



Anadolu'da İnanç Mekânlarında DÖNÜŞTÜRMELER



ULUSLARARASI KONFERANS

10 - 11 Nisan 2021

BİLDİRİLER







ADO

ADİP ARBP | ANADOLU DİN ve İNANÇLARI PLATFORMU
ANATOLIAN RELIGIONS and BELIEFS PLATFORM



Anadolu'da İnanç Mekânlarında **DÖNÜŞTÜRMELER**

ULUSLARARASI KONFERANS

10 - 11 Nisan 2021

BİLDİRİLER

ADO
Alevi Düşünce Ocağı

ADİP ARBP | ANADOLU DİN ve İNANÇLARI PLATFORMU
ANATOLIAN RELIGIONS and BELIEFS PLATFORM

ANADOLU'DA İNANÇ MEKÂNLARINDA
DÖNÜŞTÜRMELER
2021

ISBN 978-625-8042-19-1

Yayına hazırlayan
DOĞAN BERMEK
Dr. Vanessa R. de OBALDIA

Editör
FATİH DEMİR

Grafik Tasarım
YEŞİM BALABAN

Baskı
Milli Basım ve Yayın
Davutpaşa Cad. Güven İş Merkezi, C Blok No: 230
Topkapı - İstanbul
Serti ika No: 48936

ADO Alevi Düşünce Ocağı Derneği
ADO Alevi Philosophy Center Association
İstiklal Caddesi. No 67 Kat 4/13
Beyoğlu – İSTANBUL 34435
www.aleviocagi.org

ADİP ARBP | ANADOLU DİN ve İNANÇLARI PLATFORMU
ANATOLIAN RELIGIONS and BELIEFS PLATFORM

www.adipanadolu.org

ETKİNİZ AB PROGRAMI

"Bu yayın, Etkiniz AB Programı kapsamında Avrupa Birliği finansal desteği ile üretilmiştir. Bu yayının içeriğinden yalnızca ADO-Alevi Düşünce Ocağı Derneği sorumludur ve hiçbir şekilde Avrupa Birliği'nin görüşlerini yansıtmamaktadır."

İÇİNDEKİLER

Önsöz
Prof. Dr. Ayhan Kaya 6

Önsöz: Kutsal Mekânların Politikası ve Poetikası Arasında: Dinî Mekânların Değiştirilmesi Hakkında Bazı Yorumlar
Dionigi Albera 8

1. Gün

Açılış Konuşması
Dogan Bermek 20

1. Bölüm

Ayasofya'nın Yeniden Dönüştürülmesi: AKP'nin Ulusu (-Yeniden-) İnşasının Perde Arkası Karşısındaki Sessizlik
Markus Dressler 24

Cumhuriyet Dönemi'nde Ayasofya ve Milli Hafıza Savaşları
Umut Azak 30

2. Bölüm

Dönüşüm İşlevsel mi İdeolojik mi? İstanbul'da 1453 Döneminde Yeniden İşlevlendirilen Dinî Yapıların Mekânsal Dağılımı Üzerine Gözlemler
Zeynep Aktüre 38

Değişen Kentlerin Dönüşen Kimlik Mekânları Olarak Kutsal Yerler ve İbadethaneler
Erhan Kurtarır 40

İnanç, Kültür ve Mekânla Etkileşim Üstüne Düşünceler
Ayşe Nur Ökten 51

3. Bölüm

Alevi Toplumsal Mekânının Dönüşüm Dinamikleri
Cemal Salman 60

Sufi tekkes as Museums or Cultural Centres: The seal of secularity?
Lucía Cirianni Salazar 70

4. Bölüm

Yarım Kalmış Simfoni (Tarihçi Doç. Dr. Dilaver Azimli'nin Muazzez Anısına)
Arzu Kaziyeva-Azimova ve Namiq Musalı 72

1826'da Nakşibendî Tekkesine Dönüştürülen Bektaşî Tekkeleri (Pîr Evi Örneği)
A. Yılmaz Soyyer 74

Mevlevi Kültürünün En Önemli Yapılarından Biri Olan Mevlevihanelerin Tarihî Değişimleri ve Dönüşümleri
Sevtap Demirtaş 91

5. Bölüm

İbadethaneden Viraneye: Terk Edilen ve Unutulan İbadet Yerleri
Veysel Dinler 100

Van'daki Ermeni Kültür Mirasının Sessizliği
Mehmet Fatih Güden 114

Hayret Uyandıran Abluka: Hakkari'nin Terk Edilmiş Kiliselerinin Durumu
Nicholas Al-Jeloo 124

Yezidiler: İmha, Yeniden İnşa ve Kimlik
Birgül Açıkyıldız 137

Onursal Konuşma
Cemal Kafadar 138

2. Gün

Açılış Notları
Laki Vingas 150

1. Bölüm

Kaybın Ardından Doğu Bizans: Anadolu/Küçük Asya ve Geç Orta Çağ (11-15. Yüzyıllar) Bizans ve Slav Düşüncesinde Doğu ve Reconquista (Yeniden Fetih) Fikri
Vlada Stanković 154

"Kayıptan Sonra Bizans Doğusu: Anadolu/Küçük Asya ve Geç Orta Çağlarda (11.-15. Yüzyıllar) Bizans ve Slav Düşüncesinde Doğu ve Reconquista Fikri" Üzerine Yorum
Zachary Chitwood 162

2. Bölüm

Giresun Çocuk Kütüphanesi: İlginç Bir Olay: Karadeniz Bölgesi'nde Bir Katolik Kilisesinin Cumhuriyet Döneminde Dönüştürülmesi
Vanessa R. de Obaldia 164

Latin, Ermeni, Osmanlı: 18. Yüzyıl Boyunca Pera ve Galata'nın Katolik Mimarisinde Dönüşüm ve Belirsizlik
Paolo Girardelli 184

"Onların Kiliselerini Almayacağım ve Camiye Çevirmeyeceğim": Osmanlı Galata'sında Katolik Kiliselerin Ahdnamelerle Belirlenen Yasal Statüsü
Radu Dipratu 185

3. Bölüm

Fethiye Camii ve Fethiye Müzesi: Pammakaristos Manastırı'nın Dönüştürme Şekilleri
Mariëtte Verhoeven 188

Mandylion'un Ölümden Sonraki Yaşamı: 'Edessa'nın İmajı'nın Kaderi ve Şanlıurfa Ulu Cami'nin Rolü Üzerindeki Tartışmalı Anlatılar
Emma Loosely 207

İkonion'daki (Konya) Eflatun Mescidi (Amphilokios Kilisesi)
Paschalis Androudis 208

4. Bölüm

Pagan Devirden İslamî Döneme 4000 yıllık bir kült alanı: Tanrı Jüpiter Dolichenus'un Kâbesinden Dülük Baba Tekkesi/Yatırına
Ali Çağlar Deniz 222

Meryem Ana Kilisesi: Nevşehir'in "Cezaevi-Kilisesi"nin Farklı Hayatları
Aude Aylin de Tapia 234

Bursa'nın Dinî Anıtları, Geç Osmanlı Döneminde ve Genç Türkler Döneminde Terk Edilmeleri veya Dönüştürülmeleri
Beatrice St Laurent 241

5. Bölüm

Ayasofya ve Türkiye Cumhuriyeti'nin Uluslararası Yükümlülükleri
Leonard Hammer 266

Türkiye'deki Yerlerin Dönüşümünün Yasal Altyapısı ve Gerekçeleri
Cem Murat Sofuoglu 272

Onursal Konuşma
Robert Langer 275

Biyografiler 278

Önsöz

Ayhan Kaya
İstanbul Bilgi Üniversitesi
ayhan.kaya@bilgi.edu.tr

Anadolu Din ve İnançları Platformu ADİP tarafından 10-11 Nisan 2021 tarihlerinde çevrimiçi yollarla düzenlenen "Anadolu'da İnanç Mekânlarında Dönüştürmeler" başlıklı uluslararası konferansta sunulan bilimsel bildirilerin bir kitap halinde Türkçe ve İngilizce olarak yayınlanması, ulusal ve uluslararası literatüre büyük bir katkı sunmaktadır. Elinizdeki bu çalışma, Anadolu coğrafyasının binlerce yıllık tarihinde özellikle Bizans'tan bugüne değin ne denli farklı inançlara kucak açtığını örnekleriyle ve belgeleriyle sergilerken Anadolu'nun ya da diğer bir ifadeyle Küçük Asya'nın çok kültürlü, çok dinli ve çok inançlı kültürel mirası ve yapısı hakkında ayrıntılı bilgiler içermektedir. ADİP'in değerli kurucuları ve çalışanlarınca hazırlanan bu uluslararası etkinlikte birbirinden değerli bilim insanları sunumlar yaptılar ve orijinal çalışmalarını geniş kitlelerle buluşturdular. Ayasofya'nın yakın zaman öncesinde müze statüsünün siyasal iktidarca kaldırılması ve camiye dönüştürülmesi ile birlikte inanç mekânlarındaki 'dönüştürme' pratikleri hakkındaki tartışmaların küresel ölçekte önem kazandığı bir bağlamda bu çalışmanın düzenlenmiş olması ve çalışmanın kitaba dönüştürülmesi ayrıca övgüye değer bir gelişmedir.

Kitapta yer alan çalışmalar, çok farklı disiplinlerden gelen bilim insanlarının katkılarını içerirken farklı tartışma konularını ele almaktadırlar. Kültürel miras, kolektif hafıza, din felsefesi, tarih, mimarlık, sufizm, siyaset bilimi, antropoloji, kent sosyolojisi gibi farklı alanlardan ve disiplinlerden gelen bilim insanları, Anadolu'nun tarihselliği içerisinde birbirinden farklı tartışma konularını inanç mekânlarının dönüşümleri ve dönüştürülmeleri bağlamında incelemektedirler. Konferansta sunulan bilimsel bildirilerin sırası takip edildiğinde günümüzün bağlamını belki de en iyi şekilde betimleyen tarihî Ayasofya'nın müze statüsüne son verilerek, camiye dönüştürülmesinin ne tür ulusal ve uluslararası yankılar yarattığı şeklindeki bir tartışma ile konferans başlatılmıştır. Cumhuriyet tarihi boyunca Ayasofya örneği üzerinden sembolik bazı inanç yapılarının nasıl siyasallaştırıldığı konusu ayrıntılı şekilde ele alınmıştır.

Konferansta ele alınan bir diğer konu modernleşme, kapitalistleşme, kentleşme ve küreselleşme gibi süreçlerin dinî inanç yapılarını nasıl etkilediği konusudur. Bu çerçevede sunulan bildiriler, söz konusu inanç yapılarının dönüşümü ile bireylerin ve toplulukların kentsel alandaki kimliksel dönüşümleri arasındaki ilişki-

selliği irdelemişlerdir. Konferansın ayrıntılı olarak tartışmaya açtığı bir başka konu ise Anadolu toprakları için çok ayrı bir anlam ifade eden sufi inanç biçimlerinin tarihsel olarak nasıl dönüştükleri konusudur. Bu bağlamda cemevleri, tekkeler, zaviyeler ve mevlevihanelerin Osmanlı'dan bugüne değişen siyasal düzenle birlikte nasıl dönüşümler geçirdikleri ve söz konusu dönüşümler ile sekülerlik kurumu arasındaki ilişkiselliğin ayrıntıları ele alınmıştır.

Geçmişten bugüne siyasetin dönüşümüyle birlikte belli ölçüde de olsa Anadolu'da sessizliğe büründürülen sufilik pratiklerinin yanı sıra derin bir sessizliğe bürünen veya büründürülen başka dinî inanç yapıları da vardır hiç şüphesiz. Konferansta Hıristiyanların, Ermenilerin, Yahudilerin, Yezidilerin ve benzeri toplumsal grupların ibadet yerlerinin 19. yüzyılın sonlarından itibaren nasıl bir sessizleştirme, kuşatılma ve bastırılmaya maruz kaldıkları konusu, Anadolu'nun farklı noktalarına referansla paylaşılan çok sayıda görsel örnekle betimlenmiştir.

Konferans, din felsefesi ve mimarlık alanlarında da literatüre önemli katkılarda bulunmaktadır. Sunulan bildiriler, Anadolu'daki Hıristiyan inancını temsil eden yapılar üzerinden Bizans'tan günümüze Hıristiyanlık dininin nasıl dönüştüğü konusunu da ele almaktadırlar. Öte yandan, yine Anadolu'da kök salan Hıristiyanlık inançlarına referansla, söz gelimi farklı şehrlerde yer alan Latin Katolik kiliselerinin Osmanlı ve Cumhuriyet dönemlerinde geçirdiği mimari ve işlevsel dönüşüm süreçleri ile birlikte bazı kiliselerin camiye dönüştürülme süreçleri tartışılmaktadır.

Anadolu'nun ev sahipliği yaptığı inanç yapılarının önemli bir kısmını sadece Anadolu ile sınırlı bir şekilde değil, aynı zamanda bu inanç yapılarının ulus-ötesi düzlemlerdeki yansımalarını da ele alan bu konferans ve elinizdeki bu kitap, hiç şüphe yok ki, Anadolu'nun kültürel mirasının yeniden kayıt altına alınması ve böylelikle gelecek kuşaklara taşınması gibi bir işleve de sahiptir. Anadolu'nun zengin kültürel mirası içerisinde yer alan farklı dinî inanç yapılarının zaman içerisinde değişen siyasal, toplumsal ve iktisadi süreçlerle brlikte ne tür dönüşümler yaşadığını örnekleriyle anlatan bu uluslararası konferansı düzenleyen ve bildirileriyle, konuşmalarıyla ve yazılı hale dönüştürdükleri metinleriyle önemli katkıda bulunan bilim insanlarını samimiyetle kutluyorum.

Önsöz
Kutsal Mekânların Politikası ve Poetikası Arasında: Dinî Mekânların Değiştirilmesi Hakkında Bazı Yorumlar

Dionigi Albera
Aix-Marsilya Üniversitesi
albera@mmsh.univ-aix.fr

Bu konferans, Anadolu dünyasında dinî alanlar ve mekânların değiştirilmesi konusuyla yakından ilgilenmiş bir bilim insanının ölümünden yaklaşık yüz yıl sonra yapılmıştır. Bu çağrıştırmayı hatırlayarak ve Osmanlı İmparatorluğu'nun son döneminde yer alan araştırma deneyimi ile bazı bağlantılar kurarak başlamak istiyorum.

Kısa hayatının son yıllarında Frederick Hasluck (1878-1920), Hıristiyanlık ve İslamiyet arasında etkileşim konusunda yoğun çalışmalar yapmıştır. Osmanlı topraklarının bütününü kapsamayı amaçlayan çalışma çerçevesinde, ağırlıkla Anadolu üzerinde durmuş ve özellikle kutsal mekânların dönüştürülmesine önem vermiştir. Dolayısıyla, yaptığımız kolektif çalışmanın yaklaşık yüz yıl önce erken yaşta ölmüş bu parlak bilim insanının anısına yapıldığını düşünmek istiyorum.

Hasluck, Cambridge'de eğitimini tamamladıktan sonra yıllarca Atina'da British School of Archaeology'de görev yaptı. Farklı konularla ilgilenmiştir. Bunlar arasında antik Yunan arkeolojisi, İzmir'in Orta Çağ ve modern tarihi, Yunan ve Türk folklorü, Doğu'ya yolculuk anlatıları, Cenova ve Venedik madeni paraları ve Yakın Doğu'da bulunan madalyonlar bulunmaktadır. Göreceli olarak geç bir zamanda, yaklaşık 35 yaşındayken, din araştırmalarına ilgi duymaya başladı. Birçok açıdan bu değişikliğin nedeni aşktı. 1913 yılında balayı için eşi Margaret ile Konya'ya gitti ve karısının anlatımına göre bu deneyim bir başlangıç oldu çünkü Mevlana'nın şehrinde Hasluck, Türk dünyasında Hıristiyanlar ile Müslümanlar arasındaki karşılıklı etkileşimden büyülendi.

Bu, neredeyse eski çalışmalarının önüne geçmişti. Osmanlı İmparatorluğu'na odaklanarak yoğun bir tarihî ve etnografik kıyaslama çalışmasına başladı. Bu çalışma, Birinci Dünya Savaşı'nın başlaması ve mesleki zorluklar nedeniyle yarım kaldı. 1916'da kendisine akciğer hastalığı teşhisi kondu ve İsviçre'deki tedavinin faydası olmadı. Sağlığı giderek bozuldu ama Şubat 1920'deki ölümüne kadar yılmadan yazmaya ve projesi için veri toplamaya devam etti.

Geriye kısa ömrünün son döneminde ilgisini çekmiş olan bu konuda yazılmış birkaç makale, bazı el yazmaları ve çok sayıda not bıraktı. Eşi, bu malzemeleri 1929 tarihinde *Christianity and Islam under the Sultans* adlı bir

kitapta topladı. Dört yıl süren, sabırla yapılmış bu editörlük çalışması, kocasının yazdıklarının sonraki nesillere kalmasını, kalıcı bir entellektüel etki bırakmasını sağladı.[1]

Hasluck'un zihnindeki plan, şimdi bizim okuyabildiğimiz kitaptan oldukça farklıydı. Margaret Hasluck'un editörlük notunda[2] belirttiği gibi iki kitap yayınlatmak niyetindeydi. İlkinin adı 'Hıristiyanlıktan İslamiyet'e ve İslamiyet'ten Hıristiyanlığa Aktarımlar', ikincisinin ise 'Türk Popüler Tarihi ve Din Araştırmaları' olacaktı.[3] Özellikle 'Aktarımlar' için önemli olan el yazmaları arasındaki boşlukları telafi etmek amacıyla bir tek ciltte toplamaya karar verdi. Ayrıca, İsviçre'deki not defterlerinde Hasluck, Batı'da paganlıktan Hıristiyanlığa, Suriye ve Filistin'de Hıristiyanlıktan İslamiyet'e aktarımlar konusunda birbirini tamamlayan iki cilt için başka materyaller toplamıştı.[4] Margaret Hasluck, bu materyalleri kitabının dipnotlarına eklemiştir.

Bu nedenle dinî mekânların değiştirilmesi temasının Hasluck'un aklında olduğu açıkça görülmektedir. Ömrünün son yıllarında yaşadığı dramatik şartların bu tutkulu projeyi tamamlamasına engel olması gerçekten üzücüdür. Yazar öldüğünde el yazmaların sadece sınırlı bir bölümü yayına hazırdı. Çoğu henüz düzeltilmemiş durumdaydı, ya da sadece not halindeydi. Dolayısıyla eşinin yaptığı editörlük çalışmasının karmaşıklığını anlayabiliyoruz. Bu kararlılığı aynı zamanda, bu bilimsel çalışmanın doğması ve gelişmesiyle bütünleşen bir aşk hikâyesinin damgasıdır.

Bir bütün olarak alındığında Hasluck'un kitabı, bir bilimsel araştırma kaynağıdır. Metinde ve notlarda, Anadolu'ya, Balkanlar'a ve Akdeniz'e yayılmış, çeşitli çağlara ait yüzlerce kutsal mekân hakkında ayrıntılı bilgi bulabilirsiniz. Öte yandan yazarın, sayısız somut veri ve anıtsal bibliyografyaya yapılmış binlerce referans arasına bir anlamda saklanmış teorik argümanını yakalamak çok zordur. Margaret Hasluck'un kahramanca yaptığı editörlük çalışmasına rağmen metin, genellikle dağınık bir kolaj özelliğini korumaktadır. Yine de bana göre, dinî mekânların değiştirilmesini değerlendirmek için yazarın kafasındaki düşünceyi ve modeli yeniden oluşturmak için uğraşmaya değer.

Hasluck'un çalışmasının polemik niteliğinde bir amacı vardır. Bu her şeyden önce, kitabın ilk satırının ilk kelimelerinde adı geçen bir bilim insanıyla özdeşleşmiş hayatta kalma teorisinin eleştirisidir: Başarılı seyahat raporlarında tanımladığı Türkiye'de önemli çalışmalar yapmış olan, zamanın çok ünlü arkeoloğu ve tarihçisi Sir William Ramsey. Ramsey, Küçük Asya'daki hemen hemen tüm çağdaş dinî göstergelerde İslamiyet öncesi geçmişin üstünün örtülmesini görmeye ve bunun yanı sıra İslamî medeniyetin özgünlüğünü de küçümsemeye eğilimlidir.

Hasluck'un kendisi için belirlediği hedef, bu teorinin doğruluğunu kanıtlamaktı. İbadethanelerin bir dinden bir başkasına dönüştürülmesinin somut örnekleriyle ilgili kanıtları yakından inceleyerek muğlak spekülasyonların ötesine geçmeyi amaçlıyordu. Bu araştırma, bu miras olguları sadece maddi mi, ya da manevi bir boyut

1 On yıllar boyunca Hasluck'un kitabı birçok bilim insanı için sürekli ilham kaynağı olmuştur. Son zamanlarda Hasluck'un yeniden keşfedilmesi, David Shankland'ın koordine ettiği dev bir çalışmayla gerçekleşmiştir: *Archaeology, Anthropology and Heritage in the Balkans and Anatolia: The Life and Times of F.W. Hasluck*, 1878–1920, 3 vols. (Istanbul: The Isis Press, 2004-13).

2 Frederick W. Hasluck, *Christianity and Islam under the Sultans*, ed. Margaret M. Hasluck (Oxford: Clarendon Press, 1929), v-viii.

3 a.g.y., vi

4 a.g.y., vii

da içeriyor mu, bunu anlamayı amaçlıyordu. Başka bir deyişle, örneğin 'bir azizin kimliğinin yerine bir başkasının geçmesi, ya da yerel efsaneler ve ibadethanenin âdetleri' vasıtasıyla *religio loci*'ye ait bir şey yaşamaya devam ediyor mu?[5]

Hasluck, bütün araştırmalarında, hayatta kalma şiirselliğinden ziyade düzyazı sadeliğini tercih etmiştir. Ona göre, önemli kutsal mekânların kalıcı olması, yerin kendine özgü niteliklerinden değil, tamamen insanî faktörlerden kaynaklanır, örneğin kentsel ibadethaneler için siyasi ve ekonomik bakış açısından şehrin merkeziliği, ya da kırsal bölgelerdeki türbeler için stratejik açıdan yol üzerinde bulunması gibi.[6] Hasluck, pek çok durumda, geçmişte kutsallığıyla ün kazanmış yerlerin, etrafındaki sosyo-ekonomik ve siyasi bağlamın değişmesi durumunda, bu özgünlüğünü kaybettiğini göstermektedir. Bir yerin kutsallığı, din mensubiyetinin değişmesine rağmen zaman içinde aynı kalıyorsa, bu sadece religio loci'nin sabit kalan gücünden dolayı değildir, aksine sayısız aktörün sonsuz sembolik çabalarının sonucunda görüldüğü gibi, yönetimi sağlayan dinî uzmanlar grubuna bağlı olanlardan dolayıdır. Kutsallık hiçbir zaman pasif bir miras değildir.

Ramsey ile ters düşmesi Hasluck'un, onun dinî mekânların dönüştürülmesi ve ilişkilendirmeye niyetlendiği geçişkenlik olgusunun anlık ve kaçınılmaz niteliğine karşı çıkmasına yol açtı. Mekânların kutsallığının otomatik olarak devam etmesi hakkındaki gerçekten uzak genellemesini ayrıştırmak için Hasluck, Anadolu ve Balkanlar'da çok sayıda değiştirilmiş kutsal mekânı inceledi. Böylece bu aktarımların kesin bir haritasını çıkardı ve üç geniş kategoride sınıflandırdı: Kentsel ibadethaneler, kent dışı ya da kırsal ibadethaneler, 'doğal' kültler.

Genel düzeyde, bazı ana süreçleri izole etti. Kent kiliselerinin camiye dönüştürülmesinde zor kullanarak işgal etme, düzenli bir olgu olarak kendini gösterir. Bir şehrin fethedildiği anda, mevcut binalardan en iyilerinden en az birine el koymak olağan bir şeydi ki çoğu zaman bunlar, Müslüman halka ibadethane olarak sunulmak üzere, kiliseler oluyordu. Bu, dinî olmaktan ziyade siyasi bir eylemdi. Hasluck, "bir cami istisnai olarak kutsal bir mekândır, zira normal olarak kutsal emanetlerin gömüldüğü ya da muhafaza edildiği bir yer değildir." der.[7] Sonuç olarak kült, muhtemelen kolayca yok edilen daha önceki kiliseyle bağlantılıdır. Bununla birlikte yazar, bazı önemli istisnalara büyük önem vermiştir; örneğin daha önce Hıristiyanların saygı duyduğu bazı kutsal eski eserlere sonradan Müslümanların da saygı gösterdiği İstanbul'daki Ayasofya ya da Selanik'deki St. Demetrius gibi.

Bunun aksine zor kullanarak işgal, kentsel ibadethaneler için son derece nadir bir olaydır, bunlarda daha ziyade hükümdarları temsil eden aşamalı ve barışçıl bir nüfuz süreci geçerlidir. Hasluck, bu geçişe imkân sağlayan mekanizmayı incelemek için çok enerji harcamıştır. Bu konuda özellikle Bektaşilerin faaliyetleriyle ilgilenmiştir. İbadethanelerin yavaş yavaş değişmesi üç ana stratejiye dayanmaktadır: Dönüştürme, nüfuz etme ve özdeşleşme. Bir dizi efsanenin dolaşımı, bir Hıristiyan azizinin gizlice İslamiyet'e döndüğünü; türbede aynı zamanda bir Müslüman evliyasının yattığını; kutsal kişinin aslında Müslüman evliyanın transfigürasyonu olduğunu akla getirebilir. Diğer olaylarda ve diğer yönlerde benzer mekanizmalar işlemeye devam etmiştir, çok az görülse de, İslamiyet'e ait bir dinî mekânın Hıristiyanlığa dönüştürülmesi gibi.

5 a.g.y. 5.

6 a.g.y. 113.

7 a.g.y. 8

Kuşkusuz, Hasluck'un çok yüzlü modeli, burada yapılması mümkün olandan çok daha dikkatle incelenmeyi hak ediyor. Burada sunduğum birkaç unsur, bu yazarın günümüzde de okunmasının yararlı olabileceğini göstermeye yeterli olacaktır. Daha özel olarak, Hasluck'un sayfalarında göze çarpan bir şey de, dinî mekânların değiştirilmesiyle ilgili bugünkü araştırmalar için anlamlı olabilecek entelektüel bir harita çizmesidir.

Bu konferansın ana teması, uluslararası planda dikkatleri Türkiye'ye çeken yeni olayları çağrıştırıyor. Bu yüzden Ayasofya'nın 2020 yılında müzeden camiye çevrilmesi meselesinin tarihi, siyasi ve hukuki etkilerini araştıran çeşitli çalışmalarda ele alınmış olması şaşırtıcı değildir. Bu konu, sembolik olarak konferansın açılışını ve kapanışını oluşturuyor: Markus Dressler ve Umut Azak'ın sunumlarıyla yapılan ilk panelin merkezinde yer alıyor (*Hagia Sophia: Interpretations and National Memory*) ve Leonard Hammer'in ve Cem Murat Sofuoğlu'nun çalışmalarını (*Hagia Sophia: Application of National Legislation and International Treaties*) içeren son panelde tekrar ortaya çıkıyor.

Ancak, konferansın öngördüğü entelektüel yolculuk, çok daha karmaşık. Konferans, Ayasofya ile başladıktan sonra ve son bölümde tekrar ona dönmeden önce, dinî mekânların dönüştürülmesi meselesinin daha geniş ve tartışmalı bir perspektifte tartışıldığı, Anadolu dünyasının tümüne açılan, farklı dönemleri ayrıntılı inceleyen karmaşık ve zorlayıcı bir yol haritası izliyor.

Kronolojik yelpazenin genişliği hakkında bir fikir vermek için bazı örnekler yeterli olacaktır. Ali Çağlar Deniz, Antep'teki bin yıllık kült alanında gerçekleşen değişiklikleri inceliyor; antik zamanlarda Tanrı Jupiter Dolichenus'a adanmış olan alan, İslamiyet döneminde Dülük Baba Türbesi haline geliyor. Paschalik Androudis, Konya'ya odaklanıyor ve Hagios Amphilochios Kilisesi'nin Selçuklu, Karamanlı ve Osmanlı hâkimiyeti altında olduğu sırada Eflatun Mescidi'ne dönüştürülmesini araştırıyor. Öte yandan Vlada Stankoviç, eskiden Doğu Roma İmparatorluğu'nun kalbi olan Anadolu'nun kaybına karşı Orta Çağ Bizans'ının tavrını araştırıyor. Emma Loosley, 630 yılında Urfa'nın Müslümanlar tarafından fethinden sonra ve daha sonraki yüzyıllarda şehirdeki birçok kilisenin camiye çevrilmesini, özellikle 1170'de Ulu Cami olan St. Stepanos Kilisesi'ni ele alıyor. Zeynep Aktüre, 1453'ten sonra İstanbul'daki Hıristiyan kiliselerinin değiştirilmesini, bu binalara yeni fonksiyonlar kazandırılmasını, camiye çevirmenin dışında başka çeşitli biçimlerde kullanılmasını (medrese, hayvan sergisi, mermi ve barut deposu, tersane) ele alıyor. Mariette Verhoeven, İstanbul ile ilgili olarak, şehrin Osmanlılar tarafından fethinden 150 yıl sonra camiye çevrilen Pammakaristos'un dikkatle yeniden inşa edilmesini öneriyor.

Konferansa katılanlardan bazıları, geç modern dönemle ilgileniyorlar. Paolo Girardelli ve Rudu Dipartu, Pera ve Galata'daki Katolik mimarisinin 17. ve 18. yüzyıllarda şekil değiştirmesine ve yasal durumuna odaklanıyor. Beatrice St. Laurent de Bursa'daki Hıristiyan, Yahudi ve Müslüman mahallelerinde, 1839-1918 arasında ayakta kalan, terk edilen, biçim değiştiren ya da tahrip edilen dinî yapıların çok dikkatli bir incelemesini sunuyor.

Cumhuriyet dönemiyle ilgili de birçok katkı yapılıyor. Örneğin, Vanessa de Obaldia, Karadeniz Bölgesi'nde bir Katolik kilisesinin çocuk kitaplığı haline getirilmesini inceliyor. Aynı doğrultuda Aude Aylin de Tapia, on yıllar boyunca terk edildikten sonra 1950-1983 arasında hapishane olan Nevşehir (Kapadokya) Koimesis Theotoku Kilisesi'nin tarihini yeniden inşa ediyor.

20. yüzyılda, Anadolu'nun büyük bir kısmında Hıristiyan azınlıkların neredeyse tamamen yok olması, terk edilmiş kiliselerin sayısını kat kat arttırdı ki bunların çoğu, şimdi kötü durumdadır. Bazı sunumlarda bu kiliselerin yavaş yavaş kötü duruma düşmesi ele alınıyor, bunlar on yıllarca terk edilmiş ve bakım ve tamirattan yoksun bırakılmış olanlardır. Birçok kilise şimdi harabeye dönmüş durumda ve sık sık ciddi olarak hazine arayıcıları tarafından tahrip ediliyor. Bu binalar, bazen ahır ya da depo olarak kullanılıyor. Bu yıkıma mahkûm olma durumu, Isparta ve Çorum'daki bazı kiliseler için Veysel Dinler tarafından anlatılıyor. Mehmet Fatih Güden ise bir zamanlar Van ilinde mevcut bulunan yüzlerce kilise ve manastırdan geriye kalanların pek azının günümüzde sağlam olduğunu, pek çoğunun kötü durumda olduğunu gösteriyor. Benzer şekilde Nicholas Al-Jeloo, Hakkari'nin yüksek kesimlerinde, Süryanilerin 1924'te Türkiye Cumhuriyeti tarafından Irak'a sürülmesinden sonra ibadet mekânlarının çeşitli derecelerde tahrip edildiğini, zarar gördüğünü ve saygısızlıkla karşılaştığını tespit ediyor. Yezidilerin Türkiye'nin güneydoğusundaki kutsal mekânlarının aynı akıbete uğradığı da Birgül Açıkyıldız tarafından anlatılıyor.

Katkıda bulunanlardan bazıları, İslamî geleneğin sınırları içinde dinî mekânların değiştirilmesini ele alıyor. Bunlar, devletin resmî kararı sonucu olabilir. Örneğin Bektaşi tarikatı, 1826'da II. Mahmud tarafından yasadışı ilan edildiği zaman, birçok tekke yok edilip diğerleri camiye çevrilmiş ya da Nakşibendi mezhebine devredilmiştir. Bu süreç, A. Yılmaz Soyyer tarafından özenle incelenmiştir.

Bilindiği gibi, yaklaşık yüzyıl sonra, 1925'te Türkiye Cumhuriyeti tarafından çıkarılan 677 no.lu kanun, derviş tekkelerinin kapatılması şartını getirdi. Sonunda bunlar camilere ya da müze veya kültür merkezi gibi seküler yapılara dönüştürüldü. Sevtap Demirtaş ve Lucia Crianni Salazar, bu değişikliklerin etkilerini ele aldılar. 1925 no.lu yasa, aynı zamanda Alevi inanç mekânlarını da etkiledi. Aslında, yasaya göre tek meşru ibadet mekânı camilerdi. Sonuç olarak Alevi ibadet mekânları (cemevleri) de pratikte yasaklanmış oldu. Cemal Salman, ayrıntılı çalışmasında bu dönüştürmelerin etkilerini araştırıyor.

Son olarak, birçok çalışma –Erhan Kurtarır ve Ayşe Nur Ökten'in çalışmaları, ayrıca Cemal Kafadar ve Rober Langer'in notları– dönüşüm konusunda mekân ve yer, dinî mekânların değiştirilmesi ve kutsal yerlerin paylaşılması gibi tartışmalı, daha genel ve teorik hususları işliyor.

Bu tanıtımın sınırlı alanında, katkıda bulunan çeşitli kişilerin geliştirdiği birçok ilginç noktadan söz etmek tabii ki imkânsızdır. Dolayısıyla birkaç hususta bahsetmekle yetineceğim.

Hasluck araştırmasına başladığında, Birinci Dünya Savaşı'nın arifesinde, gözünün önünde önemli gayrimüslim azınlıklarla birlikte halen türlü çeşitli dinleri barındıran coğrafya özelliğine sahip bir Anadolu vardı. Hatta İslamiyet katmanının içinde, ifade çeşitliliği vardı. Bu noktada, birkaç yıl içinde dünyayı altüst edecek değişimin hızını tahmin etmek imkânsız olabilirdi. Birçok başka ülkede olduğu gibi din rengini taşıyan milliyetçilik, aniden dinî grupların yüzyıllarca sürmüş ortak yaşamına son verdi. Hıristiyan ve Yahudi azınlıklar tamamen yok oldu, ya da birkaç yerde ihmal edilebilir sayıya indirildi. İslamiyet, Sünni dogmaları ve camiler etrafında güçlü bir normalleşme yaşadı. Bu durumda, bu konferansta yer alan katılımcıların dinî azınlıkların mirasının tahrip edilmesine ilişkin ayrıntılı araştırmalar sunması ve dinî binaların şimdiki durumununun belgeleriyle su-

nulması önem taşımaktadır. Bu, yapılabilecek başka hasarların önlenmesi ve kötü durumdaki dinî mekânların korunması için gerekli bir adımdır.

Konferansta sunulan çalışmaların çoğu, 'değiştirme' teriminin kapsadığı anlamın çerçevesini daha iyi çizmek için yardımcı unsurlar sunmaktadır. Dönüştürme (transformation) ve değiştirme (conversion) arasındaki ilişki birçok sunumda yer almakta olup özellikle Cemal Kafadar'ın notlarında özel bir duyarlılık ve netlikle ifade edilmiştir. Bu terminolojik bilmece, bizi birçok soru sormaya davet ediyor. Bir dinî mekânda yapılan bir dizi dönüştürme ve tam değiştirmeyi birbirinden ayırmak nasıl mümkün olabilir? Bu iki boyut nasıl kesişir? Bir yandan resmî bir emirle dinî bir binanın aniden değiştirilmesi, iç ve dış mekânın yavaş yavaş dönüştürülmesi haline gelebilir ve birkaç yüzyıla yayılabilir. Öte yandan bir dizi neredeyse algılanması imkânsız ya da göze çarpmayan dönüşüm, bir noktada mekânın tamamen değişmesine yol açabilir.

Günümüzde, bugünkü dilde, değişim fikri mekândaki değişikliğe uygulandığı zaman çok boyutlu oluyor. Bazen bu terimin zayıf bir anlamı oluyor, neredeyse fonksiyonda ve biçimde hafif bir değişikliği ifade ediyor. Örneğin, idari bir binanın değiştirilip apartman yapılmasından ya da demiryolu hatlarının bisiklet yolu olmasından söz ettiğimizde böyle oluyor. Ancak bu terimin güçlü bir anlamı da olabilir, örneğin mekânın sembolik içeriği üzerinde önemli sonuçları olan resmî bir değişikliği ifade ederse ve sık ziyaret edenler üzerinde duygusal etkiler yaratırsa. Özellikle 'değişim' belli bir nesne kategorisinin, yani dinî binaların değiştirilmesini ifade ediyorsa. Bu duruma ek olarak, o mekânın kontrolünün bir gruptan diğerine geçtiği anlamına gelir. Dolayısıyla değişim teriminin anlam gücünün dereceli olduğunu, dinî içerik söz konusu olduğunda en üst dereceye çıktığını düşünebiliriz.

Bu tartışma çerçevesinde, 'dönüşüm' fikrinin insanlara uygulandığı zaman sahip olduğu semantik anlamı araştırmak uygun olacaktır. Bu durumda bu anlamın net bir matriksi vardır. Değişim, 'bir dini kesin ve seçerek kabul etmekle ilgili' şeklinde yoğun bir içsel deneyime referans yapar (Merriam-Webster). Bu, geçmişte belirleyici bir anlam taşımıştır, günümüzde de devam etmektedir.

Ancak, dinin insanın kesin ve seçerek kabul ettiği bir şey olduğu fikri, kültürel olarak belirlenmiştir. Tek tanrılı dinlere, özellikle Hıristiyanlığa mahsus dinî kimlik ve aidiyet kavramlarını yansıtır. Antik dönemde dönüşüm konusundaki klasik araştırmasında Arthur Nock, bunun kesinlikle farkındadır. Antik zamanlarda kültler, ritüeller ve inançlar arasındaki etkileşimin önemli ölçüde harmanlanma özelliği taşıdığını vurgular. Yabancı kültlerle ilişki, değişimin (conversion) aksine geçişmeye (adhesion) dayanır. Ona göre geçişme 'yeni bir ibadetin başkasıyla değiştirilmesi değil yararlı bir ilave olarak benimsenmesidir, eskisinin yerine yeni bir yol tutmak anlamına gelmez'.[8] Benzer prensiplerin diğer dinî coğrafyalarda da, örneğin büyük Doğu Asya dinlerinin uzun tarihinde de işlediği görülmektedir.

Tek tanrılı dinlerde dinî aidiyet ve kişisel dönüşüm fikrinin radikal ve dışlayıcı niteliği, dinî mekânların adlandırılmasında ortaya çıkar. Bu bağlamda kesin olmayan dinsel kimlik ya da ikili mensubiyet anlaşılır bir şey olmadığı için, dinî binaların da açıkça bir tek dine –genellikle bir mezhebe ya da dinî gelenek içindeki bir tek tarikata– ait olması beklenir. Ancak bu bağlam içinde bile, kontrolün bir gruptan bir başkasına geçmesi,

8 Arthur D. Nock, *Conversion. The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo* (Oxford: Oxford University Press, 1933), 7.

kutsallığın bozulması, yeniden kutsallaştırma, bozulma anlamında tam bir dönüşüme gerek kalmaksızın, birçok aktörün pratik ve sembolik yatırımı ile dinî mekânların biçim değiştirmesini incelemek gerekirse, geçişme kavramı yararlı olabilir.

Katılımcıların çalışmalarının çoğunda mekânsal unsurlara ağırlık verilmiştir, bazı metinlerde bu unsur daha ayrıntılı olarak geliştirilmiş –örneğin Erhan Kurtarır, Ayşe Nur Ökten ve Cemal Salman'ın çalışmaları– ve Henry Lefebvre, Michel de Certeau veya Michel Foucault vb. tarafından geliştirilen önemli teorilere referans yapılmıştır.

Bu konulardaki tartışmalar, burada değinilemeyecek kadar geniş bir alanı kapsar: Farklı disiplinlerde önde gelen yazarlar tarafından formüle edilmiş olan mekân ve yer kavramları arasındaki farkların yorumlarını düşünün. Bu yüzden dinî yerler ve mekânsallığın dönüşümü arasındaki ilişkide bazı genel, kısa ve öz hususlarla yetineceğim.

Dinî mekânların dönüşümü, –yıllarca önce David Chidester ve diğer yazarlar tarafından belirlenen kategorilerden ilham alarak– kutsal mekânın *politikası* ve *poetikası* diye adlandırabileceğimiz iki boyut arasındaki diyalektikte gizlidir.[9] Kutsal mekânı insan yaratımı olarak kabul edersek, yer kavramını kutsal olarak ün kazanmış diye farklılaştırmak açısından bu iki boyut önemlidir. Analitik olarak birbirinden ayırmak mümkün olsa bile, politika ve poetika aynı anda vardır ve ayrılmaz bir biçimde birbirine bağlıdır.

Kutsal mekânın politikasının Clidester ve Linenthal tarafından yapılan net betimlemesini izleyerek, kutsal yerin, kutsallığının bozulmasını mümkün kılan, "girişimsel, sosyal, politik ve diğer 'saygısız güçler' ile ilişkili" olduğunu tartışabiliriz. Dolayısıyla, kutsal yerin oluşmasında önemli gerçeklik aşamaları "yöneten ve yönetilen, içselleştirme ile dışlama, temellük ve mülksüzleştirme arasındaki hiyerarşik güç ilişkileridir."[10] Ancak kutsal yerin poetikasına atfedilebilecek bir dizi unsur tanımlayabiliriz. Mekânın bir parçasının kutsallaştırılması, mitlerin, inançların, ritüellerin alanına giren, zorunlu olarak karmaşık bir iştir. Mekânı, örneğin dünya ile evren, ya da yaşayanlarla ölüler arasındaki ilişki gibi bir dizi sembolik koordinata yerleştirmek demektir. Mekânı çevresindekilerden bu şekilde ayırmak, her zaman bir ölçüde keyfidir, ancak aynı zamanda arazinin bazı özelliklerine ve insan eliyle inşa edilmiş binanın estetik özelliklerine bağlıdır: örneğin, görsel, işitsel ve koku özellikleri gibi. Genellikle yapının etkileri önemlidir ve kendisini çeşitli biçimlerde gösterir: ritüeller, temizlik ve kirlilik fikirleri, iyileşme talepleri, yüksek ve alçak, içerisi ve dışarıdaki, sağ ve sol arasındaki ayırıma gönderme yapan mekânsal koordinatlar. Kutsal mekânın poetikasına dâhil olan sembolik emeğin sonucu genellikle somutlaşmadır: Kutsal bir yere atfedilen özellikler, ona içkin kabul edilir –ona özel bir çekim gücü veren gizemli bir gücün düpedüz fışkırması gibi– ve onu insanüstü güçlerin ve varlıkların etkileşime geçtiği, uğurlu bir yer yapar.

Kutsal bir mekânın politikası ve poetikası, dinî bir yerin oluşumu ve sürdürülmesi için zorunludur. Sadece

9 Bkz. özellikle David Chidester, "The Poetics and Politics of Sacred Space: Towards a Critical Phenomenology of Religion," *Analecta Husserliana* 43 (1994): 211-231; David Chidester ve Edward T. Linenthal. "Introduction," *American sacred space*, ed. David Chidester ve Edward T. Linenthal (Bloomington: Indiana University Press, 1995), 1-42; Lily Kong, "Mapping 'new' geographies of religion: politics and poetics in modernity," *Progress in Human Geography* 25, no. 2 (2001): 211-233.

10 David Chidester ve Edward T. Linenthal, "Introduction," *American sacred space*, ed. David Chidester ve Edward T. Linenthal, (Bloomington: Indiana University Press, 1995), 17.

poetikaya odaklanan yaklaşım naiflik tehlikesi taşır, öte yandan sadece politikaya yoğunlaşmak da indirgeyici, hastalıklı bir biçimde sinik bir yoruma yol açar. Bu, özellikle dinî mekanların değiştirilmesi durumunda ortaya çıkıyor. Bazı durumlarda politik ve poetik boyutlar arasında ciddi bir mutabakat, özellikle çoğunluğa mensup inananların militan bir tavırla azınlığa ait dinî bir binaya el konmasını ya da bozulmasını destekledikleri durumlarda. Ya da tehlike altında olan azınlığın mensupları, cemaati bir arada tutabilmek amacıyla kendi dinî mekânlarının bütünlüğünü korumak için aşırı bir sembolik önem atfettiklerinde. Bunun aksine başka durumlarda bir dengesizlik olmaktadır. Sembolik önemin fazlası, efsanelere ya da mitolojiye dayanarak kendilerine ait olduğunu iddia eden, böylece sıradan ve maddi çıkarlar peşinde olan birkaç grup arasında mekânın kontrolü konusunda mücadele etme politikasını ateşleyebilir. Ya da bu dengesizlik, politik ve poetik nitelikler arasında göreceli bir kopuş yaratabilir.

Dinî bir alanın değiştirilmesi, alanın politikasıyla derinden ilişkilidir. Başka bir dine ait mekânın kutsallığına zarar verilir, ani bir dönüştürme ya da yavaş yavaş bozma yoluyla sembolik unsurlarından yoksun bırakılır. Başka bir dinin mensupları tarafından el konduğunda, bunu yeniden kutsallaştırma izler: Somut mekana farklı bir dizi semboller ve işaretler konur. Bu, en azından resmî bir yazı olur. Gerçek dünyada durum genellikle daha karmaşıktır, genellikle mekânın poetikasıyla ilgili başka deyimlerin etkisi görülür. Bazen hızla çıkarılan el koyma kararları derhal tam olarak etkili olmaz. 1453'te Ayasofya'da yaşanan budur: Resmî olarak cami haline getirildikten sonra Hıristiyan varlığının pek çok ikonik izini silmek yüzyıllar sürmüştür. Dönüşümün yavaşlığı ve genellikle yetersizliği, birçok dönüştürülmüş kutsal yere bir palimpsest (silinip üzerine tekrar yazı yazılmış parşömen) özelliği vermiştir. Yeni yazılanlar, ne kadar buyurucu olsa da, daha önceki metin katmanlarını tamamen temizlemez. Müzeye dönüştürülen tasavvuf tekkelerinde de benzer şeyler olmuştur. Buraya hâkim olması beklenen seküler sembolik söylem, bazen bu altyapılarda yüzeyin altındaki dinî yatırımla az ya da çok bütünleşmiştir.

Ayrıca, düşman bir dinin somut izlerinin varlığı, alanın her iki dinden olanlar tarafından ziyaret edilmesini teşvik edebilir. Bu, daha büyük bir olgunun parçasıdır. Birçok dinin iyice yerleştiği bir coğrafyada, başka birçok yerde olduğu gibi Anadolu'da tek tanrılı teolojik prensiplerin öngördüğü, dışlayıcı yabancılaştırma mantığından nispeten bağımsız gibi görünen, kültler arası alışverişi gerçekleştirir. Bu, şimdi ele alacağım ortak tekkeler dünyasında görülebilir.

Bu durumda da, Frederick Hasluck'un yaklaşımı hâlâ bazı açıklayıcı izler önerebilmektedir. Kutsal mekânların bir dinden bir diğerine dönüştürülmesini incelerken Hasluck, bu olgunun kaynağının, kutsal alanların çok çeşitli dinlerin mensupları tarafından ziyaret edilen bir ortam olmasını öne sürer. Farklı dinî anlayışlara sahip insanlar, aynı iyileşme arayışlarını paylaşırlar ve genellikle aynı türbelerde aynı ritüelleri yaparlar. Başka bir dinin türbesini ziyaret etmek, olağan bir olgu olarak görülür[11] ve "pratik olarak, eğer bir ibadethane, mucize yaratmakta yeterli şöhrete sahipse Türkiye'deki herhangi bir dinin mensupları başkasının idaresindeki bir ibadethaneyi paylaşabilir, bunlar arasında iyileştirme mucizeleri önemli bir rol oynar."[12] Başka bir dine ait türbeyi

11 Frederick W. Hasluck, *Christianity and Islam under the Sultans*, ed. Margaret M. Hasluck (Oxford: Clarendon Press, 1929), 65-66.

12 a.g.y.

Müslümanların ziyaret etmesi genel olarak ilhak arzusunu ifade etmez, ama din adamlarına ve belli mistik tarikatlara mekânın kullanılma stratejileri için bir temel sunar.[13]

Dolayısıyla, ibadethanelerin dönüşümünün araştırılması, Hasluck'u dinler arası kaynaşma olgusunu araştırmaya yöneltti. Hayatta kalma teorisine dayanan ve dinî alanlara dirençli, neredeyse doğal bir sembolik güç atfeden, farklı dinlerden ziyaretçilerin ibadethanelerin bir dinden diğerine önceden devredilmiş olmasının kanıtı olarak görülebileceği fikrine karşı çıktı. Ona göre örneğin Hıristiyanlar bir Müslüman ibadethanesine gidiyorsa, bu söz konusu ibadethanenin eskiden Hıristiyan olduğunun kanıtı değildir.[14] Bunun aksine, dinler arası paylaşımın kalıcılığını, onların bu alanların uzman grupları tarafından tahsis edilmesi stratejilerinin ortamını yaratan kökten ve bağımsız enerjisini vurgular.

Bu şekilde, Osmanlı İmparatorluğu'nda dinler arasında var olan çok yönlü ilişkiler ağının varlığına işaret eder. Bu kararsız davranışlar, bir dine tamamen sadık kalmayı öngören ve katı dinî sınırlar koyan tek tanrılı dinlerin dogmatik prensiplerinden kaçış gibi görülebilir. Bu dışlayıcı eğilim kuşkusuz her zaman hâkim olmuştur ve herkese belli bir dinî gruba sıkıca bağlı olmasını emreden bir kültürel atmosfer yaratmıştır. Dinî alanlar, bu farklı ve ayrı kimlikler ortamında çeşitli biçimlerde somutlaşmıştır. Bunlar, etrafında inananların manevi hayatının bağlı olduğu kutuplar oluşturur. Yine de yüzyıllar boyunca bir dinî grupla özdeşleşme kişisel olarak büyük ölçüde içselleştirilmiş olsa bile, bu çok farklı nitelikte davranışların meydana gelmesine engel olmaz. Nock'un kategorilerini kullanacak olursak, düşman kültlere dâhil olmaksızın onlara bağlandıklarını söyleyebiliriz. Dolayısıyla ortodoksinin ve ortodoks pratiğin yüzeyinin altında gizli ve ikincil bir dünya ortaya çıkar. Bu daha geniş bir dolaşımın, ortak bir ritüel dilinin, ortak değerlerin, yerel coğrafyaya yakınlığın, dinî farklılıkların ötesindeki kültürel mahremiyetin derinliklerinde gizlidir. Karakteristik özelliği "ait olmaksızın inanmak"tır, değişim olmaksızın yoğun bir dinî iletişimin yüzyıllar boyunca devam etmesini biçimlendirir.

Hasluck'un zamanından beri, Anadolu'daki milliyetçi politika kesin belirlenmiş sınırları tercih etti ve farklı dinlere mensup olanların aynı mekânları ziyaret etmesini teşvik etmedi.[15] Robert Langer'in notlarında belirttiği gibi benzer olgular, dünyanın başka yerlerinde olmuştur, örneğin İran'da ve Hindistan'da dinî mekânların ortak kullanımında ani bir azalma olmuştur. Farklı Ortadoğu ve Akdeniz ülkelerinde de benzer dönüşümler meydana gelmiştir.

Nitekim, mekânın eski pratiğine ait bir şey direnir ve küreselleşen dünyada çağdaş dinî eğilimlerle yeni bir sentez bulur. Son zamanlarda yapılan birçok çalışma, bu alanlarda olağan dinlerin çeşitli etkileşimlerinin tekrarlandığını ortaya çıkarmıştır.[16] Şimdi bile insanlar, farklı dinlere ait ibadethanelere gidiyor, kendi cemaatleri dışındaki ritüelleri ve inançları paylaşıyor. Açılış konuşmalarında Doğan Bermek ve Laki Vingas, çağdaş Türki-

13 a.g.y.

14 a.g.y.

15 Belirsiz kutsal alan ve belirsiz kült kavramlarının Hasluck çalışmasının önemli bir bileşeni olduğu belirtilmelidir. Bu mirası tartışmayı başka bir yerde denedim. Özellikle bkz. Dionigi Albera, "Towards a reappraisal of ambiguity: in the footsteps of Frederick W. Hasluck," *Pilgrimage and Ambiguity: Sharing the Sacred*, ed. Angela Hobart ve Thierry Zarcone (Londra: Sean Kingston Publisher, 2017), 29-49.

16 Örneğin bkz. Dionigi Albera ve Marie Couroucli, ed., *Sharing sacred spaces in the Mediterranean. Christians, Muslims and Jews at Shrines and Sanctuaries* (Bloomington: Indiana University Press, 2012); Glenn Bowman, ed, *Sharing the* Sacra*. The Politics and Pragmatics of Inter-communal Relations around Holy Places* (Oxford/New York: Berghahn Books, 2012); Elazar Barkan ve Karen Barkey, ed., *Choreographies of shared sacred sites. Religion and conflict resolution* (New York: Columbia University Press, 2014).

ye'de birçok ortak dinî mekânın varlığına dikkat çekmişlerdir, bunlar arasında Efes'teki Meryem Ana Evi ve her yıl on binlerce Müslüman'ın ziyaret ettiği Büyükada'daki Aya Yorgi Rum Ortodoks Manastırı bulunmaktadır.

Son yıllarda, ortak türbeler konusunda yapılan akademik araştırmaların ötesinde, aynı konuda yapılan geniş bir izleyici kitlesine hitap eden bir serginin küratörleri arasında yer aldım. 2015'te Marsilya'da sunulan bu sergi, daha sonra Türkiye dâhil birçok ülkeye gitti,[17] ilki Türkiye'de 2019'da İstanbul'da DEPO galeride, ikincisi 2021'de Ankara'da Cermodern'de gerçekleştirildi.[18] Her iki mekânda Akdeniz bölgesinde ve Anadolu'da çağdaş dinî paylaşım olguları belgelendi, kutsal mekânın politiği ile poetiği arasındaki karşılıklı etkileşimin karmaşıklığı gösterildi.

Kişisel bir notla bitirmek istiyorum. Bu vesile ile bu serginin Anadolu'da dolaşmasını sağlamakta, yaptığı yorulmak bilmez yardımlarının hayati önemi olan dostum Osman Kavala'ya şükranlarımı ifade etmek istiyorum. Başlangıçta Türkiye'ye getirmeyi teklif etmişti. Sonra ne yazık ki son yıllarda yaşamak zorunda bırakıldığı acı verici şartlara rağmen her aşamada yaptığı entelektüel katkılar çok önemli oldu. Aynı şekilde, bu konferansta yapılanlardan memnun kalacağından eminim. Bir ölçüde bu, onun uzun süreli kültürel çalışmasının ve Anadolu'ya duyduğu tutkunun bir sonucudur.

Kaynakça

Albera, Dionigi and Marie Couroucli, ed. *Sharing sacred spaces in the Mediterranean. Christians, Muslims and Jews at Shrines and Sanctuaries*. Bloomington: Indiana University Press, 2012.

Albera, Dionigi. "Towards a reappraisal of ambiguity: in the footsteps of Frederick W. Hasluck". *Pilgrimage and Ambiguity: Sharing the Sacred*, editörler Angela Hobart and Thierry Zarcone, 29-49. Londra: Sean Kingston Publisher, 2017.

Barkan, Elazar and Karen Barkey, ed. *Choreographies of shared sacred sites. Religion and conflict resolution*. New York: Columbia University Press, 2014.

Bowman, Glenn, ed. *Sharing the* Sacra. *The Politics and Pragmatics of Inter-communal Relations around Holy Places*. Oxford/New York: Berghahn Books, 2012.

Chidester, David. "The Poetics and Politics of Sacred Space: Towards a Critical Phenomenology of Religion." *Analecta Husserliana* 43 (1994): 211-231.

Chidester, David and Edward T. Linenthal. "Introduction." *American sacred space*, editörler David Chidester and Edward T. Linenthal, 1-42. Bloomington: Indiana University Press, 1995.

Hasluck, Frederick W. *Christianity and Islam under the Sultans*, editör Margaret M. Hasluck, Oxford: Clarendon Press, 1929.

17 Bkz. "Past Exhibits," Shared Sacred Sites, 10/08/2021 tarihinde erişildi, https://www.sharedsacredsites.net/past-exhibits.

18 Bkz. "Shared Sacred Sites," Depo, 10/08/2021 tarihinde erişildi, https://www.depoistanbul.net/en/event/shared-sacred-sites/ and "Exposition: Lieux Saints Partagés," Institut Français Turquie, 10/08/2021 tarihinde erişildi, https://www.ifturquie.org/fr/etkinlik/sergi-paylasilan-kutsal-mekanlar/ or Institut Français de Turquie, "Kutsal Mekanlar v4," Facebook, 30 June 2021, https://ur-pk.facebook.com/InstitutfrancaisdeTurquie/videos/kutsal_mekanlar_v4/1064740417393510/.

Kong, Lily. "Mapping 'new' geographies of religion: politics and poetics in modernity." *Progress in Human Geography* 25, no. 2 (2001): 211–233.

Nock, Arthur D. *Conversion. The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo.* Oxford: Oxford University Press, 1933.

Shankland, David, ed. *Archaeology, Anthropology and Heritage in the Balkans and Anatolia: The Life and Times of F.W. Hasluck*, 1878–1920. 3 vols. Istanbul: The Isis Press, 2004-13.

Depo. "Shared Sacred Sites." 10 Ağustos 2021 tarihinde erişildi. https://www.depoistanbul.net/en/event/shared-sacred-sites/.

Institut Français Turquie. "Exposition: Lieux Saints Partagés," 10 Ağustos 2021 tarihinde erişildi. https://www.ifturquie.org/fr/etkinlik/sergi-paylasilan-kutsal-mekanlar/.

Institut Français de Turquie. "Kutsal Mekanlar v4." Facebook. 30 Haziran 2021. https://ur pk.facebook.com/InstitutfrancaisdeTurquie/videos/kutsal_mekanlar_v4/1064740417393510/.

Shared Sacred Sites. "Past Exhibits." 10 Ağustos 2021 tarihinde erişildi. https://www.sharedsacredsites.net/past-exhibits.

1. Gün

Açılış Konuşması

Doğan Bermek
ADO, ADİP
dbermek@gmail.com

Çok değerli katılımcılar, akademisyenler, araştırmacılar ve izleyiciler,

"Anadolu'da İnanç Mekânlarının Dönüştürülmeleri Konferansı"mıza hoş geldiniz.

Konferans ile ilgili bilgileri proje koordinatörümüz Sn. Dr. Vanessa De Obaldia'dan dinlediniz. Bu çalışmanın gerçekleşmesine katkılarda bulunan tüm dostlara, katılımcılara, bizi destekleyen ETKİNİZ ve MATRA programlarına, teknik çalışmaları büyük dikkatle yürüten KUBABA ekibine ve değerli İDEA çeviri ekibine ve fedakâr ADİP çalışanlarına ben de teşekkür ediyorum. Onlarsız bu çalışma olmazdı.

ADİP bir sivil toplum kuruluşudur; üniversite, enstitü ya da araştırmalar yürüten bir kuruluş değildir. Kendi halimizde Anadolu'da yaşayan inançların ayrıştıkları değil ortaklaştıkları alanları bulmak, birlikte yaşama kültürünü günümüzün koşullarında yeniden geliştirmek ve sevgi ve dostluğu topluca paylaşabilmeyi tadabilmek için bir araya geldik.

Anadolu, çoğunuzun benden de iyi bildiği gibi belki de dünyada en fazla sayıda inancı ağırlamış ve ağırlamakta olan bir kültür coğrafyasına ve çok zengin bir tarihe sahip.

Kutsal kitaplarda çağdaş insanlık tarihinin adeta başlangıcı olarak tanımlanan Nuh Tufanı buralarda yaşanmış olmalı ki Nuh Peygamber'in gemisinin Cudi Dağı'mızda karaya oturduğu iddia edilir. Tek tanrılı dinlerin kök peygamberi İbrahim Peygamber'in Harran'da yaşadığı, Nemrut'un hışmına buralarda uğradığı; Musa Peygamber'in Anadolulu Şuayb Peygamber'in damadı olduğu ve Urfa'da uzun bir süre yaşadığı bilinir. Daha yakın dönemlerde ise St. Paul ve St. Nicholas, Battal Gazi, Mevlâna Celalettin Rumî ve Hacı Bektaş gibi farklı dinlerin ulularının yaşadığı ve çağlarında hümanist fikirleri, ortak yaşam ilkelerini toplumlara aktardıkları bir coğrafyadan söz ediyoruz.

Sümer, Asur, Frig, Lidya, Urartu, Doğu Roma, Bizans, Selçuklu, Osmanlı ve çağdaş Türkiye, Anadolu'da yaşamış medeniyetler ve devletler.

Darius, Agamemnon, Büyük İskender, Haçlılar, Moğollar, Emir Timur gibi dönemlerinin büyük güçleri tarafından, sonraları Batı dünyasından ve kuzeyden Anadolu'ya sayısız akınlar olmuş; o akınları burada Hektor,

Kılıç Arslan, Anadolu Selçukluları, Osmanlılar ve Mustafa Kemal Atatürk önderliğindeki Kuva-yı Milliye güçleri karşılamışlar.

Bütün bu çatışmalar ve dağdağalarda Anadolu inançları yaşamlarını sürdürmeye, toplumlar birlikte yaşamaya devam etmişler. Çatışmalar siyasi nedenlerle ve siyasetçilerin ayrıştırmaları nedeni ile oluşurken, güç paylaşımları için kavga edilirken, Anadolu'da birlikte yaşama alışkanlığının yüzyıllar hatta binyıllar boyunca bozulmadan adeta kesintisiz devam ettiğini görüyoruz. Siyasetçiler ayrıştırma politikalarını uygulamaya devam ederken Ahi Evran, Mevlâna, Hacı Bektaş, Ede Bali gibi büyük hümanist Müslüman önderler ve onlarla birlikte Anadolu'daki diğer inançların arif ve yetkin önderleri ise bu çatışmalar olurken hep birlikte toplumlar arasına ekilen düşmanlık tohumlarını yeşermeden kurutmayı başarmışlardır.

Onca çatışmaya, onca ayrıştırma gayretine rağmen Yedi Uyurlar Mağarası, Meryem Ana yerleşkesi ve daha birçok mekân ve alan Anadolu'daki tüm inançların kutsalları olarak kabul görmüş, birçok ibadet merkezi paylaşılarak kullanılmıştır. Siyasi çalkantılar ve el değiştirmeler bu mekânların dönüştürülmelerine neden olsa da bu dönüştürmeler daha çok hâkimiyet ispatı amaçlı sembol olaylar ölçeğinde olmuş; inanç merkezlerinin büyük çoğunluğu, yine inanç sahiplerince kullanılmaya devam ederek günümüze kadar gelebilmiştir.

Toplumlarımız hâlâ farklı isimler ve farklı yüklemler ile aynı zaman dilimlerinde benzer inanç ritüellerini yaşamakta; İslamî kesimin Hızır ve İlyas'ı, diğer inançların Khıdr ve Elias'ı Anadolu'da dolaşmakta ve yılda bir kere de kendi seçtikleri bir bahçede bir araya gelmektedirler. O güne biz "Hıdırellez" deriz, Hıristiyan kardeşlerimiz "Aya Yorgi" veya "Cerciş Nebi" der. Ama gün, o gündür.

Kısaca söylemek gerekirse bize göre insanlar ırkları veya inançları nedeni ile farklı farklı dillere, alışkanlıklara ve dinlere sahip olsalar da Hz. Ali'nin dediği gibi "Din kardeşi olmayan insanlar ise yaradılıştan kardeştir." Biz ADİP'te bu ilkeleri savunan, bu ilkeleri paylaşan ve bu gerçeğe inanan insanlar olarak bir aradayız.

Anadolu, insanlık tarihinde oldukça derin izleri olan bir coğrafya. Bu coğrafyada binlerce yıldır değişik inançların sahipleri birlikte yaşamayı, medeniyetler kurmayı başarmıştır. Günümüzde dünyamızda yükselen ayrımcı ve ayrıştırıcı, radikal, köktendinci, popülist, kadınları ve çocukları baskılayan, şiddete eğilimli akımların ömürlerinin çok kısa olacağına inanıyoruz. Belki de bu sevmediğimiz akımlar hep vardı ama bizler onları fark edecek kadar duyarlı değildik, belki de şimdi insanlık bu konulara daha duyarlı olduğu için daha çok fark ediyoruz. Bugünkü huzursuzluğun, gelmekte olan daha huzurlu zamanların müjdecisi olabileceğini düşünmek için de çok sebebimiz var. Temel haklar, kadın hakları, çocuk hakları, hayvan hakları ve ekolojik haklar hiçbir zaman insanlığın bu kadar önemle irdelediği konular olmadı geçmişte. Bugün farkındalıkların arttığını ve insanlığın mutlaka bu sorunları aşacağını düşünmek için çok nedenimiz var.

İnsanlık tarihi kısa dönemli çalkantılara rağmen hep ileriye doğru, hep iyiye, güzele doğru gelişmiş. İnsanlığı binlerce yıldır yaşatan inançlarımızın özde huzur içinde, sevgi ile, dostluk ile yaşayan toplumlar kurmayı amaçladığını; çatışmaların yapay ve günlük çıkarların peşindeki siyasetçilerin ve çıkarcıların ürünü olduğuna inanıyoruz. Tarih içinde toplumlar nasıl giderek daha özgür, daha paylaşımcı yani daha demokratik olmayı başardı ise bugün de insanlığın daha iyiyi, daha ileriyi arayış içinde olduğunu düşündüren çok sayıda olayı gözlemekteyiz.

Kanımızca içinde hep birlikte yaşamakta olduğumuz pandemi koşulları, henüz yeterince algılanmamış çok önemli dersler içermektedir. Çok değer verilen birçok farklılıkların aslında ne kadar anlamsız ve önemsiz olduğunu, bilginin ve aklın değer verilecek en önemli kavramlar olduğunu her gün acı tecrübelerle yeniden yaşayarak öğreniyoruz.

Bize göre tüm kitaplar, tüm inançlar kutsaldır; hepsi benzer insani mesajlar verir ve hepsine aynı saygı ve sevgiyi göstermek, insan olmanın en temel koşullarından da birisidir. İnançların tamamı, insanlığa bu yönde mesajlar verir ve insanlar, hiçbir dönemde inançların önerdiği yaradılıştan eşitlik, çevre, temel hak ve özgürlükler kavramlarına bu kadar ortaklaşa sahip çıkmamışlardır. Kadın hakları demek istemiyorum kadın erkek eşitliği için verilen mücadelede ırk, din, dil ayrımı yok olmuş gibi görünüyor. Temel hak ve özgürlükler için bugünkü kadar bu ölçekte yaygın mücadele edilmedi. Kısaca ADİP'in kuruluş bildirgesinde de belirttiğimiz gibi inançların insanlığı ortaklaştırdığı noktaya doğru küresel bir akımın gelişmekte olduğunu düşünmek için çok nedenimiz var. Bugün yaşadığımız dönemin zorluklarını bu inançla göğüslüyoruz.

Böyle bir dönemde "İnanç Mekânlarının Dönüştürülmesi" konulu bu çalışmayı başlatma cesaretini gösterdik. Sizlerin de bize bu çalışmada verdiğiniz destek ile bu konferansımız Anadolu tarihine küçük de olsa, önemli bir çoğulcu, paylaşımcı deneyim, bir dostluk ve bilim etkinliği olarak kaydolacaktır.

Çalışmamızın çok önemli ürünler sunacağına, bu çalışmadan sonra birçok insanın çevresine daha farklı bakacağına inanıyor; konferansımıza düşünce fikrinden bugüne dek emek veren, katılan, katkı sunan, hizmet eden tüm arkadaşlarımıza, katılımcılarımıza ve değerli izleyicilerimize sonsuz teşekkürlerimi, saygılarımı ve sevgilerimi sunuyorum.

Konferans oturumu bağlantıları



Türkçe: https://www.youtube.com/watch?v=HTp1JKTK2E8&list=PLN7AHQGMKkdCTE8s2wPfxh1fdN3EWX-MQY&
index=1



İngilizce: https://www.youtube.com/watch?v=6enJTH8zxw&list=PLN7AHQGMKkdC6wv-79Z04eVWnsCZXf5j0&index=1

1. Bölüm



AYA SOFYA:
YORUMLAR VE MİLLÎ HAFIZA

Ayasofya'nın Yeniden Dönüştürülmesi: AKP'nin Ulusu (-Yeniden-) İnşasının Perde Arkası Karşısındaki Sessizlik

Markus Dressler
Leipzig Üniversitesi
markus.dressler@uni-leipzig.de

Özet:

6'ıncı yüzyılda Bizans katedrali olarak inşa edilmiş olan Ayasofya Osmanlıların İstanbul'u 1453'de fethetmesini takiben camiye dönüştürülmüştü. Kemalist Cumhuriyetin ilk yıllarında, 1933'de sekülerleştirildi. Bu bina 2020 Temmuz ayına kadar müze olarak çalıştı, bu tarihte bir Türk mahkemesi kararıyla bu sekülerleştirme geriye çevrildi, Ayasofya hızla yeniden dönüştürüldü ve 24 Temmuzda kılınan ilk cuma namazı ile kutlandı.

Bu çalışma Ayasofya'nın yeniden dönüştürülmesinin çeşitli önemli yorumlarını (İslamcı yorumlardan milliyetçi yorumlara kadar) inceleyecektir. Ayrıca farklı perspektiflerden Ayasofya'nın 'kutsal'lığını neyin belirlediği sorusunu soracaktır. Son olarak bu olaya ilişkin sessizlikler ve kamuoyunun duyulmayan sesleri ele alınacaktır (özellikle Rum Ortodoks cemaatinin ve Kemalistlerin).

Burada hazır bulunanlardan çoğunun Ayasofya'nın tarihini, 2020 yılındaki yeniden dönüştürülme sürecini ve bunun yol açtığı tartışmaları bildiğini varsayıyorum. Ben sunumumda, yeniden dönüştürülmeyle ilgili daha az tartışılmış bazı hususları ele almak istiyorum. Öncelikle bu olayla ilgili olarak kamuoyundaki belli bir sessizliğe, özellikle Rum Ortodoks cemaati mensuplarının ve Kemalistlerin sessizliğine dikkat çekmek istiyorum. Bu yeniden dönüştürmeyi; AKP'nin, kendinden önceki Kemalistlerle ilginç paralellikler gösteren ama aynı zamanda onun karakteristik özelliklerinin bazılarını tersine çeviren ulusun (-yeniden-) inşası bağlamındaki genel yorumlarıyla ilişkilendireceğim.

Ayasofya'nın yeniden dönüştürüldüğü 10 Temmuz akşamı, Türkiye Cumhurbaşkanı Recep Tayyip Erdoğan, dönüşümü haklı çıkaracak bir anlatı geliştirdiği bir konuşma yaptı. Anlatı, gayrimüslimlerin korunması ve onlara hoşgörü gösterilmesinin Müslüman ve Osmanlı yönetiminin kurucu bir unsuru olduğuna dair biraz romantikleştirilmiş düşünce de dâhil olmak üzere neo-Osmanlıcı hayal gücüyle doluydu: "Hazreti Ömer de Kudüs'ü aldığında, şehirdeki Hıristiyanları ve Musevileri, hakları ve ibadethaneleriyle koruması altına almıştır. Ecdadın kurduğu tüm devletler gibi Osmanlı'nın yöneticileri de aynı yolu izlemiştir."[1]

Dışarıdan bakıldığında, ülkedeki Rum Ortodoks cemaatinin de Ayasofya üzerinde tarihsel temellere daya-

1 Teşekkür: Bu metnin daha kapsamlı bir versiyonu Almanca yayınlanmıştır: Markus Dreßler, "Religiöse Symbolik, nationalistische Rhetorik und neoimperale Visionen: Zur Inszenierung der Rekonversion der Hagia Sophia im Juli 2020", *CIBEDO-Beiträge*, no.1, 2021, 2-8. Metni yazarkenki yardımcı yorumları ve önerileri için Stefo Benlisoy'a teşekkür ederim.

"Son dakika haberi Cumhurbaşkanı Erdoğan'dan önemli açıklamalar", *Habertürk*, 10 Temmuz 2020, https://www.haberturk.com/son-dakika-haberi-cumhurbaskani-erdogan-dan-onemli-aciklamalar-2740033

nan iddialarını öne sürebileceği beklenebilirdi. Şaşırtıcı olmayan bir biçimde Ortodoksluğun dünya çapındaki temsilcileri, Ayasofya'nın dönüştürülmesine karşı endişelerini dile getirdiler ve durumu sert bir biçimde protesto ettiler. Makamı İstanbul'da olan Rum Ortodoks Kilisesi Ekümenik Patriği I. Bartholomeo, işlev değişikliğini kamuoyu önünde birçok kez eleştirdi; bir ay sonra Kariye Kilisesi'nin de değiştirilmesiyle birlikte bunu, Ortodoks cemaatinin "kimliği, tarihi ve kültürüne karşı bir saldırı" olarak yorumladı.[2] Bununla birlikte, Patriğin bu kısa beyanları dışında Ortodoks cemaati oldukça sessiz kaldı. Ülkedeki resmî azınlıkların istikrarsız konumu göz önüne alındığında bu durum pek şaşırtıcı değil. Cumhuriyet tarihi boyunca uygulanan ayırımcılığın ve zaman zaman görülen şiddetli saldırıların sonucunda Rum Ortodoks azınlığı, birkaç bin kişilik küçük bir topluluk haline geldi. Topluluk mensuplarının İstanbul'un Müslümanlar tarafından fethinin yeniden sahnelenmesi ve Ayasofya'nın eskisi gibi cami haline dönüştürülmesi durumunda seslerini yükseltmeleri gerçekten beklenmezdi. Ek olarak şunu hatırlamak gerekir ki Ayasofya'nın dönüştürülmesi -uluslararası ilginin bir anlamda dışında kalan- tek bir olay değildir; sadece daha önce bir dizi Bizans kilisesinin camiye çevrilmesi, Cumhuriyet devrinde sekülerleştirilmesi ve son zamanlarda tekrar Cumhuriyet öncesi durumlarına, camiye çevrilmesi olaylarının en göze çarpan ve en sembolik örneğidir. 2011'de İznik'teki, 2012'de Trabzon'daki Ayasofya kiliselerinin, 2020 Ağustos ayında İstanbul'daki Kariye Kilisesi'nin dönüştürülmeleri gibi olaylar da vardır. Bu gelişme, yakın dönemde Akdeniz'deki egemenlik haklarıyla ilgili çatışmalarla birlikte Yunanistan ile artan gerilimle birleşerek Türkiye'nin Rum Ortodoks azınlığı arasındaki mevcut belirsizlikleri ve korkuları artırmaktadır.

Bu arka plan dikkate alındığında, Ayasofya'nın dönüştürülmesi sahnelenirken dile getirilen, İslami bir ideal olan 'gaza' kavramıyla (yani Müslüman olmayan toprağın ele geçirilmesiyle) olumlu anlamda ilişkilendirilen fetih söyleminin gayrimüslimlerin korkularını artırması şaşırtıcı değildir. Gaza söylemi, Diyanet İşleri başkanı olan ve bu suretle İslami otoritenin en üst makamını temsil eden Ali Erbaş'ın Ayasofya'daki ilk cuma namazında elinde kılıçla vaaz vermesiyle sembolik zirvesine erişti.

Erbaş ve verdiği vaaz üzerinde bir an durmaya değer. Erbaş bu dönüştürmeyi "Müslüman bir milletin kalbinde derin bir yara olan özlemin sonu" olarak tanımladı.[3] Vaazda bunu Muhammed Peygamber'in bile öngördüğü dile getirilmiş, İstanbul'un fethi efsaneleştirilmiş ve kurtuluş tarihi terimleriyle yüceltilmiştir. Vaaza göre fetih, "Allah'ın izni ve kutsaması" ile olmuş ve bir tek taşa bile zarar vermeden gerçekleşmiştir. Temeldeki prensip, bunun "bir saldırı değil yeniden canlandırma, imha değil yeniden inşa" olmasıdır. Erbaş'ın sunumuna göre Ayasofya'nın dönüştürülmesi, kurtarıcı bir olay olarak küresel Müslüman topluma hitap etmektedir. Dönüştürme, Müslümanlar tarafından ve Müslümanlar için bir işaret olarak, dünyanın her yerinde yaygın olan İslamofobiye karşı direnmenin bir örneğini teşkil etmektedir. Aynı zamanda bir barış işareti olarak sunulmaktadır. Belli ki Erbaş'ın vaazı, sadece İstanbul'daki Rum Ortodoks cemaati mensuplarına hitap etmiyor; genel olarak Hıristiyanlara da ikincil derecede hitap ediyor. Erdoğan'ın daha önce bahsedilen konuşmasında olduğu gibi, din

2 "Patrik Bartholomeos'tan Kariye açıklaması: Sabrediyoruz ve dua ediyoruz," *Agos*, 8 Eylül 2020, http://www.agos.com.tr/tr/yazi/24516/patrik-bartholomeos-tan-kariye-aciklamasi-sabrediyoruz-ve-dua-ediyoruz.

3 Kaan Bozdoğan, Murat Paksoy, "Ayasofya-i Kebir Cami-i Şerifi'nde 86 Yıl sonra İlk Hutbe Okundu," *Anadolu Ajansı*, 24 Temmuz 2020, https://www.aa.com.tr/tr/ayasofya-camii/ayasofya-i-kebir-cami-i-serifinde-86-yil-sonra-ilk-hutbe-okundu/1921074#!.

devleti inşasını Müslümanlar üzerinde Türk liderliği arzularıyla birleştirerek öncelikle Müslüman Türklere ve ikinci olarak tüm dünyadaki Müslüman topluluğa hitap ediyor.

Ayasofya'nın etrafında dönen dinî-milliyetçi söylemde, İstanbul'daki Rum Ortodoks cemaati, binanın fetih öncesi sahipleri olarak önemli bir rol oynamadı. Erdoğan, Fatih Sultan Mehmet'in işini yeniden yapan bir yarı-Mesih figürü olarak sunulurken, eski kilise-cami-müzelerin camiye çevrilmesinin eksik kalmış fethin tamamlanması olarak sunulmasına rağmen Türkiye'deki Rum Ortodoks cemaati etkin kamuoyu söylemlerinde bu eylemin hedefi veya kurbanı olarak algılanmamıştır. Dolayısıyla İstanbul'un Rum Ortodoks cemaatinin Ayasofya'nın dönüştürülmesine ses çıkarmaması dikkat çekmemiştir. Sünni Müslüman milliyetçiliğin bakış açısından dinsel azınlıklar, geçmişin kalıntılarıdır. Buna rağmen Hıristiyan ve Yahudi azınlıklara mensup Türk vatandaşları, Türk milletinin Müslüman olarak kabul edilen özüne ait sayılmazlar. Ülkede kalmış görece küçük gruplar halindeki Hıristiyanlar ve Yahudiler, siyasette göze çarpmamak eğilimindedirler ve bundan dolayı kolayca tolere edilmektedirler. Özellikle "uluslararası müdahale" dinî azınlıklara karşı ayırımcılığı dile getirdiğinde ya da Türk tarihinin zorla unutturulmuş kısımlarını -Ermeni Soykırımı gibi- hatırlattığında bu kesimlerin üstüne bir güvensizlik gölgesi düşer.

Eğer Ayasofya'nın dönüştürülmesi bir 'öteki'ye karşı sahnelenmişse bu 'öteki'nin yalnızca İstanbul'un Rum Ortodoks cemaati değil, Kemalist sekülerlik ve buna yakınlık duyması beklenenleri de içerdiği düşünülmelidir. Bunun ışığında Ayasofya'nın dönüştürülmesinin etrafında dönen tartışmalar ilk bakışta, Rum Ortodoks cemaatinin sessizliğinden daha şaşırtıcı görünebilecek sekülerlerin sessizliğini ortaya koymuştur.

Cumhuriyetçi milliyetçiliğin, kararlı bir biçimde Osmanlı karşıtı olduğu iyi bilinir. Mustafa Kemal ve arkadaşları, kendilerini Osmanlı devletinin mirasçıları olarak görmüyorlardı. Aksine Kemalist devlet, üstesinden gelinmesi gereken geri kalmışlık, batıl inanç, kayırmacılık, kozmopolitlik ve çürüme ile ilişkilendirilen Osmanlı devlet geleneğinden radikal bir kopuş olarak sunulmuştu. Osmanlı geçmişi, ilerici ve tartışmasız bir biçimde modern olduğu vurgulanan Kemalist gelecek için olumsuz bir yansıtma alanı olarak kullanılmıştır: Seküler Batı modernliği ile Türk milliyetçi kimliğinin bir araya gelmesi ile biçimlenecek bir ulus olarak. Dolayısıyla Osmanlı geçmişi, Türk Tarih Tezi gibi yeni formüle edilmiş tarihî anlatılarda sistematik olarak baskılanmış, gurur duyulacak bir şey değil, talihsiz bir sapma olarak sunulmuştur.

Erken Kemalizm'in Osmanlı karşıtlığı coşkusu, 20. yüzyıl ortalarında ivmesini ve inandırıcılığını kaybetmeye başlarken sekülerlik, Kemalist kimliğin bir parçası olarak kaldı ve son zamanlarda, 1990'larda siyasi İslam belirgin bir siyasi faktör haline gelince yeniden canlandı. Ayasofya'nın müze statüsü, uzun zamandır İslamî çevrelerde sekülerizmin sembollerinden biri olarak algılanıyordu, bu görüşü savunan seküler görüşlülerin de az olmadığı söylenebilir. Kemalizm'in mirasçıları, ilk ve en önemlisi olan Cumhuriyet Halk Partisi ve etrafındaki organizasyonlar tabii ki sekülerizmi tümüyle terk etmemişlerdi -1990'lardan beri daha ılımlı olsalar bile. Bu yüzden, Kemalist olsun olmasın sekülerlerin Ayasofya'nın seküler niteliğinin kaldırılması hakkındaki tartışmalarda nerede durdukları merak edilebilir. Pragmatik ve oportünist sebeplerle inançlarını kendilerine mi saklıyorlar? Kendi pozisyonlarını güçlü bir biçimde dile getirmeye cesaret edemeyecek kadar zayıf ve korkaklar mı?

Daha iyi bir açıklama, Ayasofya'nın dönüştürülmesinin, sekülerler dâhil olmak üzere ülkedeki milliyetçiler arasında, anti-sekülerist ya da İslamî bir duruş ifadesi olmaktan ziyade anti-emperyalist ulusalcılığın bir kazanımı olarak algılanması olabilir. Türk milliyetçiliğinin siyasi alanda geniş bir yelpazeyi etkilediğini ve zaman zaman sekülerler ile İslamcıları birleştirebildiğini anlamak önemlidir. Başka bir deyişle, doğru noktaya parmak basmak, sesinizi sağlam bir çoğunluğa duyurmak ve sağcı milliyetçi ve Müslüman gelenekçi grupları birleştirmek için güçlü bir yöntem olabilir. Ayasofya'nın dönüştürülmesinin milliyetçi sahnelenişi, bu taktiklerin son örneklerinden biri olabilir. Buna rağmen ben, Ayasofya'nın dönüştürülmesinin hükümetin seçmenler arasındaki konumunu güçlendirmek için atılmış bir adımdan ibaret olarak açıklanabileceğinden kuşkulanıyorum.

Yorum

Bu bizi, dönüştürmenin arkasındaki en önemli etkenin ne olduğu sorusuyla baş başa bırakıyor. Dinî-kültürel ve seküler-politik etkenleri vurgulayan ya da ulusal ve uluslararası izleyiciler üzerindeki etkiyi vurgulayan açıklamalar gibi çeşitli açıklamalar yapılmıştır. Şu anda bu adımın atılması için verilen kararda birçok şeyin bir araya geldiğini kabul ederek bu eylemi, öncelikle Erdoğan ve koalisyonunun ülkeyi yeniden inşa etmek amacı doğrultusunda atılan bir adım olarak yorumlamayı öneriyorum.

İstanbul'un kamusal mekânı, Erdoğan'a Türkiye'yi yeni-Osmanlı süper güç olarak sunmak için bir sahne işlevi sunuyor. Ayasofya'nın dönüştürülmesi, bu amaç kapsamında çok sembolik bir unsur. Kendi ifadesiyle "Yeni Türkiye"nin mimarı olan Erdoğan, egemenliğinin damgasını İstanbul metropol mekânına büyük ölçekli altyapı projeleri ile (Üçüncü Boğaz Köprüsü, İstanbul Havalimanı ve en son İstanbul Kanalı) vuruyor. Bu projeler, Yeni Türkiye'nin modern, ileriye yönelik vizyonunu temsil ediyor. Ama bu Yeni Türkiye olmayacak, fütürizm ile Osmanlı geçmişine ve İslamî geleneğe kök salmayı bir araya getirmeyecek. Burada sembolik önemi olan kamusal meydanların yeniden düzenlenmesinden (örneğin Taksim Meydanı ve bitişikteki Gezi Parkı) de bahsetmek gerekiyor - Yeni Türkiye mimarisinin gözle görünür sembollerinden olan büyük camileri de vurgulayarak. 2019 Mart ayında Üsküdar'ın göze çarpan tepesinde açılan klasik Osmanlı stilindeki devasa Çamlıca Camii kompleksi, Kemalist ve seküler Türkiye'nin sembolü Taksim Meydanı'nda 2021 yılında tamamlanan yeni cami ve Ayasofya, sembolik önemi büyük bir mekânsal üçgen oluşturuyor: Bizans-Müslüman eski İstanbul'u (Ayasofya), tarihsel olarak Hıristiyan olan, sonra seküler tarzda modernleşen Beyoğlu (Taksim Camisi) ve İstanbul'un Anadolu Yakası, Boğaz'ın doğusu (Çamlıca Camisi) ile birleştiriyor. İstanbul'un kamusal mekânı, bu mimari ve çevre düzenleme projesinde, yeni-emperyalist ve İslamcı tarihî tahayyülün yürürlüğe konmasında sahne işlevi üstleniyor.

Bülent Batuman ile birlikte bu mimariyi, muhafazakâr İslamî "ulusun (yeniden) inşası projesi"nin bir parçası olarak tanımlamanın doğru olduğunu düşünüyorum.[4] Bunun karakteristik özelliği, "Türklerin babası" ve "ülkenin önderi" olan Mustafa Kemal'i takiben AKP ve Erdoğan'ın ataerkil ve otoriter tarzıdır. Kemal Atatürk; modern, seküler mekânlar ve yurttaşlar yaratmak amacıyla milletini koruyan ve eğiten ataerkil lider örneğidir.

4 Bülent Batuman, "Hagia Sophia and Islamist Nation-Building: Hijacking the Conservative Architectural Imaginary", *Berkley Forum*, 27.7.2020, https://berkleycenter.georgetown.edu/responses/hagia-sophia-and-islamist-nation-building-hijacking-the-conservative-architectural-imaginary.

Erdoğan, eskiden Atatürk tarafından sekülerleştirilmiş mekânların seküler niteliğinin kaldırılmasıyla ve yeni bir "dindar nesil" yetiştirme çabasıyla kendi siyasetini ülkenin kurucu babasının siyasetinin üstüne koymaya çalışmaktadır. Ayrıca Erdoğan, Ayasofya'nın dönüştürülmesi eylemiyle Fatih Sultan Mehmet'in ilk dönüştürme eylemini ilişkilendirerek kendisini doğrudan Osmanlı tarihine bağlamaktadır. Erdoğan'ı Fatih Sultan Mehmet'in değerli mirasçısı olarak sunan yeni Osmanlıcı milliyetçi söylem, Osmanlı tarihinin bugünün Türkiye'sinde devam ettirildiği tezini işliyor. Uzun süren Türk-İslam ihtişamını anlatan bu tarih anlayışında Kemalist dönem, büyük ölçüde göz ardı edilir. Bu, bir zamanlar Kemalistlerin, tersine bir söylemle de olsa, kendi Türk tarihi projeleri için Osmanlı dönemini önemsizleştirmeleriyle benzer bir yöntemdir.

Haziran 2020'de Ayasofya'nın dönüştürülmesi konusunda Türkiye'de yapılan tartışmalar duygusal gücünü, dönüştürmenin sergilendiği sırada kullanılan kültürel-dinî sembolizmden aldı. Baskıcı İslamcı-milliyetçi söylemde bu eylem yasal, tarihsel ve dinî açıdan uygun bir yenileme olarak, Batı kamuoyunun Türkiye'ye karşı düşmanca tavrına karşılık ülkenin bağımsızlığının yeniden onaylanması şeklinde değerlendirilerek alkışlandı. Dış politika açısından bu sahneleme, Türkiye'nin eski-Osmanlı mekânı üzerinde liderlik iddiasının bir işareti oldu. Bu iddia, Balkanlar'dan Orta Asya bölgesine kadar Türk soyundan halkları birleştiren pan-Türkist hayallerle giderek zenginleştiriliyor. AKP-MHP ittifakı içinde milliyetçi MHP'nin artan etkisi burada da görülüyor.

Ayasofya'nın dönüştürülmesi, Türk-İslam perspektifinden hayırlı ve kurtarıcı bir eylem olarak görünse de diğer Türk vatandaşları tarafından, özellikle dinî azınlıklar açısından bir ihlal, potansiyel bir tehdidin hatırlatılması olarak deneyimlendi. Türkiye'nin gayrimüslimlerinin perspektifinden, geri dönüştürme ve sahnelenmesi, Türk milletinin gayrimüslimleri dışlamasının, en iyi ihtimalle tolere etmesinin altının bir kez daha çizilmesi gibi görünüyor. Yeni-Osmanlı nostaljisi bazen Osmanlı zamanında dinlerin bir arada yaşamasına gösterilen hoşgörüyü hatırlatsa bile, gayrimüslimlerin bugünün Türk-İslam ulusalcığının yeni-emperyalist tahayyüllerinde rol alması zordur.

Bibliyografya

Batuman, Bülent. "Hagia Sophia and Islamist Nation-Building: Hijacking the Conservative Architectural Imaginary." *Berkley Forum*, 27 Temmuz 2020, https://berkleycenter.georgetown.edu/responses/hagia-sophia-and-islamist-nation-building-hijacking-the-conservative-architectural-imaginary.

Bozdoğan, Kaan and Murat Paksoy. "Ayasofya-i Kebir Cami-i Şerifi'nde 86 Yıl sonra İlk Hutbe Okundu." *Anadolu Ajansı*, 24 Temmuz 2020, https://www.aa.com.tr/tr/ayasofya-camii/ayasofya-i-kebir-cami-i-serifinde-86-yil-sonra-ilk-hutbe-okundu/1921074#!.

"Patrik Bartholomeos'tan Kariye açıklaması: Sabrediyoruz ve dua ediyoruz." *Agos*, 8 Eylül 2020, http://www.agos.com.tr/tr/yazi/24516/patrik-bartholomeos-tan-kariye-aciklamasi-sabrediyoruz-ve-dua-ediyoruz.

"Son dakika haberi Cumhurbaşkanı Erdoğan'dan önemli açıklamalar." *Habertürk*, 10 Temmuz 2020, https://www.haberturk.com/son-dakika-haberi-cumhurbaskani-erdogan-dan-onemli-aciklamalar-2740033.

Konferans oturumu bağlantıları

İngilizce:
https://www.youtube.com/watch?v=xv7OW30rGqE&list=PLN7AHQGMKkdC6wv-79Z04eVWnsCZXf5j0&index=2

Türkçe:
https://www.youtube.com/watch?v=O63pe4NdqBI&list=PLN7AHQGMKkdCTE8s2wPfxh1fdN3EWXMQY&index=2

Cumhuriyet Dönemi'nde Ayasofya ve Milli Hafıza Savaşları

Umut Azak
İstanbul Okan Üniversitesi
umut.azak@okan.edu.tr

Özet:

Bu çalışmada, 1934'te müzeye çevrilen Ayasofya Camii'nin, Türkiye'de çok partili demokrasiye geçişten itibaren muhafazakâr, milliyetçi ve İslamcı akımlarca siyasi bir simgeye dönüştürülme süreci inceleniyor. Cumhuriyet'in kazanımlarından ziyade imparatorluk mirasını yücelten bir Osmanlıcılık söyleminde buluşan bu akımlar, Kemalist ve laik milliyetçilik karşısındaki mücadelelerini tarihsel mekân ve figürleri yeniden anlamlandırma ve millî gurur kaynağı olarak bayraklaştırma yoluyla yürütmüşlerdir. Bu "hafıza savaşı"nın önemli bir boyutunu, Müzenin tekrar ibadete açılmasını talep eden ve 2020 Temmuzunda sonuçlanan "Ayasofya kampanyası" oluşturmuştur. Çalışma, 1950'li ve 1960'lı yılların dergi ve gazetelerine odaklanarak, Ayasofya simgesi üzerinden millî hafızayı yeniden şekillendirmeyi hedefleyen bu kampanyanın izini sürecektir.

Ayasofya – Bir Hafıza Mekânı

Ayasofya, tarihi bin beş yüz yıl öncesine uzanan, bu eşsiz sanat eseri, sadece bir inanç mekânı değil, aynı zamanda önemli bir "hafıza mekânı"dır. Bunu söyler söylemez, "kimin ya da kimlerin hafızası?" sorusu akla geliyor elbette. Bugünkü konuşmam, bu soruya yüzyıllardır verilen farklı cevaplardan sadece biri olarak görülebilir. Amacım, birbiriyle rekabet halindeki dinî ve siyasi egemenlik iddialarının simgesi olagelmiş bu mekân üzerinden yürütülen "hafıza savaşları"nın son merhalesine ışık tutmaya çalışmak olacak. Elimden geldiğince, Ayasofya'nın o muazzam kubbesi gibi, mesafeli ve kapsayıcı olmayı deneyeceğim. Fakat en başta, ve umarım sonda da, vurgulamak istediğim şu: Hangi yaşta, hangi dinden, hangi milletten ve cinsel kimlikten olursak olalım, hepimiz o devasa kubbeye hayranlık ve şaşkınlık içinde bakakaldığımız anda aslında bütün savaşlar da anlamsızlaşıyor. En azından, geçen gün Ayasofya'nın içine ilk defa bedava, ayakkabısız ve başım örtülü olarak girdiğim günün sonunda hissettiğim buydu.

Konuşmamı iki başlık altında sürdüreceğim. İlk olarak, Ayasofya'nın 1453, 1934 ve son olarak 2020 yılında geçirdiği dönüşüm/dönüştürme süreçlerinden ve bunların nasıl anlamlandırıldığından bahsedeceğim. Bunu yaparken, bu üç radikal dönüştürmenin, devlet-din ilişkisine dair önemli kopuş ve sürekliliklere işaret ettiğini de vurgulamaya çalışacağım.

İkinci olarak ise, bu dönüm noktalarına dair hafızanın, Türkiye'de 1950'li yıllardan itibaren milliyetçi muhafazakâr akımlar tarafından nasıl şekillendirildiğini ele alacağım. Özetle, şu noktayı temellendirmek istiyorum: Ayasofya çok partili dönemde, milli hafızayı yeniden şekillendirmenin araçlarından biri olarak yeni bir sembolizm kazandı. Osmanlı geçmişinden koparak Batı medeniyetine dâhil olmayı hedefleyen Kemalist ve laik milliyetçilik anlayışı karşısında, İslamî ve Osmanlı geçmişine bağlı bir milliyetçiliği savunan "mukaddesatçı" akım için Ayasofya, bir "dava"ya, bir "mesele"ye dönüştü. 2020'de caminin yeniden açılması, işte bu "dava"nın sona ermesi, amacına ulaşması anlamına geliyordu.

Sonuç olarak şunu iddia edeceğim: Bugün Ayasofya'nın tekrar camiye çevrilişinin siyasi bir zafer olarak kutlanması, her şeyden önce, tam da bu mirası, yani çok-partili dönemin başından itibaren şekillendirilen, Müslüman ve Osmanlı kimliğini merkeze alan ama dışarıda kalanlara yönelik son derece ayrımcı, nefret diline dayanan bir milli hafızayı sahiplenmek anlamına geliyor.

Dönüştürmeler: Kopuşlar ve Süreklilikler (1453, 1934, 2020)

Bu tarihler, Ayasofya'nın mekânsal işlevinin ve anlamının değişmesi açısından radikal kırılmalara işaret etse de konuyla ilgili tarihsel çalışmalar bize mekânın dönüşüm süreçlerinin sandığımızdan çok daha tedrici, aşamalı olduğunu gösteriyor.

6. yüzyılda, İmparator Jüstinyen zamanında inşa edilen Ayasofya (Kutsal Bilgelik) Kilisesi, dokuz yüzyıl boyunca Hıristiyanlığın paganizme karşı zaferinin simgesi ve imparatorun himayesindeki Ortodoks Kilisesi'nin merkezi olarak hem dinî hem de siyasi işlevi olan bir mekândır. İstanbul'un Sultan II. Mehmet tarafından fethedildiği 29 Mayıs 1453 gününden itibaren ise artık Ayasofya, bir cami ve İslam'ın Hıristiyan dünya karşısındaki zaferini simgeleyen bir "fetih nişanesi" haline gelir.[1] Bizans döneminde olduğu gibi Osmanlı döneminde de Ayasofya, imparatorluğun gücünün bir sembolü olarak görülür.

Ayasofya, devlet ritüellerinin gerçekleştiği, dinî ve siyasi sembolizmin iç içe geçtiği bir mekân olmaya devam eder. (Hakan Karateke'nin aktardığına göre) Ramazan ayında padişahın Hırka-ı Şerif ziyareti öncesinde kıldığı namaz, (Sultan Ahmet Camisi'nin tercih edilmeye başlandığı 16. yüzyılın sonuna kadar) bayram namazları, mevlid merasimi gibi devlet törenleri burada yapılır.[2]

Fethi izleyen ilk günlerde, kilisenin ikonastasis duvarı, sıraları, ikonları, heykelleri, çanı kaldırılır, mozaik figürlerin üzerleri örtülür; içeriye mihrab, minber ve halılar, dışarıya da ahşap bir minare eklenir. Şimdiki 4 minareli halini ise bir sonraki yüzyılda III. Murat (1574-1603) döneminde alır. Zaman içinde Ayasofya Camii,

1 Gülru Necipoğlu, "The Life of an Imperial Monument: Hagia Sophia after Byzantium," Hagia Sophia from the Age of Justinian to the Present, ed. Robert Mark and Ahmet Ş. Çakmak (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), 195-225.

2 Hakan T. Karateke, *Padişahım Çok Yaşa! Osmanlı Devleti'nin Son Yüz Yılında Merasimler* (Istanbul: Kitap Yayınevi, 2004), 76, 198, 201

etrafına eklenen padişah türbeleri (II. Selim [1566-1574], III. Murat, I. Mustafa [1623-1640], İbrahim [1640-1648]), şadırvan, kütüphane, medrese, muvakkithane (Fossati'ler) ile büyük bir külliye haline gelir. Bu, yüzyıllara yayılan İslamileşme sürecinin en ilginç ayrıntılarından biri, kilisenin vaftizhanesinin bir süre kandil yağı deposu olarak kullanıldıktan sonra, türbeye (Sultan I. Mustafa ve İbrahim ve diğerleri) dönüştürülmesidir.

İnsan figürlü mozaiklerin tamamının sıva ile kapatılması ise, fetihten hemen sonra değil, çok daha sonra gerçekleşir.[3] Sultan Abdülmecid döneminde (1839-61), İsviçreli İtalyan mimarlar Fossati kardeşlerin restorasyon çalışmaları sırasında bu mozaikler açılır fakat yeniden kapatılır. (Sabine Schlüter'in deyimiyle) Bu "ilk arkeolojik inceleme"nin yapıldığı yıllardan itibaren (yani 1847-49'dan), bir bakıma Ayasofya'nın müzeleşme süreci de başlamış olur.[4] Diplomatlar ve yabancı ziyaretçiler için izin alınarak ziyaret edilmesi gereken bir "turistik" çekim merkezine dönüşen Ayasofya, yüzyıl sonuna gelindiğinde kartpostallar sayesinde görsel bir imge olarak da dolaşıma girer.[5]

Aynı dönemde Ayasofya, emperyalist ve milliyetçi projelerin de arzu nesnesine dönüşür. (Robert Ousterhaut'un ve Edhem Eldem'in aktardıkları gibi) Caminin tekrar Hıristiyan dünyasına kazandırılması gerektiğine dair yazılar 1870'lerden itibaren Amerikan basınında yayınlanırken, Birinci Dünya Savaşı'nın ve Osmanlı'nın dağılmasını izleyen yıllarda İngiltere'de filhelenist bir Ayasofya'yı Kurtarma Komitesi bile kurulur. Yunan milliyetçilerinin muhayyilesinde ise Ayasofya; esaretinden kurtarılmayı bekleyen, minaresiz bir katedral olarak yaşar. Özellikle işgal döneminde bu hayaller, reel bir tehdide de dönüşür. Ayasofya Meydanı, işgalcilere karşı direnişe davetin yapıldığı siyasi bir arena olarak sembolik bir anlam daha kazanır.[6]

Cumhuriyet döneminin ilk 11 yılında Ayasofya, artık bir imparatorluk camii değilse de gözde bir cami olmaya devam eder. Hatta 1932 yılının Kadir Gecesi'nde 25 hafızın Türkçe Kuran okuduğu, 70 bin kişinin katıldığı, radyodan da yayınlanan büyük bir merasime ev sahipliği yapar. Tekkeleri ve türbeleri kapatan laik devlet, Ayasofya gibi diğer camileri de İslam'ı "millileştirme"ye yönelik politikasını yaygınlaştırmak için kullanmaktan kaçınmaz.

Fakat bu merasimden sadece bir-iki ay önce 1931 Aralık'ında Bizans Enstitüsü kurucusu Thomas Whittemore'un başkanlığındaki araştırma ekibi mozaikleri sıvaların altından çıkarma çalışmalarına, cumhurbaşkanının destek ve iznini alarak başlamıştır. 1934 Kasım ayından itibaren ise Ayasofya, arkeolojik çalışmaların yürütüldüğü bir "ilim müessesesi" ve turistler için de çekici olacağı düşünülen bir müze olarak açılmak üzere ibadete kapatılır. 24 Kasım 1934 tarihli Bakanlar Kurulu kararnamesinde, caminin müzeye dönüştürülmesi, "insanlığa yeni bir ilim müessesesi kazandıracağı cihetle" uygun görülür.[7]

3 Necipoğlu, "The Life of an Imperial Monument," 204, 220-221; Semavi Eyice, "Ayasofya," *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, Vol. 1 (Istanbul: Tarih Vakfı, 1993), 446-457.

4 Sabine Schlüter, "Gaspare Fossati'nin Ayasofya Onarımları," *600 Yıllık Ayasofya Görünümleri ve 1847-49 Fossati Restorasyonu*, ed. Selmin Kangal (Istanbul: T.C. Kültür Bakanlığı, 2000), 62-65.

5 Edhem Eldem, "Ayasofya: Kilise, Cami, Abide, Müze, Simge," *Toplumsal Tarih* 254 (2015): 76-85.

6 Robert G. Ousterhout, "From Hagia Sophia to Ayasofya: Architecture and The Persistence of Memory," *Annual of Istanbul Studies* 2 (2013). https://blog.iae.org.tr/en/uncategorized-en/from-hagia-sophia-to-ayasofya-architecture-and-the-persistence-of-memory.

7 "Ayasofya Camii'nin müzeye çevrilerek, çevresinde bulunan dükkanların yıktırılması," *T.C. Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü*, *Cumhuriyet Arşivi*, Kararlar Dair Başkanlığı (30-18-1-2)/49-79-06.

Burada, dinler ve imparatorluklar üstü bir evrensellik, bilime hizmet iddiası söz konusudur. Bu iddia bir vazgeçişi, sembolik anlamda bir kopuşu da içerir. Osmanlı dönemi boyunca "fetih nişanesi" ve imparatorluk camii olarak kullanılmış bir mekânı sekülerleştiren Cumhuriyet, "eski" ile arasındaki mesafeyi biraz daha açar; tıpkı 1924 yılında müzeye çevrilen Topkapı Sarayı'nda olduğu gibi, Osmanlı geçmişini "müzeleştirerek" geride bırakmayı seçer; Bizans ve Osmanlı mirasları bu yeni ilim müessesesinde eşitlenmiş olur.[8] Artık Ayasofya ne bir kilise ne de bir camidir, dinî ve milli aidiyetlerden bağımsız bir insanlık mirası olma iddiasıyla yeni bir döneme girer.

Halıların kaldırıldığı, figüratif mozaiklerin gün yüzüne çıkarıldığı ve milyonlarca turistin iki büyük imparatorluğun izlerine tanıklık etmesini sağlayan bu müze dönemi, 10 Temmuz 2020'de yine bir kararname ile son bulur. Cumhurbaşkanı Recep Tayyip Erdoğan, Ayasofya Müzesi'nin "yeniden cami olarak hizmete açıldığını" müjdeleyen "Millete Sesleniş Konuşması"nda şöyle der: "İnsanlığın ortak mirası olan Ayasofya, yeni statüsüyle herkesi kucaklamaya çok daha samimi, çok daha özgür şekilde devam edecektir." Hatta sonlara doğru Ayasofya'nın "insanlığın ortak kültürel mirası vasfını" koruyacağının altını tekrar çizer. Fakat konuşmanın büyük bölümü, 1950'li ve 60'lı yıllarda Ayasofya Davası'nın öncülüğünü ve sözcülüğünü yapan muhafazakâr yazar ve şairlere atıflarla doludur.

Aralarında Necip Fazıl Kısakürek, Osman Yüksel Serdengeçti ve Arif Nihat Asya'nın da olduğu bu isimler, yazıları ve konuşmalarıyla Ayasofya'yı, milli bir hafıza mekânına dönüştüren fikir önderleriydi. Bu dönemin, (*Sebilürreşat*, *İslam*, *Büyük Doğu*, *İslam Dünyası*, *Bugün*, *Yeni Sabah*, *Yeni İstiklal* gibi mukaddesatçı) İslamî ve milliyetçi-muhafazakâr yayınları ile (Komünizmle Mücadele Derneği, Milliyetçiler Derneği, Millî Türk Talebe Birliği gibi) örgütlerinin argümanları özetle şöyleydi:

Öncelikle, Ayasofya'nın ibadete kapatılmasının "vicdan özgürlüğüne bir tecavüz", dolayısıyla laikliğe de aykırı bir uygulama olduğu savunuluyordu. İkinci ve daha önemli argüman ise "Türk'ün gücünün ve zaferinin işareti" ve "fetih sembolü" olarak görülen Ayasofya'nın müzeye dönüştürülmesinin, Hıristiyan Batı'nın "sinsi bir oyunu" ya da "fethin intikamı" olduğu fikrine dayanıyordu. Üçüncü argüman ise Fatih Sultan Mehmet'in Ayasofya'nın cami olarak kalmasını şart koştuğu, bu şartı bozan ve değiştirenleri lanetlediği vakfiyesinden yola çıkarak, müzeleştirmenin büyük bir yanlış, ecdada ihanet ve illegal bir adım olduğu iddiasını öne sürüyordu.

Örneğin yazar Raif Ogan'a göre Ayasofya, bir "meçhul şehitler abidesi"ydi ve milli zafer abidesi olarak iadesi gerekiyordu. "Fetih" ve bir milli kahraman olarak "Fatih" edebiyatının ortaya çıktığı bu dönemde Ayasofya, şiirlerle mahzun, mağdur, esaret altındaki bir mabet olarak dillendiriliyor; Fatih'in torunlarına Müslümanların uğradığı bu zulmün elbet bir gün son bulacağı muştulanıyordu.

Nitekim 10 Temmuz 2020'deki konuşmasında Cumhurbaşkanı Erdoğan, Ayasofya Davası'nın yılmaz savunucusu Serdengeçti'nin şu sözlerini de aktarmıştı:

8 Wendy M. Shaw, "Museums and Narratives of Display from the Late Ottoman Empire to the Turkish Republic," *Muqarnas* 2007 (23): 253-280; "Tra(ve)ils of Secularism: Islam in Museums from the Ottoman Empire to the Turkish Republic," *The Invention of Religion*, ed. Derek Peterson (New Brunswick, New Jersey: Rutgers University Press, 2002).

"Ayasofya! Ey muhteşem mabet! Merak etme. Fatih'in torunları yakında bütün putları devirip seni camiye çevirecekler. ... İkinci bir fetih olacak... ... Sessiz ve öksüz minarelerinden yükselen tekbir sesleri fezaları yeniden inletecek... ... Bütün dünya Fatih dirildi sanacak. Bu olacak Ayasofya, bu olacak!.. İkinci bir fetih, yeni bir diriliş (basüba'delmevt)... Bu muhakkak... Bu günler yakın, belki yarın, belki yarından da yakın..."

Erdoğan, yaptığı bu alıntının ardından, Fatih'in dirildiğini onaylarcasına şöyle diyecekti: "Hamdolsun işte o yarınlara kavuştuk." 1969 yılından beri gençlere Osmanlıcı bir "milli şuur" aşılayan ünlü Fetih Marşı'nın şairi Arif Nihat Asya'nın "Seni ey mabedim utansınlar kapayanlar da, açmayanlar da!" sözlerine ise "Bugün Türkiye işte böyle bir utançtan kurtulmuştur" diyerek cevap veriyordu Erdoğan. Diğer bir efsanevi metin, Necip Fazıl Kısakürek'in 1965 yılında Millî Türk Talebe Birliği'nde yaptığı ve sayısız mecrada yayınlanan meşhur Ayasofya Konferansı da aynı konuşmada yerini almıştı.

Bugün devlet katında sahiplenilen bu 1950'li ve 60'lı yılların düşünsel mirası, Osmanlı ecdadını yücelten ve şanlı geçmişini en önemli gurur kaynağı haline getiren bir milli hafızayı diriltmeye çalışıyor. Ayasofya'yı, milli/İslamî bir diriliş ve "fetih" ruhunu canlandırmak amacıyla araçsallaştırıyor. Bu yaklaşım, Ayasofya'yı "insanlığın ortak mirası" olarak gören, mekânın çoğul ve katmanlı hafızasını içermeye çalışan bir perspektifle büyük bir çelişki içinde. Bu fetihçi söylemde, Batı/Bizans/Hıristiyan/Yunan/kozmopolit/mason bazen de Yahudi, ya da tüm bunların yerli uzantıları olarak kodlanan "düşman"a karşı nefret, intikam ve hınç duyguları tetikleniyor.

Kısakürek'in konferansından aktaracağım, yıllar boyunca kısmen sansürlenen ama bugün internet ortamında binlerce kişinin okuduğu ve dinlediği bir bölüm, sanırım bu çelişkinin boyutlarını yansıtmak açısından iyi bir örnek olacak. Dinleyicilerinin en çok heyecanlandığı anlardan birinde şunları söylüyor Kısakürek:

"126 yıl boyunca, dışarıdan Batı emperyalizmasının, içerden de onların sâdık ajanları sıfatıyla kozmopolitlerin, Yahudilerin, dönmelerin, masonların ve nihayet hepsinin birden ana sermayesi ve gönüllü fedaisi halinde; adı Türk, küfür tip ve zümrelerinin idare ettiği bu cereyan, Ayasofya'yı müzeye çevirmekle, sağlık müzelerindeki balmumundan frengili suratlar şeklinde, Türk'ün öz ruhunu müzeye kaldırmış oldu. ...

(İşte Kıbrıs davası!..) O kadar Batılılaştığımızı, (mahut tabirlerle) uygarlaştığımızı, özgürleştiğimizi, kendisinden olduğumuzu iddia ettiğimiz Batı'nın bize muamelesine dikkat etmiyor musun? ... Batılı bizi asla kendisinden saymıyor. O, ne Doğulu ne de Batılı, bu mukallit ve bulamaç insanı benimsemiyor; ismini taşıdığı Greko-Lâtin medeniyetinin piçleşmiş uzvunu, sefil Yunanlıyı, şımarık çocuğu halinde her ân tatmin ve bize tercih etmekten başka bir şey düşünmüyor."

Özetle, Ayasofya'nın yeniden cami olarak açılmasını, Müslüman-Türk'ün egemenliğinin ispatı ve Kısakürek'in ifadesiyle "Türk manevi kurtuluş davasının" özü, esas "mânâ"sı olarak resmeden bu miras, hiç de barışçıl ve çoğulcu bir gelecek vaat etmiyor. Ayasofya, AKP döneminin yeni Osmanlıcı söyleminde, Nagehan Tokdoğan'ın belirttiği gibi, "Osmanlı'nın çağrıştırdığı gücü ve özgüveni yeniden hatırlamanın ve bugüne taşımanın nostaljik bir aracı" olarak kullanılıyor.[9] Sadece Sünni-Türk kimliğinin üstünlüğüne ve hâkimiyetine işaret eden, tek boyutlu bir hafıza mekânına dönüştürülüyor.

9 Nagehan Tokdoğan, *Yeni Osmanlıcılık: Hınç, Nostalji, Narsisizm* (Istanbul: İletişim, 2018), 175.

Sonuç

Oysa Şubat 2015 tarihli *Toplumsal Tarih* dergisinin Ayasofya dosyasındaki yazılarda da vurgulandığı gibi Ayasofya, "hafızanın ve tarihin çoğulluğunu ve değişkenliğini" en çarpıcı şekilde ortaya koyan mekânlardan biri. Dosya editörleri Çiğdem Kafesçioğlu ve Nevra Necipoğlu'nun sözünü ettiği, "Ayasofya'yı ... tekil bir tarih, tekil bir kimlik içerisine hapsetmeye yönelen sesler", bugün siyasi iradeye tamamen hâkim ve müze bugün camiye dönüştürülmüş olsa da Ayasofya, bu özelliğini korumaya devam edecek. Ya da inşallah edecek. Sunumu en iyisi, geçen günkü ziyaretimde gördüklerime ve Ayasofya'nın bana neler hissettirdiğine dönerek bitireyim.

Değişen şeyler kısaca şunlar:

- Ayasofya Temmuz'dan beri etrafı polis barikatlarıyla çevrili bir şekilde, hem polis hem de özel harekâtçılar tarafından korunuyor.

- Cami içinde, polislerin yanı sıra Diyanet Vakfı mensubu cami görevlileri çalışıyor.

- Cami 24 saat açık ve giriş ücretsiz.

- İç nartekste ve iç mekânda çeşitli yerlerde çok sayıda ayakkabı dolabı var.

- Ayakkabılar bu dolaplara ya da çantalara konuyor, başörtüsüz ya da kısa etekle girenler uyarılıp dışarı çıkartılıyor.

- Apsise namaz sırasında kapanıp açılacak şekilde yerleştirilen perdeler dışında başka hiçbir mozaik örtülmemiş. Fakat perdeler namaz saatleri dışında da namaz kılanlar olduğu için sürekli olarak kapalı bırakılıyor.

- Üst galeriler kapalı. Ne zaman nasıl açılacağı belirsiz.

- Ana mekânın tümü turkuvaz renginde halı döşemeyle kaplı. Denizin dalgalarını anımsatan mermerler artık gözükmüyor. Halının ısıtan etkisi, mermer döşemeli mekânın verdiği o uçsuz bucaksızlık ve mekânda kaybolma hissini yok ediyor. Sınırları belirgin, daha canlı, yaşayan bir mekân... Sadece Bizans imparatorlarının taç giyme törenlerinin yapıldığı "omphalion" döşemesi açıkta bırakılmış.

- Minbere yakın olan müezzin mahfili, TV yayını stüdyosu olarak kullanılıyor.

- Caminin 3 imamı dönüşümlü olarak namaz kıldırıyorlar.

- Namaz vakitleri dışında kadın erkek herkes ana kapıdan içeri girebiliyor. Namaz sırasında ise kadınların, kadınlar bölümüne, yani ahşap perdeyle ana alandan ayrılan sol koridora geçmeleri isteniyor.

- İçeridekilerin çoğu turist. Yerli yabancı herkes en güzel selfie'yi çekme çabasında. Ziyaretçilerin çoğunun yüzüne çocuksu bir mutluluk, heyecan ve hayranlık duygusu yansıyor. Kimi namaz kılıyor, kimi duvar kenarlarına dayanmış dinleniyor, kimi grup halinde meditasyon yapıyor, kimisi de pencerelerden turkuaz halıya uzanan ışık huzmelerinin altında çizim yapıyor.

Bir Brueghel tablosu içinde gibi hissediyorum. Ayasofya'nın o devasa kubbesinin altında, kafalarında mekâna dair binbir imge ve çeşit çeşit hafıza ile gezinen, oturan, ibadet eden yüzlerce kişiden biri olarak, orada hepimize yer olduğunu, olması gerektiğini düşünüyorum.

Kaynakça

"Ayasofya Camii'nin müzeye çevrilerek, çevresinde bulunan dükkanların yıktırılması." *T.C. Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü*, *Cumhuriyet Arşivi*, Kararlar Dair Başkanlığı (30-18-1-2)/49-79-06.

Eldem, Edhem. "Ayasofya: Kilise, Cami, Abide, Müze, Simge." *Toplumsal Tarih* 254 (2015): 76-85.

Eyice, Semavi. "Ayasofya." *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, Vol. 1. Istanbul: Tarih Vakfı, 1993.

Karateke, Hakan T. *Padişahım Çok Yaşa! Osmanlı Devleti'nin Son Yüz Yılında Merasimler.* Istanbul: Kitap Yayınevi, 2004.

Necipoğlu, Gülru. "The Life of an Imperial Monument: Hagia Sophia after Byzantium." *Hagia Sophia from the Age of Justinian to the Present*, editör Robert Mark and Ahmet Ş. Çakmak, 195-225. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

Ousterhout, Robert G. "From Hagia Sophia to Ayasofya: Architecture and The Persistence of Memory." *Annual of Istanbul Studies* 2 (2013*).* https://blog.iae.org.tr/en/uncategorized-en/from-hagia-sophia-to-ayasofya-architecture-and-the-persistence-of-memory.

Schlüter, Sabine. "Gaspare Fossati'nin Ayasofya Onarımları." *600 Yıllık Ayasofya Görünümleri ve 1847-49 Fossati Restorasyonu*, edit*ör* Selmin Kangal, 62-65. Istanbul: T.C. Kültür Bakanlığı, 2000.

Shaw, Wendy M. "Museums and Narratives of Display from the Late Ottoman Empire to the Turkish Republic." *Muqarnas* 2007 (23): 253-280.

Shaw, Wendy M. "Tra(ve)ils of Secularism: Islam in Museums from the Ottoman Empire to the Turkish Republic." *The Invention of Religion*, editör Derek Peterson. New Brunswick, New Jersey: Rutgers University Press, 2002.

Tokdoğan, Nagehan. *Yeni Osmanlıcılık: Hınç, Nostalji, Narsisizm*. Istanbul: İletişim, 2018

Konferans oturumu bağlantıları

Türkçe:
https://www.youtube.com/watch?v=O63pe4NdqBI&list=PLN7AHQGMKkdCTE8s2wPfxh1fdN3EWXMQY&index=2

İngilizce:
https://www.youtube.com/watch?v=xv7OW30rGqE&list=PLN7AHQGMKkdC6wv-79Z04eVWnsCZXf5j0&index=2

2. Bölüm



MEKANSAL VE KENTSEL BAĞLAMLAR İÇİNDE DÖNÜŞÜM

Dönüşüm İşlevsel mi İdeolojik mi? İstanbul'da 1453 Döneminde Yeniden İşlevlendirilen Dinî Yapıların Mekânsal Dağılımı Üzerine Gözlemler*

Zeynep Aktüre
İzmir Yüksek Teknoloji Enstitüsü
zeynepakture@iyte.edu.tr

Özet:

Geçtiğimiz yıl İstanbul Ayasofya Müzesi'nin cami olarak yeniden açılmasından sonra Kariye Müzesi'nde de aynı yönde çalışmaların başlaması ile kentin Osmanlı yönetimine geçmesinin ardından hangi dinî yapılarda benzer işlev değişiklikleri gerçekleştiği, popüler ve bilimsel gündem oldu. Yasal açıdan benzer dayanakları olmakla birlikte iki yapı arasındaki konum, ölçek, simgesel anlam, mekânsal kurgu, mimari süsleme, korunmuşluk durumu gibi farklılıklar nedeniyle güncel yeniden işlevlendirilme süreçlerinde gözlenen farklılaşma, araştırmacılar için farklı dönem ve yapılardaki dönüşümlere ilişkin de ipuçları sundu. Bu vesileyle Stephanos Yerasimos (2011), Semavi Eyice (2012) gibi konunun uzmanı araştırmacıların II. Mehmet döneminde kentte mevcut dinî yapıların pek azının camiye dönüştürüldüğü, ancak (1856 Islahat Fermanı kilise onarımları ve inşaatlarının önünü açtıktan sonra 1453 döneminde gayrimüslim cemaatlerin kullanımına tahsis edilen Doğu Roma kiliselerinin çoğu genişletilerek yenilendiği için) camiye çevrilen örneklerin mimari miras olarak korunmuşluk durumunun daha iyi olduğu, ayrıca aynı dönemde yeniden işlevlendirmelerin medrese, arslanhane, cebhane, baruthane, tersane ambarı gibi çok çeşitli kullanımlar içerdiği gibi saptamaları da hatırlandı.

Önerilen bildiride, İstanbul'daki dinî yapıların 1453 döneminde geçirdikleri dönüşümlerde gözlenen bu çeşitliliğin kent içindeki mekânsal dağılımı mevcut yayınlar üzerinden araştırılarak, Paul Magdalino'nun (2018) yeniden işlevlendirmelerin "işlevsel", "kutsallıktan arındırma" ve "ideolojik" nedenlerle yapıldığı gözleminden hareketle, bağlamsal bir yaklaşımla yorumlanmaya çalışılacaktır. Konunun uzmanları 1453 döneminde ayakta olan dinî yapıların ve hangilerinin ne şekilde işlevlendirildiğinin tam listesinin, ayrıca adı ve işlevi bilinen bazı yapıların konumu, konumu bilinen bazı yapıların ise ne şekilde işlevlendirildiği üzerinde uzlaşı bulunmadığını ifade etmektedirler. Çalışmanın amacı, işlev değişikliklerinin bağlamsal olarak anlamlandırılmasının verimliliğini tartışmak olduğundan, bu kısıta rağmen, arslanhane ve baruthane dönüşümlerinin Topkapı Sarayı ile mekânsal ve işlevsel ilişkisi, 1453 sonrasında Ermeni nüfusun yerleştirildiği bölgeler içinde kalan Doğu Roma kiliselerinin bu cemaatlere tahsisi sırasında Rum Ortodoks cemaatlerce

yapılan itirazlar ve bu örneklerde (üst ölçekten bakıldığında gözlenen kilise işlevindeki sürekliliğin altında iki kilisenin pratikleri arasındaki farklara işaret eden) işlevsiz kalan ayazma türü mekân bileşenleri gibi unsurlardan hareketle, dinî yapıların yeniden işlevlendirilmesi tartışmalarına katkıda bulunacak bazı gözlemler yapılabilecektir.

Konferans oturumu bağlantıları



Türkçe:
https://www.youtube.com/watch?v=Z5Muj4ATtFY&list=PLN7AHQGMKkdCTE8s2wPfxh1fdN3EWXMQY&index=3



İngilizce:
https://www.youtube.com/watch?v=mRuvMobZ4cw&list=PLN7AHQGMKkdC6wv-79Z04eVWnsCZXf5j0&index=3

*

Değişen Kentlerin Dönüşen Kimlik Mekânları Olarak Kutsal Yerler ve İbadethaneler

Erhan Kurtarir
Yıldız Technical University
kurtarir@yildiz.edu.tr

Özet:

Kent planlama ve coğrafya yazınındaki güçlü bir akım, kimlik mekânları sorunsalını planlamanın kapsayıcılığı bağlamında tartışmaktadır. Artan göç, iltiaca vb. nüfus hareketliliklerinin yanı sıra farklı kültürel kimliklerin kent mekânında görünür olma talepleri arttıkça "kimlik yerleri" planlamanın önemli bir meselesi haline gelmektedir (Healey, 1997; Sandercock, 2000; Germain ve Gagnon, 2003; Gale, 2005). Kimlik mekanları toplulukların kendilerini ait hissettikleri değerlerin yaşatılabilmesi ve gelecek kuşaklara aktarılabilmesi için toplum açısından son derece önemi ve kırılgan alanlardır. Kentsel ve hatta mekansal değerlerin sürdürülebilmesi kimliğin sürdürülmesi açısından hayati bir önem taşımaktadır. Çünkü mekansallaşmak hem aidiyet için hem de kimlik için gerekli bir önkoşul niteliğindedir. Öte yandan hem toplumlar hem kimlikler hem kültürler hem de bireyler değişir ve gelişirken mekanlar da değişim ve dönüşüm geçirmesi kaçınılmazdır. Önemli olan nokta bu değişim ve dönüşüm sürecinin nasıl ortaya çıktığı ve içeriden bir taleple mi yoksa dışarıdan bir baskıyla mı ortaya çıktığının belirlenmesi son derece önemlidir. Kentsel dönüşüm süreçleri de çeşitli zorunluluklar ve talepler sebebiyle ortaya çıkan ama piyasa baskısıyla daha da artarak zorla dönüştürmeye kadar gidebilen bir yelpazeyi içinde barındıran değişim süreçleri olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu çalışma kapsamında da kentsel birer ortak kullanım alanları olan ve aynı zamanda inanç kimliğinin taşıyıcıları olan kutsal mekanların ve ibadethanelerin varlığını sürdürme, değişme dönüşüme direnme ya da değişime ayak uydurma süreçleri mekânsal planlama perspektifi ile değerlendirilecektir. Bu değerlendirmede kentsel kutsal mekanların çeşitli dönüşüm örnekleri üzerinden karşılaştırılması yapılacaktır. Özellikle mekanın anlamı açısından kutsal alanların neler sunduğu ve değişim dönüşüm süreçlerinin kapsayıcı planlama süreçleriyle yönetilebilmesi için gerekli olan göstergelerin ve mekânsal stratejilerin neler olabileceği tartışmaya açılacaktır. Kültürel kimlik mekânları, dini veya kutsal mekânlar, ibadet yeri gibi kentsel donatı alanları standartlarının kapsayıcı mekânsal planlama açısından yeniden düşünülmesi gereken esaslar tartışılacaktır. Bu amaçla yazar tarafından İstanbul'da yürütülmüş olan saha çalışmaları bulguları arasındaki azınlık kimlik mekanlarının varlığını koruma/sürdürme mücadelesi ile Alevi ibadethanelerinin kuruluş ve tanınma mücadelelerinden örnekleri paylaşılacaktır.

Giriş: Değişim, Dönüşüm ve Kentsel Bağlam...

Dünya genelinde gerçekleşen son analizlere göre insanoğlu her geçen gün daha fazla kentlileşiyor ve artık dünyanın genel düzeni, kentlerin yönetilmesi ve geleceğe hazırlanması stratejisiyle örtüşür hale geliyor. BM tarafından yapılan tahminlere göre 2050 yılında dünyadaki kentsel nüfusun 6,5 milyara ulaşacağı düşünülmektedir. Özellikle BM 2020 Dünya Şehirler Raporu ve 2016 BM Habitat Yeni Kent Gündemi ve Sürdürülebilir Kalkınma Hedefleri bu amaçla hazırlanmış geniş analizlerle doludur. 2030 yılına kadar dünyanın %60'ının kentsel alanlarda yaşayacağı, 2050 yılına geldiğimizde ise tüm dünyanın %70 oranında kentlileşmiş olacağı öngörülmektedir. Tüm dünyada artışı beklenen kentleşme oranının ise özellikle az gelişmiş bölgelerde daha büyük bir artışa sebep olacağı öngörülmektedir. Özellikle Doğu Asya'da Çin, Güney Asya'da Hindistan ve Afrika'da Nijerya'nın birlikte 2018'den 2050'ye kadarki küresel nüfus artışının %35'ine sahip olacağı tahmin edilmektedir (BM Dünya Kentleri Raporu 2020). Bu tahminler ve beklentiler, yeni yaşam kurgularımızın kentsel bağlam üzerinden yeniden düşünülmesi gerektiğini biraz daha çarpıcı biçimde göstermektedir.

Kentlileşme ve kentsel coğrafyalarda birikme durumu da hem kenti hem de kentliyi eskisinden daha kalabalıklaşmış, daha çeşitlenmiş ve daha çok yıpranmış bir sürece doğru ilerletmektedir. Bu yeni dünya, güçlü bir değişim ve dönüşüm sürecini de beraberinde getirmekte ve tüm kentler ve toplumlar kaçınılmaz olarak değişmektedir. Kentlerin gittikçe çeşitlenmesiyle oluşan yeni ortamın uyumlu ve gelişmeye açık biçimde kurulabilmesi ise zamana ayak uydurabilme ve gelişimi yönlendirebilme kapasitesine sahip, dayanıklı kentler inşa etme becerisiyle doğrudan ilişkilidir.

Değişen veya dönüşen bu süreçleri anlamak, kontrol etmek veya toplumsal belleği korumak için de karşımızda çeşitli zorluklar bulunmaktadır. Özellikle kentsel mekânın kimliğinde ortaya çıkan dönüşümü algılamak ve toplumsal değişimlerin ortaya çıkardığı yeni talepleri cevaplayabilmek için kent yönetimleri ve aktif kentsel topluluklar, çeşitli tedbirler almak ve yeni duruma ayak uyduran yeni yöntemler geliştirmek durumundadırlar. Örneğin kent planlama ve coğrafya yazınındaki güçlü bir akım, kimlik mekânları sorunsalını planlamanın kapsayıcılığı bağlamında tartışmakta ve yeni kentsel gündeme kimseyi geride bırakmayan "kapsayıcı planlama" yöntemi tartışmalarını katmaktadır. Artan göç, iltica vb. nüfus hareketliliklerinin yanı sıra farklı kültürel kimliklerin kent mekânında görünür olma talepleri arttıkça "kimlik yerleri" olarak da tarif edilebilecek kültürel kimlik mekânları, planlamanın önemli bir meselesi haline gelmektedir.[1] Çünkü kapsayıcı planlama meselesi, hem kentleri hem de kentliyi geleceğe huzur içinde taşıyabilecek temel araçlarımız arasındadır. Bu araca sahip çıkabilmek ve gerçek kentsel veri ile destekleyebilmek de yine kent yönetimlerinin ve ilgili uzmanların temel görevleri arasındadır. Kentin geçirdiği dönüşüm süreçlerini algılamak, anlamak ve temel hak ve özgürlüklere duyarlı biçimde kenti geliştirmek artık günümüz kapsayıcı kentlerinin ve kapsayıcı planlama uğraşının yeni ve gerçek gündemidir.

1 Patsy Healey, *Collaborative Planning* (Londra: Macmillan, 1997); Leonie Sandercock, Leonie, "When Strangers Become Neighbours: Managing Cities of Difference," *Planning Theory & Practice* 1, no. 1 (2000): 13-30; Annick Germain & Julie E. Gagnon, "Minority Places of Worship and Zoning Dilemmas in Montreal," *Planning Theory & Practice* 4, no. 3 (2003): 295–318; Richard Gale, "Representing the City: Mosques and the Planning Process in Birmingham," *Journal of Ethnic and Migration Studies* 31, no. 6 (2005): 1161/1179.

Yukarıda bahsettiğim kentsel değişim ve dönüşüm süreçleri ve bunlar karşısında gelişen planlama tutumunu tartışabilmek için bu metinde değişim ve dönüşüm süreçleri haricinde temel bazı kavramların daha sunulması gerekmektedir. Bunlardan ilki, kültürel kimlik ve mekân ilişkisinin tanımlanmasının gerekliliğidir. Bu tanımlamayı yaparken, örnek mekân tipleri olarak inanç gruplarının kültürel kimlikleri için temel belirleyici mekânlar olan kutsal yerler ve ibadethaneler, yürüttüğüm saha çalışmalarının bulguları ışığında değerlendirilecektir. İkinci kavram kümesi olarak ortak mekânlar, müşterekler ve kamusal alan tartışmasına ışık tutulmaya çalışılacaktır. Planlamanın mesleki terminolojisinde birer kentsel donatı olarak da tarif edilen bu kutsal mekânların değişim ve dönüşüm süreçleri karşısındaki pozisyonları ve planlamanın tutumu tartışmaya açılacaktır. Sonuç bölümünde değişen dönüşen kent ortamında, ortak kimlik mekânlarının koruma ve gelişme ikilisi kapsayıcı kent ve planlama bağlamında bir çözüm alternatifi olarak paylaşılacaktır.

Kültürel Kimlik, Mekân ve Planlama

Kültürler; etkileşim içine giren, gelişen, başkalaşan ve hatta ölen yani dinamik bir yapıya sahiptirler. Birçok kültür bileşeni gibi din de toplulukların kültürlerini tamamen yok edip üzerine kendi öğretisini inşa etmemiştir. Her dinî cemaat önceki inanışlardan, kültürel bellekten çeşitli izler taşımakta ve bilinçli ya da bilinçsiz olarak bu kültürel birikimi sürdürmektedir. Bu açıdan, tıpkı Alevilikte olduğu gibi hem Hıristiyanlıkta hem de Sünni İslam'da pagan gelenekler ve toplumsal kültürel geleneklerin yaşadığı görülmektedir. Bu sebeple de aynı dinsel mezhep içerisindeki gruplar, ülkeden ülkeye ya da kültürden kültüre çok farklılaşabilmektedirler. Bu sebeple hem yapısı gereği hem de çevresel koşullar gereği standart tek tipleşmiş bir olgu olarak tarif edilemeyen kültür, yere ve zamana özgü ortak değerlerin yaşandığı kimlik bileşeni olarak tarif edilebilir. Kimliğin korunabilmesi için de özel çaba ve yatırım gerekmektedir.

Kültürel kimliğin oluşması ve sürdürülebilmesi için bu kimliğin sembollerinin ve göstergelerinin, özel yaşamın dışında toplumsal/kamusal alanda ve yerlerde de sergilenmesi gerekmektedir. Bu amaç doğrultusunda dinî kimlikler, ayırt edici özelliklerini görünür hale getirebilmek için kutsallaştırabildikleri bir kamusal mekâna ihtiyaç duymaktadırlar. Ayrıca bu tip bir kutsal mekân, topluluk üyelerinin kendilerinden olanlarla iletişim kurmaları için, toplumsal belleğin tazelenmesi ve dolayısıyla kültürün sürdürülebilirliği için de gereklidir. İşte bu noktada da devreye giren düzenleyici güç olarak devlet; kural koyucu, karar alıcı ve denetleyici bir rol üstlenmektedir. Devletlerin toplumu tanımlama ve yönetme biçimi, bu süreçlerdeki birey-topluluk-devlet ilişkilerindeki demokratikleşme düzeyine göre şekillenmektedir.

Kamusal alanda görünme hakkı kazanan topluluk ya da birey, özgürleşme yolunda da adım atabilmektedir. Ama baskıcı ve hegemonik ilişkilerin var olduğu ülkelerde toplum ne kadar çeşitli olursa olsun kamusal alan tekdüze kalmaya devam etmektedir. Çeşitliliğin olduğu katılımcı ve demokratik bir toplumda kültürel sembollerin kamusal alanlarda görünürlüğü, bir mücadele konusu değil estetik konusu haline gelmiştir.

Iris Marion Young, ideal toplum kurgularını tartıştığı *the Politics of Justice and Politics of Difference* (1990) isimli çalışmasında kent tanımını önemli bir içerikle ele almaktadır.[2] Young'a göre kent, yabancıların birlikte

2 Iris M. Young. *Justice and the Politics of Difference* (N.J. Princeton University Press, 1990), 226-248.

olduğu yerdir ve tekil hayatlar ve küçük topluluklar onun yaşam enerjisinin kaynağıdır. Doğası gereği çeşitliliğe sahip yerleşimde farklılığın siyasetinin üretilmesinin gerektiğinin altını çizmekte ve sosyal adalet, çeşitlilik ve güçlendirme stratejilerini de bu politika ile ilişkilendirmektedir.

Kültürel çeşitliliğin içselleştirilebildiği toplumlarda ortak kullanılan mekânlarda, kentteki çeşitliliğin sergilenebildiğini görmekteyiz. Kentin imajı olarak değinilebilecek bu sosyal çeşitlilik elemanları ve görüntüleri, sadece bir kentsel siyaset ürünü mekânsal yansıma değil aynı zamanda insan hakları ilkeleri ve özgürlükler ile de son derece ilişkilidir. Çünkü toplumu oluşturan alt kültür grupları ve bireyler, kendi kimlik algıları doğrultusunda mekânla ilişki kurmakta, hatta bu algıları üzerinden mekânı anlamlandırmaktadırlar. Aksi takdirde kimliği yaşayamayan her birey ve küme bir travma geçirmekte ve imkânı olduğunda kendini var edebileceği bir başka mekâna göçmektedir. Özellikle diaspora üzerine yoğunlaşan sosyal ve antropolojik incelemeler göstermektedir ki göçteki itici güçlerin önemli bir unsuru da bu özgürlük hissinin kalmaması ve kimliğin yok olması tehlikesidir.

Jan Assmann, *Cultural Memory* (2001) isimli çalışmasında kültürel grup ve mekânın bir arada sembolik bir ortak yaşam kurduğunu, kültürel grubun kendi mekânından ayrı düşse de bu birlikteliği kutsal mekânları sembolik olarak yeniden üreterek yaşadığını ifade etmektedir. Assmann'a göre buradaki temel itki de toplulukların kendilerini sağlamlaştırmak için sadece içsel iletişim biçimlerinin sahnesi olarak değil, aynı zamanda kimliklerinin sembolü ve hatıralarının dayanak noktası olarak çeşitli özgün mekânları yaratmak ve garanti altına almak istemeleridir. Assmann özetle; "*belleğin mekâna ihtiyacı vardır, mekânsallaşma eğilimi içindedir*" demektedir.[3]

Aslında dünyevi (profan) ve kutsal (sacred) olan ayrımlarının bir yansıması olarak seküler bir mekân tasarımı oluşturulabileceği gibi kutsal kabul edilen ya da böyle bir anlam yüklenen ya da zaman içinde kutsallaştırılan mekânların da tarih boyunca kültürel gruplar tarafından üretilebildiklerine tanık olmaktayız. Bu tarz mekânlar, ilgili kültürel grubun kendini tanımlamada, kimliğini ifade etmede ve hatıralarını yaşatmada kullandıkları temel unsurlardır.

Kutsallık atfedilen mekânlar doğadaki bir köşe, bir dağ, bir ağaç ya da bir kaya olabileceği gibi insan yapısı bir anıt eser, bir mabet, mezarlık, evde düzenlenmiş bir tapınma köşesi ya da ikona olarak karşımıza çıkmaktadır. Kutsallaştırılan mekânlar sadece dinsel içerikli ya da mistik bir kurguyla ortaya çıkmazlar. Aynı zamanda bir ulusun veya etnik grubun kimliği ve tarihi açısından önem arz eden belli başlı hatıraların hatırlandığı bir anıt ve tarihî alan olarak da karşımıza çıkabilmektedirler.

Hem mistik hem işlevsel anlamlar yüklenen ve kutsallaştırılan mekânlardan olan ibadethaneler de sadece kutsal birer mabet değildirler. Aynı zamanda kültürel, milli ve hatta etnik anlamlar içerebilen sosyal bir organizasyon merkezi işlevlerini yerine getirebilmektedirler. Bu sebeple birden fazla anlamı ve birden çok işlevi olabilen mekânlardır. Kutsallık, simgesellik, temsiliyet ve aidiyet gibi anlamlar içerebilen bir mekânsal göstergedir. Özellikle diaspora ya da azınlık gruplarda rahatlıkla gözlenebileceği gibi işlevsel açıdan, sürdürülebilir bir kültürel kimlik hedefine hizmet eden temel bir sosyalleşme ve toplum merkezi haline gelmektedir.

3 Jan Assmann, *Kültürel Bellek, Eski Yüksek Kültürlerde Yazı, Hatırlama ve Politik Kimlik* (Istanbul: Ayrıntı Yayınları, 2001).

Sonuçta, toplumsal bellek ve kimlik ifadesi açısından varoluşsal bir öneme sahip olabilen bu tür mekânlar, planlama disiplini gibi mekânsal politikaların düzenleyici araçlarının müdahale alanına girmektedirler. Artık seküler bir kurguya sahip planlama disiplini ile içerik ve anlam açısından mistik ve kutsal değer sistemleri ile tanımlanmış mekânsal kurgular karşı karşıya gelmektedir. Bu karşılaşmanın yıkım ile mi yoksa üretken bir tutumla mı sonlanacağı önemli bir sorunsaldır. Dolayısıyla kendini bu tip mekânlarla tanımlayan kültürler de mekânlarına yapılan müdahalelerden etkilenmekte, bu süreçler boyunca bir tavır geliştirmekte ve ortaya çıkan sonuçlardan etkilenerek değişime uğrayabilmektedirler. Mekânlar eliyle canlı tutulabilen ortak değerler, bu tür mekânların yok edilmesiyle ölmekte, hatta kolektif kültürel bellekler de silinmektedirler.

Kentsel planlar ve mekânsal politikalar, kentlerin sahip olduğu kültürel çeşitliliğin sürdürülmesi veya kaybedilmesi konusunda etkin roller üstlenmektedirler. Toplumsal çeşitliliğe ve kültürel mirasa duyarlı olmayan kentsel politikalar ve planlama uygulamaları sebebiyle kentler, gittikçe homojenleşen ve çeşitliliğe sırtını dönen, anti-demokratik bir yapıya dönüşebilmektedir. Kültürel farklılıklara duyarlı olmayan ve alt kültür gruplarına kent hakkını teslim etmeyen toplumlarda azınlıklar ve dezavantajlı hassas gruplar, egemen grupların filtre sistemlerinden geçemedikçe (makbul olamadıkça) kamusal alanlardaki görünürlüklerini yitirmekte ve dışlanmaktadırlar. Bu gibi süreçlerde de mekânsal planlar, birer düzenleyici ve geliştirici araç olmaktan çıkıp kültürel hakların gaspına hizmet eden bir uygulama aracı haline gelebilmektedir.[4]

Öte yandan kültürel kimlik, mekân üzerinde yaşatılan sosyal ve siyasal bir varoluş ifadesidir. Bu açıdan kültürel kimliğin yaşatılması ya da korunabilmesi için mekânsal düzenlemelere ve örgütlenmelere ihtiyaç duyulmaktadır. Bu noktadan hareketle, kültürel kimliğin devamlılığında mekân, ön koşul olarak son derece hayatidir. Kültürün bir alt katmanı olan "inanç" açısından mekân incelendiğinde çeşitli mekânsal kurguların ve anlamlandırma biçimlerinin, inanç coğrafyasını tarif edecek biçimde karşımıza çıktığını görürüz.

Demokratik ve özellikle katılımcı demokrasiye önem verilen çoğulcu toplumlarda farklılıkların bir tehdit olarak tanımlanmasından vazgeçilmiş, zenginlik olarak değerlendirilmeye başlanmıştır. Örneğin İngiltere'de de görebileceğimiz gibi toplumdaki alt grupların genel doğrular ve kurallarla çelişmediği ve başkalarının haklarına zarar vermediği sürece kendi toplulukları içinde kendi kurgularını ve mekânlarını yaratmaları desteklenmekte ve kamusallaşmasına müsaade edilmektedir. Bu açıdan İngiltere, kıta Avrupa'sı ülkelerinden ve Türkiye'den farklılaşmaktadır. Örneğin azınlık inanç grubu olarak Müslümanların işlevsizleşmiş Hıristiyan veya Musevi mabetlerini camiye dönüştürmelerine müsaade edilmiştir. Ortak bazı kamu binalarının da uygun fonksiyon sınıfında olduğu sürece camiye veya ibadethaneye dönüştürülmesine izin verilmiştir.[5]

İngiltere uygulamaları özel bir model olarak ayrışsa da genel olarak devlet, her haliyle kendi üst kimlik tarifine uyan bir ortam yaratma hedefinde ve mekânı da bu doğrultuda dönüştürme gayretinde olan bir organizasyondur. İşte bu sebeple sıklıkla alt kültürler ve azınlıklar, bu üst kültür uygulamaları ve söylemlerinden rahatsız olmakta, hatta çeşitli ölçeklerde çatışmaya girebilmektedirler.

4 Erhan Kurtarır, "Bir Planlama Sorunsalı Olarak Kültür ve Kent (As an Urban Planning Problematic Culture and City)," Doktora tezi, Yildiz Technical University, Istanbul, 2012.

5 Makalede dönüştürülmüş ibadet yerlerinin örnekleri ve resimleri ile bunların Birleşik Krallık'taki adaptasyon yöntemi gösterilecektir. a.g.y

Kamusal Alanda Sürdürülebilirlik Mücadelesi: Görünme, Varlığını Sürdürme ve Ölümsüzlük[6]

Saha çalışmaları sırasında bir kültürel kimlik katmanı olarak azınlık inanç gruplarının ortak kültürel mekânları ziyaret edilmiş ve mekânın kuruluş öyküsü ve sosyal anlamı sorulmuştur. Türkiye ve İngiltere'de yaşayan 5 farklı azınlık inanç grubunun[7] mekânsallaşma süreçlerini araştıran doktora saha çalışması (2011-2012) tespitleri, doktora çalışması sonrasında yürüttüğüm İstanbul Cemevleri Envanteri Araştırması'nda elde edilen saha verileri (2013-2015), ADO'nun takip ettiği cemevleri ile ilgili hukuki araştırma ve mücadele sürecinde elde edilen çıktılar bu bölümde dayanak olarak yer almaktadır. Kültürel kimliğin devamlılığı açısından mekânın rolü, inanç gruplarının mekân oluşturma ve anlam yükleme pratikleri üzerinden değerlendirilmiştir. Temel olarak kültür ve mekân ilişkisi; inanç, kutsal mekân ve planlama ilişkisi içinde ele alınmıştır.

Öncelikle bir kontrol grubu olarak azınlık grupları olan Rum ve Ermeni Ortodoksların kültürel kimlik ve mekân konusunda verdikleri cevapların çıktıları uyarınca 7 farklı ortak topluluk mekânının, kimliğin sürdürülmesinde üstlendiği farklı roller ile öne çıktığı görülmüştür.

- İbadethane ve organizasyonu: Patrikhane, Kilise, kutsal alanın ve ritüellerin düzenlenmesi, topluluk temsiliyeti ve grup aidiyeti.
- Okul: Kültürün gençlere aktarılması, ortak dilin sürdürülmesi, topluluk kimliğinin sürdürülmesi.
- Vakıflar: Gayrimenkul ve varlık yönetimi, cemaat ortak faaliyetleri yönetimi.
- Dernekler: Kültürel faaliyetler, spor etkinlikleri, ortak kültürün yaşatılması ve canlı tutulması.
- Medya: Dilin yaşatılması ve topluluk içi haberleşmenin sağlanması.
- Mezarlık: Kültürel bellek mekânı, kentte yaşanmışlık göstergesi, gruba aidiyet ve ortak kutsal mekân.

Azınlık mekânlarının gösterdiklerinin ışığında, Alevi ortak mekânlarının neler sunduğuna bakılırsa aslında kültürel sürdürülebilirliğin araçlarını tartışmak da daha netleşecektir. Her halükarda kamusal alanda eşit haklar güvence altına alınmadıkça ve sürdürülebilirliği sağlayacak kültürel ve finansal kaynaklar oluşturulmadıkça bu mekânların yok olması kaçınılmazdır. Alevilerin bu yukarıda sunulan bağlamda hangi tip mekânları vardır diye bakıldığında karşımıza daha az çeşitlilikte mekânsal ve kurumsal yapı çıkmaktadır. Alevilerin özgün kutsal mekânları şunlardır:

- Dergâhlar: Kültürel miras alanları ve ortak bellek,
- Cemevleri: Hem ibadethane hem de ortak kültür mekânı olarak çok fonksiyonlu mekânlar,
- Ritüel alanları: Çeşitli ortak alanlarda gerçekleştirilen, tek bir mekânı olamayan ritüeller,
- "Ziyaret" alanları: Doğanın kutsal kabul edilen her bir parçası ve ortak bellek mekânları, ziyaret alanı olarak inancın yaşatılmasında ve aktarılmasında rol üstlenmektedir.
- Doğa,
- Doğanın bileşenleri,
- Önemli olayların yaşandığı yerler.

6 Bu bölüm daha çok saha çalışmasının bulgularını ele almaktadır. Bu nedenle hem örnekler hem de ifadeler sunum slaytlarıyla diğer bölümlere göre daha fazla paralellik taşımaktadır.

7 Saha çalışması sırasında analiz edilen inanç grupları, İstanbul›daki Rum Ortodoks ve Ermeni Ortodoks toplulukları ve Aleviler ile Türkiye›den İngiltere›ye göç eden Alevi ve Sünni Müslüman (cami) cemaatleridir.

Alevi ortak kültür mekânları arasında cemevleri özel bir konuma sahiptir. Çünkü tüm topluluğun her tür ihtiyaçlarının karşılanmaya çalışıldığı, toplulukların özel girişimleriyle kurulmuş son derece esnek ve çok fonksiyonlu özgün ibadethanelerdir. Bu çoklu ve hibrit yapısı sebebiyle gerçek ihtiyaçtan yola çıkılarak kurulmuş ve çözüm odaklı oluşturulmuş, bir anlamda tabandan gelişmiş belki de en başarılı mekânsal kurgular arasında gösterilebilir. Çünkü hem zamana ayak uydurma çabasını yansıtmakta hem de toplumsal ihtiyaçlara cevap olma çabasındadır. Tüm bunları yaparken de geçmiş ve köken ile bağını koparmamaya çalışmaktadır. Bu açıdan özellikle inanç coğrafyası, mekân sosyolojisi çalışan araştırmacılar ve çok fonksiyonlu ibadethane modelleri üzerine kafa yoran kent bilimciler için model olma niteliği taşımaktadır. İstanbul Cemevleri Envanteri Araştırması'nda sahada tespit ettiğim işlev çeşitlenmesi, bu konudaki kastımı daha açık göstermektedir.

Tablo 1: Cemevleri işlev çeşitlenmesi (Yazarın Cemevleri Envanter Araştırması)

Cemevi Aktivite Türü	**Cemevi Aktivite İsmi**
İnanç Temelli Hizmetler	Perşembe Cemleri Cenaze Hizmetleri Kurban Evlilik İnanç Eğitimi Semah, Zakir eğitimi Muharrem, Hızır, Abdal Musa Cemleri 12 hizmet (methods and practices) Kutsal günlerde anma ve kutlama etkinlikleri Aşure, Lokma, Can aşı, anma vb.
Kültürel Hizmetler (tüm yaş gruplarına açık)	Buluşma, toplanma mekânı Sempozyum, panel ve konuşma mekânı Aşevi: Lokma ve yemek dağıtımı Sağlık hizmetleri sunumu (tarama, klinik vb) Beceri geliştirme kursları (kadınlar, gençler) Sanat Eğitimi (muzik, tiyatro, resim) Etüdler ve eğitime destek kursları Dil Eğitimi Halk oyunları eğitimi Eğitme destek amaçlı burs vb. organizasyonu Sosyal sorumluluk projeleri (afet, mülteciler, yardım organizasyonları) Ziyaretler ve turistik geziler Kültür, eğlence ve spor aktiviteleri (konser, müsabaka vb.) Hedef grup odaklı sosyal aktiviteler (kadın, genç) Çeşitli hayır faaliyetleri. Burs ve eğitime destek fonları.

Cemevleri özgün karakterlerine ve toplum tabanlı kurulan dayanıklı yapılarına rağmen hem siyasal hem de ekonomik sebeplerle varlığını sürdürme tehlikesi içindedir. Bu açıdan, ayrımcı kamusal hizmet sunumu sebebiyle ortaya çıkan sorunlar, cemevleri için sürdürülebilirlik tehlikesini arttırmaktadır. Kamusal hizmetlerden

eşit biçimde yararlanamayan Alevilerin bu beklentilerindeki açığı nasıl kapattıklarının anlaşılabilmesi için cemevlerinde sunulan hizmetin hangi açılardan camilerden farklılaştığının ortaya konulması gerekmektedir. Bu sebeple tek tip ve standartlaşmış ibadethane tipolojisi yerine, yere göre çeşitlenebilen ve toplumsal fayda odaklı bu ortak mekânların kurulabilmesinin de gündemde tutulması gerekmektedir.

- İbadet dilinin ve ritüellerin farklılıkları,
- Bellek: İnanç tarihinde öne çıkan figürlerin anlamı farklıdır,
- Merkez tanımı farklıdır: Kıble İnsan,
- Mekânın sembolik dili ve simgesel anlatım farkları,
- Toplumsal cinsiyet bakışındaki farkları:
- Kadınların ibadet yerinde ayrımı
- Kadınların ibadethaneyi kullanma oranı
- Sahiplenme ve aidiyet hissi: Bize ait olan ve devletin olan ayrımı,
- Ortak kimlik ile ilişkisi, topluluk kimliği ile ilişkisindeki farklar,
- Cemaat kimliğinin farklılığı
- Köken birliği (Ocak, dede-talip, hemşeri, komşuluk vb.)

İnanç kurumunun ve mekânının bir diğerinden farklılaşması tuhaf karşılanmamalıdır çünkü bu yapılar da kültürel beklentiler ve taleplerden etkilenmekte ve ihtiyaçlara göre yeniden şekillenebilmektedirler. Cemevi tartışmalarında Sünni kanaat önderlerince ve siyasilerce sıklıkla dile getirilen "İslam'ın tek ibadethanesi vardır, o da camidir" söyleminin aslında gerçek olmadığını diasporadaki cami çeşitliliği ve cami cemaatleri zaten göstermektedir. Her bir cami farklı bir gruba hizmet eden, dil, ritüel ve öğreti açsından farklılaşan bir görünümdedir. Bu sebeple de inanç ve mekân ilişkisinde tek tip ve standardize edilmiş mekân kurgusunun ve özellikle de içeriğinin tek elden denetlenmesi düşüncesi, gerçekte yaşanan durumla örtüşmemektedir. Bu açıdan gelecekte kapsayıcı kamusal hizmet alanı olarak ibadethanelerin dönüşümü ve birer kamusal alan olarak yeniden inşasında cemevlerinin sahip oldukları esneklik, zamana ayak uydurma becerisi ve yere özgü olma kabiliyeti alternatif ve özgün bir model olarak düşünülmelidir.

Sonuç: Yeni Bir Kamusal Alan İnşası Açısından Kutsal Mekânlar ve İbadethanelerin Geleceği

Değişim ve dönüşüm baskısında kentsel ortak mekânlarımızın kaderi ile ilgili sorulması gereken soruları tartışmaya açmak, herhalde bu alanda yapılacak işlerin tasarlanması için de atılacak ilk adımdır. Bu sebeple, sunumdaki tartışmayı sonlandırırken cevaplar yerine sorulması gereken ama çok sorulmayan kışkırtıcı soruları paylaşmayı tercih edeceğim. Bu sayede değişim ve dönüşüm baskısı altındaki ortak bellek mekânlarının kaderi, dış etkenlerin değil bu mekânın sahiplerinin çizeceği yönde gelişme şansı yakalayacaktır.

Dönüşüm baskısı ortamında akla gelen önemli sorular olarak "Dönüşüm kaçınılmaz ama nasıl dönüşeceğiz?" ya da "Dönüşüm baskısı karşısında neye karşıyız, neyin yanında veya içindeyiz?" gibi sorulara cevap bulabilmek her zaman kolay olmamıştır. Çünkü ortak mekânların kaderi de yine ortaklaşa verilmesi gereken, bu

yüzden de ortak karar alma becerisi gerektiren, özenle geliştirilmesi gereken süreçlerdir. Planlama disiplini, kentsel ortak mekânların kaderini belirleme açısından uygun bir araç olarak kullanılabilecek temel disiplindir. Fakat planlama süreçleri iyi yönetilirse sorunlara çözüm üretme konusunda yardımcı olabileceği gibi kötü yönetilirse yeni sorunlar üretebilecek tehlikeli bir silah olarak da görülebilir. Bu açıdan kültürel kimlik mekânları konusunda planlamaya yön veren kurumsal düzenlemeler açısından sıkıntıları şöyle özetleyebiliriz:

- Farklı kültür ve inançların kamusal alanda görünürlüğünün sağlanması ve resmî olarak tanımlanmasının önündeki kısıtlayıcı ve dayatmacı tavırlar ve kurallar;
- İbadet mekânı tanımlamasındaki monokültürcü ve dayatmacı mevzuat;
- Mekânsal düzenlemelerde monokültürcü genelleme eğilimi;
- Mekânsal düzenleme -planlama- kurallarının nesnel işlevsellik ilkeleri yerine farklı kaygılara dayanan normatif ölçütlere göre belirlenmesi,
- Kentsel çeşitliliğe hâkim olamayan ve farklılaşan gerçek ihtiyaçları tespit edemeyen kurumsal hantallık,
- Mekânın anlamını keşfedemeyen profesyonel tavır.

Bu bahsedilen sıkıntılı noktalara bir örnek olarak Alevi kurumlarının tanımlanma şartı olarak standardizasyonun dayatılması da gösterilebilir. Örneğin, Alevi çalıştayları sırasında Alevilere dönük yöneltilen en sık eleştirilerden birisi "Aleviler daha kendi arasında anlaşamıyorlar ki, önce onlar bir aralarında anlaşsınlar sonra haklar konusunda masaya otururuz" biçimindeki yaklaşımdır. AİHM kararları ortada olmasına ve iç hukukta da emsal kararlar olmasına rağmen halen cemevlerinin ibadethane olarak tanınması konusunda mevzuatta adım atılması sağlanamamıştır. Aksine, hiç talep edilmeyen yeni isimler altında öneriler geliştirilmiştir. Cumhurbaşkanı'nın Alevi açılımı sürecinde sarf ettiği sözler, bu bakışın bir örneği niteliğindedir;

"Alevi topluluk Kılıçdaroğlu'nu destekliyorlar olabilir, destekleyebilirler tabii ama biz istiyoruz ki hizmet politikası prim yapsın. Ama genelde kendilerinden olanı destekliyor halkımız. Benim bildiğim Alevilik, Hz. Ali'yi sevenlerdir. Eğer Alevilik Hz Ali'yi sevmekse ben en büyük Alevi'yim ama günümüzde Aleviliğin böyle yaşanmadığını görüyorum. Aleviliğin kendi içinde parçalandığını görüyorum. Aleviler Müslüman'dır diyenler var, Aleviler Müslüman değildir diyen var ve bunların içinde ateist olan da var. Biz Müslüman'sak ibadethanesinin tek olması gerektiğini düşünüyorum, yoksa bu ayrımcılık olur. Cemevi bir ibadethane değil, cemevi kültürel etkinliklerin yapıldığı bir merkezdir."[8]

Mevcut bakış böyleyken, çözüm için planlama disiplini ne üretebilir ve süreç nasıl yönetilebilir? Buna verilecek en kestirme cevap, sanırım mekânı değil yerleri düzenleyen ve insan haklarına saygılı bir planlama anlayışının ivedi biçimde kurumlarımızda oturtulması gerekliliğidir. Bu hedefin, öyle kolayca oturabilecek ve bir çırpıda başarılabilecek bir hedef olmadığı da ortadadır. Çünkü hem kurumsal hafıza hem de uzmanlarımızın birikimleri, bu yönde zayıf bir karneye sahip olduğumuzu göstermektedir. Ne yazık ki kamusal alanda bu toplumun yurttaşları halen kültürel mekânlarının tanınması mücadelesini ve kamusal hizmetlerden eşit yararlanma

8 "Erdoğan'dan Alevilere: 'Camiye gidin'," *Sol Haber*, 10 Ağustos 2012 tarihinde erişildi, http://haber.sol.org.tr/devlet-ve-siyaset/erdogandan-alevilere-camiye-gidin-haberi-58009.

mücadelesini yürütmektedir. Kentsel haklar konusunda yaşanan ihlaller karşısında sadece kurumlar değil, plancılar da içinde bulunduğu toplumdan kopmadan, onun gerçeklikleri doğrultusunda kendini ve elindeki araçları güncelleyen dinamik ve proaktif bir role geçiş yapmak zorundadır. Bunun öncesinde de toplumu ve o toplumu oluşturan tüm kültürel grupları tanımak ve anlamak için çaba harcaması gerekmektedir.

Bunların sağlanabilmesi için de kapsayıcı ve katılımcı bir planlama anlayışının egemen olması gerekmektedir. Örneğin, mekânsal planların ve ilgili projelerin sosyal ve kültürel etkilerinin toplum tarafından denetlenebilecek biçimde sunulması ve yetkili kurumların da hesap verebilir bir yapıya geçiş yapması, bu amaç doğrultusunda atılması gereken önemli adımlardandır. Değişime ayak uydurabilen ve baskılara dirençli planlar ve kentler inşa edebilmek için sürecin olmazsa olmaz ilkeleri arasında; yerellik, esneklik, katılımcılık gösterilmelidir. Planlama anlayışının da, yeni bir tavırla, "anlamaya" yönelik yürütülmesi ve örtük bilgiye ulaşılması gerekmektedir. Tüm bunlarla birlikte ve kaçınılmaz olarak, acilen, AİHM kararlarında da belirtildiği gibi, İnsan Hakları Sözleşmesi ilkeleri ile çelişmeyen, adaletli, eşitlikçi bir planlama mevzuatına ve kapsayıcı planlama uygulamalarına geçilmek zorundadır.

Kaynaklar

Assmann, Jan. *Kültürel Bellek, Eski Yüksek Kültürlerde Yazı, Hatırlama ve Politik Kimlik*. Istanbul: Ayrıntı Yayınları, 2001.

"Cemevleri İçin Kanun Teklifi Verdi." *Radikal Gazetesi*, 30 Kasım 2011. http://www.radikal.com.tr/Radikal.aspx?aType=RadikalDetayV3&ArticleID=1071081&CategoryID=78.

"Erdoğan'dan Alevilere: 'Camiye gidin'." *Sol Haber*, 10 Ağustos 2012 tarihinde erişildi. http://haber.sol.org.tr/devlet-ve-siyaset/erdogandan-alevilere-camiye-gidinhaberi-58009

Fainstein Susan S. *Reading in Planning Theory*, 2nd edition. Cornwall: Blackwell Publishing, 2003.

Gale, Richard. "Representing the City: Mosques and the Planning Process in Birmingham." *Journal of Ethnic and Migration Studies* 31, no. 6 (2005): 1161/1179.

Germain, Annick and Julie E. Gagnon. "Minority Places of Worship and Zoning Dilemmas in Montreal." *Planning Theory & Practice* 4, no. 3 (2003): 295–318.

Güç, Ahmet. "Dinlerde Kutsal ve Kutsallık Anlayışı." *Dinler Tarihi Araştırmaları Sempozyumu – 1, 08-09 Kasım 1996*. Ankara: Dinler Tarihi Derneği Yayınları 1996.

Güvenç, Bozkurt. *İnsan ve Kültür, Sekizinci Baskı*. Istanbul: Remzi Kitabevi, 1999.

Healey, Patsy. *Collaborative Planning*. London: Macmillan, 1997.

Kong, Lily. "Mapping 'new' geographies of religion: politics and poetics of modernity." *Progress in Human Geography* 25, no. 2 (2001): 211–33.

Kurtarır, Erhan. "Bir Planlama Sorunsalı Olarak Kültür ve Kent (As an Urban Planning Problematic Culture and City)." Doktora tezi, Yildiz Technical University, Istanbul, 2012.

Kurtarır, Erhan. "Planlama Krizinde Kentsel Adaletin Yapıtaşları; Eşitlik, Katılım ve Kapsayıcılık" (The

Building Blocks of Urban Justice in the Crisis of Planning; Equality, Participation and Inclusion). *Mimarist Dosya "Tahakküm ve İnşa"* 19, no. 64 (2019): 60-67.

Kurtarır, Erhan and Doğan Bermek. "An assessment on Alevi Cultural and Religious Heritage Places: Religious, cultural and natural values in Cappadocia; Hacı Bektash Dervish Lodge." *Sacred Natural Sites with a primary focus on Islam: Proceedings of the Fourth Workshop of the Delos Initiative, Malta 2017*, editörler Thymio Papayannis ve Josep-Maria Mallarach. Switzerland: IUCN and Malta: University of Malta, 2018.

Kurtarır, Erhan and Ayşe Nur Ökten. "Planlama Kurumunun Görmediği Kimlik Mekânlarina Bir Örnek: Cemevleri" (An Example of Identity Places Not Seen by the Planning Authority: Cemevis). *METU Journal of Faculty of Architecture* 35, no. 1 (2018): 157-182.

Mazumdar, Shampa and Sanjoy Mazumdar. "Religion and place attachment: A study of sacred places." *Journal of Environmental Psychology* 24, no. 3 (2004): 385–397.

Öz, Bakı. *Çağdaşlaşma Açısından Tarikat ve Tekkelerin Kapatılma Olayı*. Istanbul: Can Yayınları, 2004.

Sandercock, Leonie. "When Strangers Become Neighbours: Managing Cities of Difference." *Planning Theory & Practice* 1, no. 1 (2000): 13-30.

Sandercock, Leonie. *Cosmopolis II Mongrel Cities in the 21st Century*. Londra: Continuum, 2003.

Thomas, Huw. "Race Equality and Planning: A Changing Agenda." *Planning Practice and Research* 23, no. 1 (2008) 1-17.

Young, Iris M. *Justice and the Politics of Difference*, N.J. Princeton University Press, 1990.

Konferans oturumu bağlantıları

Türkçe:
https://www.youtube.com/watch?v=Z5Muj4ATtFY&list=PLN7AHQGMKkdCTE8s2wPfxh1fdN3EWXMQY&index=3

İngilizce:

https://www.youtube.com/watch?v=mRuvMobZ4cw&list=PLN7AHQGMKkdC6wv-79Z04eVWnsCZXf5j0&index=3

İnanç, Kültür ve Mekânla Etkileşim Üstüne Düşünceler

Ayşe Nur Ökten
Yıldız Technical Üniversitesi
okten.aysenur@gmail.com

Özet:

"İnanç mekanlarındaki dönüştürmeler" sorunsalına nasıl bakmalı?

İnanç mekanlarının zaman içinde dolaylı ya da doğrudan müdahalelerle dönüşmesinin öncelikle temel haklar açısından ele alınması gerekir. Yaşandıkça biriken, kimliğimizi inşa eden simgeler, ritüeller ve eylemler, çağın koşullarında evrilerek, mekanlarla etkileşim içinde kimliğimizi pekiştirir. Kimlik algımız bize özgü bir mekanda gerçekleşen toplumsal pratikler sayesinde canlı kalır; yenlenerek sürdürülür. Ama kültürün somut ve somut olmayan mirasları arasındaki bu etkileşim kimi zaman darbe alır. Bu bazan ilgili kültür kümesinin içindeki dinamikler nedeniyle, çoğu zaman da ekonomi, siyaset ve kültür alanlarındaki hegemonik eğilimler nedeniyle olur. Mekanla inanç arasındaki bağ fiziksel olarak kopar. Böyle zorlamalar karşısında kalan inanç kümeleri, bulabildikleri yeni mekanlara bazan fiziksel müdahalelerle, bazan da söylencelerle yeni değerler yükler. Kimi zaman koşulların zorlaması karşısında ödünler verilerek gelenekler ve ritüeller devam ettirilir. Çeşitli araştırmalarda vurgulanan bu davranış kimliğin varolma çabasıdır.

Toplumun bütünü için simgesel değer taşıyan mekanlar söz konusu olduğunda sorun yalnızca bir inanç kümesinin haklarının gaspedilmesinden öte bir anlam kazanabilir. Zaman zaman gündemdeki yeri yukarılara tırmanan meselelerden biri aynı mekana, farklı inanç kümelerinin sahip çıkmasından doğan anlaşmazlıklar, çatışmalar olmaktadır. Bu olgu ötekileştirmenin mekandaki somutlaşmasıdır ve bu noktada konuyu, ortak kimliğin yok edilmesi açısından ele almak gerekir. Burada söz konusu olan farklı inanç kümelerinin, farklı kültürlerin bir arada yarattıkları ortak bir kimliğin yok edilmesidir. Ortak kimliğimiz, farklı kültür motiflerinin tarih boyunca birbirine geçmesiyle dokunmuştur. Bu açıdan bakınca, inanç mekanlarına yapılan müdahaleleri tüm toplumun kültür mirasına yapılan saldırılar olarak görmek gerekir.

İnanç mekanlarının dönüştürülmesini kurumsal boyutuyla da tartışmak gerekir. Kimliğin yaşatılmasının temel koşullarından biri kurumsallaşmadır. Geniş anlamdaki kurumsallaşma sürecinde, toplumun farklı inanç kümeleri ve inanç mekanlarıyla ilgili olarak benimsediği temel ilkeler ortaya konur. Örneğin anayasa ve imzala-

nan uluslararası ilke sözleşmeleri geniş anlamdaki kurumsallaşma sürecini oluşturur. Dar anlamdaki kurumsallaşma sürecinde ise devlet benimsediği ilkeleri hayata geçirmek için gerekli uygulama organlarını (işlemci kurumlar) örgütler. İnanç mekanlarının sürdürülebilmesi açısından kilit niteliğindeki pek çok sorun bu noktada, işlemci pratiklerin dayandığı tanımlardan, sınıflamalardan, genellemelerden; yetki ve sorumluluk dağılımından kaynaklanmaktadır. Gerçekçi adımlar atabilmek için kurumsallaşmış temel ilkeleri kurumsal pratikler açısından da değerlendirmek gerekmektedir.

Giriş

Dinî mekânların dönüştürülmesi toplumsal, kültürel ve kurumsal boyutları olan bir konu; bir mekân organizasyonu meselesidir. Mekânın ne olduğu, neden ve nasıl düzenlendiği konusundaki tartışmaların bugün geldiği noktada mekân organizasyonu, farklı disiplinlerin kesiştiği bir düşünce alanı içinde ele alınıyor. Bu bildirinin amacı; konuya mekân, yer ve kent planlama ekseninde bakmak.

Modernist ve nesnel doğrularla çalışmak üzere inşa edilmiş planlama kurumu; bilişim teknolojisi ve coğrafi hareketlilikle birlikte yükselen kimlik meseleleri ve erk çatışmaları karşısında çözüm üretmekte zorlanıyor. Kent kuramı yazınında, küreselleşmeyle yaşanan dönüşümleri içselleştiren bir bakış açısı ve daha zengin bir kavramsallaştırma arayışı, özetle farklı bir epistemoloji arayışı var.[1] Bu arayış içinde doğan yaklaşımlar plancının, teknokrat kimliğini aşıp planlama pratiği içinde yeni bir duruşu benimsemesi gerektiğini savunuyor. Plancının, mekânsal ve toplumsal dinamiklerin içinde gömülü anlamları görerek çözüm üretebilmesi için öncelikle kentin çokkültürlü, çeşitliliklerle beslenen bir yer olduğu gerçeğini kabul etmesi gerekiyor.

Mekân Organizasyonu İçin Yeni Bir Epistemoloji

İnsanla mekân arasındaki karşılıklı ilişkiyi ifade etmek üzere, beşeri coğrafyada mutlak mekân ve göreli mekân -veya yaratılmış mekân- ayrımı yapılır. Mutlak mekân nesneldir, fizikseldir. Oysa göreli mekân; toplumsal olarak üretilen, olaylar ve eylemler arasındaki ilişkilere, sürece ve zamana bağlı olarak zihinde yaratılan mekândır.

Sosyolojide mekân; bir alansallığı ifade eden, soyut, geometrik bir kavram olarak düşünülür. Yer ise evrendeki belirli ve biricik, eşsiz bir noktadır. Mekânı betimlemek için mesafe, yön, büyüklük, form, hacim gibi kavramlar kullanılır. Yeri betimlemek için ona kimliğini veren özellikler dile getirilir. Gieryn'in (2000) tanımıyla bir mekânın 'yer' olması için gerekli ve yeterli üç özellik vardır: Coğrafi konum, özdeksel biçim, anlam ve değerler.[2] Bu üç nitelik bir araya geldiğinde o mekân, soyut bir kavram olmaktan çıkar; somut bir yer haline gelir. Halk arasında yerleşmiş adı olan bir mekân, benzerlerinden ayırt edilmiş olur. Bir kümenin kendisini orayla özdeşleştirmesiyle o mekân, artık bir kültürün yeri haline gelmiştir. O nedenle, kamu yöneticilerinin ve plancıların yukarıda anılan üç özelliğe sahip yerleri; ister yapay ister doğal olsun, ister kayıtlı ister kayıt dışı olsun; belirli değerleri temsil eden birer simge olarak görmeleri gerekir.

1 Niel Brenner ve Christian Schmid, "Elements for a New Epistemology of the Urban," *The Sage Handbook of the 21st Century City*, ed. Suzanne Hall and Richard Burdett (Londra: Sage, 2017), 47-67.

2 Thomas F Gieryn, "A space for place in sociology," *Annual Review of Sociology* 26 (2000): 463–496.

Kuşkusuz bir mekânın hangi deneyimlerle, nasıl bir süreç sonunda yer haline geldiği de önemlidir. Georg Simmel'e göre toplum, bireylerin toplumsallaşma süreci içinde deneyimledikleri etkileşimlerle örülü bir ağdır, onların bir sentezidir. Her şey, diğerleriyle olan ilişkileri çerçevesinde anlam kazanır, bu ilişkilerdeki karşılıklılık sürecinde biçimlenir.[3] Bu etkileşim sürecinde mekânın ya da yerin rolü nedir? Toplumsal kültürün mekânıyla birlikte nasıl var olduğu konusunda Schatzki'nin konum ontolojisi [site ontology] kuramı yararlı olabilir.[4] Konum ontolojisi, toplumsal olguların çözümlenmesinin yalnızca insanların bir arada bulundukları konumun incelenmesiyle yapılabileceğini söyler. İnsanlar arası ilişkilerin neden ve nasıl var olduğu, ancak bu ilişkilerin mekânlarıyla ve yerleriyle birlikte incelenmesiyle anlaşılabilir. Konum ya da yer, insanların birlikte var olmalarının bağlamını oluşturur.

Belirli bir yerden söz ettiğimizde çoğunlukla tarihiyle; ekonomik, siyasal, kültürel alanlardaki konumuyla ilişki kurarak yerin kimliğini tanımlarız. Ama Massey bunun yeterli olmadığını, ayrıca bir de yer duygusu olduğunu anlamamız gerektiğini yazıyor. Yer duygusunu, insanların o yerle ilgili olarak içlerinde taşıdıkları duygu diye tanımlıyor. Aynı yer için farklı kişilerin, kümelerin farklı duyguları olabileceği gibi aynı kişi ya da kümenin çelişkili duyguları olabilir; çelişen duygular bazen çatışır bazen de yan yana var olabilir diyor.[5]

Kent ve mekân tartışmalarında kutsal yerler, ibadet yerleri ve dinî yerler; toplumsal kimliğin ve kültürün sürdürülmesindeki rolleri ve taşıdıkları güçlü simge özellikleri nedeniyle önemle ele alınmayı hak eder. Massey'in vurguladığı yer duygusu kavramı; ibadet yerlerinin, daha doğrusu tüm kutsal yerlerin simgesel gücünü anlamamızı sağlıyor. Göreli mekân ve yer kavramlarına ilişkin çalışmalardan biliyoruz ki bir yerin büyüklüğü, etki alanı ve sınırları toplumsal olarak belirlenir. Bu sınırlar geçirgendir, dünyadaki ekonomik ve kültürel akımlara açıktır. Dolayısıyla dinî yerlerin de etki alanları ve algılanan sınırları dinamiktir, değişkendir ve başka konumlarda, farklı ölçeklerdeki toplumsal, ekonomik ve siyasal dinamiklerden etkilenir. Kong, Grapard'a (1998) gönderme yaparak ibadet yeri, kutsal yer ve dinî yer kavramlarının birbirine rakip tanımlara ve yorumlara konu olduğuna işaret ediyor.[6] Ancak nasıl tanımlanırsa tanımlansın bir kutsal mekân; bulunduğu konumun toplumsal, ekonomik ve siyasal koşullarından ayrı ele alınamaz, diyor. Dahası, onun varlığına karşı olan ya da zaman içinde onu ikame etmek üzere formüller üretenleri de göz ardı etmemek gerektiğine işaret ediyor. Bir başka deyişle Kong burada, bir toplumsal küme tarafından kutsal kabul edilen mekânların o toplumdaki tüm iktidar mücadeleleriyle, kentin kaynakları üzerindeki eşit hak talepleriyle birlikte değerlendirilmesi gerektiğinin altını çiziyor. Bu bakış açısını sürdüren daha yakın tarihli bir çalışmada Becci, kenti iki mekânsal stratejinin karşılaştığı bir arenaya benzetiyor: Bu arenada bir yanda dinsel mekân stratejileri, öte yanda kentin mekânsal rejimi olmak üzere iki farklı mekân anlayışı etkileşime giriyor.[7] Bu etkileşim -ya da çatışma- kentteki süper-çeşitliliği görünür kılıyor.

3 John Urry, "Mobilities and Social Theory," *The New Blackwell Companion to Social Theory*, editör Bryan S. Turner (Chichester, UK: Blackwell Publishing, 2009), 475-495; Werner Jung, *Georg Simmel zur Einführung* (Hamburg: Junius Verlag, 2016).

4 Theodore R. Schatzki, Theodore R., "A New Societist Social Ontology," *Philosophy of the Social Sciences* 33, no. 2 (2003): 174-202.

5 Doreen Massey, "Questions of Locality," *Geography* 78, no. 2 (1993): 142-149.

6 Lily Kong, "Mapping 'New' Geographies of Religion: Politics and Poetics in Modernity," *Progress in Human Geography* 25, no. 2 (2001): 211–233.

7 Irene Becci, Marian Burchardt ve Mariachiara Giorda, "Religious Super-Diversity and Spatial Strategies in Two European Cities," *Current Sociology* 65, no. 1 (2017): 73–91.

İlişkisel Yaklaşım ve Kent Planlama

Yakın dönemde hızla büyüyen ve pek çok ülkenin 'kurulu düzenini' sarsan göç olgusu; tekçi ulusal kimlik referansı yerine farklı kimlik referanslarının ortaya çıkması, vatandaşlık, temel haklar, inanç hakkı, sivil haklar ve kent hakkı gibi kavramlar üzerinde yeniden düşünülmesini gerektirmiştir. Çeşitlilik, kentsel politikanın ana eksenlerinden biri durumuna gelmiştir. Böylece kültürel kimliğin bir parçası olan kutsallık konusu da çeşitli disiplinler içindeki pratiklerin tartışılmasına yol açmıştır.

1990'lı yıllardaki coğrafya yazınında mekânın artık farklı bir açıdan ele alınması gerektiği düşüncesi hızla güçlenmiştir. İlişkisel yaklaşım olarak adlandırılan bu bakış açısı içinde mekân; toplumsal, ekonomik ve siyasal aktörler gibi hem etkileyen hem de etkilenen konumundadır. Olayların ve aktörler arasındaki etkileşimin süzüldüğü bir mercektir.[8] Temelinde Bourdieu'nün pratik kuramı ve habitus kavramı olan ilişkisel yaklaşım; mekânsal, ekonomik ve toplumsal olguların tarihsel bir bakış açısıyla, geçmişte meydana gelmiş olayların etkileri ihmal edilmeden anlaşılmasını önerir.[9] Yaşanan her yeni olay, karşılaşılan her eylem geçmişteki deneyimlerimizle, içselleştirdiğimiz değerler ve duygularla inşa edilmiş bir mercekten geçirilerek değerlendirilir. Yaşanan çatışmalar, uzlaşmalar; dayanışmalar, yarışmalar; başarılar, yenilgiler; sevinçler ve acılar toplumsal ve bireysel bellekte iz bırakır. Mekânlar da bu deneyimlerin izlerini taşır. Bu izler bazen gözle görülemese bile varlığını algılarda sürdürür.

İlişkisel yaklaşım, bireysel deneyimlerin, zamanın etkisinin ve kültür çeşitliliğinin mekândaki düzenlemelere aktarılması için başlıca üç yöntem önerisi sunar: (1) Mekânı zaman boyutuyla birlikte düşünmek ve planlamak; (2) Ölçekler arası geçiş yapmak ya da farklı ölçekleri bir arada değerlendirmek; (3) Farklı disiplinlerde üretilmiş bilgileri bir arada kullanmak, bir başka deyişle çok-disiplinli çalışmak.

Konuya planlama pratiği açısından bakıldığında, aynı fizik mekâna yüklenen farklı anlamların, farklı kimliklerin planlama pratiğindeki karşılığını bulmak, mekân-zaman ilişkisini kavramsallaştırmak meselesi ortaya çıkar.[10] Bireylerin ve kümelerin belirli bir yerde deneyimledikleri süreçlerde algı ve yer duygusu birikir. Oysa kent planı yapılırken kullanılan alan büyüklüğü, yapı yoğunluğu, nüfus yoğunluğu, zoning gibi müdahale araçları bireysel ölçekte zamana yayılmış deneyimleri görmez. Deneyimler, anılar, duygular, öznel değerler başka disiplinlerin konusudur. Planlama pratiği, bir plan ya da dönüşüm projesinin içerdiği anlam çeşitliliğini uygulamaya aktaracak donanımdan yoksundur.

Güncel planlama pratiği içindeki bu arayışlar, yaklaşık yirmi yıl sonra, yönetişim, katılımcı planlama ve kapsayıcı planlama yaklaşımlarıyla yanıtlanıyor. Ama bu yanıtların içeriği de her kente, her bölgeye, her toplumsal kümeye göre değişiyor. Kamu yönetiminden kentsel tasarıma, kent sosyolojisinden toplumsal psikolojiye dek uzanan bu yaklaşımları benimsemiş planlama eylemlerinde, yerel koşulların ışığında yeniden uygulama yöntemleri geliştirilmesi gerekebiliyor. Türkiye'de ise planlama kurumunun giderek daha da merkeziyetçi olan ya-

8 Harald Bathelt ve Johannes Glückler, "Toward a relational economic geography," *Journal of Economic Geography* 3 (2003): 117–144.

9 Pierre Bourdieu. "Outline of a Theory of Practice: Structures and the Habitus," *Practicing History. New Directions in Historical Writing after the Linguistic Turn*, ed. Gabrielle M. Spiegel (New York: Routledge, 2005), 174-194.

10 Stephen Graham ve Patsy Healey, "Relational concepts of space and place: Issues for planning theory and practice," *European Planning Studies* 7, no. 5 (1999): 623-646.

pısı yerelleşmeyi, yönetişimi ve katılımcı planlama olasılığını azaltıyor. Katılımcı planlama için bazı tekniklere uygulamada yer verilmiş olmasına karşılık katılma mekanizmasının nasıl işleyeceği henüz net değil. Katılım amaçlı olarak kent konseyi gibi bazı yapısal değişiklikler; arama konferansı, çalıştay vb. gibi paydaşlarla iletişim teknikleri uygulamaya konulmuşsa da bunların karar üretme süreciyle bütünleşmesi henüz cevaplanmamış bir soru olarak duruyor.

Bir başka sorun ise plan kararlarının dayandığı kavramsallaştırma sistemiyle ilgili. Wigley'in altını çizdiği gibi dinî yerlerin ya da simgelerin, yalnızca kamusal-özel, dinî-seküler gibi ikili sınıflandırmalarla ele alınması, çeşitliliği kucaklayan bir planlama çözümü bulunmasını zorlaştırıyor.[11]

Sonuç

Bu toplantıda "ibadet mekânlarının dönüşümü" sınırları içinde ele aldığımız kültür çeşitliliği teması, güncel planlama yaklaşımında çokkültürlülüğü, çeşitliliği kapsamayı amaç edinen uygulama çabalarıyla karşılık bulmaktadır. Bazı yerel yönetimlerin yönetişim söylemini benimsemesi, plan üretme sürecinde katılımcı yöntemler kullanması, umut verici planlama formülleri gibi gözükmektedir. Ne var ki planlama pratiğinde bu yolda aşılması gereken dört önemli engel bulunmaktadır.

Birincisi, kültür çeşitliliğinin coğrafyası ve temsili arasındaki ilişkinin kurulması meselesidir. Coğrafi hareketliliğin, yatay hareketliliğin hacminin ve hızının giderek arttığı bir dünyada özellikle büyük kentler; etnik köken, inançlar ve kültür açısından giderek heterojenleşiyor.[12] Bir yandan da bu heterojen yapıların bileşenleri, sürekli değişme halinde.

İkinci zorluk, siyasetçilerin yarattığı yerel düşünce iklimi ile ilgili. Çeşitli simgeler, kamusal mekânlar ve kamusal alandaki düzenlemeler üzerinden yaratılan ve körüklenen ötekileştirme iklimi, çözüm modellerinin pratikteki şansını azaltıyor.

Üçüncü zorluk, siyaset ikliminin planlama kurumunda yarattığı çelişkilerle ilgili. Yönetişim söylemi yer yer, yerel yönetimlerde varlığını sürdürürken, merkezî otoritenin yakın geçmişte yaptığı kurumsal düzenlemelerle çeşitlilikten ve yerelleşmeden uzaklaşılıyor. Plan yapma yetkisi giderek merkezî otoritede toplanıyor. Büyük kentlerin yetki sınırları içinde kalan alana yapılan çeşitli müdahalelerle kentin bütüncüllüğü, sürekliliği bozuluyor. Yerel yönetimlerin yetki alanları delik deşik edilerek küçültülüyor. Çeşitliliklerin yerel ölçekteki planlama pratiğine yansıması olasılığı azalıyor.

Dördüncü zorluk, planlama pratiğine içkin özelliklerin değişmemiş olmasıyla ilgili. Bazı yazarlar, kültür ve inanç mekânlarıyla ilgili olup resmî tanımların dışında kalmış kavramların planlama pratiğine katılması gerektiğini savunuyorlar. Bunun için de resmî tanımların dışında kalmış kültürlerin -ve inançların- kavramları için ayrıca, yeni standartlar üretilmesini öneriyorlar.[13]

11 Wigley, 2018.

12 John Urry. "Mobilities and Social Theory," *The New Blackwell Companion to Social Theory*, ed. Bryan S. Turner (Chichester, UK: Blackwell Publishing, 2009), 475-495.

13 Patrick Brandful Cobbinah, Michael Osei Asibey, ve Naomi Baffour Gyau, "Resonating the 'culture' debate in urban planning," *City, Culture and Society* 23 (2020): 100369.

Kaynakça

Bathelt, Harald ve Johannes Glückler. "Toward a Relational Economic Geography." *Journal of Economic Geography* 3 (2003): 117–144.

Becci, Irene, Marian Burchardt ve Mariachiara Giorda. "Religious Super-Diversity and Spatial Strategies in Two European Cities." *Current Sociology* 65, no. 1 (2017): 73–91.

Bourdieu, Pierre. "Outline of a Theory of Practice: Structures and the Habitus." *Practicing History. New Directions in Historical Writing after the Linguistic Turn*, editör Gabrielle M. Spiegel, 174-194. New York: Routledge, 2005.

Brenner, Neil ve Christian Schmid. "Elements for a New Epistemology of the Urban." In *The Sage Handbook of the 21st Century City*, editörler Suzanne Hall ve Richard Burdett, 47-67. London: Sage, 2017.

Cobbinah, Patrick Brandful, Michael Osei Asibey, ve Naomi Baffour Gyau. "Resonating the 'culture' debate in urban planning." *City, Culture and Society* 23 (2020): 100369.

Deprez, Frank Lekanne ve René Tissen. *Spatial Organizations*, NRI Research Paper no. 09-09. NL: Nyenrode Business University, 2009.

Emerson, Michael, ed. *Interculturalism. Europe and its Muslims in Search of Sound Societal Models.* Brussels: Centre for European Policy Studies, 2011.

Epstein, Brian. "Social Ontology". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, editör Edward N. Zalta. California: Stanford University Press, 2018. https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/social-ontology/.

Gieryn, Thomas F. "A space for place in sociology." *Annual Review of Sociology* 26 (2000): 463-496.

Goodall, Brian. *The Penguin Dictionary of Human Geography*, 440-441. Londra: Penguin Books, 1987.

Graham, Stephen ve Patsy Healey. "Relational concepts of space and place: Issues for planning theory and practice." *European Planning Studies* 7, no. 5 (1999): 623-646.

Hague, Cliff ve Paul Jenkins, ed. *Place Identity, Participation and Planning.* Londra: Routledge, 2005.

Hall, Suzanne ve Richard Burdett, ed. *The Sage Handbook of the 21st Century City.* Londra: Sage, 2017.

Hodor, Katarzyna ve Albert Fekete. "The Sacred in the Landscape of the City." *Technical Transactions* 1 (2019): 15–22.

Jung, Werner. *Georg Simmel zur Einführung.* Hamburg: Junius Verlag, 2016.

Kong, Lily. "Mapping 'new' geographies of religion: politics and poetics in modernity." *Progress in Human Geography* 25, no. 2 (2001): 211–233.

Massey, Doreen. "Questions of Locality." *Geography* 78, no. 2 (1993): 142-149.

O'Mahony, Eoin. "Connecting the Local and the Global in Post-Secular Urban Settings." *Geographical Review* 109, no. 1 (2019): 3-26.

Özkan, Nazlı. "Infrastructures of Urban Religious Management: Who Should Pay for the Utilities of Cemevis in

Turkey?" *Infrastructure. Middle East – Topics and Arguments* 10 (2018): 86-94.

Ökten, Ayşe Nur, Tuba İnal Çekiç, ve Senem Kozaman. "Civic engagement in an informal settlement: Between the devil and deep blue sea." *Cities* 112 (2021): 103110.

Schatzki, Theodore R. "Spatial Ontology and Explanation." *Annals of the Association of American Geographers* 81, no. 4 (1991): 650-670.

Schatzki, Theodore R. "A New Societist Social Ontology." *Philosophy of the Social Sciences* 33, no. 2 (2003): 174-202.

Schatzki, Theodore R. "The Sites of Organizations." *Organization Studies* 26, no. 3 (2005): 465–484.

Spiegel, Gabrielle M., ed. *Practicing History. New Directions in Historical Writing after the Linguistic Turn*. New York: Routledge, 2005.

Turner, Bryan S., ed. *The New Blackwell Companion to Social Theory*. Chichester, UK: Blackwell Publishing, 2009.

Urry, John. "Mobilities and Social Theory." *The New Blackwell Companion to Social Theory*, editör Bryan S. Turner, 475-495. Chichester, UK: Blackwell Publishing, 2009.

Yanasmayan, Zeynep. "Concepts of Multiculturalism and Assimilation." *Interculturalism. Europe and its Muslims in Search of Sound Societal Models*, editör Michael Emerson, 17-27. Brüksel: Centre for European Policy Studies, 2011.

Konferans oturumu bağlantıları

Türkçe
https://www.youtube.com/watch?v=Z5Muj4ATtFY&list=PLN7AHQGMKkdCTE8s2wPfxh1fdN3EWXMQY&index=3

İngilizce
https://www.youtube.com/watch?v=mRuvMobZ4cw&list=PLN7AHQGMKkdC6wv-79Z04eVWnsCZXf5j0&index=3

3. Bölüm



CEMEVİLERİNİN VE TEKKELERİN DÖNÜŞÜMÜNDE DİNAMİKLER

Alevi Toplumsal Mekânının Dönüşüm Dinamikleri

Cemal Salman
İstanbul Üniversitesi
cemalsalman@gmail.com

Özet:

Toplumsal olanın mekân-yer, hafıza ve kimlik ile iç içe üretildiği ve aynı zamanda bütün bunların inşasında belirleyici olduğuna dair hatırı sayılır bir literatür birikmiştir (Halbwachs. 2017; Nora, 1989; Connerton, 2014; Lefebvre, 2014; Massey, 1994). Alevi toplumsal mekânları da hem kırsal düzende hem kentleşme sürecinde Alevi kimliğinin oluşum ve ifadesinin kritik unsurudur. Kırsal düzende Alevi mekân anlayışı ve pratiği; felsefi, gündelik ve toplumsal mekânın, Lefebvre'in üçlemesiyle kavramlaştırırsak algılanan, tasarlanan ve yaşanan mekânların diyalektik olarak iç içe geçtiği bir görünüm arz eder (Salman, 2019). Bu örgü içinde inanç-ibadet mekânları, gündelik mekânın dönüştürülmesiyle yaratılan yerlerdir. Tekil bir ziyaret yerinden geniş ocak ağına kadar, Alevi kırsal düzeninde mekânın çeşitli heterotopyalar (Foucault, 2005) biçiminde örgütlendiğini söyleyebiliriz. Bu dönüştürme pratiği, kente göçün ilk evresinde de imdada yetişmiştir. Kırsal düzende zorlayıcı şartlar gereği müstakil bir ibadet mekânı olarak kurumlaşmamış cem yerlerinin, kentsel alanda hem ibadet yeri hem temel toplumsal-kültürel ihtiyaçların karşılandığı mekânlar olarak kendini göstermesi, bu dönüşümün göstergelerinden biridir. Cemevleri; Alevi kimliğinin yeniden inşasında mekân odaklı bir mücadelenin sembolü olarak yükselirken, siyasal-bürokratik iktidarların ve diğer baskılayıcı aktörlerin inanç ve kültüre müdahale araçlarından birine de dönüşmüştür. Aleviler bu süreçte, bir yandan ocak ağ düzeninin çözülmesi, ziyaret mekânlarının ve kültürünün değişmesi, inanç-ibadet mekânlarının fikri-fiziki inşası gibi kentleşmeyle ortaya çıkan yeni sorun alanlarıyla yüzleşmişlerdir. Hepsi sosyomekânsal bir özellik arz eden bu sorunları, *toplulugun iç dinamiklerine dayalı dönüşümler* olarak ifade edebiliriz. Öte yandan geçmişten gelen pratiğin çeşitli biçim ve düzeylerde yansıması olarak, Alevi inanç ve toplumsal mekânlarına kâh resmi iktidar odakları ve uzantılarının kâh sivil aktörlerin müdahalesi günümüzde de devam etmektedir. Alevi ibadet mekânını tanımlama, Alevi kutsal mekânlarını tanımama, Alevi yerleşimlerine yönelik sözlü ve fiziki taciz bu müdahalenin kimi görünümleridir. Bunları da *dönüşüme zorlayan dışsal dinamikler* olarak ifade edebiliriz. Bugün Aleviler, bu iki yönlü dönüşüm baskısı karşısında, inanç ve kültürlerini yaşatma, Alevi kimliğini mevcut şartlarda yeniden inşa sürecinin içinden geçmektedirler.

Gündelik ve akademik dilde daha çok zaman üzerinden ifade edilse de hafızanın mekânla beraber ve mekânsal olarak da kurulup taşındığı, Maurice Halbwachs'ın izinde gelişen toplumsal hafıza çalışmalarının temel kabullerindendir. Halbwachs, "uzamı", süren bir gerçeklik olarak ele alır ve zihnimizde hiçbir şeyin durağan biçimde kalmadığını söyler. Geçmişimize ulaşabiliyor olmamızı sağlayan şey, onun bizi çevreleyen fiziksel ortam tarafından bilfiil korunuyor olmasıdır. Bu yüzden mekânsal çerçevede gelişmeyen bir kolektif hafıza söz konusu değildir.[1] Halbwachs, hafızanın uzamla/mekânla ilişkisini çeşitli gruplar üzerinden incelerken, "din uzamı" başlığı altında inanç gruplarına ayrıca yer verir. "İnananlar grubunun seçtiği, diğer herkese 'yasaklanmış', hem bir sığınak hem de geleneklerini üzerine koyacakları bir payanda olarak gördükleri toprak parçaları ve uzam bölgeleri" vardır ki buralar, inananların ibadet mekânları, hem onların ortak zihinsel eğilimlerini hem de dinsel kolektif hafızanın özünü-içeriğini barındırır.[2] Bu bakışı Nora, "hafıza mekânlar" kavramlaştırması ile derinleştirir. Ona göre hafıza mekânlar; yaşadığımız dünyanın maddi, sembolik ve işlevsel algılanışında rol üstlenen yerlerdir. Süreklilik duygusunun kökü mekândadır; hafıza, somuta, mekâna, harekete, imge ve nesneye kök salmıştır. Hafıza; hem mezarlıklar, hapishaneler, katedraller gibi somut ve fiziksel hem kutlamalar, törenler, ritüeller gibi somut olmayan mekânlara ilişkindir.[3] Böyle bakınca inanç mekânlarının, hafıza mekânın her iki boyutunu da içerdiği söylenebilir. İnanç mekânları, yalnızca bir inancın ibadet, ritüel, pratik ve sembollerinin biriktiği yerler değil; aynı zamanda topluluk aidiyetinin oluştuğu ve aktarıldığı hafıza mekânlardır.

Toplumsal hafıza ve onu bünyesinde somutlaştıran mekân ile güç ve iktidarın doğrudan ilişkili olduğunu tartışan hacimli bir literatür vardır.[4]Bunlar içinde Massey'in "güç-geometrisi", Foucault'nun panoptikon modeli üzerinden işlediği iktidar-disiplin bağı, farklı bağlamlarda mekân ve iktidar ilişkisini irdeler. Bir bakıma, "insanın iktidara karşı mücadelesi, hafızanın unutmaya karşı mücadelesi"[5] ise ve mekân hafızayla iç içe örülüyse, bu mücadelenin somut olarak cisimleştiği alanlardan biri de mekândır diyebiliriz. Lefebvre'e göre bir toplumun mekânsal pratiği kendi mekânını yaratır ve bu pratik, toplumun mekânını deşifre ederek keşfedilir. Lefebvre'de mekân, oluşun gerçekleştiği boş bir levha -tabula rasa- ya da pasif bir düzlem değildir. Tarafsız bir geometri değildir. Tüm toplumsal ilişkiler, toplumsal varoluş mekânda somutlaşır. Mekânda ve mekânla beraber üretilir; başından itibaren (ontolojik olarak) mekânsaldır. Her toplumsal form, her toplum bir mekân üretir. Mekân da her meta gibi üretilir ve kendisi de ilişkiler üretendir. İktidar, bilgi ve ideoloji mekân temsiline dâhildir. Haliyle mekân, ideolojiden ve siyasetten kopuk bir bilimsel nesne değildir. Mekân her zaman politik, stratejik ve ideolojiktir[6]

1 Maurice Halbwachs, *Kolektif Hafıza*, çev. Banu Barış (Ankara: Heretik, 2017), 153-154.

2 a.g.y., 167.

3 Pierre Nora, "Between Memory and History: Les Lieux de Mémoire," *Representations* 26 (1989): 16-19; Steven Hoelscher ve Derek H. Alderman, "Memory and place: geographies of a critical relationship," *Social & Cultural Geography* 5, no. 3 (2004): 349.

4 Dorren Massey, *Space, Place and Gender* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1994); Michel Foucault, *Hapishanenin Doğuşu*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay (Ankara: İmge, 2013); Henri Lefebvre, *Mekânın Üretimi*, çev. Işık Ergüden (Istanbul, Sel: 2014).

5 Kundera, 1893'dan aktaran: Jeffrey K. Olick, Vered Vinitzky-Seroussi ve Daniel Levy, *Kolektif Hafıza Kitabı*, çev. Zehra Can, Ümit Keskin, Tarık Özbek (Ankara: Dipnot, 2020), 213.

6 Henri Lefebvre, *Mekânın Üretimi*, çev. Işık Ergüden (Istanbul, Sel: 2014), 56-67; Henri Lefebvre, *State, Space, World: Selected Essays*, editörler Neil Brenner ve Stuart Elden, çev. Gerald Moore, Neil Brenner ve Stuart Elden (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2009), 170-171.

Lefebvre, daha önce sadece filozoflar ve matematikçilerin "soyut" düzlemde incelediği mekânı somut, fiziksel, yaşanılan, toplumsal bir ürün olarak alır. Bu üçü, yani somut olarak algılanan-tasarlanan ve yaşanan mekânlar arasında ona göre bir diyalektik, bir üçlü moment vardır. Lefebvre'ün mekân analizinin kritik kavramlarından olan gündelik hayat, toplumsal mekân üzerinde gerçekleşen toplumsal eylemlere karşılık gelir. Mekânla diyalektik etkileşim içinde, sürekli olarak yeniden üretilen toplumsal pratikler alanıdır. Lefebvre'ün mekânsal üçlüsünde mekânsal pratik, fiziksel, algılanan mekâna, gündelik rutin içinde anlamlandırılan mekânsal eylemlere karşılık gelir. Mekân temsilleri, düşünülen, zihinsel, tasarlanan mekândır. Bilgi ve iktidarı elinde tutanların soyut kurgusu burada işler. Temsil mekânları ise gündelik hayatın döndüğü, üretilen, yaşanılan, toplumsal mekânlardır.[7]

Bu çerçevede değerlendirirsek Alevi toplumsal mekânı da hem mekânın politik ve ideolojik bir ürün olarak doğuş ve temsilinin hem mekânsal diyalektiğin göze çarpan bir örneğini sergilemektedir. Günümüz Aleviliğinin temel kurum, yapı, aktör, ritüel ve değerlerinin oluşup geliştiği 16-20. yüzyıllar arasında Anadolu'da Kızılbaşların/Alevilerin Osmanlı Devleti ve uzantıları ile hâkim Sünni çoğunlukla ilişkilenme biçimi, Alevi mekân algısı ve pratiğine özgün bir karakter yüklemiştir. Lefebvre'ün kavramlaştırması esasında, Alevi mekânsal pratiği (fiziksel mekânı), gündelik mekânların kutsala dönüştürülmesine dayalıdır. Kırsal düzende cem yerleri ve ziyaretler, bunun örneklerini oluşturur. Bu gelenekte "ibadet, hayatın tümüdür"; "iki can bir cem" olduktan sonra her mekân parçası ibadet yeri olabilir. Öte yandan topluluğun dışarıdan iktidar güçleri ve Sünni çoğunlukça baskı altında olması, ibadeti ancak "gizli" yapabilmeye imkân vermiştir. Böylece hem inancın özellikleri hem dışarıdan zorlamalar sonucu yüzyıllar boyunca Alevi köylerinde inanç mekânları "heterotopik"[8] bir niteliğe bürünmüştür. Gündelik hayatın sıradan görünen mekân ve nesneleri (tandır evi, oda, hayat, ağıl, tepe, kaya, ağaçlık, su kaynağı...), Alevi pratiğinde bir ibadet mekânına, bir kutsal alana, amaç ve anlam yönünden bir başka mekâna (heterotopya) dönüştürülmüştür.

Alevi mekân temsili (zihinsel mekânı), Alevi mit ve felsefesinin buluştuğu lâmekân fikrinden ilham alır. Tıpkı heterodoks-tasavvufi geleneğin ezoterik, döngüsel, helezonik, sürekli bir "devri daim" içindeki zaman anlayışı gibi, Alevi mekân tasarımı da iç içe, sarmal, katlanmış bir mekân fikrine dayanır. Alevi felsefesinde mekân; iki boyuttan, sınırlı parçalardan ibaret değildir. Kırklar Meclisi'nden Miraç'a, Ali menkıbelerinden Kerbela'ya, Salman-i Farsi'den Hacı Bektaş söylencelerine, Alevi mit ve edebiyatının tümünde lâmekân anlatısı hâkimdir.

Son olarak Alevi temsil mekânı (toplumsal mekânı), felsefi ve gündelik mekânın bir araya geldiği, iç içe geçtiği ocak ağı/sisteminde vücut bulur. Ocak, Alevilikte inanç hizmetlerini gören dede aileleri ve bu aileler etrafında oluşturulan organizasyonu ifade eder. Temeli, dede-talip bağıdır. Talip-dede-mürşit (ocak)-yol[9] silsilesiyle kurulan bağda, her Alevi birey bir ocağın mensubudur. Ocak temsilcileri (dedeler, babalar...), kendisine bağlı ta-

7 Henri Lefebvre, *Mekânın Üretimi*, çev. Işık Ergüden (Istanbul, Sel: 2014), 67-68.

8 Foucault, Michel, "Başka Mekânlara Dair," Özne ve İktidar, çev. Işık Ergüden - Osman Akınhay. (Istanbul: Ayrıntı, 2014), 291-302.

9 Talip: Alevilik yolunda yürüyeceğine söz vermiş yetişkin birey.
Dede: Alevi dini lideri. Bazı yörelerde "pir" olarak bilinir.
Mürşit: Her ocağın başında duran kişi - dini lider.
Yol: Alevilikte Alevi inanç ve kültürünü temsil eder.

liplerin yıllık ibadet (cem), görgü (adalet), sohbet (inanç-ahlak bilgisi-eğitimi), kültür aktarımı gibi tüm ihtiyaçlarına cevap verir. Bütün ocaklar el alma-mürşitlik ilişkisi ile birbirine bağlıdır. Ocakların sınırı, yetki ve erkân yönünden diğer ocağın alanına kadardır. Ocaklar arasında belirgin bir sınır var gibi gözükse de toplulukların tümü aynı yola taliptir. Bu nedenle Alevi birey için topluluğun asıl sınırı ne köy ne kent ne de ocak yerleşiminin alanıdır. Bu sınır, Alevi topluluğunun yerleşik olduğu ve sınırları coğrafi olarak değil topluluk değerleri ile çizilmiş her noktadır. Böylece ocak sistemi; Alevi tarih, coğrafya, inanç ve kültürünün bütünlüğünü temsil eder.[10]

Bütün bu özellikleriyle Alevi zihinsel, fiziksel ve toplumsal mekânı, tarihsel şartlar dâhilinde, sürekli olarak bir diyalektik dönüştürme pratiği içinde oluşmuştur. Çalışmanın devamında bu pratiği ele alacağım.

Alevi Mekânlarında Dönüşüm

Osmanlı-Safevi Savaşı'nın akabinde uzun süreli bir kıyım ve takibata maruz kalan Aleviler, 15-16. yüzyıldan 20. yüzyıl ortalarına kadar merkezî iktidar ve uzantıları ve Sünni Ortodoks çoğunluğun uzağında, Anadolu'nun ulaşılması güç dağlık-kırsal bölgelerinde varlığını sürdürmüşlerdir. Kısmi otonom alanlarında iktidar ağı ve Ortodoks yapılarla en az düzeyde ilişki kurmaya dayalı bir toplumsal organizasyon geliştirmişlerdir. Ocak ağı ya da sistemi dediğimiz bu organizasyon içinde Aleviler; kendi inanç, hukuk, eğitim, kültür aktarımı vb. ihtiyaçlarını kendileri görmüşlerdir. Bu düzen, 20. yüzyıl ortalarına kadar devam etmiş; Aleviler, 1950'lerden itibaren Türkiye'nin büyük şehirlerine ve Avrupa'ya göç etmeye başlamıştır. Bu yoğun göç hareketi, Alevi sosyo-mekânsal örgütlenmesini, kırsal-geleneksel düzenini ve toplum yapısını büyük dönüşüme uğratmıştır.[11]

Bu arka plan ışığında, 15-20. yüzyıllar arasında oluşup kurumlaşan Alevi toplumsal mekânını özgün kılan yanlarından biri, sınırları en başından itibaren iktidar baskısı ile çizildiği için Alevi inancının-kültürünün yaşatıldığı coğrafyanın inanç-kültür haritası içinde bir politik mekâna dönüşmesidir. Bu durum, Alevi inanç mekânı ile Alevi toplumsal mekânının sınırlarını eşitler. Her ikisi, her dönem ve durumda bir politik temsil, mücadele ve müdahale aracı olagelmiştir. Başka bir ifadeyle Alevi inanç (toplumsal) mekânları, Osmanlı döneminden Cumhuriyet'e bir taraftan Alevi kimliğinin inşası, korunması ve aktarılması; öte taraftan baskılanması ve kontrol altında tutulmasının mücadele ve müdahalelerine sahne olmuştur. Burada Alevi mekânını dönüştüren-dönüştürmekte olan faktörleri, topluluk içi ve dışı olmak üzere iki başlık altında inceleyebiliriz.

Dış Dinamikler

Osmanlı döneminde Alevi toplumsal mekânının başlı başına iktidar-çoğunluk baskısı ile çizilen bir sınır içinde biçimlendiğini ifade etmiştim. Alevi coğrafyasını görünmez-heterotopik bir haritaya dönüştüren bu tarih aralığında, devlet aygıtının Alevi inanç mekânlarına yönelik müdahalesini sürekli bir kontrol hali üzerinden okuyabiliriz. Fakat Osmanlı Devleti'nin "kontrolü" aşan müdahaleleri de olmuştur. Bunların en doğrudan ve yakın zamanlı olanı, 1826'da Yeniçeri Ocağı şiddetle ortadan kaldırılırken, ocakla manevi bağı gerekçe gös-

10 Ali Yaman, "Alevilikte Ocak Kavramı: Anlam ve Tarihsel Arka Plan," *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 60 (2011): 43-64; Cemal Salman, *Lâmekândan Cihana: Göç Kimlik Alevilik* (Ankara: Dipnot, 2019), 67-68.

11 a.g.y., 19-20

terilerek Bektaşi tekkelerinin de kapatılmasıdır. Bu süreçte Bektaşi tekkeleri yıkılmış ya da başka tarikatlara bağlanmış, Bektaşi dede-babalarının çoğu sürgün ya da idam edilmiştir. Görünen gerekçesi Yeniçeri Ocağı'yla manevi bağı olsa da Bektaşiliğin yasaklanmasının dinî, siyasi, idari pek çok başka nedene dayandığı vakidir.[12]

Cumhuriyet'in henüz ilk yıllarında, 1925 yılında çıkarılan 677 Sayılı Kanun ile "hâlihazırda cami veya mescit olarak kullanılanlar dışında kalan tüm tekke, zaviye ve türbelerin" kapatılması, Alevi inanç mekânlarına yönelen en kapsamlı müdahalelerdendir. Bir bakıma, 1826'da sadece Bektaşi tekkelerine yönelen müdahale, burada bütün Alevi inanç mekânlarını kapsamıştır. Kanunun amacı doğrudan Alevi tekkeleri olmasa da kanunda cami ve mescit dışında bir ibadethane zikredilmemesi, Alevi ibadet mekânı olan cem yerlerini yasaklı konuma düşürmüştür. Anadolu'da "cem baskını" korkusu ve cem toplanan akşamlarda köylerde bekçi bulundurulması biraz da bu yasakla ilgilidir. Öte yandan kanunun tüm türbe ve tekkeleri yasaklaması, Alevi inancında belirleyici ritüel ve pratiklerden olan, aynı zamanda toplumsal hafızanın hem mekân hem edebiyat yönünde temel direklerinden olan ziyaret inanç ve kültürüne de tehdittir. Kanun, görünürde bütün inançları hedef alıyor gibi görünse de bilhassa ibadet mekânı yönünden eşitsiz konumda bulunan Alevileri daha derinden etkilemiştir. Kanunun Alevi inancına yönelik en kritik müdahalelerinden biri, "en ulu mürşidin evi" sayılan, kutsal görülen, dergâha bağlı dede-babaların her yıl icazet aldığı, bağlı Alevilerin her yıl ziyaret ettiği Hacı Bektaş Dergâhı'nın[13] da kapatılmasıdır. 1826'da Bektaşiliğin lağvedilmesinin ardından kapatılmayan ancak Nakşibendiyye tarikatına devredilen, 1827'de Sultan II. Mahmut tarafından türbe dışında kalan bütün yapıları yıkılarak avlusunun doğu köşesine bir cami yaptırılan, sonradan yapıları yeniden inşa ettirilerek 1895'te bugünkü durumunu alan dergâh, 1925'te diğer tekke ve zaviyelerle birlikte kapatılmıştır. Bir süre Numune Ziraat Mektebi olarak kullanılan, içindeki eser ve eşyalar Ankara Kalesi'nde bir depoya, oradan Etnografya Müzesi'ne taşınan dergâh, ancak 1964 yılında "müze" vasfıyla tekrar ziyarete açılmıştır.[14] Bugün Hacı Bektaş Dergâhı, halen Kültür ve Turizm Bakanlığı uhdesindedir.

Gerek Hacı Bektaş Dergâhı'nın uzun yıllar kapalı tutulması gerek "cemevinin" hâlâ ibadethane sayılmaması, hukuken yukarıda bahsi geçen 1925 tarihli 677 Sayılı Kanun'a dayandırılsa da fikren asıl dayanak, Sünni İslam'ın temsilcisi kabul edilen Diyanet İşleri Başkanlığı görüşüdür. Diyanetin "İslam'ın tek ibadethanesi camidir, mescittir; haliyle Alevilerin ibadet yeri de cami olmalıdır"[15] yaklaşımını bütün Cumhuriyet iktidarları benimsemiştir. Alevilerin cemevlerinin tanınması ve eşit yurttaşlık ilkesi gereği devlet bütçesinden diğer ibadethanelere yapılan yardımlardan cemevlerinin de yararlandırılması talebiyle bütün girişimleri, siyaseten olumsuz karşılanmıştır. Bu konuda açılan ve kazanılan uluslararası davalara[16] rağmen iktidarların tutumu, cemevini en

12 Yılmaz Soyyer, "Türk Tarihinde Bir Sosyo-Kültürel Facia: Bektaşi Tekkelerinin Kapatılışı," *Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları Dergisi* 7 (2013): 21-41; Kriszti-na Kehl-Bodrogi, *Kızılbaşlar/Aleviler*, çev. Oktay Değirmenci ve Bilge Ege Aybudak (Istanbul: Ayrıntı, 2012), 56; İlber Ortaylı, "Tarikatlar ve Tanzimat Dönemi Osmanlı Yönetimi," *OTAM (Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi)* 6 (1995): 281-287; Elise Massicard, *Türkiye'den Avrupa'ya Alevi Hareketinin Siyasallaşması* (Istanbul: **İletişim Yayınevi**, 2007), 40.

13 Tarikatın ana dergâhı.

14 "Hacı Bektaş Veli Külliyesi (Dergâhı)," KTB (Türkiye Cumhuriyeti Kültür ve Turizm Bakanlığı), 11 Mayıs 2021 tarihinde erişildi, https://aregem.ktb.gov.tr/TR-12618/haci-bektas-veli-kulliyesi-dergahi.html.

15 Ruşen Çakır ve İhsan Yılmaz, "Alevilerin İbadet Yeri Cami Olmalı," *Milliyet*, 18 Ağustos 2001, https://www.milliyet.com.tr/gundem/alevilerin-ibadet-yeri-cami-olmali-5278096; Ayşegül Kahvecioğlu, "Cemevi Diyanet'in Kırmızı Çizgisidir," *Milliyet*, 2 Ocak 2016, https://www.milliyet.com.tr/siyaset/cemevi-diyanet-in-kirmizi-cizgisidir-2172767.

16 Mark Hallam, "Turkey discriminates against Alevi fiath, ECHR rules," *DW*, 26 Nisan 2016, https://www.dw.com/en/turkey-discriminates-against-alevi-faith-echr-rules/a-19214883

çok bir "kültür evi" olarak kabullenmek ama cemevlerine ibadethane statüsü vermeyi reddetmek yönündedir. Bu konuda din görevlileri ve bürokratlardan siyasiler ve devlet yöneticilerine kadar geniş bir mutabakat olduğu söylenebilir. Basına yansıyan siyasi beyanatlar, cemevleri konusunda laik-hukuk devleti ve eşit yurttaşlık ilkelerinden çok dinî referansların öne çıkarıldığı örneklerle doludur. Buna dair pek çok Diyanet açıklaması ve siyasi beyana yazılı-görsel medya aracılığıyla ulaşmak mümkündür. Bunların bir örneği olarak, Türkiye Büyük Millet Meclisi'nde diğer ibadethanelerin yanında bir cemevi de açılması talebinde bulunan Milletvekili Hüseyin Aygün'e dönemin Meclis Başkanı Cemil Çiçek'in Diyanet İşleri Başkanlığı referanslı cevabı verilebilir. Yazılı cevabında Diyanet İşleri Başkanlığı'nın anayasal konumunu ve yetkilerini sıralayan Çiçek, talebe cevabını şöyle sonlandırmıştır: "Diyanet İşleri Başkanlığı'na göre Alevilik ayrı bir din olmayıp 'İslam içi bir oluşum, İslam'ın tarihî süreçte ortaya çıkmış bir zenginliği'dir ve İslam dininin ibadet yerleri camilerdir".[17] Cemevleri bugün yasal statüye sahip değildir ve hâlâ tümüyle Alevilerin kendi imkânları ile inşa ettiği ve masraflarını karşıladığı yer durumundadır. Bu inanç mekânlarını bir müdahale ve kontrol alanı olarak gören iktidarlarla mücadele de hâlâ netameli bir zeminde sürdürülmektedir.

Cumhuriyet'in inanç konusunda Sünni İslam'ı esas alan "tekçi" anlayışı ve Osmanlı'dan miras aldığı "devlet gözetiminde din" pratiği, Alevi varlığını görmezden gelme hatta bir inanç değil kültürel öge olarak makbul bulunan çerçeve içinde eritme eğilimindedir. Bunun göstergelerinden bir diğeri, inanç alanıyla ilgili görünmemekle birlikte inanç mekânlarını da dolaylı yoldan düzenleyen, 442 Sayılı Köy Kanunu'dur. 1924'te çıkarılan bu kanun, köylerde yapılacak mecburi işler arasında köye bir "mescit" yapılmasını da saymaktadır. Köyün-köylünün yaptırıma tabi görevleri arasında ibadet mekânı olarak sadece mescidin sayılması, yeni rejimin makbul inanç tanımını Sünni-Müslümanlık üzerinden kurduğunun, gayrimüslimlerle beraber Alevilerin de bu tanımın dışında tutulduğunun göstergesidir.[18] Bu kanun ve benzeri mevzuattan hareketle, Osmanlı döneminden bu yana sürdürülen politikalardan olan Alevi yerleşimlerine cami-mescit yapılması uygulamasının Cumhuriyet döneminde de sürdürüldüğünü görüyoruz. Bu konuda Osmanlı-Cumhuriyet sürekliliği açıktır. Alevi köylerindeki camilerin kimi, kalıntı ya da aktif bina biçiminde Osmanlı döneminden kalmadır. Bazıları, yukarıda bahsi geçen 442 Sayılı Kanun uyarınca 1940-50'li yıllarda inşa edilmiştir. Bazı mescit ve camiler ise 12 Eylül Askerî Darbesi sonrasında yürütülen politikaların sonucu olarak, yakın tarihli yapılardır. Doğrudan doğruya Alevi yerleşimine cami yapmanın yanı sıra, mevcut hukuki düzende pek çok yasal düzenleme, kanun maddesi, yönetmelik ve yönerge "ibadethane" tanımını cami-mescit ve gayrimüslim ibadethaneleri üzerinden yapmakta, bunlar arasında da camileri-mescitleri esas kabul etmektedir (AKD-HBV, 2009: 35-47). Bu durum, cemevlerinin yasal statüsü olmadığı durumda kamusal hizmetlerde eşitsizliğe yol açtığı gibi, yukarıda örnekleri görüldüğü gibi, siyasi-bürokratik elitlerin bu eşitsizliği meşrulaştıran söylem ve eylemlerine de zemin yaratmaktadır.

17 "Parliament's cemevi denial slammed by Alevi groups," *HDN (Hurriyet Daily News)*, 12 Aralık 2012, https://www.hurriyetdailynews.com/parliaments-cemevi-denial-slammed-by-alevi-groups-36648

18 Şükrü Aslan, "Cumhuriyetin İlk Yıllarında İnanç Kimlikleri," *Birgün*, 17 Mart 2021, https://www.birgun.net/haber/cumhuriyet-in-ilk-yasalarinda-inanc-kimlikleri-337822.

İç Dinamikler

Yukarıda sıraladığım dış dinamiklere ya da müdahalelere dayalı dönüşümlerin yanı sıra Alevi inanç-toplumsal mekânları, topluluğun içinden geçmekte olduğu kentleşme-modernleşme süreciyle bağlantılı olarak da değişmekte, dönüşmektedir. Yaklaşık beş yüzyıl boyunca kırsal düzen içinde yaşayıp temel yapı ve kurumlarını oluşturduktan sonra 1960'lı yıllardan itibaren kitlesel olarak kentlere ve yurtdışına göç etmeye başlayan Aleviler, bu hareketlilik içinde topluluğun inanç hafızasını belirleyen temel mekânlarında bir değişim zorunluluğuyla karşı karşıya kalmışlardır. Topluluğun kırsal düzendeki harcı sayılabilecek ocak ağ-sisteminin çözülmesi "toplumsal"; ziyaret ve cem yerleri gibi gündelik-kutsal mekânların değişimi "fiziksel-zihinsel" mekân algısını ve pratiğini büyük ölçüde dönüştürmüştür. Bu bahiste dede-talip bağının çözülmesi, cem yerlerinden "cemevi"ne geçiş, ziyaret kültürünün unutulması ve temerküzü, kente göçle birlikte yüzleşilen değişim-dönüşüm dinamiklerinin başlıcalarıdır.

1) Ocak ağı-sistemi, kırsal düzende Alevilerin sosyo-mekânsal yerleşimini, inanç pratikleri ile kültür aktarımını, temel iç hukuk düzenini ve birlikte yaşam kurallarını, aralarındaki iletişimi belirleyen asli yapıdır. Bu yapı, kentleşme sürecinde hızla çözülmeye başlamıştır.

Bunda şu faktörlerin etkisinden bahsedilebilir: Ocaklar göç sürecine hazırlıksız yakalanmıştır. Sosyo-mekânsal olarak daha önce hiç olmadığı kadar uzak-farklı noktalara dağılan taliplerle ocak aidiyeti üzerinden bağ kurmak güçleşmiştir. Dedeler, nicel ve nitel yönden yeni şartlara uyum sağlamakta yetersiz kalmıştır. Taliplerin kent ortamında karşılaştıkları gündelik ve sürekli sorunlarına yılda bir kez talip görmeye dayalı ocak bağı cevap verememiştir. Göçün ilk dönemlerinde dede-talip bağını kent hayatında diri tutacak yeni bağlar kurulamamıştır.[19] Bütün bu nedenlerle Alevi kırsal düzeninin temel inanç-toplumsal mekânı olan ocak ağı, kentleşme sürecinde işlevini yitirmeye başlamıştır. Ocaklardan doğan boşluğu ise Alevi kurumları (dernek, vakıf, cemevi, kültür merkezi...) doldurma gayreti içindedir. Ocakların Alevilikte ucu On İki İmamlar'a dayandırılan aile silsileleri etrafında örgütlenmiş olması, bunların başındaki mürşit hanelerine ve ona bağlı taliplerin dâhil olduğu ağa aynı zamanda bir kutsal mekân boyutu kazandırır. Kentlerde oluşan Alevi kurumları ise -kimi dergâh ya da ulu mürşit isimleriyle açılmış olsa da- halen dünyevi-seküler nitelikteki mekânlardır. Haliyle bu dönüşüm, Aleviler bakımından kutsaldan sekülere doğru bir örgütlenme ağına işaret eder.

2) Kentleşme sürecinde cemevi, toplumsal ihtiyaçlardan doğmuş, giderek kimlik inşası ve mücadelesinin sembolü haline gelmiştir. Kentlerde ve köylerde cemevi mekânları çoğalırken cemler giderek biçimselleşmeye başlamış, bu durum Alevi zihinsel-fiziksel mekânları arasındaki diyalektiğin yön değiştirmesine neden olmuştur.

Kırsal düzende hayatın her anını ibadet olarak gören Aleviler, gerek ibadete yükledikleri felsefi anlam gerek tarihsel-toplumsal şartların getirdiği güvenlik kaygıları nedeniyle köylerde sabit, müstakil bir ibadet yeri kurmamışlardır. Kent ortamında ise Aleviler bir araya gelme ve kültürlerini yaşatma kaygısıyla biçimi özün önüne koymaya başlamışlardır. Aleviler, göçün ilk dönemlerinde -köydekine benzer biçimde- sabit-bağımsız bir cem yerinde değil dernek odaları, düğün salonları, apartman daireleri ya da dükkân bodrumlarında gizlice cem yap-

19 Cemal Salman, *Lâmekândan Cihana: Göç Kimlik Alevilik* (Ankara: Dipnot, 2019), 359.

mışlardır. Bu durum, cemin geleneksel ruhuna uygundur; fakat artan nüfus ve zorlayan diğer şartlar düşünüldüğünde kent ortamında kimliğin yaşatılabilmesi açısından sürdürülebilir olmamıştır. Bu nedenle 1980'lerin sonunda mekân mücadelesi ile iç içe yürüyen örgütlenme çabası, 1990'ların sonunda cemevi talebinin kimliğin tanınması ve yaşaması için bayrak sembol haline geldiği bir aşamaya evrilmiştir.[20] Cemevleri; Alevi kimliğinin yeniden inşasında mekân odaklı bir mücadelenin sembolü olarak yükselirken, siyasal-bürokratik iktidarların ve diğer baskılayıcı aktörlerin inanç ve kültüre müdahale araçlarından birine de dönüşmüştür.

Bugün için Alevi köylerinden büyükşehirlere, Avrupa'nın pek çok küçük kasabasından metropollerine kadar binlerce cemevinin/Alevi kültür merkezinin Alevilere hem ibadetlerinde hem diğer toplumsal ihtiyaçlarında hizmet verdiği vakidir. Kentleşme sürecinde gerek kentlerde gerek kırsalda cemevinin bir ibadethane ve sosyal kurum olarak ortaya çıkışı, birkaç bakımdan mekân dönüşümünü örnekler: İlk olarak, göç öncesi dönemde olduğu gibi göçün ilk dönemlerinde de Aleviler sabit-müstakil bir yapıyı değil herhangi bir gündelik-fiziksel mekânı dönüştürerek ibadethaneye çevirmiştir. Kırsalda hayat, tandır, mutfak vb. mekânlar, kentlerde dernek, düğün salonu, gecekondu odası, spor salonu vb. mekânlar "ibadet yerine" dönüştürülmüştür. İkincisi, özellikle Alevi köylerinde atıl okul binaları kültür evi ya da dernek adı altında cemevine dönüştürülmüştür. Üçüncüsü, Alevilerin maddi sermayeleriyle bağlantılı olarak cemevi yapılarının kendisi dönüşmeye başlamıştır. İlk dönemde kısıtlı imkânlarla var edilen "dönüştürülmüş mekânlar" yerine son yıllarda büyük, gösterişli, çok katmanlı ve çok işlevli "cemevi kompleksleri" inşa edilmeye başlanmıştır. Bütün bunlar, Aleviliğin felsefesinde Kırklar Cemi mitinin bir izdüşümü olarak kurgulanan sade, eşitlikçi, ancak arınmış olanın girebileceği ve özü öne çıkaran cem yeri-cem anlayışı yerine "öteki" olarak kodlanan inançların ihtişamlı, hiyerarşik, giderek standartlaşan ve biçimi öne çıkan cemevlerine yönelme eğilimine işaret eder.

3) Alevi kırsal düzeninde hafıza mekân niteliği en belirgin yerlerden olan ziyaretler, kentleşme sürecinde unutulmakta, topluluk hafızasından silinmekte; ziyaret kültürü "mekânda temerküz" eğilimiyle dönüşmektedir.

Alevilikte ziyaret; kâh bir ulu kişiliğin mezarı (türbe-yatır), kâh bir doğal yer ya da nesne (ağaç, kaya, tepe, su kaynağı...) kâh belli hastalıklara iyi geldiği düşünülen bir şifa yeri ya da ocağı olarak kırsal düzende topluluk inancının ve inanç hafızasının kritik mekânlarından biri durumundadır. Hemen her Alevi köyünün içinde ya da yakınında bir ziyaret yeri vardır. Bu mekânlara dair anlatılagelen mitler, keramet hikâyeleri, şifa atıfları, her birine özgü kimi ritüel, nesne ve semboller ziyaretlere önemli birer hafıza mekânı niteliği kazandırmıştır. Bu yönüyle ziyaret, kırsal düzende heterotopik bir mekân niteliğindedir. Dışarıdan bakan biri için alelade bir doğal mekân, topluluk üyesi bakımından bir kutsallık atfedilerek kutsal mekâna dönüşmüştür. Kentleşme sürecinde ziyaret yerleri ve bunlarla oluşan topluluk hafızasında da bir dönüşüm yaşandığını görüyoruz. Tarihsel olarak Alevilerin hiç yerleşik olmadığı kentlerde ve yurtdışında ziyaret mekânlarının bir karşılığı yoktur. Kentlere ya da diasporaya göç etmiş ilk kuşak Alevi göçmenler için ziyaret, köylerinde bıraktıkları bir hatıra niteliğindedir. Bu hatıra, göç kuşakları ilerledikçe giderek görünür olmaktan uzaklaşmıştır. Kırsalda gündelik fiziksel-kutsal mekân pratiğinin bir parçası olan ziyaret, kentlerde bu niteliğini kaybedince bunlara dair hikâye ve mitler de

20 *a.g.y*

giderek silikleşir. Miti-hikâyesi, kerameti, niteliği topluluk hafızasından aktarılmadıkça, genç kuşaklar açısından bu yerler kutsal niteliğini kaybeden, alelade gündelik-doğal mekânlara dönüşmeye başlamıştır. Türkiye'nin büyük şehirlerinde ve Avrupa'da yürüttüğüm alan araştırmaları, özellikle genç ve orta kuşaktan Alevilerin çok büyük bir çoğunluğunun ziyaret kavramını, bir ziyaretin hikâyesini, herhangi bir ziyaretin adını, kendi köken toprağındaki bir ziyareti bilmediğini gösteriyor. Kırsal düzende yaşamış-yaşayan ya da daha önceki kuşaklardan Aleviler için bu pek ihtimal dâhilinde dahi değildir.

Ziyaret yerleri ve kültürü için son yıllarda göze çarpan birkaç dönüşüm dinamiğinden daha bahsedilebilir. Bunlardan ilki, kentlerde yaşayan Alevilerin kurban ve ziyaret için kendi köyleri-ziyaretleri yerine, toplu organizasyonlarla Hacı Bektaş Dergâhı ya da diğer bilindik mürşit mezarlarına yönelmesidir. Bu, bir anlamda inanç mekânında ve ritüelde bir temerküz eğilimine işaret eder. Köy-bölge sınırları içinde kalan, yerel nitelikteki tek tek ziyaretler topluluk hafızasından silinirken büyük dergâh merkezleri öne çıkmaktadır. Bu eğilim, topluluğun yüzlerce yıldır geliştirdiği heterodoks-çoğulcu pratikte köklü bir dönüşüme işaret eder. İkinci bir dönüşüm pratiği, Alevi tekke ve türbelerine dış müdahalelerin yanında, bunların hafıza mekân niteliğinden habersiz yahut bunu önemsemeyen yeni kuşak Alevilerin kendi elleriyle bu mekânlara müdahalesidir. Alan araştırmalarımda denk geldiğim, bir köy yatırının doğal-halka şeklindeki taşlarının sökülerek yerine kare beton duvar örülmesi ya da yatırın bulunduğu tepeye beton dökülerek büyükçe bir Atatürk resmi nakşedilmesi, kentli-modern değer ve yaklaşımların bu hafıza mekânlara müdahalelerine dair somut örneklerdir.

Kaynakça

AKD (Alevi Kültür dernekleri) - HBV (Hacı Bektaş Veli Anadolu Kültür Vakfı. *Alevi Çalıştayı Değerlendirme, İstem ve Öneri Raporu*. Ankara: Hisar Ofset, 2009.

Aslan, Şükrü. "Cumhuriyetin İlk Yıllarında İnanç Kimlikleri." *Birgün*, 17 Mart 2021. https://www.birgun.net/haber/cumhuriyet-in-ilk-yasalarinda-inanc-kimlikleri-337822.

Çakır, Ruşen ve İhsan Yılmaz. "Alevilerin İbadet Yeri Cami Olmalı." *Milliyet*, 18 Ağustos 2001. https://www.milliyet.com.tr/gundem/alevilerin-ibadet-yeri-cami-olmali-5278096.

Foucault, Michel. *Hapishanenin Doğuşu*, Çev. Mehmet Ali Kılıçbay. Ankara: İmge, 2013.

Foucault, Michel. "Başka Mekânlara Dair." Özne ve İktidar, Çev. Işık Ergüden - Osman Akınhay. Istanbul: Ayrıntı, 2014.

Halbwachs, Maurice. *Kolektif Hafıza*, Çev. Banu Barış. Ankara: Heretik, 2017.

Hallam, Mark. "Turkey discriminates against Alevi fiath, ECHR rules." *DW*, 26 Nisan 2016. https://www.dw.com/en/turkey-discriminates-against-alevi-faith-echr-rules/a-19214883.

Hoelscher, Steven ve Derek H. Alderman. "Memory and place: geographies of a critical relationship." *Social & Cultural Geography* 5, no. 3 (2004): 347-355.

Kahvecioğlu, Ayşegül. "Cemevi Diyanet'in Kırmızı Çizgisidir." *Milliyet*, 2 Ocak 2016. https://www.milliyet.com.tr/siyaset/cemevi-diyanet-in-kirmizi-cizgisidir-2172767.

Kehl-Bodrogi, Krisztina. *Kızılbaşlar/Aleviler*, Çev. Oktay Değirmenci ve Bilge Ege Aybudak. Istanbul: Ayrıntı, 2012.

KTB (Türkiye Cumhuriyeti Kültür ve Turizm Bakanlığı). "Hacı Bektaş Velî Külliyesi (Dergâhı)." 11 Mayıs 2021 tarihinde erişildi. https://aregem.ktb.gov.tr/TR-12618/haci-bektas-veli-kulliyesi-dergahi.html.

Lefebvre, Henri. *State, Space, World: Selected Essays*, editörler Neil Brenner ve Stuart Elden, Çev. Gerald Moore, Neil Brenner ve Stuart Elden. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2009.

Lefebvre, Henri. *Mekânın Üretimi*, Çev. Işık Ergüden. Istanbul, Sel: 2014.

Massey, Dorren. *Space, Place and Gender*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1994.

Massicard, Elise. *Türkiye'den Avrupa'ya Alevi Hareketinin Siyasallaşması*. Istanbul: İletişim Yayınevi, 2007.

Nora, Pierre. "Between Memory and History: Les Lieux de Mémoire." *Representations* 26 (1989): 7-24.

Olick, Jeffrey K., Vered Vinitzky-Seroussi ve Daniel Levy. *Kolektif Hafıza Kitabı*, Çev. Zehra Can, Ümit Keskin, Tarık Özbek. Ankara: Dipnot, 2020.

Ortaylı, İlber. "Tarikatlar ve Tanzimat Dönemi Osmanlı Yönetimi." *OTAM (Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi)* 6 (1995): 281-287.

"Parliament's cemevi denial slammed by Alevi groups." *HDN (Hurriyet Daily News)*, 12 December 2012. https://www.hurriyetdailynews.com/parliaments-cemevi-denial-slammed-by-alevi-groups-36648.

Salman, Cemal. *Lâmekândan Cihana: Göç Kimlik Alevilik*. Ankara: Dipnot, 2019.

Soyyer, Yılmaz. "Türk Tarihinde Bir Sosyo-Kültürel Facia: Bektaşi Tekkelerinin Kapatılışı." *Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları Dergisi* 7 (2013): 21-41.

Yaman, Ali. "Alevilikte Ocak Kavramı: Anlam ve Tarihsel Arka Plan." *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 60 (2011): 43-64.

Konferans oturumu bağlantıları

Türkçe
https://www.youtube.com/watch?v=X5GF9nzaBY&list=PLN7AHQGMKkdCTE8s2wPfxh1fdN3EWXMQY&index=4

İngilizce:
https://www.youtube.com/watch?v=Lwaq5sRl4FQ&list=PLN7AHQGMKkdC6wv-79Z04eVWnsCZXf5j0&index=4

Müze ve Kültür Merkezi olarak Sufi tekkeleri: Sekülerliğin mührü mü?

Lucía Cirianni Salazar
Berlin Özgür Üniversitesi
luchicoati@gmail.com

Özet:

Müze ve Kültür Merkezi olarak Sufi tekkeleri: Sekülerliğin mührü mü?[1]

Sadece birkaç istisna dışında 1925 tarihli 677 sayılı kanunla verilen kapatılma emrinden sonra yaşayan Türk tekkeleri artık Sufi tarikatların toplanma yeri işlevi taşımıyor. Son zamanlarda restore edilen, resmi olarak kapatılmalarından sonra camiye dönüştürülmemiş tekkeler günümüzde müze veya kültür merkezi gibi seküler bir figür olarak varlığını sürdürüyor. Tekkelerin restorasyonu, cumhuriyetin ilk yıllarında seküler reformlarla kaybedilen kültürel mirasın yeniden kazanılması yönünde açık bir motivasyonla gerçekleştirilmiştir, ancak bu mekanlarla asıl sakinleri arasında yaratılan kopukluğun geri dönmesi mümkün değildir. Ayrıca, 'kültürel miras' kavramı Sufi faaliyetler için modern ve seküler bir yaklaşımdır ve bu mekanların geçmişinden geri getirebileceği şeyler sınırlıdır. Tekkelerin müzelere ve kültür merkezlerine dönüştürülmesi ile ne korunur ve hangi kayıplar 'mühürlenir'? Bu makalede, restore edilmiş tekkelerin çoğunluğunun durumuna ilişkin bu gözlemler, günümüz Türkiye'sinde sekülerlik ve sekülerizm tartışmalarıyla bağlantılı olarak eleştirel bir şekilde analiz edilmektedir.

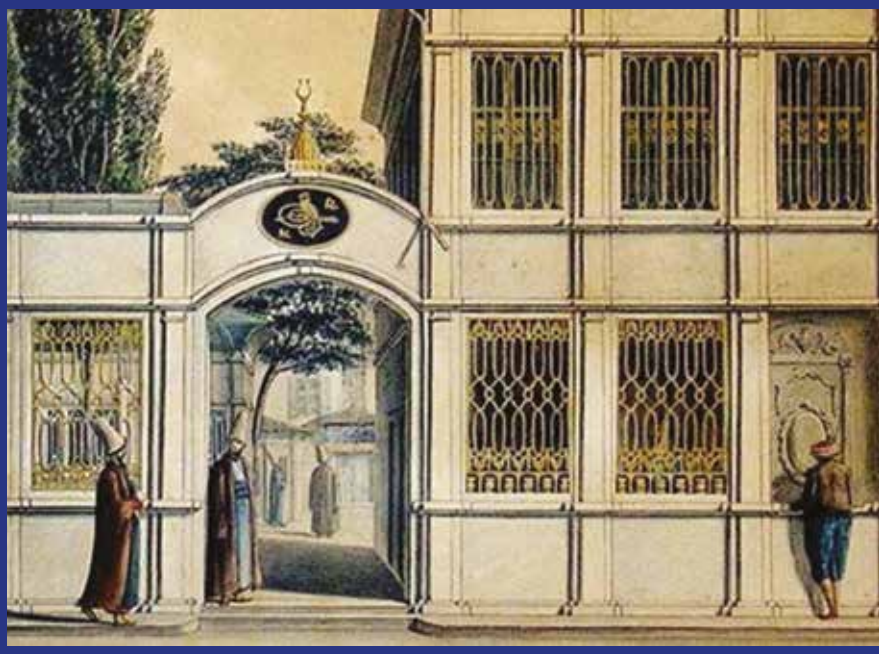
Makale, 2016 ve 2019 yılları arasında yürüttüğüm saha çalışmasından altı örneğe dayanmaktadır: tarikatlarının müzeleştirilmiş tekkeleriyle bağlantısını koruyan iki Sufi vakfı; belediyeler ve Kültür ve Turizm Bakanlığı tarafından yakın zamanda restore edilen ve aslen buralarda ikamet eden tarikatlarla hiçbir ilgisi olmayan yeni Sufi vakıflarının yönetimine verilen iki tekke binası; ve çağdaş Sufi topluluklarıyla önemli bir bağlantısı olmayan restore edilmiş iki tekke binası. Bu vakaların bir analiziyle, "kültürel mirasın restorasyonu" söyleminin toplumsal hafızanın silinme süreçlerini nasıl gizlediğini ve bu mekanların tasavvufun "kültür" olarak anlaşılmasını aşan kritik toplumsal rolleri yerine getirmesini nasıl engellediğini gözlemliyorum.

Konferans oturumu bağlantıları

Türkçe:
https://www.youtube.com/watch?v=-X5GF9nzaBY&list=PLN7AHQGMKkdCTE8s2wPfxh1fd-N3EWXMQY&index=4
İngilizce:
https://www.youtube.com/watch?v=Lwaq5sRl4FQ&list=PLN7AHQGMKkd-C6wv-79Z04eVWnsCZXf5j0&index=4

1 Bu makale tamamıyla yayınlanamadı çünkü Almanya'daki üniversite kanunlarına göre yazar, doktora tezini tamamlamadan tezi için topladığı bilgileri paylaşamamaktadır. Bu sebeple, belirli isim veya görseller kullanılmadan, sadece genel bir özete yer verilmiştir.

4. Bölüm



TEKKELERİN, ZAVİYELERİN VE MEVLEVİHANELERİN TARİHSEL DÖNÜŞÜMÜ

Yarım Kalmış Simfoni
Tarihçi Doç. Dr. Dilaver Azimli'nin Muazzez Anısına

ARZU KAZIYEVA-AZIMOVA, NAMIQ MUSALI
Kastamonu Üniversitesi
nsmusali@gmail.com

Doç. Dr. Dilaver Azimli, konferansın ilk günündeki dördüncü panelde Şeyh Safiyullah'ın selefi Şeyh Cemalettin'in türbesi ve külliyesi konusunda bir sunum yapmayı planlamıştı. Trajik bir şekilde, Covid-19'a yakalandıktan sonra Bakü'de hastaneye kaldırıldı ve virüse karşı iki aylık bir savaşın ardından 3 Mart 2021'de hayatını kaybetti. Memleketinin Ağdaş (Aktaş) köyünde defnedildi. Aşağıdakiler, bu tanınmış Azerbaycanlı tarihçinin hayatı ve eserleri hakkında kısa bir vasiyettir.

Dilaver Azimli, 5 Aralık 1959 tarihinde Azerbaycan'ın Celilabad ilçesinin Ağdaş (Aktaş) köyünde doğdu. 1977 yılında Ağdaş köyünde orta eğitimini bitirdi. 1978-1980 yıllarında askerliğini yaptı. 1987-1992 yıllarında Bakü Devlet Üniversitesi Tarih Fakültesi'nde eğitim gördü. Fakülteyi bitirdikten sonra aynı üniversitede tarih alanında doktora öğrencisi olarak faaliyetlerini sürdürdü. Aynı zamanda 1992-1994 yılları arasında Azerbaycan Cumhuriyeti Dış Ekonomik İlişkiler Bakanlığı'nda görev yaptı. Dilaver Bey'in sonradan kitaplaştırılmış olan doktora tezi, "Azerbaycan'ın Batı Avrupa Ülkeleri ile Ticari İlişkileri ve Türkiye (XV. yüzyılın ikinci yarısı – XVII. yüzyılın birinci yarısı)" konusu üzerineydi. Bu çalışmasıyla o, Osmanlı-Akkoyunlu ve Osmanlı-Safevî münasebetlerine dair o zamana kadar tarihçiler arasında ve tarih biliminde şekillenmiş olan fikirlere alternatif bir bakış ortaya koymayı başarmıştır. Onun post-doktora tezinin mevzusu ise "Azerbaycan Devlet Geleneği Tarihinde Din ve Tarikatların Rolü" idi. Bu çalışma, İslam öncesi zamandan başlamak suretiyle 18. yüzyılın ilk yarısına kadar olan devri kapsamaktaydı.

1994-2004 yılları arasında değişik medya kuruluşlarında gazeteci olarak çalıştı. 2003 yılından itibaren vefatına kadar Azerbaycan Milli Bilimler Akademisi Tarih Enstitüsü'nün Azerbaycan'ın Orta Asırlar Tarihi Şubesi'nde önce araştırma görevlisi, daha sonra ise doktor öğretim üyesi ve doçent olarak çalıştı. Yine bu süre zarfında Bakü Devlet Üniversitesi, Bakü İslam Üniversitesi ve Azerbaycan Devlet Pedagoji Üniversitesi'nde Azerbaycan Tarihi ve Türk Halkları Tarihi derslerini verdi. Adanmış bir Aleviydi ve Alevi Düşünce Ocağı'nın (ADO) Alevi inancına ilişkin uluslararası veya iki taraflı faaliyetlerinin tümüne her zaman destek verdi, katkıda bulundu ve katıldı. Bu tür iş birliklerinin yanı sıra Alevi aktivist Doğan Bermek de dâhil olmak üzere güçlü ruhu ve coşkusuyla birçok Alevi liderin çok saygın bir dostuydu.

Daha okul yıllarında ona "kitaplı oğlan" derlerdi. Okumayı çok sevmesi, eğitimli ve bilgili olmak hevesi, yüksek zekâsı, demir gibi sağlam mantığı ve güçlü fehmi onu bilime getirmişti. Tarih ilmini de tesadüf eseri olarak seçmemişti. Tarih onun için çok gerekli, önemli ve kıymetli bir bilim alanıydı. Derdi ki; "Tarih herkese pay verecek kadar derin bir ummandır, dibi yok, sınırı yok, mikyası ise sonsuzdur; gizlileri saklıları verebileceği paydan daha çoktur. Bunları açıklamak da tarihçilerin borcu ve vazifesidir". Tarih bilimini önemli ve kıymetli olarak görmesinin nedenlerinden biri de, bu bilim alanının daha yeni bağımsızlığına kavuşmuş olan bir toplumda vatanseverliğin pekişmesine, halk ve devlet bilincinin oluşmasına, ulusal düşünce tarzının inkişafına hizmet ettiğini açık bir şekilde görüyor ve bunun gerçekleşmesi için elinden geleni esirgemiyordu.

Doç. Dr. Azimli'nin temel araştırma konusu, Akkoyunlu ile Safevi İmparatorluğu ve Batı Avrupa ülkeleri arasındaki ekonomik ilişkileri, söz konusu ülkeler ile Osmanlı İmparatorluğu arasındaki rekabeti, Orta Çağ'da tasavvuf tarikatlarının Azerbaycan'ın sosyal ve siyasi hayatındaki rolünü, Azerbaycan'da Aleviliğin izlerini ve Kuzey Kafkas halkları ile Azerbaycan arasındaki bağlantı üzerine çalışmaları içermektedir. İki kitap, 150'dan fazla makale ve bildirinin yazarı olan Dilaver Azimli, uluslararası ve ulusal düzeyde yapılmış olan çok sayıda bilimsel toplantılara konuşmacı olarak katılmıştı. Makale ve bildirileri Azerbaycan'da, Türkiye'de, İran'da, Gürcistan'da, Özbekistan'da ve Rusya'da basılmıştır. Alevilik üzerine yazmış olduğu makale ve bildiriler arasında are "The Place and Status of the Kizilbash on the Consolidation of the Safavid Empire", "The Kizilbash and Their Character", "The Role of the Kizilbash in the State Tradition of Azerbaijan", "The Kizilbash in the Historiography of Azerbaijan and Turkey", "Irène Mélikoff as a Researcher of Alevism and the Bektashi Order" gibi çalışmaları dikkat çekmektedir.

Titiz bir araştırmacı olmasının yanı sıra şakacı, hakkaniyetli, samimi ve iyi bir insandı. Kendisinden bilimsel tavsiye ve kitap isteyen kimselerin ricalarını asla geri çevirmezdi. Öğrencilerine çok zaman ayırır, "onlar bizim geleceğimizdir" derdi. Akademik hayata başlamadan önce yıllarca gazetecilikle uğraşması, onda insanlarla irtibat kurma yeteneğini pekiştirmişti. Konferans ve sempozyumlardaki sözlü sunumları ve konuşmaları, televizyon kanalları ve radyolardaki söyleşileri dinleyicilerde ve izleyicilerde büyük bir etki oluşturuyordu.

Dilaver Bey ansızın gitti, vedalaşmadan gitti, kendisi hakkında sadece hoş ve ışıklı anılar bıraktı. Dilaver Bey hem de açıklanamayan bilinçaltı dünyamızda onunla yeniden buluşmak dileklerimizde, ya üniversite koridorlarında, ya çalışma odasında, ya kütüphane salonlarında, ya da akademi parkında bir daha kendisiyle karşılaşılmak beklentisini bize yaşatmakla yaşayacaktır.

Konferans oturumu bağlantıları

Türkçe:
https://www.youtube.com/watch?v=pWeoPemzE4w&list=PLN7AHQGMKkdCTE8s2wPfxh1fdN3EWXMQY&index=5

İngilizce:
https://www.youtube.com/watch?v=kODl7zmExQo&list=PLN7AHQGMKkdC6wv-79Z04eVWnsCZXf5j0&index=5

1826'da Nakşibendî Tekkesine Dönüştürülen Bektaşî Tekkeleri (Pîr Evi Örneği)

A. Yilmaz Soyyer
Süleyman Demirel Üniversitesi
ysoyyer@gmail.com

Özet:

8 Temmuz 1826 tarihinde Devlet-i Âliye'nin yâni Osmanlı devletinin aldığı bir kararla Bektaşî tarikatının bütün faaliyetleri yasaklanmıştır. Topkapı Sarayı'nda yapılan toplantıda 60 yıldan daha yeni olan Bektaşî tekkelerinin yıkılmasına, 60 yıldan eski olanlarının ise medreseye, câmiye ya da Nakşıbendî tekkesine dönüştürülmesi kararlaştırılmıştır. Merkez Âsitane ya da Pîr Evi denilen, içerisinde Hacı Bektaş Velî'nin kabrinin de bulunduğu dergâh devlet tarafından Nakşıbendî tekkesine dönüştürülmüş ve bu tekkeye Nakşî âyini yaptırması için bir Nakşıbendî şeyhi tayin edilmiştir. II. Mahmud saltanatta iken, Bektaşî mürşid ve dervişleri ya sürgüne gönderilmiş ya da Nakşibendî âyini yapmaya zorlanmışlardır. II. Mahmud'un ölümünden sonra bu Nakşıbendîleştirme uygulamaları tam anlamıyla gerçekleştirilememiştir. Padişah'ın üçüncü ve dördüncü hanımları Bektaşî muhibbidir ve her ikisinin oğulları da sırayla pâdişah olmuştur. Ancak Osmanlı Devleti'ndeki güç odaklarından biri olan Bâb-ı Meşihat yâni din adamları kurulu bu duruma şiddetle karşı çıkmıştır. Din adamları, Nakşibendîler ve bürokrasideki Bektaşîlerin desteğiyle Bektaşîler arasında mücadele başlamış, bu mücadele bütün tekkelerin kapatıldığı 1925 tarihine kadar devam etmiştir. Merkez tekke bu tarihte müzeye çevrilmiştir.

Giriş

13. yüzyıldan 1826 tarihine kadar bir inanç ve kültür ocağı şeklinde faaliyet gösteren Bektaşî tarikatı, II. Mahmud tarafından bugün son derece sudan sebepler olduğu anlaşılan ithamlarla kapatılmıştır. Bektaşî tekkelerinin kapatılış fetvası, Şeyhülislam Kadızade Mehmed Tâhir Efendi tarafından verilmiştir. Fetvada eski sultanlardan Zeyd bazı köy ve mezraları kesin emirle Amr'a mülk olarak verse ve Amr da bu verişten sonra bu vakf edilen şeyleri bir zaviyede şeyh olanlar ile zaviye odalarında kalan (baba)lara verse, bir süre sonra verenler ölse, zaviyedekiler de fâsık ve ehl-i bid'atden olsalar ve bu vakfa layık olmasalar şu anki Pâdişah'ın bu yerlere el koyup tasarruf etmesi caiz olur mu? El-Cevap: Olur, denilmektedir.[1]

1 "Selatīn-i Māziyeden Zeyd bazı kurā ve mezārı'ı kat'-ı ta'yīn ile Amr'a temlīk ve Amr dahī ba'de'l-temellük-i vakf ve gullesini bir zaviyede şeyh olanlar ile zāviyenin hücrātında sākin olanlara şart-ı ta'yīn idüb bir müddet mezbūrlar gulle-i merkūmeye mutasarrıflar iken fevt olub hālā o zāviyede şeyh ve hücrātında sākin olanlar füsekādan olub ehl-i bid'atden olmalarıyla gulle-i mezbūreye müstehak olmasalar hālā pādişāh-ı İslām indallahi teālā bi'n-nasr ilā yevmi'l-kıyām hazretlerinin gulle-i merkūmeyi cihet-i āhar ile sarfı cāiz olur mu? El-cevāb: olur." Başbakanlık Osmanlı Arşivi [The Ottoman Archives of the Prime Minister's Office] (BOA olarak kısaltılacak), Cevdet-Adliye, no:1334/5.



Şeyhü'l-İslam Kadızade Mehmed Tahir Efendi'nin Bektaşi tekkelerinin kapatılmasına ilişkin fetvası.
Resim: BOA, Cevdet-Adliye, no: 1334/5.





Bektaşiliğin yasaklanması.

Bektaşi tekkelerinin faaliyetlerinin yasaklanması.

1826 yılı 8 Temmuz'unda yani Yeniçeriliğin ilgasından bir ay sonra Osmanlı Devleti, bütün Bektaşî tekkelerinin faaliyetlerini yasaklamış, Bektaşîliği yasa dışı ilan etmiştir. Cevdet Paşa, 2 Zilhicce 1241/8 Temmuz 1826'da saray-ı hümayundaki camide sadrazam ve şeyhlerin (meşayıh) katıldığı bir toplantı düzenlendiğini belirtmektedir. Nakşibendî tarikatından Beşiktaş'taki Yahya Efendi türbedarı Hafız Efendi, Balmumcu Mustafa Efendi, Galata Mevlevihanesi şeyhi Kudretullah Dede, Beşiktaş şeyhi Abdulkadir Efendi, Halvetî tarikatından Kocamustafapaşa şeyhi ile Zâkirbaşı Şikarizade Şeyh Ahmed Efendi, Merkez Efendi şeyhi Ahmed Efendi, Üsküdar'da Nasuhizade şeyhi Şemseddin Efendi, Celvetiye tarikatından Hüdaî şeyhi Şehabefendizade Seyyid Efendi, Bandırmalızade Galib Efendi,[2] Sadî tarikatından Şeyh Emin Efendi tertiplenen bu toplantıya katılmışlardır.

2 Gâlib Efendi, ünlü Celvetî-Bektaşi şeyhi Üsküdarlı Hâşim Baba'nın soyundandır.



Bektaşi zaviyelerinin mallarının müsaderesi BOA, Hatt-ı Hümayun, nr. 17351.

Cevdet Paşa bu toplantının sonucunda Bektaşî tarikatının kapatılması yolunda karar verildiğini ifade etmektedir. Cevdet Paşa'nın bahsettiği hadise, II. Mahmud'un bizzat kendi el yazısıyla not düştüğü 'telhis üzerine hatt-ı hümayun'da yer almaktadır. Belgede İstanbul'da, Üsküdar, Eyüp, Boğaziçi taraflarındaki Bektaşî tekkeleriyle Anadolu ve Rumeli'de bulunan Bektaşî tekkelerinin mimar ağa tarafından denetimden geçirilmesi ve altmış yıldan yeni olanların yıktırılması, eski olanların medrese ve camiye çevrilmesi istenmektedir. Hatt-ı hümayunda kaydedildiğine göre Şeyhülislam başkanlığında toplanan meşihat heyeti Bektaşîlik konusunu müzakere etmiş ve bir kısım şeyhler, Bektaşîlerle ünsiyetleri bulunmadığını ileri sürerek haklarında bilgi sahibi de olmadıklarını, böylelikle akıbetleri konusunda görüş bildiremeyeceklerini beyan etmişler; bir kısmı ise tekkelerinin kapatılmasını onaylamışlardır. Ayrıca Kıncı Baba, İstanbulağasızade ve Salih Efendilerin idam edildikleri de aynı belgede belirtilmektedir. İdam gerekçesi olarak da rıfz ve ilhadın yanı sıra "oruç tutmamak", "namaz kılmamak" ve "Hulefa-i Raşidin'e küfretmek" gösterilmektedir. Belgenin muhtelif yerlerinde, birkaç defa, ehl-i sünnet akidesine bağlı kalmış Bektaşîlerle devletin bir işinin olmadığı ve Hacı Bektaş Veli'ye hürmetkâr olunduğunun belirtilmesi dikkat çekicidir. 9771 numaralı Maliye'den müdevver defterde[3] ise Timur Hisar kazasındaki bir Bektaşî tekkesinin (ismi okunamadı) medreseye çevrildiğinden, bundan böyle burada medrese talebelerinin (talebe-i ulûmun) bulunacağından ve başlarına bir müderrisin görevlendirileceğinden (nasbından) söz edilmektedir (9 Şevval 1249).[4]

Cevdet Paşa, 4 Zilhicce 1241/10 Temmuz 1826'da Kıncı Baba, Salih Baba ve İstanbulağasızade'nin idam edildiğini, 20 Zilhicce 1241/26 Temmuz 1826 tarihinde devletin Anadolu ve Rumeli bölgelerindeki Bektaşî tekkelerinin yıkımı hakkındaki kararın alındığını kaydetmektedir (görsel 5). Kıncı Baba'nın kabri, Karacaahmet Kabristanı yakınlarında, Zeynep Kamil Hastanesi'nin yanındaki Cevrî Usta Camii veya Nuh Kuyusu Camii adı verilen caminin avlusunda bulunmaktadır. Kabir, h.1328 yılında Bektaşî babalarından Feyzullah Baba tarafından yaptırılmıştır. Bu kabrin varlığını bize merhum Turgut Koca Halifebaba'dan naklen, Bektaşî canlarından Dursun Fütuhî bildirmiş ve bulmamıza yardım etmiştir.

3 BOA, *Hatt-ı Hümayun*, nr. 17351.

4 BOA, *Maliyeden Müdevver Muhallefat Defteri*, nr. 9771, 6.

Mezar taşı kitabesi şöyledir:

"Bir çerağ dahî uyardı âleme virdi ziyâ

Gel mezarın bunda bul bu menzil-i âl-i abâ

Bir eser koydu cihanda pir Feyzullah Baba

Seyf-i Haydar derniyamdan çıktı er Kıncı Baba (1328)"



Kıncı Baba'nın mezarı. Fotoğraf: A. Yılmaz Soyyer, 2021.

Kıncı Baba'nın kabrinin yanında müritlerinden Züleyha Hanım'ın kabri bulunmaktadır. Züleyha Hanım'ın mezar taşında kayıtlı olan vefat tarihi 1234'tür. Son mısrada "Seyf-i Hayder derniyamdan çıktı" (Haydar'ın kılıcı kından çıktı) denmektir ama aynı ifade, "Seyf-i Haydar'dır niyamdan çıktı" (Haydar'ın kılıcıdır uykudan çıktı) şeklinde de okunabilir. Hicri 1241 tarihli bir hatt-ı hümayunda gerek İstanbul ve gerek Üsküdar'da olan Bektaşîlerin, tarikat şeyhleri ve ders hocaları, mahalle imamları ve diğer bî-garaz ehl-i vukuf tarafından araştırılıp soruşturularak tek tek ahval ve keyfiyetlerinin tarafsız olarak (gadr u himayeden ârî olarak) ele alınıp şu Bektaşî fesade maddesinin ehl-i sünnet arasından külliyen temizlenmesine..." mealinde bir ifade yer almaktadır. 1241 tarihli başka bir hatt-ı hümayunda ise Bektaşî tekkelerinin yıktırılmayanlarının, ya cami veya medrese yapılması ya da diğer büyük tarikat şeyhlerine tekke olarak verilmesi emredilmektedir.[5] El konulan ve yıktırılan bu tekkelerden toplanılan bu Bektaşî dervişlerinin ise acele olarak cebehaneye getirilmesi ve burada sorguya çekilmeleri istenmektedir.[6]

Ferman mûcibince[7], Hisar Dergâhı postnişini Mehmed Baba Kayseri'ye, Öküzlimanı Dergâhı postnişini Ahmed Baba Hadim'e, Teber Baba Dergâhı postnişini Hüseyin Baba ve Kazlıçeşme (Eryek Baba) Dergâhı postnişini Mustafa Baba Birgi'ye, Merdivenköy Dergâhı postnişini Mehmed Baba[8] ve Üsküdar Dergâhı postnişini Mustafa Baba Tire'ye sürgün edilmiştir.[9] Bu karışık siyasi ortamda özellikle bürokrasi içinde Bektaşîlik suçlaması yaygınlaşmış, rakipleri tarafından sindirilmek istenen bazı Osmanlı aydınları da tarikatla ilişkileri olduk-

5 BOA, Hatt-ı Hümayun no. 17322.

6 a.g.y., no. 17386.

7 a.g.y., no. n. 24493.

8 Mehmet Ahir Baba: 1804'te Şahkulu postnişini görevi verildi, Bektaşilerin yasaklanması üzerine 1826'da (II. Mahmud zamanında) İzmir'in Tire ilçesine sürgüne gönderildi. 1839'da öldü ve Tire'deki iki Bektaşi zaviyesinden biri olan ve Bozdağ Vadisi yakınlarındaki Erbain Dağı'nın eteklerinde bulunan Baba Sultan adıyla bilinen tekkenin haziresinde takibesi tarafından defnedildi. Şimdi harap olan tekkenin terkedilmiş mezarlığında bulunan kitabesi olmayan ve alef tacı olan türbe ona aittir. Baba Sultan Tekkesi, Arap Pınarı tekkesi olarak da bilinir. Şevki Koca, "Şahkulu Bektaşi Dergâhının Son Babagân Postnişinleri ve Bektaşilerin Zor Yılları (1826-1953) (I)" *Cem* 36, no. 124 (Ağustos 2002): 20.

9 Murat Sertoğlu, *Bektaşilik* (Istanbul: Başak Yayınevi, 1969), 326.

ları gerekçesiyle sürgüne gönderilmişlerdir. Bu aydınlar arasında hekim ve tarihçi Şanizade Mehmed Ataullah Efendi (v:1826), Melekpaşazade Abdulkadir Bey ve İsmail Ferruh Efendi de vardır. Şanizade'nin sürülmesine gerekçe olarak, kurucuları arasında bulunduğu "Beşiktaş Cemiyet-i İlmiyesi"nin[10] gizli toplantılarına Bektaşî şeyhi Mahmud Baba'nın da katılması ve cemiyetin tarikatla organik ilişkisinin bulunması gösterilmiştir.[11]

Kapatılışta Nakşıbendîliğin Rolü

Bu dönemde Nakşibendî-Müceddidî tarikatının İstanbul'da yüz elli yıldan daha uzun bir geleneği vardı. Tarikat, Osmanlı başkentine ilk olarak 17. yüzyılın sonlarına doğru Murad el-Buharî tarafından sokulmuştur. Tarikata yalnızca ulema ve yüksek düzeydeki devlet memurları katılmakla kalmamış, edebiyatçılar arasından da pek çok mürit ortaya çıkmıştır. Nakşibendî Şeyhi Mahmud Can'ın o dönemlerdeki en mühim müritlerinden biri ise Abdülmecid Han'ın annesi Bezmiâlem Vâlide Sultan'dır. Yine bir Nakşibendî şeyhi olan Şumnulu Ali Efendi'nin müritleri arasında ise Sultan Abdülmecid'in kız kardeşi Âdile Sultan bulunmaktadır.[12]

Âdile Sultan, Osmanlı padişahlarının otuzuncusu olan II. Mahmud'un kızıdır. 22 Şevval 1241/29 Mayıs 1826 tarihinde İstanbul'da, Topkapı Sarayı Harem Dairesi'nde doğmuştur. Annesi Zernigâr Kadın'dır. Çok iyi bir eğitim almıştır. Nakşibendî şeyhlerinden Mehmed Can'ın halifelerinden olan Bâlâ tekkesi şeyhi Ali Efendi'ye intisabı bulunmaktadır. Şeyhine bağlılığını ortaya koyan şu şiiri dikkat çekicidir:

"Hazret-i mesned-nişin rah-ı şah-ı Nakşbend
Menba-ı ihsan u kān-ı ma'rifet şeyhim Ali
Himmetin āl-i beher nutkun keramet-i aynıdır
Arif ü dānā-yı vālā-menzilet şeyhim Ali
Yā velî görmez seni hiç dîdesi āmā olan
Mazhar-ı envar-ı feyz-i mekrümet şeyhim Ali
Rah-ı Hakk'ı bizlere gösterdin irşad eyledin
Gevher-i derya-yı izz ü ātıfet şeyhim Ali
Arz-ı hāle var mıdır hācet huzurunda senin
Keşfedersin hâlimi bā-merhamet şeyhim Ali" [13]

Gerek Maneh'in belirttiği üzere Nakşibendîliğin devlet üzerindeki etkileri ve gerekse devletin Nakşî-meşrep ulemaya dayanmak zorunda kalışı, tasavvuf anlayışında da önemli bir dönüm noktası olmuştur. O güne kadar devlet üst kademesindeki yapılanmada hem Mevlevilikte, hem de Bektaşîlikte hâkim unsur olarak bulunan Muh-

10 19. yüzyılın başlarında İstanbul Beşiktaş'ta bir araya gelen bir grup bilim adamının oluşturduğu entelektüel çevre. 1815 yılının sonlarında Beşiktaş ile Ortaköy arasında ikamet eden alimler tarafından öğrenci yetiştirmek, ilmî ve edebî mübadelede bulunmak üzere kurulmuştur. Grubun çekirdek üyeleri, aslen Kırımlı olan, 1797'de İngiltere büyükelçisi olarak görev yapan, Avrupalılar hakkında bilgi sahibi olan ve Türkçe Tefsir-i Mevakıf'ın yazarı olan İsmail Ferruh Efendi (ö. 1826); tarihçi ve tabip Şanizade Ataullah Efendi (ö. 1826), Melekpaşazade Abdülkadir Bey (ö. 1846), bilgin Kethüdazade Arif Efendi'dir. Grup toplantılarını ağırlıklı olarak Ferruh Efendi'nin Ortaköy'deki sahil evinde yapmıştır. Bazı bilim adamları, bu grubun toplantılarını 17. yüzyılda Avrupa'da kurulan ve günümüze kadar gelen bilim dernekleri ve akademilerinin toplantılarına benzeterek, gruba Beşiktaş İlim Cemiyeti (Beşiktaş Cemiyet-i İlmiyesi) adını verdiler. Daha fazla bilgi için bkz. Ekmeleddin İhsanoğlu, "Beşiktaş Cemiyet-i İlmiyesi," *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi* (Istanbul: Tarih Vakfı Yayınları, 1994).

11 Ekrem Işın, "*Bektaşilik*," *D.B.İ.A.*, Istanbul 1994.

12 *a.g.y.,* 18.

13 See Hikmet Özdemir, *Adile Sultan Divanı* (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 1996), 11-50.

yiddin İbn Arabî'nin vahdet-i vücud anlayışı, yerini İmam Rabbanî'nin vahdet-i şuhud anlayışına terk etmiştir. Gerçi Bektaşîliğin kapatılmasındaki birinci etken olarak Sultan ve çevresinin Nakşibendîlerce kuşatılmış olduğunu söylemek ve Bektaşîliğin kapatılmasının müsebbibinin Nakşibendîler olduğunu iddia etmek, ispat edilmesi güç bir iddia olacaktır. Ancak Bektaşî tekkelerine Nakşibendî şeyhlerinin tayin edilmiş olmaları da ihmal edilmemesi gereken bir durum olarak tarihteki yerini almış bulunmaktadır. Sultan Abdülaziz'in tahta geçişine kadar devam eden bu durum ve tutumun tesirleri, Bektaşîlerin aleyhine olarak sürmüştür.

Bektaşîliğin kapatılması için uygun ortamı sağlayan olaylardan biri de Yunan ihtilali olmuştur. Yunan ihtilali, İstanbul'da herkes tarafından şaşkınlıkla karşılanmıştır. Yunanlıların Mora'daki Türklere yaptıkları zulümler, Bektaşîliğin gayrimüslimlere karşı olan liberal ve hoşgörülü tavırlarını anlamsız kılıp Nakşibendîlerin katı tutumlarını haklı çıkarmıştır.[14]

Nakşibendîler, o dönemde gerek II. Mahmud'un, gerekse Sultan Abdülmecid'in çevresinde yer alarak saltanatın, dolayısıyla da devletin yanında bir tavır sergilemişlerdir. O dönemin saltanat ve devlet muhalifleri ise Yeniçeri Ocağı'nın bütün günah ve veballerini omuzlamak zorunda kalan Bektaşîlerdir.[15] Bektaşîler, ocak-saltanat mücadelesinde, gelenekten gelen çerçeve içerisinden çıkamayarak saltanat yerine ocağın yanında yer aldıkları için kapatılmakla karşı karşıya kalmışlardır. Değilse, sosyolojik bir ifadeyle ne II. Mahmud döneminin Nakşibendîleri, "taraftar"dır, ne de Bektaşîleri "muhalif"tir. Günümüzün siyasal bünyesinde yer almış bulunan bu iki kavram, bu iki tarikatı ifade etmekten çok uzak bulunmaktadır. Zaten bizatihi kavramlar olarak da "taraftar-muhalif" adlandırması, tarihe mal olmuş iki müesseseyi ifadede iyice yetersiz kalmaktadır. Çünkü -klâsik dönemde- bir devlet kurumu olan Yeniçeriliği desteklemeleri bakımından Bektaşîler de bir tür devlet taraftarıdırlar. Ama Bektaşîler, devlet dengelerindeki değişiklik sonucunda aleyhlerine olacak tarafta kalmışlardır.

Bektaşîliğin Problem Addedilmesi

Bektaşîleri bir problem olarak gören Osmanlı Devleti'dir. Osmanlı arşiv belgelerine bakıldığı zaman devletin niyetinin bütün Bektaşî tekkelerine el koyarak Bektaşî tarikatını tarihe gömmek olduğu anlaşılmaktadır (görseller 2 ve 3). Kapatılış kararından yaklaşık beş ay sonra devlet, bütün Anadolu ve Rumeli'de kararı yürürlüğe koymak için harekete geçmiş bulunmaktadır. Aşağıdaki vesikada da görüleceği üzere, Bektaşîlik meselesine son derecede kararlı bir tavırla yaklaşmaktadır. Bu konuya örnek teşkil edebilecek bir biçimde, mesela 17 Cemaziyelevvel 1241/28 Aralık 1825[16] tarihinde Çirmen Sancağı Mutasarrıfı Esad Paşa'ya bir hatt-ı hümayun gönderilmiştir. Bu hatt-ı hümayunda, Bektaşî Rafızîlerinin kötülüklerinin artık belli olduğu, İstanbul'da bunlara uygulanan muamelenin taşrada da icra olunması gerektiğinin devlet (idare-i seniyye) ta-

14 Butrus Abu-Manneh, "*1826'da Nakşibendi-Müceddidi ve Bektaşi Tarikatları*", *Tarihi ve Kültürel Boyutlarıyla Türkiye'de Aleviler Bektaşiler Nusayriler*, çev. Ş. T. Buzpınar (Istanbul: Ensar Neşriyat, 1999), 122.

15 Devlet, yeniçerileri düşman ilan etmiş ve uzun süre yeniçerilerin ölümü bile nefretle anılmıştır. Devletin resmi gazetesi Takvim-i Vekayi, 19 Rebiülevvel 1249 (1883) sayısında Tırnova'da ölümden dönen iki yeniçerinin vampirlik yaptıklarına dair yalan bir haber yayınladı.

16 1825 yılında Bektaşi tekkelerinin yıkılması için bir karar verilemeyeceğinden, bu belge 1826 sonrasına ait olmalıdır. Ancak belge muhtemelen "Osmanlı Devlet arşivleri için hazırlanmış bir nüshadır" ve nüshayı hazırlayan katip verileri girerken hata yapmıştır.

rafından istendiği belirtilmektedir. Hatt-ı hümayuna konu teşkil eden Çirmen sancağındaki Kızıl Deli Sultan Bektaşî Tekkesi'yle beraber diğer Bektaşî tekkelerinin de yıktırılarak yok edilmesi istenmektedir. Bektaşîlerden inancı bozuk olanların, Rafızîlik ve sapıklıkla tanınanların (sû-i îtikad ve âyin-i rıfz ve ilhad ile şöhretgir olanların) şehir ve kasabalara sevk edilip toplanarak müfti efendiler marifetiyle dine davet olunmaları (telkin-i din olunmaları) ve inançlarının düzeltilmesi (tashih-i itikad ettirilmeleri) emredilmektedir. Belgede, Kızıl Deli Tekkesi'nde bulunan Bektaşîlerin çok miktarda olduğunun bilindiği ama yine de tekkelerine devlet tarafından el konulup çıkarılırken muhalefet etmeyeceklerinin öğrenildiği ifade edilmektedir. Devlet, bu tekke gibi diğer Bektaşî tekkelerinin de Rafızîlikten arındırılması için gereken tedbirlerin alınarak ona göre hareket edilmesini emretmektedir. Bu arada tekkenin emlak, eşya, para (nukud), hayvanat ve gelirlerinin keyfiyet ve kemiyetinin uzmanlardan (erbab-ı vukuf) birileri tarafından belirlenmesi istenmektedir. Fakat Edirne ve civarında erbab-ı vukuf olabilecek nitelikte insanlar olmadığından Kızıl Deli Sultan tekkelerinin Bektaşîlerinin durumu, malları ile diğer Bektaşî tekkelerinin gelirleri bilinememektedir.[17] Eldeki bilgiler ise duyumlara dayanmaktadır. Belgede belirtildiğine göre devletin, yapılması gereken en iyi iş olarak düşündüğü icraat ise, tekkeye gidilerek bir sayımın ve tahliyenin gerçekleştirilmesidir.[18]

Bu el konulan Bektaşî tekkelerinin mekân, eşya ve fonksiyon bakımından özellikleri şöyledir: Tekkeler, klasik zaviye planında ya da konak planındadır. Klasik zaviye planındaki tekkelerden belki de en önemlisi, Maliye'den müdevver 9771 no'lu muhallefat defterinde kayıtlı bulunan, Elmalı'daki Abdal Musa Tekkesi olarak karşımıza çıkmaktadır (görsel 4). Bu tekkenin sahip olduğu binalar şunlardır: Üzeri kurşun kaplı Abdal Musa Türbesi, üzeri kurşun kaplı türbeye bitişik bir köşk, yarısı Budala Sultan Türbesi yarısı namazgâh olan bir bina, hamam, çamaşırhane, misafir odaları, at ahırları, öküz ahırları, mektep odaları, on adet ambar, Akmeydan denilen ve muhtemelen 'âyin-i cem'in icra olunduğu meydan, iki adet üzeri kurşunla kaplı oda. 9771 no'lu muhallefat defterine sonradan düşüldüğü anlaşılan derkenarlarda -birkaç yıldır kapalı olduğu için- türbe ve diğer binaların yıkılmaya yüz tuttuğu, binaların üzerinde bulunan kurşun kaplamaların yerlere düşerek kaybolduğu belirtilmektedir.[19] Silistre sancağı, Hezargrad kazasında bulunan Timur Baba Zaviyesi'nin binaları ise şöyledir: Türbe,

17 BOA., Hatt-ı Hümayun, nr. 17411. Bu belgeye göre Kızıl Deli Tekkesi olarak bilinen yer aslında iki tekkedir. Şeyhlerine tekkelerin serveti sorulduğunda fıçı olmadığını, Dimetoka kazasında köyler, yedi değirmen, 2500 koyun ve keçi, 200 sığır, 30 çift öküz ve 40-50 hergele bulunduğunu belirtmişlerdir. Hizmetçiler olarak çobanlar, bağ işçileri ve hergelelerin bakıcıları vardı. Tekkede 50 derviş hazır bulunurdu. 24 köyde erzade adıyla bilinen 700 ila 800 kişi Kızıl Deli Sultan'a bağlı olarak nakit (nuzul) ve emlak (avarız) ve diğer vergileri ödedi. Adliye memurunun ifadesine göre, tekkelerde 150 civarında bekar Bektaşi ve çevre köylerde "erzade" ve "bende" adı verilen adamlar vardı.

18 Aşağıdaki kayıt 9771 no'lu Malieyeden Müdevver Muhallefat Defterinde bulunabilir: "*Canib-i şeriat-i garradan verilen fetva-i şerife ve ol babda şeref-sünuh buyurulan Hatt-ı Hümayun-ı şevket-makrun-ı şahane mantûkunca lağv olunmuş zevayanın zaviyedarlığı tevcihi istida olundukda irade-i şahane kaydına müracaat olunmaksızın askeri ruznamçesinden ve aklâm-ı saireden berat itası aklâm-ı kuyuta mücib ve mukataat hazinesine irsal buyrulan iradın kesreti müstecvib idüğü zahir ve a'yan olmağla ol vechle irade-i şahane kaydına müracaat olunmaksızın askeri ruznamçesi ve aklam-ı saireden ne mikdar berat verilmiş ise cümlesinin hükmü lağv ve imha olunmak üzere kayıtları terkin olunarak fi-ma-ba'd ol makûle zaviye tevcih buyurulması istida vukuunda irade-i şahane kaydına müracaat olunmaksızın ve mukataat hazinesi tarafından ilam kılınmaksızın beratı ita olunması hususunda irade-i aliyye taalluk ederk ol vechle icab eden mahallere ve mukataat hazinesine başka başka ilm ü haberleri verilmiştir. fi 9 Muharrem 1247*," BOA, *Maliyeden Müdevver Muhallefat Defteri*, nr. 9771, dipnot 1; "*Tahrir ve zapt olunan zevayadan başka zaviyedarları ehl-i sünnet ve'l-cemaatten olanların ve hasılatı cüzi bulunanların ve tevcih ve ibkaları lazım gelenler tevcih ve ibkasıyla iktiza eden berat ve ilm ü haberleri ilâ ve inha ve mütevakkıf olanlar dahi kayıtları bâ irade-i seniyye şerh virilerek icab eden mahallere mukataat hazinesine başka başka ilm ü haberleri verilmiştir. fi 8 Şaban sene 1244*," BOA, *a.g.y.*, dipnot 2.

19 Yılmaz Soyyer, *Sosyolojik Açıdan Alevi Bektaşi Geleneği* (Istanbul: Seyran Yayınevi, 1996), 116,117. Baha Tanman, tekkenin 1876'da Sultan Abdülaziz tarafından ihsan edildiğini ve daha sonra 1910'da II. Abdülhamid ve şeyh Yusuf Baba tarafından onarıldığını belirtmiştir. Bugün türbede Abdal Musa, annesi, babası, kız kardeşi ve ünlü varisi Kaygusuz Abdal'a ait beş süssüz lahit bulunmaktadır. Tekkenin haziresinde bir kısmı toprakla kapatılmış çok sayıda mezar taşı bulunmaktadır. Tanman, kalıntıların Bektaşi tekkeleri çözülmeden önce tekkedeki binaların bir hat boyunca uzanan üç avlu etrafında toplandığını tespit etmemizi sağladığını belirtiyor: birinci ve ikinci avlu çevresinde mescit, meydan evi, derviş hücreleri, misafirhane, mutfak, kiler, fırın ve at ahırı ile üçüncü avlu çevresinde türbe, hazire ve su kuyusu yer almaktadır. Baha Tanman, "Abdal Musa Tekkesi," T.D.V.İ.A., İstanbul, 1988.



Eryek Baba Bektaşi Tekkesi

türbeye bitişik odalar, âyin-i cemin icra olunduğu meydan, mutfak, ekmekhane, ahır, samanlık, üzeri kiremitle örtülü bir ahır, kiler, dört adet büyük oda ve ambarlar.[20]

Klasik zaviye planının İstanbul'daki örneği olan Şahkulu Dergâhı, bugün de hâlâ ayakta olan ve 'cemevi' olarak faaliyet gösteren klasik Bektaşî tekkelerinden biridir. Osmanlı döneminden kalma bina hâlâ ayaktadır. Ancak yanına cemevi adı verilen ve eski Bektaşî semahanesinin farklı biçimde yorumlanmış taklidi olan bir bina yapılmış bulunmaktadır. Burada Alevî-Bektaşî geleneğinden gelen insanlar, belirli günlerde törenler icra etmektedir.

Şahkulu Sultan Tekkesi'nin Osmanlı döneminden kalan kısmı; 1. giriş taşlığı, 2. meydan evi, 3. büyük aşevi, 4. kiler evi, 5. kiler evi babasının hücresi, 6. çamaşırhane, 7. hamam, 8. hamam, 9. hela, 10. aşevi babasının hücresi olmak üzere on bölümden meydana gelmektedir.

Cümle kapısının solunda, kuzey-güney doğrultusunda tekkenin en önemli bölümlerini barındıran -yukarıda 10 bölüm olarak gösterilen- ana bina yerleştirilmiştir. Bu bölümler, kuzeyden güneye doğru tekkede mücerred babalara ve dervişlere (canlara)[21] mahsus iki katlı ikametgâh, bu kanadın içinde gündelik yemeğin pişirildiği küçük aşevi, âyinlerin icra edildiği meydan evi, özel günlerde kullanılan büyük aşevi ve bunlarla iç içe bulunan çamaşırhane, kiler evi, hamam, aşevi babası ile kiler evi babalarının hücreleridir.

Meydan evinin tasarımında onikigenin seçilmiş olmasının yegâne sebebi, On İki İmam kültüne sıkı sıkıya bağlı olan Bektaşîliğin rakam sembolizminde söz konusu sayının kutsallıkta başköşeyi işgal etmesidir.

Meydan evinin güneyinde yer alan 11. ve 12. kenarlarda büyük aşevi, kiler evi, hamam, hela ve çamaşırhane gibi mekânların etrafında sıralandığı taşlığa açılan birer kapı-pencere bulunmaktadır. Âyin mekânı ile yemek

20 BOA, *Maliyeden Müdevver Muhallefat Defteri*, nr. 9771, 11.

21 Mücerred ve müteehhil olarak bilinen iki tür Bektaşi dervişi vardır. Mücerred asla evlenmez, müteehhil ise evlenebilir.



Bektaşi zaviyelerine ait mezar taşlarından örnekler. Fotoğraf: A. Yılmaz Soyyer, 2021.

pişirme mekânı arasında böylesine doğrudan bir ilişki kurulmasının sebebi Bektaşîliğin erkânında, meydan evinde kurulan 'muhabbet sofraları'nda 'lokma görülme'si ve 'dem alınma'sıdır.[22]

Bektaşî tekkelerinin faaliyette olduğu dönemden kalma pek çok mezar taşı -tekke ve zaviyelerin çoğunluğu ayakta değilse de- dergâhlarının hazirelerinde mevcuttur. Mezarlardan oluşan ve hazire adı verilen kısım, gerek Bektaşî tekkelerinin gerekse diğer bütün tekkelerin ortak özelliğidir. Buralar, âdeta bu mekânların tarihinin vesikaları durumundadır. Pek çok Bektaşî tekkesi -mesela Kazlıçeşme'deki Eryek Baba (Erikli Baba) Tekkesi, Boğaziçi Üniversitesi'nin sınırlarında kalmış olan Şehitlik Tekkesi, Eyüp'teki Karyağdı Ali Baba Tekkesi- yıkıldığı hâlde hazireleri günümüze kadar gelmiştir. Bu tekkelerin hazirelerindeki mezar taşları, başlıca şu şahıslara aittir:

Eryek Baba (Erikli Baba) Tekkesi: Osmanlı döneminden kalma bina tamamen yıkılmıştır. Yerine bugün "cemevi" yapılmıştır. Hazirede başlıca şu mezarlar bulunmaktadır: Hamdi Baba (h.1322), Perişan Baba (1283) (Bu mezarın içi boştur. Perişan Baba, Pir Evi'nde dedebaba olmak için Hilmî Baba ile bir mücadele içine girmiş bulunmaktadır. Bu mücadele sürecinde, Hilmî Baba'nın taraftarlarının kendisini öldürmesinden çekindiği

22 M. Baha Tanman, "*Şahkulu Sultan Tekkesi*," D.B.İ.A, Istanbul, 1994.



Karyağdı Ali Baba Tekkesi: Sadece Haliç'e bakan duvar ve mezar taşları. Fotoğraf: A. Yılmaz Soyyer, 2020.

gerekçesiyle öldüğü yolunda şayialar çıkartmış ve kanıtı olarak da bu mezarı yaptırmıştır. Asıl ölüm tarihi ise 1301'dir. Gerçek mezarı da Hacı Bektaş Velî Asitanesi'ndedir.), Mustafa Bey (1303), Hacı Hasan Baba (1305), Abdullah Baba (1239), Ahmed Baba (1202). Karyağdı Ali Baba Tekkesi: Eyüp sırtlarındaki bu tekkenin yalnızca Haliç'e bakan duvarı ve haziresindeki mezar taşları ayaktadır (görsel 8). Avluda son zamanlarda yapılmış bir türbedar evi vardır ve kendisinin Bektaşî olduğunu belirten Tokatlı Hüseyin İş isimli bir türbedar, eşiyle birlikte bu evde yaşamaktadır. Haziredeki mezar taşları: Karyağdı Ali Baba, Abdi Baba, Mehmed Necib Baba (1290), Hafız Mehmed Salih Baba (1332), İbrahim Selim, Ziya Musa Baba (1232), Mehmed Baba, İsmail Baba.

Yarımca Dede Tekkesi: Bugün artık yıkılmış bulunan Bektaşî tekkelerinden biri de Yarımca Dede Bektaşî Tekkesi'dir. "Bu tekke Üsküdar-Kuzguncuk yolu üzerindeki Hüseyin Avni Paşa çeşmesinin üzerindeydi. Tekke ahşap, iki katlı bir binaydı. Beş odası vardı.

Tekkenin kapısının üzerinde ta'lîk ile yazılmış şu kitabe vardır:

"Yapdı bu dergâh-ı âlinin yeniden bâbını

Keşf-i kenz-i hakikat Şerif Ahmed"

Kitabenin üzerinde Bektaşî tacı vardır.

İ. H. Konyalı, tekkenin haziresinde Bektaşî şeyhi Yarımca Dede'nin, Bektaşî babalarından Seyyid Hacı Mustafa'nın, basmacı ustalarından Es-Seyyid Hasan Efendi'nin, Bektaşî babalarından Hacı Ömer, Nuri ve Mehmed Rıza Babaların kabirlerinin olduğunu kaydetmektedir.[23]

El konulan klâsik zaviye plânındaki bazı tekkelerin bina durumları aşağıda yer alan Tablo 1'de gösterilmiştir:

Tablo 1: Bazı Tekkelerin Binaları[24]

ZAVİYENİN İSMİ	Türbe	Oda	Meydan	Mutfak	Fırın	Ahır	Kiler	Semahane	Anbar	Mescid
Demir Baba (Hezargrad)	1	7	1	1	1	2	2	1	3	
Hüseyin Baba (")	1	8	1	1	1	1			3	
Musa Baba (")		1	3	1	1	1	1	1	1	
Koç Doğan (")		2	1	1	1	1	1		2	
Musa Baba (Yeni Pazar)	1	10	1	1	1	3			3	1
Tay Hızır Ali Baba (Rusçuk)	1	4	1	1	1	4	1	2	3	1
Nefes Baba (Ferecik)	1	9	1	2	2	3	1	2	1	1

Konak tarzında yapılan Bektaşî tekkelerine örnek olarak Kuyubaşı Emin Baba Tekkesi verilebilir. Günümüzde halen mevcuttur. İstanbul Büyükşehir Belediyesi tarafından -iç mekân bozularak odalara ayrılmış, dış mekân aslına benzetilmek suretiyle- restore edilmiştir. Tekke, Edirnekapı kabristanının içindedir. 1284/1867 yılında Sultan Abdülaziz'in annesi Pertevniyal Valide Sultan (v:1883) tarafından yaptırılmıştır. Tekke binasının önünde iki tane büyük, 'köfeki taşı' tabiriyle ifade edilen mezar taşı vardır. Bunlardan biri 1175/1761'de vefat eden Derviş Mehmed'e, diğeri vefat tarihi bulunmayan Derviş İbrahim'e aittir.

Tekkenin semahane kapısının önünde ise Emin Baba'nın kabri bulunmaktadır. Mezar taşının kitabesinde şunlar yazılıdır:

"Budur bānisi bu dergāh-ı Bektaşîye'nin zair
Alî'nin sırrını erbabına gûyâ ne gitmiştir
Tarîk-i nazeninde sad-hezara bab-ı dil gelmiş
Şarabın virüb eşvak ile cânâne gitmiştir
Nice gavs ile kutbü'l-ārifîn-i aktab-ı azamlar
Gelüb bir lahza âram eyleyüb cevlâne gitmiştir

23 Bkz. İbrahim Hakkı Konyalı, *Abideleri ve Kitabeleriyle Üsküdar Tarihi* (Istanbul : Türkiye Yeşilay Cemiyeti, 1976), 434.

24 Bu ve diğer tablolar yapılırken 9771 no'lu muhallefat defterini konu alan, Kemal Daşçıoğlu'na ait bir yüksek lisans tezinden özet olarak faydalanılmış; ancak bütün bulgular, defterin aslıyla mukayese edilmiştir. Bkz.Kemal Daşçıoğlu; *1827 (H.1243) Tarihli Muhallefat Defterine göre Bektaşî Zaviyeleri*, S.D.Ü, Sosyal Bil. Ens, Isparta 1996.



Konak tarzı Bektaşi zaviyelerine örnek olarak Kuyubaşı Emin Baba Tekkesi.
Fotoğraf: A. Yılmaz Soyyer, 2020.



Kuyubaşı Emin Baba Tekkesi'ndeki Emin Baba Türbesi.
Fotoğraf: A. Yılmaz Soyyer, 2020.

Düşün bir, can nedir cânân nedir sen ben neyim hak kim
Bu sırr-ı akdesi fehm eyleyen mestane gitmiştir
O bir sırr-ı mücessemdi o bir mürg-i muallaydı
Semaya uçdu kendi hâke sâde lâne gitmiştir
Bu tarihim yazılsun seng-i cevher üstüne Mahfî
Emin Baba ten-i ser ile ruh-ı seyrana gitmiştir. (1304/1886)"

Ayrıca tekkenin haziresinde Raşid Efendizade Osman Faik Efendi'nin eşi Yıldız Hanım'ın (1296), Yenişehir Fener hanedanından Şefik Bey'in (1294), eşi Melek Hanım'ın (1311) teslim taşlı kabirleri bulunmaktadır. Ayrıca Bektaşî şeyhi Mahmud Efendi'nin de kabri oradadır (1306). Hazirenin en dibinde ise Kuşadalı İbrahim Halvetî'nin halifelerinden Bosnavî Hacı Mehmed'in kabri bulunmaktadır (1296).

Bu tekke ihya edildiği zaman Bektaşî tekkeleri tam kırk bir senedir resmen kapalıydı. Bu hadise, Osmanlı Devleti'ndeki devlet-tarikat ilişkilerini anlayabilmek için önemli bir olaydır. Bu durum tarikatların, özellikle de Bektaşîliğin gücünü ortaya koymaktadır.

Bu tekkenin semahane girişinde bir kitabe bulunmaktadır:

"Pâdişâh-ı hazret-i sultan Azîz'in maderi
Hazret-i Pertevniyal Sultan-ı zişân hâliya
(Halen sultan olan padişah Sultan Aziz'in annesi Pertevniyal Sultan)

Dergâhı pak-ı rıza-i hakk mamur eyledi
Görmemiş asla felek böyle kerem-kan ü safa
(Dergâhı Hakk'ın rızası için mamur eyledi, böyle bir cömerdi felek görmedi)

Rahata oldu mübeddel ehl-i fakirin firkati
Böyle sahib-i merhamet sultana kılsınlar dua
(Ehl-i fakirin (Bektaşî dervişleri kastediliyor) ayrılığı (o tarihte Bektaşî tekkeleri kapalı ve pek çok Bektaşî sürgünde) rahata dönüştü. Böyle merhamet sahibi sultana dua kılsınlar.)

Oldu bu evrâd-ı ezkarın dilde kadim
Daima olsun muîn Halık-ı arz u sema
(Seni anmak [zikrinin evradı] dilde kadimdendir. Arz ve semanın yaratıcısı daima yardımcın olsun)

Subhiya cevherle tarih-i zahira bu dergâhı
Ol Emin Baba'ya el-mah Murtaza gördü reva (1284-1867)
(Ey Suphi bu dergâhı Emin Baba'ya Hz. Ali reva gördü (1284-1867))



Kuyubaşı Emin Baba Tekkesi semah evinin girişinde kitabe bulunmaktadır. Fotoğraf: A. Yılmaz Soyyer, 2020.

Bektaşî tekkeleri İstanbul'da hep sur dışına inşa edilmiştir. Şahkulu Sultan Tekkesi haricinde hep konak türü olan Bektaşî dergâhları, umumiyetle İstanbul şehrine has özellikte ve her biri klasik Türk konağının en güzel örneklerindendiler. Ne yazık ki artık, yalnızca yukarıda örnek olarak verdiğimiz Kuyubaşı Emin Baba Tekkesi, 19. yüzyıl konak biçimli tekkelerinin en güzel numunelerinden biri olarak gelecek nesillere kalmıştır.

Bektaşî Tekkelerinde Bulunan Eşya ve Malzemeler

Osmanlı Devleti'nin el koyduğu tekkelerin bina özelliklerinin yanı sıra bina içi döşeme ve bu binalarda kullanılan araç-gereçler de Bektaşîlik tarihi bakımından önem arz etmektedir. Bu tekkelerin tefrişinden mutfak malzemelerine, hatta ziraat aletlerine kadar geniş bir araç gereç listesi elimizde bulunmaktadır. Aşağıda isimlerini vereceğimiz eşya ve malzemeler, 1826 yılında Bektaşî tekkelerinin kapatılmasından önceki dönemdeki günlük hayatı tespit etmek hususunda önemli veriler ihtiva etmektedir.

Tefrişat malzemeleri: Döşeme malzemesi olarak halı, çul, yastık, minder, askı, aba, sandık, seccade, demir iskemle, hasır, mangal; aydınlanma malzemesi olarak şamdan ve fenerler bulunmaktadır. Bazı tekkelerde saatler, hatta çalar saatler vardır.

Mutfak malzemeleri: Tekkelerde umumiyetle mutfak malzemesi olarak kazan, kova, leğen, ibrik, foçu, dibek, yayık, tabak, şiş, kahve dolabı, havan, sini, satır, tepsi, fincan gibi malzemeler bulunmaktadır.

Kilerdeki yiyecekler: Tekkelerin kilerlerinde sade yağ, ekşimik, şeker, pekmez, peynir, tuz, fasulye, bulgur, bal, kahve gibi yiyecek ve içecekler vardır.

Lüzumlu araç-gereçler: Bu malzemeler arasında araba, saban, döven, pulluk, tüfek, kılıç, piştov, teber (Bektaşî dervişlerinin ellerinde taşıdıkları yay biçiminde balta), sancak, bayrak, çadır, keçe, kantar, damga, testere, balta, orak, tırpan, çapa, kazma, çekiç, burgu mevcuttur. Bu malzeme ve yiyecekler, tekkelerin toplumsal hayattaki rollerini idame ettirmeleri için gereklidir. Çünkü bu müesseseler, kendi mürit, müntesip ve muhiblerinin dışında misafirleri de barındıran, hatta yoldan geçen yolcuların uğrak yeri olan mekânlardır.

Bektaşî tekkeleri, diğer tekkelerle beraber dönemin kültür merkezleridirler. Bazılarının kütüphaneleri mevcuttur ve bu kütüphanelerde dönemin bilim ve edebiyat anlayışını yansıtan zengin kaynaklar bulunmaktadır.

El Konulan Tekkelerin Kullanımı

Osmanlı Devleti, Bektaşî tekkelerinin meydan odalarının camiye dönüştürülmesini, diğer kısımlarının yıkılmasını, ancak türbelerinin birer türbedar tayin edilmek suretiyle ayakta kalmasını istemektedir. Bunun fetvasını ise Şeyhülislam'ın yanı sıra İstanbul'da bulunan Nakşibendî, Kadirî, Sadî, Halvetî ve benzeri büyük tarikatların şeyhleri (turuk-ı aliyye meşayıhı) imzalamıştır. Ancak 1247/1831 yılında bu türbelerin de çoğu yıktırılmıştır. Bektaşî tekkelerinin kapatılma kararı alındıktan sonra bütün Bektaşîler çok sıkı bir takibat altına alınmıştır. Devlet, yalnız Bektaşîleri değil, Bektaşîlikle şöyle veya böyle ilişkisi olan herkesi rıfz, ilhad ve zındıklıkla suçlamaktadır. Aşağıdaki hadise, Bektaşîlerin ve onlara yardım edenlerin nasıl bir muameleye tabi tutulduklarını göstermesi bakımından çok önemlidir.

Tekke Görevlerinin Nakşibendilere Verilmesi

Bektaşîlik kapatılınca Pîr Evi'ne tayin edilen ilk Nakşibendî şeyhi Mehmed Said Efendi'dir. 16 sene Pîr Evi'nde Nakşibendî şeyhi olarak görev yapmıştır. 20 Recep 1258/27 Ağustos 1842 tarihli bir iradede Hacı Bektaş Velî Hankâhı postnişini (Nakşibendî) Mehmed Said Efendi'nin vefatından bahsedilmektedir. Yerine ise yine aynı tarikattan ve müderrislerden Şeyh Ebubekir Efendi taliptir ve tayin olunmak istemektedir. Hankâh postnişinliğine talip olan Şeyh Efendi, Hacı Bektaş Velî Hankâhı gelirlerine dair bir meseleyi devlete bildirmiş bulunmaktadır. Şeyh olabileceği hesabıyla önceden, vakfın gelirlerinin miktarını ve kendi elde edeceği geliri öğrenmek istemiş olabileceği düşünülebilir. Vakfın gelirleri 27833 kuruş 9 akçeden ibarettir. Devlet, vakfın gelirlerinden hiçbir vergi almamaktadır. Vefat eden şeyhin oğlu ehliyetli olmadığından yerine başka birinin geçirilmesinin gerekliliği belirtilmektedir. Gelirlerin on beş hisseye taksim edilerek bunun dört hissesi kendisine şeyhlik ve mütevellilik verilecek (uhdesine meşihat ve tevliyet olunacak) efendiye, üç hissesi daha önce vaka-i hayriyeyle meşihatten uzaklaştırılan Hamdullah Efendi'ye, bir hissesi maaşa ait olarak dört hissesi hankâhın tamirine, geriye kalan dört hissesi ise dervişlere taamiye olarak taksim edilmektedir.

Ebubekir Efendi'nin tahminleri yanlış çıkmış, devlet yukarıda belirttiği geliri, dağılımını aynen muhafaza ederek şeyhliği yine Nakşibendî tarikatından Ispartalı Mehmed Efendi'ye (tevcih eylemiş) vermiştir. 1265/1848 yılına gelindiği zaman Hacı Bektaş Velî Hankâhı şeyhliğinde yine Nakşibendî tarikatından Mehmed Nuri Efendi bulunmaktadır. Ama vakfın gelirlerinin taksimiyle ilgili olarak başlayan bir kavganın sonucunda Nakşibendî Şeyhi Mehmed Nuri Efendi, Hacı Bektaş Velî Hankâhı'ndan kaçmak zorunda kalmıştır. Mehmed Nuri Efendi bu hadiseden hemen sonra İstanbul'a gelerek durumu şikâyet etmiştir. Meclis-i Vâlâ'dan çıkmış bulunan bir mazbataya göre hankâhın gelirlerinin taksimi değişmektedir. Belgede hankâhta Nakşibendî âyini yaptırması için tayin kılınan Mehmed Said Efendi ve daha sonraki şeyh Mehmed Efendi zamanında olduğu gibi 4 hisse tevliyet ve meşihata, 4 hisse hankâhın tamirine, 4 hisse dervişlerin mutfak masrafına (dervişân taamiyesine) ve üç hissesi Hacı Bektaş soyuna verilmesinin uygun olduğu kaydedilmektedir. Mazbatada, taksimin böyle olduğu ancak hankâhtan kovulan Nakşibendî şeyhinin artık geri dönmeye niyetinin de olmadığının anlaşıldığı belirtilmektedir. Bu durumda şeyhe İstanbul'da ikamet ettiği halde gelir temininin yolları düşünülmekte ve Hacı Bektaş Velî Hankâhı'na vekâleten gönderilmek üzere bir Nakşibendî şeyhi aranmaktadır. Bazı büyük Bektaşî tekkelerinde ise hâlâ Nakşibendî şeyhleri meşihat vazifesini sürdürmektedir.

Nuri Efendi olayı, Bektaşiliğin en önemli dönüm noktalarından biridir. Çünkü bu olaydan sonra, gönderilen Nakşibendî şeyhlerinden hiçbiri Hacı Bektaş Velî Hankâhı'na girememişlerdir. Ancak şehrin ücra bir köşesinde oturmuş ve devletten maaş almışlardır. Devlet ise hâlâ bu durumu kabullenmiş görünmemektedir. Ancak yine de eskiden olduğu gibi Hacı Bektaş Velî soyunu her türlü vergiden muaf tutmaktadır.

Sonuç

Bektaşîlik 1826 senesinde II. Mahmud tarafından yasaklanmış, tekkelerin 60 seneden yeni olanları yıktırılmış, geriye kalanları ise ya Nakşibendîlerin kontrolüne verilmiş ya da camiye çevrilmiştir. Bu tekkelerin büyük bir kısmı harabe halinde de olsa günümüze ulaşmıştır. Eryek Baba Tekkesi, bir Alevî vakfı tarafından restore edilmiştir ve hâlâ cemevi olarak kullanılmaktadır. Emin Baba Tekkesi ise Bektaşîlik ve Alevîlikle ilgili olmayan bir vakıf tarafından faaliyet merkezi yapılmıştır. Eyüp'teki Karyağdı Baba Tekkesi harap vaziyetteyken Şahkulusultan Vakfı tarafından tamir projesine alınmıştır. Şahkulu Sultan Tekkesi de yine Alevî bir vakıf tarafından cemevi olarak kullanılmaktadır. Üsküdar tekkesi bugün yerinde yoktur, yıkılmıştır.

Bibliyografya

Birincil Kaynaklar

Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA),

A.MKT.UM, defter nr. 76, fol. 93.

A.MKT.UM, defter nr.109, fol. 6.

Cevdet-Adliye, no:1334/5.

Cevdet Evkaf, nr. 1294.

Cevdet Malîye, nr. 133.

Hatt-ı Hümayun, nr. 17351, 17322, 17386, 17411, 24493.

İrade Dahiliye, nr. 2856.

İrade Dahiliye, nr. 3399.

İrade Meclis-i Vala, nr. 4009.

Maliyeden Müdevver Muhallefat Defteri, nr. 9771.

Cevdet Paşa, Ahmed. *Tarih-i Cevdet.* Istanbul: Matbaa-i Osmaniye, 1309 [1891].

İkincil Kaynaklar

Abu-Manneh, Butrus. "*1826'da Nakşibendî-Müceddidî ve Bektaşî Tarikatları.*" In *Tarihî ve Kültürel Boyutlarıyla Türkiye'de Aleviler Bektaşiler Nusayrîler*, Çev. Ş. T. Buzpınar. Istanbul: Ensar Neşriyat, 1999.

Daşçıoğlu, Kemal. *1827 (h.y. 1243) Tarihli Muhallefat Defterine göre Bektaşî Zaviyeleri.* Isparta: S.D.U, Sosyal Bil. Ens., 1996.

Doğanbaş, Muzaffer. "*Hamdullah* Çelebi *Türbesi.*" *Cem Dergisi* 30, no. 77 (Nisan 1998): 46-48.

Hakkı Konyalı, İbrahim. *Abideleri ve Kitabeleriyle Üsküdar Tarihi.* Istanbul: Türkiye Yeşilay Cemiyeti, 1976.

İhsanoğlu, Ekmeleddin. "Beşiktaş Cemiyet-i İlmiyesi." *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi.* Istanbul: Tarih Vakfı Yayınları, 1994.

Işın, Ekrem. "*Bektaşîlik.*" *D.B.İ.A.*, Istanbul 1994.

Koca, Şevki. "Şahkulu Bektaşî Dergâhının Son Babagân Postnişinleri ve Bektaşîlerin Zor Yılları (1826-1953) (I)" *Cem* 36, no. 124 (Ağustos 2002): 213 – 224.

Özdemir, Hikmet. *Adile Sultan Divanı.* Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 1996.

Sertoğlu, Murat. *Bektaşîlik*. Istanbul: Başak Yayınevi, 1969.

Soyyer, Yılmaz. *Sosyolojik Açıdan Alevi Bektaşî Geleneği.* Istanbul: Seyran Yayınevi, 1996.

Tanman, M. Baha. "*Abdal Musa Tekkesi.*" *T.D.V.İ.A.* Istanbul, 1988.

Tanman, M. Baha. "*Şahkulu Sultan Tekkesi.*" *D.B.İ.A.* Istanbul, 1994.

Konferans oturumu bağlantıları

İngilizce:
https://www.youtube.com/watch?v=kODl7zmExQo&list=PLN7AHQGMKkdC6wv-79Z04eVWnsCZXf5j0&index=5

Türkçe:
https://www.youtube.com/watch?v=pWeoPemzE4w&list=PLN7AHQGMKkdCTE8s2wPfxh1fdN3EWXMQY&index=5

Mevlevi Kültürünün En Önemli Yapılarından Biri Olan Mevlevihanelerin Tarihî Değişimleri ve Dönüşümleri

Sevtap Demirtaş
EMAV
info@emav.org

Özet:

Mevlevilik 13. yüzyılda Anadolu Selçuklu Devleti döneminde Konya'da yaşamış büyük Türk düşünürü, mutasavvıf Hazreti Mevlana Celaleddin Rumi'nin görüşleri ve tasavvufi düşünceleri üzerine, kendisinin vefatının ardından oğlu Sultan Veled tarafından kurulmuş bir sufilik/ inanç yoludur.

Mevlevihaneler, asitane ve zaviye olmak üzere iki farklı yapıya sahiptir. Asitane denilen Mevlevihaneler tam teşekküllü yapılardır ve sayıları da 15 civarındadır. Bunların başında "Asitane-i Aliyye" denen Konya'daki Mevlevihane gelir. Burası, idare merkezi, Hazret-i Mevlana ve bütün Mevlevi Tarikatının postnişini olan Çelebilerin medfun yeridir. Zaviye adı verilen küçük çaptaki mevlevi dergahlarının sayısı ise yüz civarındadır. Genellikle külliye biçiminde planlan Mevlevihaneler genellikle genişçe bir bahçe içerisine kurulur. Mevlevihaneler, semahane, meydan, türbe, çilehane, hücreler, mutriphane, selamlık, meşkhane, harem dairesi, mutfak, kiler, küçük odalar ve dervişlere ayrılan özel bölümlerden ibarettir. Mevleviliğe adım atmak isteyen bir kişi, bu çileli yolda derviş olabilmek için, 1001 çile dolu gün geçirir. Sonra dedelerin kararı ile derviş olur. Mevlevihaneler evrensel dostluğu, kardeşliği, ahlakı ve güzel huyu halka aşılamak için büyük gayret gösterirlerdi. Yüzyıllar boyunca musiki ile bilimi bir arada kaynaştıran Mevlevihanelerin Türk kültürüne etkileri büyük olmuştur. Mevlevihanelerin çevresinde toplanan pek çok kişi güzel sanatların pek çok dalında öğrenim görmüş ve bilimsel alanda kendilerinden uzun uzun söz ettirmişlerdir.

Mevlevilik; sosyal hayatın her alanında, özellikle insan ilişkilerinde sevgi, nezaket ve zarafetin yerleşmesinde ayrıcalıklı bir yer olan, Konya merkezli olmak üzere Anadolu, Balkanlar, Kıbrıs, Arabistan Yarımadası ve Kuzey Afrika'da büyük gelişme gösteren bir gönül yoludur. Dünya üzerinde sayıları 170'e ulaşan Mevlevihanelerde Mevlevilik, yukarıda sayılan coğrafyada pek çok devlet adamı, alim ve sanatkarı müntesipleri arasına alan, sayısız ilim ve sanat eserinin vücut bulmasında ilham kaynağı olmuştur.

Mevlevi kültürünün en önemli yapılarından olan mevlevihane ve asithanelerinin tarihi süreçteki değişim ve dönüşümleri üzerine bir sunum gerçekleştirilecektir.

Sunumuma, mevlevihanelere geçmeden önce "tasavvuf" kavramı ile başlamak istiyorum.

"Daha Âdem, su ile balçık arasındayken ben nebiydim." kutsi hadisinde kainatın saf yaratılış nuru olduğunu ifade eden, peygamberlerin hakikat yolunu aydınlatan Hazret-i Muhammed, Tanrı'nın emriyle kurduğu İslam dininde hem imana, hem de irfana yer vermiştir.

Sufiye yolu, Peygamberimizin hakikatinden gelen bir yoldur ki bu yolda yolcu, adım adım ilerledikçe ilahi aşka vararak kemale erer. Hz. Muhammed'in bir diğer hadisinde "Ben ilmin şehriyim, Ali de kapısıdır" buyurduğu gibi Hazret-i Ali; bu ilahi yolun özünü, doğrudan doğruya Peygamberimizden almış ve yeteneklerini gördüğü kimselere telkin ederek bu Hakk yolunda yürüyenlerin hepsine manevi bir rehber olmuştur. Bu yol, Hazret-i Ali'den Hasan Basri vasıtasıyla gelen Halveti ve Kümeyl bin İyad üzerinden gelen Hâcegân yoludur.

Hz. Mevlana'nın yaşadığı 13. yüzyılda genelde Asya ve Avrupa, özelde Anadolu ve İslam dünyası, büyük zorluklarla mücadele halindeydi. Batı'dan gelen Haçlı istilaları, yine aynı yüzyılda doğudan gelen Moğollar, Anadolu ve İslam dünyasını olumsuz yönde etkilemişti. Anadolu Selçuklularının taht kavgaları ve ardından Amasya ve civarında meydana gelen Bâbâî İsyanı, halkı iyice ümitsizliğe sevk etmişti. 13. yüzyılda Anadolu ve İslam dünyası büyük kargaşa içindeydi.



Bir Mevlevi dervişi. Fotoğraf: EMAV, 2021.

Hz. Mevlana, eserlerini ve özellikle Mesnevi'yi böyle bir ortamda yazdı. Mevlana'nın ilmî ve manevi şahsiyetinin oluşumunda, başta içinde yetiştiği ailenin, yaşadığı her anın, faydalandığı her İslam büyüğünün katkısı büyüktür. O, içinde yaşadığı yüzyılın ve toplumun sosyal ve kültürel izlerini, daha doğduğu şehir olan Belh'te duymaya başlamıştır.

1244 yılında Konya'ya gelen Tebrizli Şemseddin Muhammed ile tanışmadan önce ibadetle meşgul bir sufiydi. Gerçekte kendisinde mevcut bulunan, kendi özünün derinliklerindeki gerçekleri tek başına fark edemiyordu. Potansiyelindeki gizil gerçekleri kuvveden fiile geçirecek bir rehbere ihtiyacı vardı. Bu rehber de Şems'di. Hz. Şems, Mevlana'nın özünün derinliklerinde bulunan bu ilahi özellikleri, hakikatleri ve Tanrı gerçeğini görüp açığa çıkarmasını bilmiştir. Mevlana Şems'in kişiliğinde kendisini; kendinde de Rabb'ini bulmuştur.

Ben hâcetler kıblesiyim.

Gönlün kıblesiyim ben.

Ben cuma mescidi değilim,

İnsanlık mescidiyim ben

Gönlü saf sûfiyim ben,

Benim tekkem âlem,

Medresem dünya benim.

Değilim abalı sûfilerden

şiirinde de ifade ettiği gibi bir tarikat/yol kurmamıştır.

Hz. Mevlana'nın öğretileri üzerine oğlu Sultan Veled tarafından kurumsallaştırılan Mevlevilik, asırlar boyunca insanlığı güzelliğe, iyiliğe, doğruluğa, sevgiye, hoşgörüye, kısaca güzel ahlâka davet etmiştir. İcra edilmekte olan sema törenlerinin düzeni de yine Sultan Veled'e aittir.

Mevlevilik, dört ayrı dönem içerisinde değerlendirilmektedir.

1. Dönem: Hz. Mevlana'dan sonra halifesi Hüsameddin Çelebi ve oğlu Sultan Veled zamanında, Mevlana'nın yolunda kurumsal hüviyetin belirlendiği dönemdir (1273-1312).

2. Dönem: Torunu Ulu Arif Çelebi ve çeşitli seyyahlar ile Hz. Mevlana merkezli düşüncelerin tanıtılıp yayıldığı dönemdir (1320-1529). Bu dönemde Anadolu, Balkanlar, Arabistan Yarımadası, Kıbrıs, Girit ve Kuzey Afrika'da birçok mevlevihane kurulmuştur.

3. Dönem: Anadolu'nun Sünnileşme döneminde Mevleviliğin kendine özgü esas ve ilkelerin asli temelleri üzerine yeniden oturtulduğu ve Halep Mevlevihanesi'nin de kapatıldığı (1945) zamana kadar geçen dönemdir.

4. Dönem: Türkiye'de, 30 Kasım 1925 tarihinde çıkarılan 677 Sayılı Yasa ile tekke ve zaviyelerin kapatılmasının ardından günümüze gelinceye kadar Şeb-i Arûs törenleri ile sürdürülen dönemidir.

Mevlevilik tarihindeki süreçte mevlevihanelerin çoğu büyük yangınlar, depremler, savaşlar gibi afetlerin yanında, Osmanlı Devleti'nin zayıflayarak Anadolu'ya geri çekilmesinin yanı sıra hukuki, idari, kültürel, ekonomik ve toplumsal nedenlerle yok olmuştur veya dönüştürülmüştür.

Bazı mevlevihaneler doğrudan, bir kısmı yukarıda belirtilen nedenlerden dolayı onarılarak yeniden inşa edilerek müzelere, camilere, eğitim kurumlarına, yetimhanelere ve sanat merkezlerine dönüştürülmüşlerdir.

Mevlevilikte mürşitlik sistemi, ibadetlerle dolu eğitimleri içeren özel bir süreçle bireyin nefis terbiyesini amaçlar. Hazreti Mevlana posta (irşat makamına) kendisinden sonra geçmesi için halifesi olarak derin ilim ve irfan bilgilerine sahip "bana yaradılış ve huy bakımından en fazla benzeyen sensin" dediği oğlu Sultan Veled'i değil; "Veled güçlü bir pehlivandır, kendi bileğinin hakkı ile kazanacaktır" diyerek Hz. Mevlana'ya gönülden bağlı olan, varını yoğunu onun uğrunda hizmet için feda edip Mesnevi-i Şerif'in yazılmasına vesile olan Ahi oğlu Hüsameddin'i seçmiş ve bu seçimle de manevi icazet gerektiren bu yolun babadan oğula soy ile geçmesini değil, gönül yoluyla yetkin olmakla devam etmesini sağlamıştır.

Bununla beraber Sultan Veled ve oğlu Ulu Arif Çelebi, gerekse Divane Mehmet Çelebi ve en son Veled İz-

budak Çelebi Hazretleri de kâmil mürşitlik makamına erip icazet vermişlerdir. Tasavvufi boyutu ile bu miras, sekteye uğramadan günümüze ulaşmıştır.

İçinde bulunduğumuz 21. yüzyılda inanç ve ibadet özgürlüğü hâlâ fazlasıyla sekteye uğramakta, Diyanet İşleri Başkanlığı kendi görüş ve düşünce yapılarına sahip gruplara çok fazla maddi ve manevi olanaklar tanımaktayken Aleviler, Mevleviler gibi azınlıkta kalan ya da İslam olmayan Nusayri, Süryani, Ezidi ve benzeri azınlık gruplarına hiçbir destek vermemektedir.

Türkiye'de ve Dünyada Mevlevihaneler

Asitane denilen mevlevihaneler tam teşekküllü yapılardır ve sayıları da 15 civarındadır. Bunların başında "Asitane-i Aliyye" denen Konya'daki Mevlevihane gelir. Burası; idare merkezi, Hazret-i Mevlana ve bütün Mevlevi tarikatının postnişinlerinin ve çelebilerin defnedildiği yeridir.

Zaviye adı verilen küçük çaptaki Mevlevi dergâhlarının sayısı ise yüz civarındadır.

Genellikle külliye biçiminde planlan Mevlevihaneler, genel olarak genişçe bir bahçe içerisine kurulur. Mevlevihaneler; semahane, meydan, türbe, çilehane, hücreler, mutriphane, selamlık, meşkhane, harem dairesi, mutfak, kiler, küçük odalar ve dervişlere ayrılan özel bölümlerden ibarettir. Mevleviliğe adım atmak isteyen bir kişi, bu çileli yolda derviş olabilmek için 1001 çile dolu gün geçirir. Sonra dedelerin kararı ile derviş olur.

Mevlevihaneler evrensel dostluğu, kardeşliği, ahlakı ve güzel huyu halka aşılamak için büyük gayret gösterirlerdi. Yüzyıllar boyunca musiki ile bilimi bir arada kaynaştıran mevlevihanelerin Türk kültürüne etkileri büyük olmuştur. Mevlevihanelerin çevresinde toplanan pek çok kişi, güzel sanatların pek çok dalında öğrenim görmüş ve bilimsel alanda kendilerinden uzun uzun söz ettirmişlerdir.

Mevlevilik; sosyal hayatın her alanında, özellikle insan ilişkilerinde sevgi, nezaket ve zarafetin yerleşmesinde ayrıcalıklı bir yer olan, Konya merkezli olmak üzere Anadolu, Balkanlar, Kıbrıs, Arabistan Yarımadası ve Kuzey Afrika'da büyük gelişme gösteren bir gönül yoludur.

Dünya üzerinde sayıları 170'e ulaşan mevlevihanelerden varlıkları hakkında somut bilgiler edinebildiğimiz 48 tanesi günümüze ulaşabilmiştir.

Mevlana, içinde bulunduğu topluma sevgi ve hoşgörüyle yaklaşarak toplumsal statülerin değişebileceğini vurgulamış ve insana insanlığını hatırlatmıştır. Sultanlarla halka hatta farklı mezhep, inanç ve kültür çevrelerine mensup insanlara aynı mesafede durarak gönüller sultanı olmuştur.

Bugün hâlâ farklı amaçlarla kullanılmakta olan mevlevihanelerin bir kısmı hakkında daha detaylı bilgi, konferans web sayfasında izlenebilir.

Türkiye'deki Mevlevihanelerin Durumu

Ermenek Mevlevihanesi: 17. yüzyılda var olduğu düşünülen mevlevihanenin, 1990 yılında geride kalan mescidi de yıkılarak yerine büyük kubbeli bir cami yapılmıştır.



Galata Mevlevihanesi. Fotoğraf: EMAV, 2021.

Konya Mevlana Dergâhı: 1274 yılında baldaken olarak inşa edilerek 19. yüzyıla kadar genişletilmiştir. 1926 yılında müze olarak açılmıştır.

Şems-i Tebrizî Zaviyesi: 15. yüzyıl Karaman devrine tarihlendirilmektedir. Şu anda camii olarak kullanılmaktadır.

Piri Mehmed Paşa Zaviyesi: Camii 1523 yılında yaptırılmıştır. Caminin kuzeyinde bulunan zaviye, bugün baharatçı olarak kullanılmaktadır.

Cemel Ali Dede Zaviyesi: Konya'nın Meram ilçesinde bulunmaktadır. Cemal Ali Dede, Hz. Mevlana'nın lalası olarak bilinmektedir. 13. yüzyıla tarihlenmektedir. Mescid, semahane ve türbeden oluşmaktadır. Cami olarak kullanılmaktadır.

Ateşbaz-ı Veli Zaviyesi: Konya'nın Meram ilçesinde bulunmaktadır. Hz. Mevlana'nın aşçısı İzzetoğlu Şemseddin Yusuf'a aittir.

Fahrunnisa Zaviyesi: Karatay ilçesinde bulunmaktadır. Günümüze kadar bir hamuşan ve mescid-semahane gelebilmiştir. Fahrunnisa Hanım'ın 14-15. yüzyılda yaşamış bir Mevlevi hatun olduğu bilinmektedir.

Afyon Mevlevihanesi: 13. yüzyılda yapılmıştır. İlk mevlevihanelerdendir. Günümüze cami, matbah, derviş hücreleri ve hamuşanın bir kısmı gelebilmiştir.

Ankara Mevlevihanesi: İlk mevlevihane, cami ile birlikte 1566'da inşa edilmiştir. Mimar Sinan'a atfedilen Cenabı Ahmet Paşa Camii halen kullanılmaktadır.

Antalya Mevlevihanesi: Tekke yapısı 1215 yılında Alaeddin Keykubad tarafından yaptırılmış, 14. yüzyılda tekke beylerinden Zincirkıran Mehmed Bey tarafından mevlevihaneye dönüştürülmüştür. Bugün sanat galerisi olarak kullanılmaktadır.

Bursa Mevlevihanesi: 1615'te Ahmed Cununi Dede tarafından yaptırılmıştır. Pınarbaşı Mahallesi'nde yer almakta idi. 1953'te yıkılmış, semahanenin bulunduğu yere su deposu yapılmıştır.

Çanakkale Gelibolu Mevlevihanesi: 1621 yılından önce Ağazade Mehmed Hakiki Dede tarafından kurulmuştur. Hamzaköy'de eskiden askerî alan içindeyken günümüzde aslına uygun olarak restore edilmiştir.

Çankırı Mevlevihanesi: 13. yüzyıl Selçuklu dönemi yapısını içine alan mevlevihaneden günümüze şifahane/mescid bölümü gelmiştir.

Çorum Mevlevihanesi: Kent merkezinde Azap Ahmed Mahallesi'nde yer almaktadır. 1878 yılında Mehmed İzzet Dede tarafından kurulmuştur. Günümüzde özel şahıslar tarafından restore edilen mevlevihane kapalıdır.

Edirne Mevlevihanesi: Sultan II. Murat tarafından Muradiye Camii ile birlikte 1435 yılında kurulmuştur. 1938'de yıktırılmıştır.

Eskişehir Mevlevihanesi: Gazi Melek Mustafa Paşa tarafından 1571 tarihinde yaptırılmıştır.

Gaziantep Mevlevihanesi: 1638 yılında sancak beyi Türkmen Mustafa bin Yusuf tarafından yaptırılmıştır. Vakıflar Genel Müdürlüğü tarafından onarılan Mevlevi tekkesi, vakıf eserlerinin sergilendiği ve Mevlevilik kültürünün yansıtıldığı bir müze olarak ziyarete açılmıştır.



Silivrikapı Mevlana Kültür Merkezi. Fotoğraf: EMAV, 2021.

Galata Mevlevihanesi: II. Beyazıt devrinde İskender Paşa'nın av çiftliğinde 1491 yılında kurulmuştur. Şu anda müze olarak kullanılmaktadır.

Üsküdar Mevlevihanesi: Bugünkü şeklini II. Mahmut zamanında 1834-35 yılında almıştır. Mevlevihane, Vakıflar Bölge Müdürlüğü tarafından çeşitli kurslar için eğitim mekânı olarak kullanılmaktadır.

Yenikapı Mevlevihanesi: 1597 yılında Yeniçeri kâtibi Malkoç Mehmed Efendi tarafından kurulmuştur. Zeytinburnu Belediyesi tarafından yürütülen "Kültür Vadisi Projesi" kapsamında restore edilerek vakıf üniversitesi enstitüsü olarak eğitim alanı ve özel günlerde sema törenlerinde hizmete devam etmektedir.

Beşiktaş Bahariye Mevlevihanesi: 1622'de Ohrili Hüseyin Paşa tarafından kuruldu. Şu anda yıkılmış, fabrika arsası daha sonra da otel olmuştur.

Kasımpaşa Mevlevihanesi: 1631'de Sururi Abdi Dede Efendi tarafından kurulmuştur. Cumhuriyet döneminde mülkiyeti vakıflara geçmiş, 1946'da Sururi İlkokulu inşa edilmiş, 1979'da çıkan yangınla yok olmuştur.

İzmir-Tire Mevlevihanesi: Mevlevihane'nin Yeşil İmaret Camii çevresinde 1333 yılında kurulduğu bilinmektedir.

Kayseri Mevlevihanesi: Tekkelerin kapatılması kanunundan sonra arsa haline gelmiş ve yerine vakıflarca Bayrampaşa İş Hanı yapılmıştır.



EMAV logosu.

Karaman Mevlevihanesi: Karaman il merkezindedir. Ak Tekke Camii içindeki türbe, semahane bölümüyle bir mevlevihane olarak kullanılmıştır. Şu anda cami olarak kullanılmaktadır.

Kastamonu Mevlevihanesi: Mevlevihanenin banisi Çandarlı Süleyman Paşa'dır. Mevlevihaneden geriye hamam ve hamama bitişik eski bir bina kalmıştır. Bu eski bina içerisinde temsili bir mezar da bulunmaktadır.

Kilis Mevlevihanesi: Mevlevihanenin kesin kuruluş tarihi belli değildir. Günümüze yalnızca semahanesi ulaşabilmiştir. Mescit olarak kullanılmaktadır.

Kütahya Mevlevihanesi: Beylikler bölgesinde kurulan ilk mevlevihanedir. Bugün cami ve Vakıflar İl Müdürlüğü olarak hizmete devam etmektedir.

Muğla Mevlevihanesi: 1453-57 yıllarında kurulmuştur. Mevcut semahane, 1848 yılında yaptırılmıştır. Günümüzde orijinal hali ile muhafaza edilmektedir.

Muğla-Marmaris Mevlevihanesi: Mevlevihanenin kesin yapım tarihi bilinmiyor. 16. yüzyılda kurulup II. Mahmud zamanında (1835) son şeklini aldığı kabul edilir. Mevlevihaneye ait su kuyusu ve hazirenin bir kısmı halen mevcuttur.

Manisa Mevlevihanesi: 1368 yılında İshak Bey tarafından yaptırılmıştır. Manisa Mevlevihanesi aynı zamanda bir asitanedir. Mevlevihane 1995 yılında Celal Bayar Üniversitesi'ne (CBÜ) verildi. Restorasyonu tamamlanarak son şeklini aldı. Halen CBÜ Manisa Yöresi Türk Tarih ve Kültürünü Araştırma ve Uygulama Merkezi bünyesinde, Mevlevi kültürünün tanıtıldığı bir etnografya müzesidir. Ayrıca Rektörlüğün desteğiyle, bilimsel ve kültürel faaliyetlerin yapıldığı bir mekân olarak hizmet vermektedir.

Niğde Mevlevihanesi: Ulu Arif Çelebi zamanında 14. yüzyılda kurulmuştur. Zaviyenin ana binasının bir kısmı kaybolmuş; mezarlık, Kemal-i Ümmi Türbesi vakıflarca restore edilmiştir. Ana bina kız Kur'an kursu yapılmıştır.

Niğde-Bor Mevlevihanesi: Bor Mevlevihanesi tamamen ortadan kalkmış, yalnızca kitabesi günümüze ulaşmıştır.

Şanlıurfa Mevlevihanesi: İlk kuruluşu Hacı İbrahim Ağa tarafından, ikinci kuruluşu ise 1716 yılında Rakka Valisi Rıdvan Ahmed Paşa tarafından gerçekleştirilmiştir. Halen mescit olarak kullanılmaktadır.

Tokat Mevlevihanesi: 1638 yılında Muslu Ağa tarafından kurulmuştur. Onarım sonrası, Mevlevihane Vakıf Müzesi kapsamında, Osmanlı konak müzesi şeklinde döşenmiş ve misafirlerin ziyaretine açılmıştır.

Konferans oturumu bağlantıları


İngilizce
https://www.youtube.com/watch?v=kODl7zmExQo&list=PLN7AHQGMKkdC6wv-79Z04eVWnsCZXf5j0&index=5


Türkçe:
https://www.youtube.com/watch?v=pWeoPemzE4w&list=PLN7AHQGMKkdCTE8s2wPfxh1fdN3EWXMQY&index=5

5. Bölüm



TERK EDİLMİŞ MEKANLAR OLARAK ANADOLU'NUN DİNİ MİRASI

İbadethaneden Viraneye: Terk Edilen ve Unutulan İbadet Yerleri

VEYSEL DİNLER
Hitit Üniversitesi
dinlerv@gmail.com

Özet:

Anadolu coğrafyası tarih boyunca çok sayıda uygarlığa ev sahipliği yapmıştır. Bu topraklarda sayısız inanç topluluğu inançlarına özgü ibadethaneler kurmuş ve inançlarını özgürce yaşayabilmişlerdir. Son derece çeşitli olan ve farklı renkler taşıyan inançlar, maalesef bugün aynı özelliği göstermemektedir. Özellikle 1923-1925 büyük mübadele sonrasında Türkiye'yi terk eden Hristiyanların ibadet yerleri ya camiye dönüştürülmüş yahut bakımsızlıktan viraneye dönmüştür. Göçmenlerin geride bıraktıkları ibadet yerlerine yeterince sahip çıkılmamıştır. Bunlardan turistik özellik taşıyan birkaçı dışında geri kalanlar bakımsızlıktan viraneye dönüşmüştür. Bütün metruk binalar gibi içinde değerli hiçbir şey kalmamıştır. Bu çalışmada, Çorum ve Isparta'dan bazı örneklerle ibadethaneden viraneye dönüşen kiliseler üzerinde durulacak ve ibadethaneleri koruma(ma) politikasına eleştirel bir yaklaşım getirilecektir.

Giriş

İnsanlar, metruk binalardan korkarlar. Boyası solmuş, hatta hiç kalmamış bir karartı önünden geçenler, içeriden bir tehlike geleceği endişesiyle binanın ne olduğuna bile bakmak istemezler. Tinercilere, torbacılara yurt olan bu yıkıntının mümkünse temizlenmesini isterler. Çok daha genç iken, Isparta'da komiserlik yaptığım yıllarda terk edilmiş ve viraneye dönmüş iki kilise hakkında düşüncelerim buydu. %99'u Müslüman olan bu ülkede artık yaşayan Hıristiyan kalmamış ise, kalanlar da İstanbul'daysa bu metruk binaların ne işi vardı? Uyuşturucu burada, kavga dövüş burada, bıçaklama burada... Bugün dönüp baktığımda, genç bir komiserin başına iş açan bu binalardan kurtulmak istemesi çok normal. Aynı şekilde bu binalarda olup biteni ihbar eden, canından bezmiş komşular gibi...

Isparta'da hâlâ ayakta olan; balicilerin, definecilerin, tahripçilerin ve tarihin yıkamadığı iki kiliseden söz ediyorum. Muhtemelen zamanında müdavimlerinin üzerine titrediği, kutsal bildiği, toz kondurmadığı; ancak şu an görüntüleri içler acısı olan kiliseler, benim bahsettiğim. Yıllar sonra Çorum çarşısında, cılız ve donuk bir binanın önünden geçtiğimde kilise olduğunu fark etmemiştim. Demir kapısı ve pervazları paslanmaktan koyu kahverengine dönmüş, duvarları sokağa sıfır mesafede ve üzerinde herhangi bir ibare olmayan bu binanın kilise

olduğunu anlamak, bir çırpıda olacak şey değildi. Sonradan, bir başka geçişimde daha dikkatli gözlerle, kapı üzerindeki küçük Süleyman Yıldızı'nı gördüm. Acaba bir Yahudi mabedi mi idi, yoksa bir kilise mi?

Bu çalışma, ADİP tarafından düzenlenen Anadolu İnanç Mekânlarında Dönüştürmeler adlı konferansta sunulmak üzere hazırlanmıştır. Temel iddiam, inanç mekânlarını dönüştürmenin, sadece bir binanın başka bir inancın mabedine dönüştürmek şeklinde olmadığı; aynı zamanda terk edilme, yıkıntı olarak bırakma yoluyla olduğudur. Başka bir anlatımla, bir inanç mekânı başka inanç mekânına dönüştürülmüyor olabilir, ancak var olan mekânlar viraneye dönüştürülüyor veya kökünden yok ediliyor. Bu dönüşümü, kökünden yok etme, bakım yapmayarak kendi haline terk etme ve özel mülkiyet yoluyla mülkiyet sahibinin tasarrufuna bırakma şeklinde sınıflandırdık.

Yöntem olarak vaka incelemesi (case study), belge incelemesi ve gözleme başvurulmuştur. İkisi Isparta, biri Çorum merkez ve biri Eğirdir'de olan dört kilisenin bugünkü durumları, tarihsel geçmişleri de dikkate alınarak incelenecektir. Bunun yanında diğer bazı durumlar için başka örneklere yer verilecektir. Böyle bir çalışmada, farklı ülkelerde durumun nasıl olduğunu karşılaştırmalı olarak ele almak, Türkiye'nin geneli için bu önermenin geçerli olup olmadığını tartışmak gerekirdi. Ancak bunu sağlayabilecek bir envanter çalışması, konferansın yapılacağı zaman dilimi itibariyle mümkün olmadı. Ayrıca Türkiye'de bu konularda veri elde etmek kolay değil. İnsanların iğneyle kuyu kazmaları gerekmektedir. Ancak ele alacağım vakaların, ileri sürdüğüm argümanları açıklamak için yeterli olacağı kanaatindeyim.

Çalışmada dört ana başlık bulunmaktadır. Öncelikle ibadet mekânlarını tamamen yok etme konusu ele alınacaktır. İkinci başlıkta bakımsızlık sonucu viraneye dönüşmesi meselesine yer verilecektir. Üçüncü başlıkta özel mülkiyet veya işlevi dışına çıkarma konusu işlenmiştir ve son başlıkta Isparta ve Çorum'dan incelenen örneklere yer verilmiştir.

Tamamen Yok Etme

Anadolu, kadim zamanlardan beri insanlığın yerleşim yerlerinden birisidir; Küçük Asya olarak anılır. Kaç uygarlık bu topraklarda yaşadı, kaç devlet kuruldu, saymak mümkün değil. Bu topraklarda bugüne kadar yaşayan toplumların inançlarını, onların kurdukları kutsal mekânları saymak mümkün değil. Maalesef tekdüze bir kültürel topluluğun ve belli bir inancın hâkimiyeti altına alınmış veya alınmaya çalışılan ülkede, kadim toplumların inanç mekânlarını görmek istisnai bir durum haline geldi. Nitekim 19. yüzyılın son yarısı ile 20. yüzyıl Türkiye coğrafyası nüfus, mübadele ve iskân politikalarının çokça işletildiği, bu politikalarla milyonların yerinden edildiği bir dönem. Daha da acısı, doğrudan iskân politikasının sonucu olmasa bile yaşanan pek çok toplumsal olay, yerleşim yerlerinin terk edilmesine yol açmıştır. Haliyle inanç mekânları gidenlerin ardında kalmıştır.

Türkiye'de çeşitli kuruluşlar, bu konuda envanter hazırlama çabası içindedir. Arşivlere ulaşmak, eski yazıyı okuyabilmek, 19. yüzyıl ve öncesinde Türkiye'yi gezen seyyahların eserlerine ulaşmak çok kolay değil. Aradaki alfabe değişikliği, dönemin (sözcüklerin) söyleyiş farkları dikkate alındığında, bunu sağlıklı yürütmek zor

gerçekten. Nişanyan Index Anatolicus[1] ile eski yerleşim yerlerinin isimlerini indeksliyor. Hrant Dink Vakfı'nın Türkiye Kültür Varlıkları Projesi[2] ile hâlâ ayakta olan veya eskiden var olup şu an olmayan inanç mekânları ve diğer kültür varlıkları indeksleniyor. Yüzleşme Atölyesi[3] ile Hakikat, Adalet ve Hafıza Merkezi[4] gibi kuruluşlar benzer faaliyetleri yürütmektedir.

Bir inanç merkezi neden yok olur? Niçin temelleri dahi kalmaz? Bunu bugüne kadar yaptığım gözlemlere dayanarak, sezgisel olarak cevaplamaya çalışacağım.

Öncelikle yerleşim yerlerinde kültürel dokuların değişmesi. Yeni sakinler yahut geride kalanlar, artık daha homojen bir inanç ve kültürün sahipleridir. Uzun süren savaş yılları ve çetrefilli olaylar sonrası, yurdunu terk edenlere düşmanlaştırılmış bu halkın, eskilerin mirasına sahip çıkması beklenemezdi. Gavura ait, egemen inancın dışına çıkan şeylerin yok edilmesinde bir sakınca görülmemiştir. Buraya belki İslamlaştırma da eklenebilir. Şöyle ki başka bir dine geçenlerin öncekilerden daha radikal oluşu, kendi geçmişlerini yok etme, gizleme gerekleri, buna bir başka neden olabilir.

İkinci bir mesele, Türkiye'de kentleşme ve belediyelerin çoğalmasıyla, kent planlarının yenilenmesinde inanç mekânları gibi kültürel varlıkların önemsenmeden yol, meydan ve parkların veya binaların yapılması, bu mekânların silinmesine yol açmıştır. Cumhuriyet Halk Partisi döneminde ulusçuluk adına yapılan tekdüzeleştirmeye, Demokrat Parti sonrasında daha muhafazakâr yaklaşımla tarihî değerlere önem vermeme şeklinde gerçekleşen yıkımlara şahit olunmuştur. Bu politikadan sadece gayrimüslimlerin inanç mekânları değil, Müslümanlara ait mekânlar da nasibini almıştır.

Üçüncü olarak, özellikle yerleşim yeri dışlarında kalan inanç mekânlarının kaldırılarak üzerinde tarım yapıldığı vakidir. Yerleşim yerlerine yakın olanların taş duvarlarının sökülerek yeni bina yapımında kullanılması yahut yerleşim yerinde olanların üzerine yeni bina yapılması rastlanan şeylerdir. Güzel şekillendirilmiş taşlara olan merak, her türlü tarihî eser için geçerlidir. Örneğin Çorum Kalesi'nin etrafındaki tek katlı müstakil evlerin tabanlarında, surlarının üst sıralarındaki taşları görülebilir. Zamanında kale duvarı olmuş şekilli bir taş, sonradan gelenlerce niçin kullanılmasın ki? Aynı şeyi ustalık eseri kilise ve sinagoglar için söylemek de mümkündür.

Son olarak, "Ermeni gömüsü", Türkiye'nin en büyük efsanelerinden biridir.[5] Rum ve Ermenilere ait tüm binaların olduğu gibi inanç mekânlarının da define avcılığına uğraması, bu amaçla temellerinin kazılması şaşırtıcı olmaz. Definecilerin kazanma hırsı, din-inanç farkı gözetmeksizin, onlara kâr getirecek her yeri ve şeyi tahrip etmelerine yol açabilir. Neticede değerli halıların, kapıların, el yazması Kur'anların bile hırsızlığa konu olduğu bir yerde; terk edilmiş kutsal mekânların talanı, içindeki değerli eşyanın yağmalanması işten bile değildir.

Sonuç olarak, büyük bir nüfus değişimi yaşayan bu topraklarda, geçmişin izlerini silmek adına gayrimüs-

1 Nisanyan Yeradları: Türkiye ve Çevre Ülkeler Yerleşim Birimleri Envanteri, 15 Mart 2021 tarihinde erişildi. https://nisanyanmap.com/.

2 Hrant Dink Vakfı, 15 Mart 2021 tarihinde erişildi, https://hrantdink.org/tr/.

3 Yüzlesme Atölyesi, 15 Mart 2021 tarihinde erişildi, https://yuzlesmeatolyesi.wordpress.com.

4 Hakikat Adalet Hafiza Merkezi, 15 Mart 2021 tarihinde erişildi, https://hakikatadalethafiza.org/.

5 Bir televizyon programı örneği için bkz. Define ve Definecilik İle İlgili Türkiye deki İlk Televizyon Programı, 14 Aralık 2018'de çekildi, https://www.youtube.com/watch?v=uvwXA1i0aRM. Define avcılığını özendiren bir program örneği için bkz. Haberturk TV Define Programı Pes Dedirtti!, 7 Mayıs 2021'de çekildi, https://www.youtube.com/watch?v=AgdyW2avKdA.

limlerden kalan eserlerin tamamen yok edilmesi çok şaşırtıcı olmamıştır. Türkiye'de definecilik hastalığı, bu tür yapıların yok olmasında çok önemli faktörlerden biridir. Kentlerde belediyecilik hizmetlerinin yerine getirilmesinde, kırsalda ise tarım yapmak amacıyla eski inanç mekânlarının yok edilmesinin örnekleri oldukça fazladır.

Bakımsızlık Sonucu Viraneye Dönüşme

Yapılar ancak onun içinde yaşayan insanlarla birlikte yaşayabilir. Bir binayı barınak olarak gören yahut ibadethane olarak yararlananlar var oldukça, binanın periyodik bakımları yapılır. Daha doğrusu, zamanı gelince boyası-badanası yapılır, ihtiyaç duyulunca çatısı onarılır. Türkiye'de bugün varlığı ve yeri bilinen pek çok ibadet yapısının bakımsızlıktan viraneye dönüştüğünü söylemek yanlış olmayacaktır.

Bunun öncelikli sebebi elbette benimsememedir. Mübadeleler yurdu Anadolu'da[6] yoğun Hıristiyan nüfus Avrupa topraklarındaki Müslüman ahali ile tebdil edildikten sonra, onlardan geriye kalanlar silinmek istenmiştir. Silinemeyenler ise genel itibariyle benimsenmemiştir. Fethin sembolü olarak görülen hem sembolik değeri hem de yapısı itibariyle camiye dönüştürülmesi mümkün olanlar dönüşüme tabi olmuştur. Diğerleri ise kendi kaderine bırakılarak, yıkım işi doğaya, yağmur, kar ve rüzgâra bırakılmıştır.

İnançsal açıdan değersiz kabul edilen bir dünyanın kalıntılarına niçin sahip çıkılsın ki? Bu topraklar, Müslüman Türklerin kılıçlarıyla kanları pahasına fethettikleri topraklar değil midir? Sonra Yahudilik ve Hıristiyanlık tahrif edilmiş dinlerdir. Gavurun kilisesi niçin korunsun ki? Kendi haline bırakmak, yıkamıyorsan bile tamir etmemek en doğrusudur. Bu çıkarımlarımın iki temel dayanağı vardır. Birincisi, Cumhuriyet'le başlayan ulus devlet inşasında, mübadele ve iskân politikalarıyla şekillendirilen, Varlık Vergisi Kanunu ve 1955 Pogromu[7] gibi çeşitli hamlelerle desteklenen, milli eğitim tedrisatı ve Diyanet İşleri Başkanlığı ile kitlelere yayılan düşüncedir. İkinci dayanak ise, tek inancın doğruluğuna dayanan bu milliyetçilik anlayışının kitlelerce benimsendiğine dair gözlemlerimizdir. Isparta'nın metruk kiliselerinde bali çeken çocukları ihbar edenlerin merakı, bu viranelerin ne zaman yıkılıp milletin emniyetini tehdit eden olaylardan kurtulacağı idi. "Tamam zamanında kiliseymiş, şimdi Hıristiyan mı kaldı? Gitti onların hepsi. Yıkın gitsin!"

1930'larda, belki 1940'larda sapasağlam olan bir binanın bugün niçin bu halde olduğunu, bir kriminolog olarak Philip Zimbardo'nun bir sosyal deneyine dayanan ve Wilson ve Kelling tarafından geliştirilen kırık camlar teorisiyle açıklamak istiyorum.[8] Kırık camlar teorisi (Broken Windows Theory) esas itibariyle gençlerin vandal davranışlarını açıklamak için ileri sürülmüştür. Deneye göre bir mahalleye park edilen plakasız bir aracın bir süre sonra parçaları tek tek çalınmış ve kısa sürede bu araç tanınamaz hale gelmiştir. Bir mahallede bir binanın camı kırılsa, bu kısa bir süre sonra tamir edilmezse, diğer camlarının da kırılması, zamanla kapı ve penceresinin kırılması, içindeki eşyaların çalınması ve kısa bir süre sonra bu binanın tanınamaz hale gelmesi kaçınılmazdır. Terk edilen ibadethanelerin bugün viraneye dönüşmelerini bence en iyi bu teori açıklamaktadır.

Peki, bu binalar niçin tamir edilmiyor? Bunun yetkilisi, sahip çıkanı yok mu? Bu konu, Türk hukuku açısın-

6 Nevzat Onaran, *Ermeniler, Rumlar ve Kürtler Türk Nüfus Mühendisliği (1914-1940)* (Istanbul, Kor Kitap, 2018), 377.

7 Onaran, *Ermeniler*, 508.

8 Thomas J. Bernard, Jeffrey B: Snipes ve Alexander L. Gerould, *Vold's Theoretical Criminology* (New York: Oxford University Press, 2010), 145-146.

dan ve uygulamada oldukça karışık bir meseledir. Öncelikle şunu belirtmek gerekir ki Kültür ve Turizm Bakanlığı, Çevre ve Şehircilik Bakanlığı, İçişleri Bakanlığı, belediyeler, il özel idareleri, Vakıflar Genel Müdürlüğü olmak üzere konunun çok sayıda muhatabı vardır. Öte yandan, restorasyon işlerinde hukuki prosedür hem çok teferruatlı hem de çok karmaşıktır. Restorasyon işlerini yapacak yetişmiş eleman bulma sorunu, aslına uygun yapmanın masraflı oluşu ve çok geniş kültür varlığı coğrafyasında öncelikler dikkate alındığında, restorasyonların yetersizliğini sadece isteksizliğe bağlamak doğru olmayacaktır.

İbadet mekânlarının restorasyonuyla ilgili temel hukuki düzenleme, 21 Temmuz 1983 tarih ve 2863 sayılı Kültür ve Tabiat Varlıklarını Koruma Kanunu'dur. Bu kanunun 6. maddesine göre ibadet mekânı sayılabilecek "sunaklar, camiler, mescitler, musallalar, namazgâhlar, tekke ve zaviyeler, sinagoglar, bazilikalar, kiliseler, manastırlar" taşınmaz kültür varlığı örneklerindendir. Kanunda din ve inanca göre ayrım yapılmamıştır.

Kültür ve Tabiat Varlıkları Kanunu'nun 7. maddesinin 2. fıkrasına göre "Yapılacak tespitlerde, kültür ve tabiat varlıklarının tarih, sanat, bölge ve diğer özellikleri dikkate alınır. Devletin imkânları göz önünde tutularak örnek durumda olan ve ait olduğu devrin özelliklerini yansıtan yeteri kadar eser, korunması gerekli kültür varlığı olarak belirlenir." Buna göre, 6. maddede kültür varlığı olarak sayılan her eser değil, ancak "ait olduğu devrin özelliklerini yansıtan" yeteri kadar eser korunacaktır. Elbette bu yapılırken devletin imkânları, yani maddi olanakları göz önünde bulundurulacaktır. Nitekim Anayasa'nın devletin iktisadi ve sosyal ödevlerinin sınırları kenar başlığını taşıyan 65. maddesi, devletin ekonomik ve sosyal hizmetlerini mali kaynakları ölçüsünde yapılacağını düzenlemiştir.[9] Buradan her ibadet mekânının koruma altında olmayacağı anlaşılmış bulunmaktadır. Kanuna göre, korunması gerekli taşınmaz kültür ve tabiat varlıkları ile ilgili yapılan tespitler, koruma bölge kurulu kararı ile tescil olunur. Vakıflar Genel Müdürlüğü'nün idaresinde veya denetiminde bulunan taşınmaz kültür ve tabiat varlıklarının tespiti, envarterlenmesi Vakıflar Genel Müdürlüğü'nce yapılır.

Kültür ve Tabiat Varlıkları Kanunu'nun 9. maddesiyle Koruma Yüksek Kurulu'nun ilke kararları çerçevesinde koruma bölge kurullarınca alınan kararlara aykırı olarak, korunması gerekli taşınmaz kültür ve tabiat varlıkları ve koruma alanları ile sit alanlarında inşaî ve fizikî müdahalede bulunulması, bunların yeniden kullanıma açılması veya kullanımlarının değiştirilmesi yasaklanmıştır.

Kültür ve Tabiat Varlıkları Kanunu'nun 10. maddesiyle taşınmaz kültür ve tabiat varlıklarının korunmasını sağlamak için gerekli tedbirleri alma, bunların her türlü denetimini yapma veya kamu kurum ve kuruluşları ile belediyeler ve valiliklere yaptırma görevi, Kültür ve Turizm Bakanlığı'na verilmiştir. Cumhurbaşkanlığı ve Türkiye Büyük Millet Meclisi'nin idare ve kontrolünde bulunan kültür ve tabiat varlıklarının korunması, bu kurumların kendilerine bırakılmıştır. Ancak korunmanın sağlanmasında, gerektiğinde, Kültür ve Turizm Bakanlığı'nın teknik yardımı ve işbirliği sağlanacağı düzenlenmiştir. Vakıflar Genel Müdürlüğü'nün idaresinde ve denetiminde bulunan kültür varlıklarının korunması, Koruma Kurulları kararı alındıktan sonra Vakıflar Genel Müdürlüğü'nce; diğer kamu kurum ve kuruluşları ile gerçek ve tüzel kişilerin mülkiyetinde bulunan taşınmaz

9 Bu konuda detaylı bir çalışma için bkz. Veysel Dinler, "'Devletin İktisadi ve Sosyal Ödevlerinin Sınırı' Açısından İdarenin Sorumluluğu," *Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1, no. 1 (2008), 1-19.

kültür ve tabiat varlıklarının korunma ve değerlendirilmesi ise Kültür ve Tabiat Varlıkları Kanunu hükümlerine uygun olarak kendileri tarafından sağlanır.

Kültür ve Turizm Bakanlığı'nca verilen izin doğrultusunda valilikler, büyükşehir belediyeleri ve belediyeler bünyelerinde kültür varlıkları ile ilgili işlemleri ve uygulamaları yürütmek üzere sanat tarihi, mimarlık, şehir planlama, mühendislik, arkeoloji gibi meslek alanlarından uzmanların görev alacağı koruma, uygulama ve denetim büroları kurarlar. Ayrıca, il özel idareleri bünyesinde, kültür varlıklarının korunmasına yönelik rölöve, restitüsyon, restorasyon projelerini hazırlayacak ve uygulayacak proje büroları ve sertifikalı yapı ustalarını yetiştirecek eğitim birimleri kurulur. Bu bürolar, koruma bölge kurulları tarafından uygun görülen koruma amaçlı imar planı, proje ve malzeme değişiklikleri ile inşaat denetimi de dâhil olmak üzere uygulamayı denetlemekle yükümlüdürler. Alanın özelliği göz önüne alınarak bu büroların hangi uzmanlık dallarından teşekkül edeceği, çalışma, izin usul ve esasları; İçişleri Bakanlığı'nın görüşü alınarak Bakanlık ve Çevre ve Şehircilik Bakanlığı'nca hazırlanacak bir yönetmelikle belirlenir.

Kültür varlıklarının korunması, kültür varlığının mülkiyetinde bulunduğu kamu kurum ve kuruluşlarının bütçelerine her yıl bu maksatla konacak ödeneklerle yapılır. Yine bu hizmetlerin yerine getirilebilmesi için Kültür ve Turizm Bakanlığı bütçesine her yıl yeteri kadar ödenek konur. Aynı zamanda kültür varlıklarının malikleri, bu varlıkların bakım ve onarımlarını Kültür ve Turizm Bakanlığı'nın kanun uyarınca bakım ve onarım hususunda vereceği emir ve talimata uygun olarak yerine getirdikleri sürece, Kültür ve Tabiat Varlıkları Kanunu'nun maliklere tanıdığı hak ve muafiyetlerden yararlanırlar. Kanunun belirlediği bakım onarım sorumluluklarını yerine getirmekte aczi olanların mülkleri, usulüne göre kamulaştırılır. Kültür ve Turizm Bakanlığı'nın uygun görmesi ile Vakıflar Genel Müdürlüğü, il özel idareleri, belediyeler ve diğer kamu kurum ve kuruluşları, yukarıda sözü geçen maliklere lüzum görülen hallerde, taşınmaz kültür ve tabiat varlıklarının koruma, bakım ve onarımlarına, teknik eleman ve ödenekleri ile yardımda bulunabilirler. Kültür ve Tabiat Varlıkları Kanunu'nun 12. maddesine göre belediyelerin ve il özel idarelerinin görev alanlarında kalan kültür varlıklarının korunması ve değerlendirilmesi amacıyla kullanılmak üzere, 1319 sayılı Emlak Vergisi Kanunu uyarınca toplanan emlak vergisinin %10'u nispetinde Taşınmaz Kültür Varlıklarının Korunmasına Katkı Payı tahakkuk ettirilir ve ilgili belediyesince emlak vergisi ile birlikte tahsil edilir. Özel hukuka tabi gerçek ve tüzel kişilerin mülkiyetinde bulunan korunması gerekli kültür varlıklarının korunması, bakım ve onarımı için Kültür ve Turizm Bakanlığı'nca ayni, nakdi ve teknik yardım yapılır.

Sonuç olarak, Türkiye'de kültür varlıklarının bakım ve restorasyonu oldukça karmaşık bir prosedür ile oluyor. Bu hem çok farklı aktörlerin (en az üç farklı bakanlık, vakıflar, belediyeler, valilik, il özel idaresi ve varsa mülkiyet sahipleri) etkili olduğu -çoğu zaman yetki karmaşası ve rekabet içerir- hem de prosedürün işlemesini zorlaştıran bir şeydir. Türkiye'deki arkeolojik kazılara ayrılan bütçeler dikkate alındığında, restorasyon için ne kadar bütçe ayrılabileceği rahatlıkla anlaşılabilir. Pek çok eserin yanında dinle bütünleşik milliyetçi bakışın bakım ve restorasyon sırasını farklı dinlerin ibadet mekânlarına vermesi daha zor gözükmektedir. İşte bütün bu zorluklar, ibadethane olarak kullanılmayan mekânlar açısından daha büyük bir güçlük yaratmaktadır. Üstüne

kırık camlar teorisi ile bağdaştırdığımız durum eklendiğinde, bakımsızlığın bu tür mekânları viraneye çevirmesi kaçınılmaz.

Özel Mülkiyet Yoluyla Asıl İşlevinin Dışına Çıkarma

Geçmişte ibadethane olan yapıların bugün viraneye dönüşmesinde başka bir sorun daha vardır. İbadet mekânlarının özel mülkiyete tabi olması ve kimisinin ibadethane dışında (konut, işyeri vb) tescilli olması, bu mekânların korunmasını zorlaştırmaktadır.

Özel mülkiyete tabi olup, korunan bir kültür varlığı olarak tescilli olmayanların kolaylıkla el değiştirmesi ve amacı dışında kullanılması mümkün olmaktadır. Bu durumda ibadet mekânları kolayca yok olmakta veya dönüştürülmektedir. Gün geçmiyor ki eski bir kilisenin satılık olduğuna dair bir ilan, mülk satan sitelerde yer almasın. Bu mekânların satın alanlarca lokanta, kafeterya, bar veya başka şekillerde işletildiği, asıl işlevinden çıkarıldığı bilinmektedir. 2015 yılında bu konu Türkiye Büyük Millet Meclisi gündemine bir milletvekili tarafından yazılı soru önergesi olarak getirilmiştir.[10] Buna karşın ilanların ardı arkası kesilmemektedir.[11]

Bir ibadet mekânının, konut olarak veya özel mülkiyete tescili iki temel sebebe dayanmaktadır. Bunlardan birincisi, Osmanlı döneminde yeni bir mabet inşasının güçlüğü, ayrıntılı bir prosedür işletilmesi sebebiyle özellikle son dönem yapılan ibadet mekânlarının, bu prosedürü aşmak için "konut" veya "özel mülk" olarak tapuya işlenmesi yolu seçilmiş olmasıdır. İkincisi ise Cumhuriyet döneminde bazı kanun ve kararlar yoluyla özellikle metruk malların Hazine'ye aktarılmaları veya özel mülkiyete dönüştürülmeleridir.

Osmanlı klasik döneminde gayrimüslimlerin yeni bir mabet açmalarına pek sıcak bakılmazdı.[12] Tanzimat ve Islahat fermanları sonrasında gayrimüslimlerin mabet açmalarına müsaade edilmiş ancak bu, ayrıntılı ve sıkı bir prosedüre bağlanmıştır. Tamirat ve tadilat dâhil şeyhülislamın fetvasına bağlı idi. Bir mabet inşası için öncelikle (merkezde) ruhani lider, (taşrada) mülki amirler aracılığıyla dilekçenin merkeze iletilmesi gerekirdi. Mabedin inşa edileceği yer nüfusunda ilgili tebaanın yeterli nüfusa sahip olup olmadığı ve yapılacak binanın özelliklerinin ayrıntılı bir biçimde yazılması gerekmekteydi. Bu inşaatlar için merkezden bir denetmen gönderiliyor ve son haline Şura-yı Devlet (Danıştay) karar veriyor idi.[13] Çorum'daki Ermeni kilisesinin izini takip eden Mimar Kaan Köksal, hâlihazırda depo olarak kullanılan ve Çorum Belediyesi tarafından kamulaştırılma aşamasında bulunan kilisenin yapılışı ile ilgili güçlüğe dikkat çekmiştir. Bu kilise için 1858 yılında izin alındığı halde 1878'e kadar yapılamadığını kaydetmektedir.[14] Bu binanın özel mülk olarak yıllarca marangozhane ve depo olarak kullanılması da muhtemelen kilise olarak tescil edilmemesi/ettirilmemesi ve fiilen kilise olarak kullanılmasından kaynaklıdır diye tahmin ediyorum. Çorum'un Sungurlu ilçesinde "Gavur'un Evi" olarak anılan ve halk arasında "eski kilise" olarak bilinen bina, benzer bir biçimde "konut" olarak tescil edilmiş ve özel mülkiyete geçirilmiştir.

10 "Türkiye Büyük Millet Meclisi Baskanlığı'na," Halkların Demokratik Partisi, 15 Mart 2021 tarihinde erişildi. https://www2.tbmm.gov.tr/d25/7/7-0256s.pdf.

11 "Bursa'da 'sahibinden satılık' kilise ilanları," *Evrensel*, 18 Ocak 2021.

12 Nuran Koyuncu, *Osmanlı Devleti'nde Gayrimüslimlerin Din ve Vicdan Hürriyetleri Bağlamında Mabedlerinin Hukuki Statüsü* (Ankara: Adalet, 2014), 104-105.

13 Konu hakkında detaylı bilgi için bkz. Koyuncu, 2014, s. 161-164.

14 H. Kaan Köksal, "Çorum Surp Gevork Kilisesi Üzerine Bir Araştırma," 15 Mart 2021 tarihinde erişildi. *https://kaankoksal.blogspot.com/ 2015/08/corum-surp-gevork-kilisesi-uzerine-bir.html*, 2015.

Cumhuriyet sonrası yaşanan mübadelelerden sonra kimi hukuki düzenlemeler, özellikle mübadillerce metruk olunan binaların mülkiyetinde değişikliğe gidilmesine neden olmuştur. 17 Şubat 1926 tarih ve 743 sayılı Türk Medeni Kanunu'na göre 4 Ekim 1926'dan önce bir bağ, bahçe, damı olan bir yeri veya arsa 15 yıl, diğer araziler 10 yıl boyunca kullananlara tapulanmıştır. 2 Haziran 1929 tarih ve 1515 sayılı Tapu Kayıtlarından Hukuki Kıymetlerini Kaybetmiş Olanların Tasfiyesine Dair Kanun'da da benzer hükümlere yer verilmiştir. Tamimler ile terk edilen bina ve araziler önce Hazine'ye, sonra özel mülkiyete geçirilmiş; bu kanunların kabulünden önceki tapu kayıtları dikkate alınmamıştır.[15] 3 Nisan 1930 tarih ve 1580 sayılı Belediyeler Kanunu'nun 160. maddesine göre; "Metruk ve kimsesiz mezarlıklarla vakfa ait olan umumî mezarlıklar bilûmum hukuk ve vecaibi ile belediyelere devrolunmuştur." 1934 tarih ve 2644 sayılı Tapu Kanunu'nun 24. maddesine göre ise "Köylerde bulunan metruk ve kimsesiz mezarlıklarla vakfa ait umumi mezarlıklar köyün manevi şahsiyeti namına tescil olunur."[16] Mezarlıkların tarımsal alana dönüştürülmesi, bu kanunların uygulanmasıyla açıklanabilir.

İncelenen Örnekler

Bu bildirinin yazılmasına neden olan örnekler, Isparta'daki iki kilise ve Çorum'daki bir kilisedir. Ayrıca Sungurlu'da kilise olarak bilinen bir ev ile Eğirdir'de restorasyonu yapılmış bir kiliseden bahsedilecektir.

Aya Payana (Baniya) Kilisesi: Isparta'nın eski yerleşme yerlerinden olan Turan Mahallesi'ndedir. 1750 yıllarında yapıldığı tahmin edilmektedir. Ana aksı kuzey-güney istikametinde olan kilise dikdörtgen planlı, üç



Aya Payana Kilisesi - Isparta. Fotoğraf: Veysel Dinler, 2021.

15 Onaran, *Ermeniler*, 587-599.

16 Detaylar için bkz. Onaran, *Ermeniler*, 597.



Aya Payana Kilisesi-Isparta. Fotoğraf: Veysel Dinler, 2021.

nefli ve apsislidir. 15x26 m ölçülerindeki yapının kuzey, batı ve doğudan birer giriş kapısı vardır. Tavan ahşaptan yapılmış olup dışı harçla sıvanmış çapraz tonozla örtülüdür ve on sütun üzerine oturur. Sütunların içi ahşap, dışı sıvalıdır. Sütunlar kaidesiz ve korint başlıklıdır. Apsis tabanı, ana mekândan 70 cm daha yüksektedir. Apsis altta üç büyük, üstte üç küçük pencere ile aydınlatılmaktadır. Apsis dışta beşgendir. Pencere pervazları dıştan kesme taşlarla kemerli yapılmıştır. Yapı 1993 yılında Göller Bölgesi Projesi dâhilinde restorasyon kapsamına alınmış fakat fazla bir çalışma yapılamamıştır. 1999 yılında kilisenin çatısı tamamen yenilenmiştir.[17]

Aya Yorgi (Ishotya) Kilisesi: Doğancı Mahallesi'nde yer alır. Kilisesinin yapım tarihi 1857-1860 yıllarıdır. Bununla ilgili giriş kapısı üzerinde bulunan kitabe, bugün Isparta Müzesi'nde bulunmaktadır. Doğu-batı yönünde uzanan yapı dikdörtgen planlı üç nefli, apsisli ve nartekslidir. Dış duvarlar yerel taş kövke ile yapılmıştır. Batı, kuzey ve güneyden birer girişi vardır. Kuzey girişi üzerinde dışarı taşkın ve iki sütun üzerine oturan yağmurluk vardır. Yapının çatısı kövkeden çapraz tonozla örtülüdür. Neflerin yükseltisi çatıda izlenir. Narteks iki kısımdır. Narteks önündeki çan kulesinin çanı, bugün Isparta Müzesi'nde yer alır. Çanın yapım tarihi 1903 yılıdır. Çatıdaki pencereler üçgen alınlıklı, dikdörtgen ve yuvarlaktırlar. Apsis doğu yönünde olup tabandan 60 cm yüksekliktedir. Apsis tabanı, çay taşlarıyla döşenmiştir. Apsis dışta beş kenarlıdır. Sütunlar ve yan duvarlar alçı ile sıvanmış olup resimlerle süslenmiştir.[18]

17 "Aya Payana Kilisesi/ Bania Kilisesi – Isparta," Türkiye Kültür Portalı, 15 Mart 2021 tarihinde erişildi. https://www.kulturportali.gov.tr/turkiye/isparta/gezilecekyer/aya-payana-baniya-kilisesi.

18 "Aya Yorgi (Ishotya) Kilisesi – Isparta," Türkiye Kültür Portalı, 15 Mart 2021 tarihinde erişildi, https://www.kulturportali.gov.tr/turkiye/isparta/gezilecekyer/aya-yorgi-ishotya-kilisesi.



Aya Yorgi Kilisesi – Isparta. Fotoğraf: Veysel Dinler, 2021.



Bu iki kilisenin mevcut (2021) hallerinde, iç kısımda hiçbir taşınır eşya kalmamıştır. Başka bir anlatımla kiliseler, duvarları ve çatısı ile bomboş bir durumdadır. Aya Payana Kilisesi'nin kapıları ve pencere korkulukları çok sağlam bir vaziyettedir. Binanın zemininden içeri girilememesi için korunaklıdır ancak üst kısımlardaki bazı boşluklardan dolayı girilmesi imkânsız değildir. İç kısımda ikonalar tamamen soluk ve belirsiz halde, kimi yerlerde tavan ve duvar sıvaları dökülmüş durumdadır. Aya Yorgi Kilisesi'nin durumu ise daha kötüdür. Dış cephede yıkıntıları, iç kısımda tavan ve çatıda çöküntü fazladır. İkonalar belirsizleşmiş, tavan ve duvar sıvaları çoğu yerde dökülmüştür. Bu kilise dış korunaktan yoksundur ve içine girilmesi son derece kolaydır. 13 Kasım 2020 tarihinde Isparta yerel basınında çıkan haberlere göre Isparta Belediyesi, bu kiliseleri restore ederek turizme kazandırmayı hedeflemektedir.[19] Turizme kazandırma saikiyle olsa bile bunun önemli bir başlangıç olduğunu kabul etmek gerekir.

19 "Isparta'daki Kiliseler turizme Kazandırılıyor," *Ispartam Haber*, 13 Kasım 2020, https://ispartamhaber.com/haber/5703919/ispartadaki-kiliseler-turizme-kazandiriliyor.



Aya Stefanos Kilisesi – Isparta, Eğirdir. Fotoğraf: Veysel Dinler, 2021.

Aya Stefanos (Yeşilada) Kilisesi, Eğirdir ilçesi Yeşilada içinde bulunur. Doğu-batı yönünde uzanan kilise dikdörtgen planlı olup, üç nefli ve apsislidir. 19. yüzyılın ikinci yarısında yapılmıştır. Yan duvarlar moloz taş ile örülmüştür. Çatı, beşikçatı olup içyüzü harç sıvalıdır. Dışı sıvalı ahşap direkler üzerine oturan çatı, alaturka kiremitle kaplıdır. Yapının doğu duvarında dışa çıkık, yarım yuvarlak apsis bulunmaktadır. Apsisin aydınlatılması altta bir, üstte ikinci kat seviyesinde iki pencere ve en üstte yuvarlak bir pencere ile yapılmaktadır. Pencere kenarları beyaz mermer bloklarla çevrelenmiştir. İçte alçı süslemeler dökülmüştür. Kilise Göller Bölgesi Araştırma Projesi dâhilinde restorasyon kapsamına alınmış, daha sonra çatı kaplaması yenilenerek dış duvarları yapılmış, iç ahşap kısımlar yenilenmiştir.[20]



Aya Stefanos Kilisesi – Isparta, Eğirdir. Fotoğraf: Isparta İl Kültür Müdürlüğü.

20 Türkiye Kültür Portalı, "Aya Stefanos (Yeşilada) Kilisesi – Isparta," 15 Mart 2021 tarihinde erişildi, https://www.kulturportali.gov.tr/turkiye/isparta/gezilecekyer/aya-stefanos-yesilada-kilisesi.

Aya Stefanos Kilisesi, Eğirdir'den Yunanistan'a mübadil olanların çaba ve katkılarıyla restorasyonu yapılmış bir kilisedir. 2018 yılının Aralık ayında Fener Rum Patriği Bartholomeos'un ziyareti ile ibadete açılmıştır. Ayrıca resim sergisi gibi kültürel faaliyetlere ev sahipliği yapmaktadır.[21]



Surp Gevork Kilisesi – Çorum. Fotoğraf: Veysel Dinler, 2018.

Surp Gevork Kilisesi: Geç Osmanlı dönemi mimari özelliklerini yansıtmaktadır. Yapı tek katlı olup, yapı malzemesi olarak dış cephe köşelerinde, kapı ile pencere söve lerinde sarı renkte kesme kum taşı kullanılmış; diğer kısımlar ise harçlı kırma taş, üst kısımlarda tuğla örgülüdür.



Halk arasında sadece kilise olarak bilinen yapı, hâlihazırda (Nisan 2021) özel bir şirketin deposu olarak kullanılmaktadır. Kilisenin sahibi ile yapılan görüşmede Çorum Belediyesi'nin kamulaştırma aşamasında olduğu ve kültür amacıyla kullanılacağı öğrenilmiştir (9 Nisan 2021). Bina yıllarca marangozhane olarak kullanılmıştır ve özel mülkiyete kayıtlıdır. Kilisenin adı Çorum halkınca ve yetkililerce bilinmemektedir.

21 Fener Rum Patriği Bartholomeos'un, Eğirdir İlçesi Ayastefanos Kilisesi'ni Ziyareti, 23 Aralık 2018 tarihinde çekildi, https://www.youtube.com/watch?v=Jig_8T1KguU.



Surp Gevork Kilisesi – Çorum. Fotoğraf: Veysel Dinler, 2021.



Gavur'un Evi - Çorum, Sungurlu. Fotoğraf: Veysel Dinler, 2021.

Sadece tapu kaydında eski kullanım amacı "kilise" olarak belirtilmiştir. Mimar Kaan Köksal yaptığı titiz araştırma sonucu, bu kilisenin Surp Gevork Ermeni Kilisesi olduğunu tespit etmiştir.[22] Binanın içini görmek mümkün olmamıştır.

Çorum Sungurlu'da ahalinin kilise olarak bildiği ve "Gavur'un Evi" olarak tarif edilen binanın yapım tarihi, 1891 olarak tahmin edilmektedir (girişteki levhada bu tarih vardır). Taş temel üzerine hımış tekniği ile iki katlı olarak inşa edilmiş bir yapıdır. Tapu sicilinde konut olarak kayıtlıdır. 12.07.1996 tarih ve 4769 no'lu kararla kültür varlığı olarak tescil edilmiştir. Binanın çatısı yer yer çökmüş ve bina kullanılamaz hale gelmiştir.

22 Köksal, "Çorum Surp Gevork Kilisesi."

Sonuç

Türkiye coğrafyası, çok farklı kültür ve inançlara ev sahipliği yapmış ve bu inançların mirasını taşımaktadır. Bununla birlikte bu mirasa çok iyi sahip çıkıldığı söylenemez. Yerleşik hayat ve mimari konusunda çok başarılı olamayan ülke sakinlerinin, geçmişin izlerini silmek gibi milliyetçi hamasi duyguların etkisi; gömü, hazine vb. yollarla çabuk zengin olma isteği ile önemsememe, benimsememe, fark etmeme, kabullenme gibi duyguları birleştiğinde, geçmişin ve farklı inançlara ait ibadet mekânlarının korunması çok mümkün olmamıştır.

Geçmişi koruma bilincinde olmayan köylüler, kalıntıları tamamen yok edip üzerinde tarım yaparken; kötü kentleşme ve belediyecilik örnekleri, imar planları yoluyla, eski binaların ve mezarlıkların üzerinden geçerek buraları parka veya yola dönüştürmüştür. Pek çok ibadet mekânının izleri bu yolla tamamen silinmiştir. Bugün çok sayıda ibadet mekânı ise bakımsızlıktan viraneye dönmüştür. Fakir olan kültür politikalarının yanı sıra kültüre ayrılan bütçenin oldukça düşük olması, eski mekânların restorasyonunun önündeki en büyük engeldir. Öte yandan restorasyon usulü kolay değildir. Çok farklı bakanlıklar ve kurumlar arasında yetki karmaşası ve rekabet bu işleri zorlaştırmaktadır.

Sonuç olarak, farklı inançlara ait inanç mekânları, sadece hâkim inancının ibadet mekânlarına dönüştürülerek yok edilmemektedir. İnanç mekânları kaderlerine terk edilerek, bakım ve onarımı zamanında ve yeterince yapılmayarak yok olmalarına göz yumulmaktadır. Maalesef pek çok tarihî kültür varlığı gibi inanç mekânları da definecilerin hedefinde olup onlar tarafından zarara uğratılmaktadır. Özel mülkiyete tabi pek çok mekân kolayca satılabilmekte ve işlevi dışında kullanılabilmektedir. Bu mekânların bir zamanlar başka insanların kutsal gördüğü, üzerine titrediği inanç mekânları olduğu hatırlanıp toplumun genelince benimsenmesi halinde, kültür varlıkları korunabilecektir. Aksi halde değersizleştirme ve önemsememe devam ettiği müddetçe, inanç mekânları kötü akıbetlerinden kurtulamayacaktır.

Konferans oturumu bağlantıları

Türkçe:
https://www.youtube.com/watch?v=cu42H01Ng3Y&list=PLN7AHQGMKkdCTE8s2wPfxh1fdN3EWXMQY&index=6

İngilizce:
https://www.youtube.com/watch?v=AcBYIIhcsY8&list=PLN7AHQGMKkdC6wv-79Z04eVWnsCZXf5j0&index=6

Van'daki Ermeni Kültür Mirasının Sessizliği

MEHMET FATİH GÜDEN
Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi
fatih_guden@hotmail.com

Özet:

Van bir zamanlar, Türkiye'de yaşayan Ermenilerin resmi olmayan başkentiydi. Ancak, uzun ve somutlaşmış tarih ve mirasının aksine; Ermenilerin kadim varlığını ve bölgedeki kültürel mirasını yansıtan sistematik araştırmalar ve bilgi birikimi bulunmamaktadır.

Bununla birlikte Van gölü Havzasında kök salmış maddi kültür ölüme terk edilmiş ve sessizliğe gömülmüştür. Her ne kadar Türk devleti, barış diyaloğu için bir adım olarak Akdamar Adası'ndaki Kutsal Haç Kilisesi ve manastırını yeniden kurma ve canlandırma girişimlerinde bulunsa da, bu tür girişimler kozmetik olarak yorumlanmış ve bu da yasal olarak görülmeyen çok sayıda kültürel eserin meşru biçimde görünmez hale gelmesine yardımcı olmuştur. Van ilinde sessizliğe gömülmüş ve yok olmaya mahkûm önemli sayıda kilise ve manastır bulunduğu göz önüne alındığında, bu yorumun haklılık payı vardır. 1915'ten bu yana, Ermeni maddi kültürünün varlığını bütünsel bir bakış açısıyla belirlemek, korumak ve duyurmak için kayda değer bir çaba olmamıştır.

Bölgede bulunan kültürel mirasın mevcut hallerine değinecek olursak, ahır olarak kullanılan veya hazine avcılığı faaliyetlerinden dolayı tahrip olan birçok eser bulunmaktadır. Ayrıca, güvenlik kontrolü altındaki alanlarda keşfedilmemiş birçok eser olduğu bilinmektedir. Sürekli askeri müdahale, ortak kültürel mirası ve ortak toprağı ve bu bağlamda ortak geleceği geri dönülemez biçimde yok etmektedir.

Ermeni-Türk ilişkileri ile ilgili sorunun küresel ölçekte bilinmesine rağmen, konuya dair sosyal çerçeve, soykırım ekseninde ele alınmış olup, maddi kültüre ve onun etrafında yaşayan insanların sosyalliklerine odaklanan önemli bir girişimde bulunulmamıştır. Bu bağlamda, tarihi ve kültürel alanların korunması ve restorasyonunu da kapsayacak şekilde, kültürel mirası birer hafıza alanı olarak gören hafıza çalışmaları yürütmek öncelikli konular arasında yer almalıdır.

Maddi kültürü korumak için bölgede uygulanacak bütünsel bir koruma politikasının makro düzeyde siyasi iradeye bağlı olduğu açıktır. Ancak, yukarıdan böyle bir irade beklemek yerine, aşağıdan atılabilecek birçok adım mevcuttur. Buradan bakıldığında mevcut koşullar altında, bu eserlerin ifade ettikleri değer ve karşılaştıkları riskler hakkında farkındalık yaratmak çok önemlidir.

Giriş

Van bir zamanlar, Türkiye'de yaşayan Ermenilerin resmî olmayan başkentiydi. Öyle ki Raymond Kevorkian'ın *1915 Öncesinde Osmanlı İmparatorluğu'nda Ermeniler* isimli kitabında aktardığı verilere göre, 1878 İstanbul Ermeni Patrikhanesi'nin istatistiki verilerinde, sadece Van sancağında 399 kilise, 57 manastır yapısı bulunmaktaydı.[1] Ancak bugün bu yapılardan çok azı ayakta kalabilmiştir.

Günümüzde Ermenilerin kadim varlığını ve bölgedeki kültürel mirasını yansıtan sistematik araştırmalar ve bilgi birikimi çok az sayıdadır. Bununla birlikte Van Gölü Havzası'nda kök salmış maddi kültür, ölüme terk edilmiş ve sessizliğe gömülmüştür. Türkiye Cumhuriyeti'nin, Türkiye-Ermenistan normalleşme sürecinde Ahtamar Adası Kutsal Haç Manastırı'nı restore edip ayağa kaldırması çok önemli ve olumlu bir adım olsa da bu restorasyon, tüm dikkatleri Ahtamar Adası üzerine çekerek bölgede bulunan diğer onlarca kültürel eserin meşru biçimde görünmez hale gelmesine yardımcı olmuştur. Van ilinde sessizliğe gömülmüş ve yok olmaya yüz tutmuş önemli sayıda kilise ve manastır yapısı bulunduğu göz önüne alındığında, bu yorumun haklılık payı vardır. 1915'ten bu yana Ermeni maddi kültürünün varlığını bütünsel bir bakış açısıyla belirlemek, korumak ve duyurmak için kayda değer bir çaba maalesef olmamıştır.

Bölgede bulunan kültürel mirasın mevcut hallerine değinecek olursak, ahır olarak kullanılan veya hazine avcılığı faaliyetlerinden dolayı tahrip olan birçok eser bulunmaktadır. Basit bir Google taramasında bile bu tarz eserlerle ilgili birçok örnekle karşılaşılabilir. Ayrıca, güvenlik kontrolü altındaki alanlarda keşfedilmemiş birçok eser olduğu bilinmektedir. Örneğin Hokyats Der Meryem Manastırı gibi tarihî öneme sahip yapıların, özel güvenlik bölgesinde olmaları nedeniyle ne durumda oldukları bilinmemektedir.

Ermeni-Türk ilişkileri ile ilgili sorunun küresel ölçekte bilinmesine rağmen, konuya dair sosyal çerçeve, soykırım ekseninde ele alınmış olup maddi kültüre ve onun etrafında yaşayan insanların sosyalliklerine odaklanan önemli bir girişimde bulunulmamıştır. Bu bağlamda, tarihî ve kültürel alanların korunması ve restorasyonunu da kapsayacak şekilde, kültürel mirası birer hafıza alanı olarak gören hafıza çalışmaları yürütmek, öncelikli konular arasında yer almalıdır.

Maddi kültürü korumak için bölgede uygulanacak bütünsel bir koruma politikasının makro düzeyde siyasi iradeye bağlı olduğu açıktır. Ancak, yukarıdan böyle bir irade beklemek yerine, aşağıdan atılabilecek birçok adım mevcuttur. Buradan bakıldığında mevcut koşullar altında, bu eserlerin ifade ettikleri değer ve karşılaştıkları riskler hakkında farkındalık yaratmak çok önemlidir. Şimdi sunumumdaki yapıların görsellerine geçmeden önce, bölge insanının bu eserlere bakış açısıyla ilgili bir iki cümle söylemek istiyorum.

Şahsen yaptığım saha araştırmalarımdaki gözlemlerime göre bölge halkının bu eserlere bakış açısı, özellikle kırsal kesimde büyük oranda definecilikle ilişkilidir. Yani bir köyün yakınlarında bulunan kilise ya da manastırın definecilik kaynaklı uğradığı tahribat, çoğunlukla o bölgede yaşayan insanların bu eserlere yaklaşımını yansıtmaktadır. Bu biraz suçlayıcı bir cümle gibi görünse de az önce belirttiğim gibi bu, benim birçok kez gözlemlediğim bir durumdur.

1 Raymond Kevorkian, *The Armenian Genocide: A Complete History* (Londra/New York: I.B. Tauris, 2011).

Köy yerleşimlerinin içinde kalan eserler ise daha çok işlevsel bir amaç taşıdığı için günümüze kadar gelebilmiş yapılardır. Kısacası benim karşılaştığım yerleşim yerleri içindeki yapıların hemen hemen hepsi, ya samanlık ya da ahır olarak kullanıldığı için ayakta kalabilmiştir. Bazı yerleşimlerde bulunan manastır ve kiliseler ise bölge sakinleri tarafından bilinçli ya da bilinçsizce yıkılarak, buradan elde edilen malzemenin farklı bir amaç için inşa edilen yapılarda kullanılmasıyla tamamen yok olmuştur.

Köylerin dışında mezra ya da ücra yerlerde bulunan yapılar, definecilerin ve doğanın insafına kalmış durumdalar. Ayrıca bazı önemli manastır ve kiliselerin ise askerî operasyonlar sebebiyle, yani özel güvenlik bölgelerinde oldukları için, akıbetlerinin ne olduğu bilinmemektedir. Tüm bunlara ek olarak, bölgede bazı manastır ve kilise yapılarını korumak için mücadele veren bazı aileler de mevcut. Örneğin Varakavank Manastırı bekçisi ve Başkale Yanal köyü muhtarı bunlardan bazılarıdır.

Burada bu yapıların en azından mevcut hallerinin korunabilmesi için bölge halkını bilinçlendirmeye yönelik yapılacak projeler hayati önem taşımaktadır. Şimdi hazırladığım sunumdaki yapıların görsellerini sırasıyla sizlerle paylaşmak istiyorum.

Hokyats (Der Meryem) Manastırı

Bu yapı, akademik camia tarafından bilinen ve araştırması yapılan bir manastır yapısıdır. Ancak uzunca bir süredir bölgede süren askerî operasyonlar sebebiyle ulaşımı çok zor ve tehlikeli bir bölgede bulunmaktadır.

Hokyats (Der Meryem) Manastırı, Van'ın Gürpınar ilçesinin güneyinde, Norduz Vadisi'nde bulunmaktadır. Ermeni sözlü tarih anlatısına göre, efsanevi Ermeni kralı IV. Dırtad ve eşinin mezarının burada bulunduğuna inanılmaktadır ve 4. yüzyılda cüzam hastanesi olarak kullanılan bir yapıdır. Farklı bir geleneksel anlatıda ise buranın bir dönem kadınlar manastırı olduğu aktarılmaktadır.[2]



Van Gürpınar Hokyats (Der Meryem) Manastırı.
7-8. yüzyılda inşa edilmiş, Van'ın Gürpınar ilçesine bağlı Kırkgeçit (Kasrik) Köyü mezrasında bulunan 22 odalı Hokyats ya da Hokvots (Der Meryem) Manastırı'nın günümüzdeki durumu. Fotoğraflar: M. Fatih Güden, 2014.

2 Collectif 2015, 1 Şubat 2021 tarihinde erişildi, www.collectif2015.org.



Van Gürpınar Hokyats (Der Meryem) Manastırı.
7-8. yüzyılda inşa edilmiş, Van'ın Gürpınar ilçesine bağlı Kırkgeçit (Kasrik) Köyü mezrasında bulunan 22 odalı Hokyats ya da Hokvots (Der Meryem) Manastırı'nın günümüzdeki durumu. Fotoğraflar: M. Fatih Güden, 2014.

700'lü yıllarda yazılmış bir el yazması eserde, Meryem Ana öldüğünde yanında olan havarilerin, Meryem Ana'ya ait bir ikonayı havari Partuğimeos'a (Bartholomeos) teslim ettiği ve havari Partuğimeos'un bu ikonayı bu bölgeye getirdiği anlatılır. Dolayısıyla bu manastır, somut bir veri olarak en erken 8-9. yüzyıllara tarihlendirilmektedir.[3] 22 odalı Hokyats Manastırı'nı, çevre köylerde yeni evlenmiş ve çocuk sahibi olmak isteyen çiftler, pazar günleri ziyaret ederek horoz kesip adak adarlar. Çocukları olursa eğer, erkekse İsa, kızsa Meryem ismini koyarlar.



Van Gevaş Garmir Ağın ya da Garmravank (Dera Sor – Kırmızı Kilise) Manastırı.
10-11. yüzyılda inşa edildiği düşünülen, Ermeni kralı Gagik'in inziva yeri olarak bilinen Van'ın Gevaş ilçesine bağlı Göründü Köyü mezrasındaki manastırın günümüzdeki durumu. Fotoğraf: M. Fatih Güden, 2015.

3 Yalçın Karaca, "Van'da Ortaçağ ve Sonrasi Yapılar," in *Van 2006 Kültür ve Turizm Envanteri – I – Tarihsel Değerler*, ed. S. Kılıç (Istanbul: Komen Ajans, 2006), 292.



Van Bahçesaray Çatbayır (Çat) Köyü Kilisesi.
Van'ın Bahçesaray ilçesine bağlı Çatbayır Köyü'nde bulunan, henüz literatürde adı geçmeyen köy kilisesinin günümüzdeki durumu. Fotoğraf: M. Fatih Güden, 2017.

Bahçesaray Çatbayır (Çat) Köyü Kilisesi

Van'ın Bahçesaray ilçesine bağlı Çatbayır Köyü'nün merkezinde şahıs arazisinin içinde bulunmaktadır. Kiliseyle ilgili herhangi bir akademik çalışma yapılmadığı için net bir tarihlendirme henüz yapılamamaktadır . Ancak yuvarlak kemerli giriş kapısı, diğer örneklerle karşılaştırıldığında, kilisenin inşa tarihinin 13-14. yüzyıl olduğu söylenebilir.

Kiliseyi ziyaret ettiğim zaman içerideki bir çukurda tesadüfen inşa kitabesi olduğunu düşündüğüm bir kitabe bulmuştum. Kitabenin çözümlemesinin ardından net bir tarihlendirmenin yapılabileceğini düşünüyorum.

Kilise, günümüzde samanlık olarak kullanılmaktadır.

Van Çatak Çılga (Çiçan) Köyü - Dzidzarne Manastırı

Van'ın Çatak ilçesine bağlı Çılga (Çiçan) Köyü'nde bulunmaktadır. Bölgede bulunan diğer Ermeni kiliselerine göre farklı bir plan özelliği olan üç nefli plan tipinde inşa edilmiştir.

Kaynak taramalarında kiliseyle ilgili yapılmış bir akademik çalışma bulunmadığı için kesin bir tarihlendirme yapamamaktayız. Ancak Nişanyan maps'teki bilgiye göre, 7. yüzyıla ait H. Mamikonyan vakayinamesinde, hakiki Haçın bir parçasının çalınarak buradaki Dzidzarne Manastırı'na getirilişi anlatılır.



Van Gevaş Dönemeç Köyü Kapenits Asdvadzadzin Kilisesi.
Van'ın Gevaş İlçesine Bağlı Dönemeç (Ankığ) Köyü kilisesinin günümüzdeki durumu. Fotoğraf: M. Fatih Güden, 2018.

Çatak ilçesi sınırlarındaki derin vadilerden birinin sonunda bulunan bu dağ köyü, ulaşım açısından zorlu bir noktadadır. Köye ulaşımı sağlayan vadi boyunca, kırsal alanda iki farklı manastır yapısı bulunmaktadır. Çılga köyü kilisesi de uzun süre köylüler tarafından ahır olarak kullanılmıştır.

Van Gevaş Dönemeç - Kapenits Asdvadzadzin Manastırı

Van'ın Gevaş ilçesine bağlı Dönemeç Köyü'nde bulunan yapı, günümüzde samanlık olarak kullanılmaktadır. Yan yana tek nefli iki salondan oluşan yapı, hazine avcılarının faaliyetlerinden dolayı son yıllarda büyük bir tahribata uğramıştır. Manastırla ilgili yapılmış bir çalışma olmadığı için inşa tarihi net olarak bilinmemektedir.



Van Gevaş Kantzag Surp Tovmas Manastırı.
Van'ın Gevaş ilçesine bağlı Altınsaç Köyü mezrasında bulunan, 10-11. yüzyıl tarihli Kantzag Surp Tovmas Manastırı'nın günümüzdeki durumu. Fotoğraf: M. Fatih Güden, 2019.





Van Çatak Çılga (Çiçan) Köyü Kilisesi.
Van'ın Çatak ilçesine bağlı bir dağ köyü olan Çılga Köyü'ndeki üç nefli bazilikal planlı kilise yapısının günümüzdeki durumu. Fotoğraflar: M. Fatih Güden, 2016.

Van Gürpınar Erkaldı (Hınasdan) Köyü Kilisesi

Van'ın Gürpınar ilçesine bağlı Erkaldı Köyü'nde bulunan kilise, bugün tamamen yıkılıp yerine yeni bir yapı inşa edilmiştir. 10 yıl önce bu köyü ziyaret ettiğimde kilise yapısı kısmen ayaktaydı. Bugün kiliseden geriye yalnızca koçbaşlı mezar taşı olduğunu düşündüğüm bir kaya parçası kalmıştır.

Van Gürpınar Yedisalkım (Put) Köyü - Surp Asdvadzadzin Kilisesi

Van'ın Gürpınar ilçesine bağlı Yedisalkım Köyü'nde bulunan kilise, günümüzde köy muhtarının evine dönüştürülmüş durumda. Kilisenin apsis bölümünün yarısı evin bodrum katında görülebilmektedir.

Nişanyan maps web sayfasındaki verilere göre, tarihi 7. yüzyıldan eskiye dayanan Puta Surp Asdvadzadzin Manastırı, 19. yüzyıl sonunda metruk fakat sağlam durumdaydı.



Çarpanak Adası Gduts Anabad Manastırı.
Van Gölü'nde bulunan Çarpanak Adası'ndaki 8-9. yüzyıl tarihli Gduts Anabad Manastırı'nın günümüzdeki durumu. Fotoğraf: M. Fatih Güden, 2019.



Van Başkale Vanadokia Kaya Şapel. Fotoğraf: M. Fatih Güden, 2015.

Van Başkale Yavuzlar (Tağik) Köyü - Kaya Şapeli

Van'ın Başkale ilçesine bağlı Yavuzlar Köyü'nde bulunan bu küçük şapel yapısı, Kapadokya benzeri kayalıklardan birinin içi oyularak inşa edilmiştir. Şu an samanlık olarak kullanılan yapı, tesadüfen keşfettiğim ve herhangi bir akademik çalışmanın yapılmadığı bir yapıdır. Bu kaya şapelinin yakınlarında, yine kayalar oyularak inşa edilmiş büyük bir manastır yapısının kalıntıları bulunmaktadır.

Van Başkale Yavuzlar (Tağik) Köyü Kilisesi

Van'ın Başkale ilçesine bağlı Yavuzlar Köyü'nde bulunan yapıyla ilgili, yaptığım kaynak taramalarında herhangi bir bilgiye rastlayamadım. Bir önceki başlıkta aktardığım şapel yapısına yaklaşık 200 metre uzaklıkta bulunan ve boyutları itibariyle manastırı andıran bir görünüme sahiptir.

Sonuç olarak "dünyanın açık hava müzesi" sayılabilecek kadar değerli bir coğrafya olan Anadolu, bünyesinde barındırdığı onlarca farklı medeniyete ait sayısız eserin günden güne yok olduğu ve bu anlamda hızla çölleştiği bir bölgeye dönüşmektedir. Halkların ortak kültür mirası olan ve gelecek kuşaklara aktarılması bakımından hayati önem taşıyan bu eserler, günümüzde insanların bilinçsizliği, uygulanan yanlış ve yetersiz politikalar ve hazine avcılığı gibi nedenlerden dolayı yoğun bir fiziki tahribata uğramaktadır. Bu tahribatın önlenmesi adına Türkiye Cumhuriyeti Devleti'nin yürürlüğe koyması gereken yasalar, mevcut yasalardaki değişiklikler ve bu yasaların uygulanabilmesi için atılması gereken birçok adım bulunmaktadır.



Van'ın Başkale İlçesi Yavuzlar (Tagık) Köyü'nde belgesiz bir kaya şapeli. Fotoğraf: M. Fatih Güden, 2015.

Bunlardan ilki ve en önemlisi, konuyla ilgili kurumlarda tüm bu eserlerin güncel durumlarının tespit ve tescil edilerek kayıt altına alınması için bir faaliyet programı hazırlanmalıdır. Tespit edilen eserlerin en azından mevcut hallerinin korunması için gerekli güvenlik önlemlerinin bir an önce sağlanması ve bu eserlerin görünürlüğünün artırılması gerekmektedir.

Eserlere uygulanan tahribatın önlenmesi adına uygulanan cezaların caydırıcılığı artırılmalı ve bu cezaları uygulama noktasındaki problemler ortadan kaldırılmalıdır. Konuyla ilgili kurum ve kuruluşlarda liyakat esas alınarak konunun uzmanı olan yeterli sayıda personel bulundurulmalıdır. Yine bu kurumların konuyla ilgili çalışmalarında yetersiz kalmasını önlemek adına devlete bağlı diğer kurumlarla ve sivil toplum kuruluşlarıyla işbirliğine gidilmelidir.

Maddi kültürün korunması ve gelecek kuşaklara aktarılması adına hazırlanacak eğitim programları, videolar, sanatsal faaliyetler, kamu spotu, konferanslar ve sempozyumlar gibi farklı etkinliklerle toplumun bu konuda bilinçlenmesi sağlanmalı ve bu faaliyetlere daha fazla ağırlık verilmelidir.

Milli Eğitim Bakanlığı ve Yükseköğretime bağlı tüm eğitim ve öğretim kurumlarında bu konuyla ilgili dersler zorunlu hale getirilerek öğrencilerin konuyla ilgili duyarlılığının artırılması sağlanmalıdır. Bu konuyla ilgili hayata geçirilecek projelerin üretimi ve uygulanması için sivil toplum kuruluşları ve halk eğitim merkezleri gibi kuruluşlar aracılığıyla yerel halka gerekli eğitimler verilerek teşvik edilmeli ve her konuda gereken destek sağ-

lanmalıdır. Sivil toplum kuruluşlarının, derneklerin ya da şahısların konuyla ilgili uygulamak istediği projelerde karşılaştığı bürokratik anlamdaki gecikme ve problemlerin ortadan kalkacağı bir sistem oluşturulmalı ve bu projeler desteklenerek hızla hayata geçirilmelidir.

Kültürel mirasımızın günden güne yok olması sorunu, Türkiye toplumunun geleceğine ve kültürel zenginliğine karşı büyük bir tehdit olarak ortada durmaktadır. Sorumlusu olduğumuz bu tehdidin gelecek nesillere hesabını veremeyeceğimiz bir probleme dönüşmesini engellemek için yukarıda belirtilen maddeler ve bu maddelerin genişletilerek bir an önce hayata geçirilmesi gerekmektedir.

Kaynakça:

Collectif 2015. Erişim 1 February 2021, www.collectif2015.org.

Karaca, Yalçın. "Van'da Ortaçağ ve Sonrasi Yapılar." *Van 2006 Kültür ve Turizm Envanteri – I – Tarihsel Değerler*, editör by S. Kılıç, 171-312. Istanbul: Komen Ajans, 2006.

Kevorkian, Raymond. *The Armenian Genocide: A Complete History*. Londra/New York: I.B. Tauris, 2011.

Konferans oturumu bağlantıları

Türkçe:
https://www.youtube.com/watch?v=cu42H01Ng3Y&list=PLN7AHQCMKkdCTE8s2wPfxh1fdN3EWXMQY&index=6

İngilizce:
https://www.youtube.com/watch?v=AcBYIIhcsY8&list=PLN7AHQCMKkdC6wv-79Z04eVWnsCZXf5j0&index=6

Hayret Uyandıran Abluka: Hakkari'nin Terk Edilmiş Kiliselerinin Durumu

Nicholas Al-Jeloo
Kadir Has Üniversitesi
nicholas.aljeloo@gmail.com

Özet:

Yaklaşık onbeş yüzyıl boyunca Hakkari'nin sarp yaylaları Süryani Hıristiyanlığına beşiklik etti ve Doğu Kilisesi'ne bağlı olanlara sığınak oldu, bu sayede zulümden kurtulabildiler. Korunaklı Qudshanis (Konak) dağı bu Kilisenin patrikhanesi olarak hizmet etti, katolikoslar-patrikler oradan yarı-bağımsız Süryani kabilelerini ruhani ve dünyevi liderliğini yaptı. Ancak bu durum Süryanilerin 1915'de İran'a, 1924'de Irak'a sürülmesi ile tamamen sona erdi. Bununla birlikte sadece mevcut Hakkari sınırları içindeki 265'e yakın kilise, manastır, şapel ve ibadethane kaderlerine terk edildi.

Süryanilerin mülksüzleştirilmesinden ve bunu takiben ibadet mekanlarının terk edilmesinden ötürü, bunlar çeşitli derecelerde saygısızlığa uğradılar. Bunlar arasında yavaş yavaş ahıra, depoya, eve veya camiye dönüştürmeleri, küçük bir azınlığın tamamen yok edilerek yerine yeni konutlar, camiler veya askeri üsler yapılması sayılabilir. Ancak son yirmi yılda hazine avcılarının boş yere geri kalan yapılarda hayali altınları aramalarıyla bu eğilim düpedüz tahrip etmeye ve yok etmeye dönüşmüştür. Burada bulunan, fotoğraflanan veya incelenen 103 kiliseden 68'i daha sağlamdır ya da farklı çöküş aşamalarındadır, 35'i tamamen tahrip edilmiştir, bazıları için arkeolojik kazı gereklidir.

Durum vahimdir. Geriye kalanların korunması için birşeyler yapılmazsa Hakkari'nin Süryanilerinin tüm hafızası, bölgeye yaptıkları tarihi katkı ebediyyen kaybolacaktır. Doğu Kilisesi 1924'den beri geçerli bir varlığa sahip olmadığı için mevcut duruma yasal olarak itiraz edemiyor, ya da bunların korunması için uluslararası bir anlaşma üzerinde çalışamıyor. 1984'den beri Kürt isyancılarla Türk hükümeti arasında devam eden çatışma ve husumet yüzünden Türkiye Kültür Bakanlığı, bu bölgede savaş olduğunu ve bu tür çabaların sonunda boşa gideceğini ileri sürerek Hakkari'de bulunan tehlike altındaki Hıristiyan ibadet mekanlarının restorasyon çabalarına izin vermekte ve yardım etmekte gönülsüz davranıyor. Bu makale, bir geriplan sunumundan sonra, bu mevcut karmaşa durumunu ele alacak, çözüm bulmaya ve bütün paydaşlar için uygun olası seçenekleri sunmaya çalışacaktır.

Giriş

Hakkari'nin sarp dağlık bölgeleri, neredeyse 15 yüzyıldır Süryani Hıristiyanlığın beşiği olmuş, Doğu Kilisesi'nin müritlerinin kendilerini zulümden korudukları bir sığınak görevi görmüştür. Kilisenin katolikosları-patrikleri, Patrikliğin yer aldığı dağlık bölgede korunaklı bir mevki olan Kocanis Köyü'ndeki merkezlerinden bölgenin yarı bağımsız Asuri kavimlerinin hem ruhani hem dünyevi liderliğini yürütmüşlerdir.[1] Fakat bu durum, Asurilerin önce Osmanlı İmparatorluğu tarafından 1915'te İran'a, daha sonra Türkiye tarafından 1924'te Irak'a sürülmeleriyle son bulmuştur.[2] Bunun sonucunda, günümüzde Hakkari sınırları içinde bulunan 264 kilise, manastır, şapel ve mabet kaderine terk edilmiştir. Bu makalede öncelikle konunun arka planından bahsedilecek, şu anki durumun, çözüm arayışlarının ve tüm paydaşlar için olası seçeneklerin üzerinde durulacaktır.

Hakkari Asurileri ve Asuri Kiliseleri

Asurilerin Hakkari'deki tarihi, atalarının eski güçlü imparatorluğunun, bölgeyi kendileri ve Urartu Krallığı arasında bir tampon bölge olarak kullandıkları Hıristiyanlık öncesi döneme dek uzanır. Antik çağdaki Yeni Asur döneminin çoğu için, Hakkari'nin bazı bölgelerinin imparatorluk eyaletleri oluşturduğuna ve bu alanlarda yerleşim bölgelerinin olduğuna dair kanıtlar vardır. Aslında bölgenin isminin de Akad dilinde Ikkari veya Aramice Akkare, yani 'çiftçi' sözcüğünden geldiğine inanılmaktadır ve etimolojisini bu iki Asur dilinden alan daha birçok yer adı vardır. Ayrıca, bölgedeki tarımsal altyapının çoğu –su kemerleri, su kanalları ve teraslı tarlalar– Asur merkez bölgesinin güneyinde baskın olan antik kültürün bir devamı gibi görünüyor.

Şimdiki Hakkari ilinin büyük bir bölümünün, merkezi günümüzde Irak'taki Erbil vilayetinde bulunan antik Asur krallığı Adiabene tarafından yönetildiği ve Hıristiyanlığın bölgede bu dönemde yayılmaya başladığı düşünülmektedir.[3] Süryani gelenekleri, Hakkari'nin havari öğretileriyle Hıristiyanlaştığına işaret ederken, bölgede bilinen en eski kiliselerin dördüncü ve altıncı yüzyıl arasında inşa edildiği düşünülmektedir.[4] Bölgedeki Hıristiyanların çoğunluğu Doğu Kilisesi, diğer bir adıyla Nasturi Kilisesi'nin müritleriydi. Bölgede 19. yüzyıl başlarında gerçekleşen Batılı misyoner faaliyetleri, azınlık bir grubun Keldani Katolikliği veya Protestanlığını benimsemesi ile sonuçlanmıştır. Bölgede 14 Keldani, 5 Protestan kilisesi bulunmaktadır.[5] 1915 öncesinde Hakkari'de 5 kilisesi olan bir Ermeni azınlığı da vardı.[6] Ayrıca, Orta Çağ'da orada bir Süryani Ortodoks pisko-

1 Doğu Kilisesi'nin gelenekçi patrikhanesi, orada 1610 civarında Mar Shim'on X Eliya (1600-1638) tarafından kurulmuş gibi görünüyor. David Wilmshurst, *The Ecclesiastical Organisation of the Church of the East, 1318-1913* (Leuven: Peeters, 2000), 295; Te'ādoros d-Bēth Mār Shim'on, *Tash'ītā d-Yubālā d-Pāṭaryarkē Mār Shim'oné* (= A History of the Succession of Mār Shim'on Patriarchs) (Chicago: Alpha Graphic, 1995), 13

2 Racho Donef, *The Hakkari Massacres*: *Ethnic Cleansing* by *Turkey 1924-25* (Sidney: Tatavla Publishing, 2014).

3 Geç Antik Dönem ile Orta Çağ arasında Hakkari, 410-1318 yılları arasındaki Süryanice kaynaklarında tasdik edilen üç farklı piskoposluk arasında bölünmüştür. Bunlar, Doğu Kilisesi'nin metropol şehri Adiabane ve Asur (Erbil ve daha sonra Musul merkezli) yardımcı piskoposlarıydı.

4 Ermeni ve Süryani kaynaklarına göre Hristiyanlığı bölgeye ilk olarak 1. yüzyılda Albaq'ta (Albayrak, Başkale) şehit olan ve mezarı 1915 yılına kadar önemli bir Ermeni manastırı ve hac merkezi olan Aziz Havari Bartholomew getirmişti. ; Jean-Maurice Fiey, "Proto-Histoire Chrétienne du Hakkari Turc," L'Orient Syrien 4, No. 36 (1964): 462. Yerel sözlü gelenekler ayrıca 72 havariden Aziz Addai ve Mari'nin yerel paganları Hristiyanlığa dönüştürmekte doğrudan bir rolü olduğunu iddia ediyor.; Surma d'Bait Mar Shimun, Assyrian Church Customs and the Murder of Mar Shimun (Londra: Faith Press, 1920), 2. Ayrıca, The Acts of St. Mari, bölgenin 6. yüzyılda mezarı halen hac yeri olan Gawar (Yüksekova) ovasında şehit olan müridi St. Tomis tarafından müjdelendiğini kaydeder.; Fiey, "Proto-Historie," 462-463.

5 Hakkari'deki Protestan kiliselerinin tek bir listesi bulunmamakla birlikte, oradaki Keldani Katolik kiliseleri ve şapellerinin bir tahmini için bkz. Joseph Tfinkdji, L'Église Chaldéenne Catholique: Autrefois et Aujourd'hui (Paris: Bureau des Études Ecclésiastiques, 1913) , 68-69.

6 Raymond H. Kévorkian and Paul B. Paboudjian, *Les Arméniens dans l'Empire Ottoman a la veille du Génocide* (Paris: Les Editions d'Art et d'Histoire (ARHIS), 1992), 556, 564.



Qudshanis / Koçanis'teki (Konak) 17. yüzyıldan kalma St. Shallita patrik katedralinin 1915'te terk edilmeden önceki ve 2019'daki dış görünümü. Fotoğraflar: Mar Shimun Anma Vakfı ve Nicholas Al-Jeloo, 1915 ve 2019.



1886 ve 2015 yıllarında Shwawuta / Şavite'deki (Kolbaşı) St. George Kilisesi.
Kaynaklar: Mar Shimun Anma Vakfı ve Nicholas Al-Jeloo.

posluğu bile vardı ve patrikhane ile bağlantısını kaybettikten sonra, müritlerinin ya Doğu Kilisesi'ndeki etnik kardeşleriyle ya da Ermeni Apostolik Kilisesi'ndeki dogmatik kardeşleriyle birleştiği öne sürüldü.[7] 19. yüzyılda, Hakkari'nin Ermeni cemaatlerinden en az üçüne Doğu Kilisesi'nden rahipler hizmet ediyordu.[8]

Hakkari'de özellikle Doğu Kilisesi'ne ait kiliselerin sayısı çeşitli kaynaklardan derlenmiştir. Anglikan misyonerleri George Percy Badger 1850'de ve Edward Lewes Cutts 1877'de, Doğu Kilisesi kiliselerinin pisko-

7 752'de, Tikritli Maphrian'a (Katolikos) bağlı olan Jonah adında bir Süryani Ortodoks piskoposu Julamerk'te (Hakkari) ikamet ediyordu;); Ignatius Aphram Barsoum I, "A Glimpse of the History of the Syrian Nation in Iraq / Syrian Dioceses," *Syriac Studies*, 19 Eylül 2016, http://www.syriacstudies.com/2016/09/19/a-glimpse-of-the-history-of-the-syrian-nation-in-iraq-syrian-dioceses-ignatius-aphram-barsoum-i-translated-by-dr-matti-moosa/.

8 George Percy Badger, *The Nestorians and their Rituals: with the Narrative of a Mission to Mesopotamia and Coordistan in 1842 – 1844, and of a Late Visit to Those Countries is 1850; also, Researches into the Present Conditions of the Syrian Jacobites, Papal Syrians and Chaldeans, and an Inquiry into the Religious Tenets of the Yezeedees*, Vol. 1 (Londra: Joseph Masters, 1852), 398; Edward Lewes Cutts, *Christians Under the Crescent in Asia* (Londra: Society for Promoting Christian Knowledge, 1877), 355.



Tal (Oğul) Vadisi'ndeki Be-Ikta / Bakê (Göze) St. Simon Bar-Sabbae Kilisesi'nde bulunan koyunlar.
Fotoğraf: Nicholas Al-Jeloo, 2015.

posluk bölge kayıtlarını ve nüfus istatistiklerini zaten sağlamıştı.[9] Bu istatistikler birlikte, günümüz Hakkari ili sınırları içinde toplam yaklaşık 197 kilise ve manastırı kaydetmektedir. Bununla birlikte, Doğu Kilisesi ile ilgili daha fazla istatistik yayınlanmadı ve 1914'ten önce 19. yüzyıl rakamları hiçbir zaman güncellenmedi veya doğrulanmadı. Ek rakamlar, Paris Barış Konferansı'nda sunulan bir listede General Aghā Petros tarafından sağlandı.[10] Bu sayıya 7 kilise daha ekleniyor ve böylece Hakkari'deki Doğu Kilisesi'ne ait en az 204 ibadethane yer alıyor. Bunlara, bölgeden Süryanice el yazmaları üzerinde yapılan çalışmalarda bulunan kiliselerin adları ve oradan sürülmüş olan Asurluların torunları tarafından verilen değerli sözlü tanıklıklar eklenebilir.[11]

Hakkari'nin kiliseleri, genellikle yontma taşlar kullanılarak yapılmıştır; süslemeler veya çan kulesi gibi dış cephe mimari özelliklerini pek barındırmamaktadır. Düz çatıları ve duvarlarıyla, dıştan basit taş küpler olarak görünürler; loş kubbeli iç kısımlarsa çoğunlukla alçıyla kaplanmıştır. Bu binaların işlevsel sadeliği, binaları inşa edenlerin yoksulluklarının, dindarlıklarının ve kışların çetin soğuğundan korunmak için yapılmış kalın duvarlar ve mazgallı pencereleriyle coğrafi koşulların sertliğinin altını çizmektedir. Bu kiliseler, ihtişamın veya büyüklüğün gösterişçi anıtları değildir, özelliklerinden hiçbiri odağı asıl kullanım amaçlarından, yani dua ve ilahi olanın tefekküründen, uzaklaştıracak şekilde tasarlanmamıştır. Kiliseler inşa edilirken tüm dikkat, kutsal ayinlerin yapıldığı ibadet alanına verilmiştir. Kubbeli tavanlar, okunan ilahilerin sesini doğal bir akustik ortam

9 Badger, *Nestorians and their Rituals*, Vol. 1, 393-399; Cutts, *Christians Under the Crescent*, 353-356.

10 David Gaunt, *Massacres, Resistance, Protectors: Muslim-Christian Relations in Eastern Anatolia During World War I* (Piscataway, N.J.: Gorgias Press, 2006), 407-421.

11 Hakkari'deki Süryani kiliselerini, başvurulan kaynakların bir listesi de dahil olmak üzere, sıralamaya yönelik yakın tarihli bir girişim şurada bulunabilir: Nicholas Al-Jeloo, "Lost but Not Forgotten: Creating an Inventory of Assyrian Sacred Sites in Turkey (Part I)," *Journal of Assyrian Academic Studies (JAAS)* 27, No. 1 & 2 (2013): 75-135, özellikle fn. 100. Bu makalenin yayınlanmasından bu yana, yazar o sırada mevcut olmayan çok daha fazla bilgi topladı.



Qoh / Kehê'deki (Ağaçdibi) St. George Kilisesi'nin içi. Üzerine yeni bir ev yapılmış ve yakın zamana kadar ahır olarak kullanılmış.
Fotoğraf: Nicholas Al-Jeloo, 2015.



Günümüzde depo olarak kullanılan kiliseler: Diz / Dêzê (Kırıkağaç) Vadisi'ndeki Rabban Dadishu'daki (Diraşaban) St. Dad-Isho' manastır kilisesinin ve Yüksekova ilçesindeki Karpel / Kerpil'deki (Köprücük / Köprücek) Meryem Ana Kilisesi'nin iç mekânları (Köprücük /Körpücek).
Fotoğraf: Nicholas Al-Jeloo, 2020.

oluşturarak arttırır. Yapıların girişleri dahi, girenlerin hürmetle eğilmesi için bilerek alçak ve dar yapılmıştır.[12] Son olarak, bazı kiliseler kayıplarının hem yerel hem dünya mirasının kaybı sayılacağı, sanatsal öneme sahip oymalar ve tarihsel öneme sahip yazıtlar içermektedirler.

Yağma, Yeniden İşlevlendirme ve Hazine Avcıları

Asuri mülklerine el konulmasından ve Hakkari'deki bu inanç mekânlarının terk edilmesinden sonra, mekânlar farklı şekillerde yağmalamaya ve yeniden işlevlendirmeye maruz kalmıştır. 1960 ve 1980 yılları arasında bölgeyi ziyaret edenler, çoğu yapının ahır veya depo olarak kullanıldığını belirtmiştir. Bir kilisenin tama-

12 1915'ten önce bölgeye seyahat eden birçok Batılı, Asur dini mimarisinin Hakkari'deki tasvirlerini yazarken, iyi bir genel bakış şurada bulunabilir: Arthur John Maclean ve William Henry Browne, *The Catholicos of the East and his People: Being the Impression of Five Years' Work in the "Archbishop of Canterbury's Assyrian Mission;' An Account of the Religious and Secular Life and Opinions of the Eastern Syrian Christians of Kurdistan and Northern Persia (known also as Nestorians)* (Londra: Society for Promoting Christian Knowledge, 1892), 290-304.



Rumta / Rumtik (Geçimli) mevkiinde Mazronka / Mezre'de bulunan Aziz Sava Kilisesi. eskiden patrik konutu olarak kullanılan üst kat, şimdi özel bir ev, zemin kattaki kilise ise depo olarak kullanılıyor. Fotoğraf: Nicholas Al-Jeloo, 2015.

men tahrip edilmiş olup olmaması genellikle coğrafi konumuna, çevresinde yerleşik Kürt aşiretlerine ve inşasın-da kullanılan malzemeye bağlıdır. Örneğin, çok nüfuslu ve kolay ulaşılabilir bir bölge olan Gawar Ovası'ndaki (Yüksekova) kerpiçten yapılmış kiliselerin çoğu tamamen tahrip edilmiştir. Dahası, Şemdinli bölgesi gibi Kürt aşiretlerinin özellikle dindar Müslümanlar olduğu veya Asurilerin tarihî düşmanlarının bulunduğu yerlerde, Yukarı Pinyanlı ya da Oramar aşiretlerinin yaşadığı köyler gibi, kiliseler kasten ihmal edilmiş veya maksatlı ola-rak tahrip edilmiştir. 1940'larda Hakkari'ye başka bölgelerden yerleşen Ertoşi konfederasyonuna mensup Jirki, Giravi veya Mamxuran gibi aşiretlerin yaşadığı yerlerde, kiliselerin çoğu depo veya ahır olarak yeniden kulla-nılmaya başlanmış veya öylece terk edilmiştir. Çoğu durumda, bu kiliselerin yeniden işlevlendirilmesi, tuhaftır ki onları yok olmaktan kurtarmıştır. Diğer taraftan, en az zarar gören kiliseler, Çukurca bölgesindeki Tkhuma Vadisi gibi Asuri aşiretlerine bağlı, Aşağı Pinyanişi aşireti gibi Asurilerle arkadaşça ilişkileri olan veya Keşuran aşireti gibi Asurilerle uzaktan akrabalıkları olan Kürt köylerinde yer alanlardır.

Bazı durumlarda kiliseler yollar veya barajlar gibi altyapı tesisleri oluşturmak için yıkılmış veya hâkim ve kolayca savunulabilir konumlarda bulunduklarından, yerlerine askerî üsler inşa edilmiştir. Bunun nedeni, Asu-rilerin kiliseleri zulümden ve çevrelendikleri diğer aşiretlerin saldırılarından korunmak için birer sığınak ola-



Ishtazin (Yeşiltaş) Vadisi'nde, Samsikke / Şemsikî'de (Karakaş) Aziz Stephen Kilisesi'nin taşlarından yapılmış özel bir ev. Fotoğraf: Nicholas Al-Jeloo, 2014.

rak kullanmış olmalarıdır. Danışılan köylüler, kiliselerinin tahribatının nedenleri arasında yakındaki askerî üs komutanlarının cesaretlendirmesi veya Diyanet tarafından görevlendirilen imamların emirleri gibi dış etkilerin varlığına dikkat çekmiştir. 1984'te Kürt isyancılar ve Türkiye devleti arasında başlayan çatışmalar, Hakkari'de-ki birçok bölgeyi savaş alanına çevirmiştir. Boşaltılan köyler, hükümet karşıtı gerillalar için kamp veya saklanma alanları görevi görmüş, köylerin ordu tarafından bombalanmasına neden olmuştur. İran'daki bağlantılarımın anlattıklarına göre, sınırda bulunan önemli bir Asuri manastırı kilisesi bu şekilde harap olmuştur. Kaç tane dinî yapının aynı kaderi paylaştığı bilinmemektedir. 2013 ve 2015 yılları arasındaki çözüm süreciyle çatışmalarda kısa bir aralık yaşanmış olsa da bölgedeki siyasi durum hâlâ gergin ve tahmin edilemezdir.

Bunun yanı sıra, son 20 yıldır hazine avcılığı denen bayağı faaliyet nedeniyle kiliseler, doğrudan ve düşüncesizce tahrip ve yok edilmektedir. Fakat bu faaliyet, Türkiye'ye özgü değildir. Bu durumla ilk kez 2002'de, kiliselerin ve mezarların düzenli olarak tahrip edilip kazıldığı, altın veya arkeolojik eser bulmak için yapılan nafile arayışlar sonucu mezar taşlarının kırılıp döküldüğü İran'ın Urmiye bölgesinde karşılaşmıştım. Yerel efsanelere göre Hıristiyan Ermeniler ve Asuriler, çoğunluğu Kürt olan Müslüman komşularına göre daha çalışkan ve zengin olduklarından, Birinci Dünya Savaşı sırasında evlerinden kaçarken, mantığa uygun biçimde mal varlıklarını yaşamlarına devam etmek için yanlarına almak yerine, kiliselere ve mezarlıklara gömmüşlerdir. Bu ırkçı söylem, çoğu bölgede Hıristiyanların antik medeniyetlerin soyundan gelen, uzun zamandır aynı bölgede olan yerleşik olan topluluklar olduğu gerçeğini göz ardı etmektedir. Öte yandan Kürtler, Hıristiyanların yaşadığı bölgelere Orta Çağ'da göçebe kavimler olarak göç etmiş, çobanlık ve eşkıyalık yaparak hayatlarını kazanmaya başlamış-lardır. Bununla beraber, söz konusu söylem, çoğu taşralı Hıristiyan'ın sefalet içinde yaşadığını ve toprak sahibi

komşu Kürt aşiretlerince düzenli biçimde fazla vergilendirildiğini ve talan edildiğini göz ardı etmektedir.[13]

Dahası, hazine avcısı olmaya can atan kişilere destek olmak amacıyla hazırlanmış birçok internet sitesi ve forum, bu sözde 'keşiflerin' fotoğraflarını sergilemekte, olası alanları sıralamakta ve bu yasadışı faaliyetin nasıl yapılacağına dair ipuçları sunmaktadır. Özellikle rahatsız edici olan bazı 'kılavuzlar', çeşitli tarzlardaki haçlar konusunda ayrıntı vererek bunları kilise ve mezarlıkların altlarında veya duvarlarının arkasında ne gibi hazinelerin bulunduğuna dair bir işaret olarak göstermektedir. Yazıt ve duvar yazıları birer hazine göstergesi olarak görülmekte, bunların bulundukları yerler genelde ilk tahrip edilmektedir. Hazine avcılığı, aynı zamanda el yazısı ve arkeolojik eser sahteciliğinin yanı sıra düzmece "dillerde" yazılmış "haritaların" çoğalmasına neden olmuş ve bu da bu uygulamayı teşvik etmiştir. Ne yazık ki yukarıda sözü geçen internet siteleri kontrol edilmemekte, erişimine yasak konulmamaktadır. Bu suçluların çoğu, herhangi bir engel olmadan barbarlıklarına devam etmekte, cezalandırılma korkusu yaşamamaktadır. Dolayısıyla, uydurma hazineler için yapılan bu nafile avın, yalnızca bu savunmasız ve terk edilmiş yapıların temellerini tehlikeye atan, aşırı kazılardan ibaret olmadığını, yapılardaki taşların yerinden sökülerek yapıların çöküşüne sebebiyet verdiğini de gözlemliyoruz. Dahası, çoğu zaman çıkarılanlar, koruma amaçlı saklanmış litürjik objeler ve el yazmaları olmaktadır. Bu objeler, arkeolojik ve tarihsel bağlamlarından koparıldıklarından tüm değerlerini yitirmektedirler. Hazine avcılığı, özellikle de Hakkari'deki Hıristiyan Asuri mirasını yok olmayla karşı karşıya bırakmıştır.

Mevcut Durum ve Harekete Geçmenin Önemi

Yalnızca Hakkari'de bulunan 264 Asuri dinî yapının veya terk edilmiş kutsal alanların içinden, takriben 105 tanesi güvenli alanlardadır ve (elimden geldiğince) benim tarafımdan, diğer bilim insanları veya yerel haber kaynakları tarafından fotoğraflanmış ve üzerlerinde çalışılmıştır. Bunlardan 53'ü yapısal çöküşün çeşitli aşamalarında, boş ve terk edilmiş durumdadır. 21'i önemli ölçüde harap olmuş veya çökmüştür. Bunun dışında 14 tane yapı, temellerine dek harap vaziyettedir veya arkeolojik kazıya ihtiyaç duymaktadır. Beş adet kilise depo alanı olarak kullanılmakta, bunlardan bir tanesi bir askerî üs içinde bulunmaktadır. Üstüne üstlük, eski bir patrikliğe ait bir yapı, özel mülke dönüştürülmüştür. 30 kilise artık ayakta değildir ve temelleri artık görünmemektedir. Dört kilise, askerî üs inşa etmek için; bir kilise, yol yapmak için; bir diğer kilise, bulunduğu bölgeye yapılacak bir cami için; bir diğeri ahır yapmak için yıkılırken bir diğeriyse doğal toprak kayması sonucu harap olmuştur. İki tanesi 1915 öncesinde Nehri'nin (Bağlar, Şemdinli) Kürt şeyhleri tarafından yıkılmış ve taşları, saray konutlarını inşa etmek için yeniden kullanılmıştır. Kiliselerin taşları, üç sefer ev inşaatları için, iki sefer parmaklık duvarları için, bir sefer cami, bir sefer baraj, bir sefer de okul yapımı için tamamen sökülmüştür. En az üç defa, kiliseler cami olarak yeniden işlevlendirilmiştir - biri terk edilmiş ve harap durumdadır, diğeri ise 1950 yılında aynı taşlarla yeniden inşa edilmiştir. Çukurca semtinde üç ve Hakkari merkez ilçesinin batısında bir kilisenin, 19. yüzyıldan çok daha önce camiye dönüştürüldüğü görülüyor. Ayrıca yerel bir muhatap, il merkezinin

13 Bu, on dokuzuncu ve yirminci yüzyılın başlarında bölgeye gelen Batılı gezginler tarafından geniş çapta dile getirildi ve yayınlanmış hesaplarının çoğunda kolayca okunabilir.



Şemdinli ilçesi Sarunis'te (Öveç) eski Meryem Ana Kilisesi'nin yerine ve onun taşlarıyla inşa edilmiş ilköğretim okulu. Fotoğraf: Nicholas Al-Jeloo, 2020.



Yüksekova ilçesi Urmar / Oramar (Dağlıca) Köyü'nde, 1950 yılında eski St. Daniel Kilisesi'nin yerine ve onun taşlarıyla inşa edilen köy camisinin duvarına oyulmuş haç. Fotoğraf: Nicholas Al-Jeloo, 2015.



Şemdinli ilçesi Bayn-Ture / Bemtur (Çubuklu)'daki St. George Kilisesi'nin içi, defineciler tarafından kaçak kazılar nedeniyle yapının nasıl tehlikeye atıldığını gösteriyor. Fotoğraf: Nicholas Al-Jeloo, 2020.

güneybatısındaki Sillehi Vadisi'nde bir zamanlar 13 veya 14 kadar kilise olduğunu ve bu bölgenin, yaşayanların toplu olarak İslam'a girdiği ilk yerlerden biri olduğunu aktardı. Bunlardan üçü cami olmuş, biri tepenin altına gömülmüş, diğerinin arazisine bir ev yaptırılmıştır.[14]

Hakkari'deki Asuri ve Hıristiyan mirasının kalıntıları hakkında kapsamlı bir bilimsel tarama ve araştırma henüz yapılmamıştır. Ne yazık ki söz konusu alanların çoğuna, ulaşılacak yol olmamasından veya uzun mesafelerden ve bu alanlara ulaşmak için arazi yürüyüşü veya tırmanış yapmak gerekmesinden dolayı güçlükle erişilebilmektedir. Başka bir etmense yaşadıkları köylerin eski sakinlerinin çeşitli tarihî nedenlerden ötürü gün ışığına çıkmasını istemeyen bazı yerel Kürt topluluklarının düşmanlığı ve iş birliği içinde olmamalarıdır. Bunun yanı sıra, milli miras olan yapılarda tahribat yapan kişiler olarak ifşa edilmek veya hazine avcılarına karşı temkinli davranmak istiyor da olabilirler. Son olarak birçok kilise, bölgedeki güvenlik sorunu nedeniyle gidilmesi yasak olan askerî bölgelerde bulunmaktadır. Dolayısıyla, böyle bir taramanın başarılı olabilmesi için, yerel yönetim ve askerî yetkililerin, Hakkari Üniversitesi'nin bilim insanlarının ve köylülerin de içinde bulunduğu bir grup paydaşın iş birliği içinde olması gerekmektedir.

14 Hakkari'de ikamet eden Belanlı (Durankaya) Halil İbrahimoğlu'nun 30 Nisan 2018 tarihli ifadesine göre.



Dağlıca yakınlarındaki Aqre / Akre (Akar) Mahallesi'ndeki Aziz Mamas Kilisesi'nin içi, 2015 ve 2019 yılları arasında yapısal bozulma belirtileri gösteriyor. Fotoğraflar: Nicholas Al-Jeloo, 2015 ve 2019.

Paydaşlar: Doğu Kilisesi, Yerel Halk ve Türk Makamları

1924'ten beri Türkiye'de geçerli ve resmî bir varlığı bulunmayan bir ana paydaş olarak Doğu Kilisesi, eski mülklerinin ve tarihsel ve kültürel mirasının şimdiki durumuyla ilgili hukuki bir mücadele verememekte, bu alanların korunması için uluslararası bir anlaşma üzerinde çalışamamaktadır. Az sayıda Türkiye vatandaşı, kendilerini hâlâ Kilise'nin müritleri olarak tanımlasa da sayıları kendi ayakları üzerinde durabilen bir topluluk yaratmak için yeterli değildir. Bunun nedeni, dağınık halde bulunmaları ve çoğunun hem Türkiye hem diasporada yaşamalarıdır. Bu gerçeğin ışığında, daha kökleşmiş kardeş kiliseler olan Süryani Ortodoks ve Keldani Katolik Kiliseleri, Doğu Kilisesi'ne ait alanların garantörlüğünü üstlenerek onlar adına devreye girmeyi veya bu alanları kendi dinî topluluk temellerine göre idare etmeyi önermiştir. Fakat bu seçenekler üstünde ciddiyetle durulmamıştır. 2014'te, dönemin milletvekili Sayın Erol Dora'nın girişimiyle, o zaman Irak Metropoliti olan Mar Gewargis Sliwa, bazı kilise alanlarını ziyaret etmek amacıyla Hakkari'ye ve Ankara'ya gitmiş, kiliselerin korunması ve restorasyonu hakkında il bazında ve merkezdeki yetkililerle görüşmelerde bulunmuştur. Bir sonraki yıl Sliwa'nın Katolikos-Patrik unvanını alması ve sağlık durumunun kötüye gitmesiyle Kilise, bu konuda fazla ilerleme kaydedememiştir.

Devlet ve Kürt isyancılar arasında çözüme varmayan çekişmeler nedeniyle Kültür ve Turizm Bakanlığı, Hakkari'de tehdit altındaki Hıristiyan inanç mekânlarının restorasyonu hakkında yetki vermek veya bu alanlara önemli derecede katkı sağlamak konusunda isteksiz görünmekte, bu alanların çatışma alanları olduğunu söyleyerek sarf edilecek çabaların sonunda boşa gideceğini belirtmektedir. Bu alanların bölgedeki Müslümanları Hıristiyanlaştırmak üzere kullanılacağı korkusu da hâkimdir. Bu durum ne yazık ki, harekete geçerek bir plan

oluşturma konusunda bizi az sayıda seçenekle baş başa bırakmaktadır. Bununla beraber, Hakkari'deki kilise ve manastırların restorasyonu, yerli bir dinî topluluk olmasa dahi yerel turizme, insanların ziyaret ederek bir şeyler öğrenebileceği, ilgi çekici tarihî ve kültürel miras alanları sunarak ciddi katkılar sağlayacaktır. Diasporadan gelecek inanç ve soy turizmini cesaretlendirerek yerel ekonomiye katkı sağlayacak, Türkiye ve vatansız Asuri halkı arasındaki ikili ilişkiler kurma ve uzlaşma olasılığının yolunu açacaktır. Turizmdeki artış, bölgedeki çatışmaların azalması olasılığını da beraberinde getirebilir.

Sonuç: Çözümler ve Olası Seçenekler

Şüphesiz, Hakkari'deki Asuri dinî mirasının mevcut durumu su götürmez şekilde vahimdir. Geride kalanları korumak için bir şeyler yapılmazsa, bölgedeki tüm Asuri belleği ve yaptıkları tarihsel katkılar sonsuza dek yitirilecektir. İlk adım, 1915'ten önce Osmanlı İmparatorluğu'nda bir 'Nasturi' dinî topluluğu vakfının kayıtlı olup olmadığını ortaya çıkarmak, eğer kayıtlıysa yeniden hayata döndürülüp döndürülemeyeceğine karar vermektir. Bunun dışında Kilise, Türkiye'de bir hayır kurumu şubesi açmak için başvuruda da bulunabilir veya mirasın korunması konusunda çalışmak isteyen ilgili kişilerden bir dernek oluşturulabilir. Bunlardan herhangi biri, Kilise'nin Hakkari ve diğer illerdeki mirasını sürdürmek için Türkiye'deki temsilci organı olarak hizmet verebilir. Bu başarıldıktan sonra Kilise, seçilen bazı varlıkların geri dönüşü için başvuruda bulunabilir; kültürle ilgilenen yerel yetkililerle iş birliği yaparak bu varlıkların temizlenmesini, restore edilmesini ve turizme açılmasını sağlayabilir. Şu anda Hakkari için ilgili yetkililer, müze ve Van Kültür Varlıklarını Koruma Bölge Müdürlüğü'dür.

Şu anda, Mardin Müzesi'nin yönettiği bir projede, Hakkari'nin komşusu olan Şırnak'ın Uludere ilçesindeki iki Asuri kilisesinin temizliği ve restorasyonunda çalışıyorum. İki kilisenin de ildeki turist rotasına eklenmesi planlanıyor. En önemlisi, yerli halk bunun gerçekleşmesi için büyük destek veriyor ve bizi cesaretlendiriyor. Buna ek olarak, iki kilisenin de Türkiye Devlet Hazinesi'nin malı olması, mülkiyetlerinin Asuri Doğu Kilisesi'ne geri döndürülmesini kolaylaştıracaktır. Eğer bu devir başarılı olursa örnek teşkil edecek, Hakkari ve diğer illerdeki başka kiliseler için de tekrarlanabilecektir. Böylelikle, bu elimizde kalanları gelecek kuşakların beğenisine ve çalışmalarına aktarabileceğimizi umut ediyoruz.

Kaynakça

Al-Jeloo, Nicholas. "Lost but Not Forgotten: Creating an Inventory of Assyrian Sacred Sites in Turkey (Part I)." *Journal of Assyrian Academic Studies (JAAS)* 27, No. 1 & 2 (2013): 75-135.

Badger, George Percy. *The Nestorians and their Rituals: with the Narrative of a Mission to Mesopotamia and Coordistan in 1842 – 1844, and of a Late Visit to Those Countries is 1850; also, Researches into the Present Conditions of the Syrian Jacobites, Papal Syrians and Chaldeans, and an Inquiry into the Religious Tenets of the Yezeedees*, Vol. 1. Londra: Joseph Masters, 1852.

d'Bait Mar Shimun, Surma. *Assyrian Church Customs and the Murder of Mar Shimun*. Londra: Faith Press, 1920.

d-Bëth Mār Shim'on, Te'ādoros. *Tash'ītā d-Yubālā d-Pāṭaryarké Mār Shim'oné* (= A History of the Succession of Mār Shim'on Patriarchs). Chicago: Alpha Graphic, 1995.

Barsoum I, Ignatius Aphram. "A Glimpse of the History of the Syrian Nation in Iraq / Syrian Dioceses." *Syriac Studies*. 19 Eylül 2016. http://www.syriacstudies.com/2016/09/19/a-glimpse-of-the-history-of-the-syrian-nation-in-iraq-syrian-dioceses-ignatius-aphram-barsoum-i-translated-by-dr-matti-moosa/.

Cutts, Edward Lewes. *Christians Under the Crescent in Asia*. Londra: Society for Promoting Christian Knowledge, 1877.

Donef, Racho. *The Hakkari Massacres: Ethnic Cleansing* by *Turkey 1924-25*. Sidney: Tatavla Publishing, 2014.

Fiey, Jean-Maurice. "Proto-Histoire Chrétienne du Hakkari Turc," *L'Orient Syrien* 4, No. 36 (1964), 443–72.

Gaunt, David. *Massacres, Resistance, Protectors: Muslim-Christian Relations in Eastern Anatolia During World War I*. Piscataway, N.J.: Gorgias Press, 2006.

Kévorkian, Raymond H. ve Paul B. Paboudjian. *Les Arméniens dans l'Empire Ottoman a la veille du Génocide*. Paris: Les Editions d'Art et d'Histoire (ARHIS), 1992.

Maclean, Arthur John and William Henry Browne. *The Catholicos of the East and his People: Being the Impression of Five Years' Work in the "Archbishop of Canterbury's Assyrian Mission;' An Account of the Religious and Secular Life and Opinions of the Eastern Syrian Christians of Kurdistan and Northern Persia (known also as Nestorians)*. Londra: Society for Promoting Christian Knowledge, 1892.

Tfinkdji, Joseph. *L'Église Chaldéenne Catholique: Autrefois et Aujourd'hui*. Paris: Bureau des Études Ecclésiastiques, 1913.

Wilmshurst, David. *The Ecclesiastical Organisation of the Church of the East, 1318-1913*. Leuven: Peeters, 2000.

Konferans oturumu bağlantıları

Türkçe:
https://www.youtube.com/watch?v=cu42H01Ng3Y&list=PLN7AHQGMKkdCTE8s2wPfxh1fdN3EWXMQY&index=6

İngilizce:
https://www.youtube.com/watch?v=AcBYIIhcsY8&list=PLN7AHQGMKkdC6wv-79Z04eVWnsCZXf5j0&index=6

Yezidiler: İmha, Yeniden İnşa ve Kimlik

Birgül Açikyildiz
University of Paul Valéry, Montpellier III
birgul@acikyildiz.com

Özet:

Yezidiler tarihleri boyunca soykırımlara, katliamlara ve sürgünlere maruz kalmışlardır. 20. yüzyılın başında, yurtları beş ülkenin sınırları dâhilinde kalmıştır: Türkiye, Irak, İran ve Ermenistan. Dolayısıyla, her ülkenin kendi azınlıkları için belirlediği çerçevede yaşamaya devam etmişlerdir. Yezidiler, Türkiye Cumhuriyeti döneminde ülkenin azınlıklara karşı sert tavrı nedeniyle etnik ve dinî kimliklerinden ötürü baskıya maruz kalmışlardır. 1960'lardan itibaren nüfusu zaten çok azalmış olan Yezidi cemaati, siyasi ve dinî baskının ve ekonomik zorlukların zorlamasıyla Avrupa ülkelerine, özellikle Almanya'ya göç etmiştir. Bugün Türkiye'de çok az sayıda Yezidi köyü ve Yezidi kalmıştır. Birçok Yezidi köyü Müslümanlar tarafından işgal edilmiştir ve orada kalan Yezidiler, yeni komşularıyla birlikte yaşamaktadır. 1990'larda bazı köyler zorla boşaltılmış ve yerinden edilen nüfus büyük şehirlere taşınmış, bazıları da Almanya'daki akrabalarının yanına gitmişlerdir.

Osmanlılar tarafından ele geçirildikten sonra, 1809 ile 1907 arasında Kuzey Irak Lalish'de Yezidilerin başlıca hac merkezi olan Şeyh Adi İbadethanesi medreseye çevrilmiştir. Bu istisna dışında, Yezidi kutsal mekânlarının, yeni gelenlerin ihtiyaçlarına göre dönüştürülmesi az görülmüştür. Aksine Yezidi kutsal mekânları, imha hedefi olmuştur.

Bu makalede Yezidi kutsal mekânlarının dönüştürülmesini veya tahribini ele almak yerine, Yezidilerin artık içinde yaşayamadıkları ana vatanlarında var olmaya nasıl reaksiyon gösterdiklerini tartışacağım. Nusaybin-Türkiye Güneli Köyü'nde (Geliye Sora) yer alan, Almanya'daki Yezidilerin ölmüşlerini gömmeye devam ettikleri Hasan Bey Kabristanı (Goristana Hesen Bege) üzerinde duracağım. Yezidiler hâlâ ana vatanlarına dönemiyorlar ama vefat edenleri gömerek ve anma törenlerini orada gerçekleştirerek vatanlarındaki varlıklarını ilan ediyorlar. Böylece ataları, geçmişleri ve gelecekleri üzerinde hak iddia ediyorlar. Bu makale, mezarlık ile Yezidi kimliği arasındaki ilişkiyi incelemeyi amaçlamaktadır. Yezidi kimliğinin kendisini anıtsal cenaze mimarisinde nasıl yeniden inşa ettiğini ve dönüştürdüğünü sorgulayacaktır. Bu mezar taşlarının tasarımı ve sembolleri analiz edilecek, vatandan sürgün edilmenin ölüm pratikleri üzerindeki etkileri tartışılacaktır.

Konferans oturumu bağlantıları

Türkçe:
https://www.youtube.com/watch?v=cu42H01Ng3Y&list=PLN7AHQGMKkdCTE8s2wPfxh1fdN3EWXMQY&index=6

İngilizce:
https://www.youtube.com/watch?v=AcBYIIhcsY8&list=PLN7AHQGMKkdC6wv79Z04eVWnsCZXf5j0&index=6

Onursal Konuşma

Cemal Kafadar
Harvard Üniversitesi
kafadar@fas.harvard.edu

Merhabalar değerli dostlar, meslektaşlar.

Doğan Bermek Bey'e ve Dr. Vanessa de Obaldía'ya ve bütün organizasyonda emeği geçenlere bana onur veren nazik davetleri ve bu anlamlı, önemli bilimsel toplantıyı düzenledikleri için çok teşekkür ederek başlamak istiyorum. Evet, 2019'da kurulmuş olan ADİP'e *"kutlug bolsun"* diyerek başlamak istedim. Ben ilk olarak Doğan Bey'in nazik davet mesajını aldığımda haberdar oldum geçtiğimiz sonbaharda ve onları kutlamak ve onlara başarılar dilemek isterim. Sözü biraz değiştirerek *"Dutlug Bolsun"* demek isterim. Dutluk dememin sebebi birazdan belli olacak. Şimdilik çok mübarek bir dut ağacının, benim hayatımı değiştiren bir dut ağacının bulunduğu bir yerden bahsedeceğim. Bu ağaç, Seyyid Ali Sultan Dergâhı'nın merkezinde, yani Kızıl Deli Dergâhı'nın merkezindedir. Buna birazdan döneceğim ama öncelikle: "Kutluk bolsun, Dutlug bolsun" benim ADİP'e şahsi mesajım.

Bu hafta sonu İstanbul'da üç konferans gerçekleşiyor ve mümkün olsaydı hepsini baştan sona dinlemek isterdim. Birisi bu, ikincisi İstanbul Araştırmaları Enstitüsü'nün düzenlediği şehrin doğası ile ilgili bir toplantı. Ben az önce, bugün öğleden sonra o toplantıda bir panelin oturum yöneticisiydim, daha nefes aldım almadım. Bir de bugün ve yarın gerçekleşecek olan, Kadın Eserleri Kütüphanesi ve Bilgi Merkezi Vakfı'nın Beykoz Üniversitesi ile birlikte düzenlediği "Türkiye'de Arşivciliğin Bugünü ve Yarını: Kadının Arşivlerdeki Yeri" konferansı var. Bu konferans Kasım'da olacaktı ama o da bu hafta sonuna ertelendi. Bu konferansa hiç katılamadığım için çok üzülüyorum. Kadın Eserleri Kütüphanesi ve Bilgi Merkezi Vakfı, biliyorsunuz otuzuncu yılını kutluyor. Böyle devamlılık gösterebilmeleri ve mütevazı şartlarla başlayıp böyle başarılı olabilmeleri onlar için çok büyük bir başarı. Onlara buradan tebriklerimi iletmek ve bugünün, tüm güçlüklere rağmen İstanbul'da gerçekleşen entelektüel canlılıklardan bir tanesi olarak altını çizmek istiyorum.

Hazırladığım konuşmaya geçmeden önce, onu kısaltmak zorunda kaldığımı söylemek istiyorum, çünkü bugün sabah ilk paneli dinlerken Ayasofya konusunda duyduklarım ışığında bir şeyler eklemek istedim. Çok başarılı iki konuşmacıyı dinledim. İkisine de çok teşekkür ederim. Markus'u daha önceden tanırım ve çalışmalarına hayranlık duyarım. Bugün Ufuk Hanım'ı ilk defa dinledim ve duygularını da analitik olarak keskin bir yapısı olan sunumunun içine katabildiği için; ki akademisyenlerin pek iyi becerdiği bir şey değildir bu, çok etkilendim. Onları dinledikten sonra, ben de Ayasofya'nın cami olarak ibadete açılma töreni hakkında kişisel bir anekdot paylaşmak isterim.

Ayasofya'nın cami olarak ibadete açılma töreninin hemen ardından bazı gazeteler, benim 2015 senesinde vermiş olduğum kısa bir röportajdan bazı cümleleri, bu cümlelerin beş sene önce söylenmiş olduğunu belirtmeden yayımlamaya başladılar. Bunu kötü niyetle yapmadılar fakat bu, baştan savma bir gazetecilik örneğiydi. Mesela T24, doğru bağlamı vermeden sundukları için benden özür diledi. Çünkü bağlam, anlamın, bu anlam konuşmanın veya mimarinin anlamı olsun, en önemli parçasıdır.

Hatırlayacaksınız, açılış töreninde Diyanet İşleri Başkanı Ali Erbaş şöyle demişti aşağı yukarı, mealen söylüyorum: "Vakıf bozanlar lanetlenmiştir." Ben de 2015 yılında, kamuda yine Ayasofya tartışmalarının cereyan ettiği bir dönemde *Magma* dergisine verdiğim bir mülakatta Fatih Sultan Mehmet'in vakıf bozan bir padişah olduğuna işaret etmiştim. Ayasofya tartışmaları sırasında bunu da düşünmek gerekir demek istemiştim. Ondan dolayı tabii ki Ayasofya'nın kamusal hayattaki konumu, geleceği ve kitle turizmi için belirlenen bir mekân olarak o mahzun hali benim için ayrı sorunlardı. Bunlar üzerine konuşmuştum; bir cümlede Fatih Sultan Mehmet'in maliye bürokratı olan Tursun Bey'in kaleme aldığı şekilde, Fatih Sultan Mehmet'in mülk ve vakıf olarak tutulan 20.000 küsur köyü istimlak ettiğini, diğer bir deyişle "devletleştirdiğini" ve tımar sahibi süvarilerine sunduğunu söylemiştim. Beş sene önce dillendirilmiş bu yorumu 2020'nin yazında keşfeden gazeteciler, onu röportajın içinden çekip çıkararak öyle bir sunmaya başladılar ki, internet haber sitelerinde dolaşan haberlerde şöyle başlıklar belirmeye başladı: "Prof. Kafadar, Ali Erbaş'a cevap verdi" veya "Kafadar'dan Diyanet'e cevap". Bir anda sözlerime yeni ve farklı polemik yaratacak bir bağlamda yeni anlamlar verildiğini anladım. Bazılarınızın da bu gibi olaylar sonucu deneyimlediğini düşünüyorum, gerek özel mail'imde, gerek sosyal medya platformlarında yüzlerce hakaretle karşılaştım.

Bu olayın kişisel boyutunda değilim; anlatacağım şey, aslında bu hikâyenin bana gösterdiği başka bir boyut. Bu talihsiz online saldırıda farkına varıldı ki verdiğim bilgi yeni bir bilgi değil ve kesinlikle benim bulgum da değil zaten. Mesela rahmetli Halil İnalcık'ın Türkiye Diyanet Vakfı *İslam Ansiklopedisi*'ndeki II. Mehmet maddesinde bu bilgiye ulaşılabilir. Aşağı yukarı aynı kelimelerle İnalcık da vakıf bozduğunu yazmış Fatih Sultan Mehmet'in. Bu bilinen bir şey ve doğru bilgi. O zaman burada sorun ne?

Şimdilerde, Cumhuriyet dönemi tarihçilerine, başta Osmanlı tarihçiliğinin en etkili isimlerinden Halil İnalcık ve Ömer Lütfü Barkan'a yönelik giderek sertleşen, çoğu zaman ilahiyat veya İslam ilimleri öğrencilerinden gelen hoşgörüsüz bir eleştiri var. Konuma geçmeden önce bu soruna değinmek istedim. Osmanlı tarihi de bir anıt, bir tapınak olan Ayasofya gibi bazı çevreler tarafından Cumhuriyet dönemi sekülerizminin pençesinde yeniden temellük edilmesi gerektiği düşünülen bir davaya dönüşmekte. Burada Osmanlı tarihi veya Osmanlı kimliği ile ilgili söylemlerin ifade edildiği, tartışıldığı, manipüle edildiği, ayar verildiği kamusal alan, bu soyut meydan, ideolojik tahakküm mücadelelerinin verildiği bir ibadet mekânına dönüşmekte. Bu tabii "bizim" gibi düşünmeyenleri veya "bizlerin" "bizim" tarihimiz konusunda nasıl düşünmemiz gerektiği varsayımına aykırı düşünenleri tehlikeli bir şekilde yabancı ve hatta yarı kafir ilan etmeye dünden hazır bir söylem ile ilişkilidir. Somut kamusal alanlar ve kamusal kültür ve tüm soyut kavramları ile kamu kültürünü, bizi çevreleyen aynı anlamlar evreninin bir parçası olarak düşünmeliyiz. Gözlemlediğim ve üzerine düşündüğüm bir konu olan Ayasof-

ya hakkında benim görüşlerim bunlar. Önceki panelde konuşulanlara atıfla bunları sizlerle paylaşmak istedim. Bahsettiğim görece yeni olan bu trend, neo-Ottomanizmle bağlantılı ama ondan bir nebze farklı. Osmanlı tarihçiliğinin profesyonel pratiğinde (bu elbette tüm akademik çalışmalar gibi "evrensel" bir boyuta sahip) yeni bir alan veya bir polemik konusu oluşmuş gibi görünüyor. Bu polemik, Ayasofya polemiği kadar aşikâr olmasa da belki hep vardı, ama çok farklı bir boyutta, çok farklı bir sertlikte, çok farklı bir zorlukta tekrar karşımıza çıktı. Ben şimdi kısaltılmış konuşmama döneyim.

Uzun ve verimli bir günün sonuna gelmiş bulunuyoruz ve sizleri daha fazla yormak istemiyorum. Bu çok önemli konu hakkındaki konuşmalarımıza ve düşüncelerimize katkı sağlayacak üç noktaya değinmek istiyorum. "İnanç mekânlarının dönüştürülmesi" konusu ne ve ne zaman sorularından bağımsız olarak önemli bir konu, fakat günümüzde, geçtiğimiz birkaç yıl içinde inanç mekânlarının veya önceden inanç mekânı olan yerlerin yeniden biçimlendirilmesi hakkında alınan kararların ardından artan hassasiyetlerle bu konu daha da önem kazandı. Bu konferansı düzenleyenler çok yerinde bir kararla, içlerinde birçok meslektaşımın ve mümkün olsaydı doğrudan tanışmak istediğim birçok kişinin bulunduğu uzmanları bir araya getirmişler. İnanç mekânlarının dönüştürülmesi gibi bir konunun etrafında dönen birçok karmaşık sorunu farklı disiplinlere ait farklı bakış açılarından ve bu coğrafyanın farklı zamanlarını ve mekânlarını düşünerek ele alan bu oturumların bir kısmını dinleyebildim. Değinmek istediğim üç nokta var; özelden genele doğru ilerleyeceğim. Özel olan, bu çalışmaya özel coğrafi bölge, yani bu durumda Anadolu. İkincisi dönüştürülmüş inanç mekânlarında dönüşüm kavramı ve üçüncüsü, bu konuda tarihî bakış açısının kullanımı ve olası suiistimali. Son noktayı çok kısa geçeceğim.

Anadolu ile başlayayım. Tabii ki her zaman için yer, mekân, zaman ve sosyal kategoriler gibi analizin birimlerinden bahsederken dikkatli olmalıyız, ama en fazla önemi mekân ve zamana vermeliyiz. Neden Anadolu? Bu soruyu ADİP için sormuyorum elbette, o gayet açık; bu konferans bağlamında söylüyorum. 'Anadolu' kelimesi, 20. yüzyıldan önce şu an taşıdığı anlamda kullanılmıyordu. Küçük Asya ve Anadolu kelimelerinin, eski Osmanlı coğrafyasıyla ilgili tarihî, arkeolojik ve doğal bilimler yayınlarında bilimsel ve akademik kullanımını araştırdığımda, 1910'lara kadar bu kelimelerin neredeyse hiç kullanılmadığını gördüm. 1910'lar, Balkan Savaşları'na, 1. Dünya Savaşı'na ve Kurtuluş Savaşı'na tanıklık etti. Bu da elbette demografik gerçeklikleri, aidiyet ve duygusal bağların kurulduğu coğrafyaları yeniden biçimlendirdi ve birçok trajediyi de beraberinde getirdi. Yine de Anadolu kelimesi ve çağrıştırdıkları, günümüzdeki simgesel konumuna yavaş yavaş ulaştı. "Anadolu" isimli ilk dergi 1924'te, Cumhuriyet'in kurulmasından hemen sonra, Mükremin Halil Yinanç ve arkadaşları tarafından yayımlandı. Mükremin Halil Yinanç, özellikle Selçuklu tarihi ve Orta Çağ Türk tarihi üzerine çalışan saygın bir akademisyendi. Takip eden on yıllar, yeni biçimler edinmiş Anadoluculuk kavramının farklı çeşitlerine ve kullanımlarına şahitlik etti.

'Anadolu' kelimesinin kullanımıyla herhangi bir derdim yok, dahası benim de bu yer ve bu kavramla ilgili derin sevgi bağlarım var. Fakat "Anadolu" kavramının tarihselliğinin ve coğrafi bir birim olarak sınırlarının farkında olmalıyız. Anadolu, bir değil, birçok konferansa konu olacak kadar büyük, önemli, karmaşık ve derindir. Bununla birlikte, Anadolu'nun görece daha yeni bir kavram olarak ortaya çıkan dışlayıcı kullanımları ve

akademik ve entelektüel çalışmalarda bir analiz kategorisi olarak sınırlarının da farkında olmalıyız bence. En geniş ve yaygın şekilde, günümüz Türkiye'sinde İstanbul'un doğusuna kadar, Marmara Denizi'nin doğusu ve güneyine kadar olan bölgeyi, Anadolu'yu ele aldığımızda bile bu geniş değerlendirme bizlerin bu konferansta ele aldığımız yerleri kapsamaya yetmiyor. Bunu iki noktaya değinerek açıklayabilirim. İlki coğrafi etkidir: İstanbul ve Ayasofya da dâhil olmak üzere Trakya, bu anlamda Anadolu'ya dâhil değildir. Tabii dâhil etmek için birçok sebebimiz var ama biraz sabrederseniz söylemek istediğim noktayı kavramsal boyutuyla açıklayacağım. Benim için asıl önemli olan bu etkidir. Coğrafi etki, bölgeler ve konumları ile ilgili daha detaya inen bir konu olarak düşünülebilir: Farklı şekillerde bölünüp ele alınabilecek olan bölgeler vardır. Anadolu, "onlar" ve İstanbul, belki İzmir karşıtlığı arasında bir ikilik oluşturmak üzere araçsallaştırılabilir ve araçsallaştırılmıştır. "Bizler" ve tam olarak "bizden olmayanlar" arasındaki bir ikilik. İnsanımız, âdetlerimiz ve çok ulusluluk arasındaki bir ikilik. Markus Dressler'in de bugün belirttiği gibi bu, Ayasofya'nın bir müzeye çevrilmesi gibi Cumhuriyet dönemi kararlarının arkasındaki Türk politik ve ideolojik yelpazesinin belli kesitleri tarafından belirlenmiştir.

Son birkaç aydır meslektaşım İnanç Kıran'la dinamiklerin farklı olduğu hem Doğu, hem Batı Trakya olmak üzere Trakya'da bulunan bazı mekânların görece yeni dönüştürmeleri üzerine veri toplamak için çalışıyoruz. Bugün sizlere bununla ilgili veri sunmayacağım, benim için de yeni bir konu ve özellikle Doğu Trakya üzerine düşünmeye de fırsatım olmadı. Burada yalnızca, bir analiz ünitesi olarak Anadolu kelimesinin üzerinde çalışmak istediğimiz her türden gerçekliği ve dinamiği yeteri kadar kapsamadığı gerçeğinin bir örneği olarak kullanacağım.



Batı Trakya'da bulunan Seyyid Ali Sultan Külliyesi'ndeki dut ağacı.

Örneğin neden Anadolu ve Rumeli kelimelerini kullanmıyoruz? Veya Anadolu ve Balkanlar veya Selçuklu toprakları gibi. Teknik veya daha uzun ifadeleri kullanmak, kesinlik ve açıklık için katlanılabilir bir maliyet. Üzerine birkaç söz söyleyeceğim yapı, Batı Trakya'da bulunuyor ve ortasında bir dut ağacı var. Burası Seyyid Ali Sultan Dergâhı, Kızıl Deli Dergâhı olarak da bilinir. Dimetoka ve Edirne'nin batısında, Batı Trakya'da bulunuyor. Görselde 20. yüzyılın başlarında oluşturulmuş yapının planı görülmekte. Dut ağacının merkezî konumu dikkat çekiyor. Dut ağacı, onu büyük ölçüde çevreleyen yapının ortasında bulunuyor. Buna geri döneceğim.

Değineceğim ikinci nokta, dönüştürme kavramıyla ilgiliydi. İnanç mekânlarının dönüştürülmesinde geçilen aşamalar nelerdir? Bir dinden diğerine dönüşümü açıktır fakat başka değişimlerden de söz etmek mümkün müdür? Meslektaşlarım bu konu ile ilgili sorulara zaten gün boyu değindiler, çeşitli soruların üzerinde durdular. Örneğin Dr. Aktüre, dönüşümlerin yalnızca işlevsel veya ideolojik olup olmadığını sorguladı; sadece fetih sonrasında yapılan dönüşümlerden değil, aynı zamanda tek bir devlet yönetimi veya aynı dine mensup çeşitli devletlerin yönetimi altında gerçekleşen farklı dönüştürücü müdahalelerden de bahsetti. Elbette kavramsal çerçevede inanç mekânlarının dönüşümünü ve dönüştürülmesini incelemek için artzamanlı ve eşzamanlı bakış açılarının birlikte ele alınması gerekir. Yüzyıllar boyunca gerçekleşen dönüşümler konusunda ne söylemeliyiz? Bu dönüşümler, yapının kimliğini değiştirmeden, ek yapılar inşa edilerek ve halihazırdaki bir inanç mekânına vakfedilmesi yoluyla gerçekleşmiş olabilir. Bazı meslektaşlarımın bu tip dönüşümler üzerine çalıştığını da biliyorum. Bektaşi-Alevi inancının büyük ve merkezî bir yapısı olan Hacı Bektaş Türbesi'ne baktığımızda, çilehaneden sonra yapılmış olan her şey bir çeşit değişme ve müdahaledir. İşin içine siyasi bir aktör girdiğinde iş daha ciddiye mi biniyor? Örneğin, muhtemelen Uzun Firdevsi tarafından yazılmış *Vilayetname*'ye göre II. Bayezid, türbeye kurşun bir kubbe eklemiştir. Tabii o sıralarda bunu yapmak Osmanlı hanedanının imtiyazıydı. Kimse kendi kendine kurşun bir kubbe inşa edemezdi. Ama Bayezid, ekleme için talimat vermiştir ve *Vilayetname*'de bu durum, hayırsever bir davranış olarak aktarılır. Bu günlük ve artan şekilde gerçekleşenden ziyade, daha yüksek düzeyde diyebileceğimiz bir müdahaleydi. Örneğin, Kalender Çelebi'nin (ölüm yılı: 1527) nihayetinde defnedileceği yerin nasıl belirlendiğini ele alalım. Bu, Seyyid Ali Türbesi'nde olduğu gibi, ki o da çok önemli dut ağacıdır, dut ağacının yer ile ilişkisini radikal biçimde değiştiren, yeniden şekillendiren bir şeydir. (Aşağıda sizlerle başka bir Bektaşi yapısındaki başka bir dut ağacından da bahsedeceğim. Bu ağaç, yerin *ethos*'unda, düzenlenmesinde ve mitolojisinde önemli rol oynuyor.) Hacı Bektaş Türbesi'ndeki şekillendirme, Kalender Çelebi'nin dut ağacının hemen yanına gömülmesiyle nasıl bir değişimden geçti? Tabii bu da Hacı Bektaş'ın Orta Asya'dan gelişine de önem atfediyor. Dut ağacının bulunduğu yerin sonradan topluluğunu inşa edeceği yer olacağına dair herkesçe bilinen hikâyeyi tekrarlamama gerek yok sanıyorum, ama bu dut ağacının Hacı Bektaş'ın topluluğunun Rumeli topraklarındaki köklerine, sonradan topluluğunu kurduğu yere işaret ettiğini hatırlatayım. Yani Kalender Çelebi'nin buraya defnedilmiş olması, bu değişim edimlerini bir ölçeğe dizecek olsak, nasıl bir değişim anlamına geliyor?

Bu müdahalelerden bazıları toplumsal hayat ve güç ilişkileri açısından anlam ve dönüştürücü etkilerle dolu; bu ister yerel seviyede, ister devlet seviyesinde olsun geçerli. Bu aynı zamanda devletin yerel yapılara ve inanç pratiklerine karşı uyguladığı keskin müdahalelere de işaret edebilir. Örneğin 16. yüzyılda Topkapı Sarayı'ndan Seyyid Gazi Türbesi çevresindeki inananların davranışları hakkında çıkarılan fermanları ele alalım. Osmanlı-Safevi Savaşı'nın ilk yıllarında, Osmanlı yetkilileri aralıksız olarak Seyyid Gazi ve diğer türbelere yapılan ibadetlerin değişmesi, tekrar düzenlenmesi veya bastırılması için fermanlar gönderirdi. Daha önce de belirttiğim gibi bazı müdahaleler, devletin yerel yapılara ve inanç pratiklerine uyguladığı keskin müdahalelere de işaret edebilir. Bunlar, devlet ve inananlar arasında iş birliğine dayanan girişimler de olabilir. Buna örnek olarak belki

de varsayımla konuşuyorum, II. Bayezid ve Balım Sultan arasında 1500'lerde gerçekleşen iş birliğini verebiliriz. Varsayımla diyorum çünkü konu ve sözü geçen ilişki, hakkında çok az şey biliyoruz; en azından hakkında birçok kaynak araştırması yapmış olmama rağmen çok az şey biliyorum. Büyük ihtimalle Balım Sultan, oraya gitmek için II. Bayezid tarafından yetkilendiriliyor veya ikisi, bunun için iş birliği yapıyorlar. Bu da bu Bektaşi dervişliğinin bir anlamda ikinci temelinin atılması veya ciddi şekilde yeniden yapılanmalarına neden oluyor. Bu 1500'lerde olan bitene dair yaygın anlayış, fakat Balım Sultan ve II. Bayezid arasındaki ilişkinin doğasıyla ilgili elimizde sağlam bir kanıt yok. Her durumda, tamamen iyi niyetlerle olsa dahi, bu gibi müdahaleler zaman içinde dengelerin değişmesine, yapıların kendilerine mal edilmesine, gerilime, dargınlığa ve inanç mekânlarında dönüştürmelerle ilişkilendirdiğimiz bir dizi dâhil edilme ve dışlamaya daha açık bir şekilde neden olabilir.

Belki de iki kategoriden bahsetmeliyiz: Hâlihazırda farklı kelimelerle zaten yaptığımız gibi sert dönüşümler ve yumuşak dönüşümler arasında bir ayrım yapmalıyız. Bu değişim süreçlerinin arasındaki ilişkiyi, yavaş ilerleyen ve giderek artan süreçlerden, 1453'te Ayasofya'da olduğu gibi fetih ve dine dayalı kimliğe bağlı dönüştürmelere dek ilerleyen bir dizi boyutta incelemeliyiz. Ama, Dr. Aktüre'nin bugün de bahsettiği gibi, bu bile tek seferlik bir durum değildi. Buranın tamamen İslamî karaktere sahip bir yapıya dönüştürülmesi sürecinde, bazı yazarların da ifade ettiği gibi birçok farklı ve kademeli değişimlerden geçilmiştir. Burada tabii ki anlam açısından da dönüşümlere fetih sonrası hemen yapılmış, yukarıdan inme tek bir karar olarak değil, birkaç farklı sürecin birleşmesinden oluşan bir kavram olarak bakmak gerekiyor.

Fakat bu örneklerde bile karar, yalnızca tek kişi, bir fatih tarafından geri alınamayacak bir karar değildi. Örneğin 1453'ten sonra İstanbul'daki Ortodoks kiliselerinin akıbetine bakalım. Bu durum, günümüze kadar yayımlanmış birçok makalede ve bugün gerçekleşen bir oturumda da ayrıntılarıyla incelendi. Bazıları kilise statülerini belki on yıllarca veya bir yüzyıldan fazla süre korumuş, daha sonra camiye dönüştürülmüştür. Buralarda olaylar geri alınamaz bir kararla, bu yapıların dönüştürülmesi için yapılmış tek bir büyük eylemle gerçekleşmedi. Konu yumuşak dönüşümler dediğimiz, çok daha yavaş ve artan şekilde gerçekleşen dönüşümlere baktığımızda daha da karmaşık hale geliyor. Anlam açısından sorulması, üzerine düşünülmesi gereken bir soru daha var: İnanç mekânlarını kim dönüştürüyor? Devletler mi, vakıflar mı, topluluklar mı? Veya Kızıl Deli'de olduğu gibi, bunu yapabilecek konumda olan farklı kişiler tarafından mı? Kızıl Deli'de dut ağacının yanında bir çeşme vardır. Bölgeyi ilk birkaç ziyaretimde bu çeşmeyi orijinal yapının bir parçası sanmıştım. Çünkü açıkça Osmanlı stilinde tasarlanmış bir çeşmeydi ve bulunduğu yere çok iyi uyum sağlamıştı. Fakat sonradan, harika bir insan olan mekânın sorumlusu Müslüm Çolak, bana bu çeşmeyi arkadaşlarıyla beraber yakın bir semtte yarı kırılmış olarak bulduklarını ve daha iyi korunması için buraya getirdiklerini anlattı. Burada güzel duruyor tabii, ama mekânın daha geniş, uzun vadede başından geçenler ve farklı türlü değişimler düşünüldüğünde bu ne tür bir müdahale oluyor? Bir soru daha sormak ve üzerinde durmak istiyorum; bir inanç mekânının dönüşümü hakkındaki fikirlerimiz, orada uygulanan pratiği ne düzeyde içeriyor? Seyyid Gazi Türbesi'ni ele alalım. Burası genel kimlik anlamında Müslüman inananlara hizmet etmeye devam etmiştir, Müslüman olmayan kişilerin de burayı birçok nedenle ziyaret ettiklerine eminim, ama bir savaşçı kültüyle özdeşleşmiştir. Fakat buradaki pratikler,

16. yüzyılda Osmanlı yetkililerinin müdahalesinden sonra dramatik bir şekilde değişmiştir. Bu durumu inanç mekânlarının değişim ve dönüşümlerinin tipolojisi bağlamında nasıl değerlendirmeliyiz?

Şimdi devletle ve diğer resmî kurumlarla ilişkileri bakımından modern tarih açısından çok değerli, çok sıra dışı olan Kızıl Deli örneğine ve benim bu tarihî alanla kendi tecrübelerime dönmek istiyorum. Benim için Batı Trakya'daki Seyyid Ali Sultan Dergâhı'nın güzel insanlarının konukseverliğine layık görülmek, hayatımı değiştiren bir tecrübeydi. İlk kez 2001 yılında ziyaret ettiğimde burası çok yalıtılmış bir yerdi. Yani dünyanın geri kalanından yalıtılmış demek istiyorum; yoksa mutlak anlamda kesinlikle değil. Televizyon yayınlarının kapsama alanına girmişlerdi ve bazen güçlükle de olsa Yunanistan'ın diğer bölgelerine ve Türkiye'ye seyahat edebiliyorlardı, tüm bunlar başlamıştı ama yine de oranın belirgin bir yalıtılmışlığı vardı. Çoğu, buraya daha erken yıllarda göçmüş Türkiye'deki akrabalarıyla iletişim halindeydi. Şimdilerde bu alan daha yaygın olarak biliniyor ve artan sayıda araştırmacı, aydın, destekçi ve başka kişiler tarafından ziyaret ediliyor. Başka bir deyişle, benim oraya dair tecrübelerimi kapsayan son yirmi yılda bile bir tür dönüştürmeye uğradı. Ama var olduğu altı buçuk yüzyıl boyunca pek çok dönüştürücü olay gerçekleşti. Burada Müslüman ibadet yerinden Hıristiyan ibadet yerine veya tam tersi yönde, bir dönüştürmeden bahsetmiyoruz tabii ki, ama yine de şiddetli dönüşümler yaşandı.

Öncelikle buranın yaratılması gerekiyordu. Bu, 14. yüzyılın sonunda gerçekleşti. Bu harita o zamana ait değil (slayt) ama bugün Türk-Yunan sınırı üzerinde Yunan tarafında kalan Didymoteicho'nun [Dimetoka] yerini gösteriyor. Bahsettiğim alan, Didymoteicho kasabasının 30-40 kilometre batısında. Tam da burada gösterilen Bulgaristan sınırının gerisinde kalıyor. Harita, bu coğrafyanın dinamiklerini değiştirmiş olan Osmanlı'nın Gelibolu'yu fethetmesinden önce Anadolu'yla olan bağlantıyı gösteriyor. Seyyid Ali Sultan'ın 14. yüzyılın ikinci yarısında da ordunun ilk kez ve Osmanlı bakış açısıyla isabetli şekilde Çanakkale Boğazı üzerinden Gelibolu'ya geçirilmesinde rol oynadığı anlatılır. Belki de Didymoteicho ve Kızıl Deli Dergâhı'nın güneyinde kalan meşhur Via Egnatia Roma Yolu'yla ilişkisini gösteren bu harita üzerinde biraz durabilirim. 14. yüzyıl sonlarına doğru öncelikle bu alanın yaratılması gerekiyordu, bu da daha önce söylediğim gibi Rodop Dağları'nda bulunan bir alanın dönüştürülmesiydi. Buraya yakın zamanda göçen Türkler bir tepeye, Tanrı Dağı, Kutsal Dağ ismini verdiler. Bu isim belki de buraya zaten verilmişti ve dut ağacıyla ilgili mucizevî bir anlatı sayesinde Kızıl Deli, dergâhını buraya kurmaya karar verir. Burada (slayt) ağacın hala dergâhı çevrelediğini ve topluluğun kolektif hafızasının bir simgesi olduğunu görebilirsiniz. Dolayısıyla buranın bir yerleşim yeri olarak tamamlanması ve derviş ve köylülerin kurumsallaşmış topluluk hayatı içerisinde bir kutsal yer olarak inşa edilmesi gerekiyordu. 1401'de, bu alanın bir *vakıf* olarak tanınmasına dair ilk resmî edimle karşılaşıyoruz. Demek ki burası bu tarihten önce kurulmuştu. Tam da 15. yüzyılın başında burayla ilgili belgelerle karşılaşmaya başlıyoruz. Daha önce de değindiğim gibi, büyük bir dönüşüm anı 1500 yılı civarında Bayezid ve Balım Sultan'la ilgili, Balım Sultan'ın Seyyid Ali Sultan Dergâhı'nda bulunuyor olmasıyla ilgilidir. Doğasından bağımsız olarak, Didymoteicho kırsalında kurulu Seyyid Ali Dergâhı'nın yeni bir role bürünmesinin temelleri, 1400'den önce bu kutsal adam ve onun takipçileri tarafından bu ortaklıkla atıldı. Bir yüzyıl kadar sonra, 1500'lerde, dergâhın şeyhi, Kırşehir'deki Hacı Bektaş Türbesi'nin şeyhi olarak atandı, oraya gönderildi veya basitçe sultanla yapılan konuşmalardan sonra bu

rolü üstlenmeyi kabul etti. Osmanlı İmparatorluğu'nun en büyük ve en nüfuzlu sufi ağlarından biri olan Bektaşi dervişlerinin "ikinci kurucusu" (bazıları için gerçek kurucusu) olarak anılmaya başlandı. 1500 yılı ve 17. yüzyılın ikinci yarısı arasında Suluca, Karahöyük ve Hacı Bektaş şeyhlerinin çoğu bu Trakya dergâhında, Seyyid Ali Sultan Dergâhı'nda yetiştiler. Burası bugün son derece mütevazı, yalıtılmış ve kırsal bir yer olsa da çok alimâne bir geleneğinin ve mirasının olduğu unutulmamalıdır. Bana göre bu çok etkileyici bir dönüşümdür, geçen zamanda yaşanan trajediler yüzünden yerel halk için çok talihsiz olmuştur ama onlar hâlâ buraya sahip çıkıyorlar ve bunu bir onur meselesi olarak görüyorlar. Bu konuya da geleceğim. Bir buçuk asırdan uzun bir süre, neredeyse en önemli şeyhlerin tümü, Hacı Bektaş şeyhliğinin ne kadar önemli bir konum olduğunu düşünün, Seyyid Ali Sultan Dergâhı'ndan çıkmadır. Bu, bu mekânın öneminin ve zamanında temsil ettiği öğrenim şeklinin bir göstergesidir. Bir başka çok önemli dönüştürme anı 1826 yılında yaşandı, ki buna dönüştürme diyebiliriz çünkü sufi tarikatların evreninin parametreleri içerisinde, bir süreliğine de olsa, Bektaşilerden Nakşibendilere geçmiştir. Bu, sarsıcı bir dönüşümdür. Bu konu üzerinde çok durmayacağım ama 1826'da dergâhın kütüphanesine el konulduğunu biliyoruz; tıpkı Türkiye'nin güneyindeki Abdal Musa Dergâhı'nın kütüphanesine olduğu gibi. Dördüncü dönüşüm, 1912-13'ten sonra Yunanistan'ın bölgesel ve ulusal sınırlarının çizilmesiyle gerçekleşti ve böylelikle de bir azınlık vakfı statüsüne geçildi.

Yüzyıllar içerisinde beşinci büyük dönüşüm anı; yer, bölge ve halkı için en trajik an yine 20. yüzyılda, 1940'lar ve sonrasında, Yunanistan'ın Nazi Almanya'sı tarafından işgal edilmesi ve İkinci Dünya Savaşı sonrasında yaşanan Yunan İç Savaşı'yla gerçekleşti. Yaşayan yerel hafızada, Yunan İç Savaşı anlamına gelen *andartes*, büyükanne ve büyükbabalarının kendilerinin doğrudan taraf olmasalar dahi mağdur oldukları, kanlı iç savaşta çektiklerini onlardan dinleyerek büyümüş daha genç kuşaklar için dahi, en çok atıfta bulunulan kavramlardan birisidir. Savaştan sonra bölge, Yunan devleti tarafından güvenlik gerekçesiyle kapalı bölge ilan edildi ve 1990'ların ortasına kadar böyle kaldı. Kızıl Deli efsanesinin çok büyük rol oynadığı İki Cihan Aresinde isimli kitabımı yazarken bu nedenle buraya seyahat edememiştim. Metinleri, alanı ziyaret edemeden yorumlayabilmiştim. Kitap 1995 yılında, Yunanistan'ın bölgeyi tekrar ziyarete açtığı yıl yayımlandı. 2000 yılından sonra burayı ilk kez ziyaret etmeye başladığımda dışarıya neredeyse hiç açılmamıştı. 15 yılda, Yunanistan ve Türkiye devletlerinin ilgilenmesiyle bir dönüşümden daha geçti. Yunanistan devleti toprak yollara asfalt döşedi. Türkiye'nin Gümülcine (Komotini) Konsolosluğu, yerel ustalığın muhteşem bir örneği olan eski ahşap mezar yerine etkileyici ama hiç de otantik olmayan mermer bir anıt mezar yaptırdı. Şüphesiz, son derece iyi niyetli bir girişimdi, ama bir tarihçi için, tarihî yerlere can-ı gönülden bağlı birisi için bu çok üzücü bir müdahaleydi. Külliyenin tam ortasına, tam da dut ağacının yanına, yerel topluluğun isteğiyle yeni beton bir misafirhane yapıldı. Dolayısıyla 15 yıl içerisinde Yunanistan devletinin, Türkiye devletinin ve yerel topluluğun, benim görüşümde burayı olduğundan çok farklılaştıran pek çok türde müdahaleler gerçekleştirdiklerini görüyoruz. Bu dinî bir dönüştürme değildir ama önümüzdeki yıllarda üzerinde kafa yormayı düşündüğüm ve sizin de kafa yormaya değer bulacağınızı umduğum bir şey. Devletleri veya topluluğu temsil eden devletleri ve yerel idareleri de kapsayan çok sayıda özne tarafından gerçekleştirilen pek çok dönüşüm, kopuş, müdahale ve doğrudan doğruya dönüştürme ile karşı karşıyayız.

II. Murat tarafından yaptırılan Uzunköprü de (slayt) bölgedeki yollar ağını ve ticari güzergâhları çok değiştirmiştir, bu da anlattığım öyküde altı çizilebilecek ilginç bir dönüm noktasıdır. 1440 yılı civarında inşa edilen meşhur Uzunköprü, genç Osmanlı Devleti'nin en büyük kamusal yatırımlarından biridir. Burada Seyyid Gazi yakınındaki Şücaaddin Veli Türbesi külliyesinde yer alan çok önemli bir başka dut ağacı görüyorsunuz. Bektaşi ocağı külliyelerindeki dut ağaçları, yıllardır benim çalışmalarımın önemli bir parçasını oluşturuyor. Bu dut olmayan başka bir ağaç, Geyiklibaba/Baba Sultan'da yer alıyor ve yeri tanımlamada ve kolektif hafızada benzer bir rol oynuyor; belki de buradaki mimari kadar önemli bir rolü var. İbadet yerlerinin dönüştürülmesinden bahsederken, etrafa, dar anlamda mimarinin ötesinde bakmak kesinlikle bir zorunluluk. İnanç mekânının insan yapımı "ekolojisinin" de çoğu zaman bir parçası olan, "inşa edilmemiş" çevreye ve araziye bakmakta çok büyük yarar var.

Kızıl Deli Dergâhı'nda dut ağacı ve oradaki topluluk, size burada aktarmaya çalıştığım onca güçlüğe rağmen, kendi meşrebince, hâlâ yerli yerinde. Bu, aynı zamanda tüm kopuşlara rağmen sıra dışı bir direncin, adanmışlığın ve devamlılığın öyküsüdür. Bahsettiğim tüm olumsuz etmenlere ve diğer faktörlere rağmen yabancılara yönelik inanılmaz şekilde açık yürekli tutumlarını nasıl sürdürebiliyorlar? Geç Orta Çağ ve erken modern kaynaklarında rastladığım, bazı kırsal toplulukları, Ahileri, fütüvvet topluluklarını niteleyen 'garip dost' sözüne iliştirilen tavırdan bahsediyorum. "Garip dost"; yabancının dostu, yolcunun dostu, kimsesizin dostu, savunmasızlara ve umutsuzlara barınak sağlayan anlamına geliyor. Bu 'garip dost' sözü, Kızıl Deli halkıyla tanıştığımdan beri beni çok derinden etkiliyor. Alanın ve onun gerçek sahiplerinin ifşa edildiği tüm dönüştürmelere ve yaşanan travmalara rağmen inanan topluluk, yüksek dirence, adanmışlığa, değer ve tutumların devamlılığına ve korunmasına sahip ve ben bunu çok sıra dışı buluyorum. Ortadaki dut ağacı, bu topluluğun, belli bir geçmişten gelen, belli bir mirasın, belli bir değerler ve pratikler bütününün sahibi olan bir topluluk olarak, sürekli ve yaşayan hafızasının mihenk taşını oluşturuyor. Dönüştürmeler ve dönüşümlerle birlikte, ben en azından kendi düşüncemde, her şeyden önce törelerin devamlılığını, değerlerin ve pratiklerin devamlılığını ve değişime istekli olmayı veya onu kabul etmeyi ele almak istiyorum.

Son olarak, kısaca üçüncü bir noktaya değinmek istiyorum. Tarihî bakış açısının böylesine bir konuya getirdikleri nelerdir? İbadet yerlerinin dönüştürülmesi ciddi bir konu. Bir yandan çok tehlikeli bir alan çünkü bunların tekrar tekrar yaşandığını söylemekle yetinilebilir. Burada ibadet yerlerinin dönüştürülmesinin normalleştirilmesi riski var. Tabii ki bu olaylar ve süreçlere dair araştırmacılık bunu elde etmeye çalışmıyor, yine de akla görelileştirme diyebileceğimiz bir yanıtı getiriyor. Bu, "Aslında Romalılar da yaptı. Bizanslılar da yaptı. Osmanlılar da yaptı. Kemalistler de yaptı. Bulgarlar da yaptı. O da yaptı, bu da yaptı, neden biz de yapmayalım, neden şimdi yapmayalım?" gibi bir tutumdur ve tarihî anlatının bundan kaçınması gerekir. O halde günümüzde, biz tarihçiler veya bu konuları tarihî bir bilinçle düşünen ve tarihî bir bilinçle eyleyenler, imparatorlukları ve devletleri nasıl ele alacağımız; bir kategori olarak imparatorluğu normalleştirmezken örneğin bir bölgenin tarihî incelemesinde uzun imparatorluk ve fetih tecrübelerini içeren tarihini nasıl normalleştireceğimiz sorunu karşısında ne yapmalıyız? Daha da iyisi, baskı ve zorlama araçlarını daha iyi anlamamıza yarayan yöntemler

2. Gün

Açılış Notları

Laki Vingas
Rumvader, KMKD
laki.vingas@vinder.com.tr

Bugün burada, çok çeşitli etnik, dinî, kültürel ve coğrafi geçmişlere sahip eğiticiler, bilim insanları, araştırmacılar ve gönüllüler olarak, ADİP tarafından düzenlenen konferansın ikinci gününe katılmak üzere bulunuyoruz. Sizleri ağırlamaktan onur duyuyorum.

Sevgili arkadaşlar ve konferansın katılımcıları,

Bizler, mucizelerle dolu topraklarda yaşıyoruz. Türkiye'miz, Anadolu'muz, gerçekten de güneşin yükseldiği yer olan ἀνατολή, yani Anadolu'dur; asırlardır üstün insanlık ruhunun ufuk çizgisini oluşturmuştur.

Neredeyse on iki bin yıl önce "dünyanın ilk tapınağı", Göbeklitepe'de inşa edilmiştir. Tarih öncesi "ustaların" yedi ton ağırlığındaki oymalı sütunlarla inşa etmeyi başarabildikleri bu inanç mekânı, bize yaşam ve ölümün sırları hakkında birçok şey anlatıyor. Göbeklitepe'de oluşan bu inanç geleneğini binlerce yıldır birçok farklı gelenek takip etmiş, bu gelenekler günümüze kadar ulaşmıştır. İnsanlar yaratma, kurtarılma ve kavrama gibi içsel süreçlerini ifade edebilmek için dışsal anıtlar inşa ederler.

Anadolu'daki mirasımız, büyük küçük tüm bu anıtların zengin ve sık dokumasıdır. Bu coğrafya, çoğulculuğun doruk noktasıdır. Tarih boyunca Anadolu, medeniyetlerin buluşma yeri olmuştur. Dolayısıyla ortak mirasımız, bir dizi farklı etnik ve dinî topluluk tarafından paylaşılmıştır. Karmaşık ve heterojen bir topluluğuz, bunun kanıtı için genetik havuzumuza bakılabilir.

Ben, atalarımızın kültürel ve dinî varlıklarını korumak ve onlara saygı duymakla kalmayıp, aynı zamanda yaşayan toplulukların da yapılarına ve onların kültürel temsillerine saygı duymamız, onları el üstünde tutmamız gerektiğine inanıyorum. Onların gelenekleri ve ruhani arzuları, yüzyıllar boyunca miras olarak kalmış ve yorumlanmıştır; uzun soluklu Anadolu kimliğimiz için elzemdirler.

Hepinizin bildiği gibi kaya tabakaları, gezegenimizin geçmişini öğreneceğimiz birer kitap gibidirler. Her kaya tabakası değerli ve anlamlıdır; bu tabakaların hiçbiri, gezegenimizin tarihinin dışında bırakılamaz. Aynı mantığı kültürel tabakalara da uyarlayabiliriz. Hiçbir toplumu, geçmişte ve günümüzdeki tüm tabakalarının değerini bilmeden ve onları korumadan anlayamaz, yorumlayamayız. Dahası, gelecekteki kapsayıcı, eşitlikçi ve yaratıcı toplumlara ilham olabilmek için öncelikle geçmişe saygı duymamız gereklidir.

Yani, geçmişi oluşturan her zemin tabakasına jeologlar ve arkeologlar tarafından duyulan saygı ve farkındalık, hepimize ilham vermelidir. Toplumun sosyal, siyasi ve dinî bileşenleri, geçmişin ve günümüzün kültürel ve ruhani tabakalarına saygı duymakla yükümlüdür.

20. yüzyılda eğitimsizlik ve kapsamlı dezenformasyonun bu toprakların tarih bilgisinde talihsiz açıklar yarattığı herkesçe bilinmektedir. Dahası, gayrimüslim Anadolu mirasına karşı takınılan son derece hoşgörüsüz ve düşmanca tavır, bu toplulukların tarihî anıtlarının mahvolmasına yol açmıştır.

On yıllardır birçok gayrimüslim inanç mekânı ve anıtı hasar görmüş veya başka kullanımlar için dönüştürülmüştür. Bu talihsiz olaylar, kadim köklerinin Türkiye için kültürel bir onur kaynağı olması gereken insanların lüzumsuzca aşağılanmasına yol açmıştır. Bu topraklar tek sesli değildir, bir senfonidir.

Yine de geçtiğimiz yirmi yıl, özellikle genç kuşaklar arasında gelişen bazı ilerlemelere tanıklık etmiş, uzmanlarla ve ilgili topluluk üyeleriyle iş birliği yapmak üzere yerel makamların uygulamaya yönelik duyarlılık sahibi olmalarını sağlamıştır. Bu gelişmeler, bazı kilise ve sinagogların aslına uygun ve saygılı, bilimsel biçimde restore edilmesini sağlamıştır, yine de kat edilmesi gereken çok yol var.

Farklı topluluklar arasındaki diyalogun tekrar inşa edilmesi, dinî mekânların restore edilmesi kadar önemlidir. Azınlık geleneklerin hâkim Sünni Müslüman topluluklarla karşılaşmaları, zenginleştirici olabilir. Toplum olarak karşıtlığın ve çatışmanın ötesine geçmeliyiz.

Exopraxis, el koyma ve kamulaştırma bahanesi değil, hac yolculuğunun ortak deneyimi olmalıdır. Marmara Büyükada'da bulunan, her yıl on binlerce Müslüman hacının ziyaret ettiği Rum Ortodoks Manastırı Aya Yorgi'yi düşünün. Buraya, Müslüman dünyasının en tanınmış Hıristiyan azizinin τόπος'una (toposuna, yerine) adak adamak için gelirler. Bu Müslüman hacılar, ruhani topografyanın sağlam kaldığı bu mekânın asıl yapılış amacına saygı göstererek ortak hac ziyaretlerinin özü olan exopraxis'i icra etmektedirler. Aynı motivasyona tarihî Rum Ortodoks Sümela Manastırı'nda, Van Gölü'nde konuşlanmış Akdamar Ermeni Kilisesi'nde, Kapadokya'da ve Efes'te de rastlarız.

Bir mekânın bütünlüğü, bir kişinin veya bir grubun bütünlüğünün simgesidir. Farklı ilişkilere sahip olsalar dahi, farklı topluluklar aynı mekânı paylaştığında, herkes için daha güçlü ve daha bütünlüklü bir toplum kurmuş oluruz. Türkiye'de, işin içine siyaseti sokmadan, bu tarz bir ortak deneyimi geliştirebiliriz ve geliştirmeliyiz.

Bununla birlikte, hepimiz, bu topraklardaki Bizans mirasının halen siyasi bir sorun olduğunu kabul etmek zorundayız. Fakat aynı zamanda gerçekçi olmalı, Bizans İmparatorluğu'nun altı yüz yıl önce sona erdiğini unutmamalıyız. Göbeklitepe'de olduğu gibi Bizans'ın mirası da, ihtişamlı bir geçmişten geriye kalanlardır. Fakat Şanlıurfa'daki bu anıttaşların tersine, ülkemizde bulunan Bizans mirasını kullanan, bu yapılarda ikamet eden, yaşayan bir topluluk bulunmaktadır.

Bu geçmiş imparatorluğunun mirasını hakir gören her insan yazık ediyor çünkü keşfedilecek birçok ortak değer, kutlanacak birçok ilham veren, kıymetli örnek var. Trabzon'da ve İznik'te bulunan Ayasofya Kiliseleri'nin yakın zamanda dönüştürülmesi ve İlahi Bilgeliğe adanmış, İstanbul'daki 'Büyük Kilise' (Ayasofya) ve kendine has ve çok değerli mozaikleriyle Kariye Kilisesi'nin dönüştürülmeleri, çok kültürlülüğün takdirinin nasıl bitirildiğine ve politikaların ve programların nasıl uygulanmaması gerektiğine dair aşikâr örneklerdir.

Burada, Antakya ve Kültür ve Turizm Bakanlığı tarafından bir "açık hava müzesi" ilan edilen Mardin'de hâlâ yaşamakta olan küçük Hıristiyan toplulukların ve diğer yerli toplulukların mülklerini geri almak ve miraslarını korumak için başlattıkları hukuki çabaların da altını çizmek isterim.

Sıklıkla kiliselerin satışa çıkarıldığını görüyoruz. Anadolu kent ve kasabalarında yaşayan kimselerin göç zamanında Anadolu'yu terk etmiş Alman ve Ermeni topluluklarının kiliselerini satın alma önerileriyle karşı karşıya geliyoruz. Bu yapıları ne satın almaya gücümüz yetebilir, ne de bu bölgelerde onları koruyacak insanlar kalmıştır. Dolayısıyla devletin bu inanç mekânlarını miras alanları olarak korumasını, onları terk etmemesini ve uygunsuz şekilde kullanılmasına engel olmasını bekliyoruz. Anıtlar ve inanç mekânları, siyasi çekişmelerin bir konusu, karmaşanın ve anlaşmazlıkların bir hedefi olmamalıdır. Geçmişleriyle alakalı önyargıların acısını çeken ülkeler başta olmak üzere tüm ülkeler, kültürel miraslarının korunması, bakımı ve gelecek kuşaklara aktarımı için eğitim sistemlerine konuyla ilgili yatırım yapmalıdır.

Bu amaçla 2014'te kurulan Kültürel Mirası Koruma Derneği'nin kurucularından biri olmaktan gurur duyuyorum. Önemli katkılarıyla Osman Kavala'nın da içinde bulunduğu küçük bir arkadaş topluluğu, bu olumlu girişim için bir araya geldi. Kültürel Mirası Koruma Derneği; genç bilim insanlarıyla, gönüllüler ve profesyonellerle Türkiye'nin kültürel mirasının zenginliğini korumak ve görünürlüğünü kabul etmek ve tanıtmak için yorulmadan çalışıyor.

Değerli arkadaşlarım; küresel bir salgının dünyaya öğrenilmesi güç bir ders verdiği zamanlarda yaşıyoruz. Gördük ki hayal edebileceğimizin ötesinde birbirimize bağlıyız ve birbirimizle ilişkiler içindeyiz. Geçmişin anıtları da bize aynı şeyi söylüyor: Bir insanlık dalgası yükselse ve diğeri alçalsa bile, biz insanlık ailesi olarak hâlâ koca bir okyanusuz.

Geçmişin mirasına nasıl davrandığımız, onları kullanmış olan topluluklarla iç içe olan anıtlardan geriye kalanları nasıl koruduğumuz dayanışmaya nasıl yaklaştığımızın iyi bir göstergesidir.

Bitirirken, değerli Anadolu Din ve İnançları Platformu'nu oluşturma vizyonuyla yola çıkan eski dostum Doğan Bermek'e teşekkür etmek istiyorum. Bu platform, Prof. İştar Gözaydın, Yuri Stoyanov, Vanessa de Oboldia, Sevan Ataoğlu ve diğer arkadaş ve meslektaşların büyük desteğiyle Türkiye'nin halkları arasında muazzam bir etkileşim oluşturmuştur.

Zengin çalışmalarıyla ve ulaştıkları muhteşem sonuçlarla gurur duyuyorum.

Bu konferanstaki çalışmaların ve tüm çabalarımızın, bizi bilgiye ve bilgeliğe daha da yaklaştırması umuduyla...

Teşekkürler.

Konferans oturumu bağlantıları

Türkçe:
https://www.youtube.com/watch?v=v_X3GR_5Kdk&list=PLN7AHQGMKkdCTE8s2wPfxh1fdN3EWXMQY&index=8

İngilizce:
https://www.youtube.com/watch?v=EdPg-PCF_XM&list=PLN7AHQGMKkdC6wv-79Z04eVWnsCZXf5j0&index=8

1. Bölüm



BİZANS KÜÇÜK ASYA'DA YENİDEN ATMA VE KAYIP

Kaybın Ardından Doğu Bizans: Anadolu/Küçük Asya ve Geç Orta Çağ (11-15. Yüzyıllar) Bizans ve Slav Düşüncesinde Doğu ve Reconquista (Yeniden Fetih) Fikri

Vlada Stankoviç
Belgrade Üniversitesi
vladastankovic73@gmail.com

Özet

Anadolu/Küçük Asya, yedi yüzyıldan fazla bir süre Doğu Roma İmparatorluğunun merkezini, İmparatorluğun en zengin, nüfusunun en çok olduğu bölgeyi, aynı derecede önemli olarak, Bizans Hıristiyanlığının gerçek doğum yerini temsil etmiştir. Onbirinci yüzyılın sonlarında hemen hemen tüm Küçük Asya'nın Selçukluların eline geçmesinin şoku, birkaç nesil boyuca hem Bizans dünyasının gerçeklerini ve Bizanslıların kendilerini algılama biçimini dramatik bir biçimde değiştirdi, kimliğe, kadere, Hıristiyanlığın göbeği başkent Konstantinopolis'in kendisini değişen dünyanın ön saflarında bulduğu bu yeni dünyada Hıristiyan Romalıların pozisyonunu ve rolüne ilişkin sayısız soruyu ortaya çıkardı. Bizanslılar Küçük Asya'nın denize yakın bölgelerini onbirinci yüzyılın son yıllarında tekrar ele geçirmeyi ve 1204 ve 1261 arasında kuzeybatı ve batı Anadolu'da fonksiyonel bir devlet yönetimi oluşturmayı başarmışlardı ama, Bizans'ın doğusu bir daha asla İmparatorluğun ve Bizans Hıristiyanlığının ayrılmaz bir parçası olmayacaktı, ondördüncü yüzyılın ortalarında Bizanslılar için pratikte tamamen kaybedilmiş olacaktı.

Speros Vryonis Jr'in 1971 tarihli Küçük Asya'da ortaçağ Helenizminin güç kaybetmesi konulu etkileyici çalışmasından sonra Geç Ortaçağ'da Bizans'ın Küçük Asya'ya bakış açısına çok az akademik ilgi gösterilmiştir, ve örneğin Anadolu/Küçük Asya, J. Herrin ve G.Saint-Guillan tarafından hazırlanan 120'den sonra Doğu Akdenizde Kimlikler ve İttifaklar cilt 2011'de şaşırtıcı bir biçimde, hiç yer almamıştır. Bu makale, 12'inci yüzyıldan 15'inci yüzyıla kadar olan dönemdeki Bizans ve bazı Slav metinlerini ve bunların yazarlarının doğudaki ve batıdaki Hıristiyanlığa ve İslamiyete bakış açılarını ve Küçük Asya'nın yeni Müslüman yönetcilerini inceleyerek bu akademik boşluğu doldurmayı amaçlamaktadır.

Ana-akım modern Bizans çalışmalarında kendine ilginç biçimde hiç yer bulamayan bir konu, bu toprakların çoğunun önce 11. yüzyıl başlarında Selçuklular, ardından da 14. yüzyılda Osmanlıların kontrolüne geçmesinden sonra Doğu Bizans-Küçük Asya/Anadolu olmasıdır. Speros Vryonis Jr. tarafından 1971 yılında Küçük Asya'da Orta Çağ Helenizm'inin düşüşü üzerine yayımlanan ufuk açıcı çalışmanın ardından Bizans'ın Geç Orta Çağ'da Küçük Asya'ya yaklaşımı akademinin ilgisini pek çekmemiştir. Örneğin Anadolu/Küçük Asya bölgesi,

şaşırtıcı bir şekilde J. Herrin ve G. Saint-Guillan tarafından düzenlenen 2011 tarihli *1204 Sonrasında Doğu Akdeniz'de Kimlikler ve Bağlılıklar* (*Identities and Allegiances in the Eastern Mediterranean after 1204*) çalışmasında yer almamaktadır.[1] Speros Vryonis Jr. tarafından yürütülen araştırmanın bütünlüğü, onun kapsamının genişliği ve detaylı analizleri bir bakıma bir sonraki nesilden akademisyenlerin bu konularla ilgili çalışma yapmasını ve genel olarak 11. yüzyıldan itibaren Bizanslıların doğuda kaybettikleri topraklarla ilişkilerini ve buralara yönelik tutumlarını ortaya çıkarmaya, hatta yeniden değerlendirmeye çalışmalarını dahi engellemiştir. Bu kısa makale, Vryonis'in olağanüstü araştırmasının yayımlanmasından bu yana geçen yarım yüzyılda daha da artmış olan Küçük Asya'ya yönelik Bizans politikaları, görüşleri ve tutumları hakkındaki araştırmalardaki mevcut boşluğu hiçbir şekilde dolduramayacaktır: Genişliği ve önemi göz önüne alındığında bu, uzun vadeli uluslararası bir araştırma ekibine uygun bir görevdir. Daha ziyade bu makale, Geç Orta Çağ dönemindeki daha geniş Bizans dünyasından birkaç örneğe biraz miyop bir şekilde odaklanarak, bu sorulara yeni ve daha geniş bir bakışın gerekliliğine dikkat çekmeyi amaçlamaktadır. Aynı zamanda, Bizans'ı ve Ortodoks Slavların -bu örnekte Sırpların- Doğu Bizans hakkında 11. yüzyıldan sonraki görüşlerini incelemek için mevcut tüm kaynaklardan gelen bilgileri dâhil etme ihtiyacını vurgulamaktadır.

Anadolu/Küçük Asya, yedi yüzyıldan fazla bir süre boyunca Doğu Roma İmparatorluğu'nun kalbi, İmparatorluğun en zengin ve kalabalık bölgesi olmuştur. Eşit derecede önemli olarak bölge, aynı zamanda Bizans Hıristiyanlığının da asıl doğum yeridir. 11. yüzyılda Küçük Asya'nın neredeyse tamamının Selçuklulara kaybedilmesinin şoku, hem Bizans dünyasındaki koşulları hem de Bizanslıların kendilerini algılama biçimini sadece birkaç nesil içinde önemli oranda değiştirmiştir. Bu durum, kendilerini Hıristiyanlığın merkezi haline gelmiş başkent Konstantinopolis'in değişen dünyanın tam da sınırında yer aldığı yeni bir dünyada bulan Hıristiyan Romalıların kimlikleri, inançları, konumları ve rolleri hakkında çok sayıda soru işaretine yol açmıştır. Bizans düşüncesindeki Doğu-Batı ikilemi, 11. yüzyıl sonlarında yeni bir anlam kazanmıştı: Konstantinopolis'teki gözlerin her zaman üzerinde olduğu Doğu'nun öngörülemez kaybı, Bizanslıları dünyalarını yeniden dengelemeye itmiştir. Bizans İmparatorluğu'nun bir bakıma "Balkanlaşması", imparatorluğun Bizans batısına kısmi odaklanması ve 1018 yılında Bulgar Çarı Samuel'in imparatorluğunun yıkılmasıyla zaten başlamıştı. Bu yıkım, Balkanlar'ın iç bölgelerine doğru güçlü bir siyasi, idari, manevi, dinî ve daha az önemli olmamak üzere ekonomik Bizans genişlemesini tetiklemiştir. Konstantinopolis ve imparator ile yakın bir döneme kadar uzak ve siyasi olarak önemsiz bir çevrenin arasında doğrudan bir bağlantının kurulmuş olması, çok sayıda yerel merkezin öneminin artmasına neden olmuş ve başta Balkanlar olmak üzere Batı Bizans'ın 11. yüzyılda imparatorluk içinde Doğu Bizans'tan sadece biraz daha az önemli olan bir bölge olarak yer edinmesine yardımcı olmuştur.[2] Batı Bizans'ın bu yeni kazandığı önemi, Bizanslıların 11.

1 Speros Vryonis Jr., *The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamization from the Eleventh through the Fifteenth Century* (Berkeley-Los Angeles: University of California Press, 1971); Judith Herrin ve Guillaume Saint-Guillan, eds., *Identities and Allegiances in the Eastern Mediterranean after 1204* (London: Routledge, 2011). Küçük Asya'yı "kaybetmiş" Bizans nesline ve onun yeni efendilerinin ilk nesillerine odaklanan daha yakın tarihli bir kitap için bkz. Alexander D. Beihammer, *Byzantium and the Emergence of Muslim-Turkish Anatolia, c. 1040–1130* (London: Routledge, 2017).

2 Vlada Stanković, "The Character and Nature of Byzantine Influence in Serbia: Policy – Reality – Ideology (11th-end of the 13th century)," *Serbia and Byzantium. Proceedings of the International Conference Held on 15 December 2008 at the University of Cologne*, editörler Mabi Angar ve Claudia Sode (Frankurt a. M: Peter Lang Academic Research, 2013), 75–93.

yüzyıl sonlarında Doğu'nun kaybı ile başa çıkabilmesine de yardımcı olmuştur.

Selçukluların 1071'deki Malazgirt zaferini takip eden on yıl içinde Bizans'ta yaşanan karışık durum ve neredeyse sürekli hale gelmiş ve ancak 1081'de I. Alexios Komnenos'un tahta geçmesiyle sona eren iç savaş, Bizans'ın Küçük Asya'yı aniden kaybettiği izlenimine katkıda bulunmuştur. Küçük Asya/Anadolu'nun tamamının Selçuklulara kaybı, Alexios Komnenos hükümdarlığının başlangıcından itibaren üzücü ama nesnel bir gerçek olarak ifade edilmiş ve kızı Anna Komnene'nin 12. yüzyıl ortalarında yazdığı tarihte de tekrarlanmıştır: Alexios'un isyanı başarılı olup kendisi de imparator olduğunda sahip olduğu güç, Doğu'nun kaybı ve Batı'daki kargaşa yüzünden başkent Konstantinopolis'in duvarlarından pek öteye gidememiştir.

Malazgirt'i takip eden on yıl içinde Bizans'ta yaşanan kaotik durum, Anadolu'nun kaybedilmesinin, para sisteminin temellerini sarsmak da dâhil imparatorluğu istikrarsızlaştıran bir dizi iç savaş ile sıkı sıkıya bağlı olduğu düşüncesine katkıda bulunmuştur. Bu durum, Doğu'nun kaybedilmesinin ana nedenini bulmak için Bizans içindeki mücadelelere bakmak gerektiği düşüncesine de yol açmıştır. Buna göre, Doğu'nun kaybının geçici olduğu ve durumun geri döndürülebileceği varsayılmıştır. Bizans politik yaklaşımı veya jeopolitik anlayışındaki iki izlek vardır: İlki, modern bir terim kullanarak tanımlayabileceğimiz siyasi pragmatizm; ikincisiyse 'yeni halkların', özellikle de Hıristiyan olmayanların gücünün neredeyse geleneksel olarak hafife alınmasıdır. Bu yaklaşımlar, 11. yüzyıl sonlarından itibaren açık ve nesnel askerî güçsüzlükle birleşerek Doğu'daki yeni durumun üstü kapalı olarak kabul edilmesini ve -gereksinimlerden kaynaklanıyor olsa bile- sabırla Küçük Asya'daki güç dengesini kendi lehlerine çevirme çabasını doğurmuştur. Bu bahsedilen yaklaşımlardan ikincisinin bir bakıma alışılmamış bir sonucu olmuştur. Bu dönemdeki Bizans literatüründe telaşlı bir tepki yoktur ve Doğu'nun kaybı üzerine yas tutan söylemler pek tekrarlanmamaktadır. Öte yandan, sözü geçen ilk yaklaşım, İmparator Alexios'un (uzak) Batı'dan askerî yardım istemesine yol açmış ve bir dizi Haçlı Seferi'nin başlamasına önayak olmuştur. İlk Haçlı Seferi, Alexios'un 11. yüzyılın sonlarında Küçük Asya'nın sınır bölgelerini tekrar fethetmesine yardımcı olmuştur. Tekrar fethedilen Nicea (İznik), Birinci ve Yedinci Ekümenik Konseyleri'ne ev sahipliği yapması açısından imparatorluk ve Bizans Hıristiyanlığı için sembolik bir öneme sahiptir. Ancak Haçlı devletlerinin kurulması, 11. yüzyıl sona ermeden Doğu Bizans ve Doğu Akdeniz'deki politik görünümü ve güç dengesini tekrar değiştirmiş, Bizans'ın doğu ile sadece "onlar-biz" düşüncesinden ibaret olan basit ikiliği -bu durumda 10. yüzyılda doğu cephesindeki Araplar gibi Selçuklular da 'onlar' olarak kabul ediliyordu- sonsuza dek değiştirerek karşılarındakileri rakipler, düşmanlar ve hatta bazen ortaklar olarak görmeleri ile sonuçlanmıştır.[3]

I. Alexious'un oğlu ve varisi II. İoannis Komnenos'un (1133-1143) hükümdarlığının son on yılının tamamı, imparatorun Anadolu'ya yıllık olarak düzenlediği seferlerle geçmiştir. Ancak kazandığı mütevazı başarılarla beraber düşünüldüğünde dahi, Komnenos'un eylemlerinin arkasında tutarlı bir Selçuklu veya Müslüman karşıtı ideoloji ve siyasi niyet görmek zordur. Başkenti İkonium/Konya'da bulunan Roma (Rum) Sultanlığı'nın varlığı asla tehlikeye düşmemiş, dahası imparatorun kardeşi ve yeğeni Selçuklu başkentine sığınmıştır. İmparator İoan-

3 Paul Gautier, "Le dossier d'un haut fonctionnaire byzantin d'Alexis Ier Comnène, Manuel Straboromanos," *Revue des Études Byzantines* 23 (1965): 168-205; Diether Roderich Reinsch ve Anthony Kambylis, editörler., *Annae Comnenae Alexias* (Berlin–New York: De Gruyter, 2001), 109–111; 114–116.

nis ile aynı adı taşıyan yeğeni, Sultanlık'ta sürgünde olmayı Bizans'ta imparatorluk ailesinin ikinci sınıf bir üyesi olmaya tercih etmiş; Niketas Choniates'in yarım asır sonra belirteceği üzere, Selçuklular arasında "onlardan biri" (συνήθης) olmayı seçmiştir.[4] 1130'ların sonlarındaki bu dönem, Batı ve Doğu'daki laik ve ruhani Katolik Hıristiyan liderlerin hırslarıyla karşı karşıya kaldıklarında çıkarları sıklıkla aynı olan iki devletin bulunduğu bu yeni ve karmaşık dünyada Bizans İmparatorluğu ve Rum Sultanlığı arasında kabul gören birlikte var olma durumuna işaret etmektedir. On yıllardır tolerans ve müttefiklik arasında gidip gelen Bizans'ın Selçuklulara yönelik politikası, ancak II. İoannis'in oğlu Manuel Komnenos'un hükümdarlığının sonlarına doğru değişecek; bu değişiklik ise 1174'te yaşanan önemli olaylarla tetiklenecekti.

Son yıllarda Bizans'taki 'kutsal savaş' fikri -özellikle de Küçük Asya'nın kaybından sonra- Bizans'ın Doğu'ya yönelik tutumu gibi daha geniş bir konu ile karşılaştırıldığında akademide çok daha fazla ilgi çekmiştir. Ancak net bir tarihî bağlamın eksikliği hesaba katıldığında böylesi geniş bir kavram üzerine yapılan çalışmalar somut siyasi durumların, tarafların eylemleri arkasındaki nedenlerin ve liderleri yönlendiren güdülerin anlaşılmasına nadiren katkı sağlamaktadır.[5] Manuel Komnenos'un her zaman hareketli olan "küresel" diplomasisinde Selçuklu Sultanı II. Kılıç Arslan'ın özel bir yeri vardır. Sultan'ın 1162 yılında Konstantinopolis'te ağırlandığı ziyafetin ardından II. Kılıç Arslan ile kurulan ittifak, Manuel Komnenos'un politikasının temel taşlarından ve takip eden on yıllar boyunca bu politikaların başarılı olmasının nedenlerinden biri olmuştur. Bir başka Roma imparatoru olan Frederick Barbarossa ile girdiği Hıristiyanlığın lideri olma savaşında Manuel Komnenos ve etrafındaki bilginler, kaybedilen Küçük Asya bölgesinin yeniden fethi (reconquista) için kutsal bir savaş verme fikrini asla ortaya atmamışlardır. Bu durum, Küçük Asya'nın doğusu ve Suriye'den Mısır'a kadar geniş bir bölgenin hükümdarı olan Nureddin ve Kudüs Kralı Amalrik'in neredeyse aynı zamandaki ölümüne kadar devam etmiş, ölümlerinin ardından hem Doğu hem de Batı'daki hükümdarlar güçlerini ve nüfuzlarını artırmak için bir çekişmeye tutuşmuşlardır. Bu tarihten sonra Manuel Komnenos kutsal savaş ve Rum Sultanlığının yıkılması fikrini benimsemiş, II. Kılıç Arslan ile kurulan ve yıllarca neredeyse kardeşçe sayılabilecek şekilde devam eden ilişkilerin ardından Komnenos hatiplerine imparatorun bu yeni politik yolunu Bizanslılara açıklamaya yönelik propaganda hazırlama görevini vermiştir. Bu bağlamda özellikle önemli olan metinlerden biri, 1176 yılında imparator birliklerini Ikonium'a doğru ilerletmeye hazırlanırken on iki heceli mısralar halinde anonim olarak yazılmış 25 satırlık isimsiz bir şiirdir.[6] Bu kısa anonim şiir, Manuel'in fikirlerinin özünü yansıtmaktadır ve Bizans literatüründe özel olarak "kutsal savaş" niyetini belirten nadir örneklerden biridir. Burada bahsedilmesi gereken üç unsur bulunmaktadır: Haç işaretini kullanarak zafer kazanan ve imparatorluğun babası ve Ortodoksluğun hamisi olarak rol modeli olan Büyük Konstantin ile kıyaslanma unsuru; Manuel'in elinde düşmanla-

4 Johannes A. Von Dieten (ed.), *Nicetae Choniatae Historia* (Berlin-New York: De Gruyter, 1975), 32–36: 1204 felaketinden sonra Tarihini bitiren ve kısmen yeniden yazan Honiates, Selçuklulardan "barbarlar" olarak söz etse de, Bizans Doğu'sunun, Küçük Asya'nın/Anadolu'nun bu barbarlar tarafından geçici olarak işgal edildiği görüşünü asla dile getirmez. Ona göre, Bizans Doğu'sunun gerçekleri açıktır: Bizanslılar ile uzun zamandan beri kurulmuş Selçuklu devleti arasında bölünmüştür.

5 Athina Kolia Dermitzaki, Ο βυζαντινός ιερός πόλεμος (Atina: National Research Foundation, 1991); Yannis Stouraitis, *Krieg und Frieden in der politischen und ideologischen Wahrnehmung in Byzanz (7.–11. Jahrhundert)* (Viyana: Byzantinische Geschichtsschreiber, Ergänzungsband 5, 2009); Yannis Stouraitis ve Johannes Koder, ed., *Byzantine War Ideology between Roman Imperial Concept and Christian Religion* (Viyana: Byzantinische Forschungen 30, 2012).

6 Spyridon Lambros, "Ο Μαρκιανός κόδιξ 524", *Neos Hellenomnemon* 8 (1911): no. 92: 51–51.

rını bozguna uğratacak bir haç/mızrak olarak Kutsal Haç ve azizlerin emanetlerinin parçalarından oluşan altın bir haç taşıması unsuru; ve son olarak imparatorun özgürlük ve "Agar'ın oğulları" ve "Pers kabilelerinin" yok edilmesi için verdiği savaş unsuru.

Manuel Komnenos'un II. Kılıç Arslan'ın sultanlığını yıkma fikrini bu kadar rahat bir şekilde değerlendirebilmesi, Bizans politik düşüncesinde bahsi geçen ikinci akımına işaret etmektedir. Ancak Eylül 1176'da Miryokefalon yakınlarında uğradığı bozgun, Kommenos'un derhal faydacı realpolitik'e dönmesine neden olmuş, kendisinin ve genel olarak Bizans'ın kaybedilen Doğu ve Anadolu'nun yeni hâkimlerine yönelik tutumunun aslını ortaya çıkarmıştır. 1176'daki bozgunun getirdiği kargaşa sona erdikten ve II. Kılıç Arslan ile imparator için küçük düşürücü herhangi bir koşul içermeyen bir barış tekrar sağlandıktan sonra Manuel Komnenos, 1180 yılında Bizans Kilisesi'ne Allah'ı değil, sadece peygamberi Muhammed'i tanımamayı içeren bir İslam reddiyesi formülünü kabul ettirmeye çalışmıştır.[7] Burada imparatorun niyeti, bu formülü kullanarak daha fazla dinden dönen Müslüman'ı kendine çekmek olsa da Selanik metropoliti Eustathios gibi en güvenilir müttefiklerinin bile bu teklifi reddetmesiyle şaşkına dönmüştür. Bizans Kilisesi, muhtemelen İmparator Manuel Komnenos'un aşırı derecede faydacı bir yaklaşımı olarak gördüğü önerisini reddetmiş, Ortodoks Hıristiyanlık ve İslam arasında en azından Müslümanlar tarafından tüm inançlarını inkâr etmeden geçilemeyecek katı bir sınır çizmiştir. Doğal olarak, takip eden yüzyıllarda önemli Müslüman kaçakların sayısı Komnenos hanedanlığı dönemine kıyasla azalırken, İslam ve Ortodoks Hıristiyanlık arasındaki aşılamaz farklılık algısı daha da güçlenmiştir. Bu algı, 14. yüzyıl sonlarında doruk noktasına ulaşmış, sadece Doğu değil aynı zamanda Batı Bizans'ta da ezici bir güçle ilerleyen Osmanlılar, II. Manuel Palailologos'u diğer şeylerin yanı sıra Ortodoks Hıristiyanlığın İslam'a üstün olduğunu ilan eden Müslüman karşıtı eserler oluşturmaya itmiştir.

1204 yılındaki felaketin ardından Nikea'daki (İznik) Bizans İmparatorluğu bölgesel, münhasır olmayan (Batı'da başka bir Bizans yönetimi bulunmaktaydı) ve açıkça bir Anadolu devleti durumundaydı. Bu durum, Bizans politik gerçekliği ve ideolojisinin temel ilkeleri ile tam bir zıtlık oluşturmaktaydı. 'Nikea İmparatorluğu', 1208-1261 yılları arasında kuzeybatı ve batı Anadolu'da işlevsel bir yönetim olmasına rağmen, daha İmparator III. İoannis Vatatzes (1222-54) zamanında imparatorluğun bir yandan Küçük Asya kıyılarına (İoannis Vatatzes Smyrna [İzmir] yakınlarındaki Nymphaion yakınlarında resmî olmayan bir başkent oluşturmuştu) bir diğer yandan da, özellikle Selanik'in 1246'daki fethinden sonra, Batı Bizans'a doğru çekildiği zaten belliydi.

Bu sıralarda Sırbistan'ın ilk Otosefal (Bağımsız) Başpiskoposluk (Sırp Ortodoks Kilisesi) Başpiskoposu olan Sava, 1229 ve 1235 yıllarında kutsal topraklara iki kez hac ziyaretinde bulunmuştu. Kutsal topraklardaki bu hac ziyaretlerinin dönüş yolunda Sava, sırasıyla Nikea'daki III. İoannis Vatatzes'i ve hâlâ Latin kontrolü altında bulunan Konstantinopolis'i ziyaret ederken iki farklı rota izlemiştir: İlkinde Selçuklu Sultanlığı'ndan kaçınmış, ikincisinde ise içinden geçmiştir. Sırp kaynakları ve Aziz Sava'nın iki biyografisinin yazarı, Rum Sultanlığı ile ilişkiler ve 13. yüzyılda Anadolu'nun gerçekleri konusunda çok az bilgi içeren Bizans kaynaklarını

7 Jean Darrouzès, "Tomos inédit de 1180 contre Mahomet," *Revue des Études Byzantines* 30 (1972): 187–197.

tamamlayıcı, bu dönemde eski Doğu Bizans olan Küçük Asya'nın bütünündeki durum hakkında ilgi çekici bir bakış açısı sunmaktadır.

1229'da Sava'nın kutsal topraklardan dönüşünü betimleyen ve Sava'nın öğrencisi ve ilk biyografi yazarı olan keşiş Domentian, Sava'nın Akra'dan *Anadolu'ya* giden bir gemiye bindiğini, III. İoannis Vatatzes'in buraya Sava'yı kendisine getirmek için beklemek üzere atlar gönderdiğini yazmıştır. Daha da ilginci, 1235 yılında Sava'nın ikinci hac ziyaretinden dönüşünün betimlenmesidir: Domentian, Sava'nın *batıya geri dönerek Antakya'ya* gittiğini, ardından *Ermenistan'dan* ve *Türk (turcheska)* topraklarından geçtiğini ve *Suriye denizine* vardığını, sonrasında gemi ile *Anadolu'ya* geçtiğini ve son olarak *Anadolu* ve *Bizans'tan* (metinde aynen!) geçerek Konstantinopolis'e vardığını yazmıştır.[8]

1278-82 yıllarında Domentian'ın kaleme aldığı Aziz *Sava'nın Yaşamı*'nı tekrar yazan ve Athos Dağı'ndaki Hilandar isimli Sırp manastırında yaşayan Sırp Keşiş Theodosios, Sava'nın 1229 yılında kutsal topraklardan dönüşünü tasvir ederken Küçük Asya'dan Asya olarak bahsetmiştir. Ancak Sava'nın 1235 yılındaki ikinci hac ziyaretinden dönüşünü anlatırken tıpkı 13. yüzyılın ortalarında örnek aldığı Domentian'ın da değindiği gibi Theodosios da Türk bölgelerinden bahsetmiştir.[9]

Bu ayrımlar, aslına bakılırsa çok şey anlatmaktadır: Birincisi, eski Doğu Bizans'ın içinden geçen bir yolun açık olduğunu ve hem Hıristiyanlar hem de Müslümanlar için erişilebilir olduğunu işaret etmektedirler. Sava'nın ilk biyografi yazarı Domentian tarafından yaratılan dünyanın Müslümanları tamamen dışladığının altını çizmekte fayda var: Sava, Kutsal Topraklar ve Sina'dan sonra İskenderiye'ye, ardından Kudüs'e ve sonrasında Antakya'ya gitmiş, sanki bu bölge tamamen Hıristiyan Ortodoks bir dünyaymış gibi sadece bu kiliselerde üç patrik ile görüşmüş ve kutlamalar yapmıştır; ve ikinci olarak, Anadolu ve Asya terimleri biraz belirsizdir. 1235 yılındaki olayların en eski anlatımlarında dahi Bizans'ın bahsi açık bir şekilde geçerken, Sava'nın Selçuklu Rum Sultanlığı topraklarından geçişi sırasında "Türki/Türk toprakları" isminin açık bir şekilde kullanılması burada Sultanlıktan bahsedilmediği anlamına gelebilir. Yine de Küçük Asya bölgesinde -1261 yılından önce- 13. yüzyılda işleyen ve neredeyse bütünleşik bir dünya olduğu izlenimi, çağdaş Sırp kaynaklarında bulunan ve şimdiye kadar çok az kullanılmış bilgilerden yapılabilecek belki de en güçlü çıkarımdır. Daha sonra Osmanlılar büyük bir değişime yol açacaktır ancak bu durum, Bizans'ta Doğu'ya yönelik bir arzu yaratmamış, daha ziyade Bizanslılarda karamsar bir kabullenişe ve Anadolu'nun kesin olarak kaybedildiğini anlamalarına yol açmıştır.[10]

Nikea İmparatorluğu'nda doğan son kuşak Bizanslıların da ölmesiyle, Anadolu/Küçük Asya bölgesinin öz Bizans toprağı olduğu anlayışı yerini bir zamanlar Bizans kimliği ve inancının merkezi olan bu bölgenin tarihî değerinin kavranmasına bırakmıştır. Bizanslılar gerçek hayatta Küçük Asya'dan uzaklaştıkça, bir zamanlar Doğu'da ihtişamlı olan Bizans geçmişinin hatıraları, Doğu'yla olan ideolojik bağlantıları ve -gerçekçi olmayan- Anadolu'ya/Küçük Asya'ya politik geri dönüş fikirleri de bir o kadar güçlü bir hale gelmiştir. Küçük Asya'nın

8 Djuro Daničić, *Domentijan. Život svetoga Simeuna i svetoga Save* (Belgrade: Državna štamparija, 1865), 276–277; 326–328.

9 Djuro Daničić, *[Teodosije]. Život svetoga Save napisao Domentijan* (Belgrade: Društvo srpske slovesnosti, 1860).

10 On beşinci yüzyıl tarihçisi ve düşünürü Dukas'ın sözleriyle: "Biz Hıristiyanlar, kendi günahlarımızın kölesi olduğumuzu anlayamayız," Vasile Grecu, *Ducae Historia turcobyzantina (1341-1462)* (Bucarest: Editura Academiei Republicii Populare Romîne, 1958), 277 (yazarın çevirisi).

14. yüzyıldaki nihai kaybı, Bizans tarih yazımında, özellikle de George Pachymeres tarafından, gerçekler her ne kadar farklı olsa da öz Bizans topraklarının terk edilmesi olarak tasvir edilmiştir. Ancak Pachymeres Konstantinopolis'ten uzakta, Küçük Asya'da 'doğup büyüyen' son neslin bir üyesiydi ve eleştirisi siyasete yönelik zaman dışı ve duygusal bir niteliğe sahipti. Bunun dışında kendi tarihî yazılarının anti-kahramanı olan VIII. Mihail Palaiologos ve oğlu II. Andronikos'un 'günahlarına' bir yenisini eklemek için bir fırsattı. Doğu Bizans, bu tarihlerden sonra bir daha asla imparatorluğun ve Bizans Hıristiyanlığının ayrılmaz bir parçasını oluşturmayacaktır ve zaten 14. yüzyıl ortalarına doğru Bizans tarafından neredeyse tamamen kaybedilmiştir. 15. yüzyıl Bizans tarihçileri ve düşünürleri için ise geriye sadece Doğu Bizans'ın değil, aynı zamanda başkent Konstantinopolis ve tüm imparatorluğun Osmanlılara kaybedilmesinin yasını tutmak kalmıştır. Ve tarihçi Dukas'ın karamsar ve kaderine boyun eğmiş halde -muhtemelen dönemindeki birçok Bizanslının olduğu gibi- 1453'te Konstantinopolis'in düşüşünden kısa bir süre sonra da yazdığı gibi, Osmanlılar, Romalıların/Bizanslıların tüm günahlarına karşılık Tanrı'nın gazabının bir silahıydı.

Kaynakça

Beihammer, Alexander D. *Byzantium and the Emergence of Muslim–Turkish Anatolia, c. 1040–1130.* London: Routledge, 2017.

Daničić, Djuro. *Domentijan. Život svetoga Simeuna i svetoga Save.* Belgrad: Državna štamparija, 1865.

Daničić, Djuro. *[Teodosije]. Život svetoga Save napisao Domentijan.* Belgrad: Društvo srpske slovesnosti, 1860.

Darrouzès, Jean. "Tomos inédit de 1180 contre Mahomet." *Revue des Études Byzantines* 30 (1972): 187–197.

Gautier, Paul. "Le dossier d'un haut fonctionnaire byzantin d'Alexis Ier Comnène, Manuel Straboromanos." *Revue des Études Byzantines* 23 (1965): 168-205.

Grecu, Vasile. *Ducae Historia turcobyzantina (1341-1462).* Bükreş: Editura Academiei Republicii Populare Romîne, 1958.

Herrin, Judith, ve Guillaume Saint-Guillan, eds. *Identities and Allegiances in the Eastern Mediterranean after 1204.* London: Routledge, 2011.

Kolia-Dermitzaki, Athina. Ο βυζαντινός ιερός πόλεμος. Atina: National Research Foundation, 1991.

Lambros, Spyridon. "Ο Μαρκιανός κόδιξ 524." *Neos Hellenomnemon* 8 (1911): no. 92: 51–51.

Reinsch, Diether Roderich ve Anthony Kambylis, eds. *Annae Comnenae Alexias.* Berlin–New York: De Gruyter, 2001.

Stanković, Vlada. "The Character and Nature of Byzantine Influence in Serbia: Policy – Reality – Ideology (11th-end of the 13th century)." *Serbia and Byzantium. Proceedings of the International Conference Held on 15 December 2008 at the University of Cologne*, editörler Mabi Angar and Claudia Sode, 75-93. Frankurt a. M: Peter Lang Academic Research, 2013.

Stouraitis, Yannis. *Krieg und Frieden in der politischen und ideologischen Wahrnehmung in Byzanz (7.–11. Jahrhundert).* Viyana: Byzantinische Geschichtsschreiber, Ergänzungsband 5, 2009.

Stouraitis, Yannis and Johannes Koder, eds. *Byzantine War Ideology between Roman Imperial Concept and Christian Religion.* Viyana: Byzantinische Forschungen 30, 2012.

Von Dieten, Johannes A. (ed.), *Nicetae Choniatae Historia.* Berlin-New York: De Gruyter, 1975.

Vryonis Jr., Speros. *The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamization from the Eleventh through the Fifteenth Century.* Berkeley - Los Angeles: University of California Press, 1971.

Konferans oturumu bağlantıları



Türkçe: https://www.youtube.com/watch?v=fcwLWYk0lOs&list=PLN7AHQGMKkdCTE8s2wPfxh1fdN3EWXMQY&index=9



İngilizce:
https://www.youtube.com/watch?v=uEq7I5CoHG4&list=PLN7AHQGMKkdC6wv-79Z04eVWnsCZXf5j0&index=9

"Kayıptan Sonra Bizans Doğusu: Anadolu/Küçük Asya ve Geç Orta Çağlarda (11.-15. Yüzyıllar) Bizans ve Slav Düşüncesinde Doğu ve Reconquista Fikri" Üzerine Yorum

Zachary Chitwood
Mainz Johannes Gutenberg Üniversitesi
zchitwoo@uni-mainz.de

Vlada Stanković'in katkısı, pek çok açıdan hala tam olarak anlaşılamamış olsa da Anadolu'daki çok önemli bir süreci, yani 1071'deki Malazgirt Savaşı'ndan, Bizans'ın halefi olan son devlet olan Trabzon'un Osmanlılar tarafından fethedildiği on beşinci yüzyılın ortalarına kadar olan derin kültürel geçişi vurgulamaktadır. 1000 yılında Küçük Asya, Bizans İmparatorluğu'nun topraklarının kalbi ve Ortodoks Kilisesi'nin merkezi olarak uzun süre hizmet vermiş olsa da, sonraki birkaç yüzyıl boyunca başarılı bir şekilde İslamlaşmış dünyaya dahil edildi. Stanković'in belirttiği gibi, son yarım yüzyılda, bu kültürel açıdan hassas konunun araştırılmasına Speros Vryonis'in parlak ancak sorunlu "The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamization from the Eleventh through the Fifteenth Century" ("Küçük Asya'da Ortaçağ Helenizminin Gerilemesi ve On Birinci Yüzyıldan On Beşinci Yüzyıla Kadar İslamlaşma Süreci") kitabı hakim olmuştur. Vryonis, Ortaçağ Helenizmi olarak adlandırdığı şeyin feci düşüşünü vurgularken, daha yeni çalışmalar onun anlatısını birkaç yönden farklılaştırdı: İslamlaşmış dünyanın siyasi yeniden yapılandırılmasının ortasında Selçukluların Anadolu'nun büyük bir kısmını fethini yorumlayarak (Alexander Beihammer), Hristiyan Müslüman Anadolu'nun ortak kültürünü daha yakından inceleyerek (Buket Kitapçı Bayrı), ya da Anadolu İslamlaşması sürecinde belirleyici adım olarak Moğol hakimiyeti dönemine daha fazla vurgu yaparak (A.C.S. Peacock). Yukarıda sözü edilen üç yazar, Ortaçağ Küçük Asya'sının dönüşümüne daha fazla İslamlaşmış dünya perspektifinden dikkat etseler de, Stanković makalesinde bu tartışmaya, aynı dönemde Küçük Asya'nın kaybını dengelemek için Balkanlar'ın iç kısmının Bizans İmparatorluğu'na yeniden dahil edilmesinin rolü ve Aziz Sava'nın hayatı gibi şimdiye kadar büyük ölçüde gözden kaçan Slavca yazılmış kaynakların incelenmesi gibi birkaç ilginç nokta sunuyor.

Konferans oturumu bağlantıları

İngilizce:
https://www.youtube.com/watch?v=uEq7I5CoHG4&list=PLN7AHQGMKkdC6wv-79Z04eVWnsCZXf5j0&index=9

Türkçe: https://www.youtube.com/watch?v=fcwLWYk0lOs&list=PLN7AHQGMKkdCTE8s2wPfxh1fdN3EWX-MQY&index=9

2. Bölüm



AHDNAMELER, MİMARLIK VE DÖNÜŞÜM: OSMANLI DÖNEMİNDE LATİN KATOLİK DURUM ÇALIŞMALARI

Giresun Çocuk Kütüphanesi: İlginç Bir Olay: Karadeniz Bölgesi'nde Bir Katolik Kilisesinin Cumhuriyet Döneminde Dönüştürülmesi

Vanessa R. de Obaldía
Mainz Johannes Gutenberg Üniversitesi
v.r.deobaldia@gmail.com

Özet:

Latin İmparatorluğunun 1261'de dağılmasından sonra, Konstantinopolis'deki Latin Katolik kiliseleri zaman zaman dönüştürülmeye maruz kaldı. İki yüzyıl sonra Osmanlıların fethiyle birlikte aşamalı olarak dini veya seküler amaçlarla sistematik el koyma uygulamalarına tabi tutuldu. En iyi belgelenen iki olay 1476'da Dominiken St. Paul Kilisesi'nin Galata Camisi'ne dönüştürülmesi St. Francis manastır kompleksinin Galata Yeni Camisi'ne dönüştürülmesidir. Yüzyıllar geçtikçe, Latin ibadet mekanlarının dönüştürülmesi çok farklı biçimlere büründü, cami ve depolar kültür merkezlerine, hatta Türk hamamına dönüştürülerek dini, demografik, siyasi ve ekonomik gereksinimleri yerine getirdi.

Bu araştırma, Karadeniz'deki Giresun şehrinde bir Latin Katolik kilisesinin çocuk kütüphanesine dönüştürülmesinin detaylı örnek olay araştırmasını sunmadan önce, Osmanlı fetihleri döneminden başlayarak Latin Katolik kiliselerin genel bir incelemesini sunacaktır. Giresun'da Fransiskenler tarafından yapılan eski kilisenin tarihi özel bir ilgiye konu olmuştur, öncelikle Osmanlı İmparatorluğu dönemindeki bütün Fransisken kiliseleri arasında ömrü en kısa olanıdır (1910-1967), ikinci olarak çocuk kütüphanesine dönüştürülmesi Osmanlı ülkesinde Fransisken misyonunun oynadığı iki önemli rolün ruhunu korumuştur: toplumun aydınlatılması ve çocuklara eğitim verilmesi. Ortak mekanların dönüştürülmesi konuları yeni olmamakla birlikte bu örnek olay araştırması, 1923'de Türkiye Cumhuriyetin kurulmasından önce ve sonra Fransisken kilisesinin statüsüne ve önemine ilişkin diğer konulara ve ayrıca, Karadeniz bölgesinin siyasi ve sosyal dinamiklerine ilişkin diğer önemli konulara ışık tutacaktır. Bu araştırma ayrıca, 'öteki''nin dini mekanının geçerliğiliğinin/geçersizliğinin tanınmasına ilişkin kavramları çevreleyen soruları ve sonuç olarak orijinal fonksiyonunu korunmasına ilişkin soruları ele alacaktır.

Giriş

Karadeniz'in Giresun şehrinde yer alan kiremit çatılı, beyaz ve gri renkli, zarif, gösterişli bina, etrafındaki geleneksel Türk mahalles inin binaları arasında göze çarpar. Çınarlar ilçesinde yer alan bina, Giresun Öğretmenevi'nin bahçelerine ve küçük bir parka bakıyor; yan taraflarında ve arkasında apartman blokları, restoran, tütüncü, berber ve elektrik malzemesi dükkânları, ayrıca Girne Taksi Durağı bulunuyor. Uzaktan bakıldığında,

dökme demir parmaklıklarla çevrilmiş binası ve bakımlı bahçesi, dörtgen planı, gotik pencereleri, anıtsal verandası ile kilise olduğu açıkça anlaşılıyor. Ayrıca yanına yaklaşıldığında, yan taraflarındaki renkli vitray camlı pencereleri, ana cephedeki haç biçimli motifleri daha iyi görülüyor. Bununla birlikte ilk izlenim hemen, giriş kapısındaki büyük harflerle yazılmış, ilk varsayıma hem karşı çıkan hem de doğrulayan Türkçe bir tabela ile siliniyor: Çocuk Kütüphanesi Eski Katolik Kilisesi.

Bu araştırma, Karadeniz Bölgesi'nde Osmanlı dönemine ait bir Latin Katolik kilisesinin kısa hikâyesinin ve çocuk kütüphanesine dönüştürülmesinin ayrıntılı bir incelemesini sunuyor. Bu araştırma; Fransisken kilisesinin dönüştürülmesinin, Osmanlı ve Cumhuriyet dönemleri boyunca kayda geçirilebilen Anadolu'da kiliselerin ve özellikle İstanbul'daki Latin kiliselerinin geleneksel dönüştürme modelini takip etmediğini ortaya koymaktadır. Bu araştırmanın odağı spesifik bir yapı olmakla birlikte, ayrıca ibadet mekânı olan binaların statüsünün seküler mekânlara dönüştürülmesiyle sonuçlanan demografik, kentsel ve politik dalgalanmalara daha geniş bir bakış açısı sunmaktadır.

Latin Katolik Dönüştürme Örnekleri – Bizans'tan Türkiye Cumhuriyeti'ne

1261'de Latin İmparatorluğu'nun çözülmesinden itibaren Konstantinopolis'teki Latin Katolik kiliseleri bazen Ortodoks mabetlere dönüştürüldü. İki yüzyıl sonra Osmanlıların fethiyle birlikte yavaş yavaş ama sistematik olarak bunlara el kondu ve başka dinî veya seküler amaçlı kullanımlar için dönüştürüldü. 1453'te İstanbul'u Osmanlıların fethetmesinden birkaç on yıl sonra 1478'de 14. yüzyıla ait St. Paul Dominik Kilisesi camiye dönüştürüldü (Galata Camisi, daha sonra Arap Camisi) ve büyük Ayasofya vakfı ile birleştirildi. Bu dönüştürme, bölgede önde gelen birçok caminin dönüştürülmesi uygulamasıyla İslamî olarak meşrulaştırıldı. Bu meşrulaştırma, binanın yapıldığı yerin Arap kuşatması (717-718) döneminde bir cami olduğu şeklindeki Osmanlı dönemi geleneğiyle (yalanlanmıştır) güçlendirildi. St. Paul Kilisesi'nin dönüştürülmesinde, Kefe'nin (günümüzde Feodosia) 1475'te Osmanlı kuvvetlerinin eline geçmesini takiben burada yaşayanların başkente göçmesine tepki olarak şehrin İslamî kimliğini vurgulamak da etkili oldu. Bunlar kendi adlarının verildiği (Kefeli Mahallesi) bir mahalleye yerleştirildiler ve kendilerine Dominikenler tarafından yönetilmek üzere bir kilise tahsis edildi.[1]

Birkaç on yıl sonra, 1696 Mayıs'ında büyük Galata yangınından sonra St. Francis Fransisken Manastır kompleksinden geriye kalanların dönüştürmesine ilişkin iyi belgelenmiş bir olay meydana geldi. Galata Yeni Cami'sinin inşaatı, 1689'da Sultan IV. Mehmet'in (1648-1687) haseki sultanı Emetullah Rabia Gülnüş Sultan (d.1715) tarafından yaptırıldı. Dominiken vakasına benzer biçimde St. Francis'e el konması ve dönüştürülmesi de İslamî olarak meşru kabul edildi ve ortodoks Sünni duyarlılığın ve Osmanlı Devleti ile Katolik güçler arasındaki diplomatik gerilimin artması dâhil olmak üzere yerel ve uluslararası faktörlerden etkilendi.[2]

1 Bu incelemenin dayandığı araştırma, *Institute for the Study of Religion in the Middle East* [*Ortadoğu Dini Araştırmalar Kurumu*] (ISRME)'den alınan fonlar olmaksızın gerçekleşemezdi. Bu çalışmanın önceki versiyonunun sunulduğu 10-11 Nisan'da yapılan ADİP uluslararası konferansında Prof. Dionigi Albera'nın yaptığı yorumlar ve sorduğu sorular için teşekkürlerimi bildirmek isterim.

St. Paul Dominiken kilisesinin dönüştürülmesinin kısa hikayesi için bkz. Benedotto Palazzo, *Djami ou Église Saint-Paul à Galata* (İstanbul: Hachette, 1945). Osmanlı fethi öncesi ve sonrasında Dominiken varlığının hikayesi ve onyedinci yüzyıl sonlarına kadar Galata'daki Dominiken malları için bkz. Vanessa R. de Obaldia, "A Legal and Historical Study of Latin Catholic Church Properties in Istanbul from the Ottoman Conquest of 1453 until 1740" (Yayınlanmamış PhD tez, Aix Marseille University, 2018), 106-132.

2 Vanessa R. de Obaldía, "A Shared Space and Shared Functions: From a Latin Catholic Church to an Islamic *Vakıf* in Ottoman Galata," *Endowment Studies* 2 (2) (2018): 133-162.

Osmanlı İmparatorluğu'nun sona ermesiyle, Latin Katolik ibadet yerlerinin dönüştürülmesi, geleneksel cami ve mahalle camisine (mescit) dönüştürmeye ek olarak çeşitli seküler biçimler aldı. Bunlar arasında dinî, demografik, politik ve ekonomik ihtiyaçlara cevap veren depolar, bir kültür merkezi, hatta bir Türk hamamı vardır. Türkiye Cumhuriyeti döneminde, çoğu zaman ibadet eden cemaatlerinin azalması ve yok olması ve/veya misyonerlerin ülkelerine geri dönmeleri dönüştürmeyi kolaylaştırdı. Örneğin, Haydarpaşa'daki 1895 Oblates of the Assumption Missionary Sisters Kilisesi, binanın tarihi özellikleri korunarak 2012'de konser ve sergi salonuna dönüştürüldü. İkinci durum, aşağıda anlatılan Giresun'daki geç Osmanlı dönemi Latin Katolik kilisesinin Cumhuriyet döneminde seküler bir mekâna dönüştürülmesinde de görülür.

Giresun Çocuk Kütüphanesi Olayı

a. Giresun

Bu örnek olay incelemesi, bölgesel olarak Doğu Karadeniz bölgesinde bir yarımadada volkanik bir burun üzerindeki yamaçlarla yer alan Giresun şehrinde yapılmıştır. Zirvede yamaçlardan aşağıya uzanan Bizans kale duvarlarının kalıntıları vardır. Tarihçiler arasında, şehrin bugünkü ismi ve Osmanlı Türkçesindeki isminin, bölgede bol miktarda yetişen 'kiraz'dan geldiği şeklinde görüş birliği vardır. Romalı yazar Ammianus Marcel, Romalı kumandan Lucullus'un yabani kirazları gördüğü zaman buraya yerleştiğini (ö. M.Ö. 57/56) ve fidanlarını Roma'ya götürdüğünü iddia eder.[3] Bir başka teoriye göre şehrin ismi, eski Yunancadaki boynuz anlamına gelen 'keras'tan gelmektedir.[4] Gün doğarken Samsun'dan Trabzon'a gemiyle giderken şehrin önünden geçen İsviçreli hukukçu ve politikacı Louis Rambert (ö.1919), şehrin ismini ve manzarasını uzaktan masalsı bir biçimde tasvir eder:

"İsmi kulakta mitolojinin muğlâk anısı gibi çınlayan bu şehri görmek için kalktım... Doğan güneş şehrin beyaz evlerini aydınlatıyordu, manzara aynı anda hem pikareks hem de sevimliydi. Solda tek başına duran bir tepe, tıpkı bir burun gibi denizin içine doğru uzanıyor. Zirvesini tahkim edilmiş bir kalenin antik kalıntıları tamamen işgal etmiş."[5]

Merkezini oluşturan yerleşim alanının ve kalenin kesin tarihi bilinmemekle birlikte Giresun Hititlilerin, Romalıların, Yunanlıların, Cenevizlilerin ve Türkmenlerin izlerini taşıyan zengin bir tarihe sahiptir. Balıkçılık ve maden ocakları sayesinde antik dönemlerde, denizcilik ve tekstil sanayisi sayesinde Osmanlı döneminde, daha sonra şehrin kazanç kaynağı olan fındık ticareti sayesinde 20. yüzyıl başlarında önemli bir merkez olmuştur. 19. yüzyılın sonlarına doğru, çevre bölgelerde yetişen, çıkarılan ve üretilen ürünlerin başka bölgelere ve ayrıca Mısır, Marsilya ve Rusya gibi ülkelere ihraç edilmesi sonucu limanın önemi arttı ve bu durum, dış ticareti ve şehre gelen yabancı gemilerin sayısını artırdı.[6] Kırım Savaşı sırasında (1853-1856) Osmanlı İmparatorluğu'nda

3 Bu geleneğin aksine, kiraz ağacı o zamandan önce Roma'da biliniyordu.

4 Bu şehir ayrıca farklı kaynaklarda şu isimlerle geçiyor: Kerasus, Kerasous, Cerasous, Chirizonda, Cerasonte Kerassunde. Feridun Emecen, "Giresun", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Cilt 14 (İstanbul: TDV, 1996), 78.

5 Orijinal Fransızca: "Je me suis levé pour voir cette ville singulière dont le nom sonne à l'oreille comme un vague souvenir de mythologie... Le soleil levant illumine les maisons blanches de la ville, et le spectacle est pittoresque et charmant à la fois. A gauche une colline isolée s'avance en promontoire dans la mer. Son sommet est entièrement occupé par une antique ruine de château fort." Louis Rambert, *Notes et impressions de Turquie, contribution à l'histoire de l'Empire ottoman sous Abdul-Hamid II, 1895-1905* (Genevre: Atar, 1926), 144-145.

6 Feridun Emecen, "Giresun", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 14, (İstanbul: TDV, 1996), 82.

telgraf hizmetinin başlamasından sonra 1868'de telgraf hattı Giresun'a kadar geldi ve 1871'de bir telgraf idaresi kuruldu.[7] Bununla birlikte vilayete demiryolu ulaşımı yoktu.

Şehrin II. Sultan Mehmet tarafından (dönemi 1444-1446, 1451-1481) fethedilmesini ve daha sonra 1461'de Trabzon'un fethedilmesini takiben Giresun, liman şehri olarak gelişti ve başka bölgelerden Müslüman tebaanın transfer edilmesi ve şehrin kentsel dokusuna İslamî ilaveler yapılmasıyla İslamî bir karakter kazanmaya başladı. Özellikle ilk cami olan, 15. yüzyılın sonunda inşa edilen ve bir vakıf tarafından desteklenen Sultan Selim Camisi gibi.[8] Giresun'da, şehir merkezinde ve etrafındaki köylerde, ayrıca ticaret ve vasıflı işçilikle iştigal eden, zenginleşen Rum, Ermeni ve Yahudi cemaatleri bulunuyordu. Şehrin çok-dinli niteliği, 20. yüzyılın ilk çeyreğinde belediye binasının Sırrı Paşa Rıhtımı'nın üstündeki bir Ermeni evinde bulunmasıyla kanıtlanır. Daha sonraları, önceki binanın dalgalardan zarar görmesi üzerine belediye, bir Rum'un evine taşınmıştır.[9] Bununla birlikte, 20. yüzyıldaki sistematik şiddet, sürgünler, yerinden edilen topluluklar ve savaşlar sonucunda gayrimüslim nüfusun azalması, vilayetin ekonomisi üzerinde yıkıcı etki yapmıştır. 19. yüzyılın sonunda Hıristiyan ibadet mekânı olarak işlev yapan dokuz kilise bulunduğu kayıtlara geçmiştir. Bugün hiç yoktur."

b. Fransisken Kilisesi Vakfı

Fransiskenlerin üçüncü şubesinin yeni bir misyonerlik kurmaya karar verdikleri yer, yabani kirazı ve fındığı bol bu kıyı şehri olmuştu. Minör Fransisken Friars Tarikatı, Osmanlı başkentine ilk kez 1587'de Fransız elçisi Jacques Savary de Lanscome (hizmet süresi 1585-1589)'un papazları olarak girmişti. Misyonları İstanbul'da kısa zamanda gelişti ve Osmanlı Anadolu'sunun diğer kısımlarına uzandı: İzmir, Mersin ve Karadeniz Bölgesi'ne. 1845'te Trabzon şehrine yerleşen Fransiskenler, misyonlarını batı kıyısından Giresun'a kadar genişletmeye karar verdiler.[10] Fransiskenler, 1910'da Dışişleri Bakanlığı'na bir dilekçe vererek papazların elinde bulunan üç *sened-i hakani*'ye uygun olarak Giresun'un Çınarlar ilçesindeki üç parça araziye ek olarak bir kilise ve bir çan kulesi inşa etmek için izin istediler.[11] Bu dilekçeye hemen cevap verilmedi ve kolayca izin alınamadı. Daha sonra 3 Ağustos 1911'de Fransız konsolosu L. Bais, Trabzon'daki Fransisken Misyonu Başkanı Rahip Clement de Lycodie'ye hitaben bir mektup yazarak uzun bir formaliteden sonra emr-i şerif almayı başarmalarından ötürü Fransız Elçiliği'nin memnuniyetine ve Fransız konsolosluğunun sevincine sebep olduklarını ifade etmiştir.

"L'Ambassade me charge de vous exprimer toute sa satisfaction d'avoir pu obtenir du Gouvernement Impérial le Firman que la Mission des Péres Capuchins désirait depuis si longtemps. Le Consulat de France à Trébizonde est, de son côté, très heureux du succés des démarches que l'Ambassade avait bien voulu faire à sa demande."[12]

7 Mehmet Mercan, "Giresun telegraf idaresi ve telegrafhane binası (1869-1904)," *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 2, No. 7 (2009): 159-174.

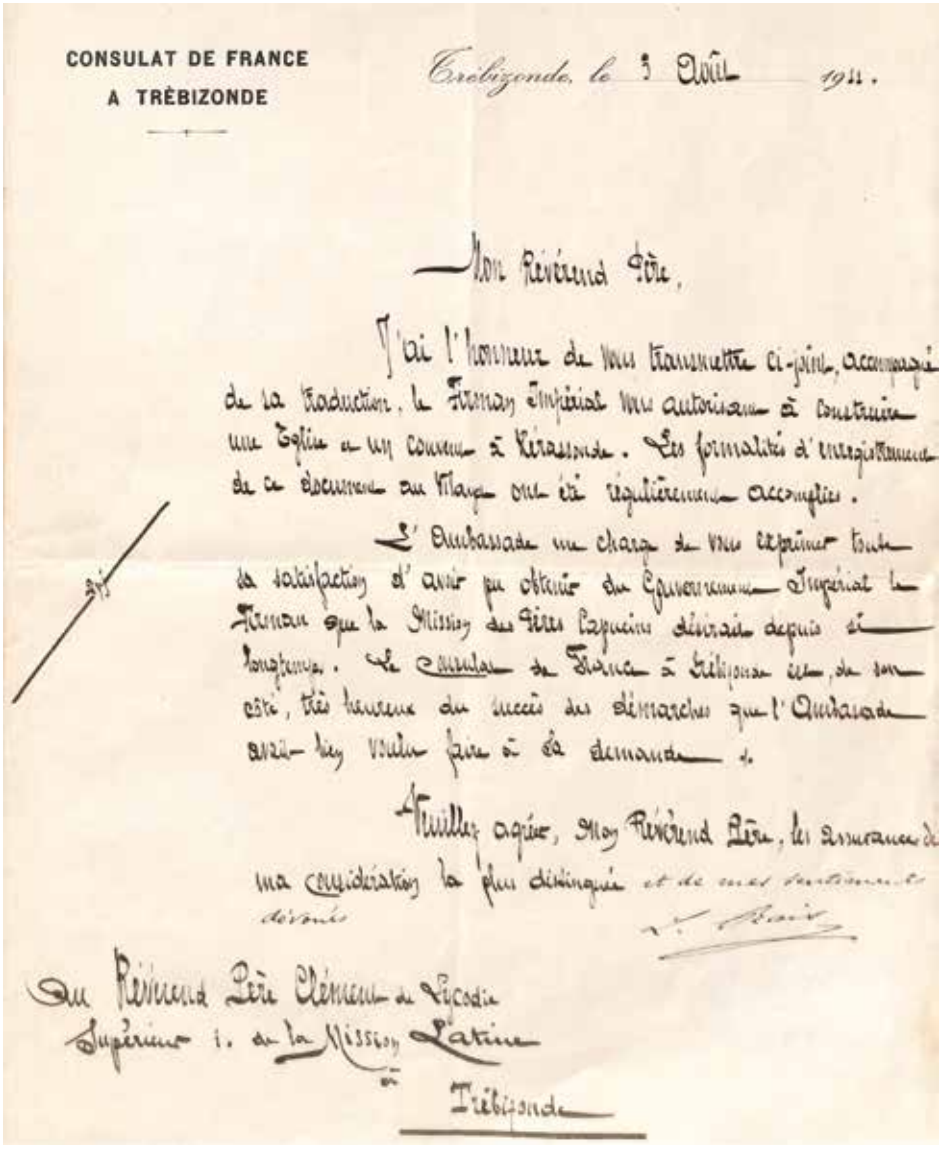
8 Gazanfer İltar and Mehmet Fatsa, "Giresun Merkezde Yok Olmuş Bir Vakıf Eseri: Sultan Selim (Hüdavendigâr) Camisi," *Vakıflar Dergisi* 50 (2018): 177-198.

9 Osman Fikret Topallı, *Müdafaa-ı Hukuk Ve İstiklâl Harbi Tarihinde Giresun* (Trabzon: Serander Yayınları, 2017), 124, 189.

10 Fransiskenler Giresun'da aşağıdaki beş mülkü satın almış ve bunları kadastroda Fransisken rahiplerin adına mülk olarak kaydettirmişlerdir: 29 Aralık 1896'da bir ev 1 Ağustos 1900'de bir sebze bahçesi Giorgio oğlu Fransız vatandaşı Fransisken amirinin adına tescil ettirilmiştir. Bir ev ve arazi 25 Nisan 1906'da Joseph oğlu Alman vatandaşı bir Fransisken rahibin adına tescil ettirilmiştir. 29 Mart 1912'de bir dükkan ve 29 Mart 1913'de bir ev bir Fransız rahibin adına tescil edilmiştir. Yeşilköy St. Stephen Kapuçin Arşivi (bundan sonra CASY diye geçecektir), 08.41. 24 Nisan 1906'da bir ev ve arazi; 29 Mart 1912'de bir dükkan; 29 Mart 1913'de bir ev.

11 BOA, I.AZN.202.35, 20 Mayıs 1910 tarihli inşaat sonrası kuş bakışı bir görünüme ve Fransızca bir yazıya göre, kilise Çınarlar Rum Mahallesi'nde yer almakta olup kilisenin ve kilise okulunun önünden Çınarlar Sokak (Çıkmaz sokak) geçmektedir. Yeşilköy'deki St. Stephen Fransisken Arşivi (bundan sonra CASY), 8.35. Daha sonraki 6 Şubat 1911 tarihli kuşbakışı planda, manastır ve kilisenin yeri farklıdır ve okul binası yoktur. Bu plan da aynı şekilde Fransızca yazılıdır fakat ekinde kilisenin ve çan kulesinin inşası için bir Adliye ve Mezahib Nezareti tarafından düzenlenmiş kararname vardır. Bkz. BOA, İ.AZN.102.35, v. 3

12 CASY, 8.34.



CONSULAT DE FRANCE
A TRÈBIZONDE

Trébizonde, le 3 Août 1911.

Mon Révérend Père,

J'ai l'honneur de vous transmettre ci-joint, accompagné de la traduction, le Firman impérial vous autorisant à construire une église et un couvent à Kérasonde. Les formalités d'enregistrement de ce document ont été régulièrement accomplies.

J'ai chargé de vous exprimer toute la satisfaction d'avoir pu obtenir du Gouvernement Impérial le Firman que la Mission des Pères Capucins désirait depuis si longtemps. Le Consulat de France à Trébizonde est, de son côté, très heureux du succès des démarches que l'Ambassade a bien voulu faire à sa demande.

Veuillez agréer, Mon Révérend Père, les assurances de ma considération la plus distinguée et de mes sentiments dévoués.

Louis Bais

Au Révérend Père Clément de Lycodie
Supérieur de la Mission Latine
à
Trébizonde

Fransız konsolosu Louis Bais'in Trabzon'daki Capuchin Misyonu Başkanı Muhterem Peder Clément de Lycodie'ye hitaben yazdığı 3 Ağustos 1911 tarihli mektup. CASY, 8.34.

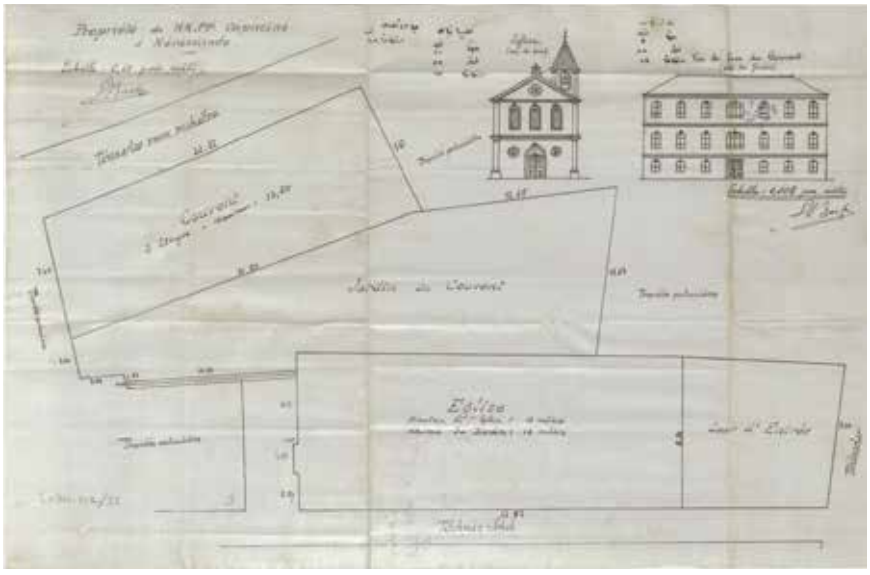
Bu uzun süreç neye atfedilebilir? Trabzon vilayet yetkilileri ile Dışişleri Bakanlığı arasındaki yazışmalarda iki önemli kaygı dile getiriliyor. Birincisi, Fransisken arasizinin Rum Ortodoks Gorgora Kilisesi'ne ve mezarlığına, ayrıca Rum Ortodoks evlerine yakınlığı; ikincisi de şehirde Latin Katolik Osmanlı tebaası bulunmaması, sadece 64 yabancı Katolik, bir Keldani Katolik aile ve 15 yabancı Ermeni (Katolik?) tüccar bulunmasıydı.[13] 20.

13 Özgür Demirkan, "İşlev Değiştiren bir ibadet yapısının kent kimliği üzerinden okunması; Giresun Kapusen Kilisesi," *IJSHS* 2 (2) (2018): 43.

yüzyılın başında şehirde Latin Katolik nüfusun artmaması, 1903'te Rum Ortodoks mezarlığına gömülmesiyle kanıtlanıyor.[14] Ancak aynı yıl Temmuz ayında Sultan II. Abdülhamid (d. 1876-1909) adına yayınlanan fermanla Giresun'daki sahipsiz bir sebze arazisinin yer yokluğu nedeniyle bu mezhebe bağlı olanların gömülmesi için mezarlık olarak kullanılmasına izin verildi.[15]

Bununla birlikte, 16 Cemaziyülahir 1329/14 Temmuz 1911 tarihinde Osmanlı Sultanı V. Mehmet Reşad (dönemi 1990-1918) adına bir emr-i şerif düzenlendi. Emir, Trabzon eyaleti valisi Bekir Sami Bey ile aynı zamanda Trabzon'un kadısı olan naip Mevlana Sunullah Efendi'ye hitaben düzenlenmişti. Emirnamede Sultan kilise, çan kulesi ve manastır inşaatı için ruhsat vermeyi kabul ettiğini belirtiyordu. Binaların ölçüleri şöyle belirlenmişti: Uzunluğu 23, genişliği 10 ve yüksekliği 13 metre olan kilise, yüksekliği 18 metre olan çan kulesi ve uzunluğu 22 metre, genişliği 9 metre ve yüksekliği 14 metre olan manastır. Emirname, muhataplarına verilen, kilisenin ve çan kulesinin belirtilen sınırları aşmaması, inşaatı önleme girişimlerinin yasaklanması ve rüşvet alınmasının ve benzeri zorlamaların önlenmesi ile ilgili üç emirle sona ermektedir (görsel 1).[16]

Sultanın fermanı, 12 Temmuz 1911'de Fransız Elçiliği'nin ikinci tercümanı Jan Beguin Bibbecourt tarafından tercüme edilmiştir ve Fransız Konsolosluğu belgelerin Trabzon eyaletinde tescil ettirilmesi formalitelerini tamamlamıştır.[17] Kilise ve manastırın inşasından sonra iki katlı bir hizmet binası, ayrıca Trabzon'dan gelen Saint Joseph rahibeleri tarafından okul olarak kullanılan ve içinde kaldıkları manastır bulunan üç katlı bir bina inşa edilmiştir.



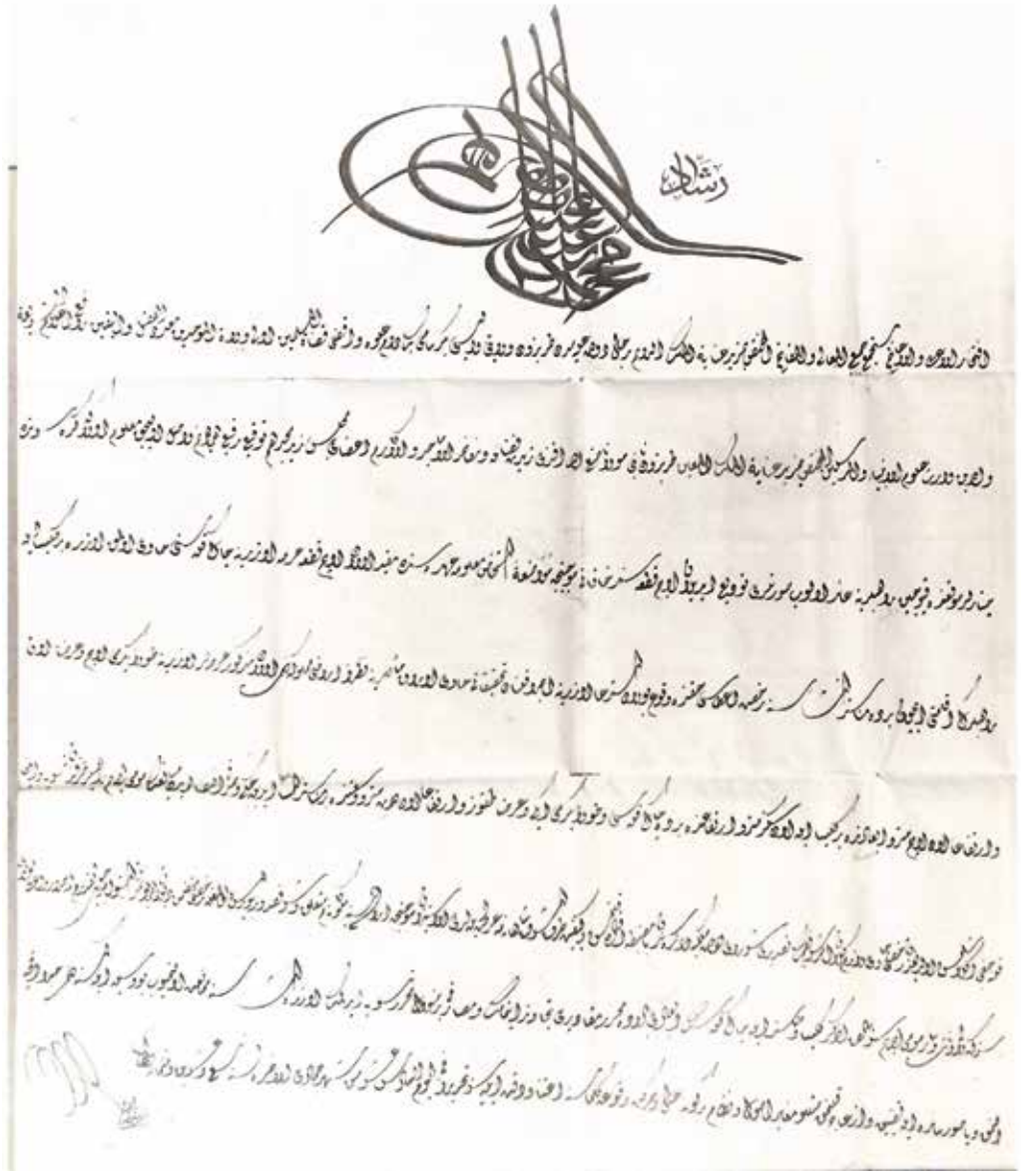
16 cemāziyülāḫir 1329/ 14 Haziran 1911 tarihli Fransızca kilisenin mimari planı. BOA, İ.AZN, 102/35, v. 3.

14 BOA, ŞD.1856.7, tarih 29 Şevvāl 1320/ 29 January 1903.

15 CASY, 08.42, tarih 13 Rebiul-ahir 1321/ 9 Temmuz 1903.

16 CASY, 8.31.

17 CASY, 8.34.



16 cemāziyülāḫir 1329/ 14 Haziran 1911 tarihli fermanı (emr-i şerīf) [CASY, 8.31].

Ṭuğrā: Meḥmed ḫan bin ʿAbdülmecīd el-muẓaffer dāʾima.

[1] Iffetü'l-elāʿi ve'l-aʿāẕim müstecmiʿ-ü cemīʿu'l-maʿāllī ve'l-mefāhīm el-muḫtaṣṣ bi-mezīdi ʿināyeti'l-mükerremu'l-dāʾim ricāli devlet-i ʿaliyemden Ṭrabzon vilāyeti vālīsi Bekir Sāmī Bey dāme ʿuluvvuhu aḳżā-ı ḳużāti'l-müslimīn, evlā-ı vulāti'l-muvaḥḥidīn, maʿdenu'l-fażlı ve'l-yaḳīn, rāfʿ iʿlām li-şerīʿat [2] ve'd-dīn, vāris-i ʿulūmi'l-enbiyāʾ ve'l-mürselīn, el-muḫtaṣṣ bi-mezīdi ʿināyeti'l-meliki'l muʿīn Ṭrabzon nāʾib Mevlānā Sünuḥullah Efendi zīde fażāʾilahu ve mefāḫiru'l-emācit ve'l-ekārim aʿżāyi meclisi zīde mecdehum tevḳīʿ refīʿ hümāyūnum vāṣıl olıcak maʿlūm olaki Kiresūnda [3] Çinārlar mevḳiʿinde Ḳapūcīn rāhiblerine ʿāʾid olup ṣūretleri tevdīʿ edilen üç ḳıṭʿa sened-i ḫāḳānī mücibince muvāẕiʿaten eşḫāṣı maʿlūme ʿuhdesinde muḳayyed olan üç ḳıṭʿa ʿarṣa üzerine çān ḳullesini ḥāvī olmak üzere bir kilise ile [4] rāhiblerin iḳāmeti için bir'de manāstır inşāsına ruḫṣat iʿṭāsı haḳḳında vuḳūʿbulan istidʿā' üzerine icrā kılınan taḫḳīḳātı ḥāvī olan mālleri-ne naẓaran arāżī memlūkeden olan mezkūr ʿarṣalar üzerine ṭūlan yirmi üç ve ʿarżan on [5] ve irtifāʿan on üç metre ebʿādında bir kilise ile on sekiz metre irtifāʿında bir'de çān ḳullesi ve ṭulan yirmi iki ve ʿarżan doḳuz ve irtifāʿan on dört metre vusʿatında bir manāstır inşāʾ edileceği ve ṣarfi iḳtiżā eden mebāliğiñ mūmā-ileyhim rāhibler ṭarafından tesviye ve īfā [6] ḳılınacağı anlaşılmış olduğundan ruḫṣatı ḥāvī lāzimgelen emr-i şerīfimiñ taṣdīri şurāyı devlet mülkiye dāʾiresinden bā mażbaṭa ifāde kılınmış ve keyfiyet ṭaraf-i şerefi şāhāneme ʿarṣa edildi, ledel istizān mūcinbince irāde-i seniye-i mülūkānem müteʿalliḳ ve şerefṣudūr buyurulmuş olmağla ruḫṣatı mutażammin divānı hümāyūnumdan işbu emri celīlu'l-ḳadrim iṣdār ve ʿiṭā olundu [7] siz ki vālī ve nāʾib ve mūmā-ileyhim siz sālifü'z-zikr kilise ve manāstır ile çān ḳullesinin ibʿādi ve sāire muḥarrer meḳādīri tecāvuz etmemek ve meṣārifi ber-minvāl-i muḥarrer tesviye edilmek üzere inşāsına mumāneʿat olunmayıp bu vesile ile kimesneden cebren aḳçe [8] alınmak veya ṣūret-i sāʾire ile tażyīḳ ve izʿāc kılınmak misillu muğāyır-ı uṣūl ve niẓām bir güne ḥāl ve ḥareket vuḳūʿa gelmemesine iʿtināʿ ve diḳḳat eyleyesiz taḥrīren fī'l-yevmi's-sādis ʿaşer min şehr-i cemāziyülāḫir li sene tisaʿ ve aşrīn ve selāse miʾe ve elf. [9] Bālāda Reşad ṭuğralı işbu fermān ṣūret-i aṣlına muṭābıḳtır.

c. Kilisenin İnşası

1913 Kasım ayından 1914 Şubat ayına kadar devam eden kapsamlı bir raporda yeni kilisenin inşaatı için üstlenilen işlerin ve tahakkuk eden masrafların ayrıntıları yer almakta olup İzmir'de Fransisken Başkan Fr. Giuseppe tarafından imzalanmıştır. Belgede kilisenin ve rahibeler manastırının inşaatı ve tamirat işlerine ait gelir ve giderler (malzeme ve işçilik masrafları) piaster cinsinden, şu kategoriler halinde sıralanmıştır: Kiliseyi çevreleyen duvarın inşaatı; rahibelerin oturduğu evin restorasyonu; bir ambar, çamaşırhane ve kiralanan ev için duvar inşaatı; kilise avlusunun yapılması; kilisenin içindeki işler; yüksek sunak; kilisenin açılış töreni; olağanüstü masraflar; harici marsarflar. Giderler 38.698 piastres'e eşit olurken (358,34 Türk lirası), gelirler bundan 8143 fazla olup 46.841 piastres (433,77 Türk lirası) olmuştur, bu da yeni Latin Katolik kilisesi için çok büyük finansal destek olduğunu göstermektedir. Gelir kaynakları arasında bankalardan alınan krediler, Trabzon'daki Fransisken misyonundan, Katolik tüccarlardan ve Levantenlerden alınan bağışlar, ayrıca cömert asillerden ve kraliyet mensuplarından alınan bağışlar vardır, örneğin Margherita of Savay'dan (ö. 1926) 9381 piastres ve Avusturya İmparatoru I. Joseph'den (1848-1916) 4948 piastres.[18]

Fransiskenler, kilisenin inşaatında Fransız Mimar Pierre Colaro'yu görevlendirmişlerdir. 22 Nisan 1912'de mimar toplam 167.131 gümüş piastres (1547,51) tutarında ayrıntılı bir masraf listesi sunmuştur.[19] Fransiskenlerin ara dönem amiri Rev. Fr. Michel ile sabit dönemli bir sözleşme yapılmış ve 6 Temmuz 1912'de Trabzon Fransız konsolosu Louis Bais'in huzurunda imzalanmıştır. Collaro'nun kontrata ekli 15 maddeli planı izlemesi, bütün inşaat malzemelerini temin etmesi, sekiz ödemeye bölünmüş olarak 1500 Türk lirası tutarındaki işlerin yapılması hususunda mutabakata varılmıştır.[20] Mimardan alınan 11 Haziran 1912 ila 29 Nisan 1913 tarihleri arasındaki sekiz ayrı makbuz, kilisenin inşaat işlerinin başlaması ve devamı sırasında farklı Fransisken rahiplerinden Türk lirası olarak alınan dokuz ödemeyi göstermektedir.[21] Bunlardan birincisinde bazı ödemeleri peşin aldığı görülebilir:

"11 Haziran 1912 tarihinde Giresun şehrindeki kilise inşaatı ile ilgili işlerin başlaması için yüz elli Türk lirası (150 TL) tutarında depozit, Giresun Katolik Kilisesi Reverent Father Gregoire Rector tarafından ilk ödeme olarak tarafıma teslim edilmiştir. [imza] P. Collaro."[22]

Çan kulesinin inşaatı da 71 beton taş, sütun, çift zincir ve boya, 46 pik kare duvar için 1171 Türk lirası ilave masrafla mimar Pierre Collara nezaretinde yapılmıştır, eski taşlarla inşa edilen 54 pik kare duvar için de 351 lira masraf yapılmıştır.[23] Collaro ve Fransiskenler arasında çan kulesinin inşaatıyla ilgili olarak yapılan on adet yazışmada, geciken 829 Türk lirası tutarındaki ödeme için ek fon istendiği görülebilir. 17 Haziran 1913 gibi geç

18 CASY, 08.38, Kasım 1913 – Şubat 1914.

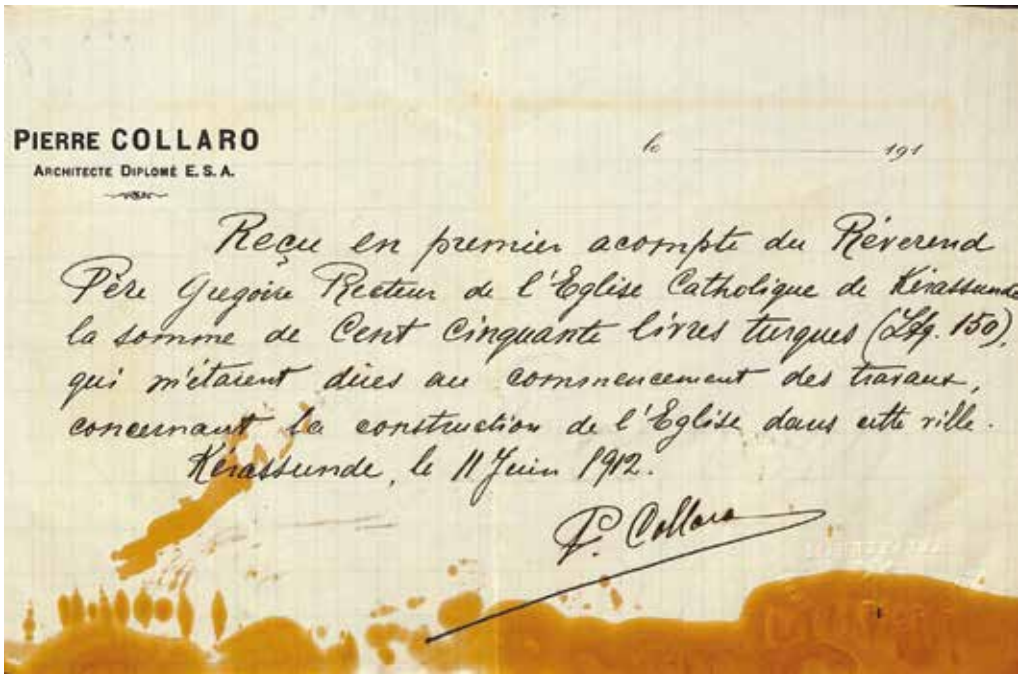
19 CASY, 08.39, tahmini tarih 22 Nisan 1912.

20 CASY, 08.39, 6 Haziran 1912 tarihli kontrat.

21 Dokuz peşin ödeme şöyledir: 150 TL kilisenin rektörü Peder Gregoire'den, 11 Haziran 1912; 150 TL Peder Antoine'den 2 Ağustos 1912; 200 TL Peder Michel'den 14 Eylül 1912; 100 TL Peder Gregoire 30 Ekim 1912; 150 TL Peder Michel'den 20 Kasım 1912; 190 TL Peder Joseph'den 30 Aralık 1912; 10 TL Peder Joseph'den 16 Ocak 1913; 50 TL Peder Michel'den 20 Ocak 1914; 50 TL Peder Joseph'den 29 Nisan 1914.

22 Fransızca orijinal metin: "Reçu en premier acompte du Réverend Père Gregoire Recteur de l'Eglise Catholique de Kérassunde la somme de cent cinquante livres turques (Ltq. 150), qui m'étaient dues au commencement des travaux, concernant la construction de l'Eglise dans cette ville Kérassunde, le 11 Juin 1912." Geri kalanı Peder Antoine, Peder Michel ve Peder Joseph'den yapılan ödemelerdi. CASY 8.37, v. 1.

23 Pierre Collaro tarafından imzalanan 3 Kasım 1912 tarihli makbuz.


PIERRE COLLARO
ARCHITECTE DIPLOMÉ E. S. A.

le _____ 191

Reçu en premier acompte du Reverend Père Gregoire Recteur de l'Eglise Catholique de Kirasunde la somme de Cent Cinquante Livres turques (Ltq. 150), qui m'étaient dues au commencement des travaux, concernant la construction de l'Eglise dans cette ville.

Kirasunde, le 11 Juin 1912.

F. Collaro

Kiliselerinin inşaatı için Capuchin rektöründen alınan Türk Lirası cinsinden ilk depozitoyu kabul eden mimar Pierre Collaro'nun 11 Haziran 1912 tarihli makbuzu. CASY, 8.37, v. 1.

bir tarihte rahipler, ek fatura düzenlenmesinin sebebi açıklanıncaya kadar para ödemeyi reddettiklerini, ek olarak mimarın gelerek düzensiz sunak basamakları dâhil olmak üzere inşaatla ilgili altı sorunu halletmek için Fr. Joseph ile anlaşmaya varmasını talep ettiklerini bildiren bir mektup yazmışlardır.[24] İnşaatın tamamlanmasında yağmur, hukuki muameleler, Çanakkale'nin kapatılması ve Marsilya'dan gelecek malzemelerin gelişini geciktiren grev gibi engellerle karşılaşılmıştır. Sonuç olarak mimar, binayı kontratta tespit edilmiş olan 25 Aralık 1912 tarihinde teslim edememiştir.[25]

Kilise dörtgen bir plan ve tek nef ile yapılmıştır. Ön cephede üçgen bir alın, köşelerde oymalı taştan köşe kolonları vardır. Dört cephede de sivri kemerli gotik pencereler bulunmaktadır: Ön cephede birbirine bitişik tasarlanmıştır, doğu-batı cephesinde birbirinden bağımsız düzenlenmişlerdir, güney cephesinde bir tek pencere vardır (görsel 5). Çan kulesi, kilisenin doğu cephesine bitişiktir. Kilisenin girişinde binanın ana bölümünden iki kanatlı ahşap bir kapıyla ayrılan anıtsal bir antre bulunmaktadır (görsel 6). Doğu cephesinde çan kulesine geçilen düz çapraz taşlı ikinci bir kapı vardır. Kilisenin arkasında spiral merdivenlerle ulaşılan yüksek bir platform vardır (daha sonra orijinaline uygun olarak yenilenmiştir). Vitraylı pencereler ile zemini kaplayan çiçekli ve geometrik desenli mozaikler, ana mekâna girerken çarpıcı bir etki yapan benzersiz unsurlardır (görseller 8-11).

24 Pierre Collaro ile farklı vilayetlerde yer alan Fransisken rahipler arasında gerçekleşmiştir, şunlar dahil: Samsun'daki Fransisken amiri Fr. Michel, İzmir Başpapazı Fr. Angelique, Trabzon Fransisken amiri Fr. Joseph ve Fr Gregoire, 3 Kasım 1912'den 1 Ağustos 1913'e kadar. CASY.08.40.

25 CASY 08.39, 15 Temmuz 1912 tarihli mektup; CASY 08.40, 4 Kasım 1912 tarihli mektup.





Giresun Çocuk Kütüphanesi cephesi.
Fotoğraf: V. R. de Obaldía, 2021.



Kilisenin ve okulun kuruluşu için yapılan masraflara ve çabalara rağmen, yabancı Latin tüccarlardan oluşan çok küçük cemaate yönelik dinî hizmetler ve farklı mezheplerden yerli Hıristiyanlar arasındaki misyonerlerlik faaliyetleri, Giresun'daki Fransiskenlik varlığı uzun sürmeyecektir. Fransisken misyonunun geri çekilmesi, yüzyıl dönümündeki sosyal-politik olaylar üzerinde etkili olmuştur.

d. Erken Cumhuriyet Dönemindeki Değişiklikler

Tanzimat döneminde ve 19. Yüzyılda Anadolu'da kilise inşaatının çoğalmasına karşın, bununla tam çelişen biçimde, 20. yüzyılın ilk yarısında nüfus mübadalesi, tehcir ve katliamlar bu yapıları hayattan mahrum etmiştir. Bunun 1952'de bile devam eden etkileri, Trabzon'un son İngiliz konsolosu Vorley Harris tarafından raporlarında şöyle anlatılıyor:

"Kurtuluş Savaşı'ndan önce 28.000 olarak sayılan Giresun nüfusunun yarısı Rum, Ermeni ve Yahudi idi. Yunanistan ile Türkiye arasındaki nüfus mübadelesinin tamamlanması ve Yahudi ve Ermenilerin İzmir, İstanbul ve Ankara gibi büyük şehirlerde iskâna mecbur edilmesiyle şehrin nüfusu 11.000'in altına düştü, bugün bile (1952 Ekim) 12.367 olup eski halinin sadece gölgesidir." [26]

Hıristiyan nüfusun ortadan kalkmasıyla, kırsal Anadolu'da bulunan kiliseler öncelikle camiye, bazıları müzeye, çok azı kütüphaneye, sergi salonlarına ve kültür merkezlerine dönüştürüldü. İbadet yerleri ve mekânları, ayrıca 29 Ekim 1923 tarihinde Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulmasıyla başlayan devletin sekülerleştirme politikasından zarar gördü. Fransisken olayını Karadeniz Bölgesi şehirlerinde daha geniş bir bir çerçeveye yerleştirmek için başka önemli dönüştürmelerden bahsetmek gerekir. Bunlar arasında Trabzon'daki Bizans kilisesi Ayasofya'nın camiye (1584), sonra müzeye (1964), daha sonra da yeniden camiye dönüştürülmesi (2013); Giresun'daki 16. yüzyıl Gogora bazilikasının hapishaneye (1948-1967) dönüştürülmesi ve aynı isimle müze olarak yeniden tasarlanması (1988), böylece binanın çağdaş devlet ideolojileri ile paralel olarak seküler ya da İslamî dönüştürülmesinin güçlendirilmesi sayılabilir.

e. Kilisenin Dönüştürülmesi

1960'larda Milli Eğitim Bakanlığı, ilk olarak 1952'de Cumhuriyet Ortaokulu'nun bir bölümünde açılmış ve Giresun İl Halk Kütüphanesi'ne bağlanmış olan Çocuk Kitaplığı'nı Latin Katolik kilisesine taşımaya karar verdi. Giresun Halk Kütüphanesi Müdürlüğü kilisedeki tamiratı üstlendi ve kitaplık 1967'de açıldı. [27] Çan kulesinin boyunun binayla aynı hizaya indirilmesi hariç restorasyon, binanın dış yüzünü veya içini değiştirmeden yapıldı.[28]

26 Christopher Harris (ed.), *The Reports of the Last British Consul in Trabzon, 1949-1956: A Foreigner's Perspective on a Region in Transformation* (İstanbul: The Isis Press, 2005), 118-119.

27 "Çocuk Kütüphanesi, Yenilenen Hizmet Binası ile Okuyucularını Bekliyor," T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Giresun İl Halk Kütüphanesi, erişim 25 Ocak 2021, http://giresun.kutuphane.gov.tr/TR-128041/cocuk-kutuphanesi-yenilenen-hizmet-binasi--ile-okuyucul-.html.

28 Korunmakta olan dönüştürlüş bir binanın orijinal yapısal özellikleri hakkında başka bir araştırma, Derinkuyu'daki hem ikonastasis (Ortodoks camilerde ikonların sergilendiği kutsal kısmı ayıran perde) ya da bir ambo (vaiz kürsüsü) bulunan Rum Ortodoks kilisesi Cumhuriyet Camisine aittir. Tuğba Tanyeri-Erdemir, Robert M. Hayden ve Aykan Erdemir, "Cumhuriyet Camisinde Ikonastatis: İçiçe geçen Dini Mekanların Sanat Eserleri olarak Dönüştürülen Dini Alanları", *International Journal of Middle East Studies* 46 (2014): 489-512.

Soru şu: Neden çocuk kütüphanesi?

2018'de Özgür Demirkan, kent kimliği çerçevesinde kiliseye yeni bir işlev verilmesi konusunda ilginç bir çalışma yayınladı. Kütüphaneye çevirme işlemini iki ana sebebe bağlıyor: Şehrin kentsel nüfusunun büyümesi ve bunun sosyal nitelikli binalara ihtiyacı artırması ve çok sayıda okul bulunan bir bölgede kütüphane eksikliği.[29] Bu fikrini 1925'te *Işık* gazetesinde yayınlanan, eğitim binaları eksikliğinin daha önce gayrimüslimler tarafından kullanılan binaların dönüştürmesine nasıl yöneldiğini anlatan bir yazıyla destekledi.[30] Türkiye Cumhuriyeti'nin ilan edilmesiyle Giresun, ilçe iken il yapıldı. Cumhuriyet döneminde, şehir hem fiziksel olarak hem nüfus olarak gelişti. Giresun Limanı'nın açılması ve 1959'da kıyı yolunun yapılmasıyla şehir, doğu-batı yönünde yayılmaya başladı. 1967'den sonra doğuda Aksu'da kağıt fabrikasının, Fiskobirlik Entegre tesislerinin ve batıda diğer kamu binalarının eklenmesiyle bu yayılma hızlandı.

Yerel ve ulusal düzeydeki siyasi olaylar, bu tür dönüştürmeleri nasıl etkiledi?

Cumhuriyet dönemi, merkezî şehirlerden başlatılan ve daha sonraki on yıllarda kırsal şehirlere uzanan modernleştirme ve sekülerleştirme çerçevesinde radikal bir kentsel dönüşüm süreci başlattı. Giresun'da 15. yüzyılda yapılan Sultan Selim (Hüdavendigar) Camisi ve etrafındaki binalar 1933'de yıkıldı.[31] 1960'larda Giresun'un şehir merkezine önemli seküler semboller ilave edildi; 1963'te Atatürk büstü ve 1966'da şehrin en sembolik binası olan Belediye Binası önündeki heykeller gibi. 1967'de Fransisken kilisesi, çocuk kütüphanesine dönüştürüldü. Bundan kısa süre sonra 1971'de Türkiye, Heybeliada'daki Rum Ortodoks Ruhban Okulu'nun kapatılması sonucunda özel yüksek eğitim kurumlarını yasaklayan bir kanun çıkardı.

Bütün bu eylemlerin; dinî izleri, özellikle gayrimüslimlerin izlerini silmeye yönelik, yazılı olmasa da sistematik bir ulusal politikayı temsil ettiği söylenebilir mi? Kilisenin çocuk kütüphanesine dönüştürülmesi, Giresun'un modernizasyon projesinin seküler kimliğine elbette katkıda bulunmuştur. Bununla birlikte, Latin Katolik kilisesinin dönüştürülmesi fonksiyonel faydalar (toplumsal ve eğitimsel) açısından olduğu kadar estetik açıdan da avantajlı olurken, Latin Katolik cemaati için bir kaybı temsil ettiği ne ölçüde iddia edilebilir? Bina kullanılmıyordu, adapte edilerek yeniden kullanılması, Latin kültürel mirasının bir parçasının korunmasına yardım etti ve daha geniş bir topluluğa fayda sağladı.[32] Giresun kilisesi, Osmanlı İmparatorluğundaki tüm Fransisken kiliseleri arasında en kısa ömürlüsü (1910-1967) olabilir ama dönüştürülmesi, binanın dokusunun muhafaza edilmesini ve mirasının korunmasını sağlamıştır.

Giresun Örnek Olayının Değerlendirilmesi

a. Geçerlilik/Geçersizlik

Bir kilisenin Müslümanların çoğunlukta olduğu bir ülkede seküler bir mekâna dönüştürülmesinin, bir iba-

29 Özgür Demirkan, "İşlev Değiştiren bir ibadet yapısının kent kimliği üzerinden okunması; Giresun Kapusen Kilisesi," *IJSHS* 2, no.2 (2018): 44-45.

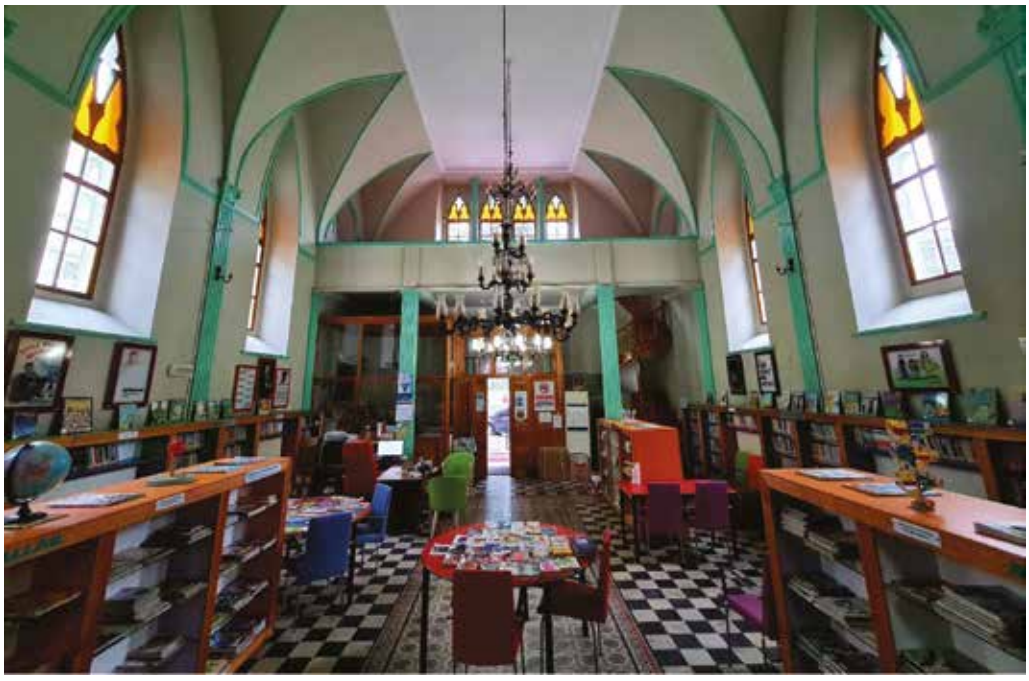
30 Agy. 45 *Işık Gazetesi*, Aralık 1925.

31 Gazanfer İltar ve Mehmet Fatsa, "Giresun Merkezde Yok Olmuş Bir Vakıf Eseri: Sultan Selim (Hüdavendigar) Camisi," *Vakıflar Dergisi* 50 (2918): 18-186.

32 1964 Venedik Sösleşmesinde Uluslararası Anıtlar ve Siteler Konseyi (ICOMOS), restorasyon ve korumacılık uygulması çerçevesinde uyarlamalı yeniden kullanımın önemini şöyle vurguluyor: ".. anıtların korunması,her zaman bazı toplumsal açıdan faydalı amaçlarla kullanılması suretiyle kolaylaştırılır."



Giresun Çocuk Kütüphanesi cephesi ve içi. Fotoğraflar: V. R. de Obaldía, 2021.





Giresun Çocuk Kütüphanesi cephesi ve içi. Fotoğraflar: V. R. de Obaldía, 2021.



det mekânı olarak geçerliliğinin üstü kapalı inkârını ifade ettiği söylenebilir mi? Bunun doğru bir varsayım olduğu söylenebilirse, o zaman Giresun örnek olayı bunun aksini ispatlıyor. Bina fonksiyonel bir değişime uğrarken, mimari ve misyon açısından kuşkuya yer bırakmayan bir devamlılık vardır.

Mimari unsurlar açısından orijinal bina, esas itibariyle değiştirilmeden bırakılmıştır. Çan kulesinin alçaltılması ayrı tutulursa önemli bir yapısal müdahale yapılmamıştır. Binanın sadece şekline bakıldığında, hem içeriden hem dışarıdan, kilise olduğu hâlâ anlaşılabilmektedir. Dışarıdan, gotik tarzdaki pencereleri ve dört cephenin hepsindeki sivri uçlu kemerleri, beşik stilindeki çatısı, tonozu ve sütunlarıyla anıtsal antresi, dinî kimliğini açıkça ortaya koymaktadır (görsel 5). En açık seçik olan da ana cephedeki pencerelerin haçla tamamlanması ve hemen üstünde yukarı doğru uzanan bir dizi haç motifi olmasıdır (görsel 6). Binanın doğu ve batı cephelerinde, gotik pencerelerin her iki yanında Davut yıldızı taşıyan iki küçük yuvarlak pencere vardır (görseller 5 ve 10).[33] Daha ketum Hıristiyanlık sembolizmi kapsamına girenler de ana girişin üstünde aşağıya doğru kanat açmış güvercin şeklindeki haç, iki kanatlı ana kapının panellerinin üstündeki çiçek ve bitki motifleridir, örneğin buğday başağı. İçeride, vitray pencereler, zemindeki mozaik karolar ve yüksek alter (şimdi satranç tahtası olarak kullanılıyor) binanın asıl kullanımını gösteren güçlü işaretlerdir. Bunları platforma çıkan ahşap spiral merdivenler ile doğu ve batı duvarlarındaki platform bölmeleri üzerindeki yuvarlak gülceler tamamlar.

Dinî misyonla ilgili olarak, kilisenin kurucusu olan Fransiskenlerin misyonunun özü bir ölçüde korunmuştur. Fransiskenlerin Osmanlı topraklarında oynadığı iki önemli rol, toplumun aydınlatılması ve çocuklara eğitim verilmesiydi. 16. yüzyıl başlarında Osmanlı topraklarına başşehre ilk gelişlerinden sonraki yüz yıllık çalkantılı dönem boyunca Fransiskenler, çeşitli Hıristiyan mezheplerinden çocuklar için bir okul yapmışlar ve çevirmen olmak isteyenlerin eğitimi için dil koleji kurmuşlardır. Osmanlı İmparatorluğu döneminde çocukların eğitimi, Fransisken misyonunun önemli bir meyvesi olmuştur. 1845'te Karadeniz Bölgesi'nde Trabzon şehrine yerleşen Fransiskenler, on yıllar sonra bir okul kurulmasıyla dinî misyonlarını eğitime dâhil ettiler. Ardından, Giresun'daki kiliselerinin inşa edilmesinden hemen sonra Fransiskenler, kiliseye bitişik alanda hangi dine bağlı olursa olsun yerli çocuklara hizmet etmek üzere bir kilise okulu kurdular.[34] Daha sonra Fransız Okulu olarak tanınan bu okulu yönetmek için Saint Joseph tarikatından rahibeler getirildi. Bilerek olmasa da Fransız kilisesinin çocukların eğitimine hizmet eden bir binaya dönüştürülmesi, Giresun'daki Fransız misyonunun temel bir unsurunun devamı oldu. Günümüzde kütüphanenin 17.000'den fazla kitabı ve 28.000'den fazla üyesi var. Çocuk edebiyatı, tarih, psikoloji ve sosyal bilimler gibi konularda referans kitaplar ve dergiler dâhil olmak üzere pek çok kitap var. Kitaplara ek olarak eğitim-eğlence-belgesel niteliğinde CD ve DVD'ler, bilim ve doğa plastik modelleri, satranç gibi eğitimsel masa oyunları var.

b. Turistik Amaçlar

Camiye çevrilmesinden sonra eski kilisenin açıkça Hıristiyan özelliklerini korumaktaki amaç neydi? Özellikle dönüştürülen binalardaki Müslümanlara ait olmayan özelliklerin kaldırılması için verilen İslamî emir dikkate alındığında... Kısa cevap: Turistik amaçlar. Çocuk kütüphanesi, Giresun Belediyesi'nin değil Türkiye

33 Davut yıldızı, İsrail'in artık kan bağına değil inanca dayanan yeni ve gerçek insanlarını temsil ettiği için Katolik ikonografisinde yerini almıştır.

34 Trabzon'da Fransiskenlerin tarihi için bkz Vanessa R. de Obaldia, "Santa Maria della Pruficazione: Karadeniz Bölgesinde İlk Fransisken Kilisesi," *Eurasian Studies* 17 (2019): 1-22

Cumhuriyeti Kültür ve Turizm Bakanlığı'nın yönetimi altındadır ve öneri panelinin arkasına, ana kapının sağ tarafına asılmış altın renkli bir plakada iri büyük harflerle açıkça yazılıdır: "Türkiye Cumhuriyeti Kültür ve Turizm Bakanlığı" (görsel 7).[35] Benzer biçimde kütüphane, Giresun İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü'nün internet sitesinde "Giresun'da Gezilecek Yerler" başlığı altında yer almaktadır.[36] Dolasıyla kütüphane, şehrin turistik binaları arasında sayılmakta olup şehir turları kapsamına bile girmiştir. Trip Advisor gibi seyahat internet sitelerinde de yer almaktadır. 2012 tarihinde Bakanlık, kütüphaneyi "Çocuk Kütüphaneleri İyileştirme Projesi" adı altında yeniledi ve onardı, kütüphanenin yeniden açılış töreni 1 Nisan 2014 tarihinde 50. Kütüphane Haftası'nda yapıldı.[37] 2017'de *Arkeolojik Haber*'de yer alan bir mülakatta Kültür ve Turizm İl Müdürü Kemal Gürgenci, kütüphanenin, "... aynı zamanda tarihsel geçmişi ile kültürel bir değer arz ettiğini" belirtmiştir.[38]

Eski kütüphaneye ek olarak, şehrin başka bir Osmanlı dönemi binası, özgün mimariye sahip 200 yıllık eski bir evi de Halk Kütüphanesi olarak kullanılıyor. Ayrıca Kültür ve Turizm Bakanlığı, başka iki kilisede restorasyon çalışması yaptı.[39] İlki 16. yüzyıl yapısı olan Gorgora Basilica'sı, 1982-1988 arasında Kültür ve Turizm Bakanlığı tarafından restore edildi ve günümüzde Giresun Müzesi olarak bilinen arkeoloji ve etnografi müzesi olarak açıldı.[40] İkincisi, Giresun şehri eteklerindeki Kayadibi köyünde bulunan Bakire Meryem Kilisesi'dir. Türkiye'de, dağa oyulmuş ikinci büyük manastır olup 2013-2017 arasında restore edilmiş ve Kültür ve Turizm Müdürü Hulusi Güleç tarafından "mutlaka görülmesi gereken kültürel miras" olarak tanımlanmıştır. Kendisi, restorasyonun amacını şöyle açıklamıştır: "Bölgede kayaya oyulmuş bir kilise son derece nadirdir. Kültür ve Turizm Bakanlığı, kiliseyi restore etmeyi ve turizme açmayı amaçlamaktadır."[41]

c. Siyasi ve Sosyal Tepkiler

Hükümetin çabaları, binanın orijinal fonksiyonunu bir sokak tabelasına benzeyen, büyük harflerle yazılı ve ana kapının sol tarafındaki demir parmaklığın üstüne yerleştirilmiş, üstünde "Çocuk Kütüphanesi Eski Katolik Kilisesi" yazan bir tabela ile vurgulanmıştır. Benzer biçimde, kütüphanenin ana kapısının dışındaki altın renkli plakada, tarihini tanımlayan kısa ama özet olmayan bir yazı vardır. Giresun Kent Konseyi'nin internet sitesinde, binanın tarihî önemi vurgulanmaktadır. "Tarihî Yerler" başlıklı sayfada Çocuk Kütüphanesi, sunulan on sekiz görüntü arasında ikincisidir.[42] Dolayısıyla binanın eski ve orijinal fonksiyonunun Latin Katolik kilisesi olduğu tam olarak teyit edilmektedir.

35 Bu olağan değildir zira Türkiye'deki miras alanlarının çoğunlu ya Kültür Bakanlığının ve/veya Vakıflar Genel Müdürlüğünün yönetimi altındadır.

36 "Çocuk Kütüphanesi Katolik Kilisesi," T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, erişim 30 Ocak 2021, https://giresun.ktb.gov.tr/TR-207047/cocuk-kutuphanesi-katolik-kilisesi.html.

37 Gültekin Yetgin, "Giresun›da tarihi binalar kütüphane oldu," *Arkeolojik Haber*, 13 Ocak 2017, https://www.arkeolojikhaber.com/haber-giresunda-tarihi-binalar-kutuphane-oldu-2276/.

38 Age.

39 "Giresun Müzesi," T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, erişim 30 Ocak 2021, https://giresun.ktb.gov.tr/TR-207018/giresun-muzesi.html.

40 "Rock-carved church opens in Giresun," *Hürriyet*, tarih 18 Mayıs 2016. https://www.hurriyetdailynews.com/rock-carved-church-opens-in-giresun--99355.

41 "Giresun'da kayaya oyulmuş kilise açıldı," *Hürriyet*, tarih 18 Mayıs 2016. https://www.hurriyetdailynews.com/rock-carved-church-opens-in-giresun--99355.

42 "Tarihi Yerler," Giresun Kent Konseyi, erişim 15 Ocak 2021, http://www.giresunkentkonseyi.org/tarihi-yerler.

Toplumsal düzeyde, "öteki"'nin dinî mekânının geçerliliği, basın yoluyla fark edilebilir. Dönüştürme konusundaki gazete haberi ağırlıklı olarak olumlu olmuştur ve binanın dinî mirasını gerektiği gibi kabullenmişlerdir, hatta bazıları farklı dinî karakterinin devam ettiğini vurgulamıştır, örneğin 24 Şubat 2019 tarihli *Akşam* gazetesinin bir haber başlığı şöyledir: "Dışı kilise içi kütüphane." Binanın 50'inci hizmet yılı anısına yazılmış 25 Şubat 2019 tarihli kısa bir yazıda *Giresun Işık* da aynı başlık altında (Dışı kilise içi kütüphane),[43] "Türkiye'de eski bir dinî yapının kütüphane olarak hizmet eden ilk örneklerden biri olduğu, kilisenin özelliğinin korunarak kütüphaneye dönüştürüldüğü kaydedildi" diye anlatıyor.[44] *Haber Kaos*'un tarihsiz ve isimsiz bir haberinde binanın mimarisi ve özellikleri övüldükten sonra şu sonuca varılıyor: "Cephe düzenlemesi, iç mekân zemin döşemesi, pencere biçimleri ve dekoratif tavanı ile Giresun'daki gayrimüslim yapıların en güzel örneklerinden birisidir."[45] Ağırlıklı olarak olumlu haberler çıkmasına rağmen, açık dinî özelliklerin korunmasının arkasındaki niyet hakkındaki kuşkular kaçınılmaz olarak seslendirildi, sağ eğilimli *Yeni Akit*'in "Kütüphanede Hıristiyanlık Propogandası" başlığı altında şunlar yazılıyordu: "Hıristiyan ve Yahudi figürleriyle genç beyinler bulandırılıyor."[46] Ancak bunlar, marjinal fikirler diye tanımlanabilir.

Sonuç

Giresun örnek olayı, dinî mekânların seküler mekânlara dönüştürülmesinde bilinen standartlara uymadığı için Osmanlı ve Türkiye yönetimi altında Latin Katolik ibadet mekânlarının ve yerlerinin dönüştürülmesinin uzun ve çeşitli tarihinin benzersiz bir örneğini oluşturmaktadır. Binanın orijinal yapısının ve dinî sembolizminin korunması, turistik amaçlarla olsa bile, gayrimüslimlere ait bir mekânın geçerliliğinin ve kültürel değerinin kabul edilmesi anlamına geliyor. Yerel nüfus arasında popüler olmasından da anlaşılabileceği gibi, Hıristiyanlara ait bir dinî mekân olarak kullanıldığının açıkça belli olması uygunsuz görülmemekte ve dinî veya sosyal normlardan ötürü kullanılmasından sakınılmamaktadır; aksine siyasi açıdan ve halkın gözünde binanın miras değeri takdir edilmektedir. Bina, hizmet ettiği dinî mezhebin ve cemaatin şehirden ayrılmasından on yıllar sonra dönüştürülmüştür, böylece dönüştürülmenin gerisindeki sembolik mesaj doğrudan eski inanç sahiplerine yönelik olmamıştır. Daha ziyade kilise, değişen bir toplumun kamusal ihtiyaçlarını karşılamak amacıyla dönüştürülmüştür ve binanın yapısının, cephesinin ve içinin değiştirilmeden korunması, ayrıca Hıristiyan geçmişinin öne çıkarılması bir hoşgörü mesajı taşımaktadır. Anadolu şehri Giresun'un ve özellikle eski kilisenin tarihi genel olarak, gayrimüslim ve Müslüman cemaatleri tarafından şekillendirilmiştir. Her şeye rağmen örnek olayımız, çağdaş Türkiye'de sürekli azalan, Anadolu'nun bir zamanlarki zengin dinî çeşitliliğinin hafızasını yansıtmaktadır.

43 "Dışı kilise içi kütüphane," *Akşam*, 24 Şubat 2019, https://www.aksam.com.tr/foto-galeri/yasam/disi-kilise-ici-kutuphane/46057/.

44 "Dışı kilise içi kütüphane," *Giresun Işık*, 25 Şubat 2019, https://giresungazete.net/disi-kilise-ici-kutuphane/.

45 "Giresun Çocuk Kütüphanesi: Katolik Kilisesi," *Haber Kaos*, erişim 26 Ocak 2021, http://haberkaos.com/giresun-cocuk-kutuphanesi-katolik-kilisesi/.

46 "*Kütüphanede Hıristiyanlık propagandası*," *Yeni Akit*, 8 Ocak 2013.

Kaynakça

Birincil kaynaklar:

Capuchin Archive of St. Stephen in Yeşilköy [Yeşilköy St. Stephen Kapuçin Arşivi] (CASY): 08.31, 08.34; 08.35, 08.37, 08.38, 08.39, 08.40, 08.41, 08.42.

Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA): İ.AZN.102.35, ŞD.1856.7.

İkincil kaynaklar:

Demirkan, Özgür. "İşlev Değiştiren bir ibadet yapısının kent kimliği üzerinden okunması; Giresun Kapusen Kilisesi." *IJSHS* 2 (2) (2018): 43.

de Obaldía, Vanessa R. "A Legal and Historical Study of Latin Catholic Church Properties in Istanbul from the Ottoman Conquest of 1453 until 1740", 106-132. Yayınlanmamış Doktora tezi, Aix-Marseille Üniversitesi, 2018.

de Obaldía, Vanessa R. "A Shared Space and Shared Functions: From a Latin Catholic Church to an Islamic *Vakıf* in Ottoman Galata." *Endowment Studies* 2 (2) (2018): 133-162.

de Obaldía, Vanessa R. "Santa Maria della Purificazione: The First Capuchin Church in the Black Sea Region." *Eurasian Studies 17* (2019): 1-22.

"Dışı kilise içi kütüphane." *Akşam*, 24 Şubat 2019. https://www.aksam.com.tr/foto-galeri/yasam/disi-kilise-ici-kutuphane/46057/.

"Dışı kilise içi kütüphane." *Giresun Işık*, 25 Şubat 2019. https://giresungazete.net/disi-kilise-ici-kutuphane/.

Emecen, Feridun. "Giresun". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 14, 78-84. Istanbul: TDV, 1996.

"Giresun Çocuk Kütüphanesi: Katolik Kilisesi." *Haber Kaos*. Erişim 26 Ocak 2021. http://haberkaos.com/giresun-cocuk-kutuphanesi-katolik-kilisesi/.

Giresun Kent Konseyi. "Tarihi Yerler." Erişim 15 Ocak 2021. http://www.giresunkentkonseyi.org/tarihi-yerler.

Harris, Christopher (ed.). *The Reports of the Last British Consul in Trabzon, 1949-1956: A Foreigner's Perspective on a Region in Transformation.* İstanbul: The Isis Press, 2005.

İltar, Gazanfer and Mehmet Fatsa, "Giresun Merkezde Yok Olmuş Bir Vakıf Eseri: Sultan Selim (Hüdavendigâr) Camisi." *Vakıflar Dergisi* 50 (2018): 177-198.

"*Kütüphanede Hıristiyanlık propagandası.*" *Yeni Akit*, 8 Ocak 2013.

Mercan, Mehmet. "Giresun telegraf idaresi ve telegrafhane binası (1869-1904)". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 2, No. 7 (2009): 159-174.

Palazzo, Benedetto. *L'Arap-Djami ou Église Saint-Paul à Galata*. İstanbul: Hachette, 1945.

Rambert, Louis. *Notes et impressions de Turquie, contribution à l'histoire de l'Empire ottoman sous Abdul-Hamid II, 1895-1905*. Cenevre: Atar, 1926.

"Rock-carved church opens in Giresun." *Hürriyet Daily News*, 18 Mayıs 2016. https://www.hurriyetdailynews.

com/rock-carved-church-opens-in-giresun--99355.

Tanyeri-Erdemir, Tuğba, Robert M. Hayden, and Aykan Erdemir. "The Iconostasis in the Republican Mosque: Transformed Religious Sites as Artifacts of Intersecting Religioscapes." *International Journal of Middle East Studies* 46 (2014): 489-512.

T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı. "Çocuk Kütüphanesi (Katolik Kilisesi)." Erişim 30 Ocak 2021. https://giresun.ktb.gov.tr/TR-207047/cocuk-kutuphanesi-katolik-kilisesi.html.

T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı. "Giresun Müzesi." Erişim 30 Ocak 2021. https://giresun.ktb.gov.tr/TR-207018/giresun-muzesi.html.

T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Giresun İl Halk Kütüphanesi. "Çocuk Kütüphanesi, Yenilenen Hizmet Binası ile Okuyucularını Bekliyor." Erişim 25 Ocak 2021. http://giresun.kutuphane.gov.tr/TR-128041/cocuk-kutuphanesi-yenilenen-hizmet-binasi--ile-okuyucul-.html.

Topallı, Osman Fikret. *Müdafaa-ı Hukuk Ve İstiklāl Harbi Tarihinde Giresun*. Trabzon: Serander Yayınları, 2017.

Yetgin, Gültekin. "Giresun'da tarihi binalar kütüphane oldu." *Arkeolojik Haber*, 13 Ocak 2017. https://www.arkeolojikhaber.com/haber-giresunda-tarihi-binalar-kutuphane-oldu-2276/.

Konferans oturumu bağlantıları

Türkçe:
https://www.youtube.com/watch?v=2NzZUtr85Mo&list=PLN7AHQGMKkdCTE8s2wPfxh1fdN3EWXMQY&index=12

İngilizce:
https://www.youtube.com/watch?v=58TjST2K9ug&list=PLN7AHQGMKkdC6wv-79Z04eVWnsCZXf5j0&index=12

Latin, Ermeni, Osmanlı: 18. Yüzyıl Boyunca Pera ve Galata'nın Katolik Mimarisinde Dönüşüm ve Belirsizlik

Paolo Girardelli
Boğaziçi Üniversitesi
girardel@boun.edu.tr

Özet:

Konstantinopolis'in Osmanlılar tarafından fethedilmesinden sonra, Pera/Galata'nın Katolik cemaati sayı olarak azalma aşamasına girdi, buna paralel olarak kutsal mekânlarından çoğunu kaybetti. Direnme ve hayatta kalmak için mücadele etme, 16 ve 17. yüzyıl boyunca bu cemaatin karakteristik özellikleri oldu, bu düşüş profilinin dip noktası Karaköy'de 1696'daki yangından hasar gören ve artık ayakta olmayan Yeni Valide Camisi'ne dönüştürülen San Francesco kompleksinin kaybıdır. Bununla birlikte 18. yüzyıl göreceli olarak bir düzelme ve büyüme dönemini temsil eder, buna özellikle çok sayıda Osmanlı Ermeni'sinin Katolik mezhebine geçmesi yol açmıştır. Bu olgu, şehrin sosyal topografyasını büyük ölçüde etkiledi ve aynı zamanda şehrin Latin kiliselerinin mimarisi üzerinde değişken bir etki yarattı. Propaganda Fide arşivlerinden alınan kanıtların gösterdiği gibi, 18. yüzyılın başlarıyla II. Mahmut'un yeni Katolik Ermeni "milletini" kesin olarak tanıdığı 1830 arasında Katolik kutsal mekânları, sayıca Levanten ve Avrupa kökenli Latin Katoliklerden çok daha fazla olan Ermenilerin büyük çoğunluğu tarafından kullanıldı. Büyük kısmı halen Osmanlı tebaası olan bu Ermeniler, ancak yarı-gizli bir durumda Katolik olarak yaşayabiliyorlardı. Bu makale, ayrıca bu özel durumun Pera ve Galata'nın dinî mimarisine nasıl yansıtıldığını, Latin ibadethanelerinin, dikkate değer Osmanlı özellikleri gösteren gizli-Ermeni mekânlarına dönüştürülmesini inceleyecektir.

Konferans oturumu bağlantıları

Türkçe:
https://www.youtube.com/watch?v=5ZtOwxGm6Kw&list=PLN7AHQGMKkdCTE8s2wPfxh1fdN3EWXMQY&index=10

İngilizce:
https://www.youtube.com/watch?v=xXBEqrDC8eg&list=PLN7AHQGMKkdC6wv-79Z04eVWnsCZXf5j0&index=10

“Onların Kiliselerini Almayacağım ve Camiye Çevirmeyeceğim”: Osmanlı Galata’sında Katolik Kiliselerin Ahdnamelerle Belirlenen Yasal Statüsü

Radu DIPRATU

Güney-Doğu Avrupa Araştırmaları Enstitüsü

dipratu_radu@yahoo.com

Özet:

Bizans’ın başkenti Konstantinopolis’i fethettikten kısa süre sonra II. Mehmet, gönüllü olarak sultana teslim olan Galata sakinlerine, şimdi bilinen adıyla bir ‘ahdname’ ya da kapitülasyon yayınladı. Bu belge, Müslüman olmayan bir cemaate Müslüman bir yöneticiyi tanımaları, düzenli vergi ödemeleri, belli toplumsal ve dinî kısıtlamaları kabul etmeleri karşılığında koruma garantisi veren klasik bir zimmi paktıdır. 1453 Galata ahdnamesinin şartları (Katolik) kiliselerin akıbetine de temas etmiştir: Galatalılar kiliselerini ellerinde bulunduracaklar, buralarda ibadetlerini yerine getirecekler, ancak çan veya semantron çalmayacaklar, yenilerini inşa etmeyeceklerdir; daha önemlisi, bu kapitülasyon camilere el konmayacağını ve camiye çevrilmeyeceğini belirtmektedir. Bu şart daha II. Mehmet’in hüküm sürdüğü dönemde ihlal edilmesine rağmen ‘ahdname’, ilerideki yüzyıllarda hukuki bir kaynak olarak ileri sürülmeye devam etmiştir.

Galata’nın Katolik kiliseleri 17. yüzyılın sonlarında, 1660’daki yangından hasar gördükten sonra yeniden ahdnamenin ve diğer diplomatik girişimlerin konusu oldu. 1673’teki Fransız kapitülasyonları, iki kilisenin mülkiyet ve renovasyon çalışmalarına ilişkin yasal bir çerçeve sağlamıştır. Ancak Venedik, bundan üç yıl önce Galata’daki en büyük Katolik kilise olan St. Francis için zaten böyle bir işlemi sağlamayı başarmıştı. Bu tür kilise onarımları için o zamana kadar Venediklilere herhangi bir ‘ahdname’ çıkarılmış olmamasına rağmen Şeyhülislam Minkarizade Yahya Efendi’nin fetvasına dayanarak sultanın verdiği emirle, Galata’nın 1453’te barışçı yolla geri teslim edilmesine sebep olmuştur.

Sunumum, Osmanlı-Türk metinlerine dönerek, Galata’daki Katolik kiliselerin mülkiyeti ve yenilenmesi için yasal bir çerçeve oluşturmakta ‘ahdname’lerin rolünü yeniden inceleyecektir. Geleneksel tarih yazımının aksine, Porte’nin Fransa’ya ya da başka bir yabancı güce, ahdnameler vasıtasıyla Katolikliğin koruyucusu olarak özel bir statü verme amacını taşımadığını öne süreceğim. Bu belgelerin işleyişinin daha iyi anlaşılmasını sağlamak için, başka bölgelerdeki kiliseler için verilen kapitülasyon hükümleriyle kıyaslamalar da yapılacaktır.

Konferans oturumu bağlantıları

Türkçe:
https://www.youtube.com/watch?v=5Z-tOwxGm6Kw&list=PLN7AHQGMKkdC-TE8s2wPfxh1fdN3EWXMQY&index=10

İngilizce:
https://www.youtube.com/watch?v=xX-BEqrDC8eg&list=PLN7AHQGMKkd-C6wv-79Z04eVWnsCZXf5j0&index=10

3. Bölüm



KİLİSE - CAMİ DÖNÜŞÜMLERİNDE DÖNÜŞÜM VE SÜREKLİLİK

Fethiye Camii ve Fethiye Müzesi: Pammakaristos Manastırı'nın Dönüştürme Şekilleri

Mariëtte Verhoeven
Radboud Üniversitesi
mariette.verhoeven@ru.nl

Özet:

Bu makalede ben, 12'inci yüzyılda Bizans Konstantinopolis'in beşinci tepesinde inşa edilmiş Pammakaristos Kilisesi'nin dönüştürülmesini ve değiştirilmesini ele alacağım. Bu kilise Osmanlı Türklerinin 1453'de Konstantinopolis'i fethetmelerinden sonra patrikhane olarak çalışmıştır ve 16'ıncı yüzyılın sonralında camiye dönüştürülmüştür. Ana bina hâlâ cami olarak kullanılmakla birlikte yan şapel (14'üncü yüzyılın başından itibaren) ve kiliseyi kuşatan kemerli yolun bir kısmı 1949 ile 1963 arasında restore edilmiş olup o zamandan beri dini Bizans mozaiklerini sergileyen bir müze olarak işlev yapmaktadır. Şu anda hem cami hem de müze restore edilmektedir ama Ayasofya ve Kariye gibi eski Bizans kiliseleriyle ilgili son gelişmeler dikkate alındığında Fethiye müzesinin restorasyonunun sonu belirsizdir.

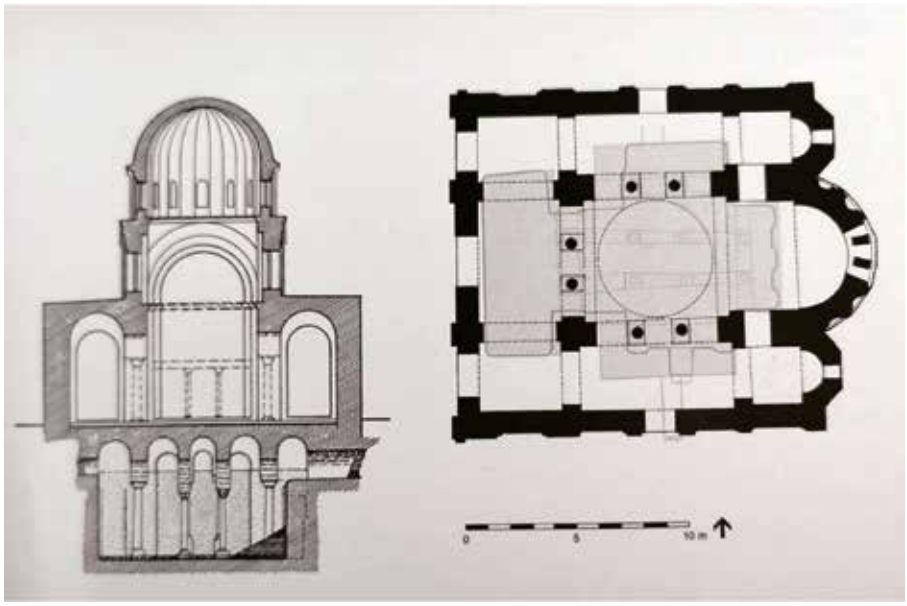


Foto: Mariëtte Verhoeven

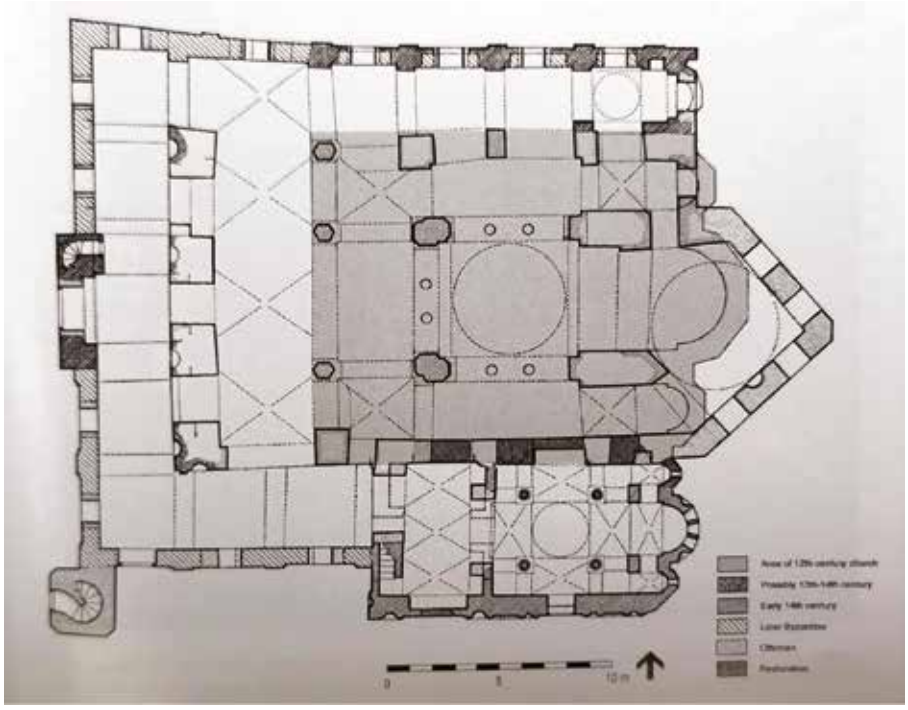
Bu makalede ben, yüzyıllar boyunca yapılan farklı dönüştürme ve değiştirmelerin sonuçlarını ve İstanbul'daki Bizans mirasına karşı günümüzde uygulanan politikaların arz ettiği tehlikeleri göstereceğim. Son olarak cami ve müzelerin ortak işlevini sağlamak için farklı çözümler önereceğim.

Tarihî İstanbul Yarımadası'nın Çarşamba Mahallesi'ndeki beşinci tepesinde, bugün Fethiye Camii ve Müzesi olarak bilinen, ancak Pammakaristos Manastırı olarak inşa edilen bir bina kompleksi bulunmaktadır. Bu yapı İstanbul'da durumları, biçimleri ve işlevleri değişiklik gösterse de ayakta kalan yaklaşık 30 eski Bizans kilisesi ve şapelinden biridir.

Eskiden bir manastıra ait olan Pammakaristos Kilisesi, John Komnenos tarafından 12. yüzyılda inşa edilmiştir. Orijinal kilisenin en iyi korunmuş kısmı, kubbesiyle birlikte şu anda Fethiye Camii olarak bilinen orta hacimdir. 13. yüzyılın sonlarında Pammakaristos Kilisesi ve Manastırı, Komutan Michael Dukas Glabas Tarchaneiotes ve eşi Maria'nın mülkiyetine geçmiştir. Kilisenin kuzey koridoruna bir kuzey geçidi eklenmiş ve dıştaki güney duvarı bir dizi fresk ile süslenmiştir. Pareklezyon olarak bilinen ve Michael Glabas için inşa edilmiş olan anıt şapel, Michael'ın ölümünden sonra rahibe olan eşi tarafından 1310 dolaylarında kilisenin güney tarafına eklenmiştir. 14. yüzyıl sonralarında ise ana kilisenin kuzey koridoruna beşinci ve altıncı bölümler eklenirken, batı tarafı boyunca beş ve güney tarafı boyunca iki bölüm daha eklenerek Pareklezyon ile birleşen bir gezinti yeri oluşturulmuştur. Özellikle Pareklezyon ve Yunan haçı planı şeklinde tasarlanmış küçük bir kilise olan güney şapeli gibi sonradan eklenen bu yapılar, geç Bizans veya Paleologos Hanedanlığı dönemine ait olarak nitelendirilebilir.



Pammakaristos Kilisesi'nin orijinal planı, 12. yüzyıl.



Fethiye Camii planı, 12. - 16. yüzyıllar.





14. yüzyıl başlarında inşa edilen güney şapelinin içten görünümü
Foto: Mariëtte Verhoeven



Dışardan bir görünüm. Foto: Mariëtte Verhoeven

Güney şapeli, Michael Glabas ve eşine dair yazılı ve görsel atıflara sahiptir. Sol kısımda Pareklezyon'un dışına kazınmış olan 23 satırlık bir mezar yazıt mevcuttur. Bu şiir, ölümünden önce keşiş yemini eden bir generali methetmektedir. Şiir aynı zamanda güney şapelinin eşinin kalıntılarına ev sahipliği yapması için Glabas'ın geride kalan eşi, rahibe olan Martha tarafından yaptırıldığı bilgisini ziyaretçilere aktarmaktadır.



Saçakların hemen altındaysa tek satır bir yazıt görülmektedir: Michael Doukas Glabas Tarchaneiotes, Protostrator [Süvari Kumandanı] ve Kurucu.



Foto: Mariëtte Verhoeven

İçeride apsedeki İsa figürünü saran bir metrik yazıt bulunmaktadır. Yazıtta şu ibare yer alır: "Rahibe Martha, bir kahraman ve saygın bir Protostrator olan eşi Michael Glabas'ın adına bu kurtuluş yeminini [sunmuştur]." Güney şapelinin merkez kubbesi, Pantokrator [Her şeye Kadir] İsa'nın peygamberler tarafından çevrelendiği bir mozaik ile süslenmiştir.



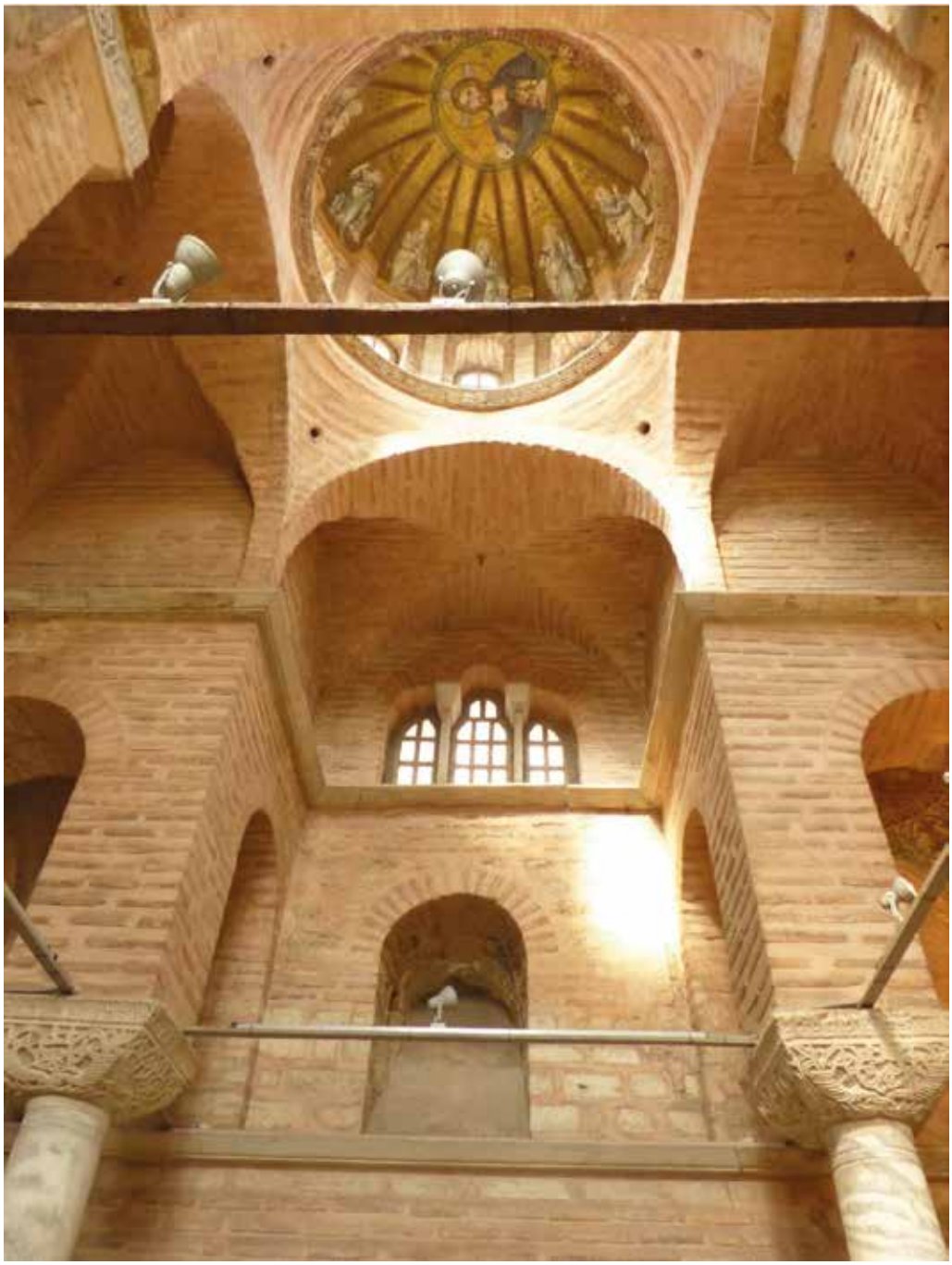


Foto: Mariëtte Verhoeven

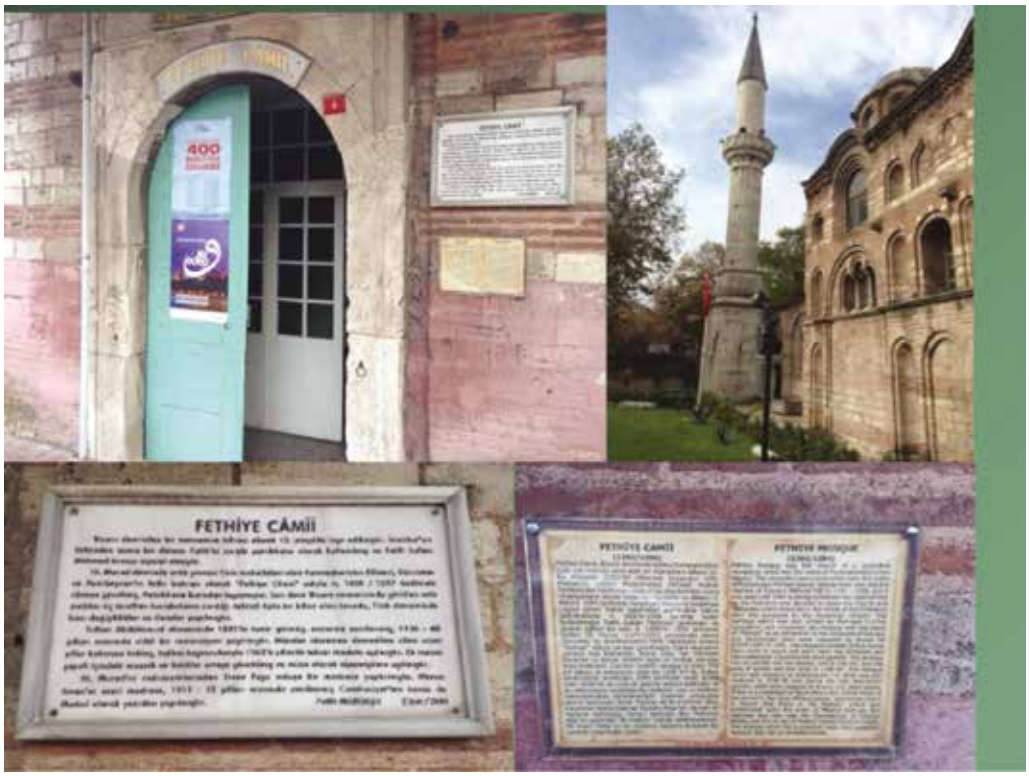


Foto: Mariëtte Verhoeven

Yazılı kaynaklara göre Pammakaristos Kilisesi ve Manastırı, Osmanlı'nın 1453'te Konstantinopolis'i fethinden yaklaşık iki yıl sonra, fetihten sonra makamı geçici olarak Havariyyun Kilisesi'nde bulunan Patrik Gennadios Scholarios'un talebi üzerine Ortodoks Kilisesi Patriki'nin patriklik makamı olmuştur. Bu tarihten sonra Pammakaristos Kilisesi, İslamî Osmanlı İmparatorluğu'nun başkenti İstanbul'da bir Hıristiyan ibadethanesi olmuştur.

1570'ler ve 80'lerde bir dizi Alman ziyaretçi, Ortodoks ve Lüteryen kiliselerini yakınlaştırma çabaları kapsamında Pammakaristos Kilisesi'ne gelmiştir. Bu ziyaretçilerin arasında 1573-1578 yılları arasında İstanbul'daki Kutsal Roma Cermen İmparatorluğu büyükelçiliğinde papaz olarak görev yapan ve Tübingen profesörü Martin Crusius'a Ortodoks Kilisesi hakkında bilgi sağlayan Stephan Gerlach da vardı. Pammakaristos Kilisesi kompleksinin 16. yüzyıldaki halini gösteren görsel, Gerlach'ın anlatılarından alınmıştır.

Pammakaristos Kilisesi'nin Gürcistan ve Azerbaycan'ın fethini anmak için Sultan III. Murad tarafından Fethiye ismiyle bir camiye dönüştürülmesi ise 1590'lara, Konstantinopolis'in fethinden yaklaşık 150 sene sonraya denk gelmektedir.

Camiye dönüştürülmesi ile Pammakaristos Kilisesi'nin apsesi yıkılarak yerine Mekke'ye bakan köşeli bir kıble duvarı inşa edilmiştir. Kilisenin iç bölmeleri daha geniş bir alan açmak amacıyla yıkılmış ve içerideki Hıristiyan bezemeler sökülmüştür. Güney şapeli, kendi kıble duvarına sahip ayrı bir mescide dönüştürülmüştür.



Foto: Mariëtte Verhoeven

1590'lara doğru Pammakaristos Kilisesi bir camiye dönüştürüldüğünde etrafı, Hıristiyanların yerini Müslüman Türklerin aldığı mahalleler haline gelmişti. 1640 ve 1784 yıllarında meydana gelen iki büyük yangın camiye hasar vermiştir. 18. yüzyıl barok mimarisine sahip minarenin kaidesinin, 1845 yılında cami restore edildiğinde yenilendiği düşünülmektedir. Bunun ardından cami, zaman içinde bakımsızlığa yenik düşmüş ve nihayetinde terk edilmiştir.



Foto: Mariëtte Verhoeven

1937 yılında çekilen yukarıdaki fotoğraf, caminin merdivenlerinin ve muhtemelen imamın meskeni olan ve bilinmeyen bir tarihte apse koridoruna dayanarak ve bir kısmı da üstüne gelecek şekilde inşa edilen ahşap yapısının kötü bir durumda olduğunu göstermektedir. Bu durum, Alessandra Ricci'nin, Türkiye Cumhuriyeti'nin erken dönemlerinde İstanbul'un anıtsal mimari yapısının genel durumu hakkında belirttiği, geçmişi Bizans ve Osmanlı dönemlerine uzanan dinî binaların "işlevsel alanlar olarak var olmaktan çıktığı ve terk edilmiş mahallelerde boş bir şekilde kaldığı" düşüncesini doğrulamaktadır.

Güney şapeli, eski Pammakaristos Kilisesi'nin apse koridorunun güney kolu da dâhil olmak üzere Amerika Bizans Enstitüsü (günümüzde Dumbarton Oaks) tarafından 1949 ve 1963 yılları arasında uzun aralıklarla restore edilmiştir. Bu çalışma kapsamında kıble duvarı ve tonozları çevreleyen mozaikleri kapatmak için kullanılan sıvalar gibi Osmanlı döneminden kalan eklemeler kaldırılmış ve Bizans binasının beton imitasyonlar ile değiştirilen iki sütun ve benzer eksik parçaları yeniden inşa edilmiştir. 1960 civarlarında Fethiye kompleksinin bu parçası, Ayasofya Müzesi'nin yetkisi altında bir müzeye dönüştürülmüştür. 1961-1962 yıllarında mozaiklerin muhafazası tamamlanmış ve kuzeydeki küçük apse ve çok sayıda pencere orijinal haline döndürülmüştür. Güney şapeli ve ana bina arasında taş bir duvar inşa edilmiştir.



Foto: Mariëtte Verhoeven

Ana bina, esas olarak sıva işlerinin tekrarlanmasından oluşan bir restorasyonun ardından tekrar bir cami olarak işlev görmeye başlamıştır. Bunun gerek duyulan bir restorasyon olduğunu görebiliyoruz.



Foto: Mariëtte Verhoeven

Güney şapelinin Amerika Bizans Enstitüsü tarafından restore edilmesine, kökleri İslam'ın birleştirici bir güç olarak yerini laik bir ulus anlatımına bıraktığı 1923'te kurulan laik Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşuna kadar uzanan, tarihe ve mirasa yönelik yaklaşım değişikliğinin ışığında bakılmalıdır. 1930 yılında kurulan Türk Tarih Kurumu, Türk Tarih Tezi denilen düşünceyi oluşturmuş ve yaymıştır. Bu tezin hedefi, Türklerin Osmanlı'dan önce de ihtişamlı bir tarihi olduğunu kanıtlamaktır. Bu teze göre Türklerin anavatanı olan Orta Asya, tüm medeniyetlerin beşiğiydi; dolayısıyla Anadolu'daki Hitit, Yunan, Roma ve Bizans kültürleri aslında "Türk"tü. Eğitim Bakanlığı'nın 1930 ortalarında tüm okullara gönderdiği kararname, aşağıdaki cümleleri içermekteydi: "Türkiye'deki tüm tarihî eserler Hitit, Frig, Lidya, Roma, Bizans veya Osmanlı'ya atfedilseler dahi, Türk ırkının yaratıcılığı ve kültürünü tasdiklemektedirler. İsimlendirmeler sadece dönemi belirtmektedir. Bunların hepsi Türk eserleridir, dolayısıyla bunları korumak da tüm Türklerin görevidir."

Bu bağlamda, Mustafa Kemal Atatürk, Haziran 1931'de Amerika Bizans Enstitüsü'nün Ayasofya'daki mozaikleri ortaya çıkarmasına ve restore etmesine izin vermiştir. Aynı enstitü tarafından restore edilen diğer Bizans kiliseleri arasında Kora Kilisesi (Kariye Camii, 1947-1959 yılları arasında) ve Pantokrator Kilisesi (Molla Zeyrek Camii, 1954-1962 arasında) sayılabilir. Ayasofya ve Kariye camileri, daha sonra müze olmuştur. Molla Zeyrek Camii ise cami olarak kullanılmaya devam etmiştir. İşlevsel bir cami ve müze bileşeni olarak sadece günümüzde de bu işlevini koruyan Pammakaristos/Fethiye kompleksi gerçekleştirilmiştir.

Fethiye Camii, günümüzde eski kilise işlevine dair hiçbir iz barındırmıyor. Buradaki dini unsurlar arasında bir minber, Mekke'yi gösteren bir kıble duvarı ve güneydoğu tarafında bir mihrap bulunmaktadır. Aslına bakılırsa sadece taş işçiliği ve iç mekândaki heykelsi bezeme parçaları, Bizans eserleri olarak anlaşılıp ve sınıflandırılabilir. Loş ışıklı iç kısım, gömme taş sütunlar, tonozları destekleyen alçak kemerler ve kötü durumdaki açık mavi ve beyaz sıva işçiliğiyle bozulma ve ihmal izleri taşımaktadır.

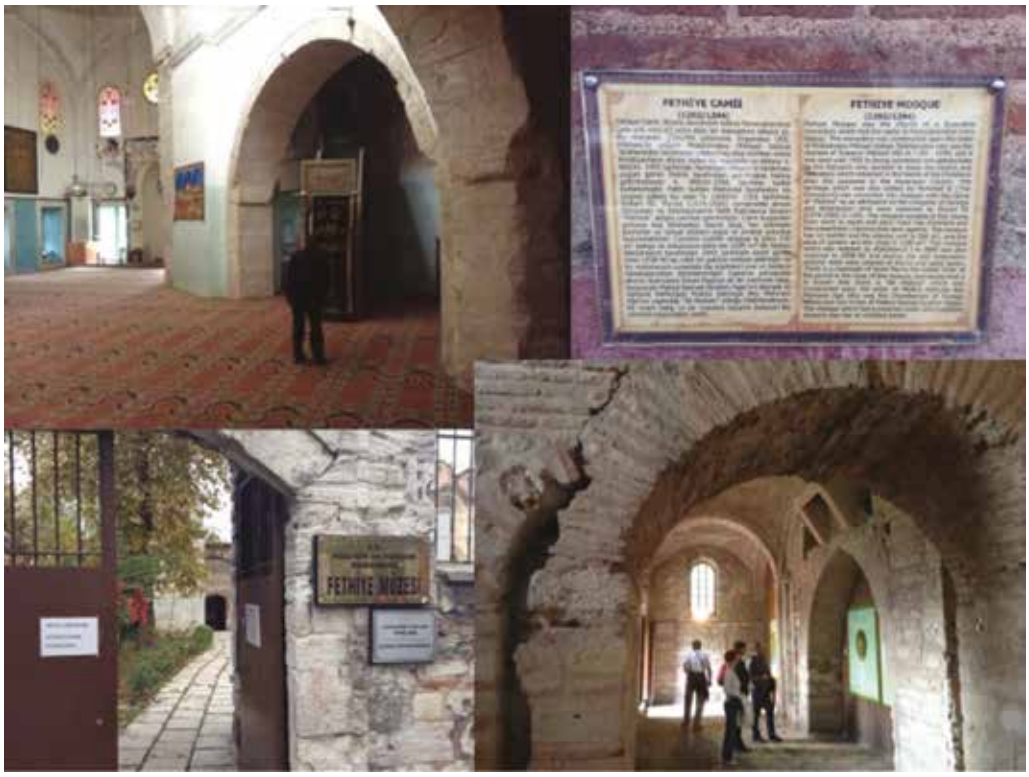
Bina bir inanç mekânı olarak işlevini kaybetmiş olsa da eski Pareklezyon, yani günümüzdeki Fethiye Müzesi'nin görüntüsü, el değmemiş bir Bizans şapeli izlenimi vermektedir. Bizans Enstitüsü, burada Bizans tarihini koruma ve hatta yeniden inşa etme ve Osmanlı geçmişini mekândan silme gücünü kullanmıştır. Fethiye kompleksinin güney şapelinin müzeye dönüştürülmesiyle burası bir inanç mekânı olarak işlevini kaybetmiş, ancak Hıristiyan anlamı ve çağrışımları geri kazandırılmıştır. Günümüzde bu mekân, kalabalık ve muhafazakâr bir Müslüman mahalle olan Çarşamba içinde, bir Fremdkörper [yabancı cisim/madde] olarak, giriş kapısıyla korunan kendine ait bir mülk olarak durmaktadır.

Bizans dinî mirasına yönelik yaklaşım, son yıllarda tekrar değişim göstermiştir. AKP hükümeti döneminde İstanbul'un Osmanlı geçmişini restore etme yönelimi son derece kuvvetlidir. Sadece Osmanlı camileri değil, aynı zamanda Pantokrator Kilisesi/Molla Zeyrek Camii ve Sergios ve Bacchus Kilisesi/Küçük Ayasofya Camii gibi zamanında kiliseden camiye dönüştürülmüş yapılar da Osmanlı dönemindeki hallerine döndürülmüştür. Ancak maalesef restorasyon raporlarına ulaşılamamaktadır.

Bu Hıristiyan ve İslamî inanç merkezlerinin özgünlüğünü, her iki dinin de geçmişlerinin görünür tanıkları olarak kabul etmek yerine, günümüzdeki eğilim binaların yalnızca İslamî tarihlerine odaklanıyor gibi görünmektedir. Pantokrator kompleksinin daha önce 1997 ve 2005 yıllarında gerçekleştirilen restorasyon çalışmalarında görev alan Robert Ousterhout'a göre bu bina, tüm geçmişini yansıtacak şekilde değil, tamamıyla cami olarak restore edilmiştir. Alessandra Ricci, haklı olarak şunu belirtmiştir: "Günümüz İstanbul'unda Bizans'ı tanımadaki zorluk fetih ve fethedilmiş ötekilikle ilgili ideolojik yönelimi ve belirli siyasi gündemleri akla getirmektedir." Şehirdeki anıtsal Bizans dinî mirasına bakacak olursak, şehrin Bizans geçmişini inkâr etme süreci, somut el koyma ve kendine mal etme eylemleri içermektedir. Ayasofya'nın yakın tarihte camiye dönüştürülmesi, Kora Kilisesi'nin dönüştürülmek istenmesi ve şu anda harap durumda olan Aziz Vaftizci Yahya Kilisesi'nin bir cami olarak yeniden inşa edilme planı da aynı süreci yansıtmaktadır.



Foto: Mariëtte Verhoeven



Peki bu, Fethiye Camii ve Müzesi için ne anlama geliyor? Kompleks, 2018 yılından beri restorasyon amacıyla kapalı durumdadır. Harap durumda olan caminin restore edilmesi kararı, daha önce de bahsettiğim Osmanlı dinî mirasına yönelik politikayla uyum içindedir. Fethiye Camii kompleksinin restorasyonu, İstanbul Vakıflar Müdürlüğü adına ve sorumluluğunda bir inşaat şirketi tarafından yürütülmektedir.



Bu binayı en son Temmuz 2019'da ziyaret ettiğimde binanın iç duvar kaplamaları tamamen sökülmüştü, yani tüm sıva ve beton katmanlar ve cami ve müzeyi ayıran duvar kaldırılmıştı. Maalesef fotoğraf çekmeme izin verilmedi. Ancak yine de sıvaların sökülmesiyle ortaya çıkan çıplak yüzeyde Bizans ve Osmanlı tuğla işçiliğini görmek ilginçti.

Restorasyonu yöneten mimar ile konuşma imkânım da oldu. Etrafı gezdirerek neler yaptıklarını ve neler yapmayı planladıklarını açıkladı. Bunun dışında bana tüm restorasyon sürecinin belgeleneceğini de belirtti. O zamanki plana göre bina olduğu gibi, yani bir cami ve müze olarak çift işlevli olarak tekrar açılacaktı. Ancak Ayasofya ile ilgili son gelişmeleri ve Ayasofya'nın artık bir müze olmadığını da hesaba katarsak ne olacağını kestirmek mümkün değil.



Foto: Mariëtte Verhoeven

Sözlerimi bitirirken bu alanın çok katmanlı tarihini açıklamak ve sunmak ve bu mekânın önemini hem turistler hem de yerel topluluklar için erişilebilir kılmak için bazı olası çözümler sunmak istiyorum. Dijital teknikler, Pammakaristos/Fethiye kompleksi gibi çekişmeli dinî binaların birer abide olarak potansiyellerini, tarihsel olarak göreceli, normatif olmayan ve geri döndürülebilir şekilde ortaya çıkarma ve etkinleştirme fırsatı sunuyor.

Artırılmış gerçeklik tekniğinin yardımıyla üç boyutlu modeller ve diğer bilgisayarla yaratılmış girdiler, sit alanlarının canlı görüntüsü üzerine eklenebiliyor. Böylece normalde saklı kalacak bilgiler, gerçek dünyaya yansıtılabiliyor. Bu teknik sadece bezemeler, yazıt ve dinî törenlere dair objeler de dâhil olmak üzere binaların diğer fiziksel katmanlarının görselleştirilmesi için değil, aynı zamanda yazılı, grafik veya foto-grafik kaynaklardan alınan bilgilerin eklenmesi için de büyük fırsatlar sunuyor.

Farklı bina ve bezeme dönemlerini gösteren ve ziyaretçilerce herhangi bir cihaz kullanmadan tecrübe edilebilecek bir artırılmış gerçeklik uygulaması, projeksiyon şeklinde oluşturularak ziyaretçilere mekânda deneyim sunabilir. Bu teknik, hâlihazırda Katalonya'daki Romanesk S. Climent de Taüll Kilisesi'nde kullanılmış, orijinali Barselona'daki bir müzede bulunan bezeme parçalarının fotoğrafları ve bunlar üzerine çalışmaların yardımıyla kilisenin apse bezemeleri dijital olarak yeniden oluşturulmuştur.

Bir diğer örnek ise antik çağlardan 9. yüzyıla kadar uzanan katmanlara sahip olan Roma'daki Santa Maria Antiqua Kilisesi'ndeki geçici projeksiyondur.

Fethiye Müzesi, İstanbul'un Bizans-İslam dinî mekânlarının çok katmanlı geçmişinin herhangi bir yapısal müdahale olmadan dijital teknikler aracılığıyla görünür kılınabilmesi için yapılacak bir pilot çalışma için ideal bir aday olabilir. Binanın zaten bir müze işlevine sahip olması ve boyutunun küçük olması, binanın detaylı olarak fotoğraflanması veya lazer ile taranması gibi dijital uygulamalara yapılacak yatırımları idare edilebilir seviyede tutacaktır. Hatta bu çözümün, namaz vakitleri dışında Fethiye Camii'nde de uygulanabilmesi mümkündür. Ancak birden çok geçmişe sahip dinî yapılara yönelik günümüzdeki politikayı hesaba kattığımızda bu tür çözümler hâlâ uzak görünüyor.



24 Ağustos 2017'de http://mw2015.museumsandtheweb.com/paper/taull1123-immersive-experience-in-a-world-heritage-site-or-augmented-reality-without-devices/ adresinden alındı.



Roma Arkeolojik Mirası için Özel İdare (2013). Santa Maria Antiqua yakında halka yeniden açılacak. 24 Ağustos 2017 http://archeoroma.beniculturali.it/sites/default/files/2013.12.03%20SANTA%20MARIA%20ANTIQUA,%20FINE%20RESTAURI%20E%20RIAPERTURA%20IN%20VISTA.pdf.

Kaynakça:

Altınyıldız, N. (2007). The Architectural Heritage of Istanbul and the Ideology of Preservation. *Muqarnas, 24*, pp. 281-305.

Bartu, A. (1999). Who Owns the Old Quarters? In Ç. Keyder, (ed.), *Istanbul: Between the Global and the Local* (pp. 31-45). Lanham, MD: Rowman & Littlefield Publishers.

Dombey, D. (2015). Istanbul's Byzantine Legacy Undermined by Ottoman Restoration. Retrieved 24 August 2017 from Ft.com Headlines, (6 May 2015).

Eyice, S. (1994). Fethiye Camii. In I. Tekeli & S. Eyice (eds.), *Dünden Bugüne Istanbul Ansiklopedisi, 6* (pp. 300-301). Istanbul: Kültür Bakanlığı & Tarih Vakfı.

Freely, J. & Çakmak, A. (2004). *Byzantine Monuments of Istanbul.* Cambridge: Cambridge University Press.

Hallensleben, H. (1963-64). Untersuchungen zur Baugeschichte der ehemalige Pammakaristoskirche, der heutige Fethiye camii in Istanbul. *Istanbuler Mitteilungen, 13/14*, pp. 128-93.

Keyder, Ç. (ed.) (1999). *Istanbul: Between the Global and the Local.* Lanham, MD: Rowman & Littlefield Publishers.

Kirimtayif, S. (2001). *Converted Byzantine Churches in Istanbul. Their Transformations into mosques and masjids.* Istanbul: Ege Yayınları.

Mango, C. (1978). St Mary Pammakaristos. The Monument and its History. In Belting, H., Mango, C., & Mouriki, D. (eds.), *The Mosaics and Frescoes of St. Mary Pammakaristos (Fethiye Camii) at Istanbul* (pp. 1-38). Washington: Dumbarton Oaks Center for Byzantine Studies.

Mango, C. & Hawkins E.J.W. (1964). Report on Field Work in Istanbul and Cyprus 1962-1963. *Dumbarton Oaks Papers, 18*, pp. 319-40.

Oğan, O. (1949). Aya Maria Pammakaristos - Fethiye Camii. *Belleten, XIII* (50), pp. 271-308.

Redford, S. & Ergin, N. (eds.) (2010). *Perceptions of the Past in the Turkish Republic: Classical and Byzantine Periods*. Leuven/ Paris/ Walpole, MA: Peeters

Ricci, A. (2014). Interpreting Heritage: Byzantine-Period Archaeological Areas and Parks in Istanbul. In M . Bachmann et al. (eds.), *Miras 2. Heritage in Context. Doğal, kentsel ve sosyal çercevede koruma ve alan yönetimi. = Konservierung und Site Management im natürlichen, urbanen und sozialen Raum. = Conservation and site management within natural, urban and social frameworks* (pp. 333-381). Istanbul: Ege Yayınları.

Schreiner, P. (1971). Eine unbekannte Beschreibung der Pammakaristoskirche (Fethiye Camii) und weitere Text zur Topographie Konstantinopels. *Dumbarton Oaks Paper, 25*, pp. 217-48.

Waterton, E. & Watson, S. (2010). *Culture, Heritage and Representation. Perspectives on visuality and the past.* Farnham: Ashgate.

Konferans oturumu bağlantıları

Türkçe:
https://www.youtube.com/watch?v=dHS4JLxmJb0&list=PLN7AHQGMKkdCTE8s2wPfxh1fdN3EWXMQY&index=11

İngilizce:
https://www.youtube.com/watch?v=TOStvXSHSmk&list=PLN7AHQGMKkdC6wv-79Z04eVWnsCZXf5j0&index=12

Mandylion'un Ölümden Sonraki Yaşamı: 'Edessa'nın İmaji'nın Kaderi ve Şanlıurfa Ulu Cami'nin Rolü Üzerindeki Tartışmalı Anlatılar

Emma Loosely
Exeter Üniversitesi
E.Loosley@exeter.ac.uk

Özet:

Kadim Hıristiyan şehri Edessa'nın 639 yılında Müslümanlar tarafından fethedilmesinden sonra İslamlaştırılması, daha sonraki yüzyıllarda şehrin kiliselerinin camiye dönüştürülmesine yol açmıştır. Lozan Antlaşması'ndan sonra 1924'te Urfa'dan kovulan son Hıristiyan sakinleri, Urfalıların günümüze kadar şehir içinde ayrı bir şehir oluşturduğu Suriye'nin Halep kentine yerleştiler.

Birçok efsane arasında, yaşlı Urfalıların Haçlılardan sonra Edessa Kontluğunun nasıl Müslümanlar tarafından geri alındığını, katedrallerine el konduğunu ve Al Ruha (Urfa) Ulu Cami olarak yeniden inşa edildiği hakkında anlattıkları bir hikâye vardır. Bu bina, 1170'de Ulu Cami'ye dönüştürülen St. Stepanoks Kilisesi ile denk tutulmaktadır. Urfalılara göre Haçlı Edessa'nın 1144'te düşmesiyle bağlantılı kargaşa, en önemli kutsal emanetleri mandylion'un, -St. Stepanos'tan kalma, İsa'nın kendi yüzünün mucizevî izini bıraktığı kutsal kumaşın- kaybolmasına yol açmıştır.

Urfalıların büyük çoğunluğu Suriyeli Ortodoks Hıristiyan olsa da, birçoğu Katolik Kilisesi'nin hâkim görüşüne uygun olarak Cenova'daki Sant Bartolomeo degli Armeni'de bulunan levhanın gerçek mandylion olduğuna inanır. Bununla birlikte ilginçtir, bir kısmı ayrıca (aynı zamanda) kutsal emanetin fetih sırasında kilisenin kuyusuna atıldığına ve o olaydan beri Ulu Cami kuyusunun suyunun cilt hastalıklarını iyileştirme gücüne sahip olduğuna inanmaktadır.

Bu makale, Ulu Cami bölgesini daha önceki Hıristiyan kökenleri ile ilişkilendiren efsanenin çeşitli bölümlerini inceleyecek ve Edessa/Urfa tarihinde Hıristiyanlık ile İslam'ın kesişimini araştırırken orada hâlâ varlığını koruyan Roma-Bizans mimarisini değerlendirecektir.

Konferans oturumu bağlantıları

Türkçe:
https://www.youtube.com/watch?v=dHS4JLxm-Jb0&list=PLN7AHQGMKkdCTE8s2wPfxh1fd-N3EWXMQY&index=11

İngilizce:
https://www.youtube.com/watch?v=-TOStvXSHSmk&list=PLN7AHQGMKkd-C6wv-79Z04eVWnsCZXf5j0&index=12

İkonion'daki (Konya) Eflatun Mescidi (Amphilokios Kilisesi)

Paschalis Androudis
Selanik Aristotle Üniversitesi
archaio22@gmail.com

Özet:

Konya'da Alaaddin Tepesinin üstünde aynı adı taşıyan caminin yanına bir zamanlar "Eflatun Mescidi"(Platon Mescidi) adı verilen bir mescid vardı. Başlangıçta Hagios Amphilochios kilisesi olan bu bina, Bizanslı Iconium şehrinin hakimi, artık yaşamıyor ama W. Ramsay ve G. Bell tarafından ve eski fotoğraflardan biliniyor. Kilisenin son hali çapraz kubbeli bir yapı olarak çizilmiş, yarım daire şeklinde bir apsisi var, Selçukluların Iconium'u fethetmesinden sonra birçok değişiklik geçirmiş. Anadolu Selçuklularının başkentinde bu kilise, Rum ve diğer Hıristiyan hanım sultanlar ve orada yaşayan ve çalışan bütün Hıristiyanlar için bir saray kilisesi olarak kullanılmış. Bu kullanımdan şöyle bir soru çıkıyor, bu uygulama bir hoşgörü eylemi miydi, yoksa sultan ve Hıristiyan tebaası için sadece bir zorunluluk muydu. Bu kullanım açısından bu kilisenin boyutlarının küçüldüğünü ve kilisenin güney duvarının fotoğraflarında ikinci "bizans" aşamasının gözlemlenebildiğini varsayıyoruz. Kilisenin son dönüştürülmesi muhtemelen Karamanlı Konya'sının 1475'de Osmanlı sultanı II. Mehmed (1451-1481) tarafından fethedilmesin sonra gerçekleşmiştir. Bina mimberi ve minaresi olmayan küçük bir camiye dönüştürülmüş ve "Eflatun Mescidi" olmuştur. Bu amaçla eski kilisenin birçok penceresi ve kapısı kapatılmış ve güney duvarında küçük bir girintiden mihrap yapılmıştır. Yerlilerin St. Amphilochios'u Platon diye adlandırdıkları kesindir, Platon Iconia'da hiç yaşamamıştır. Makalemizde ayrıca bu tarihi ama şimdi kaybolmuş Orta-Bizans anıtının muhtemel inşa aşamalarını ve değişikliklerini gösteren bir şema sunacağız.

İkonion'da (günümüzde Konya) bulunan Bizans Amphilokios Kilisesi (Eflatun Mescidi) (görsel 1-9) şehrin kadim hisarındaki yapay bir tepe olan Alaeddin Tepesi (ismi 1219-1237 yılları arasında hüküm süren Selçuklu Rum sultanı I. Alaeddin Keykubad'dan gelmektedir) üzerine inşa edilmiştir. Selçuklu Rum Hanedanlığı'nın belki de en çok tanınan sultanı olan Alaeddin, 1173-1174 yılında inşa edilen camiyi ve II. Kılıç Arslan köşkünü restore ettirmiştir.

Aziz Amphilokios, İkonion şehrinin hamisiydi ve Bizans döneminde tanınırlık kazanmıştı. Aristokrat ve dindar bir Kapadokya ailesinde, muhtemelen Caesarea'da (Kayseri), 339/340 civarında dünyaya geldi, Nazian-



Eski bir fotoğrafta Konya, Amphilokios Kilisesi (Eflatun Mescidi) ve Alaeddin Camii (sağda).

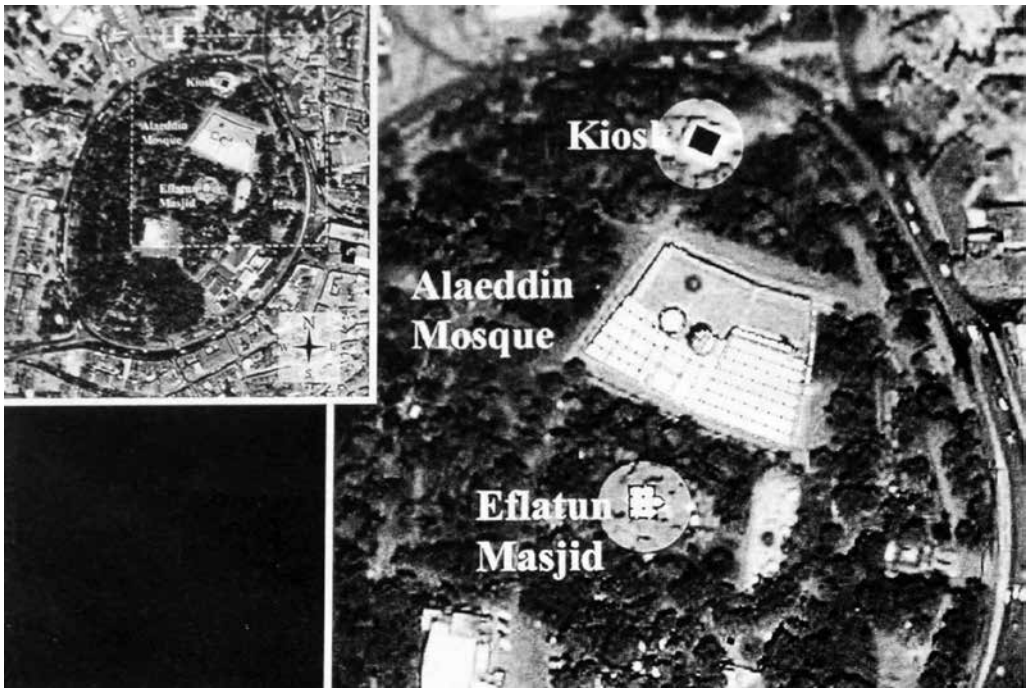
zoslu Gregorios'un birinci dereceden kuzeniydi. Antakya'da Libanios ile beraber hukuk eğitimi almış ve mesleğini Konstantinopolis'te icra etmiştir. Orada kısa bir süre kaldıktan sonra, babasının Diocaesarea yakınlarındaki Ozizala'daki malikânesinde dinî bir yaşam sürmek için Kapadokya'ya döndü.[1] Amphilokios, hayırseverlik faaliyetlerinde Caesarea Basil'e de katıldı. İkonion'un önemli piskoposu Faustinos'un ölümüyle, muhtemelen Basil tarafından şehrin piskoposu olarak atandı.[2] Teolog Gregory ile yakın ilişkilerini sürdürmüş ve daha sonra ona Konstantinopolis Konseyi'nde eşlik etmiştir (381).

Kapadokya piskoposu Amphilokios, Kutsal Ruh'un tanrısallığını Aryanlar gibi bunu reddedenlere karşı savunmasından dolayı teoloji tarihinde önemli bir yere sahiptir. Yunan kilise kaynakları kendisinden övgü dolu sözlerle bahsetmektedir ve 8. yüzyılın sonuna kadar Konseyler tarafından kendisine atıfta bulunulmuştur.

Ortodoks Kilisesi tarafından 23 Kasım'da anılan Aziz Amphilokios, çeşitli faaliyetleri ve çoğu kaybolmuş olan yazıları sayesinde sadece hagiografide önemli bir yer edinmekle kalmamış, aynı zamanda "bilge adam" un-

1 Bkz. G. Röwekamp, "Amphilochius," in *Dictionary of Early Christian Literature*, ed. Siegmar Dopp (New York: Crossroad Publishing Co., 2000), 22-23; Hubertus R. Drobner, "Bibliographica Amphilochiana," *Theologie und Glaube* 77 (1987): 14–35, 179–196.

2 Amphilokios'un hayatı için bkz. Karl Holl, *Amphilochius von Ikonium in seinem Verhaltnis zu den grosen Kappadoziern* (Tubingen: Mohr Siebeck, 1904), 14-42; Sylvain Destephen, *Prosopographie chrétienne du Bas-Empire*, vol. 3: *Prosopographie du diocèse d'Asie* (325-641) (Paris: Association des amis du Centre d'histoire et civilisation de Byzance, 2008), 106-133; Peter J. Thonemann, "Amphilochus of Iconium and Lycaonian Ascetism," *Journal of Roman Studies* 101 (2011): 186-187; Michel Bonnet, *Amphiloque d'Iconium: Homelies*, vol. 1: *Homelies I–5* [Sources Chrétiennes 552] (Paris : Les Éditions du Cerf, 2012), 11–162. Ayrıca bkz. Cilliers Breytenbach and Christiane Zimmermann, *Early Christianity in Lycaonia and Adjacent Areas. From Paul to Amphilochius of Iconium* (Leiden-Boston: Brill, 2018), 589-594.



Konya, Alaeddin Tepesi. Artık var olmayan Amphilokios Kilisesi'ni içeren topografik plan.

vanını da kazanmıştır. Bu unvan ve takip eden yıllarda hakkında yayılan söylentiler, kendisi adına İkonion'da inşa edilen kilise ve şehrin 11. yüzyıl sonlarında Selçuklular tarafından fethedilmesinden sonraki maceraları ve ismi açısından belirleyici olmuştur. [3]

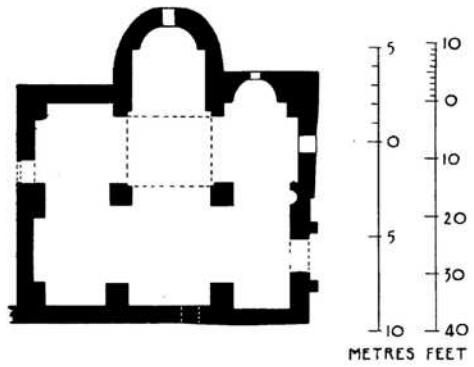
Kilise

Bizans kilisesi, bir zamanlar, Ikonion'lu Aziz Amphilokios'a adanmış yapay bir Roma tepesi olan Ikonion üzerinde duruyordu.[4] Ancak, şehrin hamisi için inşa edilen ilk kilise olup olmadığı kesin değildir. Eski fotoğraflardaki kilisenin görünüşünün tipik bir eski Hıristiyan kilisesinden ziyade, orta-Bizans dönemine atfedilebilecek tipolojik ve morfolojik özelliklere sahip olması bu duruma açıklık kazandırmaktadır. Benzer bir duruma, erken Hıristiyanlık döneminde Anadolu'da yaşamış azizlere adanmış olan ve günümüzde harabe olan Ankara'daki

3 Bizans Küçük Asyasındaki Selçuk işgali için bkz. Speros Jr. Vryonis, *The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamization from the Eleventh through the Fifteenth Century* (Berkeley: University of California Press, 1986).

4 Kilise için bkz. William M. Ramsay and Gertrude L. Bell, *The Thousand and One Churches* (New York - London, 1909), 404–407; Eyice, Semevi. "Konya'nın Alaeddin Tepesinde Selçuklu öncesinden ait bir eser: Eflatun Mescidi," *Sanat Tarihi Yıllığı* 4 (1970-1971): 269-303; V. Macit Tekinalp, "Palace Churches of the Anatolian Seljuks: Tolerance or Necessity?" *Byzantine and Modern Greek Studies* 33 (2009): 148-167; Paschalis Androudis, "Ο βυζαντινός ναός του Αγίου Αμφιλοχίου (μετέπειτα Eflatun Mescidi) στην ακρόπολη του Ικονίου (Konya) της Μικράς Ασίας," *30°* Συμπόσιο Βυζαντινής και Μεταβυζαντινής Αρχαιολογίας και Τέχνης (Athens 2013), 23-24; Paschalis Androudis, Τέχνη και Αρχιτεκτονική στο Σελτζουκικό Σουλτανάτο του Ρουμ (τέλος 12ου–αρχές 14ου αιώνα) (Selanik 2018), 97, 98.

Aziz Clement Kilisesi[5] ve Kapadokya'nın Gelveri bölgesindeki Teolog Gregorios Kilisesi'nde[6] de rastlanmaktadır. Bu azizlere adanan kiliselerin erken Bizans döneminde inşa edildiklerini, sonradan orta-Bizans dönemlerinde yenilenmiş olduklarını veya yeniden inşa edildiklerini varsayabiliriz. Bunun dışında İkonion'da Aziz Tekla'ya adanmış bir kilisenin varlığı konusunda yazılı kanıtlar olsa da bu kilisenin kaderini şimdilik göz ardı edelim. Öte yandan, İkonion'daki erken Hıristiyanlık dönemi kiliselerinin avlu duvarlarında ve Konya'daki Alaeddin Camii'nin iç kısmında devşirme olarak çok sayıda pencere kirişinin bulunması, şehirdeki yıkılmış kiliselerden gelen malzemelerin yeniden kullanılmış olabileceğine işaret ediyor. D. Korobeinikov'un belirttiği gibi, Selçukluların Kapadokya'yı fethinden sonra, en azından 13. yüzyılın sonuna kadar Kapadokya ve İkonion'da iki müreffeh Hıristiyan topluluk vardı.[7] Selçuklu krallığı içindeki Hıristiyan toplulukları inceleyen R. Shukurov da şunları kaydetti: "[...] Bizans kimliğinin toprak sınırları, Bizans devletinin fiili siyasi sınırları ile örtüşmüyordu. Bunun birçok örneğinden biri, Rum Ortodoks nüfusunun en azından potansiyel olarak



Amphilokios Kilisesi'nin planı. Görsel: W. Ramsay, G. Bell, 1909.



Amphilokios Kilisesi'nin güneyden görünümü.
Fotoğraf: Gertrude Bell, 1907.

5 Bkz. Semavi Eyice, "Ankara'nın Kaybolan Bir Eski Eseri: Klemens Kilisesi," *Ankara Dergisi* (Mayıs 1991), 5-12.

6 Kilise için bkz. Paschalis Androudis, "Two Middle-Byzantine Cross-in-Square Churches in Cappadocia," *Proceedings of the 22nd International Congress of Byzantine Studies, Sofia, 22-27 August 2011*, ed. Angel Nikolov, C. 3 (Sofya 2011), 106-107; Robert Ousterhout, "Messages in the Landscape: Searching for Gregory Nazianzenos in Cappadocia (with two Excursions to the Çanlı Kilise)," *Images of the Byzantine World: Visions, Messages and Meanings, Studies Presented to Leslie Brubaker*, editör Angeliki Lymberopoulou (Farnham: Ashgate 2011), 147-169.

7 Dimitri Korobeinikov, "Orthodox communities in Eastern Anatolia in the thirteenth and fourteenth centuries, 1: The two patriarchates: Constantinople and Antioch," *Al-Masāq. Islam and the medieval Mediterranean* 15 (2003): 197-214. 13. yüzyılın Rum Selçuklu ülkesindeki Rum toplulukları için ayrıca bkz. Sophie Métivier, "Byzantium in question in 13th-century Seljuk Anatolia," in *Liquid & Multiple: Individuals & Identities in the Thirteenth-Century Aegean*, ed. Guillaume Saint-Guillain ve Dionysios Stathakopoulos (Paris: ACHCByz, 2012), 235-258.



Kuzeydoğudan görülen kilise ve üstündeki saat kulesi. Fotoğraf: Gertrude Bell, 1907.

Bizanslı olarak kabul edilmeye devam ettiği Anadolu örneğidir. Müslüman Anadolu'daki Ortodoks Rumlar, kendi kimliklerini gerçekte Bizanslı olarak görüyorlardı."[8]

Ancak, Hagios Amphilochius'a adanmış bu Bizans kilisesi, daha sonra nasıl Eflatun (Plato) Mescidi'ne dönüştü? Birazdan da göreceğimiz gibi, bu güçlü bir dinî bağdaştırma (syncretism) duygusunun eşlik ettiği ilginç ve alışılmamış bir öyküdür.

Hagios Amphilochius Kilisesi veya Eflatun Mescidi, eski oymalar ve fotoğrafların yanı sıra William Ramsay ve Gertrude Bell gibi tanınmış arkeologlar tarafından yayımlanan (ve elimizdeki tek örneği olan) zemin planından da bilinmektedir (görsel 1-7).[9] Maalesef kilise ve üzerinde yapılan değişiklikler günümüze ulaşamamıştır. Kilise 1921 yılında, Türk-Yunan Savaşı sırasında yıkılmıştır. Bu kilise ve yakınındaki Alaeddin Camii, zamanında şehrin hisarında inşa edilen Selçuklu sarayının bir parçasıydı. Bu saraydan ise günümüze sadece II. Kılıç Arslan köşkünün kalıntıları kalmıştır.

Ramsey ve Bell'in yayımladığı planlara göre, kilise kapalı haç planında, kubbeli bir yapıya sahipti (dış boyutları: 13, 20 x 15, 80 m). Zemin planı düzensizdi ve bu tarz bir kilise için tipik bir örnek değildi çünkü batı bölmeleri ve haç kolunun doğu kısmı bulunmamaktaydı. Dahası, pek çok açıklık sonradan kapatılmış veya

8 Rustam Shukurov, "The Oriental Margins of the Byzantine World: A Prosopographical Perspective," *Identities and allegiances in the Eastern Mediterranean after 1204*, editör Guillaume Saint-Guillain and Judith Herrin (Vermont: Farnham- Burlington, 2011), 108.

9 Ramsay, Bell, *The Thousand and One Churches*, gör. 328.



Kilisenin doğudan görünümü ve saat kulesi.



Güney pencere alnı ve kapanmış pencere.



Alanya, kaledeki Bizans kilisesi, batı cephesi. Fotoğraf: İlkgül Kaya Zenbilici, 2018.

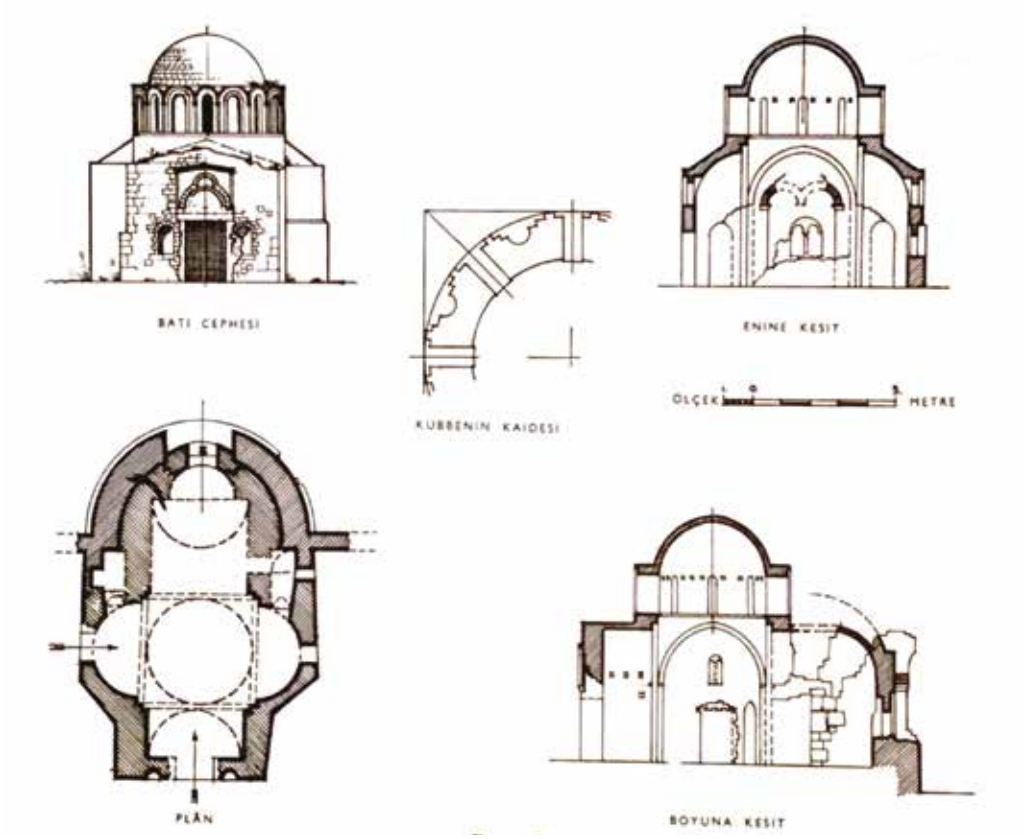
açılmış olup, güney duvarında bir mihrap bulunmaktaydı. Son olarak, kubbenin tepesine büyük ahşap bir saat kulesi eklenmişti. Kilisenin inşasından sonra sadece dışarıdan değil, aynı zamanda da zemin planı açısından ciddi değişikliklere uğradığı açıktır. Sonraki satırlarda bu değişikliklerin tarihçesinin izini sürmeye çalışacağım.

Bu plan dışında, kilisenin inşasının ve yapılan değişikliklerin tarihine ışık tutabilmek için 19. yüzyıl sonları ve 20. yüzyıl başlarından kalan eski fotoğraflardan edinilen belgeleri dikkatle incelemekten başka bir çaremiz kalmıyor. 1950'lerde bu fotoğraflara ilk kez yorum yapan ve kilise üzerine bir makale yazan bilim insanı merhum Türk profesör Semavi Eyice olmuştur. Eyice, konu hakkında önemli yorumlarda bulunmuş ancak kilise planının düzensizliği konusuna tatmin edici bir açıklama getirmemiştir. Sonrasında Scott Redford, kilisenin Selçuklu sultanlarının Hıristiyan eşleri ve bunların Hıristiyan yardımcıları veya hizmetkârları tarafından bir saray kilisesi olarak kullanıldığını belirtmiştir. Yakın zamandaki çalışmalarında Mecit Tekinalp, günümüzde kaybolmuş olan Aziz Amphilokios Kilisesi'nin ve Alanya'daki Selçuklu sarayında[10] bulunan kilisenin muhtemelen sultanlar tarafından Hıristiyan eşlerinin yanı sıra diğer Hıristiyan ortakları ve Selçuklu mahkemesinin hizmetkârları için tutulduğunu belirtmiştir.[11] Alanya'daki saray, Rum Selçuklularının kışlık ikametgâhı iken Konya'daki saray, Rum Selçuklu resmî sarayı olarak hizmet vermiştir.[12]

10 Seton Lloyd and David Storm Rice. *Alanya (Ala'iyya)* (London: British Institute of Archaeology at Ankara, 1958).

11 V. Macit Tekinalp, *Palace Churches*, 148-167. Maurozomai gibi Sultanlar için yaşayan ve çalışan diğer Hıristiyanlar sorunu için bkz. Scott Redford, "Maurozomes in Konya," *Change in the Byzantine world in the twelfth and thirteenth centuries*, ed. Ayla Ödekan, Engin Akyürek ve Nevra Necipoğlu (İstanbul: Vehbi Koç Foundation, 2010), 48-50; Sophie Métivier, "Les Maurozômai, Byzance et le sultanat de Rūm. Note sur le sceau de Jean Comnène Maurozômès," *Revue des Etudes Byzantines* 67 (2009): 197-207.

12 Bkz. Scott Redford, "Thirteenth-century Rum Seljuq palaces and palace imagery," *Ars Orientalis* 23 (1993): 220, 221.



Alanya, Bizans kilisesinin planları. Görsel: S. Lloyd, D. S. Rice, 1958.

Tekinalp, Hagios Amphilochius Kilisesi'nin iç kısmının farazi bir restorasyonunu yapmıştır ancak bize göre bu öneri, tekrar incelenmelidir. Kilisenin eski fotoğraflarında da görebileceğimiz gibi kubbe kısmı hayli yüksekti ve tuğlalar ve üst üste eklenmiş gömme kör kemerler kullanılarak inşa edilmiş yüksek birçok köşeli kasnak üzerine oturtulmuştu. Eski kilisenin güney-doğu köşesinde, kalın doğu duvarının içine geçmiş bir apsis bulunmaktaydı. Kuzeydoğu köşesinde ise bir apsis bulunmamaktaydı. Haçın güney kolunda, tuğlalardan yapılmış gömülü kemerin içinde iki loblu parmaklıklı bir pencere bulunmaktaydı (görsel 4 ve 7). Bu pencerenin tirizi günümüze kalmamıştır. Bunun dışında kilisenin güney tarafı da dâhil olmak üzere pek çok kısmında ve özellikle büyük yarı dairesel apsisin bulunduğu doğu duvarında büyük taş bloklar ve Osmanlı dönemine özgün pencereler ile yapılmış değişiklikler olduğunu görüyoruz. Bu durum, kilisenin güney tarafındaki duvar kalıntılarıyla beraber bizleri ilk plan ve bu planın dönüşümü üzerine farklı bir hipotez sunmaya itmiştir. Bu amaçla kilisenin taş işlerinde gözlemlenen farklı dönemlerin farazi bir şemasını izledik. Kilisenin orijinal planının, işlemeli bir haç ve dış dehlize de sahip tipik bir Orta-Bizans dönemi planı olduğunu düşünmek için kuvvetli sebeplerimiz var.

Kilisenin minaresiz ufak bir camiye dönüştürülmesinin (Eflatun Mescidi), Selçuklu Rum hanedanlığı döneminde gerçekleştiğine dair bir kanıtımız bulunmamaktadır. Tam tersine, Orta-Bizans dönemine ait bu kilise, orijinal işlevi olan Hıristiyan ibadeti işlevini korumuş gibi görünüyor. Ayrıca, kilisenin doğu kısmının ve dış dehlizinin bu dönemde yıkılıp kilisenin boyut olarak ve basit bir planla küçültülüp küçültülmediği kesin değildir. Yine de Selçuklu sarayının inşa edildiği Konya hisarında bir kilisenin (ikonları, rahipleri ve Hıristiyan ziyaretçileri ile) varlığını sürdürmesi, sultanların genellikle Rum olan Hıristiyan eşlerini ve bunların yardımcılarını ve hizmetkârlarını hesaba kattığımızda makul görünüyor. Macit Tekinalp'in daha önce de belirttiği gibi bu mevcudiyet, Hıristiyan bir iç yaşamın işleyişinin ve sürdürülmesinin mümkün olduğu Selçuklu hareminde oldukça normal bir uygulama olurdu. Tekinalp aynı zamanda bu kiliselerin varlığını "tolerans" veya "gereklilik" duygularına bağlamaya çalışmıştır. Sonuç olarak, bu iki duygunun da Selçuklu sarayı bağlamında kiliselerin varlığını açıklayabileceğini belirtmiştir. Aynı durum, Rustam Shukurov tarafından da çeşitli örneklerle izlenmiştir. Shukurov, pek çok Selçuklu sultanının muhtemelen bu kiliselerde vaftiz edilmiş Hıristiyanlar olduğunu ve bazılarının kendi çıkarları doğrultusunda kullanabildikleri bu "çift kimlikten" gurur duyduklarını öne sürmüştür.[13] Bu doğrultuda, kendilerini yurtdışındaki Hıristiyanlara Hıristiyan olarak, kendi halklarına ve Müslüman hükümdarlara ise daima inançlı Müslümanlar olarak tanıtmışlardır.

Tekinalp'e göre Alanya'daki kilise, I. Alaeddin Keykubad sarayını inşa ettirdiği sırada tamir edilmiş, hatta belki de bu sırada inşa edilmiştir.[14] Alanya'daki kilisenin iç kısmında bir mihrap izine rastlanmamıştır, bu da asla camiye çevrilmediğini göstermektedir. Konya'daki Eflatun Mescidi konusunda ise Tekinalp, Konya'daki kilisenin çok daha sonra, 1466-1476 yılları civarında küçük bir camiye dönüştürüldüğünü öne sürmektedir.

Scott Redford bu kiliselere ek olarak, İspir ve Bayburt'ta bulunan Trepezuntine (Trabzon) tipi kale kiliselerinin de 13. yüzyıldan öncesine dayanmadığını ve muhtemelen aynı şekilde, "Harem Hıristiyanlığı" şeklinde, yerel Müslüman yöneticilerin çoğunlukla Hıristiyanlardan oluşan haremlerini ağırlamak için inşa edildiğini öne sürmüştür.[15] Erken-Osmanlı dönemi imparatorluk haremindeki durumun da 14. yüzyılın ikinci yarısına kadar benzer olması mümkündür. Gerçekten de ilk Osmanlı hükümdarlarının, Osman'dan (1299-1320) I. Bayezid'e kadar (1389-1404) Hıristiyan eşleri ve cariyeleri olmuştur. Hatta bunlardan biri olan VI. John Kantakouzenos'un kızı Theodora, Hıristiyanlıktan Müslümanlığa geçen yerel halkı eski dinlerine dönmeye teşvik ederek Hıristiyan kimliğini ortaya koymuştur.[16]

İkonion'daki kiliseye dönecek olursak, küçük bir camiye dönüştürülmesi Selçuklu döneminde değil, Karamanlılar döneminde veya Macit Tekinalp'in de birkaç yıl önce savunduğu gibi Konya'nın Osmanlıların eline geçmesini takiben 1466-1476 yılları arasında gerçekleşmiş gibi görünmektedir.[17] Tekinalp'in hipotezi

13 Rustam Shukurov, "Harem Christianity: The Byzantine Identity of Seljuk Princes," *The Seljuks of Anatolia: Court and Society in the Medieval Middle East*, editör A.C.S. Peacock, Sara Nur Yıldız (London: I. B. Tauris, 2015), 115-150.

14 Tekinalp, *Palace Churches*, 148-167.

15 Rustam Shukurov, "Churches in the citadels of Ispir and Bayburt: An Evidence of "Harem Christianity"?'" in *Polidoro: Studi offerti ad Antonio Carile*, ed. Giorgio Vespignani (Spoleto: Fondazione Centro italiano di studi sull'alto Medioevo, 2013), 713-723.

16 Age., *Harem Christianity*, 123.

17 Tekinalp, *Palace Churches*, 148-167.



Hitit kaynakları ("Eflatun Pınar"). Fotoğraf: John Henry Hanes.

makuldur ancak diğer bir yandan ortada büyük bir zaman aralığı bulunmaktadır (1308'den 1466'ya kadar). Bu aralıkta kilise, Hıristiyanlardan Müslümanlara geçmiştir (Türkmen Karamanlı hükümdarların saraylarında Hıristiyan eşlerinin varlığı konusunda kanıt bulunmamaktadır). Bu dönüşüm ve bazı bölümlerinin olası yıkımı ile başlangıçta daha büyük olan bir Bizans kilisesi, mescit kavramından uzak olmayan bir kubbe ile taçlandırılmış daha küçük kare ve kübik bir yapıya dönüştü. Kilisenin pek alışılageldik olmayan "Eflatun Mescidi" ismini taşımasının nedeni, büyük ihtimalle Hıristiyan bilge piskopos Amphilokios'un Türkler tarafından ünlü eski Yunan filozof ile özdeşleştirilmesidir. Aslında Platon (Eflatun), hiçbir zaman İkonion Ovası'nda bulunmamıştır. Bunun dışında, Konya civarında Eflatun'a atfedilen başka kutsal mekânlar olduğu da unutulmamalıdır.[18] Bunlardan biri Hititlere ait Eflatun Pınarı adı verilen, pınarlarla çevrili kutsal bir mekândır. 20. yüzyıl başlarında William Hasluck'ın[19] ve Profesör Michel Balivet'in[20] de ortaya koyduğu gibi kadim isimler, kültürler ve dinlerin bir araya geldiği bu tuhaf dinî bağdaştırma ve son olarak Türklerin bölgeyi kendilerine mal etmeleri, tanınmış meşhur mutasavvıf Mevlana Celalettin Rumî ve öğrencilerinin döneminde, Konya farklı etkilere açık, büyük ve birçok

18 Bkz. Frederick W. Hasluck, "Plato in the Folk-Lore of the Konia Plain," *Annual of the British School of Athens* 18 (1911-1912): 265-269.

19 A.g.y., "Christianity and Islam under the sultans of Konya," *Annual of the British School of Athens* 19 (1912-1913): 131-197; a.g.y., *Christianity and Islam under the Sultans*, 2 cilt (Oxford: Clarendon Press, 1929).

20 Michel Balivet, *Romanie Byzantine et Pays de Rûm Turc. Histoire d'un espace d'imbrication Gréco-Turaue* (İstanbul: Gorgias Press, 1994); a.g.y., *Mélanges byzantines, seldjoukides et Ottomanes* (İstanbul: The Isis Press, 2005).



Eski bir fotoğrafta görülen Hagios Chariton Manastırı ("Eflatun Manastırı" veya "Ak Manastır").

etnisiteyi içinde barındıran bir şehirken gerçekleşmiştir.[21] Bu bağlamda, ünlü Rum manastırı Hagios Chariton, Eflatun Manastırı veya Ak Manastır olmuştur.[22]

Sonuç olarak, İkonion kalesindeki Bizans kilisesi Amphilokios, Selçukluların şehri fethinden sonra, Selçuklu sarayındaki Hıristiyan tebaanın ibadetine geçmiştir. Bu sayede en azından Rum Selçuklularının sonunu izleyen döneme, yani Karamanoğulları dönemine kadar camiye dönüştürülmekten kurtulmuştur. Daha sonra kilise Eflatun Mescidi olmuş ve güney duvarına küçük bir mihrap eklenmiştir.

Kaynakça

Androudis, Paschalis. "Two Middle-Byzantine Cross-in-Square Churches in Cappadocia." *Proceedings of the 22nd International Congress of Byzantine Studies, Sofia, 22-27 August 2011*, editör by Angel Nikolov, vol. 3. Sofya 2011.

Androudis, Paschalis. "Ο βυζαντινός ναός του Αγίου Αμφιλοχίου (μετέπειτα Eflatun Mescidi) στην ακρόπολη του Ικονίου (Konya) της Μικράς Ασίας," *30°* Συμπόσιο Βυζαντινής και Μεταβυζαντινής Αρχαιολογίας και Τέχνης Atina 2013.

Androudis, Paschalis.Τέχνη και Αρχιτεκτονική στο Σελτζουκικό Σουλτανάτο του Ρουμ (τέλος 12ου–αρχές 14ου αιώνα). Selanik 2018.

21 A.g.y., *Konya. La ville des derviches tourneurs* (Paris: CNRS éditions, 2001); a.g.y, "Entre Byzance et Konya: l'intercirculation des idées et des hommes au temps des Seldjoukides" *Les Seldjoukides d'Anatolie* (= *Mésogeios* 25-26 [2005]), ed. G. Leiser, (Paris: Hêrodotos, 2005), 171-207.

22 Bahsedilen manastır için bkz. Semavi Eyice, "Akmanastir (S. Chariton) in der Nähe von Konya und die Höhlenkirchen von Sille," *Byzantinische Forschungen* 2 (1967): 162-183.

Balivet, Michel. *Romanie Byzantine et Pays de Rûm Turc. Histoire d'un espace d'imbrication Gréco-Turaue*, İstanbul: Gorgias Press, 1994.

Balivet, Michel. *Mélanges byzantines, seldjoukides et Ottomanes. İ*stanbul: The Isis Press, 2005.

Balivet, Michel. *Konya. La ville des derviches tourneurs*, Paris: CNRS éditions, 2001.

Balivet, Michel. "Entre Byzance et Konya: l'intercirculation des idées et des hommes au temps des Seldjoukides." In *Les Seldjoukides d'Anatolie* (= *Mésogeios* 25-26 [2005]), edited by G. Leiser, 171-207. Paris: Hêrodotos, 2005.

Bonnet, Michel. *Amphiloque d'Iconium: Homelies*, vol. 1: *Homelies 1–5* [Sources Chrétiennes 552]. Paris : Les Éditions du Cerf, 2012.

Breytenbach, Cilliers and Christiane Zimmermann, *Early Christianity in Lycaonia and Adjacent Areas. From Paul to Amphilochius of Iconium*. Leiden-Boston: Brill, 2018.

Destephen, Sylvain. *Prosopographie chrétienne du Bas-Empire*, vol. 3: *Prosopographie du diocèse d'Asie* (325-641). Paris: Association des amis du Centre d'histoire et civilisation de Byzance, 2008.

Drobner, Hubertus R. "Bibliographica Amphilochiana." *Theologie und Glaube* 77 (1987): 14–35, 179–196.

Eyice, Semavi. "Akmanastir (S. Chariton) in der Nähe von Konya und die Höhlenkirchen von Sille." *Byzantinische Forschungen* 2 (1967): 162-183.

Eyice, Semavi. "Ankara'nın Kaybolan Bir Eski Eseri: *Klemens Kilisesi.*" *Ankara Dergisi* (1991): 5-12.

Eyice, Semavi. "Konya'nın Alaeddin Tepesinde Selçuklu öncesinden ait bir eser: Eflatun Mescidi." *Sanat Tarihi Yıllığı* 4 (1970-1971): 269-303.

Hasluck, Frederick W. "Christianity and Islam under the sultans of Konya." *Annual of the British School of Athens* 19 (1912-1913): 131-197.

Hasluck, Frederick W. *Christianity and Islam under the Sultans*, 2 vols, Oxford: Clarendon Press, 1929.

Hasluck, Frederick W. "Plato in the Folk-Lore of the Konia Plain." *Annual of the British School of Athens* 18 (1911-1912): 265-269.

Holl, Karl. *Amphilochius von Ikonium in seinem Verhaltnis zu den grosen Kappadoziern*. Tubingen: Mohr Siebeck, 1904.

Korobeinikov, Dimitri. "Orthodox communities in Eastern Anatolia in the thirteenth and fourteenth centuries, 1: The two patriarchates: Constantinople and Antioch." *Al-Masāq. Islam and the medieval Mediterranean* 15 (2003): 197-214.

Lloyd, Seton and David Storm Rice. *Alanya (A'lā'iyya)*. London: British Institute of Archaeology at Ankara, 1958.

Métivier, Sophie. "Byzantium in question in 13th-century Seljuk Anatolia." In *Liquid & Multiple: Individuals & Identities in the Thirteenth-Century Aegean*, edited by Guillaume Saint-Guillain & Dionysios Stathakopoulos, 235-258. Paris: ACHCByz, 2012.

Métivier, Sophie. "Les Maurozômai, Byzance et le sultanat de Rūm. Note sur le sceau de Jean Comnène Maurozômès." *Revue des Etudes Byzantines* 67 (2009): 197-207.

Ousterhout, Robert. "Messages in the Landscape: Searching for Gregory Nazianzenos in Cappadocia (with two Excursions to the Çanlı Kilise)." *Images of the Byzantine World: Visions, Messages and Meanings, Studies Presented to Leslie Brubaker*, edited by Angeliki Lymberopoulou, 147-169. Farnham: Ashgate 2011.

Ramsay, William M. and Gertrude L. Bell. *The Thousand and One Churches*. New York and London, 1909.

Redford, Scott. "Maurozomes in Konya." *Change in the Byzantine world in the twelfth and thirteenth centuries*, edited by Ayla Ödekan, Engin Akyürek and Nevra Necipoğlu. Istanbul: Vehbi Koç Foundation, 2010.

Redford, Scott. "Thirteenth-century Rum Seljuq Palaces and Palace Imagery." *Ars Orientalis* 23 (1993): 219-236.

Röwekamp, G. "Amphilochius." *Dictionary of Early Christian Literature*, editör Siegmar Dopp, 22-23. New York: Crossroad Publishing Co., 2000.

Shukurov, Rustam. "Churches in the citadels of Ispir and Bayburt: An Evidence of "Harem Christianity"?'" *Polidoro: Studi offerti ad Antonio Carile*, edited by Giorgio Vespignani, 713-723. Spoleto: Fondazione Centro italiano di studi sull'alto Medioevo, 2013.

Shukurov, Rustam. "Harem Christianity: The Byzantine Identity of Seljuk Princes." *The Seljuks of Anatolia: Court and Society in the Medieval Middle East*, edited by A.C.S. Peacock, Sara Nur Yıldız, 115-150. London: I. B. Tauris, 2015.

Shukurov, Rustam. "The Oriental Margins of the Byzantine World: A Prosopographical Perspective." In *Identities and allegiances in the Eastern Mediterranean after 1204*, edited by Guillaume Saint-Guillain and Judith Herrin, 73-108. Vermont: Farnham- Burlington, 2011.

Tekinalp, V. Macit. "Palace Churches of the Anatolian Seljuks: Tolerance or Necessity?" *Byzantine and Modern Greek Studies* 33 (2009): 148-167.

Thonemann, Peter J. "Amphilochus of Iconium and Lycaonian Ascetism." *Journal of Roman Studies* 101 (2011): 186-187.

Vryonis, Speros Jr. *The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamization from the Eleventh through the Fifteenth Century*. Berkeley: University of California Press, 1986.

Konferans oturumu bağlantıları

Türkçe:
https://www.youtube.com/watch?v=dHS4JLxmJb0&list=PLN7AHQGMKkdCTE8s2wPfxh1fdN3EWXMQY&index=11

İngilizce:
https://www.youtube.com/watch?v=TOStvXSHSmk&list=PLN7AHQGMKkdC6wv-79Z04eVWnsCZXf5j0&index=12

4. Bölüm



ROMA ANADOLU'DAN OSMANLI ANADOLU'YA ÇOKLU DÖNÜŞÜMLER

Pagan Devirden İslamî Döneme 4000 yıllık bir kült alanı: Tanrı Jüpiter Dolichenus'un Kâbesinden Dülük Baba Tekkesi/Yatırına

Ali Çağlar Deniz
Alevi Düşünce Ocağı
caglardeniz34@gmail.com

Özet:

Eski Yunancadaki adıyla Doliche kenti, Jüpiter Dolichenus adlı tanrının Kabesidir. Jupiter Dolichenus´tan önce bu bölgede hava ve şimşek tanrısı Teshup Hadad tapınım görmekteydi. Bu iki tanri arasindaki yakınlık sadece coğrafyayla sınırlı kalmayıp tasvir biçimlerinde de büyük benzerlikler tesbit edilebilmektedir. Tıpkı Teshup gibi Jupiter Dolichenus da roma imparatorluk dönemi boyunca batı eyaletleri dahil, elinde çift balta ve şimşek demetiyle tasvir edilmektedir. Her iki tanrı için de boğa önemli bir rol oynamaktadır. Dolichenus, MS 1. yüzyıldan 3. asra kadar bütün Roma İmparatorluğu´nda bir başka doğu kökenli tanrı Mitra gibi tapınım görmüştür. M.S. 253 yılında Pers kralı I. Şapur´un Doliche´yi tahrip etmesinden sonra kentin ve kutsal alanın gelişmesi duraklamaya uğramışsa da, MS 5. yy.da Doliche bir piskoposluk merkezi olarak karşımıza çıkmaktadır. Kent nekropolünün batısında iki tane M.S. 8. ve 10. yy.a ait Suriye tipinde kaya kilisesi yer almaktadır. MS: 11.-12. Yüzyılda Ayıntap şehrinin sınırlarına dahil edilmesi kentin önemini azaltmıştır. 1997-1998 yıllarında yapılan kazılarda Dülük kentinin bulunduğu Keber Tepe´nin yamacında iki Mithreum'un (Mitra kültüne ait rituallerin gerçekleştiği, mağara içindeki kutsal alan) bulunması, Jüpiter Dolichenus'un anayurdu olarak bilinen bu kentin dinler tarihi açısından önemini daha da artırmıştır. Bu mağaraların Kommagene bölgesindeki ilk Mithreum'lar olması yanında, Roma İmparatorluğunun en büyük kutsal alanlarından oldukları da tespit edilmiştir. Birinci kült mağarasındaki kabartmada Mitra´nın başı parçalanıp yerinde bir haç sembolü kazılmış olması kült alanının Hıristiyanlar tarafından tahrip edildiğini göstermektedir. M.Ö. 1000 yıldan, Hristiyanlık etkilerinin yoğunlaşmaya basladığı geç antik döneme kadar uzanan bir kutsal alan var olduğu ortaya çıkmaktadır. Dülük Baba yatırının kısa bir zaman öncesine kadar yöre insanları tarafından sıklıkla ziyaret edildiği göz önüne alınırsa, bölgenin kutsallığının antik çağlardan günümüze dek uzanan uzun bir tarihçeye sahip olduğu açıklık kazanmaktadır.

Dülük Baba'ya ilgim çocukluk çağlarımdan başlar. Doğup büyüdüğüm Antep'te pek çok yatır vardı: Memik Dede, Hacı Baba, Ökkeşiye... Bu yatırlara ismini veren ermişler, aynı zamanda Anteplilerin isimlerinde de yaşardı. Ökkeş, Hacı, Memik gibi Türkiye'nin başka yerlerinde zor rastlayacağınız isimler Antep ve çevresinde sıkça kullanılıyor ve çocuklara isim olarak veriliyordu. İlkokuldan liseyi bitirene kadar bu isimleri taşıyan sınıf





Kaya mezarlarının son hali.
Fotoğraflar: Dülük köyü sakinlerinden Yaşar Seylan, 2021.



Mitraeum.



Güney Kilisesi.

arkadaşlarım oldu hep. Dülük Baba da Antep'teki meşhur yatırlardan biriydi ama Antep'te Dülük adında kimse yoktu. Peki, bunun nedeni neydi? Bu soru, çok küçük yaşlarımda aklıma takılmıştı ve artık 40 yaşıma girdiğim bugünlerde, ulaştığım bilgileri sizlerle paylaşacağım.

Hitit Tanrısı Teşup'un ve onun Roma versiyonu Dolikeli Jüpiter'in Kâbe'si sayabileceğimiz Dülük Baba hakkında şu alıntıyla başlamak istiyorum yazıma: "Antik literatürde pek yer almasa da, günümüz metropolü Gaziantep yakınlarındaki antik Dolike kenti, Jüpiter Dolichenus Tanrısının anayurdu olarak bölgesel sınırlarını aşan bir öneme sahiptir. Jüpiter Dolichenus Tanrısına, M.S. 2. ve 3. yüzyıllarda Akdeniz bölgesinin geniş kesimlerinde tapınılmıştır. Doliche'nin Roma din tarihindeki önemine rağmen, araştırma dünyası onun yurdu olan bu yere önceleri pek ilgi göstermemiştir. Ancak 1997 ve 1998 yıllarında, antik kentin bulunduğu tepenin yamacında iki



Teshup kabartması, Gaziantep Müzesi.



Jüpiter Dolichenus kabartması, Başpınar.

Mithreum (Mitra kültüne ait, mağara içi kutsal alan) bulunmasıyla, Doliche tekrar gündeme gelmiş ve sistematik olarak tarihi-topografik ve arkeolojik incelemeler başlatılmıştır. Münster Batı Vesfalya Wilhelms Üniversitesi bünyesindeki Küçük Asya (Asia Minor) Araştırma Merkezi'nce Mithreumlarda yapılan kazılar 2000 yılına kadar devam etmiştir. 2001 yılından bu yana ise çalışmalar, bu tarihe kadar Roma İmparatorluğu döneminin en önemli kültlerinden birinin çıkış noktası olduğu bilinmeyen, Doliche antik kentinin yakınlarındaki Dülük Baba Tepesi üzerindeki Jupiter Dolichenus ana tapınağına yoğunlaşmaktadır. Kazı alanında bulunan beklenmedik zenginlikteki kalıntılar, Demir Çağı ile, burada Kutsal Salomon Manastırı'nın inşa edildiği Hıristiyanlığın Orta Çağı'na kadarki zaman diliminde bu "kutsal mekânın" yoğun bir şekilde kullanıldığını göstermektedir. Dülük Baba Tepesi'nin, Güneydoğu Anadolu bölgesinde M.Ö. 1. ve M.S. 12. yüzyıllar arasında sürdürülen kutsal ritüellerin kesintisiz şekilde kanıtlanabildiği ender kült merkezlerinden biri olduğu aşikârdır. Bu sadece Roma İmparatorluğu'nun başlıca tanrılarından birine adanan bir tapınağın araştırılması için değil, aynı zamanda antik Önasya'nın tümünde kült devamlılığına ve dinler tarihine ilişkin genel sorular için de bir şanstır. Dolayısıyla güncel araştırmalar bu mekânın kullanıldığı tüm devirlerin araştırılması üzerinde yoğunlaşmaktadır."[1]

1 "Dülük Baba Tepesi/Doliche (Dolike) – Münster Batı Vesfalya Wilhelms-Üniversitesi'nin Küçük Asya (Asia Minor) Araştırma Merkezi," Deutsche Vertretungen in der Türkei, erişim 22 Mart 2021, https://tuerkei.diplo.de/tr-de/themen/kultur/projekte-deutscher-universitaeten/1797586.



Dülük'te Jüpiter Dolichenus ve Juno Dolichenus Steli.



Viyana'da Jüpiter Dolichenus heykelciği.

"Doliche kenti Keber Tepesi üzerinde kurulmadan binlerce yıl öncesinde de burada insanlar yaşıyordu. Bugün hâlâ çok etkili olan kaya çıkıntıları çevreden göç etmiş insan grupları için orta eski taş devrinde (yaklaşık olarak İ.Ö. 300.000) düzenli bir şekilde sığınak olarak kullanılmıştır. Mithraeumların girişinin kuzeyindeki alanda geçmiş olan yüzyılın 40'lı yıllarında Türk ekipleri tarafından gerçekleştirilmiş kazılarda yoğun bir şekilde bu erken evreye ait taş aletler bulmuştur. Çimşit Tepesi'nin çıkıntılarında ve teraslarında, Dülük Köyü'nün üst yanında da, buranın bir alet üretim yeri olduğunu gösteren, çok sayıda eski taş devrine ait taş kesikleri ve taş baltalar bulunmuştur.[2]

Dülük Baba yakın zamana kadar kutsal kimliğini korumuş bir alan olsa da, son zamanlarda bir mesire yeri olarak da hizmet vermektedir. Alanın kutsal kimliği, mesire yeri haline getirildikten sonra iyice silikleşmiş ve bölgenin idari bakımdan bağlı olduğu kaymakamlığın sayfasında bile Dülükbaba'nın tarihinden ve kutsiyetinden nerdeyse hiç bahsedilmeyerek, piknik -Antep şivesinde sahre- alanı vasfı öne çıkarılmıştır.

2 "Doliche'nin Tarihsel Gelişiminin Ana Hatları," Doliche & Kommagene, erişim 22 Mart 2021, https://www.doliche.de/tk/doliche/tarihce/.



1907'de Dülük Baba Türbesi. Fotoğraf: F. Cumont, 1907.

"Şehir merkezine 8 km mesafede olup Gaziantep İli Şehitkamil İlçesi Dülük Mevkiinde yer almaktadır. Ulaşım problemi bulunmamaktadır. İlin kuzey ve kuzeybatısını çevreleyen 40 kilometrelik alanı ile Türkiye'nin elle dikilmiş en büyük koru ormanlarından birisidir. Dülükbaba ormanları içerisinde 5 günde 5 bin kişinin yararlanabileceği kamp kurma ve karavanlarla konaklama imkânı mevcuttur. Gaziantep'in ilk mesire yeri olan Dülükbaba Mesire Yeri'nde hâkim ağaç türü kızılçam olup saha içerisinde karaçam, servi, meşe ve badem de bulunmaktadır. Gaziantep'in en yüksek yerlerinden olan alan, manzara bütünlüğü içinde halkın dinlenme ve eğlenmesine uygun, açık hava rekreasyonu yönünden farklı ve zengin bir potansiyele sahiptir. İçme ve kullanma suyu ihtiyacı, saha içinde bulunan 3 adet sondaj kuyusundan karşılanmaktadır. Dülükbaba Mesire Yeri; 1990 yılında Orman İçi Dinlenme Yeri olarak açılmış olup 2002 yılında A Tipi Mesire Yeri olarak tescil edilmiştir. Kullanım alanı gelişim planında amaç ve kapsam bakımından dört alt bölge bulunmaktadır.

1- Spor kompleksi alt bölgesi

2- Giriş kontrol ve idari tesisler alt bölgesi

3- Dinlenme evleri(bungalovlar) alt bölgesi

4- Piknik alanı alt bölgesi







Dülük köyünün yakınında bulunan Musa Kazım Ziyareti. Fotoğraflar: Halil Eyüpoğlu, 2021.

Dülükbaba Mesire Yerinde şu anda hizmet veren 1 adet kır gazinosu, 1 adet idare binası, 1 adet üçlü alış-veriş ünitesi, 8 adet (3+3'lü) WC, 20 adet çeşme, 1 adet giriş kotrol ünitesi, 1450 adet piknik masası, 100 adet çöp bidonu, 5 adet çocuk oyun grubu ve 8 adet bulaşık yıkama yeri bulunmaktadır. Dülükbaba Mesire Yeri İşletmesi, 1998 yılında ihale ile özel sektöre kiraya verilmiştir. Dülükbaba Mesire Yeri'nin mülkiyeti Çevre ve Orman Bakanlığı Orman Genel Müdürlüğü'ne ait olup Mesire Yeri üzerindeki her türlü tasarruf Doğa Koruma ve Milli Parklar Genel Müdürlüğü'ne aittir. Dülükbaba ormanlarına, Yeşilkent-Başpınar dolmuşları ve belediyenin OSB seferi yapan otobüsleriyle ulaşmak mümkündür. Orman içerisinde bulunan kaya mezarları görülebilir. Kebabınızı ister kendiniz yapabilir veya tepe noktada bulunan lokantadan rahatlıkla yiyebilirsiniz."[3]

Şehitkamil Kaymakamlığı'nın sayfasında, alanın 2019 yılının Mayıs ayında hazırlanan tanıtımına eklenen beş fotoğraf da bölgenin rekreasyon alanı olarak düzenlenmesinin ardından çekilmiş ve kent kültüründe bölgenin nasıl bir öneme sahip olduğuna hiçbir gönderme yapılmamıştır. Buna karşın, bölgeye gelecek meraklıların kebaplarını isterlerse kendilerinin yapabileceği, isterlerse alandaki lokantadan yiyebilecekleri vurgulanmıştır. Bölgenin dinî hüviyetine dair tek vurgu, o da doğrudan olmayan bir şekilde "kaya mezarlarının görülebile"ceğidir. Kaya mezarlarının 26 Mart 2021 tarihi itibariyle yağmur suları ve çöpler içinde kaldığı, aşağıdaki fotoğrafta açıkça görülmektedir. Bir nişin üzerine, yakın zamanda Arap harfleriyle "ebû'l-hasen" yazısının kazındığını da bu fotoğraflardan görmek mümkündür. Tarihî eserlerin kazı çalışmaları sonrasında doğa ve insan tahribatına maruz bırakılmaması, en az kazı çalışması kadar önemli olmalıdır.

3 Şehit Kamil, "Dülükbaba Biyolojik Gölet (Tabiat Parkı)," erişim 22 Mart 2021, http://sehitkamil.gov.tr/biyolojik-golet.



1960-1970 yılları arasında Dülük'te kurban edilen bir Alevi Ailesi. Fotoğraf: Halil Eyüpoğlu, 2021.

Oysaki Dülükbaba antik kenti, yani Dolikhe kenti, Hitit Tanrısı Teşup'un, Roma Tanrısı Dolikheli Jüpiter'in kült alanıdır. Mitra dini ve Hıristiyanlık da bu alanı bir dinî merkez olarak kullanmıştır. İslamî dönemde de burası, dinî merkez olma hüviyetini korumaya devam etmiştir. Bu bölge, binlerce yıldan beri bir ibadet alanıdır. Bölgenin arkeolojik değerini şöyle özetlemek mümkündür: Dülükbaba'da, "Jupiter Dolichenus'tan önce bu bölgede hava ve şimşek tanrısı Teşup Hadad tapınım görmekteydi. Bu iki tanrı arasındaki yakınlık, sadece coğrafyayla sınırlı kalmayıp tasvir biçimlerinde de büyük benzerlikler tespit edilebilmektedir. Tıpkı Teşup gibi Jupiter Dolichenus da Roma imparatorluk dönemi boyunca batı eyaletleri dâhil, elinde çift balta ve şimşek demetiyle tasvir edilmektedir. Her iki tanrı için de boğa önemli bir rol oynamaktadır. Dolichenus, M.S. 1. yüzyıldan 3. asra kadar bütün Roma İmparatorluğu'nda bir başka doğu kökenli tanrı Mitra gibi tapınım görmüştür. M.S. 253 yılında Pers kralı I. Şapur'un Doliche'yi tahrip etmesinden sonra kentin ve kutsal alanın gelişmesi duraklamaya uğramışsa da, M.S. 5. yüzyılda Doliche bir psikoposluk merkezi olarak karşımıza çıkmaktadır. Kent nekropolünün batısında iki tane M.S. 8. ve 10. yüzyıla ait Suriye tipinde kaya kilisesi yer almaktadır. M.S. 11-12. yüzyılda Ayıntap şehrinin sınırlarına dâhil edilmesi kentin önemini azaltmıştır. 1997-1998 yıllarında yapılan kazılarda Dülük kentinin bulunduğu Keber Tepe'nin yamacında iki Mithraeum'un (Mitra kültüne ait ritüellerin gerçek-

leştiği, mağara içindeki kutsal alan) bulunması, Jüpiter Dolichenus'un anayurdu olarak bilinen bu kentin dinler tarihi açısından önemini daha da artırmıştır. Bu mağaraların Kommagene bölgesindeki ilk Mithreum'lar olması yanında, Roma İmparatorluğu'nun en büyük kutsal alanlarından oldukları da tespit edilmiştir. Birinci kült mağarasındaki kabartmada Mitra'nın başı parçalanıp yerinde bir haç sembolü kazılmış olması, kült alanının Hıristiyanlar tarafından tahrip edildiğini göstermektedir. M.Ö. 1000. yıldan, Hıristiyanlık etkilerinin yoğunlaşmaya başladığı geç antik döneme kadar uzanan bir kutsal alan var olduğu ortaya çıkmaktadır."[4] Dülükbaba bölgesinin yakın zamana kadar Antepliler tarafından "ziyaret" mekânı olarak kullanıldığı göz önüne alınırsa, bölgenin kutsallığının antik çağlardan günümüze dek uzanan uzun bir tarihçeye sahip olduğu açıklık kazanmaktadır.

Aslında, Anadolu'da kutsal kabul edilen yatır ve ziyaret alanlarının tarihi çok eskilere uzanabilmektedir. Mesela, Urfa'da bulunan ve tarihteki ilk mabet olarak Göbeklitepe alanının arkeolojik bakımdan keşfinden önce kadınların hamile kalabilmek için dua ettiği bir alan olduğu bilinmektedir. Kazılar esnasında, Göbeklitepe kazılarından doğum yapan bir kadın tasvirinin çıkarılması, bu geleneğin binlerce yıldan beri sürdürüldüğünün ispatıdır. Dülük Baba'nın da böylesi bir geçmişi olduğu görülüyor.

İslamî Devirde Dülük Baba Tekkesi/Yatırı

Dülükbaba, Faroqhi'ye göre (2017: 64-65), II. Mahmut döneminde Bektaşilerin el konulan tekkeleri listesinde yer almayan ve Evliya Çelebi'nin de görmüş olduğu Bektaşi yerleşimlerindendir.[5] Bu yerleşimler, sırasıyla şöyledir: Şebinkarahisar'daki Behlül-i Semerkandî, Erzincan'daki Hızır Makamı, Malatya'daki Seyyid Battal Gazi ve Faroqhi'nin "bugün hâlâ bilinen ve saygı duyulan bir ibadethane olan Gaziantep'teki Dülük Baba" olarak ifade ettiği tekkelerdir.

Dülükbaba bölgesinde yer alan Bektaşi tekkesinin en önemli kalıntısı, Dülük köyünde bulunan Musa Kazım Türbesi'dir. On İki İmam'ın yedincisi olan Musa Kazım'ın makamının bulunduğu Dülük bölgesinin halkı, Alevi-Bektaşi inancını uzun süre önce terk ederek Sünniliğe geçmiştir. Ama türbenin nispeti değişmemiştir. Dülük köyünden Yaşar Seylan'la yaptığımız mülakatta, Dülük Baba'nın Yavuz Sultan Selim'le olan menkıbesinin köyde pek bilinip anlatılmadığını öğrendik. Literatürde yer alan bu menkıbeye göre; Yavuz Sultan Selim, Mısır seferine giderken şimdiki Dülük Köyü yakınlarında bir derviş yolunu keser ve Padişah'a: "Sana müjdelerim ki şu ayın şu gününde Mısır'ı alacaksın. Haydi yolun bahtın gibi açık olsun." der. Padişah meraklanır ve dervişe kim olduğunu sorar ve şu cevabı alır: "Fani âlemin bir yolcusuyum. Menzilime ulaştım. Hakk'a tapılandım, beni sorma sen yoluna devam et." Yavuz, gerçekten de dervişin dediği zamanda Mısır'ı alır. Dönüşte elini öpmek için uğradığında dervişin öldüğünü görür. Ona bir türbe yaptırır."[6] Böylece Dolichenus isminden geldiği açıkça belli olan Dülük ismi, devrin padişahının elini öpmeye niyetlendiği Müslüman bir evliyaya dönüştürülmüştür.

Evliya Çelebi (c.IX: 176), Antep'teki ziyaretgâhların ilki olarak Dülük Baba ile Yavuz Selim arasında geçtiği

4 "Doliche/Dülük: Kültürler Kavşağı," 31 Aralık 2020, http://www.doliche.org/indextr.htm.

5 Suraiya Faroqhi, *Anadolu'da Bektaşilik: XV. Yüzyıl Sonlarından 1826'ya Kadar* (İstanbul: Alfa, 2017), 64-65.

6 "Dülük Baba Efsanesi – Gaziantep," Türkiye Kültür Portalı, erişim 22 Mart 2021, https://www.kulturportali.gov.tr/turkiye/gaziantep/kulturatlasi/duluk-baba-efsanes.

iddia edilen rivayeti şöyle nakletmektedir: "Ziyâretgâh-ı Ayntâb: Evvelâ şehrin şimâlinde bir bayır üzre Dölük Baba: Selîm Şâh Mısır'a giderken râhına varup, "Yolun kolay olsun Selîm oğlan, derler. Mısır'ı filân ayda alup Mekke Medîne sâhibi olıcak bana bir tekke yapar mısın?" deyü Mısır'ın fethin tebşîr ederler. Melâmiyyûn Bektaşiyândan bir ulu sultânmış. Hakîkatü'l-hâl ta'yîn eyledüğü günde Mısır feth olup ba'de'l-feth Selîm, Ayntâb'a gelüp Dölük Baba'yı merhûm bulup kabr-i münevveri üzre bir âsitâne-i âlî binâ eder."[7] Dülük isminin sehven Dölük olarak okunduğu kanaatindeyiz. Dülük Baba'nın Melamî Bektaşilerden olarak nitelendirilmesi, adına yapılan ulu tekke/asitane'nin de bu grup tarafından kullanıldığını düşündürmektedir. Bugün sadece mezar kısmı kalmış olan Dülük Baba türbesinin 1907 yılındaki hali ise ek bölümde gösterilmiştir.

Gaziantep İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü'nün hazırladığı *Gaziantep'te İnanç Turizmi* (s.16) adlı kitapçıkta Dülük Baba, sahabelerden biri olarak tanıtılmaktadır: "Antep'in İslam orduları tarafından fethinde şehit düşmüş bir sahabedir. Asıl adı Davud-u Ejder'dir. Sonradan yattığı Dülük tepenin adıyla anılmıştır. Kardeşi Malik Ejder de Maraş'ta şehit olarak orada gömülmüştür. Dülükbaba Türbesi, şehrin kuzeyinde kendi adıyla anılan Dülükbaba Tepesi'nin üzerindedir. Dülükbaba Tepesi'nde zirvede yer alan türbenin dikdörtgen duvar kalıntıları belirgindir. Bu duvar kalıntıları şu anda yıkık durumdadır."[8] Konuya dair görüştüğümüz yetkililer, ilgili kitapçığı hazırlarken Gaziantep İl Müftülüğü'nden bilgi istediklerini ve oradan gelen bilgilerle bu kitapçığın basıldığını söylediler.

Anadolu'da Malik Ejder olarak bilinen, tabiinin ünlülerinden Malik Eşter en-Nehâî (ö. 37/657?) Hz. Ali'nin sadık taraftarlarından olup Hz. Ali tarafından Cezire ve Mısır valiliklerine atanmıştı. Valilik yapmak için Mısır'a giderken Muaviye'nin oyunuyla, zehirli bal şerbeti ikram edilerek öldürüldü. Muaviye onun katlini, *A'yânü'ş-Şî'a* adlı esere göre Emevi Camisi'nin minberinden adeta bir müjde gibi şöyle duyurmuştu: "Ali'nin iki sağ kolu vardı, biri (Ammâr b. Yâsir) Sıffîn'de kesilmişti, diğeri de bugün kesildi" demiştir.[9] Dülük Baba'nın Anadolu'da Malik/Melik Ejder olarak bilinen Malik Eşter'in oğlu veya kardeşi olan[10] Davut Ejder olarak tanıtılmasında da muhtemelen burada daha önce bulunan Bektaşi-Alevi tekkesinin kültürel etkisi olsa gerektir.

Türbenin hemen eteğinde On İki İmamlar'dan yedinci imam olan Musa Kazım'a (ö. 183/799) atfedilen bir ziyaret, Antep ve Maraş bölgesinden Alevilerce sıkça ziyaret edilmektedir. Asıl türbesi Bağdat'ta bulunan Musa Kazım'ın buradaki ziyareti, bir makam hükmündedir. Bölgedeki pek çok ziyaret mahallinin bir ziyaret zamanı olmasına rağmen Musa Kazım Ziyareti'ne yılın her döneminde gidilmektedir.

Aleviler burada kurban keserek dileklerini dilemektedir. Antep bölgesindeki Sünnilerin aksine Maraş bölgesinde yaşayan Sünniler de zaman zaman bu ziyarete gelip kurban kesmektedirler. Kayadan bir kovuk arasında bulunan makamın hemen yanında yine kayaları yarıp gelen bir ark şeklinde su akmaktadır. Fiziki özelliği

7 Evliyâ Çelebi b. Derviş Mehemmed Zıllî, *Evliya Çelebi Seyahatnamesi*, editör Yücel Dağlı, Seyit Ali Kahraman, Robert Dankoff (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2005), 9: 176.

8 "Gaziantep'te İnanç Turizmi," Gaziantep İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü, erişim 2 Nisan 2021, https://tudevgaziantep.org.tr/inanc-turizmi-brosuru.pdf., s. 16.

9 Abdülkerim Özaydın, "Eşter." *DİA*, cilt 11 (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2005), 486-487.

10 Daha fazla bilgi için bakınız Yusuf Yılmaz, "Mâlik el-Eşter (Hayatı ve Şahsiyeti)," Master tez, Selçuk University SBE, Konya, 2005. Malik Ejder'in Hz. Ali ile olan kahramanca mücadelesi 1940'lardan bu yana defalarca basılan Cenk kitapları olarak bilinen türde de sıklıkla yer almıştır. Örneğin bkz. M. P., *Hazreti Ali ve Muaviye Cengi* (İstanbul: M. Sıralar Matbaası, 1958); Selami Münir Yurdatap, *Hamza Pehlivan ile Malik Ejder Cengi* (İstanbul: Dizerkonca Matbaası, 1967).



Rölyeflerin son hali. Fotoğraflar: Dülük köyü sakinlerinden Yaşar Seylan, 2021.

itibariyle ayazmalara benzeyen bu mekânın, Bizans döneminde Dülük'te kurulan psikoposluk merkezi ile bir alakasının olması oldukça muhtemeldir.

Aslında Dülük Baba'ya dair İslamî efsanelerin derli toplu bir şekilde verildiği belki de ilk kaynak, Cemil Cahit Güzelbey'in *Gaziantep Evliyaları* adlı eseridir. İlk baskısı 1964 yılında yapılan bu çalışma yüzünden yazarı, 27 Mayıs döneminde kovuşturmaya uğramıştı.[11] Eserin 1990 baskısında (s. 20-23) Güzelbey, Dülük Baba hakkında sözlü tarih yöntemiyle derlediği bilgileri ve söylentileri sıralamıştır. Buna göre Dülük Baba; sahabeden Malik Ejder'in kardeşi veya oğlu olan Davut Ejder'dir. Mezarı uzun süre kayıpken bir Kadiri dervişinin Abdülkadir Geylani'den yardım istemesi üzerine beliren şeyhin, "Davut Ejder yakınındayken benden neden istimdat ediyorsun" demesi üzerine bulunur. Güzelbey, Evliya Çelebi'nin yukarıda alıntıladığımız şekliyle "bir Melami-Bektaşi bir ulu sultan" diyerek anlattığı Dülük Baba'nın Yavuz Sultan Selim'le olan menkıbesini, ona nispet ederek nakleder. Dülük Baba hakkındaki vesikalara da kısaca değinen Güzelbey, türbenin yanındaki tekke ve vakfın mallarına Mevlevi dervişlerinin müdahale ettiğini, önceleri bu müdahalelerin men edilmesi için çıkan fermanların aksine 2 Muharrem 1047 yani 27 Mayıs 1637 tarihli bir fermana göre, Dülük Baba zaviyesinin tevliyet ve meşihatı Antep'teki Mevlevi Şeyhi'ne verilmiştir. Evliya Çelebi'nin aynı dönemde bu bölgede bir Bektaşi dergâhının olduğunu söylemesi, Dülük Baba tekke ve vakfının Mevlevilere verilmeden önce Bektaşilere ait olduğunu göstermektedir. Güzelbey, sözlü tarih verilerinden hareketle Mevlevilerin yönetimindeki tekke ve medrese bakımsızlıktan harap olunca, yemek pişirmek için kullanılan büyük kazanın Antep Mevlevihanesi'ne götürüldüğünü yazmaktadır.

11 "Cemil Cahit Güzelbey," Biantep.com, erişim 9 Nisan 2021, https://www.biantep.com/kesfet/biyografi/cemil-cahit-guzelbey-g1051.

Bin yıllardır kutsal alan olarak bilinen bir bölgenin kalıntılarının nasıl tahrip edilebildiğine dair ilginç bir tanıklığı, bildirimizde anmak istiyoruz. 2011 yılında Dolikhe antik kentinin nekropolisinde bulunan bir rölyefin yüzünün yüz detaylarının iyice kaybolduğunu gören bir turist kafilesinin rehberi, kendilerini izleyen Dülüklü bir çocuğa bu heykelin yüzünün neden böyle olduğunu sorar. Çocuk cevaben büyüklerinin bu heykelin şeytanı temsil ettiğini söylediğini ve kendilerine 5-10 lira vererek bu heykeli taşlattıklarını söylemiştir. Rehber, "Sen de taşladın mı" diye sorduğunda, çocuk "Şeytanı ben de taşladım tabii ki, ayrıca her taşlamamda para da aldım" dediğinde; turist rehberi çocuğa 10 lira vererek, "Bu parayı artık bu heykeli taşlatmaman için veriyorum" demiştir.[12] İslamî hac ibadetinin bir parçası olarak kabul edilen "Şeytan Taşlama" ritüeli, Anadolu'da son zamanlarda arkeolojik anıtların yok edilmesinin bir gerekçesi haline gelebilmektedir.

Benzer bir duruma, yaklaşık 20 sene önce, Antakya'da dünyanın ilk kilisesi sayılan Aziz Petrus Kilisesi'nin 200 metre kuzeyinde, Antiochus IV. Epiphanes (İ.Ö. 175-164) zamanından günümüze gelmiş yegâne eser olan ve bir kayaya oyulmuş ve Yunan mitolojisinde Cehennem Kayıkçısı olan Charonion'a ait dev büstün de maruz kaldığına şahit olmuştum. Tarihî eserlere verilen bu tür zararların İslam'da suret yasağı olduğu bahanesiyle mi yapıldığı yoksa daha eski dönemlerde ikonoklastik zamanlara mı uzandığının tespiti, ayrıca bir araştırma konusu olabilir.

Sonuç

Şehitkamil Kaymakamlığı'nın yukarıya metnini aldığımız tanıtımına geri dönecek olursak, Dülük bölgesinin yakın zamana kadar Anteplilerin dilek dilemek ve adak adamak için ziyaret ettiği bir "ziyaret alanı" olduğundan hiç bahsedilmeyerek, burası bir rekreasyon (Antep şivesinde sahre) bölgesi olarak sekülerleştirilmekte ve işletmesinin de "özel sektöre kiraya verildiği" anlatılarak sermayeleştirilmektedir. Kaymakamlığın açıklamasında, alanın dinî kimliğine dair tek gönderme "orman içerisindeki kaya mezarlarının görülebileceği" hususudur ki, şehir halkının bu alana atfettiği öneme hiç değinilmemesi, aslında Türkiye genelinde devletin halkın yaşattığı İslam'dan çok, Diyanet'in Kur'an ve Sünnet temelli olduğu savıyla yerleştirmeye çalıştığı Vahhabi anlayışı ve dolayısıyla öteden beri kutsiyet atfedilen mekânların birer "dinlence ve piknik" alanlarına dönüştürülmesiyle oldukça bağlantılıdır. Pek çok türbe ve ziyaret yerine yine Diyanet tarafından asılan "çaput bağlanmaması ve kurban kesilmemesi"ne dair uyarılar ve bunların şirk olduğuna dair ifadeler de, aslında Vahhabileşen devlet İslam'ının geleneksel halk Müslümanlığıyla nasıl çatıştığını göz önüne koymaktadır.

Kaynakça

Biantep.com. "Cemil Cahit Güzelbey." Erişim 9 Nisan 2021. https://www.biantep.com/kesfet/biyografi/cemil-cahit-guzelbey-g1051.

Deniz, Hacı Ali. Röportaj, 22 Mart 2021.

Deutsche Vertretungen in der Türkei. "Dülük Baba Tepesi/Doliche (Dolike) – Münster Batı Vesfalya Wilhel-

12 Hacı Ali Deniz, röportaj, 22 Mart 2021.

ms-Üniversitesi'nin Küçük Asya (Asia Minor) Araştırma Merkezi." Erişim 22 Mart 2021. https://tuerkei.diplo.de/tr-de/themen/kultur/projekte-deutscher-universitaeten/1797586.

"Doliche/Dülük: Kültürler Kavşağı." 31 Aralık 2020. http://www.doliche.org/indextr.htm.

Doliche & Kommagene. "Doliche'nin Tarihsel Gelişiminin Ana Hatları." Erişim 22 Mart 2021. https://www.doliche.de/tk/doliche/tarihce/.

Doliche & Kommagene. "Doliche'nin Mithraeumları." Erişim 31 Aralık 2020. https://www.doliche.de/tk/doliche/kent-alani/mithraeumlar/.

Doliche & Kommagene. "Doliche'nin Steli." Erişim 22 Mart 2021. https://www.doliche.de/tk/dueluek-baba-tepesi/iupiter-dolichenus/dolichenin-steli/.

Doliche & Kommagene. "Hıristiyanlık Dönemi'nde Doliche." Erişim 31 Aralık 2020. https://www.doliche.de/tk/doliche/kent-alani/gec-antik-doeneminde-ve-orta-cagda-doliche/.

Doliche & Kommagene. "Kutsal Alan – Araştırma Tarihi." Erişim 31 Aralık 2020. https://www.doliche.de/tk/dueluek-baba-tepesi/arastirma-tarihi/.

Evliyā Çelebi b. Derviş Mehemmed Zıllî. *Evliya Çelebi Seyahatnamesi*, editör Yücel Dağlı, Seyit Ali Kahraman, Robert Dankoff, cilt 9. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2005.

Eyüpoğlu, Halil. Röportaj, 22 Mart 2021.

Faroqhi, Suraiya. *Anadolu'da Bektaşilik: XV. Yüzyıl Sonlarından 1826'ya Kadar*. İstanbul: Alfa, 2017.

Gaziantep İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü. "Gaziantep'te İnanç Turizmi." Erişim 2 Nisan 2021. https://tudev-gaziantep.org.tr/inanc-turizmi-brosuru.pdf.

Güzelbey, Cemil Cahit. *Gaziantep Evliyaları*. Ganziantep: İslami Hizmetler Vakfı, 1990.

M. P. *Hazreti Ali ve Muaviye Cengi*. İstanbul: M. Sıralar Matbaası, 1958.

Seylan, Yaşar. Röportaj 22 Mart 2021.

Şehit Kamil. "Dülükbaba Biyolojik Gölet (Tabiat Parkı)." Erişim 22 Mart 2021. http://sehitkamil.gov.tr/biyolojik-golet.

Türkiye Kültür Portalı. "Dülük Baba Efsanesi – Gaziantep." Erişim 22 Mart 2021. https://www.kulturportali.gov.tr/turkiye/gaziantep/kulturatlasi/duluk-baba-efsanes.

Özaydın, Abdülkerim. "Eşter." *DİA*, cilt 11. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2005.

Yurdatap, Selami Münir. *Hamza Pehlivan ile Malik Ejder Cengi*. İstanbul: Dizerkonca Matbaası, 1967.

Yılmaz, Yusuf. "Mâlik el-Eşter (Hayatı ve Şahsiyeti)." Master tez, Selçuk Üniversitesi SBE, Konya, 2005.

Konferans oturumu bağlantıları

Türkçe:
https://www.youtube.com/watch?v=5ZtOwxGm6Kw&list=PLN7AHQGMKkdCTE8s2wPfxh1fdN3EWXMQY&index=10

İngilizce:
https://www.youtube.com/watch?v=xXBEqrDC8eg&list=PLN7AHQGMKkdC6wv-79Z04eVWnsCZXf5j0&index=10

Meryem Ana Kilisesi: Nevşehir'in "Cezaevi-Kilisesi"nin Farklı Hayatları

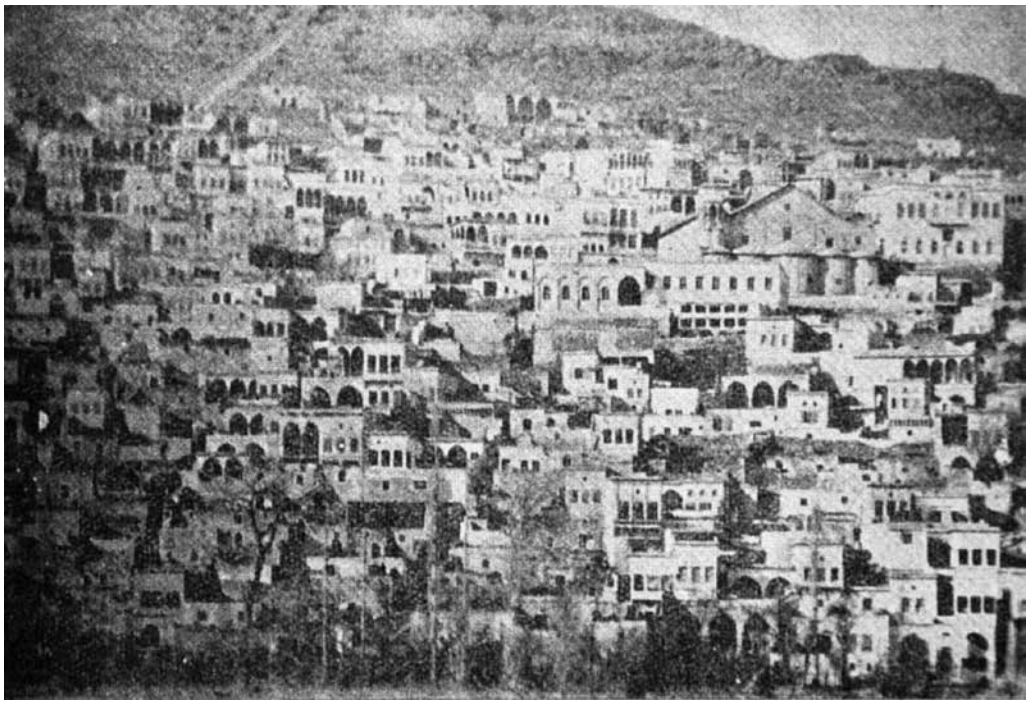
Aude Aylin de Tapia
Freiburg Albert-Ludwigs Üniversitesi
aylin.detapia@gmail.com

Özet:

1923'de Yunanistan ile Türkiye arasındaki nüfus mübadelesi Anadolu'nun büyük kısmındaki Rum varlığına son verdi. Kapadokya'da Rumlardan (çoğu Karamanlıydı, yani Türkçe konuşuyorlardı) oluşan, ondokuzuncu yüzyılın ortalarından itibaren genellikle başta İstanbul olmak üzere büyük şehirlere göç hareketleri sayesinde ekonomik olarak zenginleşmiş çok sayıda cemaat ve insani amaçlı faaliyetler vardı. Bu bağlamda bu cemaatler, 1923'den sonra müminleri kalmayan yeni, büyük kiliseler inşa etmişlerdir. Cumhuriyetin ilk onyıllarında, bunlardan bazıları camilere çevrildi, diğerleri tahrip edildi ya da sadece terk edildi. Çoğuna saygısızca davranıldı ve ahır, depo ya da fabrikaya çevrildi. Bu kiliselerden 1848'de inşa edilen ve Nevşehir'de bulunan Meryem Ana Kilisesi'nin kaderi çok özel oldu. 1953'de cezaevine çevrildi, çok sayıda siyasi mahkum burada hapis yattı, örneğin Yılmaz Güney bir yıl burada kaldı. 1973'de yerlilerin tabiriyle "Cezaevi-kilise", hapse atılan bir kadının hikayesini anlatan Mahpus isimli film için film seti bile oldu. 1983'de cezaevinin kapatılmasından sonra terk edildi, yine de zaman zaman film ve TV dizileri çekmek için kullanılıyor. Aynı zamanda şehrin eski Rum mahallelerini etkileyen kentsel dönüşümün bedelini ödemeyen son anıtlardan biridir.

Bu makale, geç Osmanlı döneminde inşa edilmesinden başlayarak günümüze kadar Meryem Ana kileiisinin yaşadığı farklı yaşamları izleyecektir, buna cezaevine dönüştürülmesi, ayrıca son zamanlarda yeniden Hıristiyan mirasının sembolüne çevrilmesine, yıkılmasına karşı itirazlara ve korunması için yapılan çağrılara yol açan gelişmeler dahildir.

1923 yılında Yunanistan ve Türkiye arasında gerçekleştirilen nüfus mübadelesi ile Anadolu'nun çoğu bölgesindeki Rum-Ortodoks varlığı son bulmuştur. Kapadokya bölgesinde, çoğu Türkçe konuşan Rum toplulukları, başta İstanbul olmak üzere büyük şehirlere doğru göç hareketleri ve hayırseverlik etkinlikleri sayesinde 19. yüzyıl ortalarından itibaren ekonomik açıdan zenginleşmiş durumdaydı. Bu bölgedeki Rumlar, 1923 yılından sonra cemaatsiz kalan yeni, devasa kiliseler inşa etmişlerdi. Cumhuriyet'in ilk yıllarında bu yapıların bazıları camiye dönüştürülmüş, bazılarıysa yıkılmış veya terk edilmiştir. Çok sayıda yapı, kutsallığı yok sayılıp tahrip edilerek ahır, depo veya fabrikalara dönüştürülmüştür. Bu kiliselerden Nevşehir'deki Koimesis Theotokou Kilisesi, bugünkü adıyla Meryem Ana Kilisesi'nin kaderi ise kendine özgü olmuştur.



19. yüzyıl kartpostalı, Nevşehir.

Bu makalede Nevşehir'deki Meryem Ana Kilisesi'nin geçirdiği farklı yaşam dönemleri, bir cezaevine dönüştürülmesi de dâhil olmak üzere Osmanlı dönemindeki inşasından günümüze kadar incelenecek, aynı zamanda yerel bir miras olarak yeni bir sembol haline dönüşmesine, tahrip edilmesine yönelik itirazlara ve korunmasına yönelik çağrılara yol açan güncel gelişmelere de değinilecektir.

Kilise Olarak Yaşam

Orta Anadolu'daki Kapadokya bölgesinde, genelde hepsi kasaba ve köylerde yerleşik Müslüman, Ortodoks Hıristiyan ve Ermeni toplulukları yaşamaktaydı. Kapadokya'da yaşayan Ortodoks Hıristiyan veya Rum topluluklarının önemli bir özelliği, çoğunluğunun Türkçe konuşuyor olmasıydı. İlk dilleri olarak Türkçe konuşuyorlar ve Yunan alfabesini kullanarak Türkçe yazıyorlardı. Burada Türkçe konuşan Rumlara genel olarak Karamanlı Rumlar ismi verilmektedir.

19. yüzyılda Nevşehir'deki Rumlar Karamanlılardı ve birbirine yakın üç mahallede yoğun olarak yaşamaktaydılar. Bu mahalleler Rum Baş mahallesi, Rum Orta mahallesi ve Aşağı mahallesidir. Bu üç mahalle, hep beraber Rum Mahallesi olarak bilinmekteydi. Bu bölgenin günümüzdeki ismiyse Cumhuriyet Mahallesi'dir. O zamanlar Nevşehir, isminden de anlaşılacağı gibi henüz yeni kurulmuş bir kasabaydı. Muşkara köyü (1718-1730 yıllarında sadrazam olan) Nevşehirli Damat İbrahim Paşa tarafından Nevşehir kasabasına dönüştürülmüştü.



Nevşehir Cezaevi-Kilise'si, dış görünüş. Fotoğraf: Aude Aylin de Tapia, 2014.

Nevşehir'in kurulmasının ardından çevre köylerde yaşayan çok sayıda Rum'un, "Nea-poli"ye yani "Yeni şehre" göç etmesiyle bölge kalkınmıştır. 18 ve 19. yüzyıllarda Nevşehir'deki Rum nüfusu giderek artmıştır. 19. yüzyılda, Nevşehir'deki Rum topluluğunun yanı sıra Kapadokya'da yaşayan pek çok diğer topluluk, İstanbul başta olmak üzere imparatorluğun büyük şehirlerinde ve yurtdışında yaşayan ve çalışan göçmenler sayesinde giderek zenginleşmiştir. Göçmenler "hemşehri dernekleri" aracılığıyla para toplamış; kamu binaları, hamamlar, okullar, kütüphaneler, eğlence yerleri ve kiliselerin inşasını finanse etmişlerdir.

Rum mahallesindeki iki büyük kilise de böylece inşa edilmiştir. Bunlardan birincisi hâlihazırda mevcuttu; bu kilise, 1797 yılında inşa edilen ve 1860'lar ve 1880'lerde genişletilen Agios Georgios Kilisesi'dir. Günümüzde Çanlı Kilise olarak bilinmektedir ve sadece çan kulesi ayaktadır. İkincisi ise 1848-49 yılında inşa edilen Koimesis Theotoku Kilisesi'dir. Oldukça geniş olan bu kilise, günümüzde Nevşehir sakinleri tarafından Meryem Ana Kilisesi olarak bilinmektedir. Kilise aynı zamanda "Cezaevi-Kilise" veya "Eski Cezaevi" olarak da bilinmektedir. Kapadokya'daki Rum topluluklarının tüm kiliseleri gibi bu kilise de 1923'teki nüfus mübadelesiyle cemaatini yitirmiştir.



Kilise-Cezaevi'nin koğuş koridoru. Fotoğraf: Aude Aylin de Tapia, 2014.

Cezaevi Olarak Yaşam (1950-1983)

1923 ve 1940'ların sonu arasında, kilise cemaatsiz kalan ve terk edilen çoğu 19. yüzyıl Kapadokya kiliseleriyle aynı kaderi paylaşmıştır. Ancak kilisenin yaşamı, 1940'ların sonunda bir cezaevine dönüştürülmesiyle köklü bir şekilde değişmiştir. Bu tarihten sonra kiliseye yerel halk tarafından "Cezaevi-Kilise" ismi verilmiştir.

Bir hapishaneye dönüştürmek için binanın içindeki her şey yeniden düzenlenmiştir. Çok sayıda duvar ve ikinci bir kat inşa edilerek yatakhane ve tecrit hücreleri oluşturulmuş; bunun yanında ibadet odaları, yemekhane, mutfak, banyo ve tuvaletler yapılmıştır. Duvarlardaki resimler kapatılmış, dışarıda avlunun duvarları güçlendirilmiş ve yükseltilmiştir.

Cezaevine çevrilen binada, aralarında ünlü aydınlar, şairler ve film yapımcılarının da olduğu çok sayıda siyasi mahkûm tutulmuştur. İlk mahkûmlardan biri, 1948'de bu cezaevine gönderilen yazar Kemal Tahir'dir. Tahir'in 1950 yılında serbest bırakılmasından bir yıl sonra şair Aziz Nesin, ilk olarak hapsedildiği İstanbul cezaevinde siyası bildiriler yazmaya devam ettiği için Nevşehir cezaevine sürülmüştür. Diğer bir solcu şair olan Hasan Hüseyin Korkmazgil de Nevşehir cezaevinde birkaç ay geçirmiştir. Korkmazgil, Aziz Nesin ile ilk defa burada tanışmıştır. Son bir örnek olarak film yapımcısı Yılmaz Güney de 1961 yılında tutuklanarak Nevşehir

cezaevine gönderilmiştir. Burada 20 ay kalmış, *Boynu Bükük Öldüler* isimli ilk romanını da burada yazmıştır. Burada geçirdiği aylar hakkında Güney, "hayatının akışının değiştiğini" belirtmiş ve Nevşehir cezaevi "benim ilk okulumdur" demiştir. Romanı ise yaklaşık on yıl sonra yayımlanmıştır. Güney kitabının önsüzünde romanını nasıl yazdığından, siyasi tutuklulara ayrılmış olan yatakhanenin köşesindeki yatağının başında bulundurduğu küçük masadan bahsetmiştir.[1]

Son olarak, 1980 askeri darbesinin ardından Nevşehir'e yeni siyasi tutuklular gönderilmiştir. Bu tutuklulardan biri olan ve onlarca yıl sonra Kapadokya'da kültürel mirasın korunması için Kapadokya Tarih Kültür Araştırma ve Koruma Derneği'ni (2019'da kapatıldı) kuran Mükremin Tokmak, bugün Kapadokya'daki kültürel mirasa yönelik tehditler konusunda ana koruyuculardan ve ihbarcılardan biri. Tokmak'a göre, solcu mahkûmlar yatakhanelerinin duvarlarındaki resimlerin üstünün açılmasını istemiş, ancak bu resimler uzun süre açık kalmamıştır. Mahkûmların yatakhanelerinin değiştirilmesi ve solcuların yerine sağ görüşlü-milliyetçi mahkûmların gelmesi ile bu resimlerin üstü tekrar örtülmüştür.[2]

Film Seti Olarak Yaşam

1983 yılında Nevşehir'de yeni ve modern bir cezaevinin açılmasıyla Cezaevi-Kilise kapatılmış ve terk edilmiştir. Ancak daha kapatılmadan önce bina, bir film seti olarak ikinci bir işlev edinmiştir.

Cezaevi-Kilise, 1973 yılında Nejat Saydam'ın yönetmenliğini yaptığı ve Türkan Şoray'ın tutuklu bir kadını oynadığı *Mahpus* isimli filmin seti olmuştur. Film, Altın Portakal Ödülü'nü kazanmıştır.

Daha yakın bir tarihte, cezaevinin kapatılmasından yıllar sonra binanın kalıntıları bu sefer bir film için değil, bir televizyon dizisi için bir kez daha set olarak kullanılmıştır. Bu set, kilisenin içinde herhangi bir izin almadan kurulmuş ve Fox televizyon kanalı tarafından yayımlanan dizinin set çalışanları, kilise kubbesinin altındaki ana kolonları tutan metal kirişlerden birini kesmeye karar vermiştir. Bu skandal, Kapadokya Tarih Kültür Araştırma ve Koruma Derneği başkanı, yerel aktivist Mükremin Tokmak tarafından keşfedilmiştir. Tokmak basına haber vermiş ve dizinin yapımcıları hakkında şikâyette bulunmuştur. Dizi ekibi, binanın zaten harabeye dönmüş durumda olduğunu iddia etmiş ve kirişi çekimi kolaylaştırmak ve arka planı daha iyi görüntülemek için kesmeye karar verdiklerini belirtmiştir.[3] Bu skandaldan sonra kilisenin önüne bir gardiyan ile prefabrik bir kulübe yerleştirilmiştir.

Türkiye'de cezaevine çevrilen Rum veya Ermeni kiliselerinin diğer örnekleri Gaziantep, Sivas, Urfa veya Giresun'da mevcuttur. Bazıları çekim seti olarak da kullanılmış, ancak çoğu günümüzde camiye veya müzeye dönüştürülmüştür. Nevşehir Cezaevi-Kilise'sine gelince, 1983'ten sonra terk edilmiş olarak kaldı ve hazine avcıları tarafından yapılan sayısız vandalizm eylemiyle giderek hasar gördü çünkü Anadolu'da eski Hıristiyan binaları, genellikle hazineler için potansiyel yerler olarak kabul edilmiştir.[4]

1 Mesut Akatay, "Kültür ve Sanat Insanı Olarak Yılmaz Güney," *Evrensel Gazetesi*, 7 Eylül 2014, https://www.evrensel.net/haber/92160/kultur-ve-sanat-insani-olarak-yilmaz-guney.

2 Yavuz İşçen, «Nevşehir Rum Mahallesi,» *Cappadocia Explorer*, Mayıs 2010, http://www.cappadociaexplorer.com/detay.php?id=346&cid=176.

3 Zafer Barış, 'Meryem Ana Kilisesi'ndeki Skandal Yargıya Taşındı', *Radikal*, 3 Eylül 2014, http://www.radikal.com.tr/turkiye/meryem-ana-kilisesindeki-skandal-yargiya-tasindi-1210699/.

4 Serdar Korucu, 'Nevşehir'in Rum Mirası Kentsel Dönüşüm Kurbanı', *Agos*, 5 Temmuz 2013, http://www.agos.com.tr/tr/yazi/5222/nevsehirin-rum-mirasi-kentsel-donusum-kurbani.

Büyük Emlak Projeleri Arasında Yaşam

Son yıllarda kilise için çok sayıda restorasyon projesi önerilmiş ve bazıları için karar alınmış, ancak şu ana kadar bunlardan hiçbiri uygulanmamıştır. 1996 yılında kilise, belediyeye emanet edilmiş ve 2003 yılında bir restorasyon projesi önerilmiş, ancak Kültür Varlıklarını Koruma Bölge Kurulu Müdürlüğü'ne sunulmamıştır.

Dolayısıyla Meryem Ana Kilisesi'nin miras kapsamına alınması sorusu oldukça eski bir sorudur, ancak kentsel dönüşüm projesinin ortaya çıkmasıyla daha da aciliyet kazanmıştır. Yakın zamanda yeni değişiklikler meydana gelmiş ve Meryem Ana Kilisesi, yerel kültürel ve dinî mirasın bir sembolü haline gelmiştir. 2009'da Nevşehir'de başlayan kentsel politika ve kentsel dönüşümle beraber kentin eski Hıristiyan mahalleleri, TOKİ'nin üstlendiği yeni inşaat projelerinin sahası haline gelmiştir.

Haziran 2013'te muhtar ve mahalle sakinleri bir kez daha yapının giderek bozulmasına ve ilçenin ekonomisinin canlandırılması için restorasyona ihtiyacı olduğuna dikkat çekmişlerdir.[5] Yerel dernekler tarafından, kilisenin kötü durumuna dikkat çeken mirasın korunması için çeşitli dilekçeler verilmiştir. Mimarlar odası da ilçenin tarihî semtlerinde yapılması planlanan gayrimenkul projesi hakkında suç duyurusunda bulunmuş olsa da mahallelerin hemen hemen tüm eski evleri yıkıldığı için hiçbir şey yapılmadı ve kilise bir hiçliğin ortasında kaldı. İlçenin alçak kesiminde ve Nevşehir Kalesi'nin altındaki alanda ilk yeni inşaatlar başladı.

Ancak 2014 yılında, ilçenin yukarı kısmında, Nevşehir Kalesi'nin yanında devasa bir yeraltı şehrinin keşfedilmesi, bu bölgedeki kentsel dönüşümü sonlandırmıştır. Kapadokya'nın ve dünyanın en büyüğü olduğu hemen açıklanan bu yeraltı şehrinin keşfi, turizm odaklı yeni projelerin önünü açtı. Bu yeraltı şehri, Kayseri Rölöve ve Anıtlar Müdürlüğü tarafından yönetilmektedir. Eklemek gerekir ki bu alan, Kapadokya Bölgesi Müdürlüğü'nün (Kapadokya'nın milli park statüsünün yerine geçmek üzere yakın zamanda oluşturulan alan başkanlığı) denetiminde değil. Kayaşehir çevresindeki proje, Kaymaklı veya Derinkuyu'da olduğu gibi, yeraltı şehrinde bir müze oluşturmayı amaçlıyor. Çevresel turistik faaliyetler de planlanıyor: Örneğin Nevşehir Kalesi, yakın zamanda restore edilmeye başlandı. Daha önce yıkılan tarihî yapının da yeniden inşası bekleniyor. Kilisenin restorasyonu da bu daha geniş projeye dâhil edildi. Bu kapsamda, Nevşehir Belediyesi'nin elinde bulunan kilisenin restorasyonu, yakın zamanda Kültür ve Turizm Bakanlığı'na devredilmiştir; restorasyon için gereken bütçenin tamamı bu nedenle bakanlıktan geliyor.

Her ne kadar şimdilik açık ve net bir master plan oluşturulmamış olsa da Kayaşehir ve Meryem Ana Kilisesi'nin ortak bir kültürel miras ve turizm projesi ile birbirine bağlanmak istendiği açıktır. Kesinleşmiş projenin yakın zamanda duyurulması planlanmaktadır. Ancak şimdilik genel fikir, Meryem Ana Kilisesi'ni daha çok arabaların kullanacağı bir yol ile Kayaşehir'e bağlamaktır. Eğer bu plan onaylanırsa, ziyaretçilerin çoğu, Meryem Ana Kilisesi'ni dışarıdan, hatta arabalarından görebilecek, kiliseye girmeleri için bir yönlendirme veya davetle karşılaşmayacaklardır.

Binanın kendisine gelirsek, projeyle dış cephelerin restorasyonunu hedeflenmektedir. İçeride ise mevcut

5 İşçen, 'Nevşehir Rum Mahallesi'.

plana göre cezaevinin duvarlarının ve diğer kalıntıların yıkılarak binanın orijinal haline getirilmesi amaçlanmaktadır. Restorasyon birkaç ay önce resmî olarak başlamıştır ve alanın girişindeki panoda merkezi Kahramanmaraş'ta olan bir şirketin adı geçmektedir. Yerel halkın ve özellikle de kültürel miras derneklerinin isteği, kilisenin içinde Nevşehir'in tarihine dair bir müze oluşturulması ve hapishane geçmişi ve Hıristiyan toplulukların tarihi de dâhil olmak üzere binanın tüm farklı yaşamlarından bahsedilmesidir. Bakanlık yetkilileri, kilisenin içinde gerçekten de bir müze projesi olduğunu iddia ediyorlar ama şimdilik kesin bir şey yok. Üstelik bir gün gerçekten yaratılırsa müzenin odak noktasının ne olacağını bilmiyoruz.

Dolayısıyla, binanın geçmiş yıllarda restore edilen 19. yüzyıl Kapadokya kiliselerinin çoğu ile aynı kaderi paylaşıp paylaşmayacağını hep birlikte göreceğiz. Diğer kiliselerin duvarları restore edilmiş, iç kısmı temizlenmiş ve binalar genel olarak ziyaretçilerin girmesini engellemek amacıyla kilitli tutulmaktadır. Eğer bir müze oluşturulursa, bu kilisenin açık kalacağı anlamına da gelmektedir.

Kapadokya'da yakın zamanda restore edilmiş sayısız kilise örneği gerçekten mevcuttur. Genellikle Konstantinopolis patriğinin ve küçük bir inanç grubunun huzurunda bir açılış töreninin ardından yapılan restorasyondan sonra binanın genellikle kilitlendiği, bazen yapılan yıllık bir ayin dışında içeride başka hiçbir dinî veya kültürel aktivite gerçekleştirilmediği görülmektedir.

Sonuç olarak Cezaevi-Kilise'nin geleceği hâlâ meçhul. Ancak, Anadolu'daki pek çok kutsal mekâna kıyasla oldukça kısa bir ömre sahip olan bu kilise, zaten farklı yaşamlar geçirmiş; birbiri ardına ve bazen aynı anda bir kutsal mekân, bir hapishane, bir harabe ve bir çekim seti olarak, önündeki bu yeni sınamayı da atlatarak hayatta kalabilir. Muhtemelen önümüzdeki yıllarda, sıradaki yaşamının ne olacağını göreceğiz.

Kaynakça

Akatay, Mesut; "Kültür ve Sanat İnsanı Olarak Yılmaz Güney", *Evrensel Gazetesi*, 7 Eylül 2014, https://www.evrensel.net/haber/92160/kultur-ve-sanat-insani-olarak-yilmaz-guney.

Barış, Zafer; "Meryem Ana Kilisesi'ndeki Skandal Yargıya Taşındı", *Radikal*, 3 Eylül 2014, http://www.radikal.com.tr/turkiye/meryem-ana-kilisesindeki-skandal-yargiya-tasindi-1210699/.

İşçen, Yavuz; 'Nevşehir Rum Mahallesi', *Cappadocia Explorer*, Mayıs 2010. http://www.cappadociaexplorer.com/detay.php?id=346&cid=176.

Korucu, Serdar; "Nevşehir'in Rum Mirası Kentsel Dönüşüm Kurbanı", *Agos*, 5 Temmuz 2013. http://www.agos.com.tr/tr/yazi/5222/nevsehirin-rum-mirasi-kentsel-donusum-kurbani.

Konferans oturumu bağlantıları

Türkçe:
https://www.youtube.com/watch?v=2Nz-ZUtr85Mo&list=PLN7AHQCMKk-dCTE8s2wPfxh1fdN3EWXMQY&index=12

İngilizce:
https://www.youtube.com/watch?v=58T-jST2K9ug&list=PLN7AHQCMKkd-C6wv-79Z04eVWnsCZXf5j0&index=12

Bursa'nın Dinî Anıtları, Geç Osmanlı Döneminde ve Genç Türkler Döneminde Terk Edilmeleri veya Dönüştürülmeleri

Beatrice St. Laurent
Bridgewater State Üniversitesi
bstlaurent@bridgew.edu

Özet:

Bu makale Tanzimat dönemi (1839-1876) ve Abdülhamid dönemi (1876-1909) döneminde ayakta olan anıtlarla sınırlı olması nedeniyle, Osmanlı İmparatorluğunun ilk başşehri olan Bursa, dini mekanların yeniden-kullanımı konusunu incelemek için ilginç bir sahnedir. Bu makalede bazı dini anıtların statüsü, başka amaçlara uygun hale dönüştürülmesi ya da nüfus hareketleri ve siyasi değişiklikler yüzünden terk edilmesi incelenmektedir. Ayrıca dini statülerini koruyan, seçilerek evkaf arazisi olarak tanımlanan terk edilmiş mülkler ve bunların Tazminat Dönemi sonrası akibeti de incelenecektir.

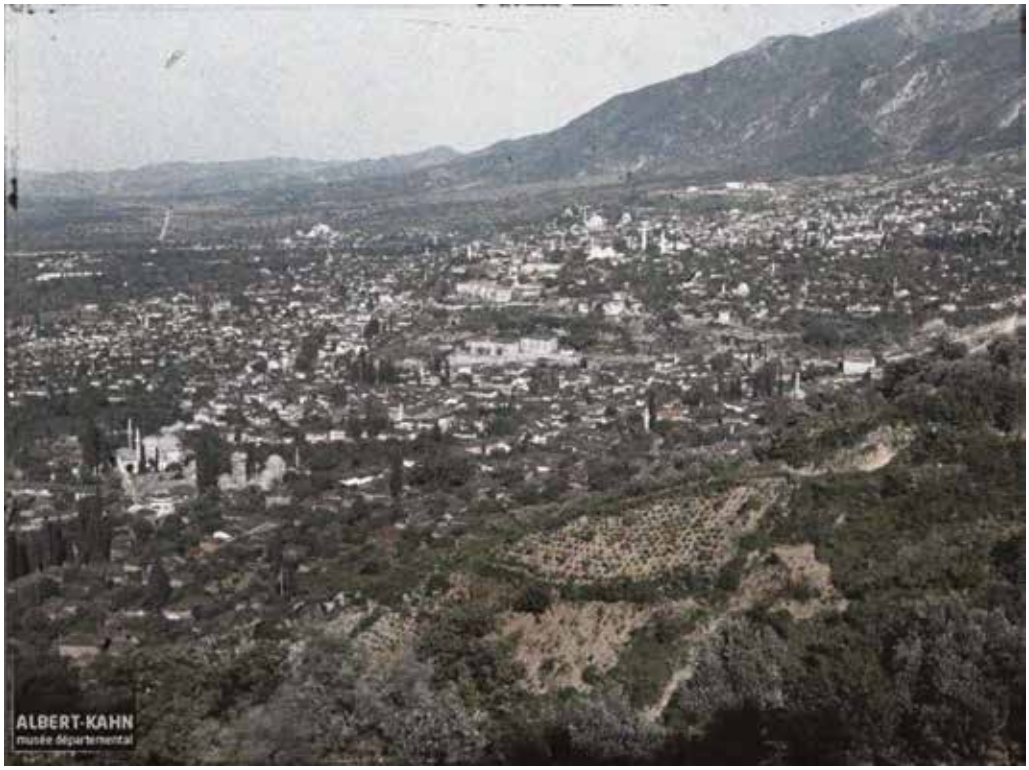
Engizisyondan kaçan Yahudilere kucak açan Bursa'da bu göçten kalan bir nüfus barınıyordu ve Yahudi mahallelerine dağılmış sinagogları vardı, bunlar Yahudilerin şehirden ayrılmasıyla terk edildi. Bursa'da hayatı en çok etkileyen şey, günümüzde hâlâ gelişmekte olan ipek endüstrisidir. 19'uncu yüzyılın sonlarında Rum ve Ermeni mahallerinde ipek fabrikaları tarafından desteklenen kiliseler (ve küçük camiler) yapılmıştı. Ayrıca Fransa, kıyıdan şehre uzanan bir demiryolu hattı inşa ederek bu endüstriden yararlanmış ve Fransız kilisesi ile varlığının damgasını vurmuştur. 19'uncu yüzyılın sonlarında, Abdülhamit döneminde evkaf mülkleri, örneğin şehrin üst yamaçlarında inşa edilen askeri okul gibi modernleştirici seküler binalar olarak kullanılmak üzere dini mahiyetlerinden çıkarılmıştır.

Abdülhamit'ten sonraki dönemin ve Cumhuriyetin kuruluş döneminin siyasi olayları İmparatorluğun Yunanistan'ı kaybetmesine ve iki yönde nüfus hareketlerine yol açmıştır – Rumlar Yunanistan'a, Türkler Türkiye'ye gitmiştir. Bu durum Bursa'daki bütün dini binaların dönüştürülmesini ve konut mimarisini etkilemiştir ama bu makalede ele alınmayacaktır. Yunanistan'daki camilerin yıkıldığını ya da yeni seküler amaçlara hizmet ettiğini söylemek yeterlidir.

Yunan-Roma dünyasının, Bitinya ve Bizans'ın mirasçısı, önce Beylik (1326-1335) veya Emirlik'in başkenti, daha sonra Osmanlı İmparatorluğu'nun ilk başkenti (1335-1363) olan Bursa, dinî mekânların -Yahudi, Hıristiyan ve Müslüman- yeniden kullanımını incelemek için ilginç bir sahne olup bu çalışma Tazminat (1839-1876),

Abdülhamid (1876-1909) ve Genç Türkler (1908-1918) dönemlerinden kalan anıtlarla sınırlı tutulmuştur. Bu araştırmada bazı dinî anıtların statüsü ve dinî amaçlı vakıf mülklerinin durumu, siyasi değişiklikler ve nüfus hareketleri nedeniyle başka amaçlara uygun dönüştürülmesi veya terk edilmesi incelenmektedir. Eski adı Prusa olan Bursa, 15. yüzyıl boyunca özellikle Avrupa piyasasında ipek ticareti ile gelişmiş bir şehir olmuştur. 16. yüzyıldan itibaren İmparatorluk süresince, geç Osmanlı döneminde Fransa tarafından işletilen yerel ipek endüstrisi önemli ölçüde gelişmiş ve zenginleşmiştir.[1]

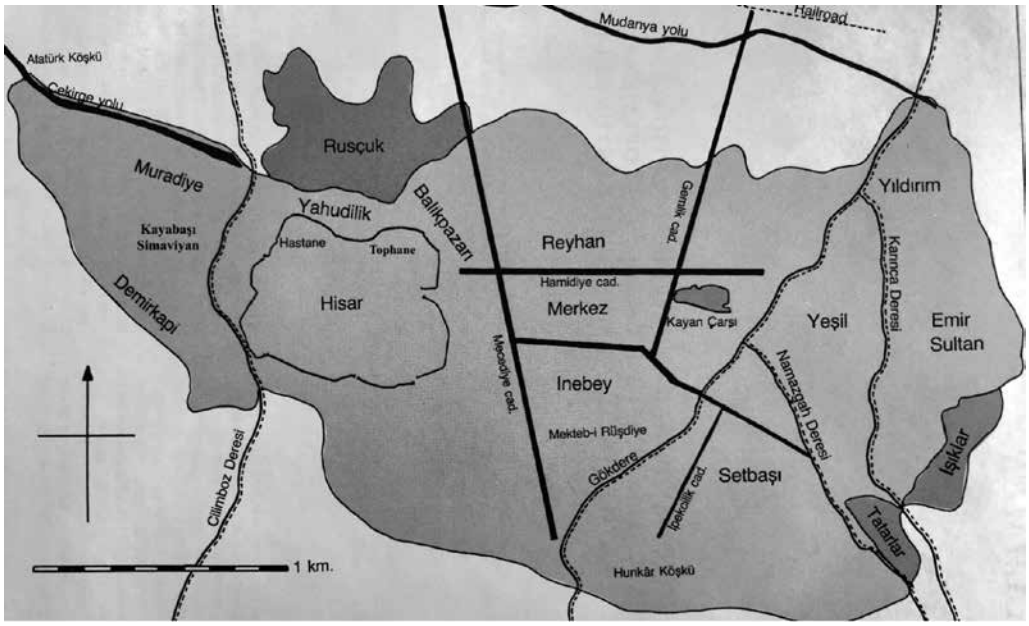
Bu araştırmada Bursa'daki yaşayan, dönüştürülen ve/veya harap olmuş Hıristiyan, Yahudi ve Müslüman mahallelerinde dinî yapılar ve araziler incelenmektedir; bu binaların birçoğu vakıflarca desteklenen mülkler olduğu için, günümüzde Vakıflar Genel Müdürlüğü tarafından yönetilmektedir ve onun kontrolüne ve yönetme-



Bursa, batıdan, 3 Temmuz 1913. Muradiye sol ön tarafta,
Hisar merkezde. Auguste Leon, No. 1039, Archives de la Planete.

1 Heath Lowry, *Ottoman Bursa in Travel Accounts* (Bloomington IN: Indiana University Turkish Studies Publishers, 2003), Bu dönemde, önce Bursa fetihten sonra İstanbul üzerinden ticaret yapmaya çalışan Avrupalıların (özellikle İtalyanların) varlığını ve ikamet ettiklerini belgelemektedir. Notlarda ayrıca 16. yüzyılda var olmadıkları belirtilir.

Şehrin reform dönemi yöneticileri Bursa'daki reformlarını erken başlattı. Özellikle Mustafa Nuri Paşa ve İbrahim Sarim Paşa şehrin batı bölümünde ipek endüstrisinin gelişmesini teşvik ettiler, doğu bölümünde de ipek üretim fabrikaları kurarak ve sanayinin Avrupa tarzında gelişmesini, sahile giden bir demiryolu inşa ederek nakliyeyi teşvik ettiler. Beatrice St. Laurent *Ottomanization and Modernization: The Architecture and Urban Development of Bursa and the Genesis of Tradition 1839-1914*, Ph. D. dissertation, Harvard University, June 1989, 48-50; "Ottoman Power and Westernization: The Architecture and Urban Development of Nineteenth and Twentieth Century Bursa," *Anatolia Moderna V Yeni Anadolu*, [Bibliothèque de l'Institut Français d'Etudes Anatoliennes d'Istanbul], Paris: Adrien Maisonneuve, 1994)," 212-14). Ahmet Vefik Paşa came later and was the most influential of the governors (St. Laurent "Ottomanization...," 50 ff; 1992; "Ottoman Power...," 215 ff.).



Bursa'nın Planı. St Laurent, 1862 Suphi Bey Planı (1858'de hazırlanmıştır).

liklerine tabidir, 2014'ten beri UNESCO Miras Sitesi olarak Bursa şemsiyesi altında korunmaktadır.[2] Uludağ ya da Olimpus Dağı eteklerinde bulunan ve Yeşil Ova'ya bakan şehir, doğuda Gökdere ve batıda şehrin 16. ve 19. yüzyıllar arasında çok gelişen verimli ipek endüstrisine güç sağlayan Çilimboz ırmakları ile kuzeyden güneye bölünmüştür.

Tarihsel olarak 1326'da Osmanlıların Bursa'ya varışı, Osmanlılardan önce uzun dönem İslamî hükümranlık altında kalmış olmayan, dolayısıyla daha eski İslamî mimari bulunmayan şehir için büyük değişikliklerinin habercisi olmuştur. Ayrıca güneydeki ve batıdaki Türkmenlerden, derviş topluluklardan geniş bir nüfusu çekmiş, o zamanlar Trakya denen kuzey Yunanistan bölgesinden farklı kökenlerden insanlar şehre gelmiştir.[3]

Hisar ve Şehir Merkezi

Bitinya/Bizans egemenliği altında uzun süre Hıristiyanların ikamet ettiği Hisar veya Kale ile yedi mahallesi, yedi kilisesi ve dört manastırı Müslüman Osmanlı yönetiminin merkezi olmuş, Hıristiyanlar Bursa'nın dışına değilse bile Hisar'ın dışına taşınmıştır.

2 "Bursa ve Cumalıkızık, Osmanlı İmparatorluğu'nun Doğuşu." UNESCO Dünya Mirası Merkezi, 2015. https://whc.unesco.org/en/list/1452/.

3 Bkz. Grigor Boykov, "Politics of Religion: Spatial Modification and Transformation of Religious Infrastructures of the Southewestern European Cities in the Late Middle Ages and Early Modern Period," in *Städte im lateinischen Westen und im griechischen Osten zwischen Spätantike und Früher Neuzeit: Topographie-Recht-Religion,* eds. E. Gruber, Mihailo Popović, M. Scheutz, H. Weigl. (Wien: Böhlau Verlag, 2016), 300, ve Cemal Kafadar, *Between Two Worlds: The Construction of the Ottoman State,* (Berkeley: University of California Press, 1995). Erken Osmanlı fetih döneminde Bitinya ve Balkanlar'da Bizans yönetimi altındaki bu şehirlerde mimari gelenek ve nüfus hareketleri özgündür. 12. yüzyıl boyunca Selçuklu egemenliği dönemi olmakla birlikte, şehrin kentsel çevresi üzerinde çok az etkisi olmuştur. Bkz. ayrıca Elizabeth Zachariadou, *Studies in Pre-Ottoman Turkey and the Ottomans* (London: Routledge, 2007).

Siyasi otorite değişikliği ile, eskiden Hıristiyan anıtı olan binalar, Üftade ve Şehadet Camisi ve medrese olarak Müslümanların hizmetine verilmiştir. Orhan, Osman'ın kemiklerini yeniden toprağa vermiş ve türbesini kısmen yıkılmış St. John Podromos Manastırı'nın farklı kısımlarında inşa ettirmiştir – Osman vaftiz bölümünün kubbesi altındadır, Orhan daha sonra ana kilise binasının veya manastır şapelinin kubbesi altına gömülmüştür.[4] Binada önemli değişiklikler yapılmamıştır, sadece yeni Osmanlı egemenliğinin bir parçası olarak geçmişten kalan mirası yansıtacak şekilde değiştirilmiştir. Suna Çağaptay, "geçmişi Osmanlılaştırdıklarını" belirtmektedir, ben de uyarlanarak yeniden kullanılan bu binalara zamanında hâkim kültür olarak değil yeni bir egemenlik altında ortak kültürel mirası yansıtıyor olarak bakıldığını öne sürüyorum.[5]

Orhan ve kardeşi Alaeddin ek olarak yeni bir cami, hamamlar ve bir medrese inşa ettirdiler, hepsi pre-Osmanlı/Bizans geleneğinde yapıldı ve hiç kuşku yok ki çeşitli kökenlerden yerli işçiler kullanılmıştır.[6] Daha sonra şehri Hisar'ın dışına doğru genişletmiş, 1339-40'ta bir Karamanlı tarafından yakılan ve 1417-18'de I. Beyazit tarafından yeniden inşa edilen bir imaret ve şehir merkezinde bir çarşı kurmuştur.[7] İmaret, çok fonksiyonlu bir bina olup hepsi kapalı bir avlunun etrafına dizilmiş doğu-batı yönlü eyvanlar ve tabhaneler veya seyyah dervişler ve Türkmenler için misafirhane kanatlarından, bir medrese, bir hangah veya yatakhane ve bir aşevinden oluşmaktadır ve esas olarak topluma hizmet eden sosyal amaçlı bir kurumdur.[8] Bu külliye, daha sonra Bursa ticaret bölgesinin ana merkezi haline gelmiştir. Yeni efendiler şehir merkezine katkıda bulunmuş, I. Beyazit (1389-1405) Ulu Cami'yi ve bedesteni yani kapalı ve kilitlenebilir çarşıyı ve bunların külliyelerini veya imaretlerini inşa etmiş, şehir dışında sosyal yardım kurumlarıyla desteklenen yeni mahalleler oluşturmuştur.[9]

Hıristiyan Topluluklar: Rumlar, Ermeniler ve Yabancılar

Hisar'ın kuzeydoğu batısında Tophane'nin hemen altında yerleşik Surdibi Rum mahallesi (Çakırhamam Mahallesi) vardı. Bu mahallede artık var olmayan büyük bir kilise vardı. Bir diğer eski Rum mahallesi, Kapalı Çarşı ile Surdibi'nin kuzeyi arasında yer alan Balıkpazarı idi ve orada da kalıntıları bir parkın içinde kalmış

4 St. Laurent, "Ottomanization," 75. Bizans kalıntıları için bkz. Aptullah Kuran'ın özet çalışması, "A Spatial Study of Three Ottoman Capitals: Bursa, Edirne, and Istanbul." *Muqarnas* 13 (1996), 114 ve Suna Çağaptay, "Prousa/Bursa, a city within the city: chorography, conversion and choreography," *Byzantine and Modern Greek Studies* 35, no. 1 (2011), 51, 57-61, gör. 6; ayrıca, *The First Capital of the Ottoman Empire*: *The Religious, Architectural, and Social History of Bursa* (London: I. B. Tauris, 2021). Bugüne kalan sadece Orhan'ın türbesindeki opus sectile döşemesinin parçalarıdır.

5 Bkz. Çağaptay, a.g.y. Bu yeni bir süreç değildir, Bilad-el-Şam'ın ya da Büyük Suriye'nin Müslümanlar tarafından fethedilmesinin başlangıcında kullanılmıştır, örneğin Kudüs'ün hemen dışındaki Kathisma Hıristiyan Kilisesi'nin 7. yüzyılda hem cami hem kilise olarak kullanılması gibi. İkincisi için, Beatrice St. Laurent, *Capitalizing Jerusalem: Muʿāwiya's Urban Vision 638-680,* (2021).

6 Bu düzenleme, M.S. 634'te Büyük Suriye ya da Bilad el-Şam'da İslamiyet'in başlamasıyla kuruldu. Erken İslamiyet döneminde Kudüs'te ve başka yerlerde Muaviye'nin (Emir el-Müminin – Müminlerin Komutanı) inşaatçıları ve planlamacıları yerel ve yabancı inşaat tekniklerini karma olarak kullandılar, yazıtları bölgede hâkim olan dillerde yazıldı – Bilad-el-Şam'da Rumca, Arabistan'da Arapça. Bkz. See Beatrice St. Laurent, "From Arabia to Bilād al-Shām: Muʿāwiya's Development of an Infrastructure and Monumental Architecture of Early Umayyad Statehood." *Journal of Islamic Archaeology* 6.2 (2019), 153-86, and St. Laurent, *Capitalizing.*

7 Bkz. St. Laurent, "Yeşil Külliye," yayınlanmamış çalışma, 1981, Kitabe kataloğu, 52, Orhan İmareti kuruluş kitabesi.

8 Tabhaneli cami inşaat tipi, Orta Anadolu zaviye veya hangah'dan alınmış. Bkz. Boykov, "Politics," 303 ve Doğan Kuban, *Osmanlı Mimarisi* (İstanbul: YEM Yayınları, 2007), 75-122.

9 Kuran, "A Spatial" 114-118) 130 fn. 1, şehirde yeni mahallelerin kurulması ve I. Beyazit tarafından çarşı mahallesinin kurulması. İmaretler daha sonra külliyeler olarak adlandırıldı ve I. Murad, I. Beyazit, I. Mehmet ve II. Murat tarafından yeni mahalleler oluşturmak için daha uzak kırsal bölgelere yapılmıştır. Tekke adıyla da bilinen hangah'lar ve zaviyeler, sufi mezhebinden dervişler için kalıcı ya da geçici konutlar ya da tören binalarıdır. Orhan Camisi'ne bitişik yatakhaneler, şehre gelen ziyaretçiler için yapılmıştır. Bu kullanımın kanıtı Yeşil Cami'deki bir kitabede yer almakta olup yatakhanede en fazla üç gün kalınabileceği yazılıdır, yani seyyahlar için yapıldığı bellidir. Bkz. St. Laurent, "Yeşil Külliye", 29-30, kitabe kataloğu, 12. Hadit kitabesi, batı eyvanındadır ve tabhanede ya da yan misafirhanede kalan konukların kastedildiği açıktır. Daha sonraki dönemlerde bu odalar konaklama amacıyla hizmet vermemişlerdir ve cami, ortodoks Sünni uygulamalarına tahsis edilmiştir.



Şehir Merkezinde Belediye Binası. Fotoğraf: St. Laurent, 1999.

Agios Ioannes Prodomos Kilisesi veya St. John the Baptist Kilisesi vardı. Ayrıca bu mahallede 15. yüzyılda, şimdi var olmayan bir ipek fabrikası vardı.[10]

Bu araştırmada bölgenin iki büyük Hıristiyan mahallesinde, batıda Muradiye ilçesinde –Demirkapı ve Kayabaşı mahallelerinin bulunduğu– şehrin doğu kısmında da diğer Hıristiyan ilçesindeki –Setbaşı Mahallesi– Hıristiyan kiliselerinin varlığını sürdürmesi incelenecektir. Bu araştırma için daha fazla inceleme imkânına sahip olduğum Muradiye ilçesi kiliselerinde daha çok zaman geçirdim, Setbaşı'ndaki Ermeni kilisileri için bu hemen mümkün değildi.

Demirkapı, Orhan veya Murat (1361-1389) döneminde; Kayabaşı ise II. Murad (1441-1444, 1444-1451) döneminde kuruldu. Muradiye İmareti de 1425 ile 1426 arasında caminin inşaatı ile birlikte başlayıp büyük ölçüde Rum Hıristiyanların var olduğu mahallede bir Müslüman merkezi oluşturdu, daha sonra da yabancı turistler için oteller mahallesi haline geldi.[11] Setbaşı Ermeni mahallesi, 19. yüzyılda büyük ölçüde yanıp yok oldu; daha sonra yeniden inşa edilerek Hıristiyan Ermeniler, Müslümanlar (özellikle fabrika sahipleri ve şehrin seçkinleri) ve o zamanlar Bursa'da yaşayan yabancılar için daha üst sınıf bir mahalle haline geldi.[12] Tanzimat döne-

10 Kilise taştan yapılmıştır ve Rum tipi haç şeklinde plana sahiptir, St. Laurent, "Ottomanization," 81 fns 9 & 10. Kilisenin bir fotoğrafı, Bursa Kültür Kaynakları Araştırma Kütüphanesi'ndeki Mümin Ceyhal koleksiyonunda yer almaktadır ve Elçin Arabacı'nın bir çalışmasına dâhil edilmiştir, "Bursa as a Typical 'Ottoman City' of the Ottoman Classical Ages (14th-16th Centuries)," Paper, 2014(?).

11 Kuran, "A Spatial," 118. Vakfın 1430'da kurulmuş kurucuların türbeleri dışında sosyal hizmet kurumlarının da bu tarihte var olduğunu gösteriyor.

12 St. Laurent, "Ottomanization," 106-107.



Tophane Saat Kulesi'nden ön planda Balıkpazarı Mahallesi'ne doğru 3 Haziran 1913. Ön planda Agios Ionnes Prodromos ya da St John the Baptist Kilisesi, çan kulesi görülebiliyor. İpek fabrikası tam arkasında Auguste Leon, No: 2229, Archives de la Planète, otokrom-detay.

minde 20. yüzyılın ilk çeyreğinde, gerek nüfus gerek istihdam açısından Rum ve Ermeni Hıristiyan mahalleleri azınlık mahalleleri idi. 20. yüzyılın ilk ve ikinci on yıllarından sonra şehirdeki Hıristiyan nüfus, zorunlu nüfus hareketleri nedeniyle küçüldü.[13]

Rum Mahalleleri

Şehrin batısındaki Rum bölümü, dinî mimarinin gelişimi açısından iki önemli dönem geçirmiştir –önce nüfus hareketleriyle veya Rumların Trakya'dan, günümüzdeki modern Yunanistan'dan sürgün edilmesiyle, daha sonra da 16. yüzyılda ipek ve turizm endüstrisinin gelişmesiyle. 19. yüzyılda yapılanlardan çoğu giderek artan güçlü Avrupa etkisiyle ve ipek sanayisi ekonomisi üzerindeki kontrol ile desteklenmiştir.[14] 19. yüzyılda yerli ve

13 Erdem Kadabayı, "Working for the State in the Urban Economies of Ankara, Bursa and Salonica: From Empire to Nation State, 1840s-1940s," *International Journal of Social History* 61 [Special Issue S24 "Conquerors, Employers and Arbiters: States and Shifts in Labour Relations 1500-2000"], December 2016, 213-241, utilizing Çeşitli dönemlere ait hane halkı vergi anketlerini kullanan araştırmacı, bu şehirlerden nüfus hareketleri olduğunu belgelemiştir. Bursa'nın batı mahallelerinden Rum nüfusun zorla şehirden göç ettirildiği açıktır.

14 Batı mahallelerindeki Rum nüfusun kökenleri hakındaki benim görüşüm bunların erken imparatorluk döneminde -aşiret egemenliği döneminde- nüfusun yeniden iskânı politikası ile Trakya ve Anadolu'da yeni fethedilen bölgelerden getirilen ya da sürgün edilen oldukları şeklindedir. Amaç, fethe karşı politik reaksiyonları etkin bir biçimde dengelemekti. Zaten 'karma' olan, hem çok-kökenli hem çok-dinli toplum, daha yerleşik bir toplum yaratma hedefiyle birlikte erken İmparatorluk döneminde daha çok böyle olmuştur. Bu konuda daha fazla bilgi için bkz. Kafadar, *Between Two Worlds*," Zachariadou, *Studies*, by the 1380s and Boykov, "Politics of Religion."

Şu anda İslamiyet'in başlangıcından beri aşiret kimliğine ve prensiplerine göre, kendi kontrolleri altındaki 'gayrimüslim' topluluklarla eşitlikçi bir ilişki içinde yaşayan büyük Bilad-el-Şam'daki erken 7. yüzyıl Arap yerleşimleri hakkında yazıyorum. Eskiden beri Bizans Hıristiyan, Yahudi, Samiriyeli ve İran Zerdüşt nüfusunun imparatorluğun en uzak bölgelerine hareketi olmuştur – Bizanslı Hıristiyanlar Mekke ve Medine yakınlarındaki Yahudi aşiretlerinin isyanını bastırmak için Büyük Suriye'den Arabistan'a taşınmıştır. Bu suretle, erken Osmanlılar kökleri İslamiyet'in başlangıcından beri var olan aşiret kültürüne dayanan bir pratiği devam ettirmişlerdir. Bkz. St. Laurent, "From Arabia to Bilād al-Shām."

yabancı turizmi destekleyen birçok otelin ilave edilmesiyle ve Fransa'nın sponsorluğunda Bursa'dan Marmara kıyısına giden demiryolunun devreye girmesiyle büyük bir gelişme yaşanmıştır.

Fransızlar bu mahallede bir konsolosluk binası inşa ettiler; bu bina, 1980'lerde hâlâ ipek fabrikasının bir parçasıydı, şimdi ise müze oldu. Fransızlara ait ipek fabrikası ile fabrika-yı hümayun ya da devlet ipek fabrikası arasında Hisar'dan ilçeye giden yol üzerinde bulunuyor.[15] Konlososluk, ilçede sosyo-politik varlığın ve ipek sanayisinde kontrol ve gelişmenin gücünün simgesini oluşturuyor.

Hagios Taxiarchoi

Muradiye ilçesinde iki kilise olup ilki, Demirkapı Mahallesi'ndedir. Bu Rum Ortodoks kilisesi, Hagios Taxiarchoi ya da Archangeles Kilisesi'dir. 14. yüzyılda inşa edilmiş olup bazıları tarafından Orhan'la ilişkilendirir –girişin üstünde yer alan Karamanlı Türkçesi ile yazılmış şimdi kayıp olan yazıyla tarihlenmiş olup bu yazı, II. Mahmud (1808-1839) tarafından 1835'te yeniden yapıldığını belirtmektedir.[16] Kilise, mahallenin üstünde merkezi oluşturmuştur. 19. yüzyıldan 1923'e kadar muhtemelen genellikle Çekirge'deki kaplıcaları ziyaret eden yabancı turistlere ve ipek sanayisi ile ilgilenenlere hizmet veren daha büyük otellerin bulunduğu ana alana yakındı.

Varlığını sürdüren kilise, doğu-batı yönlü, büyük bir yarım kubbeli, kiremitli ahşap kirişli çatılı bir bazilikadır. Bugüne kadar gelmiş olan kilise, 1835'te yapılmıştır. 1883'te bu kilise Bursa'daki altı kiliseden biriydi. Ayin Türkçe yapılıyordu ve 151 aileden oluşan bir cemaate sahipti.[17] Gemlik'te de aynı adlı bir kilise vardır. (17) Mudanya'da benzer bir plana ve geniş yarım kubbeye sahip ikinci bir kilise olan Hagio Apostoloi (Kilise Cami) mevcuttur.[18] Bursa'daki kilise, 1923 ve 1926'daki nüfus mübadelesi ile bütün cemaatini kaybetmiş ve 1985'te terk edilinceye kadar Yılmaz Ailesi'nin mülkiyetinde ipek eğirme fabrikası olarak çalışmıştır.[19] Binanın kendisi halen ayaktadır ve Google Maps'te ve Mapbox Mahalleler'de görülebilir.

Demirkapı Mahallesi, muhtemelen ilk kez 1326 fethinden sonra İslam dinine geçmeyen ve şehir sınırları dışına taşınmak zorunda kalan Hıristiyan Rumlar tarafından kurulmuş ve iskân edilmiştir. Yüksek bir tepeye yerleşmeleri, eski ismi Keşiş Dağı olan Uludağ'ın mağaralarında oturan veya ziyaret eden manastır keşişleri ile bağları olabileceğini düşündürmektedir. 14. yüzyılda bölgenin; aralarında İranlı derviş, I. Beyazid'in damadı ve danışmanı Şemseddin Mehmed Ali el Hüseyin el Buhari'nin (1368-1429) bulunduğu Müslüman dervişlerin eline geçtiği bilinir. Bu, ayrıca Müslüman ve Hıristiyan halklar arasında ortak inançlar olduğunun kanıtıdır.[20]

15 St. Laurent, "Ottoman Power.", 221-222. Konsolosluğun tarihi muhtemelen fabrikanın inşa edildiği döneme dayanır, ancak biraz daha geç olabilir, çünkü Fransız Dışişleri Bakanlığı Arşivlerinde konsolosluk kayıtları 1853'te başlamıştır.

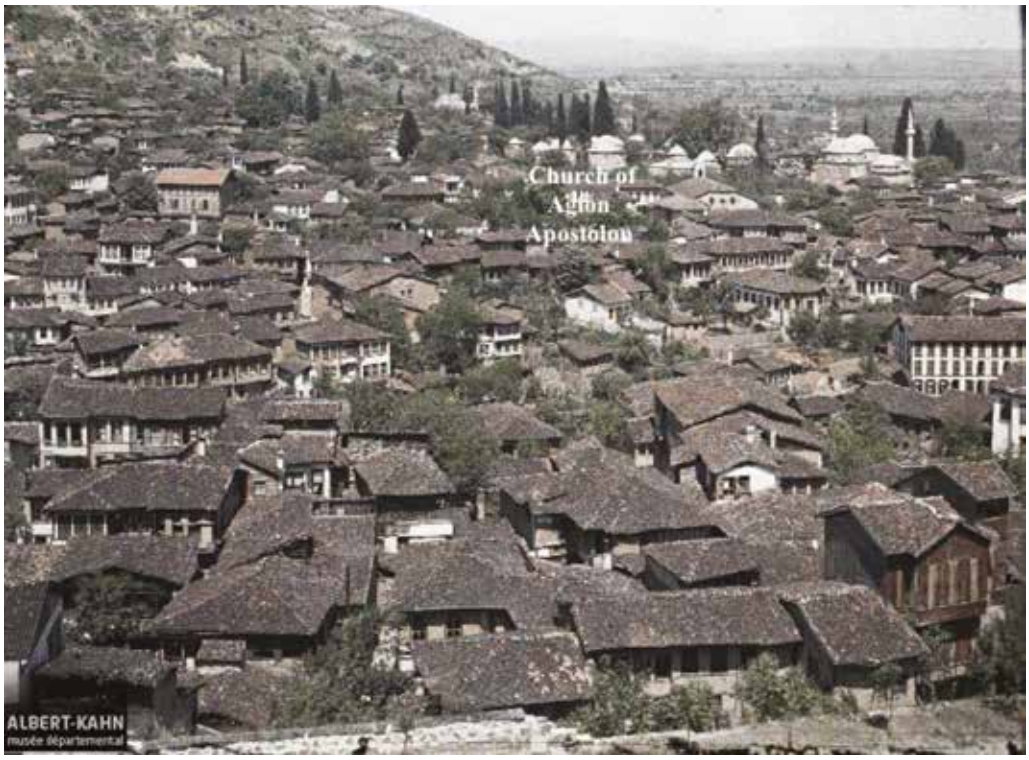
16 Çağaptay, "The First Capital," 49.

17 Kandes, Η Προύσα: ἤτοι, kiliseyi ve cemaatini belgelemektedir.

18 Bu kitabeye erişemedim. Gemlik'te 1803'te restore edilmiş aynı isimde bir kilise vardır ve inşaat teknikleri, muhtemelen Bursa kilisesi ile benzemektedir. Gemlik kilisesi için bkz. Emel Yıldız, "Bursa ve Çevresinde Osmanlı Dönemi Ortodoks Kiliseleri", *Ordu Üniversitesi Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi* 8, no. 2 (Temmuz 2018), 261-288.

19 Ayşe Ozil, *Orthodox Christians in the Late Ottoman Empire: A Study of Communal Relations in Anatolia* [SOAS/Routledge Studies in the Middle East], (London & New York: Routledge, 2013), 4; ve daha önemlisi Renée Hirschon (ed.) *Crossing the Aegean: An Appraisal of the 1923 Compulsory Population Exchange between Greece and Turkey*, (New York - Oxford: Berghahn Books, 2003).

20 Ozil, "Orthodox Christians," 3-4, 131 fn 7. Bkz. ayrıca Michel Balivet, "Culture ouverte et échanges inter-religieux dans les villes Ottomans du XIVe siècle." In *The Ottoman Emirate (1300-1389). A Symposium Held in Rethymnon 11-13 January 199,* edited by Elizabeth Zachariadou, (Rethymnon: Crete University Press, 1993), 3. Emir Sultan ve 14. yüzyılda Müslüman ve Hıristiyan sufilerinin ortak inançlarının ilişkileri ve karmaşıklığı ele alınıyor.



Muradiye ilçesi, Hisar'dan batıya doğru. Ön planda Kayabaşı Mahallesi. Holy Apostles (Agion Apostolon) Muradiye Külliyesi'nin tam doğusunda görünüyor. Auguste Léon, No. 2227, Archives de la Planète, otokrom.

Orijinal 14. yüzyıl camisi –Emir Sultan Camii– (şimdiki çok sonraki dönemde yeniden inşa edilmiştir) ve türbesi, şehrin kuzeydoğu kısmındadır ve 14. yüzyılda en uzak kuzeydoğu mahallesini kurmuştur.

Ben, I. Murat (1326-1389) zamanında, 14. yüzyıl ortasında Vardar Nehri'nin yanındaki, kısa süre önce Murat tarafından ele geçirilen Trakyalı Rum köyü Demir Kapija'dan Bursa'ya sürgünle birlikte bir göç olduğunu öne sürüyorum. Yeni bir Müslüman Osmanlı mahallesi oluşturma yolunda 'Muradiye' ilçesinin batısına doğru Çekirge köyünde 1365-1358 arasında I Murat -Hüdavendigar- Camisi'nin inşaatı ve Bizans döneminde kurulmuş kaplıca bölgesinin istimlak edilmesi bunu desteklemektedir.[21] Böylece mahallenin Hıristiyan halkı, zaman içinde sürekli olmuştur.[22] Bu mahalle ve diğerleri, 16. yüzyıldan itibaren, 16. yüzyılın sonunda kırsal bölgeden gönüllü olarak göç eden işçilerle birlikte ilçenin yabancı ve devlete ait ipek fabrikaları için işçi temin etmiştir.[23]

21 St. Laurent, "Ottomanization," 63,98-99, fn. 41. Demirkapı ismini taşıyan, ikisi Anadolu'da olmak üzere çok sayıda köy ya da kasaba vardı/vardır. Bunlardan biri erken Osmanlı tarihi ve nüfus hareketleri dikkate alındığında, günümüzde kuzey Yunanistan'da ya da Trakya'da bulunan, I. Murat tarafından ele geçirildiğinde muhtemelen yeniden iskân adayıydı.

22 Lowry, *Ottoman Bursa*, 23-24, 29, 32, 36'da daha sonraki tahrir defterlerinden ve şehre giden seyyahlardan alınan daha fazla nüfus verisi sunuluyor. Ayrıca II. Mehmet'in fetihten sonra bazı Ortodoks Hıristiyanları İstanbul'a taşıdığı bilinir. Böylece bu mahalle, İmparatorluğun çeşitli bölgelerinden gelen Hıristiyanlarla birlikte çok çeşitli olmuştur.

23 Osman Gümüşçü, "Onaltıncı Yüzyıl Anadolu'sunda İç Göçler," *Journal of Historical Geography* 30 (2004): 231-248. Tahrir defterlerine dayanarak 16. yüzyılın sonu itibariyle kırsal Anadolu bölgelerinden büyük şehirlere gönüllü ve sürgün biçimindeki göçler ele alınıyor.

Agion Apostolon Kilisesi

İkinci kilise, II. Murat dönemine (1421-44) ait olan 1437 tarihli Agion Apostolon ya da Havariler Kilisesi olup imareti ya da külliyesi Kayabaşı'ndaki kilisenin tam batısındadır. 1576'da bir ziyaretçi, kilisenin adının aynı kaldığını ama 17. yüzyılda kilisenin adının Notre Dame'a çevrildiğini, bunun muhtemelen mahalleye yeni yerleşen sahiplerinin ya da inanç sahipleri cemaatinin değişmesi nedeniye olduğunu yazıyor.[24] Kilise, Bizanslıların ve Osmanlıların geleneksel yapı malzemeleri olan taş ve kerpiç tabakalardan yapılmıştır. Girişi batı tarafında olan, yarım kubbesi ve çan kulesi olan doğu-batı yönlü bir bazilikadır – en azından son görünüme göre.

Şu andaki yapının 18. yüzyılda 1787'deki yangından sonra yeniden yapılan ve II. Mahmud (1808-1839) döneminde restore edilen yapı olduğu bildirilmektedir. Kilise, 1923'teki mübadeleden beri kullanılmamıştır ve o zamandan beri ipek fabrikası veya tütün deposu olarak hizmet vermiştir. 1913 tarihli Albert Khan Archieves de la Planete'deki fotoğrafta kilise ve çan kulesinin 19. yüzyılın sonunda sağlam olduğu görülüyor. Ben, 1980'lerin başlarında Bursa'da iken bina sağlamdı ve 'depo' idi. 1913'te çatısının çöktüğü ama duvarlarının halen ayakta durduğu ve askerî tesislerin bahçesinde kaldığını öğrendim. Bu durumun halen aynı olduğu anlaşılıyor ve Google Earth'te de bu durum görülebiliyor.

Kayabaşı Mahallesi'nde Hıristiyan Rumlar oturmakta olup ayrıca Simaviyan Mahallesi olarak da bilinir; 'Semaviyan veya Semaviayan'dan.[25] Mahallenin nasıl Simaviyan ismini aldığı bilinmiyor. Mahalleden, 1487 tarihli Tahrir Defteri'nde bahsediliyor; Alaşehir'den bir grup göçmen de bu tarihte gelmiş.[26] 1547 tarihli defterde tekrar, Anadolu bölgelerinden iş arayanların -kuşkusuz ipek sanayisinde iş arayanların- gönüllü göç ettiğinden bahsediliyor.[27]Ancak 'Simaviyan'ların yeri net olarak belli değil ve bu isim, mahalleye sonradan yapılan göçlerden öncesine dayanıyor.

Bu göçmenlerin Anadolu'nun Simav köyünden geldikleri düşünülebilir ama bu tezin tarihsel açıdan bir mantığı yok gibi görünüyor. Günümüzde Simav ilçesi, Simav Nehri kıyısında küçük bir yerleşimdir ve burasıyla hemen hemen hiç tarihsel bağlantısı yoktur. Bugüne kadar yaptığım çalışmalarda da daha önce bu köyle ilgili bir referans bulunmamıştır.

14. yüzyıl sonları veya 15. yüzyıl başlarında zorlu bir siyasi dönemde yeniden iskân ya da sürgün boyunca Simaviyanların tamamen farklı bir kökeni olduğunu öne süreceğim. Bu ismin Osmanlılar tarafından 14. yüzyılın ortalarında fethedilen ve günümüzde Türkiye sınırındaki Edirne'den uzakta olmayan Dimetoka'nın (Didymoteich ya da Dhdhimoteichon) batısında yer alan Trakya'daki Simavna (günümüzde Kyprinos) ile bağlantısı olması daha muhtemeldir. Bu göçmenlerin de Simavnalı olan sufi şeyhi Bedrettin Simavi'nin (1359-1418) müritleri olmaları mümkündür. Şeyh erken yaşında 1378'de Bursa'da tahsil görmüş, 1380'lerde Konya ve Kahire'de ve İran'da öğrenimine devam etmiş, sonra tekrar Bursa'ya dönmüş ve 1403'te Edirne'ye gitmiş ve erken Osmanlı yönetiminde önemli bir siyasi kişilik olmuştur.

24 Lowry, 27, 32-36. Seyyahların notlarında görülen isim değişikliği belirtiliyor.

25 Raif Kaplanoğlu, *Bursa Muradiye Semti: Muradiye, Hamzabey, Kocanaip, Demirkapı mahalleleri (Bursa Muradiye İlçesi)*, Bursa: Osmangazi Belediyesi Yayınları, 2008, 96.

26 Lowry, Ottoman Bursa, 23, ff.

27 A.g.y., Tahrir Defteri no 23 ve Gümüşçü, "Internal," Defter 1574.

15. yüzyılda bu mahalleye yerleşenlerin coğrafi bölgeleri bilinmemekle birlikte, Simavniler veya Semaviler diye adlandırılan, o zamanlar Rumeli ve Anadolu'da, özellikle Bursa'da benimsenmiş olan, Hıristiyan ve Müslüman dinî inançlarını harmanlayan (muhtemelen Yahudi düşüncesinden de etkilenen) entelektüel hareketin bir parçası olan Şeyh'in müritlerinden bir grup olması mümkündür. Bedrettin'in ikinci kez Bursa'ya dönmüş olması, bu şehirle bağlarının devam ettiğini göstermektedir.

Abd el-Rahman ibn Muhammed el-Bistami el-Hurufi –15. yüzyıl başılarında Kahire'de ve Tebriz'de öğrenim görmüş âlim ve sufi (ölümü 1454-1455)– Bedreddin'in ve Hurufi hareketinin müridiidir. Düşüncesi Edirne sarayını çok etkilemiştir, I. Beyazit (1389-1402) zamanında bilinmeyen bir tarihte Bursa'ya taşınmış, II. Murat yönetimi tarafından desteklenmiş ve 15. yüzyılda ölümüne kadar orada kalmıştır. Abd al-Rahman ibn Muhammed al-Bistami al-Hurufi'nin taşındığı mahalleye Bedreddin'in müritlerinin ismi verilmiş olabilir. Ayrıca II. Mahmud'un bu mahalledeki kiliseyi (ve Demirkapı'dakini) yeniden inşa etmesinin de Şeyh'le bağlantısını yansıttığını dikkate almaya değer.[28]

Ermeni Mahallesi: Setbaşı ('Bursa'nın Cihangir'i)

Gökdere Irmağı'nın doğusundaki Setbaşı Ermeni mahallesi, 1863'teki büyük yangından sonra büyük ölçüde yeniden inşa edilmiştir. Bursa'nın, 15. yüzyılda İstanbul'a taşınmasından önce Ermeni Patrikliği'nin bulunduğu yer olduğu söylenir. 1453 ile 1463 arasında Fatih II. Mehmet, Patrikliğin İstanbul'da olması için Bursa Ermenilerini İstanbul'a taşınmaya zorlamıştır.[29] Bununla birlikte Bursa, imparatorluk içinde büyükçe bir Ermeni nüfusa sahip birkaç şehirden biri olarak kalmıştır. Bu da şehirde önemli ve uzun süreli Ermeni topluluğunun bulunduğunu gösterir. 15. yüzyıldan sonra Bursa, Gregoryan ve Katolik Ermeniler için piskoposluk olmuştur. 17. yüzyılda 300 aile, beş rahip ve küçük ahşap bir kilise kalmıştı.[30] Bu cemaat, 20. yüzyıl başına kadar varlığını korumuştur.[31]

1801 ve 1863'te Bursa'yı yakıp yıkan büyük yangınlarda hemen hemen tamamen yanan Ermeni mahallesinin yangından önceki mimarisi hakkında çok az şey biliniyor. Irgandı Köprüsü'nün güneyindeki mahallenin bir kısmı yeni koşullara uygun olarak, yeni düz sokaklarla ve yeni yangın yönetmeliğine göre yeniden inşa edildi. Müslüman, Hıristiyan Ermeniler ve yabancılardan oluşan farklı kökenlerden zengin seçkinlerin mahallesi oldu.

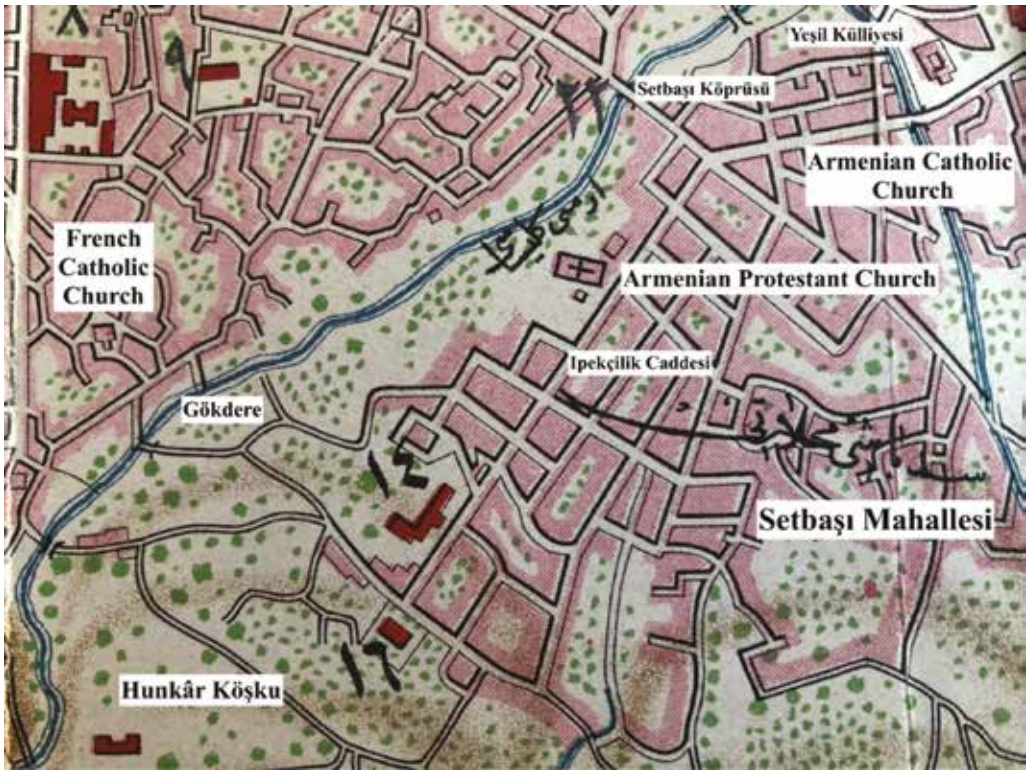
28 Simavne, babası Müslüman, annesi Hıristiyan olan, I. Mehmet'e (1413-21) karşı çıkan, 1413'te İznik'e sürülen, 1418'de Serres'de idam edilen Sufi Şeyh Bedreddin Semavi'nin (1359-1418) doğum yeridir. Sonunda 1961'de İstanbul'da II. Mahmud'un türbesinin yanına yeniden defnedildi. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi II (*10) (İstanbul: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2011); bkz ayrıca, Kafadar, "Between," 118 ve ff, Michel Balivet *Şeyh Bedreddin Tasavvuf ve Isyan Şeyh Bedreddin Tasavvuf ve Isyan,* (Istanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2000) ve daha yakin zamanlı Dimitris Kastritsis "The Şeyh Bedreddin Uprising in the Context of the Ottoman Civil War of 1402-13,", *Political Initiatives 'From the bottom Up' in the Ottoman Empire: Halcyon Days in Crete VII. A Symposium held in Rethymnon 9-11 January 2009, editör A. Anastopoulos* (Rethymnon: Crete University Press 2012), 233-250, genel bilgiler ve özellikle Bedreddin'in ortak-dincilerle bağları, 226 ff. Şeyhin mesihçi ve vahiyci nitelikteki öğreti hurufilerle bağları, o zamanın Edirne'si ile bağları açısından önemlidir. Cornell Fleischer, "Ancient Wisdoms and new sciencces: prophecies at the Ottoman court in the fifteenth and early sixteenth centuries." *Falname: The Book of Omen, editör Massumeh Farhad and Serpil Bağcı,* (Washington D. C.: 2009), 232-243, Abd-el-Rahman-ibn Muhammed el-Bistami el-Hurufi'nin rolü ve yazıları incelenmektedir.

Müslümanlar dışındaki belli bir grup insandan, muhtemelen resmî hükümet defterlerine kayıt döneminden önce şehirde ikamet eden gruplardan bahsederken, 'yan' eki, tahrir defterinde grup adına ilave edilir. Örneğin Bursa'daki Yahudilerden 1523 defterinde Yahudiyan diye bahsedilmektedir, Lowry, Ottoman Bursa, 3

29 Lowry, Osmanlı Bursa'sı... 26, 1487 defterinde (no 23), Ermenilerin olmadığının, İstanbul'a gönderildiklerinin kaydedildiği belirtir.

30 A.g.y., 26, 1487 tarihli defterin (No. 23) İstanbul'a gönderilen Ermenilerin yokluğuna işaret ettiğini belirtir.

31 19. yüzyılda Bursa'daki Katolik Ermeni piskoposlarının listesi: Gregorio Bahadur (1850'de tayin edilmiş – 1857'de ölmüştür), Pierre Tilkian (1858'de tayin edilmiş – 1885'te ölmüştür), Pascal Giamgian (1886'da tayin edilmiş – 1916'da ölmüştür).



Setbaşı Mahallesi veya Ermeni ve Yabancılar Mahallesi, kiliseler gösteriliyor. 1907 şehir planı detayları 1907 Hüdavendigar Salnamesi'nden.

İpekçilik Caddesi, mahallenin merkezi ve Fransız Pasteur teknolojisini öğretmeye dayanan yeni İpek Enstitüsü'nün bulunduğu tepeye giden yeni düz caddelerden biri oldu. Bu caddedeki yeni evler, ilçenin zenginliğini yansıtıyordu. İpek Enstitüsü'nü geçince, 20 Nisan 1862'de Sultan Abdülaziz'in 1855 depreminden sonra Bursa'nın model şehir olarak düzenlenmesini desteklemek için gerçekleştirdiği ziyaret sebebiyle yapılan, Cumhuriyet Köşkü diye de anılan Köşk-ü Hümayun'a varılır. Köşk, yangın yönetmeliğine uygun şekilde yapılan üç yapıdan biridir.[32]

Protestan Kilisesi

Artık var olmayan daha eski ahşap bir Ermeni kilisesi bulunmakla birlikte, 18. ve 19. yüzyıl tarihli Ermeni Protestan ve Ermeni Katolik diye adlandırılan iki Ermeni kilisesi vardır. Protestan kilisesi, Setbaşı Köprüsü'ne yakın ve güney tarafında bulunan İpekçilik Caddesi üzerinde yer almaktaydı. İpek fabrikasının Müslüman sahiplerinin de ikamet ettiği Ermeni mahallesi caddesinin sağ tarafındaydı. Protestan kilisesi, aslında Amerikan Yabancı Misyon Heyeti Kilisesi'ydi ve içinde bir okulun da bulunduğu büyük bir kompeksin parçasıydı. 2 Temmuz

32 St. Laurent, "Ottoman Power," 223 ve fn. 48, sultanın ziyareti belgelenmektedir. Köşk, aynı yüzyılda daha önce selefi Abdülmecit'inkine çok yakın bir yere inşa edilmiştir.



İpekçilik Caddesi, sağda Ermeni Protestan Kilisesi'ne giriş, sağda Bursa'nın seçkin tüccar sınıfının yeni evleri, 1894. Photo: Sébah & Joaillier Collection of the Société de Géographie, Cartes et Plans, Bibliothèque Nationale, Paris (daha önce St Laurent'in "Un amateur,"de yayınlanmış, s. 104).

1854'te yanan bir evin içinde bir 'şapel' ve okul (Bursa'ya gelen seyyahın antattığı ahşap kilise olabilir) vardı. Yangın yönetmeliğine uygun olarak tuğladan yeniden yapılmış, 1855'teki depremde kısmen yıkılmış, Nisan'daki artçı darbede tamamen yıkılmıştır. Yeniden yapılmamış ve daha sonra yerine seküler bir okul yapılmıştır. 1890'larda geriye kalan sadece haç işareti ve 19. yüzyıl sonlarının fotoğraflarında görülebilen giriş kısmıdır.

Katolik Kilisesi

Katolik kilisesi, Yeşil Medrese'den çok uzak olmayan doğu-batı yönlü ana cadde Namazgâh Caddesi'nin kuzeyindeydi ve halen oradadır. Bina, 18. yüzyıla ait bir ev olup 1831'de Katolik Ermenilere devredilmiştir, yangından kurtulan Ermeni mahallesi bölgesindedir. Kilise, büyük ölçüde Demirkapı Mahallesi'ndeki Rum Ortodoks kilisesi ile aynı, doğu batı ekseninde bir bazilika planında yapılmıştır. Girişi batıdadır, yarım kubbesi ve son cemaat yeri hâlâ yerinde durmaktadır. 1923'ten beri tütün deposu olarak kullanılmaktaydı, şu anda terk edilmiş durumdadır.[33] 2016'da özel mülk sahibi tarafından 1,5 milyon dolara satışa çıkarılmıştı, Ocak 2021'de ise 800.000,00 dolar istenmiştir. 1986'da tarihî anıt olarak tescil edildiği için 2014'ten bu yana UNESCO

33 Bkz. St. Laurent, *Ottomanisation*, kilise için 63-64 ve Ermeni mahallesini yok eden 1854 ve 1863 tarihli iki yangın için 106. Bkz. ayrıca "Türkiye'de satılık 18'inci yüzyıl Ermeni Kilisesi", *Anadolu Ajansı (AA)*, 25.02.2016. İstanbul'daki Osmanlı Bankası'ndan M. Devaux, Fransız kilisesinin sponsoru idi (St. Laurent 1989, 156 ve fn. 63). Kilisenin adını bulamadım.



Setbaşı Mahallesi yakınlarında Filles de la Charite Fransız Kilisesi, Fotoğraf: St. Laurent, 1982.

tarafından Miras Sitesi olarak korunabilir ya da korunamaz (bu proje kapsamında UNESCO/ICOMOS ekibinin lideri Giora Solar tarafından benim tavsiyelerim istenmiştir). Şu andaki mülk sahipleri, tütüncü Salih Kiracıbaşı'nın torunlarıdır (Bursaspor futbol kulübü başkanı).

Fransız Kilisesi: Bursa'daki Yabancılar

Bursa'da bahsedilmesi gereken başka bir kilise kaldı. Gökdere Irmağı'nın batı yakasındaki tepenin üstünde Rakım Caddesi'nde, o zamanlar şehrin pek gelişmiş olmayan kuzey kısmında, yeni seçkinlerin oturduğu Setbaşı Mahallesi yakınında yer alan Fransız Kilisesi. İlginç olan, kilisenin o zamanlar yabancıların çoğunun oturduğu yenilenmiş Setbaşı Mahallesi'nde yapılmış olmamasıdır. 1857 ya da 1858'den beri Bursa'da olan Lazaristler mezhebinden Filles de la Charite tarafından desteklenmiş ve inşa edilmiştir. Kilise, 11 Ağustos 1889 tarihinde İstanbul'daki Osmanlı Bankası'ndan M. Devaux'un mali desteği ile tamamlanmıştır. Şehirde ikamet eden Levanten cemaatine hizmet etmiştir. Kilise sıvayla kaplanmış ateş tuğlasından yapılmış olup yerel olarak üretilen cinsiyle değil Marsilya terakota tuğlasıyla kaplıdır. Merkezî olarak planlanmış kilisede büyük poligonal bir yarım kubbe, girişe hâkim küçük bir çan kulesi vardır; sivri kemerli pencereleriyle belirgin bir biçimde Avrupa

Neo-Gotik tarzındadır. Binanın ana kısmı, her köşesinden mini kule biçiminde bir payanda ile desteklenmektedir. İç kısmında büyük oval bir kubbe nefin üstünü kapatmakta olup kubbe pandantiflerinde İncil yazarlarının resimleri vardır. Kiliseye bağlı bir okul da vardır.[34]

Kilise 1948'e kadar minimum düzeyde faal kalmakla birlikte kapatılmış ve kısa bir süre depo olarak kullanılmıştır.[35] 1980 başlarında ben Bursa'da iken kilise kapalıydı, terk edilmişti ve kötü durumdaydı. Kilise 2002 ile 2004 arasında yeniden açıldı, restore edildi, iç kubbesi yeniden boyandı. İncil yazarlarının resimlerinin günümüze kadar gelmiş olduğu sanılmıyor. Şimdiki adıyla Bursa 'Fransız Kilisesi Kültür Merkezi' dört farklı cemaate hizmet veriyor: Latin Katolik, Alman Katolik, Doğu Ortodoks ve Protestan. 2016'da kilisenin kapatılması için bir kararname çıkmış ama geri alınmıştır.[36] Bu kilise, şehirde varlığını sürdüren ve dinî hizmet veren tek kilisedir.

Bursa'nın kiliseleri, Anadolu'nun kadim halklarını -Rumlar ve Ermeniler- ve genellikle iş veya misyonerlik amacıyla bölgeye taşınan yabancıları temsil eder. Zaman içinde bu cemaatlerin nüfusu değişse de dinî binaları kullanılmaya devam etmiş, belki bazı durumlarda ayinlerini değiştirmişlerdi. Rumlar açısından Cumhuriyet'in kurulması, 1923'te Nüfus Mübadelesi kapsamında Rumların zorla Yunanistan'a göç ettirilmesi ile sonuçlanmıştır. O zaman kiliseler seküler amaçlara bırakılmıştı, şimdi de terk edilmek suretiyle harap olma sürecindedir. 19. yüzyılda bir Ermeni kilisesi yıkılırken, 20. yüzyıl başındaki zorunlu göç sonucu ikincisi terk edilmiş, sanayi amacıyla kullanılmış ve özel mülkiyette bir kabuk olarak kalmıştır. Fransız Kilisesi ise günümüze kalmış ve restore edilmiş olup fonksiyonunu sürdürmektedir.

Yahudi Cemaati: Kuruçeşme, Yahudi Mahallesi, Yahudilik

Anadolu, Osmanlıların gelmesinden çok önce yerleşik ve çoğulcu bir toplumdu ve elliden fazla Anadolu şehrinde Yahudi cemaatleri vardı. Osmanlıların fethiyle birlikte Yahudiler bu şehirlerden kaçtılar ama Orhan'ın davet etmesi üzerine geri döndüler. 19. yüzyılda Yahudi cemaati ve Yahudi mahallesi adıyla da bilinen Kuruçeşme Mahallesi ve Yahudilik, günümüzde Hisar'ın kuzeyinde yer alan Altıparmak Caddesi'nin hemen dışındaki Arap Şükrü Caddesi'nde toplanmıştır. Anadolu'nun Yahudi yerleşiminin tarihi, milattan önce 79 olarak kaydedilmiştir.[37] Cemaat, 14. yüzyılda iyice yerleşik durumdaydı ve Arap Şükrü Caddesi etrafında yoğunlaşmıştı.

14. yüzyılda Romaniot Yahudilerin (Bizans döneminde yerel Yunanca konuşan Yahudiler olarak bilinirler) yanı sıra Orhan'ın Bursa'ya ilave Yahudi nüfusu yerleştirdiği söylenir.[38] İstanbul, Edirne ve Selanik'in fethiyle birlikte Yahudi nüfusu İmparatorluk içinde katlaranak arttı. Bursa'daki nüfus, 15. yüzyıl sonunda ve 16. yüz-

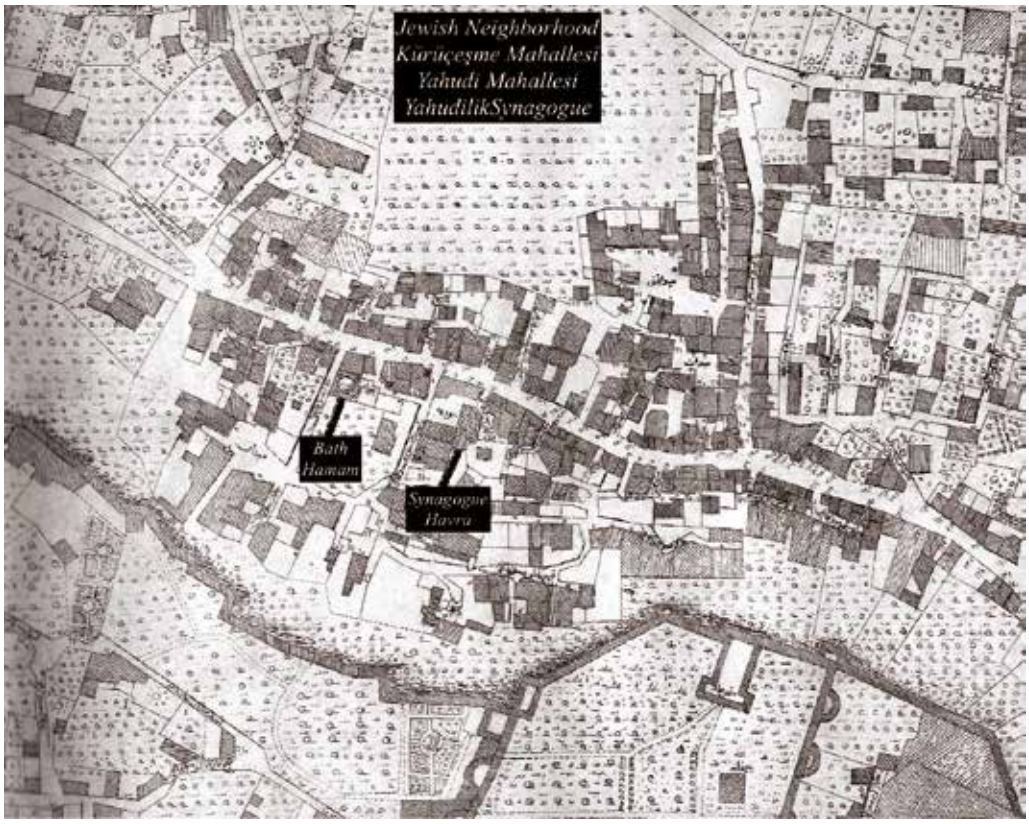
34 Bkz. St. Laurent, Osmanlılaştırma..., kilise için 63-64 ve Ermeni mahallesini yok eden 1854 ve 1863 tarihli iki yangın için 106. İstanbul'daki Osmanlı Bankası'ndan M. Devaux, Fransız kilisesinin sponsoru idi (St. Laurent Osmanlılaştırma, 156 ve fn. 63). Kilisenin adını bulamadım.

35 St. Laurent, *Ottomanization*, 155-156; 1994, 225 ff. Fransız tarihçi Robert Mantran ile yaptığım bir konuşmada, 1948'de kiliseyi ziyaret ettiğini öğrendim.

36 "Turkey backs down on closing Bursa's only church," *World Watch Monitor*, 24 Şubat 2016.

37 Osmanlı İmparatorluğu'nda Yahudilerin tarihinin özeti için bkz. Benjamin Braude and Bernard Lewis, "Introduction," in *Christians and Jews in the Ottoman Empire,* 2, 1 (New York: Holmes and Meier Publishers, 1982); bkz. ayrıca Paul R. Trebilco *Jewish Communities in Asia Minor* (New York: Holmes and Meier Publishers, 1982), 7. Bursa'daki erken Yahudi yerleşimleri için bkz. Avram Galante, *Histoire des Juifs d'Anatolie, II* (İstanbul: Isis Yayımcılık, 1985) (ilk yayın tarihi 1940), 157, 195. Tahrir defterlerinde ve seyahatnamelerde Kuruçeşme diye geçmektedir; Erkan-ı Harbiye mühendisler ekibi başkanı Suphi Bey'in planı 1858'de 1861-1862 tarihinde yayınlanmak üzere hazırlanmış olup bu mahalleye bir isim verilmemiştir; 1889 Hüdavendigar Salnamesi'ndeki 1889 planında mahalleden Yahudi mahallesi diye bahsedilmektedir. 1907 Hüdavendigar Salnamesindeki planda herhangi bir isim belirtilmemiştir.

38 Hasibe Tuna, *Social, Cultural and Economic Situation of the Jews in Bursa during the 'Tanzimat' Period,* Thesis, Middle East Technical University, Ankara, 2013, 9 fn. 25.



Yahudi Mahallesi, Yahudilik, Kuruçeşme Mahallesi – 1962 Suphi Bey planında gösterilen hamam ve bir sinagog ile Yahudi Mahallesi.

yıl başında Engizisyon tarafından İspanya'dan sürülen Ladino konuşan Seferadların göçüyle arttı; bunun yanı sıra Fransız, İtalyan ve Alman Yahudileri cemaatlerinin nüfusu da artış gösterdi. II. Mehmet, Rumların ve Yahudilerin yanı sıra bu cemaatlerin bir kısmını da İstanbul'a yerleştirdi.[39] 1523 Tahrir Defteri'nde Yahudiler 'Yahudiyan' olarak, 117 aile ile 'Kuruçeşme Yahudi mahallesi' olarak adlandırılmıştır.[40] 1520-1697 arasında bu nüfus, genel olarak İmparatorluğun büyümesini yansıtacak şekilde artmıştır.[41] Tanzimat'tan sonra 1831'de nüfus sayımının başlamasıyla sayılar biraz dalgalanmış ama 1886'da 2.000 ile 2.800 arasında değişmiştir.[42] Daha sonraki nüfus sayıları şöyledir: I. Dünya Savaşı öncesinde 3.500 iken 1927'de Güney Amerika'ya göç ne-

39 Mark Allan Epstein, *The Leadership of the Ottoman Jews in the Fifteenth and Sixteenth Centuries* (Freiburg: Klaus Schwarz Verlag, 1980), 101-102.

40 Genel olarak Seferad cemaati için bkz. see Ester Benbassa and Aron Rodrigue, *Sephardi Jewry: A History of the Judeo-Spanish Community, XIVth-XXth centuries* (Berkeley, and Los Angeles: University of California Press, 1993); see also Mark. A. Epstein, *The Leadership of the Ottoman Jews in the Fifteenth and Sixteenth Centuries* (Freiburg: Klaus Schwarz Verlag, 1980); see also Aryeh Shmuelevitz, *The Jews of the Ottoman Empire in the Fifteenth and Sixteenth Centuries: Administrative, Economic, Legal and Social Relations as Reflected in the Respons,* (Leiden: Brill, 1984); ek bir kaynak olarak bkz. Tuna, **Social, Cultural**, 10 fns, 27, 28, 30. Lowry, Osmanlı Bursa'sı.., 37 1530 ile 1701 arasında Yahudi nüfusu listesi – 345'ten 2.000'e. Lowry, *Ottoman Bursa*, 7, defter'de belirtilen.

41 Walter Weiker, *Ottomans, Turks and the Jewish Polity: A History of the Jews of Turkey.* (Lanham, Maryland: University Press of America/Jerusalem Center for Public Affairs, 1992, 43. Tuna, *Social, Cutural*, 14.

42 Tuna, *Social, Cutural*, 20-14.

deniyle 1.865'e düşmüştür; 1939'da 2.400'e çıkmış, 1948'de İsrail'e göçten sonra düşmüş, 1969'da 350-400 kişiye, 1977'de 192, 1997'de yaklaşık 100 kişiye kadar gerilemiştir.[43]

Yahudi cemaatlerinin veya 'kehillah'ların her biri, kendi sinagogları etrafında kümelenmiştir ve beş büyük cemaat grubu vardır: Mayer, Firoz, Giroz ve Kadiz. Her biri kendi iç yönetimleriyle birlikte nüfus kayıtlarında belirtilmiştir. Her cemaat, sinagog için farklı bir kelime kullanmıştır (şehir planlarında 'havra' olarak geçer) ve kayıtlarda başka biri de görülmektedir. Sinagog, cemaat yönetiminin merkezidir ve sosyal hizmet merkezi işlevi yapar. Rolü, Müslüman cemaatinin imaretinden ya da külliyesinden farklı değildir.[44]

Her bir cemaatin dinî töreni farklıdır, hepsinde ortaya yerleştirilmiş bir Ark-Sephardic: hekhal ("konak"), içinde Torah bulunan biraz yükseltilmiş ve Kudüs'e dönük 'Ashkenazi' 'aron kodesh' vardır.[45] Sinagoglarda aynı fiziksel parçalar bulunur, ancak genellikle farklı cemaatlerde farklı isimlerle ifade edilir. Hepsinde Torah'ın okunduğu bir vaaz kürsüsü vardır – doğu Aşkenazlarda bimah, orta ve batı Aşkenazlarda almemmar, Sefaradlarda tevah. Dua alanları kadınlar ve erkekler için ayrıdır, bazen kadınlar bölümü ikinci kattadır. Hepsinin avlusunda ritüel hamamları veya mikvahlar veya çeşmeler vardır.

Orijinal olarak mahallede üç sinagog vardı.[46] Sinangoglar Osmanlı yönetmeliklerine uygun olarak inşa edilmiştir, camilerden yüksek olamazlar ve Tanzimat'a kadar yeni sinagog yapılmasına izin verilmemiştir. O zamana kadar sadece eski sinagoglar onarılabiliyordu. Yahudilerin eski evlerin temeli üzerine sinagog inşa etme izni vardı, dinî mülklerle ilgili İslamî kurallara sıkıca bağlı değillerdi.[47] 1801'deki yangınla üç sinagog yıkıldı ve 'onarımı' için kadı mahkemesine başvuruldu. 1855 depremi de mahalleyi çok kötü etkiledi.[48]

Etz Chayyim

En eski sinagog olan Etz (ya da Ez) (Hayat Ağacı), Arap Şükrü Caddesi'nde bulunmakta olup Romaniot cemaatine aittir, 14. yüzyılda Orhan ve kardeşi Alaettin'in egemenliği sırasında onarılmıştır. O zamanlar kurulmuş Hisar'ın güneyinden Pınarbaşı'ndan sinagoga su temin eden bir su kanalı vakfı vardı. İnşaat malzemeleri bölgede yaygın olan taş ve tuğlaydı; ahşap bir çatısı, küçük alçak bir tevah ya da bima'sı vardı. Ark ve tevah'ın üstü dairesel biçimde kapatılmıştı. 600 yıl boyunca kullanılmış ama 1940'da bir yangında yok olmuştur.[49]

Gerush

İkincisi, günümüzde Arap Şükrü Caddesi 59 numarada yer alan, 15. yüzyılın sonunda İspanya'dan sürülen ve 1573 Tarihli Defter'e Cemaat-ı Giroz (Sürgünler cemaati) olarak kaydedilen Seferad Yahudileri tarafından

43 St. Laurent, *Ottomanization*, 84 fsn. 11-12; 1994 210. Lowry, 1523 tahrir defterlerinde Yahudiler bu mahallede yer alır. Erdem Kabadayı'nın araştırması "Working for the State in the Urban Economies of Ankara, Bursa and Salonica: From Empire to Natiion State, 1840s-1940s." *International Journal of Social History* 61 [Special Issue S24 "Conquerors, Employers and Arbiters: States and Shifts in Labour Relations 1500-2000»], December 2016, 213-241, 1840 ile 1940 arasında şehirde kalan Yahudi nüfusunun daha sabit olduğunu ve Hıristiyan sektörlerine paralel bir boşaltılma olmadığını öne sürer.

44 Tuna, *Sosial, Cultural*, 32, fn. 133, 33-37

45 A.g.y. 38 daha fazla bibliyografi için bkz Tuna.

46 Galante, *Histoire des Juifs* IV, 164.

47 A.g.y. 38-42.

48 Kazım Baykal, *Tarihte Bursa Yangınları*, (Bursa, 1950, yeniden basım 1982), 34-37.

49 Kaplanoğlu, *Bursa Anıtları*, 125. Bkz ayrıca Tuna, *Social, Cultural*, 43. ek bibliyografi için 189.

inşa edilen Gerush (kovulan ya da sürülen) idi. Torah'lar ortadaki, Seferadların kovulması ve göçüyle birlikte İspanya'dan gelmiş olan ehal ya da sandığın içinde bulunur. Sultan II. Beyazit döneminde inşa edilmiştir.[50]

Bina kesme taştan inşa edilmiştir, planı dörtgendir, kemerli bir orta girişi, vitray camlı pencereleri, iki vaaz yeri veya tevot'u vardır.[51] Ana mekândaki oturacak yerler 100-150 kişilik olup yan duvarlar boyunca dizilmiştir, ortadaki daire biçimli mekânda sandık bulunur, etrafı yükseltilmiş tevah veya bema ile çevrilidir. İkinci katta Et Chayyim Sinagogu'ndan 1950 civarında Gerush'a taşınmış ikinci bir tevah vardır – çok nadir bir özellik. Üst sağ taraftaki, dışardan girilen Azara ya da kadınlar bölümünde altmış ya da yetmiş kişilik oturacak yer vardır. Kubbenin iç kısmını İspanya izleri taşıyan 'Moorish' desenler süslemektedir.[52] Sinagogun 1855 depreminden sonra Yeşil Cami, Türbe ve şehrin belli başlı diğer binalarıyla birlikte Leon Parvillee tarafından restore edildiği söylenir.[53] Ben sinagogu 1982 yılında ziyaret ettim, anahtarı o caddede oturan birinden almıştım. Şehirdeki tek faal sinagog olarak kalmıştır.

Mayor

Üçüncü sinagog, yine Arap Şükrü Caddesi'ndeki Mayor'dur. Mallorca'dan gelip şehre yerleşen Ladino konuşan İspanyollar tarafından 15. yüzyılda yapılmıştır. Bu cemaatten 1573 tarihli defterde Cemaat-i Mayer diye söz edilmektedir, bu isim Mallorca Adası'ndan -köklerinin olduğu yerden- geliyor olabilir. Dörtgen biçiminde planlanan binanın Torah'ları taşıyan yükseltilmiş oval veya eliptik merkezinin ya da tevah'ın etrafına dizilmiş sekiz sütunu vardır. Merdivenler girişin üstünden ikinci kata çıkar, 100-150 kişilik oturacak yeri vardır.[54] Bina kuşkusuz 1801 yangınından sonra onarılmıştır. 1855 depreminden sonra da onarıldığını gösteren kayıtlar vardır. Sinagog, 1975'e kadar düzenli olarak kullanılmış olup bu tarihte mali zorluklar yüzünden hizmetine son vermiştir. Bir rapora göre, özel olaylarda ve ölülerin yıkanması için hâlâ kullanılmaktadır ama 2003'ten beri yıkılma tehlikesi altındadır.

Eski beylik döneminde ve daha sonra Osmanlı İmparatorluğu'nun ilk zamanlarında yerleşik bir Yahudi cemaati bulunmakla birlikte Bursa'nın bu üç sinagogu, İmparatorluğun büyüdüğü ve dışarıdan göçlerin olduğu dönemde yapılmıştır. 14. yüzyılın Etz Chayyim'i, yerleşik Romaniot Yahudi cemaatine hizmet etmiştir. İkinci ve üçüncü olan Gerush ve Mayor'un tarihi; Avrupa'dan sürülen İspanyol, İtalyan ve Alman Yahudilerinden oluşan karma bir grubun 15. yüzyıl sonlarıyla 16. yüzyılın başlarında geldiği zamanlara dayanır. Cemaat genişleyip geliştikçe üç sinagogun hepsi kullanılmış ve bakımları yapılmıştır. 19. yüzyılda yapılan belgeli onarımlar bunu göstermektedir. Cumhuriyet'in kurulmasıyla başka yerlere göçler nedeniyle cemaat giderek küçülünce üç sina-

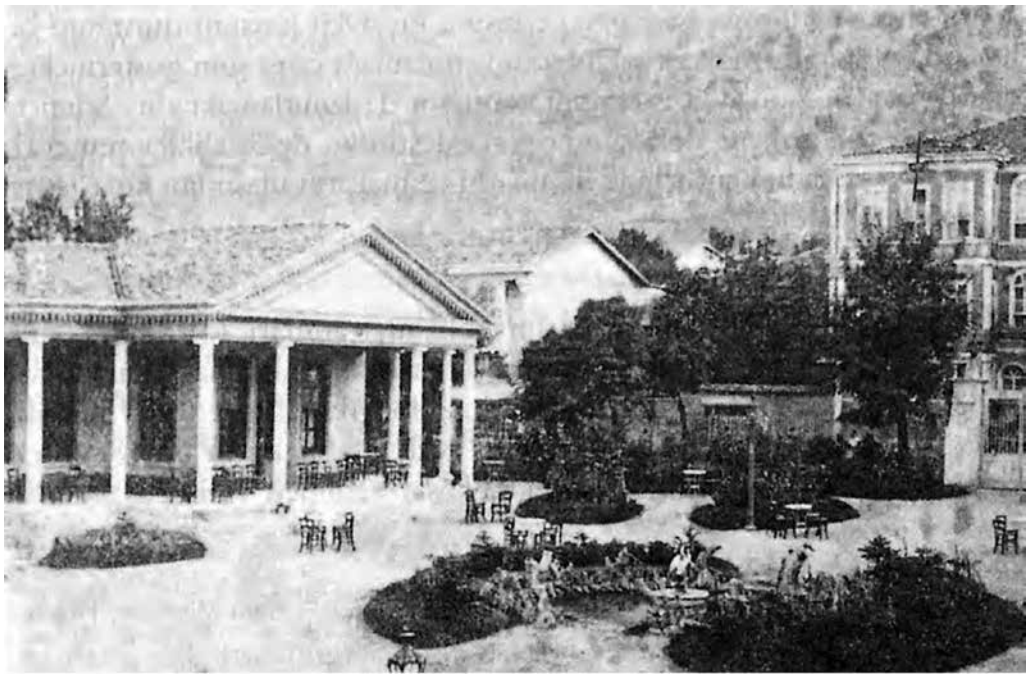
50 En iyi araştırma, bu sinagog hakkında daha önce yapılan araştırmaların çoğunu bir araya getiren Tuna araştırmasıdır. 136-140'da birçok fotoğraf vardır.

51 Binanın planı için bkz. İnci Türkoğlu, "Bursa Sinagogları," *Bursa'da Yaşam Dergisi*, (Mayıs 2004), 162.

52 Gerush Sinagogu hakkında güncellenmiş bibliyografi için ayrıca bkz. Abraamian 2018.

53 Naim Güleryüz and Izzet Keribar, *The Synagogues of Turkey: The Synagogues of Thrace and Anatolia* Istanbul Volume 2 (Mitrani-Alok Productions, Ana Bas*ım Evi, 1992)*, bina için. Ayrıca, kaynakların kapsamlı açıklamasına ve listesine bkz. Tuna, *Social, Cultural,* 43-45. Bursa'da *Léon* Parvillée'nin rol için St. Laurent, "Léon Parvillée. His Role as Restorer of Bursa's Monuments after the 1855 Earthquake and his Contribution to the Exposition Universelle." *L'Empire ottoman, la Répiblique de Turquie et de la France,* Varia Turcica III, (Istanbul and Paris: Editions ISIS,1986), 247-282.

54 Naim Güleryüz ve Izzet Keribar, *The Synagogues of Turkey: The Synagogues of Thrace and Anatolia* Istanbul Volume 2 (Mitrani-Alok Productions, Ana Bas*ım Evi, 1992)*, Güleryüz, *The Synagogues*, binanın planını içerir. Ayrıca bkz. Ersin Alok ve Mili Mitrani, *Anatolian Synagogues* (İstanbul: Mitrani-Alok Productions, Ana Basım Evi, 1992), 87. İkincisinde sinagogun fotoğrafları bulunmaktadır, 86-94.



Sağda Hükümet Konağı, solda Ahmet Vefik Paşa Tiyatrosu – fotoğraf Postane yakınlarından çekilmiş. Fotoğraf: İstanbul Üniversitesi Kitaplığı'ndan Abdülhamid Albümleri'nden), s. 213.

gogu daha fazla devam ettirmeye gerek kalmamıştır. Sinagoglar, Yahudi dinî pratiklerine sadık kalarak orijinal fonksiyonlarını asla kaybetmemişlerdir.

Tanzimat – Bursa

Bu dönem açısından bu araştırma için metodolojik olarak dinî evkaf mallarının Tanzimat boyunca değişen kullanımını bütün yönleriyle incelemek önemlidir. Vakıflara ait olan ve finanse edilen mülkleri yöneten Evkaf-ı Hümayun Nezareti, 19. yüzyılın ortalarında kuruldu. Bunlar, ayrıca Tanzimat döneminde satılabilir hale getirilen Müslüman dinî mülklerini de etkiledi.[55]

Hükümet Konağı

Bu tartışmaya başlamak için iyi bir örnek Hükümet Konağı ya da vali konağı olup ilin valisi Ahmet Vefik Paşa tarafından planlanmış ve inşa ettirilmiştir. 1889 Salname planında Hükümet Dairesi olarak belirtilmiştir. Arsası 1860'da satın alınmış, konak da 1863'te şehrin doğu merkezi kısmında, bir planda Yeni Yol diye belirtilen daha sonra Gemlik Caddesi adını alan şehir merkezine giden yol üzerinde, bir Mevlevi tekkesinin vakıf destekli mülkü üzerine inşa edilmiştir.

Bina belirgin bir biçimde o zamanlar şehirde ve İmparatorlukta yaygın olarak görülen seküler binalar için

55 St. Laurent, *Ottomanization*, 29-32, ayrıca hukuk, eğitim ve kültür yönetiminin yeni seküler bakanlıklara devredilmesi ve ulemanın rolünün sadece temel hukukun ya da şeriatın yorumlanmasıyla sınırlanması ele alınmaktadır. 1858 Arazi Kanunnamesi, mülklerin ve gelirlerin kontrolünü tamamen devlete devreder.

kullanılan yeni Neo-Klasik Avrupalı tarzda yapılmıştır. Avrupalı Neoklasizmin süsleme özellikleriyle daha eski Osmanlı klasisizmini, Osmanlı konağı veya büyük malikânelerin planıyla birleştirmiştir. Birinci kat kadıya veya hukuk hizmetlerine tahsis edilmiş, ikinci kat ise valinin konutu olmuştur. Bina, 8 Temmuz 1920'de Türk-Yunan savaşı sırasında Bursa'nın Yunanlıların eline geçmesi sırasında çıkan yangında tahrip olmuştur. 1925'te binanın yerine yeni bir Cumhuriyet hükümet merkezi yapılmış olup bugüne kadar gelmiştir.[56]

Postane ve Tiyatro

Hükümet Konağı'nın önündeki yolun karşısında ve aynı vakıf mülkünün sınırları içinde yeni Ahmet Vefik Paşa tiyatrosu (Görsel 9) ve Postane vardır. Bu bina, esas olarak şehrin yeni kentsel ve kültürel merkezi olup bir açıkhava kafesini de içermektedir. Tiyatro, Vefik Paşa'nın Türkçe Moliere prodüksiyonlarına uyarlanmış Fransız Avrupalı klasik tarzında yapılmıştır. Tiyatronun kuzeybatısında yer alan Postane ise o zamanlar Bursa'da her yerde görülen sıvasız ateş tuğlası ve ahşap tarzındadır. Postane, 1879 civarında inşa edilmiş olup 1920'de tamamen yanmıştır.[57]

Belediye Binası

İkinci örnek, 1879'da inşa edilen Belediye Binası olup camiye bitişik, 14. yüzyıl Orhan külliyesinin içindeki medrese ve hangâh'ın (sufiler için yatakhane) dinî vakıf mülkü üzerinde inşa edilmiş yeni bir seküler yapıdır. İki katlı binanın üstünde Kütahya yakınlarından yerel bir mimar tarafından tasarlanan dairesel baca kulesi bulunmaktadır. Tasarım, Osmanlı konağının inşaat yöntemlerini ve bina tipini içermektedir, fırınlanmış tuğla ile ahşap sütun inşaatına ait yeni yangın yönetmeliğine uygundur ve ek olarak 18. yüzyıl Osmanlı Barok çağının yeni Neo-Osmanlı/Osmanlı Dirilişi süsleme detaylarına sahiptir. Bu bina muhtemelen Türkiye'deki Osmanlı Dirilişi mimari tarzının ilk örneği olarak yaşamaktadır.[58]

Bankque Imperiale Ottomane-Osmanlı Bankası

Belediye Binası'nın bitişinde ve aynı vakıf mülkü üzerine edilmiş Banque Imperiale Ottomane – Osmanlı Bankası binasının ismi, orta kapısının üstündeki ikinci kat penceresinin üstünde Fransızca olarak taş üzerine yazılmıştır. Banka şubesi, ilk olarak 1975'te İpekhan'da açılmış ve sonra II. Abdülhamid döneminin ikinci bölümünde yeni binaya taşınmıştır. 1889 Salname planında yer almakta olan banka, 1875 ile 1889 arasında bir tarihte inşa edilmiştir. Zemin kat ve üstteki ana kattan oluşan iki katlı bina, kesinlikle 19. yüzyılda popüler olan Osmanlı Dirilişi tarzında yapılmıştır. Banka, kentsel modernleşme sırasında 1983 Ağustos'unda yıkılmıştır.[59]

56 Hükümet konağı için bkz. St. Laurent, *Ottomanization*, 110 fn. 15; 1991, 106; 1994, 239.

57 St. Laurent, "Un Ameteur" 109-111; *Ottomanizatio*n, 113-114. Vefik Paşa arazide bir de tiyatro inşa ettirmiştir. Bina, sadece 1882'ye kadar tiyatro olarak çalışmış, sonra okul olarak hizmet vermiş ve 1920'de Yunanlılar Bursa'yı ele geçirdiğinde tiyatro yanarak yerle bir olmuştur. Postanenin çizimi için bkz. St. Laurent "Un Amateur, " 110 ill. 10.

58 Kuran, "A Spatial Study," 115-116, külliye ve kalıntıları ele alınır ve çorba mutfağının 1950'lere kadar var olduğu belirtilir; St. Laurent, *Ottomanization*, Gemlik Caddesi için 33 ve fn 25, 56ff, 105; "Un amateur, 104 çizim 6, 106. Aynı bölgede 'modern' bir tiyatro ve postane inşa ettirmiştir, St. Laurent "Un amateur," 110 çizim 10. Belediye için bkz. St. Laurent, *Ottomanization,* 114-117; "Un amateur, 111, 110 çizim 9; 1994; 219-220.

59 St. Laurent, "Ottoman Power," 227. Baykal *Bursa re*, 44-45 Fransız Konsolosluğu olarak işlev gördüğünü gösterir. Ayrıca bakınız Christopher Clay, "State Borrowing and the Ottoman Imperial Bank in the Bankruptcy Era (1863-1877)." *East Meets West: Banking, Commerce, and Investment in the Ottoman Empire,* editör I. L. Fraser, M. Pohle, ve P. L. Contrell (Hampshire: Ashgate Publishing Limited, 2008), 109-123.



Osmanlı Bankası (şimdi yıkılmıştır). Fotoğraf: St. Laurent, 1982.

Muradiye'deki Fransız Konsolosluğu

Daha önce bahsedilen, daha önce bir mescid olan vakıf mülkü üzerine inşa edilmiş olan başka bir bina, muhtemelen yine aynı dönemde 1879 civarında yapılan Muradiye ilçesindeki Fransız Konsolosluğu'dur. Bina, Postane ve şehir merkezindeki Belediye Binası ile aynı inşaat yöntemleri kullanılarak yapılmıştır. Binanın dışına, 19. yüzyıl yangın yönetmeliğine uygun olarak 1837 tarihinde, daha önce mescid olan boş arazinin arsasını belirleyen yere bir çeşme yapılmıştır.[60] Böylece dinî Müslüman mülklerinin hem Osmanlı vatandaşlarına hem yabancılara satışı ve şehrin her yerinde devrin seküler anıtlarına dönüştürülmesi dönemi başlamıştır. [61]

Hoş bir notla sonlandırmak istiyorum. Bursa Valisi Ahmet Vefik Paşa'nın yolu Bursa'nın batısına, Çekirge'ye doğru genişleterek yerli halk ve yabancı turistler için kaplıcalara erişimi kolaylaştırmak istemesine ilişkin bir hikâye anlatılır. Yolun takviye edilmesi sürecinde bir sufi şeyhinin türbesi önlerine engel olarak çıkar. Söylentiye göre Vefik Paşa, şehrin ileri gelenlerini türbenin yanına getirir ve Yürüyen Dede'ye yürümesini söyler. Kulağını türbeye dayar ve şeyhin gömülü kalmak istemediğini söyler. Dede, Pınarbaşı Mezarlığı'na yeniden gömülür ve hemen sonra türbe yıkılır, Ahmet Vefik Paşa durumu kendi işine uygun şekilde 'yönetmiştir.'[62] Yani,

60 St. Laurent, Ottomanization, 117 fn. 28; "Ottoman Power," 222. Duvar inşaatından hareketle, çeşme konsolosluk aynı zamanda inşa edilmemiştir.

61 1883'te fabrika bölgesinde Setbaşı'nın üst tarafında Amerikan Yabancı Misyonu Kurulu'na yeni bir yetimhane ilave edildi. Bu arazi 1862 Suphi Bey planında daha önce kilise vakfı diye kaydedilmişti. Bu durumda bağışlanan mülk dinî amaçlar kapsamında tutulmuştur. Yetimhane 1990'lara kadar varlığını sürdürmüş ve Türk hükümeti tarafından yönetilmiştir, St. Laurent 1994, 224.)

62 St. Laurent, "Un amateur," 105.

dönüştürülen ya da yıkılan anıtlar sadece Hıristiyan ve Yahudi anıtları olmayıp Müslümanlara ait olanlar da Bursa'nın modernleştirilmesi ve sekülerleştirilmesi için feda edilmiştir.

14. yüzyılda Beylik ve Erken Osmanlı döneminden başlayarak 20. yüzyılın başlarına kadar Bursa şehri ve mimari anıtları, nüfusunun çok-dinli kökenini ve zaman içindeki değişimini yansıtmıştır. Değişimi etkileyen faktörler, olumlu ve olumsuz çeşitli sebeplerden, iktidardaki siyasi değişimlerden ve şehrin çeşitli ekonomik gelişmelerinden kaynaklanmıştır. Süreç, eskiden Bizans kontrolünde olan kentsel merkezlerin Osmanlılaştırılması sürecidir.

Erken biçimlendirici dönemlerde İmparatorluğu genişleten coğrafi fetihler, ağırlıklı olarak Hıristiyan ve uzun zamandır var olan Yahudi nüfusa sahip, yerleşik bir şehre çeşitli dinlere mensup yeni insanlar getirmiş ve büyük bir Müslüman nüfus eklemiştir. Fethe karşı siyasi reaksiyonları etkili olarak dengelemek amacı, bölgeden bölgeye nüfus hareketleri olmasını gerektirmiştir. Ek olarak İmparatorluk dışında, İspanya'daki siyasi krizler Yahudi nüfusunu büyük ölçüde artırmıştır. Yerleşik bir yabancı nüfusa dayanan ipek ticareti, ekonomik dönüşüme uğrayarak şehri farklı yerli ve yabancı nüfusun ikamet ettiği ipek imalatı yapan bir şehir haline getirmiştir. Zaten çok-kökenli ve çok-dinli 'karma' bir toplum olan şehir halkı, erken ve geç İmparatorluk döneminde daha fazla karma hale gelmiştir.

Dinî mimari üzerindeki etkisi, şehir merkezi olan Hisar'ın Hıristiyan iken Müslüman olmasında ve Hıristiyan binalarının Müslümanların amaçlarına uygun olarak dönüştürülmesinde ve yeni Müslüman ibadet ve eğitim merkezleri inşa edilmesinde açıkça görülmekteydi. Hıristiyan nüfus, şehrin doğusunda ve batısında kümelendi ve şehrin her yerinde yapılan Osmanlı külliyelerine ve bunlara bağlı sosyal hizmet kurumlarına ek olarak bu alanlarda yeni kiliselerin inşa edilmesini destekliediler. Yahudi mahallesi, Hisar'ın eteklerindeki aynı yerde kaldı ve nüfusun artışı üç sinagogun yapılmasına yol açtı.

Geç Osmanlı dönemi, Osmanlı kurumlarının sekülerleştirilmesini ve yeni amaçlarla arazi temellükünü başlattı. Eskiden dinî araziler, yönetim ve toplumsal destek amaçlı yeni seküler kurumlara devrediliyordu. 'Yeni-Osmanlılaştırma' dönemi şehri, medreselerin yerine kurulan seküler okullar, Belediye Binası, ağırlıklı olarak yabancı finansal desteğe bağımlı bir banka, bir kent kültür merkezi, Postane ve açıkhava kafesi gibi yeni kentsel binalar ve eğitim binaları ile doldurdu. İpek sanayisi yeni fabrika türlerini, yabancı misyonerlere ait olanlar dâhil olmak üzere yeni Hıristiyan kiliselerini ve okullarını beraberinde getirdi.

Geç 19. yüzyılın ve erken 20. yüzyılın siyasi olayları, 1920-1922 arasındaki Yunan-Türk Savaşı ve 1923'te Cumhuriyet'in kurulması, şehrin Hıristiyan bölümündeki dinî anıtların fonksiyonunu ciddi olarak değiştirdi ama Müslüman ve Yahudi mahallelerindekileri o kadar değiştirmedi. Yunanistan-Türkiye nüfus mübadelesi ve Ermenilerin trajik gidişleri, kiliselerin terk edilmesine ve ipek ve tütün sanayilerine bağlı seküler amaçlarla kullanılmak üzere dönüştürülmesine yol açtı. Yunan ve Türk milliyetçiliği sürecinde Rumca konuşan nüfus Yunanistan'a gitti, Türkçe konuşan nüfus da Yunanistan'dan Türkiye'ye geldi.

Uzun bir süre Bursa'dan uzaktaydım ve otuz yıldır Osmanlı döneminde 16. ve 20. yüzyıllar arasında Kubbetüssahra'nın ve Bilad-el-Şam'da Kudüs'te Harem el-Şerif anıtlarının dönüştürülmesi üzerinde çalışıyordum.

Şu anda (artık hayatta olmayan meslektaşım Harem el-Şerif anıtları Mimari ve Korumacılık Şefi Isam Awwad ile birlikte çalıştığımız) geniş çaplı Bilad-el-Şam'da erken 7. yüzyıl Arap yerleşimi ve Kudüs'teki Harem-el-Şerif'teki anıtsal inşaat hakkındaki kitabı tamamlamaktayım. Bu bölgeye gelen çeşitli kabilelere mensup Araplar, İslamiyet'in başlangıcından itibaren kendi yönetimleri altındaki 'Müslüman olmayan' toplulukları kabile kimliğine ve prensiplerine uygun olarak, eşitlikçi bir ilişki içinde yönetmişlerdir. Siyasi çekişmeleri önleyen, Bizans Hıristiyan, Yahudi, Samiriyeli ve İranlı Zerdüşt nüfuslarının eskiye dayanan siyasi hareketleri olmuştur. Böylece Osmanlılar, İmparatorluğun dönüştürülerek Türkiye Cumhuriyeti'nin yaratılmasında İslamiyet'in başlangıcındaki kabile kültürüne ve kabile kimliğine dayanan, eski zamanlarda oluşmuş bir pratiği devam ettirmişlerdir.

Kaynakça

Alok, Ersin ve Mili Mitrani. *Anatolian Synagogues. İ*stanbul: Mitrani-Alok Productions, Ana Bas*ım Evi, 1992.*

Arabacı, Elçin. "Bursa as a Typical 'Ottoman City' of the Ottoman Classical Ages (14th-16th Centuries)." Makale, 2014 (?).

Balivet, Michel. "Culture ouverte et échanges inter-religieuxs dans les villes Ottomans du XIVe siècle." In *The Ottoman Emirate (1300-1389). A Symposium Held in Rethymnon 11-13 January 1991,* edited by Elizabeth Zachariadou. Rethymnon: Crete University Press, 1993.

Balivet, Michel. *Şeyh Bedreddin Tasavvuf ve Isyan.* İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2000.

Baykal, Kazım. *Bursa ve Anıtları.* Bursa, 1950, yeniden basıldı 1982

Baykal, Kazım. *Tarihte Bursa Yangınları.* Bursa: Emek Basımevi, 1948.

Benbassa, Esther ve Aron Rodrigue. *Sephardi Jewry: A History of the Judeo-Spanish Community, XIVth-XXth centuries.* Berkeley - Los Angeles: University of California Press, 1993.

Boykov, Grigor. "Politics of Religion: Spatial Modification and Transformation of Religious Infrastructures of the Southewastern European Cities in the Late Middle Ages and Early Modern Period," 299-312. *Städte im lateinsichen Westen und im griechischen Osten zwischen Spätantike und Früher Neuzeit: Topographie-Recht-Religion*, editör E. Gruber, Mihailo Popović, M. Scheutz, H. Weigl. Wien: Böhlau Verlag, 2016.

Abraamian, Michelle. "Gerush Synagogue, Bursa, Turkey." *Diarna.org.* 2018.

"Bursa and Cumalıkızık: The Birth of the Ottoman Empire." UNESCO World Heritage Centre. https://whc.unesco.org/en/list/1452/

Braude, Benjamin ve Bernard Lewis (ed.). *Christians and Jews in the Ottoman Empire* 2.

New York: Holmes and Meier Publishers, 1982.

Çağaptay, Suna. *The First Capital of the Ottoman Empire: The Religious, Architectural, and Social History of Bursa.* Londra: I. B. Tauris, 2021.

Çağaptay, Suna. "Prousa/Bursa, a city within the city: chorography, conversion and choreography." *Byzantine and Modern Greek Studies* 35 (1), 2011, 45-69.

Clay, Christopher. "State Borrowing and the Ottoman Imperial Bank in the Bankruptcy Era (1863-1877)." *East Meets West: Banking, Commerce, and Investment in the Ottoman Empire,* editör I. L. Fraser, M. Pohle, and P. L. Contrell, 109-123. Hampshire: Ashgate Publishing Limited, 2008.

"18th Century Armenian Church on sale in Turkey." *Anadolu Agency (AA)* 25-02-2016.

Epstein, Mark A. *The Leadership of the Ottoman Jews in the Fifteenth and Sixteenth Centuries.* Freiburg: Klaus Schwarz Verlag, 1980.

Erbahar, Aksel. "Gerush Synagogue, Bursa." In *Encyclopedia of Jews in the Islamic World*, editör Norman A. Stillman. (2010), 6 Mayıs 2021'de çevrimiçi olarak okundu.

Fleischer, Cornell. "Ancient wisdoms and new sciences: prophecies at the Ottoman court in the fifteenth and early sixteenth centuries." *Falname: The Book of Omens. Edited by Massumeh Farhad and Serpil Bağcı.* (Washington D. C.: 2009), 232-243.

Galante, Avram. *Histoire des Juifs de Turquie,* IV. İstanbul: The Isis Press, 1985 [ilk baskı 1940].

Galante, Avram. *Histoire des Juifs d'Anatolie,* II. Istanbul: The Isis Press, 1985 [ilk baskı 1940].

Gümüşçü, Osman. "Internal migrations in sixteenth century Anatolia." *Journal of Historical Geography* 30 (2004), 231-248.

Güleryüz, Naim and Izzet Keribar. *The Synagogues of Turkey: The Synagogues of Thrace and Anatolia* Volume 2. İstanbul: Gözlem Gazetecilik ve Yayıncıclık, 2008.

Hirschon, Renée. *Crossing the Aegean: An Appraisal of the 1923 Compulsory Population Exchange between Greece and Turkey.* New York ve Oxford: Berghahn Books, 2003.

Hüdavendigâr Vilayeti Salname-i Resmisi. 1306/1889.

Hüdavendigâr Vilayeti Saname-i Resmisi. Bursa, Vilayet Maatbaa-i, 1325/1907.

"Jewish Community of Bursa." *Databases: ANU Museum of the Jewish People,* 1996.

Kadabayı, Erdem. "Working for the State in the Urban Economies of Ankara, Bursa and Salonica: From Empire to Nation State, 1840s-1940s." *International Journal of Social History* 61 [Özel sayı S24 "Conquerors, Employers and Arbiters: States and Shifts in Labour Relations 1500-2000"], Aralık 2016, 213-241.

Kafadar, Cemal. *Between Two Worlds: The Construction of the Ottoman State.* Berkeley: University of California Press, 1995.

Kandēs, Vasileios. Η Προύσα: ήτοι, αρχαιολογική, ιστορική, γεωγραφική και εκκλησιαστική περιγραφή αυτής [E Prusa ad Olympum]. Atına: G. Staurionou, 1883.

Kaplanoğlu, Raif. *Bursa Anıtları Ansiklopedisi.* Bursa: Yenigün Yayınları, 1994.

Kaplanoğlu, Raif and Aziz Elbas. *Bursa Muradiye Semti: Muradiye, Hamzabey, Kocanaip, Demirkapı mahalleleri [Bursa Muradiye District].* Bursa: Osmangazi Belediyesi Yayınları. 2008.

Kastritsis, Dimitris. *"The Şeyh Bedreddin Uprising in the Context of the Ottoman Civil War of 1402-13."* *Political Initiatives 'From the Bottom Up' in the Ottoman Empire: Halcyon Days in Crete VII. A Symposium held in Rethymnon 9-11 January 2009*, edited by A. Anastopoulos, 233-250. Rethymnon: Crete University Press 2012.

Kuban, Doğan. *Osmanlı Mimarisi.* İstanbul: YEM Publications, 2007.

Kuran, Aptullah. "A Spatial Study of Three Ottoman Capitals: Bursa, Edirne, and Istanbul." *Muqarnas* 13 (1996), 114-131.

Lowry, Heath. *Ottoman Bursa in Travel Accounts.* Bloomington IN: Indiana University Turkish Studies Publishers, 2003.

Ozil, Ayşe. *Orthodox Christians in the Late Ottoman Empire: A Study of Communal Relations in Anatolia*

[SOAS/Routledge Studies in the Middle East]. London - New York: Routledge, 2013.

St. Laurent, Beatrice. *Capitalizing Jerusalem: Muʿ***āwiya's** *Urban Vision 638-68,* Monographs of Islamic Archaeology. Sheffield: Equinox Publishing, forthcoming 2021

St. Laurent, Beatrice. "From Arabia to Bilād al-Shām: Muʿāwiya's Development of an Infrastructure and Monumental Architecture of Early Umayyad Statehood." *Journal of Islamic Archaeology* 6, no. 2 (2019): 153-86. https://doi.org/10.1558/jia.40700

St. Laurent, Beatrice. "Un amateur de théatre : Ahmed Vefik Pasha et le remodelage de Bursa dans le dernier tiers du XIXe siècle." *Villes ottomanes à la fin de l'Empire*, (Paris: l'Harmattan, 1992): 95-113.

St. Laurent, Beatrice. "Ottoman Power and Westernization: The Architecture and Urban Development of Nineteenth and Twentieth Century Bursa." *Anatolia Moderna V Yeni Anadolu*, [Bibliothèque de l'Institut Français d'Etudes Anatoliennes d'Istanbul], 199-232. Paris: Adrien Maisonneuve, 1994.

St. Laurent, Beatrice. *Ottomanization and Modernization: The Architecture and Urban Development of Bursa and the Genesis of Tradition 1839-1914,* Doktora tez., Harvard Üniversitesi, June 1989.

St. Laurent, Beatrice. "Léon Parvillée. His Role as Restorer of Bursa's Monuments after the 1855 Earthquake and his Contribution to the Expoition Universelle." In *L'Empire ottoman, la Répiblique de Turquie et de la France.* Varia Turcica III, 247-282. İstanbul - Paris: Editions ISIS,1986,

St. Laurent, Beatrice. "Yeşil Külliye." Yayınlanmamış makale, 1981.

Shmuelevitz, Aryeh. *The Jews of the Ottoman Empire in the Late Fifteenth and the Sixteenth Centuries: Administrative, Economic, Legal and Social Relations as Reflected in the Responsa.* Leiden: Brill, 1984.

Trebilco, Paul. R. *Jewish Communities in Asia Minor.* Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

Tuna, Hasibe. *Social, Cultural and Economic Situation of the Jews in Bursa during the 'Tanzimat' Period.* Doktora tezi, Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Ankara, 2013.

"Turkey backs down on closing Bursa's only church." *World Watch Monitor*, 24 Şubat 2016.

Türkoğlu, Inci. "Bursa Sinagogları." *Bursa'da Yaşam Dergisi* (2004): 156-168.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Tarihi* II (10). İstanbul: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2011.

Weiker, Walter F. *Ottomans, Turks and the Jewish Polity: A History of the Jews of Turkey.* Lanham, Maryland: University Press of America/Jerusalem Center for Public Affairs, 1992.

Yıldız, Emel. "Bursa ve Çevresinde Osmanlı Dönemi Ortodoks Kiliseleri." *Ordu Üniversitesi Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi* 8, no. 2 (2018): 261-288.

Zachariadou, Elizabeth. *Studies in Pre-Ottoman Turkey and the Ottomans.* London: Routledge, 2007.

Zachariadou, Elizabeth. *Ottoman Emirate (1300-1389): A Symposium Held in Rythymnon 11-13 January 1991.* Editör Elizabeth Zachariadou. Rethymnon: Crete University Press, 1993.

Zachariadou, Elizabeth. "The Emirate of Karasi and that of the Ottomans: Two Rival States." *The Ottoman Emirate (1300-1389): A Symposium Held in Rythymnon 11-13 January 1991.* Editör Elizabeth Zachariadou, 225-236. Rethymnon: Crete University Press, 1993.

Konferans oturumu bağlantıları

Türkçe:
https://www.youtube.com/watch?v=2N-zZUtr85Mo&list=PLN7AHQGMKkdC-TE8s2wPfxh1fdN3EWXMQY&index=12

İngilizce:
https://www.youtube.com/watch?v=58TjST2K9ug&list=PLN7AHQGMKkdC6wv-79Z04eVWnsCZXf5j0&index=12

5. Bölüm



AYASOFYA: ULUSAL MEVZUATIN VE ULUSLARARASI ANLAŞMALARIN UYGULANMASI

Ayasofya ve Türkiye Cumhuriyeti'nin Uluslararası Yükümlülükleri

Leonard Hammer
Arizona Üniversitesi
hammer.leonard@gmail.com

Özet:

Türkiye'nin Dünya Mirası Konvansiyonu kapsamında koruma altında bir müze olan Ayasofya'da müslümanların namaz kılmasına izin veren 2020 tarihli kararı, bu devletin birçok uluslararası yükümlülüğüne açıkça aykırıdır. Bu makalede ben, her ikisi de geçmişte Türkiye tarafından imzalanmış olan, kültürel mekanların korunması ile ilgili iki önemli uluslararası sözleşmeyi Dünya Mirası Konvansiyonu ile Uluslararası Sosyal Ekonomik ve Kültürel Haklar Sözleşmesini inceleyeceğim. Bu makale bu sözleşmelerden doğan sorumlulukları ve özellikle devletin önemli bir kültürel miras alanını koruma ve kollama yükümlülüklerini değiştirmesi durumunda Ayasofya gibi yerler için bir tür koruma mekanizmasının işletilmesinde ortaya çıkan problemleri ele almaktadır.

Giriş

Ayasofya'nın müze statüsünün bir Türk mahkemesinin kararıyla iptal edilmesini takiben Cumhurbaşkanı Erdoğan, bu mekânın Müslümanların ibadetine açılması için bir kararname yayınladı. Türkiye Cumhuriyeti'nin (Türkiye) bu kararı, herkese açık bir cami olduğunu beyan ettiği için Ayasofya'nın ziyaretçilere açık bir yer olma özelliğini korumaya devam ettiği şeklinde algılandı. Cumhurbaşkanlığı sözcüsü İbrahim Kalın, daha somut olarak, Ayasofya'nın Dünya Mirası statüsünün herhangi bir şekilde düşürülmeyeceğini belirtti.

En güçlü kaygı, Kutsal Aile'yi resmeden Orta Çağ mozaikleri ve Hıristiyan imparatorlarının portreleri ile ilgili (bir cami için problem olması muhtemel) ek kaygıların yanı sıra, mekânın niteliğindeki önemli değişiklikle (müzeden faal bir ibadet mekânına dönüştürme) ilgilidir. Başka bir önemli kaygı da binanın bu kısımlarının Müslüman olmayanlara kapatılmasıdır.

Ayasofya olayı, oldukça karmaşık birçok soruyu temsil ediyor, buna bir devletin kendi (algılanan) kültürel mirasını ve (algılanan) kimliğini korumak için, bu kimliğin reddedildiği geçmişe rağmen ne ölçüde karar verebileceği dâhildir. Aslında, kültürel mirasa ilişkin önceden mevcut görüşlerin boşaltılması ya da inkâr edilmesi sonucu veriyorsa, kültürel mirasın tespitinde ve tanımlanmasında bir devlete bir tür otonomi verilmesi nasıl ele alınabilir? Örneğin Kemalist seküler bir devletten Erdoğan'ın AKP'sinin dine yönelik toplumuna doğru ilerle-

yen (toplumda dinin statüsü ile ilgili tüm dünyada yaşanan genel değişimi yansıtan) Türkiye gibi bir devlette kültürel mirasın değişen niteliği için ne söylenebilir? Ve özellikle bu görüşler kabul edildiğinde hatta tahkim edildiğinde, kültürel mirasla ilgili azınlık görüşleri nasıl dikkate alınabilir (en azından Ayasofya'nın WHC kapsamında verilen statüsü ile ilgili olarak)?

Bu sunumda odak noktası; Türkiye'nin, 1985 tarihli Ayasofya'nın İstanbul'un Tarihi Alanları arasında korunan bir alan olarak dâhil edildiği Dünya Mirası Konvansiyonu ve 2003'te Türkiye tarafından imzalanan Kültürel Sosyal ve Ekonomik Haklar Konvansiyonu dâhil olmak üzere uluslararası antlaşma hukukundan doğan uluslararası yükümlülükleri olacaktır.

Kültürel Mirasın Korunması ve Uluslararası Hukuk

Dünya Kültürü Konvansiyonu (WHC)

Kültürün kendi başına bir insan hakkı olması bir anlamda, parametreleri ve yükümlülükleri net olarak sınırlanmamış açık uçlu bir fikir olduğu halde,[1] uluslararası planda kültürel mirasın korunması kavramının sınırları oldukça belirlenmiştir.[2] Devletlerin kültürel mirası uluslararası planda korumak için belirgin niyetini gösteren tipik örnek, 1972 WHC'dir.

WHC kültürel mirası, 1'inci maddesinde "tarih, sanat veya bilim çasından önemli bir evrensel değer taşıyan anıtlar" olarak tanımlamaktadır. WHC'nin *Dünya Mirası Konvansiyonunun Uygulanması İçin Operasyonel Kılavuz*'u,[3] tüm insanlığın şimdiki ve gelecek nesilleri için önemi dikkate alındığında ulusal sınırları aşacak şekilde istisnai kültürel öneme sahip nesneleri içermektedir. Ek olarak, WHC Madde 6'ya göre, taraf olan ülkelerin kültürel ve doğal mirasın tespit edilmesi, korunması, muhafaza edilmesi ve sunulmasına yardım etmesi gereklidir ve (uluslararası toplum ile birlikte) kaynaklarını maksimum ölçüde kullanarak bu gibi alanları korumak, muhafaza etmek ve halka sunmak zorundadır.[4] WHC'nin geniş bakış açısından kültürel miras önemlidir, zira görüldüğü kadarıyla Erdoğan, milliyetçi eğilimlerine rağmen kültürel mirasın korunmasına önem vermemektedir.[5]

Ancak önemli işlevsel nokta, WHC'nin Dünya Mirası Listesi'ne girmenin, bir ülke listeye girmiş bir yer için kayıtsızlık gösterse bile uluslararası görüşlere ve öneme yer vermek için kapı açmasıdır (ikincisinin belli bir yer için kaygı belirtmesiyle birlikte). Böylece, bir devlet bir yerin listeye girmesini kabul ettikten sonra, o devletin gerekli uluslararası gözetime tabi olmayı kabul ettiği, listede yer alan yerin, Türkiye'nin kendi iç amaçlarının ya da politikalarının ötesine geçen kültürel miras yorumunun alanına girdiği açıkça bellidir.[6]

1 Halina Niec, *Cultural Rights: At the End of the World Decade for Cultural Development in Intergovernmental Conference on Cultural Policies for Development* (UNESCO 1998) CLT-98/Conf.210/Ref.2, at 4.

2 Lyndell Prott, "Cultural Rights as Peoples Rights in International Law 93," *The Rights of People*, ed. James Crawford (Oxford: Clarendon Press, 1988).

3 *Operational Guidelines for the Implementation of the World Heritage Convention*, UNESCO, WHC.05/2 (5 Şubat 2005).

4 Abdulqawi Yusuf. "Definition of Cultural Heritage," *The 1972 World Heritage Convention: A Commentary*, ed. Francesco Francioni (Oxford: Oxford University Press, 2008), 33-35.

5 Bkz. e.g., Markus Dressler, "Interpreting the Desecularisation of the Hagia Sophia: Islamisation, neo-Ottomanism, antiImperialism or Preservation of Cultural Heritage?" *Multiple Secularities*, 26 Temmuz 2020, https://www.multiple-secularities.de/bulletin/interpreting-the-desecularisation-of-the-hagia-sophia-islamisation-neo-ottomanism-anti-imperialism-or-preservation-of-cultural-heritage/?filter2=all.

6 Gionata Buzzini and Luigi Condorelli, "List of World Heritage in Danger and Deletion of a Property from the World Heritage List," in *The 1972 World Heritage Convention: A Commentary*, ed. Francesco Francioni. (Oxford: Oxford University Press, 2008), 178-179.

1985'ten bu yana İstanbul'un Tarihsel Bölgesi (Ayasofya dâhil) dünya mirası alanı statüsü itibariyle devlet tarafından çeşitli karar ve taahhütlerden kaynaklanan bir biçimde koruma altındaki kültürel mirastır. Tarihî İstanbul kriterinin (Türkiye tarafından sıralanan) bir kısmına şunlar dâhildir:

Kriter ii: "... Ayasofya, daha sonra cami olan tüm kiliseler ailesi için bir model olmuştur" ve Türkiye tarafından 2013 tarihli bir raporda Türkiye tarafından "Ayasofya Justinyen kiliseleri" diye tanımlanmıştır.[7]

Tabii ki WHC, devleti konvansiyona riayet etmeye davet edebilir, ayrıca yardım etmesi ve 'ikna edici' sansür uygulaması için Birleşmiş Milletler Genel Kurulu'na başvurarak meseleyi uluslararası bir 'vaka' haline getirebilir. Bu arada Ayasofya konusunda ICOMOS, özellikle mekâna erişim ve koruma çalışmaları ile ilgili olarak, ciddi endişelerini belirtmiştir.[8]

Yukarıdakiler dikkate alındığında Türkiye, en azından iyi niyetle mekânın gerektiği gibi korunmasını taahhüt etmek, statüsünün değiştirilmesinin (müzeden camiye) WHC listesindeki durumunu etkilemeyecek şekilde herkesin mekâna girebilmesini sağlamak zorundadır. Bu özellikle Türkiye'nin 1985'ten beri mekânın ve bölgenin uluslararası önemini onaylamış olması açısından böyledir; dolayısıyla tek taraflı olarak alınan bir karar, uluslararası topluluğun kültürel mirasla ilgili temsilcisi WHC'nin onayı ile uygulanmak zorundadır.

Şunu da dikkate almak gerekir ki WHC, ülkelerle diyalog için bir forum işlevi yaparak, ülkeler tarafından sunulan bilgilere dayanan periyodik raporlar çıkarmakla birlikte, somut bir meselede beyanat veya tavsiyelerini fiilen uygulatma gücüne sahip değildir. Yine de listeye girmek, potansiyel olarak ICOMOS gibi uluslararası kuruluşların yapacağı dış denetimin ve katılımın onaylanması anlamına gelir. Örneğin UNESCO, 5-9 Ekim 2020 tarihinde inceleme yapmak üzere uzmanlar göndermiş olup fiili etkiyi değerlendiren raporları Temmuz 2021'de yapılacak WHC toplantısında tartışacaktır.

Bu özellikle WHC'nin, Ayasofya'nın listeye konması sırasındaki niyetleri uyarınca Türkiye'nin riayet etmekle yükümlü olduğu uluslararası bir antlaşma olduğunun anlaşılması açısından önemlidir. Aslında, WHC'nin Operasyonel Kılavuzu'nda, örneğin uzun vadeli yasa ve yönetmeliklerle sağlanacak yeterli koruma ve yönetim şemaları (koruyucu bakım ve riske hazırlık dâhil) usulsüz yapılaşmanın önlenmesi için bütün yönetim seviyelerinde (ulusal, belediye, yerel) yeterli koruma önlemleri ve ek bir koruma katmanı olarak tampon bölge uygulanması yer almaktadır. Bütün bunlar, Türkiye'nin Ayasofya'yı İstanbul'un Tarihi Alanı'nın bir parçası olarak listeye kaydettirmesiyle, bütün bu unsurlara tabi olmak niyetinde olduğu anlamına gelmektedir. Bu mekânın niteliğinde veya kullanımında önemli bir değişiklik yapmak için Türkiye, bu değişikliği UNESCO'ya bildirmek ve değişiklikleri yapmadan önce WHC'nin görüşünü istemek mecburiyetindedir.

7 2013 UNESCO report file:///Users/hammer/Downloads/mis356-nov2012.pdf

8 Bkz. "ICOM and ICOMOS Joint Statement on Hagia Sophia (Istanbul, Turkey)," International Council of Museums, 15 Temmuz 2020. https://icom.museum/en/news/icom-and-icomos-joint-statement-%E2%80%A8on-hagia-sophia-istanbul-turkey/.
UNESCO'nun Türkiye'nin burayı camiye çevirmesinden duyduğu üzüntüyü dile getirdiği ve Türkiye ile diyalog talep ettiği yanıtına da dikkat edin. UNESCO 10 Temmuz 2020 Bildirisi.

Aslında 2019'a kadar Türkiye, daha önce Ayasofya'ya bitişik bir medresenin yeniden inşası için UNESCO ve ICOMOS ile birlikte çalışıyordu. Türkiye bütün bunları müze projesinin bir parçası olarak kabul ediyordu, hatta şöyle bir cümleye yol açacak kadar: "Rekonstrüksiyonun özgünlüğü, yapının görünür olan veya olmayan her yerinde orijinal esere uygun malzeme ve tekniklerin seçimi için (Türk) yetkili makamları ve şu ana kadar yapılan işlerin kalitesi için müteahhit takdire layıktır."[9] Türkiye, bir miras etki bildirimi yoluyla, sonunda medresinin restorasyonunu, bir yönetim planına göre uygulamaya çalışıyordu.[10]

Bunun sonucunda Türkiye, WHC'den ve yardımlarından faydalandı.[11] WHC ile açıkça bağlantıyıldı, hatta WHC'yi yukarıda belirtilen bitişik restorasyon çalışmalarıyla uğraştığına inandırmıştı. Sonra Ayasofya'nın faal bir camiye çevrilmesi, antlaşma kapsamındaki uluslararası yükümlülüklerini ihlal ettiği için Türkiye'nin iyi niyeti hakkında sorular doğurdu, özellikle Ayasofya bölgesinde uzun bir süre WHC ile birlikte çalıştığı dikkate alındığında.

Sosyal Ekonomik ve Kültürel Haklar Uluslararası Konvansiyonu (ICESCR)

ICESCR'nin 15'inci maddesi, herkese kültürel hayatta yer alma hakkını verir.[12] Ekonomik Sosyal ve Kültürel Haklar Komitesi bunu, devletin sağlaması gereken pozitif bir hak olarak yorumlamıştır.[13] Bu madde hakkında fazla analiz yapılmış olmamakla birlikte, Madde 15'in anlaşılması ve raporlanması konusunda devletlere yardım etmek amacındaki Ekonomik Sosyal ve Kültürel Haklar Komitesi Raporlama Kılavuzu, kültürel hayata katılmayı, başka şeylerin yanı sıra insanlığın kültürel mirasının korunması ve muhafaza edilmesi olarak ele almaktadır.[14] ICESCR Madde 15, ayrıca kutsal mekânların korunmasını ve muhafaza edilmesini de içerir.[15] ICESCR Genel Görüşler 21'de ülkeler, kültürel mirası korumak ve restore etmek amacıyla programlar oluşturmaya davet edilir.[16]

Daha somut olarak 2011 tarihli devlet raporunda Madde 15 ile ilgili olarak, Türkiye'nin 641 ve 642'nci paragraflarda kültürel çeşitliliği savunmak ve geliştirmek, ayrıca kültürel hayatı ve faaliyetleri korumak istediği belirtilmektedir. Raporun 647'nci paragrafında Türkiye'nin UNESCO Kalkınma İçin Kültürel Politikalar Hak-

9 file:///Users/hammer/Downloads/Ref12329_Report%20of%20the%202019%20WHC%20ICOMOS%20Advisory%20mission%20to%20Istanbul%20(002)%20(1).pdf at 33.

10 file:///Users/hammer/Downloads/200170602%20-%20TR_Istanbul_Reactive%20Monitoring%20mission%20report%20Dec%202016_final%20version%20June%202017.pdf at 32-33. *See also* 2018 - Karar: 42 COM 7B.31
Historic Areas of Istanbul (Turkey).
Medreseler bölümünde çalışmaların başladığı 2013 yılında Ayasofya'ya yönelik tehlike uyarısı dikkat çekicidir, "ICOMOS Turkey - Briefing on the Hagia Sophia Museum," Order of Saint Andrew the Apostle, Haziran 2013. https://www.archons.org/-/icomos-turkey-briefing-on-the-hagia-sophia-museum. Yine de sonunda WHC yapılan işi destekledi, file:///Users/hammer/Downloads/Ref12329_Report%20of%20the%202019%20WHC%20ICOMOS%20Advisory%20mission%20to%20Istanbul%20(002).pdf at 6-7.

11 Türkiye'nin 1994 yılında 80.000'lik alanı korumak için uluslararası yardım aldığını belirtmekte fayda var: "Historic Areas of Istanbul - Restoration of the mosaics of Hagia-Sophia," International Assistance, UNESCO, 16 Aralık 1994, https://whc.unesco.org/en/intassistance/2419; 1998'de 50.000: "Conservation work of the mosaics at Hagia Sophia, Istanbul," International Assistance, UNESCO, 5 Aralık 1998, https://whc.unesco.org/en/intassistance/1050; ve 2000'de 30.000: "Conservation work of the Mosaics at Hagia Sophia damaged by the Earthquake on 17 August 1999," International Assistance, UNESCO, 9 Temmuz 2000, https://whc.unesco.org/en/intassistance/1303.

12 ICESCR 17 Haziran 1991, E/1991/23. 15. maddede.

13 Bkz. e.g., *Concluding Observations for Eighth and Ninth Session*, E/1993/22, 186. paragrafte (kültürel mirası vandalizm veya hırsızlıktan koruma görevinin de vurgulanması).

14 *Revised general guidelines regarding the form and contents of reports to be submitted by states parties under articles 16 and 17 of the ECSCR* E/C.12/1991/1 June 17, 1991 at paragraph 1(f).

15 Karima Bennoune, *Report of the Special Rapporteur in the field of cultural rights*, A/71/317 (2016), 11-13 (kültürel mirasın kaldırılması ve azınlık nüfus grupları üzerinde devlet kontrolünün sürdürülmesi için bir yol olarak dini alanların yok edilmesini tartışmak).

16 UN Committee on Economic, Social and Cultural Rights, *General Comment no. 21, Right of everyone to take part in cultural life (Article 15, paragraph 1a of the Covenant on Economic, Social and Cultural Rights)* 2009, E/C.12/GC/21, http://www.refworld.org/docid/4ed35bac2.html at paragraph 54(b)

kında Eylem Planı'nı kabul ettiği belirtilmektedir.[17] UNESCO Eylem Planı'nın önemli bir unsuru, prensip 9'da belirtildiği gibi kültürel farklılıkları korumak ve saygı göstermek, ayrıca kültüre daha geniş kapsamlı erişim sağlanmasıdır.[18] UNESCO Eylem Planı no:3'ün amacı, ayrıca kültürel miras olan mülklerin korunmasını gerektirmektedir; buna binaların korunması ve kültürel değer kararları dâhildir.[19] Türkiye'nin 2011 tarihli devlet raporunun 654'üncü paragrafı, kültürel politikalarının önemli bir unsurunun koruma olduğunu belirtmektedir.

CESCR'in cevabı olarak Sonuç Gözlemler'de Komite, paragraf 9'da ülke içinde ayrımcılığa karşı koruma olmadığını, paragraf 10'da azınlıkların korunmasının olmadığını belirtmiş olup ülke içinde azınlıkların korunması hususunda kaygılıdır. Madde 15 oldukça açık uçlu bir yükümlülük olmakla birlikte, kutsal alanları kapsar ve devletin azınlıkların kültürel miras mülklerini korurken adil ve yeterli bir biçimde hareket etmesini talep eder.

Sonuç

Devlet içindeki değişikliklere -ister milliyetçi tepkilerle olsun ister geçmişte kalmış imparatorluk çağını yeniden canlandırma arzularıyla- rağmen, devlet halen kültürel mirasın korunması yönündeki yükümlülüklerden bizatihi sorumludur, özellikle sadece mekânın uluslararası bir statüye ve korumaya değer olduğu bilinmesinden dolayı değil, ayrıca yıllar boyunca listede yer alan mekânların turist çekmesi ve bu statülerin korunmasının sağladığı mali destekten devletin yararlanmasından dolayıdır. Bir azınlığa karşı, bir kültürel miras mekânına, Türkiye'nin açıkça kabul ettiği bir yere saygısızca davranılması, Türkiye'nin uluslararası yükümlülüklerine ve belirttiği niyetlerine aykırıdır.

Kaynakça

Bennoune, Karima. *Report of the Special Rapporteur in the field of cultural rights.* A/71/317 (2016).

Buzzini, Gionata ve Luigi Condorelli. "List of World Heritage in Danger and Deletion of a Property from the World Heritage List." *The 1972 World Heritage Convention: A Commentary*, editör Francesco Francioni. Oxford: Oxford University Press, 2008.

Dressler, Markus. "Interpreting the Desecularisation of the Hagia Sophia: Islamisation, neo-Ottomanism, antiImperialism or Preservation of Cultural Heritage?" *Multiple Secularities*, 26 Temmuz 2020. https://www.multiple-secularities.de/bulletin/interpreting-the-desecularisation-of-the-hagia-sophia-islamisation-neo-ottomanism-anti-imperialism-or-preservation-of-cultural-heritage/?filter2=all.

ICESCR Haziran 17, 1991, E/1991/23.

International Council of Museums. "ICOM and ICOMOS Joint Statement on Hagia Sophia (Istanbul, Turkey)." 15 Temmuz 2020. https://icom.museum/en/news/icom-and-icomos-joint-statement-%E2%80%A8on-hagia-sophia-istanbul-turkey/.

Niec, Halina. *Cultural Rights: At the End of the World Decade for Cultural Development in Intergovernmental Conference on Cultural Policies for Development* (UNESCO 1998) CLT-98/Conf.210/Ref.2.

Operational Guidelines for the Implementation of the World Heritage Convention. UNESCO, WHC.05/2. Feb. 5, 2005.

17 "Action Plan on Cultural Policies for Development," UNESCO, 2 Nisan 1998, http://www.lacult.unesco.org/docc/1998_Action_Plan_Cultural_Policies_for_Dev_UNESCO.pdf

18 Beyan 12 ve Hedef 2 – kültürel yaşama eşit şartlarda katılımı teşvik etmek.

19 Hedef 3, paragraf 7.

Order of Saint Andrew the Apostle. "ICOMOS Turkey - Briefing on the Hagia Sophia Museum." Haziran 2013. https://www.archons.org/-/icomos-turkey-briefing-on-the-hagia-sophia-museum.

Prott, Lyndell. "Cultural Rights as Peoples Rights in International Law 93." *The Rights of People*, editör James Crawford. Oxford: Clarendon Press, 1988.

Revised general guidelines regarding the form and contents of reports to be submitted by states parties under articles 16 and 17 of the ECSCR E/C.12/1991/1 17 Haziran 1991.

UN Committee on Economic, Social and Cultural Rights. *General Comment no. 21, Right of everyone to take part in cultural life (Article 15, paragraph 1a of the Covenant on Economic, Social and Cultural Rights)* 2009, E/C.12/GC/21. http://www.refworld.org/docid/4ed35bae2.html.

UNESCO. "Action Plan on Cultural Policies for Development." 2 Nisan 1998.
http://www.lacult.unesco.org/docc/1998_Action_Plan_Cultural_Policies_for_Dev_UNESCO.pdf.

UNESCO. "Conservation work of the mosaics at Hagia Sophia, Istanbul." International Assistance, 5 Aralık 1998. https://whc.unesco.org/en/intassistance/1050.

UNESCO. "Conservation work of the Mosaics at Hagia Sophia damaged by the Earthquake on 17 August 1999." International Assistance, 9 Temmuz 2000. https://whc.unesco.org/en/intassistance/1303.

UNESCO. "Historic Areas of Istanbul - Restoration of the mosaics of Hagia-Sophia." International Assistance, 16 Aralık 1994. https://whc.unesco.org/en/intassistance/2419.

Yusuf, Abdulqawi. "Definition of Cultural Heritage." *The 1972 World Heritage Convention: A Commentary*, editör Francesco Francioni. Oxford: Oxford University Press, 2008.

Konferans oturumu bağlantıları

Türkçe:
https://www.youtube.com/watch?v=SVqsY9jHHgw&list=PLN7AHQGMKkdCTE8s2wPfxh1fdN3EWXMQY&index=13

İngilizce:
https://www.youtube.com/watch?v=VfwV1bwCF8Y&list=PLN7AHQGMKkdC6wv-79Z04eVWnsCZXf5j0&index=13

Türkiye'deki Yerlerin Dönüşümünün Yasal Altyapısı ve Gerekçeleri

Cem Murat Sofuoğlu
İstanbul Okan Üniversitesi
sofuoglucemmurat@gmail.com

Özet:

Söz konusu sunumumda inanç yerlerinin dönüştürülmesinin sadece ülkemizdeki değil, dünyadaki hukuki altyapısı ve gerekçeleri; ülkemizde ve yakın coğrafyamızda nasıl gerçekleştiği ve mevcut durum verilecek örneklerle tartışılacaktır.

Türkiye'de kutsal mekânların kapatılması ve dönüştürülmesi sorunsalına 1923'te ilan edilen Cumhuriyet'in, yeni bir toplum ve bu toplumu oluşturan yeni bir insan yaratma projesi olarak bakılması gerektiği düşüncesindeyiz. Bu proje, 1839 Tanzimat Fermanı'yla bir girizgâh yapmış; 1908'de Meşrutiyet'in ilanından sonra İttihatçıların bazı reform sayılabilecek hareketleriyle devam etmiş ve Cumhuriyet ile zirveye ulaşmıştır. Saltanatın kaldırılıp padişahlığın son bulması ve ardından halifeliğin ilgasından sonra yeni rejim ve onun elitleri, söz konusu yeni toplumun ve insanın yaratılması projesine artık başlayabilirdi.

Cumhuriyet'in ve yöneticilerinin bu yeni toplum yaratma projesinde Fransız İhtilali'ni kendilerine örnek aldıklarını söylemeden geçemeyeceğiz. Osmanlı padişahları III. Selim ve II. Mahmut'un, Fransa'nın özellikle askerî ve bürokratik kurumlarını örnek aldıklarını; İttihatçıların da Fransız İhtilali'nin getirmiş olduğu düşüncelerden derinlemesine etkilendiklerini; Milli Mücadele'yi yürütenlerin de Fransa'dan etkilenmeye devam ettiklerini belirtmek gerekir. Örneğin Mustafa Kemal Atatürk'ün iyi derecede Fransızca bilmekte; Jean Jacques Rousseau, Auguste Comte gibi isimleri Fransızca aslından okumaktaydı. Birazdan bahsedeceğimiz tekke ve zaviyelerin kapanmasında öncü bir rol üstlenen İstiklal Mahkemeleri kurulurken, Ankara'daki Millet Meclisi'ndeki görüşmelerde bu mahkemelere Fransız İhtilali'nde kurulan mahkemelere atfen (Terör Mahkemeleri) adı verilmek istenilmiştir.

Cumhuriyet'in Fransız İhtilali'nden ilham almış olduğu, konumuzla ilgili diğer bir kavram da laikliktir (Yunanca laikos: din dışı). Yeni Cumhuriyet, İngiltere kökenli laikliğe nazaran daha yumuşak bir uygulama olan sekülerizmi (Latince secularum: dünyevi) değil, daha katı bir uygulama olan ve Fransa kökenli ihtilalin ürünü olan laiklik kavramını tercih etmiştir.

Şimdi Cumhuriyet'in yeni insan yaratmak için çıktığı yola bir göz atalım. İlk önce bu yeni insan; medeni, kültürlü ve Cumhuriyet'in önderinin deyimiyle "muasır milletler seviyesine ulaşmış" olmalıydı. Buraya ulaş-

mak için önemli hususlardan biri de, Fransa örneğinde olduğu gibi, bireylerin dinin ve hurafelerin etkisinden uzak ve laik olmaları, devletin de bu temel özelliğe sahip olarak yönetilmesiydi. Bu tam olarak yukarıdan aşağıya toplumu formatlayan, düzenleyen ve şekil veren Jacobin bir yönetimdi. Cumhuriyet'in ilk yıllarında toplumu yukarıdan aşağıya şekillendirmek, bir başka deyişle eğitip çağdaş hale getirmek için hangi "devrimci" araçlar kullanılmıştır?

İlk başta 1925 tarihli Tekke ve Zaviyelerle Türbelerin Seddine ve Türbedarlıklar ile Bir Takım Ünvanların Men ve İlgasına Dair Kanun; 1924 tarihli Hilafet'in Şer'iye ve Evkaf Vekaletinin Kaldırılmasına Dair ve Öğretimin Birleştirilmesine Dair Kanun, nihayet 1925 tarihli Takrir-i Sükun Kanunu'na istinaden Şeyh Sait İsyanı'na katılanları cezalandırmak için kurulan İstiklal Mahkemesi'nin bölgedeki tekke ve zaviyeleri kapatması, toplumu dinin etkisinden uzaklaştırmak ve laikleştirmek için alınan sert önlemlerdi (1925 yılında yürürlüğe giren ve 2004 yılında kaldırılan Şapka İktisası Kanunu'nu da bu önlemler arasında saymak gerektiği kanısındayız ama konuyu dağıtmamak için buna değinmeyeceğiz.)

Yeni rejim, yukarıdan aşağı kurmayı planladığı toplumsal düzen için eski rejimden yani Osmanlı'dan miras kalan bazı kurumları tasfiye etmek zorunda olduğu kanısındaydı. Bunlar arasında tarikatlar ve bu tarikatların faaliyet gösterdikleri tekke ve zaviyeler ön plandaydı çünkü bu kurumlar, pozitif düşünceyi ön plana çıkaran yeni rejim açısından "gericiliğin ve batıl inançların" merkeziydi ve bu kurumlara hoşgörü göstermenin olanağı yoktu. Ayrıca tarikatlerin tekke ve zaviyelerde örgütlenip yeni kurulan Cumhuriyet için bir muhalefet kaynağı, dolayısıyla potansiyel bir tehdit olduğu varsayılmaktaydı. Aslında İran'daki Şah Rejimi'ni deviren İslamcı güçlerin, Şah diktatörlüğüne karşı camilerde örgütlenmeleri ve İslam devrimini hazırlamaları dikkate alındığında, kurulmakta olan Cumhuriyet çok da haksız sayılmazdı.

Bu nedenle, tekke ve zaviyelerin kapatılması konusunda Meclis'te yapılan görüşmelerde; buralarda Cumhuriyet aleyhine faaliyetlerde bulunulduğu ve bu faaliyetlerin ciddi muhalefet merkezleri olma potansiyeli taşıdıkları vurgulanmıştır. Kapatılma için bir başka neden olarak da tekke ve zaviyelerin batıl inançların üretildiği merkezler olmaları gerekçe gösterilmiştir.

Mustafa Kemal Atatürk'ün 1925 tarihinde Kastamonu'da yaptığı konuşmada sarf ettiği; "Efendiler ve ey millet, iyi biliniz ki Türkiye Cumhuriyeti şeyhler, dervişler, müritler, mensuplar memleketi olamaz. En doğru, en hakiki tarikat, tarikat-ı medeniyedir. Medeniyetin emir ve talep ettiğini yapmak insan için kafidir." sözleri, yeni Cumhuriyet'in bu hususta ki görüşlerini çok net bir biçimde yansıtmaktaydı.

Tekke ve Zaviyelerin Kapatılması Hakkında Kanun'un yayımlanmasından önce, 3 Mart 1924 tarihinde kabul edilen Şeriye ve Efkaf Vekâletlerinin İlgasına Dair Kanun ile devlet, ülke içindeki bütün cami ve mescitlerle birlikte tekke ve zaviyeleri de denetimine almıştır. Bu arada Ankara'da kurulan İstiklal Mahkemesi de yaptığı yargılamalarda, irtica merkezi olarak gördüğü tekke ve zaviyelerin kapatılmasını tavsiye eden kararlar almıştır. Ardından 1925 yılında ortaya çıkan Şeyh Sait İsyanı'nda, tekke ve zaviyelerin söz konusu isyanla irtibatlı oldukları gerekçesiyle bu bölgede kurulan İstiklal Mahkemesi, Takrir-i Sükun Kanunu uyarınca sahip olduğu yetki ile bunları kapatmaya başlamıştır. İstiklal Mahkemesi, tekke ve zaviyelerin "menba-ı şer ve fesat" odağı oldukları

ve mensuplarının kendilerine kutsal payeler vererek halkı kandırdıkları anlaşıldığından bu tekke ve zaviyelerin kapatılması için ilgili savcılığa başvurmuştur.

Tekke ve zaviyelerin kapatılması, 30 Kasım 1925 tarihinde kabul edilmiş ve 13 Aralık 1925 tarihinde Resmi Gazete'de yayımlanarak yürürlüğe girmiştir. Söz konusu kanunun yürürlüğe girmesinin ardından bütün tarikatlar yasaklanmış, tekke ve zaviyeler kapatılmış ve mallarına el konulmuştur. Ayrıca dede, baba, şeyh, derviş, halife vb unvanların kullanılması ile tarikatlerde yapılan toplantı ve törenlerin ifası da yasaklanmıştır. Bu kapatma işlemi, Takrir-i Sükûn Kanunu uyarınca ifa edildiği için için kapatma işlemi jandarma tarafından yapılmakta ve buna ilişkin tutanaklar İstiklal Mahkemesi'ne gönderilmekteydi. Böylece tekke ve zaviyelerin tüm mal varlıkları, devletin tasarrufu altına geçmiştir.

Sonuç olarak, mal varlıklarına devlet tarafından el konulduğu için burada faaliyet gösteren tarikatların ekonomik güçleri elinden alınmış olup, dolayısıyla siyasi olarak da tehdit oluşturamaz hale getirilmişlerdir. O tarihten bu yana hiçbir tekke ve zaviye açılmamış ancak bazı Türk büyüklerine ait olan türbeler ile sanat değeri bulunanların açılmasına izin verilmiştir. 1950 yılından sonra büyükşehirlere yoğun göç hareketinin sonucunda, buralarda yoğunlaşan Alevi nüfus, cemevlerinde ibadetlerini sürdürmeye başlamışlardır. Bu arada Sünni kesimde de tarikatler özellikle camilerde faaliyetlerini sürdürmekteler ve siyasi iktidarlar her iki kesimin de inanç ritüellerini yerine getirmesine ses çıkartmadığı gibi, aksine seçimlerde siyasi destek istemiştir ve bu istem hâlâ devam etmektedir. Dolayısıyla ortada de-facto bir durum söz konusudur.

Yukarıda özetlemeye çalıştığımız durum karşısında yeni Cumhuriyet'in kutsal mekânları dönüşürme projesinin çok başarılı olduğunu söylemenin mümkün olmadığı kanısındayız. Konuşmamı Mustafa Kemal Atatürk'ün bir sözü ile bitiriyorum:

"Tekkeler de behemehal kapatılmalıdır. Türkiye Cumhuriyeti her şubede irşatlarda bulunacak kudreti haizdir. Hiçbirimiz tekkelerin irşadına muhtaç değiliz... Tekkelerin gayesi halkı meczup ve aptal yapmaktır. Hâlbuki halk meczup ve aptal olmamaya karar vermiştir."

Konferans oturumu bağlantıları

Türkçe:
https://www.youtube.com/watch?v=SVqsY9jHHgw&list=PLN7AHQGMKkdCTE8s2wPfxh1fdN3EWXMQY&index=13

İngilizce:
https://www.youtube.com/watch?v=VfwV1bwCF8Y&list=PLN7AHQGMKkdC6wv-79Z04eVWnsCZXf5j0&index=13

Onursal Konuşma

Robert Langer
University of the German Federal Armed Forces
robert.langer@unibw.de

Değerli organizatörler ve katılımcılar, bu önemli konferansı selamlamak ve içten teşekkürlerimi sunmaktan keyif duyuyorum. Bu kısa konuşma Prof. Motika'nın yapacağı, fakat sağlık nedenleriyle konferansa katılamadığından yapamadığı ders niteliğinde bir konuşma olmayacak. Organizatörler adına sağlığına çabucak tekrar kavuşmasını diliyorum. Prof. Motika'nın uzun süreli iş arkadaşı, onun eski araştırma görevlisi ve öğrencisi olarak Doğan Bermek tarafından onun çalışmaları hakkında konuşmam istendi ve ben de bunu memnuniyetle yapacağım. Bu uzun süreli konferansın ardından ders gibi bir konuşma daha dinlemeyi uygun bulmayabileceğiniz için bu konuşmayı kısa bir kapanış konuşması şeklinde yapacağım. Tabii ki ben ve Prof. Motika, bu etkinliğe kurum olarak da katılmaktan keyif duyardık. Fakat Prof. Motika'nın İstanbul Orient-Institut'taki yöneticiliğinin geçen Eylül'de sona ermiş olması ve benim de enstitüden Münih'te doçentlik yapmak üzere geçen Mayıs'tan beri izin almış olmam buna engel oldu. Daha önce de belirtildiği gibi Prof. Motika, tekrardan Hamburg Üniversitesi'ndeki Türk Çalışmaları ve Türkoloji bölümünün başkanlığını yapıyor. Ben elbette Prof. Motika'nın enerjisinin, engin bilgisinin ve kıvrak zekâsının yerini dolduramam ama her zaman onun tarafından desteklenmiş ve ondan ilham alınarak yapılmış kendi araştırmama değinerek onunla bir ilişki kurabilirim. Uzun işbirliğimiz boyunca kendisiyle, elbette bu konferansın konusuyla da ilgili araştırmalar da yürüttük. Bu konferans boyunca antik çağlardan günümüze inanç mekânlarının bir inançtan diğerine fiili veya sözüm ona dönüşümleri, zorla veya daha yumuşak şekilde dönüşümleri hakkında anlatılar dinledik. Hatta istatistikî anlamda daha yerinde olacak olan, dinî mekânların kutsallığının bozulması hakkında anlatılar dinledik. Bizans üzerinde ve daha önemlisi son örnek olarak haberdar olduğumuz Ayasofya üzerinde çok duruldu. Ayasofya, 15. yüzyılda bir cami, 1930'larda bir müze ve 2020'de tekrar bir cami haline gelmiş bir Bizans kilisesi. Bunun dışında camiye dönüşmüş veya dinle ilgisi olmayan amaçlar için kullanılmış Latin kiliseleri hakkında konuşmalar da dinledik. Bunlar kütüphane, kültürel mekânlar, depo, atölye, ahır ve hatta cezaevi olarak kullanılmış. Kutsal ve miras varlığı olan yapıların terk edilmesi ve daha sonra da tahrip edilmesi en çok pişmanlık uyandıran şey. Aynı zamanda Müslüman mezheplere ait tekke ve zaviyelerin kapatılmalarını da dinledik. Dergâhların bir Müslüman'dan diğerine tarihî ve zorla ele geçirilmelerini dinledik. Benzer olarak, Hıristiyan kiliselerinin onları inşa edenlerden farklı cemaatler tarafından tekrar kullanılmasını ve bunun kent ve kırsal alanlardaki dinî mekânların devamını nasıl etkilediğini de

dinledik. Bin yıllık dönemde mekânların arka arkaya, her ikisi de Güneydoğu Anadolu'da bulunan Dolikhe veya Dülük Baba veya Urfa'daki diğer mekânlar gibi farklı dinî gelenekler tarafından kullanılmasıyla ilgili örnekler de gördük. Birbiriyle bağlantılı hukuki süreçlerin ve çekişmelerin ışığında, dinî mekânların dönüştürülmesinin eşitsiz güç dengeleriyle ve dolayısıyla zapt etme, marjinalleştirme, küçük düşürme, ayrımcılık ve sonuç olarak eziyet ve şiddetle bağlantılı olduğunu gördük. Bununla birlikte dönüştürme ve yeniden tahsis etmenin Dülük/Dolikhe örneğinde olduğu gibi kamusal dinî mekânların devamını sağladığını da gördük.

Konferans konusuyla da ilgili olan kendi araştırmam, İran'daki modern Zerdüşt tapınakları hakkındaki doktora tezimle başlıyor. Bu tapınaklar modern çağ öncesi dönemde hem Zerdüştler hem yakın zamanda İslam'a geçmiş Müslümanlar tarafından kullanılmış olan zirai kült mekânlardan doğmuştur.[1] Bu yapılar sonradan tamamen Müslüman mabetlerine veya tamamen Zerdüşt toplum merkezlerine dönüştürülmüştür. Burada üzerinde durmak istediğim nokta, dönüştürmelerin net şekilde çizilmiş sınırlar lehine belirsizliği azaltmak için de yapıldığı gerçeğidir. Bir dinî mekânın ortaklaşa kullanılması, günümüzün kesin bir şekilde belirlenmiş kimliklerine bakılacak olursa imkânsızlaşmaktadır. Bu süreci şimdiki modern Hindistan'da, daha önce Hindu ve Müslümanların ortaklaşa kullandığı mekânlarda da görebiliriz. Prof. Motika tarafından başlatılan, özellikle İran bağlamındaki araştırmadan da ilham alınmıştır. Prof. Motika'yla birlikte başladığımız ve ikimizin de hâlâ araştırma konularımızdan biri olan araştırma, Alevi geleneği, âdetleri ve ritüelleri hakkındadır. Anadolu'da Alevi-Bektaşi mekânlarının dönüştürülmesinden ve kapatılmasından haberdarız. Kent bağlamında ortaya çıkmakta olan Alevi mekânlarını, cemevlerini de biliyoruz. Eski Bektaşi mekânlarının, kutsal mekânların veya türbelerin de cemevlerine, modern Alevi merkezlerine dönüştürüldüğünü görüyoruz. Alman diasporasında, Sünni ve Şii camilere benzer şekilde, dinî olmayan, terk edilmiş sanayi tesisleri gibi mekânlarda, Alevi cemevlerinin açıldığını gözlemliyoruz. Modern göç süreci içinde dinî olmayan mekânların da dinî mekânlara dönüştürüldüğünü gözlemliyoruz. Almanya'daki Alevi diasporasıyla ilgili, dinî mekânların dönüştürülmesinin barışçıl ve dostane bir örneğini vererek bitirmek istiyorum. Almanya'nın, örneğin Berlin'in kırsal bölgelerindeki Metodist Kilise veya Yeni Apostolik Kilise gibi daha küçük Hıristiyan toplulukların demografik küçülmesiyle bu topluluklar, Alevi topluluğuyla bağ kurmuştur. Bu kişisel, dostane ilişkiler kurarak, bazen de dinî toplantılar yoluyla gerçekleşmiştir. Metodist veya Yeni Apostolik Kilise gibi Hıristiyan kiliselerinin daha fazla takipçisi bulunan Hıristiyan mezheplerinin kilise mimarisiyle benzer niteliklerinin çok olmaması da bunun sağlanmasında rol oynamıştır. Örneğin bu mezheplerin kiliselerinde çan kulesi yoktur ve mekân tasarımı, daha çok dinî olmayan toplantı salonlarına benzer. Bu gibi dönüşümler Alevi özelliklerinin farkında olmayan kamusal söylemde, kiliselerin Müslümanlar tarafından ele geçirilmesi olarak görülerek saldırıya uğramışsa da özellikle Metodistler mekânlarını bir camiye dönüşmek üzere Sünni veya Şiilere vermezken, Alevi cemevlerinin belirgin özelliklerinin ve kavramlarının farkındadırlar. Daha genel anlamda, onlar için bu mekânların dinî işlevinin devamının, din ile ilgisi olmayan bir mekân olmasından daha kabul edilebilir olduğunu düşünüyorum. Bu Batı Avrupa'da, terk edilmiş kiliselerin yıkılmasıyla veya lokanta, bar gibi mekânlara dönüştürülmesiyle gerçekleşiyor.

1 Robert Langer, *Piran und Zeyaratgah: Schreine und Wallfahrtsstatten der Zarathustrier im Neuzeitlichen Iran* (Leuven: Peeters Publishers, 2008).

Daha olumlu bir notla bitirecek olursam, zorla ve küçük düşürücü bir şekilde yapılan dönüştürmelerin yanında, modern zamanlarda özellikle azınlık topluluklar arasında dostane dönüştürmelere de rastlıyoruz. Daha önce de bahsettiğim, İran'daki Zerdüşt-Müslüman tapınak ve mabetleri gibi modern çağ öncesi dönemde, çift anlamlı ve ortaklaşa kullanılan halk dinlerinin yapılarında olduğu gibi, bu mekânlar hâlâ her iki inancın sembollerini de taşımaktadır. Bunun, dinler arası toleransın ve dinî mekânlar dâhil kamusal alanların paylaşılmasının bir örneği olmasını diliyorum.

Bu konferansı düzenleyenlere, özellikle Doğan Bey ve Vanessa Hanım'a ve tüm katılımcılara ilgileri için teşekkür ediyorum.

Konferans oturumu bağlantıları



İngilizce:
https://www.youtube.com/watch?v=oqwXtizgJ1U&list=PLN7AHQGMKkdC6wv-79Z04eVWnsCZXf5j0&index=14



Türkçe:
https://www.youtube.com/watch?v=Ec2HhN0bZNI&list=PLN7AHQGMKkdCTE8s2wPfxh1fdN3EWXMQY&index=14

BİYOGRAFİLER

Doç. Dr. Birgül AÇIKYILDIZ

Lisans ve Master derecelerini Türkiye'de Hacettepe Üniversitesi'nde sanat tarihinde aldı; felsefe masteri (DEA) ve doktora derecelerini Fransa'da Paris I Pantheon-Sorbonne Üniversitesinde aldı. Oxford Üniversitesi, Doğu Araştırmaları Fakültesi, Khalili Ortadoğu Sanatı ve Maddi Kültürü Araştırma Merkezi'nde Barakat Trust doktora sonrası öğretim üyeliğine tayin edildi, ayrıca araştırma görevlisi olarak çalıştı. Daha sonra Ağa Han (AKPIA) ve Tük Kültür Vakfı Doktora sonrası bursu aldı ve Harvard Üniversitesi'nde araştırma görevlisi olarak çalıştı. Paris I ve Hacettepe Üniversitesi'nde ders verdi. Mardin Artuklu Üniversitesi'nde Sanat Tarihi Bölümü başkanlığı yaptı. Şu anda Paul Valery Üniversitesi, Montpellier III'de yardımcı araştırmacı olarak , İstanbul'da Fransız Anadolu Araştırmaları Enstitüsünde araştırmacı olarak çalışıyor.

Başlıca araştırma alanları arasında Yezidi sanatı ve kültürü, İslam sanatı ve mimarisi; Osmanlı Modernizasyonu, Mezopotamya dini cemaatleri mimarisi bulunuyor. Aşağıdaki kitabın yazarıdır: *The Yezidis: The History of a Community, Culture and Religion,* London and New York: I.B. Tauris Publishers, 2010, 2014.

Doç. Dr. Zeynep AKTÜRE

Zeynep Aktüre (Mimari lisans, 1990; Mimari ve Restorasyon masteri 1995; Mimari doktorası 2005, Ortadoğu Teknik Üniversitesi Ankara-Türkiye) İzmir Teknoloji Enstitüsü Mimari Bölümü'nde doçenttir. Şu anda mimari tasarım, arkeolojik alanlarda mimari koruma ve miras alanlarının yönetimi konularında lisans ve lisansüstü dersler vermektedir. ERASMUS öğrenci değişim programlarına katılmış ve ERASMUS'un arkeolojik alanlar ve kentsel kamusal mekanlar konularında Yoğun Programını koordine etmiştir.

Master tezi Efes Antik Tiyatrosunda koruma-kullanma dengesi üzerine odaklanmıştır. Doktora araştırmasında Yunanistan ve İspanya'da antik tiyatroların mimari niteliklerinin coğrafi-tarihi yorumlanmasını amaçlamaktadır. Son yaptığı araştırmalar ve yayınlar, Akdeniz'i merkez almakta olup UNESCO'nun Dünya Miras Programı üzerindedir; korumacılık tarihi, modern kullanımlar ve kültürel miras alanlarının ve anıtlarının dijital ortamda gösterilmesi; kültürel mirasın korunması politikaları, arkeolojik ve kültürel alan yönetimi, mimari restorasyon uygulamalarına eleştirel yaklaşım ve müze araştırmaları. Araştırma dilleri Türkçe (anadili), İngilizce 'C2) İspanyolca (B2), Modern Yunanca (A2), Fransızca (A2).

Başkalarının yanı sıra, UNESCO'nun Taşınabilir Kültürel Miras Komitesi'nin Türk Ulusal Komisyonu, Dini ve Ritüel Mekanlar ICOMOS ISC, ICOMOS Türkiye Ulusal Komitesi, Efes Sit Alanı Planı Danışmanlar Kurulu, Türkiye Mimarlar Odası, 1927 Mimarlar derneği, Estetik ve Görsel Kültür Derneği SANART, Akdeniz Araştırmaları Derneği ve Mimari Tarihçiler Derneği üyesidir.

Prof. Dr. Dionigi ALBERA

Diognini Albera Fransız Bilimsel Araştırmalar Ulusal Merkezi'nde (CNRS) uzman araştırma görevlisidir. 2006'dan 2016'ya kadar yönettiği IDEMEC (Avrupa, Akdeniz ve Karşılaştırma Etnoloji Enstitüsü, Aix-Marseille University)'de çalışmaktadır. Araştırmaları Avrupa ve Akdeniz'e odaklanmıştır, ilgi alanları arasında göç, akrabalık ve aile, hac ve inançlar arası karışım vardır. İki kişisel kitap, 33 meslektaş incelemesinden geçmiş 33 dergi makalesi, 70 kitap bölümü yayınlamıştır. 16 kitabın ve 3 dergi sayısının editörlüğünü yapmıştır. Akden-

iz'de inançlar arası hac konusunda editörlüğünü yaptığı bir kitap ilk olarak Fransızca yayınlanmış daha sonra İspanyolca, İngilizce ve İtalyanca'ya çevrilmiştir. En son kitapları arasında şunlar bulunmaktadır: Akdenizde kutsal mekanların paylaşılması. Türbelerde ve ibadethanelerde Hıristiyanlar, Müslümanlar ve Yahudiler, Maria Courcoucli ile birlikte gözden geçirilmiş, Indiana University Press, 2012; Dieu, une enquete. Judaisme, christianisme, islam: ce qui les distingue, ce qui les rapproche, Katell Berthelot ile birlikte gözden geçirilmiş, Flammarion, 2013; Hac Araştırmalarında Uluslararası Perspektifler: Yol haritaları, Boşluklar ve Engeller, John Eade ile birlikte gözden geçirilmiş, Routledge 2015; Pellegrini del nuove millenio, Melissa Blanchard ile birlikte gözden geçirilmiş, Mesogea, 2015; Aile ve Akrabalığın Tarihinin Yeniden Biçimlendirilmesi: Alplerden Avrupa'ya doğru, Luigi Lorenzetti ve Jon Mathieu ile birlikte gözden geçirilmiş, Peter Lang, 2016; Dictionaire de la Mediterranee, Maryline Crivello ve Mohamet Tozy ile birlikte gözden geçirilmiş, Actes Sud, 2016; Hac Araştırmalarında Yeni Yollar, John Eade ile birlikte gözden geçirilmiş, 2017.

Dr. Nicholas AL-JELOO

Nicholas Al-Jeloo şu anda İstanbul'da Kadir Has Üniversitesi'nde İngilizce öğretmeni olarak çalışıyor. Daha önce Melbourne Üniversitesi'inde Tarihi ve Felsefi Araştırmalar Fakültesinde Süryanice öğretim üyesiydi (2014-2018) ve Peshitta Enstitüsü (Leiden Üniversitesi), Sidney Üniversitesi ve Süyranice Araştırma Merkezi (Whitley College, İlahiyat Üniversitesi) için araştırmalar yaptı.

2013'de Sidney Üniversitesi'nde İran'ın Urumiye bölgesindeki Süryanilerin sosyo-kültürel tarihine ve mirasına odaklanan, Süryanice ve Yeni Aramice 2,300 el yazmasına dayanan doktora tezini tamamladı. Leiden Üniversitesi'nde Dünya Dinleri (Doğu Hıristiyanlığı) konusunda yaptığı master tezinde ondokuzuncu yüzyıl öncesi Doğu Süryanileri kilise mimarisinin karakteristik özelliklerini, Irak, Türkiye ve İran'dan alınan 144 örneğe dayanarak incelemişti. Sidney Üniversitesi'nde Semitik Dinler alanında lisans öğrenimi yapmıştır.

Ayrıca Ortadoğu'nun yerli azınlıkları, Doğu Hıristiyanlığı, Ortadoğu ve İslam Dünyası tarihi, ayrıca dinler-arası, kültürler-arası konularda uzman bir sosyo-kültürel tarihçidir. Süryani ve Yeni Aramice dilleri, edebiyatı ve epigrafisi alanında uzmandır, araştırmalarından çoğu 2002 yılından beri yapılan çok sayıda saha araştırmasından birinci elden toplanan verilere dayanmaktadır.

Dr. Öğr. Üyesİ Paschalis ANDROUDIS

Yunanistan Selanik'de doğmuştur (1965). Selanik Politeknik Okulu Mimarlık bölümünden mezun olmuş (1988), University Paris I-Pantheon Sorbonne'dan Bizans Sanatı ve Arkeolojisi alanında master yapmıştır (1990). Doktora derecesini Ocak 1995'de Paris I'den Bizans Arkeolojisi alanından, master derecesini Haziran 1995'de İngiltere'de York Üniversitesi'nde IoAAS 'dan almıştır. Ayrıca Ecole des Hautes en Sciences Sociales (Paris)'de Bizans Tarihi ve Medeniyeti okumuştur. Eğitimi için Paris-I Sorbonne ve Arvanitidis Foundation'dan, Avrupa Birliğinden, A.G. Leventis Foundation'dan, Alexandros Onassis Foundation'dan ve IKY'den burs almıştır. Ayrıca Mt Athos'daki Selçuklu ve İslami metal işçiliği çalışması için Max van Berchem Foundation (İsviçre)'den burs almıştır.

Yunanistan'ın çeşitli yerlerinde yapılan kazıları ve antik eserleri kayda geçiren birçok araştırma programına katılmıştır. Ayrıca tarihi anıtların (esas olarak kiliseler ve surlar) korunması ve restorasyonu ile ilgili 100'den fazla araştırma yapmıştır.

Bizans ve Erken Osmanlı sanatı ve mimarisi hakkında 150'den fazla ulusal ve uluslararası bilimsel kongreye makalelerle katılmıştır. Uluslararası bilimsel dergilerde ve Kongre yayınlarında Bizans, Selçuklu ve Osmanlı Tarihi, Yunanistan'da sanat ve mimari ile ilgili 10 monografi ve 30'dan fazla makale yayınlamıştır.

Ocak 2012'de Selanik Aristotle Üniversitesi Tarih ve Arkeoloji Departmanında Bizans Sanatı'na ağırlık vererek Bizans Arkeolojisi alanında ders vermek üzere seçilmiştir. Haziran 2017'de aynı departmanda Doçent seçilmiştir.

Doç. Dr. Umut AZAK

2010'dan bu yana İstanbul Okan Üniversitesi Uluslararası İlişkiler Bölümü'nde öğretim üyesi olan Umut Azak, 1997'de Boğaziçi Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümü'nden mezun oldu. Yüksek lisansını Londra Üniversitesi SOAS'ta, doktora çalışmasını ise Hollanda'daki Leiden Üniversitesi Türkiye Çalışmaları Bölümü'nde tamamladı. 2005-2008 yıllarında Utrecht ve Leiden Üniversitelerinde lisans ve yüksek lisans dersleri veren Azak, 2008-2009 akademik yılında, "Europe in the Middle East – The Middle East in Europe" programı kapsamında FU Berlin'de misafir araştırmacı olarak bulundu. Azak'ın Türkiye'de laiklik, İslamcılık, muhafazakârlık ve kadın hareketi tarihi konularındaki çalışmaları yayınlandı (yayınlanan kitapları: *Islam and Secularism in Turkey: Kemalism, Religion and the Nation State*, I.B.Tauris, Londra, 2010; *Türkiye'de Laiklik ve İslam*, İstanbul: İletişim 2019). Hafıza çalışmaları alanında ve Karakutu Derneği'nde eğitmen ve kolaylaştırıcı olarak da çalışmalar yürüten Azak, Türkiye siyasi tarihi, siyasi düşünceler tarihi, toplumsal cinsiyet ve siyaset gibi alanlarda dersler veriyor.

Doç. Dr. Dilaver AZİMLİ

Azerbaycan'ın kuzeyinde Celilabad bölgesi Ağdaş köyünde doğdum. Bölgemiz dikenli tellerle Azerbaycan'ın güneyinden ayrılmıştır. Azerbaycan'ın parçalanması ile çocukluğumda en büyük acıyı yaşadım. Liseden mezun olduktan sonra orduda görev yaptım. Ardından MA Resulzade adlı Bakü Devlet Üniversitesi'nden mezun oldum. Öğrencilik yıllarımda Azerbaycan'ın kuzeyinde başlayan hareketin en aktif katılımcılarından biriydim. Şu anda Azerbaycan'ın birleşmesi için mücadele eden Tüm (Bütov) Azerbaycan Ocakları'nın (BAO) İdeolojik İşlerinden Sorumlu Başkan Yardımcısıyım. Felsefe Doktoruyum ve Azerbaycan Ulusal Bilimler Akademisinde Doçent Doctorum. Evliyim ve iki çocuğum var.

Doğan BERMEK

Eğitimini Ankara Devlet Mimarlık-Mühendislik Akademisi ve Gazi Üniversitesi'nde sürdürerek 1971'de mimar oldu. Üniversitede öğretim üyeliği ve işletme yüksek lisansı yaptı. 1976 yılından itibaren özel sektörde sanayi projeleri, planlama, teknoloji transferleri ve dış ticaret alanlarında çalıştı. Lise yıllarından itibaren Halk Evleri, ODTU Türk Halk Bilimleri Topluluğu ve çeşitli Alevi kuruluşlarında halk oyunları, halk bilimi ve kültürel miras konularında faaliyetlere katıldı. Alevi hareketinde değişik STK'larda uzun süre görev yaptı. Alevi Vakıfları Federasyonu kurucu başkanlığı (2005-2014) ve ADO Alevi Düşünce Ocağı kuruculuğunu (2015) üstlendi. Halen ADO'da başkanlık görevini sürdürmektedir.

Dr. Zachary CHITWOOD

Princeton Üniversitesi'nde doktorasını tamamladıktan sonra Zachary Chitwood, ERC Başlangıç Hibesi FOUMDMED'de ("Ortaçağ Toplumlarında Temeller: Kültürler Arası Karşılaştırmalar") yerleşik Bizans uzmanıydı. 2016'dan beri Mainz Johannes Gutenberg Üniversitesi'nde Bizans Çalışmaları Öğretim Üyesidir ve şu anda "Bizans Dünyasında Hafıza" konulu ikinci tezini veya Habilitasyonunu tamamlamaktadır. *Orta Çağ Doğu Akdeniz Topluluğunda Athos Dağı: Bir Manastır Cumhuriyetinin Tarihini Bağlamlandırmak, yaklaşık olarak 850-1550 (MAMEMS)* başlıklı ERC Başlangıç Hibe projesinin Baş Araştırmacısıdır. Ayrıca, Athos Dağı

ile bağlantılı Orta Çağ Yunancasında günümüze ulaşan bol miktarda malzemeyi de değerlendiriyor. Başlıca araştırma alanları arasında Bizans hukuku ve manastırcılık yer almaktadır. Dr. Chitwood aynı zamanda disiplinler arası Endowment Studies dergisinin (Brill, 2016-) kurucu ortağı ve baş editörüdür.

Lucía CIRIANNI SALAZAR

Lucia Cirianni Salazar, Mexico Tarih ve Antropoloji Ulusal Okulu'ndan Etnoloji dalında lisans diploması, El Colegio de Mexico'dan (Meksika Koleji) Asya ve Afrika Araştırmaları konusunda master derecesi almıştır, burada Ortadoğu Araştırmaları Departmanı'na tayin edilmiştir. Şu anda Berlin'de Freie Üniversitesi'nin Berlin Müslüman Kültürleri ve Toplumları Lisans Okulu'nda doktora adayı olup Türkiye'de tasavvuf tekkelerinin resmen kapatılmasından sonraki dönüşümünü, bugün var olan farklı "tekke" formları ile çağdaş sufi cemaatlerinin Tasavvuf mezhebini yasaklayan kanunla ilgili tarihi anlatılarıyla bağlantılı olarak inceleyen tezini yazmaktadır. Çalışması, sekülerlik, modernite ve Tasavvuf hakkındaki tartışmalı ve birbirine bağlı anlatıları, mekanın kullanımı ve sunumu vasıtasıyla analiz ediyor. Cumhuriyet Türkiyesinin ilk yıllarında Sufi isyanları, Türkiye'de geçmişin tartışmalı anlatıları ve Meksika'da Sufizm gibi konularda birçok makale yayınlamıştır.

Dr. Vanessa R. DE OBALDÍA

Vanessa R. de Obaldia Cambridge Üniversitesi'nde Ortadoğu ve İslami Araştırmalar alanında lisans eğitimi (2009), Marmara Üniversitesi'inde İslam Hukuku konusunda (2014) master eğitimi yapmış ve BPP Üniversitesi'nden Lisansüstü diploma almıştır (2018). "İstanbul'un Osmanlılar tarafından Fethinden 1740'a kadar Latin Katolik Kilisesi Mülklerinin Yasal ve Tarihi İncelenmesi" adlı teziyle Aix-Marseille Üniversitesinden doktora derecesi kazanmıştır. Vanessa Mainz Johannes Gutenberg Üniversitesi'de Doğu Akdeniz Topumunda Athos Dağı: Manastır Cumhuriyeti'nin Tarihinin Kavramsallaştırılması, 850-1550 adlı ERCE Başlangıç projesinde üç yıl doktora sonrası pozisyonunda bulunmuştur. Meslektaş incelemesinden geçmiş dergilerde çok sayıda makalesi yayınlanmıştır ve şu anda Osmanlı İstanbul'unda Latin Katolikliği konulu çok-yazarlı bir cildin ortak editörüdür. Araştırmasına Osmanlı İmparatorluğunda İslam hukukunda doktrin ve uygulama, tarihi ve çağdaş gayrimüslimler ve müsülman azınlıklar ve onların cemaat ve dini kurumları ve vakıfların incelenmesi ele alınmıştır.

Dr. Öğr. Üyesi Aude Aylin DE TAPIA

Aude Aylin de Tapia, Albert-Ludwigs-Universitat Freiburg (Almanya)'da Oriental Seminar'da Türk ve İslam araştırmalarında yardımcı öğretim üyesidir. 2016'da ondokuzuncu yüzyılda Kapodakya'da Rumlarla Müslümanlar arasındaki ilişkiler konulu doktora tezini savunmuştur (EHESS-Paris & Boğaziçi Üniversitesi-İstanbul). 2016-2017'de Boğaziçi Üniversitesi Arşiv ve Dokümentasyon Merkezi'nde araştırmacı ve arşivci olarak, 2017-2019'da Aix Marseille Üniversitesi'nde doktora sonrası öğrencisi olarak bulunmuştur. Başlıca araştırmaları Türkiye'de Rumlarla Müslümanlar arasındaki dini etkileşimler, ortak ibadet mekanları ve dinsel miras konularına odaklanmıştır.

Sevtap DEMİRTAŞ

1963 İstanbul doğumlu. İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sistematik Felsefe ve Mantık Bölümü Lisans eğitimini gerçekleştirdi. 1987- 1999 yılları arasında Reklam, Film Yapım, TV, Medya Kuruluşlarında çalıştı. 1999-2020 yılları arasında görme engelliler öncelikli olarak dört engel grubu, geriatri alanında bilgiye erişim, eğitim, istihdam ve günlük yaşamlarını destekleyecek projeler üzerinde Altı Nokta Körler Vakfı, Körleri Eğitim ve Kalkındırma Derneği üyeliği, Türkiye Görme Engelliler Federasyonu, Türkiye Sakatlar Konfedera-

syonu vb. çeşitli Sivil Toplum Kuruluşlarıyla ulusal ve uluslararası projelerde Proje Danışmanı ve Koordinatörü olarak, 2000 yılından itibaren EMAV –Evrensel Mevlana Aşıkları Vakfı'nda Halkla İlişkiler sorumlusu olarak çalışmalarını sürdürmekte.Yabancı Dili İngilizce.

Dr. Ali Çağlar DENİZ

Ali Çağlar Deniz, Selçuk Üniversitesi'nde İlahiyat okudu (2002), Gazi Üniversitesi'nde Din Sosyolojisi üzerine yüksek lisans tezi yazdı (2006) ve İstanbul Üniversitesi'nde Sosyoloji üzerine doktora yaptı (2013). Delaware Üniversitesi (2012-2013, ABD), Univerza v Ljubljani (2014, Slovenya) ve Kırgız-Türk Manas Üniversitesi'nde (2015, Kırgızistan) misafir öğretim üyesi olarak bulundu. Türk Modernleşmesi, Tarih Sosyolojisi, Göç ve Toplumsal Cinsiyet üzerine kitaplar yayınladı; *Türk Modernleşmesinde Düşümsel Dönüşümler* (Anahtar K., 2013), *Öğrenci İşi* (İletişim, 2015), *Hafıza Yelpazesi* (E, 2014), *Toplumsal Hareket Teorileri ve Ortadoğu İsyanları* (Orion, 2015), *Öteki Muhafazakarlık* (Phoenix, 2016), *Yeni Medya ve Toplum* (Literatürk, 2016), *Bizim Müstakbel Hep Harap Oldu* (Bilgi Üniversitesi, 2016). TRT'nin kitabından hareketle "Öğrenci İşi" adlı bir belgeselin danışmanlığını yaptı. Deniz, 2017 yılından bu yana dini azınlık grupları ve göç konusunda araştırmalar yapıyor. 2018'den beri Türkiye'de yaşayan Suriyeli mülteciler üzerine Mavi Kalem başkanlığındaki cinsiyet eşitliği projesinin moderatörlüğünü yapıyor.

Dr. Öğr. Üyesi Veysel DİNLER

Veysel Dinler, Hitit Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü öğretim üyesi. 1979 yılında Çorum doğumlu. Polis Akademisi ve Yakındoğu Üniversitesi Hukuk Fakültesi mezunu. Süleyman Demirel Üniversitesinden kamu yönetimi doktora derecesi aldı. Emniyet teşkilatında başkomiser olarak görev yaparken, 2008 yılında Hitit Üniversitesine geçiş yaptı. Bu tarihten beri Hitit Üniversitesi öğretim üyesidir. Kamu hukuku alanında lisan ve yüksek lisans dersleri vermektedir. Anayasa, siyasal kurumlar, insan hakları ve kriminoloji alanında çalışmalar yapmaktadır.

Dr. Radu DIPRATU

2018'den beri Güneydoğu Avrupa Araştırmaları Enstitüsü'nde araştırmacı olarak çalışıyorum, şu anda da 16'ıncı ve 17'inci yüzyıllarda Fransız ve İngiliz 'ahdname'lerin gelişimi hakkındaki bir projede çalışmaktayım. Temmuz 2021'den başlayarak aynı enstitüde uygulanan ERC TYPARABIC Projesine katılacağım. 2017'de Bükreş Üniversitesi Tarih Fakültesi'nden Osmanlı Tarihin alanında onyedinci yüzyıl 'ahdname'lerinin dini maddeleri hakkındaki tezimle doktora diploması aldım. New Europe College'de (2018-2019) ve Bükreş Üniversitesi'nin Araştırma Enstitüsü Beşeri Bilimler Bölümünde (2020) doktora sonrası öğrencisi oldum. Araştırmalarım Osmanlı İmparatorluğunda Katolikler ve erken modern dönemde Osmanlı diplomasisi gibi konulara odaklanmıştır.

Son yayınlar: 'Valona Olayı (1638), bunu takip eden Korsanlık-Karşıtı Nişan ve Osmanlı-Venedikli Barış Anlaşmalarının Gelişimi,) 1. Feodorov (ed), Güneydoğu Avrupa ve Doğu Akdeniz, Braila, 2020, s. 157-287 ; 'Unutulmuş bir Kapitülasyon ('ahdname'): 1617'de Sultan 1. Ahmet tarafından İmparator Matthias'a verilmiş İmtiyazlar, Revue des Etudes Sud/Est Euroopeennes, cilt 58, 2020 s. 51-90 (Viorel Panaite ile birlikte).

Dr. Markus DRESSLER

Markus Dressler doktorasını Dinsel Araştırmalar'da (Erfurt Üniversitesi, 20...), Doçentliğini Sosyoloji'de (Türkiye 2011) ve doktora sonrası çalışmasını Dinsel Araştırmalar'da (Bayreuth University, 2014) yapmıştır. Şu

anda Leipzig Üniversitesi Dinsel Araştırmalar Enstitüsü'nde DFG Heisenberg öğretim üyesidir. Araştırma alanları: Alevi Araştırmaları, Geç Osmanlı İmparatorluğu'nda ve Türkiye'de din, siyaset ve toplum; din ve sekülerizm.
Seçilmiş yayınlar:
Geçmişte ve Gelecekte Müslüman Sekülerlikler. Tarihsel Sosyal Araştırmalar özel sayısı 2019.
Ortak edötörler : M. Wohlrab-Sahr, A.Salvatore
Dinin Yazılması: Türk Alevi İslamının Yapılışı. New York 2013
Sekülerizm ve Din Yapılışı. New York 2011. Ortak editör: A.P.S. Mandair.
Batı Toplumunda Sufiler: Küresel Ağ ve Yerellik. Londra 209, ortak editörler R. Geaves, G.M. Klinkhammer

Prof. Paolo GIRARDELLI

Prof. Paolo Girardelli, geç Osmanlı döneminde Avrupa ile Doğu Akdeniz arasındaki karşılaşmalar ve temaslar konusunda çalışan bir sanat ve mimari tarihçisidir. Başlıca araştırma konularından biri Osmanlı İmparatorluğunda gayrimüslimlerin mimarisidir. 1999'dan beri İstanbul'da olup Boğaziçi Üniversitesi Tarih Bölümünde ders vermektedir. 2005-06'da MIT'de İslam Mimarisi ile ilgili Ağa Han Programının üyesiydi, 2018-19'da UNC-Chapel Hill Sanat ve Sanat Tarihi departmanında misafir öğretim üyesi oldu. ICOMOS (Anıtlar ve Sit Alanları Uluslararası Konseyi)'un İtalyan bölümü üyesi oldu.

Başlıca yayınları geç Osmanlı dünyasının çoklu kentsel çevresinde Avrupalı ve gayrimüslim mimari/kentsel/görsel kültürü üzerinde odaklanmıştır: İstanbul, İzmir, Selanik, İskenderiye ve diğerleri. Her ikisi de 2017'de yayınlanan Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye'de İtalyan Mimarları ve İnşaatçıları cildinde Ezio Godoli ile birlikte ortak-editörlük yaptı, Avrupa Ötesinde Mimari dergisinin diplomasi alanındaki tematik sayısında misafir editördü. Şu anda devam eden kitap projesi, Doğu Sorunu diye adlandırılan konunun, İstanbul'un kozmopolit diplomasi ve yabancı yerleşim bölgesi Pera'nın değişen kentsel ve mimari imajı bakış açısından mekansal ve mimari tarihidir.

Mehmet Fatih GÜDEN

27 Nisan 1984 Van doğumluyum. 2004 yılında Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Meslek Yüksek Okulu Elektrik-Elektronik bölümünden mezun oldum. Aynı üniversitede Sanat Tarihi Anabilim dalı bölümünde lisans eğitimimi tamamladım. Şuan Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde "Van'ın Gürpınar İlçesinde Bulunan Hristiyan Dini Mimarisi" konu başlıklı Yüksek Lisans tez çalışmama devam etmekteyim.

Bilinçsizlik, hazine avcılığı ve güvenlik sorunları gibi nedenlerden dolayı, binlerce yıllık tarihi ve kültürel mirasını tamamen kaybetme tehlikesi olan Van gölü havzasında, yaklaşık 10 yıldır gönüllülük esasıyla arşiv ve envanter oluşturmak için saha çalışmaları yapmaktayım. Bu çalışmalarımı birçok farklı kurum, fakülte ve kültür merkezinde sunum ve seminerler düzenleyerek anlatmaya çalıştım. Güvenlik ve coğrafi durumun zorluklarını göğüsleyerek yaptığım araştırmalarda, henüz tescillenmemiş birçok yapıyı tespit ederek ilgili kurumlara bildirdim. Ayrıca içinde yaşadığımız toplumun bu yapılara karşı duyarlı olmasını ve bilinçlenmesini sağlamak amacıyla, "Sessiz Çanlar" isimli 60 dakikalık bir belgesel projesinin yapımcılığını üstlendim.

Benim için bir yaşam gailesi haline gelen Kültürel Mirası koruma arzusu, yaptığım çalışmaları toplumla buluşturmak ve içinde yaşadığımız toplumu bu yapılara karşı daha duyarlı hale getirmek için yeni projeler üretme çabalarıma ilham kaynağı olmaktadır.

Dr. Leonard HAMMER

Leonard Hammer, Arizona Üniversitesi'nde İnsan Hakları Uygulamaları için Erişim ve Gelişim lisans programı

Direktörü, yine Arizona Üniversitesi Yahudi Araştırmaları Merkezi'nde Stein Ailesi misafir öğretim üyesidir.

Uluslararası hukuk, uluslararası insan hakları, kültürel haklar ve kutsal mekanlar ile ilgili konularda kitaplar ve makaleler yazdı. Açık Toplum Vakfı'nda Uluslararası Uzman olarak çalıştı ve Amerika Birleşik Devletleri Barış Derneği'nden, Carnegie Barış Konseyi ve Uluslararası İlişkiler, İsrail Bilim Akademisi'nden araştırma bağışı ve Tayvan bursu almıştır.

Prof. Dr. Cemal KAFADAR

Prof. Kafadar, Orta Doğu ve Güneydoğu Avrupa'nın geç orta çağ / erken modern çağdaki sosyal ve kültürel tarihiyle ilgileniyor. Osmanlı tarihi, kentsel mekân, seyahat, popüler kültür, tarih ve sinema dersleri veriyor. Son denemeleri arasında "Gecenin Tarihi Ne Kadar Karanlık, Kahvenin Hikayesi Ne Kadar Siyah, Aşk Hikayesi Ne Kadar Acı: Erken Modern İstanbul'daki Boş Zaman ve Zevk Değişen Ölçüsü"; "Dalmaçya'daki Evliya Çelebi: Bir Osmanlı Gezgininin Frankların Sanatıyla Karşılaşması;" ve "Amasya ile İstanbul Arasında: Kütüphanecisi II. Bayezid ve On Beşinci Yüzyılın Son Metinleri" yer alıyor.

2009 yılında İstanbul Uluslararası Film Festivali için on iki filmden oluşan bir programın küratörlüğünü üstlendi ve iki tarihi belgeselin tasarlanması ve prodüksiyonu için yakın çalıştı. Bu projeler; "İlhamlar" (yönetmen Nurdan Arca, 2005) fikirleri için idam edilen bir Osmanlı aydını olan Şeyh Bedreddin hakkında bilgiler verirken; Eremya Çelebi Kömürcian'ın 17. yüzyıl ortalarında İstanbul anlatımı üzerine hazırlanan "Gözle Görünmez" (yönetmen Zeynep Dadak, 2020)'dir.

Prof. Dr. Ayhan KAYA

Ayhan Kaya, İstanbul Bilgi Üniversitesi Uluslararası İlişkiler Departmanı'nda Siyaset Profesörüdür; Jean Monnet Centre of Excellence Direktörü; Türkiye Bilim Akademisi üyesidir. Şu Anda Avrupa Araştırma Konseyi Advanced Grant sahibidir (ERC AdG). Doktora ve master derecelerini İngiltere Warwick Üniversitesi'nde almıştır. En son eseri Avrupa'da Popülizm ve Çeşitlilik ve Birlikte Kaybolan Miras'tır (Londra: Routledge, 2019). Kısa süre önce gözden geçirilmiş cildi Avrupa Popülizminde Hafıza'dır (Londra: Routledge, 2019, Chiara de Cesari). Kitaplarından bazıları Türk Menşeli Göçmenler ve Sonraki Nesiller: Ulusaşırı Mekanda Ayrılmış Kimlikler (Palgrave, 2018), Türkiye'de Avrupalılaşma ve Hoşgörü (Londra: Palgrave, 2013); İslamiyet, Göç ve Entegrasyon: Sekülerleşme Çağı (Londra: Palgrave 2012).

Dr. Öğr. Üyesi Erhan KURTARIR

Erhan Kurtarır 2005 yılından beri eğitim ve araştırma alanında Yıldız Teknik Üniversitesi Şehir ve Bölge Planlama Bölümünde çalışmaktadır. Lisans eğitimini 2003'te ODTÜ'de tamamlamıştır. Yüksek lisans derecesini 2006 yılında Kentlerin Pazarlanma Stratejilerini değerlendirdiği teziyle YTÜ Fen Bilimleri Enstitüsünde tamamlamıştır. Doktora çalışmasında da Türkiye ve İngiltere'de yürüttüğü saha çalışmalarıyla "inanç" ve "mekan" ilişkisini değerlendirmiştir. 2012 yılında yine aynı kurumda tamamladığı doktora tezinde planlama süreçlerinde yeterince temsil edilmeyen azınlık ve dezavantajlı inanç gruplarının kültürel kimliklerini sürdürme süreçlerinde mekan ve planlamanın rolünü araştırmıştır. Tezi tamamlandıktan sonra da 2013-2015 arasında İstanbul Cemevleri Envanteri projesini yürütmüştür. Üniversite dışında da 2014-2016 yılları arasında Şehir Plancıları Odası İstanbul Şubesinde Yönetim Kurulu Üyesi olarak görev almıştır. Bunun haricinde çeşitli sivil toplum kuruluşları, yerel yönetimler ve kamu kurumlarına danışmanlık ve uzman desteği sunmuştur.

Güncel araştırma alanları Kültür Coğrafyası, Din Coğrafyası; Göç ve Kentsel Mülteciler; Yerel Demokrasi ve Planlamaya Katılım, İnsan Hakları ve Kent Hakkı konuları olarak öne çıkmaktadır. Mevcut araştırma projel-

erinde kapsayıcı, insan haklarına duyarlı ve sürdürülebilir kentsel planlama politikasına odaklanmıştır. Özellikle Kent Mültecilerinin Yerel Adaptasyon Süreçleri ve Kapsayıcı Yerel Yönetim Modelleri konusunda araştırma projeleri yürütmektedir. Bu doğrultuda kapsayıcı yerel politika, planlamaya katılım ve eşitlikçi kamusal hizmet sunumu odaklı yönetim modelleri üzerine araştırmaları devam etmektedir.

Kişisel web: https://avesis.yildiz.edu.tr/kurtarir

Prof. Dr. Robert LANGER

Robert Langer, 1 Mayıs 2020'den bu yana Universität der Bundeswehr Münih'te Dinler Araştırması bölümünde yardımcı doçent olarak İslam üzerine çalışmaktadır. Daha önce, 1 Ekim 2017'de katıldığı Orient-Institut İstanbul'da dinler tarihi alanında kıdemli araştırma görevlisi olarak çalıştı (şu anda izinlidir). Bir İslami çalışmalar uzmanı ve İslamileşmiş kültürler konusunda uzmanlaşmış bir kültürel antropologdur. Heidelberg, Şam, Ankara ve İstanbul'da eğitim gördü ve doktora derecesini Heidelberg Üniversitesi Felsefe Fakültesi'nden, İran'daki çağdaş Zerdüştlerin türbe ve hac uygulamaları üzerine teziyle 2004 yılında aldı. 2015 yılında, aynı üniversitede, Alevi ritüellerini ulusötesi bağlamda ele alan doktora sonrası tezini sundu. Halen, PD Dr. Judith Haug ve Dr. Melike Şahinol ile birlikte, "Knowledge Unbound: Internationalization, Networking, Innovation in and by the Max Weber Stiftung"un alt modülü olan "Iran and Beyond – Breaking the Ground for Sustainable Scholarly Collaboration (IRSSC): Performance of Culture, Religion and Body as Strategies of Self-Empowerment in the Islamic Republic of Iran"da baş araştırmacıdır. Başlıca araştırma alanları arasında Batı Asya, Akdeniz ve Kuzey ve Sahra-altı Afrika'daki İslamileşmiş kültürlerin din tarihi ve antropolojisi, ritüel çalışmaları ve ritüel teorisi, diaspora dahil olmak üzere İslam dünyasındaki dini çeşitlilik ve dinin icrası, görselliği ve maddeselliği alanlarındaki deneysel araştırmalar yer almaktadır.

Prof. Emma LOOSELY

Emma Loosey İngiltere'de Leeming York Üniversitesi, Courtauld Sanat Enstitüsü ve Doğu ve Afrika Araştırmaları Okulu'nda okudu, daha sonra Manchester Üniversitesi'nde Ortadoğu Sanatı ve Mimarisi alanında öğretim üyeliği yaptı. 2013'de Exeter Üniversitesinde Teoloji ve Din Bölümüne katıldı ve Ortadoğu ve Kafkaslarda Hıristiyanlık konusunda, özellikle bu bölgelerde erken ve ortaçağ Hıristiyanlığı maddi kültürüne odaklanarak uzmanlaştı. Özel uzmanlık alanı, Suriye'de iç savaş çıkıncaya kadar erken Süryani Hıristiyanlığı arkeolojisi ve mimarisidir, Suriye'de düzenli olarak kazı çalışmaları yaptı, Fırat bölgesinde Dayr Mar Elian, Qartyatayn ve Zalabiyeh'de yapılan iki İngiliz-Suriye kazısını yönetti. 2012-2017 arasında Suriye ve Gürcistan arasında Geç Antik Dönemdeki ilişkileri araştırmak için Başlangıç Bağışı aldı, projenin detayları http://architectureandasceticism.exeter.ac.uk'da bulunabilir. Suriye'de geçirdi süre boyunca bir yıl Halep'de, 1924'de Şanlıurfa'dan kovulan Hıristiyanların torunları olan Urfali (Urfalılar ?) arasında yaşamış olup bu konferansta sunacağı makalenin temelini onların ata yurtları hakkında anlattıkları hikayeler teşkil etmektedir.

Prof. Dr. Ayşe Nur ÖKTEN

Robert Kolej'den İşletme Lisansı ile mezun oldu. Doktora derecesini 1980 yılında İstanbul Üniversitesi İktisadi Sosyoloji bölümünden aldı. 1994 yılında Yıldız Teknik Üniversitesi'nde bölge planlama alanında profesörlük yaptı. 2014 yılında aynı üniversitenin Şehir ve Bölge Planlama Bölümü›nden emekli oldu. İlgi alanları arasında şehir sosyolojisi, epistemoloji beşeri coğrafya, ekonomik coğrafya, metodoloji ve bölgesel planlama bulunmaktadır.

Seçtiği yayınları şunlardır: Ayşe Nur Ökten, I. T. Çekiç, S. Kozaman, "Civic engagement in an informal settlement: Between the devil and deep blue sea," *Cities* 112 (2021); Ayşe Nur Ökten ve Y. Evren, "Stickiness

and slipperiness in Istanbul's old city jewellery cluster: a survival story," *Journal of Economic Geography* 17, no. 4 (2017) : 893–911; Y. Evren ve Ayşe Nur Ökten, "Family Solidarity and Place as Components of Hospital Provision in Istanbul: The Dependence of Public Healthcare on Culture and the Local Economy," *International Planning Studies (IPS)* 17, no. 1 (2011); Ayşe Nur Ökten, E. Altınok ve O. Bilen, "Yoksulluk Deplasmanda," *Dünya Şehircilik Günü 32. Kolokyumu* 6-8 November 2008, Istanbul.

Dr. Öğr. Üyesi Cemal SALMAN

1982 yılında Sivas'ta doğdu. Lisansüstü aşamaya kadar eğitim hayatı, altı yaşındayken ailesiyle göç ettiği Ankara'da geçti. Kamu Yönetimi ve Siyaset Bilimi alanında lisans ve yüksek lisans derecelerini Gazi Üniversitesi'nde; doktora derecesini İstanbul Üniversitesi'nde aldı. Doktora çalışmaları sürecinde 2013-2014 yılları arasında çeşitli sürelerle Sivas-Yıldızeli, Ankara, Almanya ve Fransa'nın çeşitli bölgelerinde alan araştırmaları yürüttü, 2014 yılında altı ay süreyle Almanya-Köln Üniversitesi'nde misafir araştırmacı olarak çalıştı. Göç ve Kentleşme Sürecinde Alevi Kimliğinin Dönüşümü başlıklı tezi Doktora dalında 2017 Yılı Genç Sosyal Bilimciler Ödülü'ne layık görüldü. Yine 2017 yılında DİSK-Kemal Türkler Emek Araştırmaları Ödülü'ne layık görülen "Suriyeli Göçmen Emeği" araştırmasını yürüten ekibin içinde yer aldı. 2018-2019 yıllarında "Dış Göçün Toplumsal Hafıza, İnanç ve Kültüre Etkisi: Britanya ve Almanya Alevileri" başlıklı doktora sonrası araştırması projesiyle TÜBİTAK bursu kazandı ve University College London'da misafir araştırmacı olarak çalıştı. Bu süreçte iki ülkede Alevi diasporası üzerine alan çalışmaları yürüttü. Eylül 2019'dan beri de "İstanbul'da Suriyeli Sığınmacıların Barınma Deneyimleri" başlıklı TÜBİTAK projesinde araştırmacı olarak çalışmaktadır. 2011 yılından bu yana İstanbul Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi mensubu olan Salman, hâlihazırda bu fakültede doktor öğretim üyesidir. Salman; akademik alanda mekân kuramı ve politikası, göç, kentleşme, toplumsal hafıza, kültür-kimlik çalışmaları ve özelde Alevi kimliği konularıyla; akademi dışında ise şiir ve sinemayla ilgilidir. "Lâmekândan Cihana: Göç Kimlik Alevilik" adlı kitabının yanı sıra ulusal ve uluslararası alanda bu konuları kesen çok sayıda makale, bildiri, şiir ve yazısı yayımlanmıştır.

Av. Cem Murat SOFUOĞLU

Saint Joseph Fransız Erkek Lisesini bitirdikten sonra 1977 yılında İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesine girdim. Mezuniyetten sonra Avukatlık stajımın ardından, 1984 yılında avukatlık mesleğini icra etmeye başladım. 1998 yılında Bilgi Üniversitesinde, Avrupa Birliği Hukuku ve Kurumları konusunda yüksek lisansımı tamamladım. 2001 yılında İstanbul Barosunda Avrupa Birliği Hukuku Komisyonunun kurulmasına öncü olup, uzun yıllar aynı komisyonun başkanlığını yaptım. 2002 yılından itibaren uzun süre, bir sivil toplum kuruluşunda Türkiye'nin Avrupa Birliğine aday üye olması üzerine etkinlikler düzenledim. 2012-2013 yılları arasında Cem TV'de insan hakları ve demokrasi üzerine program yaptım. 2017 yılında arabuluculuk sınavını kazanarak bu mesleği de yapmaya başladım. 2013 yılından bu yana Okan Üniversitesi Hukuk Fakültesinde öğretim görevlisi olarak ders vermekteyim. Edebiyat ve hukuk üzerine (bir tanesi yabancı dilde olmak üzere) çok sayıda yayımlanmış makalem mevcuttur. 2021 yılında mesleğimde 37.nci yılımı dolduracağım. İngilizce ve Fransızca dillerini iyi derecede yazar ve konuşurum.

Doç. Dr. A. Yılmaz SOYYER

1960 yılının 7 martında Konya Ereğli'de doğdu. Erken gençlik diyebileceğimiz 13-14 yaşlarında kitabı keşfetti. 25 bin nüfuslu bir ilçede bulunan halk kütüphanesinde, dünya klasikleriyle tanıştı. Bu arada lisede edebiyat derslerinde eski Türk şiiri onu iliklerine kadar sardı. Eski şiirin kavram ve anlam dünyâsını öğrenerek iyi bir şâir

olmak için gittiği Ankara İlahiyat Fakültesi'nden sosyolojiye sevdalı bir bilim insanı adayı olarak mezun oldu. Önce Osmanlı arşivinde dört yıl çalıştı. Fakültede öğrendiği orta derecede Arapça ve Farsça Osmanlı arşivinde çok işine yaradı. Akademik hayata geçmesiyle de bu bilgi birikimi onun hep arkasında oldu. Araştırma görevlisi olarak gittiği Şanlıurfa'da doktora tezi olarak Kısas isimli bir Çelebi Bektaşî köyünü çalıştı. Yazları Osmanlı arşivine, bu defa araştırmacı olarak postu serdi, Süleymaniye kütüphanesinin müdavimleri arasına girdi, her şeyden önemlisi İstanbul'daki Bektaşî mezar taşlarını okurken türlü tuhaflıklarla karşılaştı. Bu sayede iyi bir Bektaşî yazmaları (fotoğraf olarak) ve mezar taşı fotoğrafları arşivine sahiptir.

1990'lara doğru, Seyran Yayınları Soyyer'in doktora tezini "Sosyolojik Açıdan Alevi-Bektaşî Geleneği" adıyla yayınladı. Daha sonra "Türk Sosyolojisinin Başlangıcında Bedi Nuri" adlı çalışması Kubbealtı Neşriyatça basıldı. 2005'te "19. Yüzyıl'da Bektaşîlik" Akademi Yayınlarınca yayınlandı. 2005 yılında Isparta'da Süleyman Demirel Üniversitesi'nde Uluslararası Bektaşîlik ve Alevîlik Sempozyumu'nu düzenleyen üç kişilik heyet içinde yer aldı. 2020 tarihinde Türk Ocağı İstanbul Şubesi ve UNESCO'nun bünyesinde Uluslararası Hacı Bektaş Velî ve Takipçileri Sempozyumu'nun Akademik koordinatörlüğünü yaptı.

Prof. Dr. Beatrice ST. LAURENT

Dr. Beatrice St. Laurent doktora derecesini Harvard Üniversitesi'nde İslami Sanatlar alanında Olec Grabar'ın öğrencisi olarak almıştır. Osmanlılaştırma ve Modernizasyon : Bursa'nın Mimarisi ve Kentsel Gelişimi ve Geleneğin Kökeni 1839-1914 adlı doktora tezi, ilk Osmanlı başkentinin Genç Osmanlı Dönemi üzerine odaklanmıştır. ABD Bridgewater MA, Bridgewater Devlet Üniversitesi'nde Beşeri ve Sosyal Bilimler Fakültesi, Sanat ve Sanat Tarihi Bölümünde Sanat Tarihi öğretim üyesidir. 30 yıl boyunca Dome of the Rock ve El Aksa Camisi restorasyonları konusundaki araştırmalara birçok kitabı ve makalesi ile katılmıştır, bunlar arasında 'The Dome of the Rock. Restorasyon ve Önemi 1540-1918' Ottoman Jerusalem eds. S. Auld ve R. Hillenbrand 2000 yılında yayınlanmıştır. Artık hayatta olmayan meslektaşı Mimar Isam Awwad (eski Harem el Şerif baş mimari ve konservatörü) ile birlikte hazırladıkları 7'inci yüzyılda Kudüs hakkındaki Kudüs'ün Başkentleştirilmesi: Muaviye'nin Kent Vizyonu 638-680 adlı kitabı ve Dome of the Rock ve El Aksa Camisinin 20'inci ve 21'inci yüzyılda restorasyonu adlı başka bir kitabı tamamlamaktadır.

Prof. Vlada STANKOVIĆ

Vlada Stankovic (Belgrade, 1973) Belgrad Üniversitesi'nde Bizans Araştırmaları Öğretim Üyesi ve Bizans Araştırmaları Başkanıdır. Aynı üniversitede Kıbrıslar Araştırmaları Merkezi'nin kurucusu ve direktörüdür (2010). Diplomalarını Belgrad Üniversitesi'inden almıştır, Viyana'da Bizans ve Modern Yunan Araştırmaları Enstitüsünde (2004) ve Alexander S. Onassis bursu alarak Atina'da uzmanlık çalışmaları yapmıştır. 2008'de Ionnina Üniversitesinde misafir profesör olarak bulunmuş, Onikinci Yüzyıl Bizans Şiiri ve Siyasi Önemi adlı bir yarıyıl dersi vermiştir, 2009-2010 yıllarında Kıbrıs'ta Açık Üniversite'de yardımcı öğretim üyesi olarak Helenik Kültür Araştırmaları Lisans Programı'nda ders vermiştir. 2009'dan itibaren Byzantinische Zeitshrift Editörlük Kurulu üyesi olmuştur. 2011 ile 2019 arasında, Sırbistan Bilim Bakanlığı'nın kaynak sağladığı Ortaçağ'da Balkanlar'da Hıristiyanlık Kültürü: Bizans İmparatorluğu, 9'uncu yüzyıldan 15'inci yüzyıla Sırplar ve Bulgarlar adlı çok-disiplinli bir projeyi yönetmiştir. Princeton'da İleri Araştırmalar Enstitüsü Tarih Araştırmaları Okulu'nda 2014/2015 Willis F. Doney Üyesi olarak, Yunanistan'da, Kıbrıs'ta Bulgaristan'da, Almanya'da, ABD'de, İspanya'da ve Çin'de üniversitelerde ders vermiştir, şu anda Kıbrıs Avrupa Üniversitesi'nde Helenik Araştırmalar Lisans Programı'nda ders vermektedir.

Beş kitabın ve iki düzineden fazla makalenin yazarıdır (bunlar arasında Konstantinopolis'de The Kom-

nenoi, 1057-1185) (Belgrad 2006, Sırpça) , Konstantinopolis'in fethinden önce ve sonra Balkanlar ve Bizans Dünyası, 1205-1453 (editör Lanham-Boulder-New York- Londra 2016)), Chief of Lexington Book'un Byzantium – bir Avrupa İmparatorluğu ve Mirası serisinin editörüdür, bu kapsamda şu anda Akrabaların Yönetiminin Yaratılması : 12'inci ve 13'üncü yüzyılda Güneydoğu Avrupa'da Siyasi Paradigmanın Dönüşümü adlı monografı yazmaktadır. Ayrıca, başka şeylerin yanı sıra Brill'in Ortaçağda Doğu-Orta ve Doğu Avrupa serisi için Ortaçağda Sırbistan Tarihi'ni yazmaktadır.

Dr. Mariëtte VERHOEVEN

Dr. Mariëtte Verhoeven, Dr. (2010) Radboud University Nijmegen, Radboud Kültür ve Tarih Enstitüsü ve Türkiye'de Hollanda Enstitüsü'nde araştırma görevlisidir. Ravenna'da Erken Hıristiyan Anıtları: Dönüşüm ve Hafıza isimli doktora tezi 2011'de yayınlandı (Turnhout:Brepols). Hıristiyan ve Bizans mimarisi alanında uzmanlaşmış olup şu anda İstanbul'daki Bizans mirasının kültürel tarihi ve dönüşümü üzerinde çalışmaktadır. Aralarında Akdeniz ile diyalog halinde Bizans: Tarih ve Miras (2019) da bulunan üç kitabın ortak editörüdür, A.C. Geljon ve N.Vos (Eds.), Erken Hıristiyanlıkda ritüeller: Gelenek ve Dönüşüm (2020, Leiden:Brill)'de yayınlanan son makalesinin başlığı 'I.Jüstinyen'den II. Mehmet'e rituellerin ve Ayasofya'da yapılan ayinlerin dönüşümü ve devamlılığı'dır.

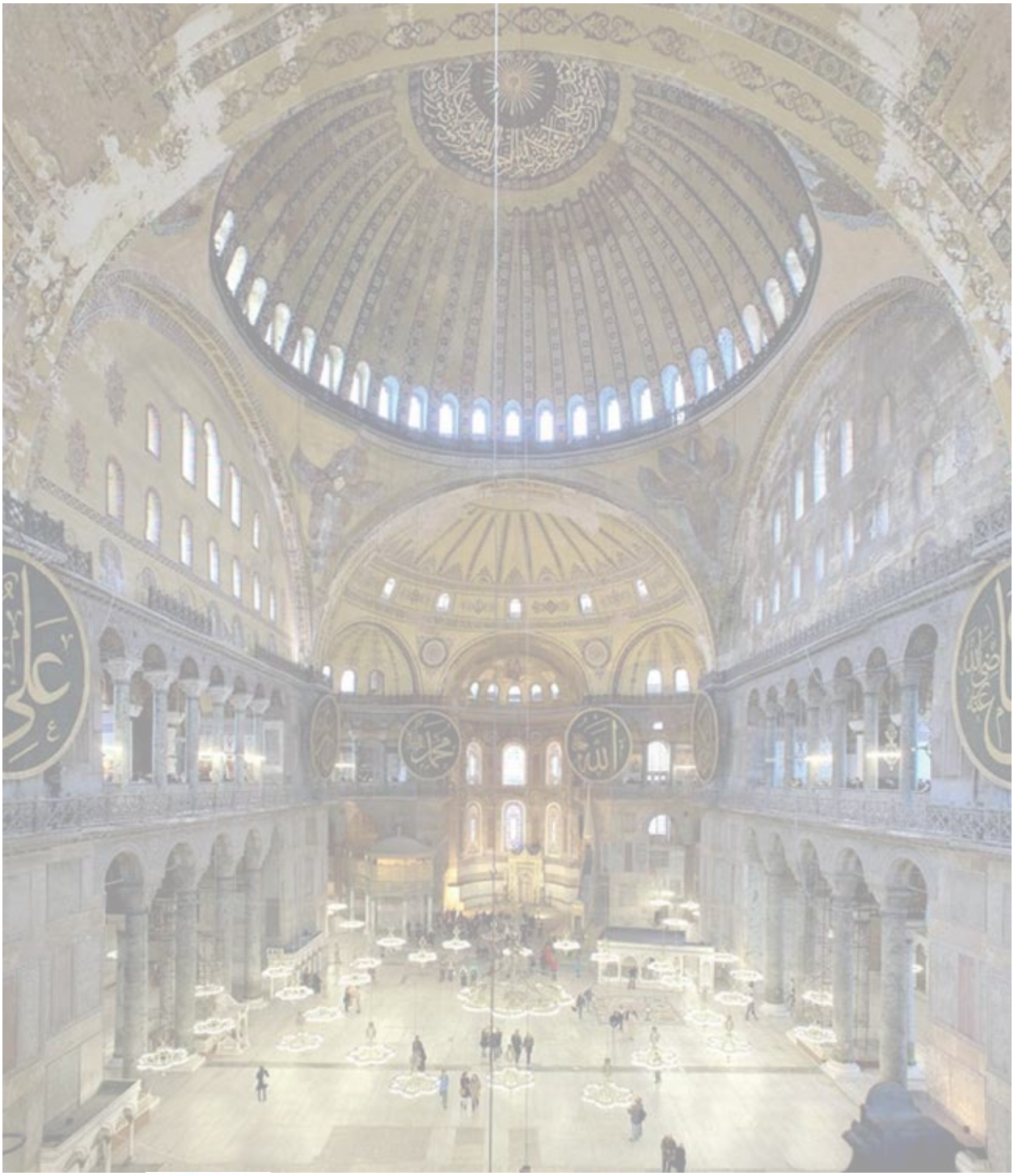
Laki VİNGAS

İstanbul doğumlu ve Yıldız Teknik Üniversitesi Makine Mühendisliği mezunu olan Laki Vingas, 1983 yılından beri aktif olarak ticaret hayatında yer almaktadır. Sivil toplum çalışmalarına etkin şekilde katılmış, kültür yoluyla diyalogu geliştirmek için çalışmış, 1986 yılından bu yana birçok dernek, vakıf ve sivil toplum kuruluşunun kuruculuğunu ve yöneticiliğini üstlenmiştir.

2006'da Zoğrafyon Mezunlar Derneği, dönem başkanı Laki Vingas'ın inisiyatifiyle İstanbul Rum Cemaati için dönüm noktası olan "Bugün ve Yarın" konulu konferansı düzenlemiştir. Zoğrafyon Mezunlar Derneği bünyesinde Laki Vingas'ın Danışma Kurulu üyesi olduğu 2010 İstanbul Avrupa Kültür Başkenti Ajansı destekleriyle "Batılılaşan İstanbul'un Rum Mimarları" konulu projesini hayata geçirmiştir. İstanbul'un çok bilinmeyen bir yüzünü gün ışığına çıkarmış olan proje; sergi, kitap ve küçük metrajlı film olarak hem yurt içi hem de yurt dışında birçok farklı yerde sergilenmiştir.

Vingas 2008 – 2014 yılları arasında Vakıflar Genel Müdürlüğünde 1. ve 2. dönem Cemaat Vakıfları Temsilciliği görevini yapmıştır. Rum Vakıflarını bir çatı altında toplamak amacıyla 2011 yılında kurulan RUMVADER'in Kurucu Başkanı olmuştur. Dernek bünyesinde "Azınlık vatandaşları = Eşit vatandaşlar" ve Yanyana "Geçmişte oluşan mesafeleri aşmak, birlikte ortak bir gelecek inşa etmek" AB Projelerini yürütmüştür.

Kültürel Mirası Koruma Derneği, İmroz Eğitim ve Kültür Derneği ve Yanındayız Derneklerinin kurucularındandır. 2006 yılından bu yana başkanlığını yaptığı Yeniköy Panayia Rum Ortodoks Kilisesi ve Mektebi Vakfı bünyesinde de "Sosyal Medya ve Azınlıklar" başlıklı Avrupa Birliği projesi ve "Discovering Yeniköy" projelerini de yürütmektedir.



ADO

ADİP ARBP | ANADOLU DİN ve İNANÇLARI PLATFORMU
ANATOLIAN RELIGIONS and BELIEFS PLATFORM

ETKİNİZ

"Bu yayın, Etkiniz AB Programı kapsamında Avrupa Birliği finansal desteği ile üretilmiştir. Bu yayının içeriğinden yalnızca ADO-Alevi Düşünce Ocağı Derneği sorumludur ve hiçbir şekilde Avrupa Birliği'nin görüşlerini yansıtmamaktadır."