zaman içerisinde kalıcı bir yerleşime dönüşmüş ve Avrupa ülkelerindeki Türk nüfusunun çok kuşaklı bir yapıya kavuşmasına zemin hazırlamıştır.[38] Göçün süreklilik kazanması üzerine birçok Avrupa ülkesi işçi alımına yönelik çeşitli kısıtlamalar getirmiş olsa da, aile birleşimi, evlilikler ve diğer göç kanalları sayesinde Türk kökenli nüfusun artışı devam etmiştir. Günümüzde sayıları sınırlı olmakla birlikte, dört neslin bir arada yaşadığı Türk ailelerine hâlen rastlanabilmektedir. Bu çok kuşaklı aile yapısı, kültürel değerlerin aktarılması, aidiyet duygusunun korunması ve toplumsal dayanışmanın sürdürülmesi açısından önemli bir işlev üstlenmektedir. Ancak nesiller arasında dil kullanımı, kimlik algısı, yaşam tarzı ve kültürel aidiyet gibi konularda farklılaşmaların ortaya çıkması, zaman zaman çeşitli uyum ve iletişim sorunlarını da beraberinde getirebilmektedir.

Bu bağlamda, ilk nesil göçmenler ile sonraki nesiller arasındaki ilişkilerin sağlıklı bir şekilde sürdürülmesi, kuşaklar arası iletişimin güçlendirilmesi, ortaya çıkabilecek çatışma ve anlaşmazlıkların en aza indirilmesi ve Türk aile yapısının temel değerlerinin korunması amacıyla yürütülen sosyal, kültürel ve eğitsel çalışmalar büyük önem taşımaktadır. Söz konusu çalışmalar, yalnızca aile içi dayanışmanın devamına değil, aynı

https://www.ditib.de/detail2.php?id=942&lang=en

38 DEMİRAĞ, Hülya; KAKIŞIM, Can (2018): *"Almanya'daki Türklerin Göç ve Entegrasyon Süreci: Birinci ve Üçüncü Kuşak Karşılaştırması"*. Sosyal Siyaset Konferansları Dergisi, İstanbul Üniversitesi Yayınları, İstanbul, s. 127.

zamanda Avrupa'daki Türk toplumunun kültürel sürekliliğinin ve toplumsal bütünlüğünün korunmasına da katkı sağlamaktadır.[39] Kültürel alanda faaliyet gösteren kurumlar arasında, geleneksel başkonsolosluk hizmetlerinden farklı olarak Türkiye Cumhuriyeti'nin sosyal ve koruyucu yüzünü temsil eden aile ataşelikleri dikkat çekmektedir. Aile ataşelikleri, moral ve motivasyon açısından önemli katkılar sunmakta; bürokratik süreçler karşısında kendisini yalnız hisseden bireylere destek vermektedir. Özellikle bakım hizmetleri, sosyal destek mekanizmaları ve aile içi sorunlar konusunda bilgiye ihtiyaç duyan vatandaşların kendilerini yalnız hissetmemelerine katkı sağlayan bu kurumların Almanya'daki yapılanmaları faaliyetlerini sürdürmektedir.[40]

İletişim problemleri zaman zaman Türk toplumunu Alman kamu kurumlarıyla karşı karşıya getirebilmektedir. Bu alanda yeterli bilgi ve deneyime sahip olmayan bazı bürokratik yapıların vatandaşlara yardımcı olmaya çalışırken yaşadıkları tecrübe eksikliği, bireylerin günlük yaşamlarını olumsuz etkileyebilmektedir. Bu noktada aile ataşelikleri, aile birliği, Almanya'daki sosyal yaşam, yasal düzenlemeler ve Türk aile yapısı konularındaki bilgi ve tecrübelerini hem vatandaşlara hem de Alman makamlarına uygun bir iletişim diliyle aktararak önemli bir görev üstlenmektedir. Bu durum, aile ataşeliklerinin Türk toplumuna sunduğu hizmetlerin önemini daha da artırmaktadır. Almanya'da yaşayan ve sayıları 4 milyonu aşan Türkiye kökenli nüfusun yanı sıra, büyük şehirlerde yaşayan Balkanlar ve Orta-

---

39 Almanya'nın Düsseldorf, Köln, Hamburg, Stuttgart ve Berlin şehirlerinde faaliyet gösteren aile ataşelikleri, bu bölgelerde yaşayan Türkiye kökenli toplumun sosyal, kültürel ve aile yapısına ilişkin ihtiyaçlarının karşılanmasında önemli bir kurumsal işlev üstlenmektedir.

40 Aile ataşelikleri, yalnızca ailelerin karşılaştıkları sorunlarla ilgilenmekle kalmamakta, aynı zamanda sosyal rehberlik ve motivasyon hizmetleri de sunmaktadır. Bu kurumlar, Türk aile yapısının mümkün olduğunca korunmasına katkı sağlamakta; eşler arasında basit nedenlerle ortaya çıkabilecek anlaşmazlıkların büyüyerek ayrılığa dönüşmemesi için danışmanlık ve bilinçlendirme faaliyetleri yürütmektedir. Ayrıca aile içi iletişimin güçlendirilmesi, çocukların sağlıklı bir aile ortamında yetişmesi ve aile bütünlüğünün korunması amacıyla çeşitli sosyal ve kültürel çalışmalar gerçekleştirmektedir.
SANCAR Rukiye, Köln – Düsseldorf Aile Ateşesi ile görüşme, 09.05.2026, saat: 16.00

doğu kökenli soydaş toplulukların da zaman zaman aile ataşeliklerinin hizmetlerinden yararlandıkları görülmektedir.[41] Bu durum, söz konusu kurumların faaliyet alanını genişletmekte ve üstlendikleri sosyal sorumluluğun kapsamını artırmaktadır.

Aile ataşelikleri Almanya'daki her Türk ailesine doğrudan ulaşamasalar da, varlıklarının Türk toplumu tarafından bilinmesi dahi önemli bir güven unsuru oluşturmaktadır. Türk devletinin temsilcileri olarak faaliyet gösteren bu kurumlar, vatandaşların Alman resmî makamlarıyla olan ilişkilerinde bürokratik süreçlerin neden olabileceği sorunları azaltmaya çalışmakta ve karşılaşılan problemlerin çözümüne katkı sunmaktadır. Farklı şehirlerdeki aile ataşeliklerine başvurarak çeşitli sorunlarını paylaşmak isteyen vatandaşların yoğun ilgisi, bu kurumların geç fark edilmiş ancak son derece önemli bir kamu hizmeti sunduğunu göstermektedir. Vatandaşlar tarafından yöneltilen sorular, yürütülen faaliyetler ve sunulan hizmetler birlikte değerlendirildiğinde, aile ataşeliklerinin Almanya'daki Türk toplumuna önemli katkılar sağladığı açıkça görülmektedir.

Türklerin Almanya'ya göç süreci tarihsel bir perspektiften değerlendirildiğinde, aile kurumunun korunmasına yönelik geliştirilen uygulamaların ve kurumsal yapıların önemli işlevler üstlendiği görülmektedir. Ailenin korunmasının toplumsal dayanışmayı güçlendirdiği, bireylerin sosyal uyum süreçlerini kolaylaştırdığı ve toplumun daha sağlam temeller üzerinde gelişmesine katkı sağladığı dikkate alındığında, aile ataşeliklerinin bu süreçte önemli bir rol oynadığı söylenebilir. Özellikle göçmen ailelerin karşılaştıkları hukuki, sosyal ve kültürel sorunların çözümünde rehberlik hizmeti sunan bu kurumlar, bürokratik engellerin azaltılmasına ve vatandaşların ihtiyaç duydukları hizmetlere daha hızlı ulaşmalarına katkı sağlamıştır. Bu yönüyle aile ataşelikleri, hem Almanya'daki Türk toplumunun refahına hem de sosyal uyum süreçlerine olumlu katkılarda bulunan kurumsal mekanizmalar arasında yer almaktadır.

---

41 Bulgaristan Türkleri ile farklı toplumsal kesimlerden gelen Suriyeli göçmenlerin, Türk toplumuna ait dernekler, camiler, lokaller, spor kulüpleri ve aile ataşelikleri tarafından sunulan hizmetlerden ihtiyaç duydukları zaman yararlanabilmeleri, Türkiye Cumhuriyeti'nin yurt dışındaki vatandaşlar, soydaşlar ve ilgili topluluklara yönelik sosyal destek ve dayanışma politikalarının somut yansımalarından biri olarak değerlendirilebilir.

Almanya'daki Türk toplumunun kuşaklar arası dönüşümü incelendiğinde, her neslin farklı sosyal ve kültürel deneyimlere sahip olduğu görülmektedir. Birinci kuşak, büyük ölçüde Türkiye ile bağlarını koruyan ve göçü geçici olarak değerlendiren bireylerden oluşurken, ikinci kuşak hem Türkiye'yi hem de Almanya'yı belirli ölçülerde tanıyan ve iki toplum arasında köprü işlevi gören bir konumda yer almıştır. Günümüzde ise üçüncü kuşak, eğitim, ekonomi, siyaset ve sivil toplum alanlarında daha görünür hale gelmiş, Türk toplumunun önder ve öncü kesimleri arasında yer almaya başlamıştır.[42]

Bu nedenle üçüncü kuşak Türkler, hem Türkiye'nin hem de Almanya'nın eğitim, kültür ve entegrasyon politikalarında stratejik bir öneme sahiptir. Türkiye, yurt dışındaki vatandaşlarıyla kültürel ve toplumsal bağlarını korumayı hedeflerken, Almanya ise demografik dönüşüm ve nitelikli iş gücü ihtiyacı çerçevesinde bu kuşağı ülkenin geleceği açısından önemli bir insan kaynağı olarak değerlendirmektedir. Özellikle yaşlanan nüfus ve azalan doğum oranları nedeniyle Almanya'nın genç nüfusa duyduğu ihtiyaç, üçüncü kuşak Türklerin önemini daha da artırmaktadır. Türkiye kökönlilerin sayısının ise 3 milyonu aştığı istastistikler ile ortaya koyuldu.[43]

Almanya'da yürütülen entegrasyon politikalarının temel hedeflerinden biri, göçmen kökenli gençlerin toplumsal, ekonomik ve kültürel yaşama aktif katılımlarını sağlamaktır. Bununla birlikte, entegrasyon kavramının sınırları ve uygulama biçimleri akademik çevrelerde tartışılmaya devam etmektedir. Bazı araştırmacılar, entegrasyon politikalarının toplumsal uyumu güçlendirdiğini savunurken, bazıları ise bu politikaların belirli koşullar altında kültürel kimliklerin zayıflamasına ve uzun vadede asimilasyona zemin hazırlayabileceğine dikkat çekmektedir. Üçüncü kuşak Türklerin kimlik, aidiyet ve kültürel süreklilik konularındaki deneyimleri, Türk-Alman ilişkileri ve göç araştırmaları açısından önemini koruyan temel çalışma alanlarından biri olmaya devam etmektedir.[44]

---

42 YAMAN, Mustafa (2024): *"Birlikte Yükselen Yıldızlar: Almanya Türklerinin Başarı Hikâyeleri"*, Aytürk Online Magazin, 19 Mart 2024. Erişim: 12 Haziran 2026.

43 Mualla KAPUSUZ, "Almanya'da Türkiye Kökenli Nüfus 3 Milyonu Aştı", *Perspektif Dergisi*, 22 Ekim 2025, https://perspektif.eu/2025/10/22/almanyada-turkiye-kokenli-nufus-3-milyonu-asti/, Erişim Tarihi: 28 Haziran 2026, Saat: 14.00.

44 ŞAHİN, Birsen. (2012). *"Almanya'daki Türk Göçmenlerin Sosyal Entegrasyonunun Kuşaklar Arası Karşılaştırılması: Kimlik ve Ait Hissetme",* Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi, 8, 230.

Kuşaklar arasında ortaya çıkan iletişim sorunları, kültürel farklılaşmalar ve aidiyet algısındaki dönüşümler, Avrupa'da yaşayan Türk ailelerinin karşı karşıya bulunduğu temel sosyolojik meseleler arasında yer almaktadır. Bu nedenle, toplumun en temel kurumu olan ailenin güçlendirilmesi ve kurumsal mekanizmalar aracılığıyla desteklenmesi büyük önem taşımaktadır. Güçlü aile yapılarının korunması, yalnızca kuşaklar arasında dil, kültür ve değerlerin sağlıklı bir biçimde aktarılmasına katkı sağlamakla kalmayacak; aynı zamanda Almanya'da toplumsal sorumluluk bilinci gelişmiş, örgütlenme kapasitesi yüksek ve yaşadığı topluma aktif katılım sağlayan bir Türk toplumunun oluşmasına da önemli ölçüde zemin hazırlayacaktır. Almanya'da üçüncü kuşağa ulaşılmış olmasına rağmen Türk toplumunun kültürel kimliğini ve toplumsal varlığını önemli ölçüde koruyabilmiş olması, kuşaklar arası iletişim ve kültürel aktarım mekanizmalarının büyük ölçüde işlevini sürdürdüğünü göstermektedir. Bu durum, aile kurumunun kültürel sürekliliğin sağlanmasındaki belirleyici rolünü ortaya koyarken, aynı zamanda Avrupa'daki Türk toplumunun kimlik ve aidiyet bilincini muhafaza etmesinde nesiller arası etkileşimin stratejik önemini de açıkça ortaya koymaktadır.[45]

Türk kökenli bireylerin Almanya'nın sosyal ve siyasal hayatına tam anlamıyla katılım sağlayabilmeleri de toplumsal uyum açısından belirleyici bir unsurdur. Almanya'da uzun yıllardır yaşayan ve ülkenin ekonomik, sosyal ve kültürel gelişimine önemli katkılar sunan Türk kökenli nüfusun bir bölümü, çeşitli nedenlerle siyasal katılım haklarından yeterince yararlanamamaktadır. Bu durum zaman zaman dışlanmışlık ve aidiyet sorunlarını beraberinde getirebilmekte, bazı bireylerin kendi etnik, kültürel veya dinî çevrelerine daha fazla yönelmelerine neden olabilmektedir.[46] Toplumsal bütünleşmenin güçlendirilmesi, yalnızca Türk göçmenlerin uyum çabalarıyla değil, aynı zamanda ev sahibi toplumun eşit katılım ve fırsat ilkelerini destekleyen politikalarıyla da yakından ilişkilidir. Aile kurumunun korunması, kuşaklar arası iletişimin güçlendirilmesi ve toplumsal katılım kanallarının genişletilmesi; hem Avrupa'daki Türk toplumunun geleceği hem de Türkiye ile Almanya

---

45 KORKMAZ, Mehmet Akif (2021): *"Almanya Türklerinde Aile Kültürü"*, Anasay, Yıl 5, Sayı 16, s. 193–196.

46 BAŞKURT İrfan; (2009). *"Almanya'da Yaşayan Türk Göçmenlerin Kimlik Problemi"*, Hasan Ali Yücel Eğitim Fakültesi Dergisi, 12, İstanbul, s. 89

arasındaki sosyal, kültürel ve insani ilişkilerin daha sağlam temeller üzerinde gelişmesi açısından stratejik bir öneme sahiptir.[47]

IV. Türkçenin Müfredat Dersi Olarak Yer Almamasından Kaynaklanan Sorunlar

Aile bağlarının korunması ve bu bilincin gelecek nesillere aktarılmasında dil temel belirleyicilerden biridir. Türkçenin aile ortamında bir sevgi, kültür ve iletişim aracı olarak kullanılması ve geliştirilmesi, dilin sürekliliği açısından büyük önem taşımaktadır. Dil, yalnızca bir iletişim vasıtası değil, aynı zamanda toplumsal kimliğin oluşumunda belirleyici rol oynayan sosyolojik bir olgudur. Nesiller arasındaki bağı kuran ana dili, bireyin kimlik gelişiminde de merkezi bir işleve sahiptir. Doğumla birlikte kazanılmaya başlanan dilin temelleri aile içinde atılmakta; okul döneminde ise bireyin bilgi, bilim ve toplumla ilişki kurmasını sağlayan en önemli araçlardan biri hâline gelmektedir. Almanya'da Almanca dışında bir dili düzenli olarak konuşan 15,5 milyon insan bulunmakta; bu grup içinde Türkçenin önemli bir yere sahip olduğu görülmektedir. Bu bağlamda, kimlik gelişiminin temel unsurlarından biri olan ana dilinin, Türk kökenli bireyler tarafından ne ölçüde doğru ve etkin kullanılabildiği konusu giderek daha fazla tartışılmaktadır.[48]

Avrupa'daki Türk toplulukları arasında Türkçenin giderek aşınmaya başladığı, kullanım alanlarının daraldığı ve bazı ailelerde günlük kullanımın oldukça sınırlı bir kelime dağarcığına kadar gerilediği gözlemlenmektedir. Almanya'da Türkçe öğretimine doğrudan engel olunmamakla birlikte, bu alanda yeterli kurumsal desteğin sağlanmaması önemli bir sorun olarak değerlendirilmektedir. Bunun yanı sıra bazı ailelerin, Türkçe derslerinin öğrencilerin resmî başarı notlarına doğrudan etki etmediği düşüncesiyle bu derslere yeterli önem vermemeleri de Türkçenin Almanya'daki Türk toplumu içerisindeki konumunu zayıflatmaktadır. Buradaki temel sorunlardan

---

47 YASİL Rabia - BAKIR Nevzat, *"Dünden Bugüne Almanya'daki Türklerin Entegrasyon Süreci", Uluslararası Türkoloji Araştırmaları ve İncelemeleri Dergisi,* Cilt 7, Sayı 2, Aralık 2022, , s. 82

48 WDR COSMO Türkçe (2026): *"Almanya'da Türkçe – Ana Dilimiz Neden Önemli?"*. WDR Radyo Yayını, Köln, 25 Şubat 2026, 16.05. https://www1.wdr.de/radio/cosmo/programm/sendungen/koeln-radyosu/aktuelles/almanyada-turkce-ana-dilimiz-neden-onemli-100.html

biri, Türkçenin Alman eğitim sistemi içerisinde resmî müfredatın ayrılmaz bir parçası hâline gelememiş olmasıdır.[49]

Dil, kimlik ve kültürün korunmasında temel bir iletişim aracı olmasının yanı sıra, bireyin millî aidiyetini ifade edebilmesinin de en önemli araçlarından biridir. Buna rağmen Almanya'da yaşayan Türklerin özellikle dördüncü nesle ulaşıldığında dil becerilerinde belirgin bir aşınmanın yaşandığı görülmektedir. Türk ailelerinin çocuklarının kendi aralarında ağırlıklı olarak Almanca konuşmaları, Türkçenin kullanım alanını daraltmakta; buna bağlı olarak müzik, folklor, edebiyat ve sözlü kültür gibi dile bağlı kültürel unsurların aktarımını da olumsuz yönde etkilemektedir.[50]

Almanya'da büyüyen ve günlük yaşamında ağırlıklı olarak Almanca kullanan bazı Türk gençlerinin, tatil amacıyla ailelerinin memleketlerine gittiklerinde Türkçeyi yeterli düzeyde konuşamamaları dikkat çekmektedir. Bu durum, gençlerin sosyal iletişim kurma süreçlerinde çekingen davranmalarına ve zaman zaman kendilerini ifade etmekte zorlanmalarına neden olabilmektedir. Bir bireyin kendi köken toplumunda dil yetersizliği nedeniyle iletişim kurmakta güçlük çekmesi, o kişinin kültürel aidiyet duygusunun zayıflamasına da yol açabilmektedir. Bu nedenle dil, yalnızca bir iletişim aracı değil; aynı zamanda kimliğin, aidiyetin ve kültürel sürekliliğin temel unsurlarından biri olarak değerlendirilmelidir.[51]

Almanya'da faaliyet gösteren binlerce Türk derneğinin varlığı, dört milyon civarındaki Türkiye kökenli nüfus açısından önemli bir imkân olarak görülmektedir.[52] Bununla birlikte, okul sistemi içerisinde ders olarak yeterince yer bulamayan bir dilin zaman içerisinde kayıplar yaşaması kaçınılmaz görünmektedir. Bu nedenle çözümün yalnızca sorunları tespit etmekten de-

---

49 ALICI, Alihan (2018): *"Almanya'da Türkçe Derslerinin İşleyişi ve Oluşan Sorunlar"*. Perspektif Dergisi, "Avrupa'da Türkçenin Geleceği" dosyası, Sayı 270, Köln, 01 Nisan 2018.

50 KULA, Onur Bilge (2003): "Almanya'daki Türklerin Kültürel Kimliği". Avrupa Araştırmaları Dergisi, Cilt 11, Sayı 1–2, s. 215, İstanbul.

51 ŞAHİN, Sedat (2017): "Almanya ve Avusturya'da Dördüncü Kuşak Türk Gençleri". Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi, Sayı 26, ss. 281–291, Ankara.

52 Almanya'da Türkçenin kullanım alanı giderek genişlemekte, Türkçe konuşan ve yazan insanların sayısı milyonlarla ifade edilmektedir. Türkiye kökenli toplumun yanı sıra Balkan ülkelerinden gelen Türk kökenli vatandaşlar da dikkate alındığında, Almanya'da Türkçe kullananların sayısı birkaç milyona ulaşmaktadır. Bu durum, Türkçeyi Almanya'da en yaygın konuşulan yabancı dillerden biri hâline getirmektedir. Bakz; https://selcuk.edu.tr/icerik/haber/76393/almanyada-yasayan-turklerin-aile-yapisi-ve-kulturel-donusumu-ele-alindi

ğil, aynı zamanda dilin yaşatılmasına yönelik somut adımlar atmaktan geçtiği söylenebilir. Ailelerin Türk medyasını takip etmeleri, çocuklarını Türkçe yayınlarla tanıştırmaları, Türk müziği ve edebiyatına ilgi duymalarını desteklemeleri ve onları mümkün olduğunca Türkçe eğitim faaliyetlerine yönlendirmeleri, dilin korunması ve gelecek kuşaklara aktarılması bakımından önemli bir rol oynamaktadır. Bunun yanında, Almanya'da faaliyet gösteren Türk dernekleri, eğitim kurumları ve ilgili resmî birimler bünyesinde yürütülen Türkçe kurslarına çocukların katılımının teşvik edilmesi, Türkçenin diasporadaki sürekliliğine katkı sağlamaktadır. Bu çerçevede Türkçe ve Türk Kültürü derslerine katılımın, yalnızca dil becerilerinin geliştirilmesi açısından değil, aynı zamanda kültürel aidiyetin korunması bakımından da önemli olduğu görülmektedir.[53]

SONUÇ

Aile, insanlık tarihinin en eski ve en temel toplumsal kurumlarından biridir. İnsanların biyolojik, ekonomik, kültürel ve sosyal ihtiyaçlarını karşılamak amacıyla ortaya çıkan aile kurumu, tarih boyunca farklı toplumlarda ve dönemlerde çeşitli biçimlerde varlığını sürdürmüştür. Almanya'da yaşayan Türk toplumunun gelecekte de kimliğini koruyarak varlığını sürdürebilmesi, büyük ölçüde aile kurumunun devamlılığına ve bu kurumun temel unsurlarının korunmasına bağlıdır. Bu bağlamda Türkçenin yaşatılması ve gelecek nesillere aktarılması, Türk aile yapısının sürdürülebilirliği açısından belirleyici bir öneme sahiptir.

Almanya'da yaşayan Türk toplumunun, sahip olduğu kültürel birikimi gelecek kuşaklara aktarabilmesi için aile kavramını canlı tutacak yeni sosyal ve kültürel dinamikler üretmesi gerekmektedir. Bireylerin Almanca kadar Türkçeyi de etkin biçimde kullanabilmeleri, yalnızca dil becerileri açısından değil, aynı zamanda kültürel aidiyet ve kimlik bilincinin korunması açısından da önem taşımaktadır. İki dili bir arada kullanabilen bireylerin hem yaşadıkları topluma daha kolay uyum sağladıkları hem de kendi kültürel kökleriyle bağlarını koruyabildikleri görülmektedir.

---

53 Türkiye Cumhuriyeti Millî Eğitim Bakanliği (2026): *"Okullarda Türkçe ve Türk Kültürü Dersleri"*. Nürnberg Eğitim Ataşeliği, Nürnberg. https://nurnberg.meb.gov.tr/www/okullarda-turkce-ve-turk-kulturu-dersleri/icerik/95.

Diaspora topluluklarında dilsel ve kültürel aşınmanın belirli ölçülerde yaşanması doğal bir süreç olarak değerlendirilebilir. Almanya'da dört nesildir varlığını sürdüren Türk toplumunda da benzer bir durum gözlemlenmektedir. Ancak bazı ailelerde Türkçenin öneminin giderek azalması ve ana dilin gelecek nesillere aktarılmasına yeterince önem verilmemesi, uzun vadede Türk aile yapısının kültürel sürekliliği açısından önemli riskler taşımaktadır. Ana dil, yalnızca bir iletişim aracı değil; aynı zamanda bireyin kimliğini, aidiyet duygusunu ve kültürel hafızasını şekillendiren temel unsurlardan biridir. Bu nedenle Türkçenin korunması, yalnızca dilin yaşatılması anlamına gelmemekte; aynı zamanda kültürel kimliğin ve aile bağlarının güçlendirilmesine de katkı sağlamaktadır.

Bireyin ilk sosyalleşme ortamı olan aile içerisinde Türkçenin etkin biçimde kullanılması, dilin yaşatılmasının en önemli şartlarından biridir. Türkçeyi iyi kullanan ebeveynlerin çocuklarına da bu dili aktarma konusunda daha başarılı oldukları görülmektedir. Dilin, kültürün, ahlaki değerlerin ve toplumsal normların yeni nesillere aktarılmasında aile vazgeçilmez bir role sahiptir. Bu nedenle Türk ailesinin temel iletişim araçlarından biri olarak Türkçenin korunması ve geliştirilmesi büyük önem taşımaktadır.

Aile kurumu tarihsel süreç içerisinde çeşitli değişimlere uğramış olsa da, din, dil ve kültür Türk aile yapısının temel dayanakları olmaya devam etmektedir. Almanya'daki Türk toplumu açısından bu üç unsur, aile kurumunun korunmasında ve toplumsal kimliğin gelecek nesillere aktarılmasında hayati bir öneme sahiptir. Din, dil ve kültürün oluşturduğu değerler bütünü içerisinde aile, bu yapıyı bir arada tutan temel kurum olarak öne çıkmaktadır. Bu nedenle Türk ailesinin güçlendirilmesi, yalnızca bireysel veya ailevi bir mesele değil; aynı zamanda Almanya'daki Türk toplumunun kültürel devamlılığı ve toplumsal geleceği açısından da stratejik bir önem taşımaktadır.

KAYNAKÇA

ABADAN-UNAT, Nermin (2017): *"Bitmeyen Göç: Konuk İşçilikten Ulus-Ötesi Yurttaşlığa"*. 3. Baskı, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, s. 80–84.

ALICI, Alihan (2018): *"Almanya'da Türkçe Derslerinin İşleyişi ve Oluşan Sorunlar"*. Perspektif Dergisi, "Avrupa'da Türkçenin Geleceği" dosyası, Sayı 270, Köln, 1 Nisan 2018.

ALPEREN, A.; YAPRAK, A. (2019): *"Almanya'da Türklere Yönelik Uygulanan Entegrasyon Kursları Üzerine Bir Araştırma", Uluslararası Türk Dünyası Turizm Araştırmaları Dergisi,* Cilt 4, Sayı 1, Kastamonu, Temmuz 2019.

ATASEVEN, Fatma (2024): *"Almanya'da Türk Diasporasına Bir Bakış"*. R&S Research Studies Anatolia Journal, Cilt 7, Sayı 3, s. 358, Adıyaman, Temmuz 2024.

BAŞKURT, İrfan; (2009). *"Almanya'da Yaşayan Türk Göçmenlerin Kimlik Problemi"*, Hasan Ali Yücel Eğitim Fakültesi Dergisi, 12, İstanbul.

ÇELİK, Latif; (2026): "*Göçtürklerin İzinde – Taştan Kalelerden Yaşayan Hanelere*". Konya Konferansı'nda sunulan bildiri, 10.05.2026, Konya.

ÇELİK, Latif (2024): *"Almanya'da Türklerin Karşılaştığı Sosyo-Kültürel Sorunlar"*. Aytürk, 20 Mart 2024, Würzburg. Erişim: 10 Haziran 2026.

ÇELİK, Latif (2024): *"Almanya'da DİTİB'in Kuruluşunun 40. Yılı Etkinliği"*. Aytürk Haber Sitesi, 28 Ekim 2024. Erişim: 29 Haziran 2026, saat 12.00.

DALAMAN, Cem (2020): *"Almanya'da Bir Eyalet Aleviliği Dini İnanç Grubu Olarak Tanıdı"*. VOA Türkçe Haber Sitesi, 10 Aralık 2020. Erişim: 27 Haziran 2026/Saat: 12.00.

DEMİRAĞ, Hülya; KAKIŞIM, Can (2018). *"Almanya'daki Türklerin Göç ve Entegrasyon Süreci: Birinci ve Üçüncü Kuşak Karşılaştırması"*. Sosyal Siyaset Konferansları Dergisi, İstanbul Üniversitesi Yayınları, İstanbul.

DİTİB Basın, "Diyanet İşleri Başkanı Almanya'da Müslüman Dinî Cemaatlerin Liderleri ile Buluştu", DİTİB Online Haber Bülteni ve Basın Açıklamaları, 4 Kasım 2014, İnternet Erişim: 29.06.2026, Saat: 15.00.

JACOBS, A.; LIPOWSKY, J. (2019): *Imame – made in Europe? Ausbildung und Beschäftigung von islamischen Geistlichen in Deutschland und Frankreich*. Konrad-Adenauer-Stiftung, Berlin.

HÖFER, Candida (2020): *"Türken in Deutschland"* Resim Arşivi. Akit Gazetesi, İstanbul, 8 Eylül 2020.

İNCE, Muharrem (2014): *"Camilerin ve Din Görevlilerinin Toplum Hayatındaki Önemi"*. DİTİB – Diyanet İşleri Türk İslam Birliği, Singen DİTİB Camii Cuma Hutbesi, 26 Eylül 2014. Erişim: 28 Haziran 2026, saat 14.30.

Mualla KAPUSUZ, "Almanya'da Türkiye Kökenli Nüfus 3 Milyonu Aştı", Perspektif Dergisi, 22 Ekim 2025, https://perspektif.eu/2025/10/22/almanyada-turkiye-kokenli-nufus-3-milyonu-asti/, Erişim Tarihi: 28 Haziran 2026, Saat: 14.00.

KING Russell ve KILINÇ Nilay, (2014). *"Second-Generation Turks from Germany 'Return' to Turkey"*, Nordic Journal of Migration Research, *4* (3).

KOCAGÖZ, Elif (2018): *"Almanya'daki Türk Sivil Toplum Kuruluşlarını Bazı İç Çevre Faktörleri İtibariyle Profilleme: Bavyera Federal Eyaletindeki Türk Dernekleri Araştırması"*. Hacettepe Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi, Cilt 36, Sayı 3, s. 124-129, Ankara.

KORKMAZ, Mehmet Akif (2021): *"Almanya Türklerinde Aile Kültürü"*, Anasay, Yıl 5, Sayı 16, s. 193–196.

KULA, Onur Bilge (2003): *"Almanya'daki Türklerin Kültürel Kimliği"*. Avrupa Araştırmaları Dergisi, Cilt 11, Sayı 1–2, s. 215, İstanbul.

LATİFOĞLU, Fatma. (2015): *"Yurt Dışında Görev Yapan Din Görevlilerinin Problemleri: Almanya Örneği"*. *PESA International Journal of Social Studies*, Cilt 2, Sayı 1, Sakarya.

LUFT, Stefan (2014): "*Die Anwerbung türkischer Arbeitnehmer und ihre Folgen*". Bundeszentrale für politische Bildung (bpb), Bonn, 5. August 2014.

MENTEŞ, Zehra (2023): *"Almanya'ya Göç Eden İlk Nesil Türk Kadınlarının Karşılaştığı Zorlukların Etkileri Hâlâ Devam Ediyor"*. Anadolu Ajansı, 4 Ekim 2023, İstanbul.

NURUAN Mustafa; GÜNEŞ Taceddin; ŞEN Rahime Beder; GÜNEŞ Sadık; KALAYCI Ahmet Rasim; KAPLAN Mehmet, (2005). *"Federal Almanya'da Yaşayan Türklerin Aile Yapısı ve Sorunları Araştırması",* Aile ve Sosyal Araştırmalar Genel Müdürlüğü Yayınları, Ankara.

PERŞEMBE, Erkan. (1996). *"Almanya'da Türklere Ait Dini Kuruluşlar". Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 8* (8), Samsun.

SÖZEN, Hasan; SÖZEN, Hayriye Gencel (2021): *"Almanya'da Din Görevlilerinin İstihdam ve Eğitiminde Yeni Yöntem Arayışları". Bilimname,* Sayı 45 (2021/2), Kayseri.

ŞAHİN, Sedat (2017): *"Almanya ve Avusturya'da Dördüncü Kuşak Türk Gençleri"*. Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi, Sayı 26, s. 281–291, Ankara.

ŞAHİN, Birsen. (2012): *"Almanya'daki Türk Göçmenlerin Sosyal Entegrasyonunun Kuşaklar Arası Karşılaştırılması: Kimlik ve Ait Hissetme",* Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi, 8, Ankara.

TOPÇU, Elmas (2024): *"Almanya'nın En Büyük Müslüman Kuruluşu: DİTİB"*. Deutsche Welle Haber Sitesi, 13 Temmuz 2024. Erişim: 28 Haziran 2026, saat 18.00.

TÜRKİYE CUMHURİYETİ MİLLÎ EĞİTİM BAKANLIĞI (2026): *"Okullarda Türkçe ve Türk Kültürü Dersleri"*. Nürnberg Eğitim Ataşeliği, Nürnberg.

WDR COSMO Türkçe (2026): *"Almanya'da Türkçe – Ana Dilimiz Neden Önemli?"*. WDR Radyo Yayını, Köln, 25 Şubat 2026, 16.05.

YAMAN, Mustafa (2024): *"Birlikte Yükselen Yıldızlar: Almanya Türklerinin Başarı Hikâyeleri",* Aytürk Online Magazin, 19 Mart 2024. Erişim: 12 Haziran 2026.

YASİL Rabia - BAKIR Nevzat, *"Dünden Bugüne Almanya'daki Türklerin Entegrasyon Süreci", Uluslararası Türkoloji Araştırmaları ve İncelemeleri Dergisi,* Cilt 7, Sayı 2, Aralık 2022, s. 82

YILMAZ, Enise (2024): "*Ümit ve Hayal Kırıklığı Arasında Daimî Bir Ukde: Kesin Dönüş*". Perspektif Dergisi, Sayı 328, Köln, 1 Şubat 2024.

ZORLU, Kübra (2020): "*Hacı-Halil Uslucan: 'Almanya'daki Düğünlerde Güç Gösterisi Yapılıyor*". Perspektif Dergisi, Köln, 18 Ekim 2020.

Özel Görüşme:

SANCAR Rukiye, Köln – Düsseldorf Aile Ateşesi ile görüşme, 09.05.2026, saat: 16.00

İnternet Kaynakları

https://www.ditib.de/default.php?id=5&lang=en

https://selcuk.edu.tr/icerik/haber/76393/almanyada-yasayan-turklerin-aile-yapisi-ve-kulturel-donusumu-ele-alindi. (Erişim Tarihi: 09.05.2026)

https://perspektif.eu/2024/02/01/umit-ve-hayal-kirikligi-arasinda-daimi-bir-ukde-kesin-donus/
https://www.aa.com.tr/tr/ayrimcilikhatti/kadin/almanyaya-goc-eden-ilk-nesil-turk-kadinlarinin-karsilastigi-zorluklarin-etkileri-hala-devam-ediyor/1817293. (Erişim Tarihi: 08.05.2026)
https://doi.org/10.17120/omuifd.51759
https://perspektif.eu/2020/10/18/haci-halil-uslucan-almanyadaki-dugunlerde-guc-gosterisi-yapiliyor/
https://www.aa.com.tr/tr/ayrimcilikhatti/kadin/almanyaya-goc-eden-ilk-nesil-turk-kadinlarinin-karsilastigi-zorluklarin-etkileri-hala-devam-ediyor/1817293 (Erişim Tarihi: 02.05.2026)
https://www.bpb.de/themen/europa/tuerkei/184981/die-anwerbung-tuerkischer-arbeitnehmer-und-ihre-folgen. (Erişim Tarihi: 18.05.2026)
https://www1.wdr.de/radio/cosmo/programm/sendungen/koeln-radyosu/aktuelles/almanyada-turkce-ana-dilimiz-neden-onemli-100.html. (Erişim Tarihi: 22.05.2026)
https://www.bamf.de/SharedDocs/Anlagen/DE/Forschung/WorkingPapers/wp81-
tuerkeistaemmige-in-deutschland.pdf adresinden erişildi. (Erişim Tarihi:16.10.2025/saat:09:33)
https://latifcelik.de/kose-yazilari/almanyada-tuerklerin-karsilastigi-sosyo-kueltuerel-sorunlar
https://www.yeniakit.com.tr/foto-galeri/bir-almanin-objektifinden-1970lerde-almanyada-yasayan-turkler-24534/3. (Erişim Tarihi: 11.06.2026/saat:12.20)
https://perspektif.eu/2024/02/01/umit-ve-hayal-kirikligi-arasinda-daimi-bir-ukde-kesin-donus/. (Erişim Tarihi:16.06.2026/saat: 09:33)
https://www.ayturk.de/haberler/haberler-almanya/almanya-da-di-ti-b-in-kurulusunun-40-y-l-etkinligi/. (Erişim: 29 Haziran 2026, saat 12.00.)
https://ditib.de/detail_predigt2.php?id=204&lang=ens
https://www.dw.com/tr/almanyanın-en-büyük-müslüman-kuruluşu-dïtïb/a-69642321
http://avrupa-caferiler-birligi.com/mehmet_irmak.php
https://www.ditib.de/detail2.php?id=942&lang=en

Ekler:



1960'lı yıllardan itibaren Anadolu'dan Avrupa ülkelerine yönelen Türk işgücü göçü, zaman içerisinde yalnızca ekonomik değil, aynı zamanda sosyal, kültürel ve dinî kurumların da oluşmasına zemin hazırlamıştır. Bu süreçte inşa edilen ibadet mekânları, göçmenlerin kimliklerini korumaları, toplumsal dayanışmalarını güçlendirmeleri ve yeni nesillere kültürel değerlerini aktarmaları açısından önemli işlevler üstlenmiştir. Köln Merkez Camii, Avrupa'daki Türk göçünün en önemli sembollerinden biri olarak öne çıkmaktadır. Almanya'nın en büyük camilerinden biri olan bu yapı, mimari özellikleri, estetik görünümü ve sembolik değeriyle yalnızca Almanya'daki Türk toplumunun değil, Avrupa genelindeki Müslümanların da dikkatini çekmektedir. Köln Merkez Camii, göçmen kökenli Müslümanların Avrupa toplumları içerisindeki kalıcılığını ve kurumsal varlığını temsil eden önemli yapılardan biri olarak kabul edilmektedir.

Foto: DİTİB Almanya



Almanya'daki Türk toplumunun en önemli kurumsal yapılanmalarından biri olan DİTİB, sosyal devlet sistemi içerisinde dinî ve sosyal hizmet alanlarında giderek daha görünür bir rol üstlenmektedir. Hastanelerde Müslüman hastalara moral ve manevî destek sunmak üzere eğitimlerini tamamlayan sosyal hizmet görevlileri diplomalarını alırken görülmektedir.

Foto: DİTİB



Almanya'nın geleceğinde genç göçmen kuşakların ve Türkiye kökenli toplumun artan rolüne işaret eden bu karede, Türkiye-Almanya karşılaşmaları sırasında ortaya çıkan karnaval atmosferi ve genç Türklerin coşkulu katılımı yansıtılmaktadır.

Foto: Perspektif

OSMANLI İDARESİNDE BOĞDAN'DA TÜRKLÜK

Mehmet Akif ERDOĞRU*

Özet

Tebliğim temel olarak Türkiye'de Osmanlı Arşivinde korunan Boğdan ile ilgili Osmanlı arşiv belgelerine dayanmaktadır. Osmanlı idaresi, Boğdan arazisini, özellikle Fatih Sultan Mehmed döneminden itibaren, 'Boğdan İli, Kara Boğdan, Boğdan, Memleketeyn, Moldova ve Besarabya' gibi isimlerle tanımlamıştır. 1812 Bükreş anlaşmasına kadar Boğdan arazisi hukuken 'darülahd' çerçevesinde idare edilmiştir. Buna göre ahali Osmanlı Sultanına belli bir miktarda haraç ve cizye ödemek zorundadır. Osmanlı Sultanlarının berat ile atadığı voyvodalar, Boğdan halkını (Moldovan) idare etmişlerdir. Benim burada ileri sürdüğüm görüş, Boğdan'daki (Moldova) Türk nüfusunun Osmanlı idaresi döneminde kalıcı olarak yerleştiğidir. Gerçekten 16. Yüzyılın son yıllarına ait Silistre tahrir defterindeki nüfus ve vergi kayıtlarına bakıldığı zaman özellikle Bender civarının nüfusunun büyük ölçüde Türk olduğu görülür. Hemen belirtelim ki Osmanlı idaresi nüfusu dil esasına göre değil din esasına göre tasnif etmiştir ve yazmıştır. Dolayısıyla bu Osmanlı kayıtlarında 'Türk' sözcüğü açıkça geçmez ama bunların Türk olduklarına dair en önemli delili, Bender ve civarındaki meskûn yer adlarının Türkçe olması ve bu bölgelerde yaşamış olan yerel Müslüman erkeklerin Türkçe şahıs adı taşımalarıdır. Türkçe sadece Müslüman Türkler arasında değil, bölgenin gayrimüslim (Hristiyan) toplulukları arasına da nüfuz etmiştir. Çünkü Osmanlı idaresi döneminde bu bölgede Osmanlı idarecilerinin kullandığı resmi dil, Türkçe idi. Zira Osmanlı arşivindeki bu bölgeyle ilgili arşiv vesikalarının dili Türkçe'dir. Bir kanıt olarak, 1538 tarihli Bender kalesi kitabesinin dilinin Türkçe olduğunu belirtmek yeterlidir.

Anahtar Kelimeler

Boğdan, Bender, Moldova, Memleketeyn, Kara Boğdan, Besarabya

* Prof. Dr., Ege Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü Öğretim Üyesi, İzmir/Türkiye. ORCID: 0000-0003-0647-519X, m.akif.erdogru@ege.edu.tr

TURKISHNESS IN MOLDAVIA UNDER OTTOMAN RULE

Abstract

My presentation is mainly based on Ottoman archival documents concerning Moldavia, preserved in the Ottoman Archives of Türkiye. Ottoman rule, especially starting from the reign of Sultan Mehmed the Conqueror, referred to the territory of Moldavia with various names such as 'Boğdan-İli, Kara Boğdan, Moldavia, Memleketeyn, Moldova and Bessarabia'. Until the 1812 Treaty of Bucharest, the Moldavian territory was legally administered within the framework of 'darülahd.' According to this, the population of the territory was obliged to pay a certain amount of tribute and jizya to the Ottoman Sultan. Voyvodas appointed by the Ottoman Sultans with a decree (berat) governed the Moldavian people. My argument here is that the Turkish population in Moldavia settled permanently during the Ottoman administration period. Indeed, when examining the population and tax records in the Silistra cadastral register (tahrir daftar) from the late 16th century, it is seen that the population of the territory, especially around Bender, was largely Turkish. It should be noted immediately that the Ottoman administration classified and recorded the population based on religion (Muslims and non-Muslims), not spoken language. Therefore, the word "Turk" does not explicitly appear in these Ottoman records, but the most important evidence that they were Turks is that the place names in and around Bender are Turkish, and that the local Muslim men who lived in these regions bore Turkish personal names. Turkish permeated not only among Muslim Turks but also among the non-Muslim (Christian) communities of the region. This is because the official language used by Ottoman administrators in this region during the Ottoman administration was Turkish. Indeed, the language of the archival documents related to this region in the Ottoman archives is Turkish. As proof, it is sufficient to state that the inscription on Bender Castle dated 1538 is in Turkish.

Keywords

Moldavia, Bender, Moldova, Memleketeyn, Kara Bogdan, Bessarabia

Giriş

Türkiye'nin Bükreş Büyükelçisi Hamdullah Suphi Tanrıöver, Romanya Kralı II. Karol (öl. 1953) ile birlikte yediği öğle yemeğinde konuşulan mevzuları Türk Hariciyesine 4 Temmuz 1935 tarihli bir üst yazıyla rapor etmiştir. Raporunda şunları yazmaktadır:

> ''Kral hazretleri bendenizden bilhassa Moldavya'da Türk dili izlerinin niçin bu kadar kuvvetli olduğuna dair malumat istemiştir. Kendilerine Osmanlı devrine ait olan istilanın en son istila olduğunu, halbuki miladi beşinci asırdan beri, şimalden dokuz Türk istilasının gelip Romanya'da muhtelif tarihlerde devlet kurduğunu izah ettim ve Bükreş Darülfünununda dil tetkiklerine hasredilen derslerde bu eski kelimeler için talebeye verilen fikirleri tekrar ettim''.[1]

Zamanımızdaki Moldova, Romanya, Bulgaristan ve Ukrayna topraklarının bir kısmı Osmanlı İmparatorluğunun elindeyken, bu bölgelerde Türk dili resmi dil olup hem yerel halk hem de bu bölgelerin sakinleri arasında yer alan Türkler tarafından konuşuluyor ve yazılıyordu. Nitekim bu topraklardaki yer adlarının çoğu Türkçe idi. Moldova, Kanuni Sultan Süleyman'ın 1538 Kara Boğdan seferiyle tamamen Osmanlı toprakları arasına katılmıştı. Osmanlı hâkimiyeti ile Moldova topraklarında Müslümanların (Türkler) iskânıyla birlikte Türklüğün tesiri arttı.

1597 tarihli Silistre Sancağına ait bir *tahrir* defterinde, bu bölgelerdeki (Akkirman, Cankirman, Kili Hırsova, Bender, Silistre, Tekfur Gölü ve İbrail. Bunların bir kısmı şimdi Romanya, Ukrayna, Bulgaristan ve Moldova topraklarında kalmıştır) Türk yerleşimlerin adları ile Türkçe deyim ve terimler kaydedilmiştir. Örneğin, zamanımızda Moldova sınırları içinde kalan Bender bölgesini bu yazımızda ele alalım: Yedi mahalleden oluşan Bender kasabasının beş mahallesi (Cami-i Şerif, Hacı Sinan Mescidi, Hacı İbrahim Camii, Veled, Hüseyin Ağa) Türk idi ve 320 hanelik Bender kasabasının 238 hanesi Müslüman Türktü. Geriye kalanın 77 hanesi Slav (Lehüyan veled-i Nikola) ve 5 hanesi Kıbti idi.[2] Bender kasabasının kırsal kesiminin de yoğun biçimde Türkler ile meskûn olduğu tespit edilebiliyor. 16. yüzyılın sonlarında, Bender kasabasının civarındaki gayrimüslim yerleşimleri (köy) Yuvasıl (Türkçe adı Yeniköy), Varniçe (zamanımızda Varnita), Dalyan, Istapanos

1 Türk Diplomatik Arşivi, 568, 387/ 156778.
2 TKGMA, Silistre Mufassal, 49b vd.

ve Celicayrani adlı köylerdir. Bunların dışındaki yerleşimlerin tümü Türk'tü. Sanırım sadece bir köy, Desti-kıran köyü, Türkler ile gayrimüslimlerin bir arada yaşadığı karma bir köydü. Bender civarındaki Türk köylerinin isimleri şunlardı: Şehreküstü, Aksak Ali (Gölbaşı), Derviş Ali (İne Gazi), Teberrük Halife, Dört Pınar, Kara Dede (İsa Sofu), Demirci Aksak Ali, Kulfal, Divane İshak, Seydi Fakih, Yeni Abdurrahman, Eski Abdurrahman (Doğancı Veli), Kıymetce Koyun Pınarı, Süleyman Voyvoda Çiftliği, Timur Dede, Büyük Çoban ve Begköy. Bender'in kırsal nüfusunun çoğunluğu (neredeyse %90'a yakını) Türklerden müteşekkildi. Bu bölgedeki çiftlikler ve araziler de Türkler tarafından tasarruf ediliyordu. Dört Pınar köyünde Abdullah oğlu Ali, Destikıran köyünde Hamza'nın çiftliklerinin yanı sıra Bender kalesi ağası Dizdar Hasan ile Bender kalesi azap ağası Memi Ağanın çiftlikleri de bu bölgedeydi. Türkçe, Bender Kıbtileri tarafından da konuşuluyordu. Erkek şahıs adı olarak, Kıbtiler, Kurd, Hüseyin ve Karaca gibi Türkçe şahıs adları kullanmaya başladılar. Bölgenin Slav nüfusuna da Türkçe kısmi derecede nüfuz etmişti. Açıkça belirtmek gerekir ki, 16. Yüzyıl sonlarında Bender bölgesinin nüfusu yapısı Anadolu'nun çoğu yerinden daha Türk idi. 1598 yılında Bender'e bağlı Şehreküstü köyünde (tamamı Müslüman 37 hane) 'Can Dede' adını taşıyan tekke (zaviye) mevcuttu. Belirtelim ki bunların 'Tatar veya Nogay' olduklarına dair herhangi bir kayıt da yoktur. Bender'in ayrıca bir gümrük yeri olduğunu, burada kazanlarda imal edilen bal şarabı (resm-i kazgan-ı āb-ı asel) ile biranın (resm-i kazgan-ı āb-ı cevv) vergilendirildiğini de belirtelim. Hem Müslümanların hem de gayrimüslimlerin geniş üzüm bağlarına sahip oldukları ve üzüm şırası imal ettikleri belgelenebiliyor. Bütün bu bilgiler, Tanrıöver'in Romanya kralına ifade ettiği 'Türkçe'nin Moldova ve Romanya'da Osmanlı istilasıyla yayıldığı tezini' açıkça teyit etmektedir. Ben de bu tebliğimde, Tanrıöver'in görüşünü destekleyerek, Moldova'daki bugünkü Türklüğün (Türk dili, kültürü ve gelenekleri) yerleştiği görüşünü asli olarak Osmanlı döneminde oluştuğunu savunacağım. Bilindiği gibi, Osmanlı idaresi tarafından, Osmanlı ve İslam hukukuna göre Moldovya topraklarının (Boğdan) halkı 'ehl-i ahd' olarak kabul ediliyordu. Boğdan halkı ile olan hukuki ilişkiler Darülahd çerçevesinde, ahidname ve beratlar ile tesis edildi. Boğdan arazisi, darülahd çerçevesinde Müslümanların ortak malı sayıldı. Bu arazilerin tasarrufu haraç ve cizye vergileri ödemeleri karşılığında gayrimüslim ahaliye bırakıldı. Buradaki halk dinen İslam'a dönseler bile Osmanlı hazinesine ve Osmanlı Sultanına cizye ve haraç ödemek

zorundaydılar. Kısacası Boğdan halkı hukuken 'haraç-güzar raiyyet' idi. İstanbul'dan Osmanlı Sultanları tarafından berat ile atanan voyvodaları tarafından idare edilirdi. Hukuki durum 1812 Bükreş antlaşmasına kadar bu şekilde devam etmiştir. Osmanlı idaresi döneminde, 1812 yılına kadar, Karadeniz'in kuzeyindeki, Moldovanlar, Eflaklar ve Kıbtilerin dillerine Türkçe sözcükler geçmesi birlikte yaşamanın tabii bir sonucudur. 1812 Bükreş anlaşması ile Moldova, Rus idaresine girdi. Bundan sonra da İstanbul ve Türkçe ile ilişkiler dolaylı olarak devam etti. Şimdi Osmanlıların Moldova topraklarını dönem dönem nasıl adlandırdıklarına bakalım:

I-Boğdan İli ve Kara Boğdan

Öncelikle Moldova'nın İstanbul'da Osmanlı idaresi tarafından hangi kavramlar ile tanımlandığına bakalım. Osmanlıların, Moldova için kullandıkları en eski terim 'Boğdan İli ile Kara Boğdan'dır. 1482 (886) tarihli bir Osmanlı belgesinde Kara Boğdan olarak geçer.[3] 1513 (918) tarihli bir başka Osmanlı belgesinde ise yine 'Kara Boğdan' olarak geçer.[4] 1560 (967) tarihli başka bir belgede 'Kara Boğdan kâfiri'nden söz edilir.[5] 1566 (973) tarihli başka bir Osmanlı belgesinde de Moldova için kullanılan aynı sözcüktür.[6] Sonraki belgelerde 'Kara' sıfatı düşmüş sadece 'Boğdan' olarak tarif edilmeye başlanmıştır. Osmanlı bürokrasisi 17. yüzyıldan itibaren Boğdan ile ilgili olarak çok sayıda deyim ve terim türetmiştir. Boğdan voyvodası, -sarayı, -Boyarları, -cizyesi, -kapıkethüdası, -metropolidi, -taifesi, -vilayeti, -arazisi, -iskeleleri, - divanı, -askeri, -Dâhiliye Dairesi, -reayası, -serhaddi, -ahalisi, -çarhacısı, -emareti, -seraskeri, -canibi, -prensliği, -zimmileri, -memleketi ve Boğdanlu gibi.[7] İstanbul'da Boğdanlılar için bir saray inşa edilmişti. Bu sarayın yeri tam tespit edilememişti. Aralık 1610 (Ramazan 1019) tarihli I. Ahmed'in tuğrasını taşıyan ve İstanbul kadısına hitaben kaleme alınmış bir ferman bu konuya açıklık getirmektedir. Bu fermanda 'Erdel ve Boğdan voyvodalarının Osmanlı Sultanına dilekçe vererek Boğdan Sarayı içinde olan kiliseyi tamir etmek istediklerinden söz eder. Bu belgede şöyle denilmektedir:

---

3 TS.MA.e 968-13; Yine, TS.MA.e 6403/1.

4 TS.MA.e 855-26.

5 BOA, *Mühimme 4,* 1189.

6 BOA, *Mühimme 5,* 493.

7 Osmanlı idari teşkilatında 'Boğdan' sözcüğü sadece 'Moldova'yı tanımlamaz, aynı zamanda Balkanlardaki bazı yerleşim birimlerinin de adıdır. Örneğin Selanik'in nahiyelerinden biri 'Boğdan' adını taşır.

> 'mahrusa-i İstanbul'da Balat Kapusu dahilinde Kesme Kaya nam mahalde vaki Boğdan Sarayı dimekle maruf saray ceddim merhum ve magfurün leh Sultan Süleyman Han aleyhirrahmete vel-gufran hazretleri Boğdan reayasına temlik ve hibe edüb ellerine mülknāme-i hümayun verüb Boğdan vilayetinden hazine ile gelen Boyarlar ve sair ademleri nüzul edüb sakin olalar deyü saray-ı mezburu temlik edüb lakin saray-ı mezbur dahilinde vaki Aya Nikola nam kenisa kadimden müsta'cil kenisa iken mürur-ı eyyam ile harabe müşrif olmağın üslub-ı sabık üzere tamir ve termim olunması içün şeyhülislamdan fetva-yı şerifeleri olduğun bildirüb mucebince hükm-i şerifim reca eyledügi ecilden buyrudum ki …müceddeden tamir ve termim iddirdüb minbad subaşılar ve ehl-i örf taifesinden ve sairlerinden bir ferd dahl ve taarruz etdirmeyüb…'.[8] Prof. Semai Eyice, İstanbul'daki seyyahların Eflak sarayı ile Boğdan sarayını birbirine karıştıklarını ifade eder.[9]

Bu durumda İstanbul'daki Boğdan Sarayının yerinin Balat Kapısı civarında mevcut olduğu tespit edilmiş bulunmaktadır. 'Boğdan' ve 'Boyar' sözcüklerinin 18. yüzyıl İstanbul Türkçesinde nasıl kullanıldığını göstermesi açısından Osmanlı Sultanı I. Mahmud tarafından Boğdan voyvodası İskerletzāde Kostantin'e tevcih edilen 28 Nisan-8 Mayıs 1749 tarihli voyvodalık beratını yayınlıyoruz.

> ''İftihārü'l-umerāi'l-Milleti'l-Mesihiyye Boğdan voyvodası İskerletzāde Kostantin Voyvoda hutimet avakıbühu bi'l-hayr ve Boğdan Boyarları tevki'-i refi'-i hümayun vasıl olıcak ma'lum ola ki memleket-i Boğdan ecdād-ı izam-ı meali-nejadımdan müntakil mülk-i mevrusum olmak hasebiyle her veçhile şen ve abadan ahali ve reayası bed' ü muhdesān ve mezalim ü taaddiyātdan fārigü'l-cinān olmaları matlub ve bu keyfiyyet voyvodalarının lā-akall bila-endişe-i azl üç sene bir tahvil ile ale't-tevali emaret-i Boğdanın üzerlerinde karar-dade olmasına menut iken bir müddetden berü bazı alil ü ağrāza binaen voyvodalar onar ayda azl ü nasb olmakdan naşi reayayı sıyanet kaydına düşmeyüb gunagun cevr ü eziyet ile acz ü bî-tab ve dürlü dürlü bid'atlar icadıyla memleketi harab fikrinde oldukları bundan akdem sem'-i hümayunuma reşide olmakdan naşi hem

---

8 BOA (=Osmanlı Arşivi), İE. HAT 1/3.

9 Semavi Eyice, 'Boğdan Sarayı', *DIA, 6,* İstanbul 1992, 272.

reayayı bu guna mezalim-i taaddiyātdan sıyanet ve hem memleketi tanzim ü imarete dikkat eylemek şartıyla sen ki voyvoda-i mumaileyhsin Boğdan voyvodalığı avatıf-ı aliyye-i mülukanemden şerefbahş-ı südur olan hatt-ı hümayun-ı inayet-makrun mucebince 161 senesi gurre-i Recebinden 64 senesine gurre-i Recebine dek ale't-tevali 3 sene 1 tahvil ile zabt eylemek veçhiyle sana tevcih ve ihsanım ve müddet-i merkume hitamına dek memleket-i merkumenin zabtına kıyam ve imaret-i vilayet ve refah-ı halk-i raiyyete vesile olıcak esbāb ve halāta dikkat eylemek fermanım olup ve tarih-i mezburdan 3 seneye dek ale't-tevali voyvodalık merkum üzerinde müstekarr olacağı ve bu kaide ve nizam mer'i ve mu'teber tuıtulacağı aklamda olan kuyudāta sebt ü terkim olmakdan naşi bade'l-yevm vilayet-i Boğdanın sükkan ve kuttan ve umumen Boyarān ve ayanı teklifāt ve muhdesātdan emn ü salim ve saye-i hama-paye-i şahanemde cümlesi safa-yı bal ve refah-ı hal ile zer' ve hars ve kār ü kisblerine kāim ve devam-ı amel olup padişahanem da'vātına müdavim olmaları içün keyfiyyet bundan akdem emr-i şerifimle siz ki mumaileyhsiz cümlenize ifade ü i'şar tebşir ü ahbar olunduktan gayrı sen ki voyvoda-i mumaileyhsin ibtida-yı münşa ü zuhurundan berü terbiyet-kerde-i Devlet-i Aliyyem olmak hasebiyle cevher-i etvārın bi'ddefeat pute-i tecrübede sebk-i sencide olarak sebike-reftarın şayeste-i Darülharb-i pesendide olmuş idi ancak bu defa dahi memleket-i merkumenin sana tevcihi tarihinden bu ana gelince zatında olan şübhe-i sadakat ve maye-i rüşd ü kıyaset muktezasınca Boyarān ve bilcümle kārgüzerānı ile tarh-ı encümen-i hüsn-i muaşeret ve rabt-ı zevabıt-ı ittifak ü muazadet ederek gerek vilayetin hüsn-i nizamında ve gerek reayanın teklifāt-ı muhdeseden himayet ve siyanetinde ve bā husus Astane-i Saadete zehair tesbirinde ve evamir-i aliyyemle uhdene ihale olunan mehamm-ı sairede sünuh eden ihtimam ve dikkat ve min külli'l-vücuh hüsn-i süluk ve hareketde ma'lum-ı hümayunum olmağla harekāt-ı merkumenin ve hususen Boğdan reayasının vücuh-ı mezālim ve taaddiyātdan sıyanetleriyle her umurunda merasim-i insaf ü hakkaniyyete riayetin karin-i tahsin ve rehin-i pesend ü āferin olmuşdur mu be-mu hem-vare-i mekarim-i hüsrevanemle haiz-i rehine-i itibar olasın memleket-i merkumenin sana tevcihinden maksad-ı aslî ve muttalib-i küllî imaret-i vilayet ve

reayayı teklifāt-ı muhdeseden himayet haletleriyle Astane-i Saadetime tesbir-i zehair keyfiyyeti temşiyeti fermanım olan umur-ı mehammın itmām ve temşiyetlerine ihtimam ve dikkat hususları olup bu huşuslarda senin bir vefk-i dilhāh sa'y ü ikdam ve hüsn-i hareket ü ikdamın zahir olmak hasebiyle inşaallahu teala tevcih-i sabık üzere 164 senesi Recebine dek bilā-mani ve müzahim emaret-i memleket-i merkumede ale't-tevali *ber vech-i istiklal ve istibdad* ki müş'ar ve reayanın dahi itminan ve rahatları müstebeşir müceddeden hatt-ı hümayun-ı inayet-makrunumla muanven hassaten işbu emr-i şerifim ısdar ve ile irsal olunmuşdur imdi vüsulünde ber veh-i meşruh müddet-i merkume hitamına dek emaret-i memleket-i merkume senin bil-istiklal ve alet-tevali üzerinde berkarar ve endişe-i azl ber vecgh-i istiklal zabt ü rabtıyla tanzim-i umur ve tesviye-i ahval-i cumhuruna ihtimam ve dikkat ve herhalde merasim-i afak ve insaf-ı pişnihād ederek imar-ı memleket ve refah-ı hal-i raiyyete vesile olıcak tedābir ve mühimmātın icra ve ibkasına sa'y ve mübaderet ve beher sene vuku bulan teklifāt-ı muhdesenin def' ü ref'ine sarf-ı himmet ve ol tarafdan Dersaadetime varid olıcak zehāirin tesbirinde ve temşiyeti fermanım olan hidemāt ve mühimmātın eda ve temşiyetinde ve sair bilcümle uhde-i imaretine muhavvel olan umur ve halātın itmam ve ikmaline fevka'l-gaye bezl-i meknet ederek ba'de ez in dahi hakkında derkār olan hüsn-i zann-ı şahanemi tasdik ve emarāt-ı sıdk ü istikametin ki tahkike sarf ü sa'y ve kudret eyleyesin ve siz ki Boyarān-ı merkumsız minval-i muharrer üzre voyvodanız mumaileyh 64 senesi Recebine dek azl olunmayacağı ve aherin nasbı ile memleket ve reaya taciz ve tazyik olunmayub cümleniz rahat ve refahiyyet ve emn ü selamet üzre olmanız hususu kat'an ve cezman matlub-ı hümayunum idügi malumunuz oldukda siz dahi bu keyfiyyeti ve teklifāt-ı muhdese bi'l-külliye üzerlerinden ref' olunduğu bilcümle fukarayı raiyyete ilan işaat ve kemal-i refah ve mürahet-i bal ile devam-ı ömr ü devlet-i hüsrevanem da'vātına iştigal ve muvazebet ve voyvoda-i mumaileyhin emr ü tenbihine mütabaat ve emrine hariç ve rey'inden taşra edeni vaz' ü hareketden gayetü'l-gaye hazer ve mücanebet eylemeniz babında ferman-ı alişanım sadır olmuşdur buyurdum ki vüsul buldukda bu babda vech-i meşruh üzre şerefyafte-i südur olan ferman-ı vacibü'l-ittiba ve lazımü'l-imtisalimin mazmun-ı itaat-makrunuyla amel olasız şöyle bilesiz alamet-i şerife

itimad kılasız tahriren evasıt-ı şehr-i Cemazielevvel sene ısneyn ve sittin ve miye ve elf (BOA, C.MTZ, 1-4).

Bu belgeye göre, özet olarak, Boğdan memleketi, Osmanlı sultanı I. Mahmud'a atalarından intikal etmiş olan bir emirliktir. Sultanların atadığı bir 'voyvoda' ile *'istiklal ve istibdad üzere'* idare edilmiştir. Sultan, teorik olarak, Boğdan memleketinin (emirliğinin) şen ve müreffeh olmasını ister ama kendisinin görevlendirdiği voyvodalar ne yazık ki Boğdan halkının refah ve barışını düşünmemektedirler. Onlar Boğdan halkına keyfi vergiler ve başka kanunsuz şeyler koyarak fakirleşmesine neden olmaktadırlar. Osmanlı Sultanı I. Mahmud (1730-1754), Boğdan'ı imar etmek ve halkının refah seviyesini artırmak için üç yıllığına İskerletzade Kostantin'i (Konstantin Racovita, öl.1764) 'voyvoda' olarak görevlendirmiştir. Ondan kanunlara uyması istenmiştir ve Boğdan halkının himaye edilmesi; ağır vergilerle ezilmemesi belirtilmiştir. Bu arada İstanbul'a zahire göndermesi de sıkıca tenbih edilmiştir. Boyarların da bu voyvodaya sadakat göstermeleri, kısa süre içinde bu voyvodanın görevinden alınmayacağı, onun emirlerine uyulması gerektiği, aksi takdirde cezalandırılacakları açıkça yazılmıştır. Boyarlar ile voyvodalar arasında sorunların mevcut olduğu anlaşılıyor. Aslında bu belge Sultan I. Mahmud'un Boğdan halkı için iyi niyetini gösterir ama pratikte Boğdan halkı kötü yönetimden dolayı fakirleştirilmiş ve zulüm artmıştır.

'Boyarlar', Moldova'da zengin toprak sahiplerinden oluşan ayrıcalıklı bir sınıftı. Voyvodanın danışmanı ve yardımcısı olarak hizmet ediyorlardı. Ülkeyi, voyvoda ile birlikte yöneten Boyarların kendi meclisleri vardı. Osmanlı Sultanı I. Mahmud, söz konusu atama belgesinde Boyarların, Moldova halkının refahına verdiği zararı fark etmiştir ve onların voyvoda ile anlaşarak Boğdan halkının refahı için çalışmalarını önermişti. Ancak ordu ve sivil memuriyetlere atamalarda liyakatten daha çok soy ağacına önem verilmesi Boğdan halkının fakirleşmesine ve ezilmesine yol açmıştı. Osmanlı idaresinin Voyvodalar ve Boyarlar üzerindeki tesiri azalmaya, yani Avusturya ve Rusya'nın tesiriyle, kendi voyvodalarını kendileri seçmek ve Sultan'ın onayını almamak yoluyla bağımsızlıklarını kazanmak istediler. Moldova, Eflak ile birleşti. 1874 yılına gelindiğinde 'Memleketeyn Emareti', metbu olduğu Osmanlılardan ayrılma emarelerini açıkça göstermeye başlamıştı. Nitekim 1877'de Osmanlı metbuluğundan ayrıldı. Bu durum 1878 Berlin anlaşmasıyla teyit edildi. 1918'de Romanya'nin bir parçası haline geldi. Eflak ve Boyarların Osmanlı metbuluğundan çıkması Türkiye'deki Türkçülerde ağır

travma yarattı. Nitekim ünlü Türkçü Ömer Seydeddin (öl.1920), 'Topuz' hikâyesinde, 'Boyar' ve 'Eflak' sözcüklerini Türk milliyetçiliği açısından 'öteki' olarak kullandı. Söz konusu hikâyesinde, Türk idaresinden ayrılmak isteyen Boyar reislerinin de destek verdiği Eflak voyvodasını korkusuz bir Türk çavuşu, Eflak'ta tahtında tacını bir topuzla ezerek öldürür ve Türk sultanının gönderdiği tabiiyet alametlerini (berat, sancak, topuz ve davul) onlara zorla verir. Onlar, eskiden olduğu gibi Türk sultanına itaat etmeliydiler.[10]

II-Memleketeyn

Osmanlı idaresi, bir dönem, Eflak ve Boğdan için 'iki memleket yani devlet' anlamında 'Memleketeyn' olarak adlandırdı. Osmanlı bürokrasisi bu terim üzerinden birçok yeni terim geliştirdi: Memleketeyn voyvodası,-kapıkethüdalığı, -tuzu, -kayatuzu, -askeri, -emareti, -beyi prensi, -mutasarrıflığı, -ahalisi, -tüccarı, -karakolları, -demiryolları, -emvali vs. Alexander John Cuza (1859-1862), Türklerin telaffuzuyla Koza Bey, İstanbul'da 'Memleketeyn voyvodası' olarak anılırdı. Erdel bu terime dâhil değildir. 1792 senesinde Nemçe İmparatorluğu (devlet-i imparatoriyye-i Nemçe) temsilcileri ile Osmanlı Devleti (devlet-i aliyye-i Osmaniyye) temsilcileri Ziştovi'de bir

[10] *Yeni Mecmua,* 27 Kanunıevvel 1917, sayı:25, s.494 vd. ''Kiliselerin çanları uğulduyordu. Saray kapısının önünde cesur Boyar atlıları saf saf olmuş bekliyorlardı...Yarım baygın kızlar şen delikanlıların kucaklarında gaydaların ahengine ayak uyduruyorlar 'yaşasın prens, yaşasın prens' nakaratını haykıraşarak yeni hükümdarlarının şerefine destileri deviriyorlar, oynuyorlar, sıçrıyorlardı… Padişahın gönderdiği Türk, ak bir atın üstünde, yüksek kavuğuyla geliyor, uzun kaftanının etekleri iki tarafta çırpınıyordu. Arkasından tırıs süren sırma takımlı, murassa kılıçlı maiyyeti yeni gördükleri bu halka gülerek bakıyorlardı. Prensimizin sarayına yürüyerek gideceksiniz. Mütevazi Türk, 'pekala' dedi. Atından indi, geniş omuzlu, orta boylu, düşük bıyıklı, esmer bir adamdı. Parlak ipek kaftanının altından görünen sırma kenarlı nefti esvablarının, murassa kemerinin ihtişamı kalın vücuduna pek uymuyordu… Kılıcını çekdi. Taş basamakları bir cümlede çıkdı. Büyük dehlizi geçdi. Yeni mabeynin adamları Türk elçisini görmek için kapılara üşüşüyorlardı. Elçi büyük kavuğunu sallaya sallaya yürüyordu. Adımları hem seyrek hem ağırdı. Etrafında kendine bakanlara gülümsüyor, selamlar veriyordu. İri siyah gözleri pek şen, pek parlaktı. Sağ kaşı yukarı kalkıktı. Kavuğunun kenarına dokunuyordu…Ortadaki neferin omuzundan topuzu aldı. Bu gayet altın yaldızlı, sarı parlak kabzalı bir aletdi. Tahtın önüne geldi. Ansızın…gözle görülemeyecek bir çabuklukla havaya kaldırdığı bu müdhiş topuzu prensin elmaslı tacına öyle bir indirdi ki…Salonun içinde kimse kımıldayamadı. Hepsi olduğu yerde dondu. Taş kesildi. Akabinde kaftanının altından büyük bir kılıç sıyıran elçi Ulahça, -İşte gördünüz ya.. istiklal sevdasına düşen asi cezasını buldu diye haykırdı! Boyar reisleri, zırhlı muharibler, kahraman voyvodalar cansız gibi kımıldayamıyorlar, tahtında kafası ezilmiş ölü hükümdarlarına baka baka titriyorlardı…''.

araya gelerek Erdel ile Boğdan arasındaki hududu belirlemişlerdir. 1972 yılında, Avusturya Memleketeyn adının 'Romanistan' olarak değiştirilmesini önermişse de bu öneri Osmanlı devleti ile diğer taraflar arasına kabul görmemiştir.

III-Moldova ve Moldovan

'Moldovya, Moldova ve Moldovan' sözcüklerinin Türkiye Türkçesindeki kullanımı ise çok ilgi çekicidir. Hemen belirtmek gerekir ki, bu sözcüğün Türkiye Türkçesinde yazımı ve telaffuzu halâ önemli bir sorundur. Bu sözcük, zamanımızda, Moğolca, Çuvaşça ve Farsça'daki resmi yazımını hariç tutarsak, tüm Türk lehçelerinde 'Moldova' olarak yazılmaktadır. Çuvaşca'da 'Moldavi', Farsça'da 'Moldavi', Fransızca'da 'Moldavie', Almanca'da 'Moldawien', İtalyanca'da 'Moldavia' olarak yazılmaktadır. Bu sözcüğün İstanbul Türkçesine ne zaman girdiği tam olarak belli değildir ama Türkiye Türkçesindeki kullanımı henüz yerine oturmadığı açıktır. Örneğin, Turgut Özal'ın cumhurbaşkanlığı, Yıldırım Akbulut'un başbakanlığı döneminde, 17 Ekim 1990 tarihli Moldova ile yapılan bir anlaşma metninde, Türkçe olarak, 'Moldavya Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti' yazılırken[11] Süleyman Demirel'in cumhurbaşkanlığı zamanında imzalanan bir anlaşma metininde 'Moldova Cumhuriyeti' olarak yazılmıştır.[12] Osmanlı arşivindeki belgeler bu açıdan kabaca tarandığı zaman, bu sözcüğün İstanbul Türkçesinde 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren yaygın olarak ama farklı imlalarla (Moldava, Moldova, Moldva, Moldavya) yazıldığı görülür. 1846'da Boğdan memleketinin gemi kaptanlarından Anastas Rabil, 'Moldova' adlı gemisiyle İstanbul'a gelmiştir ve Karadeniz'e açılmak için Osmanlı idaresinden izin istemektedir.[13] 1854 tarihli bir belgede 'Moldova milisi sergerdesi sabık mösyö Nikola Mavrokordato'dan söz edilir. 1878 tarihli başka bir belgede 'Moldavî Prensliği'; 1896 tarihli belgede Moldava (Besarabya'daki Pleni Moldava karyesi) olarak yazılmıştır. Yine 1898 tarihli bir belgede 'Moldava' (Masli şehrinin de içinde olduğu Romanya'da bölge adı), 1903 tarihli belgede 'Maldova' (Romanya cihetinde bir yer) olarak belirtilir. 1904 tarihli belgede Moldva (Bulgaristan Komiserliğinde bir köyün adı) iken, 1916 tarihi başka bir belgede 'Moldava'', 'Köstence'den firar edilen bir yerin adı'dır. 18. Yüzyıl sadrazamlarından Ali Paşa (öl.1774), 'Moldovanî veya

11 Cumhuriyet Arşivi, 669/133-3.

12 Cumhuriyet Arşivi, 754-48318. Bu anlaşma ile Moldova'nın 'Gagoğuz Yeri'nin Kongaz köyünde 'Süleyman Demirel Anadolu Lisesi' açılması kararlaştırılmıştır.

13 BOA, A. DVN. 18/44.

Moldovancı' lakabını taşır. Kendisi Moldovyalı değildir. Kastamonuludur. Moldavya'dan getirdiği kötü kadınları Bursa ve İstanbul'da cariye olarak sattırdığı için bu lakabı almıştır.[14] Bu sözcüğün İstanbul Türkçesi ile yazımında Ahmed Vefik Paşa (öl. 1891) ile Şemseddin Sami'nin (öl. 1904) rolü büyüktür. Ahmed Vefik Paşa, bu sözcüğü 'Moldava' olarak sözlüğüne almıştır (s.784). Şemseddin Sami ise 'Moldava, Moldavanî ve Moldavie' sözcüklerini *Kamus*'una almıştır (cilt 6, s. 487). Türkiye Türkçesinde 'Moldovan milleti' ve 'Moldovan hanı' gibi ibarelere rastlanır. Söz konusu han, Balkanlarda, Niş şehrinde Leskofça Kapısı dâhilindedir. 1862 tarihli bir Osmanlı belgesinde ise Ligor'un 'Moldovan milletinden' olduğundan söz edilir.[15] 'Moldovan', İstanbul'da hem Müslümanlar hem de gayrimüslim erkekler tarafından lakap olarak kullanılmıştır. Osmanlı belgelerinde 'Moldovan Mehmed, Moldovan Andriya, Moldovan Panayot ve Moldovan Yuvan' gibi adlara sıkça rastlanır.

Cumhuriyet döneminin ilk yıllarında bu sözcüğün Türkiye Türkçesiyle imlasında bir birlik yoktur. 1924 tarihli Bükreş elçisi Cevad Ezine'nin hazırladığı bir raporda[16] 'Moldavya' (Moldavya Cumhuriyetinin tesisi) olarak; 1927 tarihi başka bir belgede[17] Moldova (Viyana'da Moldova Bankası) olarak yazılmıştır. 1937 tarihli belgede[18] ise Moldavya (Romanya'da bölge) imlasıyladır. Türkiye'nin Peşte Elçiliğinden Türk Dışişleri Bakanlığına gönderilen 5.9. 1940 tarihli Türkçe bir metinde ise 'Moldova' olarak yazılmıştır.[19] Sanıyorum, Türkiye Türkçesindeki 'Moldavya' yazılışı Fransızca 'Moldavie' sözcüğünden iktibas edilmiştir. Çünkü 1908 bir Osmanlı diplomatının Fransızca olarak hazırladığı ve Osmanlı Hariciyesine gönderdiği bir raporda açık olarak 'Moldavie' yazılmıştır.[20]

'Moldova' sözcüğün etimolojisiyle ilgili olarak Dimitri Kantemir tarafından anlatılan bir rivayete göre, 1359'da Dragoş adlı bir Eflak prensi 'Molda' adlı köpeğiyle avlanmaya çıkar. Prensin çok sevdiği bu köpek, av esnasında karşılarına çıkan bir yaban öküzünün boynuzuyla yaralanır ve nehre düşer.

---

14 M. Münir Aktepe, 'Moldovancı Ali Paşa ve Mezar Kitabesi', *TED, 12*, İstanbul 10982, s. 406.

15 Bu sözcüğün Slav dillerinden ('karasu' anlamında) Türkiye Türkçesine geçtiğine dair iddialar varsa da bu konuda ayrıntılı bir çalışma yapılmamıştır.

16 Türk Diplomatik Arşivi, 568, 38762/156938.

17 Türk Diplomatik Arşivi, 537, 7587/46060.

18 Türk Diplomatik Arşivi, 537, 39254/ 158519.

19 Türk Diplomatik Arşivi, 556, 44717/215143.

20 BOA, *HR.UHM* 373/15.

Sonra ölür. Prens önce köpeğin düştüğü nehre sonra da prensliğe bu köpeğe izafeten 'Moldova' adını verir. Mitolojiye göre, bu prens, siyasi sembolü olarak bu öküz başını kullanmaya başlamıştır.[21] 1574 tarihli Türkçe bir belgede 'Moldova' sözcüğü geçer ama bu sözcük, Filibe kadılığında yer alan Kanuni Sultan Süleyman vakfına ait köylerden birinin adıdır.[22] Moldova'yı tanımlamaz. Kısacası bu sözcük İstanbul Türkçesinde başlangıçta coğrafi anlamdadır. Osmanlılar tarafından siyasi anlamda kullanılması kabaca 19. yüzyılın ikinci yarısından itibarendir.[23] 'Besarabya' sözcüğünün Türkiye Türkçesine girişini ve gelişimini ise ayrı müstakil bir yazıda ele alacağımdan buraya almadım.

Netice olarak, Moldavya'da Türklük, 1812 yılına kadarki Osmanlılar döneminde metbu-tabi ilişkileri çerçevesinde gelişmiştir. Sonraki dönemde ise Moldova, Rusya, Avusturya ve Osmanlı devleti gibi büyük güçlerin arasında kaldığından dolayı her büyük devlet Moldova'da kendi dil ve kültürünü dikte ettirmeye başlamıştır. Rus, Avusturya ve daha sonra Romanya'nın

---

21 'Popüler efsaneye göre, 'Moldova' adı 1359 yılında Karpat Dağları'nın doğusundaki topraklara dolaşan yarı efsanevi Eflaklı prens Dragoş'un maceralarından gelir. Dragoş'un avcı grubu, bir dağ deresinde vahşi bir öküzle karşılaştığında, en sevdiği av köpeği Molda, öküzü kovaladı ve çıkan kargaşada yaralanarak nehre düştü ve boğuldu. Bu olayın anısına Dragoş, bu nehre 'Molda' adını verdi ve öküz başı figürünü amblem olarak kullandı; Karpatların ötesindeki bölgeyi keşfettikten sonra Dragoş, köpeği tekrar hatırlayacak ve bölgede kurduğu prensliğe 'Moldova' adını verecekti. Bu talihsiz başlangıçlardan, Moldova Prensliği on beşinci yüzyılda doğu Avrupa'nın önemli güçlerinden biri olarak ortaya çıktı. Güçlü prens Büyük Stefan'ın (1457-1504) saltanatı sırasında Moldova, siyasi ve askeri gücünün zirvesine ulaştı. Karpat Dağları'ndan doğuya, Dinyester Nehri'ne ve Karadeniz'e kadar uzanan Moldova, Macarlar, Polonyalılar, Tatarlar ve Türkler tarafından ele geçirilmek istendi ve Stefan, zamanının çoğunu bir gücü diğerine karşı kışkırtmaya çalışarak geçirdi. Stefan'ın halefleri döneminde, prenslik sonunda Osmanlıların kuzeye doğru ilerlemesine boyun eğdi ve 1538'de Osmanlı İmparatorluğunun vasal devleti haline geldi' (King:1994: 345-346). Avrupa'da 'Moldavia' sözcüğünün bir aşamada adını 'Moldova' olarak değiştirdiğine dair yaygın bir yanlış anlama vardır. Aslında, Batı'da, bu cumhuriyet genellikle 'Moldavia' (Rusça adının İngilizceleştirilmiş hali) olarak daha iyi bilinmesine rağmen, Romence konuşanlar tarafından her zaman "Moldova" veya "Moldova Sovyetika" (Sovyet Moldova) olarak bilinmiştir. Charles King, Moldovan 'Identity and the Politics of Pan-Romanianism', *Slavic Review,* Summer, 1994, Vol. 53, No. 2 (Summer, 1994), s. 345-368. Yine, Ömer Akpınar, 'Moldova'da Sovyet Sonrası Ulus Kimlik İnşası: İdeolojik Yaklaşımlar', *Yıldız Sosyal Bilimler Dergisi,* 2021, Cilt: 7 Sayı: 1, s. 23-35.

22 BOA, *Mühimme 23,* 467.

23 İstanbul Türkçesinde 'Moldovan meyhanecisi' şeklindeki bir kullanım için bkz. *Osmanlı arşiv belgelerine göre Osmanlıda istihbarat,* İstanbul 2017, Devlet Arşivleri yayını, 257.

baskılarına rağmen, Türk Dünyası coğrafyasından olan Moldova'da Türklük yaşamaya devam etmiştir.

KAYNAKÇA

I-Arşiv Belgeleri

Türk Diplomatik Arşivi, Ankara.
Belge No: 568, 387/ 156778.
Belge No: 568, 38762/156938.
Belge No: 537, 7587/46060.
Belge No: 537, 39254/ 158519.
Belge No: 556, 44717/215143.

Cumhuriyet Arşivi, Ankara
Belge No: 669/133-3.
Belge No: 754-48318.

Tapu ve Kadastro Genel Müdürlüğü Arşivi, Ankara
TKGMA, Silistre Mufassal, 49b vd.

Topkapı Sarayı Arşivi, İstanbul
TS.MA.e 968-13.
TS.MA.e 6403/1.
TS.MA.e 855-26.

Osmanlı Arşivi, İstanbul
BOA, *Mühimme 4,* 1189.
BOA, *Mühimme 5*, 493.
BOA, *Mühimme 23,* 467.
BOA, İE. HAT 1/3.
BOA, A. DVN. 18/44.
BOA, *HR.UHM* 373/15.

II-Makaleler

Akpınar, Ömer (2021), 'Moldova'da Sovyet Sonrası Ulus Kimlik İnşası: İdeolojik Yaklaşımlar', *Yıldız Sosyal Bilimler Dergisi,* Cilt: 7 Sayı: 1, s. 23-35.
Aktepe, M. Münir (1982), 'Moldovancı Ali Paşa ve Mezar Kitabesi', *TED, 12*, İstanbul 1982, s. 406.
Eyice, Semavi (1992), 'Boğdan Sarayı', *DIA, 6,* İstanbul, 272.
King, Charles (1994), Moldovan 'Identity and the Politics of Pan-Romanianism', *Slavic Review,* Summer, 1994, Vol. 53, No. 2 (Summer), s. 345-368.

Komisyon (2017), *Osmanlı arşiv belgelerine göre Osmanlıda istihbarat,* İstanbul, Devlet Arşivleri yayını.

Ömer Seyfeddin (1917), 'Topuz', *Yeni Mecmua,* 27 Kanunıevvel 1917, sayı: 25, s.494 vd.

İSLAMİYET ÖNCESİ TÜRKLERDEN OSMANLI'YA UZANAN SÜREÇTE TÜRK TOPLUMUNDA AİLE DÜZENİNİN TEMEL ESASLARI (KONYA ÖRNEĞİ)

Mehmet İPÇİOĞLU*

Özet

Bu çalışma, Türk toplum yapısının en temel ve dinamik birimi olan aile kurumunun tarihsel gelişimini, İslamiyet öncesi dönemden başlayarak Osmanlı İmparatorluğu'nun sonuna kadar incelemektedir. Türk devlet geleneğinde aile (*oguş*), toplumun güç merkezi ve devlet teşkilatının çekirdeği olarak kabul edilmiştir. Çalışma, Eski Türklerdeki çekirdek aile yapısı, kadının hukuki statüsü ve töre kurallarının aile hayatındaki belirleyici rolünü ele almaktadır. Osmanlı dönemine gelindiğinde ise, ailenin şer'î ve örfî hukuk çerçevesinde kazandığı yeni dinamikler; özellikle barış içinde hayata ilkesi olan "hüsn-i zindegânî" kavramı üzerinden analiz edilmektedir. Çalışmada, Şer'iyye Sicilleri gibi birincil kaynaklar ışığında Osmanlı ailesinin demografik yapısı, evlilik süreçleri, ekonomik standartları ve mahalle kültürüyle olan mekânsal bağı irdelenmektedir.

Bölge olarak Konya Şeriye sicilleri seçilmiştir. Çalışmanın sonunda, 19. yüzyıldaki Batılılaşma hareketlerinin geleneksel aile değerleri üzerindeki dönüştürücü etkisi ve bu sürecin toplumsal huzur üzerindeki sonuçları tartışılmaktadır.

Anahtar Kelimeler

Türk Ailesi, Oguş, Hüsn-i Zindegânî, Şer'iyye Sicilleri, Çekirdek Aile, Mahalle Kültürü, Osmanlı Sosyal Yapısı

* Prof. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi, AKEF Öğretim Üyesi, ORCID: 0000-0002-3306-6028,mipcioglu@erbakan.edu.tr

BASIC PRINCIPLES OF FAMILY STRUCTURE IN TURKISH SOCIETY FROM PRE-ISLAMIC TURKS TO THE OTTOMAN PERIOD (THE KONYA EXAMPLE)

Abstract

This study examines the historical development of the family institution, the most fundamental and dynamic unit of Turkish society, from the pre-Islamic period to the end of the Ottoman Empire. In Turkish state tradition, the family (oguş) has been considered the power center of society and the core of the state organization. The study addresses the nuclear family structure in ancient Turks, the legal status of women, and the decisive role of customary laws in family life. In the Ottoman period, the new dynamics that the family gained within the framework of Sharia and customary law; The study analyzes the Ottoman family, particularly through the concept of "husn-i zindegânî," a principle of peaceful coexistence. In light of primary sources such as Sharia Court Registers, the study examines the demographic structure of the Ottoman family, marriage processes, economic standards, and its spatial connection to neighborhood culture.

The Konya Sharia Court Registers were chosen as the region. Finally, the study discusses the transformative impact of 19th-century Westernization movements on traditional family values and the consequences of this process on social harmony.

Keywords

Turkish Family, Oguş, Husn-i Zindegânî, Sharia Court Registers, Nuclear Family, Neighborhood Culture, Ottoman Social Structure

Giriş

Türk toplumunun tarihsel serüveninde aile, yalnızca biyolojik bir birliktelik değil, aynı zamanda siyasi ve hukuki bir sürekliliğin temel taşıdır. Eski Türklerden Osmanlı İmparatorluğu'na; oradan Cumhuriyet Türkiyesine uzanan süreçte aile, toplumun ahlaki değerlerinin taşıyıcısı olarak konumlandırılmıştır. Osmanlı döneminde bu köklü gelenek, İslam hukuku ile harmanlanarak "**hüsn-i zindegânî**" ilkesi etrafında kurumsallaşmıştır.

İslamiyet öncesi dönemden itibaren Türk toplum yapısının en küçük ve en dinamik birimi olan aile (**oguş**), devlet teşkilatının bir çekirdeği ve toplumun güç merkezi olarak kabul edilmiştir.

Eski Türklerde aile kurumunun temel özellikleri şunlardır:

- **Aile Yapısı ve Tipi:** Genel kanaatin aksine Eski Türklerde yaygın olan aile tipi, anne, baba ve evlenmemiş çocuklardan oluşan **çekirdek aile** yapısıdır. Göçebe hayat tarzı geniş ailelerin hareket kabiliyetini kısıtladığı için bu küçük birimler daha işlevsel kabul edilmiştir. Evlenen oğullar babalarından miras paylarını alarak kendi bağımsız yuvalarını kurarlar; baba ocağını ise "**ot tigin**" denilen en küçük oğul devam ettirirdi.
- **Ebeveynlerin Rolü ve Kadının Statüsü:** Aile yapısı **ataerkil** bir karaktere sahip olsa da mutlak bir otoriteden ziyade sevgi, saygı ve **velayet** (koruyuculuk) esasına dayanırdı. Kadın, erkeğin "**evdeşi**" (ev arkadaşı) olarak kabul edilirdi.
- **Evlilik Kurumu ve Gelenekler:** Evlilik, "ev-bark sahibi olmak" şeklinde tanımlanmış ve kutsal bir görev sayılmıştır. Evlilik akdi sırasında damat tarafının kız evine verdiği maddi değere "**kalın**" (başlık) denirdi; bu, kadının yeni ailesindeki statüsünü ve ekonomik güvencesini simgelerdi.
- **Çocukların Yeri:** Çocuklar soyun devamı olarak görülür ve cinsiyet ayrımı yapılmaksızın değerli kabul edilirdi. Erkek çocukların kahramanlık göstererek "milli bir ad" kazanmaları beklenirdi. Türklerde "ana hakkı Tanrı hakkı" olarak görülür, evlatlar sefere çıkmadan önce ebeveynlerinin hayır duasını alırdı.
- **Hukuk ve Töre:** Aile hayatı, yazılı olmayan ancak kesin bağlayıcılığı olan **töre** kuralları ile güvence altına alınmıştı. İffet ve sadakate büyük

önem verilir; zina ve kadına yönelik şiddet gibi suçlar töre gereği genellikle ölüm gibi en ağır cezalarla karşılık bulurdu[1].

2. Osmanlı Aile Düzeninin Kaynakları ve Hukuki Zemini

Osmanlı aile düzeninin hukuki zemini ve bu düzeni aydınlatan kadı defterlerine göre kaynaklar, devletin sosyal dokusunu anlamada merkezi bir öneme sahiptir. Şeriye sicilleri adı verilen söz konusu bu kaynaklara göre, Osmanlı ailesi hem **İslam hukuku (şer'i)** hem de köklü **geleneklerin (örfi)** birleşimiyle şekillenmiş, "Hüsn-i Zindegânî" ilkesi üzerine inşa edilmiştir[2].

Aile Düzeninin Hukuki Temelleri

- **Şer'i ve Örfi Hukuk Sentezi:** Osmanlı'da aile hayatı, dini kurallar ile örf adı verilen geleneklerin uyumlu bir bileşimidir. Kamu hukukuna bağlı ilkeler bir İslam devleti olan Osmanlı'da kadılarca belirlenirken, özel hukuka dayanan uygulamalar her inanç grubunun kendi bünyesinde de şekillenebilmiştir.
- **Hüsn-i Zindegânî İlkesi:** Toplumsal düzenin ve ailenin temel taşı olan bu kavram, gündelik hayatta **barış, saygı ve hürmeti** ifade eder. Şer'iyye sicillerinde boşanma davalarının en temel gerekçesi, eşler arasında bu uyumun ("müsâfat ve hüsn-i zindegânî") kalmaması olarak kaydedilmiştir.
- **Küfüv (Denklik):** Evlilik birliğinin sağlamlığı için tarafların sosyal, ekonomik ve dini açılardan birbirine **denk** olması şart görülmüştür[3].
- **Müdahaleler ve Tanzimat:** Klasik dönemde şifahi beyanlar ve şahitlik ön plandayken, Tanzimat sonrası 1881 Sicill-i Nüfus Nizamnamesi ile evliliklerde mahkemeden **izinname** alma zorunluluğu gibi devlet denetimi artırılmıştır[4].

---

1 Geniş Bilgi için Bk: Mehmet Mandaloğlu, "Eski Türklerde Aile ve Evlilik Anlayışı." *Genel Türk Tarihi Araştırmaları Dergisi (GTTAD)*, C. 4, S. 8 (Temmuz 2022).

2 Mehmet İpcioğlu, *Konya Şer'iyye Sicillerine Göre Osmanlı Ailesi*. Konya, 2001, s. 18, 51

3 İpcioğlu, *age*, s. 41, 142

4 İpcioğlu, *age*, s. 28.

Osmanlı Toplumunda Aile Çalışmalarına Dair Birincil Arşiv Kaynakları

Osmanlı aile yapısını ve hukukunu incelemek için araştırmacıların başvurduğu en önemli veri materyalleri şunlardır:

- **Şer'iyye Sicilleri (Mahkeme Kayıtları):** Aile hayatının profilini çıkarmak için en zengin malzemedir. Kadıların tuttuğu bu defterlerde; nikâh izinleri, vekâletnameler, nafaka, vesayet ve boşanma kayıtları yer alır.
- **Tereke (Muhallefat) Defterleri:** Ölen bir kişinin geride bıraktığı mal varlığının dökümünü içerir. Bu kayıtlar, ailenin sosyo-ekonomik durumunu, çocuk sayısını, eş sayısını ve miras paylaşımını net bir şekilde gösterir.
- **Temettüât Defterleri:** Özellikle 1840 sonrası dönem için ailelerin mal varlıklarını, yıllık kazançlarını ve meslek gruplarını objektif bir şekilde yansıtan kritik belgelerdir.
- **Fıkıh Kitapları ve Fetvahaneler:** Mahkemelerde karar alınırken çeşitli fıkıh kitaplarına müracaat edilirdi. Karmaşık boşanma ve vesayet davalarında müftülerin başkanlığındaki **fetvahanelerden** alınan fetvalar belirleyiciydi.

Sosyal Kontrol ve Mekansal Düzen

- **Mahalle ve Mescit:** Osmanlı mahallesi, birbirinin davranışlarından sorumlu kişilerin oluşturduğu sosyal bir organizasyondur. Aile reisi olan yetişkin erkeklerin cami ve mescit cemaatine katılımı, toplumsal intizamın bir kontrol aracı olarak işlev görmüştür.
- **Mahalle Ahlakı ve "Tard":** Toplumsal kurallara ve mahalle ahlakına aykırı davranan aileler, mahalle halkının şikâyeti ve mahkeme kararıyla **mahalleden ihraç (tard)** edilebilirdi[5].

[5] Örnek Olarak 40 ve 51 numaralı Şeriye sicillerindeki olaylara bakmak mümkündür. Prof. Dr. İzzet SAK (Haz.), *40 Numaralı Konya Kadı Sicili (1114-1115 / 1702-1703) (Transkripsiyon ve Dizin)*, Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, Konya Sicilleri Serisi 29, Şubat 2023; Prof. Dr. İzzet SAK (Haz.), *51 Numaralı Konya Kadı Sicili (1140-1141 / 1728-1729) (Transkripsiyon ve Dizin)*, Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, Konya Sicilleri Serisi 23, 2022.

Gayrimüslimlerin Durumu

Osmanlı'nın hukuk sistemi gayrimüslim aileleri de kapsamaktaydı. Kendi dini hukukları olmasına rağmen, gayrimüslimler özellikle miras, evlenme ve boşanma gibi meselelerde güven duydukları ve kararları devlet gücüyle korunan **Osmanlı şer'iye mahkemelerine** sıklıkla başvururlardı[6].

3. Osmanlı Ailesinde Huzurun Temeli: Hüsn-i Zindegânî

Osmanlı toplumunda düzenin ve aile içindeki huzurun temel kaynağı, **hüsn-i zindegânî** adı verilen barış, saygı ve hürmet içinde hayata ilkesidir. Bu kavram, yalnızca aile içinde değil, baba-evlat ilişkisinden devletin en üst kademelerine (Sultan-Vezir) kadar cemiyetin her alanında geçerli olan bir üst ilke olarak kabul edilmiştir.

İncelenen şeriye sicicllleri ışığında Osmanlı ailesinde huzurun temelini oluşturan bu kavramın esasları şu şekildedir:

1. Hüsn-i Zindegânî'nin Tanımı ve Kapsamı

Hüsn-i zindegânî, kelime anlamıyla "iyi geçim" ve "barış içinde hayata" demektir. Aile bağlamında ise karı ile koca arasındaki ilişkilerin **olmazsa olmaz** kuralıdır. Bu ilkenin ortadan kalkması, mahkeme kayıtlarında boşanmaların en temel gerekçesi olarak geçen geçimsizliğin (**müsâfat ve hüsn-i zindegânî kalmaması**) ana sebebidir.

2. Huzuru Sağlayan Temel Unsurlar

Osmanlı ailesinde bu huzur ortamının sürdürülebilirliği belirli kurallara ve toplumsal değerlere bağlıdır:

- **Din ve Geleneğin Uyumu:** Osmanlı ailesi, hem dini kuralların hem de **örf** adını verdiğimiz geleneksel dinamiklerin birleşimiyle şekillenmiştir. Bu kurallara uyulması, gündelik hayatta insanların mutluluğunun devamı için şart kabul edilmiştir.

- **Rollerine Sadık Kalma:** Aile bireylerinin kendi sosyal rollerine sadık kalması, huzurun bireysel boyuttaki en önemli faktörüdür. Ataerkil yapıda kadın ve çocukların aile reisine (baba/koca) **itaat ilkesi**, düzenin korunmasında merkezi bir rol oynamıştır.

---

6 Örnek Olarak Sak, İzzet - Çetin, Cemal. (Haz.), 50 Numaralı Konya Kadı Sicili (1138-1139 / 1726-1727) (Transkripsiyon ve Dizin), Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, Konya Sicilleri Serisi 8, 2014 s.316.

- **Küfüv (Denklik):** Evlilik birliği kurulurken eşlerin sosyal, ekonomik ve dini açıdan birbirine **denk** olması (küfüv), hüsn-i zindegânînin tesisi için ön şart görülmüştür. Mahkeme kayıtları, bu ilkeye riayet edilmeden yapılan evliliklerin çoğunlukla geçimsizlikle sonuçlandığını göstermektedir[7].
- **İktisat ve Sadelik:** Ailenin huzuru, temel ihtiyaçları esas alan sade ve iktisatlı bir hayat tarzıyla korunmuştur. İsrafın önlenmesi, "aile belası" olarak görülen geçim sıkıntısının ve huzursuzluğun önüne geçen bir kalkan işlevi görmüştür.

3. Gündelik Hayatın Ritmi ve Sosyal Kontrol

- **Zaman ve Mekân Birliği:** Hüsn-i zindegânînin sürdürülmesinde en önemli unsurlardan biri de zamanın ve mekânın paylaşılmasıdır.
- **Namaz Vakitleri:** Günlük hayatın akışı namaz vakitlerine göre planlanmış; bu durum ailenin bir araya gelme zamanlarını belirleyen doğal bir düzenleme aracı olmuştur.
- **Mahalle Denetimi:** Aile, birbirini tanıyan ve birbirinin davranışlarından sorumlu olan kişilerin oluşturduğu **mahalle** yapısının bir parçasıdır. Kurallara uymayan ve mahalle huzurunu ve dolayısıyla hüsn-i zindegânîyi bozanların mahalleden ihracı, **tard** edilmesi, sosyal düzenin aile üzerinden korunduğunu gösterir.

4. Hüsn-i zindegânî ilkesinin Bozulmasının Sonuçları

Hüsn-i zindegânî ilkesinin yitirilmesi, aile içinde sevginin yerini **nefretin**, saygının yerini ise **sefih sözlerin ve hakaretlerin** almasına neden olur. Özellikle 19. yüzyıldaki Batılılaşma süreciyle birlikte lüks tüketim ve israfın artması, geleneksel aile rollerinin zayıflamasıyla bu temel ilke ağır yara almış ve bu durum bir sosyal çözülme sürecini başlatmıştır.

4. Ailenin Kuruluşu: Nişan ve Nikâh Süreçleri

Osmanlı toplumunda ailenin kuruluşu, dini (şer'î) kurallar ile örfi geleneklerin uyumlu bir birleşimiyle gerçekleşen, titizlikle yürütülen bir süreçtir. Bu süreç temel olarak nişan (namzedlik) ve nikâh akdi olmak üzere iki ana aşamadan oluşur.

---

7 İzzet Sak. (Haz.), 52 Numaralı Konya Kadı Sicili (1143-1144 / 1730-1731) (Transkripsiyon ve Dizin), Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2013. s.506.

1. Nişan Süreci (Namzedlik/Söz Kesme)

Evliliğin ilk aşaması olan nişanlılık dönemine Osmanlı kaynaklarında "**namzedlik**" veya "söz kesme" denilmektedir.

- **Merasim ve Gelenekler:** Nişan için genellikle kız evinde toplanılır ve bu tören sırasında misafirlere tatlı (özellikle helva) ikram edilmesi bir gelenektir. Taraflar karşılıklı hediyeler alıp vererek evlenme niyetlerini beyan ederler[8].

- **Hukuki Boyut:** Şer'iyye sicillerindeki kayıtlar, nişanın bozulması durumunda verilen hediyelerin iadesiyle ilgili birçok dava içerir. Bu kayıtlar, nişanın devlet nezdinde de bir ön hazırlık süreci olarak tanındığını gösterir[9].

- **Kadın Hakları ve Rıza:** Osmanlı hukukunda kadının rızası olmadan zorla evlendirilmesi yasaktır. "Bikr-i baliğ" (erginlik çağına gelmiş kızlar) istemedikleri kişilerle evlendirilmek istendiklerinde mahkemeye başvurarak bu evliliği engelleme hakkına sahipti[10].

2. Nikâh Süreci ve Akdi

Evliliğin hukuken geçerli olması için yapılan sözleşmeye nikâh denir.

- **Nikâhın Kıyılması:** Nikâhlar genellikle mahalle veya köy imamları tarafından kıyılırdı. İşlem, iki erkek şahit huzurunda yapılan "**îcab ve kabul**" (teklif ve onay) prosedürüne dayanır.

- **Vekâlet Sistemi:** Kadınlar nikâh sırasında genellikle kendilerini temsil edecek bir vekil bulundururdu. Ayrıca uzak şehirlerde yaşayanlar arasında "vekâletle evlenme" de yaygın bir uygulamaydı[11].

- **Devlet Denetimi (Tanzimat Sonrası):** 1881 Sicill-i Nüfus Nizamnamesi ile evlenecek Müslümanların şer'iyye mahkemesinden "**izinname**" alması zorunlu hale getirilmiş; nikâhı kıyan imamın evliliği 15 gün içinde nüfus idaresine bildirmesi şartı getirilmiştir.

---

8 İzzet Sak (Haz.), *50 Numaralı Konya Kadı Sicili (1138-1139 / 1726-1727)*, s. 44.

9 İzzet Sak. (Haz.), 41 Numaralı Konya Kadı Sicili (1115-1116 / 1703-1704) (Transkripsiyon ve Dizin), Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, Konya Sicilleri Serisi 16, 2016, s.142

10 İzzet Sak (Haz.), *40 Numaralı Konya Kadı Sicili* , s.186..

11 Ayşe Güngören - İzzet Sak (Haz.), *12 Numaralı Konya Kadı Sicili* s. 28 ve s. 82. Ayrıca İzzet Sak - İbrahim Solak (Haz.), *49 Numaralı Konya Kadı Sicili* s. 111.

3. Mehir ve Ekonomik Güvence

Nikâhın en önemli unsurlarından biri, erkeğin evlenirken kadına verdiği veya vermeyi taahhüt ettiği mal ya da para olan **mehir**dir.

- **Türleri:** Mehir, nikâh sırasında peşin ödenen "**mehr-i muaccel**" ve boşanma veya ölüm durumunda ödenmek üzere ertelenen "**mehr-i müeccel**" olarak ikiye ayrılır.

- **İşlevi:** Mehir tamamen kadının mülkiyetindedir ve kadının ekonomik güvencesini oluşturur. Osmanlı mahkemeleri, mehrin ödenmemesi durumunda kadının hakkını korumak için devlet kontrolünü titizlikle yürütürdü.

4. Aile Kurulurken Gözetilen Temel İlkeler

- **Küfüv (Denklik):** Evlenecek tarafların sosyal, ekonomik ve dini açılardan birbirine **denk** olması, ailenin huzuru ve sürdürülebilirliği için şart görülmüştür. Örneğin; esnafın esnafla, ilmiye sınıfının ilmiyeyle akrabalık kurması yaygındır.

- **Hüsn-i Zindegânî:** Evlilik birliğinin temel amacı, eşler arasında barış, saygı ve hürmet içinde hayat ilkesini (hüsn-i zindegânî) tesis etmektir. Bu uyumun bozulması, mahkemelerde boşanma davalarının en temel gerekçesi sayılmıştır.

- **Küçük Yaşta Evlilik ve Muhayyerlik:** Reşit olmadan aileleri tarafından evlendirilen çocuklar, ergenlik çağına (büluğ) erdiklerinde mahkemeye başvurarak bu nikâhı feshetme hakkına (**büluğ muhayyerliği**) sahipti[12].

5. Osmanlı Ailesinin Sosyo-Ekonomik ve Demografik Portresi

Osmanlı ailesinin sosyo-ekonomik ve demografik portresi, şer'iyye sicilleri ve tereke kayıtları gibi birincil kaynaklar ışığında incelendiğinde, sanılanın aksine oldukça modern ve dinamik özellikler sergilemektedir. Kaynaklara göre bu portrenin temel bileşenleri şunlardır:

---

[12] İzzet Sak, Cemal Çetin, (Haz.), 45 Numaralı Konya Kadı Sicili (1126-1127 / 1714-1715) (Transkripsiyon ve Dizin), Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, Konya Sicilleri Serisi 12, 2015, s.472.

1. Demografik Yapı ve Aile Tipi

- **Çekirdek Aile Yaygınlığı:** Genel kanının aksine Osmanlı ailesi, özellikle şehir merkezlerinde (Konya örneğinde olduğu gibi) anne, baba ve evlenmemiş çocuklardan oluşan **çekirdek aile** yapısındadır. Geniş aile tipi daha çok kırsal üretim süreçlerinin bir gereği olarak görülmektedir[13].

- **Tek Eşlilik (Monogami):** Toplumda tek eşlilik ezici bir çoğunluğa sahiptir. Konya şer'iyye sicilleri üzerinde yapılan araştırmalar, tek eşlilik oranının **%88 ile %90** civarında olduğunu; çok eşliliğin (poligami) ise genellikle %10-12 bandında kaldığını ve çoğunlukla çocuksuzluk gibi özel nedenlere dayandığını göstermektedir[14].

- **Çocuk Sayısı:** Osmanlı aileleri sanıldığı kadar kalabalık değildir. Aile başına düşen ortalama çocuk sayısı genellikle **2 ile 4** arasındadır[15].

- **İsim Kültürü:** Çocuklara verilen isimlerde 1880'lere kadar geleneksel dini isimler (Fatma, Ayşe, Mehmet, Mustafa) hakimdir. 19. yüzyılın sonlarından itibaren ise daha modern ve sıfatla birleşmiş ikili isimlerin (Ahmed Şükrü, Emine Adile gibi) kullanımı artmaya başlamıştır[16].

2. Sosyo-Ekonomik Durum ve Refah Seviyesi

- **Sınıfsal Yapı:** Osmanlı toplumunda Batı tipi bir burjuvazi veya feodal aristokrasi oluşmamıştır. Toplum, devlet politikası gereği **Askeri (yönetenler)** ve **Reaya (yönetilenler)** olarak iki ana gruba ayrılsa da, vakıflar ve sosyal dayanışma ağları sayesinde temel ihtiyaçlardan mahrum bir sınıfın oluşması engellenmiştir[17].

---

13 İpçioğlu, *age*, s. 41-42, 142. Karşılaştırmalı veriler için Ahmet Tabakoğlu, "Osmanlı Toplumunda Aile", *Sosyo-Kültürel Değişme Sürecinde Türk Ailesi*, C. I, Ankara: 1992, s. 93.

14 Hayri Erten, *Konya Şer'iyye Sicilleri Işığında Ailenin Sosyo-Ekonomik ve Kültürel Yapısı (XVIII. Yy. İlk Yarısı)*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Konya, 2000, s.179.

15 İzzet Sak (Haz.), *38 Numaralı Konya Kadı Sicili (1103-1104 / 1692-1693)*, Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2016.

16 İpçioğlu, *age*, s. 36-38.

17 İpçioğlu, age, s. 11-12.

- **Geçim Kaynakları:** Şehirli aileler genellikle esnaflık, zanaatkarlık ve ticaretle uğraşırken; kırsal kesimdeki ailelerin temel geçim kaynağı tarım ve hayvancılıktır. Şehir merkezinde bile ailelerin kendi gıdalarını ürettikleri küçük bahçeleri ve hayvanları (sağmal inek, keçi) bulunmaktadır[18].

- **Hayat Standardı ve Sadelik:** Klasik dönemde toplumun en zengini ile en fakiri arasında mekânsal ve maddi açıdan devasa bir uçurum yoktur. Şehzade Mustafa'nın Amasya'daki evi bile mütevazı bir Anadolu evi standardındadır. Evlerde bakır kaplar, yün yataklar ve basit ama işlevsel eşyalar (sini, ibrik, sandık) kullanılmaktadır.

- **Mülkiyet ve Kadın:** Kadınlar aile içinde mülk edinme, satma ve kiralama haklarına bizzat sahiptirler. Mehir ve miras yoluyla elde ettikleri ekonomik güç, onlara aile ve mahalle nezdinde saygın bir konum kazandırmıştır[19].

3. Hizmetçiler ve Kölelik

Varlıklı Osmanlı ailelerinde köle ve cariyeler istihdam edilmiştir. Ancak bu bireyler, Batı'daki kölelik anlayışından farklı olarak **ailenin bir ferdi** gibi görülmüş; ağır işlerde çalıştırılmamış ve genellikle belirli bir süre sonra azat edilerek evlendirilmelerine yardımcı olunmuştur.

4. Mekânsal Portre: Mahalle ve Konut

- **Mahalle Denetimi:** Aile, cami veya mescit merkezli bir mahalle biriminin parçasıdır[20]. Mahalle sakinleri birbirinin ahlaki durumundan sorumludur ve toplumsal kurallara uymayanlar mahalle halkının şikayetiyle mahalleden ihraç edilebilir[21].

---

18 İpçioğlu, *age*, s. 112, 147.

19 İpçioğlu, *age*, s. 20, 38, 40.

20 Özcan Oğur, *Konya Hurufat Defterlerine Göre Konya ve Civarının İdari ve Sosyal Durumu (1690-1839)*, s. 60-61.

21 Fuhuş ve kötü hal nedeniyle ihraç vakaları için İzzet Sak (Haz.), *11 Numaralı Konya Kadı Sicili (1071-1072 / 1661-1662)*, s. 405 (Belge 164-5); Ayşe Güngören - İzzet Sak (Haz.), *12 Numaralı Konya Kadı Sicili (1074-1075 / 1663-1664)*, s. 473 (Belge 217-2); Ayşe Yürekli Tutar - İzzet Sak (Haz.), *16 Numaralı Konya Kadı Sicili (1083-1083 / 1672-1673)*, s. 220 (Belge 132-2).

- **Konut Kültürü:** Evler (menzil), mahremiyeti koruyacak şekilde yüksek duvarlı ve iç avlulu tasarlanmıştır. Mevsimlik kullanım esastır; yazın "hayat" denilen avlular,[22] kışın ise "tabhane" denilen salonlar kullanılmaktadır.

5. 19. Yüzyıldaki Kırılma

Batılılaşma süreciyle birlikte ailenin sosyo-ekonomik portresi değişmeye başlamıştır. **İktisat ve sadelik** ilkesinin yerini lüks tüketim, israf ve "görenek belası" denilen çevreye öykünme almıştır. Bu değişim, geleneksel aile huzurunun (**hüsn-i zindegânî**) yara almasına ve boşanma oranlarının artmasına zemin hazırlamıştır.[23]

6. Sosyal Dayanışma ve Koruma Mekanizmaları

Osmanlı toplumunda sosyal dayanışma ve koruma mekanizmaları, ailenin ve mahallenin birer "sosyal sigorta" gibi işlemesini sağlayan kurumsal ve geleneksel yapılardan oluşur. Kaynaklara göre bu mekanizmalar şu başlıklar altında toplanmaktadır:

1. Avarız Vakıfları: Mahallenin Yardımlaşma Sandığı

Osmanlı mahallesinde aileler arası dayanışmayı sağlayan en önemli kurumsal yapı **avarız-ı nukud vakıflarıdır**. Bu vakıflar bir nevi mahalle ortak fonu veya kredi sandığı gibi işlev görürdü:

- **İşlevi:** Mahalledeki cami, mektep ve su yollarının tamiri, buralarda çalışanların ücretlerinin ödenmesi gibi kamusal işlerin yanı sıra; mahalle halkının zor zamanlarda vergi borçlarını ödemesine veya kişisel ihtiyaçlarına destek olurdu.
- **Kapsayıcılık:** Bu sandıklardan sadece Müslümanlar değil, mahalle sakini olan gayrimüslimler de borç alabilirdi.

---

22 Avlu ve örtme bölümlerinin kullanımı için İpçioğlu, *age*, s. 82-83; ayrıca fiziksel tanımlar için İzzet Sak (Haz.), *54 Numaralı Konya Kadı Sicili (1151-1152 / 1738-1739)*, s. 760-761 Ocaklı kışlık odalar olan tabhânelerin fonksiyonu için İzzet Sak - İbrahim Solak (Haz.), *38 Numaralı Konya Kadı Sicili (1103-1104 / 1692-1693)*, s. 187 (Belge 115-2); ayrıca İpçioğlu, *age*, s. 79-80.

23 İpçioğlu, *age*, s. 144.

- **Kaynak:** Vakfın sermayesi, mahallelinin periyodik ödemeleri ve dindar kişilerin özellikle kadınların miraslarının bir kısmını bu vakfa bağışlamasıyla oluşurdu[24].

2. Zayıfların Korunması: Yetimler ve Dul Kadınlar

Aile birliğinin boşanma veya ölümle dağıldığı durumlarda devlet ve toplum koruyucu müesseseleri devreye sokardı:

- **Vesayet ve Vasi:** Babasını kaybeden çocukların haklarını ve miraslarını korumak için mahkeme denetiminde bir **vasi** tayin edilirdi. Genellikle anne dindar ve güvenilirse vasi seçilirdi.

- **Hadâne ve Nafaka:** Boşanma durumunda çocuklar, kendi başlarına bakabilecekleri yaşa (genellikle 7 yaş) kadar annenin himayesine (**hadâne**) verilir, tüm masrafları ise baba tarafından karşılanırdı. Kocası vefat eden veya boşanan kadınlara geçimlerini sağlamaları için nafaka bağlanırdı.

- **Yaşlı Hanımların Rolü:** Yaşlı hanımlar (nineler), mehir ve miras yoluyla elde ettikleri ekonomik güçle mahallede birer "bilirkişi" ve "hanım anne" olarak ihtiyaç sahiplerine ve genç kızlara kol kanat gererlerdi.

3. Sosyal Kurumlar ve Yardımlar

- **İmarethaneler:** Konya örneğinde olduğu gibi Merkad-ı Mevlânâ ve İbrahim Bey İmareti gibi kurumlar, fakir ailelerin ve yolcuların yiyecek ihtiyacını karşılayan ücretsiz mutfaklar olarak hizmet verirdi.

- **Zekât ve Sadaka:** Zengin ailelerin, çevrelerindeki ihtiyaç sahiplerine bizzat veya vakıflar aracılığıyla yardım etmesi toplumsal bir ödevdi.

---

[24] İzzet Sak - İbrahim Solak (Haz.), *53 Numaralı Konya Kadı Sicili (1148-1149 / 1736-1737)*, s. 511 , Gayrimüslimlerin Vakıftan Yararlanması: Beghekîm Mahallesi'ndeki zimmîlerin, mahalle avârız vakfının kârından vergileri için pay almaları yönündeki mahkeme kararı için Fatih Küçük - İzzet Sak (Haz.), *14 Numaralı Konya Kadı Sicili (1080-1081 / 1669-1670)*, s. 95.

- **Diyet ve Kan Parası:** Aileler arası çatışmaların kan davasına dönüşmesini engellemek için "diyet" mekanizması işletilir, böylece toplumsal huzur maddi bedellerle korunurdu.

4. Geleneksel "Bacı" Kültürü ve Hüsn-i Zindegânî

Dayanışmanın temelinde, kökleri Anadolu Bacıları (Bacıyan-ı Rum) teşkilatına ve Fatma Bacı geleneğine dayanan bir yardımlaşma ruhu vardı. Bu gelenek, kadınların hem ekonomiye katkı sağlamasını hem de mahalledeki sosyal hizmetleri (eğitim, sağlık) organize etmesini sağlamıştır. Tüm bu sistem, eşler ve komşular arasında barışı ifade eden **hüsn-i zindegânî** ilkesiyle bir bütünlük kazanırdı.

7. Ailenin Dağılması ve Hukuki Haklar

Yukarıda da belirttiğimiz gibi Osmanlı toplumunda aile düzeninin ve birliğinin korunması **hüsn-i zindegânî** (barış ve huzur içinde iyi geçim) ilkesine dayanmaktadır. Bu ilkenin ortadan kalkması, şer'iyye sicillerinde boşanma davalarının en temel gerekçesi olan "geçimsizlik" olarak kaydedilmiş ve ailenin dağılmasına yol açmıştır. Osmanlı hukukunda ailenin dağılması ve bu süreçteki hukuki haklar şu esaslar çerçevesinde şekillenmiştir:

1.Boşanma Türleri ve Gerekçeleri

- **Talâk ve Muhâla'a:** Boşanma temel olarak iki şekilde gerçekleşirdi; **talâk**, kocanın iradesiyle evliliği sona erdirmesidir. **Muhâla'a** ise kadının talebiyle gerçekleşen boşanmadır ve bu durumda kadın genellikle mehir veya nafaka gibi mali haklarından vazgeçerek (bedel-i hal) kocasını boşanmaya ikna ederdi.

- **Boşanma Nedenleri:** Mahkeme kayıtlarında boşanmaların ana sebebi "eşler arasında hüsn-i zindegânî ve müsâfâtın (uyumun) kalmaması" olarak ifade edilmiştir. Bunun yanı sıra **aile içi şiddet**, eşlerin birbirine "sin kaflı sözler" ile hakaret etmesi, kocanın evi uzun süre terk etmesi veya dini değerlere küfredilmesi boşanma davası için yeterli gerekçeler kabul edilirdi.

2. Kadının Ekonomik Hakları

- **Mehir Güvencesi:** Boşanma durumunda kadının en önemli hukuki ve ekonomik kalkanı **mehir**dir. Nikâh sırasında belirlenen ve ertelenmiş olan "mehr-i müeccel", boşanma veya kocanın ölümü halinde

kadına ödenmek zorundaydı; mahkemeler bu hakkın tahsilini titizlikle denetlerdi.

- **Nafaka:** Boşanan kadına, evlilikten sonra beklemek zorunda olduğu **iddet süresi** (yaklaşık 4 ay 10 gün) boyunca kocası tarafından yiyecek, giyecek ve barınma masraflarını karşılayan bir nafaka bağlanırdı.

3. Çocukların Durumu ve Velayet (Hadâne)

- **Hadâne Hakkı:** Aile dağıldığında, kendi ihtiyaçlarını tek başına göremeyen küçük çocukların bakımı ve terbiyesi (**hadâne**), **7 yaşına kadar** anneye verilirdi.

- **Vesayet ve Masraflar:** Çocuk 7 yaşından **15 yaşına** (ergenlik/rüşt) gelene kadar babanın vesayeti altına girerdi; ancak çocuk annesinin yanındayken de babanın çocuğun yeme, içme ve giyim masraflarını (nafaka ve kisve) karşılama yükümlülüğü devam ederdi.

- **Vasi Tayini:** Babası ölen çocukların haklarını ve miras paylarını korumak amacıyla mahkemece bir **vasi** tayin edilirdi. Anne dindar ve güvenilirse genellikle vasi seçilirdi, ancak vasinin çocuğun malını zarara uğratması durumunda mahkeme vasinin azline karar verebilirdi.

4. Ölüm Durumunda Haklar

- **Miras Paylaşımı:** Aile reisinin ölümüyle dağılan ailede, tereke (miras) paylaşılmadan önce ölenin borçları ve karısının mehir hakkı ödenirdi. Kalan miras, İslam hukukuna göre erkek çocuklar, kız çocuklar ve dul eş arasında belirli hisselerle taksim edilirdi. Dul kalan hanımlar, miras ve mehir yoluyla elde ettikleri ekonomik güç sayesinde mahallede itibarlı birer otorite haline gelebilirlerdi.

8. Eğitim ve Sağlık Hizmetlerine Erişim

Osmanlı toplumunda eğitim ve sağlık hizmetlerine erişim, büyük ölçüde vakıf sistemi, mahalle kültürü ve devletin sosyal politikaları çerçevesinde şekillenmiştir. Bu hizmetlerin temel amacı, toplumsal huzurun kaynağı olan **hüsn-i zindegânî** ilkesini korumak ve bireylerin refahını sağlamaktır.

1.Eğitim Hizmetleri

Osmanlı eğitim sistemi din merkezli bir yapıya sahip olup, eğitimin ilk basamağı mahalle ölçeğinde başlamaktaydı.

- **Sıbyan Mektepleri (Muallim-hâneler):** 6-7 yaşlarına gelen çocuklar, mahalle camisi veya mescidinin bitişiğinde bulunan bu mekteplere gönderilirdi. Burada temel dinî bilgiler ve Kur'an okuma eğitimi verilirdi.

- **Aile İçi Eğitim:** Resmî kurumların dışında, evler "adı konulmamış bir aile okulu" işlevi görürdü. Genç kızlar; anneleri ve ninelerinden ahlak, ev ekonomisi ve iyi geçim kurallarını öğrenirlerdi.

- **Medreseler ve Yüksek Öğretim:** Sıbyan mektebini bitirenlerden seçilen öğrenciler, yüksek öğretim veren medreselere devam ederdi. Selçuklu mirası olan İplikçi ve Karatay gibi medreseler Osmanlı döneminde de faaliyetlerini sürdürmüştür.

- **Tanzimat Sonrası Değişim:** 19. yüzyılda eğitimin zorunlu hale gelmesiyle birlikte **iptidai**, **rüşdiye** ve **idadi** ve **sultani** gibi modern tarzda eğitim veren okullar açılmıştır. .

- **Kütüphaneler:** Ailelerin kültürel gelişiminde kütüphaneler önemli bir rol oynamıştır. Söz gelimi Konya'da 18. yüzyıl sonunda kurulan **Yusuf Ağa Kütüphanesi**, modern bir tasnif sistemiyle hem medrese öğrencilerine hem de halka hizmet vermiştir.

2. Sağlık Hizmetleri

Sağlık hizmetleri hem kurumsal yapılar hem de geleneksel yöntemlerle yürütülmekteydi.

- **Dârüşşifâlar ve Hastaneler:** Konya örneğinde **Alâeddin Dârüşşifâsı**, hem bir tıp eğitim merkezi hem de uzman hekimlerin görev yaptığı bir hastane olarak ailelere hizmet vermekteydi. Burada hekimbaşı, cerrahlar ve hastabakıcılar görev yapardı[25].

[25] İzzet. Sak(Haz.), 10 Numaralı Konya Kadı Sicili (1070-1071 / 1659-1661) (Transkripsiyon ve Dizin), Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, Konya Sicilleri Serisi 7, 2014, s. 473.

- **Özel Sağlık Kurumları:** Akıl hastaları için **bîmarhâneler** bulunurken, cüzzamlı hastalar için **Sırçalı Sultan Zaviyesi** gibi karantina ve bakım merkezleri tesis edilmişti.

- **Halk Hekimliği ve Hamamlar:** Halk, basit cerrahi işlemler ve kan aldırma gibi ihtiyaçları için hamamlarda çalışan halk hekimlerine de başvururdu. Ayrıca, vücut temizliği sağlığın korunmasında temel unsur kabul edildiğinden hamamlar yaygın olarak kullanılırdı.

- **Kadın ve Çocuk Sağlığı:** Doğum ve kadın hastalıkları konusunda "kabîle-i hatunlar" adı verilen ebeler görev yapar, şüpheli durumlarda mahkemece bilirkişi olarak tayin edilirlerdi[26].

- **Hukuki Güvence:** Cerrahlar, riskli ameliyatlardan önce hastadan veya yakınından "ölüm durumunda davacı olmayacağına dair" vekâlet alırlardı; bu durum sağlık hizmetlerinin hukuki bir zeminde yürütüldüğünü göstermektedir[27].

3. Sosyal Destek ve Koruma Mekanizmaları

Eğitim ve sağlık hizmetlerine erişimde maddi zorluk yaşayan aileler, vakıflar aracılığıyla desteklenirdi. **Avarız-ı nukud vakıfları**, mahalle halkının hastalık gibi zor zamanlarında bir kredi sandığı görevi görerek tedavi masraflarına yardımcı olurdu. Ayrıca **imarethaneler**, fakir ailelerin ücretsiz gıda ihtiyacını karşılayarak temel refah düzeyini korurdu[28].

9. Değişim Süreci: 19. Yüzyıl ve Batılılaşma

Osmanlı toplumunda 19. yüzyıl ve Batılılaşma süreci, aile yapısında hem zihniyet hem de mekânsal ve ekonomik açılardan köklü değişimlerin yaşandığı bir dönüm noktasıdır.

---

26 İzzet Sak, (Haz)50 Numaralı Konya Kadı Sicili, s. 277. *11 Numaralı Konya Kadı Sicili*, s. 212.

27 Hamit Şafakçı, - Bayram.Ürekli (Haz.), 7 Numaralı Konya Kadı Sicili (1053-1055 / 1643-1645) (Transkripsiyon ve Dizin), Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, Konya Sicilleri Serisi 24, 2022, s. 33 , *ve Emrah Akbaş – İzzet Sak . (Haz.), 13 Numaralı Konya Kadı Sicili (1087-1088 / 1676-1677) (Transkripsiyon ve Dizin), Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, Konya Sicilleri Serisi 27, 2023* s. 39.

28 Konya mahallelerindeki avârız sandıklarının çeşme tamiri, su yollarının korunması ve evlilik akitleri sırasındaki bağış toplama işlevleri hakkında Betül Özger, *74 / F–4 Numaralı Konya Şer'iye Siciline Göre Sosyal, İdarî, Dinî, Hukukî ve Kültürel Açıdan Konya*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007, s. 37, 41-42, 101, 106.

1.Ekonomik ve Sosyal Değerlerdeki Dönüşüm

Klasik dönemde Osmanlı ailesinin temel direği olan **iktisat ve sadelik** anlayışı, 19. yüzyılda yerini lüks tüketim ve israfa bırakmaya başlamıştır.

- **İsraf ve Görenek Belası:** "Hacat-ı zaruriye" (temel ihtiyaçlar) esaslı sade hayat tarzı terk edilerek, çevreye öykünme duygusunu ifade eden "görenek belası" yaygınlaşmıştır. Bu durum, ailelerin ekonomik dar boğaza girmesine ve toplumsal huzurun kaynağı olan **hüsn-i zindegânî** (iyi geçim) ilkesinin ağır yara almasına neden olmuştur.

- **Sınıfsal Farklılaşma:** Klasik dönemde zengin ile fakir arasındaki hayat standardı uçurumu az iken, bu dönemde belirgin bir ekonomik sınıf farkı ortaya çıkmaya başlamıştır.

2.Mekânsal Değişim ve Konut Kültürü

Batılılaşma, evin mimarisini ve iç düzenini de dönüştürmüştür.

- **Şatafatlı Konutlar:** Klasik dönemin mütevazı Anadolu evlerinin yerini süslü ve şatafatlı mekânlar almıştır.

- **Mekânsal Tanımlamalar:** Evler artık basitçe "fevkanî" (üst kat) veya "tahtanî" (alt kat) olarak değil; sınıfsal bir ayrımı da çağrıştıran "**beyt-i ulvi**" **(üst ev)** ve "**beyt-i süfli**" **(alt ev)** şeklinde adlandırılmaya başlanmıştır.

3. Hukuki Denetim ve Kimlikteki Değişimler

Devletin aile kurumu üzerindeki denetimi bu dönemde kurumsallaşmıştır.

- **Resmi Kayıt Zorunluluğu:** 1881 Sicill-i Nüfus Nizamnamesi ile evlenecek olanların mahkemeden **izinname** alması ve nikâhın nüfus idaresine bildirilmesi zorunlu hale gelerek şifahi beyan yerine resmi belge esas alınmıştır.

SONUÇ

Türk toplumunda İslamiyet öncesinden Osmanlı'nın son dönemine kadar ailenin gelişimini ve yapısını ele alan bu çalışmanın sunduğu veriler ışığında ulaşılan temel sonuçlar şunlardır:

- **Tarihsel Süreklilik ve Devletin Çekirdeği:** Aile (oguş), Türk devlet geleneğinde her zaman toplumun en dinamik birimi ve devlet

teşkilatının temel çekirdeği olarak kabul edilmiştir. Eski Türklerdeki çekirdek aile yapısı ve kadının saygın konumu, Osmanlı döneminde İslam hukuku ile harmanlanarak devam etmiştir.

- **Hüsn-i Zindegânî İlkesi:** Osmanlı aile düzeninin ve toplumsal huzurun temel taşı, "**barış, saygı ve hürmet içinde yaşamak**" anlamına gelen "**hüsn-i zindegânî**" ilkesidir. Mahkeme kayıtları, aile içindeki huzursuzlukların ve boşanmaların temel sebebinin bu ilkenin ortadan kalkması (müsâfatın kalmaması) olduğunu göstermektedir.

- **Demografik ve Hukuki Yapı:** Genel kanaatin aksine, Osmanlı toplumunda (özellikle şehirlerde) **çekirdek aile yapısı** ve **tek eşlilik (%88-90)** ezici bir çoğunluğa sahiptir. Kadınlar, **mehir** ve miras hakları sayesinde ekonomik güvenceye sahip olmuş; mülk edinme ve hukuk karşısında haklarını arama konusunda aktif bir rol üstlenmişlerdir.

- **Sosyal Dayanışma ve Mahalle Kültürü:** Osmanlı mahallesi, sadece bir yerleşim yeri değil, ailelerin birbirinin ahlaki durumundan sorumlu olduğu bir sosyal organizasyondur. **Avarız vakıfları**, yetimlerin korunması ve yardımlaşma sandıkları gibi mekanizmalar, aileyi ve zayıf bireyleri destekleyen bir "sosyal sigorta" işlevi görmüştür.

- **Batılılaşma ve Dönüşüm:** 19. yüzyıldaki Batılılaşma süreci, geleneksel aile değerleri üzerinde sarsıcı bir etki yaratmıştır. Klasik dönemin **iktisat ve sadelik** anlayışı yerini lüks tüketim ve "**görenek belası**" olarak adlandırılan israfa bırakmış; bu durum geleneksel aile huzurunun yara almasına ve toplumsal bir çözülme sürecinin başlamasına zemin hazırlamıştır.

Özetle, Türk aile yapısı tarih boyunca töre ve şer'î hukukla korunan köklü bir kurum olmuş; ancak modernleşme süreciyle birlikte ekonomik ve zihniyet bazlı önemli bir değişim evresine girmiştir.

KAYNAKÇA

Doğan, İsmail. Osmanlı Ailesi: Sosyolojik Bir Yaklaşım. Ankara, 2001.

Erkul, Ali. "Eski Türklerde Aile." Türkler, C. 3. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002, s. 97–106.

Erten, Hayri. Konya Şeri'yye Sicilleri Işığında Ailenin Sosyo-Ekonomik ve Kültürel Yapısı (XVIII. Yüzyıl İlk Yarısı). Ankara, 2001.

İpçioğlu, Mehmet. Konya Şer'iyye Sicillerine Göre Osmanlı Ailesi. Konya, 2001.

Karagöz, Mehmet. "Osmanlıda Şehir ve Şehirli Mekân-İnsan-Beşeri Münasebetler (XV-XVIII. Yüzyıl)." Osmanlı, C. 4.

Köstüklü, Nuri. Sosyal Tarih Perspektifinden Yalvaç'ta Aile, (1892-1908). Bir Osmanlı Kazası Örneğinde Türk Ailesinin Temel Bazı Özellikleri. Konya,1996.

Kurtoğlu ,Yasemin. Eski Orta Asya Türk Devletleri'nde Aile. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2019.

Külekçi, Numan. Kutadgu Bilig. İstanbul, 1980.

Mandaloğlu, Mehmet. "Eski Türklerde Aile ve Evlilik Anlayışı." Genel Türk Tarihi Araştırmaları Dergisi (GTTAD), C. 4, S. 8 (Temmuz 2022).

Mehmed Es'ad. Vezaifü'l İnas. Darüttıbaatü'l Aliyye, İstanbul.

Ortaylı, İlber Ortaylı. Osmanlı Toplumunda Aile. İstanbul, 2000.

Özger, Betül. 74/F4 Numaralı Konya Şer'iye Siciline Göre Sosyal, İdari, Dini, Hukuki ve Kültürel Açıdan Konya. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Konya, 2007.

Sak, İzzet. Şer'iye Sicillerine Göre Konya'da Vasiyet Yoluyla Yapılan Hayır ve Vakıflar (1700-1750). Konya, 2008.

Şafakcı, Hamit - Ürekli, Bayram. (Haz.), 7 Numaralı Konya Kadı Sicili (1053-1055 / 1643-1645) (Transkripsiyon ve Dizin), Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, Konya Sicilleri Serisi 24, 2022.

Sak(Haz.), 10 Numaralı Konya Kadı Sicili (1070-1071 / 1659-1661) (Transkripsiyon ve Dizin), Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, Konya Sicilleri Serisi 7, 2014, s. 473.

Güngören, Ayşe - Sak, İzzet. (Haz.), 12 Numaralı Konya Kadı Sicili (1074-1075 / 1663-1664) (Transkripsiyon ve Dizin), Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, Konya Sicilleri Serisi 26, 2013.

Defter 13: Akbaş, Emrah - Sak, İzzet. (Haz.), 13 Numaralı Konya Kadı Sicili (1087-1088 / 1676-1677) (Transkripsiyon ve Dizin), Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, Konya Sicilleri Serisi 27, 2023.

Küçük, Fatih - Sak, İzzet. (Haz.), 14 Numaralı Konya Kadı Sicili (1080-1081 / 1669-1670) (Transkripsiyon ve Dizin), Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2014.

Sak, İzzet. (Haz.), 40 Numaralı Konya Kadı Sicili (1114-1115 / 1702-1703) (Transkripsiyon ve Dizin), Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, Konya Sicilleri Serisi 29, Şubat 2023.

Sak, İzzet. (Haz.), 41 Numaralı Konya Kadı Sicili (1115-1116 / 1703-1704) (Transkripsiyon ve Dizin), Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, Konya Sicilleri Serisi 16, 2016.

Sak, İzzet - Çetin, Cemal. (Haz.), 45 Numaralı Konya Kadı Sicili (1126-1127 / 1714-1715) (Transkripsiyon ve Dizin), Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, Konya Sicilleri Serisi 12, 2015.

Sak, İzzet - Solak, İbrahim. (Haz.), 49 Numaralı Konya Kadı Sicili (1135-1136 / 1723-1724) (Transkripsiyon ve Dizin), Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, Konya Sicilleri Serisi 13, 2016.

Sak, İzzet - Çetin, Cemal. (Haz.), 50 Numaralı Konya Kadı Sicili (1138-1139 / 1726-1727) (Transkripsiyon ve Dizin), Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, Konya Sicilleri Serisi 8, 2014

Sak, İzzet. (Haz.), 51 Numaralı Konya Kadı Sicili (1140-1141 / 1728-1729) (Transkripsiyon ve Dizin), Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, Konya Sicilleri Serisi 23, 2022.

Tabakoğlu, Ahmet, "Osmanlı Toplumunda Aile", Sosyo-Kültürel Değişme Sürecinde Türk Ailesi, C. I, Ankara: 1992

TÜRK DÜNYASINDA DİJİTAL KİMLİK İNŞASI: ORTAK TÜRK COĞRAFYASININ SOSYAL MEDYADA TEMSİLİ

Muhammet ERBAY*

Özet

Dijital iletişim teknolojilerinin hızla yaygınlaşması, kültürel ve kolektif kimlik inşası süreçlerini köklü biçimde dönüştürmüştür. Bu çalışma, Türk Dünyası'na ait devlet kurumları, kültür kuruluşları ve turizm ajanslarının Instagram, YouTube ve TikTok gibi sosyal medya platformlarında nasıl bir kimlik söylemi ürettiklerini ve ortak Türk coğrafyasını nasıl temsil ettiklerini incelemeyi amaçlamaktadır. Stuart Hall'ın temsil kuramı ve Stuart Ewen'ın imaj siyaseti perspektifinden hareket eden çalışma, söz konusu platformlardaki içerikleri nitel içerik analizi yöntemiyle ele almaktadır. Bulgular, dijital platformlarda üretilen Türk Dünyası temsillerinin siyasi, kültürel ve turistik söylemler arasında gerilimli bir denge kurduğunu; ortak tarihsel bellek ve dil bağının görsel anlatılar aracılığıyla yeniden kodlandığını ortaya koymaktadır. Çalışma, Türk Dünyası kurumlarının dijital halkla ilişkiler stratejilerinin güçlendirilmesine yönelik somut öneriler sunmakta ve bu alandaki yazına teorik bir katkı sağlamaktadır.

Anahtar Kelimeler

Dijital Kimlik, Sosyal Medya, Türk Dünyası, Temsil, Halkla İlişkiler

* Doç. Dr., Selçuk Üniversitesi, Turizm Fakültesi Öğretim Üyesi, ORCID: 0000-0003-0306-7772, merbay@selcuk.edu.tr

DIGITAL IDENTITY CONSTRUCTION IN THE TURKIC WORLD: REPRESENTATION OF THE COMMON TURKIC GEOGRAPHY ON SOCIAL MEDIA

Abstract

The rapid proliferation of digital communication technologies has fundamentally transformed the processes of cultural and collective identity construction. This study examines how state institutions, cultural organizations, and tourism agencies of the Turkic World construct identity discourses on social media platforms such as Instagram, YouTube, and TikTok, and how they represent the common Turkic geography to global audiences. Drawing on Stuart Hall's theory of representation and framing theory as its theoretical foundation, the study employs qualitative content analysis to examine digital content produced across these platforms. The findings indicate that representations of the Turkic World on digital platforms navigate a complex balance between political, cultural, and touristic discourses, while shared historical memory and linguistic bonds are recoded through visual narratives. The study offers concrete recommendations for strengthening digital public relations strategies of Turkic World institutions and contributes theoretically to the growing body of literature on digital identity and mediated representation.

Keywords

Digital Identity, Social Media, Turkic World, Representation, Public Relations

1. Giriş

Dijital platformlar, kimlik inşasının klasik kurumsal mecralarını köklü biçimde dönüştürmüştür. Devletler, uluslararası örgütler, kültür kurumları ve turizm ajansları artık yalnızca basın açıklamaları, resmî törenler veya geleneksel medya aracılığıyla görünürlük üretmemekte; Instagram görselleri, YouTube belgeselleri, TikTok kısa videoları, hashtag kampanyaları ve etkileşimli anlatılar yoluyla kendi tarihsel, kültürel ve jeopolitik imajlarını yeniden kurmaktadır. Bu nedenle "dijital kimlik" kavramı, yalnızca bireylerin çevrim içi profillerini veya teknik e-kimlik sistemlerini değil; kurumların, toplumların ve bölgelerin platformlar aracılığıyla ürettiği kolektif görünürlük biçimlerini de kapsamaktadır.

Türk Dünyası bağlamında bu mesele ayrıca önem taşımaktadır. Sovyet sonrası dönemde bağımsız Türk devletlerinin uluslararası sistemde görünürlüğünün artması, Türkiye'nin kültürel diplomasi girişimleri, Türk Devletleri Teşkilatı'nın kurumsallaşması, TURKSOY ve Türk Akademisi gibi yapıların faaliyetleri, ortak dil, tarih, kültür, eğitim, turizm ve diaspora eksenlerinde yeni bir iletişim alanı oluşturmuştur. Ancak bu iletişim alanının dijital platformlarda ne ölçüde bütüncül, çoğulcu, sürdürülebilir ve stratejik biçimde temsil edildiği henüz yeterince sistematik biçimde incelenmemiştir.

Bu makale, "Türk Dünyasında Dijital Kimlik İnşası: Ortak Türk Coğrafyasının Sosyal Medyada Temsili" başlığı altında üç temel soruya odaklanmaktadır:

1. Türk Dünyası'na ilişkin kurumsal sosyal medya içeriklerinde ortak coğrafya hangi görsel ve söylemsel kodlarla temsil edilmektedir?
2. Bu temsiller, kültürel miras, siyasal iş birliği, turizm, gençlik, diaspora ve gelecek vizyonu arasında nasıl bir denge kurmaktadır?
3. Uluslararası dijital kültürel miras ve dijital diplomasi örneklerinden hareketle Türk Dünyası için nasıl daha etkili, ölçülebilir ve sürdürülebilir bir dijital halkla ilişkiler modeli geliştirilebilir?

Çalışmanın temel savı şudur: Türk Dünyası'nın dijital kimliği, yalnızca nostaljik tarih anlatıları veya ortak soy-dil vurgusu üzerinden değil; platformlara özgü iletişim mantığını, genç kuşakların dijital tüketim alışkanlıklarını, veri temelli içerik yönetimini, çok dilli anlatıyı ve kültürel çeşitliliği dikkate alan bütünleşik bir dijital temsil stratejisiyle güçlendirilebilir.

2. Kuramsal Çerçeve

2.1. Temsil, Anlam ve Kültürel Kodlama

Stuart Hall'a göre temsil, dünyayı olduğu gibi yansıtan pasif bir süreç değildir; anlamın dil, imge, sembol ve söylem aracılığıyla kurulduğu aktif bir kültürel üretim alanıdır (Hall, 1997). Bu yaklaşım, sosyal medya temsillerini analiz etmek için özellikle uygundur. Çünkü Instagram'da paylaşılan bir Nevruz fotoğrafı, YouTube'da yayımlanan bir tarih belgeseli veya TikTok'ta dolaşıma giren geleneksel dans videosu yalnızca "bilgi" aktarmamakta; Türk Dünyası'nın nasıl görülmesi, hatırlanması ve hissedilmesi gerektiğine ilişkin anlam üretmektedir.

Bu bağlamda ortak Türk coğrafyası, sabit ve kendiliğinden anlaşılır bir kategori değildir. Hazar geçişleri, İpek Yolu, Orta Asya bozkırları, Anadolu, Kafkasya, Balkanlar ve diaspora mekânları gibi farklı coğrafi katmanlar sosyal medya içeriklerinde seçici biçimde öne çıkarılır. Temsil süreci, hangi mekânların merkeze alındığı, hangi tarihsel figürlerin hatırlandığı, hangi alfabe ve dillerin kullanıldığı, hangi kültürel pratiklerin görünür kılındığı ve hangi grupların sessiz bırakıldığı üzerinden işler.

2.2. İmaj Siyaseti ve Görsel Kültür

Stuart Ewen'ın imaj siyaseti yaklaşımı, modern kamusal iletişimde görselliğin yalnızca estetik bir unsur değil, ikna ve meşruiyet üretme aracı olduğunu vurgular (Ewen, 1988). Dijital çağda bu tespit daha da güçlenmiştir. Algoritmik platformlarda imgeler saniyeler içinde tüketilir; kısa video, dikey ekran ve kaydırma davranışı, kültürel temsilin hızını ve biçimini belirler.

Türk Dünyası temsillerinde kullanılan at, bayrak, otağ, bozkır, geleneksel müzik, mimari, halı motifi, semerkandî mavi, tarihi şehir siluetleri, gençlik festivalleri ve liderler zirvesi görüntüleri bu nedenle yalnızca dekoratif unsurlar değildir. Bu imgeler, geçmiş ile gelecek arasında bir süreklilik iddiası kurar. Ancak bu görsel repertuarın aşırı tekrarı, Türk Dünyası'nı dinamik ve çağdaş bir aktör olarak değil, folklorik ve nostaljik bir alan olarak sabitleme riski de taşır. Dolayısıyla dijital kimlik stratejisinin temel meselesi, kültürel mirası korurken onu çağdaş bilim, teknoloji, eğitim, turizm ve yaratıcı endüstrilerle ilişkilendirebilmektir.

2.3. Dijital Diplomasi, Yumuşak Güç ve Halkla İlişkiler

Joseph Nye'ın yumuşak güç kavramı, bir aktörün başkalarını zorlama veya ödeme yoluyla değil, çekicilik yoluyla etkileyebilme kapasitesine işaret eder (Nye, 2004). Sosyal medya, bu çekicilik kapasitesinin üretildiği başlıca

alanlardan biri hâline gelmiştir. Turizm kampanyaları, kültürel miras videoları, gençlik değişim programları, gastronomi anlatıları ve tarihî şehir tanıtımları artık yalnızca tanıtım materyali değil, aynı zamanda kamu diplomasisi araçlarıdır.

Dijital halkla ilişkiler açısından bakıldığında Türk Dünyası kurumlarının temel hedefi yalnızca görünürlük artırmak değildir. Asıl hedef, farklı ülkelerdeki kullanıcıların zihninde güvenilir, tutarlı ve katılımcı bir ortak anlam alanı oluşturmaktır. Bu anlam alanı üç düzeyde kurulabilir: kurumsal düzeyde güven, kültürel düzeyde aidiyet ve uluslararası düzeyde çekicilik.

3. Türk Dünyası'nın Kurumsal ve Dijital Bağlamı

Türk Devletleri Teşkilatı'nın kurumsal yapılanması, Türk Dünyası'nın dijital kimlik inşası için önemli bir zemin sunmaktadır. Teşkilatın iş birliği alanları arasında siyasi iş birliği, ekonomi, turizm, eğitim, medya ve enformasyon, diaspora, bilgi ve iletişim teknolojileri, kültürel ilişkiler, bilim-teknoloji ve inovasyon gibi başlıkların bulunması, dijital temsilin yalnızca kültür değil; ekonomi, teknoloji, gençlik, medya ve yönetişim boyutlarını da kapsadığını göstermektedir.

Bu noktada "Türk Dünyası Vizyonu 2040" stratejik bir çerçeve sunar. Vizyon belgesi, Türk devletleri arasındaki ilişkileri iş birliğinden kademeli bütünleşmeye taşıma hedefiyle tanımlanmakta; tarih, gelenek, kimlik, kaynaklar ve kalkınma ihtiyaçlarıyla uyumlu bir gelecek tasavvuru ortaya koymaktadır. Bu çerçeve, dijital kimlik inşası açısından yalnızca politik bir belge değil; aynı zamanda ortak anlatı üretimi için kullanılabilecek kurumsal bir referans noktasıdır.

2024 yılında imzalanan Dijital Ekonomi Ortaklık Anlaşması da bu dönüşümün ekonomik ve teknik boyutunu göstermektedir. E-ticaret, mevzuat uyumu, gümrük düzenlemeleri ve finansal teknolojiler gibi başlıklar, Türk Dünyası'nın dijitalleşme gündeminin yalnızca sembolik iletişimden ibaret olmadığını ortaya koymaktadır. Bu gelişmeler, kültürel temsil ile dijital altyapı arasında daha güçlü bağ kurulmasını gerektirir. Başka bir ifadeyle, Türk Dünyası'nın dijital kimliği yalnızca sosyal medya kampanyalarıyla değil, dijital hizmetler, veri alanları, ortak kültürel arşivler ve platformlar arası kurumsal koordinasyonla inşa edilebilir.

4. Yöntem: Nitel İçerik Analizi İçin Uygulanabilir Araştırma Tasarımı

Bu makale, tam ampirik çalışma hâline getirildiğinde nitel içerik analizi yöntemiyle yürütülebilecek bir araştırma modeli önermektedir. Krippendorff'un içerik analizi yaklaşımı, metin, görsel, video ve sembolik materyal-

lerin sistematik biçimde incelenmesine imkân verdiği için bu konuya uygundur (Krippendorff, 2019). Braun ve Clarke'ın tematik analiz yaklaşımı ise tekrar eden anlam örüntülerinin belirlenmesi bakımından destekleyici bir yöntem olarak kullanılabilir (Braun & Clarke, 2006).

4.1. Örneklem Önerisi

Araştırmanın uygulanabilir örneklemi şu hesaplar ve platformlar üzerinden kurulabilir:

- Türk Devletleri Teşkilatı'nın resmî sosyal medya hesapları;
- TURKSOY ve Türk Akademisi gibi kültürel/akademik kurumların hesapları;
- Türkiye, Azerbaycan, Kazakistan, Kırgızistan ve Özbekistan'ın ulusal turizm tanıtım hesapları;
- Türk Dünyası kültür başkenti, Nevruz, İpek Yolu, gençlik festivali ve diaspora etkinliklerine ilişkin kurumsal kampanya içerikleri;
- Instagram, YouTube ve TikTok platformlarında yayımlanan görsel, video, açıklama metni, hashtag ve yorum etkileşimleri.

Zaman aralığı olarak örneğin 1 Ocak 2025–31 Aralık 2026 dönemi seçilebilir. Bu tarih aralığı, 2040 Vizyonu sonrası dijital kurumsallaşma sürecini ve 2024 Dijital Ekonomi Ortaklık Anlaşması sonrası içerik yönelimlerini değerlendirmeye imkân verebilir.

4.2. Kodlama Kategorileri

Araştırmada şu kodlama kategorileri kullanılabilir:

1. **Ortak tarihsel bellek:** Göktürkler, Selçuklular, İpek Yolu, destanlar, tarihî şahsiyetler.
2. **Dil ve alfabe temsili:** Türk dilleri, çok dilli altyazı, ortak kavramlar, çeviri tercihleri.
3. **Sembolik coğrafya:** Bozkır, Hazar, Anadolu, Semerkand, Bakü, Türkistan, Bişkek, Taşkent, Şuşa.
4. **Kültürel miras:** Müzik, dans, gastronomi, el sanatları, mimari, geleneksel kıyafet.
5. **Modernlik ve gelecek:** Teknoloji, gençlik, üniversiteler, start-up, dijital ekonomi, yapay zekâ.
6. **Turistik çekicilik:** Rotalar, destinasyonlar, doğa, şehir markalaşması, gastronomi turizmi.

7. **Diaspora ve transnasyonel aidiyet:** Avrupa, Balkanlar, Kafkasya ve Orta Asya dışındaki Türk toplulukları.
8. **Platform dili:** Instagram'da estetik kurgu, YouTube'da uzun anlatı, TikTok'ta kısa ve ritmik hikâye.
9. **Kurumsal ton:** Diplomatik, kültürel, tanıtıcı, gençlik odaklı, katılımcı veya resmî söylem.
10. **Etkileşim biçimi:** Yorumlara cevap, kullanıcı üretimli içerik, ortak hashtag, davet edici kampanya.

4.3. Güvenirlik ve Etik

Kodlama sürecinde en az iki araştırmacının bağımsız kodlama yapması, kodlama kitabının pilot verilerle test edilmesi ve farklı platformlardaki içerik türlerinin karşılaştırılması önerilir. Kullanıcı yorumları analiz edilecekse kişisel verilerin anonimleştirilmesi gerekir. Ayrıca kamuya açık içeriklerin dahi bağlamından koparılmadan değerlendirilmesi, kültürel hassasiyetler ve telif hakları açısından önemlidir.

5. Tartışma: Türk Dünyası'nın Sosyal Medyada Temsil Mantığı

5.1. Ortak Coğrafya Anlatısı: Harita mı, Hafıza mı?

Türk Dünyası'nın dijital temsilinde coğrafya genellikle iki farklı biçimde üretilir. İlk biçim, harita ve rota odaklıdır. Bu yaklaşımda Türk Dünyası, ülkeler, başkentler, sınırlar, koridorlar ve zirve mekânları üzerinden tanıtılır. İkinci biçim ise hafıza odaklıdır. Bu yaklaşımda coğrafya, tarihî şehirler, efsaneler, kültürel pratikler, ortak bayramlar ve sembolik mekânlar üzerinden anlam kazanır.

Dijital temsil açısından en güçlü strateji, bu iki yaklaşımı birleştirmektir. Yalnızca harita temelli anlatı, coğrafyayı jeopolitik bir şema hâline getirebilir; yalnızca hafıza temelli anlatı ise güncel kalkınma, teknoloji ve eğitim boyutlarını görünmez kılabilir. Bu nedenle ortak Türk coğrafyasının sosyal medyada "geçmişten kalan romantik bir hatıra" değil, bugünün hareketli, genç, çok merkezli ve dijitalleşen kamusal alanı olarak temsil edilmesi gerekir.

5.2. Folklorik Temsilin Sınırları

Türk Dünyası kurumlarının sosyal medya görünürlüğünde geleneksel müzik, dans, kıyafet, at kültürü, el sanatları ve mutfak temaları güçlü bir yer tutmaktadır. Bu temalar kültürel diplomasi açısından değerlidir. Ancak aşırı folklorik temsil, Türk Dünyası'nı çağdaş bilim, teknoloji, yaratıcı endüstriler ve gençlik kültürüyle ilişkilendirmekte yetersiz kalabilir.

Bu nedenle dijital kimlik stratejisi üç katmanlı kurulmalıdır:

- **Miras katmanı:** Geleneksel kültür, tarihî şehirler, ortak bayramlar.
- **Güncel yaşam katmanı:** Üniversiteler, gençler, şehir hayatı, girişimcilik, spor, kültür endüstrileri.
- **Gelecek katmanı:** Dijital ekonomi, yapay zekâ, yeşil dönüşüm, ortak eğitim ağları, veri altyapısı.

Bu üç katman birlikte kullanıldığında Türk Dünyası imajı yalnızca geçmişe yaslanan bir birlik fikri olmaktan çıkar; geleceğe dönük, üretken ve yenilikçi bir bölgesel kimlik olarak algılanabilir.

5.3. Platformlara Göre Temsil Farklılaşması

Instagram, YouTube ve TikTok aynı mesajın aynı biçimde çoğaltılacağı mecralar değildir. Instagram görsel estetik, kısa açıklama, carousel ve hikâye formatlarıyla kimlik imajını yoğunlaştırır. YouTube, tarihsel arka plan, belgesel anlatı, akademik söyleşi ve turizm rotası gibi uzun anlatılar için daha uygundur. TikTok ise ritim, kısa süre, müzik, mizah, meydan okuma ve kullanıcı katılımı üzerinden çalışır.

Bu nedenle Türk Dünyası kurumlarının platform stratejisi şu şekilde ayrıştırılabilir:

- **Instagram:** Görsel kimlik, kültür takvimi, destinasyon estetiği, çok dilli kısa anlatılar.
- **YouTube:** Belgeseller, şehir portreleri, tarih açıklamaları, uzman söyleşileri, öğrenci hikâyeleri.
- **TikTok:** Gençlik odaklı kısa videolar, geleneksel müzik/dans uyarlamaları, "bir kelime-bir şehir-bir yemek" serileri, hızlı kültürel bilgi formatları.
- **X/LinkedIn:** Diplomatik açıklamalar, kurumsal iş birliği duyuruları, akademik ve ekonomik gelişmeler.
- **Web portalları:** Arşiv, kaynakça, açık veri, görsel materyal bankası, kampanya koordinasyonu.

5.4. Dil Meselesi: Çok Dillilik Stratejik Bir Avantaj Olabilir

Türk Dünyası'nın dijital temsilinde dil kritik bir alandır. Türkçe, Azerbaycan Türkçesi, Kazakça, Kırgızca, Özbekçe ve diğer Türk dilleri arasındaki yakınlık, güçlü bir ortaklık hissi üretebilir. Ancak yalnızca tek dilde içerik üretmek, erişimi daraltabilir. İngilizce, Rusça ve bölgesel dillerde altyazı kullanımı, Türk Dünyası anlatısının uluslararası dolaşımını artırabilir.

Bu noktada önerilen model "tek dilli birlik" değil, "çok dilli ortaklık" modelidir. Ortak Türk kimliği, dil çeşitliliğini bastırarak değil; bu çeşitliliği düzenli, erişilebilir ve çeviri dostu içerik mimarisiyle görünür kılarak güçlenebilir. Her kampanyanın en az üç düzeyde dil yapısına sahip olması önerilebilir: yerel Türk dili, ortak anlaşılabilir Türkçe/Türkiye Türkçesi veya ortak terminoloji, uluslararası erişim için İngilizce.

6. Uluslararası Örnekler ve Türk Dünyası'na Uyarlanabilir Dersler

6.1. Europeana: Dijital kültürel Miras Veri Alanı

Avrupa Birliği'nin Europeana platformu, dijital kültürel mirasın yalnızca tanıtım değil, erişim, eğitim, araştırma ve yeniden kullanım meselesi olduğunu göstermektedir. Europeana modeli, farklı ülkelerdeki kültür kurumlarından gelen milyonlarca dijital kaydı ortak bir veri alanında buluşturur. Türk Dünyası için benzer bir model, "Türk Dünyası Dijital Kültürel Miras Veri Alanı" şeklinde geliştirilebilir.

Bu veri alanı şu bileşenlerden oluşabilir:

- Ortak kültürel miras envanteri;
- Fotoğraf, video, ses, metin ve harita arşivi;
- Çok dilli metadata sistemi;
- Araştırmacılar için açık veri setleri;
- Öğretmenler ve öğrenciler için eğitim materyalleri;
- Turizm ajansları için lisanslı görsel havuz;
- Sosyal medya ekipleri için doğrulanmış içerik bankası.

Böyle bir yapı, sosyal medya içeriklerinin rastlantısal görsel seçimiyle değil, doğrulanmış ve telif açısından güvenli kültürel veriyle beslenmesini sağlar.

6.2. Avrupa Dijital Kimlik Cüzdanı: Teknik Kimlikten Kültürel Kimliğe Çıkarılabilecek Ders

Avrupa Dijital Kimlik Cüzdanı, bireylerin kimliklerini ve dijital belgelerini güvenli biçimde saklama ve paylaşma hedefiyle teknik bir dijital kimlik altyapısı sunmaktadır. Türk Dünyası bağlamında birebir aynı modelin kopyalanması gerekmez; ancak buradan çıkarılabilecek önemli ders, dijital kimliğin güven, standart, karşılıklı tanıma ve veri egemenliği gerektirdiğidir.

Kültürel alana uyarlanmış hâliyle bu yaklaşım, Türk Dünyası kurumları arasında ortak dijital sertifikasyon, etkinlik doğrulama, eğitim belgesi paylaşımı, kültür rotası pasaportu, öğrenci hareketliliği dijital kartı ve diaspora etkinlik kayıt sistemi gibi alanlarda düşünülebilir.

6.3. Nordic-Baltic Dijital Bütünleşme Modeli

Nordic-Baltic bölgesinde dijital kimlik ve sınır ötesi hizmetler konusunda yürütülen iş birliği, bölgesel dijital entegrasyonun yalnızca teknoloji meselesi olmadığını; güvenilir nüfus kayıtları, kurumlar arası koordinasyon, kullanıcı deneyimi ve kapsayıcılık gerektirdiğini göstermektedir. Türk Dünyası için bu örnek, dijital temsilin arkasında güçlü bir kurumsal yönetişim yapısı bulunması gerektiğini hatırlatır.

Türk Dünyası sosyal medya stratejisi yalnızca "daha fazla paylaşım" hedefiyle değil, ortak veri standartları, ortak görsel kimlik ilkeleri, kriz iletişimi protokolleri, çok dilli içerik rehberleri ve ölçülebilir performans göstergeleriyle desteklenmelidir.

6.4. Turizm Kampanyaları ve Ekran Kültürü

VisitBritain gibi ulusal turizm kurumlarının film, dizi, dijital harita ve sosyal medya kampanyalarını birleştiren yaklaşımları, destinasyon imajının artık çoklu ekran deneyimleriyle kurulduğunu göstermektedir. Türk Dünyası için bu model, "İpek Yolu ekran rotaları", "Türk Dünyası film ve dizi mekânları", "ortak gastronomi atlası", "Nevruz dijital haritası" ve "Türk dünyası şehir hikâyeleri" gibi projelere uyarlanabilir.

7. Türk Dünyası İçin Stratejik Öneriler

7.1. Ortak Dijital Anlatı Çerçevesi Oluşturulmalı

Türk Dünyası kurumları, her ülkenin özgün kimliğini koruyan fakat ortak temalar etrafında birleşen bir anlatı çerçevesi geliştirmelidir. Bu çerçeve şu başlıklar etrafında kurulabilir:

- Ortak tarih ve bellek;
- Ortak dil ailesi ve çok dillilik;
- İpek Yolu ve bağlantısallık;
- Gençlik, eğitim ve bilim;
- Turizm, gastronomi ve kültürel miras;
- Dijital ekonomi ve yenilikçilik;
- Diaspora ve küresel Türk toplulukları.

7.2. "Türk Dünyası Dijital Kültür Takvimi" Hazırlanmalı

Nevruz, Türk Dünyası kültür başkenti etkinlikleri, önemli yazar ve şair yıldönümleri, geleneksel sanat günleri, ortak spor organizasyonları, gençlik forumları ve uluslararası zirveler için ortak sosyal medya takvimi oluşturulmalıdır. Bu takvim, yalnızca tarih listesi değil; her etkinlik için hazır görsel şablon, kısa video senaryosu, çok dilli açıklama metni, hashtag önerisi ve kaynak bağlantısı içermelidir.

7.3. Platforma Özgü İçerik Üretim Ekipleri Kurulmalı

Kurumsal sosyal medya hesaplarında aynı içeriğin tüm platformlarda aynı biçimde paylaşılması etkiyi azaltır. TikTok için gençlik dili, hızlı kurgu ve müzik; Instagram için estetik görsel bütünlük; YouTube için uzun anlatı ve arşiv niteliği; LinkedIn için ekonomik ve akademik iş birlikleri öne çıkarılmalıdır.

7.4. Gençlik ve Diaspora İçerik Üretimine Dahil Edilmeli

Dijital kimlik yukarıdan aşağıya yalnızca kurumlar tarafından üretildiğinde sınırlı kalır. Türk Dünyası'nın Avrupa, Orta Asya, Kafkasya ve Anadolu'daki gençleri ortak içerik üretim süreçlerine dahil edilmelidir. Öğrenci değişimleri, gençlik forumları, diaspora hikâyeleri, şehir vlogları ve kısa belgesel yarışmaları bu anlamda etkili olabilir.

7.5. Dijital Miras ve Telif Yönetimi Profesyonelleştirilmeli

Kurumlar, sosyal medyada kullanılan görsellerin telif, kaynak ve doğruluk durumunu sistematik biçimde takip etmelidir. Ortak bir lisanslı görsel ve video bankası kurulması, yanlış temsil, telif ihlali ve görsel kalitesizlik riskini azaltır. Bu yapı ayrıca araştırmacılar, gazeteciler, turizm profesyonelleri ve öğretmenler için de değer üretir.

7.6. Başarı Göstergeleri Yalnızca Takipçi Sayısıyla Ölçülmemeli

Sosyal medya başarısı yalnızca takipçi, beğeni veya izlenme sayısıyla değerlendirilmemelidir. Daha nitelikli göstergeler kullanılmalıdır:

- Etkileşim oranı;
- Yorumların duygu analizi;
- Uluslararası erişim oranı;
- Çok dilli içerik performansı;
- Kullanıcı üretimli içerik sayısı;
- Kampanya sonrası web sitesi trafiği;

- Turizm rotalarına yönlendirme;
- Akademik ve medya alıntıları;
- Ortak hashtag sürekliliği;
- Kriz dönemlerinde güvenilir bilgi yayılımı.

7.7. Yapay Zekâ Destekli Fakat İnsan Denetimli İletişim Modeli Geliştirilmeli

Yapay zekâ araçları çeviri, altyazı, görsel sınıflandırma, içerik takvimi, duygu analizi ve arşiv yönetiminde kullanılabilir. Ancak kültürel temsil, tarihî doğruluk ve politik hassasiyet içeren konularda nihai editoryal denetim insan uzmanlarda kalmalıdır. Özellikle ortak Türk tarihi, azınlık toplulukları, diaspora, alfabe tartışmaları ve sınır aşan kültürel miras konularında otomatik üretim ciddi temsil hataları doğurabilir.

SONUÇ

Türk Dünyası'nın sosyal medyada temsili, yalnızca tanıtım veya kültürel görünürlük meselesi değildir. Bu temsil, ortak kimliğin hangi değerler, imgeler, diller ve gelecek tasavvurları etrafında kurulacağını belirleyen stratejik bir dijital halkla ilişkiler alanıdır. Sosyal medya platformları, Türk Dünyası'nı hem küresel kamuoyuna anlatma hem de Türk toplulukları arasında ortak aidiyet hissi üretme potansiyeline sahiptir.

Ancak bu potansiyelin gerçekleşmesi için dijital temsilin rastlantısal içerik üretiminden çıkarılması gerekir. Türk Dünyası kurumlarının ortak veri altyapısı, çok dilli içerik mimarisi, platforma özgü anlatı dili, gençlik ve diaspora katılımı, etik veri yönetişimi ve ölçülebilir performans göstergeleriyle desteklenen bütüncül bir strateji geliştirmesi gerekmektedir.

Bu çalışma, Türk Dünyası'nın dijital kimlik inşasını Hall'ın temsil kuramı, Ewen'ın imaj siyaseti yaklaşımı, yumuşak güç ve dijital diplomasi tartışmaları çerçevesinde ele almış; uluslararası örneklerden hareketle uygulanabilir bir araştırma ve strateji modeli önermiştir. Ampirik veriyle desteklenecek ileriki çalışmalar, TDT, TURKSOY, ulusal turizm ajansları ve diaspora kurumlarının sosyal medya içeriklerini karşılaştırmalı olarak analiz ederek Türk Dünyası dijital kimliğinin hangi temalarla güçlendiğini, hangi temsil boşluklarını taşıdığını ve hangi platformlarda daha etkili dolaşıma girdiğini ortaya koyabilir.

Sonuç olarak, Türk Dünyası'nın dijital kimliği yalnızca geçmişin ortak mirasına dayanarak değil; geleceğin ortak dijital kamusal alanını kurarak güçlenebilir. Bu nedenle sosyal medya, Türk Dünyası için geçici bir tanıtım aracı değil, uzun vadeli kültürel diplomasi, halkla ilişkiler ve bölgesel kimlik inşası alanı olarak değerlendirilmelidir.

KAYNAKÇA

Anholt, S. (2007). *Competitive Identity: The New Brand Management for Nations, Cities and Regions*. Palgrave Macmillan.

Braun, V., & Clarke, V. (2006). Using thematic analysis in psychology. *Qualitative Research in Psychology, 3*(2), 77–101.

Castells, M. (2009). *Communication Power*. Oxford University Press.

Couldry, N., & Hepp, A. (2017). *The Mediated Construction of Reality*. Polity Press.

Dinnie, K. (2016). *Nation Branding: Concepts, Issues, Practice* (2nd ed.). Routledge.

European Commission. (2026). *EU Digital Identity Wallet*. European Commission.

European Commission. (2026). *Europeana: The Common European Data Space for Cultural Heritage*. European Commission.

Ewen, S. (1988). *All Consuming Images: The Politics of Style in Contemporary Culture*. Basic Books.

Hall, S. (Ed.). (1997). *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*. Sage/Open University.

Kaneva, N. (2011). Nation branding: Toward an agenda for critical research. *International Journal of Communication, 5*, 117–141.

Krippendorff, K. (2019). *Content Analysis: An Introduction to Its Methodology* (4th ed.). Sage.

Norden. (2023). *Declaration from the Nordic and Baltic Ministers of Digitalisation on Cross-Border Identity Matching in the Region*. Nordic Council of Ministers.

Nye, J. S. (2004). *Soft Power: The Means to Success in World Politics*. PublicAffairs.

Organization of Turkic States. (2021). *Turkic World Vision 2040*. Organization of Turkic States.

Organization of Turkic States. (2024). *Digital Economy Partnership Agreement between the Members of the Organization of Turkic States*. Organization of Turkic States.

TURKSOY. (n.d.). *About TURKSOY*. International Organization of Turkic Culture.

UNESCO. (2026). *Culture and Digital Technologies*. UNESCO.

VisitBritain. (2026). *Digital Tourism Marketing and Screen Tourism Resources*. VisitBritain.

OSMANLI- TÜRK AİLE KURUMU ARAŞTIRMALARINDA BİR KAYNAK OLARAK ŞERİYYE SİCİLLERİNİN DEĞERİ

Prof. Dr. Nuri KÖSTÜKLÜ*

Özet

Bu araştırmada, *kadı sicilleri* olarak da bilinen *şer'îyye sicilleri*nin Osmanlı-Türk aile kurumu araştırmalarında çok önemli bir kaynak olduğuna dikkat çekilmiştir. 19.yy. başlarından 20. yy. başlarına kadar tarihlenen Konya, Beyşehir, Isparta, Yalvaç, Muğla, Kırşehir örneklerinde, Şer'iyye sicillerinin aile araştırmalarına nasıl katkı sağladığı ortaya konmuştur. Teoriden ziyade pratiği yani gerçek hayatı yansıtması bakımından fevkalade değerli olan buradaki kayıtlarda aile ile ilgili; nişanlanma, nikâh, ailede eş durumu, çocuk sayısı, çocuk adları, kadın ve çocuk hakları, sosyo- ekonomik durum, mutfak kültürü, aile içi problemler, boşanma vb. pek çok konuya ışık tutan kıymetli veriler bulunmaktadır. Dolayısıyla, bir kaynak olarak Şer'iyye sicillerinin ihmal edileceği Türk ailesi ile ilgili araştırmaların yetersiz olacağı düşünülmektedir.

Anahtar Kelimeler

Şer'iyye sicilleri, Aile Kurumu, Osmanlı- Türk ailesi, Aile Araştırmalarında Kaynak

* Prof. Dr., N. Erbakan Üniversitesi, Ahmet Keleşoğlu Eğitim Fakültesi, Türkçe ve Sosyal Bilimler Eğitimi Bölümü Tarih Eğitimi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, ORCİD: 0000-0003-4583-284X, nkostuklu@erbakan.edu.tr

THE VALUE OF SHARIA COURT RECORDS AS A SOURCE IN RESEARCH ON OTTOMAN-TURKISH FAMILY INSTITUTIONS

Abstract

This research highlights the crucial role of Sharia court registers (Kadi court registers) as a vital source in studies of the Ottoman-Turkish family institution. Using examples from Konya, Beyşehir, Isparta, Yalvaç, Muğla, and Kırşehir, dating from the early 19th to the early20th centuries, the study demonstrates how these registers contribute to family research. These records, reflecting real life rather than theory, are exceptionally valuable, offering insights into numerous aspects of family life, including engagement, marriage, marital status,number of children, children's names, women's and children's rights, socio-economic status,culinary culture, family problems, divorce, and more. Therefore, it is believed that neglecting Shariacourt registers as a source will result in inadequate research on the Turkish family.

Keywords

Sharia Court Registers, Family Institution, Ottoman-Turkish Family, Source in Family Research

Giriş

Bilindiği üzere *Şer'iyye sicilleri*, Osmanlı tarihinin daha geniş anlamıyla Türk tarihinin; siyasî, idarî, sosyal, ekonomik, askerî, malî, ticarî, kültürel vb. pekçok alanına ışık tutan önemli kaynakları arasındadır[1]. O bölgedeki kadı veya naip yani kadı vekili tarafından tutulan ve bu yüzden *kadı defterleri* olarak da adlandırılan bu defterlerde, merkez ile taşra arasındaki ilişkilere işaret eden kayıtlar ile günümüz, mahkeme, noter, hatta belediye yetkisinde bulunan pek çok işlemler yer almaktadır. Bu kayıtlar içinde Osmanlı- Türk aile kurumunu anlamamıza katkı sağlayan pek çok veri bulunmaktadır. Bu veriler teorik bilgi ve hükümden öte, pratik hayattaki gerçekleri ifade etmesi bakımından ayrıca değerlidir. Aile kurumunu doğrudan ilgilendiren; nişanlanma, nikâh, evlenme, boşanma, ölüm ve tereke, miras, dava zabıtları vb. kayıtlardan Türk ailesinin karakteristik özelliklerini görmek mümkün olabilmektedir.

Şer'iyye sicillerinin ilk örneklerine 1455 tarihli olarak Bursa'da rastlanılmaktadır. Tanzimat'la birlikte yeni mahkemelerin kurulması nedeniyle bu defterler içerdiği konular açısından bir kısıtlamaya uğramış ise de 20. yüzyılın başlarına kadar düzenli bir şekilde tutulduğu söylenebilir.

Şer'iyye sicilleri içinde bulunan aile ile ilgili olabilecek belgeler tasnif edildiğinde; 1- Ailenin inşası (nişanlanma, nikâh ve düğün), 2- Ailenin sosyo-ekonomik yapısı, 3- Eş durumu, 4- Çocuk durumu, 5- Ailede gündelik hayat, 6- Ailede hukuk (kadın ve çocuk hakları), 7- Aile içi problemler

---

[1] Türkiye'de siciller hakkında ilk çalışmalar 1930'larda başlamıştır. İlk örnekler şu şekilde sıralanabilir: İ. Hakkı Uzunçarşılı, "Şer'î Mahkeme Sicilleri", *Ülkü*, sayı: 29, Ankara 1935, s. 365-368. Talat Mümtaz Yaman, "Şer'î Mahkeme Sicilleri", *Ülkü,* sayı: 68 s.153-164. *Ankara'nın 1 Numaralı Şer'iyye Sicili* (haz. Halit Ongan), Ankara 1958. *Ankara'nın İki Numaralı Şer'iyye Sicili* (haz. Halit Ongan), Ankara 1974. Halil İnalcık, "Osmanlı Tarihi Hakkında Mühim Bir Kaynak", *A.Ü. DTCF Dergisi,* Ankara 1942, C.1, sayı:2, s.89- 96; Ayrıca Şeriye Sicilleri hakkında toplu genel bilgiler için bkz., Ahmet Akgündüz, *Şer'iyye Sicilleri: Mahiyeti, Toplu Kataloğu ve Seçme Hükümler,* İstanbul 1988-1989, I-II; Nuri Köstüklü, *1820- 1836 Yıllarında Hamid Sancağı ve Türkiye (182 Numaralı Isparta Şer'iyye Siciline Göre),* Selçuk Üniversitesi yay., Konya 1993. Son 20-25 yıl içinde Üniversitelerde şer'iyye sicillerini konu alan lisansüstü çalışmalar da dikkat çekmektedir.

(geçimsizlik, nafaka ve boşanma) vb. konulara ışık tutan yaşanmış olay ve olgular görülebilmektedir.

Bu araştırmada; 19.yy.başlarından 20.yy. başlarına kadar tarihlenebilen ve Konya, Beyşehir, Isparta, Yalvaç, Muğla, Kırşehir Şer'iyye sicilleri örneklerinde Türk ailesinin karakteristik özellikleri tespit edilmeye çalışılmıştır.

Osmanlı- Türk Aile Kurumu Araştırmalarında Bir Kaynak Olarak Şer'iyye Sicilleri

Aile kurumunun oluşumunda ilk adımlardan biri, nişanlanmadır. Gerek İslamiyet'ten önceki Türk kültür hayatında, gerekse İslamiyet'le zenginleşen Türk aile hukukunda "nişanlanma" bir müessese olarak karşımıza çıkmaktadır. Erkeğin evlenme teklifinin kız tarafından kabulü ile ortaya çıkan durum, bugünkü hukuk sisteminde olduğu gibi, "nişanlılık" olarak nitelenmektedir. Bir başka ifade ile nişanlanma, tarafların birbirine karşılık olarak evlenme vaadinde bulunmaları ve bunun kamuya ilanıdır (Cin, 1988: 48).

Meseleye İslam hukuku perspektifinden bakıldığında, evlenmenin geçerli sayılabilmesi için mutlaka önce bir nişan veya benzer bir tören şart değildir. Ancak Türk toplumunun gelenek ve görenekleri, âdetler, evlenmeden önce erkek tarafından kıza veya kız tarafına evlenme teklifinin iletilmesini ve bu şekilde evlenmeye ilk adımın atılmasını ve bu hadisenin herkese duyurularak meşruluk kazanmasını istemektedir. İslam hukuku "nişanlanma" ile ilgili bir kural ortaya koymamış, ancak nişanlanmadan kaynaklanan sonuçlara doğacak problemlere bazı hüküm ve yaptırımlar getirmiştir (Cin, 1988: 46). Medenî kanunda ve günümüz nişanlanma ve evlenme ile ilgili hukuki uygulamalarda da durum böyledir.

Şer'iyye sicillerinde doğrudan, evlilik öncesi hazırlık süreci ile ilişkili söz kesme ve nişanlanma ile alakalı kayıtlar nadir olmakla birlikte, nişanlanmanın sonuçları ile ilgili mesela *nişan iddiası* veya *nişanlıdan ayrılma* vb. problemlerin mahkemeye yansıyan davalarının satır aralarında nişanlanma ile ilgili adet ve gelenekleri görmek mümkündür. Kayıtlardan anlaşıldığına göre, nişan için kız evinde toplanılmakta, gelen misafirlere tatlı vb. ikram yapılmakta, nişan yüzüğü takılmakta ve kız tarafına hediyeler verilmekte idi. Hediyeler içinde bilezik, inci küpe, saç altını vb. ziynet eşyalarının hediye olarak değil de mehir bedeli olarak verildiği, başlık parası meselesinin ise şehir merkezlerinde yaygın olmadığı anlaşılıyor (İpçioğlu, 2001: 19-20). Nişanlanma safhasında daha ziyade "*namzad iddiası*" davalarının sicillere yansıdığını görüyoruz. Bu konuya bir örnekle açıklık kazandırmak istiyoruz.

14 Aralık 1893 tarihli bir belgeden (YŞS, 272: 65). nişanlılık ile alakalı şöyle bir gelişmeyi tespit ediyoruz; Yalvaç'ın Hüyüklü köyü Mescid mahal-

lesinden İsmail Efendi'nin oğlu olan Osman, yine aynı köy Nalbant mahallesinden reşit yaşta olan Mestan Efendi'nin kızı Fâtıma ile ilgili mahkemeye müracaat ederek, "Fâtıma ile yedi seneden beri nişanlı oldukları"nı iddia ederek adı geçenin kendisiyle evlenmesini istemiştir. Fâtıma ise, "Osman'ın nişan iddiasının doğru olmadığını ve kendisiyle evlenmek istemediğini" söylemiştir. İlgilileri dinleyen Yalvaç naibi, Osman'ın *namzad iddiasını* "şer'an memnû' yani hukuken geçersiz olduğuna işaret ederek Fâtıma'nın isteği yönünde karar veriyor. Şer'iyye sicillerinde "*namzad iddiası*" olarak adlandırılan bu tür dava örnekleri çoktur. Bu örneklerde açıkça görülen şudur ki; bu iddialar daha ziyade erkek tarafından gelmekte ve mahkemeye yansıyan davalarda genellikle kızın iradesi doğrultusunda karar verilmektedir.

Nişanlılık veya söz kesme sürecinden sonra Türk Aile kurumunun teşekkülünde en önemli adım muhakkak ki nikâhtır.

Osmanlı'nın son dönemlerinde nikâh ile ilgili gelişmelere baktığımızda, Tanzimat'tan 1917 tarihli kanunnameye kadarki süreçte dikkate alınması gereken önemli gelişmelerin olduğunu görüyoruz. Gerçi, kuruluşundan itibaren Osmanlılarda devlet, evlenmeye müdahale ediyor ve evlenmenin hâkimin yani kadının kontrolü altında yapılmasını teşvik ediyordu. Ancak kadı izinnâmesi ile nikâh kıyma yöntemi 1881 tarihli Sicil-i Nüfus Nizamnâmesi ile yeni bir kurala bağlanmış ve nikâhın onayına bundan sonra daha fazla önem atfedilmeye başlanmıştır. Bundan böyle imamlar nikâh kıydıklarında taraflara bir nikâh belgesi vermenin yanı sıra kıydıkları nikâh bilgisini bir ilmühaber ile ilgili nüfus memuruna da bildirmekle sorumlu olacaklardır. İzinname olmadan kıyılan nikâhlar geçerli olmakla birlikte cezayı gerektiren sorumluluğu da vardı (Cin- Akgündüz, 1989/2: 79) .

Tanzimat'tan sonra aile hukuku ve nikâh alanında yapılan bu ve benzer değişiklik ve düzenlemelere Osmanlı- Türk toplumunda mümkün olduğunca riâyet edildiğini görüyoruz. Burada önemli bir hususa açıklık getirmek gerekiyor. Tanzimat'tan sonraki düzenlemeler içinde imamın nikâh kıyma yetkisinin kaynağı "imamlık" değil, kadı tarafından görevlendirilmesi yani "memuriyet"tir.

Şimdi öncelikle nikâh akdinin hangi şartlarda gerçekleştiğine bakalım;

Sicillerdeki belgelerde akil-bâliğ olanların yanı sıra küçük yaşta nikâhlananlara rastlanılmaktadır. İslamiyet'ten önceki Türk kültür hayatında da evlenme için belirli bir yaş sınırı yoktu. Ebeveyn veya sorumlu veli çocuğu küçük yaşta akit yani sözlü olarak evlendirebiliyor ve karı-koca hayatı ancak eşlerin yani kız ve erkeğin buluğa ermeleri ile başlıyordu (Bardakoğlu, 1991/2: 610). Şer'iyye sicillerine yansıyan kayıtlardan açıkça anlaşıldığı

üzere; genellikle baba, dede veya amcaları velâyetiyle küçük yaşta nikahlanmalar oluyordu. Bu durumda olan küçükler ancak reşit olduklarında, buluğ çağına geldiklerinde, her iki aile arasında daha önceden nikâh sözü olduğu için, mahkemeden evlenme düğün işlemlerinin yapılması ve izinname belgelerinin verilmesini isterlerdi. İki şahidi dinleyen mahkeme heyeti bu evlilik akdini Şer'iyye siciline kayd ederdi. Bir örnek vermek gerekirse;

Yalvaç'ın Sücüllü köyü Deliktaş mahallesinden Çallıoğlu Mehmet'in oğlu Mehmet ile aynı mahalleden Perişanoğlu Mustafa'nın kızı Adile çok küçük yaşlarda iken, 1892 yılının Şubat ayında babaları velâyetleriyle nikâhlandırılmışlar idi. Aradan 15 yıl geçtikten sonra, yani buluğa eriştiklerinde köy ihtiyar heyetinden aldıkları bir ilmühaber ile mahkemeye başvurup izinnâmelerini alarak evlilikleri resmî hüviyet kazanmış idi. Bu durum sicile de kaydedilmiştir (YŞS, 276: 234-235).

Aile kurumunun inşasında en önemli kilometre taşı olan nikâh aşamasında evlenecek gençlere verilen çok önemli bir haktan bahsetmek istiyoruz. Küçükken nikâhlandırılan çocuklar buluğa erdiklerinde, velileri tarafından kıyılan bu nikâha itiraz edip kendi istedikleriyle evlenme yoluna gidebiliyorlardı. İslam hukukunda "*buluğ muhayyerliği*" olarak adlandırılan bu hakla, babası veya kanunen sorumlu vasisi tarafından akit olarak evlendirilen küçüğe reşit olduktan sonra evliliği feshetme yetkisi tanınmıştır. Şer'iyye sicillerinde bu yönde hukuki uygulamalara çok rastlanmaktadır.

Bir örnek vermek gerekirse;

Yalvaç'ın Bahtiyar köyünden Musaoğlu Mehmet'in kızı Fâtıma 23 Ocak 1908'de mahkemeye müracaat ediyor. Mahkemede 13 yaşında ve bâliğa olduğunu söyleyen Fâtıma, küçükken amcası Abidin velâyetiyle Nebioğlu Hasan'a nikâhlandırılmış olduğunu henüz öğrendiğini ve söz konusu nikâhın feshiyle yine aynı köyden Hacı Nebioğlu Ali'ye varmak istediğini söylüyor. Nebioğlu Hasan, Fâtıma'nın talebine itiraz etmişse de, mahkeme şâhitleri de dinledikten sonra Fâtıma'nın istediğiyle evlenmekte serbest olduğu kararını veriyor (YŞS, 276: 180-181).

Şer'iyye sicillerine sıkça yansıyan bu örnekler bize, İslam hukukunda var olan "*buluğ muhayyerliği*" hakkının, Osmanlı- Türk toplumunda esasen pratikte sıkça uygulanma imkânının olduğunu gösteriyor. Yani Türk ailesinin inşasında karşılıklı rızanın önemli bir ölçü olduğu anlaşılmaktadır.

Nikâh sürecinde yaşanan bir problem de bir başkasının *nikâh iddiasıyla* karşılaşıp tarafların izinname için gerekli olan ilmühaberi almakta güçlük çekmeleridir. Bu durumlarda mahkemeye pek çok dava açıldığını görüyoruz.

Bu tür davalara bir örnek vermek gerekirse;

1 Mart 1849 tarihli mahkeme kararında; Konya Fakıhdede mahallesinden Kasap Seyyit oğlu Hacı Mehmet bütün üyelerin hazır olduğu mahkemede Abdullah kızı Alime'nin 11 yaşında iken oğluna nikâhlandığı halde Seyyit Ali'nin kızı kendine nikâhladığı iddiasıyla şikâyetçi olur. Yapılan araştırma sonunda Hacı Mehmet'in iddialarının asılsız olduğu ve Alime'nin de rızası doğrultusunda Seyyit Ali ile olan nikâhının geçerli olduğu hükmüne varılır (KŞS, 81(-38): 48).

Aile kurulduktan sonra; ailenin sosyo-ekonomik durumunu, eş ve çocuk ile ilgili konuları, ölüm, miras, boşanma vb. Osmanlı- Türk ailesinin karakteristik özelliklerini yine siciller içinde bulunan tereke kayıtları ve davalardan rahatlıkla tespit edebilmemiz mümkün olmaktadır.

Şer'iyye sicilleri içinde bulunan *tereke kayıtları*nda; önce ölen kişinin kimliği daha sonra varisleri yani eş ve çocukları isim isim yazılıyor, devamında geride bıraktığı taşınır ve taşınmaz mal varlığının değerleriyle birlikte tespiti yapıldıktan sonra borç ve masraflar çıkarılıp varisler arasında taksim ediliyordu. Tamamen pratiği yansıtan ve genellikle rayiç fiyatların oluştuğu bu kayıtlardan dönemin Osmanlı- Türk ailesinde; eş durumu, çocuk sayısı ve çocuk isimleri, çocuk hakları, ailenin ekonomik durumu, geçim kaynakları ve sosyo-kültürel durumu vb. pek çok özelliği tespit edebilmek mümkündür.

Şimdi değişik sicillerden elde edilen örneklerden bazı değerlendirmelere ulaşmak istiyoruz;

1905- 1908 yıllarına ait 276 Numaralı Yalvaç Şer'iyye sicilinde 35 tereke kaydı vardır. Bu kayıtların 31'inde bir eş ile (oran: %88.57); Dördünün ise iki eş ile (oran: % 11.43) evlilik görülmüştür. İki eşle evliliğin ikisinde ilk hanımdan çocuk yoktur (Köstüklü, 1996: 41-46).

Kırşehir kazasının İsahoca Köyü halkından Hacı Efendi'nin 14 Ocak 1884 tarihli terekesinden anlaşıldığı üzere, Zeynep ve Fâtıma isminde 2 eşi ve 5 çocuğu vardı. Zeynep'in çocuğu olmayıp, var olan çocukların annesi Hacı'nın ikinci eşi Fâtıma hanımdır (KrŞS, 1: belge, 327). Yine Kırşehir kazasının Sarıcılar Obası Köyü halkından Mehmet'in oğlu İbrahim Efendi'nin 7 Mayıs 1884 tarihini taşıyan terekesinde Fâtıma ve Elife adında iki eşi ve iki çocuğu olduğu görülmektedir. Çocukların annesi ise İbrahim'in ikinci eşi Elife'dir (KrŞS, 6: belge:8).

1849 tarihli 81(F-38) Numaralı Konya Şer'iyye Sicili'nde bulunan 90 evli kişiden 82'si tek eşlidir (oran: % 91.11). 7 kişi iki eşli (oran: % 7.77), geri kalan 1 kişi de üç hanımla (oran: % 1.11) evli olduğu tespit edilmiştir.

19. yy. ilk yarısına kadar tarihlenen Konya sicillerindeki tereke kayıtlarında ise, bir hanım ile evli erkeklerin oranı % 90.43, iki hanımla evlilik oranının % 8.5 ve üç eşle evlilerin oranının %1 civarında olduğu görülmüştür (Tuş-Urekli, 2002). 1875- 1884 tarihlerini içeren 1. Numaralı Kırşehir Şer'iyye Sicili'nde bulunan 248 tereke kaydı üzerinde yapılan araştırmada; 220 erkeğin bir eşle (oran: %88.7), Geri kalan 28 kişinin iki eşle evli olduğu (oran: % 11.2) sonucuna ulaşılmıştır.

1873- 1902 yıllarını içeren Beyşehir Şer'iyye sicilleri üzerine yapılan taramada; toplam 145 tereke kaydında 134 erkeğin 1 eşli (oran: % 94) , 8 erkeğin 2 eşli (oran: % 5.5) olduğu tespit edilmiştir. 3 erkeğin ise eş kaydı yoktur (BŞS, 243, 244, 245, 246, 247). 1856 tarihli 124 Numaralı Muğla Şer'iyye Sicili içinde bulunan tereke defterleri incelendiğinde ise birden fazla hanımla evlilik örnekleri görülmemiştir (Köstüklü, 2021: 18).

18.yy.ın ilk yarısına ait 38 ila 57 numaralı Konya Şer'iyye sicillerindeki verilere göre; 1197 erkek tek eşli, 150 erkek iki eşli, 20 erkek ise üç eşlidir. Oransal olarak tek eşlilik %87,6, iki eşliler %11, üç eşli olanlar ise % 1,5 orana sahiptir (İpçioğlu, 2001: 41-42).

Değişik yerlerden verilen bu örneklerden anlaşılacağı üzere, Şer'iyye sicilleri içinde bulunan tereke defterleri[2] veya tereke kayıtları Osmanlı-Türk aile müessesesinde eş durumunu belirlemede bize çok önemli veriler sunabilmektedir. Elde edilen verileri genel bir bakışla oranlayacak olursak; Osmanlı- Türk toplumunda bir eşle evlilik oranının % 90'ın üstünde olduğunu söyleyebilmek oldukça makul görünmektedir. 4 eşle evliliklere neredeyse hiç rastlanmazken, 3 eşle evlilik oranı yok denecek kadar azdır. İki eşli kayıtlarda ise çocukların annesinin genellikle ikinci eş olduğu bilgisi, ikinci evliliğin çocuk sebebine bağlı olduğu kanaatini uyandırıyor. Kısacası, Osmanlı- Türk aile kurumunda birden fazla eşle evliliklerin var fakat oranının çok düşük olduğunu, genellikle tek eşliliğin tercih edildiğini, rahatlıkla ifade edebiliriz. Bazı yabancı gezgin ve Türkologların gözlemleri de bu hükümleri doğrular niteliktedir. Örnek vermek gerekirse, 17. yy. başlarında İstanbul'a gelen meşhur Fransız gezgin Jean Palerme, Türk ailesi hakkında gözlemlerini belirtirken "birden fazla eşi olan çok az erkek var" diyor(Öztuna, 1995). Macar Türkolog A. Vambery de Türk ailesi hakkında aynı tespitleri paylaşıyor ve Türkler'de çok eşli evliliğin çok nadir görüldüğünü ve tek eşle evliliğin yaygın olduğunu ifade etmektedir (Turan, 1990: 225).

Türk aile kurumunun en önemli unsurlarından birisi de neslin, dolayısıyla ailenin devamını sağlayacak olan "çocuk" konusudur. Terekelerde

[2] Bazı zengin ve nüfuzlu kişilerin terekeleri şer'iyye sicillerinin dışında müstakil defter olarak da tutulabiliyordu.

çocuk sayıları ve çocuk isimleri ile ilgili, vasi ve nazır tayinini içeren kayıtlarda ise çocuk haklarıyla yakından alakalı Türk ailesinin karakteristiğine katkı sağlayan önemli verilere ulaşmak mümkündür.

1906- 1908 yıllarını içeren 276 Numaralı Yalvaç şer'iyye sicili içinde bulunan 35 tereke kaydının 25'i kırsal kesimdeki aileye, 10'u ise Yalvaç şehir merkezinde yaşayan aileye aittir. Kırsal kesimdeki 25 ailenin terekesinde toplam 100 çocuk bulunmakta olup aile başına ortalama 4 çocuk düşmektedir. Şehirdeki 10 aileye baktığımızda ise toplam 28 çocuğa sahip olduğu, aile başına ortalama ifade ile 2,8 çocuk düştüğü görülmektedir (Köstüklü, 1996: 51).

1873- 1902 yıllarına ait Beyşehir şer'iyye sicillerindeki terekelerde şehir merkezindeki 23 ailenin çocuk ortalaması 2,13; köylerdeki 154 ailenin çocuk ortalaması 3,4 olarak karşımıza çıkmaktadır (Gedik, 2007: 11).

1887- 1892 yıllarına ait 10 Numaralı Kırşehir Şer'iyye Sicili içinde bulunan 219 tereke kaydının 168'i Kırşehir'in köylerinde yaşayanlara, 51'inin ise Kırşehir şehir merkezine ait olduğu tespit edilmiştir. Köye ait terekelerde toplam çocuk sayısı 654 olup aile başına ortalama 3.89 çocuk düşerken, şehir merkezine ait tereke kayıtlarındaki çocuk sayısı toplamı 154'dür. Buradan Kırşehir şehir merkezinde yaşayan ailelerin ortalama çocuk sayısının 3 civarında olduğu anlaşılmaktadır (Mıstanoğlu, 2004: 121).

Buraya kadar değişik yerlerden verilen örnekler bize Osmanlı-Türk aile kurumu ve özellikle çocuk durumu hakkında önemli bazı veriler sunmaktadır. Bu verilerden hareketle şehir merkezi ve kırsal kesim yani köylerdeki ailelerde çocuk ortalaması hakkında bir fikir edinebilmekteyiz. Genel bir ortalama ile köydeki yani kırsal kesimdeki ailenin ortalama çocuk sayısının 4 civarında; şehirlerde yaşayan ailenin ortalama çocuk sayısının ise 2,5- 3 civarında olduğu söylenebilir. Bir başka ifade ile kırsal kesimdeki ailenin çocuk ortalaması şehirlerde yaşayan ailenin çocuk ortalamasına göre %20-25 daha fazla olduğu görülmüştür. Tabii ki böyle bir tablonun oluşmasında geçerli bazı faktörler bulunmaktadır. Bu faktörlerin başında köyde, kırsal kesimde insan işgücüne duyulan ihtiyaç vb. pratik bazı gerekçeler veya kırsal kesimdeki eğitim ve kültür seviyesi ileri sürülebilir. Burada dikkati çeken bir husus daha vardır ki o da; terekelerdeki mal varlığı kayıtlarından anlaşılan ailenin ekonomik durumu yani zenginliği ile çocuk sayısı arasında bir doğru orantı tespit edilmemiştir. Tam aksine, maddi vaziyeti zayıf olanların iyi olanlara oranla daha fazla çocuk sahibi oldukları kanaatine ulaşılmıştır (Köstüklü, 1996: 96).

Siciller içinde bulunan çocuk adları da toplumun değer ölçüleri ve tercihleri noktasında bazı ipuçları verebilmektedir.

1855- 1857 yıllarına ait 187 Numaralı Isparta şer'iyye sicilinde 125 farklı 2651 erkek çocuk isimlerinde en fazla tercih edilen ilk beş isim sırasıyla; Mehmet (425)[3], Ali (288), Mustafa (219), Ahmet (174), Hüseyin (161). Kız çocuk isimlerinde ise; Fatma (123), Ayşe (93), Şerife (69), Havva (65), Hatice (60) isimleridir.

Yukarıda ait olduğu yılları verilen 10 Numaralı Kırşehir şer'iyye sicilinde toplam 808 erkek çocuk ismi içinde sırasıyla en fazla gözlenen; Mehmet (169), Mustafa (89) ve Ali (83) isimleridir. 54 farklı ismin bulunduğu 639 kız isimlerinde ise en fazla Fâtıma (164), Ayşe (103) ve Zeynep (70) adına rastlanmıştır. 19. yy. ortalarına rastlayan 124 ve 127 numaralı Muğla Şer'iyye Sicillerine baktığımızda; erkek çocuk adlarında en fazla Mehmet, Ali ve Mustafa bulunurken, kız çocuklarında Ümmühan adının dikkati çeker sıklıkta yer aldığı, bunu Ayşe, Fatma ve Ümmügülsüm adlarının izlediği tespit edilmiştir (Köstüklü, 2021: 20). Bu verilerden hareketle, 19.yy. Osmanlı- Türk toplumunda sivilizasyon etkilerinin fazla görülmediği bölgelerde farklı çocuk adlarına rastlanmakla birlikte, genellikle erkek çocuklarında Mehmet, Mustafa, Ali; kız çocuklarında ise Ayşe, Fâtıma adlarının sıklıkla gözlendiğini ifade edebiliriz.

Sicillerdeki vasi ve nazır tayinini içeren kayıtlar ile eytam sandığı uygulamaları bize çocuk hakları ile ilgili çok önemli veriler sunmaktadır. Ailede baba, ruh ve beden rahatsızlığından dolayı çocuğuna bakamayacak durumda olursa veya ebeveyni ölmüş çocuğun reşit oluncaya kadar haklarının korunması ve varsa anne veya babadan kalma malının idaresi için günümüz hukukunda da var olan vasi/vasiyye uygulaması vardı. Vasinin de tasarrufunu gözetmek için kadı veya naip gerekirse "nazır" tayin edebiliyordu. Bir örnek vermek gerekirse;

Yalvaç'ın Görgüorta mahallesinden Hacı Hüseyinoğlu sülalesinden Hasan'ın oğlu Ali, Yemen'de vatani görevini yaparken ölünce, küçük oğlu Hasan'a babasından intikal eden mirasın reşit oluncaya kadar muhafazası için, mahkeme tarafından 14 Ocak 1907 tarihli karar ile annesi Mehmet kızı Dudu *vasiyye* tayin edilmiştir (YŞS, 276: 54). Şer'iyye sicillerinde benzer örnekler çoktur.

Eğer çocuğun haklarını koruyacak, güvenilir bir vasi/vasiyye yok ise bu sefer devlet bu sorumluluğu üzerine alıyor. Eytam Nizamnamesi çerçevesinde kazalarda bulunan Eytam Müdürlükleri çocuğun ebeveyninden kalmış maddi varlığını eytam sandıklarında değerlendiriyor ve çocuk reşit olduktan sonra varlığını ona veriyordu. Bu şekilde çocuğun hakkı enflasyona

[3] Parantez içi sayılar gözlenme sıklığını ifade etmektedir.

karşı da korunmuş olmaktadır. Bütün bu uygulamalar, çocuk hakları açısından önemlidir.

Şer'iyye sicilleri içinde bulunan tereke kayıtlarındaki miras dökümü veya nikâh akitlerindeki mehir bilgileri bize o dönem ailenin; maddi durumu, ne ile geçindikleri, yeme-içme alışkanlıkları, mutfak kültürü, kılık-kıyafet, giyim- kuşam alışkanlıkları, ikamet ettikleri meskenin durumu, etnografik özellikleri, kullandıkları takılar, eğitim-kültür seviyesi gibi pek çok alanlarda karakteristik özelliklerini tespit etmeye katkı sağlayabilmektedir.

Yukarıdan beri örnek aldığımız Muğla, Isparta, Yalvaç, Konya, Beyşehir, Kırşehir ailelerinin hemen hepsinin mutfak kültüründe, kayıtlarda "evânî-i nühas" olarak geçen bakır kap-kacak bulunmaktadır. Bu bilgi bize, ait olduğu dönemlerde Osmanlı-Türk ailesinin mutfağında bakırın önemli bir yerinin olduğunu gösteriyor. Bakırın yaygınca kullanımı ise, o bölgede bakırla ilgili bir meslek olan kalaycılığın da varlığını dolayısıyla bu meslek ile geçimini sağlayan aileleri akla getiriyor. Öte yandan yine mutfak kültürü ile alakalı olarak hemen her tereke kaydında sininin bulunması bize, o dönemlerde masa yerine yerde yemek yendiğini gösteriyor. Terekelerde yer alan gıda malzemeleri, o yöre ailesinin beslenme kültürü hakkında bir fikir verebilmektedir. Muğla yöresindeki terekelerde arı kovanlarının çokluğu dikkat çekerken (Köstüklü, 2021: 22). Isparta bölgesi tereke kayıtlarında kilelerce haşhaşın yer alması, pekmez üretimi ile ilgili malzemelerin bulunması (IŞS, 194: 168), her iki bölge ailesinin beslenme kültürü ve alışkanlıklarındaki farklılıklar hakkında ipuçları vermektedir. Bu tür örneklerin çoğaltması mümkündür.

Şer'iyye sicilleri içinde aile içi geçimsizlik, nafaka ve boşanma davaları da yer almaktadır. Bu tür kayıtlardan boşanmanın sebepleri, nafaka miktarları vb. veriler elde edilebilmektedir. Mesela, Meşrutiyet dönemine ait Yalvaç şer'iyye sicillerindeki boşanma davalarının genellikle "*şiddetli geçimsizlik*", eşler arasında "*adem-i hüsn-i imtizaç*" yani eşler arasında sevginin muhabbetin yokluğu ve "*hukuk-ı zevciyete riayet etmemek*" diğer bir ifade ile eşlik görevlerini yerine getirmemek gibi sebeplerin sıkça geçtiği gözlenmiştir. Bunun yanında fakirlikten dolayı eşinin nafakasını temin edememe, kocanın kayıplığı, kocanın İslam dininden çıktığı şeklinde anlaşılabilecek davranışlarda bulunması boşanma sebepleri arasında yer almıştır (Köstüklü, 2023: 93).

SONUÇ

En erken örnekleri 15.yy. ortalarından itibaren görülen şer'iyye sicilleri Osmanlı tarihinin idarî, siyasî, askerî, ekonomik, malî, sosyal, kültürel vb. pekçok alanına ışık tutmakla birlikte ait olduğu dönemlerin aile kurumu araştırmaları için de çok değerli bir kaynaktır. Özellikle teoriden ziyade, pratiği yansıtması bakımından ilgili araştırmalara sağlıklı veriler sunarlar. Yukarıda örnekleriyle gösterildiği üzere, şer'iyye sicili kayıtlarında Osmanlı-Türk ailesinin; nişanlanma, nikâh, ailede eş durumu, çocuk sayısı, çocuk adları, kadın ve çocuk hakları, sosyo- ekonomik durum, mutfak kültürü, aile içi problemler, boşanma vb. karakteristiğine ışık tutabilecek pek çok veri bulunmaktadır. Bu bakımdan, kaynak olarak şer'iyye sicillerinin ihmal edileceği Osmanlı- Türk aile kurumu çalışmalarının eksik kalacağı muhakkaktır. Burada ancak bir bildirinin imkânı çerçevesinde verilen örneklerde yer ve zaman sınırlamasına gidilme mecburiyeti doğmuştur. İleride örnek alınan şer'iyye sicillerinin zaman ve mekân olarak genişletilmesi yani daha uzun bir dönemi ve geniş bir coğrafyayı ele alan çalışmaların artmasıyla Osmanlı- Türk aile kurumu hakkında şüphesiz daha sağlıklı sonuçlara ulaşılabilecektir.

KAYNAKÇA

Şer'iyye Sicilleri

BŞS, 243,244, 245, 246, 247. *243,244, 245, 246, 247 Numaralı Beyşehir Şer'iyye Sicilleri.*

KŞS, 81(F-38), *81 (-38) Numaralı Konya Şer'iyye Sicili.*

IŞS, 194, *194 Numaralı Isparta Şer'iyye Sicili.*

KrŞS, 1, *1 Numaralı Kırşehir Şer'iyye Sicili*

KrŞS, 6, 6 Numaralı Kırşehir Şer'iyye Sicili.

MŞS, 124, 127. *124 ve 127 Numaralı Muğla Şer'iyye Sicili*

YŞS, 272, 272 *Numaralı Yalvaç Şer'iyye Sicili,*

YŞS., 276, *276 Numaralı Yalvaç Şer'iyye Sicili*

Kitap, Makaleler ve Tezler

Akgündüz, Ahmet (1988, 1989), *Şer'iyye Sicilleri: Mahiyeti, Toplu Kataloğu ve Seçme Hükümler,* İstanbul, C.I. II

Bardakoğlu, Ali (1991), "Türk Aile Hukukunun Tarihî Gelişimi", *Türk Aile Ansiklopedisi*, Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu yay., C.2.

Cin, Halil - Akgündüz, Ahmet (1989), *Türk Hukuk Tarihi,* Selçuk Üniversitesi yay., Konya, C.2.

Cin, Halil (1998), *İslam ve Osmanlı Hukukunda Evlenme*, Selçuk Üniversitesi yay., Konya

Gedik, İlknur (2007), *Meşrutiyet Döneminde Beyşehir'de Aile Kurumu Üzerine Bir İnceleme*, (yayınlanmamış Yüksek Lisans tezi) Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya .

İnalcık, Halil (1942), "Osmanlı Tarihi Hakkında Mühim Bir Kaynak", *A.Ü. DTCF Dergisi,* Ankara, C.1, sayı:2.

İpçioğlu, Mehmet (2001), *Konya Şer'iyye Sicillerine Göre Osmanlı Ailesi,* Nobel yay., Ankara

Köstüklü, Nuri (1993), *1820- 1836 Yıllarında Hamid Sancağı ve Türkiye (182 Numaralı Isparta Şer'iyye Siciline Göre),* Selçuk Üniversitesi Eğitim Fakültesi yay., Konya

Köstüklü, Nuri (1996), *Sosyal Tarih Perspektifinden Yalvaç'ta Aile (1892- 1908),* Günay Ofset, Konya.

Köstüklü, Nuri (2021), *Yakın Dönem Osmanlı Tarihi Araştırmaları*, Çizgi kitabevi Yay., Konya .

Köstüklü, Nuri (2023), *Yalvaç Tarihi Üzerine Araştırmalar (Tanzimat'tan Cumhuriyet'e)* , Yalvaç Belediyesi yay., Ankara

Mıstanoğlu, Nurhan (2004), *XIX. Yüzyılın İkinci Yarısında Kırşehir Sancağı,* (Yayınlanmamış Doktora Tezi) Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya.

Ongan, Halit (1958), *Ankara'nın 1 Numaralı Şer'iyye Sicili*, Ankara.

Ongan, Halit (1974), *Ankara'nın İki Numaralı Şer'iyye Sicili,* Ankara.

Öztuna, Yılmaz (1995), "Osmanlı İstanbul'u", *Türkiye Gazetesi,* 8 Ekim 1995.

Turan, Şerafettin (1990), *Türk Kültür Tarihi,* Ankara.

Tuş Muhittin - Ürekli, Bayram (2002), "Osmanlı'da Ailenin Niceliği, Eş Durumu ve Çocuk Sayıları: Konya Örneği", *Kafalı Armağanı,* Akçağ yayınevi, Ankara

Uzunçarşılı, İ. Hakkı (1935), "Şer'î Mahkeme Sicilleri", *Ülkü*, sayı: 29, Ankara.

MEVLÂNA'NIN KADINA BAKIŞ AÇISI VE ESERLERİNDE BAZI KADIN KARAKTERLERİ

Nuri ŞİMŞEKLER*

Özet

Kadın dünya kurulduğundan beri birçok toplumda ikinci derece bir insan olarak görülmüş, İslâm öncesi ve sonrası birçok toplumda kadın erkekten hep aşağı olarak telakki edilmiş, hatta kadına ad dahi verilmeye gerek duyulmamıştır. Gerçek anlamda kadına kadınlık değerini veren, onu da bir "insan" olarak telakki eden İslâm dini olmuş, bir bakıma "kadın", kadınlığını ve kutsallığını İslam dininde bulmuştur.

"Yaşadığım müddetçe Kur'ân'ın kölesi, Hz. Muhammed'in yolunda küçücük bir hizmetçiyim" diyerek kendisini İslâm dininin her yönlü güzelliklerini anlatmaya adayan XIII. yüzyıl bilge düşünürü Mevlâna Celâleddin-i Rumi (öl. 1273) dinî her konuda olduğu gibi sosyal ve kültürel olaylarla ilgili de kendi çağının özelliklerini yansıtmış, bu çerçevede "kadın", "erkek", "aile" ve "çocuk" gibi her din ve milleti ilgilendiren konularda bilgiler, mesajlar vermiştir.

"Kadın Hakk'ın nurudur, sevgili değil; sanki yaratıcıdır yaratılmış değil" diyerek kadını kutsal bir konuma koyan Mevlâna, başta eşi, kızı, küçüklü büyüklü her yaştan, her sosyal konumdan kadın öğrencileri ve dönemi devlet yöneticilerinin kadınları ile hep iç içe olmuş, onlara dersler vermiştir. Hatta, döneminde yaşayan ve farklı karakterlere sahip (fahişe) kadınlara da kuşatıcı ve birleştirici tavrı ile yakın durmuş, onları ötekileştirmemiş, verdiği ders ve mesajlarla onları normal hayata kazandırmış, onurlu bir yaşam sürmelerine vesile olmuştur.

Bu çalışmada dünya toplumlarında İslamiyet öncesi kadınların konumları, farklı din ve milletlerin kadına verdiği-veremediği değer kısaca anlatılarak, İslâm dini ile birlikte "kadın"a verilen aslında iade edilen "onur" üzerinde İslâmî referanslarla durularak Mevlâna'nın eserlerinden nakiller ve hayatından örneklerle onun kadına bakış açısı ve gerçek ve kurgu farklı karakterlerdeki kadın tiplemeleri işlenecektir.

Anahtar Kelimeler

Mevlâna, Mesnevî, Kadın, Evlilik, Çocuk

---

* Prof.Dr., Selçuk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Fars Dili ve Edebiyatı Bölümü Öğretim Üyesi, SÜ Mevlâna Araştırmaları Enstitüsü Müdürü, Konya / TÜRKİYE, ORCİD: 0000-0001-7502-6801, n.simsekler@gmail.com

MAWLANA JALAL AL-DIN RUMI'S PERSPECTIVE ON WOMEN AND SELECTED FEMALE CHARACTERS IN HIS WORKS

Abstract

Throughout history, in many societies since the establishment of the world, women have been regarded as secondary beings. In numerous pre-Islamic and post-Islamic societies, women were consistently considered inferior to men; indeed, in some cases, they were not even deemed worthy of being given a name. In a genuine sense, it was Islam that assigned women their essential role as women and recognized them as "human beings." In this respect, it may be argued that women rediscovered their identity, dignity, and sanctity within the framework of Islam.

Declaring, "As long as I live, I am a servant of the Qur'an and a humble follower on the path of the Prophet Muhammad," the 13th-century sage and thinker Mawlānā Jalāl al-Dīn Rūmī (d. 1273) devoted himself to conveying the multifaceted beauty of Islam. As in all religious matters, he also reflected the social and cultural dynamics of his time, offering insights and messages on universal themes such as "woman," "man," "family," and "child," which concern all religions and nations.

By stating, "Woman is the light of the Truth (al-Haqq), not merely the beloved; she is as if a creator, not a created being," Rūmī elevated women to a sacred (status). He maintained close relationships with women of all backgrounds—including his wife, daughter, female disciples of various ages and social standings, as well as the women of the ruling elite of his time—and provided them with instruction. Moreover, he adopted an inclusive and unifying attitude even toward women of differing and marginalized social identities (including prostitutes), refraining from othering them. Through his teachings and messages, he sought to reintegrate them into society and facilitate their attainment of a dignified life.

This study aims to briefly examine the status of women in pre-Islamic societies across the world, as well as the extent to which various religions and cultures did or did not ascribe value to women. It will then focus, through Islamic references, on the restoration of the dignity accorded to women with the advent of Islam. Finally, drawing upon Rūmī's works and examples from his life, the study will explore his perspective on women and analyze both real and fictional female typologies represented in his thought.

Keywords

Rūmī, Masnavi, Woman, Marriage, Child

Giriş

Kadın dünya kurulduğundan beri birçok toplumda ikinci derece bir insan olarak görülmüş, erkek kadından her zaman üstün olarak değerlendirilmiştir. Gerçek anlamda kadına kadınlık görevini veren ise İslâm dini olmuş, kadın kadınlığını, aslında insanlığını İslam'da bulmuştur.

Geçmişte kadın birçok açıdan değersiz ve hatta zararlı olarak görülmüş, belli sınırlar, anlayışalar içerisine hapsedilmiş, meta olarak bile değerlendirilmiştir.

Eski Hind'de kadın, evlenme, miras ve diğer hukuki konularda hiçbir hakka sahip değildi. Hindulara göre kadın, kasırgadan, ölümden, zehirden ve yılandan daha kötü bir yaratıktı. Budizm dininin kurucusu Buda bile önceleri kadınları insan olarak görmeyip, onları dinine kabul etmiyordu. Daha sonraları her ne kadar kadınları dinine kabul ettiyse de *"Kadınlar Budistler için büyük bir tehlikedir"* diyordu.

İslamlaşmadan önceki İran toplumunda anneler ve kız kardeşler sürekli küçük görülüyor, onlara karşı hiçbir surette saygı ve sevgi beslenmiyordu.

Yunan ve Roma'da da kadın kanuni bir hakka sahip değildi. Evlenmenin en büyük gayesi erkek çocuk elde etmek ve mal-mülk üzerinde yakın bir bakıcı, hizmetçi bulmaktı.

İngiltere'de de V. yüzyıldan XI. yüzyıla kadar kocalar eşlerini satabiliyorlardı. Kadın "mundar" bir yaratık sayıldığından *İncil*'e el süremiyordu. (Sergen, 1989, 357, 358)

Eski Çin'de kadın insan sayılmıyor, isim dahi verilmiyordu. Kadınlar biriki-üç diye sayı ile çağrılıp, erkek çocuklar makbul sayılıyor, kız çocukları ise "domuz" olarak nitelendiriliyordu. (Celal Nuri, 1993, 10)

İsrail toplumunda ise ailenin mutlak hâkimi erkekti. Kız çocukları baba evinde bile hizmetçi görülüyor, baba istediği zaman onları para karşılığı satabiliyordu. İsrail hukukunda boşanma kararı keyfi bir şekilde kocaya aitti. Kadınlar ancak erkek varis olmadığı takdirde babalarının mirasını alabiliyorlardı. Yine Yahudi erkekleri sabah dua ederken *"Ezeli ilahımız, bizleri kadın yaratmadığından dolayı sana hamd olsun"* diyerek şükranlarını dile getirdikleri muteber kaynaklarda hep nakledilmektedir.

Başta *Kur'ân-ı Kerim* ve İslâmî kaynaklardan da nakledildiği üzere Arabistan'da İslamiyet öncesi Cahiliyye Dönemi'nde kadın evlenme, aile

kurma, boşanma ve miras haklarından mahrumdu. Kız çocukları aile için maddi bir yük olarak görülmekle birlikte, manevi olarak da bir utanç vesilesi idi. Baba kızını öldürmekte serbestti. Bu da genelde diri diri toprağa gömülerek icra ediliyordu. (*Kur'ân-ı Kerim*, Nahl, 16/58, 59; Zuhruf, 43/17)

Yüce dinimiz İslamiyet'in doğuşu ile erkek-kadın, renk-sınıf farkı ortadan kalkmış Kur'ân-ı Kerim âyetleri, Peygamber efendimiz (as)'ın hadisleri ve yaşam tarzı kadına gereken değerin verilmesine ilâhî bir gerekçe olarak ortaya koymuştur. Yine son din İslâm, gayr-i Müslim ve bazı dini bilgilerden yoksun kişilerin iddia ettiği gibi kadını eve hapsetmemiş, bilhassa Yüce Kitabımızın ilk Âyet-i Kerimesinin *"Oku…"* (*Kur'ân-ı Kerim*, Alak, 96/1) emri olmasına binaen gerek dini gerek beşeri ilimlerde kadınları da okumaya teşvik etmiş ve bunun neticesinde de yüzyıllar boyunca kadın âlimelerimiz de ortaya çıkmıştır. Yine malum olduğu üzere Bedir Savaşı sonunda esir alınanlardan okuma yazma bilenler, 10 kadın veya 10 erkek sahabeye okumayazma öğretmeleri karşılığında serbest bırakılmışlardı. Bundan sonraki yıllarda yüce Peygamberimiz kadınlara da bizzat dersler vermiş gelen vahiyler çerçevesinde onların sorularını cevaplamış; yolda giderken, camiye girerken gördüğü kadınlara da selam vererek onları onurlandırmıştır (Okiç, 1991, s. 52 vd.). İslâmiyet'in kadına verdiği bu değerler ve önem sayesinde hâfize, âlime kadınlar çoğaldığı gibi, Hadis-i Şeriflerin toplandığı sırada râvi sahabiyyelere de rastlanmaktadır.

Rûm Suresi 21. Âyet-i Kerimesinde *"Kaynaşmanız için size kendi cinsinizden eşler yaratıp, aranızdaki sevgi ve merhamet peyda etmesi de O'nun varlığının delillerindendir."* ve yine Bakara Suresi'nin 187. Âyet-i Kerimesinde erkeklere hitaben *"...Kadınlar sizin için, siz de kadınlar için birer elbisesiniz..."* buyurulması, kadının, erkeğin bir "eş"i ve birbirlerini tamamlayan "örtü" olduğunun Yaratıcı tarafından vurgulanması da aslında kadını "başka" gören erkeğe bir ikaz, bir hatırlatmadır.

Şüphesiz bu Âyet-i Kerimeleri çoğaltmak mümkündür. Yine bilindiği üzere Yüce dinimizin Resûlü Muhammed Mustafa (S.A.V.) efendimiz de bu konuda hem Hadis-i Şerifleri ile bir kaynak bırakmış hem de yaşam tarzı ile kadın ile erkeğin aralarındaki bağ, ilişki, haklar, benzerlikler, farklılıklar konusunda bazı hatırlatma ve tavsiyelerde bulunmuştur. Peygamber efendimizin *"Kadınlar erkeklerin (tamamlayıcı) parçalarıdır."* tespiti ve erkeklere *"Kadınlara kötü muamelede bulunmayın, Allah'tan korkun."* ve *"Aranızda en hayırlı*

kimseler, kadınlarına, zevcelerine karşı huyu en iyi olanlarınızdır." uyarıları "kadın"a verilen değerin önemli tavsiyeleri, hatta emirleridir. Yine Hz. Peygamber (S.A.V.)'in "anne" olarak kadını *"Cennet anaların ayakları altındadır (dibindedir)."* vurgusu ve "evlat" olarak kız çocuklarının da eşit olduğu ve hatta kayrılması-öncülenmesi gerektiği *"Bağışta çocukların arasındaki eşitliğe dikkat edin. Eğer bir tarafı üstün tutsaydım, kadınları tutardım."* Hadis-i Şerifleri ile sabittir.

Mevlâna'nın Eserlerinde ve Çevresindeki Bazı Kadın Karakterler

Türk-İslam düşünürü ve bir Hak velisi olarak nitelendirilen XIII. Yüzyıl bilgesi ve günümüze kadar eserleri ve evrensel fikirleri ile yaşayan Mevlâna, hayatı boyunca ve özellikle eserlerinde İslâm dinini referans almış, onun Peygamberine uymuş ve bir rubaisinde;

"Ben yaşadığım sürece Kur'an'ın kölesiyim
Ben Muhammed Muhtar (S.A.V)'ın yolunda küçücük bir hizmetçiyim
Eğer birisi benim bu sözümden başka bir şey naklederse
Hem bu kişiden ve hem de bu sözden incinirim." (*Külliyât-ı Dîvân-ı Şems*, 1374 hş., Rubai no: 1331) diyerek de kendi düşüncelerinin ana kaynağını ve temelini vurgulamıştır.

Mevlâna Karaman'da iken kaybettiği annesi Mümine Hatun başta olmak üzere, yine Belh'ten göç sırasında orada kalan ablası Fatıma Hatun, çocukluk arkadaşı ilk eşi Gevher Hatun ve bir evlatlı dul olarak aldığı Kerrâ Hatun, ilk eşinin annesi Kerâ-yi Bozork lakaplı kayınvalidesi, ikinci eşinden olan tek kızı Melike, Sultan Veled'in ilk eşi gelini Fatma Hatun ve "Âbide" ve "Ârife" olarak sıfatlandırdığı torunları Mutahhara ve Şeref Hatunlar, evlatlığı ve sonrasında Şems-i Tebrizî ile evlendirdiği Kimya Hatun başta olmak üzere çevresinde birçok kadın yer almış bunlardan bazıları ile olan irtibat ve iletişimleri *Mektûbât* adlı eseri hariç kendi eserlerine yansımasa da Mevlevî kaynaklarında çokça yer almıştır. (daha detaylı bilgi için bkz. Mermer, 2023, s. 16-38). Yine Selçuklu sarayı çevresinden sultan, emir ve diğer devlet ileri gelenlerinden bazılarının hanımları, bazı arkadaş ve dostlarının hanım ve kızları; ayrıca kadınlardan ismi nakledilen veya ismi belli olmayan birçok müridleri, öğrencileri de vardı. (Mermer, 2023, s. 39 vd.)

Mevlâna öncelikle kadına "insan" olduğu için değer vermiş, kadınla erkeğin farkının sadece şekil itibarıyla olduğunu, ruhlar âleminde erkek-kadın ayrımı olmadığını *"ruhun ne erkekle bir alakası var ne kadınla!"* (*Mesnevî*, 1995, c. I, beyit: 1975) beyitiyle bu eşitliği-birliği vurgularken o âlemde aralarında

hiçbir farkın bulunmadığını belirtir ve *"...Çünkü birlik âleminde erkek-kadın farkı kalmaz..."* (Mevlâna, 1992, c. IV, Gazel No: CXLII) der.

"Kadın Hakk nurudur sevgili değil, sanki yaratıcıdır, yaratılmış değil" (*Mesnevî*, 1995, c. I, beyit: 2437) diyerek kadını en güzel bir şekilde tarif eden Mevlâna Peygamber Efendimizin de yaptığı gibi kadınlara da dersler vermiş onları ilmî ve dinî konularda aydınlatmış, öğütler vermiş, bazen de haksızlık yapmışlarsa -kızı dahi olsa- hafifçe kızarak nasıl davranılması gerektiğini belirtmiştir.

Mevlâna'dan 50 yıl kadar sonra torunu Ulu Ârif Çelebi'nin (ö. 1320) isteği ile müridi Ahmed Eflakî Dede (ö. 1360) tarafından yazılan *Menâkıbü'l-ârifîn* (Âriflerin Menkıbeleri) adlı eserde Mevlâna'nın çevresindeki ve Konya'da yaşayan farklı kesimlerden kadın simalar ile beraberlikleri, sohbetleri, uyarıları, öğütleri sıkça işlenmiştir:

"Konya'nın bütün hanımları her cuma günü Eminüddin Mikail'in hanımının huzurunda toplanırlar ve mutlaka Mevlâna'yı da davet etmesi için ona yalvarırlardı. Bu cemaat toplanınca hepsi tam bir huzur içerisinde Mevlâna'nın gelmesini beklerlerdi. Mevlâna akşam namazından sonra kimseyi rahatsız etmeden tek başına onların yanına gelir, ortalarına otururdu. Kadınların hepsi o kutbun etrafında halka olurlar ve Mevlâna'nın üzerine gül yaprağı dökerlerdi. Sonra bu yaprakları alır uğur sayarlardı. Mevlâna bu kadınların arasında gül ve gülsuyu içerisinde tere boğulur, gece yarısına kadar mana ve sırlar saçarak nasihat vermekle meşgul olurdu..." (Eflâkî 1989, c. I, s. 531)

Mevlâna'nın çevresinde sadece Selçuklu sarayının hanımları, şehir eşrâfının kadın-kızları yoktu, her kesimden her sosyal tabakadan insanlar-kadınlar da vardı. Onlardan bir gurup da Konya'da bir handa işlerini sürdüren "hayat kadınları" idi. Mevlâna bunlardan birçoğunu da ötekileştirmeden sohbetlerine gitmesi sonucu manen onarmış, onları topluma ve gereken sosyal konumlarına kavuşturmuş hatta kendi anlatımı ile "zamanın Rabia'sı" gibi aziz ve asil kılmış, veliyye katına çıkarmıştır.

Mevlâna'nın manen tedavi ettiği bu günahkâr hanımlardan biri de Konya'daki Sahip İsfehanî adlı bir handa para karşılığı emrindeki cariyeleri satan bir kadındı. Bir gün bu kadın, müritleri ve dostları ile oradan geçen Mevlâna'yı görüp önüne çıkmış ve onun ayaklarına kapanmıştı. Mevlâna bu kadına *"Rabia, Rabia, Rabia"* diyerek *"Siz ne büyük pehlivansınız. Eğer siz bu*

yükleri çekmiş olmasaydınız, bu kadar kötü nefsi kim yenerdi. İffetli ve namuslu kadınların iffet ve namusları nasıl anlaşılırdı" şeklinde iltifatlarda bulundu. Mevlâna'nın bu sözünü işiten devrin büyüklerinden biri *"Mevlâna gibi büyük bir zatın kötü kadınlarla böyle ilgilenmesi ve onlara böyle iltifatlarda bulunması manasızdır" demişti. Mevlâna bu söze cevaben 'Bu kadın olduğu gibi hareket ediyor ve olduğu gibi riyasız görünüyor. Eğer sen de erkeksen onun gibi için de dışın da bir olsun. İkiyüzlülüğü ve iki renkliliği bırak. Eğer için de dışında bir olmazsa işi batıldır, boştur' buyurdu."* Sonunda bu kötü kadın tövbe ederek emrinde bulunan kızları âzâd etmiş, evinin eşyalarını fakirlere dağıtarak Mevlâna'ya mürit olmuş ve mutasavvıf Rabia-yi Adeviyye (ö. 801?) gibi birçok faydalı hizmetlerde bulunmuştur. (Eflâkî 1989, c. I, s. 613 vd.). İşte Mevlâna'nın yazılı eserlerinde aynı şekli ile bulunmayan *"Ya olduğun gibi görün ya göründüğün gibi ol!"* meşhur sözü de buradan çıkmış olsa gerektir.

Yetiştiği aile çevresinde insana sevgiyi, kadına saygıyı İslâmî bir kaide olarak benimseyip ömrü boyunca da öyle yaşayan Mevlâna, kadın konusunda da aynı usulü benimsemiş, eşine, kızına, gelinine, manevî kız evlatlarına da aynı incelik ve zarafette davranmış, aralarında kan bağını öncülemeden hep sevgi ve adaletle hükmetmiştir.

Mevlâna'nın ikinci eşi Kerrâ Hatundan olan son çocuğu ve tek kızı Melike Hatun Konyalı bir tüccar olan Şihâbeddin ile evlenmiştir, maddi durumları iyidir ve evde cariyesi de bulunmaktadır. Melike Hatun bir gün bir kusurundan dolayı cariyesini azarlamaktadır, tam bu sırada da Mevlâna içeri girer ve kızına dönerek; *"Onun niçin incitiyorsun? O, hanım sen de hizmetçi olsaydın ne yapardın? İster misin ki 'Bütün dünyada Allah'tan başka kimsenin cariyesi ve kölesi yoktur' diye fetva vereyim"* diyerek sitemini dile getirir ve *"Onlar bizim kardeşimiz, hemşirelerimiz"* der. (Eflâkî, 1989, c. I, s. 438). Hâl bu ya ilerleyen zamanlarda Melike Hatunun eşinin işleri ters gider, vergisini ödeyemez hatta zaman olur yardıma ihtiyaç duyarlar, bu vakit de Mevlâna ilgililere mektup yazarak verginin ertelenmesi ve yardım edilmesini rica eder. (Mevlâna, 1963, Mektup no: XXVI; Gölpınarlı, 1999, s. 137).

Yine Mevlâna, oğlu Sultan Veled'i (1226-1312) Şems-i Tebrizî'den sonraki "hemhâl"i Selâhaddin-i Zerkûb'un kızı Fatma Hatun ile evlendirdiği sırada ona nasihat verir, eşini ihmal etmemesi, hatırını saymasını tembihler ve şöyle der: *"Bizim ve bütün dünyanın gönlünün ve gözünün ışığını bir an bile, hatta yanılarak dahi olsa hatırını kırma, onu ihmal etme, onu gücendirme, o sana verilmiş bir emanettir, her günü ve her geceyi gerdek günü gibi bil."* Yine aynı konu

ile alakalı olarak *"... Bunlar sütle bal, şekerle helva gibi tatlı ve uygun hayata nail olsunlar..."* buyurmuştur. (Eflâkî, 1989, c. II, s. 136). Mevlâna'nın *Mektûbât* adlı eserini oluşturan ve çeşitli kişilere gönderdiği mektupları kapsayan eserinde de birçok kadına yazılmış mektuplar vardır. Bu mektupların birinde de oğlu Sultan Veled'e eşi Fatıma Hatunun hakkına riayet etmediği için sitem etmiş yine aynı konuyla alâkalı olarak gelini Fatıma Hatunu; *"Canım canına karışmıştır, birleşmiştir. Seni inciten her şey beni de incitir"* beytiyle başlayan bir gazelle içtenlikle teselli etmiştir. (Eflâkî, 1989, c. II, s. 734)

Mevlâna eserlerinde gerçek ve kurgu birçok kadın karakterlerini görmek de mümkündür. *Mesnevî*'sinde "olumlu" anlamda Peygamber efendimiz (S.A.V.)'in eşi Hz. Ayşe'yi "Bugün yağmur yağdı. Sen mezarlığa gittiğin halde niçin elbisen ıslak değil?" sorusu üzerine olan samimi sohbetlerini (*Mesnevî*, c. I, beyit: 2012 vd., beyit: 2030 vd.), evlerine Hz. Peygamberle sohbet için gelenlere karşı -kör bile olsa- Hz. Ayşe'nin iffetini korumak için gizlenmesini işler (*Mesnevî*, c. VI, beyit: 672-687); aynı zamanda da bazı davranışları ile Hz. Peygamber'i anlamaması üzerine O'nun azarını işitmesini de ele alır. (*Mesnevî*, c. II, beyit: 3424-3429)

Mevlâna, diğer bazı Peygamber eşleri ve tanınmış diğer kadın simalara da *Mesnevî*'sinde yer verir. Firavun'un Hz. Musa'ya iman etmiş olan eşi "Asiye"yi (*Mesnevî*, c. IV, beyit: 2598 vd.), Hz. Süleyman ile birlikte anılan ve onun yolunda saltanatını bırakan Saba melikesi Belkıs'ı (*Mesnevî*, c. IV, beyit: 764 vd.; c. II, beyit: 1562 vd.) ve Cebrâil (a.s)'ın yakasından üfleyerek Hz. İsa'ya hamile kıldığı Hz. Meryem'i (*Mesnevî*, c. I, beyit: 1934) dinî referanslar ve kaynakların aktardığı vasıfları ile farklı cilt ve beyitlerde anar; "örnek kadın kimlikleri" olarak gösterir. (Belviranlı, 2017, s. 42 vd.) Bununla birlikte Hz. Adem ve kendisinin yasak meyve yemelerine sebep olan Hz. Havva'yı (*Mesnevî*, c. VI, beyit: 1342; c. VI, beyit: 4470), "ilk kan dökme" olayının "kadın" vesilesi ile olduğunu (*Mesnevî*, c. VI, beyit: 4471), Hz. Nuh'un eşi Vahile'nin de Nuh'a inanmayıp gemiye binmemesini "kebap pişirmek isteyen Nuh'un tavasına taş doldururdu", "berrak suyu kirlendirdi" gibi benzetmeler eşliğinde "hilekâr" vasfı ile aktarır. (*Mesnevî*, c. VI, beyit: 4471, 4472).

Mevlâna yine *Mesnevî*'sinde kurgu karakter kadınları da özellikle eşlerine yapmış oldukları haksızlıkları, hırsları, doymazlıkları, şehvetleri, kıskançlıkları, zulümleri ve aldatma olayları ile de sıkça işler; ancak bu hikâyelerdeki "kurgu" ve hatta çoğunda isim olarak anılmayan "Şeytanın hile için kadını

kullandığı", "Kadının aklının erkekten noksan olduğu", "Kadınların hilekâr olduğu", "Kadının dediğini yapmayıp tersinin yapılması gerektiği" (Yılmaz, 2004, s. 107-115; İmamî, 2020, s. 50-52) gibi olumsuz kadın karakterlerinin-huylarının hemen hemen tamamına yakınında "kadın"ın "nefs"i temsil ettiği ve bu tarz hikâyeleri "gerçek kadın" kimliği-huyları olarak değil tasavvufî açıdan "nefsin hırsı, aldatıcılığı, doyumsuzluğu" bağlamında değerlendirmek gerektiğini dikkatlerden uzak tutmamak gerekir. *"Aklı erkek bil. Kadın da bu nefs işte..."* (*Mesnevî*, c. I, beyit: 2903) diyen Mevlâna, zaten "kadın" demedeki kastının ne olduğunu da açıkça vurgulamıştır.

Mevlâna Gözüyle Kadın ve Erkek

Mevlâna, eserlerinde tarih boyunca hep güncel olan kadın-erkek arası ilişkiler, iletişim ve denge konusundan da sıkça bahsetmiş, *"Allah kadını erkeklere munis olmak üzere yarattı. Âdem nasıl olurda Havva'dan ayrılabilir?"* (*Mesnevî*, 1995, c. I, beyit: 2426 vd.) diyerek ikisini "bir" bütün olarak görmüştür. Mevlâna eşlerin birbirine benzemesi gerektiği, aksi halde geçim olamayacağını *"Nikâhta iki kişinin birbirine denk olması lâzım. Yoksa iş bozulur, geçim kalmaz."* (*Mesnevî*, 1995, c. IV, beyit: 196, 197) sözü ile belirtse de farklı kişilik ve huyların "anlayış" ve "sevgi" esasını temel alırlarsa "bal ile sirke"nin karışımından oluşan "sirkengebin" (sirkencübin) içeceği gibi şifa vereceğini belirtir. (*Mesnevî*, 1995, c. I, beyit: 3210, 3211, c. VI, beyit: 18; bu konuda daha geniş bilgi için bkz: Şimşekler, 2003, s. 137 vd.)

Özellikle *Mesnevî*'sinde erkeğin kadından üstün gibi göründüğünü, fakat gerçekten kadının erkekten üstün olduğunu kendine hâs teşbihlerle ortaya koymuş, "ateş, su, tencere" benzetmesi ile şöyle demiştir:

"Kişi yiğitlikte Zâloğlu Rüstem bile olsa Hamza'dan bile ileri geçse yine hükmetme hususunda karısının esiridir. Sözlerinden âlemin sarhoş olduğu Muhammed bile 'Kellemînî yâ Hümeyrâ' derdi. Heybet bakımından su ateşten üstündür (Yani su ateşi söndürür)*, ama su bir kaba kondu mu ateş onu fokur fokur kaynatır. İkisinin arasına bir tencere* (aşk ve sevgi) *girdi mi ateş suyu buharlaştırır yok eder. Görünüşte kadına su gibi üstünsün ama iç yüzünden ona mağlupsun, ona karşı isteklisin."* (*Mesnevî*, 1995, c. I, beyit: 2427 vd.)

Mevlâna yine *Mesnevî*'sinde gönül sahibi olan herkesin kadına karşı koyamayarak ona mağlup olacağını, gönül sahibi olmayan barbar kişilerin ise kadına karşı galip geleceğini söyler (*Mesnevî*, 1995, c. I, s. 195, Başlık) ve; *"(Allah) bir yüze, bir yıldız parlaklığı ihsan eder de koca bir padişah bir kızın kölesi kesilir"* (*Mesnevî*, 1995, c. VI, beyit: 3056) der.

Mevlâna "kadın"ı "anne" vasfı ile de*"Ana hakkı bile Tanrı hakkından sonra gelir. Çünkü Allah, anayı senin ana karnındaki şekline borçlu etmiştir."* (*Mesnevî*, 1995, c. III, beyit: 325) diyerek Peygamber efendimiz (S.A.V.)'in hadisleri çerçevesinde değerlendirir.

Mevlâna, eserlerinde her olayı, her konuyu kıyas ederek, karşılıklı olarak ele alır, karşılaştırmaya tabi tutar, asla tek yönlü bakmaz. Kadın konusunda da onların üstünlüğünü vurgulamakla birlikte birçok kadının da olumsuz yönleri bulunduğunu şu beyitlerle dile getirir:

"Nice namuslu kadın vardır ki ferciyle, boğazının şomluğundan rüsva olmuştur." (*Mesnevî*, 1995, c. III, beyit: 1696)

"Nice kişi, kadın alarak Karun oldu. Nice kişi de kadın yüzünden borçlandı." (*Mesnevî*, 1995, c. IV, beyit: 3689)

Mevlâna *Fîhi mâfîh* adlı eserinde de erkeğin kadına *"Kendini sakla, gizlen…"* diye zorlamanın yanlış olduğunu, eğer kadının cevherinde, özünde kötü bir iş yapmama mayası varsa zaten bu güzel yaratılışına uyacağını, erkeğin bu türlü baskılı ve emrî sözlerinin kadında ters etki yapabileceğini dile getirmiştir. (Mevlâna, 1985, 21. Fasıl). Mevlâna diğer eserlerinde de benzer emrî davranış ve sözleri kadının da erkeğine yapmasının erkekte ters tepki ile karşılanacağını belirterek, farklı hikâye ve yorumlarla bu konuyu karşılıklı işler.

Mevlâna yine eserlerinde çizdiği bazı kadın karakterleri ile eşlerine yeterince destek olmayan, hırs ve istekleri ile onları zor, hatta gülünç duruma düşüren kadınları da örnek olarak verir ve bu karakterlerin davranışlarından gereken dersleri çıkarmalarını öğütler:

Mevlâna *Mesnevî*'de aktardığı ve her hikâyede olduğu gibi aralarına mesaj ve öğütleri yerleştirdiği uzunca bir hikâyesinde (*Mesnevî*, 1995, c. I, beyit: 2252-2858 arası) çok fakir bir Arap bedevîsi ile karısının çöldeki yoksulluk içinde yaşamlarını ele alır ve kadının içinde bulundukları fakirlikten sürekli yakınmasını ve nimet içinde yaşayan bazı insanları örnek göstererek kendilerinin niçin hep yoksulluk içinde hayat sürdüklerinden bahisle sürekli şikâyet eder. Bedevî koca ise ona sabrı, kanaati ve Allah'a güvenmeyi öğütler, az da olsa yiyecek ve içeceklerinin olduğunu söyler. Ancak karısı ısrarla bu fakirliğe bir çare bulmasını ister ve sonunda evlerinde bulunan tek değerli şey olan bir miktar temiz suyu, karşılığında alacakları bağışlarla hayatlarını kolaylaştırma ümidi ile hediye olarak dönemin halifesine götürmeye

karar verirler. Uzun ve meşakkatli bir yolculuktan sonra çöl halkı için çok kıymetli olan bu suyu büyük bir armağan vasfıyla halifeye sunarlar. Halife ise onların samimiyetini ve iyi niyetini görür; getirdikleri hediyenin maddî değerine değil, gönülden verilmiş olmasına bakar ve onları büyük ihsanlarla ödüllendirir; ancak dönüş yollarını geldikleri yerden değil daha yakın ve kolay olan Dicle Nehri üzerinden olmasını isteyerek bir adamı ile onları uğurlar. Bedevî, dönüş yolunda Dicle'nin engin sularını görünce hayrete düşer. Çünkü halifeye götürdüğü su, Dicle'nin yanında bir damla bile değildir. O zaman kendi hediyesinin ne kadar küçük olduğunu anlar hem mahcup olur hem de Halife'ye daha fazla saygı duyar. Tabi burada Bedevî adamın eşinin ısrarlarına dayanamayıp böyle bir mahcubiyet yaşaması hikâye bütününde her ne kadar birçok mesaj ve öğütleri barındırsa da anlatının temel mesajını oluşturmuş olur.

Yine Mevlâna *Mesnevî*'sinde "evlilik" konusunda üç çeşit kadın olduğunu; ikisinin zahmet ve minnetten ibaret olabileceğini belirtmiş, diğerinin ise dâimi bir hazine şeklinde değerlendirmiştir:

"...Bakir tamamıyla sana mal olur, gamdan kurtulursun. Yarısı senin olan da duldur... İlk kocasından evladı olursa, sevgisi de bütün hatıraları da oraya gidebilir." (*Mesnevî*, 1995, c. II, beyit: 2405 vd.)

Tabi burada Mevlâna'nın bu "psikolojik" tespitini, 18 yaşında Gevher Hatun ile yaptığı ilk evliliğinin ardından eşini 3-4 yıl kadar sonra kaybetmesi ve iki küçük oğlu ile birlikte yalnız kalması üzerine ailesinin de -özellikle kayınvalidesi ve kayınbabası- ısrar ve tavsiyeleri üzerine yeniden evlendiğini ve ikinci eşi Kerrâ Hatunun da daha önce evlenmiş, bir oğlu olan ve eşini kaybetmiş bir kadın olduğunun altını çizerek değerlendirmek anlamlı olacak, Mevlâna'nın bu hususa karşı olmadığının ispatı yada değerlendirmesinin tecrübe ve gözleme dayanabileceğinin bir göstergesi olarak da kıyaslanabileceğini belirtmek gerekir. Yine ikinci eş Kerrâ Hatun'un her daim Mevlâna ile yan yana bulunup, onun destekçisi olduğunu, özellikle Şems-i Tebrizî ile olan dostluklarının şehirdeki olumsuz yankılanmaları yanında ona her türlü desteği verdiğini, Mevlâna'nın da hem kendisi hem de üvey oğlu konumunda olan onun önceki eşinden oğlu Şemseddin Yahya ile son derece sıcak ilişkiler içinde olduğunu da hatırlatmak gerekir.

SONUÇ

Eserlerindeki temel unsur olarak işlediği dinî konuların yanı sıra sosyal ilişkilerle gerçek yaşamla ilgili birçok konu ve ayrıntıyı da kendi üslup ve

tecrübeleri ile yansıtan Mevlâna, "kadın" konusunda da *Mesnevî*'si başta olmak üzere eserlerinde önemli tespitlerde bulunur; onu erkek ile "eş" yani "bir" olarak değerlendirir. Ama yine de "nefs" ve zaaflarını işlerken de "kadın" üzerinden ona teşbih ederek "olumsuz" karakter olarak nakleder.

Mevlâna, aile ferdi olarak annesi, eşleri, kızı, gelini, kız torunları ve mürit sıfatıyla çevresindeki hâstan ve avâmdan hatta kötü işlerle meşgul olan diğer kadınlarla da ilgili farklı tespit ve davranışlarla, ama asla onları uzak tutmadan "sevdirip nefret ettirmeden, kolaylaştırıp zorlaştırmadan" sosyal ilişkiler içinde olur, onları daima güzele, yardıma ve iyi işlere teşvik eder.

Mevlâna yine örnek karakterler olarak peygamber hanımları ve tarihte isim yapmış bilinen kadın kişilikleri ve bunlarla birlikte kurgu kadın örnekleri çerçevesinde de "olumsuz" karakterleri yansıtarak "kıyas" usulü ile okuyucularına mesajlar verir.

Mevlâna'nın, eserlerinde en iyiden en kötüye, yapılması gerekenden kaçınılması zorunlu olan davranışlara kadar insanı ilgilendiren bütün hususiyetleri insan ya da hayvan karakterleri ile somut ya da kurgusal örneklerle yansıtması ve bu anlatıların günümüzde de ilgi görmesi, okunup araştırılması onun düşünce dünyasının evrensel ve güncel olmasına en somut örnek olsa gerektir.

Yine, düşünce binasını başta Kur'ân-ı Kerim ve Hadis-i Şerifler olmak üzere İslâmî temel üzerine kuran Mevlâna'nın son dini anlatma ve aktarmada önemli bir rol üstlenmiş olduğunun en somut göstergesi de tarihte ve günümüzde farklı millet ve dinlerden araştırmacı ve hidayete eren okuyucularının çeşitliliği ve yüksek oranı olsa gerektir.

KAYNAKÇA

Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli (1993), Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara.

Celal Nuri (1993), *Kadınlarımız*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara.

Eflâkî (1989), Şemseddin Ahmed, *Menâkıbü'l-ârifîn,* Çev. Tahsin Yazıcı, *Âriflerin Menkıbeleri*, I-II c., İstanbul.

Gölpınarlı, Abdülbaki, (1999), *Mevlâna Celâleddin Hayatı Felsefesi*, İnkılap Kitabevi, İstanbul.

İmamî, Nasrullah (2020), "Mevlâna'da Kadın", Çev. İpek Şengül, *Doğu Araştırmaları - A Journal of Oriental Studies 2020/2*, Cilt: 2, Sayı: 22, 31 Aralık 2020, ISSN: 1307-6256, ss. 47-57

Külliyât-ı Dîvân-ı Şems (1374 hş.), Mevlâna Celâleddin Rumi, Neşreden: Bediüzzamân Furûzânfer, I-II c., Tahran.

Mesnevî (1995), Mevlâna, Çev. Veled İzbudak, I-VI c., MEB Yay., İstanbul.
Mevlâna (1985), *Fîhi mâfîh*, Çev. Meliha Ü. Tarıkâhya, MEB Yay., İstanbul.
Mevlâna (1992), *Divan-ı Kebir*, I-VIII c., Çev. Abdülbaki Gölpınarlı, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara.
Mevlâna (1963), *Mektuplar*, Çev. Abdülbaki Gölpınarlı, İnkılap ve Aka Kitabevi, İstanbul.
Okiç, Tayyip (1991), *İslamiyette Kadın Öğrenimi*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara.
Sergen, Semih (1989), "İslam'da ve Hz. Mevlâna'da Kadına Saygı", *I. Millî Mevlâna Kongresi*, Selçuk Üniversitesi Yay., ss. 358-363, Konya.
Şimşekler, Nuri (2003), "Hz. Mevlânâ'da Evlilik, Aile ve Çocuk Eğitimi", *Yeni İpek Yolu Konya Kitabı VI*, Konya Ticaret Odası Yay., ss.135-143, Konya.

Tezler

Belviranlı, Ömer Faruk, *"Mevlâna'nın Mesnevî'sinde Kadınla İlgili Tasvirlerin Eğitim Açısından Değerlendirilmesi"*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Din Eğitimi Bilim Dalı, Konya, 2017, Tez Danışmanı: Prof. Dr. Mustafa Tavukçuoğlu
Mermer, Ümmühan, *"Hz. Mevlâna'nın Dünyasındaki Kadınlar ve Kadına Yaklaşımı"*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Mevlâna Araştırmaları Enstitüsü Mevlâna ve Mevlevilik Araştırmaları Anabilim Dalı Mevlâna ve Mevlevilik Araştırmaları Bilim Dalı, Konya, 2023, Tez Danışmanı: Prof. Dr. Mustafa Demirci
Yılmaz, Hasan, *"Hz. Mevlâna'nın Kadınla İlgili Görüşleri"*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Tasavvuf Bilim Dalı, Konya, 2004, Tez Danışmanı: Prof. Dr. Şerafettin Gölcük

TÜRK DÜNYASINDA AİLE FOLKLORU VE KÜLTÜREL BELLEK BAĞLAMINDA KIBRIS TÜRK HALK KÜLTÜRÜ ÖRNEKLEMİ

Özkul ÇOBANOĞLU*

Özet

Çalışmamızda öncelikle "Aile Folkloru" (Family Folklore) tanımı ve "Kültürel bellek" kavramlarının Halkbilimi çalışmalarındaki yeri ve önemi üzerine tespitler yapılacak ve bu iki kavramsallaştırmanın paradigmatik olarak disiplinimize kattıkları vurgulanacaktır. Bu kavramsallaştırma konusundaki girişten sonra Kıbrıs Türk Halk kültürü özelin de 1974 Harekat öncesi Türklerin göçtükleri İngiltere ve benzeri ülkelerle kültürel belleklerinin ve dolayısıyla ulusal kimliklerini korumada büyük aile tipi içinde yer alan nene-dede gibi yaşlı kuşakların bakıp büyüttükleri genç kuşaklara naklettikleri aile folkloru ve geleneksel anlatıların gizli ve açık işlevsel yapısı üzerinde tespit ve değerlendirmeler yapılacaktır.

Anahtar Kelimeler

Aile Folkloru, Kültürel Bellek, Türk Dünyası, Kıbrıs Türk Halk Kültürü

* Prof. Dr., Hacettepe Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Türk Halkbilimi Bölümü Öğretim Üyesi, ORCID: 0000-0002-1409-4197, ozkul@hacettepe.edu.tr

FAMILY FOLKLORE AND CULTURAL MEMORY IN THE TURKIC WORLD: A SAMPLE OF TURKISH CYPRIOT FOLK CULTURE

Abstract

In our study, firstly, the definition of "Family Folklore" and the place and importance of the concepts of "Cultural Memory" in Folklore studies will be determined and the paradigmatic contributions of these two conceptualizations to our discipline will be emphasized. After the introduction on this conceptualization, in particular, determinations and evaluations will be made on the latent and overt functional structure of family folklore and traditional narratives that are transferred to the young generations by the grandparents who are in the big family type in order to preserve their cultural memories and therefore their national identities in England and similar countries where the Turks migrated before and after the 1974 Operation.Key words: Turkish Cypriot folk culture, family folklore, cultural memory, traditional education

Keywords

Family Folklore, Cultural Memory, Turkic World, Turkish Cypriot Culture

Çalışmamızın konusunu Türk dünyasında aile folkloru ve kültürel bellek bağlamında Kıbrıs Türk Halk Kültürü örneklemi oluşturmaktadır. Konuyla ilgili kavramsal yapılanışı son derece anahatlarıyla da olsa ele almak daha kolay anlaşılır olmak bakımından yararlı olacaktır. Aile içinde geleneksel değerlerin ve onların dışavurumlarının söze, sözsüz gelenekselleşmiş harekete, maddi kültüre dayalı formlarının sözlü, yazılı, görüntülü ve dijital olarak üretimi, tüketimi, oluşumu ve oluşturdukları bütün süreç ve unsurlar topyekün "aile folkloru" (family folklore) olarak tanımlanabilir. Batıda nerdeyse ikinci yüzyılına giren aile folkloru çalışmaları ülkemizde maalesef nerdeyse bizim çeyrek yüzyıl önce (Çobanoğlu 2001) yılında yaptığımız başlangıç noktasını bile ve hâlâ aşamamış durumdadır.

Bu bağlamda Kıbrıs Türk ailesinin özellikle 1878 sonrası, Osmanlı idare ve hakimiyetinden İngiltere kolonisine ve zamanla da gittikçe sayısal ve siyasal olarak azalan bir topluma ve ona yönelik ezme, yok etme amaçlı Yunan ve Rum komplosuna dönüşen 150 yıllık var oluş ve var ediş mücadelesine aile folkloru merkezli olarak daha yakından bakabiliriz. Daha önce millî mücadeleye yönelik doğrudan ve dolaylı cepheleriyle gizli ve açık işlevleriyle ele aldığımız (Çobanoğlu 1996; 1998a;1998b; 1998c) Hasan Bulliler ve Cemal Mida gibi "sosyal haydut" veya "efe, zeybek" kategorisinde yer alabilecek halk kahramanlarının Kıbrıs Türkü'nün sosyal psikolojisine olumlu katkılarda bulunduğuna burada tekrar (Çobanoğlu 2000c) işaret edebiliriz. Ancak Kıbrıs Türk toplumunun, Rum Ortodoks Kilisesi gibi güçlü ve zengin bir ulusal dini kurumdan mahrum olması dahası geleneksel "İslam cemaatı" yapısının bile nitelik ve nicelik bakımlarından son derece zayıfladığı bir yapılanış içinde en güçlü direnişin "aile merkezli" ve aile folkloru türleri ve bunların sahip oldukları "kültürel bellek" ve "etnopedogoji" özellikleriyle ortaya çıktığını rahatlıkla söyleyebiliriz. Bu tespitimizi sadece 1878 sonrası Kıbrıs'ta yaşamaya devam eden Türkler için değil başta Türkiye olmak üzere İngiltere, Yeni Zelanda ve Avusturalya gibi ülkelere göç edenler için de hatta dış göçlerde "aile folkloru"nun daha da önemli ve öncelikli özelliklere sahip olduğu söylenilebilir.

Nitekim gerek 1990'lı yıllarda Gazimağusa'da Doğu Akdeniz Üniversitesi'nde misafir öğretim üyesi olarak çalıştığımız yıllarda yaptığımız kişisel görüşme ve gözlemlerimizle aynı yıllarda ve kurum bünyesinde Kıbrıslı öğrencilerimizle kurduğumuz Kıbrıs Türk Halk Kültürünün Derleme Kurumunda yetiştirdiğimiz 150 civarındaki Kıbrıslı öğrencilerimizle birlikte Kıbrıs Türk halkının yaşadığı hemen her yerde gerçekleştirilen sözlü, yazılı ve

maddi kültürel halkbilimsel derlemelerle meydana getirilen arşive intikal eden bu materyalin ifade ettiği bilgiler 1998-2006 yılları arasındaki bilimsel mesaimin söz konusu zaman diliminde ana temelini oluşturmuştur. Buna göre başta İngiltere olmak üzere dış ülkelere göç eden Kıbrıslı ailelerin beraber gittikleri ya da mümkün olan ilk fırsatta "babaane" veya "anneanne" gibi yaşlı aile büyüklerini esasen yanlarına alma nedenleri çoğunlukla çocukların bakımı böyle göç eden kadın ve erkeğin birlikte çalışarak ailenin geçimini daha kolayca temin etmek olmakla birlikte söz konusu büyüklerin başta Türkçe olmak üzere çocuklara "aile folkloru" ve "masallarda, inançlara varıncaya dek topyekün bir kültürel bellek aktarmak suretiyle adeta etnopedogojik bir okul gibi gizli ve açık işlevlere sahip olmalarıdır. Binlerce Kıbrıslı Türk göçmenin çocuklarının dil ve kültürleriyle ilişkilerini kesmeyişlerinin, Türk kimliklerini sahiplenip şuuruna varışlarının altında 1878'den 2000'li yıllara kadar sözünü ettiğimiz yaşlı ebeveynlerini evlatlarının yanına giderek oralarda çocuk yetiştirmeleri yatmaktadır. Dahası göç edilen şehirlerde yaşayan yaşlı ebeveynlerin birbirleriyle olan sosyalleşme ve çeşitli vesilelerle meydana gelen sosyalleşmelerin oluşturduğu "kültürleşmeler" maalesef birkaç hamlenin dışında yeterince gözlem ve görüşmeler yoluyla derlenmemiş ve akademik halkbilimciler tarafından kültürümüzün özellikle bu yönleri yeterince değerlendirilmemiştir. Oysa "kültürel bellek" bağlamında doğrudan geleneksel kültürel toplumsal belleğimizin çok büyük ölçüde söz konusu ettiğimiz geleneksel sosyalleşme ve kültürleşme vesilesi olan geleneksel anlatılar gerçekleştirildiği rahatlıkla söylenebilir.

Bilindiği gibi 1980'lerde kültürel belleğe dair yeni teoriler ortaya çıktı. Bu bağlamda, 1970'lerden itibaren kültürel bellek üzerindeki çalışmalarıyla tanınan Aleida Assmann'ın (2021) aktardığına göre, Jurij Lotman ve Boris Uspenskij, kültürü bir toplumun biyolojik olarak miras alınamayan hafızası olarak tanımlayan yeni bir kültür kavramı geliştirdiler (1970/1977, s. 39). Dahası ve altını çizdikleri belki de en önemli husus , "geçmişin mutlaka ve sadece geçmiş olmadığını ve ikinci olarak, hem geleceğin hem de geçmişin şimdiki zamanda inşa edildiğini savunmalarıydı: "Hafızası aracılığıyla geçmişe bağlı olan kültür, yalnızca geleceğini değil, geçmişini de üretir. Bu şekilde, doğal zamana aykırı bir mekanizma sunar" (Lotman & Uspenskij, 1970/1977, s. 23).

Bir başka ifadeyle, kültürel bellek, geçmişi şimdiki zaman ve gelecek için saklayan değerler, eserler, kurumlar ve uygulamalardan oluşan bir sistemdir. Bu bağlamda kültürel bellek bilgiyi aktarır ve farklı kimliklerin ortaya

çıkmasını ve işlenmesini destekler, çünkü insanlar kendilerini tanımlarlar ve bir veya birden fazla kültürel grup ve geleneğe bağlılıklarıyla bireysel ve toplumsal olarak tanımlanırlar.

Kısacası kültürler, insanlara farklı kimlikleri ve gelecek için gerekli bir tedarik duygusu kazandırarak, "öteki dünyaları" için sürdürülebilir yapılar yaratırlar. Yerli toplumlarda, böyle bir zamansal süreklilik yaratan uygulamalar tekrar stratejilerine odaklanır: mitlerin, hikaye anlatımının, törenler, ikramlar, karşılama, ağırlama, uğurlama yönleriyle müzik, ritüel ve dans gibi artık "somut olmayan kültürel miras" olarak adlandırılan hemen her şeyin çoklu işlevlere sahip ortamlarda aldıkları biçimlerini ileten en basitinden en karmaşığına varıncaya kadar bütün diğer uygulamaların icrası bir toplumun "kimlik" ve "var oluş/var ediş bilinci"nin esasını oluşturur. Böylece sözlü anlatılar ve geleneksel icraları yoluyla, bilginin harici olarak depolanması sistemlerini geliştiren kültürler, günümüze doğru yaklaştıkça ortaya çıkan yeni kayıt sistemleriyle kendi başlarına var oluşa yönelen yazılı metinler ve dijital görüntüler gibi medyanın yardımıyla bit toplumun nerdeyse bütün kesimlerine yönelen ve bir kültürün ulaşılabilen en eski dönem ve ifade biçimlerinden en yeni ve modern söylem ve eylemleri içerecek bir biçimde diyalektik bir iletişimi düzenler gelmiştir. Şimdilerde de bütün bunları biraraya getiren ve biraz da bu nedenler yepyeni bir iletişim ve etkileşim biçiminin ortaya çıkışını müjdeleyen "yapay zeka" forumlarına işaret etmekle yetinelim.

Bilindiği gibi 19. yüzyılda ulusun doğuşu, geleneksel kültürel belleğin yapısını önemli ölçüde değiştiren yeni bir sekülerleşme dönemini başlattı. Bu yeni ulus kendisini öncelikle tarih ve sanatlar aracılığıyla tanımlayacak, ulusun kökeninin anlatısal bir hesabını verecek ve belirgin başarılarını kutlayacaktı. Bu yeni ulusal belleği yaratmadaki itici güç ve belirleyici seçici, ulusun yeni kolektif kimliğine duyulan gururdu, kolektif tarihini ve sanatsal başarılarını kutsal ikonlarda ebedi bir öbür dünya için alenen sürdürüyordu.

Bu bağlamda Kıbrıs Türklüğünün Hala Sultan ve benzeri ilk İslam fetihlerinin yadigarları, Osmanlı döneminde adayı fetheden ecdadın meselâ Lefkoşa surları içinde ve dört bir yanda karşımıza çıkan "yeşil örtü"leri içindeki kabirleri, aynı şekilde Serdarlı'da "Durmuş Dede" örneğinde son derece açık bir biçimde yerleşimi ve pek çok olumlu/olumsuz oluşumdan etkilenmesine rağmen günümüze kadar ve duran ve hatta güçlenerek kendini yenile-

yerek devam eden geleneksel kültlerimiz ve bunlar hakkında anlatılarla beslenen ve devam eden halk hayatımız son derece güzel bir örnektir. Öte yandan bu bağlamda Gazimağusa'da Kale içinde zaman zaman unutulmuşluk nedeniyle uğradığı itibar kaybı düşünüldüğünde 28 Çelebi Mehmet Efendi gibi göreceli olarak yakın zamanların ve Türk Çağdaşlaşma tarihinin emsalsiz bir büyüğünün güncel olarak anlatılan mit, efsane, memorat gibi geleneksel anlatı ve uygulamalardan mahrum oluşun gizli ve açık işlevlerini çok çarpıcı bir biçimde ortaya koyar. Daha açık bir ifadeyle gerçek bir tarihi kişilik olup olmadığı bile yeterince açık olmamasına rağmen Serdarlı'nın kurucusu ve koruyucusu kabul edilen Durmuş Dede hakkında başta Kıbrıs Barış Harekatı yıllarında Rumların saldırılarının durdurucu gücü kabul edilmesiyle ilgili anlatılar olmak üzere daha sonraları ilk kabrinin heyelanlara maruz kalan bir yerde olması nedeniyle kabrinin tekrar tekrar tamir etmekten yorulan halkın onun kemiklerini alarak daha uygun bir yerde gömerek yeni bir kabir/türbe yapmaları ve buna dair anlatma ve uygulamaları dikkat çekicidir. Ancak kanaatimizce asıl dikkat çekici olan hususun Durmuş Dede'nin yeni kabir yapılıp cesetinin oraya nakledilmesine karşılık Serdarlı'dan bazı kişilerin geceleri gökten "yağan nur"un veya inen "yeşil ışıkların" eski kabrine indiğini görmesi üzerine başlattıkları tartışma ve uygulamalardır. Bu kişilere göre Durmuş Dede'nin her ne kadar "kemikleri yeni mezarına" nakledilmişse de "onun ruhunu bulunduran ve taşıyan asıl unsur olarak kanı akıp karıştığı" için Durmuş Dede'nin ruhu yeni "kabre gitmemiştir ve eski kabir de varlığını sürdürmektedir. Şeklinde anlayış gereği Serdarlı'daki bazı kişiler yeni kabre/türbeye itibar etmeyerek "eskikabre/türbeye ve onun gücüne inanmaya devam etmeleri ve inançları gereği yaptıkları uygulama ve pratikleri orada devam ettirmeleridir. Böylece "bir yerleşimde bir kişinin iki tane türbeye dönüşen kabri" gibi son derece az rastlanılır bir dini ve yerel hatta bir ölçüde ulusal kimlik yapıcı bir kültürel bellek fenomeni ortaya çıkmıştır.

Bu bağlamda bugün Lefkoşa'nın Rum kesiminde kalan çay boyunda yer alan tabakhanelerin yanında yer alan "Ahi Evran" kabir/türbesi Kıbrıs Türklüğünün çok çok büyük ölçüde kültürel belleğinden silinmiş olması çok dikkat çekici, öğretici ve konuyu açıklayıcıdır. Her şeyden önce tabakhaneler ve debbağlar birkaç bin yıldır sürdürdükleri eski ve üşütün konumu petrol ürünlerini ortaya çıkıp hemen hemen vaktiyle "deri"den imal edilen hemen herşeyi üretmede kullanılmasının bir neticesi olarak gelenek daireleri gittikçe küçüldü buna paralel güçleri azaldı ve en sonunda kayboldu. Bu süreç

Kıbrıs'ta da aynı şekilde yaşandı. Tabakhanelere, debbağlığa ve deriye azalan ihtiyaç poliüratanlı alternatif materyalle üretim Ahi Evran kültüne ve Ahi Evran'ın Kırşehir'den sonra bilinen ikinci kabir/türbesi veya "makam türbesi"ne olan ilgiyi de azaltmış olmalıdır. Dahası ve belki de en önemlisi 1974 Barış Harekatı sonrası söz konusu türbenin Rum kesiminde kalması, Kıbrıs Türk Devleti'nde yeni dönemin yeni ulusal kahraman ve ikonları oluşur kültürel bellek pateonunda yerini alırken Kıbrıs Lefkoşa'da türbesi olan Ahi Evran unutulmaya yüz tutuş sürecini de hızlandırmış olmalıdır. Bu bağlamda Kıbrıs Türklerinin tabakhanelerde çalışan ailelerin folklorunda sözünü ettiğimiz muhiti ve Ahi Evran türbesine dair hatıra ve bilgilerin izlerine hâlâ rastlanılma ihtimali yüksek olsa da bunlar derlenip yeni döneme uygun bir söylem ve sunumla halkhayatına aktarılmadığı sürece varlığını birkaç konuya meraklı aydının çalışmalarında kalacağı aşikardır. Bir başka ifadeyle bir toplumun kültürel belleğinin dolayısıyla kültürel kimliğinin sürdürülebilirliği ele alınan kültürel unsurun aile folklorundan başlayarak toplumsal yapılaşma ve tabakalaşmaların hemen hemen hepsinde sosyalleşme, kültürleşme vesileleri ne olursa olsun anlatılarının anlatılmaya devam etmesi ve ritüelistik boyutlara sahipse yaşatılması olmazsa olmazdır. Bir toplumun kültür politikalarını belirleyenler aile folklorundan yerel ve ulusal kültlere dayalı anlatı geleneklerini mutlaka dikkate almak ve onların yaşamasını sağlamak zorundadırlar.

SONUÇ

Sonuç olarak, toplumsal anlamda kültürel bellek, bir toplumun ortak deneyimleri sonucu oluşan bilgiyi, birikimi içerir. Burada belleğin vurgulanmaya çalışılan kısmı genel olarak bir metne dayanmayan, yazılı davranış kılavuzlarının yardımıyla değil kültürel bir çerçevede öğrenilmiş davranışlar, taklit etme geleneğine bağlı olarak gelişen ritler, törenler gibi uygulama ve pratiklerdir. Kıbrıs Türk kültürü bağlamında verdiğimiz Hala Sultan, Ahi Evran, 28 Çelebi Mehmet Efendi ve Durmuş Dede örnekleri doğrultusunda ele alınabilecek ve bunlara eklenip tahlil edilebilecek yüzlerce hatta binlerce örnek bulmak mümkündür. Kıbrıs Türklüğünün son 150 yıl içinde yaşadığı inanılmaz zorluklar ve üstesinden geldiği güçlükler bağlamında en temel kültürel kurum olarak ailenin ve aile folklorunun yeni ve önemi daha iyi anlaşılabilir. Türk dünyasının tamamında aile folklorumuz bütün ürün ve süreçleriyle derlenerek kültürel belleğimizin bütüncül bir biçimde değerlendirilmesi ve entegrasyon sürecinde işe koşulması sağlanabilir.

KAYNAKÇA

Assmann, A. (2021)."Cultural Memory." Social Trauma–an Interdisciplinary Textbook, 25-36.

Chakrabarty, D. (2007). History and the Politics of Recognition." In K. Jenkins, S. Morgan, &A. Munslow (Eds.), Manifestos for History. London: Routledge, s. 89-99.

Çobanoğlu, Özkul. (1996)."Kıbrıs ve Türkiye Arasında Halk İnançlarında Süreklilik Bağlamında Memoratlar." Kıbrıs Araştırmaları Dergisi, C.2, S.4, s.335-342.

Çobanoğlu, Özkul.(1998a)."Adalar Türklüğü Folkloru: Kıbrıs ile Midilli, Girit, Sakız, İstanköy ve Rodos Türklerinin Folklorundaki Yapısal ve İşlevsel Ortaklıklar Üzerine Tespitler." I.Balkanlar ve Kıbrıs Türk Edebiyatları Sempozyumu Bildirileri. (Y. haz. İ. Bozkurt ve A. Dağlı) Gazimağusa: DAÜ Baskı İşleri Birimi, s. 101-114.

Çobanoğlu, Özkul.(1998b)."Uygulamalı Halkbilimi ve Halkhayatı Çalışmaları Açısından Gazimağusa Kültür Turizmi Üzerine Öneriler." Gazimağusa Sempozyumu 98 Bildirileri, Gazimağusa: Doğu Akdeniz Üniversitesi Baskı İşleri Birimi, s. 263-267.

Çobanoğlu, Özkul. (1998c)."Günümüz Halkbilimi Paradigmaları Perspektifinden Kıbrıs Türk Mutfağı ve El sanatları Araştırmaları İçin Yeni Ufuklar." I. Kıbrıs Türk halk Mutfağı ve El sanatları Kolokyumu Bildirileri, Gazimağusa: Doğu Akdeniz Üniversitesi Baskı İşleri Birimi, s.1-8.

Çobanoğlu, Özkul. (1998d)."Yeni Osmanlılar Tarihi ve Kıbrıs Adası Bağlamında Namık Kemal." Namık Kemal Sempozyumu Bildirileri, Gazimağusa: Doğu Akdeniz Üniversitesi Baskı İşleri Birimi, s.75-82.

Çobanoğlu, Özkul.(1999)."Kıbrıs Türk Halk Kültüründe Atatürk Sevgisi ve Devrimlerinin Yayılması Üzerine Tespitler." Millî Folklor Dergisi, C. 6, S. 44, s. 5-12.

Çobanoğlu, Özkul.(2000a)."Akdeniz Konsepti Bağlamında Kıbrıs Türk Halk Kültürünün Temel Özellik Belirleyici Dinamikleri Üzerine Tespitler." III. Kıbrıs Kongresi Bildirileri,(Yay. haz. İ. Bozkurt), Gazimağusa: Doğu Akdeniz Üniversitesi KAM Yayınları, C.IV, s. 101-112.

Çobanoğlu, Özkul.(2000b)."Akdeniz Bağlamında Adalı Türk Kimliğinin Oluşumu ve Osmanlı Uygarlığına Katkıları Üzerine Tespitler" Folklor ve Edebiyat, C.VI, S. 23, 2000, Ankara, s. 55-64.

Çobanoğlu, Özkul.(2000c)."Kıbrıs Millî Mücadelesinde Dağ Köylerinin Rolü ve Kıbrıs Türklüğünün geleceği." Rauf Denktaş Armağanı, İstanbul: Tur yayınları, s.123-134

Çobanoğlu, Özkul.(2001)."Aile ve Göçmen Folkloru Bağlamında Türk Halk Kültüründe Göç Hikayeleri", Kayseri ve Yöresi Kültür, Sanat ve Edebiyat Bilgi Şöleni Bildiriler, Kayseri: E.Ü. Fen-Edebiyat Fak. TDE Yayınları, s.227-244.

Lotman, J., & Uspenskij, B. (1977). Die Rolle dualistischer Modelle in der Dynamik der russischen Kultur. Poetica, 9, 1–40. (Original work published 1970).

KÖK OGUZ (GAGAUZ) TÜRKLERİNİN ADLARI VE TARİHLERİNİN İLK DEVİRLERİ

Saadettin Yağmur GÖMEÇ*

Özet

Bilindiği üzere tarihi süreç içinde Kök Türklerin batısındaki uç beyliklerinden biri olan Peçenekler, Hazarların baskısına dayanamayarak 860-880 yılları arasında İdil Nehrinin batı kısmına geçmişler, onları diğer Oguz ve Kuman grupları izlemişti. Bunların 968 tarihinde Kiev Rusyası'na sahip olmaları, Rusların Karadeniz'e ulaşmalarını epey bir zaman engeledi ve bu sayede Bizans ile dost oldular. Devamlı göç halinde bulunan Peçenekleri Uzlar sıkıştırmış ve onlar 11. yüzyıl ortalarına doğru Basarabya ovasına inmişlerdi. İdil'i geçip, batıya doğru sekiz boy halinde gelen Peçenekler arasında daha sonraları anlaşmazlıklar başgösterdi. Birtakım Peçenek ileri gelenlerinin 1048'ten itibaren Bizans'ın hizmetine girdikleri görüldü. Bilhassa 1050 yılında birbirleriyle geçinemeyen Peçenek beylerinden önce Belçer-oglu Kegen, Tuna'nın öbür yanına gitti. Bizans ile ittifak yaparak, Hrıstiyan oldu. Kanlı savaşlardan sonra Kegen'in rakibi Turak da, Bizanslılara esir düştü ve Hrıstiyanlığı kabul etti. Bunlardan da anlaşılacağı üzere 10-11. yüzyıldan itibaren Hrıstiyanlık telkinlerine maruz kalan Kök Oguzların ataları bir yandan Rusların, diğer yandan Bizanslılarla, çeşitli misyoner teşkilatlarının faaliyetleri neticesinde peyder pey din değiştirdiler. Peçeneklerin kendi aralarındaki savaşlardan yararlanan Bizans onları bugünkü Bulgaristan, Romanya, Moldovya ve Makedonya topraklarının bazı bölgelerinde yerleştirdi.

Anahtar Kelimeler

Gagauz Adı, Kök Oguz Adı, Gagauzların Menşei, Gagauz Tarihi, Türk Tarihi

* Prof. Dr. Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Tarih Bölümü Öğretim Üyesi, ORCID: 00996707081181 , sgomec@yahoo.com

THE NAMES AND EARLY PERIODS OF THE HISTORY OF THE KOK OGUZ (GAGAUZ) TURKS

Abstract

As is well known, the Pechenegs, one of the frontier principalities to the west of the Kok Turks, were unable to withstand the pressure from the Khazars and migrated to the western part of the Volga River between 860 and 880; other Oghuz and Kipchak groups followed them. The fact that they controlled Kievan Rus' in 968 prevented the Russians from reaching the Black Sea for quite some time, and as a result, they became allies with the Byzantines. The Uzs had driven the Pechenegs, who were constantly on the move, into the Bessarabian Plain by the mid-11th century. After crossing the Volga and moving westward in eight tribal groups, disagreements later began to emerge among the Pechenegs. It was observed that, from 1048 onward, some leading figures among the Pechenegs entered the service of Byzantium. In particular, in 1050, Belçer-oglu Kegen, one of the Pecheneg chieftains who could not get along with one another, crossed to the other side of the Danube. He became Christian by forming an alliance with Byzantium. After bloody battles, Kegen's rival Turak was also captured by the Byzantines and accepted Christianity. As can be understood from this, the ancestors of the Kök Oghuz, who were exposed to Christian preaching from the 10th–11th centuries onward, gradually changed their religion as a result of the activities of the Russians on one side and the Byzantines, along with various missionary organizations, on the other. Byzantium took advantage of the internal conflicts among the Pechenegs and settled them in certain regions of what are now the territories of Bulgaria, Romania, Moldovia and Macedonia.

Keywords

Gagauz Name, Kök Oguz Name, The Origins of the Gagauzs, Gagauz History, Turkish History

Öncelikli olarak bugün büyük bir kısmı Moldovya toprakları içerisinde yaşayan Hrıstiyan Ortodoks mezhebine bağlı Kök Oguzların isminin manası hususunda Türklük Bilimciler arasında çeşitli görüşlerin bulunduğunu söyleyerek konuya girmek istiyoruz. Buna binaen Gagauz adının "auz" kısmının Oguz'dan kısaltıldığı, "gag" kelimesinin ise kabilenin ikinci derecede bir kolu olduğu; yine "gag" sözünün Uzların halefi manasına geldiği; aynı zamanda bu adın taht kavgaları yüzünden Konya'yı terk etmek zorunda kalarak, Bizans'a sığınan, arkasından 1262-1263'lerde Balkanlara geçerek buradaki Uzların yönetimini eline alan Selçuklu hükümdarlarından II. İzzeddin Keykavus'un isminin değişik bir söylenişi olduğu da belirtilmiştir. Ayrıca başka bir iddia Karakalpak Türkleri Hrıstiyanlaştırıldıklarında Rus sınır bekçiliği yapmışlar ve Ruslar bu sülaleye "sınır bekçisi" anlamında "Kalauz" adını vermişler, daha sonra bu unvan Gagauz'a dönüşmüştür. Değişik bir efsaneye göre ise de; Türklerin zorla İslamlaştırılan gayri-Türklere "gagan uz olsun" yani baş kaldıran olma dendiği şeklindeki halk etimolojisinden de bahsedilmektedir[1].

Yukarıda özetlemeye çalıştığımız görüşlerden başka birçok iddianın var olduğunu da belirtmeliyiz[2]. Ancak Kök Oguzların isminin izahı hususunda ileri sürülen etimolojilerin çoğunun da bir zorlama olduğu hakikattir.

Bunun yanısıra H.N.Orkun gibi ilim adamları da bu adın Kök Oguz'dan geldiğini söylemektedir. Ayrıca onların bir kısmı kendilerine şimdilerde Kök Oguz dedikleri için ve sembol olarak da Türklerin ortak atası Kök Börü'yü seçtiklerinden, biz de Kök Oguz demenin daha doğru olacağı kanaatindeyiz[3].

---

1 A.Manof, Gagauzlar, Çev. Y.Nabi, Ankara 1940, s.33-34; M.Guboğlu, "Gagauzların Aslı Hakkındaki Faraziyeler ve Kendi Fikirlerim", IX. Türk Tarih Kongresi Bildiri Özetleri, Ankara 1981, s.54-55; T.Menzel, "Gagauzlar", İslam Ansiklopedisi, C. 4, İstanbul 1988, s.706; M.Ciachir, Basarabyalı Gagauzların Tarihi, Haz. H.Güngör, Niğde 1998, s.21.

2 Bunun yanısıra Z.V.Togan bu kelimenin "Aga-uz"dan (Z.V.Togan, Umumi Türk Tarihine Giriş, 3. Baskı, İstanbul 1981, s.165), V.Hatipoğlu, "Kara/gara" sözünden geldiğini (V.Hatipoğlu, "Türk Tarihinin Başlangıcı", DTCF. Türkoloji Dergisi, C. 8, Ankara 1980, s.51), düşünüyorlar. Bu ad konusunda en son görüş bildiren A.B.Ercilasun ise, Gagauz, "kuru, esmer Oguz" demektedir (A.B.Ercilasun, "Gagauzlardan Yeni Haberler", Türk Kültürü, 27/316, Ankara 1989, s.479). Yani bir yerde Hatipoğlu ile aynı fikirdedir.

3 Kök Oguz'un Gagauz'a dönüşmesinde bir ihtimal daha vardır. O da şudur: Bilindiği gibi Rusçada -ö sesi yoktur. İster istemez "kök"teki "ö" de -o olur. Bu ilk hecede vurgunun değişmesi ve Rusların Kök diyememesi sebebiyle Gag şekline döner. Pekçok ilim adamı

Dil alimleri Kök Oguz Türkçesini Türk dilinin güney grubuna ve Oguz-Bulgar ailesine sokuyorlar[4]. Kök Oguz Türkçesi Hrıstiyanlıkla giren unsurlar çıkarıldığında, Türkiye Türkçesine benzer, bu da onların yüzde-yüz bir Türk boyu olduklarının en büyük delillerindendir.

Tarihi hakikatleri göz önüne aldığımızda onların etnik gelişiminin temelinde Uz, Kuman ve Peçenekler görülür[5]. Balkanlara 10-13. yüzyıllar arasında yerleşmiş olan bu Türkler, Osmanlı hâkimiyeti devrinde de dinlerini ve dillerini değiştirmediler. Bu vesileyle şunu da belirtmekte fayda vardır: Bazı kaynaklara göre Osmanlı Devletinin Eflak ve Boğdan gibi ülkelerden topladığı çocukların ekseriyetinin sünnet olmayan Müslüman ve Hrıstiyan Türklerden meydana geldiği söylenmektedir[6]. Herhalde bu gençlerin içerisinde Kök Oguzlar da vardı. Egemenlikleri altında yaşadıkları devletlerin siyasi baskı ve tarihi çarpıtma gayretlerine ve hatta Müslüman olmadıkları için dini taassupla birtakım Türk menşeili ve yabancı yazar onların birlik ve beraberlikten yoksun olduklarını iddia edip, bu yüzden silinip gideceklerini ileri sürdükleri[7] halde, bugün görüyoruz ki, herşeye rağmen Türklüğünü en iyi koruyan topluluklarından birisidirler.

Günümüzde Kök Oguzların büyük çoğunluğu 1812 Bükreş Andlaşmasıyla Rusya'ya bırakılan Moldovya Cumhuriyetinin güneyinde Komrat, Çadır-Lunga, Kongaz, Taraklıya ve Vulkaneşti kasabaları ile Ukrayna'nın güneyinde Zaporaje, Odessa bölgesinde ve Rusya Federasyonunun Rostov havalisinde yerleşmişlerdir. Bundan başka Türkistan Türk Cumhuriyetlerinde de Kök Oguzlar mevcuttur. Bulgaristan'da Provadya yakınında, Varna bölgesindeki köylerde, Dobruca ve Kavarna ile Bulgaristan'ın güneyindeki Yanbol ve Topolovgrad

---

bu fikri desteklemektedir. Kelimenin etimolojisi hakkında ileri sürebileceğimiz bir görüş de; onların teşekkülünde Uzların varlığının inkar edilemeyeceği ve dolayısıyla Kara Uz (Kara Oguz) ihtimalinin de düşünülmesi gerektiği yolundadır.

4 G.P.Çınar, "Gagoğuzlar", Yeni Türkiye, 3/16, Ankara 1997, s.1607; S.G.Agacanov, Oğuzlar, Çev. E.Necef-A.Annaberdiyev, 2. Baskı, İstanbul 2003, s.238.

5 Onların bugünkü Bulgar veya Rumlarla alâkaları tamamen safsatadır. Bakınız, Ciachir, age., s.25.

6 M.A.Ekrem, Romen Kaynak ve Eserlerinde Türk Tarihi, Ankara 1993, s.13-14.

7 S.Y.Gömeç, "Kök Oguz ya da Gagauz Türkleri", Düşünce ve Tarih, 10/121, Ankara 2024, s.3-7; Menzel, agm., s.707.

çevresinde Kök Oguzlara rastlanır. Romanya'da da birkaç Kök Oguz yerleşim bölgesi vardır[8].



[8] H.Aslan, "Gagauzlar", Türk Dünyası Araştırmaları, Sayı 17, İstanbul 1982, s.222; A.Caferoğlu, Türk Kavimleri, Ankara 1983, s.81; H.Güngör-M.Argunşah, Gagauz Türkleri. Tarih-Dil-Folklor ve Halk Edebiyatı, Ankara 1991, s.1; Ercilasun, agm., s.476.



MİHAİL ÇAKIR'IN BÜSTÜ (ÇADIR-LUNGA) MİHAİL ÇAKIR'IN MEZARI (KİŞİNEV

Önceleri Hun, Bulgar ve Avar gibi Türk-Ogur gruplarının yerleşim alanı durumundaki Karadeniz'in kuzeyi ve Balkanlar, bilindiği üzere tarihi süreç içinde arkasından bu coğrafyanın Türkleşmesinde önemli bir yeri bulunan ve Kök Türklerin batısındaki uç beyliklerinden biri olan Peçeneklerin, Hazarların baskısına dayanamayarak 860-880 yılları arasında İdil Nehrinin batı kısmına geçmelerine şahit olmuştur. Peşinden de onları diğer Oguz ve Kuman grupları izlemiştir. Bunların 968 tarihinde Kiev Rusyası'na sahip olmaları, Rusların Karadeniz'e ulaşmalarını epey bir zaman engeledi ve bu sayede Bizans ile dost oldular. Devamlı göç halinde bulunan Peçenekleri Uzlar sıkıştırmış ve onlar 11. yüzyıl ortalarına doğru Basarabya ovasına inmişlerdi. İdil'i geçip, batıya doğru sekiz boy halinde

gelen Peçenekler arasında daha sonraları anlaşmazlıklar başgösterdi. Birtakım Peçenek ileri gelenlerinin 1048'ten itibaren Bizans'ın hizmetine girdikleri görüldü. Bilhassa 1050 yılında birbirleriyle geçinemeyen Peçenek beylerinden önce Belçer-oglu Kegen, Tuna'nın öbür yanına gitti. Bizans ile ittifak yaparak, Hrıstiyan oldu. Kanlı savaşlardan sonra Kegen'in rakibi Turak da, Bizanslılara esir düştü ve Hrıstiyanlığı kabul etti. Her iki Türk beyi de maalesef Bizans tarafından kullanıldıklarını fark edemedi. Peçeneklerin kendi aralarındaki savaşlardan yararlanan Bizans onları bugünkü Bulgaristan ve Makedonya topraklarının bazı bölgelerinde yerleştirdi. Bunlardan da anlaşılacağı üzere 10-11. yüzyıldan itibaren Hrıstiyanlık telkinlerine maruz kalan Kök Oguzların ataları bir yandan Rusların, diğer yandan Bizanslılarla, çeşitli misyoner teşkilatlarının faaliyetleri neticesinde peyder pey din değiştirdiler[9].

Yukarıda gördüğümüz gibi Peçenek akınlarını Uz (Oguz) göçleri izledi. Rusların Torki (yani Türk), Bizanslıların Uz dediği Türkler, 9. asrın sonlarına doğru batıya gelmişlerdi. Birçok kollara ayrılarak Balkanlarda geniş bir fetih hareketinde bulunurken, Türkistan'da belki de birtakım dini ve siyasi sebeplerden ötürü birbirlerinden ayrılan bu Türklerin bir kısmı da Anadolu'ya girmişlerdi. Bu arada kuzeyden gelenler Trakya, Makedonya ve Selanik bölgelerini yağmaladılar[10]. Onları da Kuman-Kıpçaklar önlerinden sürüklediler ve hâkimiyetlerini 1080'lerde Tuna ağzına kadar yaydılar.

Daha sonraları Bizans'ın iskân politikalarına bağlı olarak Anadolu'nun bilhassa uç bölgelerine yerleştirilen Peçenek, Kıpçak ve Uz gibi gayr-i Müslim Türk unsurların bir kısmı yine geri dönmüşler ve bu Hrıstiyanlaştırma faaliyetleri Ruslarla işbirlikleri sırasında da devam etmiştir. Ancak Karadeniz'in kuzeyindeki Kuman-Kıpçaklar 1223 yılında Cebe ve Subutay'ın önderliğindeki Türk-Mogol kuvvetlerinin önünden kaçarak, ikinci defa olarak Tuna'yı geçtiler ve Dobruca'ya yerleştiler. 1239'da bir kez daha mağlup olan Kumanların büyük bir kısmı da

---

9 S.Runciman, "Ortaçağ Başlarında Avrupa ve Türkler", Belleten, 7/25-27, Ankara 1943, s.556-57; Cami, Osmanlı Ülkesinde Hrıstiyan Türkler, İstanbul 1932, s.72-73; H.Güngör, "Gagavuzların Hrıstiyanlığı Kabulü ve İnanışlarındaki İslami Unsurlar Meselesi", Türk Dünyası Araştırmaları, Sayı 27, İstanbul 1983, s.254; A.N.Kurat, IV-XVIII. Yüzyıllarda Karadeniz Kuzeyindeki Türk Kavimleri ve Devletleri, Ankara 1972, s.44-63; İ.Kafesoğlu, Türk Milli Kültürü, 2. Baskı, İstanbul 1983, s.169-171; L.Rasonyi, Türk Devletinin Batıdaki Varisleri ve İlk Müslüman Türkler, Haz. Ş.K.Seferoğlu-A.Müderrisoğlu, Ankara 1983, s.22-23.

10 S.Y.Gömeç, "Oguzlara Dair Bazı Tespitler", Düşünce ve Tarih, 8/93, Ankara 2022, s.3-7.

Macaristan ovalarına göçmek zorunda kaldı. 40.000 kadar Kıpçak'ın Macaristan içerilerine girmeleri, birtakım sosyal çalkantılara neden olmuş; Macar kralı Bela'ya karşı ülkesinde bir hoşnutsuzluk başlamıştı. Bu sırada Mogollarla yaptığı savaşlarda kardeşini de yitiren zavallı Kıpçak hanı Köten'in (veya Kutan) Mogollarla anlaştığı dedikoduları da yayılmış, Macarlar ondan yüz çevirmişler ve Köten adamlarıyla beraber pusuya düşürülerek öldürülmüştü. Daha sonra onun suçsuzluğu anlaşılınca bir grup Kuman-Kıpçak Türkü'nün intikam almaya çalıştıklarını görüyoruz. Kök Oguz etnik oluşumunda önemli bir faktör durumundaki Kumanların birçoğunun sonraları Balkanlarda faaliyetlerde bulundukları ve oraları yurt tuttukları da bilinmektedir. Nitekim eski Yugoslavya ve Kök Oguz Yerindeki pekçok Kıpçak-Tatar adlandırmaları bunun en büyük delilidir[11].

Bu arada Balkanlara Türk göçleri ve akınları durmak bilmemiş, Selçuklu tahtında meydana gelen mücadeleler sırasında başarısız olan II. İzzeddin Keykavus biraz önce söylediğimiz üzere 1262-1263 yıllarında Bizans yolu ile Balkanlara geçmişti. Keykavus'un Altun Orda kuvvetleri tarafından Kırım'a götürülüp, kendisine verilen ıktâda 1278 senesinde ölümünden sonra, buradaki Türkleşme hareketini Sarı Saltuk üstlendi ve Dobruca'daki kolonizasyon faaliyetini sürdürdüyse de, Keykavus ve Sarı Saltuk'un ardından Türkler arasında hızlı bir Hrıstiyanlık propagandası başlamış ve ne yazık ki, Keykavus'un İstanbul'da kalan ve Melik Constantin namını alan küçük oğlu ile bir kızı da Hrıstiyan olmuş idi[12].

Bununla birlikte anne tarafından Bizans imparatorlarıyla da akraba olan Keykavus'un buradaki idaresi Bizans'ın da işine geldiğinden ona göz yumuldu[13]. Ancak bize göre ne İzzeddin Keykavus ile Anadolu'dan kalabalık

---

11 C.T'ang, Moğol Sülalesi Devrinde Türk ve İslam Dünyası ile Temasta Bulunan Şahsiyetler, Doktora Tezi, İstanbul 1970, s.149; Manof, age., s.12; Kurat, age., s.65-66, 96-98; F.Sümer, Oguzlar, 2. Baskı, Ankara 1972, s.60; Kafesoğlu, age., s.177, 181; Rasonyi, age., s.24; H.Güngör, "Gagavuz (Gökoğuz)", Yeni Türkiye, 3/16, Ankara 1997, s.1596-1597; E.Hildinger, Warriors of the Steppe, New York 1997, s.132-135; R.Gabriel, The Great Armies of Antiquity, Westport 2002, s.332; A.K.D'Ohsson, Moğol Tarihi, Çev. B.Apaydın, İstanbul 2008, s.200-208; M.Kafalı, Ötemiş Hacı'ya Göre Cuci Ulusu'nun Tarihi, Ankara 2009, s.42; A.Mayrov, "Zavoyevaniye Ruskih Zemel v 1237-1240 Godah", Zolotaya Orda v Mirovoy Istorii, Redaktorı F.Hakimov-M.Favero, Kazan 2016, s.90-108.

12 G.Pachymeres, Bizanslı Gözüyle Türkler, Çev. İ.B.Barlas, İstanbul 2008, s.30-107; Manof, age., s.22; Güngör, agm., s.250; O.Turan, "Keykavus II", İslam Ansiklopedisi, C. 6, İstanbul 1988, s.645.

13 E.Merçil, Müslüman Türk Devletleri Tarihi, Ankara 1991, s.157.

bir Oguz grubu geldi ne de Balkanlardaki Uz veya Oguzlar ona izafeten ismini değiştirdiler

Bu izahlar bir yana kaynaklara baktığımızda 1330'larda teşekkül ettiği sanılan ilk Romen devletinin de Kuman-Kıpçak unsuruna dayanan bir başbuğ ailesi tarafından kurulduğunu belirtmek isteriz. Bunun banisi Toktemir-oglu Basar Apa idi. Bugünkü Moldovya'nın, dolayısı ile Kök Oguz yurdunun bulunduğu yerdeki Basarabya adı da buradan gelmektedir[14]. Ayrıca Hunlardan başlayarak yüzyıllardır devam eden bu Türkleşme neticesinde Bizans'ın nüfuz sahası içerisindeki bir Türk ailesinden gelen Balak, günümüzdeki Bulgaristan'ın doğusunda başkenti Balçık (Karvuna) olan bir hükümet kurmuş ve İstanbul'daki taht mücadelesine karışmış idi. O sadece Bizans'la değil Altun Orda, Bulgarlar ve Venedik ile de irtibat halindeydi. Balak Beg, 1346 yılında imparatoriçe Anna'nın yardımına 1000 suvari göndererek koştu. Balak'ın bu hareketi tarihteki Batı Roma prensesi Honoria'ya Attila'nın (Ata İllig) yardım elini uzatmasına benzemektedir. Desteğine karşılığı olarak Balak'ın kardeşi (veya oğlu?) Dobrotiç'e birçok hediyelerle, bir de kız verildi. Balak'ın yerine 1357 tarihinde, bazı kaynaklarda macera peşinde koşan, Karadeniz'de bir donanması bulunan ve korsan gemilerine sahip bir şahıs diye tanıtılan Dobrotiç geçti ve daha önce de İskit yurdu olarak isimlendirilen bu bölge, bundan sonra onun adına izafeten Dobruca olarak anıldı. Onun çağında Türkler Karadeniz'de de varlık gösterdiler[15]. Bu Türk beyliğinin başına 1386'da Yanko (İvanko) adında birinin geçtiğini görmekteyiz. Yanko Osmanlılara karşı bazı başarılar kazandı ise de, Yıldırım Bayezıd'ın hücumlarına dayanamadı ve böylece 1417 senesinde bölge Osmanlı topraklarına katıldı. Herhalde Osmanlı Devletinin yeni ele geçirilen bu yerlere Anadolu'nun kökenini Peçenek, Kıpçak ve gayr-i Müslim Oguzlarının teşkil ettiği Türk gruplarını da iskân ettiği düşüncesindeyiz. Bu arada İstanbul'un fethinden sonra Sultan

---

[14] Bununla birlikte 15. asrın ikinci yarısında Fatih Sultan Mehmed ile Uzun Hasan'ın savaşına tanık olmuş Venedikli bir elçinin bildirdiğine göre; Osmanlı orduları içinde Basar Apa adlı bir Ulah beyi de vardı. Bakınız, Doğu'da Venedik Elçileri: Caterino Zeno ve Ambrogio Contarini'nin Seyahatnameleri, Çev. T.Gündüz, İstanbul 2006, s.30; Kafesoğlu, age., s.183; M.Şenol, Macar Kroniki Chronica Hungarorum: Birinci ve İkinci Bölümlerin Tercüme ve Değerlendirmesi, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2018, s.203-205.

[15] İ.H.Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, C. 1, 4. Baskı, Ankara 1982, s.190; Manof, age., s.25; L.Rasonyi, Tarihte Türklük, 2. Baskı, Ankara 1988, s.71; M.Argunşah-H.Argunşah, Gagauz Yazıları, Kayseri 2007, s.34-35). Ayrıca İskit-Saka diye adlandırılan halk da Hunların batı kolu olmalıdırlar.

Mehmed'in bütün Ortodoksların dini merkezi olarak İstanbul Fener Rum Patrikanesini tanıması Kök Oguzları da etkilerken, 16. asra ait Tahrir Defterlerine bakıldığında, onların diğer Müslüman ahaliyle gayet uyumlu oldukları da anlaşılır[16].

Kök Oguzlar 1734-1739 ile 1768-1774 seneleri arasındaki Türk-Rus muharebelerinden çok fazla zarar görünce, Moldovya'nın içerisine doğru çekildiler. Moldovya boyarlarının bu sırada insan gücüne ihtiyaçları olduğundan, onlara yerleşmek için toprak verdiler. 1770 yılında Moldovya'da Çadır ve Orak adıyla iki köy kuran Kök Oguzlar 1812'den itibaren Tatar Türklerinin bıraktığı Bucak'a yerleştiler. Bu durum bir yana 1774 senesindeki Küçük Kaynarca Andlaşmasının 7. ve 14. maddelerindeki hükümlere göre Ruslar, Ortodoksların hamiliğini üstlenmişler ve Moldovya boyarları da Ruslardan kaçıp gelen Türklere iş ve toprak vererek, onların iskanına aracı olmuşlardı. Buralarda geleneksel hayatlarını sürdüren Kök Oguzların, 1817 tarihli nüfus sayımına göre 17 köyü var idi[17].

Osmanlı hâkimiyetinden sonra birkısım Türkler Müslümanlığı seçtilerse de, ekseriyet yine Hrıstiyan olarak kaldı. Bu arada 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşının bir sonucu da, Bulgar devletinin kurulması şeklinde oldu. Bulgarlar kendi idarelerini tesis edince Kök Oguzları askere almaya başlamış, yüzyıllarca bağımsız bir halde yaşayan Türklerin bu durum zorlarına gitmiş, onların bir bölümü Osmanlı ve Yunanistan gibi ülkelere sığınmışlardır. Osmanlı'nın Hrıstiyan oldukları için ilgilenmedikleri bu Türkleri maalesef Rum ve Bulgarlar asimileye tabi tuttular. Rum ve Bulgar eziyeti yüzünden de çoğu zaman kimliklerini saklayan bu insanlar, biz Türküz diyemediler. Bir kısmı da baskılar nedeniyle Bulgarca ve Rumca öğrendiler. Osmanlı Devletinin Balkan yarım-adasında üst-üste başarısızlığa uğraması yüzünden Kök Oguzlar, Bulgar zulmüne dayanamayarak yine Moldovya içlerine doğru göçmek zorunda kaldılar.

Netice itibarıyla başta da söylediğimiz gibi ilk defa Hunlarla Avrupa'ya gelen Türkleri daha sonra Sabar, Avar, Peçenek, Kuman ve Oguzlar takip etmişler, onlar bölgedeki siyasi olaylara da karışıp, bazan Bizans bazan da

---

16 M.Guboğlu, "Osmanlıların Romen Ülkeleriyle İlk Devirdeki (1386-1456) İlişkileri Hakkında Bazı Belirtme ve Tespitler", IX. Türk Tarih Kongresi Bildiri Özetleri, Ankara 1981, s.71; Mustafa Nuri Paşa, Netayic ül Vukuat, C. I-II, Sadeleştiren N.Çağatay, Ankara 1979, s.40; Kafesoğlu, age., s.184; Ciachir, age., s.18; M.Argunşah-H.Argunşah, age., s.36-37.

17 Manof, age., s.28-38; Ciachir, age., s.33-35; Güngör-Argunşah, age., s.14.

Slav-Ruslarla müttefik olmuşlardı. Bu Türk gruplarının büyük bir çoğunluğu 13. asırdan sonra artık eski güçlerini yitirince Hrıstiyanlığı seçtiler. Onların bir kısmı bu süreçte milli kimliklerinden uzaklaşmalarına rağmen Kök Oguz ve Sekeller (Sek El) bu güne kadar Türk kalmayı başarmışlardır.

KAYNAKÇA

Agacanov, S.G., **Oğuzlar**, Çev. E.Necef-A.Annaberdiyev, 2. Baskı, İstanbul 2003

Argunşah, M-Argunşah, H., **Gagauz Yazıları**, Kayseri 2007

Aslan, H., "Gagauzlar", **Türk Dünyası Araştırmaları**, Sayı 17, İstanbul 1982

Caferoğlu, A., **Türk Kavimleri**, Ankara 1983

Cami, **Osmanlı Ülkesinde Hrıstiyan Türkler**, İstanbul 1932

Ciachir, M., **Basarabyalı Gagauzların Tarihi**, Haz. H.Güngör, Niğde 1998

Çınar, G.P., "Gagoğuzlar", **Yeni Türkiye**, 3/16, Ankara 1997

D'Ohsson, A.K., **Moğol Tarihi**, Çev. B.Apaydın, İstanbul 2008

Doğu'da Venedik Elçileri: Caterino Zeno ve Ambrogio Contarini'nin Seyahatnameleri, Çev. T.Gündüz, İstanbul 2006

Ekrem, M.A., **Romen Kaynak ve Eserlerinde Türk Tarihi**, Ankara 1993

Ercilasun, A.B., "Gagauzlardan Yeni Haberler", **Türk Kültürü**, 27/316, Ankara 1989

Gabriel, R., **The Great Armies of Antiquity**, Westport 2002

Gömeç, S.Y., "Oguzlara Dair Bazı Tespitler", **Düşünce ve Tarih**, 8/93, Ankara 2022

Gömeç, S.Y., "Kök Oguz ya da Gagauz Türkleri", **Düşünce ve Tarih**, 10/121, Ankara 2024

Guboğlu, M., "Gagauzların Aslı Hakkındaki Faraziyeler ve Kendi Fikirlerim", **IX. Türk Tarih Kongresi Bildiri Özetleri**, Ankara 1981

Guboğlu, M., "Osmanlıların Romen Ülkeleriyle İlk Devirdeki (1386-1456) İlişkileri Hakkında Bazı Belirtme ve Tespitler", **IX. Türk Tarih Kongresi Bildiri Özetleri**, Ankara 1981

Güngör, H., "Gagavuzların Hrıstiyanlığı Kabulü ve İnanışlarındaki İslami Unsurlar Meselesi", **Türk Dünyası Araştırmaları**, Sayı 27, İstanbul 1983

Güngör, H-Argunşah, M., **Gagauz Türkleri**. Tarih-Dil-Folklor ve Halk Edebiyatı, Ankara 1991

Güngör, H., "Gagavuz (Gökoğuz)", **Yeni Türkiye**, 3/16, Ankara 1997

Hatipoğlu, V., "Türk Tarihinin Başlangıcı", **DTCF. Türkoloji Dergisi**, C. 8, Ankara 1980

Hildinger, E., **Warriors of the Steppe**, New York 1997

Kafalı, M., **Ötemiş Hacı'ya Göre Cuci Ulusu'nun Tarihi**, Ankara 2009

Kafesoğlu, İ., **Türk Milli Kültürü**, 2. Baskı, İstanbul 1983

Kurat, A.N., **IV-XVIII. Yüzyıllarda Karadeniz Kuzeyindeki Türk Kavimleri ve Devletleri**, Ankara 1972

Manof, A., **Gagauzlar**, Çev. Y.Nabi, Ankara 1940

Mayrov, A., "Zavoyevaniye Ruskih Zemel v 1237-1240 Godah", **Zolotaya Orda v Mirovoy Istorii**, Redaktorı F.Hakimov-M.Favero, Kazan 2016
Menzel, T., "Gagauzlar", **İslam Ansiklopedisi**, C. 4, İstanbul 1988
Merçil,E., **Müslüman Türk Devletleri Tarihi**, Ankara 1991
Mustafa Nuri Paşa, **Netayic ül Vukuat**, C. I-II, Sadeleştiren N.Çağatay, Ankara 1979
Pachymeres, G., **Bizanslı Gözüyle Türkler**, Çev. İ.B.Barlas, İstanbul 2008
Rasonyi, L., **Türk Devletinin Batıdaki Varisleri ve İlk Müslüman Türkler**, Haz. Ş.K.Seferoğlu-A.Müderrisoğlu, Ankara 1983
Rasonyi, L., **Tarihte Türklük**, 2. Baskı, Ankara 1988
Runciman, S., "Ortaçağ Başlarında Avrupa ve Türkler", **Belleten**, 7/25-27, Ankara 1943
Sümer, F., **Oguzlar**, 2. Baskı, Ankara 1972
Şenol, M., **Macar Kroniki Chronica Hungarorum: Birinci ve İkinci Bölümlerin Tercüme ve Değerlendirmesi**, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2018
T'ang, C., **Moğol Sülalesi Devrinde Türk ve İslam Dünyası ile Temasta Bulunan Şahsiyetler**, Doktora Tezi, İstanbul 1970
Togan, Z.V., **Umumi Türk Tarihine Giriş**, 3. Baskı, İstanbul 1981
Turan, O., "Keykavus II", **İslam Ansiklopedisi**, C. 6, İstanbul 1988
Uzunçarşılı, İ.H., **Osmanlı Tarihi**, C. 1, 4. Baskı, Ankara 1982

ISBN 978-625-8882-24-7