TOPLUMSAL

Tarih

254
ŞUBAT
2015

İstanbul'da Rus Arkeoloji Enstitüsü (1894-1914)
Pınar Üre

Ayasofya: Kimlik, Hafıza ve Mekân Üzerine Bin Beş Yüz Yıllık Bir Tartışma

Dosya editörleri:
Çiğdem Kafescioğlu, Nevra Necipoğlu

Buket Kitapçı Bayrı, Hayrettin Yücesoy, Gülru Necipoğlu, Edhem Eldem ve Zeynep Ahunbay'ın yazıları.

Sayfa 42.

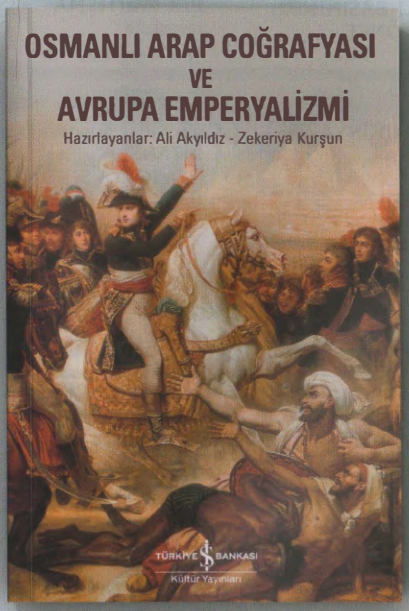
"Ahalinin Arzusu": Patrik III. Yuvakim ve Anadolulu Ortodokslar
Stefo Benlisoy

Trabzon Müzesi'nden Bizans Terazi Ağırlığı
Oğuz Tekin

Geç Dönem Osmanlı İstanbul'unda Kent ve Sokak Işıkları
Nurçin İleri

TOPLUMSAL TARİH | AYLIK TARİH DERGİSİ | TARİH VAKFI TARAFINDAN YAYIMLANIR | Fiyatı: 10 TL. (KDV Dahil) | ISSN: 1300-7025

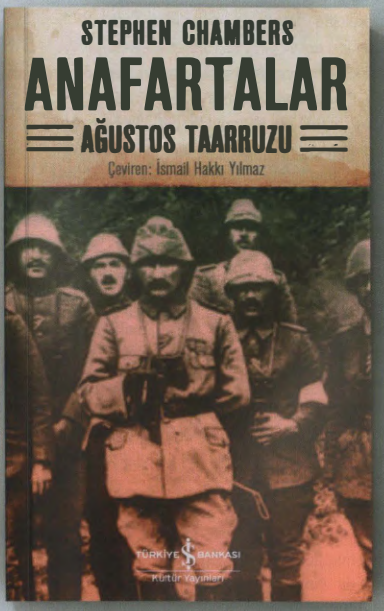
İş Bankası Kültür Yayınları'ndan İki Önemli Kaynak Eser



Osmanlı Devleti, Birinci Dünya Savaşı başlamadan önce dünyanın en büyük imparatorluklarından birisi olmanın yanında, jeopolitiği ve kaynaklarıyla da iştah kabartıcıydı. Osmanlı Arap coğrafyasının da bir kısmı fiili işgal altında olsa bile, büyük bir bölümü fiilen ve hukuken hâlâ Osmanlı egemenliğindeydi. Birinci Dünya Savaşı'nda hemen tamamı savaş alanı olan ve İtilaf Devletleri arasında yapılan gizli ve açık antlaşmalarla işgal veya nüfuz alanlarına taksim edilen, Araplarla meskûn bu toprakların, savaş sonrasında uluslararası siyaset masasında hukuki bir statüye kavuşturulacağı açıktı. Osmanlı hariciyesi, işte bu noktadan hareketle, savaş sonrasında taraf olacağını umduğu antlaşmalarda ileri süreceği argümanlara hazırlık yapmak üzere bir dizi rapor hazırlatmıştı. Hariciye Nezareti İstişare Odası Hukuk Müşavirliği'nin nezaretinde hazırlanan bu raporlar, sadece ilgili büronun kullanımı için değil, aynı zamanda Osmanlı diplomatlarının da bu hususlarda fikir sahibi olmaları ve bilgilendirilmeleri için kaleme alınmıştı.

İki değerli tarihçi, Prof. Dr. Ali Akyıldız ve Prof. Dr. Zekeriya Kurşun tarafından yayuna hazırlanan bu raporların derlendiği Osmanlı Arap Coğrafyası ve Avrupa Emperyalizmi erişilmesi zor bir kaynağı okuyucunun kullanımına sunuyor.

Osmanlı Arap Coğrafyası ve Avrupa Emperyalizmi
Ali Akyıldız - Zekeriya Kurşun
608 sayfa, 34 TL



Anafartalar, Türkiye'de, Mustafa Kemal'i tarih sahnesine sarsılmaz bir şekilde çıkartan muharebelerin geçtiği yer olarak bilinir. Dalga dalga atıldığı siperlerden düşmanı süren Türk kuvvetlerince gerçekleştirilen 10 Ağustos taarruzu dahil Çanakkale Savaşı'nın son büyük çarpışmaları, bu cephede yapılmıştır.

1915'in Mart ayında denizden geçmeye çalıştıkları Çanakkale Boğazı'ndan ağır hasarla geri çevrilen, Nisan ayında Arıburnu ve Seddülbahir bölgelerine yaptıkları çıkarmalarda Gelibolu Yarımadası'nı ele geçirmeyi başaramayarak dar kıyıbaşlarına çakılıp kalan İtilaf Kuvvetleri, son bir gayretle Anafartalar'dan bir kez daha zorlamaya karar vermişlerdir. Ancak Ağustos ayında yapılan bu taarruz, aynı şiddetle karşılık bularak başarısız olmuş ve Anafartalar Cephesi'nde yürütülen harekât, İngiliz ordusunun ibretlik muhabereleri arasında yerini almıştır.

Anafartalar - Ağustos Taarruzu
Stephen Chambers
çev. İsmail Hakkı Yılmaz
380 sayfa, 28 TL

Nişantaşı kitabevimiz açıldı.
Rumeli Cad. Villa İş Hanı No: 4/6
Nişantaşı, Şişli - İstanbul
Tel: (0212) 234 80 71

Kitabevlerimiz: İstanbul - Kadıköy, Tel: (0216) 348 97 84 Eminönü - Müze, Tel: (0212) 511 13 37 Caddebostan, Tel: (0216) 386 65 62 Beşiktaş, Tel: (0212) 258 77 43 Bakırköy, Tel: (0212) 571 20 32 **Ankara** - Yenişehir, Tel: (0312) 430 33 66 Tunalı Hilmi, Tel: (0312) 324 10 73 • **İzmir** - Karşıyaka, Tel: (0232) 364 71 42 • **Diyarbakır** - Ofis, Tel: (0412) 228 42 16 • **Eskişehir** - Tepebaşı, Tel: (0222) 220 49 13 **Trabzon** Merkez, Tel: (0462) 326 98 39 • **Mersin**, Tel: (0324) 238 18 14 **Samsun** - Çiftlik, Tel: (0362) 233 38 30

Kurucusu olduğumuz İş Bankası Kültür Yayınları yeni kitaplarla büyümeye devam ediyor.

TÜRKİYE İŞ BANKASI
Türkiye'nin Bankası

MERHABALAR,

2013'ün Ocak sayısından başlayarak takip eden sayılarda toplamda dört veya beş dosya yayımlamayı planlıyorduk, olmadı. Artık bu sayıda bir ay gecikmeyle de olsa dosyalarımızı yayımlamaya başlıyoruz. Şubat sayımızda dosya konumuz Ayasofya; dosya editörleri Çiğdem Kafescioğlu ve Nevra Necipoğlu'nun birlikte yazdıkları dosya giriş yazısının başlığı "Ayasofya: Kimlik, Hafıza ve Mekân Üzerine Bin Beş Yüz Yıllık Bir Tartışma". Ayasofya tek tek yazıları ve dosya tasarımıyla bütünlüklü, çok güzel bir dosya oldu. Ayasofya'yla ilgili elde bulunan yazıların rasgele bir araya getirilmesi tarzında bir çalışma değil bu. Buket Kitapçı Bayrı, Hayrettin Yücesoy, Gülru Necipoğlu ve Edhem Eldem'in yazıları Ayasofya'nın tarihsel ve fiziksel olarak geçirdiği geçirdiği değişimi, yüklendiği simgesel anlamdaki dönüşümü farklı açılardan inceleyen makaleler kaleme aldılar. Zeynep Ahunbay'ın makalesi ise günümüzde bir dünya mirası olan Ayasofya'daki koruma sorunları üstünde duruyor.

Toplumsal Tarih'te Osmanlı döneminde Rum kimliğindeki dönüşümü merkeze alan, Rum milleti içindeki farklı grupların hassasiyetlerini anlamaya çalışan yazılar birbirini takip etmeye başladı. Kasım 2014 sayımızda Vangelis Kechriotis'in "İzmir Mebusu Emmanouil Emmanouilidis" başlıklı yazısından sonra bu ay da "Patrik III. Yuvakim ve Anadolulu Ortodokslar" başlıklı yazısında Stefo Benlisoy, Anadolulu Ortodoksların Patrikhane seçimlerinde neden iki dönem patrik seçilen III. Yuvakim'i destekledikleri sorusunu ortaya atıyor ve bu soruya, sınıfsal ve etnik meseleleri ve Ortodoks ruhban hiyerarşisindeki sorunları göz önünde tutarak cevap arıyor.

"İstanbul'da Rus Arkeoloji Enstitüsü (1897-1914)" başlıklı yazısıyla Pınar Üre şimdiye kadar pek ele alınmamış bir konuya el atıyor. Üre 19. yüzyılda kurulan ve Osmanlı ülkesinde arkeoloji alanında önemli işler yapan Rus enstitüsünün emperyal bir amaçla kuruluşunu, devrimden sonra faaliyetlerinin durmasını ve sonra kapanmasını, enstitünün faaliyetlerine hangi motivasyonun yön verdiğini ve bu faaliyetlerin neticelerini anlatıyor.

Nurçin İleri ise yazısında 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren kamu güvenliği ve ahlakının temini gerekçesiyle İstanbul'da başlatılan sokak aydınlatma çalışmalarını ve bu konuyla bağlatılı diğer sorunları ele alıyor.

Martta görüşmek üzere.

Ahmet Akşit

04 L'ILLUSTRATION'DAN SEÇMELER
16 TEMMUZ 1853 İSTANBUL SURLARI
Hazırlayan: Edhem Eldem

06 **OSMANLI BASININDA YÜZ YIL ÖNCE BU AY**
Hazırlayan: Emel Seyhan

10 **"BİRİNCİ DÜNYA SAVAŞI'NA KATILAN ÜLKELERDEN MESAJ VAR" PROJESİNDEN İZLENİMLER**
Nalan Balcı

12 50. YILINDA BİR SÜRGÜNÜN BİLANÇOSU
1964 RUM SÜRGÜNÜ KONFERANSI'NIN ARDINDAN
Süheyla Yıldız

15 **ADALET AĞAOĞLU OKUMA SALONU AÇILDI**

16 **İSTANBUL'DA RUS ARKEOLOJİ ENSTİTÜSÜ (1894-1914)**
Pınar Üre

22 "AHALİNİN ARZUSU"
PATRİK III. YUVAKİM VE ANADOLULU ORTODOKSLAR
Stefo Benlisoy

30 GEÇ DÖNEM OSMANLI İSTANBUL'UNDA
KENT VE SOKAK IŞIKLARI
Nurçin İleri

38 TRABZON MÜZESİ'NDEN
BİZANS TERAZİ AĞIRLIĞI
Oğuz Tekin

41-91 DOSYA
AYASOFYA: KİMLİK, HAFIZA VE MEKÂN ÜZERİNE BİN BEŞ YÜZ YILLIK BİR TARTIŞMA
Editörler:
Çiğdem Kafescioğlu,
Nevra Necipoğlu

44 DUYULARIN REHBERLİĞİNDE
BİZANS AYASOFYA'SINDA HAYAT
Buket Kitapçı Bayrı

54 CEMAATTEN İMPARATORLUĞA
İSLAM'IN ERKEN DÖNEM FETİH TASAVVURLARINDA BİZANS VE İSTANBUL
Hayrettin Yücesoy

63 BİR İMPARATORLUK ANITININ ÖYKÜSÜ
BİZANS'TAN SONRA AYASOFYA
Gülru Necipoğlu

76 AYASOFYA
KİLİSE, CAMİ, ABİDE, MÜZE, SİMGE
Edhem Eldem

86 **DÜNYA MİRASI OLARAK AYASOFYA VE KORUMAYA İLİŞKİN SORUNLAR**
Zeynep Ahunbay

92 **AVRUPA RESMİNDE İŞLER: SİMYACILAR VE DOKTORLAR**
Hazırlayanlar:
Zerrin İren Boynudelik
Emine Önel Kurt

04 L'ILLUSTRATION'DAN SEÇMELER

Edhem Eldem, 16 Temmuz 1853 tarihli L'illustration'da bir gravür eşliğinde yer verilen ve şehrin yaşadığı kuşatmaların kısa bir tarihçesini sunan "İstanbul Surları" başlıklı yazıyı aktarıyor.





12 50. YILINDA BİR SÜRGÜNÜN BİLANÇOSU

Süheyla Yıldız'ın "1964 Sürgünü ve İstanbul Rumları: Türkiye Toplumunun Homojenleşmesinde Dönüm Noktası" başlıklı konferansa dair izlenimleri.

15 "ADALET AĞAOĞLU OKUMA SALONU" AÇILDI

Tarih Vakfı'nın Eminönü binasının giriş salonuna yazar Adalet Ağaoğlu'nun adının verilmesi vesilesiyle yapılan etkinlik "Tarih Vakfı'ndan Haberler" sayfasına taşınıyor.





92 AVRUPA RESMİNDE İŞLER

Zerrin İren Boynudelik ve Emine Önel Kurt "Günlük Hayatı Resmetmek" dizisinde bu ay, simyacılar ve doktorların Avrupa resminde hangi sahnelerle tasvir edildiğini örneklerle anlatıyor.

TOPLUMSAL TARİH
Aylık Tarih Dergisi
Sayı: 254, Şubat 2015

TARİH VAKFI ADINA SAHİBİ
Bülent Bilmez

TARİH VAKFI
Zindankapı Değirmen Sokak No: 10
Eminönü 34134 İstanbul
(0212) 522 02 02
www.tarihvakfi.org.tr

YAYIN KURULU
Mehmet Ö. Alkan, Adil Baktıaya, Murat Belge, Fatmagül Berktay, Bülent Bilmez, Aydan Çelik, Doğan Çetinkaya, Esra Danacıoğlu, Edhem Eldem, Ahmet Ersoy, Nurşen Gürboğa, Murat Güvenç, Mehmet Hacısalihoğlu, Vangelis Kechriotis, Murat Koraltürk, Elçin Macar, Mustafa H. Sayar, İrvin Cemil Schick, Canay Şahin, Oğuz Tekin, Taner Timur, Meltem Toksöz, Zafer Toprak, Mete Tunçay, Nuran Yıldırım

S. YAZIİŞLERİ MÜDÜRÜ VE YAYIN YÖNETMENİ
Ahmet Akşit

YAYIN YÖNETMENİ YARDIMCISI
Nihal Boztekin

DERGİ VE KAPAK TASARIMI
Rauf Kösemen

KAPAK, SAYFA TASARIM/UYGULAMA
Hilal Rakıcı

İLETİŞİM
(0212) 513 52 35 (Dahili 11)
(0212) 513 54 00 (Faks)
aaksit@tarihvakfi.org.tr
cansuk@tarihvakfi.org.tr

BASKI
Doğa Basım İleri Matbaacılık İ.O.S.B. Turgut Özal Cd. Çelik Yenal Endüstri Mrk. No: 117/2A-2B İkitelli / İSTANBUL
Tel: (0212) 407 09 00

BASKI TARİHİ
Ocak 2015

DAĞITIM
Dünya Süper Dağıtım
(0216) 681 18 00

YAYIN TÜRÜ
Yerel Süreli Yayın

ANKARA TEMSİLCİLİĞİ
(0312) 424 05 10
(0312) 424 00 50

ABONELİK
Tarih Vakfı
(0212) 522 02 02 (35)
(0212) 513 54 00 (fax)

YAYINCI SERTİFİKA NUMARASI
12102

MATBAA SERTİFİKA NUMARASI
12358

BİR YILLIK ABONE BEDELİ
100,00 TL.

© Toplumsal Tarih Yazı İşleri'nden veilgili yazardan izin alınmaksızın alıntı yapılamaz. İzin çerçevesinde yapılacak alıntılarda Toplumsal Tarih'in ilgili sayısını ve yazar ismini belirtmek zorunludur

16 TEMMUZ 1853

İSTANBUL SURLARI

L'Illustration dergisinin 16 Temmuz 1853 tarihli ve 542 sayılı nüshasının kapağında yer alan gravürde işlenen konu, İstanbul'un surlarıydı. Resimde Yedikule civarındaki meşhur Altın Kapı ve onun önünde bir Müslüman mezarlığı yer almaktaydı. Bu tür resimlerde âdet olduğu üzere, yerel bir hava yaratmak için iki "Şarklı" tipe de yer verilmişti. Kadın ayakta, erkek ise diz çökmüş ve elinde tespihle bir mezarın başında dua eder şekilde temsil edilmişti. Neredeyse alafranga bir tarzda, üstelik mezarlık içinde edilen bu duanın çizenin hayal gücünün bir ürünü olduğu şüphesizdir. Yazının kendisine gelince, İstanbul'un meşhur surlarını anlatmaktan çok,



şehrin uğramış olduğu ve sonuncusu 1453'te vuku bulan kuşatmaların kısa bir tarihçesi niteliğinde olduğu göze çarpmaktadır. Eyüp ile Yedikule arasındaki kara surlarının çok yüzeysel bir tasvirinin dışında okuyucu, tarih kitaplarından alınmış bir olaylar zincirinin ötesine geçmeyen bir yazıyla karşı karşıyadır. İşin ilginç tarafı, surların bir savunma aracı olarak hâlâ güncelliğini koruduğuna dair bir tutum söz konusudur. 1827'deki Osmanlı-Rus savaşına ve surların genel olarak sağlamlığına yapılan atıflar bu yöndeki bir görüşün tezahürüdür. Derginin bölgedeki ve genel olarak dünyadaki savaş anlayışını büyük ölçüde değiştirecek olan Kırım Savaşı'nın başlangıcından birkaç ay önce yayımlanmış olması bu açıdan değerlendirilmesi gereken bir ayrıntıdır.

İSTANBUL SURLARI

İstanbul, rahatlıkla tamir edilebilecek nitelikte iyi bir sur sistemiyle savunulmaktadır. Bu yapılar ağırlıklı olarak Yunan hükümranlığına uzanmaktadır ve Arapların, Haçlıların ve Türklerin arka arkaya saldırılarına dayandıktan sonra zamana da şiddetle karşı koymuştur. İstanbul surları, şehrin ilk zamanlardan beri neleremaruz kaldığını hatırlatan unsurlarıdır.

672 yılında, III. Konstantin zamanında Müslümanlar Konstantinopolis'i beş ay boyunca kuşattı |Bu kuşatma 674-678 arasında VI. Konstantinos zamanında olmuşturl, ardından da kuşatmayı kaldırmak zorunda kaldı. Yedi sene sonra ise gene surların karşısına dikildiler. Bu çatışma esnasındadır ki Suriye doğumlu Kallinikos'un tekrar keşfettiği Rum ateşinin sırrı sayesinde kâfirlerin gemileri ateşe verildi.

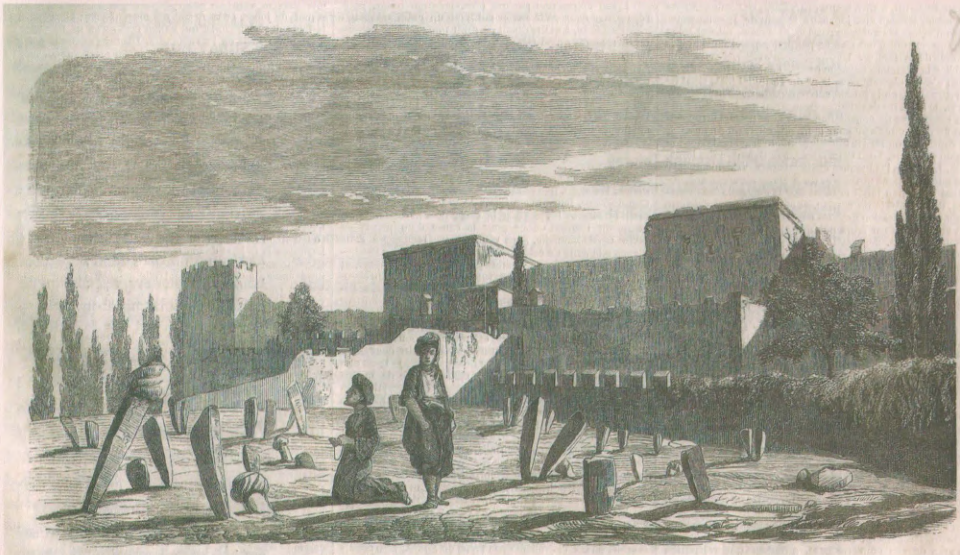
İsauryalı diye bilinen III. Leon zamanında (726) Kiklad Adaları'nın ve Yunanistan'ın halkları imparatorluğa karşı ayaklanıp geniş bir donanmayla Konstantinopolis'in önlerine kadar geldiler. Hezimete uğradılar ve gemileri aynı Rum ateşi sayesinde yok edildi.

822'de ordunun başına geçmeyi başarmış olan maceracı asker Thomas, Kekeme Mihail'e karşı ayaklandığında kendini imparator ilan edip Konstantinopolis'i kuşattı. Hem karadan, hem denizden başarısız oldu. 13. yüzyılın başlarına kadar ordunun desteğiyle taç giyen imparatorların mütemadiyen almaya çalıştıkları Konstantinopolis her defasında ihtilal benzeri darbelerle birçok kere alınıp kaybedildi.

1203'te Komnenos adıyla bilinen III. Aleksios Angelos'un hâkimiyetindeki Konstantinopolis, Haçlıların kuşatmasına maruz kalıp teslim oldu.

Ertesi sene Fransızlarla Venedikliler, fetihlerini paylaşmak üzere bir anlaşma yaptıklarından Konstantinopolis'e saldırıp kenti surlara tırmanarak aldılar.

Konstantinopolis üzerindeki Frenk hâkimiyeti elli yedi yıl sürdü. Bu işgal esnasında mülklerinden olan Rum imparatorlar birkaç kere eski baş-



Vue des fortifications prise de la porte d'Or, à Constantinople.

İstanbul'da, Altın Kapı civarındaki surların görüntüsü.

kentlerini geri almaya çalıştılar. Theodosius Laskaris'in [Theodoros Laskaris olmalı] halefi Ioannis Vatacis, Konstantinopolis'i birkaç kez kuşattı ama başarısız oldu.

1391'e doğru Bayezid, Konstantinopolis'i kuşattı fakat şehri alamayıp Macaristan'a yöneldi. 1397'de tekrar surların önüne geldi ve veziri onu Konstantinopolis'i geri almak üzere düzenlenecek bir Haçlı seferiyle korkutmasaydı muhtemelen şehri alacaktı. Üçüncü kez şehri kuşatmak üzere harekete geçtiyse de o arada Timurlenk tarafından esir alındığından bu kuşatma kaldırıldı.

1423'te kendisiyle tahta kavgasına girişmiş olan amcası Mustafa'ya destek olan Manuel Paleologos'a kızan Sultan II. Murad, 200.000 kişilik bir orduyla Konstantinopolis'i kuşattı. O zaman Şark'ta henüz bilinmeyen topu Murad ilk kez bu kuşatmada kullandı. İslam ordusu kuşatmayı terk etmek zorunda kaldı.

1443'te İoannes Paleologos'un kardeşi Konstantinos, kendi kardeşi Demetrios'un topraklarını ele geçirmişti. İmparatorun bu konudaki şikâyetlerine kulak asmadığını ve hakkını korumadığını gören Demetrios ise Sultan Murad'a başvurdu ve onun sağladığı askerlerle şehri kuşattı; fakat başarısız bir hamleden sonra geri çekilmek zorunda kaldı.

1453'tedir ki Konstantinos ile olan ittifakını bozma fırsatını yakalayan Murad'ın halefi II. Mehmed, 300.000 asker ve 400 kadırganın başına geçip Konstantinopolis'in üzerine yürüdü. 58 günlük bir kuşatmanın sonunda şehir fethedildi. Yunan İmparatorluğu yok edildi ve Osmanlı hükümranlığı da Avrupa'da kök saldı.

Surların göze en hoş gelen kısmı, Eyüp Mezarlığı'ndan Balıklı Kilisesi'ne giden yol boyunca uzananıdır. Bu yöndeki surlar şaşırtıcı derecede iyi muhafaza edilmiştir. Gayet yüksektirler ve uzun bir mesafe üzerinde tek bir gedik yer almamaktadır, zira şehrin bu tarafı başka noktalarına nazaran istilaya daha az kolaylık sağladığından, savunma ihtiyacı yapının sağlamlığına zarar vermemiştir. Surun en dayanıklı kısmının iki tarafında sekizgen kuleler bulunmakta, yakından bakıldığında da ancak birkaç çentik görülmektedir. Bu noktadan Yedikule'ye kadar uzanan üçlü sur, Eyüp tarafındakinden çok daha alçaktır.

Şehri doğudan kuzeye, yani kara tarafından koruyan surların bu kısmında beş kapı bulunmaktadır. Önünde bir mezarlık bulunan Altın Kapı örülerek kapatılmıştır. Hâlâ girişi gizleyen örtülü yol görülebilmektedir. Yunan imparatorları Konstantinopolis'e zafer girişlerini bu kapıdan yapmaktaydılar.

İstanbul ayrıca Marmara sahillerinden Eyüp varoşuna kadar uzanan tepelerin oluşturduğu ikinci bir surun koruması altındadır. Nihayet Balkan sıradağları da istilalara karşı imparatorluğun sınırında biri Selim'e [İslimiye olmalı] giden sadece iki geçidin kestiği tabii bir engel oluşturmaktadır. General Diyebiç'in kumandasındaki Rus ordusunun 1827 savaşında bu maniayı aşmak için karşılaştığı muazzam zorlukları hatırlamak gerekir.

Milli Osmanlı Telgraf Ajansı

1 ŞUBAT 1915

İKDAM

Hükümet-i Seniyye Osmanlı Telgraf Ajansı'nın mukavelesini fesh ve ahiren Erzurum Mebusu Hüseyin Tosun Bey'le akd ettiği mukavele mucibince (Milli Osmanlı Telgraf Ajansı) namıyla ve bazı tertibat ve teşkilat-ı cedideyi havi bulunmak üzere yeni bir istihbarat ajansı tesis etmiştir.

Aldandıklarını Anladılar

7 ŞUBAT 1915

SABAH

Osmanlı Heyet-i İstihbariyesi'nden: Paris'te "Bizi iğfal ediyorlar" sernamesiyle harp aleyhinde bir takım yaftalar talik olunmuş (asılmış) olduğunu "Echo De Paris" gazetesinden naklen geçenlerde yazmış idik. Fransa'da harp aleyhtarlığı günden güne artmakta ve hafiyyen yafta talikine ve beyannameler tevziine musirâne (ısrarlı) bir surette devam olunmakta olduğundan bu hâlin önünü almak için tedabir-i şedide ittihazına lüzum gören Fransa Hükümeti bu kere resmi bir beyanname neşrine mecbur olmuştur. 28 Kânunısani 330 tarihli "Journal De Geneve" de bir sureti münderiç bulunan işbu tebliğ-i resmide aynen deniliyor ki:
"Bu günlerde (Bizi aldatıyorlar. Bize yalan söylüyorlar) serlevhası altında olarak Reis-i Hükümet'le Heyet-i Hükümet aleyhinde en galiz ve menfur şütûm (küfürler) ve tahkiratı muhtevi olduktan maada en hainane ihâmât ve isnâdâtı mutazammın bulunan bir takım beyannameler hafi eller vasıtasıyla maalesef tevzi olunmaktadır. Bu derece şayan-ı nefret bir harekete karşı ittihaz olunacak bir tedbir vardır ki o da işbu beyannameleri tahrir ve tevzi edenleri en şedid cezalara duçar etmek için tahkikat-ı müşikâfâneye tevessül eylemekten ibarettir. Binaenaleyh vatan aleyhinde irtikâp olunan bu cinayet-i şenîa failleriyle şeriklerinin layık-ı veçhile tecziyeleri mukarrerdir."
İşte Fransa efkâr-ı umumiyesinde bir intibâh hasıl olarak hükümet ve harp aleyhtarlığının hükümeti cidden endişeye düşürecek bir raddeye geldiğini bâlâdaki (yukarıdaki) tebliğ-i resmiden daha beliğ bir surette meydana koyacak bir vesika tasavvur olunamaz.

Batum'da İhtilâl-i Askeri

7 ŞUBAT 1915

SABAH

Batum'dan bi'l-vasıta Alman gazetelerine iş'âr olunduğuna göre şehr-i mezkûrda Moskof askeri meyanında Rus hürriyetperverleri tarafından icra edilmekte olan propaganda kendi âsârını göstererek ahiren Batum'daki askerin bir kısmı hükümete karşı kıyam etmiş ve bunun üzerine Moskof Kumandanı civardan diğer asker celbederek ihtilalcilere karşı sevk eylediğinden hunriz (kanlı) bir müsademe vuku bularak her iki taraftan pek çok maktul ve mecrûh vukua gelmiştir.

Süveyş Muvaffakiyeti Münasebetiyle Müttefiklerimizin Memnuniyeti

8 ŞUBAT 1915

SABAH

Ordu-yı Osmani'nin Süveyş'te ihraz ettiği muvaffakiyet münasebetiyle *Osmanischer Llyod* bir makale neşreyleyerek izhar-ı memnuniyet etmektedir. Refikimiz diyor ki: "Mısır'da İngiliz hodbinliğine karşı harp eden Osmanlıların harbi bizim muharebemiz demektir. Almanya, aynı düşmanın kalb-gâhına mühlik (öldürücü) bir darbe indirmek üzere olduğu bir sırada asakir-i Osmaniye'nin muvaffakiyatına dair varid olacak haberler Almanya'da büyük bir meserret tevlid edecektir. Kal (sökülmesi) ve tahribi lazım gelen İngiliz şeceresinin başlıca dallarından birine Osmanlı kolu bu suretle ilk darbelerden birini vurmuş olmaktadır."

İran Kürdistan'ında Osmanlı Tebaasının Nümayişleri

8 ŞUBAT 1915

İKDAM

Tahran gazetelerinde okunduğuna göre Osmanlı orduları tarafından Ruslar üzerine ibraz eylediği muzafferiyet haberlerine muttali olan İran'ın Kürdistan eyaletinde mukim Osmanlı tebaası büyük nümayişler tertip etmişler, İranlı kardeşlerimiz dahi dâhil olduğu hâlde azim bir şevk ve şadmani ile sokaklarda dolaşmışlardır.

İngiliz Sosyalist Fırkası'nın Mukarreratı

10 ŞUBAT 1915

TANİN

Berlin 8- Rotterdam'dan alınan bir telgrafnamede İngiliz Sosyalist Fırkası'nın mukarrerat-ı âtiyeyi nazar-ı dikkate alacağı bildirilmiştir.
Evvelen: Fırka efradı, İngiltere'de gönüllü yazılmaktan ictinab etmelidirler (sakınmalıdırlar).
Saniyen: Fırka, muharebeden dolayı her hangi bir hükümeti mesul tutmamalıdır.
Salisen: Fırka, Çarlık aleyhinde protesto etmelidir.
Rabian: Fırka, Avrupa muharebesine Asyalı akvamın iştirak ettirilmesine karşı protesto etmelidir.

İngiltere'de Sulh Cereyanları — Londra'da Ekmek Fiyatı

13 ŞUBAT 1915

İKDAM

Lozan 12 Şubat- İngiltere Hariciye Nazırı Sir Esward Grey avam kamarasında sulh hakkında sorulan bir suale cevap verdiği sırada Almanya tarafından ahiren vaki olan beyanata nazaran henüz sülhun akdedilebilmesi ümidi mevcut bulunmadığını söylemiştir.
Londra'da ekmek fiyatının yüzde yirmi dört nisbetinde terfi etmesi[nin], Çanakkale Boğazı'nın seddinden ileri geldiğini Sir Edward Grey beyan eylemiştir.

Rusların Sarıkamış Zayiatı

13 ŞUBAT 1915

İKDAM

"Noye Fraye Presse" gazetesinden: Rusların Sarıkamış Muharebesinde duçar oldukları zayiatın pek büyük olduğunu istihbar etmekteyiz. Rusların bu muharebede maktûl ve mecruh olarak 50.000 kişi kaybettikleri tahmin edilmektedir. Bu muharebede Osmanlı topçusu temayüz eylemiştir.

Mevlevi Gönüllü Taburları

14 ŞUBAT 1905

TANİN

Taraf-ı eşref Hazret-i Padişahi'den Mevlevi gönüllü taburuna ihdâ buyrulan sancak-ı şerifin teslim ve tesellüm merasimi dün Harbiye Nezareti'nde icra kılınmıştır. Şehrimiz gönüllü Mevlevileri ile bunlara iltihâk etmek üzere şehrimize gelmiş olan Edirne, Bursa, Gelibolu Mevlevileri dün sabah Bayezid Cami-i Şerifi'nde içtima etmişler ve ba'de Harbiye Nezareti meydanında hazır bulunmak üzere hareket eylemişlerdir.[.....]

Viyana Kadınları ve Erzak Fiyatı

21 ŞUBAT

İKDAM

Viyana 19- Viyana kadınları tarafından muhtekir esnafa karşı tertip olunan boykotaj vilayetlere de sirayet etmiştir. Viyana kadınlarının teşebbüsü semeredar olmuş ve erzak fiyatında hayli tenzil husule gelmiştir.

Çanakkale Bombardımanı

21 ŞUBAT 1915

TANİN

Kale-i Sultaniye 7 Şubat (Muhabir-i mahsusamızdan): Düşman filosu bir müddetten beri icrasına niyetlendiği taarruza nihayet karar vererek dün sabah alafranga saat yedi buçuk raddelerinde Boğaz'ın dış kalelerini topa tutmuştur. Bu taarruzu icra eden düşman filosu dördü Fransız, dördü İngiliz olarak sekiz zırhlıdan müteşekkildi. İngiliz ve Fransız gemileri on altı kilometrelik bir mesafeden en ağır toplarıyla ateş açmaya başlamış ve topçularımız kemâl-i metanetle ve bu cehennemi obüs fırtınası altında iltizâmı-sükût (susmayı tercih etmiş) ve filonun sahile tekarrübüne intizar etmişlerdir. (Yanaşmasını beklemişlerdir.) Mukabele olunmadığını gören düşman tabyalarımızın susturulduğuna zâhib olarak sahile yaklaşınca topçularımız iltizâm-ı sükûtlarına nihayet vermiş, çelikten ağızlarını açmışlardır. Bu hâlde atılan on yedi mermiden yalnız dört tanesi boşa gitmiş, mütebakisi vazifelerini müthiş bir surette görmüştür. Düşmanı amiral gemisi fena hâlde rahnedâr olduğundan hatt-ı harbin haricine çıkmıştır. [....] Düşman filosu altı yüz mermisini istihlâk ve üç zırhlısını hemen hemen helâk etmiş olduğu hâlde çekip gitmeye mecbur olmuştur. [....]

İtalya Bîtaraflığı ve Sosyalistler

22 ŞUBAT 1915

İKDAM

Roma -20- Parlamentoda Sosyalist Fırkası vaziyet-i beynelmilel hakkında müzakerede bulunduktan sonra İtalya'nın muharebeye iştiraki aleyhinde bir takriri kabul eylemiştir. Takrirde İtalya'nın muharebeye iştiraki lehindeki cereyanlara azm ve şiddetle mani olmak ve harb-i hazırı bir an evvel hitama erdirmek için bir suret-i müessirede icra-yı teşebbüsata amade bulunmak, fırkanın vazifesi cümlesinden bulunduğu beyan ediliyor. Takrirde bundan maada İtalyan bîtaraflığının muhafazası lehinde mukaddema (önceden) fırka heyet-i idare ve icraiyesi tarafından dermeyan olunan temenniyata dahi iştirak edilmektedir.

Tedabir-i Örfiye

23 ŞUBAT 1915

İKDAM

Dersaadet Merkez Kumandanlığı'ndan Hükümet-i Askeriye Dersaadet İdare-i Örfiye mıntıkasında mukaddemâ neşr ve ilan kılınmış olan idare-i örfiye ahkâmına ilaveten tedabir-i âtiyenin ittihazına ihtiyaç görmüştür.

1- Meyhaneler guruptan bir saat sonra seddedilecektir.

2- Tiyatrolar, sinemalar ve yurt, ocak ve konferans için tahsis kılınmakta olan bu gibi içtimagâhlar gündüzleri zevali saat 1-4'e kadar ve geceleri ancak 8-11,30'a kadar açık bulunabilecek ve evkat-ı muayyene (belli zamanlar) haricinde behemehâl mesdûd (kapalı) bulunacaktır.

3- Evkat-ı muayyene haricinde mall-i mezkûrede içtima etmek mecburiyeti tahassul eylediği (ortaya çıktığı) takdirde bu bâbda müsaade-i mahsusa istihsal edilecektir.

Hükümet-i Askeriye o emr-i mezkûreye tamamen mutâvaatı (uymayı) alâkadarandan talep eder ve hilâfında hareket edenlere mücâzât-ı şedide-i kanuniye tertibine tevessül edileceğini beyan eder.

Paketler Derununda Mektup Sansür Müfettiş-i Umumiliği'nden

24 ŞUBAT 1915

İKDAM

Ahaliden bir kısmının adem-i vukuf sâikasıyla (bilgileri olmadığı için) mahall-i muhtelife gönderdikleri posta paketlerine muhaberat-ı hususiye de lef ettikleri (koydukları) görülmektedir. Halbuki Sansür Talimatnamesi'nin madde-i mahsusası mucibince "posta paketleri" bilumum evrak-ı matbua paketleri ve eşya-yı ticariye numuneleri postahanelerce sıkı bir muayeneye tabidirler. Bunların derunlarında görülecek muhaberat-ı hususiye (mevad-ı muzırreyi havi olsun olmasın) sahipleri Divan-ı Harb'e tevdi edileceğinden bu hususa dikkat ve bu gibi paketlere mektup lef etmekten kat'iyyen mücânebet (çekinme) lüzumu ehemmiyetle beyan olunur.

İtalya'da Nümayişler

26 ŞUBAT 1915

TANİN

Roma 25 — Napoli amelesi nümayişler tertip ve ekmeğin pahalılaşmasını protesto için umumi grev ilan etmişlerdir. İçlerinde birçok kadın bulunan nümayişçiler sokakları dolaşmış, tramvayları durdurmuşlar, Belediye Dairesi'ni istila ederek ekmek istemişlerdir. Belediye Reisi belediye fırınları tesis olunacağını va'd etmiştir. Efrat kışladan dışarı çıkarılmamaktadır.

Lübnan Gönüllüleri

26 ŞUBAT 1915

İKDAM

Cebel-i Lübnan'da ahali tarafında kemâl-i faaliyetle gönüllü kaydolunmaktadır. Şimdiye kadar kaydolunan gönüllülerin miktarı beş bine baliğ olmuştur.

Müfrezelerimizin Muvaffakiyeti — Düşmanın Ric'atı

26 ŞUBAT 1915

İKDAM

Erzurum 11— (muhabirimizden) Kafkas şevâhiki (dağları) bir pûşide-i sefid ile mestûrdur (Beyaz bir örtü ile örtülüdür). Kar hemen bir metre boyunu geçti. Harekâttaki sükûn hep bu sebebden münbaistir: Bahadır askerlerimizde ilerlemek iştiyâkı o kadardır ki kabil olsa nefesleri ile bu karı eritip yol açacaklardır. Nisbeten karı az ve müsait mıntıkalarda müfrezelerimiz muvaffakiyetler elde ediyor. Askerimiz dün Borçka civarında Çat ve Başköy'ü düşmandan süngü hücumuyla zapt ettiler. Düşman Batum istikametinde ric'at ediyor. Her türlü müşkülâta rağmen takibata devam olunmaktadır.

Hanımlarımıza

27 ŞUBAT 1915

SABAH

Asker kardeşlerimize bilhassa hastahanelerde tedavi olunacak gazilerimize çamaşır yetiştirmek vazifesinin derece-i ehemmiyetini takdir etmeyen bir hanım bile tasavvur olunamaz. Hemşire, zevce, valide olan hanımlarımızın vazife-i mukaddese-i vataniyelerini ifâ eden askerlerimize ibraz edecekleri muavenetin en mühimlerinden biri bu çamaşırların istihzarıdır.

Gazetemizde birkaç defa beyan olunduğu üzere asker kardeşlerimiz için miktar-ı külli çamaşıra ihtiyaç olup Osmanlı Hilal-i Ahmer Cemiyeti Hanımlar Merkez-i umumisi umum Osmanlı muhaderatını bu çamaşırları dikmek vazife-i şefkat-kârânesine davet eylemektedir. Biz eminiz ki her hanım bu davete icabını kadınlık şanından bilecektir. Bu fıkrayı yazmaktan maksadımız okumak bilen hanımların bu bâbda okumak bilmeyen ve binaenaleyh Hilal-i Ahmer'in davetini haber alamayan hemşirelerine malumat vermelerini ricadan ibarettir. Yoksa İstanbul'un her tarafından Hilal-i Ahmer'in Cağaloğlu'ndaki idarehanesinde Hanımlar Merkez-i Umumisi'ne müracaat olunacağına şüphemiz yoktur.

Tebliğ-i Resmi

27 ŞUBAT 1915

TANİN

13 Şubat 330 tarihiyle Karargâh-ı Umumiden tebliğ olunmuştur:

1- Dünkü yedi saatlik bombardımanda düşman gemilerinin ağır topları Çanakkale Boğazı'nın harici istihkâmatını bir iki noktada hasara uğratmış ve buna rağmen tarafımızdan yalnız beş şehit, 14 mecrûh olmuştur. Bu gün dahi düşman donanması bombardımana devam etmiş fakat öğleden sonra Seddülbahir bataryamızın ateş sahası haricine çıkmıştır.

2- Bir Fransız kruvazörü 10 Şubat'ta Akabe civarına 100 kadar asker çıkarmışsa da müfrezelerimizle iki saat devam eden müsademe neticesinde düşmana telefat verdirilerek gemilerine çekilmeye mecbur edilmiştir. Düşmanın top ve mitralyöz ateşlerinin şiddetine rağmen yalnız 3 nefer şehit ve 3 mecrûhumuz vardır.

Erzurum'da Bir Alman Mektebi

27 ŞUBAT 1915

TANİN

Erzurum'da dört sınıflı bir Alman mektebi tesis edilmiştir. Sınıflar ileride tezyid olunacaktır. Mektebin tedrisatı şimdilik altı ile on dört yaşları arasında çocuklara mahsus olacak ve Almanca, Türkçe ve Ermenice olarak tertip edilecektir.

Ayak Topu Müsabakası

27 ŞUBAT 1915

İKDAM

Dün Kadıköyü'nde İttihad Kulübü'nde iki ayak topu müsabakası icra edilmiştir. Birinci oyun İstanbul Şampiyonluğu Birliği'ne ait idi. Fenerbahçe ile Türk İdman Ocağı arasında icra kılınan bu oyun iki sayıya karşı üç sayı ile Türk İdman Ocağı'nın mağlubiyetiyle neticelenmiştir. İstanbul Birliği'ne ait olan ikinci oyun dahi Galatasaray ile Anadolu takımları arasında icra olunarak Galatasaray mağlup olmuştur.

Ulvi Bir Temaşa Karşısında

28 ŞUBAT 1915

İKDAM

Beyrut gazetelerinde okunduğuna göre, ahiren Beyrut'ta El Kevkeb Tiyatrosu'nda (Yeni Mısır) namında gayet mühim bir piyes mevki-i temaşaya vaz' olunarak tiyatroda hazır bulunan binlerce halk tarafından pek şiddetli ve hararetli bir surette alkışlandığı sırada Beyrut Limanı'ndaki Amerikan kruvazörü mürettebatından iki zat tiyatroya gelerek halkta gördükleri heyecanın esbabını sorup anladıktan sonra birer fes giymişler ve (Yaşasın Türkiye) nidasını bülend-avaz ile (yüksek sesle) bir kaç defa tekrar ederek Osmanlıların Mısır hakkındaki âmâlinin (okunamıyor) vusûlü temenniyatını alenen izhar eylemişler ve sürekli surette alkışlanmışlardır.

ALFA TARİH

Tarih kendisini yinelemiyor olabilir,
ama bir nakarat bölümü olduğu kesin!
Mark Twain



Dünyayı Yönetmek, Mark Mazower
Çeviren: Mehmet Moralı
495 sayfa



Kırım Savaşı, Clive Ponting
Çeviren: Hakan Abacı
560 sayfa



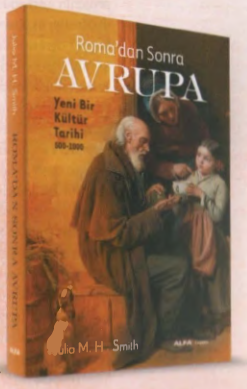
Savaş Biterken 1918, Alan Palmer
Çeviren: Hakan Abacı
535 sayfa



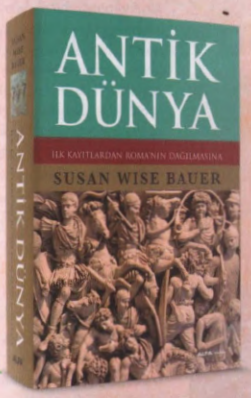
Tarihin Küresel Tarihi, Daniel Woolf
Çeviren: Mehmet Moralı
600 sayfa



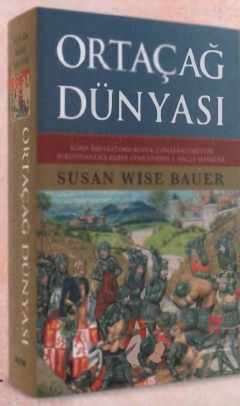
Barışa Son Veren Savaş, Margaret MacMillan
Çeviren: Belkıs Ç. Dişbudak
960 sayfa



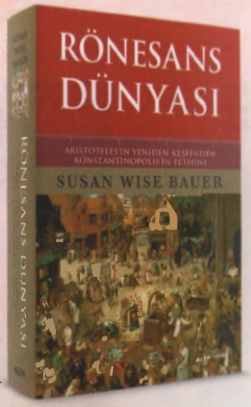
Roma'dan Sonra Avrupa, Julia M. H. Smith
Çeviren: Ahmet Fethi Yıldırım
452 sayfa



Antik Dünya, Susan Wise Bauer
Çeviren: Mehmet Moralı
880 sayfa



Ortaçağ Dünyası, Susan Wise Bauer
Çeviren: Mehmet Moralı
790 sayfa



Rönesans Dünyası, Susan Wise Bauer
Çeviren: Mehmet Moralı
780 sayfa

ALFA
www.alfakitap.com info@alfakitap.com /alfakitap /alfakitap

"BİRİNCİ DÜNYA SAVAŞI'NA KATILAN ÜLKELERDEN MESAJ VAR" PROJESİNDEN İZLENİMLER

Tarih Vakfı "Birinci Dünya Savaşı'na Katılan Ülkelerden Mesaj Var" adlı projesiyle öğrencilerin Birinci Dünya Savaşı'nı farklı bakışlarla inceleyip tartışabilmesini; tarihsel olayları tüm siyasal, toplumsal, kültürel boyutlarıyla yorumlayabilmesini ve empati kurmayı öğrenerek nesnel bir tarih bilinci kazanmasını hedefliyor.

NALAN BALCI

Heyecan ve umut verici bir projenin içerisindeyiz: Çeşitli ilköğretim okullarının sosyal bilgiler öğretmenleri ve 7. ve 8. sınıf öğrencileri olarak, Tarih Vakfı öncülüğünde Birinci Dünya Savaşı'na katılan çeşitli ülkelerin tarih ders kitaplarında savaşın nasıl anlatıldığını araştırmayı amaçlıyoruz. Bu çalışma sonrasında ulaşmayı arzuladığımız en önemli hedefler, öğrencilerimize tarihsel olaylara siyasal, toplumsal, kültürel boyutlarıyla olabildiğince geniş bir perspektiften yaklaşma ve bilimsel okuryazar olabilme becerilerinin kazandırılması.

2014 Ekim ayı itibariyle başlayan projenin hemen öncesinde yoğun bir hazırlık dönemi yaşandı. Ardından projede sorumluluk alan sosyal bilimler öğretmenleriyle bir öğretmen atölyesi gerçekleştirildi. Bu atölyede alanında uzmanlaşmış akademisyenler öğretmenlere yapılacak çalışmaya arka plan sağlayacak kimi konularda sunumlar yaptı. "Milli Eğitim Kavramı ve Ders Kitabı Yazımı" konusunda Güven Gürkan Öztan (İstanbul Üniversitesi), "I. Dünya Savaşı Tarihi" konusunda Ahmet Kuyaş (Galatasaray Üniversitesi), "İstanbul ve Türk Direniş Hareketi" konusunda Erol Ülker (Yeditepe Üniversitesi), "Türk Edebiyatı ve I. Dünya Savaşı" konusunda Erol Köroğlu (Boğaziçi Üniversitesi) atölyede söz aldı. İlk atölye, sunumlar sonrasında yapılan tartışmalarla sonlandırıldı.

İlk atölye sırasında yaşanan bazı tartışmaların bir özetini sunmak gerekirse şunlar söylenebilir: Eğitim alanındaki tüm değişimlere rağmen, ders kitapları eğitim ortamlarının en önemli unsuru olmaya devam etmektedir. Ders kitaplarının çağdaş bir nitelik edinmesi için sadece öğretmenlerin, akademisyenlerin, ders kitabı yazarlarının ve STK'ların çabaları yeterli değildir. Bu zincire öğrencilerin de bir halka olarak eklenmesi, ders kitaplarının onlar için hazırlandığı gerçeği de hatırlanırsa, eğitimin demokratikleştirilmesinin vazgeçilmez bir gereği olarak görülmelidir. Herhangi bir öğrencinin bir ders kitabına eleştirel bir bakışla yaklaşması, kitapta yer alan olguları değerlendirebilmesi, neden sonuç ilişkileri kurarak düşünebilmesi, ders kitaplarında yer alan bilgi ve sunumların mutlak olmadığına dair bir farkındalık geliştirebilmesi, derinlemesine değerlendirmeler yapabilmesi günümüzde çağdaş bir eğitim anlayışının olmazsa olmazları olarak görülmelidir. Bu bağlamda yürütülen ilk öğrenci atölyesi sonrasında öğrencilerin çalışmanın işleyişine yön verecek araştırma kriterlerini kendilerinin belirlemesi önemli bir kazanım olarak görülmelidir.

İkinci boyut "milli eğitim" konseptietrafında inşa edilen dar ve milliyetçi eğitim anlayışının değiştirilmesine ilişkindir. Biz eğitimciler dünya vatandaşlığının ön planda olduğu, çokdilli, çokkültürlü, sorgulayıcı düşünme alışkanlıklarının kazandırıldığı eğitim sahaları oluşturmakla sorumluyuz. Bu bakış açısından hareketle bu projeyi özgün kılan nokta, öğrencilerin içinde yaşadıkları toplumu ve dünyayı gelişim süreci içinde algılayabilmeleri için hazırlanan atölyelerde, farklı ülkelerin ders kitaplarını inceleyerek kendi ülkelerindeki eğitim anlayışına karşılaştırmalı bir perspektiften yaklaşabilmelerini amaçlamakta oluşudur.

Projenin ikinci ayağı öğrencilerin de katılımıyla 3 Ocak 2015 tarihinde Ulus Özel Musevi Ortaokulu'nun ev sahipliğinde yapıldı. Tarih Vakfı'nın proje



Projede yer alanlar toplu halde.

danışmanlarının liderliğinde düzenlenen ikinci atölyeye değişik okullardan 37 öğrenci ve 11 öğretmen katıldı. Katılımcı okullar şunlardı: Özel ALKEV Ortaokulu, Özel ALEV Ortaokulu, Özel Sezin Ortaokulu, Özel FMV Işık Ispartakule Ortaokulu ve Özel ENKA Ortaokulu.

Atölye sırasında bir ders kitabını oluşturan tüm unsurlar ayrı ayrı ele alındı ve metin, görsel, harita, tablo ve grafik okuma üzerine toplam beş oturum gerçekleştirildi. Öğrenciler her okuldan bir öğrencinin yer aldığı altışarlı gruplara ayrıldı. Proje danışmanları tarafından hazırlanan öğrenci yönergeleri gruplara dağıtıldı ve öğrencilere yönergeler üzerine konuşmak için 30'ar dakika zaman verildi. Öğretmenler, öğrenciler soru sormadıkça gruplara müdahale etmeyecekti; sadece uzaktan gözlemci olacaklardı. Öğrenciler yeni tanıştıkları farklı okullardan arkadaşlarıyla bir ekip çalışması içinde iletişim becerilerini etkin kullanmayı öğrenerek "metin, görsel, harita, tablo ve grafik okuma" çalışmalarındaki sorular üzerine tartıştılar, eleştiri ve değerlendirmeler yaptılar. Öğrenci sunumlarının ardından proje danışmanları Fırat Güllü ve Erol Köroğlu sunumları değerlendirdi ve sonuçlar üzerine tartışıldı.

Günün sonunda ulaşılan sonuçların, yürütülecek ders kitabı analizi çalışmasında kullanılacak kriterlere dönüştürülmesi işinin ise, zaman sınırlamasının da etkisiyle ileriki bir tarihte bir "ev ödevi" olarak yapılmasına karar verildi. Daha sonra her gruptan gelen öneriler öğretmenler tarafından değerlendirildi ve atölye yürütücülerinin öncülüğünde sentezlendi. Sonuçta ortaya çıkan ders kitabı inceleme kriterleri şu şekilde oluştu:

DIŞ YAPI ÖZELLİKLERİ

- Kitabın adı, yazarı, basım yılı ve yeri.
- Kitap okullarda hangi amaçla kullanılıyor (ders materyali, yardımcı kitap vs...)
- Kitap kaç sayfadan oluşuyor?
- Baskı kalitesi ve tasarımı hakkında neler düşünüyorsunuz?

İÇ YAPI ÖZELLİKLERİ

- Kitapta öğrenciyi düşündürten sorulara yer verilmiş mi?
- Kitapta öğrenciyi araştırma yapmaya yönlendiren etkinlikler ya da bölümler var mı?
- Konular aktarılırken üslupsal ve biçimsel çeşitliliğe (ör. bilgilendirici, hikâye edici, şaşırtıcı, merak uyandırıcı, eğlendirici, mizahi vs) ne oranda yer verilmiş?
- Okutulduğu ülkeyi mi merkezine alıyor, yoksa küresel bir bakışla mı kaleme alınmış?
- Nasıl bir dil kullanılmış? (duygusal, gerçekçi, tek taraflı ya da taraflı, olabildiğince fazla tarafın bakış açısını yansıtan vs)
- Resimlere, fotoğraflara, grafiklere, karikatürlere, tablolara, haritalara yer verilmiş mi? Ne oranda ve ne çeşitlilikte?
- Görseller (resim, grafik, karikatür, tablo, harita, fotoğraf vs) konuya farklı bir bakış açısı getiriyor mu, yoksa sadece bilgileri destekleyici bir nitelikte mi kullanılmış?
- Kitapta yer almayan ama verilmesinin gerekli ya da iyi olacağını düşündüğünüz resimlere, fotoğraflara, grafiklere, karikatürlere, tablolara, haritalara dair önerileriniz var mı?
- Metin, görsel malzeme, grafik, tablo, harita gibi ders materyalleri kitabın içine öğrenci merkezli bir perspektifle yerleştirilmiş mi? (Diğer bir deyişle öğrencilere tek bir doğruyu dayatmak yerine kendi görüşünü oluşturmasına izin verecek bir yaklaşım söz konusu mu?) Örneklendiriniz.

Atölye çalışmaları sonucunda öğrencilerin yukarıda belirtilen kriterleri belirleyebilecek düzeye ulaştıkları tespit edildi. Bu bulgu, öğrencilerin bilimsel okur-yazarlık becerilerinin gelişmesi açısından önemli bir adım olarak yorumlanabilir. Çalışmaların öğrencilerde ders kitaplarıyla ilgili yeni soruların oluşmasına, bir sorgulama sürecinin başlangıcına kapı açtığı gözlemlendi. Şöyle ki, atölyeye katılan öğrencilerden bir ders kitabındaki kurguyu çözmeleri, kurguyu çözerken sorgulamaları, nelerin anlatıldığı kadar nelerin dışarıda bırakıldığını ve niye bırakılmış olabileceğini sorgulamaları, bir ders kitabında yer alan konunun neyi, ne kadar temsil ettiği üzerine tartışmaları beklenmiş ve bu somut davranışların aktif biçimde sergilendiği gözlemlendi.

Çalışmalar sırasında öğrenciler bir ders kitabında gerçekliğin birden fazla yansımasının olabileceğini fark ederek materyal çeşitliliğinin gerekliliğine vurgu yaptı. Çalışmaların niteliği öğrencilerde hem eleştirel düşünme hem de bağımsız öğrenme yeteneğinin açığa çıkmasını sağladı. Ayrıca öğrencilerin projeye yönelik duyarlılıklarının akademik performanslarını olumlu yönde etkilediği gözlemlendi.

TARİH VAKFI
2015 BAHAR DÖNEMİ SEMİNERLERİ

Tarih Vakfı Osmanlıca ve Yunanca seminerlerinde 2015 bahar dönemi kayıtları başladı. Mustafa Çakıcı yönetiminde verilen Osmanlıca semineri matbu yazı okuyabilenler için başlangıç ve ileri seviye elyazısı olmak üzere iki düzeyde gerçekleşecek. Yunanca seminerlerinde ise Angeliki Melliou A1.2 ve B1.2. Merih Erol ise A2.2 düzeylerini verecekler.

OSMANLICA SEMİNERLERİ

Mustafa Çakıcı

• Rik'a 1:
20 Şubat-23 Mayıs 2015
Osmanlıca matbu yazıları okuyanlar için elyazısına giriş.
Cuma 18:30-20:30, Cumartesi 14:00-16:00 arası
48 saat, 550 TL (KDV dahil)

• Rik'a 2-Tâlik:
22 Şubat-24 Mayıs 2015
Elyazısı okumaya başlamış olanlar için ileri rik'a ve talik yazı
Cumartesi ve Pazar, 11:00-13:00 arası
48 saat, 550 TL (KDV dahil)

YUNANCA SEMİNERLERİ

Angeliki Melliou

Seviye A1.2:
23 Şubat-10 Haziran 2015
Pazartesi ve Çarşamba, 18:00-21:00 arası
90 saat, 950 TL (KDV dahil)

Seviye B1.2:
19 Nisan-14 Haziran 2015
Pazar, 13:30-17:30
36 saat, 400 TL(KDV dahil)

Merih Erol

Seviye A2.2:
17 Şubat-26 Mayıs 2015
Salı, 18:00-21:00 arası
48 saat, 550 TL (KDV dahil)

Seminerlerin içeriği hakkında bilgi için:
Mustafa Çakıcı (mustafafuatcakici@gmail.com)
Angeliki Melliou (aggelikimelliou@gmail.com)
Merih Erol (erolmeri@yahoo.com)
Kayıt için:
tarihvakfi@tarihvakfi.org.tr, hbostanci@tarihvakfi.org.tr, 0212 522 02 02

50. YILINDA BİR SÜRGÜNÜN BİLANÇOSU

1964 RUM SÜRGÜNÜ KONFERANSI'NIN ARDINDAN

"1964 Sürgünü ve İstanbul Rumları: Türkiye Toplumunun Homojenleşmesinde Dönüm Noktası" konferansı sayesinde, yakın tarihimizin az bilinen önemli bir olayı olan 1964 sürgünü, ilk defa nedenleri ve bugüne olan etkileriyle kamuoyuyla paylaşılmış oldu.

SÜHEYLA YILDIZ

Yunan uyruklu Rumların Türkiye'den sürgün edilmelerinin ellinci yılındayız. Cumhuriyet tarihinin en önemli azınlık karşıtı uygulamalarından olan bu sürgün, ilk defa geçtiğimiz yıl ekim ayında bir etkinlikle anıldı. Bu kapsamda ilk olarak, 30 Ekim 2014 akşamı Fransız Kültür Merkezi'nde Tassos Boulmetis'in Politiki Kuzina adlı filminin gösterimi gerçekleşti ve hemen ardından 31 Ekim-1 Kasım 2014 tarihlerinde İstanbul Bilgi Üniversitesi'nde Samim Akgönül, Cengiz Aktar, İlay Örs ve Elçin Macar tarafından "1964 Expulsions and the İstanbul Rum: a turning point in the homogenization of Turkish society [1964 Sürgünü ve İstanbul Rumları: Türkiye Toplumunun Homojenleşmesinde Dönüm Noktası]" adlı bir uluslararası konferans düzenlendi.

Literatürde 1964 sürgününe hak ettiği önem verilmemiş olsa da bu olay Türkiye'deki Rum varlığı için bir dönüm noktasıdır. 16 Mart 1964'te Türkiye, 1930'da Yunanistan'la yapılan ve iki taraf vatandaşlarına da serbest dolaşım, ticaret ve ikamet hakkı getiren Seyrisefain Antlaşması'nı tek taraflı olarak iptal ettiğini açıkladı. Bu uygulama, milli mesele olarak görülen Kıbrıs sorununda Yunanistan'ı çözüme zorlamak için bir araç olarak gösterilerek meşrulaştırıldı; ancak 1932'de yabancılara bazı mesleklerin yasaklanması, 6-7 Eylül olayları, 1964 öncesinde casusluk yaptıkları suçlamasıyla kanıtsız olarak birçok Rumun sınır dışı edilmesi gibi örneklerle birlikte düşünüldüğünde, Rum nüfusu azaltmaya yönelik onlarca yıla yayılmış politikanın önemli bir aşaması olarak görülmelidir.

Birkaç ay içide 12 bin Yunan uyruklu Rum sınır dışı edilirken, 30 bin Türk uyruklu Rum da aile bağları nedeniyle göç etmek zorunda kaldı. 1964 sürgünü ve sonrasında Rum nüfusu çok ciddi bir kayba uğradı; 1955'te 105 bin olan nüfus, 1975'te beş bindi. 1964 sürgünü Rumlar üzerinde 6-7 Eylül olaylarından daha önemli bir etki yarattığından, bu konferans sadece ilk olması açısından değil, Rum nüfusun erimesindeki en önemli olayı ele alması açısından da önemlidir.



1964 sürgünlerinden biri, Türkiye'den ayrıldıktan sonra uçaktan iniyor.

İSTANBUL'DAN SÜRGÜN

30 Ekim 2014 akşamı ilk etkinlik olarak, kendisi de 1964 sürgünü olan Yunanlı yönetmen Tassos Boulmetis'in Türkiye'de "Bir Tutam Baharat" adıyla gösterime giren filminin sunulması ve tartışılması doğru bir seçim oldu. Boulmetis, 1964 sürgünlerinin hayatını anlattığı "Mezeler", "Ana Yemek" ve "Tatlılar" adlı üç bölümden oluşan filmde, mutfağı metafor olarak kullanır; bunun nedeni mutfağın İstanbullu Rum kimliğinin belirleyici bir unsuru olmasıdır. Gösterim akşamı filmin Atina'da Rum kimliğinin yeniden üretilmesindeki etkisi de ayrıntılarıyla tartışıldı.

Konferansın ilk günü, bu sürgünün özellikle toplumsal ve siyasal nedenleri tartışılıp, Kıbrıs meselesinin o yıllarda Yunanistan-Türkiye ilişkilerindeki rolü ele alındı. Hükümet, Yunan tebaası Rumları rehine gibi kullanmış ve oturma izinlerinin hiçbirini yenilememişti. İstisnasız tüm Yunan tebaasını kapsayan bu karar, sürgünün keyfiliğini açıkça göstermekteydi. O tarihte Yunanistan'da sadece üç bin Türk vatandaşının ikamet ediyor olması ve bunların yarısının Rum olması uygulamayı kolaylaştırmıştı. Bu oturumda Cumhuriyet tarihi boyunca gerek Lozan'a gerekse Seyrisefain Antlaşması'na aykırı davranıldığına da dikkat çekildi. Ayrıca, İstanbul dışında Rum nüfusunun egemen olduğu İmroz [Gökçeada] ve Tenedeos [Bozcaada] Rumlarının yurtlarını terk etmelerine yönelik türlü yöntemler kullanılacaktı. 1964'le birlikte İmroz'da Rumca eğitim yasaklanacak ve bir açık cezaevi kurulacaktı. Ekümenik Patrikhane de bu süreçte bir günah keçisine dönüştürülecekti. Konferansın ilk günü, etkinliğin destekleyicilerinden Babil Derneği'nin, 1964 sürgünü hakkında kamuoyunda farkındalığın oluşmasına katkıda bulunan "20 Dolar 20 Kilo" sergisi Bilgi Üniversitesi'nde açıldı.

RUM OLMAK, RUM KALMAK

İkinci gün Yunan ve Türk basınının sürgün karşısındaki tutumları ile 1964 sürgünlerinin sürgün

sonrası yaşamları ele alındı. Toptancı kasapların Rum kasaplara et vermemesini destekleyen Türk basınından örneklerle Rum karşıtlığının yansımasına bakıldı. Dönemin gazetelerindeki, Rumlardan yapılan her alışverişin Kıbrıs'taki Türklere kurşun olarak döneceği iddiasındaki manşetlere dikkat çekildi. 1964 sürgünleriyle yapılan görüşmelerin aktarıldığı son oturumda ise, Rumların Atina'da nasıl Rum kalmaya çalıştıkları tartışıldı. Bu oturumda, televizyon yayınlarının, derneklerin etkinliklerinin ve mutfağın Yunanistan'daki Rum kimliğinin devamındaki önemine güncel saha araştırmalarından örneklerle değinildi. Yaşanan travmanın bir toplumsal kuşağı, 1964 kuşağını, oluşturduğu ifade edildi.

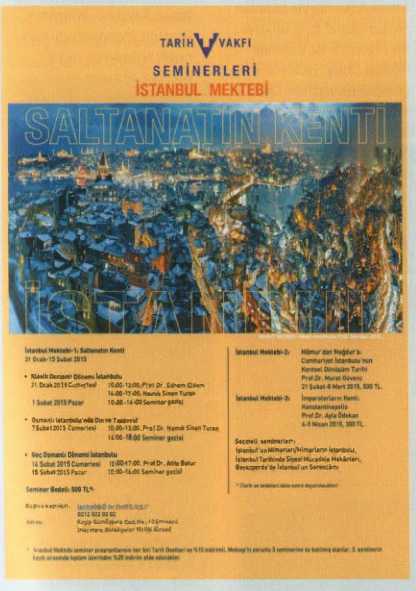
1964 sürgününün etkisiyle, Türkiye'de Rum nüfusu dramatik bir biçimde düşerek marjinalleştiğinden İstanbul ve İmroz Rum kimliği, bugün büyük oranda Atina'da yaşamaktadır. Bu kimlik, kendi yurdunda dışlananların "yaralı" kimliğidir. Bu yara kapanabilir mi? Konferansta konuşan İstanbullu Rumların Evrensel Federasyonu Başkanı Nikolaos Uzunoğlu'na göre "Türkiye, daha önce vatandaşlığı olup da kaybeden veya vatandaşlığı olmayan zorunlu göç mağduru Rumlara vatandaşlık verme gibi somut girişimlerde bulunursa" geçmişin telafisi mümkün olabilecektir.

TARİH VAKFI SEMİNERLERİ İSTANBUL MEKTEBİ-1: SALTANATIN KENTİ

Tarih Vakfı'nın İstanbul Seminerleri kapsamında düzenlediği İstanbul Mektebi seminer dizisi 31 Ocak 2015 tarihinde Saltanatın Kenti ile başlıyor.

İstanbul Mektebi, İstanbul'a "iktidar-din-ticaret" penceresinden bakan ve bu üç gücün mekânsal ve toplumsal temsiliyetlerinin izini Bizans, Osmanlı ve Cumhuriyet dönemleri boyunca sürmeyi amaçlayan bir seminer dizisi. Cumartesi bütün gün sürecek seminerler, pazar günü seminer konusu bölgelere yapılacak gezilerle pekiştiriliyor.

İstanbul Mektebi'nin ilk programı "Saltanatın Kenti", İstanbul'un fetihten başlayarak, başkentin Ankara'ya taşınmasına kadar geçen yaklaşık beş yüz yılını kapsıyor. Klasik Osmanlı dönemine saray-cami-vakıf-han, Geç Osmanlı dönemine ise saray/kasır-okul-pasaj-gar eksenlerinden bakan seminerin bir bölümü de türbeler, tekkeler ve mezarlıklara odaklanıyor. Prof.Dr. Afife Batur, Prof. Dr. Edhem Eldem ve Prof.Dr. Namık Sinan Turan tarafından Tarih Vakfı Eminönü binasında verilecek olan "Saltanatın Kenti" seminerinin programı şöyle:



İSTANBUL MEKTEBİ-1
SALTANATIN KENTİ
31 Ocak - 15 Şubat 2015, 500 TL
Klasik Osmanlı Dönemi İstanbul'u
31 Ocak 2015 Cumartesi
10:00-13:00 Edhem Eldem
14:00-17:00 Namık Sinan Turan
1 Şubat 2015 Pazar
10:00-16:00 Seminer gezisi

OSMANLI İSTANBUL'UNDA DİN VE TASAVVUF
7 Şubat 2015 Cumartesi
10:00-13:00 Namık Sinan Turan
14:00-18:00 Seminer gezisi

GEÇ OSMANLI DÖNEMİ İSTANBUL'U
14 Şubat 2015 Cumartesi
10:00-17:00 Afife Batur
15 Şubat 2015 Pazar
10:00-16:00 Seminer gezisi

Saltanatın Kenti seminerlerini İstanbul Mektebi'nin diğer programları takip edecek. "Mâmurdan Mağdura: Cumhuriyet İstanbulu'nun Kentsel Dönüşüm Tarihi" adını taşıyan İstanbul Mektebi-2 Murat Güvenç tarafından, "İmparatorların Kenti: Konstantinopolis" başlıklı seminer ise Prof. Dr. Ayla Ödekan tarafından verilecek. Ayrıntıları ilerleyen günlerde ilan edilecek olan bu programları, İstanbul Mektebi'nin seçmeli seminerleri izleyecek. İstanbul'un Mimarları/ Mimarların İstanbul'u, İstanbul Tarihinde Siyasi Mücadele Mekânları, Beyazperde'de İstanbul'un Serencamı gibi tematik başlıklarla ilerleyecek olan seminerlerle İstanbul Mektebi Haziran 2015'te tamamlanmış olacak.

İstanbul Mektebi seminer programlarının her biri Tarih Dostları'na yüzde 10 indirimli. Mektebin zorunlu üç seminerine de katılmış olanlar, üçüncü seminerin kaydı sırasında toplam üzerinden yüzde 20 indirim elde edecek.

Bilgi ve kayıt için:
tarihvakfi@tarihvakfi.org.tr
Telefon: 0212 522 02 02

I. DÜNYA SAVAŞI'NDA İTTİFAK CEPHESİNDE SAVAŞ VE PROPAGANDA

24 Aralık 2014 tarihinde Koç Üniversitesi Anadolu Medeniyetleri Araştırma Merkezi'nde, I. Dünya Savaşı'nın 100. yılı vesilesiyle Ömer M. Koç'un koleksiyonundan seçilen eserlerin yer aldığı, Yeşim Demir'in tasarladığı ve küratörlüğünü Bahattin Öztuncay'ın yaptığı bir sergi açıldı.

BERAT SEÇKİN

Sergide ilk olarak I. Dünya Savaşı'nın bir kronolojisine ve bir dönem Avusturya-Macaristan Büyükelçiliği'nde askeri misyon başkanı ve ateşe olarak görev yapan Joseph Pomainkowski'nin hatıratındaki, Türk askerleriyle ilgili ifadelere rastlamak mümkün. Ardından, ressam Wilhelm Viktor Krausz'un 1915-1916 yılları arasında Türkiye'de hazırladığı ve içinde Mustafa Kemal Atatürk'ün de bilinen ilk portresinin yer aldığı resim çalışmalarından oluşan *Dünya Savaşında Türkiye'den Resimler ve Çizimler* adlı albümü ve bu albümden Enver Paşa, Colmar von der Goltz, Sultan V. Mehmed Reşad gibi çeşitli tarihi figürlerin portreleri yer alıyor.

Ana salonda Almanların "demir hilal" dediği Osmanlı harp madalyası ile Alman demir haçı yan yana görülebilir. Bunların yanı sıra ittifakı simgeleyen hem Almanca hem Osmanlıca propaganda posterleri, madalyonlar, nişanlar, kartpostallar, müzik notaları, çaydanlık, bardak, tabak ve kül tablası gibi seramik ve cam ev eşyaları, ittifak devletlerinin bir araya getirilmiş bayrakları, dönemin tarihini taşıyan gazeteler, kitaplar, çeşitli resmi belgeler, oyuncaklar ve aksesuar niteliğinde eşyalar yer alıyor. Hz. İsa'nın dört ittifak devleti lideriyle birlikte resmedildiği ve üzerinde "Kâinatın Kurtarıcısı, Dünya Savaşı'ndaki askerlerimizi kutsa" yazan poster, Viyana'da savaş esnasında açılan "Türk Ressamlarından Resimler" sergisi afişi ve üzerinde "Hürriyet ve adalet için savaşan, silahta beraber bir halk olmak istiyoruz" yazan ve Alman, Avusturya-Macaristan ve Osmanlı İmparatorları'nın resmedildiği afiş görülmeye değer. Kartpostalların ve çeşitli belgelerin elektronik ortama da aktarıldığı sergide, tek tek pek çok kartpostala göz atmak mümkün.



I. Dünya Savaşı vesilesiyle İttifak Devletleri'nin ürettiği madalyalar.

Bunlardan birinde, Almanya düşmanlarına kollarıyla hâkim olan bir Herkül gibi resmedilmiş. Avusturya-Macaristan İmparatoru Franz Joseph tarafından Sultan V. Mehmed Reşad'a gönderilen bir telgraf da dikkati çeken belgeler arasında. Elektronik ortamın dışında, serginin bir vitrininde de kartpostallar bulunuyor. Bunların arasında, üzerinde "Doğu Uyandı" yazan ve fesin içinden askerlerin Osmanlı bayrağıyla çıktıkları bir kartpostal da bulunuyor. Bir diğerinde ise üzerinde "Kutsal Savaş" yazan ve arka planda Süleymaniye Camii ile ön planda Sultan V. Mehmed Reşad'ı gördüğümüz bir kartpostal yer alıyor.

Serginin ana salonunda duvarları kaplayan resimlerden biri, Osmanlı, Alman ve Avusturya-Macaristan çocuklarının tasviri; üzerinde "Tanrı bizimle ve haklı davamızla birlikte" yazıyor. Başka bir vitrinde ise gazetelerle birlikte Osmanlıca ve Almanca savaş dergileri yer alıyor. Belgeler arasında, Osmanlı İmparatorluğu'na geçtiğinde *Yavuz* ismini almış *Goeben* zırhlısına ait nesneleri de görmek mümkün. Sergide Alman arşivlerinden siyah-beyaz, Kayzer II. Wilhelm'i Osmanlı İmparatorluğu'nun çeşitli bölgelerini ziyaret ederken gösteren ve Sultan V. Mehmed Reşad ile Enver Paşa dâhil olmak üzere üst düzey Osmanlı hükümeti yetkililerinin de görülebildiği, iki kısımdan oluşan bir video da bulunmakta.

Küratör Bahattin Öztuncay, projenin eser ve belge seçiminde itinayla çalışan Edhem Eldem ve Sinan Kuneralp'in de makalelerinin yer aldığı sergi kataloğu Vehbi Koç Vakfı tarafından yayımlandı. Sergi kapsamında ayrıca Edhem Eldem, Ayhan Aktar, Sinan Kuneralp, Nazan Maksudyan, Yiğit Akın, Sinan Niyazioğlu, Erol Köroğlu, Londra'dan Benjamin Fortna ve Eugene Rogan gibi tarih profesörlerinin konuşmacı olarak katıldığı, "I. Dünya Savaşı: İdeoloji ve Propaganda" temalı bir konferans düzenlendi.



Heinz Keune'nin Doğu'nun Uyanışı afişi.

TARİH VAKFI'NDAN

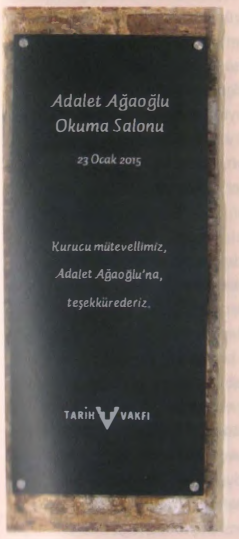
HABERLER

ADALET AĞAOĞLU OKUMA SALONU AÇILDI

Tarih Vakfı'nın Eminönü'ndeki binasında bulunan giriş salonunun yeniden düzenlenmesiyle oluşturulan okuma salonuna Adalet Ağaoğlu'nun ismi verildi. Düzenlenen törende açılış konuşmasını yapan Tarih Vakfı başkanı Bülent Bilmez'den sonra söz alan Murat Güvenç, Tarih Vakfı'nın arkasında bir sermaye grubunun olmadığını, vakfın faaliyetlerini gönüllülerin emekleri ve mali destekleriyle sürdürdüğünü, Adalet Ağaoğlu'nun da en zor günlerde vakıftan desteğini eksik etmediğini belirtti.

Daha sonra söz alan Erol Köroğlu, Adalet Ağaoğlu'nun romanlarından bölümler okuduğu konuşmasında edebiyat ve tarih ilişkisi üzerinde durdu. Ardından Münevver Eminoğlu'nun sunumuyla Tarih Vakfı arşivinden seçilen, 2005 yılında Adalet Ağaoğlu'nun aynı salonda yaptığı bir konuşma ekrana getirildi.

En son söz alan Adalet Ağaoğlu 1991 yılında İlhan Tekeli'nin davetiyle Tarih Vakfı kuruculari arasında çok isteyerek yer aldığını, Tarih Vakfı'nın ve onun bünyesinde yer alan bilim insanlarının Türkiye'de tarih anlayışının oluşmasında önemli çabaları olduğunu anlattı ve o günden bu yana vakfın demokratik çizgisinden ayrılmadığının altını çizdi. Konuşmasında *Toplumsal Tarih*'i de unutmayan Ağaoğlu 253. sayısını tamamlayan dergimizden övgüyle bahsetti. Ünlü yazar son yıllarda yayımlanan dosya ve başyazılardan bazılarının başlıklarını verdi, bu yazılarda ortaya konan malumattan çokça faydalandığını belirtti. *Toplumsal Tarih*'in takip ettiği tarih anlayışından da beğeniyle söz eden Ağaoğlu son aylarda düzenlediğimiz abone kampanyasına destek olunmasını istedi.



LOZAN'DAN GÜNÜMÜZE AZINLIK OKULLARI: BATI TRAKYA AZINLIK OKULLARI ÖRNEĞİ PROJESİ

Tarih Vakfı, 1 Ekim 2014'te "Lozan'dan Günümüze Azınlıklık Okulları: Batı Trakya Azınlık Okulları Örneği" adlı projeye başladı. Global Diyalog'un mali desteğiyle Gülay Kayacan'ın koordinatörlüğünde yürütülen ve on iki ay sürecek projenin alan araştırmasını Sebahattin Abdurrahman yapıyor. 8 Ocak 2015'te Tarih Vakfı'nda Dr. Gürel Tüzün kolaylaştırıcılığında düzenlenen birinci Proje Danışma Kurulu toplantısında Sebahattin Abdurrahman hazırlanacak raporun çerçevesini, ana ve alt başlıklarını kurul üyelerine sundu. Rapor çerçevesine ilişkin değerlendirmelerin İngilizce, Yunanca ve Türkçe yapıldığı toplantıya Prof.Dr. Thalia Dragonas (Atina Üniversitesi-TAOS Enstitüsü), Nurcan Kaya (Azınlık Hakları Grubu), Kostantin Kiracopulu (RumVaDer), Pervin Hayrullah (Batı Trakya Azınlığı Kültür ve Eğitim Şirketi-BAKEŞ), Dr. İbrahim Kelağa Ahmet (Trakya Üniversitesi/Edebiyat Fakültesi), Dr. Ali Hüseyinoğlu (Trakya Üniversitesi/Balkan Enstitüsü), Silva Kuyumcuyan (Getronagan Ermeni Lisesi), Dr. Sebahattin Abdurrahman, Dr. Gürel Tüzün, Gülay Kayacan (Tarih Vakfı) ve Neslihan Yürük (Tarih Vakfı) katıldı.



Geçmişten Günümüze Azınlık Okulları Projesi (2013) kapsamında İstanbul'daki Rum ve Ermeni okullarının yaşadığı sorunların benzerlerini yaşayan Batı Trakya'daki azınlık okullarının sorunlarını tarihi bir perspektifte ortaya koyacak olan araştırmanın raporunda tavsiyeler de yer alacak. Türkçe, Yunanca ve İngilizce yayımlanacak raporun Ekim 2015'te basılması hedefleniyor.



İSTANBUL'DA RUS ARKEOLOJİ ENSTİTÜSÜ (1894-1914)

PINAR ÜRE

19. yüzyıl sonlarında, geçmişi bugünle ilişkilendirmek, güncel siyasi projeleri tarihi referanslarla meşrulaştırmak ve bütün bunları görece bilimsel bir temele dayandırmak isteyenler için arkeoloji uygun bir araçtı. İmparatorluklar kendilerini klasik medeniyetlerin mirasçıları olarak görüp bu rol için rekabet ediyor ve söz konusu rekabet müzelerde adeta somutlaşıyordu. Öte yandan, ulus-devletler de topraklarındaki eserleri kendi ulusal tarihlerinin bir parçası olarak kabul ediyordu.

18. yüzyıl ortalarından itibaren Avrupalı seyyahlar ve araştırmacılar antik dünyanın izini sürmek amacıyla Akdeniz ve Yakındoğu'nun çeşitli bölgelerine akın etti. İlerleyen yıllarda, Avrupa imparatorlukları arasındaki siyasi, askeri ve ekonomik rekabet arkeoloji alanında da kendini göstermeye başladı. Özellikle Mısır'dan, Mezopotamya'dan, Akdeniz havzasından gelen ve başta Louvre ve British Museum olmak üzere önemli Avrupa müzelerinde sergilenen eserler, Avrupa imparatorlukları için prestij simgelerine dönüştü. Önceleri arkeoloji konusunda hiçbir eğitimi olmayan seyyahların ve diplomatların bilimsel kaygılardan ziyade koleksiyonlarını zenginleştirmek amacıyla gerçekleştirdiği ve pek çoğu tarihi eserlerde kalıcı hasara sebep olan kazılar, zamanla yerini arkeologların yürüttüğü daha sistematik kazılara bıraktı. Bu süreçte Avrupa basınında Avrupalı arkeologlar eski medeniyetlerin kültür mirasını "yerlilerin" ihmalkârlığından ve ilgisizliğinden kurtaran kahramanlar olarak resmedildi. *Illustrated Magazine of Art*'ın 1853'te yayımlanan bir sayısında şöyle deniyordu: "Eski dünyanın en görkemli kalıntılarını yeraltının karanlığından ve iki bin beş yüz yıllık unutulmuşluktan kurtarma şerefini Fransa ve İngiltere aralarında paylaşıyor."[1]

19. yüzyıl boyunca Avrupa'da gelişen tarih anlatısı, Akdeniz ve Yakındoğu medeniyetlerinden Avrupa'ya uzanan hayali bir çizgi çizdi ve insanlık tarihinin gelişimi bu hayali çizgi üzerinden kurgulanmaya başlandı.[2] Bunun sonucu olarak, Avrupa'nın medeniyet meşalesini Mezopotamya'dan, Antik Yunan ve Roma İmparatorluğu'ndan devraldığı ve bu medeniyetlerin hakiki mirasçısının Avrupa olarak tasvir edildiği Avrupa merkezci bir tarih söylemi oluştu. 19. yüzyılın özellikle ikinci yarısında Avrupa'da arkeolojinin bir bilim dalı olarak gelişmesi sonucunda uluslararası rekabet hız kazandı. Roma, Atina ve Kahire gibi antik dünyanın önemli merkezlerinde Avrupalılar tarafından kurulan arkeoloji enstitüleri, hem dünyanın çeşitli yerlerinden araştırmacıları bir araya getiriyor, hem de bu enstitülerin hamisi olan imparatorlukların siyasi gücünün bir uzantısı haline geliyordu.[3]

Rusya, Avrupa imparatorlukları arasındaki arkeoloji yarışına geç katıldı. Rus arkeologlar Greko-Romen mirası keşfetmek için önce kendi sınırları içerisindeki bölgelere, imparatorluğa 18. yüzyılın sonlarında katılmış Kırım'a ve Ukrayna'nın Karadeniz sahillerine yöneldi. Bu nedenle, tarihi 18. yüzyıla uzanan ancak 1852'de halka açılan Hermitaj'ı saymazsak, Rusya'nın ilk müzeleri Karadeniz kıyılarında kurulmuştu. Bu meyanda 1811'de Feodosiya'da, 1825'te Odessa'da, 1826'da da Kerç'te birer müze açılmıştı.[4] Rusya'nın yurtdışındaki ilk arkeoloji enstitüsü İstanbul'da kuruldu.[5] 1894 yılında faaliyetine başlayan Rus Arkeoloji Enstitüsü (*Ruski Arheologiçeski Institut v Konstantinopole*) 1914'te Birinci Dünya Savaşı patlak verene kadar faaliyetlerini sürdürdü ve özellikle Bizans çalışmaları alanında kayda değer araştırmalara imza attı.

Batı Avrupa imparatorluklarından farklı olarak, Rusya'daki genel entelektüel eğilim Rusya'yı Doğu Roma İmparatorluğu'na, yani Bizans'a yaklaştırıyordu. Rus imparatorluk kimliğinin yapı taşı olan Ortodoksluk, Rusya'yı Bizans'a bağlayan en temel öğeydi. Esasında Rus düşünce hayatında Bizans imgesi oldukça karmaşık bir yer işgal ediyordu, ancak 19. yüzyıl sonlarında muhafazakâr çevrelerde Rusya'nın Bizans İmparatorluğu'nun en meşru

mirasçısı olduğu konusunda bir fikir birliği olduğunu söyleyebiliriz. Rusya ve Bizans İmparatorluğu arasında kurulan bu karmaşık ilişki, farklı biçimlerde de olsa, Nikolay Danilevski, Konstantin Leontyev ve Fyodor Dostoyevski gibi yazarların eserlerinde görünürlük kazanıyordu. İmparatorluk diplomatlarının önemli bir kısmı Avrupa güçler dengesini bozmaktan kaçınarak realist bir dış politika izlemekten yana olsa da, Panortodoks ve Panslav hassasiyetler Rusya dış politikasının göz ardı edilemeyen iki öğesi olagelmişti. İç politika konusunda farklı kutuplarda olan entelektüeller ve siyasetçiler, Rusya'nın Balkanlar'da ve bir zamanlar Bizans İmparatorluğu'nun hükmettiği bölgelerde aktif bir dış politika izlemesi gerektiği konusunda mutabakata varıyordu. Rus Arkeoloji Enstitüsü'nün faaliyetleri, hem devletin hem de entelektüellerin Şark meselesine, Rusya'nın Balkan siyasetine bakışının, ekonomik ve stratejik etkenler kadar Rusya'nın imparatorluk kimliğinin, Slav ve Ortodoks aidiyetinin etkisiyle de şekillendiğini gösteriyor.

İstanbul'daki Rus Arkeoloji Enstitüsü, Makedonya krizinin Avrupa siyasetini meşgul ettiği, Şark meselesinin sıcaklığını koruduğu bir dönemde kuruldu. Bizans çalışmalarına verdiği ağırlıktan ötürü faaliyetleri Bizans mirasının Rusya'da nasıl algılandığı ve bu mirasın mevcut siyasi ortamda ne anlama geldiğine ışık tutuyordu. Enstitünün kuruluşunun ardında yatan siyasi sebepler, diplomatlar ve enstitü direktörü Fyodor Uspenski tarafından açıklıkla dile getiriliyordu. Uspenski, Avrupa'daki Bizans çalışmalarını örnek gösteriyor ve Rusya'nın bu alanda Avrupa'nın gerisinde kalmasından duyduğu üzüntüyü ifade ediyor,[6] sadece akademik bir ilginin değil, siyasi hassasiyetlerin de Rusya'yla Osmanlı İmparatorluğu'nda yaşayan Ortodoks halklar arasında güçlü bir bağ kurduğunu vurguluyordu. Ayrıca bu bağın Rus bilim insanlarına Bizans ve Ortodoksluk tarihini öğrenme sorumluluğu yüklediğini söylüyordu. Yine Uspenski'ye göre, geçmişi bilmeden Rusya'nın Slav ve Ortodoks kardeşleriyle bağlarını güçlendirmesi, bir tarih bilinci oluşturması imkânsızdı; bu nedenle Bizans çalışmaları Rusya İmparatorluğu'nun siyasi çıkarlarıyla uyumlu olacaktı.



İmrahor Camii, genel görünümü.

Aslında enstitünün dış politikayla ne kadar bağlantılı olduğunun en belirgin kanıtı, kuruluş fikrinin üniversitelerde değil İstanbul'daki Rus Büyükelçiliği'nde doğmasıydı. Bir arkeoloji enstitüsü kurma fikrini ortaya ilk atan kişi, imparatorluğun İstanbul Büyükelçiliği'nde görev yapan Pavel Mansurov'du. Mansurov tarafından kaleme alınan proje, Balkanlar'ın Rusya dış politikası için önemini vurguluyor ve bu bölgede Rusya'yla Avrupa devletleri arasındaki rekabetin kaçınılmaz olduğunu ifade ediyordu.[7] Bu rekabete ek olarak Yunanistan, Sırbistan ve Bulgaristan örneklerinde de görüldüğü gibi, bağımsızlığını yeni kazanan Balkan uluslarının kısa süre içerisinde Rusya'ya sırtını dönmesinden endişe eden Mansurov, Rusya'nın dış politikada sadece askeri gücüne güvenmesinin tehlikelerine işaret ediyor, kültürel işbirliğine gereken önemin verilmemesi durumunda Avrupa ülkelerinin bu boşluğu dolduracağını, özellikle eğitimli kesimin Avrupa kültürüne yakınlaşacağını söylüyordu. Bu çerçevede Rusya'nın Balkanlar'daki "koruyucu" rolünü hatırlatarak, bilimsel ve kültürel işbirliğiyle bu bağların güçlendirileceğini vurguluyordu. Bu

durumda arkeoloji enstitüsü, hem Rusya'nın Balkan halklarıyla yakınlaşması hem de Batı Avrupa'nın kültürel nüfuzuna karşı koymak açısından önemliydi.

Enstitü kurma projesinin en güçlü savunucusu, dönemin İstanbul Büyükelçisi Aleksandr İvanoviç Nelidov (1838-1910) oldu. Nelidov 1882, 1892 ve 1895 yıllarında Rusya'nın İstanbul Boğazı'nı ele geçirmesini savunan, imparatorluğun dış işlerine hâkim olan temkinli tavrın zaman zaman dışına çıkan bir diplomattı. Öyle ki, karşılaştırıyor ve Rusya'nın kültürel yayılmacılık konusunda Avrupa'nın gerisinde kaldığına hükmediyorlardı. Bilimsel çalışmaların ve özelde arkeolojinin Rusya'nın güçlü bir imparatorluk olarak saygınlık kazanmasındaki rolü, diplomatların yazışmalarında sıkça vurgulanıyordu.

Rus Arkeoloji Enstitüsü, İstanbul'daki ofisinin açıldığı 1895 yılından 1914'e kadar özellikle İstanbul, Karadeniz kıyıları ve Balkanlar'da önemli araştırmalara imza attı. Kısmen enstitüye bağlı arkeologların uzmanlık alanlari yakınlarında bulunan Sarımsaklı İncil'inin satın alınması için doğrudan finansal destek sağladı. Kariye Camii mozaiklerini belgeleyen bir albüm de 1904'te II. Nikolay'ın kişisel desteği sayesinde yayınlandı. Rusya İmparatorluğu'nun farklı kurumlarının enstitüye verdiği destek, imparatorluğun siyasi öncelikleriyle ilgili bize fikir veriyor. Öte yandan, bu bariz hükümet desteğinin enstitünün faaliyetlerinin bilimsel niteliğini gölgelediğini iddia ettiğim düşünülmesin. Tam tersine, Rus Arkeoloji Enstitüsü dünya çapında saygınlık

Rus Arkeoloji Enstitüsü'nün faaliyetleri hem devletin hem de entelektüellerin Şark meselesine, Rusya'nın Balkan siyasetine bakışının, ekonomik ve stratejik etkenler kadar Rusya'nın imparatorluk kimliğinin, Slav ve Ortodoks aidiyetinin etkisiyle de şekillendiğini gösteriyor.

hassas güçler dengesinde Rusya'nın konumunu tehlikeye atan bu maceracı tavrı, sonunda Dışişleri Bakanı Gorçakov'la arasının açılmasına sebep olmuştu.[8] İstanbul'da kurulacak bir arkeoloji enstitüsünün Rusya için neden önemli olduğunu açıklarken enstitünün siyasi bir amaca hizmet edeceğini açıkça ifade ediyor, Slav-Ortodoks halkların tarihini derinlemesine araştırmanın Rusya'nın Balkanlar'daki etkinliğini artıracağını ve Balkanlar'ın Ortodoks-Slav nüfusu ve Rusya arasında duygudaşlık kurulmasına yardımcı olacağını umuyordu.[9] Enstitü direktörü Uspenski ve Çar II. Nikolay arasında geçen bir görüşme, bu ikilinin de Arkeoloji Enstitüsü'nün Rusya'nın Balkan halkları üzerindeki siyasi gücünü pekiştirecek bir araç olduğu konusunda hemfikir olduklarını gösteriyor.[10]

Rus Arkeoloji Enstitüsü'nün siyasi amacı resmi yazışmalarda ve hazırlanan raporlarda açıkça dile getiriliyordu. Rus diplomatlar, güçlü bir imparatorluk olmanın askeri güçten daha fazlasını gerektirdiğini, özellikle kültürel kurumların önemini tespit etmişlerdi. Kendilerini diğer Avrupa devletleriyle, özellikle Fransa'yla rından ötürü, kısmen de enstitünün siyasi amaçlarının bir sonucu olarak, sürdürülen faaliyetlerin odağında Slav ve Ortodoks tarihi eserleri vardı. Rus Arkeoloji Enstitüsü, Osmanlı İmparatorluğu ve Yunanistan'daki pek çok manastır kütüphanesinde ayrıntılı araştırmalar yaptı, Ortodoks tarihi ve teolojisi çalışmalarına çok değerli katkılarda bulundu. Bu çalışmalara İmparatorluk Filistin Ortodoks Cemiyeti ve Kutsal Sinod hem finansal hem de akademik destek sağladı. Buna ek olarak, Rus arkeologlar Sırp ve Bulgar meslektaşlarıyla birlikte Balkan tarihini aydınlatacak çalışmalara imza attı. Avrupa ve Amerika'dan çok sayıda üniversite, akademi ve enstitüyle de işbirliği kuruldu.

Her ne kadar İstanbul'da bir arkeoloji enstitüsü kurma fikri büyükelçilikteki bir avuç diplomat tarafından öne sürülmüş olsa da, bu proje dışişlerinin, eğitim bakanlığının, kilisenin ve İmparatorluk Bilimler Akademisi'nin de desteğini aldı. Gençliğinden beri tarihe meraklı olan II. Nikolay da Rus Arkeoloji Enstitüsü'ne faaliyeti süresince kişisel bağışlarıyla destek oldu. Örneğin, 1896 yılında Kayse- kazandıran çalışmalara imza attı ve uluslararası akademik camiada saygın bir yer kazandı.

Enstitünün İstanbul'daki araştırmaları, şehrin topografyasıyla ilgili kapsamlı çalışmaları içeriyor ve pek çok yönden ilkleri barındırıyordu. Örneğin, 15. yüzyıl sonlarında camiye çevrilen İmrahor Camii (Studios Manastırı) içerisindeki kazı, İstanbul'da kiliseden camiye çevrilen bir yapı içerisinde gerçekleştirilen ilk arkeolojik kazıydı.[11] 1912 yılındaki büyük yangından sonra temelleri ortaya çıkan İmparatorluk Sarayı çevresindeki araştırmalar da Bizans tarihini aydınlatmak açısından çok önemliydi, ancak Birinci Dünya Savaşı'nın başlamasıyla yarım kaldı.

Rus Arkeoloji Enstitüsü kurulduğu esnada, Osmanlı İmparatorluğu'nda yabancılar tarafından yürütülen arkeolojik çalışmaları denetlemek için birtakım yasal düzenlemeler hayata geçirmişti. Bilimsel çalışmalar yasal sınırlar çerçevesinde yürütülebiliyor, ancak aynı zamanda sıkı bir denetime tabi tutuluyordu. Enstitünün açıkça ifade edilen siyasi amacını ve dönemin uluslararası siyasi atmoste-

rini düşününce, bu korkuların yersiz olduğu söylenemez.

Osmanlı İmparatorluğu yabancı arkeologlarla ilişkilerinde savunmacı bir tutum izliyordu ancak bunun nedeni, kendi "ulusal" geçmişinin eserlerini koruma düşüncesi değil, bizzat eserlerin bulunduğu toprakları koruma arzusuydu; dolayısıyla, Bizans ve Greko-Romen miras üzerindeki iddiası mekânsaldı, eserlerin Osmanlı kimliği için taşıdığı önemden ziyade imparatorluk sınırları içinde bulunmuş olması önem taşıyordu. Osmanlı arkeolojik çalışmalarının siyasi bir boyutu varsa da bu, milliyetçi bir hissiyattan ziyade, Osmanlı toprakları üzerindeki egemenlik hakkını koruma kaygısından ileri geliyordu.

Osman Hamdi Bey ve ilk kuşak Osmanlı arkeologları için, arkeoloji Osmanlı İmparatorluğu'nun Avrupa ile aynı kültür evreninin bir parçası olduğunu ispatlama yoluydu. Arkeolojik çalışmalar ve bulunan eserlerin Müze-i Hümayun'da sergilenmesi imparatorluğun Avrupai yüzünü ortaya koyuyordu. Yabancı arkeologların bir dizi yasaya tabi tutulması da Osmanlı İmparatorluğu'nun sınırları içerisindeki mutlak egemenliğinin altını çizmesi bakımından önemliydi.

Esasında Rus bilim insanları, bürokratlar, diplomatlar ve aydınlar Osmanlılarla aynı kaygılara sahipti: Rusya da Osmanlı İmparatorluğu da müzecilik ve arkeoloji pratiğini Avrupa'dan öğrenmişti ve iki imparatorluk için de arkeoloji Avrupa'daki güç mücadelesinde saygın bir yer edinmenin sembolik aracıydı. Rus arkeologlar için, tarihi eserleri Rusya'daki müzelere götürmek Avrupalılara karşı kazanılmış bir başarıydı, Osmanlılar için ise bu eserleri kendi sınırları içerisinde tutabilmek başlı başına bir zaferdi. British Museum ile Louvre arasında başlayan rekabete Hermitaj ve Müze-i Hümayun geç ama iddialı bir başlangıç yaptı. Bu rekabetçi ortamda Avrupa'nın gerisinde kalmak hem Rusya'nın hem de Osmanlı İmparatorluğu'nun saygınlığını olumsuz etkileyecek bir durum olarak algılanıyordu.

II. Abdülhamid, Rus Arkeoloji Enstitüsü'nün kurulmasına önceleri şüpheyle yaklaştı, ancak 1897 yılında Rus arkeologlara çeşitli imtiyazlar tanıyan bir iradeyle enstitünün çalışmalarını onayladı.[12] Bu iradeye göre, Rus Arkeoloji Enstitüsü'ne Osmanlı asar-ı atika nizamnamelerine uymak koşuluyla imparatorluk sınırları içerisinde arkeolojik çalışmalar yapma izni verilmişti. Rus arkeologların öncelikle Müze-i Hümayun'dan gerekli izinleri almaları ve kazılar sonucunda bulunan eserlerin yarısını Müze-i Hümayun'a vermeleri gerekiyordu. Enstitünün II. Abdülhamid tarafından onaylanmasının hemen ardından Fyodor Uspenski ikinci rütbeden bir Osmani nişanıyla ödüllendirildi.[13] Bir sene sonra, 1898'de Osman Hamdi Bey enstitünün fahri üyesi seçildi. Dolayısıyla, iki imparatorluğun arkeologları arasında bilimsel işbirliği için bir zemin oluşturuldu. Buna rağmen, ilerleyen yıllarda Müze-i Hümayun ve Rus Arkeoloji Enstitüsü arasında aktif bir işbirliği örneği göremiyoruz.

İlk başta Osmanlı hükümeti Rus Arkeoloji Enstitüsü'nün kuruluşuna izin vermek konusunda isteksiz olsa da, Osmanlıların Rus arkeologlara yaklaşımının bütünüyle düşmanca olduğunu söyleyemeyiz. Tam aksine, enstitü daha önce hiçbir yabancı arkeoloğun alamadığı birtakım izinlerden yararlandı. Rus arkeologlar çalışmalarının bilimsel amaçlarını belirttikleri ve mevcut yasal düzenlemelere uydukları sürece Osmanlı hükümeti gerekli desteği sağladı. Öte yandan, Fyodor Uspenski ve arkadaşları Osmanlı hükümetinin sıkı takibatı altındaydı. 1898-1899 yıllarında Selanik ile Manastır arasında, Pateli (Soroviç) köyü yakınlarında bronz çağı eserlerinin ortaya çıkarıldığı kazı Osmanlı-Rus sürtüşmesine bir örnek teşkil etmektedir.[14] Pateli kazısı, bölgedeki bir demiryolu inşaatında görevli mühendislerin bulunan tarihi eserleri Rus Enstitüsü'ne bildirmesi üzerine başlamıştı. Esasında bulunan eserlerin ne Rusya ne de Osmanlı İmparatorluğu açısından politik bir önemi vardı. Yine de bu eserlerin takibi konusunda çok katı bir tavır sergilemesi, enstitüyü ve Rus Büyükelçiliği'ni nota yağmuruna tutması Müze-i Hümayun'un tarihi eserlerin mülkiyeti konusundaki hassasiyetini gözler önüne sermektedir.

Rus arkeologların sıkı bir şekilde denetlenmesinin ardında Müze-i Hümayun'un, dolayısıyla Osman Hamdi Bey'in olduğunu söylemek yanlış olmaz. Uspenski pek çok defa Osman Hamdi Bey'in mesafeli ve ilgisiz tavırlarından yakınarak, yakınlık kurma girişimlerinin, davetlerinin karşılıksız kaldığından dem vuruyordu.[15] Görünen o ki, Osman Hamdi Bey Rus Arkeoloji Enstitüsü tarafından davet edildiği toplantılara gitmemiş, Uspenski'nin yakınlık kurma girişimlerini karşılıksız bırakmıştı. Öte yandan, Rus devletine ait simgelerin enstitü binasında kullanılmasına izin verilmemişti.[16] Ancak Osman Hamdi Bey'in mesafeli tavrının, Pateli kazısında örneği sergilenen sıkı takibin yanı sıra, II. Abdülhamid diğer Avrupalı arkeologlara tanıdığı, tarihi eserleri hediye olarak sunmak gibi birtakım imtiyazları Ruslara da tanıdı. Örneğin, 1900 yılında Suriye'de Palmira (Tedmür) harabelerinde bulunan eserler bizzat padişah tarafından Grandük Sergey Aleksandroviç'e hediye edildi.[17]



Palmira (Tedmür).



Trabzon Ayasofya'sı.

Rusya ile Osmanlı İmparatorluğu arasındaki siyasi anlaşmazlıklara rağmen, Rus arkeologların diğer Avrupalılardan daha olumsuz bir muameleye maruz kaldığını söylemek zor. Tarihi eserlerin korunması ve arkeolojik çalışmalar konusunda düzenlemeler getiren 1884 nizamnamesinden sonra Osmanlı İmparatorluğu yabancılar tarafından gerçekleştirilen kazıları sıkı sıkıya denetliyor, böylece hükümet elinden geldiğince tarihi eser kaçakçılığının önüne geçmeye çabalıyordu. Kısacası bu dönemden sonra sadece Ruslar değil, Osmanlı İmparatorluğu'nun en yakın müttefiki olan Almanlar bile sıkı bir denetim altındaydı. 1905 yılında, Alman arkeologların Osmanlı kanunlarına uymak konusunda ayak diremesi üzerine Babil'deki Alman kazıları neredeyse durma noktasına gelmişti.[18]

Bizans eserlerine yaklaşımları düşünüldüğünde, Rusya ve Osmanlı İmparatorluğu zıt kutuplarda bulunuyordu. Rus arkeologlar Rusya'nın Bizans'la olan tarihi ve kültürel bağlarını vurgularken kendilerini de Bizans mirasını korumak ve kurtarmakla yükümlü görüyorlardı. Öte yandan, imparatorluğun son yıllarındaki bir avuç insanı saymazsak, Osmanlı aydınları Bizans ya da Greko-Romen mirası imparatorluk kimliğinin parçası yapacak, Bizans tarihini Osmanlı tarihinin genel akışıyla bütünleştirecek bir tarih anlatısı oluşturmadı. Avrupa imparatorluklarının aksine, Osmanlı İmparatorluğu tarihi eserler üzerindeki iddialarına meşruiyet kazandıracak bir söylem geliştirmedi.

Rus Arkeoloji Enstitüsü'nün siyasi amacının belki de en açık ifadesi, 1911 yılında enstitü bünyesinde kurulan Slav Çalışmaları Merkezi'ydi.[19] Kısa bir süre sonra Balkan Savaşları'nın başlaması sebebiyle yeterince faaliyet gösteremese de, bu merkez Balkan Slavlarının Rusya'nın himayesinde bir araya gelmesini kolaylaştıracak bir platform olarak düşünülmüştü. Unutulmamalıdır ki, aynı dönemde Rusya, Bulgaristan ve Sırbistan arasında askeri ve siyasi bir Balkan ittifakı oluşturmaya çalışıyordu. Bu durumda Slav Çalışmaları Merkezi politik alandaki işbirliğinin kültürel bir yansımasıydı, ancak aynen askeri ve siyasi işbirliği gibi bu kültürel yakınlaşma da uzun süreli olmadı. Kuruluş çalışmaları için Sırbistan ve Bulgaristan'dan müze yetkilileri ve arkeologlar davet edilmişti; ancak daha bu aşamadaki toplantılarda Bulgar ve Sırp temsilcilerinin tartışması ve Bulgarların toplantı salonunu terk etmesi sonucunda Slav Çalışmaları Merkezi en başından eksik doğdu.

Birinci Dünya Savaşı'nın patlak vermesiyle birlikte Rus Arkeoloji Enstitüsü çalışanları 1914'te İstanbul'u terk etmek zorunda kaldı. Bu tarihten sonra enstitü tek ekspedisyonunu, 1916-1917 yıllarında şehrin Rus işgali altında olduğu dönemde Trabzon ve çevresine gerçekleştirdi. Trabzon ekspedisyonu Bizans ve Rusya arasında kurulan köprünün açık bir tezahürüydü. Askeri işgalin hemen ardından Rus arkeologlar şehrin Bizans mirasına ışık tutan bir dizi kapsamlı arkeolojik çalışma başlattı. Kafkas Orduları kumandanı Nikolay Yudeniç, 1916 yılında yayınlanan bir genelgede, Rus işgali altındaki bölgelerde tarihi eserlere zarar verilmesini, tarihi eser kaçakçılığını ve ticaretini kesin bir şekilde yasaklamıştı.[20] Buna ek olarak yine askeri yönetim çatısı altında kurulan ve tarihi eserlerin korunmasından sorumlu olan bir birim, Osmanlılar tarafından camiye çevrilen Bizans kiliselerinde arkeolojik araştırma yapıldıktan sonra bu yapıların tekrar kiliseye çevrilmesini öngörüyordu. Böylece Rusya, Bizans mirasının koruyucusu ve kurtarıcısı rolünü teoriden pratiğe taşımış oluyordu.

Birinci Dünya Savaşı hem Rusya hem de Osmanlı İmparatorluğu'nun sonunu getirdi ve iki ülkeyi de kökten değiştirecek bir sürecin ateşleyicisi oldu. 1917 sonrasında iktidarı ele geçiren Bolşevik hükümeti, en azından 1940'lara kadar, Bizans mirasıyla ilgilenmedi. Aksine, Bizans çalışmaları eski rejimin ideolojik bir uzantısı olarak görüldüğünden şüpheyle karşılandı. Rus Arkeoloji Enstitüsü kâğıt üzerinde bir süre daha varlığını sürdürse de 1920 yılında resmen ilga edildi. Fyodor Uspenski 1928 yılındaki ölümüne kadar enstitünün yeniden canlandırılmasını birkaç kere teklif etti, ancak teklifi karşılık bulamadı. Bunun yerine, 1920'lerdeki Türkiye-Sovyetler Birliği yakınlaşmasının bir uzantısı olarak, Türk ve Sovyet bilim insanlarının eşit oranda temsil edileceği, sadece arkeoloji değil hem beşeri bilimleri, hem de doğabilimlerini kapsayan bir Türk-Sovyet araştırma merkezi kurma fikri zaman zaman gündeme geldi ancak bu proje de gerçekleşemeden rafa kalktı. 1920'ler boyunca enstitünün mülkiyet sorunu da Türkiyeli ve Sovyet diplomatları meşgul etti. Savaş döneminde İstanbul'da kalan enstitü kütüphanesi, sonunda 1929 yılında İstanbul Arkeoloji Müzesi tarafından Sovyet temsilcilerine teslim edildi.

Enstitünün İstanbul'daki araştırmaları, şehrin topografyasıyla ilgili kapsamlı çalışmaları içeriyor ve pek çok yönden ilkleri barındırıyordu. Örneğin, 15. yüzyıl sonlarında camiye çevrilen İmrahor Camii (Studios Manastırı) içerisindeki kazı, İstanbul'da kiliseden camiye çevrilen bir yapı içerisinde gerçekleştirilen ilk arkeolojik kazıydı.

SONUÇ

Tarihi eserlerin siyasi kullanımı kültürel mirasın anlamının aslında sabit olmadığını gösteriyor. Bunun yerine, kültür mirasını belirli bir bağlamda etkin olan siyasi ve toplumsal güçleri yansıtan, bireysel aktörlerin ve toplulukların şekillendirebildiği bir süreç olarak görmek daha doğru; zira bu kavrama atfedilen anlam zaman içerisinde değişkenlik gösteriyor, bireyler ve topluluklar tarafından değişen koşullara göre yeniden kurgulanıyor. Aynı esere, yeni ve hatta bir öncekiyle çelişen anlamlar atfedilebiliyor.

19. yüzyıl sonlarında, geçmişi bugünle ilişkilendirmek, güncel siyasi projeleri tarihi referanslarla meşrulaştırmak ve bütün bunları görece bilimsel bir temele dayandırmak isteyenler için arkeoloji uygun bir araçtı. Bir taraftan imparatorluklar kendilerini klasik medeniyetlerin mirasçıları olarak görüp bu rol için rekabet ediyor ve söz konusu rekabet müzelerde adeta somutlaşıyordu. Öte yandan, ulus-devletler de topraklarındaki eserleri kendi ulusal tarihlerinin bir parçası olarak kabul ediyordu. Bu rekabette her aktör arkeolojiyi kendi yaklaşımlarını "objektif" bir zemine oturtmak için kullandı.

Rus Arkeoloji Enstitüsü direktörü Fyodor Uspenski, İstanbul'daki Rus diplomatlar ve imparatorluk bürokratları, Ortodoks ve Slav mirası konusunda yapılacak çalışmaların ortak bir Ortodoks-Slav kimliğini güçlendireceği ve Rusya'nın Balkanlar'daki siyasi nüfuzunu artıracağı umudunu taşıyordu. Bu meyanda Rus Arkeoloji Enstitüsü, Rusya'nın imparatorluk kimliğinin iki temel yapı taşı olan Ortodoks ve Slav kimliği aynı potada eritiyordu; ancak, 19. yüzyılın sonlarına gelindiğinde bu milletler üstü kimlik, yükselen milliyetçilik karşısında zayıftı ve Balkan halklarını birleştirme gücünden yoksundu. Birinci Dünya Savaşı öncesinde, yani milliyetçiliğin Balkan Yarımadası'nı kasıp kavurduğu bir dönemde Balkan halkları için tarihi eserler belirli etnik grupların, Bulgarların, Sırpların ya da Yunanların tarihini yansıtan simgeler olarak görülüyordu, Rus arkeologların düşündüğü gibi Ortodoks ya da Slav tarihinin nişaneleri olarak değil.

DİPNOTLAR

1 "Layard and the Discoveries at Nimroud", *The Illustrated Magazine of Art*, c. 1, sayı 4, (1853), s. 206.

2 Margarita Diaz-Andreu Garcia, *A World History of Nineteenth-Century Archaeology: Nationalism, Colonialism, and the Past* (New York: Oxford University Press, 2007), s. 128; Stephen L. Dyson, *In Pursuit of Ancient Past: A History of Classical Archaeology in the Nineteenth and Twentieth Centuries* (New Haven: Yale University Press, 2006), s. 86-87.

3 19. yüzyılda faaliyet gösteren arkeoloji enstitülerine örnek olarak, Fransızlar tarafından Kahire ve Atina'da, Almanlar tarafından Atina ve Roma'da kurulan enstitüleri gösterebiliriz. Rus devlet adamları ve arkeologlar arasında İstanbul'dakine ek olarak Atina ve Kudüs'te debirer arkeoloji enstitüsükurma fikri gündeme geldiyse de, İstanbul'a verilen öncelikten ötürübu projeler rafakalktı ve hiçbirzaman gerçekleşmedi.

4 Aleksandr Mongait, *Archaeology in the USSR* (Moskova: Foreign Languages Publishing House, 1959), s. 49.

5 Enstitünün resmi kuruluşu ve Çar III. Aleksandr tarafından onaylanması 1894olsada, İstanbul'dakiofis 1895 Şubat'ında açıldı.

6 Fyodor Ivanovich Uspenskii, "Iz istorii Vizantinovedeniia v Rossii", *Annaly* (Petrograd: RAN, 1922), s. 110-120.

7 *Rossiiskii Gosudarstvennyi Istoricheskii Arkhiv* (RGIA), f. 757, op. 1, d. 1, l. 2-14.

8 Barbara Jelavich, *Russia's Balkan Entanglements, 1806-1914* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), s. 205-206.

9 *Sankt-Peterburgskii filial Arkhiva Rossiiskoi Akademii Nauk* (PFA RAN), f. 1, op. 1a, d. 175, l. 133-134.

10 PFA RAN, f. 116, op. 1, d. 269, l. 1-2.

11 *Izvestiia Russkogo Arkheologicheskogo Instituta v Konstantinopole* (IRAIK), "Otchet v 1909 godu", c. 15 (1911), s. 250.

12 BOA, BEO, 1006/75417, 09 Rebiyülâhır 1315; PFA RAN, f. 127, op. 1, d. 1, l. 128.

13 BOA, İrade, Taltifat (İ. TAL.), 121/1315-Ca-066, 19 Cemaziyülevvel 1315.

14 PFA RAN, f. 127, op. 1, d. 147, l. 3.

15 RGIA, f. 757, op. 1, d. 27, l. 1-3.

16 PFA RAN, f. 127, op. 1, d. 3, l. 2.

17 BOA, BEO, 1731/129825, 27 Cemaziyülâhır 1319.

18 Suzanne Marchand, *Down From Olympus: Archaeology and Philhellenism in Germany, 1750-1970* (Princeton: Princeton University Press, 2003), s. 214.

19 IRAIK, "Otchet v 1911 godu", c. 16 (1912), s. 366-369.

20 PFA RAN, f. 169, op. 1, d. 4, l. 1.

"AHALİNİN ARZUSU":

PATRİK III. YUVAKİM VE ANADOLULU ORTODOKSLAR

STEFO BENLİSOY

Anadolulu Ortodoksların III. Yuvakim'e verdiği destek, onun "ekümenist" siyaseti kadar patriğin millet idaresindeki konumunu güçlendiren merkeziyetçiliğine de dayanıyor olmalıdır. Anadolulu Ortodokslar bilhassa yüzyılın sonlarına doğru İstanbul'da, Osmanlı Rum cemaatinin merkezinde, ekonomik ve toplumsal yaşamda daha ağırlıklı bir konum edinecektir. Toplumsal yaşamdaki ağırlıklarının artması neticesinde onların temsilcisi olmaya soyunan kesimlerde Rum milletinin yönetiminde daha etkin bir konum elde etme arzusunun doğması doğaldır ve bu istek III. Yuvakim'in siyasal programına destekle ifade bulacaktır.

Türkçe konuşan Anadolulu Ortodokslar, 19. yüzyıl boyunca artan göç nedeniyle İstanbul Rum toplumu içerisinde giderek daha belirgin bir konuma ulaşacaklardır. Bu süreçte İstanbul Rum cemaatine eklemlenme biçimleri ve aynı zamanda kendi yerel kimliklerini muhafaza etme ve yeniden üretme stratejileri üzerine yeterli çalışma bulunmamaktadır. Evangelia Balta'nın da vurguladığı gibi, İstanbul'da yaşayan Anadolulu Ortodoksların, bilhassa 19. yüzyılın ikinci yarısında Patrikhane'nin ve Rum milletinin yeniden örgütlenmesi ve denetimiyle, Ortodoks milletinin ulusal parçalara bölünmesi hususunda yaşanan derin karşıtlıklarda aldıkları tutumlar konusunda ciddi bilgi eksiklikleri söz konusudur.[1] Okumakta olduğunuz çalışma, bu noksanlığı gidermeye ve Türkdilli Anadolulu Ortodoksların Osmanlı Rum milletinin merkezi İstanbul'daki millet içi güç mücadelelerinde aldıkları konumları anlamaya dair süregelen çalışmaların bir parçası olarak değerlendirilmelidir. Makale bilhassa Karamanlıca basının en önemli temsilcisi *Anatoli* gazetesi ve dönemin Karamanlıca basılı eserlerinin taranmasına dayanarak Türkdilli Anadolulu Ortodoksların 19. yüzyılın son on beş yılına damgasını vuran ve Patrik III. Yuvakim'in 1884'te istifasıyla başlayan sık patrik değişimleri esnasında aldıkları pozisyonu ve bunun nedenlerini incelemeye çalışacak, bazı ilk sonuçlar oluşturmaya çalışacaktır.

MİLLETBAŞI OLARAK PATRİKLİĞİN İHYASI: III. YUVAKİM

19. yüzyılda Ortodoks kilisesinin kuşkusuz en önemli simalarından biri olan III. Yuvakim (Ioakeim), ilki 1878-1884, ikincisi 1901-1912 yılları arasında olmak üzere iki dönem patriklik makamında bulunur. Patrikliğin Osmanlı Rum milletinin ruhani ve yönetsel merkezi olduğuna inanmaktadır ve bu makamda bulunduğu süre içerisinde de bu istikamette enerjik bir siyaset izler. Güçlü liderliğiyle Bulgar *şizmi*[2] meselesi dâhil olmak üzere bir dizi meselede öncellerinin siyasetlerinin dışına çıkarak Yunan devletiyle de çatışmaya girer. Patrikliği sırasında çift başlı kartal arması gibi Bizans devrinin gelenekleri ve sembolizmini yeniden ihya ya da "icat" ederek Patrikhane'yi Rum Ortodoksluğun kesintisiz devamlılığının teminatı olarak meşrulaştırmaya ve Patrikhane'nin aşınan prestij ve ekümenik kimliğini tamir etmeye çalışır. Yuvakim kilise yönetiminde ve millet işlerinde merkeziyetçi bir yönelime sahip olur ve bundan ötürü de Kutsal Sinod'da temsil edilen kilise yüksek hiyerarşisiyle ilişkilerinde sıklıkla sorun ve çatışma yaşar. Gerek gördüğünde yüksek ruhban ile ahali arasında eşit mesafede durmaya çalışır ve her iki patriklik döneminde zaman zaman cemaatinin dini ve seküler hiyerarşisini de aşarak kitleleri kendi hegemonik rolü lehine doğrudan seferber etme eğiliminde olur. Bu doğrultuda patriklik makamını, "millet başı" tanımlamasında olduğu üzere, cemaatin birliğinin sembolü konumuna yükseltir.[3]

Bulgar ve Rumenlerin ulusal kiliselerini kurarak kendisinden ayrılmasıyla sarsılan Patrikhane'nin itibarını önemli ölçüde restore ettiği, muarız-

ları tarafından dahi kabul edilmekle birlikte, III. Yuvakim despotizm ve Rus taraftarı olmakla da itham edilir. Özellikle ilk patriklik döneminde Yunanistan Başbakanı, liberal reformcu Harilaos Trikupis'le Makedonya'ya atanacak metropolitler meselesi, Bulgar Eksarhlığı'na yaklaşım ve Trikupis'in İngiliz yanlısı tutumu nedeniyle çatışmaya girer. Bu esnada sıkça Rum milleti umumi nizamnamesi hükümlerine ve yeni oluşan şehirli kamuoyunun taleplerine duyarsız kaldığı suçlamalarıyla karşılaşır. Bilhassa 1862'den sonra, milletin dünyevi işlerinden sorumlu olan Daimi Muhtelit Millet Meclisi'nin kurulmasıyla millet idaresindeki rolü artan kentli yeni orta sınıfların önemli bir kesimi onun "despotik" eğilimlerine karşı muhalefete geçecektir.

Yine de III. Yuvakim'in ilk patriklik dönemini sona erdirecek olan, kilisenin imtiyazlarıyla ilgili anlaşmazlıkta "uzlaşmacı" bir siyaset izlediğine yönelik eleştirilerdir. İmtiyazlar meselesinin açığa çıkmasıyla, destekçisi olan blok parçalanır ve özellikle yüksek ruhbanın muhalif tavrı sonucu Patrik 1884'te istifa etmek zorunda kalır.[4] İstifasının ardından on yedi yıl boyunca Aynaroz'daki Milopotamos Manastırı'nda "inzivaya" çekilse de bu dönemdeki tüm patrik seçimlerinde ismi adaylar arasında geçer, buna rağmen yeniden seçilmeyi başaramaz. *Neologos* gazetesi etrafında kümelenmiş başkentin "etnosantrik" çevreleri ve asıl olarak da kendisinin Rus yanlısı yöneliminden çekinen Yunan büyükelçiliğinin olumsuz tutumu bu sonuçta etkili olur. Buna rağmen en nihayetinde Mayıs 1901'de tekrar Patriklik tahtına oturmayı başarır. Dimitris Stamatopoulos'a göre, bu başarının arkasında Yuvakim'in "ulusal merkez", yani Atina'nın öncelikleriyle uzlaşmış olmasından çok, bir önceki döneme egemen olmuş uluslararası çekişmelerde bir yumuşamanın gerçekleşmiş olması vardır. Yunan Krallığı'nın 1897 savaşındaki mağlubiyeti ve Makedonya'da artan Bulgar tehdidi karşısında Osmanlı'ya karşı tavrındaki değişiklik, Rusya'nın Osmanlı'yla yakınlaşıp Balkanlar'ın



III. Yuvakim 1878-1884 ve 1901-1912 yılları arasında iki dönem patriklik makamında bulundu.

istikrarına vurgu yaparak Uzak Asya'ya yönelişi gibi gelişmeler sonrasında Yuvakim, ikinci patriklik döneminde hem Abdülhamid rejiminin hem de Yunan ve Rus yönetimlerinin onay ve desteğini almayı başarır.[5]

Yuvakim ikinci patriklik döneminde Yunan devletine karşı daha uzlaşmacı bir siyaset izlese de Bulgar meselesindeki tavrı nedeniyle muhalefetle karşılaşmaya devam eder. Bu dönemde Abdülhamid rejimi ve Osmanlı Rum cemaatinin "yeni Fenerli" ve bankerlerden oluşan seçkin kesimlerinden destek alır. Bu durum 1908 Devrimi ile değişir, Yuvakim'le Osmanlı Rum basınının arası Meşrutiyet'in ilanının hemen akabinde açılır. Patriğin meşrutiyet yönetimi ve ilkelerine yönelik şüpheci tutumu, *Neologos* ve *Proodos* gibi cemaat içerisinde yeni orta sınıf sekülarizmini temsil eden gazeteler tarafından eleştiri konusu edilir.[6]

ANADOLULU ORTODOKSLAR VE III. YUVAKİM

Yukarıda vurgulandığı gibi, zaman zaman "millet"in kurumsal mekanizmalarını aşıp doğrudan kitlelere hitap ederek onları seferber eden "karizmatik" lider Yuvakim'e taraftar ya da karşıt olmak, daha ilk patrikliğinden başlayarak 1912 yılındaki ölümüne kadar Osmanlı Rum cemaatini bölen önemli karşıtlıklardan biridir. Bu taraftarlık-karşıtlık bağlamında III. Yuvakim, Anadolulu Türkdilli Ortodokslar arasında oldukça popüler bir figür olur. Bu anlamda kendisini Türkdilli Anadolulu Ortodokslarının "efkâr-ı umûmisi" olarak takdim eden *Anatoli* (Şark) gazetesinin Osmanlı Rum cemaati içerisindeki Yuvakimci blokun en tutarlı ve sürekli unsurlarından biri olması anlamlıdır.[7] Daha 1892 yılında, Yuvakim'in ikinci defa Patriklik tahtına geçmesine henüz uzun yıllar varken, *Neologos*'un ga-



Patrik
VIII. Neofitos
(1891-1894).

zetenin Yuvakimci kanadın bir parçası olduğu suçlamasına yanıtı zikredilmeye değer:

"Şurasını bilmeli ki, Ekklisialarının [kiliselerinin], milletlerinin, kliros [ruhban] ve laosun [halkın] hayrını arzu idenlere loakeimistai [Yuvakimci] namı veriliyor ise, bu arzu ve emelde olan Hıristiyanlar cemaatimizin yüzde doksan dokuz buçuğidir, yani birkaç garazkâr ve harisler, birkaç hodbin ve menfaatperestler müstesna tutulur ise, Orthodoksos [Ortodoks] Hıristiyanların umumu loakeimistis [Yuvakimci] dinilmelidir. loakeimismos [Yuvakimcilik] demek Patrik ve Mitropolitan ve umum-i milliye ile iştigal iden ser amedan ve muteberanın dindar, hakşinas, hamiyetli ve gayretli olmasını arzu itmek ve bu emel-i hayriye muhalefetle kendi garaz ve interesolarını kovaladıkları ile bihakkın Antiioakeimistis [Yuvakim karşıtı] namı altında maruf olan birkaç kişinin mugayir-i kanon ve nizam ve muhalif adl u vicdan, hal u harekât ve teşebbüsatına karşu durmaktır. Elbette vicdanları rahatsız olanlar timsal-i diyanet ve hamiyet ve gayret olan loakeim [Yuvakim] ismini işittiklerinde lerzan olurlar. Şurasını bilsinler ki, ehli vicdan olan Hıristiyanlar içun vazifeşinas, hakkaniyetperver, hamiyetmend Patrik ve Mitropolitlerin her biri bir loakeimdir [Yuvakimdir]. Maksat isimde değil, evsaf, efkâr, amal ve efâldedir."[8]

1884 ile 1901 arasındaki on yedi yıllık bu uzun ara dönem sık sık patrik değişimlerine sahne olur ve Yuvakim'in ikinci kez seçildiği tarihe kadar tahtta beş patrik (sırasıyla IV. Yuvakim [1884-1887], V. Dionisios [1887-1891], VIII. Neofitos [1891-1894], VII. Anthimos [1895-1896] ve V. Konstantinos [1897-1901]) bulunur. İşte bu dönemde sıkça gerçekleşen patrik seçimlerinde Yuvakim'in adı sürekli adaylar arasında ön planda olur ve *Anatoli* gazetesi de fırsat buldukça "ahalinin arzusu"nun onun tekrar bu makama getirilmesi olduğunu savunur. Gazeteye göre, patrik intihapları millet içerisinde ve özellikle ruhban ve ahali arasında sürekli ihtilaflara ve ayrışmalara sebep olmuştur; fakat "milletin 99 raddesindeki ekseriyeti" ve diğer taraftan metropolitlerin ileri görüşlüleri dikkate alındığında bunlar "kadasetlu hörmetlu esbak patriğimiz III. Yuvakim Efendi'nin" tekrar seçilmesini arzu etmektedirler.[9]

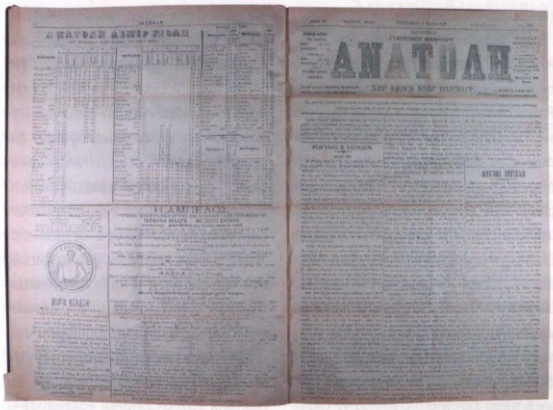
Patrik seçiminde izlenecek yol 1862'de kabul edilmiş Milli Nizamnamelerce tayin edilir. Süreç şu şekilde işlemektedir: Patriklik makamının ölüm veya istifa gibi bir nedenle boşalmasıyla en yüksek dini ve milli otoriteyi temsil eden Kutsal Sinod ve Muhtelit Milli Meclis bir kaymakam seçer. Akabinde Patrikliğe tabi bulunan metropolitler bu makama uygun gördükleri bir ruhbanın ismini mühürlü bir zarfın içerisinde kırk bir gün içinde Patrikhane'ye iletir. Patriği seçecek "meclis-i intihab azası" doğal üyeler (aza-i tabiiye) ve seçilen üyelerden oluşmaktadır. Doğal üyeler Kutsal Sinod üyeleri, İstanbul'da bulunan metropolitler, Muhtelit Meclis üyeleri ve Sisam beyinin vekilinden müteşekkildir. Seçilen üyeler ise yirmi sekiz kilise bölgesinin (*Eparhia*) vekilleri, İstanbul cemaatinin iki vekili, "on esnafın vekilleri, tüccarın beş ve sarrafanın [bankerlerin] bir vekilleri, rütbelilerin üç, askeriyenin iki, memurların üç, ashabı maarifin dört" ve Patrikhane unvanı sahiplerinin üç vekilinden oluşmaktadır. Babıâli adaylar listesinden onaylamadıklarını çıkarma hakkını saklı tutmuştu. Nihayetinde toplamda seksen dört üyeden oluşan Patrik İntihabı Meclis-i Umumisi'nin belirlediği üç adaydan biri Kutsal Sinod üyesi metropolitler tarafından patrikliğe seçilmektedir. [10]

Milli Nizamnameler milletin dünyevi işlerine olduğu gibi patrik seçimi sürecine de ruhban olmayanların katılımını öngörse de, son sözü Kutsal Sinod mensubu metropolitlere verir; dolayısıyla Ortodoks ahali İntihap

Meclis-i Umumisi aracılığıyla, dolaylı olarak seçim sürecinde belli bir söz hakkına sahip olsa da, örneğin Ermeni milletindeki sürecin aksine yüksek ruhbanın seçimdeki öncelik ve belirleyiciliğine son verilmemiştir. "Reformcuların", ruhban olmayanların seçim sürecine katılımları karşısında yüksek ruhbana verdiği bu önemli taviz, bilhassa konu edindiğimiz kriz dönemlerinde olduğu gibi sık patrik değişimlerine yol açmıştır. Nizamnamelere göre patrikler "kaydı hayat" biçimde seçilseler de kilisenin iki yönetici organı, yani yüksek ruhbandan oluşan genişletilmiş Kutsal Sinod ve on iki üyesinden sekizi ruhban olmayan Milli Muhtelit Meclis, patriğin görevlerini yerine getirmediğini üçte iki çoğunlukla tespit ettiği taktirde onun görevden alınmasına yol açabilmektedir.[11]

1884'teki istifasından sonraki ilk patrik seçiminin yaşandığı 1886-1887'de ve sonrasındaki 1891 seçimlerinde Yuvakim'in yeniden seçilmesi için büyük çaba gösteren Kayseri metropoliti İoannis'in en büyük destekçilerinden biri, Evangelinos Misailidis'in 1890 yılındaki ölümü üzerine iki yıl boyunca *Anatoli* gazetesinin başyazarlığını yapan, Daimi Muhtelit Milli Meclisi üyesi Nikolaos Soullidis olacaktır.[12] Bilhassa Patrik V. Dionisios'un vefatı nedeniyle gerçekleşen 1891 seçimlerinde Soullidis'in başyazarlığında gazete oldukça aktif bir tutum takınır ve Yuvakimci kanadın görüşlerini yansıtır. Soullidis, gazetesinin Ekümenik Patrikhane'nin "idare-i ruhaniyesine tabi bulunan" Ortodoks Hıristiyanların "ekseriyetini teşkil eden kısmının vasıta-i neşr-i efkârı" olduğunu ifade ederek, bundan ötürü mensubu olduğu kilisenin hukukunu muhafaza etmek için elinden gelen hizmeti yapmasının olağan olduğunu ifade eder. Ona göre "Anatolı Hristiyanların" Ortodoksluğa "sadık ve mutekid" olduklarından birkaç "haris rahibin" yolsuz hareketlerinin onların imanını zedelemesine ihtimal yoktur.[13] *Anatoli*, Yuvakim'i kastederek, hükümetin Aynaroz'da "köşe-i istirahatta bulunan zat-ı fazailsimatın" ismini adaylar defterinden sileceği söylentilerine itiraz eder.[14] Hiçbir adayın isminin hükümetçe silinmeyip "meclis-i intihab" nizama uygun biçimde toplandıktan sonra "ekseriyet kazanacak olan zatın" kim olursa olsun patriklik makamına gelmesini savunduğunu ifade eder.[15] Fakat gazetenin dile getirdiği bu arzu gerçekleşmez ve Soullidis'in de içinde bulunduğu yirmi dört kişi "meclis-i intihab"ın nizamlara uygun şekilde toplanmadığını, yani birçok üyenin uygun biçimde seçilmediğini gerekçe göstererek meclisin çalışmalarının meşru olmadığını ifade ederek meclisten çekilir. Daha sonra bu isimler kiliseye olan sadakatleri ve "milletlerine olan muhabbetleri" nedeniyle meclise iştirak ederlerse de seçimin neticesinde Neofitos Efendi patrik seçilir.

VIII. Neofitos üç yıl Patriklik makamında bulunduktan sonra Ekim 1894'te makamından istifa eder. *Anatoli*'ye göre patrik, uzun zamandan beri "muallak bulunan mesail-i mühime-i mezhebiyelerden dolayı" kilise ve milletin huzurunda mesul kalmamak için istifa etmeye mecbur kalmıştır.[16] İstifanın ardından başlayan seçim sürecinde gazete bir kez daha Yuvakimci kanadın görüşlerini dile getirir. *Anatoli*'nin iddiasına göre "umum ahalinin ve bahusus Mikra Asia [Küçük Asya] ve Anatolı tabir olınan cesim kıtada" bulunan



"Dünki İntihab" (*ANATOLİ* başlığının altında sağda) yazısının çıktığı 23.04.1897 tarihli *Anatoli* gazetesi, sayı 5502.

Yuvakim, gerek gördüğünde yüksek ruhban ile ahali arasında eşit mesafede durmaya çalışır ve zaman zaman cemaatinin dini ve seküler hiyerarşisini aşarak kitleleri kendi hegemonik rolü lehine doğrudan seferber etme eğiliminde olur.

Orthodoksoslar 11 seneden beru arzu idiyorlar ve arzulerinin günden güne icra olunmadığını görünce, tabi-i hal, hiddetleniyorlar ve intihab olunmadığını bazı mitropolitlerin müşarünileyh Patrik efendiyi istemediklerine atf idiyorlar. Bu efkâr 1884'dan beru cereyan ittiği halde nasıl def-u izale olunur? Patrik üçüncü Ioakeim [Yuvakim] efendinin patrikliği gibi şöhretli ve milletimiz ve Orthodoksiaya [Ortodoksluğa] hayırlı ve faideli patriklik görmedik, binaen aleyh, müşarünileyhe adavet olınması, taâcüb ve teesüfimizi mucib olmaz mı?"[17]

Anlaşılan, seçimler halkta büyük heyecan yaratmakta ve seçim günü Patrikhane'nin etrafını saran halk sık sık Yuvakim lehine "Zito" sedalarıyla desteğini ifade etmektedir. 1895'in hemen başında gerçekleştirilen seçimin son aşamasının, Kutsal Sinod üyelerinden altı rey alan Yuvakim Efendi'ye karşılık sekiz rey alan Anthimos Efendi lehine sonuçlanması üzerine kilisede derin bir üzüntü yaşandığını vurgulayan *Anatoli* muhabiri, sonucun kilise dışında yanlış işitilip çoklarının Yuvakim Efendi'nin seçildiğini zannetmesiyle öteye beriye telgraflar yazıldığını, belli bir süre coşku yaşandığını da aktarır.[18]

Patrik V. Konstantinos (1897-1901).



Anatoli'ye göre, seçim sürecinin temel sorunu "nizamnamelerin noksan" olmasıdır; bir patriğin istifası veya vefatı sonrasındaki seçim sürecinin, metropolitler Patrikhane kilisesine oy vermek için ininceye değin gerçekleşen aşamaları, yani kilise bölgelerinin vekil seçmesi, İstanbul cemaatlerinin vekil göstermesi, Kutsal Sinod ve Muhtelit Millet Meclisi'nin toplanması, taşradaki metropolitlerin oylarını göndermesi ve iki defa intihap meclisinin toplanması "beyhude ve boş"tur. Aksine sonucu tayin eden, metropolitlerin "nefsaniyet ve intikam almak maksadı" ile kullandıkları oylardır. "Nizamname noksanlığı", toplam seksen dört üyesinden ruhban olmayan (*laikos*) altmış dokuzunun oyunun bir şey ifade etmemesinden ileri gelmektedir. Kilise bölgelerinin vekilleri, bütün Ortodokslara vekâlet ettikleri halde, bu kadar milyon Ortodoksun "arzusu, reyi ve efkârı yalınız birkaç mitropolitanın reyi ile fesh" olmakta, Ortodoksluğun hukuku "2-3 ademin efkârının icrası" için tepelenmektedir.[19] Bu durumun önlenmesi için de nizamnameler tashih edilmelidir. Bu noktada gazete Ermeni Patrikhanesi nizamnamesini örnek göstererek seçimlerin bu şekilde yapılması gerektiğini, patriğin seçiminin beş-on metropolitin reyine bağlı olmayıp "Ermeniyan kardaşlarımızca" yapıldığı gibi nizamnameleri düzelterek patriği intihap meclisinin seçmesini sağlamak gerektiğini vurgular. *Anatoli*'ye göre Ortodoks halk da bunu arzulamakta, "kim ki yukarıda çok rey kazanır ise, o patrik olmalı" fikrini savunmaktadır; ahali bu seçim sonucundan memnun ise de, III. Yuvakim'in "artık bu defa intihab olınacağına katiyen ümidi" varken ve "yokarıda 67 rey kazanmış iken, aşağıda intihab olamadığı içun, [...] meyus" olmuş olduklarını da ilave etmeden duramaz.[20]

1897 yılının hemen başında ise bu defa Patrik Anthimos ile Kutsal Sinod azaları arasında ortaya çıkan ihtilaf patriğin bir kez daha istifasıyla sonuçlanır. *Anatoli* seçim sürecinin daha başında on üç yıldan beri yaşanan patrik seçimlerinde gerçekleşen intizamsızlıklar, düşmanlık ve nefsaniyetlerden yakınarak iki yıl önce "iddia ile bir zatı intihab etmiş olan fırka"nın bugün o zatın aleyhine geçtiği vurgular. Gazeteye göre, bu seçimde artık Ortodoks "kavminin" arzusu dikkate alınıp herkes vicdanına uygun hareket etmelidir. Patrik seçilecek kişi Ortodoks kilisesinin en büyük "reis-i ruhanisi" olmasının yanında "imtiyazat-ı celilenin icrasına memur ve bu cihetle ahval-i mahsuside saltanat-ı seniyenin vasıta-i tenfizi ahkâmı" olması nedeniyle mutlaka "âli, dirayetli, müstakim, arif, belagatlı, şecaatlı, adab ve ahlâkı şaibe-i tariften salim, usul ve kavanini muhtelifeye aşina, tecrübekâr, kâmil, itikatlı, dünyevilerden üstün ve her türlü fazail ile mücehhez" olmalıdır. Metropolitler arasında bu gibileri var olmakla beraber *Anatoli* bu niteliklerin tümünü taşıyan bir kişiden söz eder. İsmi doğrudan zikredilmese de "Mesih" gibi beklenen bu kişinin kim olduğu aşikârdır: "Tecrübesi görülmüş ve balâdaki fazail ile perverde olmış olan bir zat-ı alikadr vardır ki, işte anı Orthodoksia 14 seneden beru Mesias gibi" dört göz ile beklemektedir.[21]

Gazeteye göre, 1891'den beri yapılan patrik seçimleri metropolitlerden bazılarının Ortodoksların arzusuna rağmen, nizamnamelerle kendilerine verilmiş olan yetkiyi düşmanlık ve şahsi nefsaniyet nedeniyle suiistimal etmelerine sahne olmuştur. Bunların patrik seçtirdikleri kişiler en ufak zorlukla karşılaştıklarında derhal istifaya mecbur olmakta yahut mecbur bırakılmaktadır. V. Dionysios Efendi'den (1887-1891) sonra gelen iki patriğin (VIII. Neofitos 1891-1894 ve VII. Anthimos 1895-1896) istifaya mecbur olmaları metropolitler yüzündendir. Bunlar daha iki sene evvel patrik seçtiklerini bugün istifa ettirmekte, öte yandan "milletin arzusunu" asla dikkate almayarak, kendilerine hizmet edebilecek, sözlerini dinleyecek, kendi kilise bölgesini bile idare edemeyen ve ahalinin tanımadığı, dirayetli olmayan bir metropoliti patrik seçtirmektedir. Patrikler "ikide bir" istifa ettiğinden diğer milletler nazarında mahcup olunmaktadır.

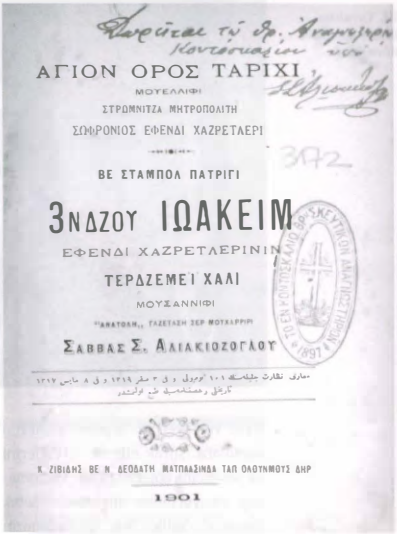
Anatoli bu cümlelerin ardından, kilisenin dirayetli ve tecrübeli bir patriğe ihtiyacı olduğundan bahisle metropolitlerin "nefsaniyeti, garazı, fitnekârlığı" bırakarak ahalinin arzusunu bir kere olsun hayata geçirmelerini ister. Kutsal Sinod ve Meclis-i Muhtelit azalarını "milletin sevgilisini" ve Mesih gibi gözettiklerini seçmeye çağırır.[22] Fakat bir kez daha bu arzu gerçekleşmeyecektir.

Anatoli seçim sonucunda "cidden iktidarlı ve malumatlı" olarak tanımladığı Efes metropoliti Konstantinos'un patrik seçilmesini olumlu karşılasa da Ortodoks ahalinin gönlünden ve aklından geçenin "başka birisi" olduğunu belirtir: "Orthodoksiamızın arzusu başka idi, evet başka türlü intihab arzu olınıyor idi, ne çare ki böyle oldu; bu intihab aslaca takbih olınmaz, çünki eşitildiği ande umumun simalerinde mesruiyet emareleri görülerek *akaios akaios* [layık] ve *zito* [yaşal deye nidalar ref olındı, fakat 13 senelik ikmal olınmayan arzu, bu esnada ikmal olınsa idi?"[23] Gazeteye göre, Kutsal Sinod üyeleri ve İstanbul'da bulunan diğer metropolitler tam anlamıyla vicdanlarına göre hareket etmediklerinden, "bu kadar bin nüfusun istek ve arzusuna karşı gelmeye istinad" etmektedirler; üstelik "daha düne kadar" Yuvakim Efendi taraftarı olan metropolitlerin bir gecede düşüncelerini değiştirmeleri de şaşkınlık yaratmıştır.[24]

Sadece bu on yedi yıllık uzun ara dönemdeki seçimlerde değil, başka vesilelerle de III. Yuvakim Karamanlıca basında sitayişle anılmaya devam edecek, onun patriklik makamında bulunduğu kısa süre, okurlara kilise ve milletin köklü sorunlarına neşter atıldığı bir dönem olarak sunulacaktır. Patrik seçildiğinde "milletin sandığında belki kömür ve odun alacak kadar para yok iken" o memurların, hademelerin ve fukaranın ödenmemiş maaşlarını ve tayınlarını karşılamıştır. Akabinde "harabeye yüz tutan ve adeta her esen rüzgârın derunine esmesine müsait bulunan Patrikhane dairesini" tamir edip döşemiştir. Bunlarla yetinmeyip, Patrikhane'nin maliyesini ıslah etmek için bütün Ortodokslar tarafından "senevi bir iane tertibini" tasavvur etmiş, fakat bu da diğer başka düşünce ve teşebbüsleri gibi akim kalmıştır.[25] *Anatoli*'ye göre Yuvakim manastırlar meselesine de el atmaya çalışmış, manastırlara vakfedilmiş arazi ve gelirlerin "şunun bunun" elinde çürüyüp gitmesine mani olmak ve bunların bulundukları bölgelerdeki okul, hayrathane ve ahaliye hizmet etmesi, üstelik Patrikhane'ye de belli bir gelir sağlamaları için manastırların idaresini düzenlemeye çabalamıştır. Patriğin bu düşüncelerini hayata geçirmeye başlamasına rağmen geçimini "parasız pulsuz" manastırlardan elde etmeye alışmış olanlar kıyametler koparmıştır. Dahası Yuvakim'in istifasından sonra her şeyin "eski hamam eski tas" aslına rücu ettiği ilave edilir.[26]

Anatoli'ye göre, Yuvakim patriklik makamında bulunduğu dönemdeki hizmetlerini bunlarla sınırlı tutmamış, çoğunluğu Anadolu'da bulunan "dağınık ve muhtaç-ı muavenet olan" Ortodoksları muhafaza etmek ve mektepsiz köylerde mektep açmak veya mekteplerini arzulanan derecede idare edemeyenlere yardım etmek gibi ihtiyaçları karşılayabilecek Merkezi Maarif ve Hayırsever Uhuvveti (*Κεντρική Εκπαιδευτική και Φιλανθρωπική Αδελφότης*) adlı büyük bir birlik kurmuştur. Bu uhuvvet kurulduğunda kimileri "*Alliance Israelite* yani Yahudilerin iane cemiyetini"[27] taklit ettiğini, kimileri diğer cemiyet (*συλλογός*) ve uhuvvetleri (*αδελφότης*) mahvederek her şeyi kendi idaresi altına almak istediğini, kimileri de "âlim zatları hor görüp, mektepleri dahi zenginlerin eline teslim" ettiğini ileri sürerek uhuvveti eleştirmiştir; bununla birlikte uhuvvetin kurulmasına rağmen Yuvakim sonrasında ileri gidemeyip amacını gerçekleştirememiştir. Halbuki gazeteye göre, uhuvvet gelişse Aksaray'da okul ve kilise inşa etmek, Merzifon'da Protestanlar arasında kalan Ortodokslara yardım etmek, Çorum ve Kırşehir'deki terk edilmiş Hıristiyanlara ya da Budak ovasının fakir köylülerine yardım etmek pek kolay olabilecektir.[28]

Gazetede, Ortodoks halkın Yuvakim'i unutmadığını teyit eden haberlere de rastlamak mümkündür. Örneğin isim gününe tesadüf eden günde, III. Yuvakim için kalbinde "bir his-


ΑΓΙΟΝ ΟΡΟΣ ΤΑΡΙΧΙ

ΜΟΥΣΕΛΛΙΦΙ

ΣΤΡΟΜΝΙΤΖΑ ΜΗΤΡΟΠΟΛΙΤΗ

ΣΩΦΡΟΝΙΟΣ ΕΦΕΝΔΙ ΧΑΖΡΕΤΛΕΡΙ

ΒΕ ΣΤΑΜΠΟΛ ΠΑΤΡΙΓΙ

ΕΝΔΟΥ ΙΩΑΚΕΙΜ

ΕΦΕΝΔΙ ΧΑΖΡΕΤΛΕΡΙΝΙΝ

ΤΕΡΔΖΕΜΕΙ ΧΑΛΙ

ΜΟΥΣΑΝΝΙΦΙ

"ΑΝΑΤΟΛΗ,, ΓΑΖΕΤΑΣΗ ΣΕΡ ΜΟΥΧΑΡΡΙΡΙ

ΣΑΒΒΑΣ Σ. ΑΛΑΓΙΟΖΟΓΛΟΥ

Κ. ΖΙΒΙΔΗΣ ΒΕ Ν. ΘΕΟΔΑΤΗ ΜΑΤΜΑΖΙΝΔΑ ΤΑΠ ΟΛΟΥΝΜΟΥΣ ΔΗΡ

1901

***Anatoli* yazarlarından Savvas Alagözoğlu III. Yuvakim'in kısa bir biyografisini (tercüme-i hal) Karamanlıca olarak yayımlar.**

Patriğin meşrutiyet yönetimi ve ilkelerine yönelik şüpheci tutumu, Neologos *ve* Proodos *gibi cemaat içerisinde yeni orta sınıf sekülarizmini temsil eden gazeteler tarafından eleştiri konusu yapılacaktır.*



III. Yuvakim ikinci patriklik döneminde.

siyat ve teveccüh taşıyan ahali"nin yortulara iştirak ederek tebriklerini ve sevincini göstermekten kaçınmadığı okuyuculara duyurulur. Sabık Patrik'in "millet ve mezhebimizin reis-i ruhanisi" bulunduğu dönemde hatırlardan çıkmayacak hayırlı işler yapmış olduğunun altı çizilir; mevcut patrik VIII. Neophytos Efendi, Kutsal Sinod azaları ve İskenderiye, Kudüs ve Antakya patrikleri, bazı metropo-

Ortodoks cemiyetini bu kadar gayrete getirmemiş olduğunu zikreder. Alagözoğlu'na göre, Yuvakim'in tayini uğruna ahalinin duyduğu heyecan ve arzu öyle bir derecededir ki, bu, kilisenin eski azametini kazanmasının belki de ilk işaretini oluşturmaktadır; bu isabetli seçimden en çok memnuniyet ve sevinç duyanlar da hiç şüphesiz mümin Anadolululardır: "Pek isabetle vuku bulan işbu intihavinç sedaları işitilmiştir.[30] Yuvakim'in yeniden tahta çıkışı vesilesiyle bir kitap yayımlayan Yuvakim taraftarı bir başka gazeteci Konstantinos Spanoudis'e göre de Küçük Asyalılar Yuvakim'in en fanatik destekçisidir. Bunun sebebi cemaatin en saf üyeleri olduklarından duygularını bu şekilde güçlü bir şekilde ifade etmeleridir.[31] Yazarın bilhassa Anadolu dâhilindeki Rumlara atfen kullandığı "saf" ifadesi onların eğitimsiz, modern hayattan nasibini almamış ve alt sınıf konumlarıyla beraber daha içten, halis ve bozulmamış bir imana sahip olduklarını ima etmektedir ki bu, Anadolu Ortodokslarına ilişkin dönemin temel yargılarından birini oluşturmaktadır.

SONUÇ YERİNE

Anadolulu Ortodokslar, ikinci patrikliği sırasında da Yuvakim'i desteklemeye devam eder. Bu dönemde bilhassa yüksek ruhbanla yaşadığı krizler esnasında ona olan sempatilerini basına gönderilen imzalı destek mektupları ve kitlesel gösteriler gibi kitle

Anatoli seçim sürecinin başında on üç yıldan beri patrik seçimlerinde gerçekleşen intizamsızlıklar, düşmanlık ve nefsaniyetlerden yakınarak iki yıl önce "iddia ile bir zatı intihab etmiş olan fırka"nın bugün o zatın aleyhine geçtiği vurgular.

litler ve milletin önde gelenlerinin tebrik telgrafları göndererek kendisine uzun ömürler diledikleri, kendilerinin de bu dua ve temennilere katıldığı vurgulanır.[29]

En nihayetinde bu uzun ara dönem dört yıl sonra, 1901 yılında Patrik V. Konstantinos'un Kutsal Sinod ve Muhtelit Meclis azaları tarafından ıskat edilmesi ve ardından yapılan seçimlerde III. Yuvakim'in patriklik makamına seçilmesiyle sona erer. Bu sonuç Anadolulu Ortodokslarda büyük sevinç yaratır. Seçimin akabinde III. Yuvakim'in kısa bir biyografisini Karamanlıca olarak yayımlayan *Anatoli* gazetesi muharrirlerinden Nevşehirli Savvas Alagözoğlu belki de hiçbir vakit "Stambol Patriğinin" seçiminin

bat hengâmında alel husus mesrur ve mahzuz olanlar umum Anatollulardır ki bunlar aba u ecdatdan beru itikat ve dindarlıkları ile herkes indinde malum ve maruf olduklarından gayetle ahlâk-ı hasane sahibi olan ol fazıl Patriğin ismi ve cismi bunların kalbine pek derin çizilmiştir." İnsanlar seçimlerin neticesinin belli olmasının akabinde heyecandan birbirlerini kucaklayıp öpüp sevinç gözyaşları dökmekte ve "cümlesinin simasında ekklisia [kilise] ve millete karşu olan ubudiyet ve arzının şavkı parlamakta"dır. Alagözoğlu'na göre, her sınıftan ahali bu büyük sevince iştirak etmiş, "mütehayizan-ı milletin" hanelerinde sevinç ve rahatlama sesleri nasıl aksetmişse aynı biçimde "orta hallilerin fakirhanesinde de" seferberlik araçlarıyla sergilemekten imtina etmezler.[32]

Bu uzun zamana yayılan siyasal desteğin nedenleri geniş ve bu yazının kapsamını aşan bir husus; ancak kabaca da olsa birkaç satır başını ifade etmek mümkün. Stamatopoulos'a göre III. Yuvakim'in izlediği "ekümenist" siyaset sadece Bulgarlar ya da Romenlerin milliyetçiliğini değil, aynı zamanda Yunan aşırı milliyetçiliğini de sınırlamaya dönük bir stratejidir.[33] Gerçekten de Yunan büyükelçiliğinin ve *Neologos* gazetesi etrafındaki ana akım Yunan milliyetçi kanadın Yuvakim'e yönelik sürekli muhalefeti bu tespiti doğrulmaktadır. Georgios Papadopoulos 1895 yılında kaleme aldığı Ortodoks kilise hiyerarşisi

hakkındaki kitabında Yuvakimcilerin siyasal tabanının "Küçük Asya Rum Ortodoks nüfusuna", öte yandan Yuvakim karşıtlarının da Bulgar tehdidinin doğrudan muarızı olan Balkanlar'da imparatorluğa ait bölgelerdeki Rum Ortodokslara dayandıklarını ifade eder.[34] Buradan yola çıkarak Anadolulu Ortodoksların III. Yuvakim'e olan desteklerini, onun şahsında bütünleştirmeye çalıştığı Panortodoks/Slavofil siyasetle Osmanlı siyasal ve toplumsal çerçevesini destekleme tavrına verilmiş bir onay olarak da okumak mümkündür. Makedonya'daki rakip milliyetçiliklerin siyasal ajitasyonundan ve özellikle de Yunan Krallığı'nın etkisinden nispeten uzakta bulunan Türkdilli Anadolulu Ortodokslara, Yuvakim'in II. Abdülhamid rejimiyle uyumlu ve Osmanlı siyasal/toplumsal yapısının sürekliliğini savunan çizgisi çekici gelmiş olsa gerektir.[35]

III. Yuvakim'e verilen destek, onun "ekümenist" siyaseti kadar patriğin millet idaresindeki konumunu güçlendiren merkeziyetçiliğine de dayanıyor olmalıdır. Anadolulu Ortodokslar bilhassa yüzyılın sonlarına doğru İstanbul'da, Osmanlı Rum cemaatinin merkezinde, ekonomik ve toplumsal yaşamda daha ağırlıklı bir konum edinecektir. Toplumsal yaşamdaki ağırlıklarının artması neticesinde onların temsilcisi olmaya soyunan kesimlerde Bu artan önemdeki konumun, Anadolu Ortodokslarının temsilcisi olmaya soyunan kesimlerde Rum milletinin yönetiminde daha etkin bir konum elde etme yönünde bir arzuya yol açması doğaldır ve anlaşılan, bu isteğin ifade bulduğu kanallardan biri III. Yuvakim'in siyasal programına destek olmuştur.

STEFO BENLİSOY
İTÜ İNSAN VE TOPLUM BİLİMLERİ BÖLÜMÜ

DİPNOTLAR

1 Evangelia Balta, "Η Καραμανλίδικη Εφημερίδα Μικρά Ασία Γιάνι Ανατολή του Ευαγγελινού Μισαηλίδη στη Δίνη του Βουλγαρικού Σχίσματος (Bulgar Sizminin Girdabında Evangelinos Misailidis'in Karamanlıca *Mikra Asia yani Anatoli* gazetesi)", *Ο Ερανιστής*, 27 (2009), s. 215-248.

2 19. yüzyılda milliyetçiliğin gelişimiylebirlikte Patrikhane, Balkanlar'daki çeşitli ulusal kiliselerin meydan okumasıylakarşılaşır. 1870'te Bulgar Eksarhlığı'nın kurulması Patrikhane için bu süreçteki en şiddetli darbeyi oluşturur. Bu hadise, Bulgar ve Yunan milliyetçileri arasında Makedonya üzerinde gerçekleşecek uzun bir mücadelenin de başlangıcıdır. Patrikhane, Bulgar Eksarhlığı'nı şizmatik(ayrılıkçı/bölücü) olarak mahkûm eder. Özellikle "şizmatik" Bulgar kilisesi ile mücadele sırasında Patrikhane'ye bağlı olmak giderek Yunan ulusal aidiyetine sahipolma anlamına gelecektir. Bulgarşizmi bağlamında ulus ve din kavramları arasındaki tarihsel ilişkiye dair önemli bir çalışma için bkz. P. Matalas, *Έθνος και Ορθοδοξία. Οι περιπέτειες μιας σχέσης. Από το 'Ελλαδικό' στο Βουλγαρικό Σχίσμα* (Ulus ve Ortodoksluk. Bir İlişkinin Serüvenleri. "Yunanlı"dan Bulgar Şizmine), Irakleio 2002. III. Yuvakim'in Bulgar Eksarhlığı meselesine dair izlediği siyaset için bkz. Evangelos Kofos, "Attempts at Mending theGreek-Bulgarian Ecclesiastical Schism (1875-1902)", *Balkan Studies*, c. 25 (Selanik 1984), s. 347-375.

3 Dimitris Stamatopoulos, "Οικουμενισμός και Εθνικισμός από την πρώτη στη δεύτερη πατριαρχεία του Ιωακείμ Γ' (III. Yuvakim'in birinci Patrikliğinden ikincisine Ekümenizm ve Milliyetçilik)", *Ιωακείμ Γ'οΜεγαλοπρεπής*, ed. Th. Dardavesis, Selanik 2012, s. 189-223. III. Yuvakim'in ekümenizminin II. Abdülhamid'in Panislamist söylemi ve emperyal milliyetçiliğiyle ilginçbir karşılaştırması içinbkz.Sia Anagnostopoulou, "The Terms *Millet, Genos, Ethnos, Oikoumenikotita, Alytrotismos* in Greek Historiography", *The Passage from the Ottoman Empire to the Nation-States: A Long and Difficult Process: the Greek Case*, (İstanbul:The ISIS Pres), 2004, s. 37-55.

4 Osmanlı Rumlarının önceki dönemlerde çeşitli biçimlerdemevcut bulunsa da asıl olarak Tanzimat döneminde kurumsallaşan başta din, eğitimve medeni hukuk alanlarındaki imtiyazlarının hükümet tarafındanaşındırma çabaları üç dalga halinde gerçekleşir: İlki 1883-1884'te, ikincisi 1890'da ve sonuncusu 1908-1910 yıllarında. Hükümetle bahsi geçen imtiyazların sahibi Patrikhane arasında cereyan eden "imtiyazlar meselesi"nin (Προνομιακό Ζήτημα) özelliklei908 sonrası sâfhasına dair bir değerlendirme için bkz. Vangelis Kechriotis, "The Modernization of the Empire and the Community 'Privileges': Greek Orthodox Responses to the Young Turk Policies", *The State and the Subaltern Modernization, Society and the State in Turkey and Iran*, Touraj Atabaki (ed.), (Londra: I.B. Tauris Publishers, 2007), s. 53-70.

5 Dimitris Stamatopoulos, "Τα όρια της 'μέσης οδού': Οικουμενικό Πατριαρχείο και Γλωσσικό Ζήτημα στις αρχές του 20ου αιώνα ("Orta yolun" Sınırları: Ekümenik Patrikhane ve 20. Yüzyılın Başında Lisan Meselesi), Ο Ελληνικός κόσμος ανάμεσα στην επιχή του Διαφωτισμού και στον εικοστό αιώνα (Atina: Ellinika Grammata 2007), s. 288-300.

6 Sia Anagnostopoulou, Μικρά Ασία. 19ος αι. – 1919. Οι Ελληνορθόδοξες κοινότητες, Από το Μιλέτ των Ρωμιών στο Ελληνικό Έθνος (Küçük Asya 19. yy-1919. Rum Ortodoks Cemaatler. Rum Milletinden Yunan Ulusuna), (Atina: Ellinika Grammata), 1997, s. 505.

7 Gazete hakkında bkz. F. Benlisoy ve S. Benlisoy, "Reading theidentityof 'Karamanlı' through the pages of *Anatoli*", *Turcologica 83 Cries and Whispers in Karamanlidika Books*, ed. Evangelia Baltave Matthias Kappler, (Wiesbaden: Harrasowitz Verlag, 2010), s. 93-108; Şehnaz Şişmanoğlu Şimşek, "The *Anatoli* Newspaper and the Heyday of the Karamanlı Press", *age*, s. 109-123; Stefo Benlisoy, "'Another newspaper in our language!' Competition and polemic in the *Karamanlidika* Press", *Cultural Encounters in the Turkish Speaking Communities of the Late Ottoman Empire*, ed. Evangelia Balta (İstanbul: The Isis Press, 2014), s. 359-392.

8 "Ne Diyeceklerini Bilmeyub Şaşıranlar", *Anatoli*, sayı 4497, 28 Ocak 1892.

9 *Anatoli*, sayı 4921, 17 Ocak 1895,

10 *Anatoli*, sayı 4449, 15.10.1891

Roderic Davison, *Reform in the Ottoman Empire 1856-1876*, (Princeton University Press: Princeton 1963), s. 128.

11 Dimitris Stamatopoulos, "Holy Canons or General Regulations? The Ecumenical Patriarchate *vis-à-vis* the Challenge of Secularization in the Nineteenth Century", *Innovation in the Orthodox Christian Tradition? The Question of Change in Greek Orthodox Thought and Practice*, ed. T.S. Willert ve L. Molokotos-Liederman, (Londra: Ashgate, 2012), s. 143-162. Patrikhane'nin Tanzimat sürecinde dönüşen yapısı ve ruhban olmayanların artan rolü üzerine bkz. Athanasia Anagnostopoulou, "Tanzimat ve Rum Milletinin Kurumsal Çerçevesi", *19. Yüzyıl İstanbul'unda Gayrimüslimler*, ed. Pinelopi Stathis, (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1999), s. 1-35.

12 Soullidis için bkz. Ioannis Ioannidis, *Kaisareia Mitropolitleri ve Maalumat-ı Mütenevvi'ya* (Dersaadet: Aleksandros Nomismatidis Matbaası 1896), s. 143-145; Evangelia Balta, "TheKaramanlı newspaper *Phostir* or *Fener*. A futile publication effort (1909)", *Miscellaneous Studies on the Karamanlidika LiteraryTradition* (İstanbul: The Isis Press, 2013), s. 153-70.

13 *Anatoli*, sayı 4452, 18.10.1891.

14 *Anatoli*, sayı 4455, 22.10.1891.

15 'Dün de söyledik; bugün de tekrar ederiz. Namizedlerden hiç birisinin silinmesi arzusında değiliz. Meclis nizamen teşekkül itsun da, varsun anlerin diledikleri Patrikintihab olınsun", *Anatoli*, sayı 4456, 23.10.1891.

16 *Anatoli*, sayı 4875, 27.10.1894.

17 "Ahalinin Arzusu", *Anatoli*, sayı 4922, 18.01.1895.

18 *Anatoli*, sayı 4925, 21.01.1895.

19 *Age*.

20 *Anatoli*, sayı 4925, 21.01.1895.

21 "Patrik Intihabı Meselesi", *Anatoli*, sayı 5452, 01.02.1897.

22 "Patrik İntihabı", *Anatoli*, sayı 5463, 14.02.1897.

23 "Dünki Intihab", *Anatoli*, sayı 5502, 23.04.1897.

24 Agm.

25 "Kliros ve Laos Beyninde Daha Kavi ve CiddiYakınlıkElzemdir", *Anatoli*, sayı 4328, 04.05.1891.

26 "Milletin Vakıfları", *Anatoli*, sayı 4475, 03.12.1891.

27 Alliance Israelite Universelle için bkz. Aron Rodrigue, *Türkiye Yahudilerinin Batılılaşması "Alliance" Okulları 1860-1925* (İstanbul: Ayraç Yayınları, 1997).

28 "Kliros ve Laos beyninde daha kavi ve ciddi yakinlik elzemdir", *Anatoli*, sayı 4332, 09.05.1891

29 *Anatoli*, sayı 4713, 11.09.1893.

30 Savvas Alagözoğlu, *Stamboul Patriği 'gnecü Ioakeim Efendi Hazretlerinin Terceme-i Hâli*, (Dersaadet: K. Zividis ve N. Deodati Matbaası, 1901), s. 85-86.

31 Konstantinos P. Spanoudis, Ιστορικαί Σελίδες Ιωακείμου Γ', (İstanbul: Adelf'on Gerardon Matbaası, 1902), s. 131-132.

32 F. Benlisoy ve S. Benlisoy, "'Karamanlılar', 'Anadolu Ahalisi' ve 'Aşağı Tabakalar': Türkdilli Anadolu Ortodokslarında Kımlık Algısı", *Tarih ve Toplum Yeni Yaklaşımlar*, 11, Güz 2010, s. 7-22.

33 Dimitris Stamatopoulos, "Ecumenical Ideology in the Orthodox *Millet* (19th-20th Century)", *Economy and Society on Both Shores of Aegean*, ed. L. Tanatar Baruh ve V. Kechriotis (Atina: Alpha Bank: 2010), s. 201-247.

34 Aktaran Stamatopoulos, "Ecumenical Ideology in the Orthodox...", s. 214.

35 Benzer biçimde Meşrutiyet dönemi İzmir'inde şehrin Anadolu kökenli Rumlarının ana akım Yunan milliyetçiliğinden farklı bir "Rumluk" tasavvuruna sahİp olmalarını ve Osmanlı kurumsal çerçevesinin devamından yana tutumlarını İzmir mebusu Emmanouilidis üzerinden tasvir eden bir çalışma için bkz. Vangelis Kechriotis, "Osmanlı İmparatorluğu'nun Son Döneminde Karamanlı Rum Ortodoks Diasporası: İzmir Mebusu Emmanouil Emmanouilidis", *Toplumsal Tarih* 251, Kasım 2014.sc 38-43.

GEÇ DÖNEM OSMANLI İSTANBUL'UNDA

KENT VE SOKAK IŞIKLARI

NURÇİN İLERİ

19. yüzyılın ikinci yarısına gelindiğinde kamu güvenliği ve ahlakının temini söylemleriyle yönetici elit otorite sağlayabilmek, ticari elit ise can ve mal güvenliklerini koruyabilmek için kentin ışıklandırılmasına önem vermiştir. Aynı zamanda yeni bir kent teknolojisi olarak düzenli aydınlatma hizmetinin gerekliliği tartışmaları, kent yönetimi ve kent sakinleri için güç ve mücadele alanları yaratmıştır. En önemlisi İstanbul ahalisi bu devlet pratiğini kendi çıkarları doğrultusunda dönüştürmeye çabalamıştır.

1874 yılında İstanbul'a yolu düşen İtalyan gezgin Edmondo de Amicis, İstanbul'u gündüzleri Avrupa'nın en parıltılı, geceleri ise en karanlık şehri olarak resmeder. Birkaç fener belli başlı sokakları aydınlatmaktadır, ancak şehrin geneline mağaralara benzeyen karanlık sokaklar hâkimdir: "Kimse elinde bir fener olmadan bu sokaklara girmeyi göze alamaz. Bu yüzden, gece olur olmaz, şehir ıssızlaşır; bekçilerden, köpek sürülerinden, kimse görmeden kaçan günahkâr kadınlardan, yeraltındaki meyhanelerden çıkan delikanlılardan, yollarda ve mezarlıklarda orada burada, şuleler gibi bir parlayıp bir sönen esrarlı fenerlerden başka bir şey görülmez."[1] Birçok kişiye göre, bu karanlık, tekinsiz sokaklar olası tehlikeleri barındıran birer korku ve gerilim yuvasıdır. Kimine göre ise arzularını sınırsızca gerçekleştirebilecekleri cezbedici bir dünyaya açılır bu sokakların kapıları.

Avrupa kentlerinde gecenin bir zaman/mekân olarak nasıl deneyimlendiği üzerine çalışan Joachim Schlör, gecenin insanda yarattığı karmaşık hisleri çok güzel bir dille ifade eder. Schlör'e göre, geceleri yürürken insanı birden bir korku kaplar, bu korkuya tarifsiz bir heyecan eklenir. Hem tanıdık hem yabancı bir dünyadır karşımızdaki; korktuğumuz ama keşfetmeye can attığımız, "ışıklarla dolu, gölgelerle zenginleşmiş", bir parçası olmaya çalıştığımız ama aynı zamanda korkakça ve hızlı adımlarla uzaklaşmaya çalıştığımız bir dünya. Gözlerimizin, kulaklarımızın, burnumuzun başka türlü işlemeye başladığı bir dünya.[2]



Osmanlı İstanbul'u, Boğazda Gece Manzarası, Ernst Koerner, 1874.

Bu yazıda geç dönem Osmanlı İstanbul'unda farklı toplumsal grupların zihnini meşgul etmiş karanlık sokaklar ve kent ve sokaklarının ışıklandırılması tartışması ve bu çerçevede çıkan soru(n)lar üzerinde durulacaktır. 19. yüzyılın ikinci yarısında İstanbul'un sanayi tarzı düzenli bir aydınlatmaya kavuşması gerektiği tartışmalarını üç ana başlıkta ele almak mümkündür: Seyirlik bir şölen olarak, modern bir kentin inşası için altyapısal beledi bir hizmet olarak ve bir disiplin teknolojisi olarak aydınlatma.

GÖRSEL BİR ŞÖLEN

Erken modern dönemde, ışık ve ateş gösterileri gece gerçekleşen kutlamaların vazgeçilmez bir parçasıydı. Güller Karahüseyin, Osmanlı

İmparatorluğu'nda ışık ve ateşin çoğu zaman festivaller, dini törenler, düğünler gibi Osmanlı tebaasından birçok insanın görsel şölenler niteliğinde izlediği kamusal toplantılarda kullanıldığını ifade eder. Hatta ışık ve ateş gösterilerinin çoğu su ve deniz kenarlarında yapılıyordu; böylelikle ışık ve ateşin suya yansımasıyla çok daha etkili bir görsellik yaratılabilecekti. Su ve deniz kenarlarının tercih edilmesi olası bir yangın tehlikesinden izleyicileri uzak tutmayı da hedefliyordu. Ramazan aylarında cami minareleri arasına mahyalar gerilmekte, gayrimüslim grupların dini törenlerinde ve karnavallarında ya da yabancı devletlerden herhangi bir temsilci geldiğinde bazı hususi binalar ve yollar meşale, fener ve kandillerle aydınlatılmakta, kent sakinleri için hoş bir ışık gösterisi ortaya çıkmaktaydı.[3] Bu tarz kutlamaların yanı sıra Avner Wishnitzer 19. yüzyıl öncesi, aydınlatmanın çeşitli şekillerde saray ve şiir meclislerinde yapıldığını, bunun da sınıfsal konforu/lüksü ve statüyü sembolize eden bir unsura dönüştüğünü iddia etmektedir.[4]

19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren ise havagazı ve elektrik de benzer amaçlar doğrultusunda, cülus-ı hümayun törenlerinde saraylar, camiler ve elçiliklerin yanı sıra devlet kurumlarına ait binaların veya hususi binaların aydınlatılmasında kullanıldı. Dolmabahçe ve Kuzguncuk gazhanelerinin başlıca kurulma amacı sarayları aydınlatmakken, bir süre sonra civarda cadde ve sokaklar da aydınlatılmaya başlandı.

Gündelik hayatta çok da yaygın olmayan aydınlatmanın, idari ve maddi gücü elinde bulunduran yönetici, bürokrat ve ticari elitin bir gösterisine dönüştüğünü söylemek mümkündür. Georg Simmel'in ifade ettiği gibi, 19. yüzyıl sonları 20. yüzyıl başlarında "gözün kulağa üstün geldiği bir dönemde"[5] gündelik hayatta bu tarz şeylerle karşılaşmak kent ahalisi için de farklı bir duygu yaratıyor olsa gerek. Gündüzleri belki de hiç dikkat çekmeyecek birçok yer, geceleri ışık huzmeleri ardında başka bir cisme bürünerek çok daha etkileyici görünmeye başlar. 24 Temmuz 1913'te *Tanin*'de çıkan bir haber bunu örnekler gibidir. Habere göre, Edirne ve Kırkilise'nin geri alınmasından sonra 10 Temmuz şenliklerinde İstanbul'a "uzaktan bakıldığı zaman şehirde büyük bir meserretin hüküm-ferma olduğu derhal nazara çarpıyordu... Yıldız Sarayı fevkalade bir surette tenvir edilmiş ve o civarda bulunan ahaliye saray-ı hümâyûndan şerbet ve sigara ikram edilmiştir. İstanbul tenviratında cidden muvaffak olmuştu." Aynı yazıda Eminönü'nün ise ayrı bir güzelliğe sahip olduğu belirtilir: "Yeni köprünün medhali ve medhale yakın yerleri ziya altında boğulmuştu. Muteber ticaret mağazaları kırmızı ve beyaz renkli kumaşlarla büyük kavslar yapmışlar ve gece hepsini elektrik fenerleriyle donatmışlar idi... Hülasa İstanbul şimdiye kadar icra ettiği merasimde gösterdiğinden daha fazla bir tezahür-i hissiye tercüman olmuştu. Ahali sabahlara kadar küme küme içlerine sığmayan teheyyücleriyle gezip eğlendiler."[6] Bu haberde ahalinin hisleri heyecan ve coşkuyla, bir nevi büyülenmeyle tarif ediliyordu. Çeşitli kutlamalar vesilesiyle yapılan bu ışık şölenlerinde, aydınlatmanın kendisi başka bir gösteriye dönüşüyor ve farklı toplumsal gruplardan insanların bir arada, benzer hisleri yaşayabildiği büyülü bir ortam yaratıyordu. Ancak büyülenmenin yanı sıra nerenin aydınlatılıp nerenin karanlıkta kaldığına bakıldığında bu tarz görsel şölenlerin bir yandan ihtişamı gözler önüne sererken, diğer yandan eşitsizliği daha fazla görünür kıldığını söylemek mümkün. Özellikle sokaklarda olduğu gibi kamusal yerlerin aydınlatılması söz konusu olduğunda bazı yerler aydınlatıldıkça bazılarının çok daha fazla karanlıkta kaldığını görürüz. İleride tartışacağımız örneklerde bu daha net anlaşılabilir.



Malumat, sayı 314, 3 Aralık 1898.

MODERNLEŞMENİN "OLMAZSA OLMAZI"

Zafer Toprak, şehir/kamu hizmetlerinin Tanzimat reformlarıyla önemli hale geldiğini söylerken, Batı'daki "modern şehir" kavramının İstanbul yönetici elitini de etkilediğini ve yönlendirdiğini belirtmektedir.[7] 1847'de yayınlanmış resmi bir talimatnamede de, Osmanlı devletinde sokakların aydınlatılması "ma'mûriyyet ve medeniyet" ile ilişkilendiriliyor ve her mağazanın önüne gaz lambalarının koyulması gerektiği ifade ediliyordu.[8] Bu dönemde hem yerel hem yabancı dilli gazeteler hükümetin söylemini desteklemekte önemli rol oynadı. Örneğin Galata ve Pera'nın aydınlatılması geç 19. yüzyıl için her zaman önemli bir mesele oldu. *Journal de Constantinople* gazetesi Pera'yı sürekli Paris ve Londra ile karşılaştırıp, bu şehirlerin aksine Pera'nın taşra kentleri kadar fakir göründüğünü vurguluyordu.[9] Bu habere göre, İstanbul'dan farklı olarak

Avrupa kentleri aydınlatma sorunlarını çözmüştü. İstanbul gibi "kötücül insanların olduğu bir şehirde" ise bu sorunun çözülebilmesi için sorumluluğun sadece yerel idareye düşmediği, çok fazla sokak ve cadde olduğundan kamu güvenliğinin sağlanması noktasında sanayi tipi bir aydınlatmaya ihtiyaç duyulduğu belirtiliyor, ancak bunun gerçekleşmesi için herkesin üstüne düşeni yapması ve aydınlatma için gereken ücreti ödemekten çekinmemesi gerektiği ifade ediliyordu.[10] Gazetenin fikirlerinin ve propagandasının İstanbul ahalisinin yeni düzenlemeleri sahiplenmesi açısından etkili olup olmadığını bilemesek de, hem yerel hem de yabancı gazetelerin söyleminin İstanbul hükümetinin söylemiyle paralel olduğunu vurgulamak gerekiyor.

Dönemin önde gelen entelektüelleri de iyi aydınlatılmış bir kentin "uygar" ve "ileri" bir toplumu temsil ettiğini iddia ediyordu. *Tasvir-i Efkâr*'da yazmakta olan İbrahim Şinasi sokakların aydınlatılmasının ve çöplerin toplanmasının uygar bir toplumun en önemli hizmetleri olduğunu dile getiriyor, hatta aydınlatmanın iyi bir şekilde yapılmasının geceleri çeşitli suçları işlemeye meyilli "ehl-i fesad"ın işlerini zorlaştırarak, polisin



Malumat, sayı 1081, 18 Eylül 1897 (Cülus-ı hümayun töreninde Yıldız Sarayı'nda bulunan Hamidiye Camii ve saat kulesinin tenviratı)



Malumat, sayı 351, 31 Ağustos 1898 (Cülus-ı hümayun töreninde "Malumat" matbaasının tenviratı)

de görevini daha iyi bir şekilde icra etmesini sağlayarak kamu düzenini sağlamakta etkili olabileceğinden söz ediyordu. Daha güvenli bir ortam ise gece gerçekleşen ticari ve sosyal etkinlikleri ve kenti estetik olarak daha güzel ve çekici kılarak, canlandırabilecekti.[11] Namık Kemal de *İbret*'te yer alan bir yazısında karanlığı geri kalmışlıkla özdeşleştiriyor ve aynı oranda vergi alındığı halde Fırızağa ve Kasımpaşa'nın Beyoğlu gibi aydınlatılmamasından dolayı Altıncı Daire-i Belediye'yi eleştiriyordu.[12]

Basiretçi Ali Efendi ise Avrupa şehirlerinde havagazının kullanılmaya başlamasıyla gece ve gündüz arasındaki farkların kalktığını, buralarda geceleri ayrı bir ticaret hayatının oluştuğunu, lokantaların yaklaşık on altı saat açık kaldığını, İstanbul'da ise bundan bahsetmenin mümkün olmadığını yazıyor ve düzenli bir aydınlatma yapılamadığı için sorumluları eleştiriyordu.[13] Yeni bir ulaşım hizmeti olarak tramvayın geç saate kadar çalışmasının da sokak aydınlatılmasının düzenli yapılıp yapılmadığına bağlı olduğunu belirten Basiretçi Ali Efendi'ye göre, kamu ulaşımı ve aydınlatması "modern" bir toplumun olmazsa olmazlarındandı.[14] Sonraki yıllar için, Basiretçi Ali Efendi'nin anlattıklarına tezat bir resim çizen Ahmet Rasim anılarını yazdığı *Fuhş-i Atik* adlı eserinde, insanların genellikle eğlenmek ve alışveriş yapmak için Beyoğlu, Galata, Şehzadebaşı ve Direklerarası'na gittiklerini anlatıyordu. Beyoğlu'nda gaz lambaları ve fenerleri yandıktan sonra korkutucu ama süprizlerle dolu bir hayat İstanbulluları beklemekteydi.[15] Ahmet Rasim'e göre, karanlık sokakların ve kamusal yerlerin aydınlatılması ticari faaliyetler için yeni bir alan açmış ve eğlence sektörünü teşvik etmiş, buralarda yoğun bir gece hayatı başlamıştı. Hatta eğlence yerlerine ve ticari yerlere gidenlerin sayısı arttığı için bonmarşeler, barlar ve gazinoların kapanma saatleri gece geç saatlere kadar uzatılmaya çalışılmıştı. *Mecmua-i Ebuzziya*'da "Sokakların Tenviri ve Tathiri" başlıklı bir yazı kaleme alan Mehmet Tevfik Bey ise 1912 yılında "Bir şehir ne kadar tenvir, tezyin ve tathir olursa o kadar şahestedir"[16] demekteydi.

İstanbul'da kent aydınlatmasının ticari hayatı ve eğlence hayatını ne ölçüde etkilediğinin ve kent içinde mobiliteyi artırıp artırmadığının tespiti tam olarak yapılamasa da, kaldırımların inşası, çöplerin toplanması, sokakların süpürülmesi, kamu taşımacılığının gelişmeye başlaması gibi dönemin diğer beledi hizmetleriyle beraber düşünüldüğünde kent ışıklandırmasının yeni bir düzene işaret ettiği açıktır ve tüm bunlar modern kent hayatının vazgeçilmez unsurları olarak değerlendirilmiştir.[17] Kent aydınlatması tartışmaları kamu güvenliği ve ahlakının temini ve suçun önlenmesi tartışmalarıyla eklemlenerek yerel hükümetin, basının ve ahalinin gündeminde oldukça önemli bir yer tutar.

BİR DİSİPLİN TEKNOLOJİSİ OLARAK AYDINLATMA

Joachim Schlör sokaklar ve güvenlik arasındaki ilişkiye değinir. Schlör'e göre, sokaklar bir şehrin damarları gibidir ve iktidar en çok da bu damarları kontrol etmeyi arzular. Bu arzu sadece suçun önlenmesi ve suçlunun takibiyle sınırlı değildir, aynı zamanda sokaktaki insanların da denetimini hedefleyen iktidar için, ışık sokak lambaları kadir-i mutlak bir güç iddiasının göstergesi olur.[18] Sibel Zandi-Sayek'in de iddia ettiği gibi, 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren disiplin teknolojilerinin odak noktası

olarak sokaklar "reformun nesneleri ve tasarlanmış modern kent düzeninin vitrinleri"[19] haline gelmiştir. İstanbul yönetici sınıfı da tebaası üzerinde otorite kurmaya çalışırken, kamusal düzenin ve ahlakın sağlanması için gecenin tekinsizliği ve gözetimin gerekliliği söylemi, otoriter gücü yeniden üreten ve destekleyen temel öğeleri oluşturuyordu. Dolayısıyla gözetimin sağlanmasını kolaylaştıracak bir teknoloji olarak sanayi tipi düzenli bir aydınlatmayla kentin sokaklarının ışıklandırılmasına önem verildi. Peki, İstanbul sanayi tipi bir aydınlatmaya geçmeden önce sokaklar nasıl aydınlatılıyordu?

Geceleri fener taşımak veya hane ve dükkân önüne lamba asmak 19. yüzyıla has olmayıp, daha önceki yüzyıllarda da uygulanan bir güvenlik pratiğiydi; fakat 19. yüzyılın başına gelindiğinde geceleri güvenliği sağlamanın en önemli unsuru haline geldi. Bu yüzden birçok nizamname hazırlanıyor, zabitlerin ve bekçilerin yanı sıra mahalle sakinleri de sokak aydınlatma sürecinde yer alıyordu. Hane ve dükkân sahipleri kırk veya elli adım aralıklarla dükkânlarının önünü kandillerle veya gaz lambalarıyla aydınlatıyorlardı. Bu görevi yerine getirenler Osmanlı Devleti'nce ödüllendiriliyordu.[20]

Geceleri fenerlerle dolaşılıyordu, ancak el fenerleri sadece kendisini taşıyan kişiyi aydınlatmaya yarıyor, o kişinin tehlikesiz olduğu işaretini veriyor ama karşıdan gelen kişinin net bir şekilde görülmesini sağlayamıyordu. Sokaklarda, hane ve dükkân önlerinde gaz lambaları yakılıyordu, ancak bu lambaların ışığı da oldukça yetersiz kalıyordu; yani bu lambaların ziyasıyla ne hırsızlık, yankesicilik gibi suçları engellemek ne de suçlunun teşhis edilmesini sağlamak mümkündü. Bu yüzden Osmanlı yönetici ve bürokrat eliti ve ahali olası tehlikelerden kaçınmak, kamu düzenini sağlamak için acil önlemler alınması gerektiğini düşünüyordu.[21] Gece güvenliğe dair tartışmalar ve artan bu kaygılar düzenli bir aydınlatmanın gerekliliğini çok daha net bir biçimde açığa çıkarmaya başlamıştı.

Bu kaygı üzerine kent sokakları, Şehremaneti'nin kontrolünde bulunan gazhanenin fazladan ürettiği havagazıyla aydınlatılmaya başlandı ve sokakları aydınlatma pratiği daha kurumsal bir nitelik kazandı. 1856'da ticari dükkânların, bankaların, Avrupa tarzı dükkânların, konsoloslukların ve eğlence yerlerinin bulunduğu Beyoğlu Cadde-i Kebir, havagazı aydınlatmasından faydalanan ilk cadde oldu.[22] Bu caddenin seçimindeki en temel neden geceleri güvenliğin sağlanması ve bu caddenin tüketim açısından daha çekici hale getirilmesiydi. Özellikle ticari ve dini yerlerin aydınlatılmasına ayrı bir önem veriliyordu.[23]

Kentte dört gazhane bulunmaktaydı. 1873'e kadar Galata, Beşiktaş, Beyoğlu, Yüksek Kaldırım, Karaköy, Tophane, Pangaltı ve Harbiye sokaklarının bir kısmı Dolmabahçe Gazhanesi tarafından aydınlatılmıştı,[24] fakat İstanbul sokaklarının aydınlatılması için tek bir gazhane yeterli olmamaktaydı. Beylerbeyi Sarayı'nı aydınlatmak için 1864 yılında faaliyete geçen Üsküdar-Kuzguncuk gazhanesi aynı zamanda Üsküdar'ın Fıstıklı, Burhaniye, Abdullahağa ve İstavroz mahallelerinin ışıklandırılmasını sağlıyordu. Daha sonra Suriçi'nin aydınlatılması için 1881'de Yedikule Gazhanesi faaliyete geçmişti.[25] Kadıköy Hasanpaşa Gazhanesi ise 1891 yılında Anadolu yakasında sosyal hayatı canlandırmak amacıyla kuruldu.[26]

1914 yılına gelindiğinde, kentte bu gazhaneler tarafından yakılan toplam 8.742 sokak feneri bulunmaktaydı.[27] Ancak bunların niceliğinden çok niteliği ve kamu yararı için nasıl kullanıldığı önemlidir. Bu sokak fenerleri genelde ticari muhitlerden oluşan ve nüfuzlu kişilerin yaşamakta olduğu birinci ve ikinci derece sokakları ve caddeleri aydınlatıyordu.[28]

KARANLIK SOKAKLAR

Arşiv belgelerini, dönemin dergi ve gazete haberlerini ve seyyahların anlatılarını göz önünde bulundurduğumuzda karanlık sokaklar, kentin fiziksel ve toplumsal düzenini tehdit eden en önemli unsurlardan biri olarak karşımıza çıkar. Charles MacFarlane bozuk kaldırımlarıyla, çamurlu kaygan yollarıyla ve kocaman çukurlarıyla İstanbul sokaklarının oldukça çetrefilli olduğunu dile getirir. Özellikle bu sokaklar geceleri pek çok kazaya sebebiyet vermektedir, hatta ne tür önlemler alırsanız alın bu tür yolların sürprizlerinden kaçınmak oldukça zordur.[29] Basiretçi Ali Efendi ise insanların karanlıktan dolayı görmedikleri köpeklerin üstüne bastıklarını ve köpek saldırılarına maruz kaldıklarını belirtir.[30]

Bu tarz "görünmez" kazaların yanı sıra hem yönetici hem de bürokrat elitin karanlık sokaklara dair kaygıları ise, bu sokakların birer "şer yuvası" olduğuna dair inançlarından kaynaklanıyordu.[31] Bu karanlık sokakların serseri ve hainlerin yuvası olduğunu ve adeta insanları suç işlemeye yönelttiğini düşünüyor, dolayısıyla hem can hem mal güvenliklerinden endişe ediyorlardı.[32] Özellikle 1850 sonrası Osmanlı devletinin kaybedilen topraklarından gelen göçmenler İstanbul'un nüfusunun oldukça hızlı artmasına neden olmuş, bu da kent mekânının kullanımına dair hem yönetici eliti hem de üst ve orta sınıfları kaygılandırmıştı.[33]



1890'larda sokak fenercisi

Osmanlı'dan Günümüze Havagazı'nın Tarihçesi, der. R. Sertaç Kayserilioğlu, Mehmet Mazak ve Kadir Kon, İstanbul: İgdaş Genel Müdürlüğü, 1999.

Bunun yanı sıra limanlar araçılığıyla birçok yabancı İstanbul'a giriş yapmış, bu kişiler genellikle potansiyel suçlu, serseri, hain veya asi olarak yaftalanmıştı.[34] Böyle bir yaftalamanın ardında yatan nedenlerden biri, bu kişilerin şehirden uzaklaştırılması için meşru bir neden yaratma çabası olabilir. Bu insanların şehirden uzaklaştırılması talebini, düzenli bir aydınlatmanın yapılması talebi izlemiş ve hem meta hem de insan akışının yaygın olduğu bu limanlara sokak fenerleri konmuştu. Aynı zamanda



Bir kafeden Galata Köprüsü

Francis Marion Crawford, *Constantinople*, Edwin L.Weeks tarafından resmedilmiştir. New York: C. Scribner's sons, 1895, s. 11.

limanlarda hırsızlık, cinayet gibi vakaların yaygınlaşması, güvenlik güçlerinin yetersizliği, buralara sokak lambası konulmasını elzem kılmaktaydı.[35]

Galata Köprüsü'nün ve Şirket-i Hayriye vapurlarının yanaştığı mahallerin karanlık olması da kamu güvenliği ve kişisel mülkiyet açısından başka bir sorun teşkil etmekteydi. Vapurlar alaturka saat bir buçuk ikiye kadar çalışmakta ve insanlar yoğun bir şekilde geliş gidiş yapmakta, ancak hem erkek hem kadın yolcular inip binerken vapurlarda uygunsuz olaylarla karşılaşmaktaydı.[36] Kadın yolcuların tacize uğraması, erkekler arasında kavgalar yaşanması, gece postalarının çalınması oldukça sık rastlanır adi vakalar haline gelmişti. Kamu düzeninin sağlanması için Dahiliye Nezareti 1908 yılında Galata Köprüsü, Haydarpaşa limanı ve özellikle vapurların uğradığı mahallerde gerekli aydınlatmanın yapılması gerektiğine dair talimat vermiş,[37] Sirkeci limanı da aynı nedenlerle 1910 yılında aydınlatılmıştı.[38]

Limanlar ve kıyılar gibi bazı sokaklar da oldukça hareketliydi. Dahiliye Nezareti, Beyoğlu'nda olduğu gibi çeperinde kalan sokakların da aydınlatılmasını gerekli gördü, çünkü suç aydınlık bir sokakta işlenmiş olsa bile suçlular karanlık sokaklardan istifade ederek hemen kaçabiliyordu; dolayısıyla havagazıyla düzenli bir aydınlatmanın potansiyel suçları engellemek için de işe yarayabileceği düşünülüyordu. Beyoğlu ve civarında inzibatı olmayan yerlere gaz feneri konulması gerektiği sıklıkla dile getiriliyordu.[39] Geceleri karanlık sokaklar nasıl düzenin yokluğuyla özdeşleştiriliyorsa, "tehlikeli" olduğu düşünülen yerlerde sokak fenerlerinin dikilmesi de otoriter iktidarın yeniden inşa edilmesi için bir yöntem olarak algılanıyordu.

BİR MÜCADELE ALANI OLARAK AYDINLATMA

Kent güvenliğini ve düzenini sağlama çabaları, "kamu yararı" hedefleyen bir kent hizmeti olarak aydınlatmanın adil olmayan dağılımı, bazı mahallelerde kesintiler olması, vergi toplamadaki keyfiyet, ihaleler aşamasında ortaya çıkan sorunlar, elektrik ve havagazı aydınlatması arasındaki farklar ve buna dair tartışmalar, kent yönetimi ve kent sakinleri arasında çeşitli gerilimlere ve sorunlara yol açmıştır. Bu yazı ortaya çıkan gerilim ve sorunların sadece birkaçına değinmektedir.

Mecmua-i Fünun gazetesi başkâtibi Münif Paşa, 1863 yılında gazla aydınlatmanın düzenli bir şekilde yapılamamasının yol açabileceği tehlikeleri dile getiriyor ve Avrupa'nın bazı kentlerinde gaz üretimi yapılan yerlerin eşkıya tarafından gecenin karanlığında tahrip edilerek şehrin karanlık içerisinde bırakıldığını iddia ediyordu. Münif Paşa'ya göre bu eşkıyalar nüfusu katletmeyi ve mallarını yağmalamayı amaçlamaktaydı. Avrupalı kentler "geceleri de gündüz gibi aydınlık" olduğu için bu olasılıktan korkmakta, "fakat bizim şehirler geceleri daima karanlık olduğu için" böyle bir korku akla bile gelmemekteydi.[40] Münif Paşa birkaç yıl sonra ortaya çıkacak bir kaygıyı öngörmüş gibiydi.

1887-88 yıllarında, Dolmabahçe Gazhanesi Şehremaneti'nden Tophane-i Amire'ye devredilmeden önce, o sırada Hazine-i Hassa Nazırı olan Agop Paşa, Dolmabahçe Gazhanesi'ni işletme imtiyazının Ermeni cemaatinden Simon Bey ve ortaklarından Kaspar'a verilmesini önerdi. İstanbul hükümetinden gelen mektup şaşırtıcıydı. Mektupta, şayet Ermeni cemaatinden birilerine bu imtiyaz verilirse, Ermenilerin Beşiktaş ve civarlarını yakabileceği iddia ediliyordu. Rumların Mora isyanı hatırlatılarak, Ermenilerin de Rumlardan etkilenmiş olabileceği ve onları taklit etmek isteyebilecekleri söyleniyor, bu yüzden İstanbul hükümetince imtiyazın Ermeni cemaatinden birilerine verilmesi reddediliyordu.[41] 1903 yılında benzer bir tartışma bu kez Yedikule Gazhanesi'nin etrafındaki bostan ve bahçelerde çalışan Bulgarlar için gündeme geldi. İstanbul hükümeti gaz şirketi yönetiminin bu Bulgar bahçıvanlar karşısında dikkatli olması gerektiğini, çünkü gazhaneyi ele geçirmeye çalışabileceklerini iddia ediyor, bu tür bir olaya engel olmak için gazhane civarında daha fazla bekçi istihdam edilmesi gerektiğini belirtiyor, günbegün artan Bulgar erkek nüfusunun devlet otoritesi için

çok büyük tehdit oluşturduğunu vurguluyordu.[42] İstanbul hükümetinin bu konudaki korkusu ve hassasiyeti o dönemde yaşanan siyasi gerilimlerle ilişkilendirilebilir. Selanik suikastları, demiryollarının bombalanması, Ermeni siyasi hareketinin İstanbul içinde hareketliliklere neden olması hükümetin kaygısını tetiklemiş ve bu tarz "önlemlere" yöneltmiş olabilir. Daha önce belirtildiği gibi, kent içindeki mobilitenin denetimini sağlamak için birçok nizamname hazırlanmış ve serseri, fesat, anarşizm tartışmaları çokça yapılmıştı.[43] Münif Paşa'nın bahsettiği "eşkıya" 19. yüzyıl sonlarında ve 20. yüzyıl başlarında İstanbul hükümetince kent içinde bulunan "yabancı veya gayrimüslim" kimselerle özdeşleştirilmişti.

Sokak aydınlatmasının çok yetersiz olduğunu düşünen sadece Münif Paşa değildi. Aradan birkaç yıl geçmesine rağmen, Basiretçi Ali Efendi'nin de bu durumdan şikâyetçi olduğu görülür. Basiretçi Ali Efendi gazhanelerin yapımı için epey fazla masraf edildiğini, ancak bir türlü düzenli bir aydınlatmanın yapılamamasının anlaşılacak bir şey olmadığını yazıyordu. Ayrıca çoğu zaman soğuk havalarda veya şiddetli bir rüzgâr çıktığında bu lambaların hemen sönüverdiğini, yakılamayacaklarsa kaldırılmaları gerektiğini, çünkü yanmadıkları gibi birçok kazaya sebep olduklarını öne sürüyor, bir gece arkadaşlarından birinin Çemberlitaş'ta yürürken karanlıkta sokak lambalarından birine kafasını çarptığını ve ağır yaralandığını da ekliyordu.[44]

Beyoğlu ve Galata tarafları düzenli bir şekilde aydınlatılırken Suriçi'nin yeterince aydınlatılmıyor olması dönemin gazete yazılarında sıklıkla dile getiriliyordu; hatta aynı belediye sınırları içerisindeki farklı uygulamalar da eleştiri konusu oldu. Altıncı Daire-i Belediye'nin "kaymak tabakası", sokak aydınlatması, sokakların süpürülmesi ve çöplerin toplanması gibi belediye hizmetlerinden büyük ölçüde faydalanabiliyorken, Taksim ve Kasımpaşa'da su yatağının öte tarafında kalan veya Pangaltı'nın arka sokaklarında yaşayan Ermeni, Rum, Yahudi ve Türkler bu hizmetlerden faydalanamıyordu.[45]

Sokak aydınlatması gibi belediye hizmetleri ilk olarak İstanbul'un ticaret ve eğlence hayatını canlandırmak ve bu muhitlerde yaşayan bürokrat ve ticari elitin can ve mal güvenliğini sağlamak için belli muhitlerde kapsamlı şekilde gerçekleştirilse de "yukarıdan aşağıya gerçekleşmiş bir reform" niteliğinde değerlendirilmemelidir. Her ne kadar bürokratlar ve ticari elit kente dair karar verme süreçlerinde etkiliyse de, kent sakinlerinin de aydınlatma hizmetini bir kamu yararı olarak algıladığı ve talep ettiği örneklere rastlamak mümkündür.

1900 yılında Yalıköyü'nden Beykoz'a uzanan bir caddeden fenersiz geçmek gayet zor olduğundan caddeye beş altı kadar gaz feneri dikildi ve bu gelişme ahali arasında memnuniyet yarattı. Ancak gaz fitillerinin düzensiz ve kısa kesilmesinden dolayı gece saat iki civarında caddenin yine karanlığa bürünmesi memnuniyetsizliğe sebep oldu. *Malumat* dergisinde çıkan haberde, bu gaz fenerlerinin mahalle sakinlerinin katkılarıyla dikildiği ama hiç olmazsa fitillerin düzgün kesilmesi ve fenerlerin temizlenmesi gibi küçük işlerin belediye memurları tarafından yapılması gerektiği vurgulanıyordu.[46]

Yine aynı yıl Makriköy'de (Bakırköy) dikilen fenerlerin yakılması için fenerci Hüseyin Ağa'nın ihtimam göstermediği belirtiliyordu. Fenerci Hüseyin Ağa gazı az koyduğu için geceleri saat dört-dört buçuk civarların-

Hem tanıdık hem yabancı bir dünyadır karşımızdaki; korktuğumuz ama keşfetmeye can attığımız, "ışıklarla dolu, gölgelerle zenginleşmiş", bir parçası olmaya çalıştığımız ama aynı zamanda korkakça ve hızlı adımlarla uzaklaşmaya çalıştığımız bir dünya. Gözlerimizin, kulaklarımızın, burnumuzun başka türlü işlemeye başladığı bir dünya.

da fenerler sönmekte, "Makriköy'ün cadde ve sokakları göz gözü görmez bir hale" gelmekteydi. Ayrıca bazı fenerlerin camı olmadığından rüzgârın tesiriyle de fenerler sönüyordu.[47] Hüseyin Ağa görevini kusurlu bir şekilde icra ettiği için ahali dergi aracılığıyla şikâyetini dile getiriyordu. Bunun yanı sıra aydınlatması eksik olan bir caddeye sokak feneri koyulmasını talep etmişler, ancak belediye bu

Pera Belediye Bahçesi girişi, konser sonrası, alacakaranlık

Francis Marion Crawford, *Constantinople*, Edwin L.Weeks tarafından resmedilmiştir. New York: C. Scribner's sons, 1895, s. 69.





"Ne güzel çamaşır sırıkları"

Çıngıraklı, sayı 140, 21 Nisan 1877

talepleri henüz yerine getirmemişti. Bu talep Makriköy belediyesine hitaben yazılmış ve bu hususlara dikkat edilmesi gerektiği vurgulanmıştı.

Şehremaneti gaz şirketleriyle birlikte aydınlatmadan sorumlu olduğu gibi, aydınlatması eksik olan sokaklarda oluşabilecek aksiliklerden de sorumluydu. 1902'de Üsküdar Belediyesi, Üsküdar Gaz Şirketi'ne gerekli olan finansal desteği sağlayamadığı için bir gecelik havagazı kesintisi yapılacaktı; fakat sadece bir gecelik karanlığın bile beklenmedik tehlikeleri beraberinde getireceği düşünüldüğünden, semt sakinleri düzenli aydınlatma için dilekçe yazıp, bir gecelik karartmadan kaynaklanabilecek tüm olaylardan belediyeyi sorumlu tutacaklarını bildirdi. Bunun üzerine Üsküdar Belediyesi Anadolu Demiryolu Şirketi'nden bir miktar para alarak bunun bir kısmını Üsküdar Gaz Şirketi'ne ödedi ve aydınlatmanın yapılmasını sağladı.[48] Burada aydınlatmanın gerçekleştirilmesindeki nedenler açıkça zikredilmese de, ahalinin belediyeyi bir çıkış yolu bulmaya zorladığı iddia edilebilir. Çoğaltılması mümkün olan bu örnekler kent ahalisinin kendi yaşam alanlarına dair karar verme, onu dönüştürme ve kontrol etme çabasını göstermektedir.

Ahalinin çabaları ve şikâyetleri sonunda çeşitli kazanımların olduğu örneklerin yanında, İttihat ve Terakki'nin güç kazanmaya başladığı dönemde kamuya dair uygulamalarda birtakım değişiklikler meydana geldiği de gözlemlenebilir. 1909 yılında tutulmuş bir kayıtta şu sorun dile getiriliyordu: Göztepe'den Merdivenköyü'ne kadar olan yol ve sokaklarda bazı mühim caddeler ışıklandırılmazken, Feneryolu-Bostancı arasındaki sokak ve caddeler ve dönemin üst düzey bürokratlarının, nüfuzlu kimselerin dükkânlarına ve hanelerine giden yollar adım başı bulunan sokak fenerleriyle düzenli bir biçimde ışıklandırılmaktaymış. Yazışmalarda, böyle bir uygulamanın devr-i sabıkta olduğu için hiç de şaşırtıcı olmadığı, ancak 1908 devriminden itibaren böyle şeylere dikkat edilmesi gerektiği vurgulanıyordu. Aynı zamanda Göztepe'den Merdivenköyü'ne uzanan yollarda türlü türlü ceraim ve cinayetler gerçekleşiyordu ve aslında buraların aydınlatılması gerektiği dile getiriliyordu. Şayet belediye mali problemleri öne sürerek bunun imkânsız olduğunu ileri sürerse, nüfuzlu kişilerin hane ve dükkânlarının bulunduğu sokaklardaki hususi fenerler tamamen kaldırılmasa bile bunların seyreltilmesi ve diğer karanlık sokakların aydınlatılması tavsiye ediliyordu. Bunun üzerine dönemin Şehremini Ziver Bey, Bağdat Caddesi'nden Çiftehavuzlar'a uzanan yolda toplam 264 fenerin bulunduğunu ve Kayışdağı Caddesi'nden Göztepe'ye giden yaklaşık on üç kilometre uzunluğundaki sokaklarda ise henüz fener olmadığını ifade etmiş ve diğer sokaklarda hususi kapıların önüne koyulmuş olan fenerlerin seyreltilerek karanlık sokaklara elli metre aralıklarla koyulacağını Dahiliye Nezareti Celilesi'ne bildirmişti.[49]

Sorun sadece güvenlik veya aydınlatma kesintisi tartışmalarından ibaret değildi; mali ve teknik yetersizlikler de yeni sorunlara gebeydi. Kimi zaman havagazı ücretinde yapılan artışlar şikâyet sebebi oluyordu. 1900'de *İkdam* gazetesinde çıkan bir habere göre, Dersaadet Tenvir Şirketi ve Üsküdar-Kadıköy Gaz Şirketi maden kömürü fiyatının artmasıyla birlikte havagazı fiyatını da artırmıştı. Üsküdar-Kadıköy Gaz Şirketi gazın "beher metrokübüne on para zam ile kırk paraya ilağ etmiş", bunun sebepleri sorulduğunda ise "Şirketin imtiyaz namında gaz fiyatı kırk beş para idi. Şirket müşteri çoğaltmak için otuz paraya tenzil etti. Şimdi kömür fiyatı fırladığından kırk paraya çıkardı" cevabı verilmişti. Bunun üzerine havagazı fiyatından artış yapan şirkete "Kömür fiyatı tenzil ettiği vakit acaba gaz fiyatı tenzil edildi mi ki şimdi fırlamasından dolayı zam için bir hak bulunsun?" diye soruluyor ve "az masrafla çok fazla kazanmaya alışan" bu şirketin yaptığı zammın şaşkınlıkla ve teessüfle karşılandığı belirtiliyordu. Gazete aracılığıyla, gerekli mercilerin buna izin vermemesinin arzu edildiği aktarılıyordu.[50]

Tanin gazetesinin 15 Temmuz 1913'te yaptığı bir habere göre ise gazhane amelesi ile idare arasında amelelerin aylıkları ödenmediği için gerilim çıkmış ve gazhane amelesi bir gün çalışmama kararı almıştı. Aynı zamanda gazhanedeki ocakların bazısı tamir edilmekte olduğu için gaz hazneleri boş kalmış ve daha önceden kalan az miktardaki gazla caddeler aydınlatılmaya çalışılmıştı. Ancak bu ay-

dınlatma "fenerin altında duran kimselerin yekdiğerini fark edemeyecek derecede gayri kâfi geldiğinden bir faide temin edememiş ve oteller ile elektrik olmayan devâir-i sâirede el lambaları yakılmış"tı. Bu durumun düzelmesiyle ilgili hiçbir teşebbüste bulunulmamış, amelelerin bir kısmı gazın istihsali için tekrar çalışmaya başlamıştı. Haberde sorumluların gerekli tedbirleri alması gerektiği ve bu sorunun halledilmesi gerektiği vurgulanıyordu.[51]

Tüm bu örnekler göz önünde bulundurulduğunda başlıca birkaç sonuca ulaşılabilir. Kent ışıklarının hem modern toplumların vazgeçilmez unsurları olan "uygarlık ve ilerlemeyi", hem iktidarın gücünü ve sınırlarını, hem de toplum içindeki sınıf ve statü farklarını sembolize ettiği bir dönemde, karanlık sokaklar da kırılgan bir toplumsal hiyerarşiyi temsil etmektedir. 19. yüzyılın ikinci yarısına gelindiğinde kamu güvenliği ve ahlakının temini söylemleriyle yönetici elit otorite sağlayabilmek, ticari elit ise can ve mal güvenliklerini koruyabilmek için kentin ışıklandırılmasına önem vermiştir. Aynı zamanda yeni bir kent teknolojisi olarak düzenli aydınlatma hizmeti ve gerekliliği tartışmaları, kent yönetimi ve kent sakinleri için güç ve mücadele alanları yaratmıştır. En önemlisi İstanbul ahalisi bu devlet pratiğini kendi çıkarları doğrultusunda dönüştürmeye çabalamıştır. Yaklaşık elli yıllık bir dönemi ele alan bu yazıda verilen örnekler, kent ışıklarının çoğu zaman görsel bir şölenle insanları büyülerken, bir yandan da ışığın varlığının ve yokluğunun toplumsal sınıflar arasındaki gerilim ve çelişkileri görünür kıldığını göstermektedir.



Bekçi: Hani fenarın? Çocuk: İşte görmüyor musun? Bekçi: Ayol o yanmıyor! Çocuk: Elbet bir gün olur yanar.

Çaylak, sayı 15, 21 Mart 1876

NURÇİN İLERİ
BINGHAMTON ÜNİVERSİTESİ
TARİH BÖLÜMÜ, DOKTORA ÖĞRENCİSİ

DİPNOTLAR

1 Edmond de Amicis, *İstanbul: 1874*, çev. Beynun Akyavaş (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1981), s. 262-263.

2 Joachim Schlör, *Nights in the Big City: Paris, Berlin, London 1840-1930* (Londra: Reaktion Books, 1991), s. 9. 2007 yılında gece üzerine yapılmış olan literatüre ve bu konuyadikkatimi çektikleri için Cengiz Kırlı ve Nadir Özbek'e teşekkür ederim.

3 Güller Karahüseyin, *Shedding Light on an Era: The Collection of Lighting Appliances in 19th Century Ottoman Palaces* (İstanbul: National Palaces Department of the Grand National Assembly of Turkey, 2009), s. 18.

4 Avner Wishnitzer, "Power, Light and Nocturnal Life in 18th Century İstanbul", *International Journal of Middle East 46* (2014), s. 513-531.

5 Georg Simmel, "Melanges de Philosophie Relativiste", akt. Walter Benjamin, (Londra: Verso, 1989), s. 151.

6 *Tanin*, 24 Temmuz 1913.

7 Zafer Toprak, "Aydınlatma", *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1993-1995), s. 476-481.

8 Bu konuda kapsamlı bir çalışma için bkz. *Osmanlı'dan Günümüze Havagazı Tarihçesi*, der. R. SertaçKayserilioğlu, Mehmet Mazak ve Kadir Kon (İstanbul: İgdaş Genel Müdürlüğü, 1999), s. 40.

9 Nur Akın, *19. Yüzyılın İkinci Yarısında Galata ve Pera* (İstanbul: Literatür, 1998).

10 *Journal de Constantinople*, 4 Temmuz 1857.

11 İbrahimŞinasi, "İstanbul Sokaklarının Tenviri ve Tathiri Hakkındadır" *Makaleler (Küllıyat IV)*, der. Feyziye Abdullah Tansel (Ankara: Dün Bugün Yayınları, 1960).

12 Namık Kemal, "Tanzîfat ve Tezyinat", İbret, 11 Kasım 1872 ve "Altıncı Daire Hakkında", İbret, 2 Nisan 1873.

13 Basiretçi Ali Efendi, "Gaz", *Basiret*, sayı 1128, 9 Ocak 1874.

14 Agm.

15 Ahmet Rasim, *Fuhş-i Atik* (İstanbul: Üç Harf Yayıncılık, 2005), s. 159.

16 Ebüzziya Mehmet Tevfik Bey, "Payitahtın Hali: Sokakların Tenviri ve Tathiri", *Mecmua-i Ebüzziya*, 6 Haziran 1912.

17 Zeynep Çelik, *19. Yüzyılda Osmanlı Başkenti: Değişen İstanbul* (İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları, 1996).

18 Joachim Schlör, *Nights in the Big City: Paris, Berlin, London 1840-1930* (Londra: Reaktion Books, 1998).

19 Sibel Zandi-Sayek, *Ottoman Izmir: The Rise of a Cosmopolitan Port, 1840-1880*, (Minnesota: University of Minnesota Pres, 2011).

20 Zafer Toprak, "Aydınlatma", *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, s. 476.

21 Osman Nuri Ergin, *Mecelle-i Umur-ı Belediyye*, (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı, 1995), s. 916.

22 *Osmanlı'dan Günümüze Havagazı Tarihçesi*, s. 18.

23 Yıllar sonra "şerefli mevkilerinden" olduğu gerekçesiyle Soğukçeşme Caddesi'nden geçmekte olan borularla Yerebetan Mahallesi, Ayasofya civarları yirmi üç fener konularak aydınlatılmıştı. BOA, ŞD 717/25, 5 C 1303 (9 Şubat 1886).

24 Balıkhane Nazırı Ali Rıza Bey, *Eski Zamanlarda İstanbul Hayatı* (İstanbul Kitabevi, 2001), s. 216.

25 Ergin, agm, s. 2637.

26 Mehmet Mazak, *Gündelik Hayatından Renklerle Eski İstanbul* (İstanbul: Kitabevi, 2009), s. 121-55 ve *Osmanlı'dan Günümüze Havagazının Tarihçesi*, s. 159.

27 Gazhanelerin yaktığı sokak fenerleri için bkz. agm, s. 235-38. Daha kapsamlı istatistiki bilgiiçin *Devlet-i Aliyye* İstatik *Umumisi 1316* (İstanbul: Alem Matbaası, 1316) isimli esere bakılabilir.

28 Mazak, agm, s. 138. Gazhanelerin inşave imtiyaz süreçleri, hangi muhitlerin ne şekilde aydınlatıldığına dair dahaayrıntılıbir tartışma için bkz. Nurçin İleri, "The History of Illumination with City Gas in the Late Ottoman İstanbul", *A Tribute to Donald Quataert: History from Below*, der. Deniz Cenk Demir ve Selim Karahasanoğlu (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, Mart 2015).

29 Charles MacFarlane, *Turkey and Its Destiny* (Philadelphia: Lea and Blanchard, 1850), s. 119.

30 Basiretçi Ali Efendi, agm, s. 333.

31 BOA, ZB, 334/15, 3.N.1325 (3 Ekim 1910).

32 BOA, ZB 378/5, 20.N.1325 (20 Eylül 1910).

33 Bu kaygıyı İstanbulhükümetininmürur tezkeresi, pasaport nizamnamesi veyaserseri nizamnamesi gibi nüfusun mobilitesini kontrol etmeye yönelik politikalarında da görmek mümkün. Bu tartışmaların kapsamlı bir analiziiçin bkz. Nadir Özbek, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Sosyal Devlet: Siyaset, İktidar ve Meşrutiyet* (İstanbul: İletişim, 2002) ve İlkay Yılmaz, *Serseri Anarşist ve Fesadın Peşinde* (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2014).

34 BOA, DH.EUM.THR, 33/29, 6 Ca 1328 (16 Mayıs 1910).

35 BOA, DH.MUİ 54/2, 30 Ra 1328 (11 Nisan 1910).

36 Basiretçi Ali Efendi, agm, s. 483.

37 BOA, DH.MKT 2673/31, 9 Za 1326 (3 Aralık 1908).

38 BOA, DH.EUM.THR 33/29, 6 Ca 1328 (16 Mayıs1910).

39 BOA, ZB 376/9, 3 Ma 1325 (16 Mayıs 1909) 1909 yılında Beyoğlu'ndan başlayarakTaksim'den Dolapdere'ye, Mekteb-i Harbiye'den Şişli'ye ve Galata sokaklarından Azapkapı ve Aziziye Karakolhanesi'ne kadar olan sokaklar havagazıyla aydınlatılır. BOA, DH.MKT 2852/67, 3 C 1327 (20 Haziran 1909) ve BOA, DH.MUİ 30/11, 8 M 1328 (20 Ocak 1910). Aynı zamanda 1913 Şubat'ında Beşiktaş, Hasköy ve Kasımpaşa'nın Altıncı Daire-i Belediye'ye bağlanmasısırasında, Şehremaneti Dahiliye Nezareti'ni bu semtlerde iki günlük aydınlatma yapılamayacağına dair bilgilendirir ve güvenlik güçlerinin aydınlatmanın yokluğunda daha dikkatli olmasını talep eder. BOA, DH.İD, 382/59, 23 S 1331 (1 Şubat 1913).

40 Münif Paşa, "Vesait-i Tenviriye", *Mecmua-i Fünun*, sayı 12, Zilhicce 1279 (Mayıs-Haziran 1863), s. 478-485.

41 BOA, Y.PRK.AZJ, 13/95, 1305 (1887-88) ve BOA, Y.MTV 243/22, 21 S 1321 (19 Mayıs 1903).

42 BOA, Y.MTV 243/22, 21 Safer 1321 (19 Mayıs 1903).

43 Yılmaz, agm.

44 Basiretçi Ali Efendi, agm, s. 665.

45 Çelik, agm, s. 39.

46 "Beykoz'dan", *Malumat*, 24 Ağustos 1900.

47 "Makriköyü'nden", *Malumat*, 21 Ekim 1900.

48 BOA, MV, 103/57, 1 Za 1319 (9 Şubat 1902).

49 BOA DH.MKT 2754/41, 8 S 1327 (1 Mart 1909).

50 "Havagazı Ücreti", *İkdam*, 5 Ekim 1900.

51 "Havagazı", *Tanin*, 15 Temmuz 1913.

TRABZON MÜZESİ'NDEN

BİZANS TERAZİ AĞIRLIĞI

OĞUZ TEKİN

Burada tanıtılan Bizans terazi ağırlığı 30 nomismata biriminde olup MS 6-7. yüzyıllara tarihlenmektedir. Çarşı pazardaki alışveriş sırasında terazinin bir kefesine bu tür ağırlıklar, diğer kefesine ise altın sikkeler koyularak, sikkelerin doğru ağırlıkta olup olmadıkları kontrol ediliyordu. Trabzon Müzesi'ndeki ağırlık, ana birimin (nomisma) otuz katı olup, sikke kontrol ağırlığı olarak oldukça yüksek bir birimi ifade etmektedir.

Birkaç yıl önce Trabzon Müzesi'ndeki terazi ve kantar ağırlıkları üzerine yaptığım çalışmada müze koleksiyonunda otuz iki adet ağırlık bulunduğunu saptamıştım.[1] Bu ağırlıkların tamamına yakınını 18-19. yüzyıl Osmanlı dirhemleri oluşturmaktadır. Bazıları silindirik, altı düz, tepesi bombeli ve kulplu; bazıları çokkenarlı kübik ve yine kulplu; fakat çoğu ortası delik disk formundadır. Bunların yanı sıra bir adet Bizans ağırlığı, bir adet 19. yüzyıla veya 20. yüzyıl başlarına ait Avrupa ağırlığı ve iki adet de çanak formlu ortaçağ ağırlığı vardır.

Burada tanıtacağımız Bizans terazi ağırlığı 1991 yılında satın alma yoluyla müze koleksiyonuna girmiştir (Env. no. 923). Bronzdan döküm yöntemiyle yapılmış disk formundaki bu örnek 133,23 gram ağırlığında, 48 milimetre çapında ve 9 milimetre kalınlığındadır. Hafif dışa dönük (konveks) bir profile sahip olup, ön yüzünde tornanın merkezi noktasını işaret eden, ortası derin yuvarlak bir çıkıntılı kısım (göbek) ile bunu çevreleyen iki konsantrik dairenin oluşturduğu oluklar yer alır. Aynı kompozisyon arka yüzde de tekrar edilmiştir; ancak bu kez merkezi nokta çıkıntılı bir göbek şeklinde değil, ufak ve düzdür. Her iki yüzün orta kısmında yeşil korozyon izi görülmektedir. Ağırlığın dış kenarına paralel uzanan ve fazla derin olmayan bir oluk tüm kompozisyonu tamamlamaktadır. Aslında yukarıdan bakıldığında fazla hissedilmese de her iki taraftaki yüzey hafif bombelidir. Ağırlığın birimini işaret eden N Λ ön yüzde sol ve sağ boşluğa paylaştırılmış olarak yerleştirilmiş olup nokta vuruşla (*punched*) yapılmıştır. Müze envanter numarası da (923) bu yüze yazılmıştır!

Bizans terazi ağırlıkları aslında Roma terazi ağırlıklarının devamıdır.[2] Formlar daha ziyade kare, dikdörtgen, disk şeklinde, altıgen ve sekizgendir. MS 3-4. yüzyılların üstten ve alttan basık küresel formu MS 5. yüzyılda da devam etmiştir; bu daha ziyade Geç Roma dönemine ait bir form olduğundan, söz konusu örnekleri Geç Roma ağırlıkları olarak kabul etmek daha doğru olacaktır. MS 6-7. yüzyıl Erken Bizans ağırlıklarında genel formların kare ve disk şeklinde olduğunu söyleyebiliriz; sekizgen formlar daha az kullanılmıştır. Kronolojik olarak önceleri kare formun yaygın olduğunu, daha sonra, özellikle MS 6. yüzyılın ikinci yarısında disk formunun da kullanılmaya başlandığını söyleyebiliriz. Ancak, disk formunun kare formunun yerini tamamen aldığı söylenemez; ikisi uzun süre bir arada kullanılmıştır. Trabzon Müzesi'ndeki Bizans ağırlığı disk formundan dolayı MS 6-7. yüzyıllara uygundur.

Ağırlıkların malzemesi genelde bronz, kurşun ve camdır; ancak pirinç ve az sayıda altın ve gümüş ağırlık da vardır. Üretimde genelde kalıp kullanılmıştır. Disk şeklindeki yuvarlak ağırlıkların çoğu, kalıptan alındıktan sonra tornada şekillendirilir. Günümüze ulaşan disk şeklindeki ağırlıkların yüzeyinde konsantrik daireler şeklinde torna izlerini görmek mümkündür. Yine disk şeklindeki ağırlıkların ön ve arka yüzlerinde merkezi noktalar, tornada şekillendirildiklerini göstermektedir. Genellikle bu tür ağırlıkların yükseltilmiş kenarları vardır ve profilleri olukludur; ancak Trabzon örneğinin profili düzdür.

Birimlere ağırlıklar üzerinde genelde birkaç şekilde yer verilmiştir: a) kazıma, b) nokta vuruşlu (*punched*), c) kazıma ve nokta vuruş bir arada, d) kazıma fakat içi kakma (harfin konturu belirgin ve aynı zamanda bazı yerleri kakma), e) tamamen kakma (harflerin konturu yoktur). Trabzon örneği, birim işareti nokta vuruşla yapılmış terazi ağırlıklarındandır. Kakma örnekler genellikle gümüş ve bakırdır; olasılıkla gümüş veya ba-



Bizans terazi ağırlığı, 30 *nomisma*ta, bronz, 133,23 gram, 48x9 milimetre, MS 6-7. yüzyıl

Trabzon Müzesi

kır telin ateşte yumuşatılarak derin kazılan oyuğa çekiçlenmesiyle yapılmışlardır. Günümüze ulaşan ağırlıkların çoğunda gümüş kakmanın ya düştüğü ya da bilerek alındığı görülmektedir. Bizans ağırlıklarının, özellikle kare, yuvarlak ve sekizgen (oktogonal) olanların bir kısmında birim işaretlerinin etrafında (bazen altta ve üstte) bitkisel veya geometrik çeşitli süslemeler görülür. Trabzon Müzesi'ndeki Bizans ağırlığında ise merkezi göbek kısmı, dairesel oluklar ve birim işareti dışında herhangi bir bezeme yoktur. Ancak, her şeye rağmen, söz konusu ağırlığın gerek form gerekse imalat açısından kaliteli örneklerden olduğunu söyleyebiliriz.

Bizans ağırlıkları "ticari" ağırlık ve "sikke" ağırlığı olmak üzere iki standart grubuna ayrılır. Ticari ağırlıklar mal tartmak, sikke ağırlıkları ise sikke tartmak ve/veya sikkelerin ağırlıklarını kontrol etmek için kullanılmıştır.

Bizans ağırlıkları "ticari" ağırlık ve "sikke" ağırlığı olmak üzere iki standart grubuna ayrılır. Ticari ağırlıklar mal tartmak, sikke ağırlıkları ise sikke tartmak ve/veya sikkelerin ağırlıklarını kontrol etmek için kullanılmıştır. Bu ayrım her iki standart grubu üzerinde yer alan farklı birim adlarıyla da sabittir. Mal tartmada *litra* veya *ounkia*, sikke tartmada *nomisma* birimleriyle işlem yapılmıştır. Her ne kadar böyle bir ayrım varsa da, gerek ticari birimin gerekse sikke kontrol biriminin eşleşen ağırlıkları, aynı işlem için kullanılmalarının da mümkün olduğunu göstermektedir. Diğer bir deyişle, 1 *ounkia*'lık bir "ticari" işlem pekâlâ "6 *nomisma*ta" birimindeki bir ağırlıkla yapılabilir, çünkü ikisinin ağırlığı aynıdır. Bu nedenle olsa gerek ki, günümüze kalan bazı Bizans ağırlıklarının bir yüzünde *ounkia* standardından "ticari" birim işareti, öteki yüzünde *nomisma* standardından "sikke kontrol" birim işareti yer alır.[3] Burada tanıttığımız Bizans terazi ağırlığı "sikke kontrol" ağırlığı olup 30 *nomisma*ta birimindedir.[4] Soldaki N harfi, *nomisma / nomisma*ta sözcüğünün ilk harfini, sağdaki Λ (lamda) harfi ise Yunan sayı sisteminde 30'u işaret etmektedir; böylece ağırlığın 30 *nomisma*ta biriminde olduğu belirtilmiştir. *Nomisma*'nın Latin karşılığı *solidus*'tur; ikisi aynı şeyi ifade eder. Günümüze kalan *solidus*'lar yaklaşık olarak 4,5 gramdır.[5] *Litra*'nın standart ağırlığını özellikle Erken Bizans dönemi için (MS 6-7. yüzyıllar) 324 gram olarak kabul etmek makul bir yaklaşım olacaktır. Bir *solidus*, *litra*'nın 1/72'si ağırlığında olduğuna göre, *litra*'nın teorik ağırlığı (4,5x72) yaklaşık 324 gramdır. Trabzon Müzesi'ndeki 30 *nomisma*ta birimindeki örnek 133,23 gram olduğuna göre, *nomisma* karşılığı 4,44 gramdır ki bu rakam *nomisma*'nın standart değerine çok yakındır. Bu da bize Trabzon örneğinin fazla yıpranmamış olduğunu, aradan geçen on asırdan fazla bir süre içerisinde özgün ağırlığını koruduğunu göstermektedir.

DİPNOTLAR

1 Söz konusu ağırlığı çalışmama ve yayımlamama izin veren Trabzon Müze Müdürlüğü'ne teşekkür ederim.

2 Bizans terazi ağırlıkları hakkında genel bilgi için bkz. S. Bendall, *Byzantine Weights. An Introduction*, Londra 1996 ve C. Entwistle, "Byzantine Weights", *The Economic History of Byzantium. From the Seventh through the Fifteenth Century*, c. 2, ed. A. Laiou, (Washington 2002), s. 611-614.

3 O. Tekin, "Parion Kazısından Çift Birimli Terazi Ağırlığı: 1 Ounkia / 6 Nomisma'ta", *Toplumsal Tarih*, sayı 246 (Haziran 2014), s. 58-60.

4 Aynı olmasa da benzer örnek için bkz. L. Holland, *Weights and Weight-like Objects from Caesarea Maritima*, (Hadera, 2009), sayı 55.

5 C. Morrisson, "Byzantine Money: Its Production and Circulation", *The Economic History of Byzantium: From the Seventh through the Fifteenth Century* (ed. A. Laiou), (Washington 2002), s. 920 ve dipnot 42.

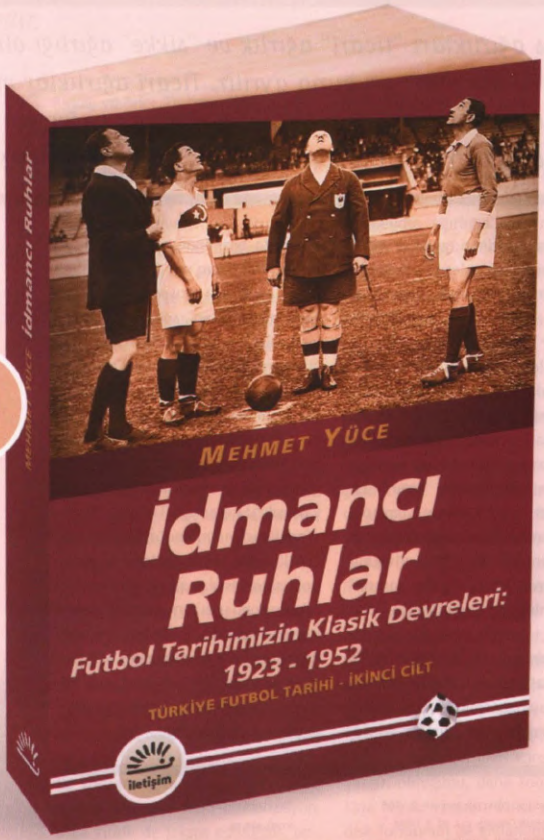
iletişim

Türkiye futbolu: 1923-1952

Mehmet Yüce, Türkiye futbol tarihini özgün kaynaklara inerek kaleme aldığı çalışmasının ikinci cildinde, 1923-1952 dönemini ele alıyor: Cumhuriyetin ilanından, profesyonelliğin resmen başlayışına kadar.

İstanbul'un büyük üçlüsüne ve İstanbul turnuvalarına takılmıyor sadece kitap, yalnız Ankara ve İzmir'e de bakmakla kalmıyor, Türkiye'nin bütün taşra kentlerindeki futbol meşgalesine de mutlaka göz atıyor.

YENİ



FUTBOL TARİHİMİZİN KADİM DEVRELERİ
- **OSMANLI MELEKLERİ**
  TÜRKİYE FUTBOL TARİHİ - BİRİNCİ CİLT
  Futbol Kitapları, 397 sayfa

FUTBOL TARİHİMİZİN KLASİK DEVRELERİ: 1923 -1952
- **İDMANCI RUHLAR**
  TÜRKİYE FUTBOL TARİHİ - İKİNCİ CİLT
  Futbol Kitapları, 512 sayfa



Ayasofya: Kimlik, Hafıza ve Mekân Üzerine Bin Beş Yüz Yıllık Bir Tartışma

DOSYA EDİTÖRLERİ: ÇİĞDEM KAFESCİOĞLU-NEVRA NECİPOĞLU

Ayasofya İstanbul tarihinin, Bizans ve Osmanlı tarihinin, bölge tarihinin belki en kuvvetli simgesi. Bir hafıza mekânı; neredeyse bin beş yüz yıla yayılan uzun tarihi boyunca fiziksel varlığı ve imgesi bir arada ve ayrı ayrı birer karşılaşma ve müzakere zemini ve rekabet alanı olan bir eser. Aynı zamanda tarihsel ve kültürel hafıza ile siyaset arasındaki karmaşık alışveriş ve iç içeliğin kuvvetle görünür kılındığı bir mekân. Uzun dönemli tarihini zabt etmek, tutarlılığı ve bütünlüğü olan bir anlatıda bir araya getirmek neredeyse imkânsız. Dolayısıyla, hafızanın ve tarihin çoğulluğu ve değişkenliği karşısında Ayasofya'yı tek bir anlamda, imgesini tek bir tarihte dondurmak mümkün değil. Oysaki Ayasofya'nın kimliğine, işlevine ve kurumsal aidiyetine dair günümüz konjonktüründe zaman zaman yeniden alevlenen tartışmalar, ibadete açılması yönündeki talep ve gösteriler çoğunlukla özcü pozisyonlara göre seçilmiş bilgi ve anlatı kümeleri ve sıklıkla sığ klişeler üzerinden yürütülmekte. Ayasofya'yı dinler ve medeniyetler arası bir çatışmanın ve rekabetin simgesi olarak anlamlandıran, tekil bir tarih, tekil bir kimlik içerisine hapsetmeye yönelen seslerin yüksekçe çıktığı günümüz ortamının en yakın arka planında tarihi araçsallaştıran bir siyasi irade ve Türkiye'nin yakın tarihinde baskın olmuş muhafazakâr bir tarih tahayyülü yer almakta. Diğer yandan binanın uzun dönemli tarihinden imgeler ve onu etkileyen tarihi süreçlerin çeşitli vecheleri bazen aşikâr, bazen nispeten saklı biçimlerde günümüzün tartışmalarını şekillendirmeye devam ediyor.

Bu dosyayı oluşturan akademik çalışmalar ve kaynak metinler, 6. yüzyıldan 20. yüzyıla kadar, bin dört yüz



Ayasofya ve Atmeydanı, *Freshfield Albümü*, 1574 civarı, Cambridge, Trinity College Library, Ms. 0.17.2, fol. 20.

G. Necipoğlu, *Sinan Çağı: Osmanlı İmparatorluğunda Mimari Kültür* (İstanbul, 2013)



Melchior Lorichs panoramasında Ayasofya ve İstanbul, 1559-1562. Leiden Üniversitesi Kütüphanesi Cod. 1758, levha 6'dan detay. Leiden Üniversite Kütüphanesi'nin izni ile.

yılı aşan bir süreden, Ayasofya'nın fiziki dokusuna, tarihine, anlatılarına, ona atfedilen anlamlardaki ve yapısındaki, bezeme programlarındaki ve çevresindeki dönüşüm ve yeniliklere dair, bazıları birbiriyle şaşırtıcı derecede uyumlu ve sürekli, bazıları olabildiğince ayrı ve tezatlı resimler sunuyor. Bu resimlerin hiçbiri nihai, gerçek, mutlak değil, çünkü yarımadanın doğu ucunda kubbeli şekliyle yükseldiği anı takip eden yüzyıllar boyunca, bu anıtın asla tek bir resmi ve tek bir anlamı olmadı. Öte yandan bu esere dair tüm bilgiyi ve anlatıları bir araya getirmek de bizi Ayasofya'nın gerçek ve nihai imgesine ve anlamına ulaştırmayacak. Fakat bu imgeleri bir arada düşünmek, onun tarihine eşzamanlı/senkronik ve uzun dönemli/diyakronik boyutlarıyla yaklaşmak için bir başlangıç olabilir.

Ayasofya'yı Ortadoğu'nun ve Doğu Akdeniz'in uzun dönemli tarihi içinde fiziki, kültürel, dini, siyasi bir özne olarak belgelemek, anlamak ve anlamlandırmak kuşkusuz başlı başına büyük bir iş. Diğer yandan böyle bir yaklaşım uzun dönemli bir tarih perspektifini Ayasofya'nın bugünü üzerine süren tartışmanın bir parçası kılmanın, bu anıtın Türkiye'nin bugünkü konjonktüründe önümüze sürdüğü soruları (En basit halleriyle: İbadete açılmalı mı? Nasıl bir müze olmalı?) cevaplamaya başlamanın da bir yolu.

Ayasofya üzerine süren tartışmayı tekilleştirici ve dışlayıcı zeminden, binanın ve imgesinin daha çok Bizanslı mı yoksa daha çok Osmanlı mı, Hıristiyan mı Müslüman mı olduğuna, aslında kimin "hakkı" olduğuna dair dualist, çatışmacı çerçeveden çıkartıp, bu anıtın ve onu çevreleyen metin ve anlatıların, fiziki dokusunun, işlevlerinin, ona ait tarihlerin muazzam çokkatmanlılığını, karmaşıklığını, iç içe geçmişliğini ne derece bildiğimizi, nasıl anladığımızı, nasıl anlamlandırdığımızı sormamız isabetli olacaktır. Bu amaçla, burada Bizans'tan başlayıp erken İslam'dan 20. yüzyıla kadar uzanan süreç içerisinde binanın dokusunda ve temsilindeki devamlılıkları, değişim ve dönüşümleri gözler önüne seren makalelere ve kaynak alıntılarına yer verdik.

Karşılaşma ve rekabet, sahiplenme arzusu ve bu eseri fiziki ve simgesel boyutlarda temellük etmenin pek çok şekli Ayasofya'nın neredeyse bin beş yüz yıllık tarihinin, dokusunun ve efsanelerinin içsel parçaları. Diğer yandan bu dosyada yer alan yazılar ve kaynak metinler sahiplenme, anlamlandırma, yeniden tanımlama süreçlerinin tarihselliğinin ve karmaşıklığının altını kalınca çiziyor. Hıristiyanlık-İslam, Arap-Bizans, Osmanlı-Bizans, Türkiye-Yunanistan, Türkiye-Batı ikili hatları üzerinde sürer görünen çatışma ve rekabeti, bu bağlamda kültür ürünlerinin sahiplenilmesini tarihsel olarak tahlil edebilmek gerekiyor. Modern öncesi dönemde bu karşıtlıklar kültürlerin öznel tarihleri kadar, Ortadoğu'nun ve Doğu Akdeniz'in ortak dini, siyasi ve estetik kodları ile dünya hükümdarlığına, hükümdarlığın ilahi teyidine dair paylaşılan tahayyüllerle şekilleniyor. Ayasofya'nın 19. ve 20. yüzyıllarda değişen anlam ve işlevlerini, dolayısıyla geçmişe dair bazı izlekleri devralarak ama değişerek devam eden müzakereyi de, bir yandan modern dünyanın tarih, anıt ve miras anlayışları ve siyasetleri çerçevesinde, bir yandan da bu eseri miras addeden aktörlerin öznellikleri çerçevesinde değerlendirebilmek gerekiyor.

Hayrettin Yücesoy'un erken İslam dünyasının fetih tasavvurlarında Bizans ve Konstantinopolis üzerine ve Gülru Necipoğlu'nun Osmanlı dönemi Ayasofya'sı üzerine odaklanan makaleleri, fetihlerin yol açtığı kültürler arası karşılaşmalarda, sahip olmanın meşrulaştırdığı müdahalelerden ziyade, bölgenin kültürel geçmişiyle kurulan diyalogların belirleyici olduğuna, bu tutumların ideolojik ve siyasi dönüşümlere koşut olarak değişmesine dikkat çekiyor. Kostantiniyye'nin fethi konusundaki meşhur hadisin tarihi arka planı, siyasetin hafıza ile ilişkisi konusunda ipuçları sunuyor. Yücesoy, hilafetin bir imparatorluk modeline göre yeniden kurgulanması bağlamında, Necipoğlu, İstanbul'un

Osmanlılarca fethi bağlamında, bu hadisin Emevilerin Konstantinopolis'i fethetme amaçlarının ağırlık kazandığı bir dönemde dolaşıma girdiğine dikkat çekiyor. Ayasofya'nın Osmanlı dönemindeki tarihini, binanın tarihleri ve efsanelerinin yanı sıra fiziki dokusunun geçirdiği dönüşümler ve sahne olduğu müdahalelerin uzun dönemli bir tahlilini sunan Gülru Necipoğlu'nun makalesinde Osmanlı hanedanının, idaresinin ve İstanbulluların ona verdiği anlamların, kullanım biçimlerinin zaman içinde ne derece çarpıcı farklılıklar gösterdiğini takip etmek mümkün.

İslamlaştırılan Ayasofya'nın Osmanlılarca anlamlandırılmasının merkezi unsurları olduğunu hatırlatıyor.

Kaynakları geniş zamanlı ve mekânlı dini ve siyasi fikir ve pratiklerde bulunan ortak duyarlılıkların altını çizerken, Ayasofya'nın dallı budaklı bir karşı tarih öznesi olduğunu da hatırlamak, Osmanlı siyasasının merkezileşme sürecinde II. Mehmed'in bu yöndeki girişimlerini eleştirmek üzere kaleme alınan "yeni" Ayasofya efsanelerini en azından zikretmek gerekiyor. II. Mehmed'in ölümünden sonra yazılarak anonim *Tevârîh-i* tartışmalı parçaları. 19. ve 20. yüzyıllar, Ayasofya'nın ortak ve aynı zamanda çatışmacı bir zeminde evrilen dini ve siyasi simgeselliğine, yine ortak ve aynı zamanda çatışmacı bir zeminde formüle edilen tarihi anıt ve sonrasında müze kimliklerinin eklemlendiği dönem. Edhem Eldem, yapının modern dönemde dünyalaşma ve millileşme süreçleri çerçevesinde geçirdiği kurumsal dönüşümlerin, edindiği kimlikler ve anlamların izini sürdüğü makalesinde, kilise-caminin 1790'lar ile 1930'lar arasındaki müzeleşme sürecini "tabii abideleşme" kavramı üzerinden ayrıntılı biçim-

Ayasofya'ya dair resimlerin hiçbiri nihai, gerçek, mutlak değil, çünkü yarımadanın doğu ucunda kubbeli şekliyle yükseldiği anı takip eden yüzyıllar boyunca, bu anıtın asla tek bir resmi ve anlamı olmadı. Bu esere dair tüm bilgiyi ve anlatıları bir araya getirmek de bizi Ayasofya'nın gerçek ve nihai imgesine ve anlamına ulaştırmayacak. Fakat bu imgeleri bir arada düşünmek, onun tarihine eşzamanlı/senkronik ve uzun dönemli/diyakronik boyutlarıyla yaklaşmak için bir başlangıç olabilir.

Estetik değerlendirme ve algıdaki ortaklıklar ve ayrılıklar da bu büyük resmin parçası. Buket Kitapçı Bayrı'nın makalesi Bizans döneminde Ayasofya'nın insanlar üzerinde bıraktığı etkiyi görme, işitme, koku alma ve dokunma duyularına hitap eden unsurlar bağlamında ele alıyor. Bayrı'nın örneklerini sunduğu Ayasofya'nın dokusuna dair Bizans döneminden tasvirler ile Tâcîzâde Cafer Çelebi'nin (ve başka pek çok Osmanlı yazar ve şairinin) Ayasofya'nın gökkubbesini, İstanbul'u çevreleyen denizin dalgalarını andıran mermerlerini, paha biçilmez somaki sütun ve levhalarını anlatım biçimlerindeki paralellikler, bu anıtın estetik değerlerinin Bizans ve Osmanlı kimliklerinin ötesinde benzer tarzlarda da anlaşıldığına işaret ediyor. Farsça yazdığı *Heşt Behişt* adlı tarihini 16. yüzyıl başlarında II. Bayezid'e sunan İdris-i Bitlisi'nin çeviriler ve metinler arası diyaloglarla beslenen Ayasofya anlatısı, paylaşılan siyasi ve dini söylemler kadar, ortak görsel ve estetik değerlerin de

Al-i Osman metinlerinin bir bölümü olarak dolaşıma giren "Tarih-i Kostantiniyye" anlatılarının ilk derinlikli tahlilini, vakitsiz kaybettiğimiz tarihçi Stefanos Yerasimos'a borçluyuz.[1] Ayasofya, saraylarını hemen yakınına kurup onun kuvvetli dini ve siyasi çağrışımlarına paydaş olan Bizans ve Osmanlı hükümdarlarının ve merkezileşme ve imparatorluk karşıtı bir söylem geliştirirken onun farklı tarihlerini yazan muhaliflerin ötesinde, birçoğu kaybolmuş, bazen küçük ipuçları bırakmış başka anlatıların ve tarihlerin de öznesi. Bu dosyadaki kaynak metin ve resimlerde izleri bulunan, nadir de olsa Ayasofya'nın tarihlerine nakşolmuş kadınların, inşaatında çalışan işçilerin, dokusunun kaybolan katmanlarına dair metin parçacıklarının ya da binayı 1480'lerde kubbesinin üzerinde bir haç ve minaresinin üzerinde bir hilalle resmeden haritacının da üzerinde düşünmeye değer.[2]

Ayasofya'nın modern zamanlardaki tarihi ve bugünü bu uzun sürecin en de anlatıyor. Zeynep Ahunbay ise bu "modern" kimliklerden birinin, Ayasofya'nın bir dünya mirası anıtı olarak tanımlanışının kültürel ve kurumsal altyapısını sunuyor. Ahunbay, tarihin ve dini-kültürel kimlik tartışmalarının ötesinde bir başka noktaya, son on yıl zarfında kitle turizmindeki dönüşümden payını alan İstanbul'da Ayasofya'ya her gün binlerce ziyaretçi girmesinin binanın dokusunda oluşturabileceği hasara da dikkat çekiyor.

Dosya yazarlarına, Gülru Necipoğlu'nun makalesini Türkçe'ye çeviren Ayşegül Damla Gürkan'a, Bizans kaynaklarının çevirilerini yapan Buket Kitapçı Bayrı'ya, Aleksandr Konstantinidi ve Ahmet Refik'in yazılarını paylaşan Melike Sümertaş ve Yavuz Sezer'e içten teşekkürlerimizi sunuyoruz.

DİPNOTLAR

1 Stefanos Yerasimos, *Kostantiniye ve Ayasofya Efsaneleri* (İstanbul: İletişim, 1993).

2 Bu detay Gülru Necipoğlu'nun bu dosyadaki makalesinin ilk resmindegörülebilir.

DUYULARIN REHBERLİĞİNDE BİZANS AYASOFYA'SINDA HAYAT

BUKET KİTAPÇI BAYRI

Bizans'ın ve Osmanlı başkentinin fiziki ve sembolik merkezinde yer almış olan Ayasofya'nın Bizans dönemi üzerine yapılan çalışmalar daha ziyade anıtın mimarisi, günümüzde var olmayan ek yapıları ve içerisindeki litürjik unsurlar ve figüratif bezemeleriyle ilgilidir. Ayasofya'da gündelik hayat ve inananların ritüeller vasıtasıyla görme, işitme, koku alma ve dokunma duyularına hitap eden unsurlar üzerine yapılmış çalışmalar ise oldukça az sayıdadır. Bu yazı Bizans Ayasofya'sını ışık, ses, koku ve dokunuşlarla doldurup buradaki hayatı "uysal bir boyun eğişle hayal etme oyununa" katılma çabasıdır.

"Tarihsel açıdan şehir bir paradokstur; geçmişin bıraktığı izler, az çok harap halde yatan anıtsal binalar, unutulmaya yüz tutmuş dağınık anılar, artık okuyanı olmayan yazıtların biçimsizleşmiş yankıları... Bunların hepsi en uzun ömürlü şimdiye aittir. Bağlayıcı, ancak artık anlaşılırlığını yitirmiş bir mirasın karşısında, uysal bir boyun eğişle hayal kurarız. Atina, İskenderiye, Roma veya İstanbul'da yaşayanlar her gün kendi kuralları ve kazanımları olan bu oyuna davet edilir."

Gilbert Dagron
Constantinople imaginaire[1]

Ayasofya ilk olarak II. Constantius (337-361) döneminde 360'ta tamamlandı. 404 yılında yangından yıkılan bina II. Theodosius (408-450) tarafından restore edilerek 415 yılında ibadete açıldı. 532 yılında Nika Ayaklanması'nda yanan bazilikayı I. Justinianos (527-565) Theodosius'un yaptığı gibi ilk örneğine bağlı kalarak restore etme yoluna gitmedi; Krautheimer'in[2] hesaplamalarına göre günümüzün 180 milyon dolarına tekabül eden bir meblağ harcayarak beş yıl gibi çok kısa bir süre sonunda tamamlattırdı. 553 ve 557 yıllarındaki depremlerin ardından kubbesi yıkılan Ayasofya'nın ikinci açılışı 562 yılının Noel'ine rastlar.

Ayasofya'yı yüzyıllar boyunca ziyaret edenler, İmparator Justinianos da dâhil olmak üzere, hayrete düşüp böyle bir eserin Tanrı'nın müdahalesi ve yardımı olmadan gerçekleşemeyeceği kanaatine varmışlardı. Kiliseyi 537 yılındaki ilk açılışından sonra tasvir eden tarihçi Prokopios, hayranlığını şu sözlerle dile getirir: "Kiliseyi süsleyen sütun ve mermerlerin güzelliğini kim anlatabilir? Üzerinde tomurcuklanmış çiçekleriyle bir çayıra vardığınızı hayal edin. Kimisi mor, kimisi yeşil, bazısının parıldayan lal rengi, diğerinin patlayan beyazı, doğadaki tüm zıt renkler sanki bir ressamın elinden çıkmışcasına yayılıyor. Her kim bu kiliseye dua etmeye girse, böyle rafine ve incelikli bir çalışmanın insan eli veya gücüyle değil ancak Tanrı'nın müdahalesiyle yapılmış olduğunu idrak eder. Ve böylece huşu içinde başını göğe doğru kaldırır, O'nun uzakta olmadığını hisseder."[3]

987 yılında Rus Prensi Vladimir'in (980-1015) Konstantinopolis'e yolladığı pagan elçiler Ayasofya'yı prense şu sözlerle anlatır: "Cennette miydik yoksa dünyada mı anlayamadık. Zira böyle bir ihtişam ve güzellik dünyevi olamaz. Onu anlatacak kelimeleri bulmakta zorlanıyoruz. Tek bildiğimiz orada Tanrı'nın insanlar arasında bulunduğudur."[4] Bu diplomatik ziyaretten kısa bir süre sonra pagan Prens Vladimir Ortodoksluğu kabul eder.

8. yüzyıl ile 10. yüzyıl arası yazıya geçirildiği düşünülen Ayasofya'nın popüler kuruluş efsanesinde, Tanrı'nın Adem'den beri insanoğlunun görmediği böyle bir kiliseyi yapması için Justinianos'a esin kaynağı olduğundan; kilisenin planının bir melek tarafından imparatora rüyasında görünmek suretiyle ulaştırıldığından; inşaatın çabuk tamamlanması için yine bir meleğin inşaat alanına gönderildiğinden ve binanın yapımı için gereken parayı Justinianos'a Tanrı'nın beyaz kıyafetler içinde hadımağası kılığına girmiş bir meleğinin temin ettiğinden bahsedilir.[5]

Bin yıla yakın Bizans'ın, daha sonra da beş yüz yıla yakın Osmanlı başkentinin fiziki ve sembolik merkezinde yer almış bu ibadethanenin Bizans dönemi üzerine yapılan çalışmalar, şimdiye kadar daha ziyade mimarisi, günümüzde olmayan ek yapıları, içerisindeki litürjik unsurlar ve figüratif bezemeleriyle ilgilidir.[6] Ayasofya'da gündelik hayat ve inananların ritüeller vasıtasıyla görme, işitme, koku alma ve dokunma duyularına hitap eden unsurlar üzerine yapılan çalışmaların sayısı ise oldukça azdır.[7] Bu yazı tarihsel kaynakların bize izin verdiği ölçüde Bizans Ayasofya'sını ışık, ses, koku ve dokunuşlarla doldurup, buradaki hayatı "uysal bir boyun eğişle hayal etme oyununa" katılma çabasıdır.

IŞIK

Bizans kiliselerinde, özellikle de Ayasofya'da, inananların görme duyusuna yönelik ilk akla gelen unsur figüratif mozaiklerdir. Tarihsel kaynaklardan öğrendiğimiz ve bugün müzede görebildiğimiz figüratif tasvirlerin hemen hepsi İkonakırıcılık dönemi sonrasına, yani 9. yüzyıl ve sonrasına aittir.

Bizans Ayasofya'sında görme duyusuna en fazla hitap eden unsur, bu tasvirlerden ziyade ışıktı. (*Resim 1*) Tüm Bizans kiliseleri doğuya doğru inşa edilmişti.[8] Ayasofya'da da ışık doğudan batıya doğru ilerledikçe kubbenin farklı yerleri, alt kemerler ve yan pencereleri aydınlanmaktaydı. Yapıyı destekleyen payandalar ve minarelerin zamanla kapattığı birçok pencere, İustinianos döneminde kilisenin orta kısmını (nefi), narteks ve yan sahınlara nazaran çok daha iyi aydınlatıyordu. Bu öyle güçlü bir ışıktı ki, bakanlar nef içeriden aydınlatılmış zannediyordu.[9] Tüm bu doğal aydınlatma kilisenin mikrokozmos olarak sembolik anlamıyla da ilintiliydi. Güneşin gün içinde hareketine göre düzenlenen duaların en önemli ikisinden ilki, *orthros*,[10] güneşin ufuktan doğmasıyla okunan, günün ilk duasıydı. Bu duayla yeni gün Tanrı'ya armağan edilirdi. İkinci önemli dua güneş batarken, yani



Resim 1
Ayasofya iç görünüm, 1900-1910 arası. Sébah & Joaillier

kandiller ve mumlar yakılmaya başlanırken okunan *hesperinos*'tu.[11] Bu esnada, gün boyunca bahşettikleri için Tanrı'ya teşekkür edilir ve gün içinde işlenen günahların affedilmesi için yalvarılırdı. Güneşin batışıyla yakılan kandiller aynı zamanda dünyanın ışığı olduğuna inanılan İsa'yı simgelemekteydi.

Pencerelerden içeri girip kiliseyi doğal olarak aydınlatan ışığın yanında, yapay aydınlatma da çok önemliydi. Bugün gördüğümüz, gün boyunca hiç değişmeyen sert elektrik ışığı yerine sürekli farklı tonlarda göz kırpan, hep hareket ederek hiçbir gölgeyi elektrik ışığı gibi kesin hatlarla belirlemeyen yağ kandillerinin ve mumların ışığını hayal etmemiz gerekiyor.[12] Yağ kandillerinin, mumların ve lambaların çokluğu Paulos Silentiarios'un betimlediği gibi yıldızlar kümesi veya ateş gemilerini andıran ebedi bir ışıltı yaratıyordu:[13] "Gümüş taşıyan gemiler böyle görünürmüş. Fakat bunların yükü ışıltı; denizde değil parıltılı havada asılı ilerliyorlar; ne *Notos*'tan çekiniyorlar ne de Çoban takımyıldızının erken batmasından."[14]

Üzerinde ışığın oynadığı duvarların üst kısımları, tavan ve kubbeleri kaplayan altın zeminli mozaikler, cilalı ve bugünkü gibi üzeri yüzyılların tozuyla kaplanmamış mermer yer döşemeleri ve duvarların alt kısımları bu ışıkta parıldıyordu: "Altın zeminli mozaiklerle kaplı tonozlar bol bol ışıltılı altınlar dökerken, dayanılmaz ışınlar atlıyor insanların yüzlerine. Tepeleri yaldızla kaplayan ilkbahar mevsiminin öğlen güneşi sanki gördüğümüz."[15]

Bugün göremediğimiz altın ve gümüşle kaplı olan koro seti, vaiz kürsüsü, şancelin üzerinde İsa, melekler, Meryem Ana ikonalarının bulunduğu kilisenin diğer yerlerindeki ışık oyunlarıyla mermerlerin renkleri ve altın mozaikler şaşırtıcı bir atmosfer yaratıyordu anlaşılan. Paulos Silenti-

Ayasofya'nın popüler kuruluş efsanesinden

İustinianos kilisenin yapımına tek başına başladı ve kimse ona yardım etmeden veya onun için inşa etmeden tek başına bitirdi. Kilisenin güzelliği ve çeşitliliği şaşırtıcıydı, zira her yeri altın ve gümüşlerle parıldıyordu. Kilisenin içine girenler için farklı mermerlerden yapılmış tabanı sanki bir denizi veya durmadan akan suları ile bir nehri andırıyordu. Nefin ortasındaki dört mermer şeride cennetten akan dört nehir adını verdi ve her aforoz edilen kişinin işlediği günaha göre bu şeritlerin üzerinde durmasıyla ilgili bir yasa çıkardı. Ayrıca sebilin çevresine sıradan halkın abdest alması için ağızlarından sular fışkıran on iki fıskiye ve taştan aslan yaptı. Sağdaki kadınlara ayrılmış bölümün sağına bir karış derinliği olan bir havuz yaptı ve papazların havuzun üzerinden geçebilmeleri için bir yürüme yolu yaptı. Havuzun karşısına yağmur suları ile dolacak bir sarnıç dikti ve on iki aslan, on iki leopar, on iki geyik, her biri on ikişer adet kartallar, yabani tavşanlar, buzağılar ve kargalar yonttu. Mekanik bir alet vasıtasıyla her birinin boğazından yalnızca papazların abdest almaları için su fışkırıyordu. Bu yere "Küçük Aslan" adını verdi ve her kiliseye geldiğinde kalabileceği, altınlarla kaplı, harika bir kıyafet değişme odasını buraya inşa etti. Tabanından tavanına gümüşlerle kaplanmış ve yaldızlanmış bu kilisenin aşırı güzelliğini ve letafetini kim anlatabilir?

Diegesis peri tes oikodomes tes Hagias Sophias (*Ayasofya'nın İnşası Hakkında Anlatı*), ed. ve İng. çev. Albrecht Berger, *Accounts of Medieval Constantinople: The Patria* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2013), s. 264-267. Türkçe'ye çeviren: Buket Kitapçı Bayrı

arios şöyle devam eder ışığı ve onun yarattığı görsel ziyafeti anlatmaya: "Hiçbir ölümlü gözlerini ışıltılı güzellikteki gökyüzüne diktiğinde, ensesi geride, dans eden yıldızlar giydirilmiş yuvarlak çayırlığa bakmaya dayanamaz. Gözlerini yeşeren tepelere doğru indirir ve ırmak akıntısı ve ağaçlık bir koru ve dipdiri dallara yaslanmış asma ve yakamozlar saçan büyük, huzur dolu bakışlarla sakin, denizcilerin kürekleriyle yırtarak sıçrattıkları denizi görmeyi arzular. Tanrı'ya adanan tapınakta adım atamıyorsak, geri dönmek istememizden ziyade, hayran gözlerle başımızı her yere çevirmek istememizdendir. Bu güzel miğferli meskenden tüm bıkkınlıklar def edilmiştir."[16]

Burada Ayasofya hem evrene hem de insan vücuduna benzetilmiştir. Bu dizede bakışlar gökyüzünden ayrılır, dünyevi manzaranın üzerinde gezdikten sonra sonunda yatışmış denizin üzerinde durur. Kubbe, ilahi gökkubbe ve Tanrı'nın zaferidir; yani dünya üzerinde ışıldayan haçtır. Ayrıca ışık, sembolik olarak Tanrı'nın insanlara yolladığı yardımın simgesi olan kiliseyi temsil eder. Dünyevi tehlikeler, Tanrı'nın gösterdiği yoldan sapmalar, baştan çıkmalar denizin tehlikelerine, kilise ise denizcileri bu tehlikelerden kurtaracak deniz fenerine benzetilir: "Kutsal aydınlık tüm insanları aydınlatır: Ve denizci gece dolambaçlı yolunda büyük korkular içindeyken... Büyük Ayı'ya doğru değil, hayır Küçük Ayı'ya doğru da değil, yiğit gemisine yolu açan kilisesinin inançlı meşalesine doğru bakar: Yolu sadece Afrika kıyılarındaki fenerin gece ışıklarıyla değil, yaşayan Tanrı'nın cömert yardımı ile de aydınlanır."[17]

SES

Musica movet affectus: Müziğin duyuları harekete geçirerek, inananları gündelik dünyevi meselelerden uzaklaştırıp farklı bir boyuta çıkarma gücü, ortaçağda hem batı hem de doğu kiliseleri tarafından oldukça iyi anlaşılmıştı.[18] Bugün akapella diye adlandırdığımız, enstrüman yerine insan sesinin kullanıldığı çoksesli dini ilahiler Bizans kiliselerindeki ibadetin çok önemli bir parçasıydı.[19] 6. yüzyılda Ayasofya'da ayinler yalnızca cumartesi gün batışında (*hesperinos*), pazar sabahları (*orthros*) ve önemli yortu günlerinde yapılırdı. 11. ila 13. yüzyıllar arasında Ayasofya Kilisesi'nde haftanın yedi günü en az beş dua vaktinde, yortu günlerinde daha fazla, ama özellikle güneşin doğuş ve batışında yapılan ayinlerde kesintisiz söylenen ilahiler duyulurdu.[20] Yortu gününün özelliğine bağlı olarak kilise görevlileri, Ayasofya yakınındaki yetimhaneden gelen yetim çocuklar korosu, keşişler ve cemaat beraber, ayrı ayrı, değişimli olarak ilahiler seslendirirdi. Geç antik dönemde çocuklar, hadımağaları ve kadınlar da kilise korolarında yer alırdı.[21] 7. yüzyılda Ayasofya'nın 525 kilise görevlisinden 415'inin ilahi söylemekle de yükümlü olması, müziğin ve insan sesinin ayinlerde ne kadar önemli olduğunu göstermektedir.[22] Bu ilahileri Ayasofya'nın mükemmel akustiğinde hayal etmek gerekir.[23] 8 Eylül'de Meryem Ana'nın doğuşunun kutlandığı yortuda şu ilahi okunur: "Ey Theotokos, senin doğumun tüm dünyaya neşeli bir haberdi, zira adaletin güneşi, laneti yok ederek takdis eden, ölümü alt edip bize sonsuz yaşamı bahşeden Tanrımız İsa senden doğdu."[24]

11 Mayıs'ta Meryem Ana tarafından korunduğuna inanılan Konstantinopolis'in kuruluşu şu ilahiyle kutlanırdı: "Theotokos kenti [Konstantinopolis] bağış olarak istikrarını Theotokos'a [Meryem Ana'ya] adar, zira O'nun sayesinde ayakta kalmaktadır, O'nun tarafından korunup hüküm sürmekte ve 'Sevin, yeryüzünün dört bucağının umudu' diye haykırmaktadır O'na."[25]

İlahilere zaman zaman o günde anılacak olan azizlerin hikâyeleri, vaazlar, Kilise Babaları'nın yazılarının okunması için ara verilirdi.

KOKU

"Ve Rab Musa'ya dedi: Kendine hoş kokulu baharat, kara günnük ve hoş kokulu ezfar ve kasnı zamkı ve hoş kokulu baharat ve safi günnük al: Tartıları bir olacak; ondan buhur, attar işi üzere tuzlanmış, temiz ve mukaddes hoş koku yapacaksın ve ondan bir parçasını çok ince döveceksin ve toplanma çadırında, orada seninle buluşacağım şehadetin önüne koyacaksın; size ziyadesiyle mukaddes olacaktır. Ve yapacağın buhurun tertibine göre kendiniz için buhur yapmayacaksınız... Koklamak için onun gibisini kim yaparsa, kav-

minden atılacaktır." (Kitab-ı Mukaddes, Çıkış 30:34.)[26]

Kitab-ı Mukaddes'e göre, Süleyman'ın Kudüs'te yaptırdığı tapınakta da böyle bir buhur altarı vardı (Tarihler 1:28:18 ve Tarihler 2:2:4) ve her sabah ve akşam yakılmaktaydı (Çıkış 30:7,8).[27] Ayasofya'nın kuruluşunun efsanevi anlatımında Iustinianos'un Ayasofya bittikten sonra içeriye girdiğinde duyduğu hayranlıkla "Süleyman, seni alt ettim" dediği belirtilir.[28] Bu kibir patlamasının genellikle yapının mimarisi ve süslemelerine atıfta bulunduğu düşünülmüştür. Ama muhtemelen Süleyman'ın Kitab-ı Mukaddes'te betimlemesi verilen tapınağının, koku da dâhil olmak üzere tüm unsurlarına bir göndermedir bu. Zira Ayasofya'daki buhurdanlıklardan ve kokulu yağ kandillerinden çıkan kokunun ziyaret edenleri derinden etkilediğini, 987 yılında Rus Prensi Vladimir'in elçilerinin Ayasofya'ya girdiklerinde içerideki rayihadan başlarının döndüğünü anlattıkları tanıklıklarından öğreniyoruz.[29] Bizans kiliselerinin ve Ayasofya'nın tescili haline gelen güzel kokular, ışık, renkler ve ilahilerle birlikte inananların Tanrı'nın görkemini hissetmesine aracı olan estetik tecrübenin önemli bir parçasıydı. Bu güzel kokuları Prokopios ve Paulos Silentiarios'un çiçekli çayır betimlemeleriyle hayal edebiliriz. Günün herhangi bir saatinde kiliseye girenler ayin sırasında yoğun olarak, bunun dışında kalan saatlerde de ayinin yapılmış olduğunu hatırlatacak ölçüde her yere sinmiş hoş rayihaların izini sürebilirdi. (*Resim 2*)

Yağ kandillerinin, mumların ve lambaların çokluğu Paulos Silentiarios'un betimlediği gibi yıldızlar kümesi veya ateş gemilerini andıran ebedi bir ışıltı yaratıyordu: "Gümüş taşıyan gemiler böyle görünürmüş. Fakat bunların yükü ışıltı; denizde değil parıltılı havada asılı ilerliyorlar; ne Notos'tan çekiniyorlar ne de Çoban takımyıldızının erken batmasından."



Resim 2
Kubbeli bina şeklinde buhurdanlık, Konstantinopolis veya İtalya, 12. yüzyıl sonu, San Marco Bazilikası, Venedik, Tesoro, env. no. 109.

Byzantium, 330-1453, ed. Robin Cormack ve Maria Vassilaki (Londra: Royal Academy of Arts, 2008), kat. no. 176, s. 206-207.

Hıristiyanlığın ilk dönemlerinde Kilise Babaları, buhurun pagan dönemde tanrılara takdime olarak kullanılmasından dolayı, kiliselerde ve Hıristiyanların ayinlerinde kullanılmasına karşı çıkmışlardı; hatta Hıristiyanlığın bu ilk dönemlerinde buhur yakmak putperestlik gibi görülmekteydi. Bu ilk Hıristiyan düşünürlere göre paganlık ve Yahudilikteki her türlü nesnel adak, Tanrı'nın ruhani varlığının yanlış anlaşılmasından ileri gelmekteydi.[30] Ancak Iustinianos'un Ayasofya'yı yeniden inşa ettirdiği 6. yüzyıla gelindiğinde, buhur ve kokulu yağlarla yakılan kandiller anlam değişikliğine uğrayarak, artık paganlık ve Yahudilikteki gibi takdime olarak değerlendirilmeyip, Tanrı'nın krallığındaki cennetin yeryüzündeki yansıması olan kilisenin cennet gibi güzel kokmasıyla bağdaştırılmaya başlanmıştı. Muhteşem kokular, Tanrı ve cennetin vasfındandı; tüm kötülükler, cinler, günah, şeytan, cehennem ve zındıklar ise kokuşmuş olarak tanımlanıyordu.[31] Hıristiyanlar şeytanın ve kötülüklerin cennetin güzel kokuları karşısında dağılacağı fikrini benimsemişti.

Kandilleri yakmak için kullanılan yağ etrafa asitli yanık bir koku bıraktığından, özellikle Ayasofya gibi zengin kiliselerde kandil yağlarının

içine güzel kokulu ağaç ve bitkilerin yağları eklenirdi. Ayasofya'da ne gibi güzel kokulu yağlar kullanıldığını bilmiyor olsak da 6. yüzyılda derlenmiş ve I. Constantinus'un (310-337) Roma'daki kiliselere bağışlarını da anlatan *Liber Pontificalis ecclesiae romanae*[32] adlı eser bu konuda bize fikir verebilir. Constantinus'un Roma bazilikalarına bağışladığı kandillere yalnızca halis hintsümbülü yağı (*oleus nardinus pisticus*) konması gerektiği belirtilmektedir. Hintsümbülü yağı, güzel kokusunun yanı sıra Hıristiyanlıkta sembolik önemi olan bir yağdır. Neşideler Neşidesi'nde kralın huzuruna çıkan gelinden bu koku yayılmaktaydı (Neşideler Neşidesi 1:12).[33] Bu aynı zamanda, Beytanya'ya gelen İsa'nın başından dökülerek veya üzerine sürülerek tüm evi kokusuyla dolduracak yağdır (Yuhanna 12:3; Markos 14:3).[34] Kilise Babaları, hintsümbülü yağını hem Tanrı'ya sunulan bir hediye hem de Tanrı'nın gelini gibi betimlenen kilisenin yaydığı koku olarak yorumlamıştır.[35] Sümbülyağının dışında, yine *Liber Pontificalis*'ten öğrendiğimize göre Constantinus Roma'daki kiliselerin farklı yerlerinde kullanılmak üzere farklı kokulu yağları ve baharatları da bağışlarına eklemiştir; pelesenk yağı, İsauria storaksı, safran, karabiber, sinameki bunlar arasındadır.

Kokulu yağlar ayrıca vaftiz törenlerinde de kullanılırdı. Ayasofya'da biri kilisenin güneybatısında, 1639'dan sonra I. Mustafa'nın türbesi olan küçük, diğeri de günümüze ulaşamayan, kuzeydoğuda bulunan daha büyüğü olmak üzere iki vaftizhane bulunmaktaydı. 6 Ocak ve Paskalya yortularında vaftizler gerçekleşirdi. 4. yüzyıldan sonra, ebeveynler kırkı çıkan bebeklerini ilk dini eğitime kabul edilmeleri için kiliseye getirirdi. Daha sonra Paskalya'dan evvelki büyük perhizin dördüncü haftasının ilk pazartesisi, Paskalya akşamı vaftiz olacaklar, dualar ve kötü ruhların kovulması ve ikinci dini eğitim için kiliseye getirilirdi.[36] Bu aşamayı geçenlere *photizomenoi* (aydınlanmışlar) denir ve şeytanın lanetlendiği, inancın tazelendiği bu törende vaftiz olacak kişinin kıyafetleri çıkarılır, vaftiz suyu kutsanır, vaftiz olacak kişinin vücudu kokulu yağlarla ovulup üç kez başı suya sokulur, bunu giyinme, mühürleme, bekleyen cemaate katılma, Barış Öpücüğü, Aşai Rabbani takdimelerinin sunulması ve kudas (komünyon) izler, böylece kiliseye kabul tamamlanırdı.[37]

Röliklerin ve ikonaların üzerine asılmış olan kandillerin yağlarının mucizevi şifa verici etkileri olduğu düşünülürdü. Konstantinopolis'te Aziz Kosmas ve Damianos[38] ve Aziz Artemios[39] gibi şifacı olarak bilinen azizlerin kutsal mekânlarında bu tür yağlar hastalara dağıtılırdı.[40] Ayasofya'da bildiğimiz kadarıyla imparatorun da katıldığı ayinlerden sonra, şifa vasfı olduğu düşünülen kutsal mekândaki kandillerin yağını patrik bir vazoya koyarak yalnızca imparatora veriyordu.[41]

DOKUNMA

Bizans kiliselerinde erkek ve kadınlar ayrı mekânlarda dua ederdi. İmparatoriçenin yanında, imparator ailesinin yakınlarının, ileri gelenlerin ve aristokratların eşleri nefe açılan kemerleri ipek perdelerle örtülmüş üst galeriden ayini izler ve dinlerdi. Kiliseye girişte narteksin kapısında duran diyakoz, kilise mensubu olmayan erkekleri iç narteks ve sağ yan sahına, kadınları ve çocukları sol yan sahına ve iç narteksin en arkasına ve dış nartekse yerleştirirdi. Ayin devam ederken çocuklar avluda ve bahçede oynayabilirdi. Genç erkekler, ileride kilise hiyerarşisine katılmalarını teşvik için, bir diyakozun gözetiminde kutsal mekâna yakın bir konumda ayini izlerdi. Bakire genç kızlar ise kadın diyakozun gözetiminde ayrı bir grup olarak kadınlara ayrılan bölümde ayine katılırdı. Kadın diyakozlar, rahibeler, nefin sol tarafında, kutsal mekâna yakın konumlanırdı; ancak, erkek kilise mensuplarının girebildiği kutsal mekânın içine girmeleri, kiliseye atanma törenleri dışında yasaktı. Hiçbir zaman kutsal objelere dokunamaz ve kudasta ekmek ve şarap dağıtamazlardı. Kutsal mekânın içi ve çevresi erkek kilise mensuplarına ait alanlardı. Burada dinadamı olmayan tek kişi, ayinin başında kutsal mekâna giren imparatordu. 7. yüzyıldan itibaren imparator kutsal mekâna yalnızca hediyeler bırakmak ve kutsal mekânı tütsülemek için girmeye başladı.

Ayinlerin merkezini oluşturan kutsal mekân ile kişiler arasındaki mesafenin bu derece sıkı bir hiyerarşiyle düzenlendiği kiliselerde, kilise hiyerarşisinden olmayan sıradan halk için nefin içine süzülen yoğun ışığı,

9 Ocak 869'daki depremden sonra

Tanrı'nın Büyük Bilgeliği adının ihsan edildiği ünlü kutsal mabedin büyük ve azametli batı kemerinde ciddi çatlaklar oluştuğundan ve kısa zaman içinde yıkılmasından korkulduğundan, İmparator I. Basileios sıkıştırılmasını ve mahir yapı ustabaşılarının yardımıyla onarılmasını ve böylece sağlam ve emniyetli hale getirilmesini sağladı. Aynı zamanda bu kemerin içine, lekesiz bir gebelikle hayata getirdiği Oğlunu kollarında taşıyan Tanrı'nın Annesi'nin tasvirini yaptırdı ve bu tasvirin iki yanına, havarilerin başı Petros ve Paulos'u yerleştirtti. Gerek tamiratını yaptırarak gerekse para yardımıyla, kilisenin diğer yaralarına cömertlikle şifa buldu. Zira Ayasofya'nın zayıflamış duvarlarını ayağa kaldırmakla kalmayıp bağışlarıyla kilisenin açık veren gelirini kâra geçirdi. Yağ yokluğundan kandiller artık sönecek duruma geldiğinden, Mantea adlı geniş mülkü kiliseye bağışladı. Böylece kandillerin sönmeden yanmaya devam etmesini sağladı. Bunun yanı sıra bu kutsal mabette görev yapan papazların maaşlarının bu mülkün zengin gelirinden ödenmesini temin ederek, her daim ve aralıksız ayin yapılmasını güvence altına aldı.

Vita Basilii, ed. ve İng. çev. Ihor Ševčenko, *Chronographiae quae Theophanis Continuati nomine fertur liber quo Vita Basilii imperatoris amplectitur* (Berlin: De Gruyter, 2011), s. 264-267. Türkçe'ye çeviren: Buket Kitapçı Bayrı

kilisenin kutsal mekânında gerçekleştirilen ayini görmek veya kutsal mekâna yakın konumlanan kilise korosunun ilahilerini net olarak duymak zordu. Bu nedenle, Ayasofya gibi büyük bir kilisedeki ayine katılan sıradan insanlar için kilise ayinine aktif olarak katılmanın en etkin yolu dokunmaydı.[42] Buna kilisenin bölümlerinden geçerken bu bölümleri birbirinden ayıran kapı eşiklerindeki ağır perdelere dokunmakla başlanırdı. (*Resim 3*) Bu perdeler bir yandan iç mekânın mahremiyetini davetsiz gözlerden gizler, böcekleri ve kuşları dışarıda tutar ve ışığın çok parlak olduğu zamanlarda güneşin ışınlarını engellerdi. Aynı zamanda kilise içinde önemli mekânsal geçişlerin de belirleyicisiydiler: narteksten nefe, neften kutsal mekâna. Ayasofya gibi varlıklı kiliselerde bu ağır perdelerin üstleri dini temalı işlemelerle süslü olurdu.[43]

Perdeyle örtülü kapı eşiklerini geçtikten sonra muhtemelen basitçe yere dokunulur veya çöküp alnı yere koymak suretiyle (*proskynesis*) Tanrı'nın huzurunda hürmet ve tevazuyla eğilinirdi. Sıcak ve yumuşak perdeden sonra, Ayasofya'da rölikler getirtmişti. Şehirde 9. yüzyıl sonrası 476 farklı azize ait 3600 röliğin bulunduğunu biliyoruz. Konstantinopolis, içindeki rölikler ve kutsal objelerden dolayı 9. yüzyıldan itibaren "Yeni Kudüs" diye adlandırılmakta ve en önemli hac mekânı olarak görülmekteydi.[44] Bu rölliklerin çoğu 1204'teki dördüncü Haçlı seferi sırasında yağmalanarak Batı'daki hükümdarlara ve kiliselere dağıtılmış olsa da, 1261'de şehrin Bizanslıların eline geçmesiyle Konstantinopolis kiliseleri tekrar rölliklerle donatılmıştır.

Zaman içinde Ayasofya Kilisesi'nin kendisi kutsal bir obje ve röliğe dönüştü. 14. ve 15. yüzyıllarda Konstantinopolis'e hacca gelen Rus hacıların ilk ziyaret ettiği yer Ayasofya'ydı.[45] Bu kişilerin tanıklıklarından öğrendiğimize göre, Ayasofya'da Başmelek Mikail'in tasviri (1); Mısırlı Azize Meryem ile konuşan Meryem Ana'nın ikonası (2); papazlara günah çıkartamayacak kadar ağır günah işlediklerine inananların önünde günah çıkarttıkları "Günah çıkartan İsa" tasviri (3); İmparator Kapısı'nın üzerindeki "Kurtarıcı İsa" tasviri (4); bronz plakalarla kaplı, inananların şifa bulmak için öpüp, göğüslerini ve omuzlarını sürttükleri, altında şifacı Aziz Gregorios'un bedeni gömülü olan sütun (bugün "Ağlayan Sütun" diye bilinen nemli sütun) (5); her yıl 14 Eylül'de Pharos Kilisesi'nden getirilerek[46] üç gün boyunca Ayasofya'da gösterilen, üzerinde İsa'nın çarmıha gerilmesinden kalan objelerin sergilendiği Nuh'un Gemisi'nin parçalarından yapılmış olduğuna inanılan masa (6); mermere yontulmuş çarmıha gerili vücudunda ayaklarındaki çivi yaralarından şifalı sular akan İsa tasviri (7); Ioannes Khrysostomos'a ait asa (*paterissa*) (8); Aziz Arsenios'un bedeninin gömülü olduğu yer (9); Hazreti İbrahim'in üç meleği ağırladığı masa (10); şehitlerin üzerinde öldüğü demir masa (11) bulunmaktaydı.[47] (*Resim 4*)



Resim 3
Ravenna, Sant'Apollinare Nuovo Bazilikası, mozaik (detay), 6. yüzyıl.

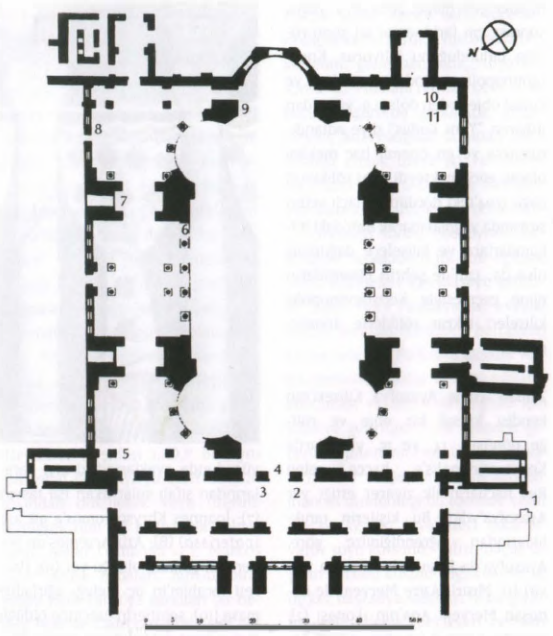
Béatrice Caseau, "Experiencing the Sacred," *Experiencing Byzantium*, ed. C. Nesbitt ve M. Jackson (Surrey: Ashgate, 2013), s. 68, Fig. 44. Fotoğraf: B. Caseau.

Kutsal obje ve tasvirlere el yüz sürmek dışında "Barış Öpücüğü" de kilisede dokunma duyusuyla ilintili olduğu gibi birçok Bizans kilisesinin yeri mermerle kaplı olduğundan, soğuk mermerle temas edilirdi. Ayrıca sütunları, kapıları, ikonaları, rölikleri ve ikona ve rölliklerin üzerindeki kandilleri öpmek dindarların yaptığı başlıca hareketlerdi. Konstantinopolis kiliseleri ve özellikle Ayasofya, İsa'nın, Meryem Ana'nın ve diğer azizlerin rölikleri ve ikonalarıyla donatılmıştı. Bizans imparatorları, I. Constantinus'tan itibaren şehre imparatorluğun her yerinden merasimlerdendi. Diyakozun işaretiyle kilisedeki herkes birbirini selamlar ve öperdi. Cemaat içinde bir aile bağı oluşturma amaçlı bu merasimde herkes kendi sosyal grubu içinde selamlaşıp öpüşürdü; kilise mensupları piskoposu öper, kilise dışından erkekler kendi aralarında ve kadınlar kendi aralarında öpüşürdü. Kaynaklardan anlaşıldığına göre, kilise görevlisi olmayanlar arasındaki "Barış Öpücüğü" 11. yüzyıldan sonra uygulanmamaya başladı.[48]

Bizans kiliselerinin ve Ayasofya'nın tescili haline gelen güzel kokular, ışık, renkler ve ilahilerle birlikte inananların Tanrı'nın görkemini hissetmesine aracı olan estetik tecrübenin önemli bir parçasıydı. Kiliseye girenler ayin sırasında yoğun olarak, bunun dışında kalan saatlerde de ayinin yapılmış olduğunu hatırlatacak ölçüde her yere sinmiş hoş rayihaların izini sürebilirdi.

Resim 4
Ayasofya'daki relik ve taşıtların yerlerini gösteren şema.

G.P. Majeska, "St. Sophia in the Fourteenth and Fifteenth Centuries: The Russian Travelers on the Relics", *Dumbarton Oaks Papers* 27 (1973), s. 74



Location of Relics and Images in St. Sophia

imparatorun katıldığı dini ve sivil merasimleri anlatan Merasimler Kitabı (*De Ceremoniis* veya *Peri tes basileiou taxeos*)[50] ve her gün okunacak duaları, hatırlanacak aziz ve olayları ve dini merasimleri anlatan Ayasofya Kilisesi'nin *typikon*'u (vakfiyesi),[51] Konstantinopolis'te yıl boyunca böyle altmış sekiz dini merasim alayının detaylarını vermektedir. Ayasofya Kilisesi *typikon*'una göre, patrik bu dini alayların otuz ikisine katılmaktaydı. Merasimler Kitabı'na göre, bu dini tören alaylarının on yedisinde imparator da bulunuyordu.[52]

11. yüzyılda şehrin kuzeybatısındaki Blakhernai Sarayı'na taşınılınca, eskiden önemli yortuları Ayasofya'da kutlayan imparator, taç giyme töreni, 15 Ağustos'taki Meryem Ana'nın sonsuz uykuya daldığı günün anıldığı yortu (*koimesis*), 13 Kasım'daki Aziz Ioannes Khrysostomos'un yortu günü ve Paskalya'dan elli gün sonra kutlanan Kutsal Ruh'un yeryüzüne inmesi yortusu dışındaki yortula-

Ve sonunda üzeri mücevherlerle süslü ipekli merasim kıyafetlerini giyinmiş imparator yaklaştı. Başında bir taç vardı. Biri siyah biri kırmızı ayakkabılar giyiyordu. Başvezirlerinden biri onu takip ediyordu. İmparatorun elinde, içinde toprak olan altın bir kutu vardı. O da yürüyordu.

Ayasofya'da özellikle galerilerdeki sütunlar üzerinde bulunan, 10. ve 13. yüzyıllar arasında kazılmış olduğu düşünülen graffitiler (*Resim 5*) bize Theodime, günahkâr bir keşiş, Ioannes, Damianos, kimliği meçhul bir günahkâr, Marusa, Nazaros, Papis, Photios Pharas, Sabaoth, Moundilan, Theodor Phorsi, Niketas, Leon Betiotor gibi, tarihsel kaynaklardan kim olduğu anlaşılmayan sıradan insanların sütunlara yalnızca dokunmakla kalmayıp, sütunları kazıyarak Tanrı'dan yardım dilediklerini göstermektedir. Birçoğu Tanrı'dan basitçe yardım isterken, aralarından biri ruhunun ateşle kavrulduğunu söyleyerek Tanrı'ya yakarmaktadır.[49]

Ayasofya'da ayinler yalnızca kilisenin içinde yapılmazdı; kilise aynı zamanda her beş günde bir Ayasofya Kilisesi din görevlileri tarafından gerçekleştirilen, şehir içinde yapılan dini merasim alaylarının çıkış noktası ve bazı imparatorluk merasimlerinin varış veya geçiş noktasıydı. Görevli dinadamları, kutsal mekânı şehrin başka bir yerinde bulunan bir azizin anısını kutlamak, Konstantinopolis şehrini derinden sarsan bir depremi veya bir kuşatmayı hatırlamak, şehrin kuruluşunu kutlamak gibi birçok sebeple kilisenin dışında, ayin gününün özelliğine göre şehrin belirli yerlerinin dolaşıldığı dini merasim alayları düzenlerdi. 10. yüzyılda derlenen ve Konstantinopolis'te

ri, muhtemelen sarayın içinde veya Blakhernai Kilisesi'nde kutlamaya başladı.[53]

Bizanslılar —gerek sıradan insanlar gerekse imparatorluğun ileri gelenleri— bilinçli veya bilinçsiz işledikleri günahlardan ve bunlardan dolayı ölümden sonra çekecekleri azaplardan dolayı müthiş endişe duyarlardı. Depremlerden düşman saldırılarına, şehrin kuşatılmasına ve yanardağların sebep olduğu kül yağmuruna kadar birçok olayı günahlarının Tanrı tarafından cezalandırılması olarak algılarlardı. Kimileri Ayasofya'nın sütunlarına ruhlarını yakan azap ateşini kazırken, imparatorlar, aileleri ve imparatorluğun ileri gelen varlıklı

Ayasofya'nın 14. yüzyıl başlarında tamiri

Müteveffa imparatoriçenin [Montferratlı İrene, ö. 1317] çok parası vardı, imparator [II. Andronikos Palaiologos] bunun bir kısmını çocuklarına verdi ve kalanını Yüce Tanrı'nın Bilgeliği Kilisesi'nin tamiratına harcadı. Zira tecrübeli yapı ustalarından öğrendiği üzere binanın kuzey ve doğuya bakan iki yüzü, zamanın yıkıcı etkilerinden çökmüştü ve müdahale edilmez ise yıkılma tehlikesi arz ediyordu. Bu nedenle imparator *despoina*'nın servetinden yapı ustalarına binlerce altın sikke verdi ... ve bugün görülen derin temelleri olan piramitleri [payandaları] diktirdi... İmparator Andronikos, yeni bina temelleri atmakla övünmek yerine, halihazırda var olan eski binaların metruk duruma düşmesine izin vermeden bunları tamir ettirmek ve güçlendirmenin ve böylece gerekli destekle zamanın yarattığı tehlikelerin savuşturulmasının çok daha önemli olduğuna inandığından, tüm çaba ve hevesini binaların restorasyonuna yöneltti. Zira habis bir huy insanlara nüfuz ederek, yıllar önce inşa edilmiş yapıların metruk hale gelmesine göz yummalarına sebep olur ve böylece bunları yapanların hatırası unutularak yok olan binalarla birlikte uçup giderken, yeni yapılar onları yaptıranların hatırasını hafızalara açıkça yerleştirerek ayakta kalır.

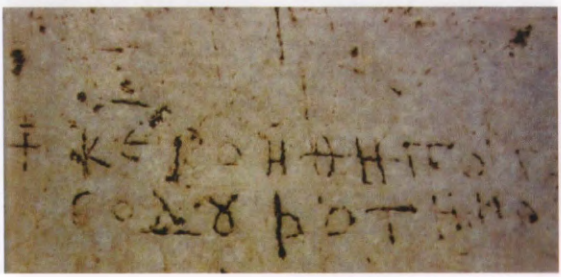
Nikephoros Gregoras, *Byzantina historia*, ed. L. Schopen, c. 1 (Bonn, 1829), s. 273-274. Alıntının İngilizce çevirisi: Cyril Mango, "Byzantine Writers on the Fabric of Hagia Sophia," *Hagia Sophia from the Age of Justinian to the Present*, ed. Robert Mark, Ahmet Ş. Çakmak (Cambridge: Cambridge UP, 1992), s. 54; Alice-Mary Talbot, "Building Activity in Constantinople Under Andronikos II," *Byzantine Constantinople: Monuments, Topography and Everyday Life*, ed. Nevra Necipoğlu (Leiden: Brill, 2001), s. 330-331. Türkçe'ye çeviren: Buket Kitapçı Bayrı

kişileri yaptırdıkları manastırlarda günahlarının affedilmesi için keşişlerin kesintisiz dua okuması gerektiğini manastır vakfiyelerinde (*typika*) açıkça belirtirlerdi. Genellikle gün doğarken Ayasofya'dan çıkıp, bugün Çemberlitaş olarak bilinen Constantinus Forumu'ndan geçerek günün anlam ve önemine göre farklı noktalara ilerleyen bu dini merasim alaylarına katılanlar şehrin ve şehir sâkinlerinin günahlarının affedilmesi için Tanrı'ya yakarır, aman dilerlerdi. 7 Ekim, 26 Ekim, 26 Ocak, 17 Mart gibi geçmişte farklı dönemlerde Konstantinopolis'i sarsmış depremlerin anıldığı günlerde dini merasim alayları düzenlenirdi.

Konstantinopolis sakinlerinin doğal afetleri günahlarıyla ilişkilendirdiklerini görmek açısından 26 Ocak'ta yapılan alayda okunan dua fikir verebilir: "Efendimiz, bizi adaletle cezalandırmak için ayağa kalktın; korkuyla, önünde eğiliyoruz ve diyoruz ki: Aziz Efendimiz, Kurtarıcımız, bize merhamet et."[54] 16 Ağustos'ta Arapların 717-718 yıllarında denizden ve karadan Konstantinopolis'i kuşatması yine Ayasofya'dan gün doğarken çıkan ve Altın Kapı'ya kadar devam eden bir dini merasim alayıyla hatırlanır ve Tanrı'ya onları kurtardığı için teşekkür edilirdi.[55]

Şehir içinde gösterişli kıyafetler, ellerinde tütsüler ve ikonalarla ilahiler söyleyerek ilerleyen Ayasofya Kilisesi görevlileri bu merasimlerle şehri, şehrin farklı yerlerindeki kiliseleri ve kutsal mekânları kutsayarak, merkezinde Ayasofya Kilisesi bulunan bir ağ oluştururdu. 9. yüzyılda imparatorun Büyük Saray'dan çıkarak Ayasofya Kilisesi'ne geldiği büyük bir merasimin tanığı olan Suriyeli Harun İbn Yahya'nın İbn Rüste tarafından kaydedilen anlatımıyla bitirelim.[56] Abartılı sayılar içermesine rağmen bu betimleme söz konusu merasimlerin insanlar üzerinde yarattığı etkiyi yansıtmaktadır:

"İmparator saraydan kiliseye giden yolların üzerine halılar serilmesi ve güzel kokulu yapraklar ve dallarla süslenmesini emretti. Yolun hem sağ hem de solundaki binaların üzerine işlemeli kumaşlar asıldı. İmparatorun önünden kırmızılar giyinmiş on bin orta yaşlı erkek yürüyordu. Bunların saçları omuzlarına dökülmekteydi ve elbiselerinin üzerine başka bir şey giymemişlerdi. Bunların arkasında beyazlar giyinmiş on bin genç delikanlı vardı. Hepsi yürüyordu. Bunları yeşil kumaştan kıyafetler giymiş on bin oğlan ve onları da gökmavisi kıyafetler giymiş on bin uşak takip ediyordu. Ellerinde parlak baltalar vardı. Bunların ayak izlerini pamuklu ipek Horasan kumaşından kıyafetler giyen beş bin seçilmiş hadımağası takip ediyordu. Onların ellerinde de altın haçlar vardı. Arkadan üzerlerinde çapraz göğüslükler, ellerinde mızrak ve altın kalkanları olan on bin Hazar ve Türk gulam gelmekteydi. Daha sonra rengârenk kostümleri içinde yüz ileri gelen (*patrikioi*) geldi. Ellerinde, içlerinden yanmış ödağacı kokuları süzülen, altın buhurdanlıklar vardı. Bunları altın işlemeli kıyafetleri ile on iki ileri gelen izledi. Hepsi altın asalar taşıyordu. Onları takip eden yüz gulam, kenarları mor biyeli ve incili kıyafetlerle ilerledi. Ellerinde imparatorun dua ederken giyeceği kostümün bulunduğu altın sandığı taşıyorlardı. Son olarak tam imparatorun önünde, *silentiarios* diye anılan bir adam yürüyordu. Görevi halkı susturmaktı. Onun arkasından elinde altından bir kâse ve inci ve yakutlarla bezenmiş bir sürahi bulunan yaşlı bir



Resim 5
"Tanrım, hizmetkârın Fotinos'a yardım et", Ayasofya galeri.

Paul Magdalino, *Ortaçağda İstanbul*, çev. B. Cezar Ciğerdibi, Koç Üniversitesi Yayınları, 2011, s. 195, Resim 13. Fotoğraf: P. Magdalino.

Kutsal obje ve tasvirlere el yüz sürmek dışında "Barış Öpücüğü" de kilisede dokunma duyusuyla ilintili merasimlerdendi. Cemaat içinde bir aile bağı oluşturma amaçlı bu merasimde, herkes kendi sosyal grubu içinde selamlaşıp öpüşürdü: kilise mensupları piskoposu öper, kilise dışından erkekler kendi aralarında ve kadınlar kendi aralarında öpüşürdü.

adam geldi. Ve sonunda üzeri mücevherlerle süslü ipekli merasim kıyafetlerini giyinmiş imparator yaklaştı. Başında bir taç vardı. Biri siyah biri kırmızı ayakkabılar giyiyordu. Başvezirlerinden biri onu takip ediyordu. İmparatorun elinde, içinde toprak olan altın bir kutu vardı. O da yürüyordu. Her iki adımda bir, vezir imparatora 'Μνήσαστε τοῦ θανάτου' (Ölümü düşünün), diye sesleniyor, imparator bu sesle duruyor, elindeki toprak dolu kutuyu açıyor ve gözyaşları içinde toprağı öpüyordu. Bu şekilde kilisenin kapısına ulaştılar."[57]

BUKET KİTAPÇI BAYRI
İSTANBUL BİLGİ ÜNİVERSİTESİ

İmparator II. Manuel Palaiologos'un Patrik Antonios elinden taç giymesi

6900 [1392] yılında Şubat ayının on birinci günü, Müsrif Evlat yortusu pazarı, Manuel'e, karısı imparatoriçe ile birlikte kutsal Patrik Antonios tarafından İmparatorluğun imparatoru olarak taç giydirildi ve taç giyme töreni görülmeye değerdi. O akşam Ayasofya'da tüm gece ayin yapıldı. Ben gün doğarken gittim, böylece taç giyme töreninde oradaydım. Birçok insan vardı, erkekler kilisenin içinde, kadınlar galerilerdeydi. Tüm kadınlar, erkek cemaat yüzlerinin süsünü göremeyecek ancak kendileri her şeyi izleyebilecek biçimde ipek perdelerin arkasında maharetle konumlanmışlardı. Tüm şarkıcılar harika kıyafetleri ile ayakta duruyorlardı. *Sticharia*'ya benzeyen uzun ve geniş elbiseleri vardı, ancak kemerli ve kolları da uzun ve genişti. Bazı elbiseler sırma ile işlenmiş, bazıları ise ipek kumaştan, omuzları altın şeritliydi. Kafalarında ucu sivri şeritli şapkalar vardı. Kalabalık şekilde bir araya toplanmışlardı ve şefleri kar gibi beyaz bir elbise giyen yakışıklı bir adamdı. Galata'dan Franklar ve Konstantinopolis'ten Ceneviz ve Venedikliler gibi diğerleri oradaydı. Durma düzenleri görülmeye değerdi, zira iki grup halinde ayaktaydılar, bazıları mor, diğerleri kiraz rengi kadifeden elbiseler giyiyordu. Bir grubun göğsünde incilerle işlenmiş armaları ve diğerlerinin farklı armaları vardı ve hepsi tören yürüyüşü ile geldiler. Sağdaki galerilerin altında bir oda ve iki *sazhen* (yakl. 2,84 ml genişliğinde kırmızı kumaş ile kaplanmış on iki basamak vardı ve üzerinde iki altın taht bulunmaktaydı.

O gece lönceki gecel imparator galerilerdeydi fakat günün ilk saatinde, galerilerden aşağıya indi ve şarkıcılar tanımlaması güç, olağandışı makamlı ilahiler söylerken "imparator" kapısı denen büyük ana kapılardan geçerek kilisenin içine girdi. İmparatorluk alayı çok yavaş ilerliyordu, öyle ki ana kapıdan odaya üç saatte varıldı. İmparatorun iki yanında yürüyen silahlı on iki kişi baştan ayağa örme zincir zırhlarla kaplanmıştı, önlerinde kırmızı asalı, elbiseli ve şapkalı siyah saçlı iki sancaktar yürüyordu. Sancaktarların önünde ellerinde gümüş kaplamalı asalar olan protokol görevlileri yürüyordu. İmparator odaya girdiğinde üstüne morları uzun, geniş kolları olan elbisel ve kemeri yerleştirdi ve alnının üstüne Sezar tacını yerleştirdi. Daha sonra odadan çıkarak imparatoriçeye tahta kadar eşlik etmek üzere yukarı çıktı. İmparator ve imparatoriçe ikisi de tahtlara oturduktan sonra ayin başladı.

Tören başlayacağı sırada iki baş diyakoz imparatora yaklaştılar ve bellerine kadar önünde eğildiler. İmparator kalktı ve önünde ve her iki yanında sancaktarlarla kutsal mekâna doğru yürüdü. İmparator kutsal mekâna girdi ve sancaktarlar kutsal mekânın kapılarının iki yanında durdular. İmparator beline kadar inen kısa mor *phelonion* giydi ve bu şekilde elinde bir mum taşıyarak tören alayıyla yürüdü. Patrik tören yürüyüşünü tamamladığında imparatorla birlikte vaiz kürsüsüne yürüdü ve imparatorun ve imparatoriçenin taçları üstü kapalı bir tepsiyle getirildi. İki baş diyakoz imparatoriçeye yaklaşıp önünde eğildikten sonra imparatoriçe de vaiz kürsüsüne gitti. Patrik tacı imparatorun başına yerleştirdi ve eline bir haç verdi. İmparator daha sonra vaiz kürsüsünden indi, imparatoriçeye tacını giydirdi. Patrik töreni ve bunu müteakip gerekliliklerı tamamlarken yerlerine döndüler ve tahtlarına oturdular.

Cherubikon ilahisi vakti geldiğinde iki baş diyakoz daha önceki gibi imparatora gidip önünde eğildi. İmparator kalktı, küçük *phelonion*'u giydiği kutsal mekâna girdi. Elinde bir mumla Aşai Rabbani (Komünyon) ayini sunaklarının nakillerine takaddüm etti. Bu anın güzelliğini kim ifade edebilir? *Cherubikon* ilahisi kutsal sunakların töreni boyunca devam etti. Daha sonra altarda duran imparator kutsal sunakların kutsal mekâna getirilmesi esnasında etrafı tütsüledi. Aşai Rabbani ayini başlayana kadar kutsal mekânda kaldı.

Aşai Rabbani ayini vakti geldiğinde, iki baş diyakoz imparatoriçeye giderek onu selamladılar. İmparatoriçe tahtından indiğinde, orada duran insanlar odadaki tüm perdeleri yırttılar, bunlardan kendilerine olabildiğince büyük parçalar almaya çalıştılar. İmparatoriçe kutsal mekânın güney kapılarından kutsal mekânın bir kanadına girdi ve burada komünyon aldı. Ancak imparator komünyonu papazlarla birlikte İsa'nın altarında Patrik'ten aldı. İmparator kiliseyi terk ederken üstüne, üzerinde haç olan gümüş paralar (*staurata*) yağmur misali atıldı ve insanlar elleriyle bunları yakalamaya çalıştılar.

Smolenskli İgnatios, "Konstantinopolis'e Seyahat," ed. ve İng. çev. George P. Majeska, *Russian Travelers to Constantinople in the Fourteenth and Fifteenth Centuries* (Washington, D.C.: Dumbarton Oaks, 1984), s. 104-112. Türkçe'ye çeviren: Buket Kitapçı Bayrı

DİPNOTLAR

1 Gilbert Dagron, *Constantinople imaginaire. Études sur le recueil des Patria* (Paris: Presses Universitaires de France, 1984), s. 13. Makaledeki ilüm Türkçe çeviriler Buket Kitapçı Bayri'ya aittir.

2 Richard Krautheimer, *Early Christian and Byzantine Architecture* (New Haven: Yale University Press, 1986), s. 206.

3 Procopius, *On Buildings*, çev. H.B. Dewing, c. 7, I.i.57-65, (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1954), s. 26-27.

4 *The Russian Primary Chronicle*, çev. ve ed. Samuel Hazzard Cross ve Olgerd P. Sherbowitz-Wetzor (Cambridge, MA: Medieval Academy of America, 1953), s. 111.

5 Dagron, *Constantinople Imaginaire*, s. 197, 200-202; *Patria*'nın İngilizce çevirisi için bkz. *Accounts of Medieval Constantinople: The Patria*, çev. Albrecht Berger (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2013).

6 Bu eserlere birkaç örnek: Heinz Kähler ve Cyril Mango, *Hagia Sophia*, çev. E. Childs (Londra: E. Zwemmer, 1967); Hans Buchwald, "Saint Sophia, Turning Point in the Development of Byzantine Architecture?", *Die Hagia Sophia in Istanbul. Akten des Berner Kolloquiums vom 21. Oktober 1994*, ed. V. Hoffmann (Bern: Peter Lang, 1998), s. 29-58; Rowland J. Mainstone, *Hagia Sophia: Architecture, Structure and Liturgy of Justinian's Great Church* (Londra: Thames and Hudson, 1988); Robert Mark ve Ahmet Ş. Çakmak (ed.), *Hagia Sophia from the Age of Justinian to the Present* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992); Cyril Mango, *Materials for the Study of the Mosaics of St. Sophia at Istanbul* (Washington, DC: Dumbarton Oaks, 1962); Robin Cormack, "Interpreting the Mosaics of S. Sophia at Istanbul", *Art History* 4 (1981), s. 131-149.

7 Bissera V. Pentcheva, "Hagia Sophia and Multi Sensory Aesthetics", *Gesta* 50/2 (2011), s. 101-104 (Bu referans için İvana Jevtic'e teşekkürederim); Nicoletta Isar, "*Choros* of Light: Vision of the Sacred in Paulus the Silentiary's Poem 'Descriptio S. Sophiae'", *Byzantinische Forschungen* 28 (2004), s. 215-242; Liz James, *Light and Color in Byzantine Art* (New York: Clarendon Press, 1996); aşağıda görüleceği gibi, bu yazıda geniş olarak yararlanılan, BéatriceCaseau'nun Bizans ve Batı kiliselerindeki ayin ve duyular üzerine yazdığı birçok makalesi bulunmaktadır.

8 Andrew Louth, "Experiencing Liturgy in Byzantium", *Experiencing Byzantium. Papers from the 44th Spring Symposium of Byzantine Studies, Newcastle and Durham, April 2011*, ed. Claire Nesbitt, Mark Jackson (Surrey: Ashgate, 2013), s. 79-88.

9 Procopius, *Buildings*, I.i.28-35, s. 16-17.

10 Robert F. Taft, "Orthros", *Oxford Dictionary of Byzantium (ODB)*, c. 3, s. 1539.

11 Taft, "Vespers", *age*, s. 2161-2162.

12 Mainstone, *Hagia Sophia*, s. 126.

13 Eserin İngilizce çevirisi için bkz. Paul the Silentiary, "Ekphrasis of Hagia Sophia", *Johannes von Gaza und Paulus Silentiarius kunstbeschreibungen justinianischer Zeit*, ed. Paul Friedlander (Leipzig: Teubner, 1912), s. 227-265; Fransızca çevirisi için bkz. Paul le Silentiaire, *Description de Saint-Sophie de Constantinople*, çev. Marie-Christine Fayant, Pierre Chuvin (Paris: Die, 1997); Türkçe çevirisi için bkz. Mabeyinci Pavlos, *Ayasofya'nın Betimi*, çev. Samih Fırat (İstanbul: İstanbul Araştırmaları Enstitüsü, 2011). *Ekphrasis*'in tarihsel arka planı için bkz. Ruth Macrides ve Paul Magdalino, "The Architecture of *Ekphrasis*: Construction and Context of Paul the Silentiary's Poem on Hagia Sophia", *Byzantine and Modern Greek Studies* 12 (1988), s. 47-82.

14 Paul le Silentiaire, *Description de Saint-Sophie de Constantinople*, s. 116-117: 850-855; Pierre Chuvin, "Ayasofya Yeniyken... Açılışı Yapıldığında Bazilikanın Renkli Süslemeleri (24 Aralık 562)", *Bizans. Yapılar, Meydanlar, Yaşamlar*, ed. Annie Pralong, çev. Buket Kitapçı Bayri (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2011), s. 91.

15 Le Silentiaire, *age*, s. 104-105: 670-673; Chuvin, agm, s. 92.

16 Le Silentiaire, *age*, s. 76-77: 286-299; Chuvin, agm, s. 95.

17 Le Silentiaire, *age*, s. 120-121: 905-920; Chuvin, agm, s. 98.

18 Béatrice Caseau, "The Senses in Religion: Liturgy, Devotion, and Deprivation", *A Cultural History of the Senses in the Middle Ages 500-1450*, ed. Richard Newhauser (Arizona: Arizona State University Press, 2014), s. 101-103.

19 Alexander Lingas, "From Earth to Heaven: The Changing Musical Soundscape of Byzantine Liturgy", *Experiencing Byzantium*, s. 311-358.

20 11. yüzyılda âyinlerin haftada yedi güne çıkmasıyla ilgili bkz. Johannes Skylitzes, *Synopsis Historiarum*, ed. Ioannes Thurn (Berlin: Gruyter, 1973), s. 477; Nicolas Oikonomides, "The Mosaic Panel of Constantine IX and Zoe in St. Sophia", *Revue des études byzantines* 36 (1978), s. 224; Bizans kiliselerindeki dua saatleri için bkz. Marie-France Auzepy, "Konstantinopolis'in Siyasal ve Dinsel Yaşamında Ayasofya'nın Yeri", *Bizans. Yapılar, Meydanlar, Yaşamlar*, s. 103; Taft, "Hours. Liturgical", *ODB*, c. 2, s. 952-953; Ayasofya'dakiâyin ve dua zamanları için Juan Mateos, *Le Typicon de la Grande Eglise*, c. 1 (Roma: Pont. Institutum Orientalium Studiorum, 1962), s. XXII-XXIV; Oliver Strunk, "The Byzantine Office in Saint Sophia", *Dumbarton Oaks Papers* 9-10 (1956), s. 175-202.

21 Lingas, "From Earth to Heaven", s. 354.

22 Agm, s. 319.

23 Ayasofya'nın akustiği üzerinebkz. Pentcheva, "Hagia Sophia and Multi Sensory Aesthetics", s. 101-104.

24 Mateos, *Le Typicon de la Grande Eglise*, c. 1, s. 19.

25 *Age*, s. 287.

26 *Kitabı Mukaddes. Eski ve Yeni Ahit* (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 1988), s. 86.

27 *Age*, s. 426-427, 430, 85.

28 Dagron, *age*, s. 298.

29 Bkz. dipnot 4.

30 Béatrice Caseau, "Incense and Fragrances: From House to Church. A Study of the Introduction of Incense in the Early Byzantine Christian Churches", *Material Culture and Well-Being in Byzantium (400-1453)*, ed. Michael Grünbart, Ewald Kislinger, Anna Muthesius, Dionysios Stathakopoulos (Viyana: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2007), s. 75-76.

31 Agm, s. 82-85.

32 Louis Duchesne, *Le Liber Pontificalis. Texte, introduction et commentaire*, c. 1 (Paris: Boccard, 1983), s. 173; *The Book of Pontiffs (Liber Pontificalis): The Ancient Biographies of the First Ninety Roman Bishops to AD 715*, çev. Raymond Davis (Liverpool: Liverpool University Press, 1989), s. 17-20. Bu eser anlattığı 4. yüzyıldan ziyade yazıldığı 6. yüzyılın gerçeklerini yansıtmaktadır. Bu yorum için bkz. Caseau, "Incense and Fragrances", s. 88-91.

33 *Kitab-ı Mukaddes*, s. 667.

34 *Age*, s. 107.

35 Gregory of Nyssa, *Commentary on the Song of Songs*, çev. Casimir McCambley (Brookline, MA: Hellenic College Press, 1987), s. 83; Caseau, "Incense and Fragnance", s. 87-88.

36 Mateos, *Le Typicon de la Grande Eglise*, c. 2, s. 39.

37 Taft, "Catechumenate", *ODB*, c. 1, s. 390-391.

38 André-Jean Festugière, *Sainte Thècle, saints Côme et Damien, saints Cyr et Jean (extraits), saint Georges* (Paris: Picard, 1971), s. 83-213; Cyril Mango, "On the Cult of Saints Kosmas and Damian at Constantinople", *Θυμίαμα στη μνήμη της Λασκαρίνας Μπούρα* (Atina, 1994), s. 189-192.

39 Virgil S. Crisafulli ve John W. Nesbitt, *The Miracles of Saint Artemios: A Collection of Miracle Stories by an Anonymous Author of Seventh-Century Byzantium* (Leiden: Brill, 1997); Cyril Mango, "On the History of the Templon and the Martyrion of St. Artemios at Constantinople", *Zograf* 10 (1979), s. 40-43.

40 Béatrice Caseau, "Parfum et guérison dansle christianisme ancien: deshuiles parfumées des médecins au myron des saints byzantins", *Les Pères de l'Église face à la science médicale de leur temps*, ed. Véronique Boudon-Millot, Bernard Pouderon (Paris: Beauchesne, 2005), s. 141-191.

41 Constantin VII Porphrogenète, *Le Livre des ceremonies*, haz. ve çev. Albert Vogt, c. 1 (Paris: Les Belles Lettres, 1935), s. 64.

42 Béatrice Caseau, "Experiencing the Sacred", *Experiencing Byzantium*, s. 64-77.

43 7. yüzyılda yazılmış *Paskalya Kroniği*'ne göre İmparator Constantius Ayasofya'ya altın işlemeli perdeler bağışlamıştı. Caseau, "Experiencing the Sacred", s. 67; *Chronicon Paschale 284-628 AD*, çev. Michael Whitby ve Mary Whitby (Liverpool: Liverpool University Press, 1989).

44 Robert Ousterhout, "Sacred Geographies and Holy Cities: Constantinople as Jerusalem", *Hierotopy: The Creation of Sacred Space in Byzantium and Medieval Russia*, ed. Aleksej M. Lidov (Moskova: Indrik, 2006), s. 101; Robert Ousterhout, "Constantinople and the Construction of a Medieval Urban Identity", *The Byzantine World*, ed. Paul Stephenson (Londra: Routledge, 2010), s. 334-351.

45 George P. Majeska, *Russian Travelers to Constantinople in the Fourteenth and Fifteenth Centuries* (Washington, DC: Dumbarton Oaks, 1984), s. 199.

46 Paul Magdalino, "L'église du Phareet les reliques de la Passion à Constantinople (VIIe/VIIIe-XIIIe s.)", *Byzance et les reliques du Christ*, ed. Jannic Durand ve Bernard Flusin (Paris: Presses Universitaires de France, 2004), s. 15-30.

47 George P. Majeska, "St. Sophia in the Fourteenth and Fifteenth Centuries: The Russian Travelers on the Relics", *Dumbarton Oaks Papers* 27 (1973), s. 69-87.

48 Caseau, "Experiencing the Sacred", s. 76-77.

49 Alexandra A. Evdokimova, "New Greek Graffiti of St. Sophia in Constantinople of Robert Van Nice (DOP, Washington)", *Indo-European Linguistics and Classical Philology-XVII. Proceedings of the 17th Conference in Memory of Professor Joseph M. Tronsky. June 24-26 2013* (Hayka, 2013); Alexandra A. Evdokimova, "New Greek Graffiti in St. Sophia of Constantinople in the Archive of Robert Van Nice", *Proceedings of the 18th Conference in Memory of Professor Joseph M. Tronsky June 23-25, 2014* (Hayka, 2014), s. 228-237.

50 *Constantini Porphyrogeniti imperatoris de ceremoniis aulae byzantinae libri duo*, ed. I. Reiske, 2 c. (Bonn: Weber, 1829-30); Fransızca çevirisi için *Constantin VII Porphrogénète, Le Livre des ceremonies*, çev. Albert Vogt, 2 c. (Paris: Les Belles Lettres, 1935); Bonn edisyonundaki Yunanca metin ve İngilizce çevirisi için Constantine Porphyrogennetos, *The Book of Ceremonies*, çev. Ann Moffatt ve Maxime Tall, 2 c. (Canberra: Australian Association for Byzantine Studies, 2012)

51 Mateos, *Le Typicon de la Grande Eglise*, 2 c.

52 Aynı yüzyıllarda yazılmış *Merasimler Kitabı* ve Ayasofya *Typikon*'unda imparatorun kanlıdışı dini merasim sayısı arasındaönemli farklılıklar bulunmaktadır. Bu farklar imparatorun büyük yortularda Ayasofya içindeve dışındaki dini merasimlere ve alaylara katılmasının arzu edildiğinin ancak bunun bir mecburiyet olmadığının bir işareti olabilir. Bu yorum ve imparatorluk vekilise merasim alayları için bkz. Albrecht Berger, "Imperial and ecclesiastical processions in Constantinople", *Byzantine Constantinople: Monuments, Topography and Everyday Life*, ed. Nevra Necipoğlu (Leiden: Brill, 2001), s. 73-85.

53 *Pseudo-Kodinos and the Constantinopolitan Court: Offices and Ceremonies*, çev. ve ed. Ruth Macrides, J.A. Munitz ve Dimiter Angelov (Surrey: Ashgate, 2013), s. 187.

54 Mateos, *Le Typicon de la Grande Eglise*, c. 1, s. 213.

55 *Age*, s. 373.

56 Harun İbn Yahya'nın Konstantinopolis'te hangi tarihlerde bulunmuş olabileceğine dair bkz. Jean-Charles Ducène, "Une deuxième version de la relation d'Harun ibn Yahya sur Constantinople", *Der Islam* 82 (2005), s. 241-255.

57 İbn Rusteh, *Les atours précieux*, çev. Gaston Wiet (Kahire: Imprimerie de l'Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire, 1955), s.134-146.

CEMAATTEN İMPARATORLUĞA

İSLAM'IN ERKEN DÖNEM FETİH TASAVVURLARINDA BİZANS VE İSTANBUL

HAYRETTİN YÜCESOY

İslam dünya sahnesine çıktığında Konstantinopolis, Hıristiyan ve Yahudi ahir zaman düşüncesinde eskatolojik bir kent, Mesih'in hükmedeceği bir Yeni Kudüs olarak zaten nam sahibiydi. İslam'ın ortaya çıkışından hemen sonra Müslümanlar arasındaki ahir zamana dair tahayyülde de benzeri bir yer edindi. Öyle ki, rivayetlerde Konstantinopolis'in fethi bir dizi ahir zaman muharebesinin zirvesi olarak görülür.

Ayasofya'yı her ziyaretimde İsa ve Meryem'in o büyüleyici güzellikteki mozaiklerine bakar, Ezraki'nin *Mekke Tarihi*'nde aktardığı birkaç rivayeti hatırlarım.[1] Mekke'nin fethedildiği gün Peygamber Kâbe'nin kapısının kilidini açtırarak içeri girer. Mekke'de iken kendisinin de bildiği, Kâbe'nin muhtelif heykeller ve resimlerle donanmış haznesinde Batı Arap Yarımadası paganizminin en belirgin ilahe heykellerini, birçok irili ufaklı figürü ve duvarları ile çatısını destekleyen sütunlarında nakşedilmiş ağaç, melek ve bazı İbrahimi peygamberlerin ikonlarını (Ezraki "suret/ler" diyor) görür. Bu kutsal temsiller arasında ihtiyarlamış haliyle İbrahim'in, Meryem ve İsa'nın meleklerle birlikte nakşedildiği ve benzerlerini Doğu Akdeniz'de sıklıkla gördüğümüz yaldızlı suretleri de vardır. Bu olağanüstü anın yaklaşık olarak sekiz yıldan beri ilk defa Kâbe'yi ziyaret ediyor olan Peygamber'in zihninde çok sayıda hatırayı canlandırmamış olması mümkün değildir. Mekke'de iken Arap Yarımadası paganizmine karşı yeni bir davanın, İbrahimi tektanrıcılığı yeniden tanımlayacak bir anlayışın, kendi kavmi ve akrabalarıyla karşı karşıya gelme pahasına, önderliğini yapmıştı. İşte orada, Kâbe'de, kendisi secdede iken sırtına deve işkembesi yüklemişler ve kızı Fatma onları sırtından almaya çalışırken ikisine de kahkahalarla gülmüşlerdi. Şimdi ise her gün yüzünü döndüğü ve getirdiği mesajın "insanlar için kutsanmış ve yol/yön gösterici olmak üzere inşa edilmiş ilk ev"[2] diye tanımladığı mekâna Mekkeli muhaliflerine karşı muzaffer olmuş bir lider olarak girmişti. Peygamber ne yapacağına karar vermiş olmalı ki, yanında bulunan Fazl b. Abbas b. Abdülmuttalib'i zemzem kuyusundan su getirmek üzere gönderdikten sonra bir başka sahabesinden bir kumaş parçası ister. Kumaş parçasını eline alır, suya batırıp ıslattıktan sonra, kendi işlerini genellikle kendisi gördüğü halde, yanındakilerden birine vererek suretlerin hepsinin silinmesini talep eder. Yanındakiler resimleri ıslak bez parçasıyla silmeye başlar. İbrahim'i fal okları dağıtırken gösteren suretten hoşlanmadığını "Allah kahretsin, İbrahim'i fal okları dağıtıyormuş gibi yapmışlar, İbrahim'in fal oklarıyla ne işi olabilir ki?" diyerek belli ettikten sonra onun da silinmesine karar verir. Arkadaşları tam İsa'yı Meryem'in kucağındayken gösteren ikonu silmeye yeltenirlerken, Peygamber bu sureti elleriyle kapatarak ona dokunulmamasını ister.



Ayasofya'daki Komnenos dönemi mozaik (12. yüzyıl). Meryem kucağında çocuk İsa, solda İmparator II. Komnenos, sağda İmparatoriçe İrini.



Hz. Muhammed Kâbe'de putları kırıyor.

Hamla-i Haydari
Kaşmir, 1808

Arkadaşları da öyle yapar ve ikona dokunmadan kendilerine tevdi edilen görevi tamamlarlar.

Peygamber'in gönlü İsa ve Meryem'in suretlerinin, artık fiziki haliyle de getirdiği davanın kalbi haline dönüşen bu kutsal mekânın içinde bulunmalarına rağmen, imhasına razı olmamıştı. Bir taraftan "putperestliğe" delalet eden imgelerin devamına geçit vermemiş, İbrahim'in hatırasını da fal oklarından arındırmıştı. Öte yandan İsa ve Meryem'in suretlerine kıyamamış, hatta anne ve çocuğunu en masum halleriyle görüntüleyen bu sahne Mekke fatihinin gönlünü fethetmişti. Ezraki, bu ikonun Peygamber'den onlarca yıl sonra bile Kâbe'yi ziyaret edenler tarafından görülüp tarif edildiğini ama Kâbe'nin İbn Zübeyr-Emevi mücadelesi sırasında 683 yılında Emevi ordusu tarafından yakılması sonucu yok olduğunu not eden rivayetlere yer veriyor.[2]

Geniş bir kültürel hafıza arka planına dayandığı açık olan bu rivayette yer aldığı şekliyle Peygamber'in hassasiyetlerini kutsal mekân ve ritüeli imgeler üzerinden manalandırma çabası —J.Z. Smith'in deyimiyle "imleme iktisadı" (*economy of signification*)— olarak okursak çok da yanlış yapmış olmayız.[3] Onun tavrı, her şeyden önce eskiden beri kutsal telakki edilen bir mekânın kutsallığının teyidi ama Hicaz paganizminin sembollerinin o mekâna aidiyetlerinin kesin bir reddi, paganizmin kendisini de çevreleyen bölgedeki geç antikite tevhidi vicdanına hangi alanlarda mütecaviz olduğunun tasavvur edildiğinin bir işareti ve kendisini ait hissettiği tevhidi inancın İbrahim'e uzanan silsile halkalarının nasıl "anlaşılması gerektiği" ile ilgili davetinin bir tezahürü olarak anlaşılabilir. En azından Ezraki'nin rivayetindeki Peygamber için, Kâbe'nin "reoryantasyonu" siyasi ve askeri "sahip olma" hakkının verdiği "tasarruf kuvvetinden" ziyade, farklılığı bölgenin tektanrıcı geleneğiyle diyalog içinde okuyan bir yaklaşımdan neşet ediyordu. Açıktır ki, Peygamber'in ideolojik ve kültürel tutumu bir yüz yüze gelmeyi, dolayısıyla karşılaşılan şeyin yerel bağlam çerçevesinde "yeniden tanımlanma" ve "temellük" sürecini de kapsıyordu. Yakındoğu ve Arap Yarımadası muhayyilesindeki kutsal ile profanın sınırlarının yeniden ziyaret edildiği bu sembolik karşılaşmayı Aristotelyan bir zıtlıkla değil, van Gennep'in *rite of passage* izahındaki *incorporation* bağlamında ele almak ilk Müslüman "cemaatinin" (Turner'a göre *communitas*) kendi çevresiyle ilişkisinin çok uçlu yönleri üzerinde düşünmemize imkân sağlayacağı için daha faydalıdır.

Öte yanda, rivayetin tedavüle girdiği ortamda başkalarıyla yüzleşmeyi veya karşılaşmayı kararlı bir şekilde "fetih" ve "imparatorluk" perspektifinden dikkate alan hilafet bulunuyor. İlk halifelerin düzenlediği akınların başarılı olmasıyla eşzamanlı olarak yavaş yavaş tecessüm eden ve bir yüzyılı geçmeden "imparatorluk" modeli içerisinde değerlendirmemiz gereken bir hükümranlığa evrilen



Meryem kucağında (çocuk İsa ile tahta oturmuş, Amasyalı Aziz Theodoros ve Aziz Georgios (Aya Yorgi) ve melekler arasında.

İkon, 6. yüzyıl sonu. 68,5 x 49,7cm. Saint Catherina Manastırı, Sinai, Mısır.

hilafetin "farklılık" konusunu artık "cemaat" bağlamından mükerreren ve farklı kalkış noktalarından hareketle "imparatorluk" düzlemine taşıması bizi hem fetih pratiğinin bizzat kendisini, hem de onu teşvik etmek ve anlamlandırmak için üretilen söylemlerin tarihselliğini —başka bir deyişle Güneybatı Asya'daki imparatorluk geleneği içindeki yerini— incelemeye çağırıyor. 9. yüzyıl hadisçileri ve Ezraki'nin çağdaşları İbn Hanbel (*Müsned*) ve Buhari'nin (*Tarihu's-Sağir*) Peygamber'e atfettikleri meşhur "Konstantiniyye mutlaka fethedilecektir. O emir ne güzel emirdir, o ordu ne güzel ordudur" hadisine ekledikleri ve hadis ravisinin bizzat kendisine atfettikleri mülahaza bu emperyal kaygıları güzel bir şekilde tasvir ediyor. Ravi[4] rivayet ettiği hadisin hangi şartlarda ortaya çıktığını onu aktardığı kişiye şöyle izah etmiş: "Mesleme b. Abdülmelik [Emevi prensi, 717-718 yılında Konstantinopolis'e yaptığı seferle tanınan ordu komutanı] beni çağırdı ve bana [bu hadisi?] sordu. Ben de kendisine hadis[i?] naklettim. O da Konstantiniyye'ye sefere çıktı."[5] 7. yüzyılın ortalarından beri Suriye ve Şam'ı merkez edinmiş Emevi halifeleri Konstantinopolis'i fethetmeye uğraşıyor, ama bir türlü sonuç alamıyorlardı. Özellikle İslam'a girişler ve yerel halklarla sıkı münasebetlerin artmasının da hızlandırdığı İsrailiyata dayalı Konstantinopolis tasavvurlarının ön plana çıkmaya başladığı bu vetirede, fetihle meşgul bir Emevi prensinin raviyi hafızasını tazelemeye teşviki neticesinde hadisi gün yüzüne çıkarması, anlaşılabilir olsa da merak uyandırıcı bir tutumdur. Burada fethe adanmış bir kararlılığın tarihi ve dini hafızayı hangi alanlara yönlendirmiş olabileceğinin, hatta ravinin bu karşılaşmayı (sorumluluk yükünü omzundan atmak istercesine) zikretmesini dikkate alırsak, tarihi hafızanın hangi şartlar içerisinde şekillendiğinin de ifade edilmek istendiği tahmin edilebilir.

O halde, diskursif vasıfları açısından barışçıl temennilerle militarist endişeler ve evrensel iddialar ile inhisarcı kapalılık arasında geniş bir yelpazeye yayılan fetih rivayetlerinin hangisinin öne çıkarılıp hangisinin arka planda kalacağı zaman ve zeminle, en önemlisi de emperyal gücün hedefleriyle doğrudan ilişkiliydi. Metinsel mevcudiyetleri her ne kadar bize rivayetlerin her zaman gündemde ve geçerli oldukları hissini verse de, gerçekte etkilerinin boyutları kim tarafından ve nasıl okunduklarıyla alakalı olmuştur. Konstantinopolis'e ilişkin fetih ve ahir zaman rivayetlerinin Emevi-Abbasi dünyasında gelişen literatürde çok belirgin olmasına karşılık, İspanya Emevilerinde fetih söyleminin dışına tevdi edilmiş, hatta tam tersine Bizans İmparatorluğu'na değil Abbasi hilafetine yönlendirilmiş olması bize bunu hatırlatıyor. Buna bir örnek İspanya Emevi emiri II. Abdurrahman'ın Bizans İmparatoru Theophilos'un Memun'un ölümünden kısa bir süre sonra Mutasım'a karşı destek istemek amacıyla yazdığı bir mektuba cevabıdır. Emevi emirinin cevabından anlaşılıyor ki, Theophilos Emevi emirini Abbasilere karşı ortak bir askeri harekete davet etmiş, ancak Emir bunu "şimdilik" uygun görmemişti. Emirin ittifak ve Abbasiler hakkındaki şu sözleri imparatorluk dünyasında siyasi meşruiyet ve rekabetin nasıl ifade edildiğini göstermesi bakımından önemlidir: "Meracil'in oğlu [Memun] ile ondan sonra gelen kardeşi Maride'nin oğlu [Mutasım] olan iki alçak [kişi]nin yaptıklarıyla [...] hükümdarlıklarının çöküşünün zamanının gelmesiyle, mülklerinin bekasının bitmesiyle, yeniden iktidar olmamız konusunda Tanrı'nın inayetiyle ve [kutsal] kitapların önceden bildirdiği ve peygamberlerin bahsettiği babalarımızın iktidarıyla [...] bizi, [Abbasilere] karşı çıkmak ve onlardan öcümüzü almak konusundaki teşvikinizle, [bu konuda] bir dostun dostuna yardım etmesi gibi bize yardım etme vaadinizle ve mektubunuzda söylediğiniz ve naklettiğiniz diğer şeylerle ilgili olarak zikrettiğiniz meseleleri, okuduk ve anladık [...] ve her zaman işittik ve beyan ettik [ki] onları [Abbasileri] bir felaket vuracak ve feleğin (*da'ire*) yıkıcı darbesi onlara Kuzey Afrika halkı

vasıtasıyla ulaşacak. Tanrı onların soyunu bizimle ve bizim ellerimizle yok edecek."[6]

Bu mektuplaşma, 9. yüzyılın başında Abbasi hilafeti, Bizans İmparatorluğu ve Endülüs Emevi Emirliği arasındaki hükümranlık rekabetini, fetih haberlerinin dolaşımda oldukları imparatorluk çerçevesinde nasıl inşa edildiklerini ve imparatorluklar arası siyasetin nasıl rekabet edilen tarafın mukabele kuvvetiyle eş orantılı ve karşılıklı ilişkilerin niteliğine uygun olarak şekillendiğini gözlerimizin önüne seriyor. Fetih, Bizans ve Konstantinopolis'i konu edinen hukuki bilgi ve vaz u nasihatleri bu açılardan değerlendirmek ve onların imparatorluk zaruretleriyle nasıl koşullanmış olabileceklerine kafa yormak, fetih pratiği ile ideolojisinin bazı veçhelerini yeniden düşünmemiz açısından yararlı bir egzersiz olabilir.

Cemaat ile imparatorluk arasında böyle bir ayrım çizmek, fetih çabalarının bir yönüyle zamanla gelişen ve yenilenen, bir yönüyle de eşzamanlı mevcut olan, birbiriyle sürekli diyalog halinde bulunan ve nihayetinde imparatorluk siyasetleri içerisinde şekillenen saiklerle anlamlandırıldığını söylememize imkân tanıyor. Bunlardan ilki, elit kadrolar açısından bakıldığında, gaza gayreti olarak ifade edilebilir. Öbür yandan insanlık tarihinin siyasi otoritenin kadim zamanlara uzandığı bu coğrafyasında en göze batan unsurlarından biri olarak savaşla yeni yerlere hâkim olma geleneğinin, belki de siyasi hayatın itiyadi ama hayati bir umdesi telakki edildiği için, devam ettirilmesi şeklinde özetlenebilir. Yeni toprakları fethetme yanında dünyada iktidar olma fikri de itici bir güç olarak karşımıza çıkıyor. Fetih ameliyesinin kendisinin hükümranlığın (*hegemony*) inşa ve devam ettirilmesi çabalarında müdebbir (tedbirü'l-mülk) bir işlev üstlenmesi bir etken olabilir. Mal ve insan kaynaklarına duyulan ihtiyaçlar, kısacası ekonomi, de açıktır ki fetih çabalarında önemli bir rol oynadı. Bütün bu maddi ve düşünsel veya hissi saikleri dikkate aldığımızda, fethedilen yerlerdeki kültürel ürünlerin (bilgi, mimari, sanat, vb.) kaderini belirleme kararlarının kimlik ve aidiyet muhasebesinin yapıldığı çok kompleks bir arka plana yaslandığını tahmin edebiliriz.

Eğer okuyucu burada, cemaat ile imparatorluk, ritüel ile olağan hayat arasında bir uyumsuzluk görüyorsa bu konuda yalnız değildir. Hilafetin eyleyici bir güç olarak tecessümü ile beraber ortaya çıkan gerçeklik, ilk dönem Müslümanlarının bir kısmı arasında da bilişsel uyumsuzluk yaratmış gibi görünüyor. Ebu Zerr el-Gıfari'nin gelişmeler karşısında kenara çekilmesi örneğinde olduğu gibi, cemaatin imparatorluğa evrilmesini inandıkları öğreti açısından tam olarak anlamlandıramayan kişiler ya kenara çekildiler veya kendi perspektiflerinden karşı söylemler üretme çabalarına girdiler. Aslında, makalenin başında alıntıladığım rivayetin aktarmak istediği bir ders de, bir ibadet veya ritüel anının insanı kısa bir süreliğine de olsa süregiden uğraşılardan sıyırıp alması, hatta o uğraşıları anlamlandırması ve rasyonalize etmesi ama sonunda ibadet eden kişiyi mutat hayatına tekrar salıvermesi gibi, hayatın daha kompleks ve özellikle toplumsal veya siyasal farklılıklar ve çatışmalar sebebiyle madde ve insana yönelik şiddet de içeren tecrübesini, hayat ve iktidar yükünün çekilebilmesi için, süblime hatta rasyonalize etmekti. Elimizdeki bu konuya ilişkin metinler, genel olarak bu iki uç arasında salınan bir sarkaç gibi, fikir ve duygu karmaşıklığını yeterince ortaya koyuyor.

Sözünü ettiğim tasavvurlar Bizans ve Konstantinopolis'in fethine odaklanan anlatılarda görülebilir. Hıristiyanlık (ve Bizans İmparatorluğu) çok erken zamanlardan başlayarak ilk müminler cemaatinin ilgi alanındaydı. Kudüs'ün müminlerin ilk kıblesi olması; Hıristiyanlar, Meryem (ki bu konuda Kuran'da bir sure de var) ve İsa hakkında vahiyde çok sayıda ayetin yer alması ve eğer ilk müfessirlerin değerlendirmelerini esas alırsak, "Rum" adındaki surenin özgül bir tarihi vakaya atıfta bulunmuş olması bu noktada zikredilebilir. Erken dönem Müslüman muhayyilesinde Peygamber'in Hıristiyan Bizanslı münzevi-rahip Bahira ile karşılaşması (ve elbette karşılaşmanın içeriği), Hıristiyan bir muvahhit olan Varaka b. Nevfel'in Muhammed'i buna en çok ihtiyacı olduğu bir anda tasdik etmiş olması fikri canlı bir yer tutar. Arap Yarımadası'nın batısında Kızıldeniz'e dayanan Hicaz'ın Güneybatı Asya kültür ve fikir hareketlerini de barındıran bir ilişki ağının bir ucunda yer alması garip değildir. İslam öncesi dönemden beri ticaret yolları, Bizans İmparatorluğu'nun yarımadayla ilişkileri, Hıristiyan tebliğ faaliyetleri ve yarımadaya da serpilmiş bulunan muhtelif kitabi toplu-

Mal ve insan kaynaklarına duyulan ihtiyaçlar, kısacası ekonomi de açıktır ki fetih çabalarında önemli bir rol oynadı. Bütün bu maddi ve düşünsel veya hissi saikleri dikkate aldığımızda, fethedilen yerlerdeki kültürel ürünlerin (bilgi, mimari, sanat, vb.) kaderini belirleme kararlarının kimlik ve aidiyet muhasebesinin yapıldığı çok kompleks bir arka plana yaslandığını tahmin edebiliriz.

lukların varlığı karşılıklı temasların çok sureta olmadığına delalet ediyor.

İslam dünya sahnesine çıktığında Konstantinopolis, Hıristiyan ve Yahudi ahir zaman düşüncesinde eskatolojik bir kent, Mesih'in hükmedeceği bir Yeni Kudüs olarak zaten nam sahibiydi.[7] İslam'ın ortaya çıkışından hemen sonra Müslümanlar arasındaki ahir zamana dair tahayyülde de benzeri bir yer edindi. Öyle ki, rivayetlerde Konstantinopolis'in fethi, bir dizi ahir zaman muharebesinin zirvesi olarak görülür.[8] Hilafet ordularının Bizans ve Konstantinopolis'e karşı ilerlemesiyle mütekabil bir ilişki içinde, geleceğe dair birçok rivayet, ahir zamanı Bizans'a karşı "melhame" de denen büyük bir muharebeye ilintilendiriyor,[9] Mehdi ile takipçilerini, Bizans ile Konstantinopolis'in fatihleri olarak tasvir ediyor[10] ve hilafetin hâkimiyetinin yayılmasını "kazmalar ve demir çubuklar taşıyan Müslümanların Herakleios'un kenti olan Konstantinopolis'e ulaşıp onu taş üstünde taş bırakmayacak şekilde yıkmalarına" bağlıyordu.[11] Daha erken dönemlerin hatıralarını da içinde barındıran 9. yüzyılın başlarında tedvin edilmiş ahir zamana ait rivayetleri içeren kaynaklar, İslam'ın yayılmasının yanında hilafetin rakiplerinin ortadan kaldırılmasını açık bir biçimde talep eden ve ahir zamanın öncesinde Konstantinopolis'in düşeceğini haber veren birçok rivayetle doludur.[12] Bunlar 7. yüzyılın ilk yarısından itibaren hilafetin merkezinde yer alan fetih ideolojisini besliyor ve Bizans'a karşı askeri girişimleri meşrulaştırarak Emevi ve Abbasi halifelerinin fetih çabasını sürdürmelerini motive ediyordu.[13]

Ancak fetih ideolojisini ve ona ilişkin ahir zaman rivayetlerini, bazı modern araştırmacıların sunmaya çalıştığı gibi, Müslüman-Hıristiyan, zafer-yenilgi, biz-ötekiler binarizmi içinde anlamaya çalışmak da hem yüzeysel kalma hem de araştırmacı olarak kendi duruş noktamız konusunda özdüşünümsel olmama tehlikesini taşır. Kaynaklar, Fleming'in fikirleri analiz ettiği makalesinde belirttiği gibi,[14] hem Bizans'la ilişkilerin hem de fetih düşüncesinin çok daha kompleks ve şüphesiz daha evrensel bir düşünce ve his dünyasından neşet ettiğini yansıtan malumatla doludur. En azından İslam'ın ilk dönemlerindeki fetih tasavvurlarında böylesi birkaç unsuru görmek mümkündür: Dünya hükümranlığının tevarüs edilmesi (*translatio imperii*) ile ilgili iddialar, ortak tevhidi (monoteistik) hafızaya referanslar, hükümranlığın ilahi bir teyide mazhar olup olmadığı konusundaki ısrar, "talih" inancının öne çıkarılması ve dünyanın hızla sona doğru sürüklendiği hissini vurgulayan ahir zaman düşünceleri bunların arasında sayılabilir. Bu tasavvurların özellikle dikkat çekici yanları özgül bir inanca ve kültüre irca edilmekten ziyade ortak bir ekümenik tarih ve siyasi hafıza birikimine dayanmasıydı. Anuşirvan ve İskender'in Abbasi halifelerine model teşkil etmesi, İbrahimi hanifliğin[15] sonraki monoteizmleri kucaklayan bir ana çatı olarak öne çıkarılması, halifelerin ısrarla Allah adına hükmettiklerini vurgulamaları, rüzgâra benzetilen ve her zaman kapris, öngörülemezlik ve çarpacağı veya dokunacağı kişi konusunda moral değerler dışında bir farklılık gözetmeyen talihin eşitleyici gücünün vurgulanması, tarihi parçalanmışlığı nihayete erdirecek son adil hükümdar ve mesih beklentileri binarizm iddialarının yüzeyselliğine çok açık bir cevap teşkil eder. Hatta hayal kırıklığını yansıtan rivayetlerde bile ortak bir kaderin insanlık serencamına hükmettiği teslim edilir. Erken İslam döneminin mehdici ve ahir zamancı tasavvurlarının rakipsiz ana kaynağı *Kitâbü'l-Fiten*'in (Fitneler Kitabı) müellifi Nuaym b. Hammad (öl. 843), Konstantinopolis'in apokaliptik geleceğiyle ilgili rivayetleri derlediği bölümde böyle bir hisle Konstantinopolis'e yaklaşan bir rivayet aktarır: "Konstantinopolis Kudüs'ün harap olduğunu duyduğunda büyüklenmiş ve despotlaşmış, [onun içindir ki] kendisine kibirli demiş ve demiş ki: 'Rabbimin arşı su üzerine kuruluymuş, ben de su üzerine inşa edildim.' Allah da ona kıyamet gününde [yüzleşeceği] azabı vaat etmiş ve demiş ki: 'Senin süslerini, ipeklerini ve örtünü söküp alacağım ve seni öyle terk edip gideceğim ki içinde ötecek horoz bile kalmayacak, [ilkiler dışında seni [yeniden] imar edecek kimseyi bırakmayacağım ve üzerine üç ateş salacağım: ziftten bir ateş, sülfürden bir ateş ve nefttten bir ateş. Ebegümeci ve keçiboynuzu dışında bir ot [bile] bırakmayacağım. Seni öyle çorak ve kuru bırakacağım ki seninle gök arasında hiçbir şey kalmayacak. Çığlığın ve dumanın ben gökte olduğum halde [bana kadar ulaşacak]."'[16]

Rivayetteki bu beddua tonunun "öteki" olarak görülen ve sadece fetih bakımından ilgi merkezinde olan bir kenti lanetlemekten çok Kudüs, Şam ve Mekke gibi fütuhat elitinin kimliklerinin ve tarihsel-kültürel hafızalarının derununda yer alan ama mu-

Rivayetler hilafetin cihanşümul emellerini yansıtması ve antik ahir zaman kehanetlerinin ifasında Müslümanlara verilen yeni rolü vurgulayarak Kitab-ı Mukaddes'in ahir zamana dair malzemesinin yeniden biçimlendirilmesi açısından dikkat çekicidir. Ayrıca, diğer tevhidi geleneklere meşruluk temin ederken geç antikitenin dini manzarasının hilafet elitinin siyasi ufku dâhilinde olduğunu da gösterirler.

hatabına acı vermeye devam eden bir mekânı hayırla yad etmeye ilişkin olduğu ifade edilebilir. Allah'ın bile hayal kırıklığına uğradığını ima eden böylesine hisli bir ifade tarzının, 8. ve 9. yüzyıl Güneybatı Asya siyasi, kültürel ve dini çeşitliliğinin, en azından yazılı gelenek içerisinde, ortak bir şemsiye altında düşünüldüğünü yansıttığını söylersek çok da yanılmış olmayacağımızı düşünüyorum.

Ahir zaman rivayetlerinin —farklı gruplar tarafından çeşitli gündemlerle dolaşıma sokulmuş olmasına ve her yerde aynı şekilde yaygın olmamasına rağmen— ana amaçlarından birinin, cihanşümul salih bir hükümdar idaresinde adaletin sağlanması, askeri faaliyetlerin ve tebliğ görevinin ikamesi ve ıslah ile tecdit talepleri içerdiği görülüyor. Rivayetler hilafetin cihanşümul emellerini yansıtması ve antik ahir zaman kehanetlerinin ifasında Müslümanlara verilen yeni rolü vurgulayarak Kitab-ı Mukaddes'in ahir zamana dair malzemesinin yeniden biçimlendirilmesi açısından dikkat çekicidir.[17] Ayrıca, diğer tevhidi geleneklere meşruluk temin ederken geç antikitenin dini manzarasının hilafet elitinin siyasi ufku dâhilinde olduğunu da gösterirler. Bir rivayette Sasani krallığının ortadan kaldırılması zaten bir vaadin yerine gelmesi olarak telakki ediliyor. Buna göre Bizans da aynı akıbete uğrayacak ve artık Bizans imparatoru olmayacaktı. Müslümanlar tevarüs ettikleri mülkün hazinelerini adilce dağıtmakla yükümlü olacaklardı.[18]

İnançlar arasındaki tarihsel uyuşmazlıklara kesin ve uzlaştırıcı bir çözüm olarak, monoteist ana metinlerin, özellikle de Tevrat ile İncil'in[19] asıllarının, salih bir hükümdar veya mehdi tarafından ortaya çıkarılması fikri, evrensel hükümranlığın yine evrensel bir kapsayıcı dinle tamamlanabileceğinin düşünüldüğünü gösteriyor. İmanın ıslahı ya da tecdidi ve farklı dinlerin bir çatı altında birleşmesi, monoteizmin özgül bir temsili olarak görülen İslam'la sınırlı telakki edilmiyordu.[20] Aksine, ahir zaman haberleri, monoteist dinleri Allah'ın tarih boyunca gönderdiği mesajının



Konstantinopolis'in Araplar tarafından ikinci kez kuşatılması.

Manasses Kroniği'nin 14. yüzyıldaki Bulgarca tercümesinden.

tezahürleri biçiminde değerlendirerek, antik kutsal kitapları mesihçi dini ıslahatın bütünleyici bir parçası olarak resmediyordu. Söz konusu edilen rivayetlerin birinde Mehdi, eski kutsal kitapların bozulmamış hallerini keşfeder ve ehl-i kitaba kutsal metinlerinin buyruklarına göre yaşama hakkını verir.[21] Böylece fetih Mehdi'nin vazifesini ifa edecek ve tevhidin üstünlüğünü, dünyanın salih bir hükümdar altında birleşmesini ve Yahudilik ile Hıristiyanlığın Hermetik bir keşif aracılığıyla tashihini ortaya çıkaracaktır. Aynı haberin bir başka rivayeti, cihanşümul mesihçi bir düzenin gerçekleşmesi için tebliğ faaliyetinden ve gönüllü teslimiyetten bahseder. Mehdi Kudüs'e yürüyecek ve hazineler de ona getirilecektir. Araplar, İranlılar, Rumlar, Darü'l-Harp halkı ve diğerleri, herhangi bir muharebe olmadan Mehdi'nin otoritesine teslim olacak ve Konstantinopolis ile başka beldelerde camiler inşa edilecektir. Bir başka rivayette, kentin girişindeki antik kehanetlerin keşfedilmesiyle kentin fatihlerine yardımcı olacak Rumiyye'ye ya da Konstantinopolis'e ait bir hazine haritası tasvir edilir: "Rum'u fethettiğinizde büyük doğu kilisesine doğu kapısından girin ve yedi çini sayın, sekizincisini kaldırın. Orada Musa'nın asasını, İncil'i ve Kudüs tezyinatını bulacaksınız."[22]

Mehdi'nin gizli olanı[23] arayışı, yalnızca eski kutsal metinleri değil, mukaddes kalıntıları da bulmayı içerir: "Mehdi'nin ellerinde [zamanındal Taberiye Gölü'nden Ahit Sandığı[24] [*tabut al-sakina*] ortaya çıkarılır ve Kudüs'te onun önüne getirilir. Yahudiler bunu görünce, pek azı hariç, Müslüman olur. Ardından Mehdi ölür."[25] Başka rivayetlerde Mehdi, Rumlara karşı yürüyecek, Konstantinopolis'i fethedecek,[26] Süleyman'ın hazineleri ile sofrasını, Kudüs'ün tezyinatını, Ahit Sandığı'nı, Musa'nın asasını ve Adem'in elbisesini bulacak, ardından da Deccal ile Meryem oğlu İsa'nın ortaya çıkışının öncüsü olarak Kudüs'e dönecektir.[27] Kutsal emanetlerin ve yazmaların bulunacağı yerler rivayetlerde değişse de, onların bulunması görevi sabittir. Hıristiyan inancıyla özdeşleşen Rum topraklarının fethi, bu mesihçi keşfi kolaylaştıracak ve hakiki monoteizmin üstünlüğünü; salih bir yöneticinin, Mehdi'nin, liderliğinde dünyanın birleşmesini ve Yahudilik ile Hıristiyanlığın tahrif olmamış biçimlerine uyacak şekilde tecdit edilmesini sağlayacaktır. Dikkat edilirse böylesi şümullü bir ıslah ve tecdit tahayyülünün mesihçi bir dille ileri sürülmesinin aslında halifelerin, özellikle şartların yeni bir siyasi ve dini hamle için uygun görüldüğü zamanlarda, ahir zaman rivayetlerine yaslanarak kendilerine ilave yetki ve ayrıcalıklar edinmelerini ve kökten değişiklikler başlatmalarını teşvik ettiği bile söylenebilir.

Tecdid ve tashihin "haniflik" şemsiyesi altında gerçekleştirilmek istenmesinin önemini de vurgulamak gerekiyor. Mesela 9. yüzyıl başında Bizans seferlerinin enerjik komutanı Halife Memun'un 832 yılında Bizans seferleri sırasında İmparator Theophilos'un sulh talebine cevabı kısaca zikredilebilir. Halife Memun sefer konusundaki ısrarını Theophilos'a göstermek

için, Taberi'ye göre, Bizans imparatoru ya haniflik hukukunu (*eş-şeri'a al-haniftyye*) kabul edecek ya da haraç ödeyecekti; aksi takdirde Memun savaşı sürdürecekti.[28] Burada dikkat çekmek istediğim nokta, Memun'un emperyal rekabeti çözmek için bir yol olarak İbrahimi geleneğe vurgu yapıp kök-monoteizm (*Urmonotheism*) de denebilecek hanifliği tevhidi bir imparatorluk inşasının temeli yapmak istemesidir ki, bu aynı zamanda belirgin bir mesiyanik hülyayı hatırlatır.

lerini ayrıntılı olarak zikreden ve Urmonoteizme (hanifiyyeye) muğlak bir biçimde ahir zamanın evrensel dini olarak işaret eden Taberi'ye de atıfta bulunmak gerekir. Taberi "O [Allah], o [İsa] Deccal'le savaşmak için indiğinde, hepsinin de ona inanacağını, böylece dinlerin bir, yani İslam dini, İbrahim'in, selam üzerine olsun, dini olacağını bildirdi"[31] diyerek böyle bir evrensel uzlaşmaya kapı aralar.

semede teşvik edici bir vasıta işlevi edinmiş görünmektedir.

Böylesi görüşler, nesneleri farklı olsa da Afro-Avrasya imparatorluk hayatının bir parçasıydı. Bir bakıma, Vasiliev'in de belirttiği üzere, Abbasiler ile Bizanslılar rekabetlerini, ahir zamanı başlatacak eskatolojik bir çekişme olarak görüyordu.[32] 9. yüzyıl Latin ve Bizans dünyasında da son Roma imparatoru tasavvuru hükümranlıkla ilgilenen çevrelerde o kadar yaygınlık kazanmıştı ki,

Daha erken dönemlerin hatıralarını da içinde barındıran 9. yüzyılın başlarında tedvin edilmiş ahir zamana ait rivayetleri içeren kaynaklar, İslam'ın yayılmasının yanında hilafetin rakiplerinin ortadan kaldırılmasını açık bir biçimde talep eden ve ahir zamanın öncesinde Konstantinopolis'in düşeceğini haber veren birçok rivayetle doludur.

Hanif teriminin tarihi burada giremeyeceğimiz kadar karmaşıktır.[29] Memun ve çevresi için bu terim, Tanrı'nın, bütün tarih boyunca çeşitli toplumların belirli bir tarihsel dilimde bağlı oldukları, hukuku farklılık gösterebilen ama özü itibariyle aynı olan bir mesaj ilettiği fikrini içerir. İşte bu yüzden tahrif edilmemiş hanif dinin keşfedilebileceği ya da açığa çıkarılabileceği fikri, zengin bir ilmi gelenek ve rivayette de desteklenir. 9. yüzyıl muhaddisi Senani, "bütün dinler"in takipçilerini, ikinci gelişi sonrasında İsa'ya inanacaklar arasında sayar.[30] Bu konuda selef otoritelerinin görüş-

lümanlar ile Müslüman olmayanlar arasında, ortak bir dini ve kültürel alanın ya da en azından ortak bir alan bulunduğuna dair bir hissiyatın var olduğuna işaret ediyor. Bir başka açıdan bakınca, böylesi konuların ilgi odağında olması saray astrologları, hadis ravileri ve müfessirler de dahil Abbasi döneminin eğitimli kişilerinin, kadim bilginin kullanımını araştırdıklarını, kendilerine mal ettiklerini ve meşrulaştırdıklarını gösterir. Bunlar, Abbasi yöneticileri için dini ve toplumsal olarak arzulanabilir ve hatta zorunlu görülen bir faaliyet şeklinde düşündükleri kadim bilgiyi benim-

bu beklenen imparator, ahir zaman öncesinde Müslümanları tekrar Arap Yarımadası'na sürecek, Kudüs'e girecek ve sonunda tacını dünyasal zamanı noktalayacak olan Mesih'e devredecekti.[33] 8. yüzyılın başında telif edildiği bilinen Pseudo-Methodius'un kehanetlerinin Yunanca çevirisinde Konstantinopolis böyle bir karşılaşmanın sahnesi olarak görülüyor: "Sana eyvahlar olsun Byzas, İsmail seni ele geçirecek. Onun her atlısı senin üzerinden geçecek ve onların ilki karşına çadırını kuracak ve muharebeyi başlatacak. Ksilokerkos (Belgrad kapı) kapısını yerle bir edip Öküz [forumuna] kadar ilerleyecek. O zaman İsmailoğulları tarafından yerle bir edildiğinde Öküz gürültüyle böğürecek ve Geyik kükreyecek. Ardından semadan bir ses diyecek ki: 'Bu kadar intikam bana yeter!' Sonra Allah Romalıların korkaklıklarını alıp İsmailoğullarının kalplerine atacak ve İsmailoğullarının cesaretlerini alıp Romalıların kalplerine atacak. Böyle dönüştürüldükten sonra [Romalılar] onları [İsmailoğullarını] topraklarından atacaklar ve acımasızca ezecekler. O vakit yazgı yerine gelmiş olacak: 'Bir



İmparator Theophilos (sağda) tarafından gönderilen İoannis Grammatikos, Abbasi Halifesi Memun'un (solda) huzurunda, 829.

John Skylitzes'in Kroniği 12-13. yüzyıl ortası. Vitr. 26-2 fol. 47r. Madrid Ulusal Kütüphanesi

kişi bin kişiyi kovalayacak ve iki kişi on bin kişiyi korkutup kaçıracak.' Nihayet İsmailoğulları yok edilecekler ve bahriyeleri yakılıp yıkılacak."[34]

Yine Pseudo-Methodius'un muhtemelen kayıp Yunanca çevirisinden ilham alan ve 9. yüzyılın başında yazılmış olan Danyal'in Kehanetleri (*Visions of Daniel*) de Konstantinopolis'i ele geçirerek yakıp yıkmaya mukadder Müslümanları ahir zamana ait bir gazabın vasıtası olarak resmeder. İsmailoğullarının İran ile Rum'u işgali ve akabinde de "Asi Kent"te ortaya çıkan, Akroion'da (günümüzdeki Afyon) imparator olarak kutsanan bir salih hükümdar tarafından yenilgiye uğratılması öngörülür. Bu imparator, "Sarı Sakallıları" (Müslümanların geleceğe dair rivayetlerindeki Benu Esfer?) ehlileştirecek, İsrailoğullarını kovacak, İsmailoğullarını kanlı bir muharebede yenecek ve kehaneti ifa edecektir. Ardından Rum diyarına yürüyecek ve otuz iki yıl barış içinde yöneteceği Konstantinopolis'e ulaşacaktır. Ahir zaman olayları son imparatorun tacını haça asacağı ve krallığını İsa'ya sunacağı Kudüs'e yerleşene kadar devam edecektir.[35]

İslam'ın evrensel monoteizmin son temsilcisi olduğu ve hilafetin dünya hükümranlığını diğer imparatorluklardan devraldığı fikri 9. yüzyıl tarihçilerinin ilk halife Ebu Bekir'in Herakleios'a gönderdiği temsilci Ubade b. Samit'e atfederek anlattığı bir hikâyede açık olarak gözlerimizin önüne serilir. İmparator Konstantinopolis'teki sarayında ağırladığı temsilcilerle bir gece sohbet ederken hizmetçisini çağırıp altın işlemeli, birçok kilitli çekmecesi bulunan bir kutu getirtir. Çekmecelerden birini açar, içinden mendile benzeyen siyah ipek bir kumaş parçası çıkarıp yayar. Kumaşın üzerinde tanınabilecek bir insan sureti vardır. Herakleios, misafirlerine bu resmedilen kişiyi tanıyıp tanımadıklarını sorar, onlar tanımadıklarını ifade edince "Bu, Âdem'dir" der ve mendili çıkardığı kutuya geri koyar. Tek tek diğer çekmeceleri açarak, içlerinde kendisinin bile henüz kim olduğunu bilemediği ama misafirlerinin hemen Muhammed olarak teşhis ettiği bir resim de dahil olmak üzere, Adem'den itibaren önde gelen peygamberlerin suretlerini içeren mendiller gösterir. Şaşıran temsilciler bu suretlerin nereden geldiğini merak edip sorunca, Âdem'in Allah'tan kendi soyundan gelecek peygamberleri kendisine göstermesini dilediğini, Allah'ın da kendisine onların şemailini tarif ettiğini belirtir. Yazıya dökülen bu tarifler Âdem'in hazinesinde saklıyken İskender (Zülkarneyn) tarafından bulunup yerlerinden çıkarılmış ve Danyal'e tevdi edilmiş, o da tariflere uyarak peygamberlerin suretlerini ipek kumaş parçaları üzerine resmetmişti. Elçilerin gördüğü suretler onlardı ve ev sahiplerinin anlattığına göre krallardan krallara miras kalarak Herakleios'a kadar gelmişti![36]



Kariye Camii'nde bulunan ve günümüze kadar gelen, Meryem ve Yusuf'un Beytlehem'e gidişini konu edinen mozaik.

Bu anlatının, ortak dini ve siyasi geçmiş ön kabulüne dayanarak, bir miras ve bayraktarlık hakkı inşa etmeye çalıştığını söylemek yerinde olur. Öyle ki, anlatı insanlık tarihi boyunca peygamberden peygambere devredilen ilahi bir mesaj ve onu muhafazaya ahdetmiş dünyevi bir mülkün nihayet ilahi bir vaat ve yazgı olarak İslam dininde ve hilafetin bünyesinde istikrar bulduğunu ifade ediyor. Bizanslılar hakkında iyi niyet hisleriyle dolu anlatı, duygu ve fikirlerin Afro-Avrasya'nın bu merkezi noktasında nasıl tedavül ettiğini ve iç içe geçtiğini gözlerimizin önüne sermesi bakımından çok enteresandır. Meryem ve İsa'nın suretlerini koruyan Peygamber'in bu kez kendi suretinin, üstelik *mandylion* usturesini hatırlatan bir muhayyile vasıtasıyla, diğer bütün İbrahimi peygamberlerin suretlerinin arasında bir kutsal emanet olarak Bizans sarayında muhafaza edildiğinin ifadesi, metinler ve ideolojiler dünyasının diyalojik tabiatına işaret ediyor.

Aslında bu alıntıladığım rivayetlerin mazmunundaki kucaklayıcılık tarihte kendini İslam'la tanımlayan çok sayıda emir, sultan ve hükümdarın sülukunu etkilemiştir. Bunun en güzel ve insanlık tarihinde hayranlık uyandıran kanıtı bugün de bütün heybeti veya tevazusuyla ayakta duran sanat ve mimari eserleridir. Ayasofya ve Kariye mozaikleriyle fresklerinin üstünü şal gibi örten sıvayı yapan Osmanlı erken modernitesinin usta ve zanaatkârlarının da monoteistik ve emperyal ortak hafızaya böyle bir hassasiyetle katılmış olabileceklerini aklımdan geçiriyor, mozaik ve fresklerin güzelliklerini ve hikmetini Peygamber'in avuçları işlevini gören sıvayla korumak istemiş olabileceklerine ihtimal veriyorum.

HAYRETTİN YÜCESOY
WASHINGTON UNIVERSITY IN ST. LOUIS

KAYNAKLAR

Ahmad b. Hanbal, *al-Musnad*, ed. Shu'ayb al-Arnaut (Beirut: Mu'assat al-Risala, 1999).

Alexander, Paul, *The Byzantine Apocalyptic Tradition*, ed. Dorothy de F Abrahamse (Berkeley: University of California Press, 1985).

Al-Azraqi, *Kitab Akhbar Makka Sharrafaha Allah Ta'ala wa ma Ja'a fiha min al-Athar*. Ferdinand Wuestenfeld, Chroniken der Stadt Mekka, Band 1, Leipzig 1858, yeniden basım Beyrut 1964.

Bashear, Suliman, "Apocalyptic and Other Material on Early Muslim-Byzantine Wars: A Review of Arabic Sources", *JRAS* 1 (1991).

Bell, Richard, "Who Were the Hanifs?", *The Muslim World* 20, 2 (1930), s. 120-124.

Bonner, Michael, *Aristocratic Violence and Civil War: Studies in the Jihād and the Arab Byzantine Frontier* (New Haven: American Oriental Society, 1996).

Canard, Marius, "Les expéditions des Arabes contre Constantinople dans l'histoire et dans la légende," *Journal Asiatique* 208 (1926), s. 61-121; "Tarih ve Efsaneye Göre Araplarin Konstantinopolis Seferleri", çev. Ismail Hami Danişmend, *Konstantinopolis Enstitüsü Dergisi* II (1950), s. 213-259.

Cook, David, *Studies in Muslim Apocalyptic* (Princeton: Darwin Press, 2002).

Al-Dinawari, Abu Hanifa Ahmad b. Dawud. *Al-Akhbar al-Tiwal*, Ed. By Abd al-Mun'im Amir and Jamal al-Din al-Shayyal (Kahire: Dar Ihya al-Kutub al-Arabiyya, 1960).

Faris, Nabih ve Harold W.W. Glidder, "The Development of the Meaning of the Koranic Hanif", *The Journal of the Palestine Oriental Society* 19 (1946).

Fleming, K.E. "Constantinople: From Christianity to Islam", *The Classical World*, Vol. 97, No. 1 (Güz 2003), s. 69-78.

Gündüz, Şinasi, *The Knowledge of Life: The Origins and Early History of the Mandaeans and their Relation to the Sabians of the Qur'ān and to the Harranians* (Oxford: Published by Oxford University Press on behalf of the University of Manchester, 1994).

Hamada, Muhammad Mahir, *al-Watha'iq al-Siyasiyya wa al-Idariyya li al-Andalus wa Shimali Afriqiyya: 64–897 AH-783–1492. Dirasa wa Nusus* (Beyrut: Mu'assasat al-Risala, 1986).

İbik, Hasan, *Konstantinopolis'in Fethi Hadisi: Hadis İlmi Açısından ve Tarihi Perspektiften bir Değerlendirme* (Ankara: İslamiyat, 2004).

Ibn Abi Shayba, 'Abdallah b. Muhammad. *Kitab al-Musannaf fi al-Ahadith wa al-Athar*, ed. Kamal Yusud al-Hut (Beyrut: Dar Taj, 1989).

Ibn Lahi'a, 'Abdallah. Khoury, Raif G., ed. ve tr. *Abdallah b. Lahi'a (97-174/715-790) Juge et grand maitre de L'Ecole Égyptienne: Avec édition critique de l'unique rouleau de papyrus arabe conservé a Heidelberg* (Weisbaden: Otto Harrassowitz, 1986).

Jeffrey, Arthur, *The Foreign Vocabulary of the Qur'ān* (Leiden: Brill, 2006).

Kraft, Andras, "Constantinople in Byzantine Apocalyptic Thought", *Annual of Medieval Studies at CEU* 18 (2012), s. 25-36.

Al-Mas'udi Ali b. al-Husay, *Muruj al-Dhahab wa Ma'adin al-Jawhar*, Barbier De Meynard and Pavet De Courteille, ed. Reviewed and corrected by Charles Pellat (Beyrut: Lebanese University, 1973).

Nu'aym b. Hammad al-Khuza'i. *Kitab al-Fitan*, ed. Suhayl Zakkar, (Beyrut: Dar al-Fikr, 1993).

Al-San'ani, Abd al-Razzaq b. Hammam. *Tafsir al-Qur'an li al-Imam Abd al-Razzaq ibn Hammam al-San'ani*, ed. Mustafa Muslim Muhammad (Riyad: Maktabat al-Rushd, 1989).

Al-San'ani, Abd al-Razzaq b. Hammam. *Al-Musannaf*, ed. Habib al-Rahman al-A'zami (Beyut: Al-Majlis al-Ilmi, 1970).

Smith, Jonathan Z. *Imagining Religion: From Babylon to Jonestown* (Chicago: University of Chicago Press, 1982).

Al-Tabarani, Sulayman b. Ahmad. *Musnad al-Shamiyyin*, ed. Hamdi b. Abd al-Majid al-Salafi, (Beirut: Mu'assasat al-Risala, 1984).

Al-Tabari, Muhammad b. Jarir. *Tarikh al-Rusul wa al-Muluk*, Muhammad Abu al-Fadl Muhammad Ibrahim, ed. (Cairo: Dar al-Ma'arif, 1968). Translated as *The History of al-Tabari*. Ihsan Yarshater, general editor. 38 vols. Albany: SUNY Press, 1985-.

Tabari, *Jami' al-Bayan an Ta'wil al-Qur'an*, Mahmud Muhammad Shakir and Ahmad Muhammad Shakir, eds. (Cairo: Dar Matba'at wa Mu'assasat Mustafa al-Babi al- Halabi wa Awladuhu, 1968).

Vasiliev, A. A. *History of the Byzantine Empire 324-1453* (Madison and Milwaukee: University of Wisconsin Press, 1064).

Vasiliev, A.A. "Medieval Ideas of the End of the World: West and East," *Byzantion* 16 (1944).

Yücesoy, Hayrettin. *Messianic Beliefs and Imperial Politics in Medieval İslam: The Abbasid Caliphate in the Early Ninth Century* (Columbia, SC: The University of South Carolina Press, 2009).

DİPNOTLAR

1 * Bu makaleyi yazmaya beni teşvik ettiği için Cemal Kafadar'a, editörlük işlerini büyük bir maharetle yerine getirdikleri için Nevra Necipoğlu ve Çiğdem Kafescioğlu'na, çevirisini "miri malı" gibi kullandığım kitabımı Türkçe'ye çeviren Ahmet Demirhan'a şükran borçluyum. Bu makalede kullandığım rivayetlerin büyük bir kısmı kaynakçaya eklediğim kitabımdan alınmıştır.
Bu rivayetlerin Peygamber'e nispetinin sihhati ayrı bir bahis konusudur; burada bizi ilgilendiren, Peygamber'den sonraki yüzyıllarda böyle bir hafızanın mevcudiyetidir.

2 El-Ezraki, *Kitab Ahbar Mekke Şerefiehe Allah Te'ala ve ma Je'a fiha min el-Aaar*, Ferdinand Wuestenfeld, Chroniken der Stadt Mekka, Band 1, Leipzig 1858 (tıpkıbasım Beyrut 1964), s. 110-115.

3 Jonathan Z. Smith, "The Bare Facts of Ritual", *Imagining Religion: From Babylon to Jonestown* (Chicago: University of Chicago Press, 1982), s. 53-65, 143-145. Meslektaşım Cassie Adcock'a bana bu referansı verdiği için müteşekkirim.

4 Ravinin kimliğinde bir belirsizlik söz konusudur. İbn Hanbel, Bişr el-Has'emi ve oğlu Abdullah'ı tercih ederken Buhari Bişr el-Ganevi ve oğlu Ubeydullah demektedir.

5 "*Fe-de'ani Mealeme b. Abdulmelik fe-se'eleni fe-heddastuhu fe-ğaza el-Kustantiniyye*." Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, Şu'ayb el-Arnaut, ed. (Beyrut: Mü'esseset el-Risale, 1999), 31: 278. Buhari, "Bu hadisi bana sordu, ben de onu kendisine rivayet ettim" şeklinde aktarıyor. Hadisin kaynakları için bkz. Hasan İbik, *Konstantinopolis'in Fethi Hadisi*.

6 Hamada, *el-Vesa'ik el-Siyasiyye ve el-İdariyye fi el-Endelüs*, 1 147-148.

7 Vasiliev, "Medieval Ideas", s. 463–467, 471–476.

8 İbn Lahi'a, s. 249, 250. Benzeri öngörüler için bkz. Ibn Abi Shayba, *Kitab al-Musannaf*, 7: 458–59, 491, 494.

9 Ibn Lahi'a, 249, 250; al-San'ani, *al-Musannaf*, 11: 386–87; Ibn Abi Shayba, *Kitab al-Musannaf*, 7: 458–59, 491, 494.

10 Nu'aym, *Kitab al-Fitan*, 257 vd.; Ibn Lahi'a, 301.

11 D. Cook, *Studies*, 170--71; al-Tabarani, *Musnad al-Shamiyyin*, 1: 386. el-Tabarani göreceli olarak müteahhir bir kaynak olmasına rağmen, bu gelecekten haber veren rivayet Emevilerin son dönemine yahut Abbasilerin ilk dönemlerine ait olmalıdır.

12 Al-San'ani, *al-Musannaf*, 11: 400-402; Nu'aym, *age*, 346–47, 348, 350, 351--52.

13 Bashear, "Apocalyptic," 173 vd.; Bonner, *Aristocratic*, 43 vd., 106 vd.

14 K. E. Fleming, "Constantinople: From Christianity to Islam," *The Classical World* 97/1 (Autumn, 2003), 69-78.

15 İslam'ın ilk çağlarındaki ulemaya göre hanifilik, Peygamber İbrahim'den sonra tanınının kimliği ve birliği konusundaki yanılgılara (paganizm, teslis gibi) alternatif olarak ortaya çıkan ve İbrahim'in katıksız tevhit anlayışını devam ettiren inancın adıdır. Kavramın İslam'dan önceki semantik serüveni ayrı bir bahis konusudur.

16 Nu'aym, *age*, 284.

17 *Age*. 216.

18 Al-San'ani, *age*, 11: 388. Nu'aym, *age*, s. 290, 307. Ayrıca bkz. Ibn Lahi'a, s. 302.

19 Al-San'ani, *age*, 11: 372.

20 Nu'aym, *age*, s. 221, 222.

21 *Age*, s. 220.

22 *Age*. s. 288.

23 Al-San'ani, *age*, 11: 372: Mehdi ifadesi, keşfetme, açığa çıkarma faaliyetine atıf olarak yorumlanmıştır; çünkü gizli bir şeye rehberlik etmektedir.

24 Al-Sanaani, *Tafsir*, 1: 100--101.

25 Nu'aym, *age*. s. 223; Ibn Lahi'a, 30--3.

26 Bazı rivayetler Roma'nın fethini de içerir. Bkz., Nu'aym, *age*, s. 290 vd., 295, 307.

27 Nu'aym, *age*, s. 246, 295; Ibn Lahi'a, s. 303.

28 Al-Tabari, *Tarikh*, 8: 630, *History*, 32: 196--97.

29 Jeffrey, *Foreign Vocabulary*, s. 112 vd.; Faris ve Glidder, "Development," 1–2; Gündüz, *Knowledge*, s. 21; Bell, "Who Were the Hanifs?," s. 120--25.

30 Al-San'ani, *age*, 1: 177, 2:198.

31 Al-Tabari, *Jami' al-Bayan*, 9: 379 vd.

32 Vasiliev, *History*, 1: 237.

33 Alexander, *Byzantine*, s. 20--21, 38--39, 68--69, 72--73, 101--4.

34 Andras Kraft, "Constantinople in Byzantine Apocalyptic Thought," *Annual of Medieval Studies at CEU* 18 (2012), s. 25-36.

35 Alexander, *Byzantine*, s. 63--64, 69--70, 163.

36 Bu rivayetin bir versiyonu için bkz. al-Dinawari, *Al-Akhbar al-Tiwal*, s. 18-19.

BİR İMPARATORLUK ANITININ ÖYKÜSÜ

BİZANS'TAN SONRA AYASOFYA

GÜLRU NECİPOĞLU

Ayasofya'nın yeni bağlamına adapte edilerek tekrardan kullanılması, fatihlerin kendi kimliklerini fethedilenler üzerinden tanımlamayı seçerken, aynı zamanda kendi geçmişlerini anlamlı kılmaya devam ettikleri, sınır bölgelerine has kültürel karşılaşma ve çatışmaların çarpıcı bir örneğidir. Osmanlılar hem biricik bir binanın hem de onun geçmişini anlatan edebi bir metnin verasetine sahip olmuş, ikisini de incelikle dönüştürerek kendi ortak hafızalarının içsel bir parçası kılmışlardır.

ÇEVİREN:
AYŞEGÜL DAMLA GÜRKAN

Üstün bir estetik değer taşıyan ibadethanelerden pek azı, farklı kültürel ve dini bağlamlara adapte edilip yeniden kullanılabilmiştir. Önce bir tapınakken ardından kilise ve cami olarak kullanılan Atina Partenonu, tapınaktan kiliseye çevrilen Roma Panteonu ve kiliseye dönüştürülen Kordoba Camii akla gelen örneklerdendir. Bu ibadethanelerin kullanıma açılışlarından sonraki yaşam süreçleri, neredeyse bin yıl Doğu Hıristiyanlığı'nın patriyarkal merkeziyken 1453'te Osmanlı İstanbul'unun en önde gelen selatin camisine çevrilmiş olan Ayasofya'nın hayat öyküsünü çağrıştırır. Orijinal 6. yüzyıl yapısının daha sonra yapılan pek çok eklemeye rağmen gösterdiği olağanüstü dirençlilik, imparator İustinianos ve mimarlarının kubbe yapımındaki cesur atılımının yüzyıllar boyunca aşılamayan başarılarının bir kanıtıdır. Ayasofya'nın değişen şartlara sürekli uyarlanırken özünde aynı kalabilme kapasitesi, büyük ölçüde, eşsiz biçimsel özelliklerinin ve sembolik çağrışımlarla örülü atmosferinin asırlarca takdir edilerek hayranlık uyandırmış olmasındandır.[1]

Muzaffer sultan, yenilgiye uğramış şehre girdikten hemen sonra Ayasofya'yı ziyaret ettiğinde, binanın harap durumu kendisini dünyevi gücün geçiciliği hakkında tefekküre ve melankolik düşüncelere sevk eder. Söylentiye göre, muazzam kubbeli kiliseye ve yakınındaki Büyük Bizans Sarayı'na atfen, bu harap durumdaki anıtların hükümranlık çağrışımlarını vurgulayan şu Farsça dizeleri okumuştur: "Örümcek Kisra'nın Kemeri'nde perdedarlık yapıyor/ Baykuş, Efrasiyab'ın kalesinde nöbet tutuyor."[2] Tıpkı yarım yüzyıl önce Konstantinopolis'i kuşatan ve şehri fethettiğinde Ayasofya'yı kendi sultan camisi yapmayı düşleyen büyük dedesi I. Bayezid gibi II. Mehmed de, Ayasofya'nın imparatorluk çağrışımlarıyla yüklü uluslararası prestijinin ve cezbedici anıtsal ihtişamının derhal farkına varır.[3] Yapının heybetli fiziksel varlığı kaçınılmaz olarak Bizans geçmişiyle bir diyaloğu tetiklemekte, II. Mehmed'in ismini değiştirmeden imparatorluğun yeni başkenti ilan ettiği Konstantinopolis'in (Kostantiniyye) Osmanlı hükümdarlarını Roma imparatorluk geleneğine bağlamaktadır. Bu imparatorluk geleneği, Türk-Moğol evrensel egemenlik anlayışı mirasıyla incelikle kaynaştırılır ve tam da klasik çağ mirasının Akdeniz'in başka bir tarafında, Rönesans İtalya'sında yeniden keşfedildiği bir zaman diliminde yeniden canlandırılır.

II. Mehmed'in çağdaşı tarihçi Tursun Bey, sultanın, karşısında hayranlığa kapıldığı Ayasofya'yı ("ki cennetden bir âyetdür") bir grup bilgin ve yüksek mevkili kimseyle ziyaret ettiğinde, "kubbe-i âsuman"ının genişliğini, desenleri dalgalı denize benzeyen mermer zemin kaplamalarını ve sanatlı altın mozaiklerini nasıl inceleyip tefekküre daldığını anlatır; renkli cam parçalarıyla kubbenin ortasına, nereden bakarlarsa baksınlar yüzü kendilerine dönükmüş gibi gözüken "etkileyici bir adamın portresi"ni çizen usta ressamı ("musavvir-i mâhir") metheder. Tursun Bey'in burada kastettiği adam, Müslüman bir tarihçi olarak Pantokrator, yani her şeye hükmeden Tanrı olarak kabul edemeyeceği İsa'nın kubbedeki illüzyonistik tasviridir. Tarihçi, "pâdişah-ı âlem"in şahane ve şaşırtıcı figürlü mozaikleri aşağıdan seyrettikten sonra tıpkı "cennetin dördüncü katına yükselen Tanrı'nın Ruhu" gibi semavi kubbeye nasıl tırmandığını aktararak anlatısına devam eder.



Resim 1
Konstantinopolis haritasından detay, Cristoforo Buondelmonti, *Liber Insularum Archipelagi*, 1481 civarı. Ortadaki kubbeli ve tek minareli yapı Ayasofya'yı temsil eder. Universitäts- und Landesbibliothek, Düsseldorf, MS G 13, fol. 54r.

Çiğdem Kafescioğlu, *Constantinopolis/Istanbul: Cultural Encounter, Imperial Vision and the Construction of the Ottoman Capital* (Philadelphia, 2009)

Kâinatı çağrıştıran yapının önemini iyice idrak eden "pâdişâh-ı âlem", Ayasofya'nın tamir edilmesini ve camiye çevrilmesini emreder.[4]

II. Mehmed'in Ayasofya'ya yaklaşımının estetik boyutu, yapının "zarifçe süslenmiş kilise" ("kenise-i nefise-i münakkaşe") diye tasvir edildiği vakıfnamesinde de barizdir.[5] Osmanlı-İslam mimarisinin bir asırdan fazla bir süre küçük kubbeli camilerle yaptığı ön deneyimler, II. Mehmed'in babası tarafından Edirne'de 1437-1447 yılları arasında inşa edilen anıtsal kubbeli Üç Şerefeli Cami'de doruğuna çıkmıştı. Bu göz önüne alındığında, Ayasofya'nın mimarisinin biçimsel özelliklerini sultanın hakkıyla takdir edebilmiş olması doğaldır.

Ortak bir mimari dilin varlığı ve Ayasofya'nın imparatorluk ikonografisine aşinalığı, Konstantinopolis'i fethettikten sonra kendini Bizans'ın meşru vârisi olarak görmeye başlayan II. Mehmed'in anıtı korumasına katkıda bulunan başlıca etmenlerdir. 1446 yılında, padişaha ithaf ettiği ve onu Roma'yı fethetmeden önce Hıristiyan olmaya davet eden "Otokratın Ebedi İhtişamı ve Onun Cihan Hükümdarlığı" adında Latince bir risale kaleme alan Trabzonlu Georgios bu olguyu şöyle dile getirir: "Bütün Batılılar, cihan hükümdarlığının Constantinus zamanında bu şehre geçtiğini kabul eder. Şimdi onun hükümdarı olman Tanrı'nın bir lütfudur. (Bize atalarımızdan miras kalan yasalara göre artık senin cihan hükümdarı olduğun şüphe götürmez bir gerçektir.)" Kendisine her gün iki görevli tarafından Latince ve Grekçe asıllarından okunan Hannibal'in, Sezar'ın ve Büyük İskender'in yaşam öykülerinden esinlenen II. Mehmed'in hayali, Konstantinopolis ve Roma'yı yeniden tek bir hükümdar ve tek bir dinin egemenliği altında birleştirmektir. Avrupalıların onu Hıristiyanlığa döndürme çabaları sonuçsuz kalır. Sultan, İslam'a kuvvetle bağlıdır. Ayasofya'yı imparatorluk camisi olarak restore ettirmesi, yeni Osmanlı başkentini Bizans'ın altın çağındaki zenginlik ve görkemiyle tekrardan canlandırma programının bir parçasıdır; böylece bu şehir, kuracağı dünya imparatorluğuna yaraşır bir başkent olacaktır.

Geçmiş ile şimdiki zamanın eşsiz bir yapı olan Ayasofya'da bir araya gelmesi, Osmanlı sultanlarının Bizans imparatorlarının vârisleri olduğunu ve İslam'ın Hıristiyanlık üzerindeki zaferini somutlaştırarak görünür kılar. Bu tema, II. Mehmed'in 1463-1470 yılları arasında, Bizans imparatorlarının defnedildiği Havariyun Kilisesi yerine inşa ettirdiği kendi camisinin mimarisinde Ayasofya'yı bir model olarak ele almasında da vurgulanacaktır. Bunun bilinçli bir seçim olduğu Tursun Bey tarafından açıkça dile getirilmiştir. Tarihçi, sultanın "Ayasofya'nın planı resminde" ("Ayasofya kârnâmesi resminde") inşa ettirdiği "Ulucami"nin "Ayasofya'nın tüm sanatlarını ihtiva etmekle kalmayıp, sonradan gelenlerin uygulamalarını da kapsayarak, ölçülemeyecek güzellikte bir çeşit yeni dil ('nev'-i şive-i tâze') ve mucizevi bir nuraniyet yarattığı"nı belirtir. Böylece II. Mehmed, Osmanlı mimari geleneği ve Ayasofya arasında devam edecek olan diyaloğu başlatmıştır ve bu diyalog, geçmişle gelecek arasındaki diyalektik bağın görsel ifadesi olan bir dizi sultan camisinin kendine has üslup sentezi aracılığıyla sürdürülecektir.[6]

AYASOFYA MİTİNİ KURGULAMAK

Ayasofya ve Konstantinopolis'in İslami bağlamda yeniden kutsanmasını sağlamak isteyen II. Mehmed, bir grup Rum ve Avrupalı bilgin, dinadamı ve rahibi, şehrin pek de insan yapımı gibi gözükmeyen göz alıcı anıtlarını yaptıran imparatorların tarihini yazmak için görevlendirir. Aslında bu, pagan şehri Hıristiyanlık bağlamında dönüştürmek isteyen Büyük Constantinus'unkine oldukça benzeyen bir projedir. Sultan için yazılan metnin 1479 ve 1480 yıllarında kaleme alınmış en eski Türkçe ve Farsça nüshaları büyük ölçüde, 9. yüzyıla ait *Diegesis peri tes Hagias Sophias* (Ayasofya Hakkında Anlatı) isimli bir Bizans metnine dayanmaktadır. Bu metnin II. Mehmed için yazılmış 1474 tarihli Grekçe bir kopyası, Topkapı

Fi Beyân-ı Târîh-i Kostantiniyye min Evvelâ ilâ Âhire

Anonim *Tevârîh-i Âl-i Osman*, 1490 civarı

Andan sonra Kostantin bin Alanya ol şehri ma'mur idüb yaptırdı. Andan adı Kostantiniyye kodu. Bu ad evvel bina olduğundan sonra kondu. Andan sonra Kostantin bin Alanya ve Asafiyya ol şehirde karar idüb kaldılar. Asafiyya gayet zayîfe mizaçdı akibetü'l-emr ol zayıflıkdan mizacı duymıyub vefat itdi. Ol zayıflık ana guluvv eyledi. ... Andan Asafiyya'nın malı gayetde çoğdu. Hesabın Allah'dan gayrı kimesne bilmezdi. Asafiyya vasiyyet itmişdi kim bu şehr içinde kendi canıyçün bir ulu kilise bünyad ideler kim âlemden andan ilerü bina olmıya. Öyle olsa Asafiyya'nın malı birle Ayasofya'yı bina itdiler. Ayasofya'nın binası andandır. Bir rivayet de şöyle rivayet olunmuşdur kim Ayasofya'yı bina iden Frengistan'dan gelmişdi. Gayet hünermend kâmil üstad mühendisdi. Andan geldi, Ayasofya'yı bina itdi. Şol vechile kim ol yeri kırk arşun kazdılar ta suya inince anda kırk arşun yer içinde binasını ördüler, tâ yer yüzüne çıkınca dairesini kârgir yapdılar. Andan dürlü dürlü ağır binalar itdiler. Ol binanın üzerine bir bina dahi ördüler tâ yeryüzünden büyük kubbeye çıkınca. Çünkim büyük kubbe yerine geldi bir gice benna gayıb oldı. Hiç kimse nice olduğun bilmedi.

...

Andan sonra Ayasofya'ya gene el urub etraf-ı âlemde olan binalardan ve illerde olan garib mermerlerden direklerden ve enva' rengîn direklerden bulub getirdiler. Süleyman nebi Kudüs'de ve Aydıncık'da yapdığı köşki sarayları kim Şemsiyye içün yapdırmışdı anı divlere hükm idüb divler yapmışlardı. Divler âlemi geşt idüb her kande mermer madeni varsa bulub geürmüşlerdi dirler. Zira kim divlerden gayrı kimesne mermer madenin bilmezlerdi dedikleri vaki'dir. Ve hem âdem oğlanları gördükleri yokdur, zira kim divler bir saatde âlemi geşt iderler, dünyada ne varsa hep bilürler. Ayasofya'da kim sekiz mermer direkler kim vardır kızıl somakidir. Anın madeni küh-i Kaf'da olur. Divler anları, direkleri küh-ı Kaf'dan getürmişlerdir. Andan gayrı yerde bulunmaz ve hem âdem oğlanları dahi görmüş değildir. Tâ ol zamandan bu zamana değin kimesne salik vermez ve işitmiş âdem dahi yokdur kim filan yerde varmış diye, evet olsa bilinmese dürüstdür, hem divlerden gayrı anı kimse bilmez dedikleri vaki'dir. Hem mermer madeni kimse görmediğiyçün bazılar iderler kim bu somaki dedikleri düzmedir dirler. Şöyle rivayet iderler kim ileri zamanda her nice direk isterlerse ana göre kalıb iderlermiş ve dahi içine su koyarlarmış. Andan ne renk isterlerse ol rengi suya katarlarmış ol su tonarmış mermer olurmuş dirler. Ana beyan olsa gerekdi kim bu zamanda dahi ol sanatı bilür âdem olaydı, zira kim ilerü zamanda her ne sanat te'lif olundu ise anı bu zamanda bilür âdem olmaya, andan malümdur ki abes sözdür, hele eğer yek renk olsa filcümle vaki'dir demeğe yarardı. Bir kerre mermer vardır kim üç dört dürlü renklidir, bir suya rek katub üç dört renk ve mevc olmak muhaldır, akıl kabul etse olmazdır. Amma Süleyman peygamber divlere getürdirdi ki malümdur. Ve hem vaki'dir, divlerin elinden her ne kim gelür dirlerse dürüstdür. Hem akıl kabul itse olur. Andan sonra Süleyman peygamber divlere yaptırdığı köşkleri ve binaları yıkdırub anda olan acayib ve garib mermerleri ve direkleri eksikleri kadar getürüb Ayasofya'yı yapdılar. Dahi Nuh peygamberin gemisi tahtasından kim Süleyman peygamber Beytü'l-mukaddes'de ve Aydıncık'da olan yaptırdığı binalarda ol tahtalardan kapu etdirmişdi, ol kapuları getirüb kapu itdiler. Şimdiki halde darü'l-İslam mihrabına karşı olan kapular Nuh peygamberin gemisi tahtasındandırlar. Çün bennaya bu esbabları hazır idüb Ayasofya'yı yapıp büyük kapusunun üzerini tamam idüb dairesinde nice dürlü binalar garaib işler itdiler ve dahi dairesinde üçyüz hücre etdiler, her hücrede ikişer rahibler ve patrikler ve keşişler olurlardı. Temam yüz yigirmi keşiş gicede ve gündüzde Asafiyya'nın canıyçün İncil okurlardı. Ve hem Ayasofya'nın mihrabın Kudüs'e karşı itdiler. Şimdiki halde dahi öyledir, tâ kim ehl-i İslam olunca.

Stefanos Yerasimos, *Kostantiniyye ve Ayasofya Efsaneleri* (İstanbul: İletişim, 1993), s. 28, 30-31.

Stefanos Yerasimos bu çalışmasında anonim Osmanlı tarihinin 1490'lara tarihlenen ve daha önce Friedrich Giese tarafından neşredilen nüshasını kullanmıştır.

Sarayı yazmaları arasında günümüze ulaşmıştır. Sultanın ölümünden sonra metnin yeni icat edilen popüler dini menkıbelerle beslenen farklı versiyonları yazılır ve bunlar bir dizi geç 15. ve 16. yüzyıl tarihi içinde yer alır.[7] Ayasofya'nın imgesinin zihinlerdeki tahayyülde bir cami olarak yerleşmesine bu metinlerin yaygın dolaşımının önemli bir katkısı olur.

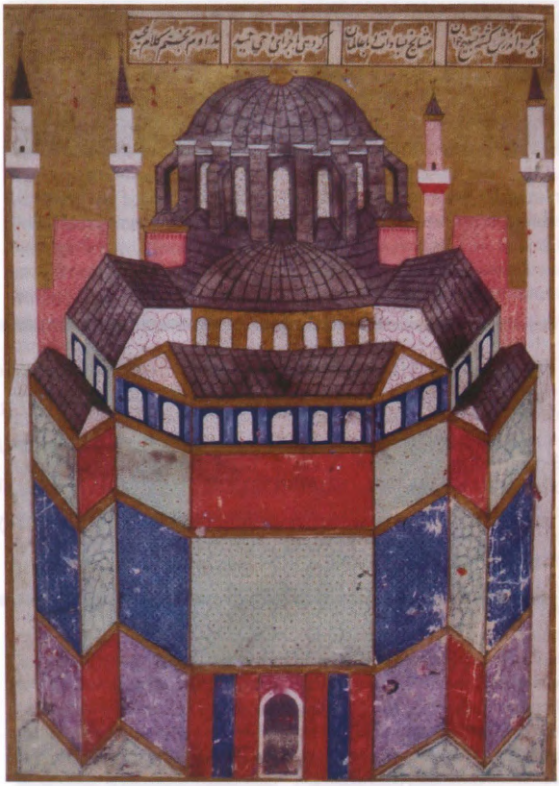
Söz konusu metinlerde tarih ve efsanenin iç içe geçirilmesi nedeniyle, Konstantinopolis ve Ayasofya hem Hıristiyanlık öncesi efsanevi bir geçmişe, hem de İslami bir şimdiki zamana yerleştirilmiş, böylece baskın Hıristiyan-Bizans hafızası yeni bir kimlikle eklemlenmiştir. Konstantinopolis'in kurucusu olarak tanımlanan Yanko bin Madyan, kadim Arabistan hükümdarlarından Şeddad'ın torunudur. Bu efsanevi kişiye rüyasında ilahi bir güç tarafından iki denizin birleştiği yerde harika bir şehir kurması bildirilir. Konstantinopolis'in periyodik yıkımlarını ve Hz. Süleyman, Constantinus ve İustinianos gibi büyük hükümdarlar tarafından yeniden kuruluş hikâyelerini izleyen bu anlatılar şehrin tarihini evrensel kozmografinin döngüsel şeması içine yerleştirir. Bir dizi başarısız Arap kuşatmasının ardından II. Mehmed'in şehri fethetmesi, Konstantinopolis'in bir gün Müslümanların eline geçeceğini müjdeleyen Hz. Muhammed'in öngörüsünü gerçekleştirir. Emevi döneminde şehrin uzatmalı kuşatmalarını meşrulaştırma ve teşvik etme bağlamında ortaya çıktığı bilinen ve II. Mehmed döneminde yeniden devreye girerek hayatiyet kazanan hadislerden biri şöyledir: "Konstantinopolis'i fethedecekler. O hükümdara ve o orduya selam olsun!" Dolayısıyla Osmanlı sul-

Tıpkı yarım yüzyıl önce Konstantinopolis'i kuşatan ve şehri fethettiğinde Ayasofya'yı kendi sultan camisi yapmayı düşleyen büyük dedesi I. Bayezid gibi II. Mehmed de, Ayasofya'nın imparatorluk çağrışımlarıyla yüklü uluslararası prestijinin ve cezbedici anıtsal ihtişamının derhal farkına varır.

tanının şehri yeniden inşası Peygamber zamanında işaret edilen yeni bir İslami dönemin başlangıç noktasıdır.

Ayasofya'nın sultan camisine çevrilmesini meşrulaştırmayı amaçlamayan efsanevi Osmanlı tarihleri, onun Hıristiyanlık çağrışımlarına İslami anlamlar eklemekle kalmayıp, cihan hükümranlığının güçlü bir sembolü olmasını belirleyen prestijli imparatorluk geçmişini de vurgulamıştır. Bazı versiyonlar yapının Süleyman Peygamber'in yaptırdığı anıtlardan alınan devşirme malzemelerle ve onun tarafından kutsanmış bir yerde inşa edildiğine dair bir gelenek icat eder. Bu gelenek imparator Constantinus'un Büyük Saray'ının harabelerinin yanı başında II. Mehmed'in 1459-1479 yılları arasında inşa edeceği Topkapı Sarayı'nın bitişiğindeki Ayasofya'nın hükümranlıkla ilgili çağrışımlarını güçlendiren bir referanstır. Şemsüddin'in 1480 tarihli versiyonuna göre, İustinianos'un bir pagan isyanını bastırmasının ardından gördüğü rüyada Tanrı'nın ölümsüz elçisi Hızır (İlyas) kendisine, Hıristiyanlığın paganizm üzerindeki zaferini simgelemek üzere eski bir tapınağın yerinde planı ilahi ilhamla vahiy olmuş bir kilise inşa etmesini bildirir. Yenilen putperestlerin tapınağını yıktıktan sonra muzaffer imparator "yedi iklimin hükümdarları"na mektuplar yazıp Hindistan, Arabistan, Yemen, Mağrib, İran, Çin, Türkistan, Bizans ve Avrupa'daki pagan tapınaklarından alınan nadir taşlar göndererek Ayasofya'nın inşasına yardım etmelerini emreder. Böylece metinde İustinianos'un anıtsal kilisesi, ilahi irade ve imparatorluk gücü arasındaki mükemmel ahengi yansıtan bir cihan hükümdarlığı sembolü olarak kurgulanır.[8]

Ayasofya'nın İustinianos tarafından gerçekleştirilen ilk inşası Hıristiyanlığın paganizm üzerindeki zaferini simgelerken, II. Mehmed'in imparatorluk camisi olarak ikinci kez kutsanışı, İslam'ın Hıristiyanlık üzerindeki, çeşitli alametlerle öngörülmüş olan nihai zaferini temsil eder. Osmanlı metinlerindeki efsanevi anlatılar Hz. Muhammed'in doğduğu gece Ayasofya'nın apsisinin üzerindeki yarım kubbenin, pek çok kilise ve Tak-ı Kisra da dâhil olmak üzere bir sürü Sasani anıtıyla beraber yıkıldığını iddia eder. Günün birinde Müslüman cemaatin hizmetine gireceğini bilen Peygamber'in, kendisine gönderilen bir Bizans elçisinin ricasıyla, binanın yeniden yapılmasını takdis etmesine değin kubbeyi yeniden inşa etme çabaları başarısız olur.[9] Böylece yeni kubbenin inşası Peygamber'in mucizesi sayesinde gerçekleşmiş ve efsanenin başka bir versiyonuna göre kubbe, Mekke'nin kumu, kutsal zemzem kuyusundan alınan su ve Hz. Muhammed'in tükürüğüyle hazırlanan bir harçla yeniden yapılmıştır.[10]



Resim 2
II. Selim'in emriyle Mimar Sinan tarafından 1572-74 seneleri arasında yürütülen ilk büyük Osmanlı onarımına atfen *Şahnâme-i Selîm Hân*'da bulunan resim, 1581 civarı. Seyyid Lokman, *Şahnâme-i Selîm Hân*, Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, A.3595, fol. 156r.

G. Necipoğlu, *Sinan Çağı: Osmanlı İmparatorluğunda Mimari Kültür* (İstanbul, 2013)

Bu efsane, Peygamber'in sahabelerinden, Ayasofya'da namaz kılmak karşılığında Konstantinopolis kuşatmasını kaldırmak üzere Bizans imparatoruyla gizli anlaşma yapan Ebu Eyyub el-Ensari'nin hikâyesinde daha da detaylandırılarak zenginleştirilir. Söz konusu anlaşma, Peygamber'in Ayasofya'nın bir gün cami olacağına ve orada namaz kılan kişinin cennete gideceğine dair kehanetine dayanan sıra dışı bir taleptir. Şehrin surlarının dışına defnedilen Eyyub, Bizanslılar tarafından tuzağa düşürülerek şehit edilmeden önce Ayasofya'da namaz kılan ilk Müslüman olur. Türbesi Konstantinopolis'in fethinden sonra mucizevi bir şekilde bulunmuş ve yeniden inşa edilmiştir. Sultanın desteğiyle yapılan bir cami ve imaret külliyesinin odağını oluşturan kutsanmış türbe, daha yeni İslamileştirilmeye başlanan şehirde Osmanlı hükümranlığının onaylanmasında önemli rol oynayan bir ziyaretgâh ve inanç merkezi haline gelmiştir. İleride tahta geçen sultanların kılıç kuşanma törenleri bu türbede yapılacaktır.[11]

Ayasofya'nın önce Peygamber ve sonra da sahabelerinden Müslüman

Osmanlı şairleri, şehrin mimari anıtlarını ve sakinlerini de içeren güzelliklerini anlatan bir şiir türü olan şehrengizlerde Ayasofya'ya pek çok övgü yağdırmıştır. 1493-1494 yılları arasında kaleme aldığı "Sıfat-ı Ayasûfiyye" adlı şiirinde Cafer Çelebi, caminin anıtsal yapısının semavi özelliklerini, desenleri denizin dalgalarına benzeyen kıymetli mermer kaplamalarını, göksel bir kubbeyle örtülü iç mekânını, sanatlı altın mozaiklerini, Allah'a ibadet ederken eğilip kalkıyormuş gibi görünen sütun ve kemerlerini, güzel minberi ile mihrabını ve müezzin mahfilini över.

bir şehit tarafından kutsanmış olması, yapısında ve bezeme programında köklü bir değişim yapılmaksızın camiye çevrilmesini kolaylaştırmıştır. Binanın planının ve (o dönemde "ibadetgâh" anlamına geldiği düşünülen) isminin Iustinianos'a bir rüyada Hızır tarafından bildirildiğini aktaran Şemsüddin, Ayasofya'nın isminin değiştirilmeme sebebinin bu olduğunu ekler; isim devamlılığı bu yapının Müslümanlar ve Hıristiyanlar tarafından ibadet edilen aynı Tanrı'nın mabedi olduğunu ima eder.[12] Ayasofya'yla ilgili pek çok Hıristiyan efsanesi benzer şekilde Müslümanlar tarafından sahiplenilmiştir. Seyahatlerden önce önünde Fatiha Suresi'ni okumanın âdet olduğu, Nuh'un gemisinin tahtalarından yapıldığı söylenen kapılarının, kalp çarpıntısına iyi geldiğine inanılan kutsal kuyu suyunun veya şifalı olduğuna inanılan (şimdi Hızır ile ilişkilendirilen) Aziz Gregorios'un terleyen direğinin hikâyeleri bunun örneklerindendir. Bunlara, sayısı sürekli artan başka efsaneler eklenmiştir. Sürekli yenilenen ve genişleyen bir şehir anlatıları kümesinin önemli unsurları arasında olan popüler Ayasofya menkıbelerini iyi bilen cami görevlileri, ziyarete gelen Müslümanlara ve yabancı seyyahlara Konstantinopolis'in Arap kuşatmaları sırasında şehit olan Eyyub'un, Seyyid Battal Gazi'nin ve başka Müslüman ermişlerin makamlarını göstermiştir. Reinhold

İdris-i Bidlisî, Heşt Behişt

İkinci Fasıl: Ayasofya Binasının İnşasında Kullanılan Malzeme ve Bunların Nasıl Hazırlandığı, İnşaatın Ne Kadar Zamanda Tamamlandığının Zikri

Padişah Üstünbanu'nun gönlü gaybi ilhamlardan feyz almaktaydı. Kâmil olan aklı da ibâdethânenin inşasında lâzım olacak tedbir ve maslahatlara kefildi. İlk önce devlet erkânı ve zamanının bilginleriyle görüştü, ülkesinin her yerinden mühendisler ve mabet âlimlerini sohbetine çağırdı. Onlara şöyle hitab etti: "Ecdâdımın her biri güzelliklerle hatırlanacak ve rabbimizden karşılığını almak üzere büyük ve hayırlı eserler bırakmışlardır. Dünyadaki hayatları son bulduktan sonra kendilerinden iyi birer nâm bırakmışlardır. İlhâm-ı Rabbânî ve beşâret-i Süphânî ile karar verdim ki, Hazret-i Mesih dininin tervîci ve takviyesi için bir ibâdethâne bina ve inşa olunsun. Bu bina genişlik ve büyüklük bakımından Hazret-i Süleyman aleyhisselamın binasından, yani Beytü'l-makdis'den daha büyük olsun." Toplantıya katılanlar, sonsuz senâdan sonra aynı mecliste mabedin planını hazırlamaya başladılar. Âlemdeki diğer bütün mülûk ve sultanlara da bu haberi bildirmeleri için elçi ve mektuplar yollandı. İşbilir mühendislerin toplanması için de haber yollandı. Binada lâzım olacak gereçlerin nakli için düşünülmeye başlandı. Frenk, Rus memleketleri ile Sakâlibe ve Ungurus vilâyetleri, Rumiye-i Suğra ve Kübra hükmü altında olduklarından onun emir ve yasaklarına bağlıydılar. Emir gereği çeşitli gereçler o bölgelerden naklolundu. Arap, Acem, Hint, Türk ve Deylem sultanlarının ekserisi Üstünbanu'ya bu hayırlı iş için yardımda bulunacaklarını bildirip, her biri kendi gücünün yettiği kadar lâzım olan malzemeleri hediye olarak yolladılar.

Üçüncü Fasıl: Ayasofya İçin Yapılan Harcamalar, Hükümdarın Hazret-i Hızır'ı Rüyasında Görmesi ve Hükümdarı Büyük bir Defineye Götürmesi ile Bu Rüyanın Gerçekleşmesinin Zikri

... Bina ve kubbesinin inşaatının tamamlanmasına yakın bir zamanda hazırlanmış olan birkaç süs eşyası, kurucusu olan padişahın vefatından sonra seyircilerin bakışları önünde duruyor olup, sayfalarla beyan etmek imkânsızdır. Bugüne kadar ulaşan kalıntılardan ve anane şeklinde günümüze ulaşan sözlerden anlaşıldığına göre, mabedin süslendiği sırada evvela kubbe kapılarının çerçeveleri hâlis altındanmış. Aynı şekilde kapı halkaları ve zincirleri ile kandiller ham gümüşten yapılmış. Mihrabın sağ tarafında patrikler yani İncil'in vâiz, müzekkir ve müfessirleri için göğün yedi tabakadan oluştuğu gibi, yedi sütunu müştemil gümüşten yedi sofa huffâz kürsüsü yapılmış. Yeşil mermer taşlardan olan merdiven ayaklarını hep altınla süslemişler. Maksürenin en uç kısmına, kıymetli mücevherlerle süslenmiş kırmızı altından bir haç dikmişler. Mihrâbın sol tarafında, sütünları somaki taşından bir minber olup, onun üzerinde hatiplerin oturma mahallinde, tamamen yekparça olan sâf billûr taşı vardır. Minberin her tarafı altın dikişli perde ve kıymetli eşyalarla süslenmiş, mihrabın arkasında sâf altından yapılma Hazret-i İsa aleyhisselâmın sâlibe çekilmiş temsili resmi yer almış durumdaydı. Hazret-i İsa'nın resminin etrafında, ashabı olan on iki havârînin temsili resimleri yer almış. Altın suyuyla yazılmış on iki İncil de yine altından rahlelerin üzerine konmuş vaziyetteymiş. Mihrabın her iki tarafında, dördü kırmızı altından, dört tane de saf altından ve dördü de billûrdan olmak üzere on iki şamdan akşamdan sabaha kadar yanarmış.

İdris-i Bitlisi, *Heşt Behişt, VII. Ketibe. Fatih Sultan Mehmed Devri 1451-1481*, tashih, tahkik, çeviri Muhammed İbrahim Yıldırım (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2013), s. 118-119, 123.

[1907 civarı]



Resim 3
II. Selim türbesinin inşaatından önce Ayasofya önünde kurulan, padişah ve beş şehzadesinin tabutlarının üzerlerini örten kırmızı otağ. Freshfield Albümü, 1574 civarı, Cambridge, Trinity College Library, Ms. 0.17.2, fol. 21.

G. Necipoğlu, *Sinan Çağı: Osmanlı İmparatorluğunda Mimari Kültür* (İstanbul, 2013)

Lubenau, 1587-1589 yılları arasında Avusturya imparatoru II. Rudolf'un elçi heyetiyle beraber İstanbul'da kaldığında Ayasofya'ya götürülmüş ve kendisine, merak uyandıran başka şeyler dışında İsa'nın taş beşiği gösterilmiş, Hz. Muhammed'in doğduğu gece Ayasofya'nın ve Tak-ı Kisra'nın ansızın çöken kubbelerinin hikâyeleri ve başka "harika masallar" anlatılmıştır.[13]

Bu hikâyeler Ayasofya'nın Osmanlı ortak hafızasının içsel bir parçası haline gelmesinde merkezi bir rol oynamıştır. Erken 16. yüzyıl saray tarihçisi İdris-i Bitlisi caminin kendine has kutsallığını, Müslümanların en önemli iki mabedi olan Kâbe ve Mescid-i Aksa'nınkiyle kıyaslayabilecektir. Başka 16. yüzyıl tarihçileri de Ayasofya'yı Mescid-i Aksa ile karşılaştırmaya devam edecek, onu Kâbe'ye gidemeyen yoksulların ikinci Kâbe'si olarak tasvir edeceklerdir.[14]

Osmanlı şairleri, şehrin mimari anıtlarını ve sakinlerini de içeren güzelliklerini anlatan bir şiir türü olan şehrengizlerde Ayasofya'ya pek çok övgü yağdırmıştır. 1493-1494 yılları arasında kaleme aldığı "Sıfat-ı Ayasûfiyye" adlı şiirinde Cafer Çelebi, camının anıtsal yapısının semavi özelliklerini, desenleri denizin dalgalarına benzeyen kıymetli mermer kaplamalarını, göksel bir kubbeyle örtülü geniş iç mekânını, sanatlı altın mozaiklerini, Allah'a ibadet ederken eğilip kalkıyormuş gibi görünen sütun ve kemerlerini, güzel minberi ile mihrabını ve müezzin mahfilini över. Ayasofya'nın isminin Tanrı'nın dindar kullarının "ibadet yeri" ("câ-yi 'ibâdet") anlamına geldiğini vurgulayan şair, yüksek kubbelerle örtülü Ayasofya'dan başka pek çok cami olsa bile onun "hepsinin muzaffer şahı" olduğu sonucuna varır. (Bu iddia daha sonra, Ayasofya'yı "reisü'l-cevâmi" diye niteleyen 19. yüzyıl yazarı Müstakimzade tarafından yinelenmiştir.) 17. yüzyıl sonlarının divan şairi Nabi de, içinde kılınan namazın diğer camilerde kılınanlardan "bin kat daha değerli" olduğu Ayasofya'nın kendine özgü kutsallığının altını çizer.[15]

Bu şiirler ve Ayasofya'nın beş yüz yıl boyunca cami olarak kullanılışı, aslında II. Mehmed'in dünyaca ünlü Bizans kilisesini Osmanlı başkentinin en gözde sultan camisine dönüştürerek koruma çabalarını meşrulaştırmaya yarayan efsanevi tarihlerin ve menakıpnamelerin başarısının göstergesidir. Sultanın yazdırdığı metin, Ayasofya efsanesinin halk tarafından icat edilen yeni hikâyelerin de eklendiği versiyonlarına kıyasla 9. yüzyıla tarihlenen Bizans modeline daha yakındır. II. Mehmed'e ithafen yazılan ve 1480 yılında Şemsüddin tarafından Farsça'ya çevrilen orijinal metin, Justinianos'un pagan isyancılara karşı zaferini kutlamak amacıyla yedi iklimin haraç ödeyen hükümdarlarının gönderdikleri devşirme malzemeyle inşa edilen, ilahi ilham eseri kilisesinin merkezi devlet gücüyle özel ilişkisine odaklanır, böylelikle Osmanlı padişahının kendi siyasi emellerini ima eder. Bu çarpıcı paralellik, Ayasofya'nın sultan camisine çevrilişinin, Osmanlı devletinin II. Mehmed saltanatında mütevazı bir beylikten cihan imparatorluğuna evrilişinin ardındaki imparatorluk politikasıyla ne kadar yakından ilişkili olduğunu teyit eder. Metnin II. Mehmed'in ölümünden sonra, 1480'lerin sonu ve 1490'larda derlenen diğer versiyonları, Müslüman efsanelerinin eklemlenmesi yoluyla, yapının hükümdarlık çağrışımları yerine kutsallık çağrışımlarını vurgulamaya başlar. Orijinal Grekçe metinden radikal bir şekilde kopan bu versiyonlar yapının inşasını, binaya ismini verdiğini iddia ettikleri, Constantinus'un dindar eşi Asafiya'ya isnat edecek kadar ileri bir hayal gücü sergilemektedir. Aslında bu, yapının güçlü bir imparator olan Justinianos ile bağını azaltmaya yönelik bir çabadır. II. Mehmed için yazılan metni detaylandıran başka anlatılarla bir arada yaşamaya devam eden bu metinler, daha eşitlikçi olan atalarının geleneklerinden ayrılarak yeni bir imparatorluk imgesi

benimseyen sultana karşı toplumun bazı kesimlerinde duyulan öfkeyi yansıtır; dolayısıyla merkeziyetçi imparatorluk rejiminin karşıtı bir hassasiyetin işaretçileridirler. II. Mehmed tarafından Osmanlılaştırılan caminin İslamileşmesi için çok daha uzun bir zaman gerekecektir.[16]

AYASOFYA'NIN MİMARİSİNDE VE TEZYİNATINDA DEĞİŞİMLER

Ayasofya'nın "geleneğin icadı" yoluyla, yeni bir hanedan ve inanç tarafından simgesel düzeyde sahiplenilmesi, mimarisinde ve tezyinatında yüzyıllar içinde gerçekleştirilen nispeten küçük değişikliklerle tamamlanır. Popüler efsanelere göre, bu fiziksel dönüşüm süreci kilisenin camiye çevrilmesinden önce başlamıştır bile. 17. yüzyıl Osmanlı seyyahı Evliya Çelebi'nin aktardığına göre, II. Mehmed şehrin fethedilmesinden üç yıl önce meydana gelen bir deprem sebebiyle zarar gören Ayasofya'nın tamiri için Bizans imparatoruna Ali Neccar adlı bir mimar göndermiş ve bu mimar Edirne'ye döndüğünde sultanı şöyle bilgilendirmiştir: "Pâdişâhım metânet üzre eyle payeler binâ etdim ki âhir zamânda Hallâc-ı Mansûr yay çilesi önünde Ayasofya kubbesi top [u] çevgân-misâl galtân olup fenâ bulmaya. Ta'mir etmek benden feth etmek senden ola. Ve sana bir minare yeri inşâ edüp anda du'â etdim. Hemân fethine bezl-i ihtimâm eyle." Hikâyeye göre, mimarın içerisine bir merdiven de yerleştirdiği payanda II. Mehmed'in fetihten sonra diktiği minarenin temeli olarak kullanılmıştır. Bu anlatının her detayı, sonunda Ayasofya'nın kaçınılmaz kaderinin, yani camiye dönüştürülmesinin ipuçlarını barındırır.[17]

II. Mehmed rölikleri, haçları ve ikonları temizlenen kilisenin var olan dokusuna sadece birkaç güçlü İslami işaret ekler. *(Resim 1)* Yapının bundan böyle bir sultan camisi olduğunu gösteren ilk iki minareyi ekletir, çan kulesindeki çanlar ile kubbenin zirvesindeki haçı kaldırtır ve arkasına bir medrese yaptırır. Caminin içine, mermer bir minber ile yapının doğrultusu Mekke yönünde olmadığından belli bir açıyla yerleştirilen ve bugün hâlâ yerinde duran mermer mihrabı eklenir. Bu nedenle, 19. yüzyıl seyyahı Edmondo de Amicis'nin de belirttiği gibi, hasırlar ve halılar "binanın oryantasyonuna aykırı bir açı ile yerleştirilmiş ve bu da perspektifte çarpıcı bir bozulmaya" sebep olmuştur. Alçak seviyedeki figürlü mozaiklerin üstü hemen kapatılırken, namaz için toplanan cemaatin görüş açısının üstünde veya ötesindekilere 16. yüzyıl ortalarına kadar dokunulmamıştır. Bunlara, binanın yeni Müslüman kimliğini vurgulayan fakat baskın olmayan birkaç hat levhasından başka bir şey eklenmemiştir.[18]

II. Mehmed yapıya zafer yadigârları ve İslami emanetler de vermiştir. Bunların arasında, mihrabın sağına asılan, Peygamber'in dört seccadesinden biri ve şehrin fethi sırasında kullandığı kendi sancakları da yer alır. Sancaklar cuma günleri hatibin sağ elinde Ayasofya'nın gaza yoluyla alındığını simgeleyen bir kılıçla hutbe okuduğu minberin sağ ve sol tarafına konur. Buna ek olarak II. Mehmed'in kurduğu büyük vakıf da camiyi Konstantinopolis'in fethiyle bağlantılandırmıştır; padişah şehrin fethinden sonra kendi payına düşen bütün dükkânların ve başka mülklerin tüm gelirlerini Ayasofya vakfına bağışlamıştır.[19]

Fetih sembolleri daha sonra da caminin içinde toplanmaya devam eder: 1526 yılında Kanuni Sultan Süleyman, Macar Krallığı'nın fethinden ganimet olarak Buda Katedrali'nden aldığı iki büyük bronz şamdanı camiye vakfeder. Bugün hâlâ minberin iki yanında duran şamdanlar "cihan imparatoru" Süleyman'ın zaferine, Macar kralının ölümü ve Macar kiliselerinin tahrip edilmesine referans veren kitabelerle süslenmiştir. 933 (1526-1527) tarihli bu kitabeler "Ebed ola sirac-ı din rûşen" ve "Di târihi Müebbed ola şem'-i nûrı İslâmın" dizeleriyle sona erer.[20]

İustinianos'un, Hıristiyanlığın zaferini kutlamak için pagan tapınaklardan alınan mermerler ve devşirme malzemeyle inşa ettirdiği kilise, yeni zafer yadigârlarının ilavesi yoluyla

Tâcîzâde Ca'fer Çelebi, Hevesnâme

Sıfat-ı Ayasûfiyye

Bu hısn önünde bir ferhunde ma'bed
Müzehheb sakfı divarı mümehhed

Müşeyyed sahnı vü muhkem esâsı
Mutallâ hurde minâdan sıvası

Tıbâkı menzil ü mevâ-yı İsâ
Fedâ her takına yüz cân-ı Kisrâ

Cihân mülkine vüs'atde müsavi
Mu'allâ kubbesi eflâke hâvi

Mülevven câ-be-câ a'mâd u takı
Yaşıl mermer kimi kimi sumâkî

Sütünlar mihver-i aktâb-ı eflâk
Ruhâm-ı ferşi pâk âyineden pâk

Bu ferşün mermerinde olan emvâc
Kılupdur sahnını deryâ-yı mevvâc

Derununda ibâdet ehli bi-mer
Sütunlar tâklar yir yir mukarrer

Kimi varmış rükû'a kim kıyâma
İderler tâ'at ol Rabbü'l-enâma

'İmaret olmamışken rub'-ı meskûn
Bu 'âli kubbe vâz' olmış humâyun

Sipihr-i ser-firâzun tâcıdur ol
Mukaddes canlarun mi'racıdur ol

Ayasofya adı cây-ı 'ibâdet
Mâkâm u menzil-lerbâb-ı tâ'at

Ne denlü var ise hurrem me'âbid
Mubârek buk'alar 'âli mesâcid

Kamunundur şeh-i pirûz-bahtı
Olupdur minber anun tâc u tahtı

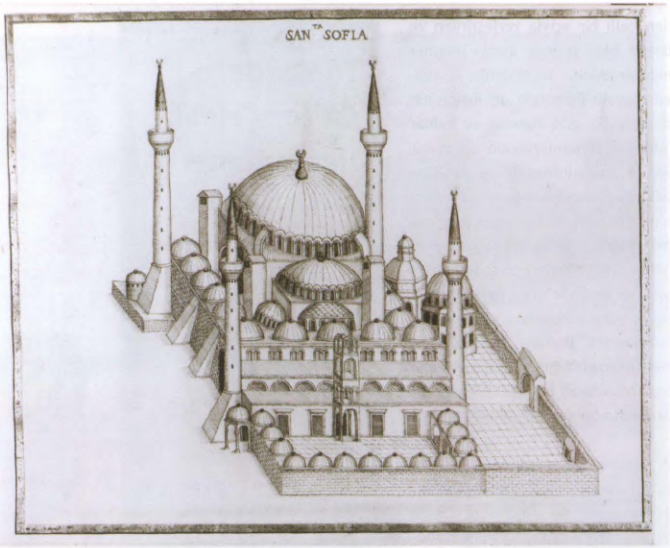
Önünde minberün bir hûb mahfil
Olur azine günhuffaza menzil

İderler nice 'aşr ayet kıra'at
Kılur mihraba te'sîr ol tilavet

Anu güş eylemek sevdâsına cüst
Yüzin ol yana itmiş kıbleye süst

Tâcizâde Ca'fer Çelebi, *Heves-nâme*, inceleme, tenkitli metin, haz. Necati Sungur (Ankara: Türk Dil Kurumu, 2006), s. 177-178.

İlişoo civarıl



Resim 4
Francesco Scarella, Ayasofya, 1686, Avusturya Milli Kütüphanesi, Codex 8627

G. Necipoğlu, "The Life of an Imperial Monument: Hagia Sophia after Byzantium," *Hagia Sophia from the Age of Justinian to the Present*, haz. Robert Mark ve Ahmet Ş. Çakmak (New York, 1992)

İslam'ın muzafferiyetini temsil eder hale gelmiştir. Osmanlı hanedanının meşruiyetinin hâlâ büyük ölçüde gazaya dayandığı 16. yüzyıl boyunca Ayasofya, İslam'ın Osmanlı hanedanı aracılığıyla gerçekleşen galibiyetini temsil eden bir anıt olmayı sürdürür. Yapının mimarisi ile resimli altın mozaikleri, Osmanlıların mağlup ettiği ve hatırası henüz çok canlı olan Bizans-Hıristiyan geçmişinin bir simgesi ve gelecek zaferler için de umut kaynağı olarak özenle korunur.

Ayasofya'nın sultan camisine çevrilmesini meşrulaştırmayı amaçlamayan efsanevi Osmanlı tarihleri, yapının Hıristiyanlık çağrışımlarına İslami anlamlar eklemekle kalmayıp, cihan hükümranlığının güçlü bir sembolü olmasını belirleyen prestijli imparatorluk geçmişini de vurgulamıştır.

II. Selim'in 1572-1574 yılları arasında gerçekleştirdiği ilk büyük çaplı yenileme başladığında, anıtın camiye dönüştürülmesinin üzerinden yüz yıldan fazla zaman geçmiştir. Ayasofya'nın bakımından sorumlu vakıf görevlisi Mimar Ahmed, yapının tamire ihtiyacı olduğunu sultana bildirerek bu projenin başlamasına önayak olmuştur. II. Selim'in bu konudaki, ikisi daha önce yayınlanmamış dört fermanı sultanın tehlike altındaki yapıyı güçlendirme çabalarını belgeler niteliktedir. Bunlardan, Nisan 1572 (Zilhicce 979) tarihli ilk ikisi İstanbul kadısına, Ayasofya mimarı Ahmed'in caminin duvarlarına bitişik olarak inşa edilen evler, odalar ve mutfakların verdiği zarardan şikâyet ettiğini ve bu durumun naip ile cami imamını da içeren bir kurul tarafından doğrulandığını bildirir. Kadı bu yapıların yıkılmasını emreder. Nisan 1573 (Zilhicce 980) tarihli üçüncü ferman Ayasofya vakfı mütevellisine ve hassa mimarı Üstad Mehmed'e hitaben yazılmıştır. Bu ferman mütevellinin sultana, caminin yıkılmak üzere olan payandalarının tamire muhtaç olduğunu ve şehrin fethinden hemen sonra aceleyle dikilmiş olan ahşap minarenin tuğlayla yeniden yapılması gerektiğini bildirmek için bir mektup gönderdiğinden bahseder. Sultan fermanda Mimar Mehmed'e yeni minare için uygun bir temel yapmasını ve harap durumdaki payandayı azami dikkatle tamir etmesini emretmektedir.[21]

Bundan üç ay sonra İstanbul kadısına ve vakıf mütevellisine hitaben yazılan Haziran 1573 (Safer 931) tarihli dördüncü ferman, sultanın camiyi bilirkişilerden oluşan ve aralarında mimarbaşı Sinan'ın da bulunduğu bir heyet eşliğinde bizzat teftiş ettiğini bildirir. Bu heyet, caminin sağında ve solunda otuz beş zira'lık (mimar arşını) bir alanın temizlenmesinin, medresenin etrafında üç zira'lık bir geçit bırakılmasının, caminin yakınındaki saray ambarının yıkılmasının, yarım kubbenin üzerindeki minarenin yıktırılarak yerine yarım kubbenin önündeki payandanın üzerine yeni bir minare inşa edilmesinin gerekli olduğu sonucuna varmıştır. Caminin etrafında açılan otuz beş zira'lık boş alanda payandalar ve suyolları inşa edilmeli, iç ve dış mekânda tamire ihtiyacı olan kısımlar temizlenip onarılmalı, camiye bitişik olduğu için yıkılan binaların taş ve tuğlaları tamir işinde kullanılmalı ve kubbeyi kaplayan kurşun yenilenmelidir. Bunlara ek olarak ferman, payandalar arasındaki boşlukların arasına dizilmiş ve hatta payandalar oyularak içine yerleştirilmiş, binanın stabilitesini tehdit eden utanç verici helalı evle-

kimselerin bizzat kâfir oldukları ve katledilmelerinin mübah olduğunu bildirerek sona erer.[22] Bu son nokta, binanın İslamileştirilmesine yönelik büyük ölçüde başarılı sayılacak kurumsal çabalara rağmen, Ayasofya'yı Hıristiyanlıkla bağdaştıran hafızanın tamamen silinmediğini göstermek açısından çarpıcıdır.

Fermanların da gösterdiği gibi, II. Selim'in Ayasofya'nın yapısını güçlendirmek için payandaları kuvvetlendirme ve birinin üzerine minare inşa ettirme çabaları gayet kapsamlıdır. Dönem tarihçisi Selaniki, bin yaşındaki binanın II. Mehmed devrinden beri tamir görmediğini, her tarafını evlerin çevrelediğini, bir tarafının "benna zirâ'iyle bir buçuk zirâ'" kadar yana doğru eğildiğini ve bu yüzden çökmesinin an meselesi olduğunu aktarır. Yapıyı saran evler yıkıldığında sansar, sıçan ve yarasalardan oluşan bir ordu mahalleye doğru kaçmıştır. Saray erkânı ile camiyi teftiş eden sultan, Sinan'a caminin etrafına güçlü payandalar inşa etmesini emreder. Mimara bir hilat giydiren sultan, "Murâdım câmi'-i şerifi ihyâ idüb eser-i hâss idinmekdür" diyerek bu prestijli binaya kendi kişisel damgasını vurmak istediğini ifade etmiştir.[23]

Diğer iki dönem tarihçisi, Peçevi ve Mustafa Âli, II. Selim'in Mimar Sinan'ı, tamir ettirdiği minarenin dışında iki minare, iki Selimiye medresesi ("iki medrese-i celile-i Selimiyye") ve caminin temizlenen çevresini kuşatan duvarın iç tarafında kendisi için bir türbe inşa etmekle görevlendirdiğini yazar.[24] 1574 yılında öldüğünde II. Selim'in projesi ancak kısmen tamamlanabilmiştir. 1574 yılında anonim bir Alman ressam tarafından yapılan ve Freshfield Albümü olarak bilinen albümde yer alan bir çizim, yeri önceden belirlenmiş olan türbenin sultanın ölümünden sonra inşa edildiği bilgisini destekler. Söz konusu çizim, Ayasofya'nın güney cephesinin önünde Sinan'ın, II. Selim'in türbesini inşa ettiği yere (985/1577 yılında tamamlanmıştır) padişahın ve beş oğlunun tabutlarını örten kırmızı bir çadır (otağ) kurulduğunu gösterir.[25] Bu, Osmanlı sultan türbelerinin ölümlerinden sonra inşa edilmesi âdetiyle örtüşmektedir. Chester Beatty'nin *Süleymânnâme*'sindeki bir resim, Süleymaniye Camii'nin arkasında, daha sonra Sinan tarafından Sultan Süleyman'ın türbesinin inşa edileceği yerde de, benzer bir geçici çadır kurulduğunu gösterir.[26]

II. Selim'in yapılmasını emrettiği iki minare ve türbesi oğlu III. Murad tarafından tamamlanırken, adını II. Selim'den alacak olan çifte Selimiye medresesi hiçbir zaman tamamlanamaz. Freshfield albümündeki, Ayasofya'yı sadece iki minaresiyle gösteren diğer bir resim bunu ispatlar. *(Dosya giriş resmi)* 16. yüzyıl sonlarının coğrafyacısı Mehmed Âşık, Ayasofya'nın kıble duvarının köşelerindeki iki minarenin II. Mehmed ve II. Selim tarafından (ikincisi II. Mehmed'in ahşap minaresinin yerine inşa edilendir), birbirinin aynı olan diğer iki minarenin de III. Murad tarafından inşa edildiğini yazar.[27]

Ayasofya'nın kendi ismiyle anılmasını isteyen II. Selim, minareleri ikiden dörde çıkarma kararıyla yapının görünümünde köklü bir dönüşüm gerçekleştirir. Kubbeyi çevreleyen dört minare, 1568-1574 yılları arasında eski başkent Edirne'de yine II. Selim için inşa edilen Selimiye Camii ile rekabeti pekiştirmek için yapılmış gibi görünmektedir. Selimiye, Osmanlı-İslam mimarisi ile Ayasofya arasında II. Mehmed döneminde başlayan diyaloğun nihai sonucu olarak yorumlanabilir. Dört minareyle çevrili olan ve Sinan tarafından 1572/1573'te, Ayasofya'nın restorasyonu hakkındaki fermanlarla aynı tarihlerde inşa edilen Selimiye'nin kubbesi, Iustinianos'un o güne kadar boyutları aşılamamış kubbesini geçme çabasını temsil eder.[28] Eğer tamamlanmış olsalardı Ayasofya'nın iki medresesi, çifte medreseli Selimiye ile uzun mesafeli diyaloğu daha da belirginleştirecekti.

Türbesinin yeri için Edirne'de yaptırdığı camidense başkentteki Ayasofya'yı seçmesi II. Selim'in neden bu yapıya kendi damgasını vurmak istediğini açıklar. Konstantinopolis'in fethinden sonra bütün Osmanlı padişahları, bu şehirde yaptırdıkları cami külliyelerinde gömülmüştür. II. Selim'in şehrin birinci tepesindeki Ayasofya'ya ilave ettirdiği hazirede gömülme kararı, İstanbul'un tepelerine kurulmuş türbeli selatin camilerinin hanedanın sürekliliğini simgeleyen mesajını devam ettirme isteğini gösterir. Geçmişte benzeri görülmemiş bu karar, daha önce bir zafer anıtı niteliğindeki Ayasofya'yı padişah türbesi barındıran bir cami külliyesine dönüştürür. *(Resim 2-3)* Fetihten sonra inşa edilen Osmanlı selatin camilerinin imgesini belirlemiş olan Ayasofya Camii, dört minare (selatin camilerinin bir ayrıcalığıdır) ve duvarla çevrili bir hazire bahçesi içinde yer alan padişah türbesinin eklenmesiyle, bu defa da kendisi bir Osmanlı selatin camisi suretine bürünmüştür. II. Selim'in Ayasofya'nın etrafında geniş bir alanın temizlenmesini emreden fermanı, Ayasofya'yı payitahtta Osmanlı padişahlarının adlarını taşıyan cami külliyelerinin yerleşim planına uyarlama çabasını göstermektedir. Bu külliyelerin hepsi, benzerleri bazı Akdeniz-İslam ve İtalyan-Rönesans ibadethanelerinde de görülen geniş alanlar veya meydanlarla çevrelenmiştir.



Resim 5
Cornelius Loos 1710-1711 yıllarında İsveç elçi heyeti ile İstanbul'dayken yaptığı Ayasofya çizimlerinde, bu dönemde üzerleri örtülmemiş olan apsis üzerindeki Meryem ve çocuk İsa, bema kemerleri üzerindeki Cebrail ve Mikail ile pandantifler üzerindeki melekleri gösterir.

G. Necipoğlu, "The Life of an Imperial Monument: Hagia Sophia after Byzantium," *Hagia Sophia from the Age of Justinian to the Present*, haz. Robert Mark ve Ahmet Ş. Çakmak (New York, 1992)

Ayasofya'nın II. Selim'in şahsıyla bağlantılandırılması oldukça kısa sürmüştür; ibadethane başka padişahların da kendi kubbeli türbelerinde buraya gömülmesiyle daha geniş anlamda bir hanedan anıtı olarak temayüz etmiştir. (*Resim 4*) Sinan'ın halefi Mimar Davud Ağa, III. Murad'ın 1603) türbesi, oğlu I. Ahmed'in emriyle mimar Dalgıç Ahmed Ağa tarafından 1017 (1608) yılında inşa edilir;[30] bu inşaata Ayasofya'da, öncekilerden daha da kapsamlı tamirler eşlik eder. Onarımlar Ayasofya'nın o güne dek Osmanlı şairleri tarafından hep hayranlıkla övülen figürlü mozaiklerden ların eklendiğini ve nakkaşlar tarafından kalemişleriyle hünkâr mahfili, mihrap, minber, galeri parmaklıkları, ana kubbe ve yarım kubbenin süslendiğini gösterir. Geri kalan iç ve dış duvarlar kireç badanayla sıvanmış ve bu işlem için bütün bina tahta iskeleyle kaplanmıştır.[31]

Ayasofya gerçek bir "hafıza mekânı"dır; burada pek çok farklı hatıra (Hıristiyan-Bizans ve İslami-Osmanlı) tebellür eder, bir nesilden diğerine aktarılır ve değişen bağlamlarda sürekli yeniden yorumlanır.

(öl. 1595) türbesini inşa ederken, bunu fırsat bilip Ayasofya'da bazı onarımlar yapmaya giriştiği anlaşılır. 1003-1005 (1594-1597) tarihli bir hesap defteri, caminin kubbelerinin kurşunlarının yenilendiğini, (II. Mehmed'in kurduğu) medrese odalarının, ek binaların, taç kapıların, helaların ve suyollarının tamir edildiğini kaydeder.[29] III. Mehmed'in (ölümü oluşan bezeme örtüsünü önemli ölçüde değiştirmiştir. Bu adım, yapının nesiller boyunca devam eden İslamileşme sürecinin tarihselliğini göstermek açısından önemlidir.

1016-1017 (1607-1609) tarihli yayınlanmamış bir tamir belgesi I. Ahmed'in kubbenin kurşunlarını, camlarını ve kitabelerini yenilettiğini, çini pano-

Kubbenin merkezindeki Pantokrator (İsa) imgesiyle birlikte Ayasofya'nın da pek çok figürlü mozaiğinin boya ve sıva tabakaları altında kaybolması bu sırada olmuştur. Cyril Mango'nun da mükemmel bir çalışmada gösterdiği gibi, bu mozaiklere 15. ve 16. yüzyıllar boyunca dokunulmamıştır. Robert Ousterhout, Kariye Camii konulu çalışmasında, bu binadaki figürlü fresk ve mozaiklerin de 16. yüzyıl sonlarına kadar üzerlerinin açık bırakılarak korunduğunu gösterir; nitekim Stephan Gerlach 1578 yılında bunları gördüğünü naklet-miştir.[32] Mango, Ayasofya'nın mozaiklerinin çoğunun, Guilaume-Joseph Grelot'nun caminin iç mekânını resmettiği tarih olan 1672'de kapatılmış olduğunu göstermesine rağmen, bunun tam olarak ne zaman gerçekleştiğini belirtmez.[33] Mango, İspanyol rahip Otavio Sapienca'nın 1610 yılı civarına ait ilginç raporundan naklen, I. Ahmed kubbenin kurşunlarını yenilerken Tanrı'nın resmini de lağvettiğinde bütün Hıristiyanların yasa boğulduğunu aktarır. Muhtemelen iftira nitelikli bir söylentiye göre, sözde buna kubbenin önemli miktarda gümüş içerdiğine inanılan orijinal kurşunlarını büyük bir meblağ karşılığı satın alıp kubbeyi sıradan kurşunla kaplamayı teklif eden bazı Yahudiler sebep olmuştur.[34] Kubbenin o sıralarda onarımdan geçtiğini, 1612 yılında merkezinde sadece yazılar gördüğünü aktaran Hans Jacob Amman[35] ve kubbe mozaiklerinin bir kısmının kireç badanayla kapatılıp büyük Arapça harflerle süslen-

Mehmed bin 'Osman bin Bâyezîd el-'Âşık, Menâzirü'l-Avâlim

Ve fâtih-i medîne-i Kostantiniyye .....
Aya-sofya ismi ile müsemmâ olan kiniseye mürûr itdükde gördi ki bu makam bir binâ-i azim ve bünyân-ı kadîmdür ki mühendis-i hired-hurde-dân ve mi'mâr-ı akl-ı selîm iz'ân bu binânun mesâhat-ı erkânından hayrân ve bu binânun tarh-ı esâs ve ref'-i sakfında ser-gerdân olur. Pes bu ma'bed-i kadîmi âlâyiş-i asnâm u evsândan tathîr ve müzahrafât-ı küfriyyesin izâle ve tagyir idüp ihdâs-ı mihrâb ve minber ve minâre ve mahfil-i müezzinin ile bu makâm-ı bihişt-irtisâmı gayret-i huld-berîn ve mescid-i câmi'-i müslimîn itdi. Yahyâ:

Sâlik-i hakka Mescid-i Aksâ
Fukarâ olana Ka'be'dür farazâ

Ba'dehu bu câmi'-i güzînün hâyıt-ı kıblisinün cânib-i garbisinde sultân-ı mümâ-ileyh ihdâs itdügi bir şerefeli minâre-i 'atîkanun hızâsında ki hâyıt-ı kıblisinün cânib-i şarkisinde Sultan Selîm Hân-ı Sânî ibn Sultân Süleyman Hân –tâbe serâhümâ- bir şerefeli minâre-i matbû'a dahi ihdâs idüp ba'dehû Sultân Murâd Hân-ı Sâlis ibn Sultân Selîm Hân-ı Sânî –tâbe serâhümâ- bu câmi'-i dil-güşanun hâyıt-ı şimâlisinün nihâyet-i şarkıyye ve nihâyet-i garbiyyelerinde bir tarh ve bir resm üzre bir şerefeli iki minâre-i mevzûne dahi ihdâs idüp ve bu câmi'ün hâyıt-ı şimalisinde olan ebvâbından iki bâbun dâhilinde kubbe-i sagîre mikdârında yek-pâre mermer-i sefîdden birbirine mukâbil ve mu'âdil iki dâne humm-ı 'azim vaz'idüp bu humlara âb icrâ itdi ve bu humlarun esfellerinde lüleler vaz' itdiler ki 'atşân-ı ehl-i 'ibadet müntefi' olurlar ve Sultân Murâd Hân-ı mümâ-ileyh bu câmi'un dâhilinde olan sebz ve sümmâkî-reng sütünları kanâdil ile tezyin idüp ve câmi'un kanâdilini teksîr idüp ve huffâz kırâ'et-i Kur'ân itmek içün birkaç mevzı'ında ruhâmdan kürsiler binâ itdi –rahımehü'llâh- ve Sultân Selîm Hân-ı mümâ-ileyhün türbe-i tayyibeleri Câmi'-i Aya-sofya'nun hâyıt-ı garbisinde olan bâbun zâhirinde ve mukâbelesindedür ve bu türbenün hâric-i hâyıtı beyâz ruhâm ile ve dâhil-i hâyıtı münakkaş kâşî iledür ve binâ-i nefîsdür.

Aşık Mehmed, *Menâzirü'l-Avâlim*, haz. Mahmut Ak, 3 cilt (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2007), s. 1077-1078.

[1600 civarı]



Resim 6 Cornelius Loos, Ayasofya; apsisi, mihrabı ve minberi, mozaikleri ve yazı programını da resmeden doğu yarım kubbesi çizimi.

G. Necipoğlu, "The Life of an Imperial Monument: Hagia Sophia after Byzantium," *Hagia Sophia from the Age of Justinian to the Present*, haz. Robert Mark ve Ahmet Ş. Çakmak (New York, 1992)

diğini aktaran Louis Deshayes de Courmenin'in (1621) tarifleri de doğrular.[36] Buna karşın Mango'nun alıntı yaptığı başka seyyahlar, 17. yüzyılın ilk yarısında kubbede Pantokrator'u gördüklerini naklederek kafa karışıklığına sebep olurlar.[37] Bu çelişki, örtülmüş olduğunu ima eder. Bunu Simeon'un naklettiği ilginç bir hikâye de doğrular. 1609'daki onarımda çalışanlardan duyduğuna göre, sultanın emriyle kubbeyi badanalayan ustalardan biri sıkışınca badana kovasına işemiş ve cezasını, anında savrularak kovasıyla birlikte düşüp ölmekle bulmuştur.[38]

Pantokrator ve diğer mozaiklerin 1609 yılında örtülmesi, bu dönemde cami bağlamında figürlü resimlere karşı büyüyen bir müsamahasızlığa işaret eder.[39] Dönem kaynaklarında sofuluğa varan derecede dindar olarak tasvir edilen I. Ahmed'in, tasvir karşıtı İslam geleneğine uymada yüce atalarından daha titiz davrandığı anlaşılmaktadır. Yine de bütün şevk ve gayretine karşın, bu sultan dahi Ayasofya'nın bütün mozaiklerini kapatmamış, namaz kılanların görüş alanına giren duvarlar dışındaki 1580-1592 yılları arasında Topkapı Sarayı'nda hizmet veren Yahudi hekim Domenico Hierosoliminato'nun 1611 yılında aktardığına göre, Meryem'le oğlunun resmedildiği mozaik bu bu imgeye duyulan saygı dolayısıyla tamamen kapatılmamış, üzeri bir kumaş parçasıyla, üst galeriden görülebilecek fakat namaz kılınan ana mekândan görülmeyecek şekilde örtülmüştür.[41] Meryem'in, İsa'nın annesi olarak kutsanması, bilindiği gibi Kuran'ın pek çok ayetinde vurgulanmıştır. Ayasofya'nın II. Mehmed dönemine ait mihrap yazısında da "mihrap" kelimesinin geçtiği ayetlerden biri (3:37), muhtemelen Meryem'i zikrettiği için seçilmiştir ki bu, burada söz edilen mozaiklerin konusuyla tam bir uyum içindedir.[42]

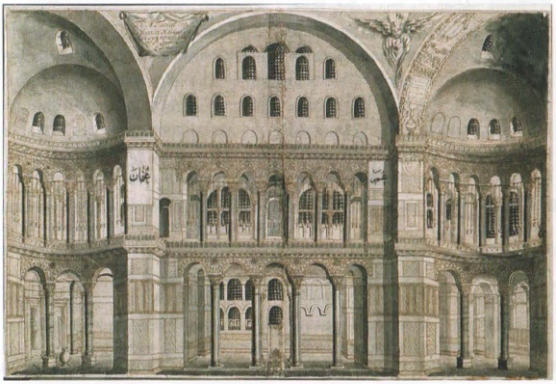
Loos'un çizimlerinin gösterdiğine göre, caminin 17. ile 18. yüzyıl dönümünde mevcut olan kitabeleri, mih-

Metinlerde tarih ve efsanenin iç içe geçirilmesi nedeniyle, Konstantinopolis ve Ayasofya hem Hıristiyanlık öncesi efsanevi bir geçmişe, hem de İslami bir şimdiki zamana yerleştirilmiş, böylece baskın Hıristiyan-Bizans hafızası yeni bir kimlikle eklemlenmiştir.

seyyahların kendilerinden önce tasvir edilen bütün harikaları gördükleri izlenimini vermek için eski metinlerden intihal yapma eğilimleriyle açıklanabilir.

I. Ahmed'in 1607-1609 yıllarında kubbenin kurşunlarının yenilenmesi ve tüm binanın boyanmasıyla tamirlerini kaydeden belgeden başka, Pantokrator ve diğer mozaiklerin bu dönemde boyanarak üstlerinin kapandığını gösteren kanıtlar da vardır. O sıralarda Kudüs'e hacca giderken İstanbul'dan üç defa geçen Polonyalı seyyah Simeon (1608-1609, 1614-1615, 1618-1619), İsa'nın, Meryem'in, havarilerin, peygamberlerin ve patriklerin resimlerinden bazılarının kalıntılarının Ayasofya'da hâlâ görülebildiğini söyler. Kubbeye tırmanmış olmasına rağmen Pantokrator'dan bahsetmeyişi bu imgenin üzerinin artık mozaiklere dokunulmamıştır. İsveçli mühendis Cornelius Loos'un 1710-1711 yılında yaptığı çizimlere göre, tüm iç narteksin (büyük kapısının üzerindeki tahtta oturan İsa panosu dâhil olmak üzere) ve caminin kuzey ile güney galerilerin tonozlarının mozaik kaplamalarına hâlâ müdahale edilmemiştir.[40] Görünüşe göre I. Ahmed, Ayasofya'nın figürlü mozaiklerinin üstünü kapattırırken, ikonografyalarının İslam açısından kabul edilebilirliğine bakarak seçmeci davranmıştır. İç mekânın Grelot ve Loos tarafından çizilen resimlerine göre, ibadethanenin merkezindeki namaz mekânında yalnızca pandantiflerdeki dört melek, mihrabın üzerinde apsis yarım kubbesindeki Meryem ve kucağındaki çocuk İsa tasvirleri, bunları çerçeveleyen büyük doğu kemeri üzerindeki Cebrail ve Mikail suretleri kalmıştır.

rabın etrafında ve kubbeyi taşıyan fil ayaklarında toplanmıştır. Mihrap nişinin iki tarafındaki ayaklar üzerindeki panolara ve mihraba kelime-i şahadet yazılmıştır. Allah, Muhammed, Ebubekir, Ömer, Osman, Ali, Hasan ve Hüseyin isimlerinin yazıldığı, mihrabın üzerindeki kemerli pencerelerin madalyonları, bir zamanlar kiliseyi süsleyen havariler ve ruhbanların mozaik tasvirlerinin İslami karşılıkları niteliğindedir. Bu kutsanan isimler kubbeyi taşıyan ayaklarda da tekrarlanmıştır. Mihrabın iki tarafındaki, kürsüsü yeri ve gökleri kaplayan Tanrı'nın mutlak hükümranlığını konu edinen Ayete'l-Kürsi'yi (2:255) taşıyan uzun yazı bandı muhtemelen II. Mehmed dönemine aittir.[43] Bu nispeten sade ve asgari düzeyde tutulmuş yazı programı, yapının İslami kimliğini ifade etmek için belli ki yeterli görülmüştür. Yazılar ve seçmeci



Resim 7
Cornelius Loos, Ayasofya, kuzeye doğru görünüm. Bu çizim ana ayaklar üzerindeki halife isimlerini taşıyan hat levhalarının bu tarihteki durumunu da belgelemektedir.

G. Necipoğlu, "The Life of an Imperial Monument: Hagia Sophia after Byzantium," *Hagia Sophia from the Age of Justinian to the Present*, haz. Robert Mark ve Ahmet Ş. Çakmak (New York, 1992)

bir tavırla kısmen korunan mozaikler paganizmden tektanrıcılığa uzanan ve Hz. Muhammed'in Hıristiyanlığın vahyini de tamamlayan mesajıyla son bulan sürece tanıklık etmiş olan Ayasofya'nın uzun hayatını, orada ibadet eden Müslüman cemaate hatırlatır.

I. Ahmed'in 17. yüzyıl başındaki yenileme faaliyetleri, Sünni İslam'ın daha dogmatik bir yorumuna odaklanan yeni eğilimi yansıtır niteliktedir. 16. yüzyıl sonlarında, imparatorluğun sınırlarının genişlemesinin yavaşlamasıyla birlikte, devletin Sünni ortodoksiye verdiği destek, Osmanlı padişahlarının kendilerini meşrulaştırma aracı olarak giderek daha merkezi bir rol oynamaya başlamıştır. I. Ahmed saltanatının ilk seneleri, doğuda Safeviler karşısında toprak kaybına ve batıda Zigetvar Antlaşması'nın (1606) imzalanmasına tanık olmuştur; bu antlaşmayla Osmanlı sultanlarının Avusturya imparatoruna karşı üstünlük iddiasından ve vergi taleplerinden artık resmen vazgeçmeleri gerekecektir. Osmanlı devletinin Celali isyanları sırasında kanun ve düzeni koruyamadığı için maruz kaldığı sert eleştiriler karşısında, akıncı gazilerin geniş meşrepli inançlarını, İslam'ın daha katı bir yorumunu benimseyen bir din politikasıyla değiştirmesi tam da bu tarihsel bağlamda gerçekleşmiştir.

18. ve 19. yüzyıllarda, Osmanlı padişahları kendilerini artık Hıristiyan hâkimiyeti altına geçmiş olan Müslüman halklar üzerinde otorite sahibi halifeler olarak sunmaya başladıklarında, Ayasofya Osmanlı hilafetinin sembolik merkezi olarak yeniden tanımlanır. Evrimlerini sürdürmeye devam eden Ayasofya efsanelerine, 1517'de Osmanlıların Memlük topraklarını ele geçirmesi ile tutsak olan Abbasi halifesi Mütevekkil'in Hırka-i Şerif'i Ayasofya'da I. Selim'e giydirdiğine dair yeni bir hikâye eklenir. Hilafetin Ayasofya'da simgesel olarak Osmanlılara intikaline dair, hiçbir tarihi dayanağı olmayan ve 18. yüzyıl sonlarında dolaşıma girdiği bilinen bu anlatı, Osmanlı saltanatını Panislamik bir hilafet mirası üzerinden meşrulaştırma arzusunun bir yansımasıdır.[44]

Loos'un 1710 ve 1711 tarihli çizimlerinde görünen mozaiklerin üzeri işte bu bağlamda tamamen kapatılmıştır. (*Resim 5-7*) 1740-1755 seneleri arasında İstanbul'da bulunan Fransız imalatçı Jean-Claude Flachat pandantiflerdeki melekler dışındaki tüm resimlerin yakın zamanda beyaz kireç badanayla örtüldüğünü yazar. Bu muhtemelen Ayasofya'da etraflı bir tamire girişen ve kütüphane, çeşme, imaret ile darülkurra gibi bir dizi yeni yapı ve kurum ekleyen I. Mahmud'un (1730-1754) hükümdarlığı sırasında olmuştur.[45] Mozaikler 1847-1849 seneleri arasında I. Abdülmecid tarafından binanın kapsamlı bir tamiriyle görevlendirilen Gaspare ve Giuseppe Fossati kardeşler tarafından yeniden gün ışığına çıkarılana kadar badana altında kalmıştır. Bu, Sinan'ın tamirlerinden 274 yıl sonra, yapıda girişilen en etraflı onarım girişimidir. İsviçreli mimarlar kubbe ve tonozları sağlamlaştırır; güneydoğudaki tuğla minarenin boyunu, diğer üçüyle uyumlu olacak şekilde yükseltir, eğrilen sütunları düzeltir, mozaikleri temizleyip üzerlerini yeniden kapatırlar; binanın içini ve dışını boyarlar; dış duvarlara almaşık duvar izlenimi veren çizgili bir görünüm verirler. Mozaiklerin usturuplu olarak örtülmesini emreden padişahın ileride daha toleranslı bir dini ortamda bunların tekrar üstlerinin açılması ümidini ifade ettiği söylenir. Abdülmecid güneybatı vestibülün ve imparatorluk kapısı mozaiklerinin, namaz mekânı dışında kaldıklarından açıkta kalmalarını talep ettiyse de, daha tutucu görüşlerin baskısıyla bu imgeler de kapatılır.[46] Artık yalnızca pandantiflerdeki melekler görülebilmektedir; onların da yüzleri örtülmüş, üzerlerine yıldız şeklinde madalyonlar yerleştirilmiştir.

Ayasofya'nın emperyal ve dini bir simge olarak Osmanlı saltanatı tarafından sahiplenilmesinin ardında, binanın anlamı hakkındaki farkındalık ve paylaşılan ortak bir mimari dil vardır. Osmanlılarca benimsenmesinin nedeni yalnızca Hıristiyanlara ait bir kutsal mekâna Müslüman fatihlerin sahip olması değildir. Ayasofya'nın yeni bağlamına adapte edilerek tekrardan kullanılması, fatihlerin kendi kimliklerini fethedilenler üzerinden tanımlamayı seçerken, aynı zamanda kendi geçmişlerini anlamlı kılmaya da devam ettikleri, sınır bölgelerine has kültürel karşılaşma ve çatışmaların çarpıcı bir örneğidir. Osmanlılar hem biricik bir binanın hem de onun geçmişini anlatan edebi bir metnin verasetine sahip olmuş, ikisini de incelikle dönüştürerek kendi ortak hafızalarının içsel bir parçası kılmışlardır. Bu nedenle Ayasofya gerçek bir "hafıza mekânı"dır;[47] burada pek çok farklı hatıra (Hıristiyan-Bizans ve İslami-Osmanlı) tebellür eder, bir nesilden diğerine aktarılır ve değişen bağlamlarda sürekli yeniden yorumlanır.

GÜLRU NECİPOĞLU
HARVARD ÜNİVERSİTESİ

DİPNOTLAR

1 Editörlerin notu: Bu makale İngilizceaslından kısaltılarak çevrilmiştir; orijinal nüshası için bkz. Gülru Necipoğlu, "The Life of an Imperial Monument: Hagia Sophia after Byzantium", *Hagia Sophia from the Age of Justinian to the Present*, haz. Robert Mark ve Ahmet Ş. Çakmak (New York, 1992), s. 195-225.
Osmanlı döneminde Ayasofya için bkz. William Emerson ve Robert L. Van Nice, "Hagia Sophia and the First Minaret Erected after the Conquest of Constantinople", *American Journal of Archaeology* 54 (1950), s. 28-40; Reşat Ekrem Koçu, "Osmanlı Devrinde Ayasofya", İstanbul Ansiklopedisi, (İstanbul, 1960) c. 3, s. 1445-86; Tahsin Öz, İstanbul Camileri (Ankara, 1962), c. 1, s. 29-30; Wolfgang Müller-Wiener, *Bildlexikon zur Topographie Istanbuls: Byzantion. Konstantinopolis. Istanbul bis zum Beginn des 17. Jahrhundert* (Tübingen, 1977), s. 91-94.

2 Tursun Beg, *The History of Mehmed the Conqueror by Tursun Beg*, tıpkıbasımve giriş H. İnalcık ve R. Murphy (Minneapolis, 1978), varak 51a; İdris-i Bidlisi, *Tercüme-i Heşt Behişt*, Ms. T.K.S.B. 196, varak 80b. Aeneas Sylvius Piccolomini, *Memoirs of a Renaissance Pope: The Commentaries of Pius II*, çev. F.A. Gragg (New York, 1959), s. 193.

3 P. Gautier, "Un récit inédit du siège de Constantinople par les Turcs (1394-1402)", *Revue des études byzantines* 23 (1965), s. 108-109.

4 Tursun Beg, *The History of Mehmed the Conqueror*, varak51a-53a; Bidlisi, *Tercüme-i Heşt Behişt*, varak 79v-91r.

5 *Fatih Mehmed II Vakfiyeleri* (Ankara, 1938); Tahsin Öz, ed., *Zwei Stiftungsurkunden der Mehmed II* (Istanbul, 1935).

6 John Monfasani, haz., *Collectanea Trapezuntiana: Texts, Documents, and Bibliographies of George of Trebizond* (Binghamton, N.Y., 1984), s. 494; Agostino Pertusi, *Testi inediti e poco noti sulla caduta di Costantinopoli*, ed. A. Carile (Bologna, 1983), s. 172-175; *History of Mehmed the Conqueror by Kritovoulos (1451-1467)*, çev. C. Riggs (Princeton, N.J., 1954), s. 104-105, 140-141; Tursun, *The History of Mehmed the Conqueror*, varak 58a-58b; Rowland J. Mainstone, *Hagia Sophia: Architecture, Structure and Liturgy of Justinian's Great Church* (Londra, 1988), s. 237-259.

7 Théodor Preger, *Scriptores Originum Constantinopolitanarum*, 2 c. (Leipzig, 1901-1907); Fransızca'ya çevirisi ve analizi, Gilbert Dagron, *Constantinople imaginaire: Études sur le recueil des Patria* (Paris, 1984), s. 191-314; Yusuf bin Musa (1479) ve Şemsüddin (1480) metinleri için bkz. Felix Tauer, "Notice sur les versions persanes de la légende de l'édification d'Ayasofya", *Fuat Köprülü Armağanı* (İstanbul, 1953), s. 487-494; aynı yazar, "Les versions persanes de la légende sur la construction d'Aya Sofya", *Byzantinoslaviea* 15 (1954), s. 1-20; Paul Wittek, "Miscellanea: 2. Zu den persischen Tarih-i Ayasofya", *Türkiyat Mecmuası* 14 (1964), s. 266-270; 14a'da anonim Osmanlı tarihlerineeklenenel'sane metnive analizi için bkz. Stephane Yerasimos, *Legendes d'empire: La fondation de Constantinople et de Sainte-Sophie* (Paris, 1990); Türkçe çevirisi için bkz. *Konstantiniye ve Ayasofya Efsaneleri* (İstanbul, 1993) Yerasimos'un analiz ettiği metin için bkz. Friedrich Giese, *Die altosmanischen anonymen Chroniken: 1. bölüm: Text und Variantenverzeichnis* (Breslau, 1922), s. 71-111. Bu makalede anonim *Tevârih-i Âl-i 'Osman*'in Yerasimos'un çalışmasında yayımlanan nüshasına referans yapılmaktadır.

8 *Légendes*, s. 6-7, 27-28, 113-123.

9 *Age*, s. 36.

10 Evliya Çelebi, *Seyahatnâme* (İstanbul, 1896), c. 1, s. 124-125; F.W. Hasluck, *Christianity and Islam under the Sultans* (Oxford, 1929), c. 1, s. 11; Hasan Özdemir, *Die altosmanischen Chroniken als Quelle zur türkischen Volkskunde*, Freiburg-im-Breisgau, Islamkundliche Untersuchungen, 32 (1975), s. 169; H. Russack, *Byzans und Stambul. Sagen und Legenden vom Goldenen Horn* (Berlin, 1941).

11 *Légendes*, s. 38-48, 160-182; M. Canard, "Les expéditions des Arabes contre Constantinople dansl'histoireet dans lègende", *Journal asiatique* 208 (1926), s. 61-121.

12 Şemsüddin'in *Diegesis*'edayanan Farsça metninin Türkçeye anonim bir çevirisi için bkz. *Tercüme-i târih-i câmi-i Ayasofya li Dervîş Şemsü'd-dîn Karamânî*, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, Ms. T. 259, fol. 19; *Légendes*, s. 119-120'de zikredilmiştir.

13 Hasluck, *Christianity and Islam*, c. 1, s. 10-13; Evliya, *Seyahatnâme*, c. 1, s. 133-136; George P. Majeska, *Russian Travelers to Constantinople in the Fourteenth and Fifteenth Centuries* (Washington, D.C., 1984); Reinhold Lubenau, *Beschreibung der Reisen des Reinhold Lubenau (1573-1589)*, 2 c., haz. W. Sahm (Königsberg, 1912-1920), c. 1, s. 143-146.

14 Bidlisi, *Tercüme*, varak 80a; Celâlzâde, Lâtifi ve Taşlıcalı Yahya Bey tarafından yapılan aynı karşılaştırma için, bkz. Asaf Halet Çelebi, *Divan Şiirinde Istanbul* (İstanbul, 1953), s. 37, 39, 40-41.

15 Agah Sırrı Levend, *Türk Edebiyatında Şehr-Engizlerve Şehr-Engizlerde Istanbul* (İstanbul, 1957), s. 76-78; Süleyman Sa'adeddin Efendi (Müstakimzâde), *Tuhfet'ül-hattatîn* (İstanbul, 1928), s. 78; Asaf Halet Çelebi, *Divan*, s. 65. Başka Ayasofya övgüleri için bkz. *age*, s. 39, 41-42, 48-49, 65; Koçu, İstanbul Ansiklopedisi, c. 3, s. 1469-1471.

16 *Légendes*, s. 24. Yerasimos'unbazı metinlerde bulunan imparatorluk karşıtı ideolojiyi analizi için bkz. *age*, s. 2-3, 123, 133-159, 247-249.

17 Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, haz. Robert Dankoff, Seyit Ali Kahraman, Yücel Dağlı (İstanbul, 2006), c. 1, s. 58; Emerson ve Van Nice, "Hagia Sophia and the First Minaret", s. 29-30.

18 Edmondo de Amicis, *Constantinople*, 2 c. (Philadelphia, 1896). Mozaiklerin korunması konusunda bkz. Cyril Mango, *Materials for the Study of theMosaics of St. Sophia at Istanbul* (Washington, D.C., 1962). Bu dönemde resimler yerine konan bazı yazılar ve bunları yazan hattat için bkz. Bidlisi, *Tercüme-i Heşt Behişt*, varak 79v-91r; Müstakimzade, *Tuhfet*, s. 442.

19 H.G. Samuelyan, *TheMosque of St. Sophia* (New York, 1890), s. 6; de Amicis, *Constantinople*, c. 1, s. 259; Lubenau, *Beschreibung*, c. 1, s. 44; Ayasofya vakfiyeleri için bkz. dipnot 4; vakıf kayıtları için bkz. Atatürk Kütüphanesi Ms. Muallim Cevdet o. 41 ve Başbakanlık Arşivi, Maliyeden Müdevver 16.

20 Koçu, İstanbul Ansiklopedisi, c. 3, s. 1471; İbrahim Peçevî, *Târih*, 2 c. (İstanbul, 1864-1867), c. 1, s. 100.

21 Yayınlanmamış olan fermanlar için bkz. Başbakanlık Arşivi, İstanbul, Mühimme Defteri 10, no. 291, Mühimme Defteri 16, no. 375; yayınlanan birinci ferman (Mühimme Defteri 21, no 615) için bkz. Ahmed Refik, *On Altıncı Asırda Istanbul Hayatı*, no. 14 (Istanbul, 1935), s. 21; Emerson ve Van Nice, "Hagia Sophia and the First Minaret", s. 33.

22 Başbakanlık Arşivi, İstanbul, Mühimme Defteri 22, no. 171; şurada yayınlanmıştır: Refik, *On Altıncı...*, no. 18 (1935), s. 22-24.

23 Mustafa Selâniki, *Târih* (İstanbul, 1864-1865), s. 120-121.

24 Peçevî, *Târih*, c. 1, s. 50; Gelibolulu Mustafa 'Âlî, *Künhü'l-ahbâr*, İstanbul Üniversitesi, Ms. T.Y. 5959, fol. 459v.

25 H. Freshfield, "SomeSketches Madein Constantinople in 1574", *Byzantinische Zeitschrift* 30 (1930), s. 519-522; Cyril Mango, "Constantinopolitana", *Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts* 80 (1965), s. 305-336.

26 Lokmân, *Süleymanname*, 1579-1580, Chester Beatty Library, Ms. 413, varak115b.

27 Minarelerin kronolojisi hakkındaki tek çağdaş kaynak şudur: 'Âşık, Mehmed bin 'Osman bin Bâyezîd, *Menâzirü'l-avâlim*, Österreichische Nationalbibliothek, Cod. Mxt. 314, varak 262a-262b, Vienna. Aynı bilgiyi içeren daha geç kaynaklarıçin bkz. DeAmicis, *Constantinople*, c. 1, s. 225; W.R. Lethaby ve H. Swainson, *Sancta Sophia. Constantinople: A Study of Byzantine Building* (Londra, 1894), s. 127 Müstakimzâde *Tuhfet*, s. 516. Hafız Hüseyin Ayvansarayi'deki bilgi yanlıştır: *Hadîkatü'l-cevâmi'*, 2 c. (İstanbul, 1865), c. 1, s. 3-4. Emerson ve Van Nice bir sonuca ulaşmamışlardır: "Hagia Sophiaand the First Minaret", s. 31. III. Murad'ın Ayasofya'ya bağışladığı kendi hattı levhalar, iki antik küp, ayaklara bitişik dört minber için bkz. Müstakimzâde, *Tuhfet*, s. 516; *Hadîka*, c. 1, s. 4; De Amicis, *Constantinople*, c. 1, s. 259; Lethaby ve Swainson, *Sancta Sophia*, s. 84-85; Lubenau, *Beschreibung*, c. 1, s. 144.

28 Mustafa Sâ'i, *Tezkiretü'l-Bünyân* (İstanbul, 1897), s. 71-72; tıpkıbasımıve çevirisi için bkz. M. Sözen ve S. Saatçi, *Mimar Sinan and Tezkiret-ül Bünyan* (Istanbul, 1989), s. 114-116. Osmanlı sultan camileri arasında yalnızca Ayasofya ve Selimiye kubbeli ana mekân etrafına yerleştirilmiş dört minareyesahipti.

29 Müller-Wiener, *Bildlexikon*, s. 91-93; Öz, İstanbul Camileri, c. 1, s. 30; Başbakanlık Arşivi Maliyeden Müdevver 4517ve 5315.

30 *Bildlexikon*, s. 91, 93; İstanbul Camileri, c. 1, s. 30.

31 Başbakanlık Arşivi, Maliyeden Müdevver6484.

32 Mango, *Materials*, bkz. ek 2'deki kaynaklar, s. 117-140; Robert G. Ousterhout, *The Architecture of the Kariye Camii in Istanbul* (Washington, D.C., 1987), s. 6.

33 Mango, *Materials*, s. 99.

34 *Age*, s. 89, 122. Yahudilere referans bir topos olmalıdır. Emevi halifesi II. Yezid'in kilise ikonlarını kaldırtması bağlamında benzer bir hikâye anlatılır; A.A. Vasiliev, "The Iconoclastic Edict of the Caliph Yazid II, A.D. 721", *Dumbarton Oaks Papers* 9-10 (1956), s. 25-47.

35 Mango, *Materials*, s. 89, 122.

36 *Age*; Guillaume-Joseph Grélot, *Relation nouvelle d'un voyage de Constantinople* (Paris, 1680).

37 Mango, *Materials*, s. 123-125.

38 Hrand D. Andreasyan, *Polonyalı Simeon'un Seyahatnamesi (1608-1619)* (İstanbul, 1964), s. 5-6.

39 Osmanlıların figürlü temsile yaklaşımları için bkz. Klaus Kreiser, "'...Dandie Türckhen leiden khain Menschen Pildnüss'- Über die Praxis des 'Bilderverbots' bei den Osmanen", *Fifth International Congress of Turkish Art*, ed. G. Fehér (Budapeşte, 1978), s. 549-556.

40 Mango, *Materials*, s. 24, 99; Alfred Westholm, *Cornelius Loos: Teckningar från en expedition till Främre Orienten, 1710-1711* (Stockholm, 1895).

41 Mango, *Materials*, s. 88-89, 121.

42 *Kur'ân-ı Kerim ve Türkçe Anlamı (Meâl)* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1987), s. 53.

43 *Kur'ân-ı Kerim* s. 41.

44 D. Sourdel, "Khalîfa", *Encyclopedia of Islam*, 2. edisyon, c. 4, s. 944-947. Hilafetin devri töreni için bkz. Koçu, *İstanbul Ansiklopedisi*, c. 3, s. 1471. Bu törene dönem kaynaklarında atıf yoktur; Ahmet Uğur, *The Reign of Selim I in the Light of Selîmnâme Literature* (Berlin, 1985).

45 Flachat için bkz. Mango, *Materials*, s. 100.

46 *Age*, s. 14.

47 Pierre Nora, "Between Memory and History: *Les Lieux de Mémoire*", *Representations* (hafıza ve karşı-hafıza özel sayısı), 26 (1989), s. 7-25. Ayrıca bkz. Maurice Halbwachs, *The Collective Memory* (New York, 1980).

AYASOFYA:

KİLİSE, CAMİ, ABİDE, MÜZE, SİMGE

EDHEM ELDEM

Ayasofya tartışmasını "tabii abideleşme" süreci üzerinden yürütmek daha sağlıklı olacaktır. Bu sayıdaki başka yazılarda da belirtildiği üzere, Ayasofya'nın kendi başına bir abide olarak algılanmasının çok erken tarihlere kadar uzanan ve Osmanlı tarihinin büyük bir kısmını kapsayan bir hikâyesi vardır. Ben burada Osmanlı idaresi ile yabancı ziyaretçiler arasında başlayan ve Osmanlı Batılılaşmasından beslenen bir süreci izleyeceğimden, meseleyi 18. yüzyılın sonlarından itibaren ele almayı seçtim.

Bundan iki sene kadar evvel, Ayasofya'nın ibadete açılması, yani camiye çevrilmesi tekrar gündeme getirilmişti. Hatırlanacağı üzere 7 Kasım 2013 günü bu konuda Türkiye Büyük Millet Meclisi'ne teklif getiren, Milliyetçi Hareket Partisi milletvekillerinden, Türk Tarih Kurumu eski başkanlarından Yusuf Halaçoğlu'ydu. Ardından 16 Kasım günü Adalet ve Kalkınma Partisi başkan yardımcısı ve hükümet sözcüsü Bülent Arınç, Trabzon ve İznik'te bulunan iki Ayasofya'nın camiye çevrildiğini hatırlatarak İstanbul'dakiyle ilgili şu sözleri sarf etmişti: "Bu mahzun Ayasofya'ya bakıyoruz, inşallah güleceği günlerin yakın olmasını Allah'tan diliyoruz." Mukaddesatçı ve milliyetçi görüş ve iddiaları baskın iki siyasi parti arasındaki bu rekabette belli ki AKP uluslararası ilişkiler ve turizm açısından büyük sorun yaratabilecek bir meselede temkinli davranmaya çalışıyor, ama aynı zamanda bu alanda "puan kaybetmemeye" gayret ediyordu. Meselenin üzerinden iki seneden uzun bir süre geçtiği halde Ayasofya'nın hâlâ çok tartışılan müze statüsünde bir değişiklik yapılmadıysa da binanın camiye dönüştürülmesi konusunda herhangi bir adım atılmış olmadığından, işlerin bu minval üzerinden devam edeceğini, fakat arada sırada kabaran dini veya milli hislerin dürtüsüyle bazı gösterilerin olacağını, mütedeyyin ve milliyetçi basında ve özellikle bu kanadın popüler tarih dergilerinde bu meselenin dillere persenk edileceğini öngörmek mümkündür.

Resim 1.


15 Hür adam 24
ADNAN BEYİN NURLU ELİLE
AYASOFYANIN
ÜZERİNDEN SİYAH BULUT
KALKAR NURA KAVUŞUR

Bu konuda alınacak kararın esasen siyasi nitelik taşıyacağını düşündüğümü hemen belirtmeliyim. Ayasofya kilise olmuş, cami olmuş, ardından da müze olmuş ve bu kimliklerin hepsi kendi dönem ve bağlamlarında meşru sayılmıştır. Bugün siyaseten müze kalması, camiye dönüştürülmesi, hatta tekrar kilise olarak kutsanması mümkündür. Sonuçta Türkiye Cumhuriyeti kendi toprakları üzerinde bulunan bir anıtı istediği şekilde kullanma hakkına sahiptir. Ayasofya'nın tekrar camiye dönüştürülmesi durumunda hükümetin bazı yaptırımlarla yüz yüze gelmesi muhtemeldir. Zaten büyük bir ihtimalle halk nezdinde ve Türkiye'nin genel ideolojik eğilimleri açısından büyük destek alacağı ve demagojik olarak kullanabileceği bir fırsatı eğer değerlendirmiyorsa, bunun başlıca sebebi böyle bir girişimin doğurabileceğini düşündüğü tepki ve neticelerdir. Hükümetin Batı kamuoyunun Türkiye'yi kınaması, UNESCO ve benzeri kuruluşlardan ciddi yaptırımlar gelmesi, yönetime karşı zaten artmış olan otoriterlik ve İslamcılık suçlamalarının iyice depreşmesi, turizm gelirlerinde düşüş gibi riskleri göze almak istememesi makul ve anlaşılır bir siyasi tavırdır.

Ne var ki siyasi meselenin ötesinde Ayasofya'nın kendi kimliği ve tarihinden menkul önemli bazı özelliklerinin yarattığı süreç, daha gerçek bir tartışma zemini oluşturmaya adaydır. Kendimizi kandırmayalım. Yukarıda burun kıvırarak bahsettiğim siyasi bağlam da bu tarihi sürecin parçasıdır; dolayısıyla yok sayılabi-





Resim 2, 3.

leceğini ya da ondan soyutlanmış bir gerçekten bahsedilebileceğini iddia etmek saflık olacaktır. Ben burada sadece bu yapının "tabii abideleşme süreci" olarak gördüğüm son iki yüz yıllık tarihi üzerinden şu an varılmış noktanın, yani müze statüsünün "normal" denebilecek bir sürecin beklenebilecek sonucu olduğunu ve bu anlamda da mükemmel değilse de ehven bir çözüm sayılabileceğini göstermeye çalışacağım.

AYASOFYA'NIN SEMBOLİK ÖNEMİ

Ayasofya yüzyıllardır bir ibadet mekânı olmanın çok ötesinde sembolik bir önemi ve değeri haiz bir yapı olarak algılanmıştır. Bugünkü tartışmaların büyük bir kısmının tam da bu simgesellik üzerinden yürütüldüğü inkâr edilemez bir gerçektir. En basitinden, binanın camiye çevrilmesi konusundaki talep ve baskıların bir ibadet yeri ihtiyacından değil, özellikle bu yapıya duyulan bir arzudan kaynaklandığını hatırlatmak gerekir. Söz konusu arzunun ise başlıca üç dayanağından bahsedilebilir. Bunların ilki ve en genişi, milliyetçi ve mütedeyyin kitlelerin Konstantinopolis'in fethine bağladığı ve sonradan Osmanlı İmparatorluğu'nun payitahtının İslami kimliğinin temel taşı olarak gördüğü bir caminin kaybedilmesine tahammül edilememesidir. Özellikle 1953'te fethin beş yüzüncü yılı kutlamalarıyla birlikte kabaran Osmanlı özleminin önemli bir unsuru olan bu his, o tarihten beri giderek sıklaşan aralıklarla bu taleplerin tekrarlanmasının arkasındaki başlıca dürtü sayılabilir. (*Res. 1*) İkinci dayanak, Ayasofya'nın özellikle Bizans'a karşı girişilen ve fetihle sonuçlanan bir mücadelenin en parlak nişanesi olarak görülmesidir. "Kılıç hakkı" mefhumuna veya Fatih'in vakfiyesinin sonundaki lanete sıkça yapılan atıflar bu savaşçı/fetihçi bakışın tabiatındandır. Üçüncü dayanak ise, yapıyı camiye çevirmenin Kemalizmle ve bazen de özel olarak Mustafa Kemal Atatürk'le bir hesaplaşmanın tezahürü olmasıdır. Unutmamak gerekir ki burada yapılmak istenen, bir kiliseyi değil bir müzeyi camiye dönüştürmektir; dolayısıyla asıl mesele de müze tercihine kaynaklık etmiş olan veya olduğu düşünülen zihniyetin alt edilmesidir.

Bu simgesellik ve ideolojik eğilimler, beklenebileceği üzere sıkça tarihi gerçekleri eğip bükmeyi gerektirmektedir. Konstantinopolis'in fethi veya Ayasofya'nın 1453'te camiye, 1934'te müzeye dönüşmüş olması inkâr edilecek gerçekler değilse de, Fatih'in vakfiyesinin sonunda yer alan "lanet" sözlerine atfedilen önem son derecede yanıltıcıdır. Çoğu vakfiyenin sonunda böyle formüllerin yer aldığı bilinmektedir; ama buradaki maksat hem meseleye bir nebze Tutanhamon folkloru katmak, hem de istenenin, zaten yapılması kanunen mümkün olmayan bir değişimi geri alarak hakkı yerine getirmek olduğunu göstermektir. Keza, Atatürk'ün 24 Kasım 1934 tarihli kararnamede yer alan imzasının sahte olduğuna dair ortaya konan savlar, özellikle MHP'nin hem Kemalizmi, hem İslam'ı telif etmeye çalışan ve dolayısıyla Atatürk'ü kötü veya yanlış bir girişime onay vermiş olmaktan kurtarmak için uydurduğu iddialar olmanın ötesine geçememektedir. Zaten internet ortamında biraz gezinildiğinde ortaya çıkan malzemede, tarih veya belgelerden çok resim ve sembollerin hâkim olduğu bir retorik göze çarpmaktadır. Ayasofya'nın görüntüsünün Türk bayrağı, Fatih Sultan Mehmed figürü ya da vakfiyenin sözleriyle bir araya getirildiği imajlar okuyucuların en temel milliyetçi ve dini hislerini harekete geçirmeyi amaçlamaktadır. (*Res. 2-3*) İşin ilginç tarafı, bu sembolizmin bir tür aynasının Yunanistan'da oluşmuş olmasıdır. Minarelerinden arındırılarak ve kubbesine haç dikilerek kiliseye dönüştürülmüş bir Ayasofya'nın üzerinde dalgalanan Yunan ve Patrikhane bayrakları (*Res. 4*) veya "Ortodoks Kilisesi'nin şaheserinin Türkleri korkuttuğu" yönündeki sözlerle birleştirilmiş Ayasofya resimleri (*Res. 5*), meselenin Yunanistan'da da gayet sorunlu algılandığını göstermektedir. Bazı Yunan turistlerin anıtın önünde



Resim 4.



Resim 5.



Resim 6. Prusya sefaretinin Brendel adındaki bir kişi için Ayasofya, diğer camiler ve Topkapı Sarayını ziyaret izini talebi, 1263/1847. BOA, A. DVN. DVE (9) 10/84.

çektirdikleri fotoğraflardan minarelerin *photoshop* müdahalesiyle yok edilmiş olması bunun gayet güncel bir yansımasıdır.

AYASOFYA'YA YÖNELİK ELİT TURİZM

Bu basit ve indirgemeci bakış açıları bile aslında Ayasofya'nın müze haline getirilmesini ve bu halde kalmasını haklı kılmaya yeterli sayılabilirse de, burada bahsetmek istediğim "tabii abideleşme" süreci üzerinden bu tartışmayı yürütmek daha sağlıklı olacaktır. Bu dosyadaki başka yazılarda da belirtildiği üzere, Ayasofya'nın kendi başına bir abide olarak algılanmasının çok erken tarihlere kadar uzanan ve Osmanlı tarihinin büyük bir kısmını kapsayan bir hikâyesi vardır; fakat ben burada Osmanlı idaresi ile yabancı ziyaretçiler arasında başlayan ve Osmanlı Batılılaşmasından beslenen bir süreci ele alacağımdan, meseleyi 18. yüzyılın sonlarından itibaren izlemeyi tercih ettim. Başlangıç olarak ise 1205/1790 tarihli bir hatt-ı hümayunu ele alacağım:

"Düvel-i nusara taraflarından derbar-ışevket-medar tevarüd eden elçilerine ve beyzadelerine mücerred irae-i şan-ı din-i mübin zımnında selatin-i izam nevverallahu merakidehim ila yevmi'l-kıyam hazeratının cevami-i şerifelerini seyr ü temaşaya ruhsat verilmeye mesağ-ı şer'i olduğundan yanlarına adam tayiniyle bu makulelere izin vermek meri olmağla bu defa dahi İspanya'nın beylik gemileriyle Dersaadet'e gelen beyzadelere cevami-i şerife-i mezkûre temaşasına ruhsat verilmesinli| İspanya elçisi iltimas eylediğini tercümanı takririle ifade etmekle maruz-ı atebe-i ulyaları kılınmışdır."

Kısacası, İstanbul'a uğramış İspanyol ileri gelenlerine yanlarına verilecek adamlar eşliğinde camilerin gezdirilmesi konusunda padişahtan izin isteniyordu. Bunun şer'en caiz ve maksadın İslam'ın büyüklüğünü göstermek olduğunun vurgulanması, muhtemel bir redde karşı tedbirdi; fakat III. Selim'in Kaymakam Paşa'ya cevabı son derece olumsuz oldu: "Olmaz sair mahalleri gezmişler mani değil lakin camilere gitmesinler."[1] İspanyolların camilerin arasında özellikle Ayasofya'yı gezmek niyetinde olduğunu tahmin etmek kolaydır; fakat isteklerini bu şekilde dillendirseler işleri daha da zorlaşabilirdi, çünkü Avrupalıların bu anıta olan özel merakı iyi biliniyordu. Öte yandan, padişahın bu tutumu gene de garipti, çünkü aynı döneme ait başka hatt-ı hümayunlara bakıldığında aslında bu tür gezilerin bir tür rutin haline gelmekte olduğu dikkat çekmektedir. Beş sene kadar sonra, 1210/1795-1796 senesinde Prusya sefiri "Ayasofya ve sair selatin-i izam cami-i şeriflerini" seyr ü temaşa etmek isteyince aynı III. Selim "İzin verile" demekle yetinmişti. Daha ilginci, vesikada bu tür ziyaretlerin "mutad ve mesbuk" (alışılmış ve görülmüş) olduğu belirtilmekte, izin verildiği takdirde de "Mutad buyuruldu" verilmesi teklif edilmekteydi.[2] Ertesi sene Fransız elçisi Verninac için de aynı talep "Müsaade oluna" hattına layık görülmüştü. Bu defa da vurgulanan, elçilerin "devletleri tarafına mezunen avdetlerine karib Ayasofya-i Kebir ve sair selatin-i izam cevami-i şerifesini ziyaret eylemeleri mesbuk" olduğuydu.[3] 1215/1800'de İsveç sefirinin ziyareti söz konusu olduğunda ise çok benzer ifadelerle ruhsat verilmiş, bu defa da iznin verilmesinin sefirlerin gelişlerine ve ayrılışlarına rastladığı konusunda görüş belirtilmişti.[4]

Bu birkaç örnekten, 1790'lardan itibaren bir tür elit turizminin yerleşmeye başladığını ve sefirler ile maiyetlerindeki bazı kişilere istekleri üzerine camilerin gezdirildiğini, bu camilerin başında da Ayasofya'nın geldiğini anlamak mümkündür. Bundan, daha önceleri Ayasofya ve diğer camilerin gezilmediği veya gezdirilmediği manasını çıkarmak yanlış olur. Birçok seyahatnameden İstanbul'a gelen diplomat ve seyyahların en azından 16. yüzyıldan beri bu mekânları gezip gördükleri, çizip resmettikleri anlaşılmaktadır. 18. yüzyılın sonunda değişen, bunun artık diplomatik rutinin

Ahmed Refik, "Kâriye Camii ve Mozayikleri"

.... Şimdiye kadar Avrupa'da Bizans tarihiyle uğraşanlar, Bizans'ın en parlak devri olmak üzere Yustinyanos devrini ileriye sürüyorlardı. Onların nazarında Ayasofya Kilisesi Bizans sanatının tekmil etmiş olduğu bir numünesi idi. Bugünkü tedkikat gösteriyor ki, Bizans'ın dokuzuncu asır ile on birinci asır beyninde oldukça parlak bir intibâh devri, ve daha doğrusu bir ikinci altın devri açılmıştır. Bazı Bizans mütehassısları bu parlak devri de kabul ettikten sonra, Bizans sanatının bilahare derin bir zulmet içinde söndüğünü dermeyân ediyorlardı. Şimdi bu nazariyenin de mecrûh olduğu meydandadır. Kâriye Camii'nin mozayikleri de gösteriyor ki, Bizans'ta Paleologoslar devrinde de parlak bir intibâh devri açılmıştır. Yine bu mozayikler ispat ediyor ki Bizans sanatı ölü doğmuş, daha neşetinde sabit an'anelere ve usûllere bağlanmış bir sanat değildir; her bir canlı uzuv gibi, yaşayan ve değişen, asırdan asıra tekemmül eden, Bizans İmparatorluğu gibi tesadüfün mütevali tesirlerine uğrayan ve arada sırada parlak ve cazip intibâh devirleri arz eden bir sanattır ve bu sanatın tedkiki de gayet nâfidir. Binaenaleyh Osmanlı toprağında bulunan eski Bizans abidelerini bilmek sanat nokta-i nazarından elzem olduğu gibi, İstanbul'un fethine kadar Bizans tarihine dair mudakkikâne ve vâkıfâne tedkikatta bulunmak da, milli tarihimizin bu devresini tenvir edecek yegâne tetebbuattan sayılabilir.

Büyükada, 1 Teşrinisâni 1917, Ahmed Refik

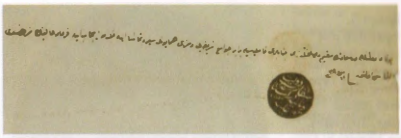
Ahmed Refik, "Kâriye Camii ve Mozayikleri" *Yeni Mecmua* 1-18 (8 Teşrinisâni 1917): 351-352.
Transkripsiyon: Yavuz Sezer

bir parçası haline gelmesi ve bunun neticesinde de Osmanlı devlet arşivlerine bürokratik bir işlem olarak yansımasıdır.

Bu ziyaretlerin zamanla giderek sıklaşmaya, hatta rutin haline gelmeye başladığı muhakkaktır. Başbakanlık Osmanlı Arşivi'nin muhtelif serilerinde bulunan izin belgeleri süreci takip etmeye imkân vermektedir. Hatt-ı Hümayun, Hariciye İradeleri, Düvel-i Ecnebiye ve özellikle Hariciye Mektubi Kalemi serilerinde yüzlerce belgeden bu izinli turizmin nasıl geliştiğini takip etmek mümkündür. Tercümanın birkaç satırlık izin talebinin altında sefaret mührünün bulunduğu birer pusula halindeki bu belgelerin arkasında, ziyaret edilmesi talep edilen yerin niteliğine göre ilgili daireye hitaben iki satırlık emirler yer almaktaydı. İzni isteyenler hâlâ sefirler idiyse de ziyaretçiler giderek daha geniş bir kesimden geliyor, İstanbul'u ziyaret eden ve sefaretleri vasıtasıyla bu ruhsatı almaya çalışan kişilerden oluşuyordu. (*Res. 6-7*)

Bu belgelerden hareketle yapılmış kaba bir döküme dayanarak ortaya çıkan grafik, 1839 ile 1861 yılları arasında talep üzerine verilen ziyaret izinlerinin yılda yarım düzineden nasıl birdenbire onlarla anılabilecek rakamlara yükseldiğini göstermektedir. (*Grafik 1*) Asıl hızlanmanın İstanbul'un ve genel olarak Osmanlı İmparatorluğu'nun Batı'ya açılmasının en önemli dönüm noktası sayılabilecek olan Kırım Savaşı'na rastlaması tesadüf değildir. 1861'den sonra ise bu tür belgelere rastlanmaması, meselenin bu tür bürokratik izler bırakmayacak derecede rutinleşmiş olduğunun bir işareti olarak yorumlanabilir. Bütün bu ziyaretlerin İstanbul'un muhtelif görülecek yerleri arasındaki dağılımına bakınca iki kategori sivrilmektedir: camiler ve Topkapı Sarayı. (*Grafik 2*) Ayasofya'nın kendisi camilerin onda biri kadar talep edilmiş gözüküyorsa da, bunun nedeni bu caminin doğrudan doğruya adıyla zikredilmesinin nadiren görülmesi ve genellikle "cevami-i şerife" genel kategorisi altında ele alınmasıdır.

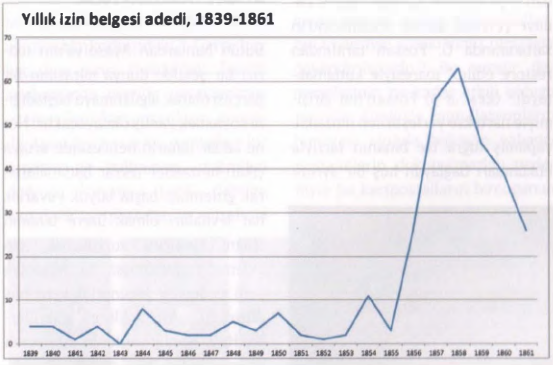
Ayasofya ve diğer ilgi çekici mekânların gitgide daha çok ziyarete açılması, Osmanlı payitahtının bir tür müzeleşme sürecine girdiğinin işaretiydi. Tam da o tarihlerde az çok müze kavramına tekabül edecek olan iki kurum oluşturulmuştu. 1846'da Cebehane olarak kullanılan Aya İrini'nin bir kısmında eski eserler sergilenmeye başlamıştı; 1852'de ise Atmeydanı'nda Elbise-i Atika yani "eski kıyafetler" adı altında balmumu heykeller üzerinde Tanzimat öncesi kıyafetlerin sergilendiği bir mekân açılmıştı; fakat asıl ilgi gene de camilere –yani Ayasofya'ya– ve Topkapı Sarayı'na yöneliyordu. Eskiye göre değişen ise, Osmanlı idaresinin Avrupalıların yüzyıllardır gösterdiği bu ilgiye artık daha resmi ve kurumsal bir şekilde cevap vermeye başlamasıydı. Sarayın da Topkapı'dan Boğaziçi'ne taşınması ve şehrin ağırlık merkezinin giderek Galata ve Beyoğlu'na kaymasıyla birlikte, sur içi İstanbul ister istemez giderek "eski" sıfatını kazanan ve tarihselliği üzerinden kurgulanan bir alana dönüşmekteydi.



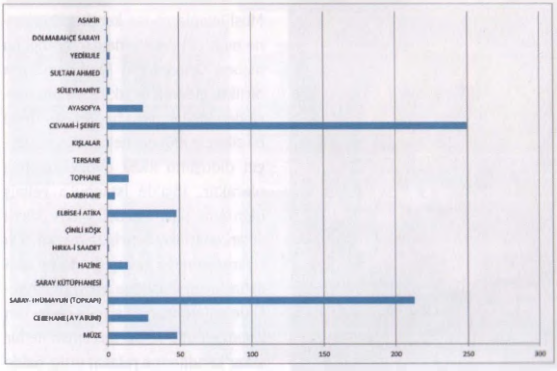
Resim 7. Yunan sefareti maslahatgüzarının ailesi ile camileri ve Topkapı Sarayı'nı ziyaret izni talebi, 11 Şaban 1275 (16 Mart 1859). BOA, HR. MKT. 287/24.

FOSSATİ KARDEŞLERİN RESTORASYONU

Kapsamlı bir tamir faaliyeti için 1847 yılında Sultan Abdülmecid'in emriyle mimar Gaspare ve Giuseppe Fossati kardeşlerin görevlendirilmesi, Ayasofya'nın tarihinde önemli bir merhale oluşturur. Bu, binada Osmanlılar tarafından gerçekleştirilen ilk tamir değil idiyse de birkaç açıdan yeni türden bir girişimdir. İşin yabancı "uzmanlar" tarafından yapılması, binanın aslına sadık kalmak için özel bir çaba harcanması ve binanın içindeki mozaiklerin tespiti, yapılanları gerçek anlamda modern



Grafik 1. Başbakanlık Osmanlı Arşivi'ndeki kayıtlara göre yıllık ziyaret izin talepleri, 1839-1861.



Grafik 2. Başbakanlık Osmanlı Arşivi'ndeki kayıtlara göre izin taleplerinin mekânlara göre dağılımı, 1839-1861.







Resim 8. Ayasofya'nın tamiri hatıra madalyası, 1265/1849. Fiili ihdası 1851. Tuğrakeş ve hattat: Naif Efendi. Hakkâk: James Robertson. Altın, 44 mm, 66,70 g. İstanbul Arkeoloji Müzeleri İslami Sikkeler Bölümü.

Resim 9. Ayasofya'nın restorasyonu hatıra madalyası, 1849. Hakkak: J. Wiener. Bronz, 59,4 mm, 90,03 g. İsa Akbaş koleksiyonu.

bir restorasyon çalışmasına yaklaştırmıştır. Bu işi sunuşuna bakılırsa da Abdülmecid'in uluslararası kamuoyunun varlığının farkında olduğu anlaşılmaktadır. Tamiratın bitişini kutlamak için Darphane tarafından hakkak James Robertson'a altın, gümüş ve bronz olarak "tarih-i tamir-i Ayasofya" ifadesiyle 1265/1849 tarihini taşıyan ama 1851'de ihdas edilen bir madalyanın yaptırılması bu açıdan gayet manidardır. 1849'da Brüksel'de basılan diğer bir madalya da aynı olayı "İmparator Jüstinyen tarafından inşa ettirildi 532-537; 1453'te camiye çevrildi; Sultan Abdülmecid'in saltanatında G. Fossati tarafından restore edildi" ibaresiyle kutlamaktaydı.[5] (*Res. 8-9*) Fossati'nin girişimiyle nartekse yerleştirilen mozaikle yapılmış tuğra ise binanın tarzıyla hükümdarı bağlayan hoş bir ayrıntı olarak düşünülmüştü. Nihayet 1852 yılında Londra'da yirmi beş adet büyük boy ve renkli taşbaskıdan oluşan bir prestij albümünün padişahın izniyle basılması, Abdülmecid'in emriyle Fossati kardeşlerin yapmış olduğu işin dünyada görünür kılınmasına neden olmuştu.[6] (*Res. 10*) Buna bir de Salzenberg'in Prusya Kralı adına yapmış olduğu çalışma neticesinde mozaiklerin yayınlanmasını eklemek gerekir.[7]

Resim 10. Ayasofya'nın iç görüntüsü, Fossati, *Aya Sofia Constantinople as Recently Restored by Order of H.M. the Sultan Abdul Medjid.*



BATI BASININDA AYASOFYA ZİYARETLERİ

Bütün bunlardan Ayasofya'nın tedrici bir şekilde dünya mirasının bir parçası olarak algılanmaya başladığını söylemek yanlış olmayacaktır. Her ne kadar tamirin neticesinde ortaya çıkan mozaikler tekrar badanalanarak gizlenmiş, başta büyük yuvarlak hat levhaları olmak üzere binanın İslami kimliğini vurgulamak için eklemeler yapılmışsa da Ayasofya yeni türden bir görünürlük kazanmış oluyordu. Avrupalıların yüzyıllardır Hıristiyanlık tarihinin en önemli simgelerinden biri olarak tanıdığı, Osmanlıların ve daha geniş anlamda Müslümanların ise kendi kültürlerine muhtelif şekillerde dâhil ettiği bu mabet, Osmanlı'nın Batılılaşmasıyla birlikte giderek ortak bir zemin üzerinden algılanmaya başlamıştı. Gerçi bu sürecin mükemmel ve algının yaygın olduğunu iddia etmek yanıltıcı olacaktır. 1851'de İstanbul'a gelmiş olan Amerikalı Samuel S. Cox, karısı ve arkadaşlarıyla birlikte Ayasofya'yı ziyaret etmeye kalkıştığında ne zorluklarla karşılaştığını ayrıntılı bir şekilde anlatmıştır. Ellerinde resmi izin kâğıdı olduğu ve bir tercüman ile bir asker kendilerine refakat ettiği halde halkın tepkisiyle karşılaşmışlar, ziyaretlerini gerçekleştirememişlerdi. Bu teşebbüslerinin ramazan ayına rastlaması nedeniyle gerçekleşemediğine karar vermişler, ardından da şafakta kimsenin olmadığı bir saatte kaçak bir şekilde nihayet caminin içini gezebilmişlerdi.[8] Aslında yaşanan bu sıkıntılar tek taraflı da değildi; Batılılar arasında Ayasofya'nın "Türkler"in elinde olmasını tahammül edilmez bir hakaret olarak algılayanların sayısı azımsanmayacak miktardaydı. 1865'te *Edinburgh Review*'da yer alan ve Ayasofya'yla ilgili yakın geçmişte yapılmış olan çalışmaları toparlayan bir yazıda, bu eski Hıristiyan bazilikasının Müslümanlar tarafından fethedilip ibadet için kullanılması kadar dehşet verici bir şey olmadığı gibi bir ifadenin yanında, son zamanlarda anıtın gezilebilmesi için Osmanlı hükümetinin sağladığı kolaylıklardan bahseden cümleler de bulunmaktaydı.[9] Bu tarihlerde varılan "normalleşme" derecesini belki de en iyi ifade eden, 1869 yılında *Levant Times*'ta yer alan bir hatırlatmaydı:

"*La Turquie* gazetesinde geçenlerde yer almış olan ve şimdiye kadar Ayasofya'yı ziyaret etmek için özel müracaat üzerine verilen iznin feshedildiği yönündeki beyan, Hıristiyanların camilere girişi konusunda bazı yanlış anlamalara neden olmuştur. Bu beyan *Takvim-i Vekayi* tarafından yalanlanmış ve gayrimüslimlerin Müslüman ibadet yerlerine girmelerinin yasak olmadığı, ama asayişle ilgili herkesin anlayacağı bazı düşüncelerden dolayı bu ziyarette bulunmak isteyenlerin hâlâ bir ferman elde etmeleri gerektiği bildirilmiştir."[10]

Ekim 1869'da Fransa İmparatoriçesi Eugénie'nin Süveyş Kanalı'nın açılışı için Mısır'a yol alırken İstanbul'a uğradığında Ayasofya'yı ziyaret etmesi ve bu ziyaretin dönemin resimli basınına yansıması (*Res. 11*) bu normalleşmenin görsel bir işareti olarak çok geniş bir okuyucu kitlesine ulaşmıştı. Mabedin içinde padişah ve kadın misafirinin yanında üniforma giymiş erkekler ve krinolinli elbiseleriyle boy gösteren kadınlardan oluşan kalabalığın sunduğu manzara, alışılagelmiş cami gravür-



Resim 11. İmparatoriçe Eugénie Ayasofya'yı ziyaret ederken, Ekim 1869. *L'Illustration*, 1393 (6 Kasım 1869).

Ayasofya'yı camiye çevirme arzusu Kemalizmle ve bazen de özel olarak Mustafa Kemal Atatürk'le bir hesaplaşmanın tezahürüdür. Unutmamak gerekir ki burada yapılmak istenen, bir kiliseyi değil bir müzeyi camiye dönüştürmektir; dolayısıyla asıl mesele de bu müze tercihine kaynaklık etmiş olan veya olduğu düşünülen zihniyetin alt edilmesidir.

leriyle çarpıcı bir tezat yaratmaktaydı.[11] Bilindiği kadarıyla Ayasofya'nın iç mekânının fotoğrafının çekilmesi de tam bu tarihlere rastlamaktadır. 1870 yılında Pascal Sebah'ın çekmiş olduğu bu fotoğraf yıllarca tekrarlanarak çoğaltılmış, 1890'lardan itibaren de gayet popüler bir kartpostal halinde türlü türlü renk ve şekillerde yayımlanmıştır.[12] (*Res. 12*) Kartpostallarda Ayasofya'nın dış görüntüsüyle bazı diğer iç görüntülerinin ne kadar sıklıkla kullanıldığı görüldüğünde, bu anıtın en azından görsel olarak ciddi bir metalaşmaya tabi tutulduğu anlaşılır. Resimli kartpostalların yaygınlaşması Abdülhamid dönemine rastladığından, bu görsel patlamanın aslında bazı sansür girişimleriyle el ele gitmiş olmasına şaşmamak gerekir. Örnek vermek gerekirse, 1899'da Drama kaymakamının işgüzarlığı neticesinde Ayasofya'nın iç mekânının göründüğü kartpostalların yasaklanması yönünde bir karar alınmıştı. İşin ilginci, yasağın gerekçesi caminin içinin görünmesi değil, görüntüde yer alan ve Allah ile Muhammed isimlerinin yazılı olduğu büyük yuvarlak levhaların kartpostalın oraya buraya atılması neticesinde tahkire uğrayacağı korkusuydu.[13] Gerçi birkaç sene sonra Galata'daki Zellich matbaasında üretilip yasaklanması istenen bazı kartpostalların arasında Ayasofya'nın içini resmeden bir örneğin de bulunması, doğrudan doğruya "cevami-i şerife dahilini musavver kartpostallar ve emsalinin men-i tedavül ü intişarı"nın padişahın iradesiyle yasaklanmış olmasına dayandırılıyordu.[14] Bu sansür denemelerinin ne kadar etkili olduğu tartışılır. Özellikle kapitülasyonların himayesi altında bulunan yabancı postanelerin dokunulmazlığı nedeniyle bu kartpostalların birçoğunun tedavül ettiği her ne kadar doğruysa



Resim 12. Ayasofya kartpostalları.



Resim 13. Selim Sırrı, "Nefayis-i mimariyeden bir bina-yı mukaddes ve muazzam", Şehbal, 1/11 (13 Eylül 1913), s. 217.

OSMANLI BASINI

Ayasofya'nın giderek bir kültür varlığı olarak algılanmasının diğer bir işareti, dönemin resimli basınında giderek sıklaşan görüntüleridir. 1909'da *Şehbal* dergisinde,[15] (*Res. 13*) 1914'te *Servet-i Fünun*'da (*Res. 14*) boy boy fotoğraflar eşliğinde yer alan yazı ve şiirler, Avrupa'da geçerli olan türden bir görselliğin Osmanlı'da da kamusal alanda benimsendiğini göstermektedir.[16] Özellikle Şehbal'deki Selim Sırrı (Tarcan) imzalı yazının başlığı dikkat çekicidir: "Nefayis-i mimariyeden bir bina-yı mukaddes ve muazzam." Yapının 6. yüzyıla dayanan mimari güzelliğinin vurgulanması, ister istemez Osmanlı-Müslüman çerçevesinin ötesine geçen ve dünya tarihiyle ortak olan mirasına zımnen de olsa bir göndermeydi.

İŞGAL DÖNEMİNDE

Bu yüzdendir ki Osmanlılar için felaketle sonuçlanan savaşın sonunda Ayasofya'nın özellikle gündeme gelmesine şaşmamak gerekir. İstanbul'un İtilaf Devletleri tarafından işgali ve özellikle de içine çekilmesine günler kala yer alan bir yazının başlığı, yeni oluşan gerginliklerin habercisi gibiydi: "Ayasofya'ya salib (haç) dikmeye yeltenen Rusların başında kopacak kıyamet."[17] 1840'lardan beri bir açıdan tedrici bir şekilde anılaşan Ayasofya'nın, 1910'lardan itibaren bölgede artan gerginliklerin ve iyice şiddetlenmeye başlayan milliyetçiliklerin etkisiyle simgesel ve ideolojik boyutu da önem kazanmaya başlamıştı.

Tamir işinin 1847'de Abdülmecid'in emriyle Fossati kardeşlere verilmesi, Ayasofya'nın tarihinde önemli bir merhale oluşturmuştur. İşin yabancı "uzmanlar" tarafından yürütülmesi, binanın aslına sadık kalmak için çaba harcanması ve binanın içindeki mozaiklerin tespiti, bu yapılanları modern bir restorasyon çalışmasına yaklaştırmıştır.

da, koleksiyonlarda bulunan bu tür kartların genellikle kullanılmamış olması belirli ölçüde bir sınırlamanın getirilmiş olduğuna delalettir.

Ne var ki yasaklama gayretlerine rağmen bu tür kartpostalların giderek artan sayılarda üretilmesi ve postada kullanılmasa bile meraklıları tarafından toplanması, anıtın ne kadar popüler bir kimliğe büründüğünü göstermeye yeterlidir. Aynı şekilde, Osmanlı devlet arşivlerinde 1870'lerden itibaren fotoğrafçı ve ressamların mabedin içini resmetmeleri için verilen izinlere dair belgelerin 1890'lardan itibaren iyice çoğalması, Courtade, Berggren, Scatola, Plotikoff, Denby, Şevket (Dağ), Cooper, Henderson, Bauer, Van Millingen, Ito, Shokoff gibi isimlerin sıralanması, aynı olgunun değişik bir veçhesine işaret etmektedir.

Ne var ki bu dünyalaşma sürecinin tam aksine bir millileşme hareketinin tam da bu zamanlarda ortaya çıktığını unutmamak gerekir. *Sebilü'r-Reşad* dergisinde Osmanlı İmparatorluğu'nun dünya savaşının Yunanistan'ın mütareke döneminde söz sahibi bir devlet konumuna gelmesi, kendini artık giderek net bir şekilde Türk ve Müslüman sayan nüfusun gözünde "Ayasofya'ya haç dikme" konusundaki korku ve kurun-



Resim 14. "Ayasofya", *Servet-i Fünun*, 47/1201 (10 Haziran 1914), s. 72-73.

tuların iyice ayyuka çıkmasına neden olmuştu. Üstelik bu düşünceler tamamen yersiz de değildi. İngiliz gazetesi *Times*'ta Şubat 1919'da İngiltere Kilise Birliği'nin tetiklediği bir tartışmada Ayasofya'nın tekrar kilise olması konusunda ısrarlı görüşler serdedilmişti. İddialar, bunun Türk istibdadına son vererek Ortodoks kilisesi ve genel olarak Hıristiyanlığın hak ettiği bir zafer olacağı yönündeydi. Bir bakıma bu hareket, dönemin ifadesiyle Türk zulmü altında inlemiş olan Hıristiyanlara bir tür tazminat ve iade-i itibar olarak görülüyordu.[18] Böyle bir hareketin haksız ve yobazca olacağını düşünen çok az kişinin sesi ise bu heyecanın içinde kaybolup gitmişti.[19]

Türk tarafında ise bu tür projeler anlaşılır bir tepkiye neden olmaktaydı. Rivayete göre, gizli teşkilattan birileri binayı yerle bir etmeye yetecek miktarda dinamiti temel ve sütunlarına yerleştirmiş, cami kiliseye çevrildiği anda havaya uçurmak üzere hazır bekliyorlardı. Ne var ki bu korkular boşa çıktı ve işgal sırasında Ayasofya cami olarak hizmet vermeye devam etti. Hatta "Sultanahmet mitingleri" diye bilinen ve Osmanlı İmparatorluğu'nu işgale karşı savunmaya çalışan gösterilerin Ayasofya ile Sultan Ahmed camileri arasındaki geniş alanda yapılmış olmasının her iki mabedin, ama özellikle de Ayasofya'nın sembolizmiyle bağlantılı olması muhtemeldir. Bu gösterilerin dördüncüsü 13 Ocak 1920 tarihinde düzenlendiğinde konuşmacılardan öğretmen Nakiye Hanım'ın (Elgün) arkasında Ayasofya ile resmedildiği *L'Illustration* dergisindeki fotoğraf, bina ile kalabalık arasındaki yakın ilişkiyi vermesi açısından ilginçtir.[20] (*Res. 15*) Fakat milliyetçilik duyguları ile Ayasofya arasında oluşan bağlantının çok daha kesin ve somut bir örneği gene *L'Illustration* dergisinde yer alan bir fotoğrafta ortaya çıkmaktadır. Derginin 23 Eylül 1922 tarihli nüshasındaki bu resimde 8 Eylül günü Ankara ordularının Anadolu'daki başarılarına ve İzmir'e yaklaşmalarına şükretmek için camide toplanmış olan kalabalık yer almaktaydı. Şüphesiz ki esas itibariyle Yunanlara karşı verilen bu mücadelenin muzafferiyetle bitişini Ayasofya'da kutlamanın nüfusun gözünde çok büyük manası ve önemi vardı.[21] (*Res. 16*)



A Constantinople : une dame turque, Nakié Hanoum, présidente de l'Association des femmes professeurs, prononce une harangue au meeting du 13 janvier, devant Sainte-Sophie. — Phot. Ibrahim Févzi.

Resim 15. Nakiye Hanım 13 Ocak 1920 günü nutuk atarken, *L'Illustration*, 4014 (7 Şubat 1920), s. 109.

MÜZEYE GİDEN SÜREÇ

İstiklal Savaşı'nın sona ermesi, Cumhuriyet'in kurulması, İstanbul'un gözden düşmesi ve tedrici olarak İslam'ın siyaset ve kamusal alandan itilmesiyle birlikte Ayasofya'nın tarihinin son kurumsal değişimine doğru evrilen süreç başlamış oldu. Bu süreci kaba hatlarıyla ele alacak olursak pek tabii ki en önemli etken, militan laikliğin de sağladığı dürtüyle, Batı'nın değerlerine uyum gösterecek bir hareketle modern Türkiye'nin evrensel mirasa ve bilime bir katkıda bulunabileceğini ispat etmekti. Bu hareketin arkasında Yunanistan'la yakınlaşmanın ve daha genel olarak Balkan Antantı kapsamında bölgesel bir politikanın rol oynamış olabileceğini de düşünmek mümkündür. Yapılacak ayrıntılı çalışmalar sayesinde herhalde bu konuda daha net bir fikir edinmek mümkün olacaktır.

Ne var ki dönemin Türk kamuoyundaki yansımalar, bu kararın zemini pek hazırlanmadan, alelacele alındığı hissini de uyandırmaktadır. İktidara en yakın gazetelerden *Cumhuriyet*'e bakıldığında, bu konudaki ilk emarelerin daha 1931 yılında, Thomas Whittemore adındaki Amerikalı uzmana mozaiklerin restorasyonu konusunda görev verildiğinde ortaya çıktığı anlaşılmaktadır. (*Res. 17-18*). 14 Kasım 1932'de gazetede yer alan bir yazıda, bu işlemin



La joie de Stamboul : intérieur de Sainte-Sophie pendant les actions de grâces du vendredi 8 septembre.

Resim 16. Ayasofya'da Anadolu'daki zaferler için dökülen duası, *L'Illustration*, 4151 (23 Eylül 1922), s. 256.



Resim 17. Thomas Whittemore Ayasofya'nın önünde.

"dedikodulara" neden olduğu söylenmekteydi. (*Res. 19*) Dedikodular ise bunun Ayasofya'nın kiliseye dönüştürülmek üzere bir hazırlık olduğu yönündeydi. Makalenin başlığı ise daha çok evrensel miras kavramına yöneliyordu. Halil Edhem Bey'in ağzından "mozayıklar" konusunda bir beyanat verilmekteydi: "Bunlar artık dinî değil, yalnız ilmî mahiyeti haiz yüksek kıymetli eserlerdir." Bundan anlaşılması gereken, Ayasofya'ya Hıristiyan dini üzerinden bir işlev yüklenmeyeceğiydi; fakat adı konmasa da bir tür müze anlayışına doğru gidildiği de görülebiliyordu.[22] Aslında



Resim 18. Whittemore'un yönettiği mozaik restorasyon çalışmaları.

gazetenin o günkü nüshasındaki en ilginç yazı, başyazar Yunus Nadi'nin "Ayasofya'nın Mozayıkları: İlme Hürmet Lâzımdır!" başlıklı yazısıydı. Mabetle ilgili "çirkin" dedikoduları Halil Edhem'den naklettikten sonra Whittemore'un işinin ne kadar önemli olduğunu anlatan Nadi, yapılması gerekenleri şöyle sıralıyordu:

"Bu milletin nazarında artık Ayasofya mozayıkı badana altında tutulacak bir mabet değil, belki insanlık tarihinin bütün güzellikleri meydana çıkarılmak lâzım gelen en yüksek abidelerinden biridir. Dedik ya, Ayasofya'nın vaktile cahil müteassıplar tarafından badanalanmış mozayıklarını başkaları değil, biz Türk'ler bütün bir itina ve ihtimamla ortaya çıkaracaktık."

Yazarın talepleri mozaiklerle bitmiyordu: "Biz Ayasofya'nın yalnız mozayıklarını badanalamakla kalmamışız. Bu san'at abidesinin etrafını türbelerinden medreselerine varıncaya kadar o yüksek binayla münasebet almayacak bayağı ilâvelerle bozmuşuz. Dünyanın bu sayılı güzel eseri kadar fena şerait içinde bırakılmış bir san'at abidesine nadir tesadüf olunur. Amerikalı âlim mozayıkları temizlerken biz de etraftaki müzahrafatı ortadan kaldırarak insanlığa olduğu kadar memleketimize de şeref olan bu çok yüksek medeniyet eserini Türk'lüğe de şeref verecek bir vaziyete ifrağ etmiş olalım. Bize düşen vazife budur, onun karşısında bize yakışabilecek fikir ve hareket budur. Artık Ayasofya dinî bir mabet olmaktan ziyade insanî ve tarihî bir abidedir."[23]

Yunus Nadi, vur deyince öldürmüştü, ama uzun bir müddet bu mesele tekrar gündeme gelmemişti. Müze fikri açık olarak ilk kez 4 Eylül 1934'te "Ayasofya camisinin bir kısmı müze mi oluyor?" sorusuyla zikredilmişti.[24] Haberin kaynağı belli değildi ve bunun üzerine gazete muhabiri ertesi gün Müzeler Umum Müdürü Aziz Bey'e (Ogan) bu soruyu sorduğunda şu cevabı almıştı: "Ben de bu haberi gazetede okudum. Evvelce böyle bir karar tasavvur edilmemişti. Fakat şimdi Ankara'da Maarif Vekâletince böyle bir şey derpiş edilmişse bundan haberdar değilim. Bize bu hususta henüz resmi bir tebliğ gelmemiştir."[25] Nihai karardan üç ay kadar önce müzeler müdürünün herhangi bir girişimden haberdar olmamış olması bu kararın nasıl alındığına dair ilginç ipuçları vermektedir. Haberin kesinleşmesi ise 9 Eylül'e kalmıştı: "Ayasofya'nın tamamının Bizans eserlerine ve eski asara mahsus müze haline ve Sultanahmet camisinin de bir kütüphane haline ifrağı kararlaştırılmıştır."[26]

Sultan Ahmed Camii'nin kütüphane yapılması fikri ne kadar ciddiydi bilinmez; en azından gazetede bu yönde bir haber bir daha çıkmamıştır; fakat 4 Eylül'den beri dolaşan haberin artık ciddi olduğu anlaşıldığı gibi, ilk kaynağı da tespit edilmiştir: *Times* gazetesinin 4 Eylül günü İstanbul'dan yollamış olduğu telgraf.[27] Takip eden gün ve haftalar içinde bu konuda çelişkili ve şüpheli haberler sıralandı. Binanın önce tamir edileceği haberleriyle birlikte,[28] müze olarak nasıl kullanılacağı bir türlü açıklığa kavuşmuyordu. *Cumhuriyet*'in 7 Ekim nüshasında imzasız bir yazıda müze projesinin abide kimliğine zarar vereceği, dolayısıyla Ayasofya'nın bir mabet-abide veya abide-mabet olarak tutulmasının şart olduğu iddia edilmekteydi.[29] Bundan dolayı mıdır bilinmez, ama birkaç gün sonra binanın içinin değiştirilmeyeceği, "mabet manzarasının bozulmayacağı" bildirilerek sadece ön kısımda Bizans eserleri için bir bahçe yapılıp etrafındaki "Türk mimarisinin şaheserlerinin" ortaya çıkarılacağı vurgulanmıştı.[30] Fakat bir ay kadar sonra Aziz Ogan'a bakılırsa, İstanbul'da ne kadar Bizans eseri varsa yeni müzenin içine yerleştirilecekti.[31] 21 Kasım günü duhuliyesi 10 kuruş olarak tespit edilen[32] Ayasofya'nın müzeye tahvili 24 Kasım 1934 tarihinde imzalanan kararnameyle kesinleşti.[33] Birkaç ay sonra ise binanın içinde bulunan büyük hat levhaları yerlerinden sökülerek indirildi ve ortadan kaldırıldı.[34]

SONUÇ

Takriben yüz elli senelik bir süre içinde İstanbul'un en önemli anıtsal yapısı sayılabilecek olan Ayasofya'nın geçirdiği değişimin tek bir yöne indirge-

Esasen müze kurmak ve bir müzeyi anlamlandırmak konusunda pek iyi sonuçlar alamamış olan ülkemizde siyasi bir kavganın ortasında kalmış bu mekânın nasıl gerçek bir bilimsel kültür miras unsuru olarak değerlendirilebileceğini ciddiyetle düşünmemiz gerekeceği açıktır.

nemeyecek kadar karmaşık ve inişli çıkışlı olduğu aşikârdır. Yabancıların merakından dolayı fiilen bir ziyaret mekânına dönüşen, Batılılaşma hareketiyle birlikte evrensel değerlere yaklaşan bir anlayışla farklı bir şekilde algılanmaya başlayan, İstanbul'un hızlı gelişiminde adeta bir metalaşma olarak nitelendirilebilecek bir sürece maruz kalan bu kilise-cami, aslında hiçbir zaman taşıdığı sembolik ve ideolojik değerlerden kurtulabilmiş değildir. Genel olarak İstanbul'un tamamı gibi bir tür doğal müzeleşme ve abideleşme sürecinden geçmiş olması ve bu sürecin bugün neredeyse iki yüz yıla kadar uzanması, 1934'te alınan kararı anlık ve keyfi bir seçimden çok, anıtın kendi hikâyesinin normal bir uzantısı ve sonucu olarak görmeyi mümkün kılmaktadır. Ne var ki siyaseten "sakin" dönemlerde hâkim olan bu durumun gerginlik ve kriz dönemlerinde ne kadar kolaylıkla kaybolup yerini çok daha keskin ayrımlara bırakabildiğini de unutmamak gerekir. Özellikle I. Dünya Savaşı'nın öncesinde ve sonrasında bölgeye ve ülkeye hâkim olan milliyetçilik akımlarının doğrudan doğruya bu anıta nasıl yansıdığını ve alışılagelmişin tam aksine paylaşma yerine ayırma ve dışlama üzerine kurulu anlatım ve kullanımların ne kadar rahatlıkla devreye girdiğini hatırlamak gerekir. Bu gerginlikler düşünüldüğünde 1934'te alınan kararın büyük ölçüde doğru olduğunu teslim etmek gerekir. Ne var ki kararın bu denli hızlı ve hazırlıksız alınmış olması, Ayasofya'nın gerçek manada bir müze veya anıt olarak değil de, cami veya kilise olmaması için müze tabelası asılmış bir mekâna dönüşmesine neden olmuştur.

Siyasetin tam da din ve laiklik ekseni üzerinden keskinleştiği bir dönemde Ayasofya'nın tekrar gündeme gelmesi ve demagojik bir mücadelenin eksenine oturması beklenebilir bir gelişmedir. Ne yazık ki asıl mesele eğer kültürel miras ise, İslam ile Kemalizm üzerinden yürütülecek bir kavganın faydadan çok zarara yol açacağına şüphe yoktur. Esasen müze kurmak ve bir müzeyi anlamlandırmak konusunda pek iyi sonuçlar alamamış olan ülkemizde siyasi bir kavganın tam ortasında kalmış ve zaten müze olup olmadığı tartışmaya açık olan bu mekânın nasıl bilimsel manada bir kültürel miras unsuru olarak değerlendirilebileceği konusunda daha çok ve ciddiyetle düşünmemiz gerekeceği açıktır.


Cumhuriyet

Muvazene Vergisi Bir Sene Daha Temdit Ediliyor

Varidatı çoğaltmak için yeni tedbir ler alınması mevzuubahis değildir

Muvazene vergisi 1 sene daha temdit edilecek

Ayasofya mozaykları

Dünya Güzeli bu sene burada seçilirse...

Leviski takımı Feneri de yenerek gidiyor!

Resim 19, *Cumhuriyet*'in 14 Kasım 1932 tarihli sayısı.

EDHEM ELDEM
BOĞAZİÇİ ÜNİVERSİTESİ TARİH BÖLÜMÜ

DİPNOTLAR

1 Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), HAT 179/8005, 1205/1790.
2 BOA, HAT 254/14462, 1210/1795-96.
3 BOA, HAT 228/12685, 1211/1796-97.
4 BOA, HAT 267/15551, 1215/1800-01.
5 Edhem Eldem, İftihar ve İmtiyaz. Osmanlı Nişan ve Madalyaları Tarihi (İstanbul: Osmanlı Bankası Arşiv ve Araştırma Merkezi, 2004), s. 146-147, 155, 159.
6 *Aya Sofia Constantinople as Recently Restored by Order of H.M. the Sultan Abdul Medjid. From the Original Drawings by Chevalier Caspard Fossati.Lithographed by Louis Haghe Esq.* (Londra: P. & D. Colnaghi, 1852).
7 W. Salzenberg, *Die alt-christliche Baudenkmale Konstantinopels von V. bis XII. Jahrhundert* (Berlin, 1854).
8 Samuel S. Cox, *Orient Sunbeams: or from Broadway to the Bosphorus by Way of the North Cape* (New York: G.P. Putnam's Sons, 1882), s. 91-92.
9 "The Church and Mosque of St. Sophia", *Edinburgh Review*, 121/248 (Nisan 1865), s. 456-493.
10 "Local News", *Levant Times*, 11 Şubat1869.
11 E. Eldem, "*L'Illustration*'dan Seçmeler: Fransa İmparatoriçesi Eugénie'nin İstanbul Seyahatı," *Toplumsal Tarih*, 225(Eylül 2012),s. 4-5.
12 *Images d'empire. Aux origines de la photographieen Turquie. Türkiye'de Fotoğrafın* Öncüleri(Istanbul: Institut d'études françaises d'Istanbul, 1993), s. 111.
13 BOA, MF. MKT. 446/46, 25 Şubat 1314-22 Mart 1315 /9 Mart-3 Nisan 1899.
14 BOA, DH. MKT. 983/4, 4 Haziran 1321 / 17 Haziran 1905.
15 Selim Sırrı, "Nefayis-i mimariyeden bir bina-yı mukaddes ve muazzam", Şehbal, 1/11 (13 Eylül 1913),s. 217.
16 "Ayasofya", *Servet-i Fünun*, 47/1201 (10 Haziran 1914), s. 72-73.
17 "Ayasofya'ya salib (haç) dikmeye yeltenen Rusların başında kopacak kıyamet", *Sebilü'r-Reşad*, 12/312 (28 Ekim 1914), s. 444.
18 "TheChurch of St. Sophia", *Times*, 24 Ocak 1919; "Future of St. Sophia", *Times*, 6 Şubat 1919; Francis H. Edwards, "St. Sophia", *Times*, 10 Şubat 1919; "TheChurch and theWar", *Times*, 11 Şubat 1919.
19 A. L. S. "Future of St. Sophia", *Times*, 7 Şubat1919.
20 "Unemanifestation à Stamboul", *L'Illustration*, 4014 (7 Şubat 1920), s. 109; E. Eldem, "*L'Illustration*'dan Seçmeler: 7 Şubat 1920-Sultanahmet Mitingleri," *Toplumsal Tarih*, 212 (Ağustos 2011), s. 4-5.
21 "Lajoiede Stamboul", *L'Illustration*, 4151 (23 Eylül 1922), s. 256.
22 "Ayasofya Mozayikları: Bunlar artık dini değil, yalnız ilmi mahiyeti haiz yüksekkıymetli eserlerdir", *Cumhuriyet*, 3062 (14 Kasım 1932), s. 1.
23 Yunus Nadi, "Ayasofya'nın Mozayikları: İlme Hürmet Lâzımdır!", *Cumhuriyet*, 3062 (14 Kasım 1932), s. 1.
24 *Cumhuriyet*, 4 Eylül 1934, s. 4.
25 *Cumhuriyet*, 5 Eylül 1934, s. 4.
26 *Cumhuriyet*, 9 Eylül 1934, s. 3.
27 *Cumhuriyet*, 10 Eylül 1934, s. 2; *Times*, 5 Eylül 1934.
28 *Cumhuriyet*, 20 Eylül 1934, s. 2; 22 Eylül 1934, s. 2.
29 *Cumhuriyet*, 7 Ekim 1934, s. 1.
30 *Cumhuriyet*, 10 Ekim 1934, s. 4.
31 *Cumhuriyet*, 12 Kasım 1934, s. 2.
32 *Cumhuriyet*, 21 Kasım 1934, s. 3.
33 24.11.1934 tarih ve 2/1581 sayılı kararname.
34 *Times*, 12 Mart 1935.

DÜNYA MİRASI OLARAK AYASOFYA VE KORUMAYA İLİŞKİN SORUNLAR

ZEYNEP AHUNBAY

Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulmasından sonra Ayasofya'nın müzeye çevrilmesi, anıtın araştırılması ve sunumu açısından yeni olanaklar sağlamıştır. Henri Prost "Türkiye Cumhuriyeti 'Ayasofya beşeriyetin malı olan bir eserdir' dedi ve onu dinden ayırdı. Sarayburnu ve ona hâkim olan bütün binalar da aynı telakkiye layıktır" demiştir. Ayasofya'nın tüm dinlere, milletlere açık bir müzeye dönüştürülmesi devrim niteliğinde bir karardır ve böylece bu eserin İslami kullanımı nedeniyle kapalı tutulan sanat değerleri sergilenebilmiştir.

Bizans ve Osmanlı sanatının başkenti olarak İstanbul birçok yazarın, seyyahın ilgisini çekmiş, şehrin önemli anıtları bilimsel araştırmalara konu olmuştur. Bu anıtlar arasında Iustinianos döneminin başyapıtı Ayasofya, 6. yüzyıldan günümüze ulaşan yapısı ve estetik değerleriyle mimarlık tarihinde önemli bir yere sahiptir. Tarihi Yarımada siluetini taçlandıran Ayasofya, anıtsal kubbesi ve çarpıcı iç mekânıyla destansı bir üne sahiptir; uzak ülkelerden getirilen renkli mermerleri, şiirsel taş işçiliği, duvar, kubbe ve tonozlarını bezeyen altın ve gümüş ışıltılı mozaikleriyle eşsiz bir sanat eseridir. Dünyanın en büyük Bizans anıtı olan Ayasofya, kendisinden sonra gelen kuşakları da derinden etkilemiş, birçok kilise ve cami tasarımına esin kaynağı olmuştur.

DÜNYA MİRASI

Dünya Mirası, evrensel değer taşıyan, korunması insanlık için önemli olan ünik yapıtlar ve alanlar için kullanılan bir tanımdır. Tüm insanlığın ilgisini çeken, evrensel değer taşıyan doğal ve kültürel varlıkların bakımsızlık, silahlı çatışmalar, bayındırlık etkinlikleri dolayısıyla zarar görmesi ve hızla yok olmasına karşı 1972'de UNESCO tarafından "Dünya Mirası Sözleşmesi" geliştirilmiştir.[1]

Birçok ülke tarafından imzalanarak yürürlüğe giren Sözleşme ile evrensel değer taşıyan eserlerin korunması artık ulusal düzeyde bir sorun olmaktan çıkarak, uluslararası katkılara açık bir konu haline gelmiştir. Ayasofya da bu kapsamda UNESCO'nun kanatları altında, ulusal ve uluslararası kuruluşların desteğiyle korunmaya çalışılan bir eserdir.

Dünya Mirası Sözleşmesi ile birlikte ortaya çıkan "üstün evrensel değer" kavramı, sınırları aşan, tüm insanlık için önemli kültürel ve doğal varlıkları tanımlamak için kullanılmaktadır. Evrensel değer taşıyan kültür varlıklarının, tarihi alanların korunması sorumluluğu Sözleşme'ye üye ülkeler tarafından paylaşılmaktadır. Nelerin Dünya Mirası olabileceğine açıklık getirmek üzere, bu statüyü alacak kültürel ve doğal mirasın kapsamı belirtilmiştir.

Kültür varlıkları için Dünya Mirası Listesi'ne giriş ölçütleri şöyle sıralanmaktadır:[2]

1) İnsanın yaratıcı dehasının üst düzeyde bir temsilcisi olması;

2) Dünyanın bir kültür bölgesinde veya bir dönemde mimarlık veya teknoloji, anıtsal sanatlar, kent planlama veya peyzaj tasarımı alanlarında önemli gelişmelere, insani değer alışverişlerine tanıklık etmesi;

3) Yaşayan veya yok olan bir kültür geleneğinin veya uygarlığın ünik veya olağanüstü, ender rastlanan bir temsilcisi olması;

4) Bir yapı tipinin seçkin bir örneği ya da insanlık tarihinin önemli bir aşamasını veya aşamalarını gösteren bir mimari ve teknolojik bütünün veya peyzajın örneği olması;

5) Geri dönülmez bir değişim karşısında hassaslaşmış olan bir kültürün veya kültürlerin temsilcisi; geleneksel insan yerleşimi, arazi

veya deniz kullanımının seçkin bir örneği olması.

Dünya Mirası Listesi'ne aday olan kültür varlıklarının, yukarıda sıralanan ölçütlerden en az birini karşılaması gerekmektedir.

Sözleşmeye üye ülkeler evrensel değer taşıdığını düşündükleri ve yasal koruma altına aldıkları anıt ve sitleri Dünya Mirası Listesi'ne aday gösterir; başvurular ICOMOS (International Council on Monuments and Sites / Uluslararası Anıtlar ve Sitler Konseyi) uzmanları tarafından incelenir ve uzmanların görüşleri Dünya Mirası Komitesi'ne sunularak oylanır. Türkiye UNESCO'nun Dünya Mirası Sözleşmesi'ni 1983'te imzalamış ve Kültür Bakanlığı tarafından ülkemizin zengin kültür mirasının önde gelen alanları için başvuru dosyaları hazırlanmaya başlamıştır. İstanbul, Türkiye'nin ilk Dünya Mirası başvurularından biridir. Başvuru dosyasının hazırlandığı 1984'te kentte koruma altına alınmış sit alanları sınırlı sayıdaydı. Tarihi Yarımada henüz tümüyle sit değildi; kara ve deniz surlarıyla çevrili tarihi kent içinde "Arkeolojik Park", Süleymaniye, Zeyrek, Karasurları ve yakın çevresi olmak üzere, yasal koruma altına alınmış dört sit alanı bulunmaktaydı. Mevcut duruma bağlı olarak, Türkiye'nin İstanbul'la ilgili Dünya Mirası başvuru dosyasına sadece o sırada yasal koruma altında olan alanlar girmiştir.

Ayasofya Dünya Mirası statüsünü, Türkiye'nin "İstanbul'un Tarihi Alanları" başlığını taşıyan başvurusu sonunda, 1985'te elde etmiştir. Yapının içinde bulunduğu "Arkeolojik Park" alanı, 1930'larda İstanbul için imar planı hazırlayan Fransız şehirci Henri Prost tarafından tanımlanmıştır. Ünlü plancı İstanbul'un tarihini, arkelojik potansiyelini göz önünde tutarak, Tarihi Yarımada'nın doğu ucunda geniş bir park alanı oluşturulmasını önermiştir.[3] 1973 yılında ülkemizdeki koruma mevzuatına sit tanımının girmesinin ardından, antik Byzantion, Roma, Osmanlı katmanlarının yan yana, üst üste bulunduğu bu bölge "Arkeolojik Park" siti olmuştur. "Arkeolojik Park"ta Büyük Saray, Hipodrom, Deniz Surları, Ayasofya, Aya İrini, Yerebatan Sarayı gibi Bizans döneminin büyük eserlerinin yanı sıra, Osmanlı döneminin başyapıtları olan Topkapı Sarayı, Sultanahmet Külliyesi, birçok medrese ve cami bulunmaktadır.

Uluslararası ICOMOS tarafından hazırlanan gerekçeli raporda, İstanbul'un Dünya Mirası'na adaylığı Ayasofya, Aya İrini, Pantokrator, Kara Surları gibi önemli eserlerin evrensel değerleri dikkate alınarak yukarıda aktarılan ilk dört kriter kapsamında olumlu bulunmuştur.[4] "İstanbul'un Tarihi Alanları" dosyasının çok geniş ve kapsamlı olması dolayısıyla, Ayasofya için ayrı bir üstün evrensel değer tanımı yapılmamıştır. İstanbul'un Tarihi Alanları için kabul gören ölçütlerden hareket edilerek, Ayasofya'nın insanın yaratıcı dehasının bir ürünü olması, dünyanın Akdeniz kültür bölgesinde 6.yüzyılda mimarlık ve anıtsal sanatlar tasarımı alanlarında önemli gelişmelere, insani değer alışverişlerine tanıklık etmesi, Bizans kültürünün ünik/olağanüstü bir temsilcisi olması, kubbeli bazilika tipinin seçkin bir örneği olması özellikleriyle bu statüyü aldığı söylenebilir.

Bir kültürel varlığın Dünya Mirası Listesi'ne girişinde, üstün evrensel değerinin yanı sıra, korunma durumu, yönetim sistemi, bütünlüğü ve özgünlüğü de irdelenmektedir. Bütünlük, eserin ilk tasarımındaki fiziksel, estetik, kavramsal, anlamsal etkinin sürmesi, parçalanmamış olmasıyla ilişkilidir. Özgünlük ise, kültür varlığının evrensel değer taşıyan tarihi ve estetik bileşenlerinin günümüze kadar değişmeden gelmiş olmasına bağlıdır.

BÜTÜNLÜK

Dünya Mirası'na aday olan kültür varlıklarının iyi durumda olmaları, bozulma süreçlerinin denetim altına alınmış olması istenir. Bütünlük testiyle kültürel varlığın niteliklerinin tam ve eksiksiz var olup olmadığı irdelenir. Kültür varlığının bütünlüğünün incelenmesi sırasında, mevcut durumun kültür varlığının üstün evrensel değerini ne ölçüde yansıttığı, kültür varlığının önemini ne kadar koruduğu ve kültür varlığının olumsuz etkenlerden veya ihmalden ne ölçüde zarar gördüğü değerlendirilir. Bütünlük, kültür varlığının fiziksel durumu yanında somut olmayan yönlerini de kapsamaktadır.



Ayasofya batı cephesi payandaları: 1950'lerde uygulanan çimentolu sıva üzerine 1980'lerde sürülen kırmızı boya akmış durumda

(Fotoğraflar Zeynep Ahunbay)

ÖZGÜNLÜK

Dünya Mirası'na aday gösterilen kültür varlıklarının "özgün" olması istenmektedir. Bir kültür varlığı ilk yapıldığı günden günümüze kadar geçirdiği değişiklikler sonunda, başlangıçta sahip olduğu tasarım özelliklerini ve anlamını yitirmiş olabilir. Özgünlük açıklaması, kültür varlığının aslında sahip olduğu sıfat ve özelliklerin günümüze ne ölçüde ulaştığının değerlendirilmesidir. Özgünlük değerlendirmesi için kültür varlığının bugünkü durumu biçim ve tasarım; malzeme ve doku; kullanım ve işlev; gelenekler, teknikler ve yönetim sistemleri; yer ve çevre; dil ve diğer somut olmayan miras türleri; ruh ve duygular; diğer iç ve dış etkenler açısından irdelenir.[5]

Konunun değişik yönleriyle incelenmesiyle kültür varlığının sanatsal, tarihi, sosyal ve bilimsel yönden ta-



Sürmekte olan batı cephesi onarımından ayrıntı: Payandaların çimentolu sıvaları söküldükten ve cephenin batı yarım kubbesi seviyesindeki üst kesimleri horasan harcıyla sıvandıktan sonraki durum. Yeni onarımda cephenin alt kısımları derzlenerek korunacak, sıvanmayacaktır.

şıdığı değerin tartışılması mümkün olmaktadır. Ruh ve duygular konusu özgünlük testinde kolaylıkla irdelenebilecek bir şey olmamakla birlikte, özellikle geleneklerini ve kültürel sürekliliğini koruyan toplumlarda "somut olmayan miras"[6] önemlidir.

AYASOFYA'NIN BÜTÜNLÜĞÜ VE ÖZGÜNLÜĞÜ

Akdeniz çevresinin, Avrupa mimarlığının sayılı anıtlarından biri olan Ayasofya'nın "bütünlük" ve "özgünlük" durumunu irdelemek gerekirse: İmparator Iustinianos'un görevlendirdiği iki yetkin teknik adam tarafından geliştirilen projeye göre, 532-537 yılları arasında inşa edilen Ayasofya "kubbeli bazilika" kavramıyla mimarlık tarihinde yeni bir çığır açmıştır. İlk Ayasofya'nın kubbesi hem boyutları, hem yelken tonoz olarak yarattığı yanal itkiler dolayısıyla risk taşıdığından, 557 yılındaki depremde çökmüş ve daha yüksek olarak yeniden yapılmıştır. Kilise 10. ve 14. yüzyıllarda da depremlerden etkilenmiş, yıkılan kısımları geleneksel yöntemler kullanılarak yeniden yapılmıştır. Bugünkü Ayasofya'nın kubbesinde 6., 10. ve 14. yüzyıllardan bölümler bulunmaktadır.

Depremlerde kısmen yıkılıp yeniden yapılması; 6. yüzyılda sahip olduğu avlusunu, çevresindeki yapıları, kimi bezeme öğelerini, mermer ve mozaik kaplamalarını yitirmesi; duvarlarına payandalar, yeni binalar dayanması ve iç mekânının camiye dönüştürülmesi Ayasofya'nın ilk tasarımından kayıplara neden olmuştur. Devasa yapının mevcut durumu, zamana ve doğal etkenlere karşı ayakta kalma çabasının izlerini yansıtmaktadır. Yapılan müdahalelerin çoğunun anıtın dış çeperlerinde kalması sayesinde 6. yüzyıl iç mekânı büyük ölçüde bütünlüğünü korumuştur. Özgün yüzey kaplamalarındaki kayıplara, aydınlık seviyesindeki azalmaya karşın iç mekân hâlâ çok etkileyicidir. Ayasofya'yı 19. yüzyılda ziyaret eden Theophile Gautier "Ayasofya gördüğüm bütün Hıristiyan kiliseleri içinde hâlâ en üstün olanıdır. Bunların çoğunu gezdim; hiçbir şey bu kubbelerin ve porfirden, antik yeşil serpantinden yapılmış sütunların taşıdığı galerilerin azametiyle yarışamaz" demiştir.[7]

KULLANIM VE İŞLEVDE ÖZGÜNLÜK KONUSU

Kilise olarak yapılan Ayasofya 1453'e kadar özgün işlevini sürdürmüştür. Fatih bu muhteşem yapıyı camiye çevirdikten sonra, yaşamasını sağlamak için bir vakıf kurmuş, birçok mülk bağışlayarak bakımını sağlamıştır. Ayasofya camiye dönüştürülürken, Hıristiyan dini törenleri ve kullanımıyla ilgili donanımı kaldırılarak, içine mihrap, minber, müezzin mahfili ve kürsüler, dışına bir minare eklenmiştir. Osmanlı döneminde bina sürekli bakımla ayakta tutulmuş, 16. yüzyılda Mimar Sinan payandaları gözden geçirmiştir. Aynı yüzyılda bir onarım yaptıran II. Selim bu önemli anıtın yanına gömülen ilk Osmanlı sultanıdır; ardından III. Murad ve III. Mehmed'in türbeleri de Ayasofya'nın güneyinde yer almıştır. 18. yüzyılda, I. Mahmud döneminde bina yine onarılmış, çevresine sübyan mektebi, şadırvan, kütüphane ve imaret eklenmiştir.

Gaspare ve Giuseppe Fossati kardeşlerin 1847-1849 arasında yaptığı onarımda,[8] taşıyıcı sistemle ilgili zayıflıklar giderilmeye çalışılmış; iç yüzeylerdeki sıvalar kaldırılarak, mozaikler belgelenmiştir. Gaspare Fossati iç mekânda bugün mevcut olan avizeleri, ahşap sekileri, hünkâr mahfilini; dışarıda ise güney duvarına bitişik muvakkithaneyi eklemiş, anıtın dışını taş ve tuğla dizileriyle örülmüş izlenimi verecek şekilde, pembe-beyaz çizgili bir sıvayla kaplamıştır.

Yan taraftaki Hazine ve Vaftizhane binaları kilisenin camiye çevrilmesinden olumsuz etkilenmiştir. 1200 yılında Ayasofya'yı ziyaret eden Novgorod başpiskoposunun Vaftizhane'de olduğunu belirttiği[9] mozaik bezeme ve diğer kabartmalar günümüze ulaşamamıştır. Osmanlı döneminde önce kandiller için yağ deposu olarak kullanılan Vaftizhane, 17. yüzyılda aceleyle Sultan I. Mustafa'nın türbesine dönüştürülmüş, daha sonra Sultan I. İbrahim de burada defnedilmiştir. Son yıllarda yürütülen onarımda anıtın iç mekânındaki çimentolu sıvaların sökülmesinden sonra yüzeylerin tekrar sıvanarak üzerine Osmanlı bezemesi yapılması, Ayasofya'ya bağlı anıtlardaki koruma, sunum yaklaşımlarının yeniden değerlendirilmesi gereğini düşündürmektedir. Hazine dairesi ise Osmanlı döneminde bir ara saman deposu olarak kullanılmış, 18. yüzyılda yanına imaret yapılınca bu yapıya bağlı olarak kullanılır olmuştur. Ayasofya müze olurken külliyenin imareti ve kuzey yönünde yer alan hazine binası (*skeuophylakion*) Vakıflar Genel Müdürlüğü'nün sorumluluğunda kalmıştır. Bu nedenle İmaret ve Hazine binası müze kapsamı dışındadır. Ayasofya Müzesi'nin yönetim için duyduğu alan ihtiyacı dolayısıyla imaretin Kültür ve Turizm Bakanlığı'na verilmesi önerisi Vakıflar yönetiminde uygun bulunmamış, imaret halı müzesine çevrilmiştir.

Anıtlar, kullanımlarına bağlı olarak, zaman içinde değişikliklere uğrar, ekler alırlar. Yaşayan anıtların tarihlerinin parçası olan eklerin niteliği, değerlendirilmesi önemlidir. Öne çıkmayan, ana mekânı, genel görünümü olumsuz etkilemeyen, yapıldığı

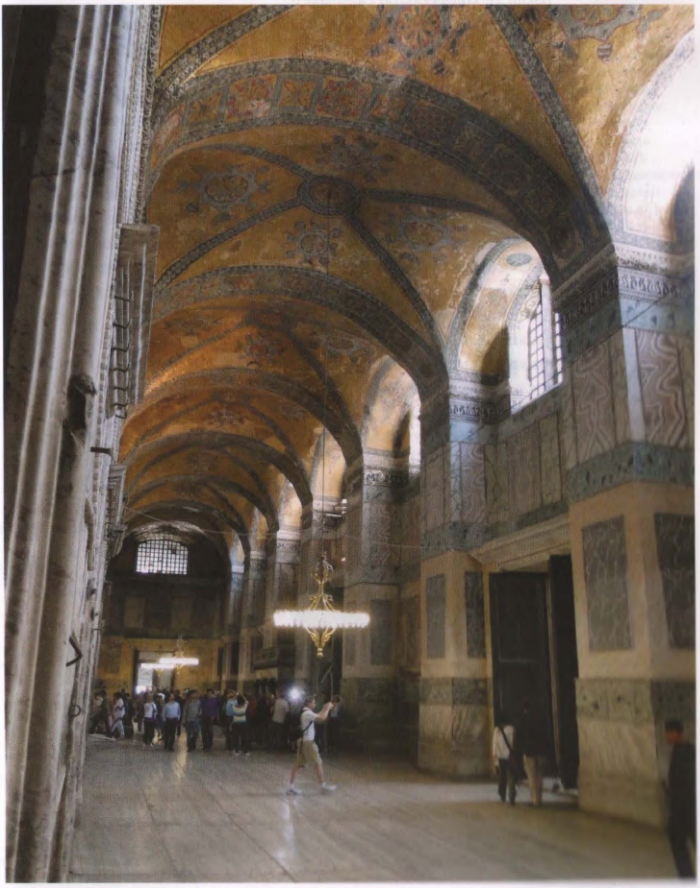
dönemin sanat değerlerini yansıtan, belirli bir özen ve kaliteye sahip eklerin kaldırılması söz konusu olamaz. Bugün Ayasofya, Bizans dönemi yapılarına eklenen üst düzey Osmanlı anıtlarıyla birlikte ele alınmaktadır. Sonradan eklenen mihrap, minber, minareler, kütüphane, imaret, şadırvan, muvakkithane gibi yapılar tarihi ve sanatsal değer taşımakta, anıtın 15-20. yüzyıllar arasındaki yaşamının izlerini barındırmaktadır. Külliyeyi oluşturan öğelerin birlikteliği, Ayasofya'nın Osmanlı dönemi yaşamının, dini ve sosyal merkez olarak toplumla kurduğu işlevsel ve simgesel ilişkilerin göstergeleridir.

Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulmasından sonra Ayasofya'nın müzeye çevrilmesi, anıtın araştırılması ve sunumu açısından yeni olanaklar sağlamıştır. H. Prost "Türkiye Cumhuriyeti 'Ayasofya beşeriyetin malı olan bir eserdir' dedi ve onu dinden ayırdı. Sarayburnu ve ona hâkim olan bütün binalar da aynı telakkiye layıktır" demiştir.[10] Ayasofya'nın tüm dinlere, milletlere açık bir müzeye dönüştürülmesi devrim niteliğinde bir karardır ve böylece bu önemli eserin İslami kullanımı nedeniyle kapalı tutulan sanat değerleri sergilenebilmiştir. Figürlü mozaiklerinin bir bölümü ABD'deki Bizans Enstitüsü uzmanları tarafından açılarak konservasyonları yapılmış;[11] anıtın mimarisi, bezemeleri, malzeme ve strüktürü, yerli ve dünyanın çeşitli ülkelerinden gelen bilimadamları tarafından araştırılarak belgelenmiştir.[12] Müze işlevi, Ayasofya'nın Dünya Mirası olarak korunmasına, araştırılmasına ve sunulmasına en uygun çözüm olarak görünmektedir. Müzeden geriye, tekrar dini kullanıma dönüş bu tür Bizans eserleri için sakıncalı olmaktadır. İznik ve Trabzon'daki Ayasofya müzelerinin camiye çevrilmesi, anıtların anlamı ve sunumu açısından birçok sorun ortaya çıkarmıştır.

DÜNYA MİRASI AYASOFYA'NIN YÖNETİMİ

Bin beş yüz yılı aşkın süredir ayakta olan bu dev eserin kârgir strüktürünün mermer, mozaik yüzeylerinin konservasyona, sürekli bakıma ihtiyacı vardır. Dünya Mirası Sözleşmesi'ne göre kültür varlığının Dünya Mirası Listesi'ne girdiği sırada sahip olduğu evrensel değerlerin yitirilmemesi, sürekli bakım ve onarım programlarının uygulanması önemlidir. Dolayısıyla Ayasofya için de, yapılan bakım onarım, konservasyon müdahalelerinin var olan değerlerin zedelenmemesi ve yitirilmemesi yönünde bilinçli, özenli çabalar olması gereklidir.

Ayasofya'nın korunmasıyla ilgili çalışmalar Kültür ve Turizm Bakanlığı tarafından yürütülmektedir. 1993 yılında UNESCO tarafından oluşturulan bir uzman heyet ziyarette bulunarak anıtın korunma durumunu değerlendirmiştir. Heyet o sırada yapılmakta olan onarımlar hakkında yetkililerden bilgi almış, yapılan onarımların bilimsel katkı ve denetim olmadan yüklenici şirketlere ihale edilip yürütülmesini kuşkuyla karşılamıştır. Heyetin raporundaki ciddi eleştiriler sonunda Kültür ve Turizm Bakanlığı Ayasofya ile ilgili bir "Bilimsel Kurul" oluşturmaya karar vermiş, Boğaziçi Üniversitesi ve İstanbul Teknik Üniversitesi'nden mimarlık tarihi, strüktür, deprem mühendisliği, koruma uzmanlarının ve anıtın yönetim, bakım ve onarımıyla ilgilenen Kültür ve Turizm Bakanlığı'na bağlı Ayasofya Müzesi, Rölöve Anıtlar, Konservasyon Merkez Laboratuarı müdürlerinin katılımıyla bir bilim kurulu oluşturulmuştur. İlk olarak öncelikli işler belirlenmiş, Ayasofya'ya yapılacak her tür müdahale öncesinde araş-



Ayasofya, narteks: özgün döşeme mermerleri, kapılar, doğu duvarı mermer kaplamaları ve tonoz mozaikleri büyük ölçüde korunmuştur. İç mekânda görsel bütünlük oluşturmak için, batı duvarının mermer kaplamasındaki kayıplar mermer taklidi sıvayla kapatılmıştır.

ırma ve belgeleme çalışmaları yapılarak proje geliştirilmesi ve Koruma Kurulu onayına sunulması, onay alındıktan sonra uygulamaya geçilmesi ilkesi yerleştirilmeye çalışılmıştır.

1993'ten sonra, binanın dış etkenlerden korunması için kubbeden başlayarak tüm örtüsü 3 milimetre kalınlığında kurşun levhalar kullanılarak yenilenmiştir. 1950'lerde cephelere uygulanan çimentolu sıvalar kaldırılarak,[13] uygun malzeme ve tekniklerle cephelerin onarımına başlanmıştır.

Bir müze olarak binlerce turistin ziyaretine açık olan Ayasofya'da doğanın ve insanların neden olduğu hasarların ve risklerin giderilmesi için eser sürekli izlenmekte, çeşitli konularda çalışmalar yapılmaktadır. Bakım ve konservasyon çalışmalarının büyük bir kısmı kamu kaynakları kullanılarak yapılmaktadır. Kültür ve Turizm Bakanlığı'na bağlı Ayasofya Müzesi, Rölöve ve Anıtlar Müdürlüğü, Konservasyon Merkez Laboratuarı uzmanları sürekli bakımla ilgili işlemleri yürütmekte, gerekli projeler ihale yöntemiyle elde edilmektedir. Çalışmaların ilk aşamasında ayrıntılı rölöveler, hasar tespitleri yapılmakta, konservasyon projeleri hazırlanarak Koruma Kurulu'na sunulmaktadır. Cepheler ve iç mekândaki çalışmalarla ilgili projeler bilimsel danışma kurulu tarafından izlenmektedir.

Ayasofya gibi yaşlı ve çeşitli risklere açık bir anıtın korunması için yapılan proje ve uygulamaların strüktür ve koruma uzmanları tarafından, disiplinlerarası çalışmalarla desteklenmesi önemlidir. Anıtın görünümünü ve algılanmasını olumsuz etkileyecek yeni binaların yapılmaması önemli bir konudur. Ülkemizde yok olan yapıların eski fotoğraflar yardımıyla yeniden inşa edilmesi imar izni olmayan bölgeler için kullanılan ancak sorunlu bir yöntemdir. Ayasofya'nın kuzey yönündeki 19. yüzyıl medresesinin yeniden yapımı projesi de yapılanma izni olmayan arkeolojik bir alanda yeniden yapı inşa etmek için kullanılan, Ayasofya'nın özgünlüğünü tehdit eden bir girişimdir.

Dünya Mirası'nın Uygulama Rehberi'nin bütünlük ve özgünlükle ilgili bölümünün 86. paragrafında "Arkeolojik kalıntıların veya tarihi binaların yeniden yapımı ancak özel koşullarda haklı bulunabilir. Yeniden yapım ancak tam ve ayrıntılı belgelemenin var olduğu durumlarda söz konusu olabilir; hiçbir şekilde tahminlere dayandırılmamalıdır"[14] ilkesi yer almaktadır.

UNESCO heyetinin 1993 ziyareti sırasında uzmanlar arasında yer alan Prof. Cyril Mango, Ayasofya'nın kuzeybatısındaki medrese kalıntısının olduğu bölgenin arkeolojik potansiyeline dikkat çekerek, bu alanda arkeolojik araştırmalar yapılmasını önermiştir. Bu öneri Kültür Bakanlığı tarafından dikkate alınmamış, buna karşılık son yıllarda yıkılan 19. yüzyıl medresesinin yeniden yapımı konusunda girişimler yoğunlaşmıştır. Medrese 2009 tarihinde İstanbul 4 Numaralı Kültür ve Tabiat Varlıklarını Koruma Kurulu tarafından 1. Grup eski eser olarak tescil edilmiş, buna bağlı olarak rölöve, restitüsyon ve restorasyon çizimleri hazırlanmıştır. 4 Nisan 2011 tarihinde 4 No'lu Koruma Kurulu'na sunulan rekonstrüksiyon projesi Ayasofya Bilimsel Kurulu'na yönlendirilerek, projenin bu kurul tarafından değerlendirilmesi istenmiştir.

Bir Dünya Mirası anıtının yakınında yeni bir yapı yükselmesi, bu yıkılmış bir tarihi binanın rekonstrüksiyonu dahi olsa sorgulanmak durumundadır. Ayasofya Medresesi'nin yıkılışı anıtın müzeye dönüştürülmesi sürecinde olmuş, avludaki dükkân, kahve ve benzeri ekler kaldırılarak, anıtın çevreden rahatça algılanması sağlanmıştır. Bilindiği gibi Ayasofya çevresinde çok az boşluk, açık alan vardır; anıt bir yapı adası içinde sıkışık konumdadır. Binaya çok yakın konumda olan medresenin yeniden yapımının yaratacağı sakıncalar, 2011 yılında Ayasofya Bilimsel Kurul toplantısına katılan Kültür ve Turizm Bakanı'na açıklanmış ve Bakan Ertuğrul Günay, Kültür Varlıklarını Koruma ve Müzeler Genel Müdürü Orhan Düzgün'e projenin geri çekilmesi yönünde talimat vermiştir.

Aleksandr Kostantinidi, Târîh-i Ayasofya 1868/9

Ayasofya câmi'e tahvil olundukdan sonra târihce şâyân-ı tahrir vuku'atı pek azdır. 1573 sene-i miladisinde (Nafpakt [İnebahtı]) nâm mahalde Devlet-i 'Aliye ile Nemçeli beyninde vukū' bulan muharebe-yi bahriyeden sonra Sultan Selîm-i Sânî hazretleri Ayasofyayı ta'mir ve tarz-ı nev üzere dört minare inşa' etdirmişdir. Ol vakte kadar Ayasofya derûnunda cânib-i yesârda her birinin tûlı altı ve 'arzı beş buçuk arşın murabba'ü'l-şekl dört mermer levha mevcûd olub her biri bir somaki sütûn üstünde mevzū' ve üzerlerinde 1116 senesinde İmparator (Manu'el)in baz'ı mesâ'il-i mezhebiyyeye dair cihet-i ruhbâniye kararı hakkında bir kıt'a tasdiknamesi mahkûk idi. 1573 senesi şehr-i Eylûlünde Sultân Selîm-i Sânî hazretleri Ayasofyayı teşrîf ile zikr olunan levhalar meşhûdları oldukda bunlar nedür deyu su'âl buyurup Rumca ba'zı 'ibârât olduğu 'arz-ı ifâde olunmağla ba irâde-i seniyye Patrik Efendiye haber irsâliyle ile lisan-ı mezkûra âşinâ bir âdem celb olunup meâ'li Sultan Selim hazretlerine tercüme ve ifade kılındı. Bunun üzerine 'ulemâ-i asrın tensibiyle müşarü'n-ileyh hazretleri levhaların tenzil olunmasını emr edüp fakat indirirken üçü şikest oldu. Sağlam kalan birini pederlerinin türbe-i şerîfleri üzerine vaz' itdirmişdir. Mu'ahharan hareket-i arzdan Ayasofyanın şark tarafında vâki' kemeri şakk olmuş ise de ömrü vefâ etmeyip vefatleri vukū' bulduğundan Sultan Murâd-ı Sâlis hazretleri tamirini itmam ve dâhilen ve hâricen tezyînine ihtimâm buyurmuşdur.

Aleksandr Kostantinidi, *Tarih-i Ayasofya*, Dersaadet, Ceride-i Havadis Matbaası, 1285 (1868-9), s. 14. Transkripsiyon: Firuzan Melike Sümertaş



Ayasofya dış avlusunun kuzeybatı köşesi: Resmin sol yarısında yeniden yapılmak istenen iki katlı 19. yüzyıl medresesinin temel kalıntıları görülmektedir. Medrese çevre duvarından Ayasofya'nın kuzey cephesine kadar uzanan iri bir kütledir.

Bakanın uyarısına karşın, "Fatih Medresesi" olduğu ileri sürülen 19. yüzyıl yapısının rekonstrüksiyonu gündemden düşmemiş, projenin Ayasofya Bilim Kurulu'nda olumsuz değerlendirilmesi ihtimalini ortadan kaldırmak amacıyla Bilim Kurulu Eylül 2012'de lağvedilmiştir. Bunu izleyerek Rölöve Anıtlar Müdürlüğü tarafından hazırlatılan proje 4 No'lu Koruma Kurulu'na sunulmuş ve 19 Aralık 2012 tarihinde onaylanmıştır.

Medresenin yeniden yapılması, Ayasofya'nın algılanmasını olumsuz etkileyecek bir uygulama olacaktır. Bilindiği gibi, son yıllarda koruma kurullarının kompozisyonuyla çok oynanmış, bilimsel nitelikli olması gereken kurullar zayıflatılmıştır. Koruma ilkeleri ve Dünya Mirası ilkelerinden habersiz üyeler, uluslararası koruma ilkeleriyle bağdaşmayan kararlar almaktadır. Ayasofya gibi tüm dünyanın ilgi odağı olan, evrensel değer taşıyan bir anıtı olumsuz etkileyeceğine inandığımız yeniden yapım projesinin uygulaması için ısrar edilmesi, projenin 2012 sonunda kurul onayı alması "İstanbul'un tarihi alanları" için ciddi bir risk yaratmaktadır.

ZİYARETÇİ YÖNETİMİ VE SÜREKLİ BAKIM EKİBİ

Ayasofya, İstanbul'da en çok turistin dikkatini çeken eserlerden biridir. Haftada altı gün ziyaretçilere açık olan müze, İstanbul'a gelen hemen hemen her turist tarafından ziyaret edilmekte, ziyaretçi sayısı bazen günde on dört bine kadar yükselmektedir. Bu aşırı talebin yapı üzerinde aşındırıcı etkisi olduğu açıktır. Hasarların artmaması için ziyaretçi yönetimi konusu üzerinde durulması gerekmektedir. Müze yönetimi güvenlik ve ziyaretçi konularıyla ilgilenmektedir. Ziyaretçilerin denetlenmesi, istenmeyen yerlere çıkmalarının engellenmesi için mevcut olandan çok daha fazla sayıda görevlinin istihdam edilmesi, içeri alınan ziyaretçi sayısının azaltılması gibi acil önlemler önerilebilir. Bir diğer konu sürekli bakım ekibinin oluşturulmasıdır. Kurşun örtünün bakım onarımı, bozulan, kirlenen yüzeylerin temizlenmesi ve onarımı, ot temizliği gibi konularda sürekli çalışacak bir uzman kadro oluşturulması önemlidir.

TEHLİKEDE OLAN DÜNYA MİRASI

Dünya Mirası Listesi'nde yer alan anıt ve sitlerin özgünlüğünün korunması çok önemlidir. Dünya Mirası Sözleşmesi'ni imzalayan devletler kendi ulusal örgütlenmeleri içinde Dünya Mirası alanlarına gerekli ilgi ve özeni göstermek, bu alanları sürekli bakımla iyi durumda tutmak zorundadır. Genellikle kültür varlığının Dünya Mirası ilanı sırasında sahip olduğu değerlerin ileriki yıllarda devam edip etmediği izlenmekte ve bozulma riski ya da belirtileri olduğunda, iyileştirme için uyarı yapılmakta, teknik destek verilmektedir. Ayasofya'nın özgünlüğünü korumak için karşı karşıya olduğu risklere (turizm baskısı, bakımsızlık, deprem, kötü onarım vd.) karşı gerekli önlemleri almak, uzman personel istihdamıyla sürekli bakım uygulamak, yapının depreme karşı güvencede olmasını sağlamak gerekmektedir. İzleme sistemleri, güvenlik konularında teknik donanımın güncellenmesinin yanında, anıtın çevresindeki açık alanların ve külliyenin diğer yapılarının korunması ve sunumu önem taşımaktadır. Ayasofya'nın mülkiyetinin Kültür Bakanlığı'na devredilmesi, anıtla ilgili bilimsel araştırmaların desteklenmesi ve sonuçlarının kamuoyuna sunulması, bu evrensel değerin daha iyi korunmasına yardımcı olacaktır. Umarız bu evrensel anıt, tüm risklere karşı güvence altına alınarak gelecek kuşaklara da esin kaynağı olmayı sürdürür.



Mimari bütünlüğünü büyük ölçüde koruyan bu cephe çok etkileyicidir. Strüktürel sorunların etkisi pek hissedilmemektedir; galeri katında ek yapı kemerlerinden doğudaki, üst bölgesindeki çatlak dolayısıyla doldurulmuştur. Yarım kubbe, ek yapı ve pandantif yüzeylerindeki mozaiklerin yıldırılması, bu bölgelerin suyunu boyanmasına yol açmıştır.

ZEYNEP AHUNBAY
İSTANBUL TEKNİK ÜNİVERSİTESİ

DİPNOTLAR

1 TC Kültür Bakanlığı, *Taşınmaz Kültür ve Tabiat Varlıkları Mevzuatı* (Ankara, 1996), s. 45-55; UNESCO, *Basic Texts of the 1972 World Heritage Convention* (Paris, 2005), s. 9-22.
2 UNESCO, age, s. 52; Zeynep Ahunbay, "İstanbul'un Tarihi Alanları", *Dünya Mirasında Türkiye*, ed. Gül Pulhan (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2006), s. 19, 21.
3 Henri Prost, *İstanbul Şehrinin Avrupa Kısmının Nazım Planı* (İstanbul, 17.10.1937 tarihli rapor), s. 7.
4 Ahunbay, age, s. 27-29.
5 UNESCO, age, s. 53-54.
6 UNESCO'nun 2003 tarihli *Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunması Sözleşmesi* ülkemizde 21.01.2006'da 5448 sayılı Yasaolarak yürürlüğe girmiştir.
7 Theophile Gautier, *Constantinople* (Paris, 1853), s. 243.
8 Gaspare Fossati, *Die Hagia Sophia* (Die bibliophilen Taschenbücher, 1980); Sabine Schlüter, "Gaspare Fossatis Restaurierung der Hagia Sophia 1847-49". *Die Hagia Sophia in Istanbul. Bilder aus Sechs Jahrhunderten und Gaspare Fossatis Restaurierung der Jahre 1847-49* (Bern, 1999).
9 Jean Ebersolt, *Bizans İstanbul'u ve Doğu Seyyahları*, çev. İlhan Arda (İstanbul: Pera Turizm, 1996), s. 29.
10 Prost, age, s. 18.
11 Natalia B. Teteriatnikov, *Mosaics of Hagia Sophia, Istanbul: The Fossati Restoration and the Work of the Byzantine Institute* (Washington, DC: Dumbarton Oaks, 1998).
12 R.L. Van Nice, *Saint Sophia in Istanbul: An Architectural Survey* (Washington, DC: Dumbarton Oaks, 1965 [I. kısımi, 1986 [2. kısım]; Peter I. Kuniholm ve Cecil Lee Striker, "Dendrochronological Investigations at St. Sophia in Istanbul: A Preliminary Report", *Ayasofya Müzesi Yıllığı* 10 (1985), s. 41-45; Rowland L. Mainstone, *Hagia Sophia. Architecture, Structure and Liturgy of Justinian's Great Church* (Londra: Thames and Hudson, 1988); Robert Mark ve Ahmet Çakmak, *Hagia Sophia from the Age of Justinian to the Present* (New York: Cambridge U. Press, 1992); Eser Durukal, S. Cimi İli ve Mustafa Erdik, "Dynamic Response of Hagia Sophia and Suleymaniye in Istanbul inferred from the recordings of 1999 Kocaeli and Düzce Earthquakes", *Compatible Materials, Recommendations for the Preservation of European Cultural Heritage PACT 59* (Atina, 2000), s. 191-202; Alinca Oğuz, Ahmet İrfan ve Nilüfer Baumgartoğlu, "Characterization of some mortar samples of Hagia Sophia", *Compatible Materials, Recommendations for the Preservation of European Cultural Heritage PACT 59* (Atina, 2000), s. 177-188; Kenichiro Hidaka, "History and Construction of Hagia Sophia", *Hagia Sophia Surveying Project Conference March 30, 2001* (Tokyo, 2001), s. 1-16; Reyna Ooi, "The Conservation of the Dome Mosaics of Hagia Sophia", *International Millenium Congress. More than Two Thousand Years in the History of Architecture. Selected Papers*, c. 2 (Paris: UNESCO, 2001), s. 77-82; Christoph Duppel, *Ingenieurwissenschaftliche Untersuchungen an der Hauptkuppel und den Hauptpfeilern der Hagia Sophia in Istanbul* (Karlsruhe: KIT Scientific Publishing, 2010).
13 Cahide Tanrıöver, *İstanbul Bizans Anıtları ve Onarımları* (İstanbul: Türkiye Turing ve Otomobil Kurumu, 2003), s. 208-223.
14 UNESCO, age, s. 54.

ZEHRİN İREN BOYNUDELİK
EMİNE ÖNEL KÜKÜ

AVRUPA RESMİNDE İŞLER: SİMYACILAR VE DOKTORLAR

16. yüzyılda astrolojiden astronomiye, simyadan kimyaya, ezoterizmden doğabilimlerine, hurafeden doğa kanunlarının gözlemine doğru kapılar açılmaya başlamıştır. 17. yüzyılda ise simyacılar ve sahte doktorlar en çok ressamların ilgi odağı olmuştur. Ancak 19. yüzyıla gelindiğinde ilaç, bilim ve tıbbi ilaçlarla tedavi, nitelik ve modern standartlar açısından önemli bir sıçrama yapmıştır.

Belki de başlangıcından bu yana insanlığın en önemli bilinmezlerinden biri ölüm olmuştur. Çeşitli zamanlarda ve farklı coğrafyalarda, farklı insan toplulukları arasında ortaya çıkan mitoslar ya da daha yakın zamanların tek tanrılı dinleri gayet açık bir şekilde ölümden sonra bir tür hayat vaat etmiştir. Buna rağmen insanlar için fiziksel hastalıkların ya da akıl hastalıklarının bu dünyada yaşarken iyileştirilmesi ve hatta mümkünse bu dünyadan hiç ayrılmamak üzere ölümsüzlüğe erişebilmek büyük bir öncelik oluşturmuştur. İnsanın ölümsüzlüğü simyanın en önemli uğraş alanlarından biri olmuş, hastalıkların iyileştirilmesi ise başka bir meslek ortaya çıkarmış ve bu meslek adamları, yani doktorlar, bilim ve iyileştirme sanatıyla aynı anda ilgilenmiştir.



Cornelis Bega, *Simyacı*, 1663, panel üzerine yağlıboya, 36,2x32,2 cm, J. Paul Getty Museum

Simya aslında doğanın ilkel bir biçimde araştırılmasıdır. Simyacılar için oluşan genel kanı, sözde bilimadamı (*pseudo-scientist*) oldukları yönündedir. Bu algının temel nedeni simyacıların kurşunu altına çevirmeye çalışmasıdır ama öte yandan bazı büyük bilimadamlarının da simyayla yakından ilgilendiği bilinir.[1] Dört elementin evreni oluşturduğuna inanan simyacılar zamanlarının büyük bir bölümünü mucize ilaçlar, zehirler ve sihirli iksirler hazırlamaya harcamıştır. Bu bağlamda hedefleri, bilinen tüm hastalıkları iyileştirecek ve hayatı sonsuz kılacak ölümsüzlük iksirini (*pancea*) bulmaktır. Konu hastalıklar olunca tıp biliminin henüz gelişmediği dönemlerde doktorların da bir tür simyacı gibi çalıştığı ya da en azından bu alandan yardım aldıkları bilinir.

İnsanlık tarihi kadar eski olan bir uğraş da doğal maddelerin, tehlikelilerini yararlı olanlardan ayırmak üzere denenmiş olmasıdır. Aristotelesçi Ptolemic dünyada bitkiler, hayvanlar, simya, astroloji, beyaz ve kara



Egbert van Heemskerck (1634-1704), *Atölyesinde Simyacı*, 38x50 cm, Chemical Heritage Foundation, Philadelphia

Bir simyacı atölyesi betimlemesi de Egbert van Heemskerck (1634-1704) tarafından hemen hemen Bega'nınkiyle aynı kompozisyon kurgusu içinde gösterilmiştir. Heemskerck kırmızı bir türban giydirmek yoluyla simyacısını daha çok Doğulu bir figüre benzetmeye çalışmıştır.

Heemskerck'in betimlemesinde, iç içe geçmiş ama alçak ve eğimli bir tahta paravanla birbirinden ayrılmış iki oda görülür. Solda, ön odanın tek ışık kaynağı olan baklava dilimli vitraylı bir pencere, onun derinliğinde ise kalınca bir kitap, toprak bir kap, uzun saplı bir pipo[2] ve boş olduğu anlaşılan cam kavanozlar vardır. Pencerenin içinde yan duvarda bir desen asılıdır; bu pek net olmayan çizim daha çok bir aziz betimlemesine benzer. Bir olasılık da bu figürün Meryem olabileceğidir. Pencerenin hemen önünde tavana asılı, ağzı açık bir kuş kafesi ve içinde kuş için konmuş yapraklar görülür. Kafesin üzerine tünemiş olan, karnı beyaz, sırtı siyah uzun kuyruklu bu kuş kırlangıç olmalıdır.[3] Kafesin hemen altında, başında kırmızı türbanı ve uzun sakallarıyla tüy kalemini kullanarak bazı notlar alan simyacı betimlenmiştir. Simyacının yazı yazdığı masanın kenarında yedek tüy kalemleri ve mürekkep hokkası görülür. Masanın önündeki sandığın üzerinde, ağızları kumaş parçalarıyla kapatılmış ve iplerle bağlanmış, yüzeylerinde soyut şekillerle bezemeler bulunan çok sayıda seramik kavanoz, toprak küp ve cam şişe yer alır. Bunların önünde ve kompozisyonun tam da merkezinde bir dünya küresi vardır. Kürenin üzerindeki harita belirgin değildir ama küçük bir alan kırmızıyla işaretlenmiştir. Kürenin hemen sağında tavana asılmış bir kılıç bulunmaktadır. Arka plandaki ikinci oda daha küçük ve tavana yakın bir pencereden ışık alır. Bu bölümde başında kırmızı bir bere, mavi bir önlük ve ağzında bir pipoyla gösterilmiş, muhtemelen simyacının yardımcısı olan daha genç bir figür, kuzine benzeri bir soba üzerinde bir kazan kaynatmaktadır. Figürün başının üzerinde tavana asılı biri büyük diğeri daha küçük, ağız yapıları nedeniyle daha çok kılıçbalığına benzeyen iki balık vardır. Bazı balıkların kemikleri ve yağlarında bulunan maddeler, çeşitli kimyasal tepkimelerde ya da sağaltıcı özelliklerinden ötürü ilaçlarda temel madde olarak kullanılabilir. Bu balıkların arasında da ne olduğu tam belli olmayan, ama kuyruklu, pençeli tuhaf bir yaratık daha görünür.[4] Bu, ya hayali ya da egzotik bölgelerden gelmiş olan bir hayvan olmalıdır.

büyü, ilahilik, gizem, ezoterik olan ve din arasındaki karmaşık ilişkiler gerçekliğin maddi olandan çok sembolik yorumundan türemiştir. Ancak 16. yüzyıla gelindiğinde astrolojiden astronomiye, simyadan kimyaya, ezoterizmden doğabilimlerine, hurafeden doğa kanunlarının gözlemine doğru kapılar açılmaya başlamıştır. Bu zor bir yoldur ve modern eczacılığın kurucusu sayılan Paracelsus (1493-1541) bile bu yolda hayli zor ilerlemiştir. 17. yüzyılda ise simyacılar ve sahte doktorlar en çok ressamların ilgi odağı olmuştur. Ancak 19. yüzyıla gelindiğinde ilaç, bilim ve tıbbi ilaçlarla tedavi, nitelik ve modern standartlar açısından önemli bir sıçrama yapmıştır.

Cornelis Bega'nın (1632-1664) resminde oldukça karanlık ve karmakarışık bir odada, pejmürde giyimli simyacı, altına dönüştürmek üzere bazı metalleri tartarken gösterilmiş. Bega'nın yaşadığı 17. yüzyıl bu tür işlerle uğraşanlara çoğunlukla alaycı bir bakışın olduğu bir dönemdir. Sanatçının da böyle bir tiplemeyi resmetmesi bu yüzden son derece anlaşılır bir tercihtir.

Arka kısımda açık pencere ve dışarıda görünen iki yapı resimdeki en önemli derinlik kaynağıdır. Odanın içinde çok çeşitli boyutlarda toprak ve metal kap, şişeler, havanlar görülür. Pencere kenarında ve odanın en karanlık duvarında çeşitli kuru bitkiler asılıdır. Muhtemelen bunlar daha çok iyileştirme amaçlı kullanılan bitkilerdir. Sağ altta, ahşap bir sandığın üzerinde görülen defterler ve bir tomar kâğıt, yapılan deneylerin ya da ilaç tariflerinin yazıldığı metinleri içeriyor olmalıdır. Bunların hemen üst tarafında simyacının şapkası ve paltosunun asılı olduğu duvara çiviyle asılmış büyük boyutlu kâğıt üzerinde bir imbikli soba çizimi görülür

Dört elementin evreni oluşturduğuna inanan simyacılar zamanlarının büyük bölümünü mucize ilaçlar, zehirler ve sihirli iksirler hazırlamaya harcamıştır. Hedefleri, bilinen tüm hastalıkları iyileştirecek ve hayatı sonsuz kılacak ölümsüzlük iksirini (pancea) bulmaktır.

ki bu da simya alanında çalışanların en çok kullandığı araçlardan biridir. Bu imbikler genellikle bitkilerin yağlarını çıkarmak için kullanılır. Sahne genel olarak, o günlerin algısıyla paralel bir biçimde, darmadağınık bir ortamda, aklı sadece buluş ve sihirli formüllerinde olan bir "garip" bilimadamını tanımlamaktadır.



David Teniers (Genç), *Cerrah*, 1670, tuval üzerine yağlıboya, 57x73 cm, Chrysler Museum, Norfolk

Anvers'in en önemli sanatçı ailelerinden birine mensup olan David Teniers (Genç) (1610-1690), kendisine atfedilen iki binin üzerindeki resmiyle oldukça üretken bir isimdir. Henüz otuzlarına gelmeden Pieter Bruegel'in (Yaşlı) kızıyla evlenmesi onu sanat camiasında daha da farklı bir yere getirmiştir. Pek çok çağdaşı ve özellikle de karısının babasının da etkisiyle köylüler ve onların gündelik hayatlarına dair resimler yapmıştır. Kırklı yaşlarına geldiğinde ise Avusturya Arşidükü Leopold Wilhelm'in saray ressamı olarak görev alır; aynı zamanda Leopold'un koleksiyonunun oluşmasında da tavsiyeler veren bir konumdadır. 1660 yılında bu koleksiyon için *Theatrum Pictorium* adıyla bir de katalog hazırlamıştır. Arşidükü resim galerisinde gösteren büyük boyutlu tablolar da boyamıştır. Ayrıca İsveç kraliçesi Christina ve İspanya Kralı IV. Felipe için de çalıştığı bilinir.

Teniers'in popüler konuları arasında köylülerin eğlenceleri, sigara içen mola vermiş askerler ve simyacıların çalışma anları sayılabilir. Bir önemli kategori de köy doktorlarıdır. Bunlar genellikle berber-cerrah olarak anılır.[5] Bu meslek adamları çoğu zaman seyyahtır; bilimsel yeterlikleri de tartışmalıdır. Bu yüzden de hastaları genellikle alt sınıf köylülerdir. Berber-cerrahlar yaraları iyileştirmek için bazı ilaçlar kullanır, çıbanları tedavi eder, kan akıtır,[6] lavman yaparlar ve hatta kol ya da bacak kestikleri bile olur. Bütün bunların yanı sıra berberlik de yaparlar. Teniers bu sahte doktorları resmederek bu sözde bilimadamlarına karşı önyargılara da bir tepki vermeye çalışmış olmalıdır.

Sanatçının bir doktor muayenehanesini betimlediği resminde, sahnede iki yaralı adamın tedavi edilişi gösterilmiştir. Sol yandan ışık alan odanın penceresinden dışarıda bacası tüten bir ev görünmektedir. Odada biri doktor, ikisi çırak, ikisi hasta, ikisi de hasta yakını olmak üzere yedi figür ve bir de tavana yakın bir pencereden içeriyi seyreden kırmızı şapkalı bir adam bulunmaktadır. İki hastayla, doktor ve çırağı aynı anda yakından ilgilenirken, hasta yakınları kadınlar da olayı büyük bir dikkatle izlemektedir. Sahnedeki tüm figürlerin kılık kıyafetleri bize ortamın ve sınıfsal yapının kırsal alt sınıf olduğunu gösterir. Odanın içinde raflarda, yerlerde, dolaplarda bol miktarda kavanoz, şişe, kâse, havan ve küpler görülür. Ayrıca çeşitli hayvan kafa kemikleri ve bir demet sarımsak vardır. Odanın açık duran giriş kapısının yan duvarında asılı çerçevenin içindeki gravürde, pozisyonları bakımından bir hasta ve doktor gibi görünen iki figür betimlenmiştir.

Sol tarafta, başı sarılı, elinde bir değnek olan genç adam deneyimli çırak tarafından muayene edilirken bir tür ıstırap içindedir ama sağ taraftakinden daha sakin görünmektedir. Sağda ise bir berber-cerrah hastanın sırtına bakım yapmaktadır. Muhtemelen cerahatli bir yarayı ya da çıbanı deşecektir. Yanındaki genç çırağı yaranın üzerine koyulacak olan merhemli sargı bezini, içinde kömür yanan bir kâse içinde ısıtmaktadır. Arka plandaki daha yaşlıca olan çırak başka bir hastayı muayene için hazırlamaktadır; sıvanmış kolundan, kanının akıtılacağı anlaşılır. Bu çırağın solundaki sarı renkli çanak, berberin tıraş için kullandığı bir kap olmalıdır ama aynı zamanda kan da bunun içine akıtılacaktır. Pencerenin önündeki ahşap tezgâh üzerinde sıralanmış kaplarda doktorun çeşitli ilaçları bulunur. Tavandan asılmış olan balık iskeleti ve küre, simyanın sembolleri olarak kullanılmış olmalıdır. Bu da doktorun simyaya olan boş inancını işaret eder. Sağ tarafta, altta görülen, ayağına demir bir ağırlık zincirlenmiş olan maymun bütün sahnedeki en satirik öğedir. Bu dönemde maymun genellikle aptallığın simgesi olarak kullanılmıştır. Tenier'in de bu simgeyi kullanması çağın görüş açısını yansıtması bakımından oldukça anlamlıdır. Maymun elinde bir elma tutar. Bu da çok açık bir şekilde İncil'de anlatılan insanın düşüşüne, yani aptallık ve günaha bir referans olmalıdır. Bu referansın, en ufak bir şikâyette körü körüne doktora koşan insanları sembolize ettiği düşünülebilir. Oysa kutsal metinlere göre bunu yapmadan önce insanların ebedi ruhlarını iyileştirmeleri beklenir. Maymunun bu sembolleri hastayla aynı pozda betimlenerek de vurgulanmıştır. Sağdaki grubun önündeki masanın üzerinde bulunan kum saati de her zaman olduğu gibi zaman ve dolayısıyla da hayat sembolüdür.[7] Sanatçının imzası "D. TENIERS. FEC" olarak sol alt köşede, yerde duran iki hayvan kafatasının altında görülür.

Jan Steen, Şarlatan (*Sahte Doktor*), 1650-1660, panel üzerine yağlıboya, 37,5x52 cm, Rijksmuseum, Amsterdam



Hollandalı sanatçılar 17. yüzyılda sahte doktorlarla da yakından ilgilenmiş ve bu konuyu satirik bir bağlamda ele almıştır. Jan Steen de (1626-1679) bu alana ilgisini esirgememiş olan sanatçılardan biridir. Sanatçının bu resminde, büyük bir ağaç altında iki basamakla çıkılan ahşap bir platformda kurulmuş bir masa ve sandalyeden ibaret muayene alanında bir hasta üzerinde çalışmakta olan yaşlıca bir kadın, hastanın başını tutan kırmızı şapkalı kambur yardımcısı, aşağıdaki kalabalığa bir tür reklam yapan şapka ve peleriniyle adeta bir sihirbaz gibi betimlenmiş olan sahte doktor görülür. Doktorun elindeki nesne, büyük olasılıkla dikkatleri çekmek üzere kullandığı küçük bir çandır. Oturduğu koltuğa kollarından iple bağlanmış olan hastanın boynunda ya bir çıban patlatılmış ya da atılan ince bir kesikten kan akıtılmaktadır. Hastanın yüzündeki acı belirgindir. Birtakım ilaçların bulunduğu şişeler, kavanozlar ve kâseler masanın üzerine dizilmiştir. Bunların altında resmi bir belge (belki bir lisans belgesi) görünümünde, kırmızı mührü açılmış bir kâğıt görülür. Bu, olasılıkla doktorun müşterilerine hızlıca gösterdiği "diploma"sı ya da inanılırlığını artırmak için kullanmakta olduğu yine sahte bir kâğıt parçasıdır. Hastanın kafasını tutan adamla cerrahi müdahaleyi yapan kadının ayakları arasından, hayretle ağzını açmış operasyonu izleyen bir figür görünür. Hastanın yanında yerde duran bir sepet yumurta muhtemelen tedavinin bedeli olarak doktora verilecek ücret karşılığıdır. Doktorun hastaları tedavi ettiği platformun önünde sıraya girmiş bir grup insan vardır. Bunların arasında eşek sırtındaki çocuk görünüşe göre kötürümdür. Çoğu köylü görünümlü bu kalabalık arasında diğerlerinden farklı bir giyim kuşamı olan şişman adam ya doktorun işbirlikçisi ya da köyün ileri geleni olmalıdır. Elindeki baston ve başının pozisyonu adamın kör olduğu izlenimi yaratır. Bu zengin görünümlü adamın arkasında iki keşiş vardır. Bu figürler, doktorun hastaları iyileştirmeye yeltenerek Tanrı'yla yarışmaya çalıştığına inanan ve bu yüzden de halkı muayene olmamaya ikna etmeye çalışan kişileri temsil ediyor gibidir. Sıra bekleyen hastalardan platforma yakın olan birinin şapkası altından görünen bir bezle çenesini bağladığı görülür. Bu hasta büyük olasılıkla diş ağrısı çekmektedir. Onun hemen arkasındakinin de gözü bağlıdır. Çocuğun oturduğu eşeğin önünde bacakları çıplak bir kadın, elindeki kâse içinde bazı yiyecekleri yine muayene ücreti olarak getirmiş olmalıdır. Aynı platforma kompozisyonun sağ tarafından yaklaşan, sarhoş kocasını bir el arabasında taşıyarak doktora getiren bir kadın görülür. Adam, yaygın bir gelenek olarak şapkasına piposunu iliştirmiştir. Kolu yırtık gömleği ve dizlerini açıkta bırakan kısa pantolonu sosyal sınıfı hakkında bilgi verir: Bu adam köylü ve fakirdir.

Resimdeki kesişler, doktorun hastaları iyileştirmeye yeltenerek Tanrı'yla yarışmaya çalıştığına inanan ve bu yüzden de halkı muayene olmamaya ikna etmeye çalışan kişileri temsil ediyor gibidir.

Resmin geri planında çan kulesi apsis kısmında bulunan, Romanesk üslupta bir kilise ve onun da gerisinde sivri çatılı başka bir bina görünür. Doktorun etrafındaki kalabalığa arkası dönük iki kişi kente doğru ilerlemektedir. Bu ikisi muhtemelen tedavileri tamamlanmış olanlardır.

Tüm sahnede iki ayrıntı vardır ki bize daha üstü kapalı referanslar verir. Biri, platformda daha mahrem muayeneler için kullanılmak üzere kurulmuş olan siyah perdeli paravanın ahşap direği üzerinde oturan, elinde pipo tutan maymun ve diğeri de hemen altındaki dikmeye asılı keman. Maymunun bu tür sağaltımlara meraklı halk kitlesini aşağılamak üzere kullanılan bir sembol olduğu bilinir. Kemanın ise, bu grubun zaman zaman eğlence düzenlediğini de gösteren ama bir taraftan da bilimsel olandan uzak duruşlarını simgeleyen bir eleman olduğunu varsaymak mümkündür.[8]

KAYNAKLAR

Harrison, Jefferson C., *The Chrysler Museum Handbook of the European and American Collections: Selected Paintings, Sculptures, and Drawings* (Norfolk, VA: The Chrysler Museum, 1991), sayı 38, s. 48.

Bordin, Giorgio; Polo D'Ambrosio, Laura, *Medicine in Art* (Los Angeles: J. Paul Getty Museum Publication, 2010).

DİPNOTLAR

1 Simya, genel ve kabul görmüştanımı itibarıyla aslında Hermetizmle birlikte anılanbir felsefi yaklaşım olarak kabul edilse de aslında kimya, metalürji, fizik, tıpve astroloji disiplinleriyle yakından ilişkilidir. Çoğu zaman da safsata olarak kabul edilen, "sözde bilim" olarak değerlendirilen biralandır. Simyanın kurucusu olarak kabul edilen JohannesTrithemius (1462-1516) şöyle bir tanım yapar: "Simya pek çok âşığı olan iffetli bir fahişe gibidir. Hepsinin aklınıçelerama hiçbirinin de koynuna girmez."

2 Resimde görülen pipo, Hollanda'nın Gouda kentinde 17. yüzyıldan itibaren üretimiyapılan kil pipolarla benzerlik gösteriyor. Pipo kullanmak, tütün içmek o zamanıçın varlıklı olmanın bir göstergesi olarakkabuledilirdi.

3 Kırlangıç, Ovidius'un metinlerinde kocası tarafından aldatılan vebunun intikamınıalmak için çocuklarını öldürerekona yediren Prokne'nın dönüştüğü kuştur. Antik inanışlarda daha çok ölen çocukların ruhunun geri döndüğü beslendir. Bu göçmen kuşun her baharda geri gelişi, ortaçağ ikonografisinde de İsa'nın yeniden doğuşunu temsiledeı. Her durumda iyi bir işarettir.

4 Balık simyanın sembolüdür.

5 Bazı meslekgruplarının sembolik bir biçimdeolu alınması aşlında ortaçağdan beri hem ressamların hem de edebiyatçıların gündeminde olmuştur. Bu bağlamda doktorlar da ya şahte cerrahlar ya da şarlatanlar olarak betimlenmiştir.

6 Hacaman olarak da bilinen bu uygulama yüzeydeki bazı yerlerin çizarak kirli kanı akıtma esasına dayanır.

7 Kum saati simgesel olarak ölçülü olma ve ılımlılıkla da ilişkilendirilir.

8 Kemanın ölçülülük ya da ılımlılık anlamındaki simgesel kullanımlarının yanı sıra aşk alegorilerinde temsil ettiği ilişkilerdeki negatif bir anlam taşıdığı da bilinir.

15.YIL
İSTANBUL BİLGİ ÜNİVERSİTESİ YAYINLARI

"Gündelik yaşam üzerinde polis denetimi sıkılaşıyor: Şehrin sokaklarında ve caddelerinde, yabancılar ve gençler üzerinde; düşünce suçları tekrar ortaya çıktı... "Yakından göz hapsi" altında tutuluyoruz. Bize adalet sisteminin battığını söylüyorlar. Bunu gayet iyi görebiliyoruz. Ama ya onu batıran polisse? Bize hapishanelerin aşırı doluluğundan sözediyorlar. Ama ya fazlasıyla hapsedilen nüfusun kendisiyse?"*

* Michel Foucault'un tarihçi Pierre Vidal-Naquet ve gazeteci Jean-Marie Domenach ile birlikte kurdukları Hapishaneler Üzerine Enformasyon Grubu'nun (*Groupe d'Information sur les prison – G.I.P*) 8 Şubat 1971'de kamuoyuna duyurduğu metinden.



UMUT KOLOŞ
FOUCAULT, İKTİDAR VE HUKUK
MODERN HUKUKUN SOYBİLİMİ

379 sayfa, ISBN: 978-605-399-359-9

Umut Koloş'un bu eserinde, Foucault'nun genel felsefi duruşu, iktidar analizi ve bunlara paralel olarak şekillenen "modern hukukun soybilimi" her türlü tartışmayı içerir biçimde ele alınıyor. Kitap, hem Foucault düşüncesinin temel kavram ve kategorilerini ayrıntılı biçimde açıklayarak okur için Foucault'ya bir giriş sağlıyor, hem de bu "Foucault'ya Giriş"ten sonra genel olarak felsefenin ve özelde hukuk felsefesinin, özne ve hukuksal özne, hakikat ve hukuksal hakikat, hak ve özgürlük gibi başta gelen konularını Foucault perspektifinden sunuyor. Bunların yanı sıra, tahakküm ve direniş gibi politika alanının kategorilerine ilişkin Foucaultcu argümanlara yer veriliyor ve hukuk alanına yönelik politik edimin yeni bir hukuk arayışı olması gerektiğine dair Foucault düşüncesini detaylı bir şekilde okuyucuya aktarıyor.



MICHEL FOUCAULT
COLLÉGE DE FRANCE DERSLERİ (1977-1978)
BİLME İSTENCİ ÜZERİNE DERSLER

304 sayfa, ISBN: 978-605-399-263-9

Michel Foucault, Collège de France'ta verdiği bu ilk derslerde, Aristoteles'ten günümüze Batı düşüncesinin tartışılmaz önkabullerinden biri olan insanın doğası gereği bilgiyi arzulamasını geniş çaplı bir sorgulamaya tabi tutuyor ve bilgiye yönelik arzumuzun hiç de doğal, evrensel ve tarihdışı olmadığını ispat etmeye girişiyor. Felsefeden tragedyaya, yargılama usullerinden para sistemine uzanan kapsamlı bir analizle, Nietzsche'nin "bilme istenci" dediği şeyin hangi tarihsel koşullarda ve hangi mücadeleler bağlamında inşa edildiğini anlatmayı amaçlıyor.



MICHEL FOUCAULT
COLLÉGE DE FRANCE DERSLERİ (1977-1978)
GÜVENLİK, TOPRAK, NÜFUS

392 sayfa, ISBN: 978-605-399-325-4

Foucault, 1978 senesindeki bu derste disiplini değil yönetimi, kapatılmayı değil dolaşımı, hapishaneyi değil insanları özgürlükle yönetme tekniği olarak liberalizmi ele alıyor. Modern devletin tarihini yönetim sanatlarının bir parçası olarak okurken, bu sanatların soybilimini de Doğu'daki çoban-kral figürüne bağlayan Foucault, bu derste daha önce başvurduğu yöntem ve analizleri köklü bir biçimde dönüştürerek, dünya çapında büyük ilgi uyandıran "yönetimsellik" ve "pastoral iktidar" gibi kavramları geliştiriyor.

www.bilgiyay.com
Telefon: 0212 311 52 59 Faks: 0212 253 47 00
e-mail: yayin@bilgiyay.com - dagitim@ bilgiyay.com

Genel Dağıtım: PUNTO

www.puntokitap.com
Telefon: 0212 496 10 50 Faks: 0212 551 30 13
e-mail: punto@puntokitap.com