

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

Derleyen: Bahar Aykan

Dünden Bugüne Bugünden Düne

Dünden Bugüne Bugünden Düne

Türkiye’de Kültürel Miras
Kimlik ve Bellek İnşası

Derleyen
Bahar Aykan



Türkiye’de
Kültürel Miras, Kimlik
ve Bellek İnşası



DÜNDEN BUGÜNE BUGÜNDEN DÜNE

Türkiye’de Kültürel Miras, Kimlik ve Bellek İnşası

Derleyen: Bahar Aykan



DÜNDEN BUGÜNE BUGÜNDEN DÜNE

Türkiye'de Kültürel Miras, Kimlik ve Bellek İnşası

Derleyen: Bahar Aykan

Yayın No. : 3356
Beşeri Bilimler / Sosyoloji No. : 178
ISBN : 978-625-439-283-2
E-ISBN : 978-625-439-284-9
Besim Sayısı : 1. Basım, Temmuz 2021

© Copyright 2021, NOBEL AKADEMİK YAYINCILIK EĞİTİM DANIŞMANLIK TİC. LTD. ŞTİ. SERTİFİKA NO.: 40340

Bu başlığın bütün hakları Nobel Akademik Yayıncılık Eğitim Danışmanlık Tic. Ltd. Şti'ne aittir. Yayınevinin yazılı izni olmaksızın, kitabın tümünün veya bir kısmının elektronik, mekanik ya da fotokopi yoluyla basımı, yayımı, çoğaltımı ve dağıtımı yapılamaz.

Nobel Yayın Grubu, 1984 yılından itibaren ulusal ve 2011 yılından itibaren ise uluslararası düzeyde düzenli olarak faaliyet yürütmekte ve yayınladığı kitaplar, ulusal ve uluslararası düzeydeki yükseköğretim kurumları kataloglarında yer almaktadır.

Authorized translation from the English language edition, entitled *INFANTS AND CHILDREN Prenatal Through Middle Childhood, 7th Edition* by LAURA E. BERK published by Pearson Education, Inc., publishing as Pearson, Copyright © 2012
TURKISH language edition published by NOBEL AKADEMİK YAYINCILIK, Copyright © 2018

Genel Yayın Yönetmeni : Nevzat Argun -nargun@nobelyayin.com-
Yayın Koordinatörü : Güllem Dursun -gullem@nobelyayin.com-

Redaksiyon : Şeyda Nur Karabıyık -seydanur@nobelyayin.com-
Sayfa Tasarım : Samat Tekin -samat@nobelyayin.com-
Kapak Tasarım : Mehtap Yürümaz -mehtap@nobelyayin.com-
Baskı Sorumlusu : Yavuz Şahin -yavuz@nobelyayin.com-
Baskı ve Cilt : Sanyıldız Ofset Ltd. Şti. Sertifika No.: 46685
Tel: 0312 395 99 95

Kütüphane Bilgi Kartı

Aykan, Bahar.

Dünden Bugüne Bugünden Düne Türkiye'de Kültürel Miras, Kimlik ve Bellek İnşası / Derleyen: Bahar Aykan

1. Basım. xviii + 286 s. 15,5x21,5 cm. Kaynakça var, dizin yok.

ISBN: 978-625-439-283-2

E-ISBN: 978-625-439-284-9

1. Kültürel Miras 2. Kimlik 3. Bellek

Genel Dağıtım

ATLAS AKADEMİK BASIM YAYIN DAĞITIM TİC. LTD. ŞTİ.

Adres: Bahçekapı mh. 2465 sk. Oto Sanayi Sitesi No:7 Bodrum Kat Şişmaz-ANKARA - siparis@nobelyayin.com-

Telefon: +90 312 278 50 77 - Faks: 0 312 278 21 65

E-Satış: www.nobelkitap.com - esatis@nobelkitap.com / www.atlaskitap.com - info@atlaskitap.com

Dağıtım ve Satış Noktaları: Alfa Basım Dağıtım, Arasta, Arkadaş Kitabevi, D&R Mağazaları, Dost Dağıtım, Ekip Dağıtım, Kida Dağıtım, Kitapsan, Nezih Kitabevi, Pandora, Prefix, Remiz Kitabevi

Ön Söz

Stuart Hall kültürel kimliği “kimliklerimizin farklı etnik, ırksal, dilsel, dinî ve hepsinden önce ulusal kültüre ‘aidiyetimizden’ kaynaklanan yönleri” (Hall 1992, s. 274) olarak tanımlar. Hall’a göre (1990) kültürel kimlik temel olarak iki biçimde kavramsallaştırılır. İlki onu tekil, kolektif ve “gerçek” bir ortak geçmiş ve soya dayandıran özcü (*essentialist*) yaklaşımdır ve bu yaklaşıma göre kültürel kimlik geçmiş deneyimlerin bir yansıması olarak bize değişen tarihsel koşulların ve yüzeysel farklılıkların altında yatan birleştirici ve değişmez bir referans çerçevesi sunar (Hall 1990, s. 223). Hall bu yaklaşıma örnek olarak post-kolonyal dönemde ortaya çıkan ve geçmişte var olup kolonileştirme politikaları nedeniyle manipüle ya da yok edildiği düşünülen “gerçek” ama “saklı” ortak kültürel kimlikleri ortaya çıkarmaya çalışan özcü yaklaşımları verir. Ona göre bu yaklaşımlar, anti-kolonyal ve anti-ırkçı direniş hareketlerinin ortaya çıkışında önemli bir rol oynamış olsa da aslında var olan bir ortak geçmişi ortaya çıkartmaktan ziyade onu kurgularlar.

1980’lerden itibaren gerçekliğin özcü yaklaşımların varsaydığı gibi verili, değişmez ve tarih-dışı olmadığı ve toplumsal olarak inşa edildiğine (*social constructionism*) dair paradigmanın sosyal bilimlerdeki güçlü etkisi, kimlik çalışmaları alanında da kendini göstermeye başlar. Kimliği “varlıktan” (*being*) ziyade bir “varoluş” (*becoming*) olarak ele alan bu yaklaşım, “ne olduğumuzu” tanımlama ve kurgulama biçimlerinin tarihsel olarak değişim gösterdiği, zaman ve mekândan bağımsız, tekil ve sabit bir ortak geçmişten bahsetmenin mümkün olmadığı savından hareket eder (Hall 1990, s. 225). Değişen sosyal koşullara bağlı olarak kültürel kimlikler de sürekli yeniden üretilir. Ancak kültürel kimliğin dinamik ve konumsal yapısı onun bir hayal ürünü olduğu anlamına gelmez:

Bu perspektifte kültürel kimlik, tarihin ve kültürün dışında değişmeden yatan, sabit bir öz asla değildir. Bir kez ve sonsuza kadar değildir. Nihai ve mutlak bir Dönüş yapabileceğimiz sabit bir başlangıç noktası değildir.

Elbette sadece bir hayal de değildir. *Bir şeydir*-hayal gücünün basit bir oyunu değildir. Tarihleri vardır ve tarihlerin gerçek, maddi ve sembolik etkileri vardır. (Hall 1990, s. 226)

Sosyal inşacı bu anlayış, grupların kültürel kimliklerini ortak anılar aracılığıyla oluşturduğunu, dolayısıyla toplumsal belleğin kültürel kimlik oluşumunda etkin bir kurucu unsur olduğunu savunan Halbwachs'tan (2018) bu yana bellek çalışmaları literatüründe de gittikçe kabul görüyor. Bu anlayışa göre anılar geçmişte kalmış ya da geçmişe ait değildir, toplumsal olarak şimdiki zamanda oluşur (Yelsalı Parmaksız 2019, s. 13). Ancak bu geçmişin şimdiki zaman üzerinde hiçbir etkisi olmadığından ziyade etkilerinin günün hakim söylemleri aracılığıyla anlaşılması ve yeniden yaratılması olarak düşünülmelidir (Smith 2006, s. 58-59). Dolayısıyla ortak anılar da tarihseldir ve eş zamanlı işleyen seçmeci bir hatırlama/unutma politikası bağlamında sürekli yeniden üretilmeye açıktır. Fransız tarihçi Pierre Nora'nın (2006, s. 19) sözleriyle;

Hafıza her zaman yaşanan gruplar tarafından üretilen yaşamın kendisidir. Bu amaçla, hafıza anımsama ve unutma diyalektiğine açık, onların sürekli biçim değiştirmelerinden habersiz, her türlü kullanımlara ve el oyunlarına karşı çok duyarlı, uzun belirsizliklere ve ani dirilmelere elverişlidir ve devamlı bir gelişim hâlinindedir...Hafıza her zaman güncel bir olay, sürekli şimdiki zamanda yaşanan bir bağlıdır...

Grupların geçmişleri ve kimlikleriyle ilişkilendirdikleri maddi ve manevi (yapılar, mekânlar, eserler, kültürel değerler ve pratikler, bilgi ve beceriler, vb.) unsurlar olarak tanımlayabileceğimiz kültürel miras bu baği kurmada etkin bir rol oynar. Kültürel mirasın “politik, kültürel ve sosyal bir olgu” olduğunu vurgulayan eleştirel miras çalışmalarına olan ilginin 1980'lerden itibaren artmasıyla (Gentry ve Smith 2019), kültürel mirasın kendine içkin bir değeri ya da anlamı olmadığı görüşü miras çalışmaları alanında da giderek daha fazla kabul görmeye başladı (bkz. Lowenthal 1985; Graham ve Howard 2008; Harrison 2013). Bu anlayışa göre kültürel miras, ortak anılarla objeleri ilişkilendirerek ya da anıları gelenekler aracılığıyla icra ederek grup kimliğini kurar ve güçlendirir. Dolayısıyla belleğin somutlaşmış, vücut bulmuş, realite kazanmış hâlidir (Smith 2006; Santos 2012). Ancak kültürel miras geçmişle eş anlamlı değildir, geçmişin sadece seçilmiş bir kısmı miras olarak değerli görülür ve korunurken diğeri unutulur ve yok edilir (Byrne 2009; Hodder 2010).

Aslında geçmişe ait hiçbir unsur kendine has özellikleri dolayısıyla diğerlerinden daha “önemli” değildir çünkü kültürel miras her zaman bugün-merkezci (*present-centered*) bir yaklaşımla sürekli-yeniden üretilir (Harvey 2001).

Bugün merkezci yaklaşım bu derleme kitapta bir araya getirilen çalışmaların da ortak noktasını oluşturuyor. Kitap temel olarak kültürel kimlik, bellek ve miras inşa süreçlerinin birbirleriyle etkileşimlerini ve farklı ölçeklerde (evrensel, ulusal, yerel) ve muhtelif aktörler tarafından (devlet, uluslararası ve hükümetlerarası kurumlar, uzmanlar, mahalleli, vb.) kurgulanış ve temsil biçimlerini Türkiye özelinde ele almayı amaçlıyor. Türkiye’de son yıllarda, özellikle bellek çalışmaları alanında, bu ilişkileri sosyal inşacı bir anlayışla ele alan çalışmaların arttığı görülüyor (bkz. Özyürek 2001; Neyzi 2011; Yelsalı Parmaksız 2012; Erman ve Özaloğlu 2017). Yine aynı yaklaşımdan hareket eden bu derleme kitap ise özellikle kültürel mirasın kimlik ve bellek inşa süreçlerindeki rolünü merkeze alıyor.

Eleştirel miras çalışmalarına yönelik akademik ilgi, Türkiye’de giderek artsa da konuyla ilgili Türkçe çalışmalar hâlâ oldukça kısıtlıdır. Henüz alanın temel kaynakları (örneğin, David Lowenthal’ın 1985’te kaleme aldığı artık klasikleşmiş *The Past is a Foreign Country* ya da Laurajane Smith’in bu alanın gelişmesine önemli katkı sağlayan *Uses of Heritage*) bile Türkçeye çevrilmiş değil. Bu kitap projesi fikri böyle bir ihtiyacın neticesinde 2019 yılında Marmara Üniversitesi Sosyoloji Bölümü’nde “Kültürel Miras Politikaları” başlıklı yüksek lisans dersinde doğdu, bu alanda çalışan araştırmacıların projeye dahil olmasıyla elinizdeki bu derleme kitap oluştu.

Kitap üç ana bölümden oluşuyor. **Türkiye’de Kimlik Çatışmaları: Ulus, mekan ve miras** başlıklı birinci bölüm, Cumhuriyetçi ve yeni-Osmanlıcı millî kimlik ve geçmiş anlatısı arasındaki çatışmaların somutlaştığı mekanlara odaklanıyor. Bu bölümün “Resmî ve Resmî Olmayan Kültürel Miras Koruma Pratikleri İkilemindeki İznik ve Trabzon Ayasofyaları” başlıklı ilk yazısında Pınar Aykaç, bu anıtların sembolik önemi ve işlevleri hakkında Cumhuriyet’in kuruluşundan günümüze devam eden tartışmaların, Türkiye’nin geçirdiği siyasi değişimle nasıl paralellik gösterdiğini ele alıyor. Laurajane Smith (2006, s. 11) “Resmî Miras Söylemi” kavramını miras alanındaki düşünme, yazma ve konuşma biçimimizi oluşturan, “büyük”, “anıtsal” ve “ulusal” olanı miras, yani korunması gereken olarak seçen hakim söylem olarak tanımlar. Bu kavramdan

yola çıkarak Aykaç, Cumhuriyet'in kuruluş idealleri doğrultusunda şekillenen resmî miras pratikleri bağlamında zamanla müzeleştirilen Trabzon ve İznik'teki Ayasofya'ları camiye dönüştürme isteğinin hep gündemde kaldığını anlatıyor. Onların müze mi ibadethane mi olarak kullanılacağı ve hangi kuruma tahsis edileceği konusunda devlet kurumları ve uzmanlar arasındaki anlaşmazlığın doğurduğu karmaşık yasal süreçleri ve mimari değişimleri detaylandırıyor. Yazar, bu anıtların ulus devletin değişen idealleri doğrultusunda camiye dönüştürülerek ibadete açılmasını Türkiye'de Cumhuriyetçi resmî miras söyleminin yerini Osmanlı'nın İslami kimliğini ön plana çıkaran yeni-Osmanlıcı bir resmî miras söylemine bırakmasının bir göstergesi olarak tartışıyor.

“Erken Cumhuriyet Döneminden Bugüne Çatışmalı Bir Kimlik Sembolü Olarak Ayasofya: ‘seküler-evrensel’ ya da ‘millî-İslami’ ” başlıklı yazımda, İstanbul'daki Ayasofya'nın *seküler-evrensel* ve *millî-İslami* olarak kavram-sallaştırdığım çatışmalı anlamlandırma biçimlerini şekillendiren kimlik politikalarının tarihsel bir değerlendirmesini sunuyorum. Bu yazıda bir yandan Ayasofya'nın erken Cumhuriyet dönemi ulusal kimlik inşa süreçleri doğrultusunda kurgulanmaya başlayan seküler-evrensel değerinin dünya mirası statüsü elde etmesiyle uluslararası düzeyde tasdik edilmesini, diğer yandan da millî-İslami değerinin bir fetih sembolü olarak Müslümanların ibadetine açılmasını talep eden kesimlerce 1950'lerden itibaren giderek daha yüksek sesle dile getirilmesini tartışıyorum. Cumhuriyetçi kurucu kimliğe alternatif olarak kurgulanan yeni-Osmanlıcılığın, Adalet ve Kalkınma Partisi (AKP) döneminde merkeze taşınıp Ayasofya'nın camiye dönüştürülmesiyle, yapıya atfedilen millî-İslami ve seküler-evrensel değerler arasındaki çatışmanın uluslararası gündeme oturmasını değerlendiriyorum.

Bu bölümün “Eski Ankara'da Koruma Planları: Ulus'taki Kimlik Çatışmaları” başlıklı son yazısında Sena Kayasü, 1985'ten itibaren Ankara'nın tarihi kent merkezi Ulus için hazırlanan üst ölçekli imar planlarına odaklanarak Cumhuriyetçi ve yeni-Osmanlıcı kimlik çatışmasının Ulus'un mekânsal dönüşümü üzerine etkilerini inceliyor. Kayasü, bu kimlik çatışmasını Ankara Büyükşehir Belediyesi ve meslek odaları ekseninde ele alıyor. Yazara göre Roma, Bizans, Selçuklu ve Osmanlı dönemlerinden izler taşıyan çok katmanlı bir kültürel peyzaja sahip Ulus'ta hangi kültür varlıklarına ve mimari yapılara öncelik verileceği, bunların nasıl korunacağı ya da yenileneceğine dair kararlarda bu çatışma belirleyici bir rol oynuyor. Melih Gökçek'in belediye

başkanlığı döneminde Ulus için hazırlanan üst ölçekli imar planlarının meslek odalarının açtığı davalar nedeniyle iptal edildiğine dikkat çeken yazar, bu dönemde plansız kalan Ulus'ta projelerin nasıl parsel bazında uygulanmaya devam ettiğini örnekler üzerinden tartışıyor. Erken Cumhuriyet döneminden itibaren seküler-ulusal kimliğin bir sembolü olarak görülen Ulus'un bu mekânsal müdahaleler ile yeni-Osmanlıcı bir vizyonla “yenilenmesinin” amaçlandığının altını çiziyor.

Kültürel miras, aktörler ve evrensel, ulusal, yerel aidiyetler başlıklı ikinci bölümdeki yazılar, kültürel miras yönetiminin farklı aktörler ve aidiyet ilişkilerini içeren çok-katmanlı ve karmaşık yapısını tartışmaya açıyor. Bölümün “Miras İnşasında Uzmanların Rolü” başlıklı ilk yazısında Mesut Dinler, Tanzimat Dönemi'nden 1980'lere kadar “karmaşık bir güç dinamikleri ağı” olarak ele aldığı somut kültürel mirasın yönetim süreçlerinde koruma uzmanlarının oynadığı etkin role dikkat çekiyor. Batılı/Batıcı ve millî/İslami/muhafazakâr kimlik ve aidiyet ilişkisi arasında denge kurma çabasının Türkiye'nin modernleşme deneyiminin tekrar eden bir teması olduğunun altını çizerek koruma uzmanlarının kültürel mirası yönetme biçimlerinin bu dengedeki sarsılmalar bağlamında nasıl dönüştüğünü gözler önüne seriyor. Yazar, farklı siyasi görüşlere sahip uzman gruplarının denetiminde kültürel mirasın ön plana çıkarılan ve göz ardı edilen anlamlarını kronolojik bir anlatımla takip ediyor. Hangi somut kültürel mirasın koruma altına alınacağı ya da yok edileceği üzerine verilen kararların değişen sosyopolitik koşullara göre şekillendiğini ortaya koyuyor.

Sarper Ateşer “Mirası Yaratmak: Göbeklitepe Özelinde Kültürel Miras Söylemlerinin Araçsallığı” başlıklı Göbeklitepe'nin miraslaştırma sürecini ele aldığı çalışmasında, sit alanının 2019 yılında Dünya Mirası Listesi'ne seçilmesi ile resmî kanallardan dolaşıma sokulan *evrenselleştirici* ve *yerlileştirici* söylemlere odaklanıyor. Devletin kültürel miras konusundaki sahiplenici ve kapsayıcı rolünü vurgulayan Ateşer'e göre bu resmî söylemler, Göbeklitepe'yi çok katmanlı değer atıfları ve aidiyet ilişkileri üzerinden üretmek hem *tüm insanlığın* hem de *bizim kültürümüzün* bir değeri olarak tanımlıyor. Bu söylemler, barındırdıkları muğlaklıkla hitap ettikleri kitleye göre yer değiştirerek bir yandan Türkiye'nin uluslararası ölçekte tanınırlığını arttırmaya bir yandan da ulus-aidiyet ilişkisini yeniden üretmeye hizmet ediyor. Dolayısıyla *biz* yerine göre evrensel, yerine göre yerli bir anlam kazanıyor.

Bu bölümün son yazısı, Burcu Selcen Coşkun’un “Mirasın Aidiyet Duygusunu Pekiştirmedeki Rolü: Çocuklarla Zeyrek Deneyimi.” Yazarın yürütücülüğünde İstanbul’un Dünya Mirası Listesi’ndeki Zeyrek semtinde yaşayan ilkökul öğrencileriyle gerçekleştirilen “Dünya Mirası Zeyrek Çocuklara Emanet” projesini merkezine alan çalışma, kültürel mirasın sadece fiziksel dokunun kurtarılmasına odaklanmayan, yerel paydaşların karar alma süreçlerine dahil olmasına olanak sağlayan katılımcı bir yaklaşımla korunması gerektiğini ortaya koyuyor. Coşkun, katılımcı yaklaşımın uluslararası hukuk nezdindeki (sözleşmeler, tüzükler, tavsiye kararları, vb.) tarihsel gelişimini değerlendiriyor. Bu yaklaşımın etkin kılınmasında yerel halkın, özellikle çocukların, kültürel miras konusundaki farkındalığını artırma amacıyla yürütülen eğitim faaliyetlerinin önemini vurgulayarak Türkiye’den bir iyi uygulama örneği sunuyor. Çocukların-ve dolaylı olarak öğretmenlerin ve velilerin-Zeyrek’in kültürel mirası ile uzun soluklu bir aidiyet ilişkisi kurmalarını ve bu mirasın korunması konusunda farkındalık geliştirmelerini hedefleyen proje, çeşitli etkileşimli atölye çalışmalarıyla (Zeyrek’in anıtsal ve sivil mimari örneklerini tanıtıcı geziler, semtin geçmişine ve semtte yaşamış tarihî karakterlere dair efsane ve hikayeleri eksenine alan oyunlar, kukla ve drama atölyeleri, vb.) semtin kültürel mirasının mahalleli tarafından sahiplenilmesini teşvik ediyor.

Gelenek, Bellek ve Hatırlama/Unutma Siyaseti başlıklı son bölümdeki yazılar, *unutulmaya yüz tutmuş* geçmişin bugün-merkezci bir anlayışla tekrar hatırlanması ve canlandırılması süreçlerine odaklanıyor. Bu bölümün ilk yazısı “Geleneği Sergilemek: Bellek Mekânları Olarak Folklor Açık Hava Müzeleri Üzerine Antropolojik Bir Deneme.” Bu yazıda Hasan Münüsoğlu, Beypazarı Anadolu Açık Hava Müzesi: Yaşayan Köy ve Altındağ Altinköy Açık Hava Müzesi’ndeki saha araştırmasına dayanarak bu müzeleri *bellek mekânları* olarak ele alıyor. Nora’ya (2006, s. 18) göre “değişime kapıldıklarından unutmaya mahkûm” günümüz toplumlarının birleştirici ve kapsayıcı anlatısı, kolektif hafızanın kristalize olup saklandığı bellek mekânları (arşivler, kütüphaneler, anma törenleri, yıl dönümleri ve bayramlar, anıtlar vb.) ile inşa ediliyor. Bu bağlamdan hareketle Münüsoğlu, modernleşme ve sanayileşme süreçlerinin etkisiyle yitirilen/kaybolan kimi *seçilmiş* geleneklerin bu müzelerde nasıl yeniden inşa edildiği—sergilendiği ve sahnelendiği—konusunu tartışmaya açıyor. Folklor müzelerini eleştirel bir yaklaşımla, kültürel mirasın otantikleştirildiği, kurumsallaştığı ve tüketim ilişkileri içine sokulduğu mekânlar olarak ele alan yazar, “klasik

milliyetçi folklor yaklaşımının” hâkim olduğu bu müzelerin kültürel çeşitliği göstermekten de uzak olduğuna dikkat çekiyor.

Sena Temel’in “Yeni-Osmanlı Kimlik İnşasının Uzantısında Unut(tur)ulan Kutü’l Amâre Zaferini Hatırla(t)mak” başlıklı yazısı, Türkiye’de kimlik ve bellek inşasının değişen dinamiklerini anlamak için Kutü’l Amâre Zaferi’ni odağına yerleştiriyor. Temel çalışmasında 2016 yılı öncesine kadar neredeyse hiç anılmayan ve 100. yılında *Osmanlı’nın son büyük zaferi* olarak ve 23 Nisan Ulusal Egemenlik ve Çocuk Bayramı’na alternatif bir şekilde resmî makamlarca “icat edilen” bu geleneği (Hobsbawm 2013) yeni-Osmanlı tarih yazımının bir aracı olarak ele alıyor. Kısa sürede birçok resmî ve özel kurum tarafından anma töreni, konser, belgesel, televizyon dizisi gibi çeşitli araçlarla hatırlanmaya başlayan zafer, âdeta bir “hafıza parlamasına” (Nora 2006, s. 24) işaret ediyor. Yazara göre Türkiye’nin *şanlı* Osmanlı-İslam geçmişini şimdide yeniden kurmanın bir aracı olan bu hatırlama süreci, eski/yeni Türkiye karşıtlığına yaslanarak bu geçmişi paranteze alan Cumhuriyetçi tarih yazımını da açıkça reddediyor.

Kitabın “Bellek ve Kimlik Bağlamında Bir Yeniden Canlandırma Örneği: Tatavla Karnavalı” başlıklı son yazısında Şule Tepe, İstanbullu Rumların 1940’lara kadar yaklaşık 500 yıl boyunca Kurtuluş sokaklarında kutladıkları Tatavla Karnavalı’nı canlandırmaya yönelik son yıllardaki girişimleri kolektif bellek, kimlik ve ritüel ilişkisi üzerinden ele alıyor. Karnavalı oluşturan ritüellerin ve kutlanma biçiminin Rum kolektif belleğini canlı tutan ve grup aidiyetini güçlendiren özelliklerini vurgulayan Tepe, karnavalın kamusal alandan özel alana çekilmesini, Cumhuriyet’in ilk yıllarından itibaren yürürlüğe konulan azınlık politikaları ve Rumların maruz kaldığı kültürel ve ekonomik baskılar kapsamında değerlendiriyor. Yazar, Rum kimliğinin kamusal alanda giderek *sessizleştiği* bu süreçte ev, okul ve dernek salonları gibi mekânlarda kutlanmaya devam eden karnavalın, bu sayede İstanbullu Rumların belleğindeki canlılığını koruyarak gelecek kuşaklara aktarılabilmesine dikkat çekiyor. Ardından karnavalın 2010 yılından itibaren (kesintilere uğrayarak da olsa) tekrar kamusal alana taşınmasında rol oynayan faktörleri bu süreçte yer alan kişilerle yaptığı görüşmelere dayanarak detaylandıran yazara göre bu canlanma Rum kimliğini de kamusal alanda görünür kılıyor ve semtin Rum geçmişine olan ilgiyi artırıcı bir etki yaratıyor.

Bahar Aykan

İstanbul, 2021

Kaynakça

- Byrne, D 2009, 'A Critique of Unfeeling Heritage', içinde Smith L ve N Akagawa (der.), *Intangible Heritage*, Routledge, New York, s. 229-52.
- Erman, T ve Özalöğlu, S (der.) 2017, *Bir Varmış Bir Yokmuş: Toplumsal Bellek, Mekan ve Kimlik Üzerine Araştırmalar*, Koç Üniversitesi Yayınları, İstanbul.
- Gentry, K ve Smith, L 2019, 'Critical heritage studies and the legacies of the late-twentieth century heritage canon', *International Journal of Heritage Studies*, vol. 25, no. 11, s. 1148-68.
- Graham, B ve Howard, P (der.) 2008, *The Ashgate Research Companion to Heritage and Identity*. Ashgate, Hampshire.
- Halbwachs, M 2018, *Kolektif Bellek*, Pinhan, İstanbul.
- Hall, S 1990, 'Cultural Identity and Diaspora', içinde Rutherford J (der.), *Identity, Community, Culture, Difference*, Lawrence & Wishart, London, s. 222-38.
- Hall, S 1992, 'The Question of Cultural Identity', içinde Hall, S, D Held ve T McGrew (der.), *Modernity and its Futures*, Polity Press, Cambridge, s. 274-316.
- Harrison, R 2013, *Heritage: Critical Approaches*, Routledge, New York.
- Harvey, D C 2001, 'Heritage Pasts and Heritage Presents: Temporality, Meaning and the Scope of Heritage Studies', *International Journal of Heritage Studies*, vol. 7, no. 4, s. 319-38.
- Hobsbawm, E 2013, 'Giriş: Gelenekleri İcat Etmek', içinde Hobsbawm, E ve T Ranger (der.), *Gelenğin İcadı*, Agora Kitaplığı, İstanbul, s. 1-18.
- Hodder, I 2010, 'Cultural Heritage Rights: From Ownership and Descent to Justice and Well-being', *Anthropological Quarterly*, vol. 83, no. 4, s. 861-82.
- Lowenthal, D 1985, *The Past is a Foreign Country*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Neyzi, L (der.) 2011, *Nasıl Hatırlıyoruz? Türkiye'de bellek çalışmaları*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.
- Nora, P 2006, *Hafıza Mekanları*, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara.
- Özyürek, E (der.) 2001, *Hatırladıklarıyla ve Unuttuklarıyla Türkiye'nin Toplumsal Hafızası*, İletişim, İstanbul.
- Santos, M P 2012, 'The power of knowledge: tourism and the production of heritage in Porto's old city', *International Journal of Heritage Studies* vol.18, no. 5, s. 444-58.
- Smith, L 2006, *Uses of Heritage*, Routledge, New York.
- Yelsalı Parmaksız, P M (der.) 2012, *Neye Yarar Hatıralar? Bellek ve Siyaset Çalışmaları*, Phoenix, Ankara.
- Yelsalı Parmaksız, P M 2019, 'Belleğin Mekanından Mekanın Belleğine: Kavramsal Bir Tartışma', *İlef Dergisi*, vol.6, no.1, s. 9-26.

Yazarlar Hakkında

Pınar Aykaç

ODTÜ Mimarlık Bölümü'nde lisans, Kültürel Mirası Koruma Programı'nda yüksek lisans, University College London Bartlett Mimarlık Okulu'nda 'Kentsel Bir Süreç Olarak Müzeleşme: İstanbul Sultanahmet Bölgesinin Müze Alanına Dönüşümü' başlıklı teziyle doktora derecesini aldı. Columbia Üniversitesi İtalyan Akademisi'nde doktora sonrası araştırmalarını tamamladı. İlgili alanları; kültürel mirasın yorumlanması ve sunumu, kentsel dönüşümde müzelerin rolü, kentsel arkeoloji ve koruma politikalarıdır. Şu anda ODTÜ Mimarlık Bölümü'nde Dr. Öğretim Üyesi olarak çalışmaktadır.

Bahar Aykan

Lisans eğitimini ODTÜ Sosyoloji Bölümü'nde, Yüksek Lisans eğitimini City University of New York Queens College Sosyoloji Bölümü'nde, doktora-sını ise City University of New York Graduate Center Sosyoloji Bölümü'nde tamamlamıştır. Akademik ilgi alanları arasında; bellek ve eleştirel miras çalışmaları, siyaset sosyolojisi, kent sosyolojisi ve post-yapısalcı eleştiri yer almaktadır. Marmara Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde öğretim üyesi olarak görev yapan Aykan, sosyal eşitsizlikler, çağdaş sosyoloji kuramları, kent sosyolojisi ve kültürel miras politikaları konularında dersler vermektedir.

Sena Kayasü

Bilkent Üniversitesi Mimarlık Bölümü'nü ve Cornell Üniversitesi Tarihi Koruma Planlaması Yüksek Lisans Programı'nı tamamladı. Koç Üniversitesi Anadolu Medeniyetleri Araştırma Merkezi (ANAMED), Cleveland Restoration Society, TÜMAŞ ve Kültürel Mirası Koruma Demeği kurumlarında çalıştı. Ekim 2020'den itibaren İTÜ Mimari Tasarımda Bilişim Doktora Programı'nda eğitim görmekte ve TÜBİTAK destekli CİDDİ (City Development through Design Intelligence) Projesi'nde araştırmacı olarak çalışmaktadır. İlgili alanları arasında; koruma planlaması, sürdürülebilir koruma, enerji verimli restorasyon yöntemleri ve bilişimin koruma alanına entegrasyonu bulunmaktadır.

Mesut Dinler

Politecnico di Torino Üniversitesi'nde Bölgesel ve Kentsel Araştırmalar ve Planlama Bölümü'nde Dr. öğretim üyesi olarak görev yapmaktadır. Doktorasını aynı üniversitede 'Mimarlık ve Peyzaj Mirası' bölümünde tamamladı. US/ICOMOS ile Historic Charleston Foundation dokümantasyon projelerinde, the Getty Conservation Institute bünyesinde Salk Institute koruma projesinde çalıştı, Kültürel Mirası Koruma Derneği'nde koruma mimarı olarak proje üretti ve yönetti. Politecnico di Torino'da Avrupa Komisyonu'nun HORIZON programı kapsamında kültürel miras konulu projelerin yönetiminde çalışmaktadır ve Sayısal Kent Tarihi ve Mimarlık Tarihi derslerini vermektedir. Araştırma alanları içerisinde; kentsel koruma, siyaset ve kültürel miras ilişkisi, kentsel aktivizm, mimarlık ve kent tarihi, digital humanities yer almaktadır.

Sarper Ateşer

Lisans eğitimini aldığı Galatasaray Üniversitesi İletişim Bölümü ve Sosyoloji Bölümü'nden 2017 yılında mezun olmuştur. Yüksek lisans eğitimine Marmara Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde devam etmektedir. Kültür sosyolojisi, müzik sosyolojisi, medya ve iletişim araştırmaları alanlarında çalışmalarını sürdürmekte olan Ateşer, Maltepe Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde araştırma görevlisidir.

Burcu Selcen Coşkun

MSGSÜ Mimarlık Bölümü'nde öğretim üyesi olarak görev yapmaktadır. 2000 yılında MSÜ Mimarlık Bölümü'nden mezun olmuş; 2003 yılında Yıldız Teknik Üniversitesi Restorasyon Programı'nda yüksek lisans tezini, 2012 yılında ise MSGSÜ Koruma ve Yenileme Programı'nda doktora çalışmasını tamamlamıştır. 2014-2015 yıllarında İngiltere York Üniversitesi Koruma Çalışmaları Lisansüstü Programı bünyesinde misafir araştırmacı olarak bulunmuştur. Coşkun, 2016-2017 yıllarında İstanbul'un dünya mirası alanlarından biri olan Zeyrek semtinde ilkökul çocuklarının katılımıyla semtin evrensel miras değerleri konusunda farkındalık yaratma amaçlı bir proje yürütmüştür. Çalışma alanları arasında; koruma kuramı, Türkiye koruma tarihi, modern mimarlık mirasının korunması ve çocuk ve miras konuları yer almakta olan Coşkun, ICOMOS Türkiye eğitim komisyonu üyesidir.

Hasan Münüsoğlu

1982 yılında Ankara’da doğdu. Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi (DTCF) Halkbilim Bölümü’nden lisans, Türk İnkılâp Tarihi Enstitüsü’nden yüksek lisans derecelerini aldı. Doktora eğitimini Ankara Üniversitesi Halkbilim Programında “Kültürel Bellek Bağlamında İmrozlu Kimliği Üzerine Etnografik Bir İnceleme” başlıklı teziyle 2017 yılında tamamladı. Panteion Üniversitesi Sosyal Antropoloji Bölümünde misafir araştırmacı olarak bulundu. Kültürel bellek, kültürel kimlik, turizm antropolojisi alanlarında çalışmalarını sürdürmektedir. Hâlen DTCF Halkbilim Bölümünde görev yapmaktadır. “İrk Lekesi” başlıklı kitabı Heretik Yayınevi tarafından yayımlanmıştır.

Şule Tepe

1994 yılında İstanbul’da doğdu. Ege Üniversitesi Sosyoloji Bölümü’nden 2018 yılında mezun oldu. Marmara Üniversitesi Sosyoloji Bölümü’nde yüksek lisans eğitimine devam etmektedir. İlgi alanları; bellek, kimlik, kent ve etnisite çalışmaları olan Tepe azınlıklar, kültürel kimlik ve kent belleği alanlarında çalışmalarını sürdürmektedir.

Sena Temel

Lisans eğitimini aldığı Sakarya Üniversitesi Sosyoloji Bölümü’nden 2019 yılında mezun olmuştur. Yüksek lisans eğitimine Marmara Üniversitesi Sosyoloji Bölümü’nde devam etmektedir. Araştırma alanları içerisinde; bellek çalışmaları, kültürel miras politikaları, kimlik, etnisite, ırkçılık ve din sosyolojisi yer almaktadır.

İçindekiler

Ön Söz	iii
Yazarlar Hakkında.....	xi

Birinci Bölüm

TÜRKİYE'DE KİMLİK ÇATIŞMALARI: ULUS, MEKÂN VE MİRAS

Resmi ve Resmi Olmayan Kültürel Miras Koruma Pratikleri İkilemindeki İznik ve Trabzon Ayasofyaları	3
---	---

Pınar Aykaç

Giriş.....	3
İznik (Nicoea) Ayasofyası.....	6
Trabzon (Trebizond) Ayasofyası	18
Sonuç.....	28
Kaynakça.....	31

Erken Cumhuriyet Döneminden Bugüne

Çatışmalı Bir Kimlik Sembolü Olarak Ayasofya: 'Seküler-Evrensel' ya da 'Millî-İslamî'	35
--	----

Bahar Aykan

Giriş	35
Erken Cumhuriyet Dönemi'nde Ulusal Kimlik ve Ayasofya'nın Seküler-Evrensel Değeri.....	38
1950'lerden 1980'lere Ayasofya'nın Millî-İslamî Değeri.....	41
Özal Döneminde Ayasofya: Yurtta Millî-İslamî, Dünyada Seküler-Evrensel	44
Refah Partisi'nin Yükselişi: Erbakan'ın Yeni-Osmanlıcı Vizyonunda Ayasofya	52
AKP Dönemi'nde Ayasofya ve Kurucu Millî Kimlik Olarak Yeni-Osmanlıcılık	53
Sonuç: Müzeden Camiye	58
Kaynakça	63

Eski Ankara'da Koruma Planları:	
Ulus'taki Kimlik Çatışmaları.....	71

Sena Koyasü

Giriş.....	71
Ankara'daki Yeni-Osmanlı Kimlik Anlatısının Gelişimi	75
Ulus'taki İlk Koruma Planı: Ulus Planı (1985-2005)	77
2005 Sonrası "Yenileme Alanı"	81
2006 Planı ve Yeni-Osmanlı Yenileme Dönemi	82
2013 Planı	86
İmar Planı Yaklaşımında Ulus'ta Yapılan Değişiklikler: 2005-2013	87
Sonuç.....	94
Kaynakça.....	96

İkinci Bölüm

KÜLTÜREL MİRAS, AKTÖRLER VE EVRENSEL, ULUSAL, YEREL AİDİYETLER

Miras İnşasında Uzmanların Rolü	101
--	------------

Mesut Dinler

Giriş.....	101
Osmanlı Modernleşmesi, Arkeoloji ve Uzmanlar	104
İkinci Meşrutiyet, Milliyetçilik ve Ulusal Anıt	107
Monarşiden Ulus Devlete Geçerken Miraslaştırma ve Miras Uzmanları	110
İstanbul Yeniden Fethedilirken Anıtlar Yüksek Kurulu.....	116
Terör Yıllarında Miras Uzmanları	122
Sonuç.....	127
Kaynakça	129

Mirası Yaratmak: Göbeklitepe Üzeline	
Kültürel Miras Söylemlerinin Araçsallığı.....	137

Sarper Ateşer

Giriş.....	137
Dünya Mirası Sözleşmesi ve Üstün Evrensel Değer Kavramı.....	141
Göbeklitepe'nin Arkeolojik Önemi ve Dünya Mirası Listesine Giriş Süreci.....	143
Göbeklitepe Üzeline Kültürel Miras Söylemlerinin Araçsallığı.....	146
Sonuç.....	154
Kaynakça.....	156

Mirasın Aidiyet Duygusunu Pekıstırmekle Rolü:	
Çocuklarla Zeyrek Deneyimi.....	161
Burcu Selcen Coşkun	
Giriş.....	161
Kuramsal Çerçeve.....	162
Dünyada ve Türkiye'de Çocuklarla Kültürel Miras Çalışmaları	168
Dünya Miras Alanı Olarak Zeyrek Semti.....	172
Çocukların Gözünden Dünya Mirası Zeyrek'in Değerleri ve Koruma	180
Sonuç.....	190
Teşekkür.....	192
Kaynakça.....	192

Üçüncü Bölüm

GELENEK, BELLEK VE HATIRLAMA/UNUTMA SİYASETİ

Geleneği Sergilemek: Bellek Mekânları Olarak Folklor Açık Hava Müzeleri	
Üzerine Antropolojik Bir Deneme	199
Hasan Münüsoğlu	
Giriş	199
Değişen Yaşam, Değişen Toplumsallık, Değişen Kültür	200
Değişen Zaman Değişen Gelenek: Geçmiş, Şimdi ve Gelecek	203
Müze ve Folklor Müzeleri.....	206
Türkiye'de Folklor Açık Hava Müzeleri	209
Anadolu Açık Hava Müzesi-Yaşayan Köy (Beypazarı, Ankara).....	212
Altınköy Açık Hava Müzesi.....	219
Müze, Bellek, Kültürel Miras: Geleneği Sahnelemek	223
Sonuç ve Değerlendirme	227
Kaynakça.....	229

Yeni-Osmanlı Kimlik İnşasının Uzanısında Unut(tur)ulan	
Kütül'Amâre Zaferi'ni Hatırla(t)mak	233

Sena Temel	
Giriş	233
Kimlik İnşası, Toplumsal Bellek ve Ulus-devlet	235
Türkiye'de Bellek Savaşları: Kemalist ya da Yeni-Osmanlı	237
Kütül'Amâre Savaşı'nın Kısa Tarihi.....	240
100. Yılında Kütül'Amâre Zaferi'ni Hatırla(t)mak	241
2016 Sonrası Kütül'Amâre Zaferi'ni Hatırla(t)ma Etkinlikleri	246

Sonuç.....	250
Kaynakça.....	251

Bellek ve Kimlik Bağlamında Bir Yeniden Canlandırma Örneği:
Tatavla Karnavalı259

Şule Tepe

Giriş.....	259
Bellek, Kimlik, Ritüel.....	261
Karnavalın Tarihçesi.....	264
Sakaklardan Salonlara Tatavla Karnavalı.....	269
Tatavla'da Yeniden Karnaval Coşkusu.....	273
Semtin Hafızası Canlanıyor.....	278
Sonuç.....	281
Kaynakça.....	283

Birinci Bölüm

TÜRKİYE'DE
KİMLİK ÇATIŞMALARI:
Ulus, Mekân ve Miras

Resmî ve Resmî Olmayan Kùltürel Miras Koruma Pratikleri İkilendindeki İznik ve Trabzon Ayasofyaları

Pınar Aykaç

Giriş

Kùltürel miras, geçmişten günümüze ulaşan somut ve somut olmayan varlıklar olarak tanımlanabilir.¹ Bir varlığın kùltürel miras olarak belirlenip korunabilmesi için bu varlığın belirli insanlar, gruplar, topluluklar tarafından değerli görülmesi gerekir. Bu nedenle kùltürel miras, “değerler” temelli bir kavramdır (Mason 2002). Önceleri bu değerlerin kùltürel miras varlıklarının kendilerinde zaten varolduğu ve koruma müdahaleleriyle bu değerlerin sürekliliklerinin sağlandığı düşünölürdü (Riegl 1982). Ancak bir varlığın kùltürel miras olarak değerli görülmesi, dönemin kùltürel, sosyal ve politik bağlamıyla doğrudan ilişkilidir (Harrison 2013, s. 145). Bu nedenle kùltürel miras kavramı, geçmişle ilişkili durağan bir kavram değil aksine günümüzde üretilen ve sürekli dönüşen bir kavramdır.

Kùltürel mirasın yalnızca tek ve evrensel bir geçmişle ilişkili olduğuna yönelik yaygın görüş, özellikle 1980’lerden itibaren sorgulanmaya başlanır. Bugün ise kùltürel mirasın farklı ve bazen de birbiriyle çelişkili ve çatışan geçmişleri olduğu yaygın bir görüştür (Harvey 2001). Gregory Ashworth’e göre bir varlığın kùltürel miras olarak belirlenmesi, geniş bir geçmiş yelpazesinden seçim yapmayı gerektirir (1994, 28). Böylelikle kùltürel miras, seçilen

1 Bu makalenin bazı bölümleri daha önce İngilizce olarak yayınlanmıştır. Bkz. Aykaç P. 2008 ‘Contesting the Byzantine Past: Four Hagia Sophias as Ideological Battlegrounds of Architectural Conservation in Turkey’, *Heritage & Society*, vol. 11, no.2, s. 151-178.

geçmişin yansıması olarak günümüzde varlığını sürdürür. Bu özelliğiyle farklı “kullanışlı geçmiş”lerin (*usable past*) yaratılmasının en önemli araçlarından biridir. Brown ve Hamilakis’e (2003, 1) göre, “kullanışlı geçmiş”, geçmişin günümüzle diyalog hâlinde olarak bugünün politik taleplerine konu olmasıdır.

‘Kullanışlı geçmişin’ bir bileşeni olan kültürel miras, ulus devletlerin kendi geçmişlerini yaratmalarında da önemli bir araç olmuştur. Homni Bhabha (1990), *Ulus ve Anlatı* başlıklı ünlü kitabında, ulusların farklı, tartışmalı ve bazen de efsanevi bir geçmişten anlatılar yoluyla nasıl bir kolektif hafıza oluşturduğunu tartışmaktadır. Müzeler ve tarihî anıtlar gibi kültürel miras alanları da ulus devletlerin oluşumunda etkin bir rol oynamıştır. “Kullanışlı geçmişin” bir parçası olarak yeniden üretilen kültürel miras alanları, ulus devletlerin yeni rejimlerini kurmak ve siyasal meşruiyetlerini güçlendirmek için kolektif hafızada yeniden üretilmiştir (Utz 2005, s.628).

Ulus kimliğinin önemli bir bileşeni olan ortak kullanışlı bir geçmişin seçimi ve bu geçmişle ilişkili kültürel miras varlıklarının üretimi, “resmî miras söylemi”nin (*authorised heritage discourse*) ortaya çıkmasına neden olmuş ve kültürel mirasın üretiminde hangi aktörlerin ayrıcalığı olduğu konusunu tartışmaya açmıştır (Eryazıcıoğlu ve Cengiz, p. 641-642). Laurajane Smith (2006, 11) ‘resmî miras söyleminin’ kökenini, ulus devletlerin “büyük anlatılarına” dayandırmakta ve bu söylemi devletlerin veya kültürel miras uzmanlarının bilimsel ve estetik değer yargılarıyla ilişkilendirmektedir. Bu nedenle resmî miras söylemi, yalnızca kullanışlı bir geçmişten bir miras tanımı yapmakla kalmaz aynı zamanda belirli miras üretim pratiklerini de geçerli kabul eder (Harrison 2013, s.9).

Rodney Harrison (2013, s.9), geçerli kabul edilen kültürel miras varlıklarını ve bu varlıkların üretim biçimlerini, “resmî miras pratikleri” olarak tanımlamıştır. Bu pratikler genellikle devlet kuruluşları veya uzmanlar tarafından üretilen ve korunması gerekli olarak tescillenen kültürel miras varlıklarıdır. Ancak farklı aktörler, yalnızca kültürel mirasın farklı geçmişlerini seçmez, aynı zamanda farklı nesneler, yapılar, yerler ve kültürel pratikleri de değerli bularak korunmalarını sağlar. Devlet kuruluşları tarafından resmî olarak kabul edilmeyen kültürel miras varlıklarının belirli insanlar, gruplar, topluluklarca değerli bulunma ve koruma süreçleri ise resmî olmayan miras pratikleri ola-

rak değerdendirilebilir (Harrison 2013, s.15). Kùltürel miras üretiminde daha önceleri de varolan ancak kabul edilmeyen farklı aktörlerin katılımı ve temsili, kùltürel miras kavramını günümüzde çekişme ve çatışmaların bir öznesi haline getirmiştir (Macdonald 1996, s.10).

Bu bakış açısıyla kùltürel miras varlıkları, çeşitli geçmişlerin kalıntıları olarak çoğunlukla farklı veya birbirleriyle çelişen geçmişleri hatırlatır. Bu geçmişlerle başa çıkmanın etkin bir yolu, müzeleştirme (*museumification*) olarak görülebilir. Gregory Ashworth'e (1998, s.268) göre tarihî anıtların müzeye dönüştürölmesi, bu anıtların yalnızca tarihî ve sanatsal değeri ön plana çıkarak onları güncel politik ve sosyal tartışmalardan uzaklaştırır. Bu nedenle müzeleştirme, ulus devletlerin kendi ideolojileri doğrultusunda bir ulus kimliği oluşturmalarında kullandıkları önemli koruma stratejilerinden biridir. Müzeleştirme yoluyla geride bırakılan bir geçmişin fiziksel olarak korunmuş nesneleri olan kùltürel miras varlıkları, ulus devletlerin kendi ideolojileri açısından kabul edilebilir bir anlatıyla yeniden üretilir, korunur ve sunulur (Aslan 2014, s.4).

Müzeler, Türkiye Cumhuriyeti'nin ilanından sonra ulus kimliğinin oluşumunda önemli bir araç olurlar. 1924'te önce medrese eğitiminin kaldırılması, bir sene sonra da tekke, zaviye ve türbelerin kapatılmasıyla işlevsizleşen pek çok tarihî anıt, arkeoloji ve etnografya müzelerine dönüştürölümüştür. Böylece ulus olma bilinci, başkent Ankara'dan ülkenin diğer bölgelerine "kullanışlı geçmişler" in sergilendiğı müze mekânları aracılığıyla ulaşmıştır (Madran ve Önal 2000, s.181). Cumhuriyetin ilk yıllarında müzeler, yeni kurulan ulus devleti, Osmanlı İmparatorluğu'ndan ayrıştırmada da önemli rol oynamıştır. 1924 yılında Topkapı Sarayı ve Mevlâna Türbesi'nin müze olarak açılmaları bu yapıları gündelik hayattan ayrıştırmış ve hatırlattıkları emperyal ve dinî çağrışımları bilinçli olarak etkisizleştirmiştir (Aykaç 2020, s.149). Erken Cumhuriyet döneminde müzeye dönüştürölün yapılar arasında kuşkusuz en tartışmalı olanı cami olarak işlevini sürdüren İstanbul'daki Ayasofya'dır. İstanbul'un fethinin sembolü olarak görölün Ayasofya'nın Bakanlar Kurulu kararıyla müzeye dönüştürölmesi, Osmanlı İmparatorluğu sonrasında Türkiye Cumhuriyeti'nin seküler bir ulus devlet olarak varlığını sürdüreceğinin en önemli sembollerinden biri olmuştur (Eldem 2015, s.85).

İstanbul Ayasofyası’nın ardından Osmanlı döneminde cami olarak kullanılan Bizans yapılarının anıt müzelere dönüştürülmesi yaygın bir uygulama hâline gelmiştir. İznik ve Trabzon’daki Ayasofyalar ile Chora Kilisesi (Kariye Camisi) ilerleyen yıllarda müze olarak açılmıştır. Ancak milliyetçi-muhafazakâr gruplar tarafından İslam’ın Hristiyanlığa karşı kazandığı zaferin sembolü olarak kabul edilen bu anıtları tekrar camiye dönüştürme isteği hep gündemde kalmıştır. 2011’de önce İznik’teki Ayasofya, iki yıl sonra ise Trabzon’daki Ayasofya uzun yıllar anıt-müze olarak işlevlerini devam ettirdikten sonra tekrar cami olarak ibadete açılır. Bu anıtların camiye dönüştürülmelerinin yolunu açan iddia, Osmanlı döneminde vakıf sisteminin bir parçası olan yapıların günümüzde Vakıflar Genel Müdürlüğü mülkiyetinde oldukları ve Kültür ve Turizm Bakanlığı tarafından hukuki olmayan yollarla müze olarak işlevlerine devam ettikleridir. 2020’de önce İstanbul Ayasofyası’nın, sonrasında Chora Kilisesi’nin (Kariye Camisi) yeniden cami olarak ibadete açılmalarının önünü de yine bu iddia açar. Bu nedenle Trabzon ve İznik’teki Ayasofya’ların ibadete açılmalan, resmî miras söylemindeki değişimin kültürel miras alanlarına yansımalarının erken göstergeleri sayılabilir.

Bu bölüm, erken Cumhuriyet döneminde seküler ulus devletin önemli bir resmî miras uygulaması olan müzeleştirme stratejisinin, Osmanlı geçmişi ön plana çıkaran ve yeni-Osmanlıcı olarak nitelendirebileceğimiz yeni resmî miras söylemi ve ideolojilerle günümüzde nasıl resmî olmayan bir pratik hâline geldiğini İznik ve Trabzon’daki Ayasofyalar üzerinden tartışmaktadır. İznik ve Trabzon’daki Ayasofya’ların yakın zamanda camiye dönüştürülmeleri, 2010’dan sonra yavaş yavaş kabul edilmeye başlayan yeni-Osmanlıcı “yeni-resmî” miras söyleminin oluşturulmasında etkin rol oynamıştır. Bu kapsamda bölüm, İznik ve Trabzon’daki Ayasofya’ların, yakın geçmişte yapılarla ilişkili farklı kültürel pratikleri değerli gören aktörlerce kültürel miras olarak yeniden üretilme süreçlerine odaklanmaktadır.

İznik (Nicaea) Ayasofyası

İznik’teki Ayasofya Kilisesi’nin 5 veya 6. yüzyıllarda inşa edildiği düşünülmektedir (Brunov 1925; Möllers 1994, Schneider 1943). Yapı, 787 yılında ikonkırıcılığı sona erdiren yedinci Ekümenik Konsülle (İkinci İznik

Konsülü) ile ilişkilendirildiğinden Hristiyanlık tarihi için çok önemlidir (Foss 2017, s.209). Ayasofya, 1065 yılındaki depremde ciddi zarar görmüş ve yeniden inşa edilmiştir. Pastoforion hücrelerindeki freskler ise 13. yüzyıla tarihlendirilmektedir (Peschlow 2017, s.212; Möllers 1994, s.72). İzni, 1330 yılında Osmanlı hâkimiyeti altına girdikten sonra yapı, camiye çevrilmiştir (Eyice 1991, s.15). Clive Foss'a (2017, s.102) göre Ayasofya ismi, yapıya büyük ihtimalle Osmanlı döneminde İstanbul'daki Ayasofya gibi kentin kili-seden dönüştürülen ana camisi olması nedeniyle verilmiştir. Yapının 16. yüz-yılda bir yangın yüzünden zarar gördüğü ve Mimar Sinan tarafından onanldığı düşünülmektedir (Kuran 1988, s.179). İzni'ni ziyaret eden gezginlerin aktardıklarına göre yapı, 18. yüzyılın başından itibaren terk edilmiş, Osmanlı İmparatorluğu'nun son dönemlerine kadar kent merkezinde bir harabe görünü-mündedir (Yılmazyaşar 2009, s. 365).

Cumhuriyetin ilk yıllarında Ayasofya, Osmanlı İmparatorluğu döneminde camiye çevrilen pek çok Bizans dönemi anıtı gibi 1924 yılında Başbakanlığa bağlı bir genel müdürlük olarak yeniden yapılandırılan Vakıflar Genel Müdürlüğü (Evkaf Umum Müdürlüğü) mülkiyetindedir (Akar 2011, s.2). 1933 yılında, İzni'teki vakıf mülkiyetindeki tarihî yapılardan sorumlu Yenişehir Evkaf Memurluğu, kentte yaptıkları tespitler sonucunda, içlerinde Ayasofya'nın da bulunduğu harabe hâlindeki üç caminin "değersiz" oldukları gerekçesiyle yıkılmasına ve arsalarının satışına karar vermiştir. Bu karar, İlçe İdare Kurulu'nca (Kaza İdare Heyeti) da onaylanmıştır. Vakıflar Genel Müdürlüğü, bu üç caminin 'arsa halinde bulundukları' ve yakınlarında halkın ibadet edeceği başka camiler olduğu için arazilerinin satılmasına izin vermiştir. Ancak dönemin Bursa valisi Abidin Özmen, Ayasofya Kilisesi'nden camiye dönüştürülen yapının "tarihî ünü ve değeri" nedeniyle korunması gerektiğini talep eder.² Böylelikle yapı, yıkılmaktan kurtulur. Sonraki sene Eğitim Bakanı olan Abidin Özmen, İstanbul'daki Ayasofya'nın müzeye dönüşmesi fikrini ortaya atacaktır (Öztürk, Akgündüz ve Baş 2005; Diker 2016).

2 Yenişehir Evkaf Memurluğu'nun Bursa Evkaf Müdürlüğü'ne gönderdiği 14.09.1933 tarihli yazışma; Vakıflar Umum Müdürlüğü'nün Bursa Evkaf Müdürlüğü'ne gönderdiği 18.11.1933 tarihli yazışma; Bursa Valisi Abidin Özmen'in Bursa Evkaf Müdürlüğü'ne gönderdiği 15.09.1934 tarihli yazışma.



Şekil 1. Iznik Ayasofya'sı (Yazar, 2017)

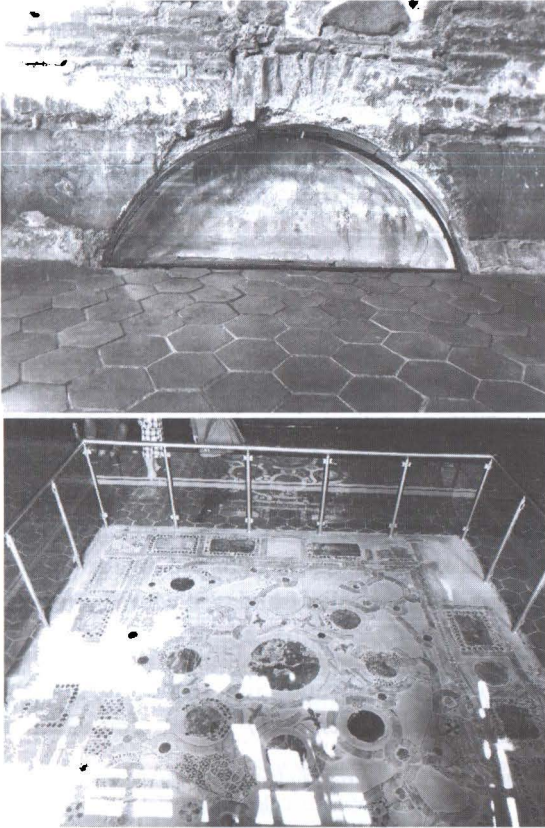
1935-1939 yılları arasında Alman Arkeoloji Enstitüsü’nden Alfons Maria Schneider, Bakanlar Kurulu kararıyla Ayasofya’da kazılar gerçekleştirir.³ Bu kazılar sırasında, apsis kısmının zemin döşemesi ve synthronon açığa çıkartılır (Schneider 1943, s. 10-17). 1935’te yürürlüğe giren Vakıflar Kanunu’nda, 1926 yılından önce kurulmuş vakıflar, eski vakıf olarak belirlenmiş ve mütevellisi kalmamış vakıf mülklerinin Vakıflar Genel Müdürlüğü tarafından idare edileceği belirtilmiştir (Korkusuz ve Ergün 2007, s.84-85).⁴ Bu kanun nedeniyle Schneider’in kazılarında sonra, Ayasofya için 1939 yılında bir tapu senedi hazırlanır. Bu senette yapı, ‘kiliseden mübeddel muhterik Ayasofyayı sağır cami arsası’ olarak tarif edilmiş ve mülkiyetinin Vakıflar İdaresi’nde olduğu belirtilmiştir.⁵ Böylelikle yapının ilk tapu belgesi de hazırlanmış olur.

3 Bakanlar Kurulu Kararnamesi, 20.04.1935, Belge no. 30-18-1-2.53.29.1, Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri.

4 1926 tarihinde Medeni Kanun yürürlüğe girmiştir. Bu kanunun 8. maddesinde, medeni kanunun yürürlüğe girmesinden önce kurulan vakıflar için ayrıca bir kanun çıkartılacağı belirtilmiştir.

5 Ayasofya’nın 06.11. 1939 tarihli tapu senedi.

1955 yılında Türkiye’de gerçekleştirilmesi planlanan X. Uluslararası Bizans Tetkikleri Kongresi’ne hazırlıklar kapsamında, Ayasofya’da temizlik çalışmaları yapılır. Bu çalışmalar sırasında *opus sectile* bir zemin döşeme bulunur. İlerleyen yıllarda önce duvardaki *arcosolium* temizlenerek Deisis freski açığa çıkartılır (Emiş 2009, s.50). Bu kazı ve temizlik çalışmaları sonrasında yapının onarımına dair herhangi bir çalışma yapılmaz. Yapı, İznik’e gelenlerin ziyaret ettiği önemli bir anıt olmasında rağmen İstanbul’daki Ayasofya’dan farklı bir şekilde resmî olarak müzeye dönüştürülmez.



Şekil 2. Arcosolium içindeki Deisis freski (solda) ve opus sectile zemin döşemesi (Yazar, 2017)

1983 yılında Kültür ve Turizm Bakanlığı bir protokol hazırlayarak Vakıflar Genel Müdürlüğü’nden yapının müze olarak kendilerine tahsis edilmesini ister. Vakıflar Genel Müdürlüğü, protokolün Bursa Vakıflar Bölge Müdürlüğü ve İznik Müze Müdürlüğü’nce imzalanabileceğini ve sonrasında da Bakanlar Kurulu kararı alınarak tahsisin yapılabileceğini belirtir. Vakıflar’ın Ayasofya’nın müze olmasını uygun bulmasından sonra yapının mevcut durumuyla ilgili teknik bir rapor hazırlanmıştır. Bu rapora göre kalıntı hâlindeki yapı onarıma ihtiyaç duymamakta ve “dondurulmuş hâliyle müze olarak” kullanılabilir.⁶

Vakıflar Genel Müdürlüğü, tahsisle ilgili olumlu görüş bildirmesine rağmen Bursa Vakıflar Bölge Müdürlüğü’nden yapının müze olarak kullanılması için İznik Müze Müdürlüğü’ne ne zaman ve ne şekilde verildiği konusunda bilgi ister. Bölge Müdürü ise yapının uzunca zamandır tahsis kararı olmadan müze olarak kullanıldığını, cami olarak kullanılmasının mümkün olmadığını ve genel bir onarım sonrasında “orijinal halinin meydana çıkarılması şartıyla” müze olarak Kültür ve Turizm Bakanlığı’na tahsisinin uygun olacağını bildirir. Ayasofya’nın bir anıt-müze olarak kullanılmasını uygun bulan bu görüşe karşın Vakıflar Genel Müdürlüğü, Orhangazi tarafından kiliseden camiye dönüştürülen yapının tapu belgesinde cami olarak kayıtlı olduğunu ve 1955 yılında yürürlüğe giren 6570 sayılı Gayrimenkul Kiraları Hakkında Kanun’da yer alan “Mabetler kiraya verilemez ve ibadethane haricinde hiçbir iş için de kullanılmaz” maddesini gerekçe göstererek Ayasofya’nın müze olarak Kültür ve Turizm Bakanlığı’na tahsisi talebini reddeder.⁷ 1955 yılında Demokrat Parti tarafından aslında ekonomik nedenlerle çıkartılan Gayrimenkul Kiraları Hakkında Kanun, sonrasında müze olarak kullanılan Bizans dönemi anıtlarının yeniden cami olarak ibadete açılmalarında en önemli yasal dayanaklardan biri olur.

Bursa Vakıflar Bölge Müdürlüğü, Kültür ve Turizm Bakanlığı’nın tahsis talebini reddettikten sonra Tapu Sicil Müdürlüğü’nden Ayasofya’nın tapu senedini göndermelerini ister. 1977 tarihli tapu senedinde, gayrimen-

6 Bursa İl Kültür Müdürü’nün İznik Müze Müdürlüğü’ne gönderdiği 24.06.1983 tarihli yazışma; Vakıflar Genel Müdürü’nden Bursa Vakıflar Bölge Müdürlüğü’ne gönderdiği 17.06.1983 tarihli yazışma; Eski Eser Uzmanının 19.08.1983 tarihli teknik raporu.

7 Vakıflar Genel Müdürlüğü Yardımcısı’nın Bursa Vakıflar Bölge Müdürlüğü’ne gönderdiği 05.09.1983 tarihli yazısı; Bursa Vakıflar Bölge Müdürlüğü’nün Vakıflar Genel Müdürlüğü’ne gönderdiği 26.09.1983 tarihli yazısı; Vakıflar Genel Müdürü’nün Bursa Vakıflar Bölge Müdürlüğü’ne gönderdiği 20.01.1984 tarihli yazısı.

kulün cinsinin “Ayasofya Kilisesi ve Arsası” olarak belirtildiğini fark eden Vakıflar Bölge Müdürlüğü, gayrimenkulün cinsinin “Ayasofyayı sağır Camii ve Arsası” olarak yeniden düzenlenmesini talep eder.⁸ Tapu kaydından kilise tanımının çıkartılması, yalnızca yapının ilk inşa edildiği dönemde bir kilise olduğu bilgisini resmî belgelerden silmeyecek aynı zamanda yapının tekrar camiye dönüştürülmesinde büyük önem kazanacaktır.

Vakıflar Genel Müdürlüğü aynı yıl Ayasofya’nın tekrar cami olarak ibadete açılabilmesini amaçlayan restorasyon projesini başlatır. Bursa Kültür ve Tabiat Varlıklarını Koruma Kurulu, anıtın “yapıldığı yıldan bugüne kadar her dönemin izlerinin görülebilmesi” nedeniyle müze niteliğinin öne çıktığını ve başka koruma yaklaşımlarının “Bizans ve Osmanlı döneminin her aşamasının sergilenmesine olanak veren” müzecilik anlayışını zedeleyeceği görüşüyle Ayasofya’nın Kültür ve Turizm Bakanlığı’na tahsisinde ısrarcı olur.⁹ Ancak Genel Müdürlük, bu tahsisle ilgili herhangi bir girişimde bulunmaz ve yapı sonraki yıllarda da müze olarak hizmet vermeye devam eder. İznik Ayasofyası, ünlü yedinci Ekümenik Konsül’e ev sahipliği yaptığı için Hristiyanlar için zaman içinde önemli bir hac merkezine dönüşür.

Kültür Bakanlığı, 1995 yılında Ayasofya’nın tekrar kendilerine tahsis edilmesi için talepte bulunur. Vakıflar Genel Müdürlüğü yine 6570 sayılı kanundaki mabetlerin ibadethane dışında kullanılamayacağı hükmünü ve 1935 tarihinde yürürlüğe giren Vakıflar Kanunu’nda işlevini kaybetmiş hayrat vakıfların olabildiğince yine hayrat olarak tahsis edilebileceği hükmünden yola çıkarak yapının müze olarak kullanılması için bakanlığa tahsis edilmesini tekrar reddeder. Bu talebin reddinden sonra Vakıflar, yapının tekrar cami olarak ibadete açılmasını sağlayacak bir restorasyon projesi hazırlar. Ayasofya’nın uluslararası önemi ve camiye dönüştürme kararının olası politik sonuçları nedeniyle Bursa Koruma Bölge Kurulu, Anıtlar ve Müzeler Genel Müdürlüğü ve Dışişleri Bakanlığı’nın görüşünü almak ister. Dışişleri Bakanlığı, yapının camiye dönüştürülmeyip, müze olarak kalmasının uygun olduğunu belirtir.¹⁰

8 Bursa Vakıflar Bölge Müdürlüğü ve İznik Tapu Sicil Müdürlüğü arasındaki 02.04.1985, 07.12.1985 tarihli yazışmalar

9 Vakıflar Genel Müdürlüğü’nden Bursa Vakıflar Bölge Müdürlüğü’ne gönderilen 18.07.1985 tarihli yazı, Bursa Kültür ve Tabiat Varlıklarını Koruma Kurulu kararı, 26.11.1988/15.

10 Vakıflar Genel Müdürlüğü’nün Bursa Vakıflar Bölge Müdürlüğü’ne ilettiği 13.02.1995 tarihli yazı, Vakıflar Genel Müdürlüğü’nün Bursa Vakıflar Bölge Müdürlüğü’ne ilettiği 27.07.1998 tarihli yazı, Vakıflar Bölge Müdürlüğü’nün Vakıflar Genel Müdürlüğü’ne ilettiği 17.09.1998 tarihli yazı, Vakıflar Bölge Müdürlüğü’nün Vakıflar Genel Müdürlüğü’ne ilettiği 28.06.1999 tarihli yazı.

Vakıfların projesi için koruma kurulu görüşü beklenirken Turizm Geliştirme Vakfı¹¹ (2020) tarafından yapıyı müze olarak işlevlendiren yeni bir restorasyon projesi hazırlanır. Bursa Koruma Bölge Kurulu, projeleri inceleyerek özellikle restorasyon ve restitüsyon projelerinin nasıl olacağının üniversitelerin ilgili bölümlerinden oluşacak bir kurulca değerlendirilmesi sonrasında hazırlanması gerektiğine karar verir.¹² Bu aşamadan sonra proje çalışmalarına devam edilmez. Kurulun bu kararı, yapının işleviyle ilgili tartışmalardaki sorumluluğunu dışarıdan oluşturulacak yeni bir kurula devretmesi şeklinde değerlendirilebilir.

2000 yılında, İsa’nın doğumunun 2000. Yılı nedeniyle Dışişleri Bakanlığı, İçişleri Bakanlığı ile Kültür ve Turizm Bakanlığı ortaklaşa yaptığı toplantılar sonucunda bazı kutsal mekanların inanç turizmi kapsamında hac yeri olarak tanıtılmasına karar verir. Efes’teki Meryem Ana Kilisesi ve St. Jean Bazilikası, Tarsus’taki St. Paul Kilisesi gibi pek çok yerle birlikte İznik’teki Konsül Sarayı ile Ayasofya Kilisesi de bu kapsamda valiliklerden önceden izin alınması koşuluyla ayin, dua ve dinî içerikli sempozyum gibi etkinliklerin yapılabileceği yerlerden biri olarak belirlenir.¹³ Bu karardan yaklaşık on yıl sonra Almanya’dan gelen bir grup, Ayasofya’yı rehber eşliğinde ziyaret ederken ayin yapmaya başlar. Ancak grubun ayini valilikten izin alınmadığı gerekçesiyle sonlandırılır. Aynı gün Fransa’dan gelen başka bir grup da MS 325 yılında toplanan I. İznik Konsülü’nün gerçekleştiği alan olduğu düşünülen Konsül Sarayı’nın yakınında bir alanda ayin düzenler (İznik Rehber 2010). Benzer bir gerginlik, İstanbul’daki Ayasofya’ya Uluslararası Ayasofya Kilise Camiası Organizasyonu adlı bir grubun ayin yapmak için geleceğini bildirmeleri sonrasında da yaşanır. Organizasyonun başkanına göre Türkiye’deki yetkililer, böyle bir talebin “kışkırtıcı siyasi eylem” olarak görüleceğini bildiren bir mektup yollamış ve grup, Türkiye’ye gelmekten vazgeçmiştir (Fatih Haber 2020). Aynı dönemlerde Sümela Manastırı, Akdamar Kilisesi ve Tarsus’taki St. Paul Kilisesi’nde ayin yapılması, ancak Ayasofya’larda böyle bir ayine izin verilmemesi bu anıtların farklı gruplar için farklı sembolik anlamları olduğunun bir göstergesidir.

11 Turizm Geliştirme Vakfı 1980 yılında, Türkiye’nin turistik değerlerinin yurt içi ve yurt dışında tanıtılmasına maddi ve manevi destek olmak amacıyla kurulmuştur.

12 Bursa İnşaat ve Abideler Şube Müdürü’nün 12.05.1999 tarihli yazısı, Bursa Kültür ve Tabiat Varlıklarını Koruma Bölge Kurulu’nun 06.07.2000/7466 numaralı kararı.

13 Kültür Varlıkları ve Müzeler Genel Müdürlüğü’nün Dış İlişkiler ve AB Koordinasyon Dairesi Başkanlığı’na iletildiği 20.10.2010 sayılı yazı

Ayasofya, ilerleyen yıllarda İznik Müze Müdürlüğü ve Vakıflar Bölge Müdürlüğü arasındaki çekişmeler sonucunda bakımsız kalmış ve personel sıkıntısı nedeniyle ziyarete kapanmıştır. 2004 yılında İznik Kültür ve Tabiat Varlıklarını Araştırma Kurtarma Koruma Derneği, yapının tekrar ziyaretçilere açılması için kendilerine tahsis edilmesini talep eder.¹⁴ Bu talepten hemen sonra İznik Belediye Başkanlığı da yapıyı “cami veya müze” olarak işlevlendirmek üzere onarmak için kendilerine tahsisini ister. Vakıflar Genel Müdürlüğü önce derneğin isteğini İznik Belediyesi’nin de tahsis talebi olduğu gerekçesiyle değerlendirmeye almaz, belediyenin talebini ise yapının tapu ve kütüklerde cami olarak kayıtlı olması ve mabetlerin ibadethane dışında kullanılamayacağı hükmünü öne sürerek reddeder.¹⁵ Vakıfların yapıyı tahsis etmelerindeki bu ısrar, uygun yasal ve politik zemin oluştuğunda Ayasofya’yı tekrar cami olarak açmayı bekledikleri şeklinde yorumlanabilir.

Vakıflar Bölge Müdürlüğü, olası tahsis taleplerinin önüne geçmek için Ayasofya’nın restorasyonunu başlatır. Restorasyon projesi kapsamında yapıya kiremit kaplı ahşap bir kırma çatı eklenmiş, duvarlar çatı seviyesine kadar yeniden örülmüş ve kapatılan pencereler açılarak camlar yerleştirilmiştir. Yapının minaresi de yeniden inşa edilir. Ayrıca apsisteki synthronon ve döşeme ile naosun zeminindeki *opus sectile* döşeme onarılır. Açık alandaki mozaik döşeme ve şapel ise koruyucu parmaklıkla kaplanır. Pastaforion hücrelerindeki freskler sağlamlaştırılır ve arcosolium içindeki Deisis Sahnesi’nin önü koruma amaçlı kapatılır. Ancak bu freskleri ve Deisis Sahnesi’ndeki figürleri ortaya çıkartacak herhangi bir temizlik veya onarım çalışması yapılmaz. Ayasofya’nın yeni işlevi ilk etapta gizli tutulurken kalıntı hâlindeki bu önemli anıtın tamamlanmasını amaçlayan restorasyonu tartışmalara neden olur. Türkiye Arkeolojik Yerleşimi Projesi uzmanları, yapının eğreti bir çatıyla kapatıldığı, kubbelerin üzerine özgün duvarlara zarar veren beton döküldüğü ve pencerelere gelişigüzel camlar eklendiği ve minaresinin özgününden farklı bir

14 İznik Kültür ve Tabiat Varlıklarını Araştırma Kurtarma Koruma Derneği 2004’te, İznik’teki kültür ve tabiat varlıklarının ortaya çıkartılmaları, onarım ve restorasyonları ve korunmalarına desteklemek amacıyla kurulmuştur. Bkz. İznik Kültür ve Tabiat Varlıklarını Araştırma Kurtarma Koruma Derneği’nin Vakıflar Genel Müdürlüğü ve Bursa Vakıflar Bölge Müdürlüğü’ne ilettiği 27.04.2004 tarihli yazı.

15 İznik Belediye Başkanlığı’nın Bursa Vakıflar Bölge Müdürlüğü’ne gönderdiği 05.05. 2004 tarihli yazı, Vakıflar Bölge Müdürlüğü’nün İznik Kültür ve Tabiat Varlıklarını Araştırma Kurtarma Koruma Derneği’ne ilettiği 31.05.2004 tarihli yazı ve Vakıflar Genel Müdürlüğü’nün Bursa Vakıflar Bölge Müdürlüğü’ne gönderdiği 29.12. 2004 tarihli yazı.

şekilde yeniden inşa edildiğini söyleyerek kötü bir “restorasyon” uygulaması olduğunu vurgularlar (Erbil 2006).



Şekil 3. Ayasofya’nın restorasyon sonrasında giriş cephesi ve minaresi (Yazar, 2017)

Yapının yeni işlevinin restorasyon projesi ve uygulaması süresince kamuoyundan saklanması beraberinde tartışmaları da getirmiştir. Yerel bir gazetenin yazı işleri müdürü, Ayasofya’nın resmî belgelerde kilise veya müze şeklinde kaydının bulunmadığı gerekçesiyle yapının restorasyon tabelasına “Ayasofya Müzesi” yazarlar hakkında şikâyet dilekçesi verir (Ayanoglu 2008). Bu dönemde İznik Köylere Hizmet Götürme, Çevreyi Koruma, Tarım ve Turizmi Geliştirme Birliği adlı bir sivil toplum kuruluşu, yapının kendileri tarafından işletilmesi için talepte bulunur. Bursa Vakıflar Bölge Müdürlüğü, yine 6570 sayılı kanundaki mabetlerin ibadet haricinde kullanılamayacağı hükmünü öne sürerek talebi reddeder.¹⁶

Ancak aynı dönemde, yapının günlük bakım ve temizliğini üstlenen İznik Kaymakamlığı çalışanlarının ziyaretçilerden yapıyı gezmeleri için gi-

16 Bursa Vakıflar Bölge Müdürlüğü’nün Köylere Hizmet Götürme, Çevreyi Koruma Tarım ve Turizmi Geliştirme Birliği’ne gönderdiği 05.06.2009 tarihli yazısı

riř ücreti alındığı tespit edilir. Bu tespitten sonra kaymakamlığın ziyaretçilerden elde ettiğı gelirin yarısını Bölge Müdürlüğü'ne iletmesine karar verilir. Yapının işlevine henüz karar verilmemiş olması, bu dönemde yapının fiili olarak anıt-müze olarak kullanıldığını göstermektedir. Ayasofya'nın yeni işlevinin belirsiz olması nedeniyle basında yapının kullanımı ile ilgili spekülasyonlar başlar. Yeni Akit Gazetesi, Ayasofya'nın Kùltür ve Turizm Bakanlığı'nın kiliseye çevirdiğini ve burada Hristiyanların ayin yapmasına izin verildiğini iddia eder. Bakanlık ise, yapının yalnızca 2000 yılında hac için Hristiyanlarca ziyaret edilecek mekân olarak belirlendiğı ve herhangi bir işlev değışikliğinin olmadığını belirtir.¹⁷ Aynı yıl, Sürekli Vakıflar Tarihî Eserlere ve Çevreye Hizmet Derneğı¹⁸ yönetim kurulu başkanı İsmail Kandemir, İstanbul, Trabzon ve İznik Ayasofya'larında Türkiye Anayasası'nın eşitlik ilkesi ve Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi'nin düşünce, vicdan ve din özgürlüğü maddesine vurgu yaparak bayram namazı kılmak için talepte bulunur. Bakanlık, İstanbul Ayasofyası'nda ibadete açık bir bölüm olduğunu, Trabzon'daki Ayasofya'nın 2000 yılında ayin, dua vb. etkinliklere izin verilen mekanlar arasında bulunmadığını, İznik "Ayasofya Anıt Yapısı"nın ise kendi tasarruflarında olmadığını bildirir.¹⁹ İstanbul Ayasofyası'nın 2020'de camiye dönüştürölmesine neden olan davayı da yine İsmail Kandemir ve kurduğı dernek açmıştır. Kandemir'in İstanbul, İznik ve Trabzon'daki Ayasofyalarda ibadet etmek istemesi, bu anıtların muhafazakâr gruplar tarafından sembolik önemi olduklarının önemli bir göstergesidir.

17 İznik Vakıflar Şube Müdürlüğü'nün Bursa Vakıflar Bölge Müdürlüğü'ne ilettiğı 14.08.2009 tarihli yazı ve Bölge Müdürlüğü'nün İznik Kaymakamlığı'na gönderdiğı 04.05.2010 tarihli yazı, Kùltür ve Turizm Bakanlığı'nın Kenan Kıran'a iletteğı 04.11.2010 tarihli yazı.

18 Sürekli Vakıflar Tarihî Eserlere ve Çevreye Hizmet Derneğı, 2004 yılında kurulmuştur. Derneğın amaçlarından biri, yasalara aykırı olarak işgal edilen vakıf mallarının amaçları dışında kullanılmasının önlenmesidir. Bkz. Derneğın Bursa Valiliğı'ne iletteğı 27.12.2010 tarihli dilekçe.

19 Kùltür ve Turizm Bakanlığı'nın Sürekli Vakıflar Tarihî Eserlere ve Çevreye Hizmet Derneğı'ne iletteğı 12.11.2010 tarihli yazısı



Şekil 4. Iznik Ayasofya’sının naosunun restorasyon sonrasındaki durumu
(Aykaç, 2017)

2011 yılında Diyanet İşleri Başkanlığı, ibadet ihtiyacı taleplerini öne sürerek, Ayasofya’nın kullanım ve yönetim hakkının kendilerine verilmesini talep eder. Bursa Vakıflar Bölge Müdürlüğü ve Vakıflar Genel Müdürlüğü’nün olumlu görüşleriyle, Ayasofya ibadete açılmak üzere Diyanet İşleri Başkanlığı’na tahsis edilir.²⁰ Böylece yapı, “Ayasofya Orhan Camii” olarak 6 Kasım 2011 tarihinde bayram namazının kılınmasıyla ibadete açılır. Vakıflar Genel Müdürlüğü’nden de sorumlu dönemin Başbakan Yardımcısı Bülent Arınç, Ayasofya’nın ibadete açılması sonrasında aşağıdaki açıklamaları yapar:

Başkaları varsa onları da açmalıyız bu bizim görevimizdir. Bursa’nın nadide eseri var. İster Orhan Cami, ister Ayasofya Cami diyelim... Orhan Gazi, ‘vakfeyledim’ diyor. Buranın cami olmaktan çıkarılması mümkün değil, çıkarırsanız Allah korusun bir beddua var ki söylemek istemiyorum. Çünkü vakıflarda bir dua, bir de beddua var. Yapana dua edilir. Ama

²⁰ Bursa Vakıflar Bölge Müdürlüğü’nün Vakıflar Genel Müdürlüğü’ne ilettiği 12.10.2011 tarihli dilekçe, Bursa Vakıflar Bölge Müdürlüğü’nün 14.11.2011 tarihli yazısı.

asıl maksadından çıkarılırsa bir şey Allah'ın, meleklerin değil bütün insanların laneti de ona olsun diye bir beddua var (Haberler 2011).

Arınç'ın bu açıklaması, İznik Ayasofyası sonrasında Osmanlı döneminde camiye dönüştürülerek vakıf sistemine dahil edilen bütün Bizans dönemi kiliselerinin zamanla tekrar ibadete açılacaklarının bir habercisi niteliğindedir.

Ayasofya'nın ibadete açılmasından sonra Dışişleri Bakanlığı, yapının uluslararası önemi nedeniyle olası eleştirilere yanıt verebilmek için bilgilendirme talep eder. Bursa Vakıflar Bölge Müdürlüğü, 'meşhur ismiyle 'Orhan Camii' adlı 'eserin' Bizans kaynaklarında adına ilk kez 787 yılında rastlandığı ve şehrin Osmanlılar tarafından fethedilmesinden sonra 'vakfedilerek camiye dönüştürüldüğünü' ve Bursa'nın işgalinin ardından harabeye döndüğünü ve mülkiyeti Orhangazi Vakfı'na ait olan yapının bugüne kadar ibadete kapalı olduğunu belirtir. 1995'te Kültür Bakanlığı'nın yapıyı müze olarak kullanma talebinin 6570 numaralı kanunun mabetlerin ibadethane dışında kullanılmayacağı hükmüne dayanarak reddedildiğini ve bu nedenle yapının 'hiçbir döneminde müze olarak kullanılmadığını' vurgular. Ayrıca müdürlük Ayasofya'nın yeniden ibadete açılması gerekçesini yapının şehrin fethinden sonra camiye dönüştürülerek vakfedilmesini ve tapu kayıtlarında "Ayasofyayı Sağır Camii ve Arsası" olarak kayıtlı olmasını gösterir.²¹ Bursa Vakıflar Bölge Müdürlüğü'nün bu cevabında birkaç nokta dikkat çekmektedir. Müdürlük, Ayasofya'nın kilise olarak inşa edildiğini hiçbir yerde dile getirmemiştir. Benzer şekilde 1939 tapu kaydında "kiliseden mübeddel" bilgisinin bulunduğu ve yapının pek çok defa müze olarak kullanıldığını belirten yazışmalardan hiç bahsetmemiş aksine yapının hiçbir zaman müze olarak kullanılmadığını vurgulamıştır.

İznik Ayasofyası'nın cami olarak ibadete açılması üzerine, Bizans dönemi uzmanlarından sanat tarihçisi Prof. Dr. Engin Akyürek (2011) aşağıdaki çağırışı yapar:

Kültürel zenginliğimiz konusunda duyarlı olan herkesi girişime karşı demokratik tepkilerini ortaya koymaya davet etmeyi, bu alanda çalışan bir bilim insanı olarak görev sayıyorum. Şunu bilelim ki, aksi takdirde sırada benzer konumdaki diğer müzeler olacaktır.

21 Bursa Vakıflar Bölge Müdürlüğü'nün Dışişleri Bakanlığı'na ilettiği 21.12.2011 tarihli yazı.

Akyürek'in bu uyarısı, erken Cumhuriyet döneminin resmî miras söylemi ve pratiklerinin değişmeye başladığının bir işareti olarak değerlendirilebilir. Nitekim, İznik'teki Ayasofya'nın ibadete açılmasından kısa bir süre sonra Trabzon'daki Ayasofya için de benzer bir süreç başlayacaktır.

Trabzon (Trebizond) Ayasofyası

Trabzon'daki Ayasofya, İstanbul'un Haçlılar tarafından 1204 yılında işgal edilmesinden sonra kurulan Trabzon İmparatorluğu döneminde inşa edilir. Bir manastır kompleksinin ana kilisesi olan Ayasofya'nın hangi tarihte yaptırıldığı ile ilgili kesin bir bilgi bulunmamaktadır. Uzmanlar, yapının imparatorluğun kurulduğu 1204-1260 yılları arasında ve daha büyük olasılıkla I. Manuel Megas Komnenos (1238-1263) döneminde inşa edildiğini belirtmektedir (Ballance 1960, s.162; Talbot-Rice ve Ballance 1968, s.2-3; Brounov 1927-1928, s.404). İznik Ayasofyası'ndan farklı olarak Ayasofya ismi, yapıya inşa edildiği dönemde İstanbul'daki Ayasofya'ya referansla verilmiştir (Mercangöz 2014, s.9). Kilisenin yakınına inşa edilmiş çan kulesi ise Alexios IV tarafından 1426-1444 yılları arasında yaptırılmıştır (Eastmond 2016, s.52). Ayasofya, bölgedeki yerel Ermeni, Gürcü ve Selçuklu etkilerinin görüldüğü mimarlık ve sanat tarihi açısından çok önemli bir yapıdır. Güney portifindeki ünlü Genesis frizi ve Trabzon İmparatorluğu'nun sembolü olan tek başlı kartal figürü dikkat çekmektedir (Eastmond 1999, s.226). Yapının iyi korunmuş meşhur freskleri ise 13-14. yüzyıllar arasına tarihlenmektedir (Talbot-Rice 1939, s. 66). Cyril Mango'ya göre yapının freskleri tamamen Bizans, mimarisi karma, kabartmaları ise bütünüyle yabancıdır (Mango 2004, s.13). Bu nedenle yapı, Bizans mimarisi açısından benzersiz bir örnek olarak değerlendirilebilir.

Yapı, 1461 yılında Trabzon'un Osmanlılar tarafından ele geçirilmesinden sonra uzun bir süre kilise olarak işlevini devam ettirmiştir (Mercangöz 2014, s.8). Semavi Eyice (1991, s.222), yapının restorasyon çalışmalarında bulunan 1484 ve 1547 tarihli iki onarım kitabesini değerlendirerek Ayasofya'nın bu tarihlerde hâlâ kilise olarak kullanıldığını ve büyük ihtimalle 1583 yılında camiye dönüştürüldüğünü belirtmektedir. Yapı, 19. yüzyılın başlarında cemaati olmadığı için terk edilmiş, 1860'larda onarılarak freskleri sıvayla kapatılmış, 1880'li yıllarda ise askeri depo olarak kullanılmaya başlanmıştır (Semavi Eyice 1991, s.223).



Şekil 5. Trabzon Ayasofyası (Yazar, 2017)

İstanbul Rus Arkeoloji Enstitüsü, Rus işgali altındaki Trabzon'da 1916 ve 1917 yıllarında içlerinde Ayasofya'nın da bulunduğu pek çok Bizans dönemi yapısında arkeolojik araştırma ve belgeleme çalışmaları yapmıştır (Üre 2016, s.226-229). Bu dönemde Rus ordusuna bağlı Tarihî Anıtların Tescili ve Korunması Komisyonu, önce Ayasofya Kilisesi, Ortahisar Camisi (Panagia Chrysokephalos) ve Yeni Cuma Camisi'nin (St. Eugenios), sonrasında da camiye dönüştürülmüş diğer kiliselerin ibadete kapatılmasına, yalnızca özgününde cami olarak inşa edilmiş diğer yapılarda ibadetin devam edeceğine karar vermiştir (Üre 2016, s.230). Osmanlı döneminde Bizans kiliselerinin camiye dönüştürülmesine benzer bir şekilde Rus ordusu, Trabzon'daki cami olarak kullanılan Bizans dönemi yapılarının tekrar kiliseye dönüştürülmeleri için ilk adımı atmıştır. Rus işgalinin sona ermesiyle birlikte bu adım ileriye götürülememiştir.

Cumhuriyetin ilk yıllarında Ayasofya, terk edilmiş durumdadır. Edinburg Üniversitesi'nden David Talbot-Rice, 1929 yılında Trabzon ve çevresindeki Bizans anıtlarına yönelik yaptığı araştırmalar sonrasında, Ayasofya'nın ve

fresklerinin korunması için kaynak aramaya başlamıştır (Eastmond 2016, s.25). İznik’teki Ayasofya gibi yapı, 1939 yılında “camii maa avlu” şeklinde Fatih Sultan Mehmet Han Vakfı adına tescil edilir. Çoruhlu ve Demir’e göre,- Fatih Sultan Mehmet Han’a ait vakfiyelerde, Trabzon Ayasofyası’na yönelik bir bilgi yokken 1902 tarihli bir belgede yapı, vakfa ait mülkler arasında sayıldığı için bu vakıf adına kaydı yapılır (Çoruhlu ve Demir 2004, s.90). Talbot-Rice’in Ayasofya’nın korunmasıyla ilgili kaynak bulma çabaları, II. Dünya Savaşı’nın başlamasıyla kesintiye uğramıştır. Ayasofya bu dönemde, çevresinde yaşayan mahalle halkının çabalarıyla iç mekânda tadilat yapılarak tekrar cami olarak hizmet vermiştir. 1944 yılında, 48. Tümen Komutanlığı’nın talebi üzerine yapı, askerî depo olarak kullanılmaya başlar. 1952 yılında Trabzon Valisi Kamuran Cuhruk, Trabzon’un turistik öneminin artması nedeniyle yapının ziyaretçilere açılması için komutanlık tarafından boşaltılmasını ister. Aynı yıl valilik, Millî Eğitim Bakanlığı’na Ayasofya’yı müzeye dönüştürmek istediklerini belirten bir yazı gönderir. Valiliğin yapıyı müze olarak açmak istemesine rağmen Vakıflar Genel Müdürlüğü yapıyı Ayasofya mahallesi muhtarına teslim ederek 1953 yılında tekrar ibadete açar (Musaoğlu 2014).



Şekil 6. Trabzon Ayasofyası’nın güney cephesi ve portiğin üzerindeki Genesis frizi
(Yazar, 2017)

Ayasofya'nın bakımsız hâli, yapıda onarım yapılması gerekliliğini ortaya çıkarmıştır. Amerikan Bizans Enstitüsü, 1956 yılında fresklerle ilgili bir rapor hazırlamış ve sonrasında fresklerin açığa çıkartılması için bir deneme çalışması yapmıştır (Winfield 1959, s.41-43). Bu çalışmanın başarılı olmasının ardından İskoçya St. Andrews Üniversitesi'nden David Winfield, Bakanlar Kurulu kararıyla "Ayasofya Cami'nin mozaiklerinin temizlenerek ortaya çıkartılması" için izin alır.²² 1957-1962 yılları arasında David Winfield ve ekibi, sıvaların altındaki oldukça korunmuş freskleri açığa çıkarır (Winfield 1963, s.118). Bu süreçte cemaat, yapının belli bir bölümünde ibadet etmeye devam eder (Musaoğlu 2014). 1961 yılında Ayasofya'nın yakınına Yeni Fatih Camisi'nin inşa edilmesinden sonra cemaat bu camiye kullanmaya başlar (Çoruhlu ve Demir 2004, s.96).

David Winfield'in çalışmaları sırasında özellikle bemanın tonozunda açığa çıkartılan İsa'nın Göğe Yükselişi sahnesi, yetkililerin yapının müzeye dönüştürülmesi için girişimlere başlamasına neden olmuştur (British Institute at Ankara 2020). Ayasofya'daki araştırmaların tamamlanmasından sonra yapı, Vakıflar Genel Müdürlüğü tarafından onarılır ve yeni işlev verilmeden Millî Eğitim Müdürlüğü'nün gözetiminde ücretsiz olarak ziyarete açılır (Özmen 2016, 121). 1965 yılında Millî Eğitim Bakanlığı, Ayasofya'nın müze olarak kullanmak için 25 yıllığına kendilerine tahsis edilmesini talep etmiştir. Vakıflar Bölge Müdürlüğü, yapının müze olarak kullanılmasında bir sakınca olmadığını belirtse de İznik'teki Ayasofya'da olduğu gibi 6570 sayılı kanundaki mabetlerin ibadethane dışında kullanılamayacağı hükmünü öne sürerek bu talebi reddeder.²³

22 Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri, Tarih. 06.09.1957, Belge no. 06.09.1957-00.00.0000.

23 Vakıflar Genel Müdürlüğü İdare Meclisi kararı, 11.03.1966 tarihli yazı.



Şekil 7. Trabzon Ayasofyası'nın narteksi ve apsisindeki freskler (Yazar, 2017)

Vakıflar Genel Müdürlüğü, 1985 yılında İznik Ayasofyası gibi Trabzon'daki Ayasofya'nın da yeniden cami olarak açılmasını talep eder. Kùltür ve Tabiat Varlıkları Ankara Bölge Kurulu, Trabzon Ayasofya'nın "Türk Cami Mimarisi özelliklerini taşımadığından, kilise mimarisi özellikleri yanında iç duvarlarındaki freskleri, zemin mozaikleri ve dış duvarlarındaki kabartmaları ile sanat tarihinde ve turizmde çok önemli yeri olduğundan" cami olarak işlevlendirilmesini uygun bulmayarak yapının müze olarak kullanılmasının gelecekte de devam etmesine karar verir.²⁴

Ancak Vakıflar Genel Müdürlüğü, yapının müze olarak kullanılmasını önlemeye sonraki dönemlerde de devam eder. 1995 yılında, Ayasofya'nın Kùltür Bakanlığı tarafından "hiçbir yasal dayanağı olmadan müzeye dönüştürülerek gelir temin etmek amacı ile ve haksız olarak" kullanılması nedeniyle Bakanlığın "haksız müdahalesinin önlenmesi" talebiyle yeni bir dava açılır. Mahkeme, özellikle Ankara Bölge Kurulu'nun yapıya cami işlevinin verilmesinin uygun olmadığı kararını gerekçe göstererek Kùltür Bakanlığı'nın haksız bir müdahalesinin olmadığına ve yapının halka açık bir müze olarak kullanılmasında kamu yararının olması ve yakınında ibadete açık bir cami bulunması nedenleriyle Ayasofya'nın tekrar cami olarak kullanılmasında "hiçbir fayda" bulunmadığını gerekçe göstererek davayı reddetmiştir (Çoruhlu ve Demir 2004, s.91).

Vakıflar Genel Müdürlüğü ise ısrarını sürdürerek karar düzeltme talebinde bulunur. Yargıtay, yapının tapu kaydında "çeşmesi olan kâgir cami" olarak Fatih Sultan Mehmet Vakfı'na kayıtlı olmasına rağmen yapının koruma kurulunun yapının müze olarak kullanılmasına karar verdiğini ve bu karara Vakıflar Bölge Müdürü'nün karşı oy kullanmadığını belirtir. Bu gerekçeyle Kùltür Bakanlığı'nın yapıyı müze olarak kullanılmasının "el atma" olmadığını, ancak bu kurul kararın kaldırılmasından sonra "haksız bir müdahale" olarak değerlendirilebileceğini söyleyerek karar düzeltme talebini reddeder (Çoruhlu ve Demir, 2004, s.92-93). Vakıflar Genel Müdürlüğü'nün uzun yıllar süren çabalarına karşın Ayasofya'yı camiye dönüştürecek yasal ve politik zemin henüz oluşmamıştır.

24 Kùltür ve Tabiat Varlıkları Ankara Bölge Kurulu'nun 24.01.1986/835 sayılı kararı.

İznik Ayasofyası’nın cami olarak ibadete açılmasının hemen ardından Vakıflar Genel Müdürlüğü, Kültür ve Turizm Bakanlığı’nın Trabzon’daki Ayasofya’ya haksız müdahalesinin önlenmesi için tekrar bir dava açar. Ancak mahkeme, daha önceki kararların aksine konuyla ilgili daha önce kesinleşmiş bir karar olmasına rağmen Bakanlık ve Vakıflar arasında herhangi bir protokol veya sözleşme bulunmadığını belirterek Bakanlığın Ayasofya’yı müze olarak kullanmasının Anayasa ve Türk Medeni Kanunu’nda güvence altına alınan mülkiyet hakkının ihlali olarak değerlendirerek 1996’da açılan davanın kesinleşmiş hükmünü bozar. Bu sayede açılan yeni davanın kabul edilmesinin önünde herhangi bir engel kalmaz. Davanın kabulünden sonra mahkeme, Kültür ve Turizm Bakanlığı’nın müdahalesinin önlenmesine karar vermiştir.²⁵ Bu dava sonuçlanmadan birkaç ay önce Başbakan Yardımcısı Bülent Arınç, “Geçen Kurban Bayramı’nda İznik Ayasofya Camisi’ni ibadete açtık. İkinci müjdemiz Trabzon’daki Ayasofya Camisi’nin ibadete açılmasıdır inşallah” şeklinde bir açıklamada bulunur (Şefik 2012). Arınç’ın dava sonuçlanmadan yaptığı bu açıklama, Trabzon’daki Ayasofya’nın cami olarak açılmasının önünce yasal ve politik bir engel kalmadığının göstergesidir.

Dava sonuçlandıktan sonra yapı, naosun üst örtüsünün kontrplaklarla kapatılması, ibadet mekanının perdelerle diğer mekanlardan ayrılması ve yine kontrplak ve yeşil neon ışıklardan bir mihrabın eklenmesinden sonra cami olarak hizmet vermeye başlar. Ancak yapıyı camiye dönüştürmek için gerçekleştirilen bu müdahalelerle ilgili bölge kurulundan onay alınmamış ve yapının mimari ve mekânsal niteliklerini çok ciddi bir şekilde etkileyen bu değişiklikler herhangi bir restorasyon projesi çerçevesinde yapılmamıştır.

25 Trabzon 1. Asliye Hukuk Mahkemesi, Karar no: 2012/386, 28.12.2012.



Şekil 8. Trabzon Ayasofya'sının naosunun üst örtüsünü geçici olarak kapatan kontrplak ve ahşap mihrap (Yazar, 2017)

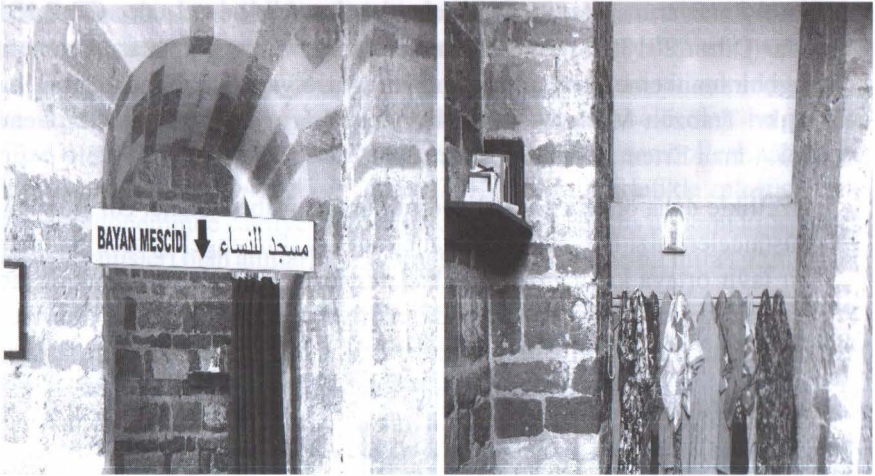
Aynı yıl Trabzon Mimarlar Odası, Ayasofya'yı ibadete açmak için yapılan müdahalelerin durdurulmasını talep eder. Trabzon Vakıflar Bölge Müdürlüğü ise yapıya cami işlevi verildiği için uygulamaların devam edeceğini bildirecek odanın talebini reddeder. Bu yanıtın ardından Trabzon Mimarlar Odası, Trabzon İli ve İlçeleri Eğitim Kùltür ve Sosyal Yardımlaşma Vakfı, Trabzon Sanatevi Derneği ve Ayasofyalılar Güzelleştirme Koruma ve Yardımlaşma Derneği gibi farklı sivil toplum kuruluşları ve Ayasofya Mahallesi muhtarıyla birlikte yürütmeyi durdurma davası açar. Trabzon Mimarlar Odası, dava dosyasında Anayasa'nın devletin tarih, kùltür ve tabiat varlıklarının ve değerlerinin korunmasını sağlayacağı maddesine referansla yapılan müdahalelerin Ayasofya'ya zarar verdiğini ve bu nedenle Anayasa'ya açık bir şekilde aykırı olduğunu iddia eder. Bununla birlikte oda, yapının ibadete açılması için gerçekleştirilen müdahalelerin koruma kurulu kararı alınmadan yapılması

nedeniyle Kültür ve Tabiat Varlıklarını Koruma Kanunu’na aykırı olduğunu belirtir. Mimarlar Odası ayrıca Ayasofya Müzesi’nin bulunduğu alanın koruma amaçlı imar planında ‘müze gelişim alanı’ olarak belirlenmesi nedeniyle müzenin kapatılıp camiye dönüştürülmesinin plan kararlarına aykırı olduğunu söylemiştir.²⁶

Trabzon Mimarlar Odası’nın yürütmeyi durdurma talebinin hemen ardından Trabzon Belediyesi, plan değişikliği olmadan yapılan bir işlev değişikliğinin koruma mevzuatına aykırı olduğunu fark ederek koruma amaçlı imar planında sosyal tesis müze gelişim sahası olarak ayrılan Ayasofya’nın dinî tesis alanı olarak değiştirilmesini ister. Trabzon Kültür Varlıklarını Koruma Bölge Kurulu, yapının Vakıflar mülkiyetinde olduğunu ve tapusunda “çeşmesi olan bahçeli kagir cami” olarak kayıtlı olduğunu belirtir. Kurul, Türk Medeni Kanunu’nun “bir şeye malik olan kimse, hukuk düzeninin sınırları içinde o şey üzerinde dilediği gibi kullanma, yararlanma ve tasarrufta bulunma yetkisine sahiptir” hükmünü içermesi, 6570 sayılı kanunun mabetlerin ibadethane dışında kullanılamayacağı hükmünü ve Anayasa’ya göre yasama ve yürütme organları ile idarenin mahkeme kararlarına uyulmasının zorunluluğunu gerekçe göstererek, plan değişikliğini onaylar.²⁷ Koruma kurulu, daha önceki kararlardan farklı olarak Ayasofya’nın cami olarak kullanılmasını yapının tarihi, mimari ve sanatsal değerleri üzerinden değil hukuksal açıdan temellendirmeye çalışmıştır. Ancak hem İznik hem de Trabzon’daki Ayasofya’ların camiye dönüştürülmesinde en fazla referans verilen 6570 sayılı Gayrimenkul Kiraları Hakkında Kanun kurul kararından önce yürürlükten kaldırılmıştır (Resmi Gazete 2011).

26 Mimarlar Odası Trabzon Şubesi’nin Trabzon idare Mahkemesi’ne gönderdiği yürütmeyi durdurma istemi, 02.08.2013.

27 Trabzon Kültür ve Tabiat Varlıklarını Koruma Bölge Kurulu’nun 29.01.2014/1581 sayılı kararı.



Şekil 9. Kadınlar mescidi olarak kullanılan Diakonikon (güney) hücresi
(Yazar, 2017)

Vakıflar Genel Müdürlüğü, uzun süren ısrarları sonucunda cami olarak açılmasının ardından restorasyon projesinin hazırlanması için bile olsa Ayasofya'yı ibadete kapatmaz. Bu nedenle, yapının rölöve ve restitüsyon projeleri izinsiz müdahaleler sökülmeden yapılmıştır. Mimarlar Odası Trabzon Şubesi Kùltür ve Turizm Bakanlığı'na karşı hazırlanan rölöve ve restitüsyon projelerinin, yapının freskleri, zemin mozaikleri ve dış duvarlardaki kabartmalarla örtüşmediği gerekçeleriyle projeleri onaylayan koruma kurulu kararlarının iptali talebiyle dava açar. Mahkeme, Kùltür ve Tabiat Varlıklarını Koruma Kanunu'nun 'malikler bu (kùltür ve tabiat) varlıkların üzerindeki mülkiyet haklarının tabii icabı olan ve bu kanun hükümlerine aykırı bulunmayan bütün yetkilerini kullanabilirler' hükmüne referansla Vakıflar Genel Müdürlüğü'nün Ayasofya'nın maliki olduğunu ve koruma tedbirleri almasının mülkiyet hakkı gereği olduğunu belirtir. Rölöve ve restitüsyon projelerinin değerlendirilmesi için görevlendirilen bilirkişinin rölövede ciddi çelişkiler olduğunu belirtmesine rağmen mahkeme, projelerde hukuka aykırılık bulunmadığı sonucuna varır.²⁸ Trabzon Mimarlar Odası'nın karara itirazı sonucunda bir üst mahke-

²⁸ Trabzon İdare Mahkemesi Esas no: 2015/1507 ve Karar no:2017/228, 07.04.2017.

me, kurul kararlarını itiraz yolu kapalı olacak şekilde iptal eder (TMMOB Mimarlar Odası 2018). Ancak restorasyon, proje ve uygulamalarına yönelik herhangi bir mahkeme kararı olmadığından Ayasofya, 2020 yılında tekrar ibadete açılır. Trabzon Mimarlar Odası’nın açtığı davayla ilgili Vakıflar Genel Müdürü Adnan Ertem şu açıklamaları yapar:

Özellikle daha önceden de söyledim burası bir ibadethane. Biz gündelik düşüncelerimizi buranın ibadethane olma vasfını engelleyecek maiyette bir tavır ortaya koymamalıyız. İbadethane ise ibadethane olarak devam etmelidir. Bura fethin sonrasında camiye dönüştürülmüş ve vakfiyesi cami olan bir yerdir. Buranın müze olmasına yönelik taleplere asla ve asla saygı duymuyorum. Bunun saygı duyulacak bir tarafı yoktur. Burası cami olarak vakfedilmişse cami olarak da devam etmesi gerekiyor. Müze talebi tamamen ideolojik bir yaklaşımdır (Milliyet 2018).

İznik’teki Ayasofya’dan farklı olarak Trabzon Ayasofyası’nın ibadete açılmasına Trabzon Mimarlar Odası, sivil toplum kuruluşları ve bölgede yaşayanlar gibi farklı gruplar karşı çıkmıştır. Ancak bu grupların açtığı çok sayıda dava ve Vakıflar Genel Müdürü’nün açıklamaları değerlendirildiğinde, Vakıflar Genel Müdürlüğü, Trabzon Kültür Varlıklarını Koruma Kurulu ve Trabzon Belediyesi gibi devlet kurumlarıyla birlikte mahkemelerin önceliğinin, yapının yeni işlevini devam ettirmesinin önündeki bütün yasal engellerin kaldırılması olduğu görülmektedir. Bu nedenle kurul onayı olmadan Ayasofya’ya yapılan müdahaleler ve koruma imar planında değişiklik yapılmadan koruma kurulunun işlev değişikliği kararı vermesine rağmen mahkemeler herhangi bir yaptırımda bulunmaz. Bilirkişi raporuyla tutarsızlıklar olduğu anlaşılan rölöve ve restitüsyon projelerinin ancak yapının cami işlevini sürdüreceğinin kesinleşmesinden sonra verilmesi de bu önceliğin bir göstergesidir. Bütün bu davalar sonucunda, Kültür ve Turizm Bakanlığı’nın yapıyı müze olarak kullanması resmî olmayan bir miras koruma pratiğine dönüşür.

Sonuç

Erken Cumhuriyet döneminde müzeleştirme, Osmanlı İmparatorluğu’nun sembolik anıtlarının ulus devletin idcileri doğrultusunda yeniden üretilme-

lerinde önemli stratejilerden biri olmuştur. İstanbul'daki Ayasofya'nın müzeye dönüştürülmesinin ardından Chora Kilisesi (Kariye Camisi) ile İznik ve Trabzon'daki Ayasofyalar zaman içinde anıt-müze olarak açılmışlardır. Kimileri için fetih ve İslam'ın hâkimiyetinin sembolü olan bu yapılar, müze olarak açılmalarıyla seküler ulus devletin yeni sembolleri hâline gelirler (Ousterhout 2004, s.170; Eldem 2015, s.85). Böylelikle müzeleştirme, Osmanlı döneminde camiye dönüştürülen pek çok Bizans dönemi kilisesi gibi farklı geçmişleri olan anıtların korunmasında etkin bir resmî miras pratiği olur.

İznik ve Trabzon'daki Ayasofya'ların Cumhuriyet'in kuruluşundan günümüze dönüşümleri, Türkiye'nin geçirdiği siyasi ve politik değişimlerle paralellik göstermektedir. İstanbul Ayasofyası ve Chora Kilisesi'nden farklı olarak bu anıtlar, Bakanlar Kurulu kararıyla müze olarak açılmamışlardır. Bunun en büyük nedeni ise iki yapının korunmasına yönelik kazı, araştırma ve onarım çalışmalarının erken Cumhuriyet ideolojisinden uzaklaşmaya başladığı Demokrat Parti dönemi ve sonrasına denk gelmesidir. Bu anıtların tekrar cami olarak açılmasında en fazla referans verilen 6570 sayılı Gayrimenkul Kiraları Hakkında Kanun da yine Demokrat Parti döneminde çıkartılmıştır.

Yıllar süren ısrarlara rağmen Vakıflar Genel Müdürlüğü, bu iki yapının müze olarak Kültür ve Turizm Bakanlığı'na tahsisini defalarca reddeder. Vakıflar ve Bakanlık arasındaki bu çekişme, erken Cumhuriyet'in resmî miras pratiklerinin farklı gruplarca ve devlet kurumlarınca sorgulanmaya ve hatta karşı çıkılmaya başladığına işaret eder. Ancak resmî miras pratiklerinin değişimi kolay olmayacaktır. Süreç içinde Vakıflar, bu iki Ayasofya'nın Bizans dönemi geçmişlerini bilinçli bir şekilde göz ardı etmiş ve yapıları yalnızca Osmanlı dönemi vakıf sisteminin bir parçası olarak değerlendirerek tartışmayı mülkiyet hakları üzerinden sürdürmüştür. Tunbridge ve Ashworth'e (1996, s.6) göre kültürel miras, "tarihle şekillenen çağdaş bir üründür." Son dönemlerde ulus devletin resmî miras söylemi ve pratikleri, farklı Osmanlı geçmişlerinin hatırlanmasıyla yeniden tartışmaya açılır.

2000'li yılların başından itibaren Türkiye'nin Osmanlı geçmişi hem iç hem de dış politikada önemli bir rol oynamaya başlar. Yeni-Osmanlıcı olarak nitelendirilen bu yeni anlayış, önceleri Osmanlı İmparatorluğu'nun çok-kültürlü ve çoğulcu yapısını ön plana çıkararak ulus-devletin kimlik ve kültürel miras politikalarını sorgulamıştır (Mills 2011; Kaya ve Çalhan

2018; Ergin ve Karakaya 2017). Ancak çok kültürlü ve kapsayıcı bir Osmanlı geçmişinden günümüzü şekillendirmeyi vadeden yeni-Osmanlıcı kültürel miras söylemi , 2010’lardan başlayarak yerini Osmanlı İmparatorluğu’nun İslami niteliğini ön plana çıkaran bir söyleme bırakır (Dorroll 2015, s.16). Özellikle imparatorluğun başkenti İstanbul’un Bizans ve erken Cumhuriyet dönemi mirası zaman içinde arka planda bırakılarak kentin Türk-İslam kimliğini güçlendiren bir Osmanlı geçmişi yeniden üretilmiştir (Aykaç 2018b). Yeni-Osmanlıcı kültürel miras pratiklerindeki bu değişim, Türkiye’nin farklı gruplar için farklı anlamlara sahip sembol kültürel miras yapıtları olan Ayasofya’ları ise bir çekişme alanına dönüştürmüştür. Önceleri erken Cumhuriyet döneminin resmî miras söylemine bir eleştiri olarak ortaya çıkan Yeni-Osmanlıcı kültürel miras pratikleri, zaman içinde Cumhuriyetçi miras söylemine bir alternatif olarak ‘yeni-resmî’ bir miras söylemi haline gelmiştir.

Yeni-Osmanlıcı kültürel miras söyleminde, Ayasofya’ların camiye dönüştürülmelerinin sembolik önemi büyüktür. Fethin sembolleri olarak görülen İstanbul, İznik ve Trabzon’daki Ayasofyalar, Bizans İmparatorluğu ve İstanbul’un IV. Haçlı Seferi sonucunda işgal edilmesinden sonra ortaya çıkan İznik Rum İmparatorluğu ve Trabzon Rum İmparatorluğu’nun en önemli kiliseleridir (Eldem 2015, s.76; Tanyeri Erdemir 2018). Camiye dönüştürülen diğer kiliselerden farklı olarak Ayasofya’lar, yapıların bir zamanlar Ortodoks Kilisesi olduğunu hatırlatacak şekilde Ayasofya Camisi olarak adlandırılırlar (Necipoğlu 1992).

2011 yılında önce İznik sonrasında da Trabzon Ayasofyası’nın cami olarak açılmaları, uzunca yıllar resmî miras pratiği kabul edilen müzeleşmenin-yeni-Osmanlıcı kültürel miras söyleminin güçlenmesiyle resmî olmayan bir pratiğe dönüşmeye başladığının en önemli göstergeleridir. 2020 yılında önce İstanbul’daki Ayasofya ve Chora Kilisesi’nin (Kariye Camisi) camiye dönüştürülmeleri sonrasında da Trabzon Ayasofyası’nın onarılarak tekrar ibadete açılması, yeni-Osmanlıcı miras söyleminin artık resmî miras pratiği olduğunu kanıtlar niteliktedir. Böylelikle İznik ve Trabzon Ayasofyaları, yeni-Osmanlıcı “yeni-resmî” miras pratiğinin önemli sembolleri olarak günümüzde yeniden üretilmişlerdir.

Kaynakça

- Akar, T 2011, 'Vakıflar Genel Müdürlüğü ve Vakıf Kültür Varlıklarının Korunması', *Erdem* vol. 59: 1-35.
- Akyürek, E 2011, 'Ayasofya Müzesi'nden elinizi çekin', *Cumhuriyet*, 18.11.2011.
- Ashworth, G 1998, 'The Conserved European City as Cultural Symbol: The Meaning of the Text', içinde Graham B (der.) *Modern Europe: Place, Culture, Identity*, London, Arnold, s. 261-286.
- Ashworth, G J 1994, 'From History to Heritage: From Heritage to Identity: In Search of Concepts and Models', içinde Ashworth G ve Larkham P (der.) *Building a New Heritage: Tourism, Culture and Identity in the New Europe*, London, Routledge, s.13-30.
- Aslan, R 2014, 'The Museumification of Rumi's Tomb: Deconstructing Sacred Space at the Mevlana Museum', *International Journal of Religious Tourism and Pilgrimage*, vol. 2, no.2, s.1-16.
- Ayanoğlu, S 2008, 'Ayasofya Camii'ne Kilise Oyunu,' *Yeni Mesaj*, 9 Nisan.
- Aykaç, P 2018a, 'Contesting the Byzantine Past: Four Hagia Sophias as Ideological Battlegrounds of Architectural Conservation in Turkey', *Heritage & Society*, vol.11, no.2, s. 151-178.
- Aykaç, P 2018b, 'Musealisation as a Strategy for the Reconstruction of an Idealised Ottoman Past: Istanbul's Sultanahmet District as a 'Museum-Quarter'', *International Journal of Heritage Studies*, DOI: 10.1080/13527258.2018.1475407.
- Aykaç, P 2020, 'Kentsel Bağlamda Müzeleşme: Sultanahmet Bölgesi'nin Müze Alanına Dönüşümü', *TÜBA-KED* vol.21, s. 145-163.
- Ballance, S 1960, 'Churches of Trebizond', *Anatolian Studies*, vol.10, s. 141-175.
- Bhabha, H K 1990, *Nation and Narration*, London, Routledge.
- British Institute at Ankara 2020, 'Restoration of the Church of Saint Sophia at Trabzon,' <https://biaa.ac.uk/research/item/name/restoration-of-the-church-of-saint-sophia-at-trabzon>.
- Brounov, N 1927-1928, 'La Sainte-Sophie de Trebizonde', *Byzantion*, vol. 4, s.393-405.
- Brown, K S. ve Y Hamilakis 2003, 'The Cupboard of the Yesterdays? Critical Perspectives on the Usable Past,' içinde Brown K S ve Hamilakis Y (der.) *The Usable Past: Greek Metahistories*, Lanham, Lexington Books, s.1-19.
- Brunov, N 1925, 'L'Eglise de Sainte Sophie a Nicee', *Echos d'Orient* vol.24, s. 471-481
- Çoruhlu, Y E ve O Demir 2004, 'Trabzon Ayasofya Camii'nin 'Mülkiyet Hakkı' Üzerine Bir İnceleme', *Vakıflar Dergisi*, vol. 42, s. 89-98.
- Diker, H F 2016, *Ayasofya ve Onarımları*, İstanbul, Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi Yayınları.
- Dorroll, C M 2015, 'The Spatial Politics of Turkey's Justice and Development Party (Ak Party): On Erdoğanian Neo-Ottomanism', Yayınlanmamış Doktora Tezi, University of Arizona.
- Eastmond, A 1999, 'Narratives of the Fall: Structure and Meaning in the Genesis Frieze at Hagia Sophia, Trebizond', *Dumbarton Oaks Papers*, vol. 53, s. 219-236.

- Eastmond, A 2004, *Art and Identity in Thirteenth-Century Byzantium: Hagia Sophia and the Empire of Trebizond*, Aldershot Burlington, Ashgate.
- Eastmond, A 2016, *Byzantium's Other Empire: Trebizond*, ed. Antony Eastmond, İstanbul, Koç Üniversitesi Anadolu Medeniyetleri Araştırma Merkezi.
- Eldem, E 2015, 'Ayasofya: Kilise, Cami, Abide, Müze, Simge', *Toplumsal Tarih* vol. 254, s.76-85.
- Emiş, Ü M 2009, 'İznik ve Çevresi Bizans Devri Mimari Faaliyetinin Değerlendirilmesi', Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul, İstanbul Üniversitesi Sanat Tarihi Anabilim Dalı.
- Erbil, Ö 2008, 'Restorasyon Değil İmha', *Milliyet*, 17 Eylül.
- Ergin, M ve Y Karakaya 2017, 'Between Neo-Ottomanism and Ottomania: Navigating state-led and Popular Cultural Representations of the Past', *New Perspectives on Turkey*, vol. 46, s. 33-59.
- Eryazıcıoğlu, E ve H Cengiz 2018, 'İnsan Hakları Odaklı Bir Kültürel Miras Sistemi İçin Değerlendirme Modeli', *Megaron*, vol. 13, no. 4, s. 636-650.
- Eyice, S 1991, 'Ayasofya Camii', *İslam Ansiklopedisi*, vol. IV, İstanbul, Türk Diyanet Vakfı, s. 222-223.
- Eyice, S 1991, *İznik Tarihçesi ve Eski Eserleri*, İstanbul, Sanat Tarihi Araştırmaları Dergisi Yayını.
- Fatih Haber 2020, 'Ayasofya Provokasyonunda Geri Adım,' 1 Ekim, <https://www.fatihhaber.com/fatihhaber/ayasofya-ayin.htm>.
- Foss, C 1996, *Nicaea: a Byzantine Capital and its Praises*, Brookline, Hellenic College Press.
- Haberler 2011, 'Arınç'tan Ayasofya Camii Yorumu: Çok Şükür Ecdadımızın Yüzüne Bakar Hale Geldik', 7 Kasım, <https://www.haberler.com/arinc-tan-ayasofya-camii-yorumu-cok-sukur-3112074-haber/>.
- Harrison, R 2013, *Heritage: Critical Approaches*, Milton Park, Abingdon, New York, Routledge.
- Harvey, D C 2001, 'Heritage Pasts and Heritage Presents: Temporality, Meaning and the Scope of Heritage Studies', *International Journal of Heritage Studies*, vol. 7, no. 4, s. 319-338.
- İkiz Kaya, D ve M Çalhan, 'Impediment or Resource? Contextualisation of the Shared Built Heritage in Turkey', içinde Rodenberg J ve Wagenaar P (der.) *Cultural Contestation. Palgrave Studies in Cultural Heritage and Conflict*, Cham, Palgrave Macmillan, s. 81-103.
- İznik Rehber 2010, 'İznik Kaymakamı Ayasofya'da Ayin Krizini Engelledi,' 8 Ekim, <http://www.iznikrehber.com/haberler-780-iznik+kaymakami+ayasofya%E2%80%99da+ayin+krizini+onledi>.
- Korkusuz, R ve Ö Ergün 2007, 'Hukuksal Boyutları ile Eski ve Yeni Vakıflar', *Dicle Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, vol. 12, s. 69-138.
- Kuran, A 1988, 'Mimar Sinan'ın Camileri,' içinde Bayram S (der.) *Mimarbaşı Koca Sinan, Yaşadığı Çağ ve Eserleri*, İstanbul, Vakıflar Genel Müdürlüğü, s. 175-214.
- Macdonald, S 1996, 'Introduction,' içinde Macdonald S ve Fyfe G, *Theorizing Museums: Representing Identity and Diversity in a Changing World*, Oxford, Blackwell, s. 1-18.

- Madran, B ve Ş Önal 2000, 'Yerellikten Küreselliğe Uzanan Çizgide Tarihın Çokpaylaşımlı Vitrinleri: Müzeler ve Sunumları,' içinde Kızılyaprak ZA VE Evrim G (der.) *Müzecilikte Yeni Yaklaşımlar: Küreselleşme ve Yerelleşme*, İstanbul, Tarih Vakfı Yayınları, s. 170-186.
- Mason, R 2002, 'Assessing Values in Conservation Planning: Methodological Issues and Choices,' içinde de la Torre M (der.) *Assessing the Values of Cultural Heritage: Research Report*, Los Angeles, The Getty Conservation Institute, s. 5-30.
- Mercangöz Z 2014, 'Bir Dünya Kültür Mirası: Trabzon Ayasofyası', yayınlanmamış sanat tarihi raporu.
- Milliyet 2018, 'Vakıflar Genel Müdürü Ertem'den Ayasofya Açıklaması,' 11 Nisan, <https://www.milliyet.com.tr/yerel-haberler/trabzon/vakiflar-genel-muduru-ertemden-ayasofya-aciklamasi-12724326>.
- Mills, A 2011, 'The Ottoman Legacy: Urban Geographies, National Imaginaries, and Global Discourses of Tolerance', *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, vol. 31, s. 183-95.
- Möllers, S 1994, *Die Hagia Sophia in Iznik/Nikaia*, Alfter, Verlag und Datenbank für Geisteswissenschaften.
- Musaoglu, A 2014, 'Menderes Mi, İnönü Mü!.. Sahtekârlık Mı!,' www.ahmetmusaoglu.org.
- Necipoğlu, G 1992, 'The Life of an Imperial Monument: Hagia Sophia after Byzantium,' içinde Mark R ve Çakmak AS (der.) *Hagia Sophia From the Age of Justinian to the Present*, Cambridge, Cambridge University Press, s. 195-225.
- Ousterhout, R 2004, 'The East, the West, and the Appropriation of the Past in Early Ottoman Architecture', *Gesta*, vol. 43, no.2, s. 165-176.
- Özmen, C 2016, 'Value Assessment on Hagia Sophia Complex in Trabzon', Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara, Ortadoğu Teknik Üniversitesi Mimarlık Bölümü.
- Öztürk, S, A Akgündüz ve Y Baş 2005, *Üç Devirde bir Mabet Ayasofya*, İstanbul, Osmanlı Araştırmaları Vakfı.
- Peschlow U 2017, 'Nicaea', içinde Niewöhner P (der.) *The Archaeology of Byzantine Anatolia: from the End of Late Antiquity until the Coming of the Turks*, New York, Oxford University Press, s. 203-216.
- Resmî Gazete 2011, 'Türk Borçlar Kanununun Yürürlüğü ve Uygulama Şekli Hakkında Kanun,' (no: 6101, tarih: 12.01.2011), <https://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2011/02/20110204-3.htm>.
- Riegl, A 1982, 'The Modern Cult of Monuments: Its Character and Its Origins', Forster K ve Ghirardo D (çev.), *Oppositions*, vol. 25, s.21-51.
- Schneider, A M 1943, 'Die Römischen und Byzantinischen Denkmäler von Iznik-Nicaea' Berlin, Istanbul Forschungen 16.
- Smith, L 2006, *Uses of Heritage*, Oxon, Routledge.
- Şefik, A 2012, 'Ayasofyaların çektiği...', *Cumhuriyet*, 24 Temmuz.
- Talbot-Rice, D 1939, 'Byzantine Painting at Trebizond,' <https://ejournals.epublishing.ekt.gr/index.php/deltion/article/viewFile/4936/4709>.

- Talbot-Rice, D ve S Ballance 1868, ‘Historical Introduction,’ içinde Talbot-Rice D (der.) *The Church of Haghia Sophia at Trebizond*, Edinburgh, Edinburgh University Press, s. 1-7.
- Tanyeri Erdemir, T 2018, ‘Remains of the Day: Converted Anatolian Churches,’ içinde Jevtić I ve Yalman S (der.) *Spolia Reincarnated: Afterlives of Objects, Materials, and Spaces in Anatolia from Antiquity to the Ottoman Era*, 10. Uluslararası Anamed Yıllık Sempozyumu Bildirileri, İstanbul, 5-6 Aralık 2015, Koç Üniversitesi Anadolu Medeniyetleri Araştırma Enstitüsü, s. 71-93.
- TMMOB Mimarlar Odası, 2018, ‘Trabzon Ayasofya Müzesinin Korunması İçin Verilen Hukuk Mücadelesi Kazanıldı,’ <http://www.mo.org.tr/index.cfm?sayfa=belge&sub=detail&bid=44&mid=44&tip=0&Recid=15128>.
- Tunbridge, JE ve GJ Ashworth 1996, *Dissonant Heritage: The Management of the Past as a Resource in Conflict*, Chichester, Wiley.
- Turizm Geliştirme Vakfı, 2020, <http://www.turizmgelistirmevakfi.com/?/contents/hakkimizda>.
- Utz, R 2005, ‘Nations, Nation-Building, and Cultural Intervention: A Social Science Perspective’, *Max Planck Yearbook of United Nations Law*, vol. 9, no.1, s. 615-647.
- Üre, P 2016, ‘Byzantine Past, Russian Present: The Russian Archaeological Institute’s Trabzon Expedition during the First World War’, içinde Eastmond A (der.) *Byzantium’s Other Empire: Trebizond, Derl. Antony*, İstanbul, Koç Üniversitesi Anadolu Medeniyetleri Araştırma Merkezi, s. 215-236.
- Winfield, D 1959, ‘A Report of Work Accomplished at Trabzon’, *Türk Arkeoloji Dergisi*, vol. IX, no.1, s. 41-43.
- Winfield, D 1963, ‘Sancta Sophia, Trebizond: A Note on the Cleaning and Conservation Work’, *Studies in Conservation*, vol. 8, s. 117-130.
- Yılmazyaşar, H 2009, ‘İznik Ayasofya Kilisesi’nde Osmanlı Dönemi Yapısal Düzenlemeleri,’ içinde Alp AO (der.) *Ebru Parman’a Armağan: Sanat Tarihi ve Arkeoloji Yazıları*, İstanbul, Alter Yayıncılık, s. 361-384.

Erken Cumhuriyet Döneminden Bugüne Çatışmalı Bir Kimlik Sembolü Olarak Ayasofya: ‘Seküler-Evrensel’ ya da ‘Millî-İslami’

Bahar Aykan¹

Giriş

İmparator I. Justinianus’un emriyle mimar Anthemios ve Isidoros tarafından tasarlanan ve yapımı 537 yılında tamamlanan Ayasofya, döneminin en önemli mimari yapıları arasında yer alır. “Kubbeli bazilika” olma özelliğiyle ardından gelen birçok dini yapıya örnek olmuş (Ahunbay 2017, s. 38), 6. yüzyıldan itibaren geçirdiği tüm onarım ve değişimlerin neticesinde, İstanbul’un farklı dönemlerinin mimari özelliklerini taşır hale gelmiştir.² Ancak varlığını sürdürdüğü yüzyıllar boyunca Ayasofya sadece mimari özellikleri dolayısıyla değil, hatta daha ziyade *çatışmalı bir kimlik sembolü* olarak sosyopolitik özellikleriyle gündemde olmuştur.

Harrison (1999, s. 240) kimlik sembolü kavramını, grupların kültürel kimliklerini inşa eden, üreten ve temsil eden her türlü obje ve pratik olarak tanımlar. Kimlik sembolleri, grup üyeleri arasında ortaklık ve aidiyet ilişkisi kurar ve grubun kendini diğer gruplardan farklılaştırmasında önemli bir rol oynar. Aynı kimlik sembolü farklı gruplar tarafından farklı şekillerde anlam-

- 1 Bu çalışmanın araştırma ve arşiv tarama sürecine katkı sağlayan sevgili öğrencilerim Yasemin Dayan ve Hasna Dost’a ve yazım aşamasında önerilerini benimle paylaşan Pınar Aykaç’a teşekkür ederim.
- 2 Yapının depremler dolayısıyla 10. ve 14. yüzyıllarda yıkılan kısımları geleneksel yöntemler kullanılarak yeniden inşa edilmiştir (Ahunbay 2015, s. 88). İstanbul’un Osmanlı hakimiyetine geçmesinden sonra yapıya minber ve mahfil eklenmiş, apsis kısmı mihrap olarak düzenlenmiş ve Hristiyan inancına ait rölik, haç, ikon ve çanlar kaldırılmıştır (Yıldız Altunbaş 2016, s. 44). 16. yüzyılda Mimar Sinan tarafından yapıya depremden etkilenmesini önleme amacıyla takviye payandalar yapılmış, 18. yüzyılda I. Mahmud döneminde ise bina yeniden onarılacak çevresine sübyan mektebi, şadırvan, kütüphane ve imaret inşa edilmiştir (Ahunbay 2015, s. 88).

landırıldığında “çoksesli” bir yapıya bürünür (Owens 2002). Ancak birbirine muhalif mülkiyet taleplerinin neden olduğu çatışmalı durumlara sık rastlanır (Harrison 1999, s. 239).³ Harrison bu eş zamanlı ama dışlayıcı taleplerinin altında yatan sosyopolitik etkenleri, Kuzey Amerika, Avusturalya, Türkiye, Yeni Zelanda, Sri Lanka ve Güney Afrika’dan örneklerle incelerken kimlik sembollerinin *aslında* hangi gruba ait olduğu sorusu ile ilgilenmez çünkü kimlikleri birbirleri ile kurdukları iletişim ve etkileşimin de etkisiyle sürekli yenden inşa edilen dinamik yapılar olarak ele alır.

Benzer bir şekilde, son dönemde Ayasofya’nın camiye dönüştürülmesi ile uluslararası gündemi meşgul eden onun *aslında* kime ait olduğu ve nasıl kullanılması gerektiği sorularına cevap aramak bu yazının amacı değildir. Daha ziyade bu yazıda ben, Ayasofya’nın çatışmalı bir kimlik sembolü olarak farklı kimlik inşa süreçlerinde oynadığı aktif role dikkat çekmek istiyorum. İnşa edildiği 6. yüzyıldan itibaren yaklaşık bin yıl boyunca Bizans’ın başkilisesi daha sonra da beş yüz yıla yakın Osmanlı’nın başlıca camilerinden biri olarak Ayasofya, iki imparatorluğun da başkentliğini yapmış, İstanbul’un fiziki ve sembolik merkezinde yer almıştır (Kitapçı Bayrı 2015, s. 45). Bizans döneminde yüksek ve geniş kubbesi, figürlü mozaikler, altın, gümüş, inci ve yakutlarla süslü iç mekânı ile Ayasofya oldukça ihtişamlı bir yapıdır (Balciogulları 2019, s. 281). Ortodoks Hristiyanlığın güçlü bir sembolü olarak kutsal emanetlerin saklandığı ve imparatorların taç giyme törenlerinin düzenlendiği yapı, Konstantinopolis’in gündelik yaşamının da merkezinde yer alır: günün her saatinde dua ve ibadet etmeye gelen insanlarla dolup taşar, avlusunda halkın geniş katılımıyla görkemli törenler düzenlenir, halkın ve devlet erkanının buluşma noktasıdır (Balciogulları 2019, s. 281-282). Osmanlı döneminde ise İstanbul’un fethinin sembolü ve İslam’ın Hristiyanlık üzerindeki zaferinin somutlaştığı bir mekân olarak Osmanlı-İslam kimliğinin önemli bir simgesel ögesi olur (Necipoğlu 2015, s. 65-69).

Ayasofya, 1934 yılında Osmanlı mirasına uzak duran Cumhuriyet rejimi tarafından evrensel değeri vurgulanıp dini çağrışımlarından arındırmak ama-

3 Kimlik sembollerinin çatışmalı yapısı ve sosyo-politik etkileri için bkz., Triandafyllidou’nun (1998) Yunanistan ve Makedonya arasında alevlenen, Vergina Güneşi ve Büyük İskender gibi kimlik sembollerinin kime ait olduğu konusundaki tartışmaların uluslararası krize dönüşmesini değerlendirdiği çalışması.

cıyla tüm dinlere ve milletlere açık bir müzeye dönüştürülür (Ahunbay 2015, s. 89) ve modern seküler Türkiye'nin doğuşunun "en cüretkâr tezahürlerinden biri" haline gelir (Aykaç 2018, s. 154). Bu anlayış, Ayasofya'nın 1985 yılında Türkiye'nin başvurusu üzerine İstanbul Tarihi Yarımadası'nın bir parçası olarak UNESCO Dünya Mirası Listesi'ne (DM Listesi) alınması ile uluslararası bir boyut kazanır ve Türkiye, Ayasofya'nın tüm insanlık için önem arz eden evrensel değerini bütün insanlık adına koruma misyonunu üstlenir. Bizans ve Osmanlı döneminin izlerini taşıyan *hibrit* mimari ve sanatsal özellikleri dolayısıyla "üstün evrensel değer" kabul edilen Ayasofya'nın, Cumhuriyet rejimi tarafından ön plana çıkarılan seküler-evrensel değeri böylece uluslararası düzeyde de tasdik edilir. Ağırlıklı olarak yabancı turistlerin rağbet gösterdiği Ayasofya, dünya mirası statüsünü onaylar bir şekilde Türkiye'nin en çok ziyaret edilen iki müzesinden biri haline gelir.⁴ Fakat onun insanlığın ortak bir evrensel değeri mi yoksa Osmanlı'dan miras kalan millî bir değer mi olduğuna dair tartışma, Türkiye'nin gündeminden düşmez. Ayasofya'nın 2020 yılında müze statüsünün kaldırılıp tekrar cami olarak Müslümanların ibadetine açılmasıyla bu tartışma, uluslararası gündemi yoğun bir şekilde meşgul etmeye başlar.

Bu yazı, Ayasofya'nın çatışmalı "seküler-evrensel" ve "millî-İslamî" anlamlandırma biçimlerini şekillendiren kimlik politikalarının Erken Cumhuriyet Dönemi'nden bugüne tarihsel bir değerlendirmesini sunmayı amaçlıyor. Bir sonraki bölüm, Ayasofya'nın sembolik öneminin sektüler bir yaklaşımla ve evrenselliğine atıfla Erken Cumhuriyet Dönemi ulusal kimlik inşa süreçlerinde nasıl yeniden kurgulandığını, üçüncü bölüm ise 1950'lerden itibaren tekrar cami olarak kullanılmasını talep eden İslamcı muhafazakâr kesimlerce Ayasofya'nın millî-İslamî değerinin gündeme taşınmasını ele alıyor. Daha sonra Turgut Özal'ın yeni-Osmanlıcı vizyonu bağlamında, dönemin Ayasofya tartışmalarına odaklanarak Eldem'in (2015) kavramlarını kullanacak olursak Ayasofya'nın bir yandan ulusal ölçekte "millîleşmesi" bir yandan

4 Ziyaretçi sayısı Türkiye'ye gelen yabancı turist sayısındaki artışa bağlı olarak sürekli yükseliş gösteren Ayasofya (Kara 2013), 2007-2018 yılları arasında dünyanın farklı ülkelerinden 31 milyondan fazla kişi tarafından ziyaret edilmiştir (Milliyet 2019b). En çok başvuru alan seyahat platformlarından biri olan Tripadvisor internet sitesinde de İstanbul'da gezilecek yerler kategorisinde en fazla yorum Ayasofya hakkında yapılmıştır; Ekim 2020 itibarıyla yirmi yedi dilde yapılan toplam 43.316 yorumdan sadece 2130'u Türkçedir (bkz., https://www.tripadvisor.com.tr/Attraction_Review-g293974-d294497-Reviews-Hagia_Sophia-Istanbul.html).

da dünya mirası statüsü elde ederek uluslararası ölçekte “evrenselleşmesi” süreci inceleniyor. Refah Partisi döneminde Ayasofya’nın İstanbul’un “yeni-fethinin” sembolü olarak ifade bulması beşinci bölümde tartışılıyor. Son bölüm ise Kemalist kurucu kimliğe alternatif olarak kurgulanan yeni-Osmanlıcılığın Adalet ve Kalkınma Partisi (AKP) döneminde -özellikle son on yılda-yoğun biçimde ve somut adımlarla yürürlüğe sokulmasıyla birlikte (Tokdoğan 2018, s. 91) Ayasofya’nın millî-İslami değerinin merkezi bir konuma gelmesi, yeniden fetih sembolü olarak hem devlet hem de geniş kitleler nezdinde kabul görmesi sürecini değerlendiriyor.

Erken Cumhuriyet Dönemi’nde Ulusal Kimlik ve Ayasofya’nın Seküler-Evrensel Değeri

Ayasofya, 24 Kasım 1934 tarihinde Bakanlar Kurulu kararıyla Milli Eğitim Bakanlığı’na aktarılarak müze haline getirilir. Kararın gerekçesi, yapının evrensel değeri ve sembolik önemi nedeniyle tüm insanlığa mal olmuş bir abide olduğunu vurgular:

... Maarif Vekilliği’nden yazılan 14.11.1934 tarih ve 94041 sayılı tezkerede, eşsiz bir mimarlık ve sanat abidesi olan İstanbul’daki Ayasofya Cami’nin tarihi vaziyeti itibarıyla müzeye çevrilmesi, bütün Şark alemini sevindireceği ve insanlığa yeni bir ilim müessesesi kazandıracağı cihetle, bunun müzeye çevrilmesi ... hakkında bir karar ittihazı istenilmiş ... Ayasofya Cami’nin müzeye çevrilmesi tasvip ve kabul olunmuştur (içinde, Duru 1976).

Eldem’e (2015) göre Ayasofya’nın evrensel değeri ön plana çıkarılarak müzeye dönüştürülmesi, yeni bir fikir ya da beklenmedik bir hamle değil, “tabii abideleşme süreci” olarak adlandırdığı iki yüzyıllık bir sürecin yarattığı birikimin bir ürünüdür. Batı’nın Ayasofya’ya olan merakı iyi bilindiğinden yabancılar tarafından her zaman temin edilemeyen özel bir izinle gezilebilen Ayasofya, yine de en azından 16. yüzyıldan beri İstanbul’u ziyaret eden diplomatlar ve gezginlerin görülecekler listesinin başında gelmiştir (Eldem 2015, s. 78). Örneğin, 1554 yılında İstanbul’a gelen diplomat Ogier Ghiselin de Busbecq ilk ziyaretini Ayasofya’ya yapar:

İlk istediğim şey Ayasofya kilisesini ziyaret etmektir. Bunun için hususi izin gerekiyordu zira Türkler bir Hristiyan girerse ibadethanenin murdar

olacağına inanıyorlardı. Burası gerçekten muhteşem bir yapı ve görül-meye değer. Ortasında yalnız tepedeki boşluktan ışık alan muazzam bir kubbe var. (de Busbecq 2005, s. 36)

18. yüzyıldan itibaren Batılılaşma hareketiyle birlikte Ayasofya'nın Avrupa'da tanınırlığı ve görünürlüğü daha da artar. Eldem (2015, s. 78-81), 1790'lardan itibaren bir tür "elit turizminin" etkisiyle yabancı ziyaretçiler tarafından gezilmesinin rutinleşmesi, Fossatti Kardeşler tarafından 1849'da tamamlanan restorasyonun I. Abdülmecid'in emriyle madalyalar ve renkli taş baskı albümlerle Avrupa'da tanıtılması ve 1890'lardan itibaren iç ve dış mekân görüntülerini içeren kartpostalların yasaklara rağmen popülerleşmesi gibi gelişmelerin etkisiyle Ayasofya'nın giderek "ortak bir zemin üzerinden algılanmaya" başladığını belirtir.

Ayasofya'nın bu evrensel değeri, Erken Cumhuriyet Dönemi kimlik politikalarıyla bağlantılı olarak resmi bir hüviyet kazanır. Cumhuriyet rejimi, Osmanlı'nın son dönemlerindeki kısmi modernleşme/Batılılaşma yerine, tüm sosyal kurumları harekete geçiren topyekûn bir modernleşme projesi benimseyerek devleti ve toplumsal hayatı dinin etkisinden arındırmayı amaçlar (Acun 2007, s. 98). Böylelikle Osmanlı-İslam geçmişinin ötekileştirilerek resmi tarih anlatısının dışına itildiği seküler bir ulusal kimlik kurgusu döneme hâkim olur.⁵ Bu geçmişe ait "eski" sembol, alışkanlık ve uygulamalar ya güncel koşullara uydurularak yeniden tanımlanır ya da kamusal varlık ve temsilleri ciddi biçimde sınırlandırılır, "çağdaş" gelenekler (giyim tarzları, tören ve kutlamalar, anıtlar, kahramanlar, mitler, vb.) icat edilerek (Hobsbawm 2013) toplumun tabanına yayılması hedeflenir. Bu hedef doğrultusunda örneğin, seküler giyim tarzının yaygınlaştırılması ve kurumsallaştırılmasına yönelik kılık-kıyafet reformları yapılır.⁶ Benzer bir şekilde, Osmanlı döneminde kapsamlı etkinlikler

5 Bu amaçla 1924 yılında hilafet kaldırılır ve dini mahkemeler kapatılır. Aynı yıl medrese eğitime son verilir ve Tevhid-i Tedrisat Kanunu çıkarılarak eğitim laik bir zemine oturtulur (Bozaslan ve Çokogullar 2014, s. 58). 1925 yılında Tekke ve Zaviyeler kapatılarak tüm aktiviteleri yasaklanır, 1926'da İsviçre'nin Medeni Kanun'u uyarlanarak yürürlüğe konulur. Türk Devleti'nin dininin İslam olduğunu belirten madde 1928'de Türk Anayasası'ndan çıkarılır ve laiklik 1937'de Türkiye Cumhuriyeti'nin değiştirilemez ilkesi olarak Anayasa'ya dahil edilir.

6 1925 yılında yürürlüğe giren "Şapka İktisası Hakkında Kanun" ile şapka "çağdaş" Türkiye halkının umumi başlığı kabul edilerek, erkek milletvekilleri ve memurlara şapka takma zorunluluğu getirilir, bkz. <https://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1.3.671.pdf>; 1934'de "Bazı Kisvelerin Giyilemeyeceğine Dair Kanun" ile din görevlilerinin kamusal alanda dini kıyafet giymesi yasaklanır, bkz. <https://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/2.3.21958.pdf>.

ve resmî törenlerle kutlanan Kurban ve Ramazan Bayramı gibi dini bayramlar Cumhuriyet’in resmi kutlamalarının dışında bırakılır ve bunların yerini Yılbaşı kutlamaları ve milli mücadele döneminin önemli olaylarının anıldığı ulusal törenler alır (Aslan 2011; Ünal Çınar 2019).⁷ Neredeyse her kent ve kasaba merkezine yapılan Cumhuriyet meydanları, Atatürk ve milli mücadele temalı heykel, anıt ve mimari eserler yeni rejimin önemli mekânsal öğeleri haline gelirken (Şenol Cantek 2003; Tekiner 2011), Osmanlı dönemine ait mimari ve anıtsal eserler ya sembolik işlevlerini kaybeder ya da işlevleri modern seküler idealler doğrultusunda yeniden tanımlanır.

Aykaç’a (2018, s. 153-154) göre Cumhuriyetin ilk yıllarında Ayasofya ve Topkapı Sarayı gibi Osmanlı’nın önemli sembolik mekanlarının ve kapatılan dini tarikatlara ait bazı tekke ve türbelerin eski fonksiyonlarını kaybederek müzeleştirilmesi ve böylelikle modern seküler mekanlara dönüştürülmesi, yeni ulus-devletin kendini “imparatorluk ve İslami geçmişinden uzaklaştırmasında müzelerin oynadığı kilit rolü” gözler önüne serer. Ayasofya’nın müze statüsü onu dini çağrışımlarından arındırmayı ve mimari ve sanatsal özellikleri üzerinden seküler-evrensel değerini vurgulamayı amaçlar. Ayasofya kilise ya da cami olarak taşıdığı manevi sembolik önemi dolayısıyla bir *mabet* olarak değil, hem Bizans hem de Osmanlı’nın izleri taşıyan *hibrit* bir *mimari şaheser* olarak tanımlanır. Bu bağlamda evrensel önem arz ettiğinden, bütün dünyanın kullanımına sunulmalıdır. Böylelikle modern Türkiye’nin seküler Batı değerleriyle uyum gösterdiğini ve evrensel mirasa ve bilime katkıda bulunabileceğini ortaya koymak hedeflenir (Eldem 2015, s. 83). Dönemin Milli Eğitim Bakanı Abidin Özmen başkanlığında kurulan ve Ayasofya’yı müzeye dönüştürme çalışmalarını yürütmüş olan komisyon bu görüşü şöyle ifade eder: “Ayasofya hem Bizans kilisesi hem de Osmanlı camisi olarak bir mimari şaheserdir ... Türkiye Cumhuriyeti onu tüm insanlığa sunmak için müzeye dönüştürmüştür” (içinde, Aykaç 2018, s. 156-157). Benzer bir şekilde 1931’de figürlü mozaiklerin Thomas Whittemore önderliğinde restore edilmesi nedeniyle Ayasofya’nın kiliseye dönüştürüleceğine dair “dedikodulara”

7 1935 yılında çıkarılan “Ulusal Bayram ve Genel Tatiller Hakkında Kanun” ile Cumhuriyetin ilan edildiği 29 Ekim ulusal bayram olarak kabul edilir ve Zafer Bayramı, Ulusal Egemenlik Bayramı, Bahar Bayramı, Yılbaşı günü, Kurban ve Ramazan Bayramları genel tatil günleri olarak belirlenir. 1938 yılında Gençlik ve Spor Bayramı da genel tatil günlerine eklenir, bkz. <https://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1.5.2429.pdf>

Yunus Nadi'nin "Ayasofya'nın Mozayıkları: İlme Hürmet Lazımdır!" başlıklı yazısında verdiği sert yanıt, Cumhuriyet rejiminin Ayasofya'ya bakışını özetler niteliktedir:

Bu milletin nazarında artık Ayasofya mozayığı badana altında tutulacak bir mabet değil, belki insanlık tarihinin bütün güzellikleri meydana çıkarılmak lazım gelen en yüksek abidelerinden biridir... Artık Ayasofya dini bir mabet olmaktan ziyade insani ve tarihi bir abidedir. (içinde, Eldem 2015, s. 83-84)

Ayasofya, komisyon tarafından evrensel değerine uygun olarak hem Bizans hem de Osmanlı geçmişini yansıtabilecek bir şekilde yeniden tasarlanır. Cami olarak kullanımı nedeniyle ön planda olan İslami özellikleri ve Bizans dönemi özellikleri arasında bir denge gözetmek amacıyla diğer müze ve camilerden Bizans ve Osmanlı dönemine ait lahit, vaftiz teknesi, sütun ve sütun başı, halı, şamdan ve rahle gibi tarihi eserlerin Ayasofya'ya taşınarak sergilenmesine karar verilir (Akan 2020, s. 320-321). İslami kullanımı nedeniyle kapalı tutulan figürlü mozaikler de sergilenmeye başlanırken (Ahunbay 2015, s. 89), minber, mihrab ve mihrabın önündeki birkaç halı hariç vakıflara ait olan eşya ve halılar kaldırılır (Akan 2008, s. 43). Atatürk'ün Ayasofya'yı ziyareti sırasında verdiği bir emirle, cami olarak kullanıldığı döneme ait sekiz büyük hat levha indirilir ve bu levhalar 1949 yılında yeniden yerlerine asılana kadar zemin kotta sergilenir (Coşkun 2019, s. 51-52).

1950'lerden 1980'lere Ayasofya'nın Millî-İslamî Değeri

Erken Cumhuriyet Dönemi'nde Ayasofya'nın müzeye dönüştürülmesiyle bastırılan millî-İslamî değeri, 1950'lerden itibaren Osmanlı-İslam geçmişini sahiplenilen muhafazakâr seçkinler tarafından tekrar dillendirilmeye başlanır. Durgun'a göre (2020, s. 304-305) 1950 yılında Demokrat Parti'nin (DP) iktidara gelmesiyle yeni-Osmanlıcılığın Cumhuriyetçi ulusal kimliğe alternatif bir kimlik olarak inşasının "hazırlık dönemi" de başlar: Osmanlı geçmişini yeniden canlandıran/hatırlatan bu anlatı, Cumhuriyet'in kurucu partisine muhalif sağ partiler tarafından bugüne kadar hep sahiplenilmiştir.

Bu dönemde Ayasofya'nın "fetih sembolü" olarak camiye dönüştürülmesine yönelik talepler de gündeme gelmeye başlar. Örneğin, tarihçi İsmail

Hami Danişmend, Rum Patriği’nin Ayasofya’yı ziyareti dolayısıyla 19 Aralık 1950 tarihinde Milliyet gazetesinde kaleme aldığı “Allah’ın Hakkı” yazısında, Osmanlı geleneklerine göre bir şehir fethedilince en büyük kilisesinin “fethih timsali” olarak camiye çevrildiğini hatırlatarak Ayasofya’nın müze statüsünü sert bir dille eleştirir:

... bazan “Fethiyye” ismini bile alan bu kilise-camileri ... bir askeri ve dini zafer abidesi demektir. Bu gibi abidelerde yalnız mevcut neslin değil, geçmiş ve gelecek bütün nesillerin hakkı vardır. İşte bundan dolayı Ayasofya’nın cami vaziyeti, İstanbul fethinin en kutsi ve tarihi timsali demektir. Böyle bir mabedin müzeye tahvilinden hem hristiyan müteessir, hem Müslüman müteessirdir: Laiklik dinin devlete ve devletin de dine karışmaması demek olduğuna göre herhalde artık Allahın hakkı Allah’a iade edilmelidir. (Danişmend 1950)

Cumhuriyet tarihinde ilk kez İstanbul’un fethinin beş yüzüncü yılı dolayısıyla 1953 yılında düzenlenen ve sonraki yıllarda devam eden fetih kutlamaları, Ayasofya’nın camiye dönüştürülmesine yönelik taleplerin İslamcı-muhafazakar kesim tarafından giderek daha yoğun bir şekilde gündeme getirilmesi dolayısıyla simgesel ve işlevsel öneme sahiptir (bkz. Çınar 2001; Koyuncu 2014). Ancak bu taleplerin (son on yıllık döneme kadar) devlet nezdinde karşılık bulmadığını da belirtmek gerekir.

Zorbay’a göre (2016, s. 6) “laiklik ve din arasında bir *sarkaç* misali salandığı izlenimi uyandıran” DP, dindarlığın sosyal ve kültürel hayatta görünür olması konusunda daha esnek davransa da din olgusuyla kontrollü bir etkileşim içinde olur. DP iktidarının fetih kutlamalarına yaklaşımı da bu argümanı destekler niteliktedir. Nitekim 1953 yılında valilik, askeri yetkililer ve sivil örgütlerin katılımıyla düzenlenen ilk kutlamalara dönemin Cumhurbaşkanı Celal Bayar, Başbakan Adnan Menderes ve diğer üst düzey devlet yetkilileri iştirak etmez (Koyuncu 2014, s. 84). 29 Mayıs’tan 7 Haziran’a kadar süren kutlamalarda, Fatih Camisi’nde ezan ve mevlit okunması gibi bazı dini içerikli etkinlikler yapılırsa da, defile, jimnastik gösterisi, konser, sanat sergisi ve güreş müsabakası gibi popüler ve seküler faaliyetlere ağırlık verilir (Milliyet 1953). Ayasofya’da hiçbir etkinlik düzenlenmez, ancak kutlamalar süresince müzeler halk tarafından ücretsiz gezilir.

1960'ların ikinci yarısından itibaren Adalet Partisi döneminde düzenlenen kutlamalarda, dini etkinlikler ağırlık kazanır, İslamcı muhafazakâr kesimin kutlamalara katılımı artar ve Ayasofya fetih sembolü olarak giderek ön plana çıkmaya başlar.⁸ Örneğin, 1969'daki kutlamalar kapsamında, Fatih Camisi'nin avlusunda öğle namazı kılınır, namazdan sonra toplanan büyük kalabalık ve mehter takımının katılımıyla Fatih'ten Sultanahmet'e "şehitler yürüyüşü" düzenlenir ve Sultanahmet Meydanı'nda düzenlenen mitingde Kuran okunur. Bu dönemde kutlamalar kapsamında, Ayasofya'da dini içerikli etkinlikler düzenlenmesine yönelik talepler de artar ancak müze statüsü ile çelişen hiçbir etkinliğe izin verilmez. 1964 yılındaki fetih kutlamaların arifesinde, etkinlikler kapsamında Ayasofya'da ezan okuması gündeme gelse de bu talep reddedilir ve Ayasofya'da Cuma namazı kılmak isteyen beş yüz kişilik grup, polis ve inzibat birlikleri tarafından dağıtılır. Sonraki yıllarda da bu tarz eylemlere engel olmak amacıyla Ayasofya çevresinde geniş güvenlik önlemleri alınır, hatta bazı yıllar Ayasofya fetih kutlamaları sırasında ziyarete kapatılır.

1950 ile 1980 arasında Cumhuriyet'in ulusal kimlik kurgusu, Osmanlı-İslam geleneğinin eleştirileri aracılığıyla bir nebze aşınsa da yeni-Osmanlıcılığın tek başına güçlü bir politik anlatı olarak dile gelmesi ilk kez 1980'li yıllar itibarıyla mümkün olur (Durgun 2020, s. 305). 1980 darbesinin ardından Turgut Özal'ın liderliğinde iktidara gelen Anavatan Partisi (ANAP), seküler bir yapıya sahip olsa da İslami kurumların yayılmasına imkân sağlar, devlet-ordu birliği içerisinde gelişen ve "Türk-İslam sentezi" yaklaşımına dayanan kültür politikası bağlamında İslami söylemin özgürleşmesini gözetir (White 2013, s. 63-64). Bu dönemde bürokrasinin yüksek kademelerinde yer bulmaya ve kendi yayın organlarını kurmaya başlayan İslamcı seçkinler, siyasal vizyonu belirleyici bir konuma yükselerek Osmanlı geçmişine sahip çıkan yeni bir kimlik anlatısının yapılandırılmasında etkin bir rol oynamaya başlar (Tokdoğan 2018, s. 66).

Çolak'a (2006, s. 126) göre "geleneksel Osmanlı çoğulculuğu ile modern liberal çokkültürcülüğünü" birleştiren Özal dönemindeki yeni-Osmanlıcılık anlayışı, Soğuk Savaş'ın bitişi, Sovyetler Birliği'nin ve Yugoslavya'nın

8 Milliyet 1964, 'Ayasofya'da Cuma Namazı Kılmak İstediler', 30 Mayıs; Milliyet 1965, 'İstanbul'un Fethi Törenle Kutlandı', 30 Mayıs; Milliyet 1966, '513'üncü Fethi Yılı Kutlandı', 30 Mayıs; Milliyet 1969, 'Fetihle ilgili mitingde Amerikan şarkısı çalındı', 30 Mayıs; Milliyet 1976, 'Ayasofya Bugün Ziyarete Kapatıldı', 29 Mayıs.

dağılması dolayısıyla değişen uluslararası ilişkiler ortamında, Osmanlı İmparatorluğu’nun mirasçıları olan ülkeler ile ekonomik ve sosyokültürel bağları kuvvetlendirmek amacıyla belirlenen yeni dış politikanın da referans noktası olur. Ancak bu dönem aynı zamanda Türkiye’nin ekonomik, politik ve kültürel alanlarda dışa açıldığı, ekonomisinin neoliberalleştiği, ABD ile ilişkilerin güçlendirilmeye çalışıldığı ve Avrupa Topluluğu’na tam üyelik başvurusunun yapıldığı dönemdir. Dolayısıyla Özal liderliğinde şekillenen yeni-Osmanlılık, Batı’nın temel değerlerini reddeden bir anlayış değil (Çolak 2006, s. 127), İslami bir nüve barındırır da Batı ile barışık bir vizyon içeren “liberal eğilimli” bir anlayış olarak değerlendirilmelidir (Öztan 2013, s. 108). Osmanlı-İslam anlatısının iç siyasal ve sosyal yaşamda gittikçe kuvvetlendiği bir dönemde Ayasofya’nın seküler-evrensel değeri vurgulanarak dünya mirası statüsü kazanması da bu bağlamda açıklık kazanır.

Özal Döneminde Ayasofya: Yurtta Milli-İslami, Dünyada Seküler-Evrensel

Dünya Kültürel ve Doğal Mirasının Korunmasına Dair Sözleşme’nin (DM Sözleşmesi) kültür turizmini teşvik edici rolü dolayısıyla uluslararası bir tanıtım ve pazarlama aracı olarak işlev gördüğü, listeye seçilen unsurların uluslararası şöhretinin ve ziyaretçi sayılarının arttığı bilinmektedir (bkz. Meskell 2014; Logan 2018). Tarihi Yarımada’nın DM Listesi’ne adaylığı da Türkiye’nin uluslararası turizmi teşvik etme politikası bağlamında atılan önemli bir adım olmuştur.⁹

Türkiye’nin DM Sözleşmesi’ne 16 Mart 1983 tarihinde taraf olmasının akabinde İstanbul’un tarihi alanlarının korunarak turizme kazandırılması ile ilgili çalışmalara başlanır.¹⁰ Milliyet Gazetesi’nin 24 Nisan 1983’teki “Tarihi Yarımada Yenileniyor” başlıklı haberi, Yarımada’nın turizme açılması için

9 Özal döneminde uluslararası turizm pazarına açılmaya başlayan Türkiye’de artan devlet desteği ile turizm yatırımlarına ayrılan pay artırılır ve turizm eğitiminin geliştirilmesi, istihdam imkanlarının artırılması ve özel sektör yatırımlarının özendirilmesine yönelik birçok yasal düzenleme gerçekleştirilir (bkz. Çımat ve Bahar 2003; Gülbahar 2008). Öncelikle kıyı turizmiyle başlayan hareketlilik, zamanla turizmin çeşitlendirilmesi ve tüm yıl boyunca sürdürülmesi hedefiyle diğer turizm türlerine de yayılır ve bu süreçte kültür turizmi önemli bir alt sektör haline gelir (Emekli 2005, s. 103).

10 UNESCO Genel Konferansının 17 Ekim-21 Kasım 1972 tarihleri arasında Paris’te toplanan 17. oturumunda kabul edilen DM Sözleşmesi, UNESCO’nun en popüler programlarından biridir. UNESCO üye devletlerinin tamamı tarafından onaylanan ilk ve tek sözleşmedir ve dünya mirasının korunması ve gelecek kuşaklara aktarılması gereken bir değer olduğu fikrinin uluslararası düzeyde yaygınlaşmasında etkili olmuştur (bkz. Silverman 2011; Logan 2012).

ilk adımların atıldığını, düzenleme, onarım ve temizleme projeleri için ödenek sağlanmaya başladığını ve bu projelere finansal destek vermesi amacıyla UNESCO yetkilileriyle toplantılar yapıldığını belirtir. Aynı yıl UNESCO Genel Direktörü Amadou-Mahtar M'Bow, uluslararası bir çağrıda bulunarak Kültür ve Turizm Bakanlığı'nın (KTB) "insanlığın ortak mirasını zenginleştiren" önemli başyapıtlar olan İstanbul ve Göreme'yi koruma altına almak için ilk adımları attığını belirtir ve uluslararası toplumu Türkiye'ye bu konuda destek olmaya çağırır (Kültür ve Turizm Bakanlığı 1985). Bu gelişmelere paralel olarak İstanbul'un Tarihî Alanları'nın dünya mirası listesine alınması için KTB tarafından hazırlıklara başlanır ve 1985 yılında Türkiye'nin ilk adaylık dosyalarından biri olarak UNESCO Komitesi'ne sunulur.

Dünya mirası kavramı temel olarak "üstün evrensel değer" taşımasından ötürü tüm insanlığın ortak mirası kabul edilen kültürel ve/veya doğal unsurları ifade eder. DM Sözleşmesi'ne göre bazı kültürel yaratımlar ve doğal alanlar tarihsel kökeni ya da coğrafi konumuna bakılmaksızın tüm insanlığın bugünkü ve gelecek nesilleri için ortak bilimsel, sanatsal ve/veya estetik değer taşır. Dolayısıyla belirli bir devlete ya da gruba değil tüm insanlığa aittir. Bir unsurunun dünya mirası olarak kabul edilebilmesi için sadece lokal, bölgesel ya da ulusal değil, uluslararası düzeyde üstün değere sahip olması ve kalıcı olarak korunmasının tüm uluslararası toplum için önem arz etmesi gerekir:

Sözleşmenin amacı, çok ilgi çeken, önemli veya değerli olan bütün varlıkların değil uluslararası bakımdan bunların en istisnai olanlarının seçme bir listesinin korunmasını sağlamaktır. Ulusal ve/veya bölgesel öneme sahip bir varlığın otomatik olarak Dünya Mirası Listesine kaydedileceği farz edilmemelidir (UNESCO 2017, § 52).

Doğal ya da kültürel bir varlığın üstün evrensel değer kabul edilebilmesi için Tablo 1'de belirtilen kriterlerden en az birini karşılaması gerekir.¹¹

11 Bu kriterlere ek olarak unsurun bütünlük ve özgünlük koşullarını da sağlaması ve uzun vadeli bir yönetim ve koruma planına sahip olması gerekir (Ahunbay 2015, s. 87-88).

Tablo 1: Üstün Değerin Değerlendirilmesi İçin Kriterler

(i) insan yaratıcı dehasının bir şaheserini temsil eder;
(ii) mimari veya teknoloji, abidevi sanatlar, şehir planlama veya peyzaj tasarımı konusundaki gelişmeler üzerine bir zaman zarfı içinde dünyanın belli bir kültürel alanında insan değerleri arasındaki önemli alışverişi sergiler;
(iii) yaşıyan veya ortadan yok olmuş bir kültürel geleneğe veya bir medeniyete yönelik eşsiz veya en azından istisnai bir tanıklık üstlenir;
(iv) insanlık tarihinde önemli bir aşamayı veya aşamaları gösteren bir yapı türü, mimari veya teknolojik grup veya peyzaj için istisnai bir örnek olur;
(v) özellikle geri döndürülemez değişikliklerin etkisi altında hassas hale gelen insanın çevre ile etkileşiminin veya kültürün (veya kültürlerin) bir temsilcisi olan geleneksel insan yerleşimi, arazi kullanımı veya deniz kullanımının istisnai bir örneği olur;
(vi) istisnai evrensel öneme sahip olaylar veya yaşıyan gelenekler ile fikirler ile veya inançlar ile sanatsal ve edebi eserler ile doğrudan veya somut bir biçimde ilişkili olur. (Komite bu kriterin tercihen diğer kriterler ile birlikte kullanılması gerektiğini kabul etmektedir.);
(vii) üstün doğal bir fenomeni veya istisnai bir doğal güzelliğe veya estetik öneme sahip alanları ihtiva eder;
(viii) yaşamın kaydı, yer şekillerinin oluşumunda devam eden coğrafik süreçler veya önemli jeomorfik veya fizyografik özellikler dahil dünya tarihinin önemli aşamalarını temsil eden istisnai örnekler olurlar;
(ix) kara, tatlı su, kıyı ve deniz ekosistemlerinin ve bitki ve hayvan topluluklarının evrim ve gelişimindeki devam eden önemli ekolojik ve biyolojik süreçleri temsil eden istisnai örnekler olurlar;
(x) bilim veya muhafaza açısından Üstün Evrensel Değere sahip tehdit altındaki türleri ihtiva edenler dahil biyolojik çeşitliliğin yerinde korunması için en önemli ve dikkat çeken doğal habitatları kapsar.

Kaynak: <http://www.alanbaskonligi.gov.tr/evrak/document-57-11.pdf>

Sözleşme, bu kriterlere uyan unsurların DM Listesi'ne seçilip koruma altına alınmasını amaçlar.¹² Taraf devletler kendi sınırları içinde yer alan dünya mirasını uluslararası toplum adına koruma altına almakla yükümlüdürler ve başka ülke sınırları içinde bulunan unsurları aday gösteremezler. Sözleşme ülkeler bazında, Türkiye'de de olduğu gibi çoğunlukla kültür bakanlıklarının ilgili alt birimleri tarafından yürütülür. Bu birimler, DM Listesi'ne aday gösterilecek unsurların uzun vadeli koruma planlarını ve adaylık dosyalarını hazırlayarak *Dünya Kültürel ve Doğal Mirasının Korunması İçin Hükümetlerarası Komitesi*'ne (DM Komitesi) sunmakla yükümlüdür. DM Komitesi bu adaylık dosyalarını inceleyerek unsurun DM Listesi'ne dahil edilip edilmeyeceğine karar verir.¹³ Komite bu kararı alırken sözleşmenin danışman kurumları olan ICCROM (Uluslararası Kültür Varlıklarını Koruma ve Restorasyon Çalışma Merkezi), ICOMOS (Uluslararası Anıtlar ve Sitler Konseyi) ve IUCN'nin (Uluslararası Doğayı Koruma Birliği) görüşlerini göz önünde bulundurur.

İstanbul'un dünya mirası başvurusu Tarihi Yarımada'da yer alan ve o dönemde halihazırda yasal koruma altına alınmış dört sit alanını kapsar: Süleymaniye Cami ve çevresi, İstanbul Karasurları, Zeyrek Cami ve çevresi ve Sultanahmet Arkeolojik Parkı (Ahunbay 2015, s. 87). Türkiye'nin adaylık dosyasını inceleyen ICOMOS gerekçeli raporunda, İstanbul'un insanlık tarihinin önemli olaylarının cereyan ettiği bir kent olduğunu vurgular ve önerilen dört sit alanının şehrin farklı dönemlerine ait en "prestijli" anıtları içermesi dolayısıyla Tablo 1'de aktarılan ilk dört üstün evrensel değer kriterini karşıladığını belirtir:

Dünya Mirası Listesini, iki kıtanın kesişimine inşa edilen, Doğu Roma/Bizans İmparatorluğu'nun ve Osmanlı İmparatorluğu'nun başkenti olan

12 Sözleşme'nin asıl listesi DM Listesi'dir. Bu listedeki unsurlar direkt olarak yok olma tehlikesi altında kaldıkları ve acil koruma gerektirdiklerinde *Tehlike Altındaki Dünya Mirası Listesi*'ne aktarılırlar. Günümlüde bu iki liste 167 taraf devletin sınırları içinde bulunan 1121 miras unsurunu kapsamaktadır. DM Listesi'nde Türkiye'den on sekiz unsur bulunmaktadır, daha fazla bilgi için bkz., <https://kvmgm.ktb.gov.tr/TR-44423/dunya-miras-listesi.html>

13 Altı yıl süre ile seçilen 21 taraf devletten oluşan DM Komitesi sözleşmenin yürütücü organıdır. Bu komite yaklaşık on günlük bir süre ile yılda bir kez dünyanın farklı şehirlerinde toplanır. Bu toplantılarda her komite üyesi devlet, miras konusunda uzmanlaşmış bir delege tarafından temsil edilir. Komite DM Listesi'ne hangi unsurların dahil edileceğine ek olarak listedeki unsurların yönetim planlarına uygun olarak korunup korunmadıkları ve korunmaları konusunda finansal destek sağlayan Dünya Mirası Fonu'nun nasıl kullanılacağı konularında da karar verir. Komite ayrıca yok olma tehlikesi altında olan unsurları belirleyerek onların dünya mirası özelliklerini kaybetmesi hâlinde sözleşme kapsamından çıkartılmasına karar verebilir.

ve yaklaşık yirmi asırdır Avrupa ve Asya’da siyasi tarih, din tarihi ve sanat tarihindeki önemli olaylarla sürekli olarak ilişkilendirilen bu şehir olmadan düşünmek imkansızdır... ICOMOS, İstanbul’un Tarihî Alanları’nın I, II, III ve IV kriterlerine göre Dünya Mirası Listesi’ne dahil etmeyi önerir. (ICOMOS 1984, s. 2-4)

Dünya mirası statüsü, Ayasofya’nın Erken Cumhuriyet Dönemi kurucu kimlik politikası bağlamında kurgulanan seküler-evrensel değerinin “ölçek atlayarak” (Smith 1993) uluslararası düzeyde meşruiyet kazanmasını sağlar. Sözleşme kapsamında Ayasofya’nın “üstün evrensel değeri” müzeleştirilerek edildiği seküler-evrensel değerine sadık kalınarak manevi ya da millî-İslami önemi dolayısıyla bir ibadethane olarak değil İstanbul’un geçirdiği farklı tarihsel evreleri gösteren, Bizans ve Osmanlı’nın mimari ve sanatsal özelliklerinin harmanlandığı hibrit bir başyapıt olarak tanımlanır. Aslında DM Listesi’ne seçilen alanın geniş ve kapsamlı olması nedeniyle Ayasofya için ayrı bir üstün evrensel değer tanımı yapılmaz (Ahunbay 2015, s. 87). Ancak hem sözleşmenin resmî internet sitesinde yer alan adaylık dosyasından alınmış tanıtıcı metinde hem de ICOMOS’un gerekçeli raporunda Ayasofya’nın üstün evrensel değerinden açıkça bahsedilir. Örneğin, tanıtıcı metin yapının mimari ve sanatsal özellikleri dolayısıyla İstanbul’un üstün evrensel değerini oluşturan önemli bir başyapıt olduğunu belirtir:

İstanbul’un Olağanüstü Evrensel Değeri, Avrupa ve Asya’nın yüzyıllar boyunca buluşmasını yansıtan mimari başyapıtlarının eşsiz birleşiminde ve Bizans ve Osmanlı mimarlarının yaratıcı dehasının oluşturduğu benzersiz silüetinde yatmaktadır... İstanbul’un yüzyıllar boyunca inşa edilen kendine özgü ve karakteristik silüeti, geniş kubbesi 6. yüzyılın mimari ve dekoratif uzmanlığını yansıtan Ayasofya’yı kapsamaktadır ... (UNESCO 2021)

Benzer bir şekilde ICOMOS raporu da birinci kriterin gerekçesinde, adaylık dosyasında belirtilen sit alanlarının insanın yaratıcı dehasının ürünü olan “eşsiz anıtlar ve evrensel mimari başyapıtlar” barındırdığını belirtir ve buna ilk Ayasofya’yı örnek gösterir. İkinci kriter kapsamında ise İstanbul’un tarihî eserlerinin “Avrupa ve Yakın Doğu’da mimari, anıtsal sanatlar ve mekân organizasyonunun gelişiminde önemli etkisi olduğu” belirtilerek bu duruma

örnek olarak Ayasofya'nın inşa edilen birçok kilise ve camiye model teşkil etmesi verilir. DM Sözleşmesi'nin resmî internet sitesinde de yer alan bu açıklamalar, Ayasofya'nın dış ve iç görünümünün (kubbe, figürlü mozaik ve diğer iç süslemeler, minare, avlu, vb.) yakın ve geniş açıdan çekilmiş türlü fotoğrafıyla desteklenmiştir. Öyle ki Tarihî Yarımada ile ilgili paylaşılan fotoğrafların yaklaşık yarısı Ayasofya'ya aittir. Aslında Ayasofya tarih boyunca yaşayan gelenekler ve inançlar ile doğrudan ilişkili olması nedeniyle Sözleşme'nin altıncı kriteri kapsamında da ele alınabilecekken (bkz. Tablo 1), ne Tarihî Yarımada'nın listeye alınması sürecinde ne de ilerleyen yıllarda bu kriter kapsamında bir değerlendirme yapılmaz. Tarihî Yarımada'nın dünya mirası olarak yönetimi ve korunması ile ilgili DM Komitesi'nin aldığı kararlar ve Türkiye, ICOMOS veya Dünya Mirası Merkezi tarafından hazırlanan uzman raporları incelendiğinde de Ayasofya'dan hep evrensel mimari ve satsal özellikleri bağlamında bahsedildiği görülür.¹⁴

Özal'ın Başbakan ve Cumhurbaşkanı olduğu dönemlerde Ayasofya'nın camiye dönüştürülmesine yönelik hiçbir adım atılmaz.¹⁵ Millî-İslamî değeri bağlamında kullanımına yönelik talepler de reddedilir.¹⁶ İstanbul'un fethi kamusal alanda değil vakıf ve derneklerin kapalı alanlarda düzenlediği toplantılarla kutlanır. 1980 Darbesi'nin hemen öncesinde Türkiye ve İslam ülkelerinin devlet ve hükümet başkanlarının ibadetine açılan Ayasofya'nın içindeki Hünkâr Kasrı, 1980 Darbesi'nden sonra ibadete kapatılır (Azak 2014, s. 257) ve tekrar açılmasına yönelik taleplere rağmen kapalı kalır. 1985 yılında İran Başbakanı Hüseyin Musevi, Özal'la birlikte Ayasofya müzesini gezer ama Sultanahmet Camisi'nde öğle namazı kılar. Ayasofya'da kültürel etkinlikler de düzenlenir, örneğin, Kültür Bakanlığı, 1991 Yunus Emre Sevgi yılı etkinliklerinin açılışı Özal'ın kararıyla Adnan Saygun'un Yunus Emre Oratoryosu ile Ayasofya'da yapılır.

14 Tarihî Yarımada hakkında alınan DM Komitesi kararları, ICOMOS ve Dünya Mirası Merkezi tarafından hazırlanan uzman heyetleri inceleme raporları ve KTB'nın UNESCO'ya sunduğu periyodik koruma durumu raporlarına ulaşmak için, bkz. UNESCO 2021.

15 Özal Ayasofya tartışmaların meclise taşınmasından sonra konuyla ilgili direkt açıklama yapmaktan kaçınmışa da Ayasofya'nın müze statüsünü olumlayan tutumunu daha önceleri dile getirmiştir. Altan Öymen, 1990 yılında kaleme aldığı "Özal ve Ayasofya" isimli köşe yazısında 1988'de Fransızca yayımlanan *La Turquie en Europe* kitabında Özal'ın Ayasofya'nın Bizans mimari şaheseri olduğunu vurguladığını ve müze statüsünü onayladığını belirtir.

16 Milliyet 1985, 'İstanbul'u gezdi ve gitti', 23 Ocak; Milliyet 1989, 'Siyasetin gayesi dine hizmettir', 8 Mart; Milliyet 1991a, 'Yunus Emre Ayasofya'da', 17 Ocak.

Ayasofya’nın dünya mirası statüsü edinerek seküler-evrensel değerinin uluslararası düzeyde tasdik edildiği bu dönem aynı zamanda cami olarak ibadete açılıp açılmayacağı tartışmalarının ülkenin gündeminden hiç düşmediği, hatta TBMM’ye de taşındığı bir dönemdir. ANAP’ın tek başına iktidar olduğu 1988 yılında Süleyman Demirel’e yakınlığıyla bilinen Doğruiyol Partisi (DYP) Isparta Milletvekili Ertekin Durutürk, DYP Meclis Grup Yönetimi’nin de onayladığı, Ayasofya’nın yeniden Müslümanların ibadetine açılmasını isteyen kanun teklifini TBMM’ye sunar. “Ayasofya Cami’nin minarelerinde ezan sesinin ... susturulması[nın], Müslüman Türk milleti için vicdan azabı” olduğunu savunan Durutürk, kanun teklifini Fatih’in vakfiyesini ile gerekçelendirerek “yüce Sultan’ın ... adı fetihle özdeşleşmiş olan Ayasofya Cami’nin kıyamete kadar ayakta kalması ve ibadete açık olmasını” şart koştuğunu belirtir (Milliyet 1988). Bu teklif, ANAP’ın İslamcı-muhafazakâr kanadından da destek görür fakat meclis gündemine alınmaz.¹⁷ Bir yıl sonra bu kez Rize Milletvekili Mustafa Parlak, ANAP grubuna aynı amaçla bir yasa önerisi verir ve bu durum Bakanlar kurulu üyeleri arasında görüş ayrılıklarına sebep olur.¹⁸ Örneğin, Devlet Bakanı Ercüment Konukman, “halk Ayasofya’yı ibadethane olarak görmek istiyorsa hükümetin bu isteği yerine getirmesinde sakınca olmadığını” açıklarken, Devlet Bakanları Mustafa Taşar, Cemil Çiçek ve Millî Savunma Bakanı Safa Giray olayın propagandaya yönelik olduğunu savunarak bu konunun hükümetin gündeminde olmadığını belirtir.¹⁹

Ayasofya’nın millî-İslami değerine yapılan bu vurgu toplumun Kemalist ve seküler kesimlerinin tepkisini çeker ve camiye dönüştürölme taleplerine karşı protesto eylemleri, imza kampanyaları ve basın toplantıları düzenlenir.²⁰ Bu tepkilerde Ayasofya’nın DM Listesinde olması dolayısıyla sadece Osmanlı-

17 1991 seçimlerinden sonra DYP ve Sosyal Demokrat Halkçı Parti’nin (SHP) koalisyon hükümetinin kurulmasının ardından Durutürk, kalan Ayasofya yasa önerisini tekrar TBMM’ye sunar ancak öneri SHP’nin itirazları dolayısıyla yine gündeme alınmaz (Milliyet 1991b). Bunun üzerine 1994 yılında Durutürk, konunun doğrudan Meclis Genel Kurulu’nun gündemine alınmasını önerir ve bu öneri 242 milletvekilinden 153’ünün onayıyla kabul edilince koalisyon hükümetinde büyük bir krize neden olur, hatta bazı SHP’li milletvekilleri partilerinin hükümetten çekilmesini talep eder (Milliyet 1994, ‘Koalisyonda Ayasofya Sıkıntısı’, 14 Nisan; Milliyet 1994, ‘Karayalçın’a deklarasyon: Hükümetten Çekilelim’, 15 Nisan).

18 Bu dönemde ANAP içinde “liberaller” ve “muhafazakârlar” arasındaki gerilimin değerlendirmesi için bkz., Erdoğan 2001; Akın 2018.

19 Milliyet 1990a, ‘Hükümette Ayasofya Sancısı, 4 Ocak’ ; Yalçın, N 1990, ‘Ayasofya Tahrir’, Milliyet, 6 Ocak; Coşkun, K 1990, ‘Ayasofya, Fatih ve Hoşgörü’, Milliyet, 8 Ocak.

20 Milliyet 1990d, ‘Fesli Protesto’, 14 Ocak; Milliyet 1990f, ‘Le Monde: Türkler İslam’a yöneliyor’, 31 Ocak.

İslam'a değil, evrensel medeniyete ait olduğu ve yapıya seküler bir işlev veren müze statüsünün Hristiyan ve Müslüman dünyaya karşı eşit bir mesafe sağladığı vurgulanır (Azak 2014, s. 259). Uluslararası basında yer bulan bu tartışmalar, Türkiye'nin İslam'a yönelmesi ve "aşırı Müslümanlık" tehdidi ile karşı karşıya kalması olarak değerlendirilir.²¹ UNESCO'dan da tepki gecikmez. 1994 yılında Atina'yı ziyaret eden UNESCO Genel Direktörü Federico Major yaptığı açıklamada UNESCO'nun yanı sıra kendisinin de bizzat girişimlerde bulunarak "Ayasofya Müzesi'nin ibadete açılmaması için elinden geleni yapacağını" ve Türkiye'nin DM Sözleşmesi sorumlulukları kapsamında "attığı imzaya saygı göstermesi için" çalışacaklarını belirtir (Cumhuriyet 1994).

Nitekim yeni-Osmanlıcı kimlik politikalarının etkili bir biçimde dolaşıma sokulduğu son on yıla kadar Türkiye Ayasofya konusunda, DM Sözleşmesi kapsamındaki sorumluluklarıyla çelişen bir tutum sergilemedi. Ayasofya'nın bakım ve onarım çalışmaları ağırlıklı olarak kamu kaynakları kullanılarak yapılsa da (Ahunbay 2015, s. 90), dünya mirası statüsüyle eserin uluslararası iş birliği ile korunmasına yönelik birtakım adımlar da atıldı. Türkiye, Ayasofya'nın DM Listesi'ne seçilmesinden itibaren yapının (özellikle de figürlü mozaiklerinin) restorasyonu, mimari ve sanatsal özelliklerinin araştırılması ve belgelenmesi gibi çeşitli amaçlarla UNESCO'dan düzenli bir şekilde finansal ve profesyonel destek aldı. Hatta Türkiye'ye DM Fonundan en fazla finansal destek Ayasofya için verildi.²²

Süreç içinde UNESCO ve ICOMOS uzmanlarının Ayasofya'nın yönetimiyle ilgili karar alma mekanizmalarına müdahil olduğu kimi durumlar da oldu. 1993 yılında ICOMOS uzman heyetinin Ayasofya'yı ziyaret ederek hazırladığı değerlendirme raporunun önerisiyle, Kültür Bakanlığı tarafından aynı yıl Ayasofya'nın bakım ve onarımının bilimsel standartlara uygun olarak yapılmasını sağlamak için Türkiyeli uzman akademisyenler ve devlet yetkililerinden oluşan bir bilim kurulu oluşturdu (Ahunbay 2015, s. 89).²³

21 Milliyet 1990b, 'Ayasofya, dış basında', 7 Ocak; Milliyet 1990c, 'The Guardian: İrtica Korkusu', 13 Ocak; Milliyet 1990e, 'Türkler Uyanırsa...', 14 Ocak.

22 Tarihi Yarımada'nın korunması için DM Fonu'ndan alınan desteğin yıllara göre dağılımı için bkz., UNESCO 2021.

23 Bu kurul 2012 yılında lağvedilene kadar kurul önderliğinde deprem analizleri, üst örtünün bozulan kurşunlarının değişimi, içindeki nemin giderilmesi, kubbe mozaığının onarımı gibi Ayasofya'nın korunmasına yönelik birçok çalışma yapıldı (Yücel 2016, s. 167).

Refah Partisi’nin Yükselişi: Erbakan’ın Yeni-Osmanlıcı Vizyonunda Ayasofya

1990’ların ikinci yarısından itibaren Recep T. Erdoğan’ın İstanbul Büyükşehir Başkanı olması ve Refah Partisi’nin (RP) 1995 seçimlerindeki başarısıyla, Ayasofya, Kemalist-seküler ve İslamcı-muhafazakâr kimlikler arasındaki çatışmanın önemli bir simgesi haline gelir. Necmettin Erbakan’ın yeni-Osmanlıcı vizyonunda İslami öğeler, Özal’inkine göre daha ağır basar (Uzgel ve Yaramış 2010, s. 40). Türkiye’nin Cumhuriyet’ten itibaren ve Özal döneminde de sürdürdüğü Batı yanlısı dış politika anlayışı reddedilir ve Osmanlı’nın varisi olarak Türkiye, İslam dünyasının yegâne potansiyel lideri olarak konumlandırılır (Bora 1998, s. 136). Özal döneminden farklı olarak yeni-Osmanlıcılık, Kemalist seküler kimliği açıkça reddeden, alternatif bir kurucu kimlik olarak kurgulanmaya başlar.

Tokdoğan’a göre iki dönemin yeni-Osmanlıcılığını birbirinden ayıran temel motif, rövanşizmdir. İslami tonu ağır basan bir Osmanlı anlatısı, RP’li liderler ve aydınlar açısından sadece Cumhuriyet’le yüzleşme ve hesaplaşmanın değil aynı zamanda “intikamcı bir dürtüyle şimdiyi ve geleceği yeniden kurmanın” bir aracı halini alır (Tokdoğan 2018, s. 69-70). RP’nin İstanbul’daki başarısının parti yönetimi tarafından kentin “yeniden fethi” olarak nitelendirildiği bu süreçte, Cumhuriyet’in Ankara’sına karşı İstanbul Osmanlı-İslam geleneğinin somutlaştığı, yeni milli aidiyetin filizleneceği bir mekân olarak kimliklendirilmeye çalışılır (Tokdoğan 2018, s. 70). Özellikle büyük kentlerdeki RP’li belediyeler, Osmanlı geleneklerini, sanatını ve mimari tarzını dirilterek günlük yaşamın bir parçası yapmak için uğraş vermeye başlar (Çolak 2006, s. 139). Aynı zamanda seküler Kemalist kimliğin kamusal alandan tasfiyesine yönelik girişimlerde de bulunulur: Ankara’nın resmi sembolü Hitit güneşi, kubbe ve cami minaresi içeren bir sembol ile değiştirilir ve İstanbul’un laleden oluşan simgesinin yerine dörtlü minare simgesi getirilir, İstanbul’da bazı belediyeler çıplak heykelleri parklardan kaldırır, alkol satan eğlence mekanlarına kısıtlamalar getirilmeye çalışılır (White 2013, s. 71).

RP’nin vizyonunda, Ayasofya’yı camiye dönüştürmek Cumhuriyet rejiminden ibadete kapatmanın rövanşını almanın yanı sıra yeniden fethin de bir gereğidir (Tokdoğan 2018, s. 174). Ayasofya, İslamcı muhafazakâr hareketin

bugüne ve geleceğe yönelik bir şekilde şehre hâkim olma çabasını temsil eder. 1994 yılında Millî Gençlik Vakfı ve İBB tarafından Ali Sami Yen Stadı'nda düzenlenen ve Türkiye'nin dört bir yanından gelen otuz bini aşkın kişinin katılımıyla RP'nin gövde gösterisine dönüşen fetih kutlamalarında Erbakan, "Ayasofya Fatih'in malı, Ayasofya mahzun" diyerek iktidara geldiklerinde Ayasofya'yı ibadete açacaklarını açıklar (Çakır ve Avcu 1994). Nitekim RP iktidara gelince bu konuda çalışmalara başlanır ve Kültür Bakanlığı'nın tarihi eserleri belediyelere devrini mümkün kılan ve Ayasofya'nın İstanbul Büyükşehir Belediyesi'ne devredilmesinin yolunu açacak bir yasa tasarısı hazırlanır (Belovacıklı 1997). RP'nin iktidara gelmesiyle fetih kutlamaları daha da gösterişli, coşkulu ve radikal bir hal alır. 1997 yılında 28 Şubat kararları sonrası gerçekleşen kutlamalarda tekbirler getirilir, şeriat bayrakları sallanır, ezan okunup toplu namaz kılınır. Kutlamaya helikopterle ve Fatih'in İstanbul'u fethettiği günkü gibi beyazlar içinde gelen Erbakan, "İstanbul'un fethini yaşadığımız bugünlerde elbette Ayasofya Camisi'nin de üzerinde durmaya mecburuz" diyerek "bir an evvel kendi maksadına uygun şekilde" kullanılmaya döndürüleceğinin sözünü verir (Bakacak ve Erdem 1997). Ancak Erbakan bu konuşmasından kısa bir süre sonra istifa etmek zorunda kalınca Ayasofya'nın camiye dönüştürülmesine yönelik çabalar da yarım kalır. Ordu ve Millî Güvenlik Kurulu tarafından irticai faaliyetleri dolayısıyla "millî tehdit unsuru" tayin edilen RP mahkeme kararıyla kapatılır (Bora 1998, s. 132). 28 Şubat sürecinin Millî Görüş çizgisi içerisinde gelenekçiler-yenilikçiler çatışmasının siyasi ayrılığa neden olması ve yenilikçilerin AKP çatısı altında toplanmasıyla, yeni-Osmanlıcı anlatı ve pratikler açısından yeni bir dönem başlar (Durgun 2020, s. 308).

AKP Dönemi'nde Ayasofya ve Kurucu Millî Kimlik Olarak Yeni-Osmanlıcılık

AKP'nin kendisini en azından başlangıçta muhafazakâr demokrat bir parti olarak merkez sağda konumlandırması ve demokrasi, insan hakları ve hukukun üstünlüğünü ön plana çıkaran bir söylem benimsemesinde 28 Şubat sürecinin etkisi yadsınamaz (Koyuncu 2014, s. 57). AKP, RP'nin İslam/sekülerlik dikotomisi gibi hassas meseleler konusundaki keskin söylemini sürdürmez (Ongur 2015, s. 424). Aksine Avrupa Birliği (AB) üyeliğini gündemine

alan ve üyelik kriterlerini yerine getirmek amacıyla ekonomik, siyasi ve sosyal reformlara öncelik veren AKP’nin iktidarının ilk yıllarındaki yeni-Osmanlıcı vizyonunun, Osmanlı’nın çoğulcu kimlik politikalarını referans alması dolaşısıyla (Aykaç 2018, s. 172) Özal döneminin liberal yaklaşımıyla paralellik gösterdiği söylenebilir.

Bu dönemde RP’nin yeni-Osmanlıcı anlatısında yeniden fethin sembolü olarak önem kazanan Ayasofya’nın camiye dönüştürülmesine ya da milli-İslami değeri bağlamında işlevlendirilmesine yönelik hükümet nezdinde bir girişimde bulunulmaz. Fetih kutlamalarında yapılan konuşmalarda, “hoşgörü ve medeniyetler buluşması” temaları vurgulanır, pop müzik konseri, halk oyunu gösterisi, defile gibi aktivitelerle kutlamaların “sivilleştiği” ve festivalleştiği” bir süreç yaşanır (Koyuncu 2014, s. 95-103). Kutlamalar sırasında Ayasofya’da etkinlik düzenlenmediği gibi konuşmalarda da milli-İslami kimliğine bir atıf yapılmaz. Hatta Türkiye’nin hoşgörüye dayalı çok inançlı ve kültürlü toplumsal yapısının AB ile müzakereler sürecinde sık sık vurgulanmasıyla Ayasofya’nın seküler-evrensel değeri bağlamında gündeme geldiği durumlar da olur. Müzakereler öncesi olumlu bir hava yaratmak için 2005 yılında İstanbul’da düzenlenen “Türkiye’den AB’ye Köprü-Medeniyetler Buluşması” etkinlikleri, Türkiye ve AB’den üst düzey devlet yetkilileri ve politikacıların katılımıyla Ayasofya’nın bahçesinde verilen bir resepsiyon ile başlar. Bu resepsiyon için Ayasofya, “2500 yıllık tarihi dolayısıyla Türkiye’yi en iyi yansıtan yerlerden biri” olmasından dolayı özellikle seçilir ve gecede Sertap Erener ve Yunanistan’ın o seneki Eurovision birincisi Helena birlikte sahne alır (Aktaş 2005).

Ancak AKP’nin 2011 seçimlerinde oyların neredeyse %50’sini alarak üçüncü kez iktidara gelmesiyle birlikte İslamcı-muhafazakâr kimliği de ön plana çıkmaya başlar.²⁴ Saraçoğlu (2013, s. 55), AKP’nin “yaslandığı kurgu, başvurduğu söylemler ve öne sürdüğü iddiaları” icat etmediğini, milli kimlik kurgusunun İslamcı muhafazakâr siyasetin rezervuarında halihazırda bulunan pek çok söylemsel/sembolik öğeyi barındırdığını ancak bu öğeleri diğer İslamcı-muhafazakar hareketlerin aksine devletin resmi söyleminde köklü

24 Reformist politikalarına rağmen AKP’nin muhafazakarlık ve demokrasi arasında bir denge kuramadığı ve muhafazakarlığı giderek daha ağır basan bir çizgide ilerlediğini ayrıntılı olarak ele aldığı yazısı için bkz., Keyman 2010.

değişiklikleri tetikleyecek kadar kuvvetli bir şekilde dolaşıma sokabildiğini belirtir (Saraçoğlu 2013, s. 55-56). Böylece AKP'nin uzun iktidarı boyunca yeni-Osmanlıcı resmi tarih ve millî kimlik kurgusu gittikçe hegemonikleşerek Ünal Çınar'ın (2019, s. 5) sözleriyle “yeni Türkiye'nin ve onun öznesinin üzerine inşa edileceği kuruluş zemini olarak” alternatif/muhallif bir konumdan merkezi bir konuma gelir.

İktidarını gittikçe sağlamlaştırdığı 2011 sonrasında İslamî sembolizmin ağır bastığı bir kimlik inşasına yönelik AKP, yeni-Osmanlıcılığı çok daha etkili ve yoğun biçimlerde tedavüle sokar (Tokdoğan 2018, s. 184-185). Ongur'un (2015, s. 426-429) “banal Osmanlıcılık” olarak kavramsallaştırdığı, mimari stilden medya ve eğlence sektörüne, gündelik hayat rutinlerinden siyasi söylem ve kamu politikasına kadar ulusal ölçekte ve çok çeşitli alanlarda Osmanlı'yı hatırla(t)ma gayreti, daha önceki girişimlerden farklı olarak kitleler nezdinde de destek bulur ve oldukça geniş bir toplumsal tabana hitap etmeye başlar.²⁵ Tokdoğan'a göre (2018, s. 86) bu gayretin en kuvvetli görünümünden biri mekân ve mimari alanında, Osmanlı-Selçuklu tarzında inşa ve restore edilerek “gündelik hayatın içine yoğun bir şekilde serpiştirilen” yapılarla karşımıza çıkar. Bu mekânsal düzenlemeler ve mimari yapılar sadece Osmanlı'nın ihtişamlı geçmişini hatırlatmakla kalmaz, “eve dönüşten ziyade evi bugüne taşımının, şimdide yeniden kurmanın” başat araçları olarak bugüne dair yeni bir deneyim sunar (Tokdoğan 2018, s. 185).

AKP'nin millî kimlik vizyonunda “yüksek Osmanlı-İslam kültürünün başkenti olarak” (Koyuncu 2014, s. 108) araçsal bir öneme sahip olan İstanbul, ulusal ölçekte gerçekleşen bu köklü mekânsal ve mimari dönüşümden bir hayli nasibini alır. Osmanlı dönemine ait cami, saray ve diğer yapılarının restorasyonu (Girard 2015; Zencirci 2014; Ongur 2015); Çamlıca Camii (Tokdoğan 2018, s. 182-185) ve Panorama 1453 Müzesi (Koyuncu 2014, s. 104-108) gibi yeni “hafıza mekanlarının” (Nora 2006) inşası, kamu-özel sektör ortaklığıyla geliştirilen ve Osmanlı saray konforunu rezidans yaşamına eklemleyen Maslak 1453 ve Taksim 360 (Ünal Çınar 2019, s. 236), gibi projelerle yeni-Osmanlıcı kimliğin inşa ve temsil edildiği mekanlar artık İstanbul'da sürekli karşımıza

25 Ongur bu kavramı Michael Billig'in milliyetçiliğin gündelik hayat içinde sürekli olarak “nedeysen görünmez olan” sembollerle yeniden üretildiği fikrine dayanan “banal milliyetçilik” kavramından esinlenerek kullanır.

çıkarak. RP döneminde sıklıkla dile getirilen yeniden fetih motivasyonu bu kez somut biçimlerde bu mekanlarda ortaya konulur. Ayasofya’nın camiye dönüştürülmesi kuşkusuz bu bağlamda bugüne kadar atılmış en cüretkâr adımlardan biridir.²⁶

Yeni-Osmanlıcı milli kimlik kurgusunun önemli bir sembolik ögesi olarak yavaş yavaş ama emin adımlarla merkeze taşınan Ayasofya, bu dönemde devlet nezdinde de İstanbul’un yeniden fethinin sembolü olarak milli-İslami değeri üzerinden tanımlanmaya başlar. Ayasofya’nın çok kültürlü/inançlı yapısını olumlayan söylemler yerini Osmanlı-İslam kimliğini dışlayıcı bir şekilde vurgulayan söylemlere bırakır. Bu dışlayıcı söylem en net biçimde Cumhurbaşkanı Erdoğan’ın Ayasofya kararının akabinde sarf ettiği, “Ayasofya zaten cami idi, müzeye çevrilmişti, şimdi tekrar cami oldu” cümlesinde ifadesini bulur (Karakış 2020).

Fatih’in emriyle inşa edilen ve yapının müzeye dönüştürülmesinden sonra yıkılan Ayasofya Medresesi’nin yeniden inşasının gündeme gelmesi ve ICOMOS’un önerisiyle kurulan bilim kurulunun bu rekonstrüksiyonu olumsuz değerlendirme ihtimalini ortadan kaldırmak amacıyla 2012 yılında lağvedilmesi (Ahunbay 2015, s. 91), Ayasofya için yeni bir dönemin başladığının sinyallerini verir. Ayasofya’nın sadece bir *camii* değil, I. Mahmud döneminde edildiği işleviyle bir *küllîye* olduğu anlayışından hareketle şadırvanı ve kütüphanesinde restorasyon çalışmaları başlatılır, bahçesine Ayasofya’ya bitişik bir şekilde yapılacak medresenin proje ihalesi yapılır. Projeyi “sahte eski eser” inşa etmek olarak nitelendiren ICOMOS Türkiye Milli Komitesi’nin itirazlarından dolayı bir süre geciken medresenin inşaatı bugün bitme aşamasındadır.²⁷ 2017 yılında restorasyon çalışmaları devam eden Ayasofya’yı ziyaret eden Kültür ve Turizm Bakanı Numan Kurtulmuş, Ayasofya’nın imarethanesiyle, şadırvanı, medresesiyle tam anlamıyla bir külliye olduğunu belirterek, Ayasofya’yı mekânsal ve işlevsel olarak Osmanlı dönemindeki haline döndürme gayretlerini şöyle açıklar: “aşlına ve ruhuna uygun bir şekilde bu onarımın bitirebileceği günü sabırla beklediğimizi ifade ediyorum” (DHA 2017).

26 İznik’teki Ayasofya Cami’nin 2011’de, Trabzon’dakinin ise 2013’te ibadete açılmasının yeni-Osmanlıcı resmi miras söylemi bağlamında detaylı bir değerlendirilmesi için bkz. Aykaç 2018; bu kitapta Aykaç.

27 Milliyet 2014, ‘Ayasofya’da medrese krizi!’, 9 Eylül; Milliyet 2016, ‘ihalesi var kendisi yok!’, 24 Aralık.

Bu süreçte *de jure* olarak müze statüsünde olsa da aslında her yıl giderek daha fazla İslami etkinliğe ve dini törene ev sahipliği yapması dolayısıyla Ayasofya'nın *de facto* olarak yarı cami yarı müze işlevi sürdürdüğü söylenebilir.²⁸ 2015 yılında Kutlu Doğum Haftası etkinlikleri kapsamında düzenlenen “Doğumunun 1444. yılında Hz. Peygamber” sergisinin açılışında, müzeye dönüştürülmesinden beri ilk defa Ayasofya'nın içinde Kur'an okunur. Daha sonraki yıllarda da devlet yetkililerinin katılımıyla Ayasofya'da birçok benzer etkinlik düzenlenir. Örneğin, 2016 yılında TRT Diyanet TV tarafından Ayasofya'da ramazan ayı boyunca “Bereket Vakti Ayasofya” adlı bir sahur programı yapılır. Aynı yıl Diyanet İşleri Başkanı'nın da katılımıyla düzenlenen Kadir gecesı programında Ayasofya'da ilk kez ezan okunur; Hünkâr Kasrı'na asaleten imam atanır ve ilk Cuma namazı kılınır.

Bu dönüşüm, Kemalist ve seküler kesimlerin tepkisini çeker. Örneğin, Tarih Vakfı, 2014 yılında Ayasofya'nın farklı din ve kültürlerin ortak mirası olarak sahiplenilmesi ve müze statüsünde kalması için başlattığı imza kampanyasına bini aşkın koruma uzmanı, tarihçi, gazeteci ve aydın destek verir (Azak 2014, s. 236). Ancak Ayasofya'nın Müslümanların ibadetına açılması talebi artık daha geniş kitleler nezdinde karşılık bulur ve özellikle İstanbul'un fethi kutlamaları sırasında güçlü bir şekilde dile getirilir. Bu amaçla başlatılan sosyal medya ve imza kampanyalarına geniş katılım sağlanır.²⁹ “Zincirler Kırılsın, Ayasofya Açılsın” çağrısıyla, her yıl binlerce kişinin katılımıyla düzenlenen Ayasofya meydanındaki toplu namaz eylemleri gibi birçok protesto eylemi gerçekleştirilir.³⁰ Bu eylemlere güvenlik güçleri tarafından müdahale edilmez.

Ayasofya'nın camiye dönüştürüleceğinin sinyalini Cumhurbaşkanı Erdoğan 2019 yılında katıldığı bir televizyon programında, Ayasofya'nın Türkiye vatandaşlarına ücretsiz olup olmayacağı sorusu üzerine verir:

Olmayacak bir şey değil, rahatlıkla olabilir. Hatta bunun üzerinde öyle bir dururuz ki bunun [adını] müze değil, artık Ayasofya Camii olarak

28 Sabah 2015, 'Ayasofya'da 85 yıl sonra Kur'an-ı Kerim okundu', 11 Nisan; Yeni Şafak 2016a, 'Ayasofya'da Ramazan boyunca Kuran okunacak', 1 Haziran; Hürriyet 2016, 'Yunanistan ile Ayasofya Gerginliği', 8 Haziran; Yeni Şafak 2016b, 'Ayasofya'da ilk Ezan', 3 Temmuz.

29 Son Dakika 2013, 'Ayasofya Müzesi'nin ibadete açılması talebi', 21 Nisan; Son Dakika 2014, 'Ayasofya'nın Yeniden İbadete Açılması İçin Kampanya', 4 Mayıs.

30 Milliyet 2015, 'Ayasofya Meydanı'nda Fetih Namazı Kıldılar', 31 Mayıs; Milliyet 2017, 'Ayasofya'da Ezan Okuyup namaz kıldılar', 11 Aralık.

koyarız. Nasıl Sultanahmet Camisi’ne turistler geliyorlar, herhangi bir ödeme yapıyorlar mı?... Aynı şeyi Ayasofya’da da yapar. Müze statüsünden çıkar. Zaten daha sonradan buraya böyle bir statü verildi. Bu da yine CHP zihniyetinin bir adımıdır. CHP zihniyetinin attığı bu adımı değiştiririz. (Milliyet 2019a)

Başka bir deyişle Türkiye artık Kemalist cumhuriyetçi “zihniyet” doğrultusunda yönetilmemekte ve Ayasofya’nın camiye dönüştürülmesinin önünde sosyopolitik bir engel görülmektedir.³¹

Sonuç: Müzeden Camiye

Danıştay, Ayasofya’nın 1934’te müzeye dönüştürülmesine dair Bakanlar Kurulu kararını 10 Temmuz 2020’de, yapının Fatih Sultan Mehmet Vakfı’nın özel mülkiyeti olduğu ve vakfın Ayasofya’yı toplum hizmetine cami olarak sunduğu gerekçesi ile iptal eder. Bu karar, Cumhurbaşkanı Erdoğan tarafından aynı gün imzalanarak yürürlüğe konulur. Ayasofya’nın ismi Ayasofya-i Kebir Cami-i Şerifi olarak değiştirilir, giriş ücreti kaldırılarak ibadet saatleri dışında herkese açık hale getirilir. Din hizmetleri, Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından, restorasyon ve koruma faaliyetleri ise Kültür ve Turizm Bakanlığı Vakıflar Genel Müdürlüğü tarafından yürütülmeye başlanır.

Sadece bu değişikliği destekleyenler değil karşı çıkanlar açısından da büyük oranda fetih anlatısı bağlamında değerlendirilen bu karar (Blessing ve Yayıcıoğlu 2000), küresel ölçekte büyük yankı uyandırır.³² Böylece dünyanın Covid-19 pandemisiyle mücadele ettiği bir dönemde, Ayasofya’ya atfedilen millî-İslami ve seküler-evrensel değerler arasındaki çatışma uluslararası gündeme oturur.

İslamcı-muhafazakâr kesimler tarafından “86 yıl sonra pranga kalktı, Ayasofya dirildi” “Ayasofya’nın ikinci fethi mübarek olsun!” sloganlarıyla

31 Ana akım muhalefetin bu karar karşısında sessiz kalışını yeni-Osmanlıcı millî kimlik kurgusunun hâkim hale gelişi bağlamında ele aldığı yazısı için bkz., Benlisoy 2020.

32 Panorama News 2020, ‘Kommersant: Ayasofya Yeniden Fetih için Hazırlanıyor’, 9 Haziran; Hermann, VR 2020, ‘Erdoğan, der zweite Eroberer Istanbul?’ *Frankfurter Allgemeine*, 10 Temmuz; Gürlek, D 2020, ‘Müddeler olsun Ayasofya fethedildi’, *Yeni Şafak*, 12 Temmuz; Balancar, F 2020, ‘Ayasofya’nın yeniden cami olarak açılması bir fetih girişimi’, *Agos*, 19 Temmuz; Sabah 2020, ‘Bizans’ın ikinci çöküşü’, 19 Temmuz; Aktan, İ 2020, ‘Umut Azak: Ayasofya, Kemalist Batılılaşmayla hesaplaşmanın son kalesiydi’, *Gazete Duvar*, 11 Temmuz.

karşılanan kararın hemen ardından Covid-19 pandemisine rağmen Ayasofya Meydanı'nda yüzlerce kişi toplanarak Fetih Suresi'ni okuyup tekbir getirir, yaklaşık bin kişinin katılımıyla akşam namazı kılınarak Ayasofya için dualar edilir. İslam dünyasından da gerek kurumlar ve gerekse devletler bazında genellikle olumlu tepkiler alan bu kararı "tarihî bir adım," "İstanbul'un yeniden fethi" ve Erdoğan'ı "İstanbul'un ikinci Fatih'i" olarak değerlendiren yorumlar yapılır (Hıdır 2020). Benzer bir şekilde AKP'li belediyeler, hükümet yanlısı medya ve sivil toplum kuruluşlarının tebrik mesajlarında da "ikinci fetih" vurgusu hakimdir.

Ayasofya'nın cami olarak ibadete açılması, yeni-Osmanlıcı anlatı etrafında şekillenen *yeni Türkiye*'nin laik Cumhuriyet'e karşı kazandığı zaferin bir simgesi olduğu kadar Osmanlı'nın altın çağını, çağrıştırdığı gücü ve özgüveni yeniden hatırlayarak bugüne taşıma çabasının da bir göstergesidir (Tokdoğan 2018, s. 174-175). Osmanlı'nın dağılmasıyla yitirilen emperyal büyüklüğü yeniden elde etme vaadi bu adımla somutluk kazanır (Benlisoy 2020). Bu argümanı destekler bir şekilde Erdoğan, konu ile ilgili otuz beş dakikalık açıklamasında Ayasofya'nın bir "mabet [olarak] Türk milletinin ve devletinin" sembollerinden biri olduğunu detaylıca anlatır. Osman Y. Serdengeçti'nin idamla yargılanmasına neden olan "Ayasofya" başlıklı yazısındaki "Bu olacak Ayasofya olacak!... İkinci bir fetih, yeni bir basübadelmevt... Bu muhakkak!" sözlerini hatırlatarak şöyle devam eder: Hamdolsun işte o yarınlara kavuştuk ... Ayasofya'nın dirilişi ... tarihimizin tüm atılım dönemlerini yeniden hatırlayışımızın adıdır. Yeniden yükselişin sembolüdür ... gecikmiş bir yeniden silkinıştır" (Milliyet 2020). Bu yeniden fetih, 24 Temmuz'da düzenlenen Ayasofya Camisi'nin açılış töreninde büyük bir katılımı ve Diyanet İşleri Başkanı Ali Erbaş'ın "Ayasofya: Fethin nişanesi, Fatih'in emaneti" isimli ilk Cuma hutbesini sol elinde kılıçla okuması gibi yeniden dolaşıma sokulan Osmanlı ritüelleri ile icra edilir. Katılımcı sayısını üç yüz elli bin kişi olarak açıklayan Erdoğan, Ayasofya'nın *özünde* bir cami olduğu argümanını "artık burası aslına döndü, camiye tekrar cami oldu" sözleriyle yinelerken bir yandan da "tüm insanlığın bir kültür mirası olarak her dinden insanların gelip gezebileceği bir yer" olduğunu ifade eder (Gazete Vatan 2020).

Erdoğan ve hükümet yetkilileri konuyla ilgili açıklamalarında, Ayasofya'nın dünya mirası statüsünün korunarak ibadete açıldığının altını çiz-

se de bu görüş Batı kamuoyunda pek de kabul görmez. Uluslararası toplumun farklı kesimlerinden gelen hemen hemen her olumsuz tepkide, Ayasofya’nın dünya mirası listesinde müze olarak yer aldığı ve müze statüsünün, yapının Bizans ve Osmanlı özelliklerini birlikte yansıtan seküler-evrensel değerine sadık kalınarak korunmasına olanak verdiği belirtilir.

Karar, başta Hristiyan kiliseleri ve Ayasofya ile ilgili gelişmeleri yakından takip eden Yunanistan olmak üzere, ABD ve AB ülkeleri tarafından Ayasofya’nın evrensel değerinin hiçe sayıldığı ve Türkiye’nin seküler yapısından ve AB’nden iyice uzaklaştığı yönünde yorumlara neden oldu. Örneğin, Yunanistan Dış İşleri Bakanı Nikos Dendias, kararın “Atatürk tarafından alınan 1934 tarihli Bakanlar Kurulu kararına, dünya mirasına ve UNESCO’ya karşı bir meydan okuma” olduğunu açıklarken Amerika Rum Ortodoks kilisesi de Ortodoks Hristiyanlığın Türkiye’deki kültürel mirasının korunması için Birleşmiş Milletlere dilekçe verdiklerini belirterek Ayasofya’nın “statüsünü, yapısını ve adını” değiştiren Türkiye’nin UNESCO’ya karşı yükümlülüklerini ihlal ettiğini savundu.³³ Ulusal ve uluslararası kültürel miras koruma kuruluşları ve Bizans ve Osmanlı üzerine çalışmalar yapan konusunda uzman bilim insanları da bu değişime karşı çıkan açıklamalar yayınlamaya siyasi menfaatler doğrultusunda ya da fetih söylemi bağlamında tarihi yeniden yazmaya yönelik bu kararın Ayasofya’nın dünya mirası statüsüyle çeliştiğini ve Bizans ve Osmanlı özelliklerinin birlikte korunmasını engelleyebileceği konusunda endişelerini dile getirdi (Ahunbay 2020, s. 11-12).

Kararın akabinde resmî internet sitesinde oldukça sert bir açıklama yayınlayan UNESCO, bu statü değişikliğinin yapının üstün evrensel değerine olan etkisinin bir sonraki DM Komite toplantısında değerlendirileceğini bildirdi (UNESCO 2020). Açıklamada UNESCO’nun Genel Direktörü Azoulay’ın “Türk makamlarının önceden görüşmeden aldığı Ayasofya’nın statüsünü değiştirme kararından derin bir üzüntü duyduğu” ve ciddi endişelerini Türkiye’nin UNESCO Büyükelçisi ile paylaştığı belirtilirken Azoulay’ın Ayasofya’nın “yüzyıllar boyunca Avrupa ve Asya arasındaki etkileşimlerin eşsiz bir kanıtı” olduğu ve “müze statüsünün Ayasofya’nın mirasının evrensel doğasını yansıttığı” düşüncelerine de yer verildi. Taraf devletlerin bu tür kapsamlı değişiklikleri önceden bildirerek DM Komitesi tarafından uygun

33 Bianet 2020, ‘Ayasofya kararına dünyadan gelen tepkiler’ 10 Temmuz; Euronews 2020, ‘ABD Ortodoks Kilisesi: Türkiye’nin Ayasofya kararından döneceğini umuyoruz’, 30 Eylül.

görülürse yürürlüğe koyması gerektiğinin ve yapıya fiziksel erişimi, binanın yapısını, taşınabilir mallarını veya yönetimini etkileyebilecek uygulamaların sözleşmenin ihlali sayılacağına altını çizen açıklama, Türkiyeli yetkilileri vakit kaybetmeden UNESCO'yla diyalog kurmaya çağırdı.

Türkiye'nin bu açıklamaya tepkisi de bir o kadar sert oldu. Ayasofya'nın camiye dönüştürülmesinin dünya mirası statüsü ile çelişmediğini ve yapılacak değişikliklerin sözleşmenin normlarına aykırı olmadığını dile getiren yetkililer, UNESCO açıklamasının kurumun tarafsızlığı konusunda kuşku uyandırdığını savundu.³⁴ Kültür ve Turizm Bakan Yardımcısı Özgül Özkan Yavuz, cami olarak inşa edilip kiliseye dönüştürülen Kurtuba Cami'nin de DM Listesi'nde olduğunu hatırlatırken Cumhurbaşkanlığı Sözcüsü İbrahim Kalın, Ayasofya'yı "Müslüman, Hristiyan, inanan, inanmayan" herkesin ziyaret edebileceğini, yapının cami olarak dünya mirası statüsünü pekâlâ sürdürebileceğini, aksi bir kararın UNESCO nezdinde ayrımcılık olarak değerlendirilebileceğini belirtti: "Anlaşılması güç olan, Ayasofya cami olarak kullanılmaya başladığında neden 'dünya mirası' statüsünü kaybedecek olması. Bu camilere karşı bir ayrımcılık mı? Eğer bu karar alınırsa UNESCO'nun kriterleri sorgulanabilir olacaktır."³⁵

Ayasofya'nın camiye dönüştürülmesiyle yapının iç mekânı, taşınabilir eserleri ve çevresinin yeniden düzenlenmesine yönelik çalışmalar da hız kazandı. Zemin kat döşemesi halı ile kaplandı, apsisteki mozaiklerin namaz saatlerinde gizlenmesi için perdeler eklendi, İmparator kapısı ve narteks güney kapısı üzerindeki mozaikler de Diyanet ilgililerinin isteğiyle namaz saatleri dışında açık kalmak üzere beyaz kapaklarla örtüldü (Ahunbay 2020, s. 13). Hat, levha, minber gibi taşınabilir eserlerin Ayasofya'nın cami olarak kullanıldığı dönemdeki yerlerine konulmasına, Sultanahmet'te yer alan Tapu ve Kadastro binasının müzeye dönüştürülerek Ayasofya Camisi'nde değerlendirilmesi uygun görülmeyen eserlerin bu yeni müzede sergilenmesine karar verildi.³⁶ Diyanet İşleri Başkanı Erbaş, henüz açılışı yapılmamış olan Ayasofya

34 UNESCO'nun Ayasofya konusundaki tutumu, uluslararası Müslüman toplumdaki bazı olumsuz tepkiler aldı. Örneğin, Yemenli gazeteci Said Sabit Dünya Mirası Listesi'nde yer alan Sokotra Adası'nın askeri kışlaya dönüştürülürken sessiz kalan UNESCO'nun "Ayasofya Camisi'nin namaz kılanlara açılmaması için sesini yükselterek uyarılarda bulunduğunu" savundu (Haber7 2020a).

35 Akşam 2020, 'UNESCO'ya Tarih Dersi', 12 Temmuz; Yeni Şafak 2020, 'Cumhurbaşkanlığı Sözcüsü Kalın'dan UNESCO Açıklaması', 11 Temmuz.

36 Haber7 2020b, 'İşte Ayasofya Cami Kebir'in Halisi!', 19 Temmuz; Arkeofili 2020, 'Ayasofya'daki eserler Tapu ve Kadastro Binasına Taşınacak', 28 Temmuz.

medresesinin “mektepe” olarak kullanılması ve “cami ve kürsü dersleri” verilmesi konusundaki projelerini açıklarken kısa bir süre önce Vakıflar Genel Müdürü Burhan Ersoy da halı müzesi olarak kullanılan imarethanenin “Fatih Sultan Mehmet Han’ın vakfiyesine uygun şekilde asli hizmetini” yerine getirebilmesi amacıyla çalışmalara başladıkları bilgisini verdi.³⁷

Bu yazının kaleme alındığı Ocak 2021 itibariyle, Covid-19 Pandemisi nedeniyle kesin bir tarih verilmeden 2021 yazına ertelenen DM Komite Toplantısı henüz gerçekleşmediğinden, bu değişimin UNESCO nezdinde nasıl değerlendirileceği hâlâ netlik kazanmadı. Ancak kurumun bu konudaki tutumunu hassas bir denge gözeterek belirlemesi gerektiği aşikâr. Zira Ayasofya’nın dünya mirası statüsünü kaybetmesi sadece Türkiye’nin değil, İslam dünyasının da tepkisini çekerek uzun yıllardır kuruma Batı/Hristiyan değerlerini ön plana çıkartması dolayısıyla yöneltilen eleştirileri tekrar gündeme getirecektir (bkz. Smith 2006; Logan 2014). Ayrıca böyle bir durumda gelecekte UNESCO’nun (ve dolayısıyla uluslararası toplumun) yapının yönetimi ile ilgili karar alma mekanizmalarına müdahil olabilme ihtimali de ortadan kalkacaktır.

İstanbul’un tarihinde Ayasofya kadar çok kez ve radikal biçimlerde kimlik değiştirmiş başka bir tarihî eser daha yoktur. Yapının çatışmalı bir sembol olarak farklı kimlik inşa süreçlerinin aracı olarak taşıdığı önem, tarih boyunca kilise, cami, müze ve tekrar cami olarak tanımlanmasına ve kullanılmasına neden olur. Günümüzde Ayasofya, Kemalist kimlik politikaları bağlamında edindiği, dünya mirası statüsü ile pekişen seküler-evrensel değeri göz ardı edilerek yeni-Osmanlıcı bir vizyonla ve millî-İslami değeri üzerinden tasarlandığı, tarihinin 1453’ten itibaren yeniden yazıldığı bir süreçten geçiyor. Ayasofya’nın külliye olarak işlevlendirilmesi yapının korunması, ziyaretçi profili, kullanım ve deneyim biçimlerini nasıl etkileyecek bunu zamanla göreceğiz. Pierre Nora’nın (2006, s. 19) belirttiği gibi tarih, artık bulunamayan şeylerin tekrardan oluşturulduğu, geçmişin hep sorunlu ve bir o kadar da eksik bir tasavvurdur. Ayasofya’nın tarihi de sürekli olarak yeniden yazılmaya açıktır, dolayısıyla hep sorunlu ve eksiktir.

37 HaberTürk 2020, ‘Diyanet İşleri Başkanı Erbaş: Ayasofya Camii’nin yayında mektep ve medrese de olsun’, 11 Temmuz; Özden, E 2020, ‘Ayasofya Külliyesi’ndeki imarethane yeniden işlev kazancak’, AA Haber, 19 Ekim.

Kaynakça

- Acun, F 2007, 'Görsel Verilerde Kadın İmajı (1923-1960)' *Süleyman Demirel Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, vol. 16, s. 91-122.
- Ahunbay, Z 2015, 'Dünya Mirası Olarak Ayasofya Ve Korumaya İlişkin Sorunlar', *Toplumsal Tarih Dergisi* vol. 254, s. 86-91.
- Ahunbay, Z 2017, 'Bir Dünya Mirasının Korunması: Ayasofya', *Uluslararası Katılımlı 6. Tarihi Yapıların Korunması ve Güçlendirilmesi Sempozyumu*. 2-4 Kasım, s. 37-46. http://www.imo.org.tr/resimler/ekutuphane/pdf/17917_41_24.pdf
- Ahunbay, Z 2020, 'Dünya Mirası Ayasofya'yı Korumak ve Sunmak', *Mimarlık*, vol. 57, no. 415, s. 10-13.
- Akan, E 2008, 'Cumhuriyet Döneminde Ayasofya', YL Tezi, Çanakkale 18 Mart Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Çanakkale.
- Akan, E 2020, 'Ayasofya'nın Camisi'nin Müzeye Çevrilmesi Üzerine Bir Araştırma', *Türk Dünyası Araştırmaları*, vol. 125, no. 247, s. 313-28.
- Akın, MH 2018, 'Turgut Özal ve Anavatan Partisi Muhafazakarlığı' *Muhafazakar Düşünce*, vol. 15, no. 55, s. 121-39.
- Aslan, DA 2011, 'Cumhuriyet'in Törensel Meşruiyeti: Ulus-Devlet İnşa Sürecinde Milli Bayramlar (1923-1938)', Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü, Ankara.
- Aykaç, P 2018, 'Contesting the Byzantine Past: Four Hagia Sophias as Ideological Battlegrounds of Architectural Conservation in Turkey', *Heritage & Society*, vol. 11, no. 2, s. 151-78.
- Azak, U 2014, 'Muhafazakar Milliyetçiliğin Bitmeyen Davası: "Mahzun Mabed" Ayasofya', *Toplum ve Bilim*, vol. 131, s. 236-63.
- Balciogulları, A 2019, 'İslam Coğrafyacılarının Bizans Dönemi İstanbul'u ve Ayasofya'sına Dair İzlenimleri', *Avrasya Uluslararası Araştırma Dergisi*, vol. 7, no. 16, s. 276-91.
- Bora, T 1998, *Türk Sağının Üç Hali*, İstanbul, Birikim Yayınları.
- Bozaslan, MB ve Çokoğulları, E 2014, 'The education during the announcement period of republic within the construction and transformation period', *International Journal of Innovative Research in Education*, vol. 1, no. 2, s. 53-60.
- Coşkun, BS 2019, 'Türkiye'de Anıtsal Yapıların Korunmasında Uygulama Boyutunda Yaşanan Sorunlar: Ayasofya Müzesi ve Fatih Camii Örnekleri', *Sanat Tarihi Dergisi*, vol. 1, s. 39-65.
- Çımat, A ve Bahar, O 2003, 'Turizm Sektörünün Türkiye Ekonomisi İçindeki Yeri ve Önemi Üzerine Bir Değerlendirme' *Akdeniz İ. İ. B. F. Dergisi*, vol. 6, 1-18.
- Çınar, A 2001, 'National History as a contested site: the conquest of Istanbul and Islamist Negotiations of the Nation', *Comparative Studies in Society and History*, vol. 43, no. 2, s. 364-91.
- Çolak, Y 2006, '1990lı Yıllar Türkiye'sinde Yeni Osmanlıcılık ve Kültürel Çoğulculuk Tartışmaları' *Doğu Batı*, vol. 38, s. 125-44.
- De Busbecq, OG 2005, *Türk Mektupları*, Türkömer D (çev.), İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

- Durgun, Ş 2020, 'Türk Ulusal Kimliğinin Dönüşümü ve Yeni Osmanlıcılık', *Stratejik ve Sosyal Araştırmalar Dergisi*, vol. 4, no. 2, s. 299-316.
- Eldem, E 2015, 'Ayasofya: Kilise, Cami, Abide, Müze, Simge', *Toplumsal Tarih*, vol. 254, s. 76-85.
- Emekli, G 2005, 'Avrupa Birliği'nde Turizm Politikaları ve Türkiye'de Kültürel Turizm', *Ege Coğrafya Dergisi*, vol. 14, s. 99-107.
- Erdoğan, M 2001, 'Türk Politikasında Bir Reformist: Özal' içinde Sezai İ ve Dağı İ (der.), *Kim Bu Özal: Siyaset, İktisat, Zihniyet*, İstanbul, Boyut, s.15-32.
- Girard, M 2015, 'What Heritage Tells Us About the Turkish State and Turkish Society', *European Journal of Turkish Studies*, erişim 12 Ocak 2021, <https://journals.openedition.org/ejts/5227>
- Gülbahar, O 2008, 'Turizmin Türkiye'de 1980 sonrası dönemde cari işlemler dengesine etkisi' *Journal of Qafqaz University*, vol. 24, s. 154-68.
- Harrison, S 1999, 'Identity as a Scarce Resource', *Social Anthropology*, vol. 7, no. 3, s. 239-51.
- Hobsbawm, E 2013, 'Giriş: Gelenekleri İcat Etmek', içinde Hobsbawm E ve Ranger T (der.), *Gelenğin İcadı*, Agora Kitaplığı, İstanbul, s. 1-18.
- ICOMOS 1984, *Advisory Body Evaluation (ICOMOS)*, erişim 29 Aralık 2020. <http://whc.unesco.org/en/list/356/documents/%20Girard%202014>.
- Kara, A 2013, 'Müze Gelirini Artırmak için Fiyat Politikaları ve Ayasofya Müzesine Uygulama', YL Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa.
- Keyman, EF 2010, 'Modernization, Globalization and Democratization in Turkey: The AKP Experience and its Limits', *Constellations*, vol. 17, no. 2, s. 312-27.
- Kitapçı Bayrı, B 2015, 'Duyuların Rehberliğinde Bizans Ayasofya'sında Hayat', *Toplumsal Tarih*, vol. 254, s. 44-53.
- Koyuncu, B 2014, 'Benim Milletim... 'Ak Parti İktidarı, Din ve Ulusal Kimlik, İstanbul, İletişim.
- Kültür ve Turizm Bakanlığı 1985, *International Campaign to Safeguard the Historic Quarters and Monuments of İstanbul and the Site of Göreme*, erişim 1 Mart 2021, <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000147021>
- Logan, W 2012, 'Cultural Diversity, cultural heritage and human rights: towards heritage management as human rights-based cultural practice', *International Journal of Heritage Studies*, vol. 18, no. 3, s. 231-44.
- Logan, W 2014, 'Heritage Rights - Avoidance and Reinforcement', *Heritage & Society*, vol. 7, no. 2, s. 156-169.
- Logan, W 2018, 'Heritage, Sustainable Development and the Achievement of Peace and Security in our World: Ambitions and Constraints', içinde Larsen PB ve Logan W (der.), *World Heritage and Sustainable Development: New Directions in World Heritage Management*, New York, Routledge, s. 134-152.
- Meskel, L 2014, 'States of Conservation: Protection, Politics, and Pacting within UNESCO's World Heritage Committee', *Anthropological Quarterly*, vol. 87, no. 1, s. 217-44.
- Necipoğlu, G 2015, 'Bir İmparatorluk Anıtının Öyküsil Bizans'tan Sonra Ayasofya" *Toplumsal Tarih*, vol. 254, s. 63-75.

- Nora, P 2006, *Ha fıza Mekânları*, Özcan ME (çev.), Ankara, Dost Yayınları.
- Ongur, HÖ 2015, 'Identifying Ottomanisms: The Discursive Evolution of Ottomans Pasts in the Turkish Presents', *Middle Eastern Studies*, vol. 51, no. 3, s. 416-32.
- Owens, BM 2002, 'Monumentality, Identity, and the State: Local Practice, World Heritage, and Heterotopia at Swayambhu, Nepal', *Anthropological Quarterly*, vol. 75, no. 2, s. 269-316.
- Öztan, GG 2013, 'Neoliberal Dönemde Türk Milliyetçilikleri Arasında Yaşanan Hegemonya Mücadelesi' içinde Akça İ, Bekmen A ve Özden BA (der.) "*Yeni Türkiye*"ye Varan Yol: Neoliberal Hegemonyanın İnşası, İstanbul, İletişim, s. 103-126.
- Saraçoğlu, C 2013, 'AKP, Milliyetçilik ve Dış Politika: Bir Milliyetçilik Doktrini Olarak Stratejik Derinlik', *Alternatif Politika*, vol. 5, no. 1, s. 52-68.
- Silverman, H 2011, 'Contested Cultural Heritage: A Selective Historiography' içinde Silverman H (der.), *Contested Cultural Heritage: Religion, Nationalism, Erasure, and Exclusion in a Global World*, New York, Springer, s. 1-49.
- Smith, N 1993, 'Homeless/global: scaling places', içinde, J Bird, B Curtis, T Putnam, G Robertson ve L Tickner (der.) *Mapping the Futures: local cultures, global change*, New York, Routledge, s. 87-119.
- Smith, L 2006, *The Uses of Heritage*, New York, Routledge.
- Şenol Cantek, LF 2003, 'Yaban'lar ve Yerliler: Başkent Olma Sürecinde Ankara, İstanbul, İletişim.
- Tekiner, AÜ 2010, *Atatürk Heykelleri: Kült, Estetik, Siyaset*, İstanbul, İletişim.
- Tokdoğan, N 2018, *Yeni Osmanlıcılık: Hınç, Nostalji, Narsisizm*. İstanbul, İletişim.
- Triandafyllidou, A 1998, 'National Identity and the "Other"', *Ethnic and Racial Studies*, vol. 21, no. 4, s. 593-612.
- UNESCO 2017, *Dünya Mirası Sözleşmesi Uygulama Rehberi*, erişim 30 Aralık 2020, <http://www.alanbakanligi.gov.tr/evrak/document-57-11.pdf>
- UNESCO 2020, "Statement on Hagia Sophia, İstanbul", 10 Temmuz. <https://en.unesco.org/news/unesco-statement-hagia-sophia-istanbul>
- UNESCO 2021, *Historic Areas of Istanbul*, erişim, 3 Ocak 2021, <http://whc.unesco.org/en/list/356/>
- Uzgel, İ ve Yaramış, V. 2010, 'Özal'dan Davutoğlu'na Türkiye'de Yeni Osmanlıcı Arayışlar', *Doğudan*, vol. 16, s. 36-49.
- Ünal Çınar, R 2019, ' "*Yeni Türkiye* ' Söyleminde Bellek-İktidar Mücadelesi', Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- White, J 2013, *Müslüman Milliyetçiliği ve Yeni Türkler*, Güllüpinar F ve Taştan C (çev.), İstanbul, İletişim.
- Yaycıoğlu, A ve Blessing, P 2000, 'Beyond Conquest Narratives: Hagia Sophia, Past and Present', erişim 12 Ocak 2021, <https://history.stanford.edu/news/beyond-conquest-narratives-hagia-sophia-past-and-present-ali-yaycioglu-and-patricia-blessing>

Yıldız Altunbaş, E 2016, 'İstanbul Ayasofyası Odaklı Tarihi Çevre: 18. ve 19. Yüzyıllar İçinde Değişim ve Dönüşümler', YL Tezi, Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul.

Yücel, E 2016, *Mazide Kalanlar*, İstanbul, İstanbul Büyükşehir Belediyesi.

Zencirci, G 2014, 'Civil Society's History: New Constructions of Ottoman Heritage by the Justice and Development Party in Turkey', *European Journal of Turkish Studies*, vol. 19, erişim 13 Ocak 2021, <https://journals.openedition.org/ejts/5076>

Zorbay, T 2016, 'Demokrat Parti Döneminde Din ve Devlet İlişkileri', Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü, Ankara.

Gazete Kaynakları

Akşam 2020, 'UNESCO'ya Tarih Dersi', 12 Temmuz. <https://www.aksam.com.tr/guncel/unesco-ya-tarih-dersi/haber-1092209>

Aktan, İ 2020, 'Umut Azak: Ayasofya Kemalist Batılılaşmayla Hesaplaşmanın Son Kalesiydi', *Gazete Duvar*, 11 Temmuz. <https://www.gazeteduvar.com.tr/yazarlar/2020/07/11/umut-azak-ayasofya-kemalist-batililasmayla-hesaplasmanin-son-kalesiydi>

Aktaş, P 2005, 'Zorlu Müzakereler Şenlikle Başlayacak', *Milliyet*, 4 Ağustos. <http://gazetearsivi.milliyet.com.tr/Medeniyetler%20Bulusmasi/>

Arkeofili 2020, 'Ayasofya'daki eserler Tapu ve Kadastro Binasına Taşınacak', 28 Temmuz. <https://arkeofili.com/ayasofyadaki-eserler-tapu-ve-kadastro-binasina-tasinacak/>

Bakacak, M ve Erdem, E 1997, 'Gövde Gösterisi', *Milliyet*, 30 Mayıs. http://gazetearsivi.milliyet.com.tr/GununYayinlari/tP_x2B_rCpkrLgIu_x2B_0Kda7A2eQ_x3D_x3D_

Balancar, F 2020, 'Ayasofya'nın Yeniden Cami Olarak Açılması Bir Fetih Girişimi', *Agos*, 19 Temmuz. <http://www.agos.com.tr/tr/yazi/24312/ayasofya-nin-yeniden-cami-olarak-acilmasi-bir-fetih-girisimi>

Belovacıklı, M 1997, 'RP'nin Gizli Hesabı', *Milliyet*, 23 Nisan. <http://gazetearsivi.milliyet.com.tr/Ara.aspx?&ilkTar=23.04.1997&sonTar=24.04.1997>

Benlisoy, F 2020, 'Ayasofya, Kariye ve 'Sürekli Fetih'', *Agos*, 29 Ağustos. <http://www.agos.com.tr/tr/yazi/24490/ayasofya-kariye-ve-surekli-fetih>

Bianet 2020, 'Ayasofya kararına dünyadan gelen tepkiler', 10 Temmuz. <https://m.bianet.org/bianet/diger/227256-ayasofya-kararina-dunyadan-tepkiler>

Cumhuriyet 1994, 'UNESCO'nun Ayasofya Girişimi', 21 Mayıs. <https://www.cumhuriyetarsivi.com/cumweb/html/>

Çakır R ve Avcu, A 1994, 'RP'den 'Fetih Şov'', *Milliyet*, 31 Mayıs. http://gazetearsivi.milliyet.com.tr/GununYayinlari/j2mgjyk1aH_x2B_G6HsrGiMEZw_x3D_x3D_

Danışmend, İ H 1950, 'Allah'ın Hakkı', *Milliyet*, 19 Aralık. <http://gazetearsivi.milliyet.com.tr/Ara.aspx?araKelime=Allah%C4%B1n%20hakk%C4%B1%20ayasofya&isAdv=false>

DHA 2017, 'Numan Kurtulmuş'tan 'Ayasofya' Açıklaması', 25 Ağustos.

- <https://www.dha.com.tr/istanbul/bakandan-ayasofya-aciklamasi/haber-1542341>
- Duru, O 1976, 'Ayasofya'nın Müze Oluşunun Öyküsü', *Milliyet*, 30 Mayıs. http://gazetearsivi.milliyet.com.tr/GununYayinlari/AUimfto46lalwiVInifU_x2F_A_x3D_x3D_
- Euronews 2020, 'ABD Ortodoks Kilisesi: Türkiye'nin Ayasofya kararından döneceğini umuyoruz.' 30 Eylül. <https://tr.euronews.com/2020/09/30/abd-ortodoks-kilisesi-turkiye-nin-ayasofya-karar-ndan-donecegini-umuyoruz>
- Gazete Vatan 2020, 'Cumhurbaşkanı Erdoğan ve Devlet Bahçeli Fatih'in Türbesinde', 24 Temmuz. <http://www.gazetevatan.com/cumhurbaskani-erdogan-ve-devlet-bahceli-fatih-in-turbesinde-1332813-siyaset/>
- Gürlek, D 2020, 'Müjdeler Olsun Ayasofya Fethedildi!', *Yenişafak*, 12 Temmuz. <https://www.yenisafak.com/yazarlar/dursungurlek/mujdeler-olsun-ayasofya-fethedildi-2055648>
- Haber7 2020a, 'Arap Dünyası Ayasofya'yı konuşuyor!', 11 Temmuz. <https://www.haber7.com/dunya/haber/2994059-arap-dunyasi-ayasofyayi-konusuyor-dikkat-cekten-yorumlar>
- Haber7 2020b, 'İşte Ayasofya Camii Kebir'in Halısı!', 19 Temmuz. <https://www.haber7.com/guncel/haber/2996577-iste-ayasofya-camii-kebirin-halisi>
- Habertürk 2020, 'Diyanet İşleri Başkanı Erbaş: Ayasofya Camii'nin yanında mektep ve medrese de olsun', 11 Temmuz. <https://www.haberturk.com/diyanet-isleri-baskani-erbas-ayasofya-camii-nin-yaninda-mektep-ve-medrese-de-olsun-2741086>
- Hıdır, Ö 2020, 'Ayasofya'nın Camiye Çevrilmesi Kararı ve Teo-politik Tepkiler', *AA Haber*, 17 Temmuz. <https://www.aa.com.tr/tr/analiz/ayasofya-nin-camiye-cevrilmesi-karari-ve-teo-politik-tepkiler/1913722>
- Hürriyet 2016, 'Yunanistan ile Ayasofya Gerginliği', 8 Haziran. <https://www.hurriyet.com.tr/dunya/yunanistan-ile-ayasofya-gerginligi-40115127>
- Karakış, G 2020, 'Fatih Ortodoksların da Hükümdarıydı', *Hürriyet*, 14 Mayıs. <https://www.hurriyet.com.tr/gundem/fatih-ortodokslarin-da-hukumdariydi-41564053>
- Kırca, C 1990, 'Ayasofya, Fatih ve Hoşgörü', *Milliyet*, 8 Ocak. http://gazetearsivi.milliyet.com.tr/GununYayinlari/ITFONjpSXVwP6hOmEltdg_x3D_x3D_
- Milliyet, 1953, 'Merasimin Programı', 29 Mayıs. http://gazetearsivi.milliyet.com.tr/GununYayinlari/KtOpGr3Q2AikEA1MAEdvAQ_x3D_x3D_
- Milliyet 1964, 'Ayasofya'da Cuma Namazı Kılmak İstediler', 30 Mayıs. http://gazetearsivi.milliyet.com.tr/GununYayinlari/bvnC7_x2F_mTZQ_x2B_mxPhlGNEr_x2F_g_x3D_x3D_
- Milliyet 1965, 'İstanbul'un Fethi Törenle Kutlandı', 30 Mayıs. http://gazetearsivi.milliyet.com.tr/GununYayinlari/CVlITNXxWWwEjIlrOpGrPg_x3D_x3D_
- Milliyet 1966, '513'üncü Fetih Yılı Kutlandı', 30 Mayıs. http://gazetearsivi.milliyet.com.tr/GununYayinlari/AUimfto46lalwiVInifU_x2F_A_x3D_x3D_
- Milliyet 1969, 'Fetihle ilgili Mitingde Amerikan Şarkısı Çalındı', 30 Mayıs. http://gazetearsivi.milliyet.com.tr/GununYayinlari/mrkr8KclsIFg6lL_x2B_gkrYQ_x3D_x3D_

- Milliyet 1976, 'Ayasofya Bugün Ziyarete Kapatıldı', 29 Mayıs. http://gazetearsivi.milliyet.com.tr/GununYayinlari/vSeeVULf6LlisFbxghZ5gA_x3D__x3D__
- Milliyet 1985, 'İstanbul'u Gezdi ve Gitti', 23 Ocak. http://gazetearsivi.milliyet.com.tr/GununYayinlari/TsBfhZNXOsPZMFeTAXedqw_x3D__x3D__
- Milliyet 1988, 'Ayasofya Cami Olsun', 12 Aralık. http://gazetearsivi.milliyet.com.tr/GununYayinlari/MYDuk0UTG2SQaLaRe3gcdg_x3D__x3D__
- Milliyet 1989, 'Siyasetin Gayesi Dine Hizmettir', 8 Mart. http://gazetearsivi.milliyet.com.tr/GununYayinlari/ZOIwTXqNgH_x2F_u6Hcd1UTP0g_x3D__x3D__
- Milliyet 1990a, 'Hükümette Ayasofya Sancısı', 4 Ocak. http://gazetearsivi.milliyet.com.tr/GununYayinlari/bo1DWHCDYQ6HfgrB1hAEcQ_x3D__x3D__
- Milliyet 1990b, 'Ayasofya Dış Basında', 7 Ocak. http://gazetearsivi.milliyet.com.tr/GununYayinlari/h2UdI9TFVfS1YD2TUJ0MNg_x3D__x3D__
- Milliyet 1990c, 'The Guardian: İrtica Korkusu', 13 Ocak. http://gazetearsivi.milliyet.com.tr/GununYayinlari/7ITafeVk0KfuFk_x2F_EOGNqpA_x3D__x3D__
- Milliyet 1990d, 'Fesli Protesto', 14 Ocak. http://gazetearsivi.milliyet.com.tr/GununYayinlari/dF2qS31VUFK43jdhNTFmGQ_x3D__x3D__
- Milliyet 1990e, 'Türkler Uyanırsa', 14 Ocak. http://gazetearsivi.milliyet.com.tr/GununYayinlari/swmSoiDX7VRidLmisnowVg_x3D__x3D__
- Milliyet 1990f, 'Le Monde: Türkler İslam'a Yöneliyor', 31 Ocak. http://gazetearsivi.milliyet.com.tr/GununYayinlari/hO4VsdX0zPJ3Vd4FzNqhva_x3D__x3D__
- Milliyet 1991a, 'Yunus Emre, Ayasofya'da', 17 Ocak. http://gazetearsivi.milliyet.com.tr/GununYayinlari/cDHP76GyF_x2B_EDP_x2B_0L2VHoaQ_x3D__x3D__
- Milliyet 1991b, 'Zirvede Uyum Altta Sorun', 18 Aralık. http://gazetearsivi.milliyet.com.tr/GununYayinlari/g6vX6VhAe2oxDOGpE73YSw_x3D__x3D__
- Milliyet 1994, 'Koalisyonda Ayasofya Sıkıntısı', 14 Nisan. http://gazetearsivi.milliyet.com.tr/GununYayinlari/BqfO6r7Bmn6GFGYsuidf8A_x3D__x3D__
- Milliyet 1995, 'Karayalçın'a Deklarasyon: 'Hükümetten Çekilelim'', 15 Nisan. http://gazetearsivi.milliyet.com.tr/GununYayinlari/sS11Xp9YVqLmpqeDGM2y1A_x3D__x3D__
- Milliyet 2014, 'Ayasofya'da Medrese Krizi!', 30 Eylül. <https://www.milliyet.com.tr/gundem/ayasofya-da-medrese-krizi-1947880>
- Milliyet 2015, 'Ayasofya Meydanı'nda Fetih Namazı Kıldılar', 31 Mayıs. <https://www.milliyet.com.tr/galeri/ayasofya-meydaninda-fetih-namaz-kildilar-455819>
- Milliyet 2016, 'İhalesi Var Kendi Yok!', 24 Aralık. <https://www.milliyet.com.tr/gundem/ihalesi-var-kendisi-yok-2366999>
- Milliyet 2017, 'Ayasofya'da Ezan Okuyup Namaz Kıldılar', 11 Aralık. <https://www.milliyet.com.tr/gundem/ayasofyada-ezan-okuyup-namaz-kildilar-2570615>
- Milliyet 2019a, 'Cumhurbaşkanı Erdoğan'dan Ayasofya Açıklaması', 25 Mart. <https://www.milliyet.com.tr/milliyet-tv/cumhurbaskani-erdogandan-ayasofya-aciklamasi-vi-deo-4733791>

- Milliyet 2019b, 'Ayasofya'ya 31 milyon ziyaretçi', 21 Ekim. <https://www.milliyet.com.tr/milliyet-tv/turistler-oraya-akiyor-31-milyon-kisi-ziyaret-etti-video-6061442>
- Milliyet 2020, 'Cumhurbaşkanı Erdoğan Açıkladı. Ayasofya Ne Zaman Açılacak', 10 Temmuz. <https://www.milliyet.com.tr/gundem/ayasofya-cami-mi-oldu-ayasofyada-ne-zaman-namaz-kilinnacak-6256518>
- Öymen, Altan 1990, 'Özal ve Ayasofya', *Milliyet*, 04 Ocak. <http://gazetearsivi.milliyet.com.tr/Ara.aspx?araKelime=%C3%96zal%20ve%20ayasofya&isAdv=false>
- Özdener, E 2020, 'Ayasofya Külliyesi'ndeki imarethane yeniden işlev kazanacak', *AA Haber*, 19 Ekim. <https://www.aa.com.tr/tr/kultur-sanat/ayasofya-kulliyesindeki-imarethane-yeniden-islev-kazanacak/2011270>
- Panorama News 2020, 'Kommersant: Ayasofya Yeniden Fetih için Hazırlanıyor', 9 Haziran. <https://panorama-news.de/dunya/kommersant-ayasofya-yeniden-fetih-icin-hazirlaniyor/>
- Sabah 2015, 'Ayasofya'da 85 Yıl Sonra Kuran-ı Kerim Okundu', 11 Nisan. <https://www.sabah.com.tr/gundem/2015/04/11/ayasofyada-85-yil-sonra-kurani-kerim-okundu>
- Sabah 2020, 'Bizans'ın İkinci Çöküşü: Ayasofya Kararı Yunanlıları Çıldırttı', 19 Temmuz. <https://www.sabah.com.tr/gundem/2020/07/19/bizansin-ikinci-cokusu-ayasofya-karari-yunanalilari-cildirtti>
- Son Dakika 2013, 'Ayasofya Müzesi'nin İbadete Açılması Talebi', 21 Nisan. <https://www.son-dakika.com/haber/haber-ayasofya-muzesi-nin-ibadete-acilmasi-talebi-4549439/>
- Son Dakika 2014, 'Ayasofya'nın Yeniden İbadete Açılması için Kampanya', 04 Mayıs. <https://www.sondakika.com/haber/haber-ayasofya-nin-yeniden-ibadete-acilmasi-icin-5985586/>
- Von Rainer, H 2020, 'Erdoğan, der zweite Eroberer İstanbuls?', *Frankfurt Allgemeine*. 10 Temmuz. <https://www.faz.net/aktuell/politik/ausland/hagia-sophia-erdogan-der-zweite-erobrer-istanbuls-16855255.html>
- Yalçın, N 1990, 'Ayasofya Tahrik', *Milliyet*, 06 Ocak. http://gazetearsivi.milliyet.com.tr/GununYayinlari/QSu5rs035LKkRNsWWo_x2F_CAQ_x3D_x3D_
- Yeni Şafak 2016a, 'Ayasofya'da Ramazan Boyunca Kur'an Okunacak', 1 Haziran. <https://www.yenisafak.com/hayat/ayasofyada-ramazan-boyunca-kuran-okunacak-2474654>
- Yenişafak 2016b, 'Ayasofya'da İlk Ezan', 3 Temmuz. <https://www.yenisafak.com/gundem/ayasofyada-ilk-ezan-2489963>
- Yeni Şafak 2020, 'Cumhurbaşkanlığı Sözcüsü Kalın'dan UNESCO Açıklaması', 11 Temmuz. <https://www.yenisafak.com/gundem/ibrahim-kalin-ayasofya-kararini-degerlendirdi-unesconun-ayasofya-aciklamasi-3548905>

Eski Ankara’da Koruma Planları: Ulus’taki Kimlik Çatışmaları

Sena Kayasü

Giriş

Ankara’nın tarihi, en az iki bin yıl öncesine uzanır. Üç tarafı uçurum olan bir tepeye kurularak doğal bir savunma sağlandığı için ve Anadolu’daki merkezi konumu sayesinde hem askerî hem de ticari açıdan önemlidir. Ankara, 18. yüzyılın ortalarına kadar Roma, Bizans, Selçuklu ve Osmanlı gibi birçok medeniyete ev sahipliği yapmıştır ve bunlardan izler taşır (Cross ve Leiser 2000, s.113).

Cumhuriyet Dönemi’nde kentin başkent ilan edilmesinden sonra Ankara çok hızlı şekilde büyür. Bu süreçte Eski Ankara, şehrin ortasında bir “tarihî kent merkezi” haline gelir. Günümüzde bu merkez, Erken Cumhuriyet Dönemi’nde inşa edilen birçok önemli yapı ile beraber Ulus semtinin içinde yer alır. Ulus’un çok katmanlı yapısı bağlamında hangi kültür varlıklarına ve mahallelerin gelişimine öncelik verileceğine dair kararlar, içinde bulunulan dönemin kimlik politikaları ile yakından ilgilidir.

Başkent ilan edildikten sonra Ankara’da imar alanında büyük çaplı değişiklikler yapılır. Bu dönemde yerleşim, bir taraftan öngörülemeyen bir hızla büyürken diğer taraftan yeni devletin ilkelerini temsil etmelidir. Bu nedenle Ankara’nın kimliği, Türkiye’deki siyasi dinamığa bağlı ve bunun sonucunda erkin elinde değişken bir hale gelir. Farklı dönemlerde hükümetlerin ideolojileri, gerek tekil yapılarda kullanılan mimari üsluplar, gerekse bölgesel imar planları üzerinden Ankara’nın kentsel değişimine yansır. 1920’lerde ve 1930’larda inşa edilen yapılarda, Osmanlı İmparatorluğu’nun son döneminde etkili olan Birinci

Ulusal Mimarlık Akımı’nın¹ “Türkleştirten” yankıları devam eder (Bozdoğan 2001, s. 21). 1930’larda Batı merkezli Enternasyonal Stil² öne çıkar, sonrasında ise Osmanlı’dan bağımsız bir millî mimari üretmeyi amaçlayan İkinci Ulusal Mimarlık Akımı’na³ yönelme yaşanır. 1960’lardan itibaren kentsel nüfusun artış hızı daha da yükselir ve artan yapı ihtiyacını karşılamak için bu akımlar yetersiz kalır; gecekondular ortaya çıkar. 1970’lerde başlayan yap-sat-devret devrinde ise mimari olarak tanımsız, kontrolsüz büyümenin önüne geçmek çok zorlaşır.

Ankara’nın kentsel kimlik inşasının temelini oluşturan siyasi özdeşleştirme, Ulus’ta özellikle geçerlidir. Havaalanından şehre geliş için uzun yıllar tek seçenek Ulus’tan geçmek olduğundan bu semt, Ankara’nın imajı için siyasetçilerin gözünde büyük önem taşır. Geçirdiği değişikliklere rağmen Ulus, genelde Erken Cumhuriyet Dönemi’nin bir mirası ve simgesi olarak görülür. Ulus’un içinde küçük bir bölge olarak kalan Roma Dönemi kalıntıları ve benzeri kültür varlıkları arka planda kalır (Serin 2007, s. 80).

1980’lere kadar planlanan ve uygulanan koruma çalışmaları, anıtsal yapı ölçeğinde kalır, üst ölçekli bir koruma imar planı hazırlanmaz. İmar planları, geçerli oldukları bölgenin geleceğine dair bir strateji geliştirilmesini sağlar. Bu sayede yerel yönetimler, yetki alanlarındaki bölgelerin kimliklendirilmesi-ne dair üst ölçekli kararlar verebilir ve planları inceleyen vatandaşlar, profesyoneller, dernekler ve meslek odaları izlenen politikalar hakkında bilgi sahibi olabilir veya itirazlarını dile getirebilirler. İmar planları olmadan bu büyük resmin görülmesi zorlaşır.

12 Eylül (1980) Darbesi sonrasında uygulanan neoliberal⁴ politikalar sonucunda, tüm ülkede yerelleşme uygulamaları başlar, yerel yönetimler güç-

- 1 Birinci Ulusal Mimarlık Akımı Osmanlı İmparatorluğu’nun son dönemlerinde çıkmış ancak Cumhuriyet Dönemi’nde etkisini göstermeye devam etmiştir. Millî bir mimarlık dili oluşturmayı hedefleyen akım, Batı’nın inşaat teknik ve malzemeleri ile Osmanlı’nın dekoratif eleman ve motifleriyle birleştirmeyi amaçlamıştır (bkz. Bozdoğan 2001; Holod, Evin ve Özkan 2005).
- 2 1920’li ve 1930’larda Avrupa’da betonarme ve cam yapıların yaygınlaşması sonucu doğan ve “Yeni Mimarî” olarak da bilinen Enternasyonal Stil, binanın ihtiyaçlarına motif ve dekorasyonu asgari seviyede tutarak, en rasyonel şekilde cevap vermeyi hedefler (bkz. Bozdoğan 2001; Holod, Evin ve Özkan 2005).
- 3 1940’larda yaygınlaşan bu akım Anadolu’daki geleneksel evlerin cumba, saçak, katlardaki dış cephe kaplamasını veya malzemesinin farklı olması gibi özelliklerinden ilham alır (bkz. Bozdoğan 2001; Holod, Evin ve Özkan 2005).
- 4 Neoliberalizm, kaynak dağıtımında serbest piyasa mekanizmalarının öne çıktığı küresel ekonomiye entegre bir ekonomi modelidir. Türkiye’de 1923-1980 arasında devlet müdahalesi ve denetiminin yaygın olduğu ekonomik modele karşı 1980’lerde uygulanmaya başlamıştır (Atıyas 2012, s. 3).

lendirilir. Bu yaklaşımın bir sonucu olarak Ankara Büyükşehir Belediyesi (ABB) 1985'te Ulus için koruma amaçlı plan yarışması açar. Yarışmayı Orta Doğu Teknik Üniversitesi'nden (ODTÜ) bir ekibin hazırladığı üst ölçekli bir koruma-ıslah planı kazanır. 1986'dan 2005'e kadar uygulamada kalan bu "Ulus Planı" bir taraftan kültür varlıklarını gözetirken diğer taraftan semtin kalkındırılmasını hedefler.

1990'larda ABB'nde meydana gelen yönetim değişikliği, Ulus Planı'nın uygulanmasını önemli derecede etkiler. 1994'teki yerel seçimlerde Refah Partisi adayı Melih Gökçek'in Büyükşehir Belediye Başkanı olarak seçilmesi, bu dönemde yükselişte olan siyasal İslam ideolojisinin başkentin kentsel bağlamı üzerindeki etkisini artırır. 1990'ların sonuna gelindiğinde uygulanan politikaların Ankara'nın "laik cumhuriyetin başkenti" kimliğini İslamileştirerek değiştirme çabası olarak algılanması, bu kimliğin temsilcileri olan TMMOB Mimarlar Odası ve Şehir Plancıları Odası başta olmak üzere meslek kuruluşları tarafından tepkiyle karşılanır.

Bahsi geçen odaların basın açıklamalarında, çalışmalarının "Cumhuriyet'in değerlerine saldırı niteliğindeki uygulamalara karşı" mücadele etmek (TMMOB 2020b) ve "Cumhuriyet'in özgürlükçü, laik ve modern yaşamının tanık mekânlarını" (Altuğ 2016)⁵ korumak üzerine olduğu açıkça belirtilir. Bu nedenle kentsel tartışmalarda, seküler kesimin temsilcileri olarak kabul edilirler. Korhan Gümüş, Mimarlar Odası'nın muhafazakâr kesime karşı "kendisini bir 'ileri karakol' olarak tanımladığından" (Gümüş 2004, s. 12) bahseder. Bu anlamda seküler kesim, genellikle Osmanlı/İslam-öncesi ve erken Cumhuriyet dönemlerinin kültürel mirasını yüceltir (Zencirci 2014, s. 3). Buna karşılık olarak muhafazakâr-İslamcı kesim, Osmanlı kültürel mirasının katkılarını benimser ve Türkiye'nin kimliğini bu söyleme uyacak şekilde yeniden kurgulamaya çalışır (Zencirci 2014, s. 3). Bozdoğan'a göre "1980'lerden bu yana Türkiye'deki sanat ve mimari, Türk Kültür ve siyasetinin seküler, milliyetçi eski bekçileriyle onların liberal ya da İslamcı muhalifleri arasında giderek artan bir kutuplaşma" (Bozdoğan 2011, s. 470) içinde konumlandırılmaktadır. Refah Partisi'nin kapatılması üzerine Gökçek'in 1999 ve 2004 seçimlerinde Fazilet Partisi ile Adalet ve Kalkınma Partisi (AKP) gibi siyasal

5 Ayrıca bkz. TMMOB 2014a; AOÇ Mücadelesi 2016.

İslam ile ilişkilendirilen partilerden aday olması ve kazanması, bu kimlik çatışmasının **artarak** devam etmesine neden olur.

2005 yılında çıkan 5366 sayılı “Yıpranan Tarihî ve Kültürel Taşınmaz Varlıkların Yenilenerek Korunması ve Yaşatılarak Kullanılması Hakkında Kanun” ile yenileme alanı uygulamaları başlatılır. Bu kapsamda Ulus’taki tarihî kent merkezi de yenileme alanı ilan edilir ancak Ulus için hazırlanan üst ölçekli planlar paydaş kurumların siyasi kimlik çatışması nedeniyle uygulanamaz. Bu plansızlık döneminde projeler, parsel bazında gerçekleştirilir. Planlama disiplini veya koruma etiğinin rehberlik ilkeleri gözetilmeden yapılan bazı uygulamalar, yeni-Osmanlıcı bir kimlik inşa sürecine aracılık eder ve Ulus’un “laik Cumhuriyet’in başkentinin” ev sahibi olarak sunulan, seküler tarihî kimliğini değiştirmeye başlar. Siyasi bir ideoloji olarak yeni-Osmanlıcılık, Osmanlı geçmişini kentsel dokudan dış ilişkilere uzanan farklı alanlarda yeniden canlandırmayı hedefler (Ergin ve Karakaya 2017, s. 34). Bu şekilde Türkiye’nin İslami ve emperyal tarihini seküler ve Batılı bir toplum için reddeden söyleme meydan okur (Ergin ve Karakaya 2017, s. 37).

Bu makale, Ankara’nın tarihî kent merkezinin 2005’ten itibaren plansız kalmasında etken olan kimlik çatışmasını irdelleyecek ve bu çatışma sonucunda yaşanan değişimleri özellikle Hacı Bayram bölgesi üzerinden örneklendirecektir. Çalışma, yazarın 2018 yılında tamamlanan yüksek lisans tezinden derlenmiştir. Araştırma sırasında Ulus’un koruma planlarının tasarlanması ve uygulanmasında görev alan kişilerle yarı-yapılandırılmış yüz yüze görüşmeler gerçekleştirilmiştir.⁶

Çalışmanın girişten sonraki ilk bölümünde, ABB ile meslek odaları arasındaki kimlik çatışmasını doğuran etkenlere değinilecektir. İkinci bölümde ise Ulus’taki ilk koruma planı hakkında bir özet verilerek alandaki farklı kimlik inşa süreçlerini değerlendirmek için bir bağlam oluşturulacaktır. Üçüncü

6 Bu çalışma için kartopu yöntemiyle belirlenen, koruma planlarının tasarım ve uygulama süreçlerine dahil olan sekiz kişi ile görüşülmüştür: 1990-2004 yılları arasında Altındağ İlçe Belediyesi’nin Ankara Tarihi Alanlar Koruma Birimi’nde mimar olarak görev yapan Ahmet Öner Köse; 1986’daki ilk koruma planını hazırlayan orijinal takım üyesi ve şehir plancısı Ömer Kırıl, 2013 Planı’nı hazırlayan UTTA Planlama’nın ortağı Makbule İlçan, 1989’dan sonra Ulus Planı’na dahil olan ve 2003-2005 arası proje müellifiği yapan Prof. Dr. Baykan Günay, 2007-2010 arasında Ulus Tarihi Kent Merkezi Yenileme Kurulu’nda yer alan ve ODTÜ’de öğretim üyeliğini sürdüren Prof. Dr. Aydın Balamir, ODTÜ Mimarlık Fakültesi’nde ve Kültürel Miras Koruma Programı’nda öğretim üyesi Prof. Dr. Neriman Şahin Güçhan, ODTÜ Şehir Planlama Bölümü’nde koruma planlarına dair görsel bir arşiv oluşturmuş öğretim üyesi Prof. Dr. Çağatay Keskinok.

bölümde yenileme alanları ve yenileme amaçlı imar planları betimlenecek sonrasında 2006 ve 2013'teki planların Ulus vizyonu özetlenerek plansızlık döneminde bölgede yaşananlara değinilecektir. Ulus Planı'nın yarışma ve tasarımı süreçleri, değerlendirilmesi ve uygulanması kendi içlerinde birer çalışma olabileceğinden bu yazıda detaylandırılmayacak, genel bağlam sunulup plansızlık dönemine odaklanılacaktır.

Ankara'daki Yeni-Osmanlı Kimlik Anlatısının Gelişimi

1923'de Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulmasıyla, İslam-öncesi dönemdeki “Türk” kültürünü merkezine alan bir ulus-devlet inşa süreci başlar. Osmanlı İmparatorluğu'nun son döneminde, Avrupa ülkelerine karşı peş peşe yenilgiler “geride kalmışlık” ile ilişkilendirildiğinden, çözüm Batı'ya dönük modellerde aranır. Bu nedenle Avrupa medeniyetinin bir parçası olmak Türkiye Cumhuriyeti ile vücut bulacak olan ulusal kimlikten ayrılamaz hâle gelir (Kılınç, 2017, s. 8). Sonuç olarak ortaya çıkan anlatı, Türkiye'nin geçmişindeki Osmanlı öğelerinin yerinin azaltılmasına sebep olur (Ergin ve Karakaya 2017, s. 37). Bunun yerine, Orta Asya'daki göçebe toplumlar ve Anadolu'da İslam öncesinde var olan medeniyetler incelenerek yeni ve seküler bir ulus-devlet kimliği inşa edilmeye başlanır (Çolak 2006, s. 590; Ergin ve Karakaya 2017, s. 37).

Ankara'nın ilk üst ölçekli imar planını hazırlayan Alman mimar ve şehir plancısı Hermann Jansen, 1932 tarihli imar planında, “Eski Ankara” yani tarihî kent merkezini “Protokol Alanı” olarak tanımlar ve dokunun korunması gerekliliği belirtir, bu sebeple yeni şehrin buradan uzağa kurulmasını önerir. Jansen'in imar planı kapsamında Protokol Alanı için hazırladığı, koruma ilkelerini baz alan, “Eski Şehir Talimatnamesi” alan içinde uygulanır ancak yeni şehir Protokol Sahası'nın hemen sınırından itibaren –arada bir tampon bölge oluşturulmadan– büyümeye başlar. Bunun bir sonucu olarak da yeni yapıların inşası için Osmanlı Dönemi'nden kalan birtakım tarihî binalar yıılır. Bunlardan bazıları Taşhan⁷ (yerine Sümerbank inşa edilmiştir), Cenabi

7 Taşhan, 1895 ve 1902 yılları arasında inşa edilmiş, 100 yataklı bir handır. Cumhuriyet'in ilk yıllarında Ankara'da aş evi yerine restoran tarzı servisi benimseyen tek bina olduğu için milletvekilleri ve memurlar için uğrak bir yemek ve toplantı mekanı olmuştur. 1936 yılında yıkılarak yerine bugün ayakta olan –ve Erken Cumhuriyet Dönemi'nin simgesel yapılarından biri olarak görülen– Sümer Bank (Holding) binası yapılmıştır. (Taşhan t.y.)

Ahmet Paşa Hamamı ve Karaoğlan Çarşısı’dır (yerine Anafartalar Çarşısı ve Ulus İşhanı inşa edilmiştir) (Tunçer 2019, s. 35). İnşa edilen binaların çoğu, üretilmekte olan ulusal mimarlık diline uygun olarak tasarlanır.

Ulus’un merkezi konumu nedeniyle 1950-1960 yılları arasında bölgede “modern” çarşıların yapımı devam etmiştir. 1970’lerde siyasal nedenlerle yaşanan şiddet olayları, Türkiye’nin ulusal benliğinde devam eden bir yara açmış, 12 Eylül 1980 Darbesi’nden sonra Turgut Özal’ın liderliğinde hükümet, çözümü Osmanlı’nın çokkültürlülük vizyonunda aramıştır (Onar 2009, s.233). Bu çeşitliliğin İslam’dan beslendiği görüşü, bu dönemde Cumhuriyetçi ulusal kimliğinin sekülerlik ögesinin çokkültürlülük adına sorgulanmasına yol açmıştır (Çolak 2006, s. 593).

1990’larda Türkiye’nin hem iç işler hem de dış ilişkilerde yaşadığı sorunlar sebebiyle Osmanlı geçmişi ilgi çekmeye devam etmiştir (Mills 2011, s. 185). Bu dönemde yeni-Osmanlıcılık da gittikçe Müslümanlaşmış (Çolak 2006, s. 588), siyasal İslam yükselişe geçmiştir. Refah Partisi (1983-1998) bu vizyonu Soğuk Savaş’ın bitimi ile kimlik politikalarında yaşanan değişim bağlamında (Onar 2009, s. 235) kullanarak önce İstanbul ve Ankara’daki yerel seçimleri, sonra da genel seçimleri kazanmıştır (Aykaç 2019a, s. 4).

1994’te gerçekleşen yerel seçimi Melih Gökçek kazanarak ABB Başkanı seçilir. 1984-1989 yılları arasında Ankara’da Keçiören ilçesinin Belediye Başkanlığı’nı yapan Gökçek (Doğan 2005, s. 132), 1994’ten itibaren “İslami geleneklerin ve yaşam tarzının çağdaş dünyayla bağdaşabileceğini kanıtlamaya çalışır,” bu şekilde Ankara’yı yeniden tanımlama çabalarında bulunur (Doğanay 1999, s. 7). Örneğin, bu dönemde kentin Hitit Güneşi’ni resmeden amblemi değişir. Bu amaçla açılan yarışmanın “‘Türk kültürü bütünlüğüne ve bu kültür içerisinde İslami devrin ağırlığına önem verilmesi’” koşulu, ‘modern’ Türkiye’nin geçmişle bağlarını yeniden kurma eğilimini öne çıkarır (Doğanay 1999, s. 8). Kazanan amblemde İslamiyet’i sembolize etmek için bir çift minare, Türklüğü sembolize etmek için bir hilal ve modern Ankara’yı temsil etmek için Atakule silüeti kullanılır. Bu, öncelikli olarak simgesel bir harekettir.

Gökçek döneminde, kentin yeniden tanımlanmasının diğer örnekleri daha önemli mekânsal etkiye sahiptir. İslam dininde ve Osmanlı kültüründe önemli bir yer taşıyan su öğelerinin (özellikle fiske, havuz ve çeşmelerin)

kamusal alandaki sayısı artırılır (Doğanay 1999, s. 14). Bir taraftan da kentin beş girişine Selçuklu-Osmanlı mimari tarzını kullanan anıtsal kapılar yapılması planlanır (Doğanay 1999, s. 17). Bu kapıların inşaatı, 2010'lu yıllara kadar gerçekleşmemiş olsa da 1990'lardan itibaren buna dair tartışmalar başlar. Bu örneklerde “formlara ve yapılara yüklenen simgesel anlam, Ankara'ya çağdaş Türkiye Cumhuriyeti'nin başkenti olmanın ötesinde, İslami kökenleri vurgulanmış bir kimlik verme amacıyla şekillenir.” (Doğanay 1999, s. 19) Gökçek 1999'daki yerel seçimde -kapatılan Refah Partisi'nin devamı niteliğindeki Fazilet Partisi'nden aday olarak- yeniden belediye başkanlığına seçilir.

Refah Partisi ve Fazilet Partisi'nden kopan gruplar tarafından 2002'de kurulan Adalet ve Kalkınma Partisi (AKP) iktidara geldikten sonra yeni-Osmanlıcı politikalar toplumsal tabana yayılır (Ergin ve Karakaya 2017, s. 38). AKP'nin iktidardaki ilk yılları, Türkiye'nin Avrupa Birliği'ne üyeliğini gerçekleştirme çabaları üzerinden şekillenir. Bu dönemde Osmanlı tarihi “çok-kültürlülük” söylemleri sayesinde daha görünür hâle gelir (Aykaç 2019b, s. 164). Avrupa Birliği sürecinin 2000'lerin sonunda hız kaybetmesiyle, Osmanlı Dönemi'ndeki çokkültürlülüğe verilen önem hızlıca azalır ve yerini AKP'nin yeni-Osmanlıcı politikalarına paralel olarak ulusalcı, İslamcı bir Osmanlı geçmiş anlatısını yücelten bir söylem alır (Aykaç 2019a, s. 5).

Kılınç'a göre belediye başkanı olarak görev yaptığı ilk dönemden itibaren Gökçek basın açıklamalarında, Türk ulusal kimliğinin çağdaş tanımı konusunda çatışma hâlinde olan seküler ve yeni-Osmanlıcı olmak üzere iki grup olduğunu gözler önüne serer (Kılınç 2017, s. 19). İkisi de başkentin geçmişini ve geleceğinin kontrolünü ele almayı hedeflediğinden Ankara, çatışan ve rekabet hâlinde olan bu iki kimlik modeli için bir “savaş alanı” hâline gelir (Kılınç 2017, s. 24; Evered 2008, s. 340). 2005-2013 yılları arasında Ankara'nın tarihî kent merkezi için hazırlanan imar planları üzerinden açıkça görülen bu çatışmanın altyapısı, 1994-2005 arasında yapılan Ulus Planı çalışmaları sırasında oluşur.

Ulus'taki İlk Koruma Planı: Ulus Planı (1985-2005)

Ulus'un sokak/cadde dokusu hem Jansen Planı (1932), hem de Uybadin-Yücel Planı'nda (1955) yeniden düzenlenir. İki plan da yalnızca kısmen uy-

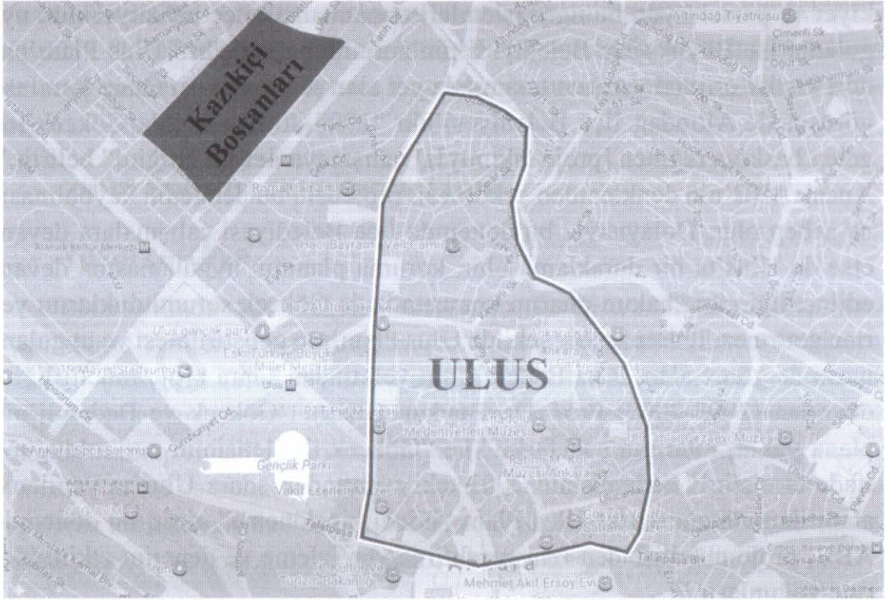
güldüğü için semtteki birçok ada ve parselin mülkiyeti karışık ve çok malikli hâle gelir. Jansen Planı, Uybadin-Yücel Planı ve Ankara için sonradan hazırlanan tüm büyük ölçekli planlar, kentin tümü için hazırlanır. Eski Ankara ise zamanla şehre göre çok küçük kaldığından, Ulus Planı’na kadar Metropoliten Kent Planları’nda koruma odaklı bir yer verilmek yerine kent merkezinin bir parçası olarak gösterilir (Tunçer 2019, s. 9).

Ulus’a özel olarak hazırlanan ilk plan, 1985’da Raci Bademli önderliğinde ODTÜ’den bir ekibin hazırladığı Ulus Koruma-İslah İmar Planı’dır. 1985’te ABB tarafından açılan bir yarışma sonucunda, ODTÜ’de Öğretim Üyesi olan Raci Bademli’nin önderlik ettiği *Ulus Tarihi Kent Merkezi Koruma-İslah İmar Planı* projesi birinci olarak seçilmiş, Ankara Büyükşehir Belediye Meclisi’nin 15.01.1990 tarih ve 33 sayılı kararı ile onaylanmıştır.

Bademli Planı olarak da bilinen Ulus Planı’nın en belirleyici özelliklerinden bir tanesi, geleneksel bir imar planındansa bir “çerçeve plan” olmasıdır. Bu hem mülkiyet, kültürel varlık ve boyut açısından çok katmanlı olan bölgenin kapsamlı bir şekilde ele alınabilmesini, hem de gerektiğinde planın daha küçük ölçekli Proje Alanları’na (PA) bölünerek yerel yönetimler ile kurulan koordinasyon sırasında önceliklendirme ve detaylı projelendirme yapılabilmesini sağlamıştır. Ulus Planı, ölçeği sebebiyle tam anlamıyla bir “koruma planı” yerine resmî adından da çıkarılabileceği üzere üst ölçekli bir geliştirme planı olmasına rağmen Ankara’nın merkezindeki kültür varlıklarını kent ölçeğinde belgelemeye ve korumaya yönelik ilk girişimdir.

Ulus’taki ticari aktivitelerin 1980’lere kadar Kızılay gibi başka semtlere kaymasından sonra gerektiğinde koruma ve sağlıklılaştırma, gerektiğindeyse yenileme yapılarak semtin yeniden canlandırılması hedeflenmiştir (Erkal, Kırıl ve Günay 2005, s. 39). Bu şekilde sadece turizme bağlı bir kent merkezi değil yerleşik, kalıcı bir nüfusun sürdürülebilmesini sağlayacak bir yerleşim oluşturulması amaçlanır. Bu sebeple farklı ticaret alanları düşünülmüştür, ancak var olan yapıları değiştirerek elde edilebilecek ticari kapasite kısıtlıdır. Ulus’a yapılacak yatırımlar ile bölgenin ekonomik gelişiminin bu tarihî yapılar üzerinde yaratacağı spekülasyon baskıları başka yöne çekmek için tarihî kentin dışında ama bölgeye faydalı olacak kadar yakın olan Kazıkçı Bostanları’na

büyük ve çağdaş bir Merkezi İş Alanı (MİA) projelendirilmesi öngörülmür.⁸ Bu proje, Ulus Planı döneminde gerçekleştirilemez.



Şekil 1. MİA için önerilen Kazıkçı Bostanları'nın Ulus'a göre konumu (Google Haritolar, yazar tarafından düzenlendi, 2018)

Projede “koruma alanı” olarak tanımlanan çeşitli bölgeler, ayrı projeler olarak ele alınır ve bazıları yürürlüğe konur ancak 1994'te Gökçek'in ABB Başkanı seçilmesi ile birçok girişim yarım kalır. Tarihî kent merkezi için kendi vizyonuna uygun yeni bir imar planı yaptırma amacıyla Gökçek, Ulus Planı'nın uygulamasını yavaşlatır. Öyle ki “Gökçek döneminde 2005 yılına kadar Ulus Tarihî Kent Merkezi'nde önemli bir uygulama yapılmaz.” (Tunçer 2019, s. 5)

Bu durum, yapılan görüşmelerde de sıklıkla dile getirilmiştir. 1990-2004 yılları arasında Ulus'un içinde olduğu Altındağ İlçe Belediyesi'nde

⁸ 2008 yılında A Tasarım Mimarlık tarafından MİA için bir üst ölçekli plan hazırlanmış ve Kazıkçı Bostanları'ndaki arsalar kamulaştırıldıktan sonra küçük sanayi yapıları yıkılmıştır. Ancak alanda inşaat henüz başlamamıştır.

mimar olarak görev alan Ahmet Öner Köse görüşmede büyükşehir belediyesi, ilçe belediyesi ve ODTÜ arasında “üç ayaklı bir taburenin dengesine sahip” bir iş birliği olduğunu belirtmiştir (). Planın uygulanabilmesi için mülkiyet ve parselasyon ile ilgili işlemleri tamamlamak ilçe belediyesinin, uygulama ise Büyükşehir Belediyesi’nin sorumluluğundadır.⁹ Ulus Planı’nın dört kişilik orijinal yarışma takımında yer alan şehir plancısı Ömer Kırıl ise görüşmede Altındağ İlçe Belediyesi’nin “1994-2005 arasında Gökçek’ten gelen baskıya rağmen [proje takımıyla] çalışmaya devam ettiğini” belirtir.¹⁰ Ancak ABB’nin denklemden çekilmesi, projedeki bu dengenin kaybolmasına sebep olur. Dolayısıyla bu dönemde İlçe Belediyesi çalışmalarına devam etse de Ulus’ta bir duraklama olur, koruma planının uygulamasına devam edilmediği gibi “bakım-onarım konusunda da Gökçek sorumluluklarını yerine getirmez.”¹¹ Benzer bir şekilde Ulus Planı’nın geliştirilmesi ve uygulanmasında görev alan, Raci Bademli’nin vefatından sonra proje müellifliğini devralan (2003-2005) Prof. Dr. Baykan Günay, “Gökçek ve Bademli’nin plana yaklaşımlarının çok farklı” ve “Gökçek ile iletişimin zor” olduğunu ifade etmiştir.¹² Bademli’nin 2003’teki vefatından sonra Ulus’ta yenileme alanı ilan edilene kadar Ulus Planı “ikinci bir döneme” girer, bu dönemde ABB, proje müellifinden izin gerektirmeyen izleme ve denetim etkinliklerine yoğunlaşır.¹³

Ulus Planı, ABB Meclisi’nin 14.01.2005 tarih ve 210 sayılı kararı ile iptal edilmiştir.¹⁴ Kırıl, Gökçek’in “kentsel siti terk” ettiğini, koruma ile yenilemenin arasında bir ikilem yaratarak temelde siyasi olan muhalif ilişkileri yeniden canlandırdığını ifade etmiştir.¹⁵ Planın iptali, Kültür Bakanlığı’na bağlı Ankara Kültür Varlıklarını Koruma Kurulu’nun iki üyesinin protesto olarak kuruldan istifa etmesine neden olmuştur.^{16, 17}

9 Ahmet Öner Köse, 6 Ocak 2018 tarihli görüşme.

10 Ömer Kırıl, 9 Ocak 2018 tarihli görüşme.

11 Ömer Kırıl, 9 Ocak 2018 tarihli görüşme.

12 Baykan Günay, 11 Ocak 2018 tarihli görüşme.

13 Baykan Günay, 11 Ocak 2018 tarihli görüşme.

14 Plan iptalinin yasal gerekçesine dair resmi bir kaynağa ulaşılamamıştır.

15 Ömer Kırıl, 9 Ocak 2018 tarihli görüşme.

16 Ömer Kırıl, 9 Ocak 2018 tarihli görüşme.

17 Görüşmecilerden yalnızca Köse, “1980’lerdeki verilere dayanarak hazırlanan bir imar planının 2005’te geçerliliğini yitirdiğini,” bu nedenle iptalin tamamen siyasi nedenlere bağlı olmadığını belirtmiştir.

Ulus Planı'nın iptali, belediye ve ilgili meslek odaları arasında da gerginliğe sebep olur. TMMOB Şehir Plancıları Odası, iptal kararının geri alınması için ABB'ne dava açar (TMMOB 2010b). Bu, Şehir Plancıları Odası ve Mimarlar Odası'nın 2018'e kadar Ulus'taki planlar uğruna açacağı birçok davadan ilki olacaktır. Ulus Planı iptal edildiği sıralarda 5366 sayılı yasanın devreye girmesi sonucunda hem kurumlar arasındaki kimlik çatışması artar hem de bölgede “Yenileme Alanı” dönemi başlar.

2005 Sonrası “Yenileme Alanı”

Yasal çerçeve

2005 yılında 5366 sayılı “Yıpranan Tarihi ve Kültürel Taşınmaz Varlıkların Yenilenerek Korunması ve Yaşatılarak Kullanılması Hakkında Kanun” çıkar. Yasa, nüfusu 50.000’nden büyük olan belediyelere veya bunun dışındaki alanlarda il özel idarelerine “yıpranan ve özelliğini kaybetmeye yüz tutmuş” kültür ve tabiat varlıklarını yenileme alanı ilan etme hakkını verir.¹⁸ Amacı, “tarihi ve kültürel taşınmaz varlıkların yenilenerek korunması ve yaşatılarak kullanılmasıdır.” Buna ek olarak koruma alanlarında “konut, ticaret, kültür, turizm ve sosyal donatı alanları oluşturulması” öngörülür.¹⁹

Kanun kapsamında, bir yenileme alanı için bir proje hazırlanıp koruma kurulu tarafından kabul edildikten sonra ilgili belediye, Toplu Konut İdaresi (TOKİ), veya arsa sahibi olmak üzere üç farklı tüzel yapı tarafından uygulanabilir.²⁰ Ancak Tuna Kuyucu ve Özlem Ünsal’ın (2010, s.1490) analizine göre, yasa hangi alanların yenileme alanı ilan edilebileceğine dair nesnel bir değerlendirme sunmaz, yalnızca geniş rehber kelimeler üretir. Yenileme alanı belirleme inisiyatifi il genel meclisleri ve belediye meclislerine aittir.

Kentsel “yenilemenin” temel sebeplerinden bir tanesi ekonomik kalkınma, özellikle yeni ticari alanlar yaratma olarak sayılabilir (Görün ve Kara 2010, s. 146; Aydın ve Turan 2012, s. 63). Zira, 5366 sayılı yasanın 21.

18 5366 sayılı “Yıpranan Tarihi ve Kültürel Taşınmaz Varlıkların Yenilenerek Korunması ve Yaşatılarak Kullanılması Hakkında Kanun,” Madde 1.

19 5366 sayılı “Yıpranan Tarihi ve Kültürel Taşınmaz Varlıkların Yenilenerek Korunması ve Yaşatılarak Kullanılması Hakkında Kanun,” Madde 1.

20 5366 sayılı “Yıpranan Tarihi ve Kültürel Taşınmaz Varlıkların Yenilenerek Korunması ve Yaşatılarak Kullanılması Hakkında Kanun,” Madde 3.

maddesi, yenileme alanlarındaki uygulamaların “her türlü vergi, resim, harç ve ücretlerden muaf” olduğunu belirtir.²¹ Bu denli kapsamlı bir muafiyet ve ekonomik teşvik, üzerinde tescilli taşınmaz kültürel varlık olan parseller için geçerli olsa da kentsel sit alanları için söz konusu değildir. Yani tescilli tarihî eserlere parsel bazında müdahale etmek daha kârlı bir girişimdir ve bu sebeple teşvik edilmektedir. Diğer yandan bu müdahalelerin çoğalmasının karşısında, yapıların mimari koruma ilkelerine uygun olduğunu kontrol etmek zorlaşır.

5366 sayılı yasa kapsamında ABB Meclisi, 15.07.2005 tarihinde 1952 sayılı kararı ile Ankara tarihî kent merkezini de kapsayan Ulus Planı’nın proje alanını genişleterek “Ankara Tarihî Kent Merkezi Yenileme Alanı” ilan eder (Tunçer 2013, s. 11). Bundan sonra ABB projeyi tamamen üstlenir, Altındağ İlçe Belediyesi devreden çıkarılır.²² İhale ile oluşturulacak yeni planın ismi de “Koruma Amaçlı İslah-İmar Planı” yerine “Yenileme Amaçlı İslah-İmar Planı” olarak belirlenir. Proje alanı genişletilerek çevredeki gecekondu bölgeleri de dahil edilir. Projenin odağı değişmeye başlar hem antik dönem ve Cumhuriyet Dönemi binalarının içinde olduğu bölgeden hem de koruma amacından uzaklaşılır.

2006 Planı ve Yeni-Osmanlıcı Yenileme Dönemi

Büyükşehir Belediyesi’nin açtığı ihaleyi kazanan Hassa Mimarlık, *Ankara Tarihî Merkezi Kentsel Yenileme Alanı Koruma Amaçlı Nazım İmar Planı*’nı 2006 yılında tamamlar. Plan, ilgili meslek odalarının çeşitli itirazlarına rağmen Ankara Yenileme Alanı Kültür ve Tabiat Varlıklarını Koruma Kurulu’nun 17.05.2007 tarihli 25 sayılı kararı ve ABB Meclisi’nin 15.05.2007 tarihli 1619 sayılı kararı ile onaylanır (Ayhan Koçyiğit, Etyemez Çıplak ve Acar 2020, s. 15). Adını Osmanlı dönemindeki mimarlık örgütlenmesi olan Hassa Mimarlar Ocağı’ndan alan ve “Batılılaşma öncesi bozulmamış Türk-İslam geleneğini bugünün şartlarında yeniden üretmeyi misyon edinmiş” olan firmanın projelerinin birçoğu yurtiçinde ve yurtdışında dinî yapılardan oluşur (Hassa Mimarlık t.y.a). Firma, genellikle çağdaş malzeme ve tekniklerle Osmanlı ve Selçuklu elemanlarını birleştirerek yeni-Osmanlıcı bir mimari dil kullanır. 2005 tarihi öncesinde koruma alanında ya da kentsel ölçekte az sayıda projesi bulunur (Hassa Mimarlık t.y.b).

21 5366 sayılı “Yıpranan Tarihi ve Kültürel Taşınmaz Varlıkların Yenilenerek Korunması ve Yaşatılarak Kullanılması Hakkında Kanun,” Madde 21.

22 Ahmet Öner Köse, 6 Ocak 2018 tarihli görüşme

2006 Planı kapsamında bölgenin ticari ve turistik potansiyelinin geliştirilmesi için büyük ölçekli birçok karar verilir ancak bunların hiçbirisi planın yürütmesinin durdurulması sebebiyle uygulanmaz. Önerilen yeni müdahalelerden bazıları bir takım Erken Cumhuriyet Dönemi yapıları yıkılarak yerlerine çarşı ve ticaret yapıları inşa edilmesidir.

2006 Planı, Ulus'un tarihî alanlarında büyük çaplı bir değişim amaçlamıştır; bu da koruma disiplininin “asgari müdahale, azami etki” ilkesine uygun değildir. Sosyal ve mimari açıdan geri dönüşü mümkün olmayan değişimlere sebep olacak bu müdahaleler yapılmadan önce potansiyel etkileri uzmanlar tarafından değerlendirilmemiş ve –Ulus Planı kapsamında uygulanan katılımcı süreçte olduğunun aksine– bölge sakinleri karar sürecine dahil edilmemiştir.²³

2006 Planı kapsamında önerilen ama uygulanmayan müdahalelerden meslek odalarından en çok tepki çeken ise 1923-1960 arasında inşa edilen çeşitli yapıların yıkımıdır. 100. Yıl Çarşısı'nın yıkılıp yerine Millet Çarşısı'nın yapılması, Anafartalar Çarşısı ile Erken Cumhuriyet Dönemi yapılarından Talim Terbiye Genel Müdürlüğü, tarihî Gümrük Müsteşarlığı ve Türk Telekom Binası yıkılarak yerlerine Ulus İş Merkezi'nin inşa edilmesi, Modern Çarşı (1957) ve çevresindeki çeşitli tarihî yapılar yıkılarak yerlerine Osmanlı Dönemi'ne çağrışım yapan Taşhan Çarşısı'nın inşa edilmesi bunların bir kısmıdır (Tunçer 2013, s. 15).

2007-2010 yılları arasında Ankara Tarihî Kent Merkezi Yenileme Kurulu üyeliği yapan Prof. Dr. Aydan Balamir görüşmede, 2006 Planı kapsamında inşa edilecek olan Taşhan Çarşısı'nın “İstanbul'daki Kapalı Çarşı örnek alınarak” tasarlanması planlandığını belirtir.²⁴ Bu şekilde Ankara'da Osmanlı'nın en görkemli dönemini çağrıştıran turistik bir çekim noktası olacağı varsayımı mevcuttur. Ancak, Taşhan Çarşısı'nın yapılması için Modern Çarşı ve çevresindeki binaların yıkılması, planın bu tür “geniş yıkımlar önererek Türkiye Cumhuriyeti'nin çağdaşlaşmasını yansıtan bir dönemi temsil eden mekân ve onları bütünleyen yapı gruplarını planlama alanı içerisinden tasfiyeye yöneldiği” (Tunçer 2013, s. 32) fikrini destekler.

23 Ömer Kırıl, 9 Ocak 2018 tarihli görüşme.

24 Aydan Balamir, 12 Ocak 2018 tarihli görüşme.

Yıkılması planlanan binaların çoğunluğu, Cumhuriyet Dönemi Ankara’sının en önemli simgelerinden Ulus Meydanı ve Anafartalar Bulvarı üzerindedir. Meydan ve bulvar, Ulus’ta görünürlüğü en yüksek bölgeler olduğundan buralarda yapılan en küçük değişiklikler bile semtin görünümünü önemli derecede etkiler. Dolayısıyla, bina yıkımlarının kent silüeti üzerinde kalıcı bir etkisi olacaktır.

Görünürlüğü yüksek alanların önceliklendirilmesi hem koruma hem de yenileme amaçlı uygulamalarda yaygın bir stratejidir ancak koruma alanlarında buraların korunması, yenileme alanında ise değişimi önceliklidir. Köse, bölgede ticari amaçlı bir değişimin potansiyelinin bile buraya gelen ekonomik yatırımı arttırabileceğinin altını çizmiştir.²⁵ Var olan tarihi yapıların yıkılarak yerine ticari merkezlerin yapılması tarihi kent merkezi üzerindeki spekülasyon baskıları yoğunlaştıracığından, Ulus’taki yapıların genelinde yıkımı tetikleyen domino etkisi yaratabilir.²⁶

Ulus Meydanı ve Anafartalar Bulvarı, Erken Cumhuriyet Dönemi’nin simgeleri hâline gelmiş olduğundan, ulusal olarak popülerleşen yeni-Osmanlı kimlik inşası bağlamında burada çoklu, büyük ölçekli değişiklikler yapılması meslek odaları ve çeşitli akademik çevrelerden tepki çekmiştir. Bu değişikliklerin gerekçesi, bölgenin bir çöküntü alanına dönüşmesidir, ancak UTTA Şehir Planlama Bürosu’nun ortaklarından Makbule İlçan’a göre buradaki mevcut yapıların çoğu çöküntü durumunda olmayıp hâlâ kullanılmaktadır.²⁷ Yapıların yıkılıp yerlerine yenilerinin yapılması örneğin, Taşhan’ın özgün yeri, işlevi veya Cumhuriyet’in ilk yıllarındakini rolünü gözetmeden yalnızca isminin kullanılması, yapının mimari bir bütünlüğe sahip olmadan yalnızca bir taklit olarak inşa edilmesine sebep olacaktır.²⁸ 2006 Planı, Şehir Plancıları Odası’nın açtığı dava sonucunda “yürürlükteki üç ayrı koruma planında da değişiklik önerilerek açıkça ilgili kanun ve yönetmeliklere aykırı” davrandığı için mahkeme tarafından 2009 yılında iptal edilmiştir (Tunçer 2013, s. 32).

Bu süreç devam ederken 2008 yılında ABB, Yenileme Alanı’nı Şekil 2’de görüldüğü gibi yeniden genişletmeye çalışır. Yenileme alanının süre-

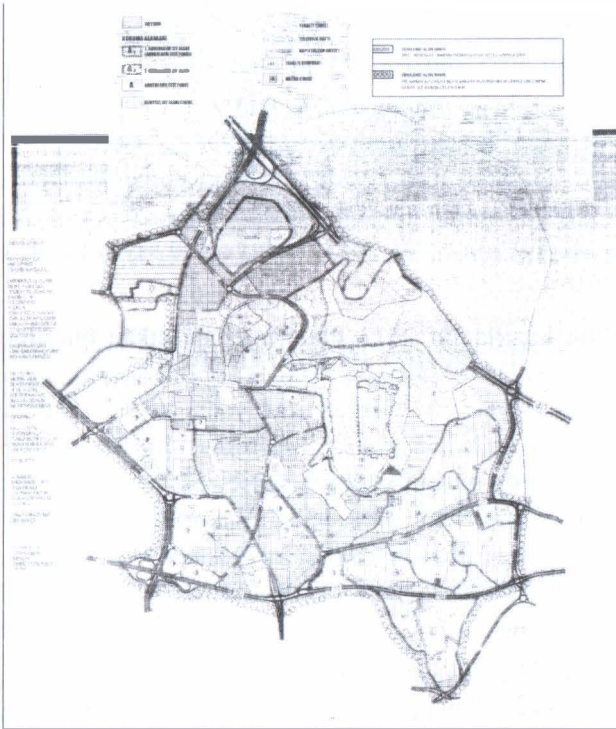
25 Ahmet Öner Köse, 6 Ocak 2018 tarihli görüşme.

26 Ahmet Öner Köse, 6 Ocak 2018 tarihli görüşme.

27 Makbule İlçan, 10 Ocak 2018 tarihli görüşme.

28 Aydan Balamir, 12 Ocak 2018 tarihli görüşme.

li genişletilmesiyle proje odağı tarihî kent merkezinden uzağa kayar.²⁹ İlçan, görüşmede Ankara'nın tarihî kent merkezinin bir koruma alanından yenileme alanına dönüştürülmesi zaten bu bölgenin kimliğini tehlikeye atmışken sit alanının dışında kalan, gecekondulaşmış mahallelerin tekrar tekrar proje kapsamına eklenmeye çalışılmasının etik ve bütüncül çözümler getirilmesine engel olacağının altını çizmiştir.³⁰ Bu nedenle belediyenin yenileme alanını genişletmeye dair kararı, Şehir Plancıları Odası, Peyzaj Mimarları Odası ve Mimarlar Odası Ankara Şubesi'nin açtığı dava sonucunda mahkeme tarafından iptal edilir (TMMOB 2010a).



Şekil 2. İç çizgi ile gösterilen Yenileme Alanı'na 2008'de önerilen yeni eklemeler (Keskinok, 2008).

29 Ahmet Öner Köse, 6 Ocak 2018 tarihli görüşme; Makbule İlçan, 10 Ocak 2018 tarihli görüşme.

30 Makbule İlçan, 10 Ocak 2018 tarihli görüşme.

2013 Planı

UTTA Planlama, 2010 yılında açılan ihale sonucunda Ulus için bir sonrakı üst ölçekli planı yapmakla görevlendirilir. 1963’te dört şehir plancısı tarafından Ankara’da kurulan UTTA’nın üst ölçekteki çalışmalar ve koruma planları ile uzun bir geçmişi vardır (UTTA Planlama t.y.a). Hatta 1992 yılında Ulus Planı kapsamında (uygulanmayan) Ulus Tüneli ve Çevre Düzenlemesi Projesi’ni hazırlar (UTTA Planlama t.y.b). İlçan’a göre UTTA’nın seçilmesi-nin nedeni Ulus Planı ve 2006 Planı’nın iptalinden sonra 2013 Planı’nın da iptal edilmemesi için ABB’nin yeni-Osmanlıcı tasarımlarla ilişkilendirilme-yecek bir firma ile çalışmak istemesidir.³¹

UTTA 2010-2011 yıllarında alan analizi ve konsept tasarımı işlerini yürütür. Bu dönemde büronun alandaki konut malikleriyle yaptığı ankêt sonucunda, çoğunluğu kiracı³² olan maliklerinin güvenlik gibi konular sebebiyle, bölgenin korumasından ziyade yenilenmesini yeğlediği ortaya çıkar.³³ *Ulus Tarihi Kent Merkezi Kentsel Sit Alanı Koruma Amaçlı Nazım İmar Planı*, ABB Meclisi’nin 15.03.2013 tarih ve 490 sayılı kararı ile onaylanır (TMMOB 2015).

UTTA’nın hazırladığı 2013 Planı’nın öne çıkan önerileri, Ulucanlar Mahallesi’nin yayalaştırılması, bu alandaki azami kat sayısının ikiye düşürülmesi ve Ulus Heykeli ile Hergelen Meydanı arasına otobüs şeridi eklenerek Çankırı Bulvarı’ndaki trafiğin azaltılmasıdır. Bu şekilde 2013 Planı, büyük ölçekli ve görünürlüğü yüksek projelerdense kentsel doku korumasına yoğunlaşır; 2006 Planı’ndaki gibi radikal değişimlerle sonuçlanacak müdahaleler önermez. Burada doku korumasından kasıt –yapıların korunmasına ek olarak– sokak düzeni, cadde isimleri ve yapıların mülkiyetinin korunmasıdır.³⁴

2013 Planı yeni-Osmanlıcı yaklaşımda olmayan bir firma tarafından yapılırsa da Kırıl, 2006 Planı gibi onun da “koruma odaklı imar planı olmadığı için” bölgedeki kültürel varlıkları tehlikeye atması sebebiyle iptal

31 Makbule İlçan, 10 Ocak 2018 tarihli görüşme.

32 Kuyucu ve Ünsal (2009, s. 1481) çalışmasına göre yenileme alanlarındaki kiracılar, arsa sahiplerine göre değişime direniş gösterme konusunda güçsüz kalırlar.

33 Makbule İlçan, 10 Ocak 2018 tarihli görüşme.

34 Makbule İlçan, 10 Ocak 2018 tarihli görüşme.

edildiğini belirtir.³⁵ TMMOB Şehir Plancıları Odası, ABB'ne “temelde tatarsız, ilkesiz, yıkıcı ve koruma ilkelerinden tamamen uzak ve mevzuata aykırı hususlar içermesi gerekçeleri ile” 2013 Planı'nın iptalini talep eden bir dava açar (TMMOB 2014b). Ankara 7. İdare Mahkemesi, TMMOB Şehir Plancıları Odası'nın açtığı dava sonucunda plan hakkında 5 Eylül 2016 tarihinde iptal kararı verir (TMMOB 2020a). Mimarlar Odası Ankara Şube Başkanı Tezcan Karakuş Candan, temyiz davası sonucunda Danıştay'ın 30 Haziran 2020'de bu kararı onaması hakkında “Ulus'un talan edilmesine içeriğinin boşaltılmasına kimliksizleştirilmesine karşı mücadelemiz devam edecek” açıklamasını yapar (TMMOB 2020a).

İlçan'a göre 2013 Planı'na dava açıldıktan sonra Ankara Büyükşehir Belediyesi'nin Ulus için bir koruma/yenileme planı daha yapma isteği ya da beklentisi kalmaz.³⁶ 2005-2013 arasında Ulus'ta parsel bazında, belediye güdümünde uygulamalar gerçekleştirildiği için 2013 sonrasında yeni bir imar planını kabul ettirmeye yönelik bir çaba görülmez.³⁷ Bu, Ulus'taki müdahalelerden de anlaşılabilir hedeflenen değişimler bir plan kapsamında, geniş ölçekli olarak gerçekleştirilmese de semt parça parça dönüştürülür.

İmar Planı Yokluğunda Ulus'ta Yapılan Değişiklikler: 2005-2013

2005 sonrasında Ankara'nın genelinde Osmanlı-Selçuklu kültürel mirasına gönderme yapan, yeni-Osmanlıcı tasarımlar öne çıkmaya başlar. 2014 yılında Ankara iline giriş yollarına beş adet “kapı” yapılır. Gökçek açılış konuşmasında, “Kapılarımızın hepsi Selçuklu ve Osmanlı mimarisinden esintiler taşıyor, yani tarihimizi yansıtıyor” diyerek bunların tasarımının arkasındaki motivasyonu özetler (Habertürk 2014). Bu geçmiş anlatısı Ulus'ta da kendini gösterir.

35 Ömer Kırıl, 9 Ocak 2018 tarihli görüşme.

36 Makbule İlçan, 10 Ocak 2018 tarihli görüşme.

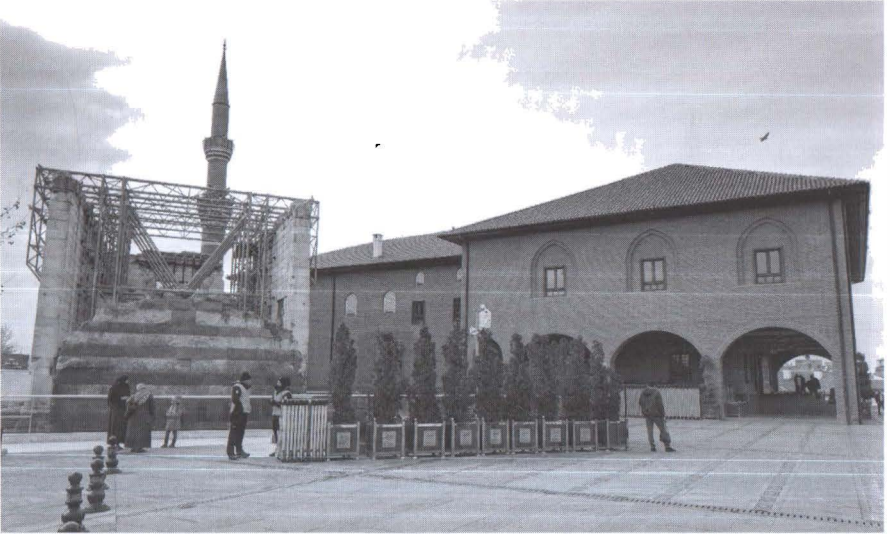
37 2004 tarihli ve 5226 sayılı Kültür ve Tabiat Varlıklarını Koruma Kanunu ile Çeşitli Kanunlarda Değişiklik Yapılması Hakkında Kanun, belediyelere tescil sonrasında koruma planı yapılması için bir sene uzatma seçeneği ile iki sene verir. (Güçhan ve Kurul 2009, s. 34) Süre dolduğunda bir plan mevcut değilse, tescilli alandaki bakım ve onarım dahil tüm inşaat durdurulmalıdır. (5226, 8(a) maddesi). Ancak Köse, görüşmede Ulus'taki kentsel sit alanında (ve Hacı Bayram gibi daha küçük tescilli bölgelerde) plansızlık döneminde bu yönde bir yaptırım uygulanmadığını belirtmiştir.

Ulus Planı’nın iptal edildiği 2005’ten, 2013 Planı’nın yürürlükten kaldırıldığı 2015’e kadar proje alanı atıl kalmamıştır. Aktif bir imar planı olmadığı durumlarda, Kültür ve Turizm Bakanlığı’na bağlı Kültür Varlıklarını Koruma Bölge Kurulları parsel bazında karar vermeye devam edebilir. Bu yöntem ile Ankara’nın tarihi kent merkezinde imar planı olmadan müdahaleler yapılmaya devam edilir.³⁸ Giriş bölümünde bahsedildiği üzere, imar planının üst ölçekli bakış açısı olmadan bölgedeki değişime itiraz etmek söz konusu değildir. Parsel bazında uygulama yapılması sürecinde, 5366 sayılı yenileme alanı yasası, istenen parsellerin acele kamulaştırılması için bir gerekçe olarak kullanılır.³⁹

Ulus’un parçalı olarak değiştiği bu dönemde, Hacı Bayram Camisi’nin (bkz. Şekil 3) çevresindeki meydanın ve konut yapılarının çevre düzenleme projeleri kapsamında yenilenmesi söz konusu olur. 2013-2015 yılları arasında uygulanan proje kapsamında ilgili koruma kurulunun onayı ile Hacı Bayram Camisi eklemeler ve genişletmelerle büyütülür, zemin altına büyük bir mekân (kadınlar mahfili ve tuvaletler) ilave edilir (Tunçer 2019, s. 92). Bu eklemelerin iç mekana yansımaları tasarlanırken taşınmaz kültürel varlık olarak tescilli, dolayısıyla koruma kapsamında olan caminin özgün mimarisi hesaba katılmaz. Oysa 1987’de camiye imam odası ve ayakkabılık yapılması gibi daha küçük ölçekli değişikliklere ilişkin Vakıflar Genel Müdürlüğü tarafından getirilen öneri, dönemin koruma kurulu tarafından “bu kültür varlığının özgün mimarisine değişiklik getirmesi nedeni ile” reddedilmiştir ve “mevcut alanların olduğu gibi korunmasına ve kullanılmasına” karar verilmiştir.” (Tunçer 2019, s. 92) 1980’lerde küçük müdahalelerin bile caminin bütünlüğüne zararlı ve koruma etiğine aykırı görülmesine karşın 2010’larda camiye yeni bölümler eklenmesi dikkate değerdir. Bu müdahaleler sonucunda caminin özgün kimliği tehlikeye atılır (Tunçer 2019, s. 92).

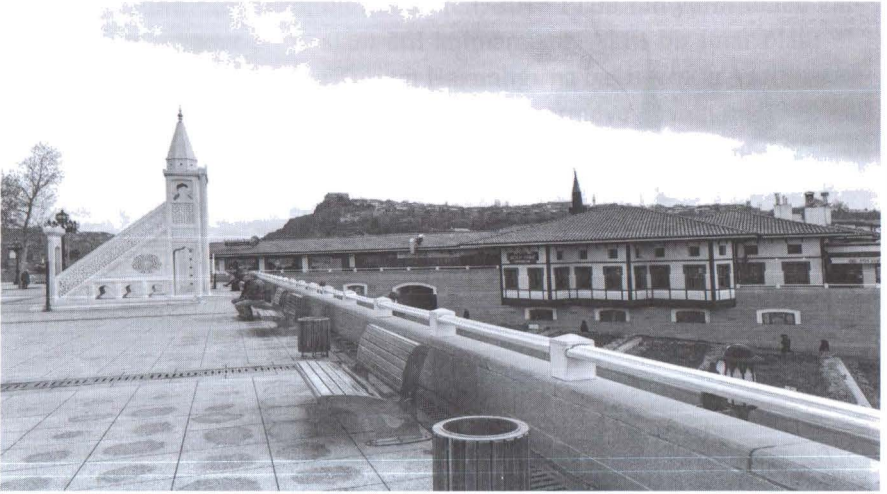
38 Ahmet Öner Köse, 6 Ocak 2018 tarihli görüşme.

39 Makbule İlçan, 10 Ocak 2018 tarihli görüşme.



Şekil 3. Hacı Bayram Camisi ve Augustus Tapınağı (Yazar, 2018)

Hacı Bayram Camisi'ne bu müdahaleler yapılırken çevresinde de Osmanlı ve Selçuklu dönemi önceliklendirilmiştir. Meydana açık havada kılınacak toplu namazlar için bir minber kurulmuş, sivri kemerli arkad gibi öğeler kullanılarak mimari dilde yeni-Osmanlıcı motifler ön plana çıkarılmıştır (bkz. Şekil 4). Buna ek olarak meydana, Gökçek'in ilk başkanlık döneminden itibaren İslami çağrışım için kullandığı su öğeleri (fiskiye havuzlar) yerleştirilmiştir. Konut ve dükkanların yenilenmesinin yanı sıra Ulus Planı kapsamında meydana inşa edilen Kitapçılar Çarşısı 2013'te yıkılmış ve yeniden yapılmıştır. Gökçek'in ifadesiyle "hiçbir tarihî özelliği [bulunmadığı]" için yıkılan (Sabah 2013) çarşı arkadlı dükkanlar ve bir kent balkonu kullanan, modern bir tasarım diline sahipken (Tunçer 2019, s. 98) yeni çarşı, "Selçuklu ve tarihî Ankara Evleri mimarisine uygun" (Sabah 2013) bir tasarım ile inşa edilmiştir (bkz. Şekil 4).



Şekil 4. Meydandan Minber ve Kitapçılar Çarşısı (Yazar, 2018)

Hacı Bayram Meydanı’nda bir yandan yeni-Osmanlıcı motifler öne çıkarılırken diğer yandan bu geçmiş anlatısına uymayan öğeler bakımsız kalır ya da zarar görür. Cami ve meydanın üzerinde bulunduğu Frig döneminden kalıntılar barındıran höyük kazılarak buraya yeraltı otoparkı inşa edilir. Kazı çalışmaları sırasında kullanılan iş makineleri, caminin kuzey batısında bulunan ve Bizans Duvarı olarak bilinen yapıya zarar verir (TMMOB 2016). Meydandaki uygulamalar kapsamında Augustus Tapınağı’nın⁴⁰ (bkz. Şekil 5) yanına yapılan fiskiyeli havuzlar, tapınak ve tapınak duvarlarındaki yazıtı hasara uğrattır (Tunçer 2019, s. 155). Bütün bu süreç boyunca, tapınak için hazırlanan restorasyon projesi onaylanmaz ve uygulama başlatılmaz (TMMOB 2016). Tapınakta, yapının tarihi özelliklerinin önüne geçen bir çelik iskelet ile güçlendirme projesi yapılır.

⁴⁰ Roma İmparatorluğu Dönemi’nde, M.Ö. 25.-20. yüzyıllar arasında inşa edilen Augustus Tapınağı, duvarlarında İmparator Augustus’un işlerine dair yazıtın dünyada en iyi korunmuş kopyasını içerir (Müze, t.y.).



Şekil 5. Augustus Tapınağı (Yazar, 2018)

Augustus Tapınağı'nda bir restorasyon projesi yapılmaması, yapının fizikiyeli havuzlar tarafından zarar görmesine göz yumulması, çevre düzenleme projesi kapsamında meydanın altındaki arkeolojik kalıntıları görünür kılmak için planlanan cam döşemenin uygulanmaması ve caminin büyütülerek odak noktası hâline getirilmesi, bu alandaki çok katmanlı kültürel varlıkları korumak yerine Hacı Bayram Camisi'ni öne çıkarılarak ve Osmanlı-Selçuklu dönemlerinin önceliklendirildiğine dikkat çeker (Tunçer 2019, s. 100).

Köse de bu süreç sırasında, Erken Cumhuriyet Dönemi'ne ait yapıların ihmal edildiğini örneğin, meydanın üzerinde olan Cumhuriyet'in ilk Sağlık Bakanlığı'na ev sahipliği yapmış olan yapıya müdahale edilmediğini belirtir (bkz. Şekil 6).⁴¹ Özel mülkiyette olan bu bina, meydandaki diğerlerinin aksine kamulaştırılıp restore edilmez ya da sahibinin müdahale edebilmesi için bir fi-

⁴¹ Ahmet Öner Köse, 6 Ocak 2018 tarihli görüşme.

nansman yolu belirlenmez.⁴² Meydanda bulunan, kamulaştırılmamış ve restore edilmemiş tek yapı Erken Cumhuriyet Dönemi'nden bir iz olan bu binadır.



Şekil 6. Cumhuriyet'in İlk Sağlık Bakanlığı (Yazar, 2018)

42 Ahmet Öner Köse, 6 Ocak 2018 tarihli görüşme. Bina tarihi eser olarak tescilli değildir.

Çevre düzenleme projesi kapsamında, meydanın çevresindeki mahallede çökme riski olan yapılar belirlenmiş, belgeleme yapıldıktan sonra yıkılmış ve rekonstrüksiyon (yeniden inşa) yapılmıştır. Hacı Bayram Camisi çevresindeki konutların çoğunun özgün işlevi rekonstrüksiyon sırasında değişmiş, acele kamulaştırma süreci ile çıkarılan malikler geri dönmemiş ve yerleşik nüfus başka bölgelere taşınmıştır.⁴³ Köse, görüşmede yeniden inşa edilen evlerin bazılarının boş durumda, bazılarının ise dinî demek, vakıf, kuran kursu gibi kurumlara ev sahipliği yaptığını belirtmiştir. İşlevdeki bu değişiklik, bölgedeki yeni-Osmanlıcı dili güçlendirmektedir.

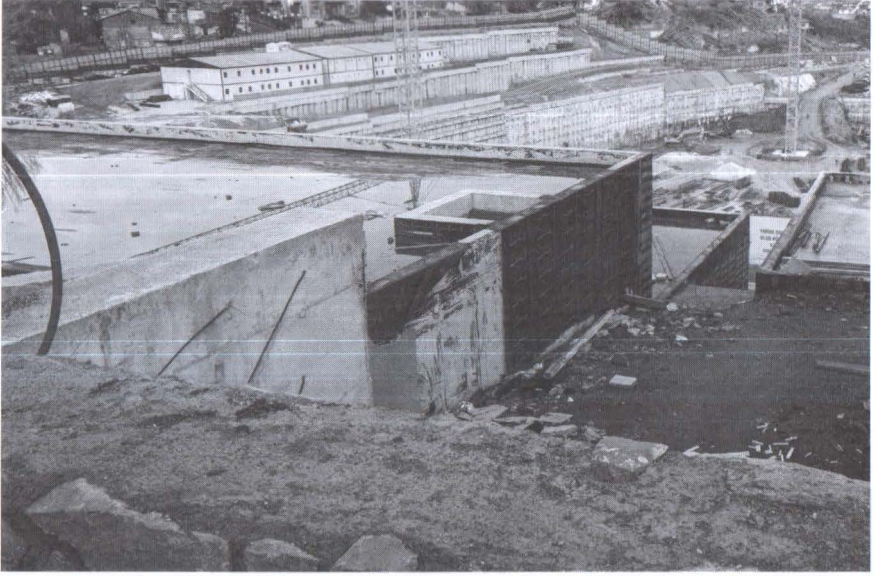


Şekil 7. Hacı Bayram'daki Konut Bölgesi (Yazar, 2018)

Hacı Bayram Mahallesi'nden de görülebilen, Bentderesi'ndeki dolmuş duraklarını düzenlemeyi hedefleyen mega-yapı da Osmanlı-Selçuklu mimarisinden esinlenir. Ulus Planı'nın bir parçası olarak Bentderesi'ne yapılması önerilen dolmuş istasyonu, "Ulus Kültür Merkezi" adı altında, plan 2005'te iptal edildikten 12 yıl sonra, plansızlık döneminde inşa edilmeye başlanmıştır. Çok katlı olması planlanan terminal ayrıca bir "kültür merkezi" ve alışveriş

43 Ahmet Öner Köse, 6 Ocak 2018 tarihli görüşme.

merkezine de ev sahipliği yapacaktır. Bu mega-yapı Hacı Bayram’dan görülen manzaraya baskın çıkmakta ve tüm bölgenin jeomorfolojisini değiştirmektedir (bkz. Şekil 8).



Şekil 8. Hacı Bayram Mahallesi’nden Görülen “Ulus Kültür Merkezi” Şantiyesi (Yazar, 2018). Ocak 2021 tarihi itibari ile inşaat duraklamış ve hâlen tamamlanmamıştır.

Sonuç

1990’larda ulusal siyasette gittikçe ön plana çıkan seküler/İslamcı çatışması, Ulus’un mekânsal tasarım ve planlamasında yer alan aktörleri de etkilemiştir. 1994’te Gökçek’in seçilmesi ile iki kesim arasında gittikçe belirginleşen ayırım kenti bir çatışma alanına çevirmiş, bu şekilde yatırım yapılan birçok projenin bitmesi engellenmiş ya da parsel bazında izinsiz, denetimsiz ve katılımsız geliştirecek projelerin önü açılmıştır. Bu kaotik hâl, Ankara’nın tarihî kent dokusunun tehlikeye atmıştır.

Ulus'un 2005 yılında yenileme alanına dönüştürülmesi, bu iki farklı kimliğin bu gruplar tarafından temsil edilmesini daha da göz önüne sererek aralarındaki çatışmayı derinleştirmiştir. Bu dönemde ulusal ölçekte yeni-Osmanlı bir kimlik arayışının sonucu olarak talep gören Osmanlı-Selçuklu aidiyeti, Erken Cumhuriyet Dönemi'nin simgesi olan görülen Ulus'taki koruma stratejilerini de etkiler. Yıllarca süren plansızlık sonucunda semtin dokusundaki geri dönüştürülemez değişimler nedeniyle Ulus semtinde birçok kültürel varlık kaybedilir. Ulus'ta bunun en görünür olduğu yerlerden bir tanesi Hacı Bayram bölgesidir.

2005 yılından beri Ankara'nın tarihi kent merkezi için "koruma amaçlı" ya da "yenileme amaçlı" bir imar planı uygulamaya konulmamıştır. Plan yokluğunda Ankara'nın tarihsel kimliği ve kültürel varlıklarının korunması için kapsamlı bir strateji oluşturulamadığından ve meslek odalarının itiraz hakkı da ortadan kalktığından, bölgede koruma etiği açısından şaibeli birçok proje parçalı olarak uygulanmıştır. 2006 ve 2013 planlarının iptal edildiği süreçte ABB'nin bir taraftan uzlaşmacı bir tavır sergilerken diğer taraftan Ulus'ta parsel bazında onay alarak büyük ölçekli birçok değişiklik yapmasında meslek odaları etkili olamamıştır.

2019'daki yerel seçimler sonucunda, merkez-sol Cumhuriyet Halk Partisi'nin (CHP) Mansur Yavaş başkanlığında ABB'ni devralması, yirmi beş yıla yakın bir süre sonunda kentte yeni politikalar görülebileceğinin bir işaretidir. Kendilerini seküler ve muhafazakâr olarak tanımlayan kesimlerin arasındaki güç dinamiğinin bu şekilde değişmesi, Ulus'un geleceğindeki kimlik inşa çabaları açısından merak uyandırıcıdır. Ayrıca, bundan sonraki büyükşehir belediyelerinin Gökçek'in döneminde bakımsız kalan, müdahale edilmediği takdirde tehdit altında olmaya devam edecek olan Augustus Tapınağı gibi kültürel varlıklar konusunda atacağı adımlar çok önemlidir.

Ulus'u, semtin kültürel varlıklarını koruyarak geliştirmek için izlenebilecek yollar vardır. Eski Ankara'nın kimliği, tarihin yalnızca bir dönemine ait değildir. En az 2000 yıldır devamlı yerleşime ev sahipliği yapmış bir kentte, koruma alanında söz hakkı olan tüm aktörler günümüzün koruma etiğine uygun şekilde tarihine ve kimliğine bütüncül bir şekilde bakabilmeli, kültürel varlıkları tarafsız bir şekilde değerlendirilebilmelidir. Kültürel varlıkların

korunması açısından Ulus sadece Cumhuriyet Dönemi'ne bir gönderme olmamalı, tüm tarihi ile korunmalı ve kimliklendirilmelidir. Bunun için sadece Osmanlı ve Cumhuriyet Dönemi yapıları değil, Antik dönem ve Roma yapılarının da korunması ve Eski Ankara'nın tarihinde önemli yeri olan üzüm bağları ve şarap üretimine gönderme yapan bağ evi, sof üretimi gibi somut olmayan kültürel mirasının da öne çıkarılması gerekir. Bu şekilde Ulus'un çok katmanlı ve çok kültürlü kimliği dikkate alınarak yapılan müdahaleler bu tarihî kent merkezinin devamlılığını sağlayabilir.

Kaynakça

- Altuğ, E 2016, 'Çubuk'ta Tarih Yok Edildi', *Cumhuriyet*, 7 Haziran. www.cumhuriyet.com.tr/haber/cubukta-tarih-yok-edildi-547411
- AOÇ Mücadelesi 2016, *Anayasa Hepimize Ait Birlikte Yaşamının Kurallar Bütünüdür*, 14 Aralık. www.aocmucadelesi.org/index.php?Did=1713
- Atiyas, İ 2012, 'Economic Institutions and Institutional Change in Turkey during the Neoliberal Era', *New Perspectives on Turkey*, no. 14, s. 45-69.
- Aydınlı, H İ ve Turan, H 2012, 'Kuramsal ve Yasal Çerçeve Türkiye'de Kentsel Dönüşüm', *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, no. 28, s. 61-70. <http://dergisosyalbil.selcuk.edu.tr/susbed/article/view/66>
- Ayhan Koçyiğit, ES, Etyemez Çıplak, L ve Acar, Y 2020, '100. Yıl Çarşısı Koruma-Yıkım Tartışmaları ve Ulus Tarihi Kent Merkezine Bütüncül Yaklaşım Önerisi', *Mimarlık Dergisi* no. 415, s. 14-19.
- Aykaç, P 2019a, 'Contesting the Byzantine Past: Four Hagia Sophias as Ideological Battlegrounds of Architectural Conservation in Turkey', *Heritage & Society*, vol. 11, no. 2, s.151-178.
- Aykaç, P 2019b, 'Musealisation as a Strategy for the Reconstruction of an Idealised Ottoman Past: Istanbul's Sultanahmet District as a Museum-Quarter', *International Journal of Heritage Studies* vol. 25, no. 2, s. 160-177.
- Bozdoğan, S. (2001). *Modernism and Nation Building: Turkish Architectural Culture in the Early Republic*. Singapore: University of Washington Press.
- Bozdoğan, S 2011, 'Art and Architecture in Modern Turkey: the Republican Period' içinde Kasaba R (der.), *The Cambridge History of Turkey*, Cambridge, Cambridge University Press, s. 419-471.
- Cross, T ve Leiser, G 2000, *A Brief History of Ankara*, Indian Ford Press, California.
- Çolak, Y 2006, 'Ottomanism vs. Kemalism: Collective Memory and Cultural Pluralism in 1990s Turkey', *Middle Eastern Studies*, vol. 42, no. 4, s. 587-602.
- Doğan, AE 2005, 'Gökçek'in Ankara'yı Neo-Liberal Rövanşçılıkla Yeniden Kuruşu', *Planlama Dergisi*, no. 4, s. 130-138.
- Doğanay, Ü 1999, 'Türkiye'de Siyasal İslam ve Kentsel Mekanlar: Fazilet (Refah) Partili Büyükşehir Belediyesinin Ankara'daki Uygulamaları', *Çağdaş Yerel Yönetimler*, vol. 8, no. 1, s. 3-19.

- Durgun, Ş 2020, 'Türk Ulusal Kimliğinin Dönüşümü ve Yeni Osmanlılık', *Stratejik ve Sosyal Araştırmalar Dergisi*, vol. 3, no. 2, s. 299-316.
- Ergin, M ve Karakaya, Y 2017, 'Between neo-Ottomanism and Ottomania: Navigating Stated and Popular Cultural Representations of the Past', *New Perspectives on Turkey*, no. 56, s. 33-59.
- Erkal, F, Kırıl, Ö ve Günay, B 2005, 'Ulus Tarihi Kent Merkezi Koruma İslah İmar Planı: 1986-2006 Koruma Planından YENİLEME Planına', *Planlama Dergisi*, no. 4, s. 39-50.
- Evered, KT 2008, 'Symbolizing a Modern Anatolia: Ankara as Capital in Turkey's Early Republican Landscape', *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, vol. 28, no. 2, s. 326-341.
- Görün, M ve Kara, M 2010, 'Kentsel Dönüşüm ve Sosyal Girişimcilik Bağlamında Türkiye'deki Kentsel Yaşam Kalitesinin Artırılması', *Yönetim Bilimleri Dergisi*, vol. 8, no. 2, s. 141-164.
- Güçhan, NŞ ve Kurul, E 2009, 'A History of Development Conservation Measures in Turkey: From the Mid-19th Century Until 2004', *METU Journal of the Faculty of Architecture*, vol. 26, no. 2, s. 19-44.
- Gümüş, K 2004, 'Yakın Tarihimizde STK Hareketinin Gelişimi ve Kamu Sivil Toplum Kuruluşları İlişkisi' *Savunuculuk ve Politikaları Etkileme Konferans Yazıları No. 3*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Sivil Toplum Kuruluşları Eğitim ve Araştırma Birimi, İstanbul. <https://stk.bilgi.edu.tr/media/uploads/2015/02/01/gumus.pdf>
- Habertürk 2014, 'Ankara'nın Kapıları Açıldı', 16 Mart. www.haberturk.com/gundem/haber/930041-ankaranin-kapilari-acildi
- Hassa Mimarlık t.y.a, *Hakkımızda*, erişim 1 Kasım 2020. www.hassa.com/tr/hakkimizda Hassa Mimarlık t.y.b, *Projeler*, erişim 1 Kasım 2020. www.hassa.com/tr/projeler?type=All
- Holod, R, Evin, A ve Özkan, S (der.) 2005, *Modern Turkish Architecture*, Mimarlar Odası Yayınları, Ankara.
- Kılınç, K 2017, '“The Hittite Sun Is Rising Once Again”: Contested Narratives of Identity, Place and Memory in Ankara', *History and Memory*, vol. 29, no. 2, s. 3-34.
- Kuyucu, T ve Ünsal, Ö 2010, '“Urban Transformation” as State-led Property Transfer: An Analysis of Two Cases of Urban Renewal in Istanbul', *Urban Studies*, vol. 47, no. 7, s. 1479-1499.
- Mills, A 2011, 'The Ottoman Legacy: Urban Geographies, National Imaginaries, and Global Discourses of Tolerance', *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, vol. 31, no. 1, s. 183-195.
- Müze t.y., *Augustus Tapınağı*, erişim 15 Kasım 2020. <https://muze.gov.tr/muze-detay?SectionId=AAT01&DistId=MRK>
- Onar, NF 2009, 'Echoes of a Universalism Lost: Rival Representations of the Ottomans in Today's Turkey', *Middle Eastern Studies*, vol. 45, no. 2, s. 229-241.
- Sabah 2013, *Kitapçılar Çarşısı 6 Ayda Tamamlanacak*, 4 Nisan. www.sabah.com.tr/ankara-bas-kent/2013/04/04/kitapcilar-carsisi-6-ayda-tamamlanacak
- Serin, U 2014, 'Bizans Ankara'sı ve Kaybolan bir Kültür Mirası: “St. Clement Kilisesi” METU

Journal of the Faculty of Architecture, vol. 58, no. 4, s. 65-92.

- TMMOB 2010a, *Ulus Yenileme Alanı Bakanlar Kurulu Kararı İptali Davası*, 20 Şubat. www.mimarlarodasiansankara.org/index.php?Did=5343
- TMMOB 2010b, *Ulus Davaları Hakkında 07.03.2009 Tarihli Basın Açıklamamız*, 11 Mart. www.spo.org.tr/genel/bizden_detay.php?kod=1411&tipi=3&sube=1
- TMMOB 2014a, *Cumhuriyet'in Özgürlükçü Değerlerine Sahip Çıkıyoruz!*, 28 Ekim. www.mimarlarodasiansankara.org/index.php?Did=6120
- TMMOB 2014b, *Ulus Tarihi Kent Merkezi Koruma Amaçlı Nazım İmar Planı ve İller Bankası'nın Tescili*, 11 Aralık. <http://spoankara.org/haber/ulus-tarihi-kent-merkezi-koruma-amacli-nazim-imar-planı-ve-iller-bankası-binasinin-tescili/>
- TMMOB 2015, *Ulus Tarihi Kent Merkezi Planları Durduruldu*, 29 Nisan 2015. www.spo.org.tr/genel/bizden_detay.php?kod=6666&tipi=2&sube=1
- TMMOB 2016, *Augustus Tapınağı ve Bizans Duvarı ile İlgili Bilgilendirme*, 21 Haziran. www.spo.org.tr/genel/bizden_detay.php?kod=7460&tipi=3&sube=1
- TMMOB 2020a, *Yargı. Ulus Tarihi Kent Merkezi'nin Kimliksizleştirilmesine İzin Vermedi*, 28 Temmuz. www.mimarlarodasiansankara.org/index.php?Did=10988
- TMMOB 2020b, *Ankara'nın Başkent Oluşunun 97. Yılı Kutlu Olsun!*, 13 Ekim. www.spo.org.tr/genel/bizden_detay.php?kod=10314&tipi=3&sube=1
- Tunçer, M 2013, 'Ankara Tarihi Kent Merkezi Yenileme Alanı Koruma Planı, Niteliği ve İptaline İlişkin Gerekçeler', *Ankara Araştırmaları Dergisi*, vol. 1, no. 2, s. 10-34.
- Tunçer, M. (2019). *Korunmayan Kültürel Miras: Hacıbayram Camisi ve Augustus Tapınağı ve Çevresi*. Ankara: Gazi Kitabevi.
- UTTA Planlama t.y.a, *Ana Sayfa*, erişim 1 Kasım 2020. www.utta.com.tr/
- UTTA Planlama t.y.b, *Ankara Ulus Tüneli ve Çevre Düzenlemesi*, erişim 1 Kasım 2020. www.utta.com.tr/plan-ve-projeler/ankara-ulus-tuneli-ve-cevre-duzenlemesi-1992
- VEKAM Dijital Koleksiyon t.y., *Taşhan*, <https://libdigitalcollections.ku.edu.tr/digital/collection/AEFA/id/174/>
- Zencirci, G 2014, 'Civil Society's History: New Constructions of Ottoman Heritage by the Justice and Development Party in Turkey', *European Journal of Turkish Studies*, no. 19. DOI: 10.4000/ejts.5076

İkinci Bölüm

**KÜLTÜREL MİRAS,
AKTÖRLER VE EVRENSEL,
ULUSAL, YEREL
AİDİYETLER**

Miras İnşasında Uzmanların Rolü

Mesut Dinler

“Hiçbir şeyin değişmeden olduğu gibi kalması için, her şey değişmeli!”

(Di Lampedusa, 1958)

Giriş

Giuseppe Tomasi di Lampedusa, 1958’de yayınlanan ve *Leopar* adı ile Türkçe’ye de çevrilen kitabında, İtalya’nın birleşmesi (*il Risorgimento*) sırasında toplumda yaşanan değişimi, kitabın ana kahramanı Lampedusa Prensi ve aynı zamanda da Palma Dükü olan Giulio Fabrizio Tomasi¹’nin dönem koşullarına verdiği tepki üzerinden inceler. Minik devletlerin tek bir krallık ile anayasal monarşi altında birleştiği bu dönemde, kendi güçleri tehlikeye giren soylu sınıfın verdiği tepki üzerinden, bir yandan kaçınılmaz olan dönüşümün özellikle de güç sahipleri açısından yarattığı çaresizlik hissi ve değişime yaklaşımları aktarırken bir yandan da ulusal karakterin (*italianità*) inşa edilen ve üretilen bir olgu olduğunu gösterir. Bu makale, başlığından da anlaşılacağı üzere İtalyan soylularının deneyimlerinden ziyade kültürel miras uzmanlarının değişen koşullara yönelik nasıl tepkiler verdiklerini anlamayı amaçlamakta ve ‘kültürel miras’ dediğimiz ‘şey’ler bütünü’nün (çünkü neyin kültürel miras olup neyin olmadığı’nın seçimi, bu seçimin kim tarafından, kim için, hangi zamanda ve hangi şartlarda yapıldığına bağlıdır), uzmanların tavırları ile tanımlandığı ve korunduğunu göstermektir. Ancak *Leopar*’da da gözlemlemediği gibi toplumsal dengelerin değişmeye başladığı anlarda, bu dengeleri oluşturan dinamikler de açığa çıkabilir ve görünür hâle gelir. Bu makalede de

1 Yazar, ana karakteri gerçekte de aynı unvanlara sahip olan kendi büyük büyükbabası Giulio Fabrizio Tomasi’den esinlenerek yaratmıştır. Eser (*il Gattopardo*) aynı isimle 1963’te Luchino Visconti tarafından filme de alındı.

benzer dinamikler, kültürel mirasın (özellikle somut kültürel mirasın) zaman içinde değişen tarifleri, bu tarifleri çerçeveleyen ve uygulanmasında rolü olan aktörler, yani kültürel miras uzmanları üzerinden irdelenecektir.

Uzmanlar, aşağıda daha detaylı anlatılacağı gibi kültürel mirasın gelişiminde ve ‘miras araştırmaları’ diyebileceğimiz alanın gelişiminde önemli bir role sahip oldular. Choay’ın belirttiği gibi (Choay 2001, s.101). tarihî yapılarla uzmanların belli müdahalelerde bulunabilmeleri sadece özelleşmiş bir bilgiye sahip olmalarını gerektirmez, aynı zamanda belli bir öğretiyeye de işaret eder. Tabii ki de kültürel miras yönetiminin uzmanlarca gerçekleştirildiği tek ülke Türkiye değildir. Hatta, kültürel mirasın toplumsal bir kaynak olduğu ve bunun yönetiminin sadece uzmanlara bırakılmasının tehlikeleri (dışlayıcılık, tepeden aşağı bakış açısı, kültürel miras üzerinde resmî söylem oluşturulması, sakinlerin/kullanıcıların koruma mekanizmalarına karşı endişeli yaklaşımı, ‘aidiyet’ hissinin sağlanamaması, vs.), kültürel mirasa yönelik eleştirel bakış açısının merkezinde yer alan bir konudur. Örneğin, Laurajane Smith, uzmanların kendi otorite ve yaptırım güçlerini oluşturmak bu gücü korumak ve büyütme adına, ‘resmi miras söylemi (*authorized heritage discourse*)’ geliştirdiklerinden bahseder (Smith 2006). Smith’e göre uzmanlar, resmî miras söylemi ile kendi söylemlerini üretir ve bu söylemi bazı araçlarla yaygınlaştırıp kabul ettirmeye çalışırlar böylelikle ürettikleri söylem üzerinden kendi güçlerini hem daha da arttırıp hem de tekrar üretebilen bir elit uzman grubunun oluşması mümkün olur.

Benzer şekilde Lynn Meskell UNESCO’nun öyküsü üzerinden savaş sonrası dönemde, uluslararası refahı ve huzuru sağlamak için kültürel mirası kullanmayı hedefleyen bir barış girişiminin, özellikle de 1960’lardan sonra nasıl da teknokrat ve uluslararası bir ‘uzman topluluğu’ örgütüne dönüştüğünü aktarır (Meskell 2018, 2014)². Rodney Harrison da küresel organizasyonların oluşumu ve bürokratik süreçlerin işlenişi ile kültürel mirasın halktan ve günlük hayat pratiklerinden koparılarak bir uzmanlık alanı olarak algılatıldığının altını çizer (Harrison 2013). Kültürel mirasın bir insanlık hakkı olduğu, her-

2 Bu süreçteki en önemli projelerden birisi, Aswan Barajı’nın yapımı sırasında su altında kalma tehlikesi bulunan, Nubia, Mısır’da bulunan 1260 M.Ö. Abu Simbel Tapınaklarını kurtarmak amacı ile yapılan UNESCO destekli uluslararası kampanyadır. Bu kurtarma projesi ‘uluslararası kültür varlığı’ kavramının gelişmesinde etkili olmuştur. Dijital teknolojilerin Abu Simbel Tapınaklarını yeniden canlandırmak amaçlı kullanışı için, bkz. (Tamborrino ve Wendrich 2017).

kesin kendi mirasını tarif etme ve koruma hakkına sahip olduğu aşağı yukarı 2010'ların başından beri an azından Avrupa ölçeğinde kabul görmüş bir eğilimdir (Avrupa Komisyonu 2011)³. Bu gelişme, yaklaşık olarak 1980'lerden beri gelişmekte olan akademik ve eleştirel bakış açısının bir ürünüdür⁴. Hatta bu bakış açısı, 'eleştirel miras çalışmaları' adı altında niş bir koruma alt disiplini olarak örgütlenmiş ve birçok üniversitede bu alanda araştırma merkezleri kurulmuştur⁵. Kültürel miras kavramına yönelik geliştirilen bu eleştirel bakış açısı, yukarıdan-aşağıya geliştirilen kültürel miras yönetimi sistemlerinin sorgulanmasına yol açtı ve bir yandan mevcut miras yönetimi sistemlerin seçiciliği ve temsiliyet açısından dışlayıcılığı sorun edilirken (özellikle tescil -listing- mekanizmaları üzerinden), bir yandan da kültürel miras kavramının devlet ideolojisi, ulusal kimlik, resmî tarih, azınlık hakları, toplumsal cinsiyet vs. gibi konularla ilişkisi tartışılmaya başlandı. Bununla beraber kültürel mirasın neyi kapsayıp neyi kapsamadığı, kapsadığı varlıklar içerisinde ise neyin korunup neyin korunmayacağına sorgulanmaya başlanması ile beraber 'kültürel mirasın' sadece kültürel ve tarihsel olarak önemi olan bir varlıktan ya da nesneden öte, toplumsal, siyasal ve ekonomik bir ürün olduğu bu ürünün üretim aşamasında da yasalar, kurumlar, envanterler, tescil ve kategori mekanizmaları, uzman kurulları, vs. gibi araçların işlevsel hâle getirildiği görünür oldu.

Bu makale, somut kültürel mirasa odaklanarak Türkiye'de 'uzmanların' farklı dönemlerde değişen siyasi koşullarına göre kendilerini nasıl konumlandırdıklarını ve bu konumlandırmalara göre nasıl farklı kültürel miras ilişkileri doğduğunu tartışmayı hedeflemektedir.

3 Avrupa Komisyonu üyesi ülkeler için (Türkiye, 2021 itibarıyla hâlen bu ülkelerden birisidir), bu uzlaşma (convention) bir öneri geçerliliğindedir ve üye ülkeler, kendi yasalarına göre uyarlayıp, sözleşmeyi benimseme hakkına sahiptir. Örneğin, İtalya 2020 yılında bu *Faro Convention*'i meclisinde onaylayarak kendi kanunlarına koymuştur.

4 Bu bakış açısını örnekleyen referanslar, metin boyunca sunulacaktır ancak temel örnekleri olarak; Lowenthal 1983. Lowenthal, tarih boyunca 'geçmiş' algısının nasıl değiştiğini ve bu değişimin sağlanmasında kültürel mirasın rolünü açığa çıkarır. Lowenthal'ın çalışması, özellikle de 2000'lerde Anglasakson akademi dünyasında 'eleştirel miras çalışmaları' denilen niş bir akademik alanın doğmasında etkili oldu. Ancak, dünyanın başka yerlerinde de benzer eğilimleri gözlemek mümkündür. Örneğin, Andrea Emiliani sanat yapıtlarının politikacılar tarafından manipüle edilmesine karşı dikkatli olunması gerekliliğinin altını çizer (Emiliani 1974). Türkiye'de ise Nur Altınyıldız'ın doktora tezi ve diğer çalışmaları kültürel mirasa yönelik eleştirel bir bakış açısı ile gerçekleştirilmiş çalışmalardır. Bu çalışmaların bir derlemesi için bkz. Altınyıldız 2007; Altınyıldız Artun 2019.

5 Örneğin, University College London, University of Gothenburg, the Australian National University. Ayrıca bkz. 'Association of Critical Heritage Studies'.

Osmanlı Modernleşmesi, Arkeoloji ve Uzmanlar

Esra Akcan, bir metafor olarak ‘çeviri’ sürecini sadece bir dilden başka bir dile tercüme olarak değil aynı zamanda insanların, fikirlerin, nesnelerin, teknolojilerin, bilginin ve imgelerin taşınmasının yarattığı değişim süreçlerini tarif etmek için kullanır (Akcan 2012). On dokuzuncu yüzyılda Osmanlı toplumunun geçirdiği değişim sürecini de bir çeviri olarak kurgulamak mümkündür; hatta metafordan ziyade gerçek anlamıyla ‘dil’ becerisi, özellikle uzmanların rolü açısından, Tanzimat reformlarının gerçekleşmesinde hayati bir önemde durmaktadır çünkü Tercüme Bürosu’nda çalışan Reşid Paşa, Ali Paşa ve Fuad Paşa’nın Fransızca hâkimiyetleri, onların Tanzimat reformlarının hayata geçiricileri olmalarını sağlamıştı. Yani Osmanlı Devleti’nin yaşadığı dönüşüm, yine Avrupa kültürünü ama en çok da Avrupa’nın dilini bilen aktörler sayesinde mümkün olmuştu. Bu dönüşüm ile beraber askeri alandan modaya, şehircilikten edebiyata, eğitimden kadın hareketlerine kadar hayatın her alanı etkilendiği gibi kültür alanında da öncesi görülmemiş bir değişim gerçekleşmişti⁶. Bu değişim, kültürel miras alanında en çok arkeolojik faaliyetler ve müzecilik/müzeleşme çalışmalarında ortaya çıktı. Başka bir dili konuşma eylemi, Frantz Fanon’un da dediği gibi “bir kültüre girmeye çalışmak, bir medeniyetin yükünü kaldırmaya çalışmak”tır (Fanon 1967, s. 17-18). Fanon’a göre başka bir lisan konuşmak, güç sahibi olan ve olmayan için farklı deneyimlerdir. Siyahi hareketin en önemli (ve tartışmalı) entelektüellerinden Fanon, bu farklılığı bir Afro-Karayip’in deneyimi üzerinden anlatarak zenci bireyin kolonyal dinamiklerin bir ürünü olduğu önerir/gösterir. Geç Osmanlı toplumunda arkeoloji ve müze aracılığı ile ortaya çıkan kültürel miras kavramını da aynı dinamiklerin içinde bulabiliriz. Osmanlı devleti hiçbir zaman sömürge olmadı, hatta yirminci yüzyılın başlarında yani Osmanlı ekonomisinin tamamen Avrupalı güçler elinde olduğu ve sürekli krizlerle acı çekilen bir dönemde bile aslında Osmanlı devleti dünya siyasetinde hala küresel bağlamda politik bir güçtü (Deringil 1999, s.3). Ancak yine bu sebeple de Avrupa sömürgeciliğinden en çok etkilenen güç odaklarından bir tanesi oldu.

6 Osmanlı modernleşmesi ile ilgili genel bilgi için Kasaba 2008; Deringil 1999; Zürcher 2014; Findley 2005; Ahmad 2014; Bozdoğan ve Kasaba 1997. Tercüme Bürosu’nun Tanzimat’taki rolü için, bkz. Lewis 1961. Lewis’in Medeniyetler Savaşı (*Clash of Civilisations*) argümanı savunucularından biri olduğunu hatırlamakta fayda vardır.

Avrupa sömürgeciliğinin en temsili alanlarından bir tanesi arkeolojidir, arkeolojik buluntular müze ortamında sergilenirken aslında müzenin bulunduğu ülkenin zamansal ve coğrafi hakimiyetinin de temsili yaratılmış olur ve bu hakimiyet en somut şekilde görünür kılınır (Bennett 1995; Macdonald 2011)⁷. Osmanlı Devleti de sömürgeleşme tehlikesine yine arkeoloji üzerinden, ikircikli bir yaklaşımla cevap verdi, bir yandan Müze-i Hümayun'un kurulması, müze altında arkeolojik kazılara başlanması ve Asar-ı Atika Nizamnameleri ile yabancı kazı faaliyetlerinin kontrol edilip yurtdışına eser çıkarılmasının önüne geçti ve belirli bir ölçüde Avrupa kolonyal pratiklerine karşı durdu (Bahrani, Çelik ve Eldem 2011, s. 13-44; Çelik 2016; Shaw 2003). Üstelik arkeolojik aktivitelere gösterilen ilgi ile Avrupa ile ortak bir geçmişin inşası da mümkün kılındı. Diğer bir yandan ise aynı kolonyal dinamikleri kendi toprakları içerisinde işler hale getirip özellikle Arap bölgelerindeki eserlerin başkentte Arkeoloji Müzesi'nde sergilenmesi ile aynı temsili kolonyal dinamikleri tekrar üretti (Makdisi 2002). Aslında Avrupa'nın saldırgan sömürgeciliğine karşı bir savunma mekanizması olarak benzer miras pratiklerini, bir noktaya kadar kendi toprakları içerisinde tekrar üretmişti. Bu süreçte miras uzmanlarının rolünden bahseden akademik araştırmalar, maalesef belli başlı isimlere (özellikle de Osman Hamdi Bey'e) odaklanmaktadır⁸. Ancak Çelik ve Eldem tarafından da belirtildiği gibi maalesef bu yaklaşım Türkiye'de tarihî araştırmanın ve arşiv çalışmasının sorunlarına işaret etmektedir (Çelik ve Eldem 2012). Ancak uzmanların rolünü örneklemek için Osman Hamdi Bey'in de kurucu ekip içinde yer aldığı 1873 Viyana Sergisi önemli bir örnek oluşturmaktadır çünkü hem genel olarak uluslararası sergiler, ulusların kendi imajlarını tasarlayıp farklı temsil araçları ile diğer uluslara sundukları bir arena işlevi görürler (Çelik 1992), hem de Viyana Sergisi'nde kurulan Osmanlı pavyonu, Osmanlı kültürel mirasını Avrupalılara sunan bir proje olarak tasarlanmıştır.

7 Müzelerin kolonyal pratiklerini savunan bir bakış açısı için bkz., Cuno 2008, 2012. Müze objelerinin paylaşımını ve dolaşımını savunan bu bakış açısı, müzenin eğitim görevinin de altını çizmektedir. Aslında Avrupa'da müzeciliğin ortaya çıkışının kolonyal ve ulusal kimlik ile alakalı yönü ortaya çıkarılırken müzenin aslında bir eğitim kurumu olduğu ve 1970'lere kadar neredeyse tüm Avrupa'da (Türkiye dahil olmak üzere), müze ve kültürel miras faaliyetlerinin Millî Eğitim Bakanlıkları altında örgütlenmiş olduğu unutulur. Oysa ki Fransız Devrimi sonrasında ortaya çıkan hâliyle müze, okuma yazma bilmeyen halka Devrim ve de Fransız olmak ile ilgili bilgi vermenin araçlarından bir tanesi idi. Bkz., Dominique 2010.

8 Osman Hamdi Bey'in özellikle de müze müdürü olduktan sonra Osmanlı arkeolojisinde yarattığı değişimler için bkz.: Cezar 1995; Dinler 2019; Eldem 2010.

Aslında zaten 1867 Paris Ekspozisyonu’nda⁹, Fransız mimar Léon Parvillé (1830-1835) tarafından İtalyan mimar Giovanni Battista Barborini’nin (1820–1891) yardımı ile oluşturulan pavyonun teması da Osmanlı mimarlığı idi. Osmanlı mimarlığını Avrupalı ziyaretçilere aktarmayı amaçlayan sergi, daha sonra Viollet-le-Duc’un de önsözünü yazdığı bir yayına dönüşmüştü¹⁰. Ancak Osmanlı mimarlığını, Avrupa’da var olan mimari araştırma teknikleri ile anlama çabasının bir sonraki adımı, yukarıda da bahsedildiği gibi 1873 Viyana Sergisi’dir.

Bu sergide, Osman Hamdi Bey’in babası İbrahim Edhem Eldem Paşa’nın önemli bir rolü olmuştur. Osman Hamdi Bey’i sergi komiseri olarak ataması üzerine serginin teması uzun bir araştırma projesi sonucu oluşturulan iki yayına üzerine kurulmuştur; *Elbise-i Osmani* (Osman Hamdi Bey ve de Launay, 1873 [1999]; Ersoy 2003, 2015) (sergide Fransızca tercümesi de *-Les costumes populaires de la Turquie en 1873-* sunulmuştur) ve *Usul-u Mimari-i Osmani (L’architecture ottoman)*¹¹. *Usul-u Mimari-i Osmani*, bir ekibin araştırmalarının sonucuydu ve ekte Osman Hamdi Bey’in yanında Victor Marie de Launay, İtalyan mimar Montani, Ermeni mimar Boğos Chachian Efendi, Fransız mimar M. Maillard bulunmaktaydı ve Osman Hamdi’nin abisi olan Edhem Hamdi Paşa tarafından yönlendiriliyordu. Ekibin oluşturduğu bu yayında, Osmanlı mimarlığını var eden ‘kurallar’ açıklanmış, resmedilmiş ve belgelenerek Avrupalı ziyaretçilere açıklanmıştı (Ersoy 2015).

Bu yayında (*Usul*), Fransız Beaux-Arts ekolündeki mimarlık tarihi yaklaşımlarının da etkisi ile Viollet-le-Duc’un Fransız Gotik Mimarisi’ni inceleme yöntemleri takip edilerek Osmanlı Mimarlığı incelenmiş, sonuç olarak da *konik, elmasi, kristal* olmak üzere üç adet mimari düzen önerilmişti. Bu üç düzen, Yunan Mimarisi’nde Dorik, İyonik ve Korintyan düzene denk düşmekteydi ve bu denklik ile bir yandan Osmanlı Mimarisi, Avrupa’ya yakınlaştırılırken bir yandan da Osmanlı’nın entelektüel kapasitesinin Avrupalı uzmanlar ile çağdaş olduğu vurgulanmış oluyordu (Bozdoğan 2001, s.24; Ersoy 2015).

9 Sultan Abdülaziz, meşhur Avrupa turunda bu sergiye de ziyaret etmişti.

10 Parvillé bu yayında, Avrupa’da olan mimarlık teorisi ve analizlerini Osmanlı yapılarına uygulayarak teknik çizimler, geometrik ve hacimsel ilişkiler, yapılmı tekniği ve malzemesi yönünden yapıları inceliyordu (Parvillé 1874).

11 Almanca olarak basılan üçüncü bir yayın daha kullanılmıştı sergide: (Anonim 1873). Bu Almanca yayın, dönemin Müze-i Hümayun müdürü Dr. Dethier tarafından kaleme alınmış bir turistik İstanbul rehberi idi.

Bu yaklaşım, özellikle ulusal kimlik ve kültürel miras ilişkisi açısından ilginçtir. On dokuzuncu yüzyılda küresel güç dengelerinin değiştiği bir dönemde Avrupa'nın diğer kıtalardaki hâkimiyeti artarken Osmanlı'nın hem toprakları hem de ekonomik gücü küçülüyordu¹². Bu bağlamda Viyana Sergisi de Avrupa ile ortak bir bağ kurma çabası ve değişen güç dengeleri içinde güç sahibi olan ile eş olma iddiası olarak yorumlamak mümkündür. Aslında arkeolojik faaliyetler aracılığıyla Osmanlı ulusal kimliği, Helenistik dönem kalıntıları üzerinden Avrupa'ya yakınlaştırılıyordu. *Usul* ise Helenistik dönem yerine Osmanlı döneminin anıtsal örnekleri Avrupalılara sunuluyordu. Avrupa için Osmanlı anıtları daha yeni ve ilgi çekiciydi çünkü prehistorik Yunan dönemi ile ilgili hem ulusal bağları daha güçlüydü hem de bilimsel bilgileri Osmanlı'ya kıyasla daha kapsamlıydı. Ancak bu sefer de araştırma metodolojisi Avrupa'da gelişmiş olan bilimsel yöntemler ile gerçekleştirilmişti ve böylelikle hem Osmanlı'nın bilimsel yöntemlere hâkimiyeti ispatlanmış hem de Osmanlı mimarlığına karşı Avrupa ile eşit mesafede durulmuştu oluyordu (Bozdoğan 2001; Ersoy 2015).

Ne var ki 1908 Jön Türk Devrimi'nden sonra Tanzimat'ın modernleşme reformlarına karşı milliyetçi ve İslam odaklı bir karşı duruş geliyecekti. Uzmanlar aracılığı ile yeni bir kültürel miras tarifi yapılacak ve 'ulusal anıt' kavramı ön plana çıkacaktı. Bu sırada da arkeoloji ve müze faaliyetleri ile prehistorik dönem kalıntıları üzerinden Avrupa ile ortak bir ulusal kimlik arayışı çabaları eleştirilirken *Usul*'ün sunduğu taksonomik ve Avrupalı gözle Osmanlı mimarlığını inceleme yaklaşımı da reddedilecekti.

İkinci Meşrutiyet, Milliyetçilik ve Ulusal Anıt

Her ne kadar Tanzimat reformları güçlü bir dönüşüm yaşanmasını sağladıysa da çoğu toplumsal dönüşüm gibi Tanzimat reformlarına karşı da toplumsal bir tepki vardı. Bu tepkinin temelinde, kültürel miras aracılığı ile Avrupalı/Avrupa'ya yakın bir Osmanlı millî kimliği vurgulayan modernleşme süreci karşısında Müslüman-Osmanlı kimliğinin korunması ve vurgulanması inancı yatmaktaydı. Bu inancın savunucuları, giderek daha fazla güç kazana-

12 Mısır Valisi Mehmet Ali Paşa tarafından -önce Fransız, sonrasında İngilizler tarafından sömürgeleştirilene kadar- bağımsız bir devlet gibi yönetilmekteydi, Cezayir ve Tunus kaybedilmişti. Osmanlı Devleti'nin siyasi ve coğrafi bütünlüğü bozulurken 1881'de *Düyun-i Umumiye*'nin kurulması ile ekonomik yapı da tamamen Avrupa'ya teslim edilmişti.

rak 1908’de Jön Türk Devrimi’ni gerçekleştirerek hem Abdülhamid yönetimine son verdiler hem de anayasal monarşiye geçilmesini sağlayarak İkinci Meşrutiyet Dönemi’ni başlattılar (Hanioglu 1995, 2008; Ahmad 1969).

İkinci Meşrutiyet ile gelen millî kimlik tartışmaları açısından *Türk* sözcüğünün üzerinde durmak gerekir çünkü on dokuzuncu yüzyılda *Türk* sözcüğü negatif anlamlar çağırırsa da Batı eğitimi almış kısıtlı bir grup tarafından (Jön Türk Devrimi’nin aktörleri tarafından) sahiplenilmişti (Özdoğan 2008, s.116). *Türkçülük* ideolojisi; Panslavizm etkisi altındaki İsmail Gasparinski (1851–1914), Yusuf Akçura (1876–1935) ve Ahmet Ağayev (1869–1939) gibi entelektüeller tarafından çerçevelenmişti (Ahmad 2003, s.44). Ancak Türk kimliği ile ilgili asıl tartışmaları özellikle Ziya Gökalp (1876–1924)’ın eserlerinde bulabiliriz. Gökalp’a göre Türk ulusal kimliği; kültür (millî kimlik) ve medeniyetin (Batılı kimliğin) birleşimi üzerine kurulmalıydı (Kadioğlu 1996, s.183). İki kimlik arasında (Batılı kimlik ve millî kimlik) denge bulma çabasını Türkiye’de modernleşme deneyiminin tekrar eden bir teması olarak kabul edebiliriz ancak bu tema, özellikle de kültür ve medeniyet arasındaki ayrım ve bu ayrımın sonuçları, Avrupa’da da gerçekleşmekte olan bir tartışmaydı. Bir yandan Fransız liberalizminin getirdiği rasyonalizm, pozitivizm ve evrenselcilik bir yandan da buna tepki olarak İngiltere ve Almanya’da yükselen romantizm, idealizm ve tikelcilik (*particularism*) neredeyse iki yüzyıldır Avrupa’yı domine eden iki uç bakış açısı idi (Trigger 1995). Jön Türk Devrimi ile gelişen politik iklimde ibre ‘kültür’den yana kaymıştı.

Milliyetçi ve din temelli düşüncelerin yaygınlaştığı İkinci Meşrutiyet Dönemi’nde, mimari üslupta da değişiklikler gözlemlendi. Üniversitelerde eğitim veren ve projeler üreten Tanzimat Dönemi’nin Levanten ve yabancı mimarların yerine Müslüman ve Türk mimarlar yer aldı (Bozdoğan 2001; Yavuz ve Özkan 1985; Bozdoğan ve Akcan 2012). Bu isimlerin içinde özellikle Mimar Kemalettin Bey (1870–1927), mimarlık ortamında *Türklük* arayışı ve bu arayışını da en sesli şekilde dile getiren, üretici bir aktör olması bakımından dikkat çekicidir. Kemalettin Bey, Evkaf Nezareti’nde mimar olarak görevi sırasında Ayasofya, Sultan Ahmet Cami ve Fatih Cami gibi anıtsal yapıların restorasyonunu gerçekleştirmiş (Altınıyıldız 2007), devrim sonrası Vakıflar bünyesinden gelen dönüşüm ile *İnşaat ve Tamirat Heyet-i Fenniyesi* birimini kurmuş ve başına geçmiş, böylelikle de yirmi yıl içerisinde yıkılacak olan imparatorluktan

cumhuriyete aktarılacak uzman kadrosunun yetiştirilmesini sağlamıştı (Yavuz 2009; Batur 2009; Cengizkan 2009). Bu uzmanlar arasında, aşağıda daha da detaylı anlatılacağı gibi özellikle Sedat Çetintaş'ın milliyetçi görüşleri dikkat çekicidir (bazı makalelerini açıkça ırkçı bir tutum ile yazmıştır).

Kemalettin Bey'in yazılarında, Tanzimat Dönemi'ne yönelik öfkeyi hissetmek mümkündür. Örneğin, yukarıda bahsedilen *Usul* çalışması için şöyle yazar (Tekeli ve İlkın 1997, s.72-3):

Türkçe ve Fransızca ve Almanca olmak üzere tariffât ve nazariyâtı ve birçok büyük kıtada 'asâr-ı Osmanîye'nin istinsâh olunmuş çizgili ve renkli levhalarını hâvi olan bu kitap resim tezyini nokta-i nazarından ne kadar mucib-i istifade ise fenn-i mimarinin kavâid-i esâsiyesi cihetiyle o nisbette hatalı ve yeni yetişen mimârlar için o kadar muzırdır. Kitabın en esaslı kısmını teşkil eden serlevhalı mevâd ile bunları izâh için ilâve olunan resim levhalarının mümkün olduğu takdirde imhası elzemdir.

Montani tarafından ihtira olunan bu nazariyat kavâid-i esasiye itibariyle gayet abes olmakla beraber tarz-ı mimâr'i-i Osmanî'nin veyahut Türk mesleğinin mahiyet-i inşâiyesine tamamıyla muhalif olduğundan tarz-ı mezkûr hakkında bir istihkâr addolunabilir. Mimârî fennini mekteplerde talebinin elinde gezen Vignola'nın atlasından ibaret zannedenlerden olduğu anlaşılan bu muhterî Tarz-ı Mimârî-i Osmanîyi tıpkı mezkûr atlasın taksimatı gibi bir takım tarzlarla taksim ederek muhtelif tarzlara ait saçak silmesinin bazı zehleriyle direk başlıklarını şark usulüne mutabık tersim ve herbirine mücevheri ve sâire nâmıyla bir takım adlar itâ eylemekle bir kâide-i nazâriye altına almış olmak fikrinde bulunmuştur.

Jön Türk Devrimi ve Kemalettin Bey (ve çağdaşlarının) savundukları ve gerçekleştirdikleri değişim ile beraber müze ve arkeolojik buluntular (İslam öncesi çağlar [Roman ve Helenistik dönem]) yerine Osmanlı dönemi ön plana çıkarken, aslında korunan şeyin ölçeği de taşınabilir arkeolojik buluntulardan bina/yapı/mimarlık ölçeğine büyümüş oldu. Bu bağlamda, 'anıt' kavramının ortaya çıkmasının ve anıt koruma odaklı yöntemlerin geliştirilmesinin, İkinci Meşrutiyet Dönemi'nde ortaya çıkmış bir olgu olduğunu söylemek mümkündür (Dinler 2019).

Devrim sonrası gelen millî kimlik kavramı, yabancı uzmanlara yönelik bir tepkiyi de beraberinde getirdi. Örneğin, İstanbul Şehremaneti Ziver Bey, Fransız mimar Joseph-Antoine Bouvard ile çalışmak istediğinde tepkiler yüzünden bu isteğini yerine getirememişti. Yine de kendinden sonra gelen belediye başkanı Halil Edhem (abisi Osman Hamdi Bey'den sonra Arkeoloji Müzesi Müdürlüğü görevini de devam ettirmişti. İlginçtir ki abisi de 1877'de 6. Daire [Beyoğlu] Belediye Başkanlığı görevini icra etmişti), Lyon'da çalışmış olan mühendis ve kent uzmanı Andre Auric'i Fen İşleri'nin müdürü olarak atamış ve şehrin haritasının çıkarılma işi için Fransız bir şirket ile anlaşmıştı (Yerasimos 2005).

Halil Edhem, 1911'de kurulan İstanbul Şehri Muhipleri Cemiyeti'nin de kurucu üyelerindendi. Amacı, İstanbul'un doğal ve tarihî özelliklerini tanıtmak olan bu cemiyet, Kemalettin Bey'in görüşlerinden daha farklı bir odakta çalışmalarına devam ediyordu. İstanbul'daki bürokrat ve elçi eşlerinin de içinde bulunduğu bu mimari topluluk, bazı yapılarının restorasyonu ve yetkililerce önlem alınması için çalışmışlarsa da Balkan Savaşları ile başlayan on yıllık savaş döneminde, derneğin işleri durgunlaşmıştı. Ancak aşağıda da görüleceği gibi Cumhuriyet Dönemi'nde bu cemiyet tekrar bir araya gelerek *Turing Club* çatısı altında faaliyetlerine devam edecektir (Eyice 1994).

Birinci Dünya Savaşı'nın sonlarına doğru, 1917'de kurulan *Asar-ı Atika Encümen-i Daimisi* ise Osmanlı'dan Cumhuriyet'e devredilen bir uzmanlar kurulusudur. Savaş yılları sırasında, yapıların neyin korunacağından ziyade neyin yıkılacağına karar veren bir kurul olarak işlev görmüşse de (Aykaç 2020; Madran 1996), Cumhuriyet yönetimi tarafından 1925'te onaylanarak görevine devam etmiş ve ismi *Eski Eserleri Koruma Encümeni* (EEKE)'ne dönüşmüştür. 1970'lere kadar (1951'den sonra gücü oldukça azalmışsa da) İstanbul'dan sorumlu bir uzman kurulu olarak işlevini sürdürmüştür.

Monarşiden Ulus Devlete Geçerken Miraslaştırma ve Miras Uzmanları

EEKE 1925'te onaylanınca, kurucu üyelerden bazıları da görevlerine devam ettiler ve bu üyeler arasında Halil Edhem ve Kemalettin Bey de vardı. Abisi Osman Hamdi Bey gibi Halil Edhem Eldem de Avrupa'da eğitim gör-

müş, Avrupa dilleri ve kültürüne hâkim bir entelektüeldi ve yaşamı boyunca nümizmatikten İslam sanatına, arkeolojik eser korunmasından bina kitabelelerine, Osmanlı sanatını tanıtmak amaçlı popüler kitaplara kadar birçok farklı alanda eser üretmiştir (Eyice 1995). Belki de her dönemde (Tanzimat, İkinci Meşrutiyet, Cumhuriyet) pozisyonunu koruyabilen bir entelektüel olması, politik zekasından ziyade bu geniş bir spektrumdaki derin bilgisi sayesindeydi. Osmanlı'nın en güçlü ailelerinden birinin üyesi olarak derin bir bilgi birikimi vardı ve her dönemde hem kaçınılan geçmiş hem de yeni yaratılan geçmiş hakkında kapsamlı bilgiye sahip birisiydi.

Kemalettin Bey ise Türk anıtlarının Avrupa yönelimiyle ihmal edildiğini savunan, Akademi'deki derslerini de bu yönde oluşturan, *İnşaat ve Tamirat Heyet-i Fenniyesi*'ni de öğrenci yetiştirdiği bir okul olarak örgütleyen, özellikle vakıf eserlerinde gerçekleştirdiği restorasyonlarla yöntem ve bilgi üreten bir entelektüeldi (Yavuz 2009). 1927'de hayatını kaybetmesi nedeniyle Cumhuriyet döneminde çok etkili olamasa da bu okuldan yetişen öğrenciler Cumhuriyet Dönemi'nde önemli koruma aktörleri oldular. Bu görüşleri hem Cumhuriyet Dönemi'nde hem de Demokrat Parti'de milletvekilliği sırasında sürdüren Sedat Çetintaş, bu aktörlerin en görülürlerindendi. Özellikle 1930'ların sonu 1940'ların başında Prost Planı'nda önerilen yeni bir Adalet Sarayı'nın yapımı için İbrahim Paşa Sarayı'nın yıkılması gündeme geldiğinde (uzun yıllar hapishane olarak kullanıldığı ve etrafı depolarla ve bitkilerle örtülü kaldığı için bir sarayın varlığı bilinmiyordu); Çetintaş yazıları ile Adalet Sarayı'nda payı olan aktörleri suçlayan yazılar kaleme aldı (Çetintaş 2011; Aykaç 2020).

Çetintaş aynı zamanda Atatürk'ün talimatı ile kurulan Anıtları Koruma Kurulu (AKK) üyelerindendi. Atatürk, Menemen Olayları'nı ve başarısız çok partili sisteme geçiş denemesini takiben, hem Cumhuriyet reformlarının yansımalarını hem de Büyük Bunalım'ın etkilerini görmek için çıktığı Anadolu turunda (Çanak 2016), 1931'de Konya'dan İsmet İnönü'ye attığı bir telgraf-ta iki konuda adım atılmasını istemişti; ilki, Maarif (Eğitim Bakanlığı) tarafından yurtdışına gönderilen gençlerin bir kısmının ileride gerçekleştirilecek arkeoloji ve müzecilik faaliyetlerinde görev almak üzere değerlendirilmesi, ikincisi ise harabe hâlindeki anıtların tamiri ve askerin işgal ettiği tarihî anıtlar-

rın tahliyesi ile ilgili idi¹³. Bu telgraf üzerine adımlar atılmış ve 1933’te AKK kurulmuştur.

Literatürde Cumhuriyet Dönemi, özellikle de 1930’lar, eski olan her şeyin ve Osmanlı Dönemi’ne ait referansların mimari olarak reddedildiği bir dönem olarak irdelenmektedir (Bozdoğan 2001). Ayrıca, 1930’larda Türk Tarih Tezi’nin formüle edilmesi ile beraber Türk ulusuna yeni bir tarihî referans tasarlanmıştı. Buna göre Türk ırkı, binlerce yıl önce iklim değişikliği (kuraklık) yüzünden Orta Asya’dan dünyanın dört bir yanına göçmek zorunda kalmış bu göç sırasında karşılaştığı medeniyetlerin ilerlemesine yol açmış böylelikle Avrupa da dahil olmak üzere 1930’ların çağdaş uygarlıklarının o gün oldukları konuma gelmelerine yol açmıştı. Türklerin bugün yaşamakta oldukları Anadolu’da ise varlıkları Etiler ve Sümerliler gibi pagan dönemlere dayandırılmıştı (Atakuman 2008; Tanyeri-Erdemir 2006; Dinler 2018, 2019).

Böylesi bir kültürel kimlik oluşturma sürecinde, Osmanlı anıtlarının restorasyonu amacıyla bir uzman kurulu oluşturulması ilginçtir. Ancak yeni ulusun bireylerinin hafızasında Osmanlı anılarının hâlen taze olduğu düşünüldüğünde, AKK’nun işlevini de imparatorluğun hatıralarını hâlâ anımsayan toplumun hafızasını terbiye edilmesinde rolü olan bir kurul olarak okumak mümkündür¹⁴. Ankara’da kurulan Eti Müzesi (Anadolu Medeniyetleri Müzesi) bu süreci örnekleyen önemli bir restorasyon uygulamasıdır. Bir Eti Müzesi’nin

13 Telgrafın içeriği şu şekildedir:

Son tetkik seyahatimde, muhtelif yerlerdeki müzeleri, eski sanat ve medeniyet eserlerini de gözden geçirdim.

1. İstanbul’dan başka Bursa, İzmir, Antalya, Adana ve Konya’da mevcut müzeleri gördüm. Bunlarda şimdiye kadar bulunabilen bazı eserler muhafaza olunmakta ve kısmen de ecnebi mütehassısların yardımı ile tasnif edilmektedir. Ancak memleketimizin hemen her tarafında emsalsiz defineler hâlinde yatmakta olan kadim medeniyet eserlerinin ileride tarafımızdan meydana çıkarılacak olanların ilmi bir surette muhafaza ve tasnifleri ve geçen devirlerin sürekli ihmali yüzünden pek harap hâle gelmiş olan abidelerin muhafazaları için müze müdürlüklerinde ve hafriyat işlerinde kullanılmak üzere arkeoloji mütehassıslarına kat’i lüzum vardır. Bunun için Maarifçe harice tahsile gönderilecek talebeden bir kısmının bu şubeye tahsisinin muvafık olacağı fikrindeyim.

2. Konya’da asırlarca devam etmiş ihmaller sebebiyle büyük bir harabi içinde bulunmalarına rağmen sekiz asır evvelki Türk medeniyetinin hakiki şaheserleri kıymetli bazı mebanî vardır. Bunlardan bilhassa Karatay Medresesi, Alaaddin Camisi, Sahipata Medrese, Cami ve Türbesi, Sırcalı Mescid ve İnce Minare derhâl ve müstacelen tamire muhtaç bir hâldedir. Bu tamirin gecikmesi bu abidelerin kâmilin inhirasını mucip olacağından evvela asker işgalinde bulunanların tahliyesinin ve kâffesinin mütehassıs zevat nezaretiyle tamininin temin buyrulmasını rica ederim.

14 Bu bireyi temsil eden en önemli örneklerden bir tanesi, *Huzur’un Mümtaz’ıdır* (Tanpınar 1949). Ayrıca Pamuk da yıpranan Osmanlı anıtlarının yarattığı ‘melankoli’den bahseder. Bkz: Pamuk 2006.

inşası ilk olarak Atatürk tarafından emredilmişti ve 1930'da Kurşunlu Han ve Mahmut Paşa Bedesteni'nin restore edilerek müzeye dönüştürülmesine karar verilmişti. 1881 yangınından beri metruk hâlde bulunan bu iki Osmanlı anıtının restorasyonu ile hem Eti ve Sümer dönemi ile olan ulusal bağ güçlendirilmiş hem de Osmanlı anıtları üzerinde yetkinin kimde olduğunu açıkça belirten temsili bir söylem kültürel miras üzerinden üretilmişti. Böylelikle de kültürel miras, Osmanlı'ya dair toplumsal hafızayı kurgulayan bir araç olarak kullanılmıştı.

Nora'ya göre "hafıza, kendisini alanlara/yere (*lieux* [site]), tarih ise olaylara (*event*) eklemler" (Nora 1989). Yani Osmanlı yapılarının restorasyonu ile bir yandan restorasyon olayı (*event*) ile Cumhuriyet tarihi yazılır bir yandan da yere (*lieux*) yapılan müdahale ile Osmanlı'ya dair hafıza ile yeni birey arasına bir mesafe kurulmuş olur. AKK'nun işlevini de bu çerçevede değerlendirmek mümkündür. AKK Anadolu'daki yapılardan sorumlu bir kurul olarak kurgulanmıştı ve EEKE bu dönemde İstanbul'dan sorumlu bir koruma kurulu olarak görevine devam etmekteydi. AKK, Efes kazıları başkanı M.F. Miltner, iki mimar üye Sedat Çetintaş ve Macit Kural ve Alman fotoğrafçı Schuller'den oluşmaktaydı. Üyelerden Çetintaş'ın başarılı rölöve çizimleri birçok uzmanın dikkatini çekerek uluslararası ün kazanmıştır ancak bu çizimler yapının güncel hâlini belgelerken bir yandan da onları ideal bir koşulda betimlemekteydi ve rölöveler çoğunlukla anıtsal ölçekteki yapıları için üretilmekteydi (Altınyıldız 2007, s.293-4).

Uzmanların miras söylemindeki rollerini anlamak için Sedat Hakkı Eldem'in projelerine ve Türk Evi fikrinin, Eldem'in kariyerindeki rolüne de bakmak gereklidir. Aslında İkinci Meşrutiyet Dönemi'nde Celal Esad Arseven Türk Evi konusunda zaten yayınlar yapmıştı ve İsviçreli mimar Ernst Egli de bu çalışmaları devam ettirmişti. Ancak 'Türk Evi' fikrinin asıl evrimi Sedat Hakkı Eldem'in projelerinde ve Akademi'de verdiği 'Millî Mimarlık Semineri' dersinde gelişmiştir. Bu kavram ile geleneksel Osmanlı evi, farklı tipolojiler altında taksonomik olarak incelenmiş ve Türk Evi başlığı altında kavramsallaştırılmış (Bertram 2008; Tuztaş ve Aşkun 2003), Eldem'in yerel bir modern mimari üslup arayışına da cevap olarak kullanılmıştır (Akcan 2012).

Bahsedilmesi gereken bir diğer önemli koruma uzmanı ise Ali Saim Ülgen (1913-1963)’dir. Öğrenciyken bile EEKE’nin envanter projelerinde yer alan Ülgen, hükümet desteği ile eğitim için 1938’de Almanya’ya gönderilmiş, savaşın çıkmasını takiben hocası Albert Gabriel (1883-1972)’in desteği ile eğitimine Fransa’da devam edebilmiştir (Ahunbay 2013). Ülgen, 1943’te dört cilt olarak planladığı ancak son üç cildini asla yayınlamadığı kitabı *Anıtların Korunması ve Onarılması – I*’i yayınladı (Ülgen 1943). Avrupa’nın farklı ülkelerinde koruma disiplininin nasıl işlediğini aktardığı bu kitapta, Fransa’nın ve özellikle de Viollet-le-Duc’ün etkisi baskındır. Viollet-le-Duc, on dokuzuncu yüzyılda gerçekleştirdiği restorasyon çalışmalarında, ‘stil birliği’ (yapıyı kendi mimari üslubunun temsilcisi hâline dönüştürme¹⁵) yaklaşımını teorik olarak kurgulamış ve uygulamıştı. Viollet-le-Duc’ün yaklaşımı neredeyse tüm Avrupa’da belli bir koruma yaklaşımını yaygınlaştırmış ancak bu yaklaşım savaş arası dönemde zaten eleştirilmeye başlamıştı. 1960’larda ise bu yaklaşım tamamen reddedilmiştir. Restorasyonların hâlâ stil birliği ilkesi ile yapıldığı ülkemizde de özellikle koruma eğitiminde le-Duc uygulamaları, *de facto* yanlış koruma uygulamaları olarak aktarılır. Fransız uygulamacı mimar Viollet-le-Duc’ün karşı kutbuna ise İngiliz filozof John Ruskin’in görüşleri (“restorasyon bir yapının başına gelebilecek en kötü şeydir”) yerleştirilir. Bu iki isim çok farklı bağlamlarda değerlendirilmesi gereken aktörlerdir (biri uygulamacı bir mühendis/mimar, öbürü filozoftur; biri Fransız Devrimi’nin yarattığı değişim içinde hareket ederken, öbürü daha çok sanayileşmenin getirdiği değişim bağlamında değerlendirilmelidir, vs.); ancak günümüz akademisinde bu iki isim, iki kutuplu bir sisteme yerleştirilerek on dokuzuncu yüzyıldaki küresel ölçekteki politik, sosyal, ekonomik ve ideolojik dönüşümün kültürel miras üzerindeki etkisi *binary* kalıplarla basitleştirilir.

Türkiye’nin en önemli koruma profesörlerinden Ahunbay, Ülgen ile ilgili makalesinde (Ahunbay 2013), Ülgen’in 1931’de Uluslararası Atina Konferansı’nda (CIAM’ın meşhur 1933 toplantısından iki yıl önce), Gustavo Giovannoni tarafından taslağı çıkarılan *Carta del Restauro*¹⁶’dan, her ne kadar kitabında bahsetmese de etkilendiğini yazar. Gerçekten de Ülgen’in kitabında

15 Yapıda asla var olmamış elemanların restorasyon sırasında yapıya eklenmesi de bu dönüştürmeye dahildir. Örneğin, üle-Duc, Notre-Dame’ı restore ederken, yapıda önceden var olmayan çötenleri Gotik Mimari’nin bir temsili olarak yapıya eklemiştir.

16 Carta del Restauro için; bkz. Carbonara 1995.

Carta del Restauro'nun¹⁷ adı bile geçmez, le-Duc ise hemen hemen her sayfada bahsedilmektedir. Ülgen kitabının İtalya bölümünde bile ne Giovannoni'den, ne de Cesare Brandi gibi öncü korumacılarından ya da koruma disipliniyi etkileyen anti-faşist tarihçi düşünür Benedetto Croce gibi aktörlerden bahseder. Onun yerine, Musolini'nin İtalya'da anıtların korunması için yaptıklarından bahseder. Buna rağmen Ülgen'in *Carte del Restauro*'daki prensipleri takip ettiği iddiası, yani Ülgen için le-Duc'den ziyade 1930'ların çağdaş kuramlarına yakın bir imaj çizmesi, günümüzde koruma uzmanlarının le-Duc'ü şeytanlaştırmalarının bir temsili olarak irdelenebilir. Bu şeytanlaşmanın temelinde, le-Duc'ün restorasyon ile bir yapıyı aslında hiç var olmamış bir hâline dönüştürmesi yatmaktadır. Yukarıda bahsedildiği gibi bu restorasyon yaklaşımı, 1930'larda zaten eleştirilmeye başlanmıştı. Ancak günümüz yargıları ile le-Duc'ün katkılarını 'yanlış uygulamalar' olarak sunmak le-Duc'ün Gotik Mimari'yi büyük bir özen ve titizlikle çalışan bir bilim adamı olduğu, birçok tarihî yapının korunması için girişimlerde bulunduğu, koruma disiplininin temelinde yer alan 'kültürel mirası gelecek nesillere iletme' fikrinin geliştiricisi bir entelektüel olduğu gerçeğinin göz ardı edildiğine ve tarihsel olayların dinamiklerinin yok sayılıp basitleştirildiğine işaret etmektedir.

Ali Saim Ülgen sadece Cumhuriyet Dönemi'nin önemli koruma uzmanlarından biri değil 1950'lerden 1980'lere kadar Türkiye'nin miras yönetimini yönlendiren bir kurum olan Gayrimenkul Eski Eserler ve Anıtlar Yüksek Kurulu (AYK)'nın da kurucusudur. Koruma uzmanlarının miras söylemi üretimi sürecindeki rolün en önemli aşamaları, bu dönemde AYK ile gerçekleşmiştir. Kuban'ın da dediği gibi bu kurul, korkutucu bir güce sahipti ve 1980 Darbesi'ne kadar giderek artan bir güç ile Türkiye'nin kültürel mirası üzerinde bu gücünü sınamıştı.

Cumhuriyet Dönemi'nde kimlik inşası süreçlerinde kültürel mirasın nasıl kullanıldığına baktığımızda, özenle tasarlanmış bir dengeden bahsedebiliriz. Bir yandan Türk Tarih Tezi ile Osmanlı geçmişinden uzak durarak daha da eski Pagan prehistorik dönemler ile ulusal bir bağ kuruldu ve bu bağın temellerinde hemen hemen tüm dünya medeniyetlerinin gelişiminin öncüsü olarak Türk ulusu önerildi. Kezer'in de önerdiği gibi bu bağ Anadolu'daki

17 Bu doküman Türkiye'de 1960'larda Doğan Kuban tarafından tercüme edilmiş ve bilinir hâle gelmişti.

tüm toplulukları kapsamaktan ziyade Türkleri, Avrupa uluslarının atası olarak kurgulamayı amaçlıyordu (Kezer 2015, s.8). Diğer bir yandan ise Osmanlı anıtlarını kontrol edecek uzman ekiplerinin oluşturulması ile hem Osmanlı anıtları üzerinde bir miras söylemi oluşturuldu hem de restorasyon ve müzeleştirme faaliyetleri ile Osmanlı geçmişi ile bir mesafe alınması sağlandı.

İstanbul Yeniden Fethedilirken Anıtlar Yüksek Kurulu

1950’lere gelindiğinde sadece Cumhuriyet ideolojisinin hayata geçirildiği tek parti dönemi bitmiş hem de Cumhuriyet reformlarına da itiraz edilmiş ve hatta bazı reformlar da geri çekilmişti (örneğin, İmam-Hatip Okulları açılmıştı, Köy Enstitüleri kapatılmıştı, *Halk Evleri* kapatılmıştı, tarım politikaları ve toprak reformları değiştirilmişti, kırsalda yaşayan halkın kentlere göç edilmesi teşvik edilmişti, v.s.). Aynı zamanda da Avrupa ile ilişkiler devam ederken Amerika ile ilişkiler ivme ile ilerlemiş ve ‘Batı’ denilen şey de Avrupa’dan ziyade Amerika’yı işaret etmeye başlamıştı. Türkiye yavaşça Küçük Amerika’ya dönüştürülmeye çalışılırken günlük hayatın tüm alanları gibi (ulaşım, mimarlık, moda, ev eşyaları, müzik, edebiyat, vs.), kültürel miras yönetimi de bu dönüşümden etkilenmişti (Kaynar 2015). Bu dönüşümün ilk adımı, Prost’un sözleşmesinin sonlandırılmasıdır.

Cumhuriyet Dönemi’nde İstanbul’u planlayan Prost, İstanbul’un imajını ‘güzelleştirilmeye’ ve modernleştirilmeye yönelik bir proje geliştirmişti (Akpınar 2014; Bilsel 2010; Gül 2009). Demokrat Parti döneminde ise Menderes hükümetinin ilk yaptığı işlerden birisi, Prost’un sözleşmesine son vermektir. Aslında Prost zaten Bizans eserlerine daha çok önem verip Osmanlı eserlerini umursamamakla eleştiriliyordu (Altınıyıldız 2007), ancak sözleşmesinin bitirilmesinde asıl sebebin bu eleştiriden ziyade Cumhuriyet yöneticileri ile çalışmış olması olduğu söylenebilir, çünkü aşağıda daha detaylı anlatılacağı gibi 1950’lerin ikinci yarısında Başbakan Menderes tarafından başlatılan *İmar Hareketi*, Prost’un projesinde önerilen kentsel müdahalelerin bir devamı olmakla beraber çok daha yıkıcı bir sonuca yol açmıştı. Birçok Osmanlı yapısının (ve birçok caminin) yıkımı, Prost tarafından değil Menderes tarafından gerçekleştirilmişti. Bu süreçte kültürel mirasın işlevini ve uzmanların rolünü tartışmak için AYK’nun nasıl bir tavır aldığından bahsetmek gerekir. AYK, 1983 yılında görevi sonlandırılana kadar yaklaşık otuz yıl boyunca ko-

ruma konusunda tek ve en güçlü karar mekanizması olarak işlev gördü. 1980 Darbesi'nden sonra gelen dönüşümle kapatılan bu kurul, aslında darbeden önce de birçok kurum tarafından sorgulanıyordu çünkü yasal olarak AYK'nun yetkisi yerel ve merkezî yönetimlerin üzerindeydi ve kurumlar, AYK'nun kararlarını uygulamak zorundaydılar.

Doğan Kuban, üyesi olduğu AYK'nun 'korkutucu bir yaptırım gücü'ne sahip bir kurul olduğunu söyler (Kuban 2007, s.134-8). Peki nasıl olur da bir kurul korkutucu olur? Niçin görevi eski eserleri korumak olan bir kuruldan korkulur? Tabii ki de bu sorunun cevabını 'yaptırım gücü' kelimesinde bulabiliriz ancak aşağıda detaylandırılacağı gibi AYK'nun bu gücü kullanma şekli de bunda son derece etkiliydi. Makalenin giriş kısmında aktarıldığı gibi AYK'nun miras söylemi üretme sürecinde, uzmanların kendi güçlerini koruma ve her seferinde yeniden üretme gibi bir kaygı da bulmak mümkündür.

AYK, 5805 no.lu yasa ile kuruldu, sekiz maddeden oluşan bu kısa yasanın maddeleri üyelerin nasıl atanacağı, kaç üye olacağı, harcırahların nasıl ayarlanacağı, üyelerin hangi branşlardan olacağı gibi konuları belirtiyordu; üyeliğin sonlanması ise ancak istifa ya da vefat ile mümkündü (Resmî Gazete, 2 Temmuz 1951). AYK'nun kurulmasında Ali Saim Ülgen'in büyük bir rolü olmuştu, restorasyon işinin Avrupa'da belli uzman kurulları ile sistematik hâle getirildiğini konusunda, yukarıda da bahsedildiği gibi kapsamlı bir bilgiye sahipti ve AYK'unu da bu amaçla oluşturmak istemişti. Bu kurulun oluşturulması ile ilgili girişimlere ve yasanın taslağının hazırlanmasına henüz 1940'larda başlanmıştı ancak hayata geçirilmesi ancak Demokrat Parti iktidarında gerçekleşti.

Kurul ilk toplantısını 27 Ekim 1951'de yaptı ve başkan olarak Celal Esad Arseven'i seçti (Ülgen 1956). Arseven başkanlığında kurulan kurulun ilk üyeleri, Ankara Üniversitesi'nde Arkeoloji Profesörü Ekrem Akurgal, İmar Bakanlığı'nda Mimar Orhan Alsaç, Vakıflar Başkanlığı'ndan Orhan Çapçı, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Profesörü Ahmet Hamdi Tanpınar, İstanbul Üniversitesi Arkeoloji Profesörü Arif Mufit Mansel, eski Topkapı Sarayı Müdürü Tahsin Öz, İTÜ Mimarlık Profesörü Hayati Söylemezoğlu, Ankara Üniversitesi Orta Çağ profesörü Osman Turan, Güzel Sanatlar Akademisi Mimarlık Tarihi Profesörü Behçet Ünsal ve İller Bankası Yardımcı Müdürü

Mithat Yemen’di. Tüm üyeleri erkek olan kurul¹⁸, yılda üç dört kez bir araya gelip daha çok Vakıflar Genel Müdürlüğü’nün restorasyon projeleri için danışman işlevi görüyorlar, bazen de varlıklarından haberdar olmayıp da sonradan AYK kararlarına uymak yükümlülüğünde olduklarını keşfeden diğer kurumlardan gelen yazılara cevap veriyorlardı (Çeçener 2003).

Kurulun ilk dönem çabaları arasında en önemli konulardan bir tanesi, korunması gereken anıtların envanterinin çıkarılması idi. Bu amaç için alt komitelerin oluşturulması ve diğer kurumlarla iş birliğine girilmesi kararlaştırılmıştı (AYK Arşivleri 1954a). Aşağıda da görüleceği gibi envanter meselesi, tüm görevi süreci boyunca kurulun altını çizdiği bir nokta olmuştu. Ülkede bir restorasyon sistemi oluşturulması konusunda alınan diğer kararlar arasında restorasyon işlerini yürütecek müelliflerde aranacak özelliklerin belirlenmesi (AYK Arşivleri 1954b), restorasyon işlerindeki birim/fiyat listelerinin belirlenmesi (AYK Arşivleri 1956) gibi kararlar vardır.

1950’ler Türkiye’inde kültürel miras üzerindeki tartışmalarla ilgili önemli bir motivasyonun ‘Avrupalı gözünde Türkiye imajı’ olduğunu önermek mümkündür. Türkiye Turing ve Otomobil Kulübü (TTOK)’nın kurucusu Reşit Saffet Atabinen¹⁹ ve kurul arasında geçen bir dizi yazışma bu açıdan ilgi çekicidir. 1953 Uluslararası Ekonomi Konferansı sırasında yakın arkadaşı Fransa Turing Kulübü başkanı Monsieur Puget’ye İstanbul’u gezdiren Atabinen, anıtların pis ve harabe görüntüsü yüzünden, M. Puget’ye karşı hissettiği mahcubiyet hissi ile Vakıflar Genel Müdürlüğü’ne bir dilekçe yazmıştı. Vakıflar Genel Müdürlüğü dilekçeyi Eski Eserler ve Müzeler Genel Müdürlüğü’ne, onlar Millî Eğitim Bakanlığı’na nihayet Millî Eğitim Bakanlığı da Kurul’a iletmışti. Kurul ilk önce bahsedilen kötü görüntünün yerini sormuş ancak Atabinen cevap olarak tüm İstanbul’u işaret edince uzun süren yazışmalar da sonlanmıştı²⁰.

18 Aslında Cumhuriyet Dönemi’nin toplumda kadınların rolüne verdiği önem ve eğitime yaptığı yatırım göz önüne alındığında, grupta hiç kadın olmaması ilgi çekicidir. Ayrıca arkeoloji ve tarih disiplinin gelişiminde de kadınlar ön planda olmuştur (örneğin, Afet İnan, Türk Tarih Tezi’nin yaratılması ve arkeolojik çalışmaların yönetilmesindeki en önemli aktörlerdendi).

19 İkinci Meşrutiyet zamanı kurulan İstanbul Şehri Muhipleri Cemiyeti savaş yıllarının kaosuyla dağılmış, ancak 1940larda tekrar toparlanabilmiş ve Türkiye Turing ve Otomobil Kulübü’ne dönüşmüştü; Atabinen de Turing Kulübü’nün kurucularındandı (Eyice 1994).

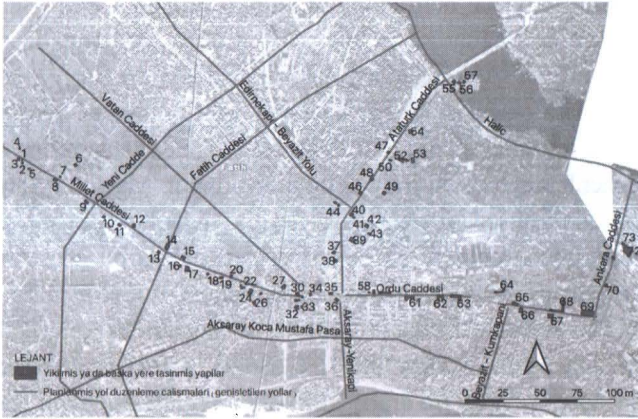
20 Vakıflar, Kültür Bakanlığı ve Millî Eğitim Bakanlığı arasındaki bir seri yazışma, kurul arşiv defterinde yer almaktadır ancak karar numaraları ve belge tarihleri, kağıttaki yıpranma sebebiyle okunamaz durumdadır.

Aslında, *İmar* dönemi ile ilgili anlatılar, kentsel uygulamalarda olabilecek en ‘tuhaf’ (hatta en saçma) karar verme süreçlerini örnekleemektedir. Örneğin, Aydın Boysan’ın aktardığına göre Menderes bir meydanda yıkım yapılacağı zaman, işçiler ve imar ekibiyle meydana gider, parmağı ile nereye kadar yıkım yapılacağını gösterir, işçiler gösterilen kısımları yıkmaya başlarken uzmanlar da imar planını güncellerlerdi (Boysan 2004). Kuban ise açılacak yolun sınırlarını belirlemek için Menderes’in yerden taş alıp karşı kaldırıma fırlattığını ve yolun genişliğinin böylece belirlendiğini anlatır (Kuban 1993). Benzer şekilde, Aydın Boysan da Bağdat ziyaretine gittiği zaman Menderes’in gece yarısı ekibine telefon açarak ‘Mısır Çarşısı’nın karşısındaki binaları yıkmaya karar verdim, istimlaklara (*kamulaştırma*) başlayın’ gibi talimatlar verdiğini söyler (Boysan 1990). Belirtmek lazım ki 1950’lerin orasında İstanbul’da acil olarak bir kentsel düzenlemeye zaten ihtiyaç duyulmaktaydı. Marshall Yardımları ile tarımda gelen traktörlü sanayileşme hamleleri²¹, büyük bir nüfusun işsiz kalmasına ve kentlere göç etmelerine yol açmıştı; İstanbul da bu göçlerin ana merkezi haline gelmişti²². Marshall paketine ek olarak Türkiye-ABD ilişkilerinin gelişmesi, sadece politik düzende değil günlük hayatta da Amerikalılaşmanın önünü açmıştı (Alkan 2015; Bora 2017, s. 286-297). Bu durumun yapılı çevre üzerindeki en önemli etkisi ise araba kültürünün gelişmesi, şehir içi ulaşımında araba için yolların inşa edilmesi, tarımda sanayi reformları ile üretilen malların dağıtımı için karayolları ağının inşa edilmesi oldu. Bu süreçte ABD desteği ile bu altyapının kurulması mümkün olurken yine ABD danışmanlığı ve desteği ile Karayolları Genel Müdürlüğü kuruldu (Tekeli 2009, s.169; Gül 2009; Boysan 1990). Karayolları Genel Müdürlüğü’nün getirdiği standartlar ve Menderes’in vizyonu ile *İmar* projesi gerçekleştirilirken tescilli anıtların yıkımı ve taşınması için AYK onayı alınmıştı. Örneğin, Köprübaşı Hamamı (Beşiktaş’ta idi); Aksaray Hamamı, Azapkapı’daki Sıbyan Mektebi yıkılmış, onlarca çeşmenin yeri değiştirilmiş, Hasan Paşa Hanı ve Simkeşhane tıraşlanmıştı (Ünsal 1969).

21 Marshall Yardımları’nın Türkiye’de kültürel miras ve özellikle arkeolojik aktiviteler üzerindeki etkisinin Sardis örneği üzerinden eleştirel ve akademik irdemesi için; bkz: Luke 2019.

22 Bu göç hareketi, aslında Demokrat Parti’nin kırsal nüfusu kentlileştirme stratejisinin de bir parçasıydı. Cumhuriyet Dönemi’nde ise strateji, büyük demografik değişikliklere yol açmadan, başka bir deyişle, köylüyü köyünde tutarak bir dönüşüm gerçekleştirmektir. Başkent Ankara’nın yaşadığı göç alımı bu stratejiye ters düşen bir hamleyle de; Çiftçi Topraklandırma Kanunu, Halk Evleri’nin bir eğitim kurumu olarak hayata geçirilmesi gibi reformlar, bu yönde adılmış adımlardır. Demokrat Parti döneminde ise, köylünün artık kentlere gelmesi için yatırımlar ve projeler üretilmeye başlanmıştı. Bkz. Karaömerlioğlu 2000, 2006.

İnşaat mühendislerinin getirdikleri yol kotu standartlarına ulaşmak için Beyazıt Hamamı'nın ve Fatih Külliyesi'nin Akdeniz Medresesi'nin temelleri açıkta bırakılmış, Koca Ragıp Paşa Kütüphanesi ve Sibyan Mektebi ise toprak altında kalmıştı (Anonim 2011). İmar sırasında gerçekleşen yıkım tüm İstanbul'u bir şantiyeye dönüştürmüştü. Bu yıkımın sadece tarihi yarımada da sebep olduğu fiziksel dönüşüm aşağıdaki haritada sunulmuştur:



İstanbul'un İmarı Projesinin Tarihi Yarımada'da Yarattığı Fiziksel Dönüşüm

(İmar projesi tüm İstanbul'da gerçekleştirilmiştir)

Aşağıda 1046 hücre fotograh (Foto) Belirtilenleri nerin ve/veya sayısalardan eklenmiştir:

Yıkılan / Tasarım yapılar L. listesi

- | | | |
|---------------------------------------|----------------------|-------------------|
| 1. Hasköy Camii | 26. Yusuf Paşa Camii | 60. Kırı Camii |
| 2. Bu İstasyon | 28. Hattatı Camii | 61. Kızı Camii |
| 3. Tulland Mahallesi E. Hattatı Camii | 27. Murad Paşa Camii | 62. Hattatı Camii |
| 4. Hattatı Camii | 29. Akademi Camii | 63. Hattatı Camii |
| 5. Kızı Camii | 30. Akademi Camii | 64. Hattatı Camii |
| 6. Hattatı Camii | 31. Hattatı Camii | 65. Hattatı Camii |
| 7. Hattatı Camii | 32. Hattatı Camii | 66. Hattatı Camii |
| 8. Hattatı Camii | 33. Hattatı Camii | 67. Hattatı Camii |
| 9. Hattatı Camii | 34. Hattatı Camii | 68. Hattatı Camii |
| 10. Hattatı Camii | 35. Hattatı Camii | 69. Hattatı Camii |
| 11. Hattatı Camii | 36. Hattatı Camii | 70. Hattatı Camii |
| 12. Hattatı Camii | 37. Hattatı Camii | 71. Hattatı Camii |
| 13. Hattatı Camii | 38. Hattatı Camii | 72. Hattatı Camii |
| 14. Hattatı Camii | 39. Hattatı Camii | 73. Hattatı Camii |
| 15. Hattatı Camii | 40. Hattatı Camii | |
| 16. Hattatı Camii | 41. Hattatı Camii | |
| 17. Hattatı Camii | 42. Hattatı Camii | |
| 18. Hattatı Camii | 43. Hattatı Camii | |
| 19. Hattatı Camii | 44. Hattatı Camii | |
| 20. Hattatı Camii | 45. Hattatı Camii | |
| 21. Hattatı Camii | 46. Hattatı Camii | |
| 22. Hattatı Camii | 47. Hattatı Camii | |
| 23. Hattatı Camii | 48. Hattatı Camii | |
| 24. Hattatı Camii | 49. Hattatı Camii | |

Not: Yazar tarafından Ünsal, 1960, ve İstanbul Kızı, 1957, kaynakları temel alınarak oluşturulmuştur

Şekil 1. İmar'ın tarihi yarımada'da yarattığı yıkım.

Haritanın oluşturulmasında belediyenin *İmar*'ı tanııtma amaçlı oluşturulduğu *İstanbul'un Kitabı* (Anonim 1957) ve AYK üyesi Ünsal'ın Demokrat Parti sonrası yayınladığı yıkılan yapı listesi esas alınmıştır (Ünsal 1969). Harita yıkımın ölçeğini anlamak açısından önemli olduğu gibi muhafazakâr bir hükümetin özellikle cami ve dinî yapıları yol açmak amacıyla yıkması açısından da ilgi çekicidir. Bora, günümüzde inşaat sektörüne olan ilgiyi Türkiye sağcı-muhafazakâr politikalarının ortak bir özelliği olarak tarifler ve Menderes dönemi projelerini de bu ilginin başlangıcı olarak önerir (Bora 2011)

Beyazıt Meydanı'nın yakınlarında bulunan Şimkeşhane'nin yıkılması sırasında belediye ile kurul çatışmış, ancak sonrasında Şimkeşhane'nin de yıkılmasına izin vermişti (Sayar 1956). Simkeşhane'nin yıkılması aslında ilk olarak Prost'un planında önerilmişti. Bizans Konstantinapol'ünde Forum Tauri'nin bulunduğu bu alanın meydan olarak açılması ve Zafer Tankı'nın ortaya çıkarılmasını amaçlamıştı Prost (Bilsel 2007, s.111). Bu plana yerel mimarlar da tepki göstermiş, EEKE'nin raporu ile de Simkeşhane'nin korunmasına karar verilmişti (Kotan 2015, s.154; Madran 1986, s.82). Tarihin bir ironisi olarak Simkeşhane, Osmanlı yerine Bizans'ı ön plana çıkarmakla eleştirilen Prost tarafından değil Müslümanlık üzerinden popülist bir söylem üreten siyasi bir güç odağı tarafından yıkılmıştı.

Demokrat Parti yönetimi altında gerçekleştirilen tüm bu yıkımlar, hükümet eliyle yönetilen medyada 'İstanbul'un Yeniden Fethi' olarak tanıtılıyordu. Belediye yayınları, bunu medeniyetin bir fethi olarak sunuyor, İstanbul'un harabe hâlindeki görünüşünden nihayet kurtulduğunu iddia ediyordu (Anonim 1057). Ancak bu dönemi çalışan araştırmacılar, *İmar* projesinin devlet destekli 6-7 Eylül 1955 vahşetinden sonra başladığına işaret ederek 'Fetih' söylemi üzerinden azınlıklara karşı bir söylem üretildiğini tartışmaktadırlar (Akpınar 2016). Aslında, *Fetih* söyleminin tarih boyunca iktidarlar tarafından nasıl kullanıldığına baktığımızda da bu önermenin haklılığını görmek mümkündür. Örneğin, 2020'de Ayasofya'nın müzeden camiye dönüştürülmesi de *Fetih* teması ile reklam edilmişti.

Bu dönemde 'Osmanlı anıtları, Müslüman anıtları, bizim anıtlarımız, vs.' gibi söylemler ile medeniyet ve kültür ikiliği tekrar üretilirken medeniyet kavramı da Amerikalılaşmaya bağlı olarak 'yol' inşaatını işaret etmeye

başlamıştı. Bu inşaatın kültürel miras üzerindeki etkisi ise uzmanlar aracılığı ile yönetilmişti. Bu bağlamda İstanbul’un tarihî yapıtları Menderes’in *İmar Hareketi* ile yıkılırken hem AYK’nun hem de dönemin diğer uzmanlarının (örneğin, üniversitelerin) sessizliği bu makalenin konusu açısından önemlidir. Örneğin, Kuban’a göre Menderes’in koruma anlayışı ile AYK’nunki birbirine zıt idi ve aynı yıllarda kurulmuş olmaları bir tesadüf eseri idi. Bu makalede anlatılanlara göre ise durum sadece bir tesadüften ibaret değildir çünkü aslında Menderes yıkımlarına karşı gösterilen bu sessizlik sayesinde AYK, 1960’larda ve 1970’lerde ‘korkutucu bir yetki’ ile kullanacağı gücünü inşa edebilme imkanına ulaşmıştır.

Terör Yıllarında Miras Uzmanları

Bourdieu’ye göre devlet, farklı sermaye (*capital*) tiplerinin (fiziksel güç sermayesi [ordu, polis]; ekonomik sermaye, kültürel sermaye [bilgi sermayesi ya da simgesel sermaye – lisan]), bir odakta toplanma sürecinde varılan en yüksek noktadır (Bourdieu 1994). 1960 Darbesi’ni izleyen 20 yıl boyunca hiçbir güç odağının bu anlamıyla bir devlet oluşturamadığını söyleyebiliriz. 1960 Anayasası, ordunun yönettiği bir süreç ile üniversite profesörleri ve entelektüeller tarafından yazılmıştı. Bu anlamıyla devlet ve uzmanlar arasında 1950’lerde kopmuş olan bağ, anayasa ile tekrar kurulmuş, güç ilişkileri ‘denetlenmişti’ (Tachau ve Heper 1983)²³. Bu sebeple de yazıldığı zamandan bu yana 1960 Anayasası ya yarattığı özgürlükçü ortam sebebiyle yüceltilir ya da devlet sürecinde elitist bir güç hamlesi olarak eleştirilir (Keyder 1987, s.141). 1960 Anayasası, devleti ‘sosyal devlet’ olarak kurgulamış ve toplumsal hareketler için de alan sağlayan düzenlemeler getirmişti. 1960’ların sonlarına doğru ise sağ-sol hareketleri gerginliği ülkeyi patlamaya hazır hâle getirmişti. Mart 1971’de ordunun müdahalesinin ardından politik şiddet ve gerilim daha da artmış, olağanüstü hâl ile anayasadaki haklar askıya alınmış, işkence sıradanlaşmış, özellikle Kürt şehirlerinde sıkıyönetim ilan edilmişti ve ülke, sosyal devlet olmaktan çıkmıştı (Zürcher 2004).

1961 Anayasası ile 50. maddeye “devlet, kültürel ve tarihî öneme sahip tüm anıtların korunmasını sağlar” cümlesi yazılmış, AYK da birçok ilke

23 1960 Anayasası’nın yazarlarından olan Mümtaz Soysal’a göre 1960 Darbesi demokrasiye bir son vermemiş ancak farklı bir demokrasiye (*denetlenmiş demokrasi*) geçişi sağlamıştı (Soysal 1969).

kararında bu 50.maddeye atıf yapmıştı. Bu madde, meclisteki tartışmalar sırasında anayasaya son anda eklenmiş, bu yüzden de devletin tüm anıtların korunmasını nasıl sağlayacağı kısmı hiçbir şekilde tanımlanmamıştı (Mumcu 1969). 25 Nisan 1973'te kabul edilen 1710 sayılı Eski Eserler Kanunu ise başka bir dönüm noktası idi çünkü hem 1906 Asar-ı Atika Nizamnameleri'nden bu yana çıkarılan ilk eski eser yasası idi hem de korumanın ölçeğini anıtlardan ve tekil mimarlık yapılarından alanlara kaydırmıştı. Yani İkinci Meşrutiyet Dönemi'nde ulusal anıt kavramının çıkışına benzer şekilde bu dönemde de alan koruma kavramı ortaya çıkmıştı. Bu gelişmenin gerçekleşmesindeki temel aktör ise AYK idi, ülkedeki kaotik durum, 1950'lerde elde ettikleri güçü daha da arttıracak bir ortam sunmuştu ve bu güç, koruma alanında uluslararası gelişmelerin Türkiye'ye uyarlanmasında etkili olmuştu.

AYK, aktif olduğu dönem boyunca koruma standartlarının oluşturulması ve uygulanması konusundaki en önemli aktördü. Üyeler 1966'da Millî Eğitim Bakanlığı'na ICCROM üyeliğine başvurması için yazmışlardı (AYK Arşivleri 1966a) (Türkiye 1969'da üye oldu). İş birliğinde oldukları diğer dairelere yazı göndererek çalışanlarını UNESCO eğitimlerine göndermeleri için kaynak yaratmalarını istediler (AYK Arşivleri 1965)²⁴. 1964 Venedik Tüzüğü'nün Türkiye'ye uyarlanması için alt komiteler kurarak çalışmalar gerçekleştirdiler (AYK Arşivleri 1966b)²⁵ ve Tüzüğü koruma konusunda temel ilkeleri tanımlayan bir metin olarak onayladılar (AYK Arşivleri 1967). Bu dönemde AYK koruma standartlarının belirlenip uygulanması için çalışırken diğer departmanları da harekete geçirmek için çalışıyordu. Örneğin, Vakıflar Genel Müdürlüğü, Sultanahmet'te bulunan Çifte Hamam'ın manken müzesi olarak yeniden düzenlenmesinin uygunluğu için AYK'na fikrini sorduğunda, yenden düzenlemenin Venedik Tüzüğü ilkelerine uygun olmadığını ve hamamın hamam olarak kalmasına karar verdi (AYK Arşivleri 1966c).

Yukarıda bahsedildiği gibi bu dönüşümlerin sonucunda, 1973'te Eski Eserler Yasası kabul edildiğinde, *sit* kavramı da gelişmiş oldu. Bu ölçek ve düşünme tarzı değişikliği ile Türkiye'deki koruma gelişmeleri, Amsterdam

24 Doküman, 10 Ocak-15 Haziran 1966'da Roma'da gerçekleşecek bir eğitimden bahsetmektedir. Bu eğitim, Rome Center (ICCROM)'ın bu dönemde üniversiteden devraldığı 'Anıtların İncelenmesi ve Restorasyonu' dersi olmalıdır.

25 Bu alt komitenin üyeleri ODTÜ hocaları, Vakıflar Genel Müdürlüğü uzmanları ve Ankara'da ikamet eden iki AYK üyesinden (Orhan Alsaç ve Aptullah Kuran) oluşmaktaydı.

Deklarasyonu’ndan iki yıl önde idi (Şahin Güçhan ve Kurul 2009). Amsterdam Deklarasyonu, bütüncül korumanın gerekliliğinin altını çizen, bunu da koruma pratiğinden ziyade koruma sürecinin örgütlenmesi ile ulaşılan bir sonuç olarak tarif ediyor ve bu süreçte özellikle yerel yönetimlerin önemine vurgu yapıyordu (Avrupa Konseyi 1975). Türkiye’deyse bu süreç, tek ve merkezî bir yönetim tarafından gerçekleştirilmişti ve temel farklılık burada yatıyordu. Üstelik merkezden gelen bu kararlar, yerel yönetimler tarafından anlaşılamiyor, anlaşılrsa da uygulanması için kaynak ve nitelikli personel sıkıntısı yüzünden probleme dönüşüyordu. Bu sebeple de koruma alanında yüksek standartlar geliştirilmiş olsa da bu standartlar pratik anlamında kafa karışıklığı ve anlaşılmadan uygulanan kararlar olarak kalıyordu.

Sit kavramı ile ilgili temel sıkıntı, aslında kimsenin ne olduğunu tam olarak bilmemesinden kaynaklanıyordu. Fransızca *site* kelimesinden birebir Türkçe’ye uyarlanan bu kelime, çoğu belediye için bir endişe kaynağı idi. Belediyeler için imar planları, hâlihazırda, bütçe yetersizliği, eleman eksikliği, uzmanlık eksikliği gibi sebepler yüzünden problem yaratan süreçlerdi. Bazı durumlarda imar planı hazırlanana ve onaylanana kadar geçen sürede koşullar değişiyor, imar planı onaylandığında bile koşullara cevap veremiyor olabiliyordu. Bu sorunlar, AYK tarafından desteklenen ve Kemal Ahmet Aru danışmanlığında Nuran Zeren tarafından gerçekleştirilen bir doktora araştırması ile belirlenmişti. Çalışmada AYK’nın koruma kararı verdiği 75 belediye ile anketler düzenlenmişti ve sonuçlar belediyelerin memnuniyetsizliğini net bir şekilde göstermekteydi (Zeren 1981).

Bunun üzerine AYK bir alanı sit alanı ilan ettiğinde durum iyice karmaşılaşıyordu çünkü sit kararı verilen alanda, imar planı da dahil olmak üzere, var olan tüm kararlar geçersiz kılınıyor, belediye ise iki yıl içerisinde *Koruma Amaçlı İmar Planı* (KAİP) hazırlamak zorunda kalıyor, KAİP hazırlanana kadar ise AYK’nun tanımladığı ‘geçici yapılaşma koşulları’ uygulanıyordu (bu koşullar genelde KAİP hazırlanana kadar hiçbir yapının yıkılamayacağını, her türlü inşai faaliyet için AYK izni alınması gerekliliğinin altını çiziyordu). AYK için sit alanı kararı almak aylık toplantılarda masa başında haritanın üzerine çizgi çizmekten ibaretti. O çizginin içinde yaşayan insanlar ve yerel yönetim içinse bu çizginin çok daha büyük bir etkisi oluyordu. AYK başkanı Orhan Alsaç’a göre KAİP korumayı teşvik etmeli, yeni gelişme alanları ile

bağlantılı olmalı, alanın değerlerine saygı duymalı ve halkın bilinçlenmesine katkı sunmalıydı (Alsaç 1978). Ancak bunun nasıl olacağı belli değildi. Sit kararlarının ardından bazı yerel yönetimler, AYK kararını bozabilecek tek merci olan Danıştay'a başvurdular. Bazı ev sahipleri ise tescilli evlerinin yerine yeni bir yapı inşa edebilmek için kendi konutlarını yıktılar (Zeren 1981). Yani AYK'nun verdiği koruma kararları, amacının tam tersi bir yönde işlev göstererek, tescillenen varlıklarının korunmasından ziyade yok olmalarına ve çürümelerine yol açtı.

Yukarıda belirtildiği gibi ülkenin içinde bulunduğu kaos, AYK'nun özellikle 1970'lerde, kendi gücünün artması için uygun bir ortam sağlamıştı. AYK tarafından farklı devlet kurumlarına gönderilen yazılarda bu durum daha da belirgin hâle gelir, çünkü bu yazıların çoğu, yazıyı alan kurumu eğitmek ve bilinçlendirmek maksatlı yazılmış yazılardı. Örneğin, Kültür ve Tanıtım Bakanlığı'nın kentleşme ile yok olan yapılar hakkında izlenmesi gereken süreci sorduğu yazısına, şu sözlerle cevap vermişti (AYK Arşivleri 1978a):

Kurulumuzun özellikle 1973 yılından itibaren artan bir hızla, tüm uygar ülkelerde olduğu gibi taşınmaz eski eser ve doğal değerlerin korumasında tek eserden toplu SİT korumasına yöneldiğine, eski kent ve kent bölümlerinin korumasını isterken SİT'i oluşturan bireyleri de korumayı amaçladığına, bu konuda 5 yıldır gösterilen çabaların ilgililerde, belli ölçüde de olsa bilinç yaratmasının sevinç verici olduğuna ancak bu bilincin sadece SİT'i yok edeni yanlış kentleşme dediğimiz olguyu yaratan veya, daha doğru bir deyimle, yanlış kentleşmeye yasal açıdan olanak sağlayan, imar planlarının iptali hususunda olduğuna oysa yaşayan bir organizma olan kentleri uzun süre fiziki planlama disiplini dışında tutmanın en az yanlış planlama kadar zararlı bir tutum olduğuna...[Yerel Yönetim Bakanlığı ve İmar ve İskan Bakanlığı'nın görevleri sıralandıktan sonra] Kültür Bakanlığı'nın ülke çağında bir tespit programı oluşturup gerekli büroları bir an evvel kurmasının zorunlu olduğu hususunun bir kez daha hatırlatılmasına, her yıl milyarlarca liralık millî servet ve kültür değerinin yok olmasına neden olan bu eksikliğin giderilmesinin Kültür Bakanlığı'nın en başta gelen görevlerinden olduğunun vurgulanmasına karar verildi.

Bir başka örnekteyse, tescilli yapılarla ilgili vergi düzenlemesi istemek için farklı kurumlara dağıtılacak bir yazıda şöyle yazmaktaydı (AYK Arşivleri 1978b):

En eski uygarlıkların üzerinde olduğu Anadolu’nun hemen her eski yerleşme bölgesinde bulunan ve henüz envanteri tam olarak yapılmayan değerli kültür eserleri ile doğa güzellikleri ve garipliklerini içeren yörelerin korunmaları, devamlılıklarının sağlanmasının belli bir bilgi, mali olanak ve bilinç konusu olduğuna, geçmiş toplumlardan bize miras kalan bu değerlerin gelecek topluma aktarılma görevinin sadece devlete ait olamayacağına, bu görevin tüm ulusça paylaşılmasının zorunlu olduğuna, hatta, insanlığın malı olan bu kültür belgelerinin korunmasının, çağımızda tüm ulusların görevi olarak kabul edildiğine,

Sorunun kapsamı ve içeriğinin genişliği ve derinliği nedeni ile korumada sorumluluğu olan özel ve tüzel kişilerin ve devletin sorumluluk paylarının saptanmasının zorunlu olduğuna, kuşkusuz kültür değeri olan yapı ve doğal güzelliği haiz arazilerin korunma ve devamlılığının sağlanması konusunda en büyük yükümlülüğün bu taşınmazlara sahip olan ve onları kullananlara ait olacağına...., kültür değeri olan yapılar ile doğal değer açısından korunmasında kurulumuzca gerek görülen taşınmazlara, getirilen ve saptanacak kısıtlamanın belli bir oranında devletçe de yardımıda bulunulmasının hak ve hukuk açısından zorunlu olduğuna, esasen Anayasamızın 50. Maddesi ile bu hususun devlete görev olarak verildiğine...

AYK, 1976’da Kültür Bakanlığı ve Adalet Bakanlığı’na yazdığı bir mektupta, AYK tarafından tescilli yapılarla ve sitlerle ilgili bildirilen davalara öncelik verilmesini talep etti (AYK Arşivleri 1977)²⁶. 1978’de Adalet Bakanlığı’na bir yazı yazarak tarihî yapılara asılan tabelalar, grafitiler gibi suçlara yönelik düzenlemeler istendi (AYK Arşivleri 1978c). Devlet Planlama Teşkilatı’na gönderilen başka bir yazıda, belediyelerin koruma karşıtı tutumları eleştirildi ve restorasyon projelerinin desteklenmesi için belediye işlemlerinden ve sinema, tiyatro, bar gibi lüks tüketimlerden (“birkaç kuruş kadar

26 Alsaç’a göre bu yapı ve alanlardaki suçlar tüm ulusa karşı işlenmiş olan suçlar olduğu için öncelik tanınmalıydı.

minik miktarlarda”) vergi toplanarak kaynak oluşturulmasını istedi (AYK Arşivleri 1978d). En son 1980’de meclise bir mektup yollayarak tescilli binasını yıkan vatandaşlara bir yaptırım uygulanmazken koruyan vatandaşların cezalandırıldığını belirtti ve tescilli yapı sahipleri için emlak vergisinden 90% oranında muafiyet istedi (AYK Arşivleri 1979).

Diğer kurumlar AYK’nın yolladığı bu mektuplardan rahatsızlık duymaktaydılar. Ancak çoğu koruma uzmanı açısından AYK, müdafaa edilmesi gereken bir aktördü çünkü AYK’yi eleştirmek imar planı değişiklikleri ile büyük kazançlar sağlayan sermaye sahipleri ile aynı safta durmak anlamına geliyordu (Çeçener 2003).

1980 Darbesi, Türkiye’yi neo-liberal bir ülke olarak yeniden kurgularken AYK’nun 30 yıllık görev süresinin de sonunun geldiğine işaret etmekteydi. AYK başkanı Orhan Alsaç, hem yeni bakanlara hem de darbenin yürütücüsü Kenan Evren’e mektuplar yazmışsa da yanıt alamamıştır (Alsaç 1993). 1981’de, İmar ve İskân Bakanlığı AYK’ya yolladığı bir doküman ile yeni oluşturulacak bir yasa için fikir sormaktaydı. Çoğu kısmı sansürlenmiş ve sadece AYK ile kısımları okunabilen bu dokümana AYK’nın cevabı, eski yapıların envanterinin çıkarılmasının ve bir tescil mekanizması geliştirilmesinin aciliyetini vurgulamak oldu (AYK Arşivleri 1981). İronik bir şekilde AYK ilk kurulduğunda, Ali Saim Ülgen’in altını çizdiği en önemli mevzulardan birisiydi buydu. Darbe sonrasında 1983’te 2863 sayılı Eski Eserler Kanunu çıktı ancak bu sefer süreçte AYK’nun fikri sorulmadığı gibi kurum olarak da işlevsiz bırakıldı. 1988’de ise *Kültür ve Tabiat Varlıklarını Koruma Bölge Kurulları*’nın oluşturulması ile yeni bir koruma sistemi yaratıldı.

Sonuç

Makalenin giriş kısmında da belirtildiği gibi bu yazının amacı koruma uzmanlarının değişen koşullara göre kendilerini nasıl konumlandıklarını ve somut kültürel mirası nasıl tanımladıkları (inşa ettikleri) ve nasıl bir yönetim sistemi örgütlediklerini tartışmaktadır. Ancak makalede sunulan tartışmaların ışığında somut kültürel miras, uzmanlar ve politik koşullar arasındaki ilişkinin çok daha karmaşık bir güç dinamikleri ağı içinde ele alınması gerektiği de ortaya çıkmaktadır. Başka bir deyişle, uzmanların somut kültürel mirası

yönetme şekilleri hem ulusal hem de uluslararası sosyal ve politik dengele-re bağlı olarak değişir. Buna örnek olarak -yukarıda daha detaylı anlatıldığı gibi- Osmanlı modernleşmesi süreci bağlamında arkeolojiye olan ilgiyi, Jön Türk Devrimi ile gelen *ulusal anıt* kavramını, Menderes'in *İmar* projesi uygulamalarını ya da toplumsal dengenin sarsıldığı bir dönemde AYK'nun yapıtımlarının artmasını verebiliriz. Ancak altını çizmemiz gereken önemli bir nokta şudur ki somut kültürel miras sadece bu dengelerden etkilenen veya bu dengelerin yansımaları takip edebileceğimiz bir alan değil aynı zamanda bu dengeleri değiştirmek ve tekrar kurgulamak amacıyla güç sahiplerine yardımcı olan bir aktördür.

Makalede, on dokuzuncu yüzyıldan günümüze kadar kronolojik bir anlatımla somut kültürel mirasın değişen anlamlarını takip ederken bazı ikilikleri seçebilmek de mümkündür; Batılı/ Batıcı ve milli/ İslami/ muhafazakâr arasındaki denge ve çatışma bu ikiliklerin en belirgin olanıdır. Bu dengenin sarsıldığı anlardan biri olarak geç Osmanlı toplumunun başlattığı modernleşme sürecini işaret etmek mümkündür. Bu dönemde siyasi bağlama bağlı olarak arkeoloji, müzeler, yasal düzenlemeler, eğitim reformları ve dil yetkinliği gibi araçlarla Osmanlı Devleti, kendi topraklarındaki pagan ve Hristiyan dönem kalıntıları üzerinde bir yetkinlik kurdu. Ancak bu gelişmeler sosyal bir çatışmayı da tetikledi ve modernleşme ile kendi 'otantik' Türk ve İslam kimliğinin kaybedilmesinden endişe eden bir topluluğu harekete geçirdi. 1908 Jön Türk Devrimi ile mutlak monarşiden anayasal monarşiye geçilirken kültür alanında da yeni bir yön çizildi ve aynı toprakların bu sefer İslami geçmişi daha önemli hâle geldi. Bunun bir sonucu olarak da taşınabilir somut kültürel miras yerine taşınmaz miras (anıtlar) koruma söyleminin ve aktivitelerinin odağına yerleşti. 1912'de Balkan Savaşları'nın başlamasından 1923'te Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulmasına kadar geçen savaş dönemi geride kaldığında ise hem Osmanlı Devleti çökmüştü hem de Cumhuriyet'in modernleşme reformları ile yeni bir kültürel miras politikası belirlenmişti.

Cumhuriyet'in yönetici sınıfı, özenle tasarlanmış devlet programları ile yüzyıllarca şeriat ile yönetilmiş bir toplumu laik ve modern bir topluma dönüştürmeyi hedefledi. Bunun için bir yandan arkeoloji aracılığıyla prehistorik toplumlar (Hitit ve Sümer uygarlıkları) ile ırksal bir bağ yaratmıştı, bir yandan da uzman ekipleri ile Osmanlı anılarını hala unutmamış olan toplum bireyleri

için restorasyon ve işlev değişiklikleri ile Osmanlı geçmişine belli bir mesafe alınmasını sağlamıştı. Bununla beraber mimarlık ve plancılık da yeni ve modern bir Türkiye imajı yaratılması için etkin araçlar olarak kullanılmış, hatta eski başkent bile bu amaçla ‘güzelleş’ tirilmişti. Ne var ki değişen soğuk savaş dinamikleri ve Amerika ile kurulan bağların sonucunda tek parti döneminin ardından yeni bir güç dengesi olarak Demokrat Parti ortaya çıkmış ve 1950’ler boyunca giderek gücü artarken İstanbul’un tarihî alanlarında da geri dönüşü olmayan bir değişimi gerçekleştirmişti.

Bu dönemde AYK’nun kurulması, özellikle somut kültürel mirasın yönetimi açısından bir dönüm noktasıdır. Giderek otokratlaşan ve muhalefete karşı daha da baskıcı bir yönetim benimseyen Demokrat Parti’nin tarihî alanlarda yarattığı tahribata karşı yeterince ses çıkar(a)mayan AYK, hükümete ihtiyaç duyduğu uzman görüşünü sağlayan bir resmî devlet ofisi olarak işlev görmüştü. 1960’da ordunun yönetimi ele geçirmesi ile kültürel miras alanında bir kez daha bir dönüşüm yaşanmıştı. Darbe sonrası oluşan sosyal kaos ortamında, devlet mekanizmasındaki güç boşluğu sayesinde AYK, Avrupa’da gelişmekte olan koruma standartlarını ülkeye uyarlayabilecek bürokratik bir süreç belirleyebilmiş ve diğer devlet organlarını da bu standartları benimseyip takip etmeleri konusunda uyarmıştı. Ancak bu standartların gerçek hayattaki karşılıklarına baktığımızda, tarihî çevrelerin korunmasından ziyade AYK’nun gücünün tanınması ve artması konusunda daha işlevsel olduğu gözlemlenmektedir. Yani, merkezîyetçi yapısı ve mutlak gücü yüzünden AYK’nun aldığı kararlar yerel ihtiyaçlara cevap veremeyen bürokratik düzenlemeler olarak kalmıştır.

Kaynakça

- Ahmad, F 2002, *Turkey: The quest for identity*. Oneworld Publications.
- Ahmad, F 1969. *The Young Turks: The Committee of Union and Progress in Turkish Politics*. Oxford, University Press, London.
- Akcan, E 2012 *Architecture in Translation: Germany, Turkey, and the Modern House*, Duke University Press, Durham and London.
- Ahunbay, Z 2013, ‘Genç Cumhuriyetin Koruma Alanındaki Öncülerinden Y. Mimar Ali Saim Ülgen (1913-1963)’, *Restorasyon Konservasyon Çalışmaları Dergisi*, vol.16, s. 3-20.
- Akpınar, İ 2014, ‘The Rebuilding of İstanbul: Foreign Planners in the Early Republican Years’, *New Perspectives on Turkey*, vol.50, s. 59-92.

- Akpınar, İ 2016, 'Urbanization represented in the historical peninsula: Turkification of İstanbul in the 1950s' içinde Gürel M Ö (der.), *Mid-Century Modernism in Turkey: Architecture Across Cultures in the 1950s and 1960s*, Routledge, New York.
- Alkan, M Ö 2015, 'Soğuk Savaş'ın Toplumsal, Kültürel ve Günlük Hayatı İnşa Edilirken', içinde Kaynar M K (der.), *Türkiye'nin 1950'li Yılları* içinde, İletişim Yayınları, İstanbul, s. 591-617.
- Alsaç, O 1978, 'Koruma Amaçlı İmar Planlarının Yapılmasında Gözönünde Tutulması Gerekli'. *O.D.T.Ü. Mimarlık Fakültesi Dergisi*, vol.4, no.2, s. 195-200.
- Alsaç, Ü 1993, *Bir Türk Mimarının Anıları Etkinlikleri, Yaşamı: Orhan Alsaç*, YEM, İstanbul.
- Altınyıldız, N 2007, 'The architectural heritage of İstanbul and the ideology of preservation', *Muqarnas*, vol.XXIV, ss. 281-306.
- Altınyıldız Artun, N 2019, *Muhafaza/Mimarlık*, derleyen: Bilge Bal, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Anonim 1873, *Der Bosphor und Constantinopel*, Vienna.
- Anonim 1935, *Anıtları Koruma Komisyonunun 1933-1935 Yıllarındaki Çalışmaları*, Devlet Basımevi, İstanbul.
- Anonim 1957, *İstanbul'un Kitabı*, İstanbul Vilayeti Neşriyat ve Turizm Müdürlüğü, İstanbul.
- Anonim 2011, *İstanbul Historic Peninsula Management Plan*.
- Atakuman, Ç 2008, 'Cradle or crucible: Anatolia and archaeology in the early years of the Turkish Republic (1923 – 1938)', *Journal of Social Archaeology*, vol. 8, no. 214, s. 214–235.
- Avrupa Komisyonu 2011, *the Council of Europe Framework Convention on the Value of Cultural Heritage for Society (Faro Convention* olarak da bilinmektedir).
- Avrupa Konseyi 1975, *The Declaration of Amsterdam*.
- Aykaç, P 2020, 'The Commission for the Preservation of Antiquities and its role in the appropriation of İstanbul's diverse heritage as national heritage (1939–1953)', *New Perspectives on Turkey*, vol. 62, s. 75-99.
- AYK Arşivleri 1954a, Toplantı no.: 27, Karar no.: 318, Toplantı tarihi: 6 Kasım 1954.
- AYK Arşivleri 1954b, Toplantı no.: 27, Karar no.: 316, Toplantı tarihi: 6 Kasım 1954.
- AYK Arşivleri 1956, Toplantı no.: 39, Karar no.: 506, Toplantı tarihi: 6 Haziran 1956.
- AYK Arşivleri 1965, Toplantı No.. 145, Karar No. 3014, Karar Tarihi: 26.07.1965.
- AYK Arşivleri 1966a, Toplantı No.. 146, Karar No. 3029, Karar Tarihi: 04.02.1966.
- AYK Arşivleri 1966b, Toplantı No.. 152, Karar No. 5268, Karar Tarihi: 21.08.1966.
- AYK Arşivleri 1966c, Toplantı No.. 152, Karar No. 5268, Karar Tarihi: 21.08.1966.
- AYK Arşivleri 1967, Toplantı No. 3674, Karar Tarihi: 24.9.1967.
- AYK Arşivleri 1977. Başkan Orhan Alsaç imzalı mektup. Döküman No. 732-(34), Tarih 28.06.1977.
- AYK Arşivleri 1978a, Toplantı No. 294, Karar no. 10374, Karar Tarihi: 09.06.1978.
- AYK Arşivleri 1978b, Toplantı No. 294, Karar no. 10372, Karar Tarihi: 09.06.1978.

- AYK Arşivleri 1978c, Toplantı no.. 298, Karar no. 10740, Karar Tarihi: 18.11.1978.
- AYK Arşivleri 1978d, Toplantı no. 294, Karar no. 10376, Karar Tarihi: 09.06.1978.
- AYK Arşivleri 1979, Toplantı no. 301, Karar no. 10966, Karar Tarihi: 09.02.1979.
- AYK Arşivleri 1981, Toplantı no. 324, Karar no. 12688, Karar Tarihi: 13.03.1981.
- Bahrani, Z, Çelik, Z ve Eldem, E (der.) 2011, *Scramble for the Past: A Story of Archaeology in the Ottoman Empire, 1753-1914*, İstanbul: SALT/Garanti Kültür A.Ş., İstanbul
- Batur, A (der.) 2009, *İstanbul Vakıflar Bölge Müdürlüğü Mimar Kemaleddin Proje Kataloğu*, TMMOB Mimarlar Odası, Vakıflar Genel Müdürlüğü, Ankara.
- Bennett, T 1995, *The Birth of the Museum: History, Theory, Politics*, Routledge, London.
- Bertram, C 2008, *Imagining the Turkish house: collective visions of home* University of Texas Press, Austin.
- Bilsel, C 2007, 'Remodelling the Imperial Capital in the Early Republican Era: the Representation of History in Henri Prost's Planning of İstanbul' içinde Osmond, J. (der.) *Power and Culture: Identity, Ideology, Representation*, Pisa University Press, Pisa, 95-115.
- Bilsel, C F 2010, 'Henri Prost's Planning Works in İstanbul (1936-1951): Transforming the Structure of a City through Master Plans and Urban Operations' içinde Bilsel C F ve Pinon P (der.) *From the Imperial Capital to the Republican Modern City: Henri Prost's Planning of İstanbul*, İstanbul Research Institute Catalogues, İstanbul, s. 101-165;
- Bora, T 2011, 'Türk Muhafazakarlığı ve İnşaat Şehveti – Büyük Olsun Bizim Olsun', *Birikim*, vol.270, s.15-18.
- Bora, T 2017, *Cereyanlar: Türkiye'de Siyasi İdeolojiler*, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Bourdieu, P 1994, 'Rethinking the State: Genesis and Structure of the Bureaucratic Field', *Sociological Theory*, vol.12, no.1, s.1-18.
- Boysan, A 2004, '50 Yıla Tanıklık: Sevgili Aydın Boysan'la Bir Kahve İçimi Sohbet', Bülend Tuna, Mücella Yapıcı (röportaj), *Mimarlık*, vol. 320.
- Boysan, B 1990, 'Halkla İlişkiler Stratejisi Olarak İstanbul'un İmarı: Politik Hummanın Silinmeyen İzleri', *Türkiye Belediyeciliğinde 60 Yıl Uluslararası Sempozyum*, Ankara, 23-24 Kasım 1990, Ankara Büyükşehir Belediyesi, Ankara, s. 235-241. *İstanbul* dergisinin 4. sayısında (1993):84.89 tekrar yayınlanmıştır.
- Bozdoğan, S 2001, *Modernism and Nation Building: Turkish Architectural Culture in the Early Republic*. Seattle: University of Washington Press, Seattle.
- Bozdoğan, S ve Akcan, E 2012, *Turkey: modern architectures in history*, Reaktion Books, London.
- Bozdoğan, S ve Kasaba, R (der.) 1997, *Rethinking Modernity and National Identity in Turkey*, University of Washington Press, Seattle.
- Carbonara, G 1995, 'I trent'anni di una buona carta del restauro', *Restauro: quaderni di restauro dei monumenti e di urbanistica dei centri antichi*, vol.131, s. 57-70.
- Cengizkan, A (der.) 2009, *Mimar Kemalettin ve Çağı: Mimarlık/Toplumsal Yaşam/Politika* TMMOB, İstanbul

- Cezar, M 1995, *Sanatta Batı'ya Açılış ve Osman Hamdi*, Erol Kerim Aksoy Kültür, Eğitim, Spor ve Sağlık Vakfı, İstanbul.
- Choay, F 2001, *The Invention of the Historic Monument*, Lauren M. O'Connell (çev.), Cambridge University Press, Cambridge.
- Cuno, J 2008, *Who Owns Antiquity?: Museums and the Battle Over Our Ancient Heritage*, Princeton University Press, New Jersey.
- Cuno, J (der.) 2012, *Whose Culture? The Promise of Museums and the Debate over Antiquities*, Princeton University Press, New Jersey.
- Çanak, E 2016, 'Atatürk'ün Yurt Gezilerine Bir Örnek: 1930-1931 Gezisi', *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi*, vol.4, no.23, s. 128-178.
- Çeçener, B H 2003, *Anıtlar Yüksek Kurulu Yılları*, TMMOB İstanbul Büyükşehir Şubesi, İstanbul
- Çelik, Z 1992, *Displaying the Orient: Architecture of Islam at nineteenth-century world's fairs*. University of California Press, Oxford.
- Çelik, Z 2016, *About Antiquities: Politics of Archaeology in the Ottoman Empire*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Çelik, Z ve Eldem, E 2012, *In Conversation: Zeynep Çelik and Edhem Eldem: Empire, Architecture, and the City*. Şu adresten erişildi: <http://saltonline.org/en/407> (2012, Eylül 18).
- Çetintaş, S 2011, *İstanbul ve Mimari Yazıları*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara.
- Deringil, S 1999, *The Well-protected Domains: Ideology and the Legitimation of Power in the Ottoman Empire 1876-1909*, I.B. Taurus, London
- Di Lampedusa, G T 1958, il Gattopardo, Feltrinelli. Roma.
- Dinler, M 2018, 'The Knife's Edge of Present: Archaeology in Turkey from the 19th century to the 1940s', *International Journal of Historical Archaeology*, vol.22, no.4, pp. 728-745.
- Dinler, M 2019, *Modernization through Past: Cultural Heritage during the late-Ottoman and the early-Republican period in Turkey*, Edizioni ETS, Pisa.
- Dominique, P 2010, 'Alexandre Lenoir et les musées des Monuments français', içinde Nora P (der.), *Les Lieux de memoire, II. La Nation*. (Paris).
- Eldem, E 2010, *Osman Hamdi Bey sözlüğü*, Kültür ve Turizm Bakanlığı yayınları, Ankara.
- Emiliani, A 1974, *Una politica dei beni culturali*, Einaudi, Torino.
- Ersoy, A 2003, 'A Sartorial Tribute to Late Tanzimat Ottomanism: the *Elbise-i Osmaniye* Album', *Muqarnas*, vol. XX, s. 187-207
- Ersoy, A 2015, *Architecture and the Late Ottoman Historical Imaginary: Reconfiguring the Architectural Past in a Modernizing Empire*, Ashgate, Farnham and Burlington.
- Eyice, S 1994, 'İstanbul Şehri Muhipleri Cemiyeti' içinde *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi* içinde, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, s.236.
- Eyice, S 1995, 'Eldem, Halil Ethem (1861-1938)', içinde *İslam Ansiklopedisi*, vol.1, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi, İstanbul, s. 18-21.

- Fanon, F 1967, *Black Skins White Masks*. Grove Press, New York.
- Findley, C V 2005, *The Turks in World History* Oxford University Press, New York.
- Gül, M 2009, *The Emergence of Modern İstanbul: Transformation and Modernisation of a City*, Tauris Academic Studies, New York.
- Hanioglu, M Ş 1995, *The Young Turks in Opposition*, Oxford University Press, New York
- Hanioglu, M Ş 2008, *A Brief History of the Late Ottoman Empire*, Princeton University Press, New Jersey.
- Harrison, R 2013, *Heritage: Critical Perspectives*, Routledge, Oxon.
- Kadioglu, A 1996, 'The paradox of Turkish nationalism and the construction of official identity', *Middle Eastern Studies*, vol.32, no.2, 177-193
- Karaömerlioğlu, M A 2000, 'Elite perceptions of land reform in early republican Turkey', *The Journal of Peasant Studies*, vol.27, no.3, s. 115-141.
- Karaömerlioğlu, M A 2006, *Orada Bir Köy Var Uzakta: Erken Cumhuriyet Döneminde Köycü Söylem, İletişim Yayınları*, İstanbul.
- Kasaba, R. (der.) 2008, *Turkey in the Modern World*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Kaynar, M K (der) 2015, *Türkiye'nin 1950'li Yılları içinde*, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Keyder, Ç 1987, *State and class in Turkey: A study in capitalist development*, Verso, New York.
- Kezer, Z 2015, *Building Modern Turkey: state, space, and ideology in the early republic*, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh.
- Kotan, P 2015, *Modernite İlişkisi Bağlamında Türkiye'de Korumacı Zihniyet: Kurumsallaşma Öncesi Koruma Olgusu*, doktora tezi, MSGSÜ, İstanbul
- Kuban, D 2007, *Bir Rönesans Adamı: Doğan Kuban Kitabı*, Müjgan Yıldırım (röportaj), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul
- Kuban, D 1993, 'Menderes ve İstanbul', *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, s. 389-392.
- Lewis, B 1961, *The Emergence of Modern Turkey*, Oxford University Press, London.
- Lowenthal, D. 1983, *The Past is a Foreign Country*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Luke, C 2019, *A Pearl in Peril: Heritage and Diplomacy in Turkey*, Oxford University Press, New York.
- Macdonald, S. (der.) 2011, *A companion to museum studies*, John Wiley & Sons, London.
- Madran, E 1996, 'Cumhuriyetin ilk otuz yılında (1920-1950) koruma alanının örgütlenmesi', *METU Journal of Faculty of Architecture*, vol. 16, no. 1-2, s. 59-97.
- Makdisi, U 2002, 'Ottoman Orientalism', *The American Historical Review*, vol. 107, no. 3, s. 768-796.
- Meskel, L 2018, *A Future in Ruins: UNESCO, World Heritage, and the Dream of Peace*, Oxford University Press, New York
- Meskel, L 2014 'States of Conservation: Protection, Politics, and Pacting within UNESCO's World Heritage Committee', *Anthropological Quarterly*, vol.87, no.1, s. 217-243.

- Mumcu, A 1969, 'Eski Eser Hukuku ve Türkiye', *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, vol. 26, no.3-4), s. 45-78.
- Nora, P 1989, 'Between Memory and History: Les Lieux de Mémoire', *Representations*, vol.26, s.7-24.
- Osman Hamdi Bey ve de Launay, M 1873, (1999) *1873 yılında Türkiye'de halk giysileri: Elbise-i Osmaniyye* (1999'da, Erol Üyepazarcı'nın çevirisi ile Sabancı Üniv. Yayınları tarafından tekrar basılmıştır).
- Özdoğan, M 2008, 'Ideology and archaeology in Turkey' içinde Meskel L (der.) *Archaeology Under Fire: Nationalism, Politics and Heritage in the Eastern Mediterranean and Middle East*, , Routledge, New York, s.111-123.
- Pamuk, O 2006, *İstanbul: Hatıralar ve Şehir*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- Parvillé, L 1874, *Architecture et decoration turques* V A. Morel et C. Libraireséditeurs, Paris.
- Resmi Gazete, 2 Temmuz 1951, *Gayrimenkul Eski Eserler ve Anıtlar Yüksek Kurulu teşkiline ve vazifelerine dair Kanun*. T.C. Resmi Gazete No. 7853.
- Sayar, Z 1956, 'İstanbul'un İmarında Şehirci Mimarın Rolü', *Mimarlık*, vol. 295, s 97-8.
- Shaw, W M K 2003, *Possessors and Possessed: museums, archaeology, and the visualization of history in the late Ottoman Empire*, University of California Press, Berkeley.
- Smith, L 2006, *Uses of Heritage*, Routledge, New York.
- Soysal, M 1969, *Dinamik Anayasa Anlayışı: Anayasa Dialektiği Üzerine Bir Deneme*, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, Ankara.
- Şahin Güçhan, N ve Kurul, E 2009, 'A History Of The Development Of Conservation Measures In Turkey: From The Mid 19th Century Until 2004', *METU Journal of Faculty of Architecture*, vol.26, no.2, s. 19-44.
- Tachau, F ve Heper, M 1983, 'The State , Politics , and the Military in Turkey', *Comparative Politics*, vol.16, no.1, s.17-33.
- Tamborrino, R ve Wendrich, W 2017, 'Cultural heritage in context: the temples of Nubia, digital technologies and the future of conservation', *Journal of the Institute of Conservation*, vol. 40, no.2, s. 168-182.
- Tanpınar, A H 1949, *Huzur*, Remzi Kitabevi, İstanbul.
- Tanyeri-Erdemir, T 2006, 'Archaeology as a source of national pride in the early years of the Turkish republic', *Journal Of Field Archaeology*, vol.31, s.381-393.
- Tekeli, İ 2009, *Cumhuriyetin Belediyecilik Öyküsü (1923-1990)*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul.
- Tekeli, İ ve İlkin, S 1997, *Mimar Kemalettin'in Yazdıkları Şevki Vanlı Mimarlık Vakfı Yayınları*, Ankara,
- Trigger, B 1995, 'Romanticism, nationalism, and archaeology' içinde Kohl P D ve Fawcett C (der.) *Nationalism, politics, and the practice of archaeology*, Cambridge University Press, Cambridge, s. 263-279.
- Tuzaş, U ve Aşkun, İ Y 2003, "'Türk Evi" İdealleştirmesinde "Osmanlı Evi" ve "Anadolu Evi" Kavramlarının Ortaklıklarına İlişkin İşlevsel Açıklamalar', *bilig*, vol. 66, s. 273-296.

- Ülgen, A S t.y., *Gayrimenkul Eski Eserler ve Anıtlar Yüksek Kurulu ve Bu Teşekkülün Doğuşunu Hazırlayan Amiller ve Tarihçesi*, Salt Araştırma, TASUDOC0994.
- Ülgen, A S 1943, *Anıtların Korunması ve Onarılması – I*, Ankara: Maarif Matbaası, Ankara
- Ülgen, A S 1956, *Gayrimenkul Eski Eserler ve Anıtlar Yüksek Kurulu ve Bu Teşekkülün Doğuşunu Hazırlayan Akiller ve Tarihçesi*, Salt Araştırma Online Arşiv.
- Ünsal, B 1969, ‘İstanbul’un imarı ve eski eser kaybı’, *Türk Sanatı Tarihi Araştırma ve İncelemeleri II*, Devlet Güzel Sanatlar Akademisi Türk Sanatı Tarihi Enstitüsü Yayınları, İstanbul, s. 7-61.
- Yerasimos, S 2005, ‘Tanzimattan Günümüze Türkiye’de Kültürel Mirası Koruma Söylemi’, *İstanbul*, vol.54, s. 42-55.
- Yavuz, Y 2009, *İmparatorluktan Cumhuriyete Mimar Kemalettin, 1870-1927*, TMMOB Mimarlar Odası ve Vakıflar Genel Müdürlüğü, Ankara.
- Yavuz, Y ve Özkan, S 1985, ‘Osmanlı Mimarlığının Son Yılları’, içinde *Tanzimat’tan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi*, İletişim Yayınları, İstanbul, ss. 1078-1085.
- Zeren, N 1981, *Kentsel Alanlarda Alınan Koruma Kararlarının Uygulanabilirliği: Türkiye’de Tarihsel Değerlerin Korunmasında Uygulanmakta Olan Yöntem Çerçevesinde Uygulayıcı Kuruluşların Görüşlerine Dayanan Bir Araştırma*, Doktora tezi, İTÜ, İstanbul.
- Zürcher, E J 2014, *Turkey: A modern history*, I.B. Tauris, New York.

Mirası Yaratmak: Göbeklitepe Özelinde Kültürel Miras Söylemlerinin Araçsallığı

Sarper Ateşer

Giriş

Göbeklitepe 12.000 yıl öncesine uzanan geçmişiyle dünyanın bilinen en eski kült yapılar topluluğudur (Dietrich, Notroff ve Schmidt 2014). Arkeolojik sit alanında şimdiye kadar elde edilen bulgular, insanların yerleşik yaşama geçmeden önce dini inanışlar oluşturduğunu göstermiş, bu yönüyle Göbeklitepe, bilinen tarihin yeniden yorumlanmasını gerekli kılmıştır (Dietrich ve diğerleri 2012, s.692). Göbeklitepe arkeolojik sit alanı, 2018 yılında Birleşmiş Milletler Eğitim, Bilim ve Kültür Örgütü (UNESCO¹) tarafından Dünya Mirası olarak listelenmiştir. Sit alanının Dünya Mirası olarak kaydedilmesini takiben hem ulusal hem de uluslararası ölçekte bilinirliği artmış, bu popülerlik sit alanıyla ilgili üretilen söylemlerin niceliğine de yansımıştır. Bu söylemler Göbeklitepe’yi sadece arkeolojik sit alanı ya da öğren yeri olarak fiziksel varlığıyla değil aynı zamanda bir kültürel miras olarak ele alır ve ona çeşitli evrensel ve ulusal değer atıflarında bulunur.

Miras tartışmaları söz konusu olduğunda akla gelen ilk kurum olan UNESCO’nun güncel tanımına göre kültürel miras, en geniş anlamıyla, toplumlara geçmişten miras kalan, şimdiki zamanda yaratılan, gelecek nesillerin

1 UNESCO, 1945 yılında, Birleşmiş Milletler’in (BM) eğitim, bilim ve kültür alanında uluslararası iş birliği yoluyla dünya barışını ve güvenliğini teşvik etmeyi amaçlayarak oluşturduğu hükümetlerarası bir kurumdur. Eğitim, kültür, doğa bilimleri, insan ve toplum bilimleri, iletişim ve bilişim olmak üzere beş ana başlık altında faaliyet göstermektedir. Kurumun kültürel faaliyetleri büyük oranda kültürel ve doğal mirasın korunması yönünde politikalar üretmek üzerine yoğunlaşmıştır.

yararına bahşedilen ve onlara zengin kaynaklar sağlayan bir ürün ve süreçtir (UNESCO 2014, s.132). Kültürel miras çoğu zaman fiziksel varlığının yanı sıra, zaman içerisinde farklılaşma potansiyeli olan pek çok anlamı kapsar ve bunlarla beraber değişir. Smith (2006, s.44), kültürel mirasın sadece bir “bina” ya da materyal bir “nesne” olmadığını belirtir. Fiziksel varlığı, kültürel mirası tanımlamada önem arz etse de onu tek başına oluşturamaz. Kültürel miras bu fiziksel alanların içinde yaşananlar ve bunlar üzerine oluşturulan söylemlerle ifadesini bulur. Şimdiki zamanla birleşmek ve onu anlamak için “hatırlama eylemleriyle” bütünleşmiş sosyopolitik bir süreçtir (Smith 2006, s.47).

Benzer bir şekilde Harvey (2006, s.327), kültürel mirası insan eylemi ve temsiliyle ilişkili bir “fiil” olarak tanımlar. Tunbridge ve Ashworth’un (1996, s.20) kültürel mirasın “tarihin şekillendirdiği güncel bir ürün” olduğu ifade-sinden yola çıkan Harvey, mirasın şimdiki zamana referansla öznel bir olgu olmasının yanında ekonomik ve kültürel metalaştırma süreçleriyle de yakından ilişkili ve geçmişle bağlantılı olduğunu belirtir. Bu geçmiş, “seçilmiş” ve önceden tanımlanmıştır (Harvey 2006, s.324). Böylece bir bakıma filtrelenen geçmiş, anlamını kültürel hafızanın içerisinde kazanır. Kültürel miras, kültürel hafızanın çeşitli fenomenlerinin yer aldığı bir araç olarak da tasvir edilebilir (Holtorf 2001, s.24). Kültürel hafıza da toplumun herhangi bir sosyal ve tarihi bağlamda geliştirdiği kolektif anlayışlarının tümünü içerir. Geçmişle ilgili ifadeler, belirli bir zaman dilimindeki kültürel ve materyal bağlamın içine gömülerek anlamlı hâle gelir (Holtorf 2001, s.24). Bahsedilen kültürel bağlam, ortaya çıktığı zamanın şartlarına göre iktidar ilişkileri çerçevesinde değerlendirilir ve arşivlenir. Bu nedenle kültürel hafızayla alakalı fikirler, siyaset ve iktidar ilişkileriyle yüklüdür (Harvey 2008, s.21).

Müzelerin ve halka açık sanat galerilerinin yaygınlaşması, “klasik medeniyetlerin” kalıntılarının arkeolojik kazılarla ortaya çıkarılıp sergilenmesi, geçmiş dönemlerden kalan tarihi yapıların ve anıtların koruma altına alınması ve tüm bu aktiviteleri destekleyecek hukuki bir çerçevenin yaratılması kültürel mirasa, ulus devlet ve çıkarlarını sürdürmek için donatılmış “elit” bir sistem olma görevini atfeder (Robinson ve Silverman 2015, s.1). Kültürel mirasın tanıtımı ve pazarlaması için yapılan planlar, bunların fonlanma süreçleri, anıt ve sit alanlarının uluslararası kurumlarca kayıt altına alınması vb. aktivitelerin tümü, bu sistem içerisinde devlet yönetiminin kapsayıcı yaklaşımıyla

gerçekleştirilir (Silverman, Waterton ve Watson 2016). Yukarıda bahsedilen alanlardaki yapısal ve yasal düzenlemelerle, bürokratik olarak kültürel mirasın aidiyetinin devlet elinde olduğu sıklıkla vurgulanır. Kültürel mirasın, ulusal değerlerin sembolizasyonunun ve otoritenin devamını sağlamak için bir araç niteliğinde olduğunun altı çizilir (Robinson ve Silverman 2015, s.10). Kültür ve Turizm Bakanlığı’nın desteğiyle Yıldız Sarayı Vakfı tarafından yürütülen “Göbeklitepe: İnsanlık Tarihi Yeniden Yazılıyor” kitap projesi tanıtımı kapsamında Kültür ve Turizm Bakanı Yardımcısı Ahmet Misbah Demircan’ın açıklaması bu bağlamda örnek gösterilebilir:

Böyle bir değere sahip olmak Şanlıurfa ve Türkiye açısından çok önemli. Bunu da Kültür ve Turizm Bakanlığı olarak gerçekten iyi sahiplendik. İçerisinde bulunduğumuz yılda Göbeklitepe gerçekten Türkiye ve dünya kamuoyunun gündemine ciddi bir şekilde geldi. Bunun üzerinden Şanlıurfa’nın tarihini, turizmini geliştirmek buradaki yerel yöneticilerin ve elbette Kültür ve Turizm Bakanlığı’nın da hedefinde (Urfagap 2019).

Demircan’ın idari görevi göz önünde bulundurulduğunda bu ifadesi, Robinson ve Silverman’ın (2015) da belirttiği gibi devletin kültürel miras alanları söz konusu olduğundaki “sahiplenici rolüne” vurgu yaparken ulusal değerlerin odağındaki kapsayıcı misyonunu belirtir. Ayrıca Demircan’ın Şanlıurfa’nın tarihini ve turizmini geliştirmek doğrultusunda, yerel yönetimler ve bakanlık gibi birden fazla unsurun mevcudiyetine değinmesi, mirasın tek bir odaktan değerlendirilemeyeceğini akla getirir.

Graham ve Howard’ın (2008) bakış açısına göre kültürel miras, çoğul olarak ele alınması gereken bir kavramdır. Birden çok kullanım alanı olduğu gibi, birden çok üreticisi de olan kültürel mirasın kamu ya da özel sektör, resmi/resmi olmayan her paydaşının, onun yaratımı ve planlamasında farklı hedefleri vardır (Ashworth ve Graham 2005, s.11). Örneğin, Barbara Bender’in “Stonehenge: Making Space” (1998) adlı çalışmasında, arkeologlar, serbest festivalciler, rahip sınıfı, yerel halk ve toprak sahiplerinden oluşan farklı paydaşların kültürel mirası farklı anlamlandırma biçimleri açık bir şekilde görülür. Resmi ve akademik zümre, Stonehenge’in bir arkeolojik araştırma alanı olarak önemine vurgu yaparken Stonehenge’de psişik güçlerin ve enerji alanlarının varlığına inanan serbest festivalciler, alanın mevsim dönümlerinde

Güneş ve Ay’a ibadet edebilecekleri bir tapınak olduğunu öne sürerler (Bender 1998). Bu örnek gösteriyor ki, belirli bir miras alanı, eş zamanlı olarak farklı değer atıflarıyla çok katmanlı bir şekilde kuşatılabilir.

Çok katmanlı değer atıfları ve bunlar üzerinden üretilen söylemlerle, çalışmanın odağı olan Göbeklitepe özelinde de karşılaşılır. Göbeklitepe hakkında ulusal ve uluslararası medyadaki söylemlere bakıldığında, pek çoğunun direkt ya da dolaylı olarak devlet idaresine bağlı kurumlar tarafından üretildiği göze çarpar. Cumhurbaşkanlığı, Kültür ve Turizm Bakanlığı, Devlet Opera ve Balesi gibi -kültürel miraslar söz konusu olduğunda- karar alıcı kurum yetkililerinin söylemlerinin genelinde, üretildikleri mecralara göre üslup ve değer atıflarında farklılıklar olduğu gözlemlenir.

Smith (2006, s.3), miras fikrinin, günümüzde sosyal/kültürel değerleri inşa etmek, yeniden düzenlemek ve müzakere etmek için kullanıldığını savunur. Ayrıca kültürel mirasın, ulus inşası ve bu inşanın küresel yansımalarındaki rolü üzerine geniş bir literatür vardır (bkz. Henderson 2001; Munasinge 2005; McLean 2006). Bu doğrultuda miras kaynaklarının büyük çoğunluğu devletin araçlarıyla korunur, yönetilir ve desteklenir. Devlet kurumları, kaynak sağlama, alanları desteklemeye değer görme ve tanıtlama eylemiyle de kültürel miras üzerinden kimlik oluşum sürecine katılırlar (Breglia 2009, s.61).

Bu doğrultuda çalışma, mirasın inşa edildiği sosyopolitik aşamaların tümü olarak tanımlanabilecek (Sanchez-Carretero 2015, s.12) “miraslaştırma” sürecinde, devlet kurum ve yetkililerinin Göbeklitepe’yle ilgili söylemlerini incelemeyi amaçlıyor. Çalışmanın ilk bölümünde, kültürel miras tartışmalarının belirleyici metni *Dünya Kültürel ve Doğal Mirasın Korunması Sözleşmesi*’nin (DM Sözleşmesi), kültürel miras söylemine etkileri tartışılacaktır. Ayrıca Smith’in sözleşme özelindeki evrensellik kavramının anlam ve kapsamındaki muğlaklığa yaptığı vurgu üzerinden bu muğlaklığın söylem üretme pratiğindeki rolü ele alınacaktır. Takiben, alanın arkeolojik öneminden başlayarak Göbeklitepe’nin Dünya Mirası Listesi (DM Listesi)’ne giriş süreci incelenecektir. Göbeklitepe’nin insanlığın ortak mirası olması üzerinden evrenselliğine vurgu yapan ve “Anadolu toprağı” olması üzerinden kültürel değerlerle ilişkilendirip yerleştirilerek ulusal anlatıya ekleyen söylemler üçüncü

bölümde örneklerle detaylandırılacaktır. Sonuç bölümünde ise Göbeklitepe ile ilgili kültürel miras söylemi ve oluşturulmaya çalışılan çok katmanlı kimliğe dair genel bir değerlendirme yapılacaktır.

Dünya Mirası Sözleşmesi ve Üstün Evrensel Değer Kavramı

Dünya Mirası kavramının temelleri, 1959'da su altında kalma tehlikesindeki Ebu Simbel Tapınağı'nın kurtarılması için Mısır ve Sudan hükümetlerinin başvurusu ve akabinde UNESCO'nun alanı koruma adına başlattığı kampanya ile atılmıştır (Batisse 2005, s.20). 1972'de DM Sözleşmesi'nin imzalanması, kültürel miras kavramının, uluslararası zeminde kabul gören ortak bir platformda ele alınması ve kurumsallaşması açısından önemli bir aşamadır (Askew 2010, s.19). Sözleşme, kültürel ve doğal mirasın herhangi bir parçasının bozulmasının veya yok olmasının, bütün dünya milletlerinin mirası için zararlı bir yoksullaşma teşkil ettiğini belirterek bu bağlamda dünya mirasının korunmasını sağlamak ve ilgili milletlere gerekli uluslararası sözleşmeleri tavsiye etmek amacıyla kabul edilmiştir (UNESCO 1972).

DM Sözleşmesi kapsamında “evrensel” öneme sahip olduğu düşünülen kültürel ve doğal miraslar, 1978 yılından bu yana DM Listesi altında kaydedilir. Bir mirasın DM Listesi'ne dâhil olması için mirasın bulunduğu ülkenin, DM Sözleşmesi'ne taraf olması gerekmektedir. Taraf ülke, öncelikle sınırları dahilindeki doğal ve kültürel mirasların bir envanterini çıkartır. Bu envanter, taraf ülkenin 5-10 yıl içerisinde DM Listesi'ne adaylık başvurusu yapmayı planladığı doğal ve kültürel mirasları içerir ve Dünya Mirası Geçici Listesi olarak adlandırılır. Doğal ya da kültürel miras, DM Geçici Listesi'ne dahil edildikten sonra taraf ülke, listeye girmeye aday olan miras alanının gerekli nitelikleri sağladığının savunması niteliğindeki adaylık metnini hazırlar. Metin tamamlandıktan ve Dünya Mirası Merkezi tarafından kontrol edildikten sonra değerlendirme için Dünya Mirası Komitesi'nin himayesindeki uygun danışma organlarına gönderilir.² Bir miras aday gösterildikten ve değerlendirme-

2 Bu organlar Uluslararası Anıtlar ve Siteler Konseyi (ICOMOS) ve Dünya Doğa ve Doğal Kaynakları Koruma Birliği (IUCN)'dir. Ayrıca üçüncü bir danışma organı olarak hükümetlerarası bir kurum olan Kültürel Varlıkların Korunması ve Onarımı Araştırma Merkezi (ICCROM), Dünya Mirası Komitesi'ne mirasın korunması yönünde atılacak adımlar ve eğitimler hakkında uzman tavsiyesi sağlar.

ye alındıktan sonra, DM Listesi’ne girmesi için gereken nihai karar Dünya Mirası Komitesi tarafından verilir.³ Türkiye, DM Sözleşmesi’ne 1982 yılında taraf olma kararı almıştır.⁴ Günümüzde Türkiye’nin DM Listesi’nde on altı kültürel, ikisi karma olmak üzere on sekiz miras alanı bulunur.⁵

DM Sözleşmesi’ndeki temel vurgu, “kültürel ve doğal miras alanlarının istisnâ bir öneme sahip olması ve tüm insanlığın dünya miraslarını koruması gerekliliği” üzerinedir (UNESCO 1972). Bu istisnai önem, “Üstün Evrensel Değer” (ÜED) kavramıyla bütünleşiktir. Dünya Mirası Uygulama Rehberi’nde ÜED için “ulusal sınırları aşan, insanlığın bugünkü ve gelecek nesilleri için ortak öneme sahip, istisnai bir kültürel ve/veya doğal miras” tanımı yapılır.⁶ ÜED kavramı, DM Sözleşmesi başta olmak üzere UNESCO’nun dünya mirası söylemi ve liste yapma süreçleri göz önünde bulundurulduğunda, kurumun kültürel değer yaklaşımında kritik bir önem arz eder (Askew 2010, s.30). Askew (2010), UNESCO’nun resmî bildirimlerinde kullandığı, ÜED konsepti etrafında şekillenen “uygarlık”, “kültür” ve “gelenek” gibi özleştirilmiş kavramların, kurumun “evrensellik” söyleminin yapıtaşları olduğunu söyler. Sözleşmenin dünya miraslarını, “istisnai değer”, “insanlığın ortak mirası” gibi ifadelerle “evrensellik” üst başlığı altında kategorileştiren dil, kültürel miras söyleminde mirasın evrenselliğiyle ilgili “kalıplaşmış” ifadelerle de zemin hazırlar.

Öte yandan DM Sözleşmesi, mirasın evrenselliğinin ve uluslararası

- 3 Komite, genel kurul tarafından seçilen yirmi bir taraf ülkenin temsilcilerinden oluşur ve hangi mirasın DM Listesi’ne gireceği ya da adaylığı olan taraf ülkelerden aday olan mirasla ilgili daha kapsamlı bilgi istenmesi hususlarında kararlar verir. İlki 1978, sonuncusu 2019 yılında yayınlanan DM Sözleşmesi Uygulama Rehberi, dünya mirası adaylık ve kabul süreçleriyle ilgili komiteye yol gösteren metindir (UNESCO, 2019).
- 4 UNESCO, ihtisas alanlarındaki amaçlarını, her üye devlette kurulu Millî Komisyon vasıtasıyla gerçekleştirmektedir. Bu doğrultuda UNESCO DM Sözleşmesi’nin Türkiye tarafından onayını takiben, ülkenin eğitim, bilim, kültür ve iletişim konularıyla ilgili kurumları ile UNESCO çalışmaları arasında bağlantı kurmak, hükümetle UNESCO sekreteryası arasında gerekli teması sağlamak ve Türkiye’de UNESCO programlarının uygulanmasına yardımcı olmak üzere UNESCO Türkiye Millî Komisyonu kurulmuştur (UNESCO Türkiye Millî Komisyonu, 2018).
- 5 Türkiye’nin DM Geçici Listesi’nde ilki 1994 yılında sunulan ve son olarak 2020 yılında güncellenen şekliyle yetmiş sekiz kültürel, iki karma ve üç doğal olmak üzere toplam seksen üç miras bulunmaktadır (Kültür Varlıkları ve Müzeler Genel Müdürlüğü, 2019).
- 6 DM Sözleşmesi Uygulama Rehberi’nde bir mirasın ‘ÜED’e sahip olmasında göz önünde bulundurulacak altı kültürel ve dört doğal toplam on kriter belirlenmiştir (UNESCO 2019, s.25-26) Mirasın değerlendirme aşamasında bu kriterlerden en az birini karşılaması gerekmektedir. Ayrıca ‘ÜED’e sahip olduğunun düşünülmesi için bir varlığın, bütünlük ve/veya özgünlük koşullarını karşılaması ve muhafazasının sağlanması için yeterli korumaya ve yönetime sahip olması gereklidir (UNESCO 2019, s.26-29).

toplum tarafından iş birliği ile korunması gerekliliğinin altını sıklıkla çizerken, kültürel ve doğal mirasla ilgili yasal düzenlemeler hususunda, sözleşmeye taraf ulus-devletlere oldukça geniş bir yetki alanı tanır (Meskell 2014). Sözleşmenin 4. maddesindeki “taraf devletler, topraklarında bulunan kültürel ve doğal mirasın saptanması, korunması, muhafazası, teşhiri ve gelecek kuşaklara iletilmesinin sağlanması görevinin öncelikle kendisine ait olduğunu kabul eder” ibaresi, ulus-devletin miras söz konusu olduğundaki kapsayıcı varlığını meşrulaştırır. Ayrıca 6. madde, miras alanlarının bulundukları ulus-devletlerin egemenliğinde olduğunun ve ulusal yasaların sağladığı mülkiyet haklarının koruyucu kapsamına girdiğinin altını çizer. Bu gibi maddelerin, ulus devletlere geniş bir hakimiyet alanı sağlayan yapısı (bkz. Aykan 2012; Aykan ve Başyurt 2019), kültürel miras söylemlerindeki sahiplenici ve kültürel mirası ulusal anlatılar üzerinden “yerli” kültürle bağdaştıran ifadelere kapı aralamaktadır.

DM Sözleşmesi ve yardımcı metinlerinde belirtilen ÜED kriterleri, “başyapıt”, “insanlık tarihinde dikkate değer gelişim” ve “insani değer” gibi kavramlar ortaya koyar ancak Smith’in (2006, s.97) de belirttiği üzere bu kavramlar, kapsayıcılıklarını ve esnekliklerini korumak adına oldukça muğlaktır. ÜED kriterlerindeki önemli kavramların anlamının ve kapsamının açıkça tanımlanmaması, belgelerin dilindeki “kavramların ne olduğu zaten biliniyor” tutumu, ifadelere yoruma açık bir nitelik kazandırır. DM Sözleşmesi ve yardımcı metinlerindeki bu muğlaklık, Göbeklitepe özelindeki kültürel miras söylemlerine de yansır. Kavramların anlam ve kapsam belirsizliği, söylem sahiplerinin evrensel ve yerlileştiren dil arasında geçiş yapmalarına ve söylemlerin kullanıldıkları mecralara göre araçsallaştırılmasına olanak tanır.

Göbeklitepe’nin Arkeolojik Önemi ve Dünya Mirası Listesine Giriş Süreci

Göbeklitepe Arkeolojik Alanı, Şanlıurfa kent merkezinin 18 kilometre kuzeydoğusunda, Örencik Köyü yakınlarında yer alır. Alan 1963 yılında, İstanbul ve Chicago Üniversitelerinin ortaklığıyla gerçekleştirilen bir yüzey araştırması sırasında keşfedilmiş ve “v52 Neolitik yerleşimi” olarak tanımlanmıştır (Benedict 1980, s.137). Öncesinde yine Şanlıurfa yakınlarındaki erken bir Neolitik dönem yerleşimi olan Nevalı Çori’de, Heidelberg

Üniversitesi’nden Harald Hauptmann direktörlüğünde çalışmalar yapmakta olan Klaus Schmidt, Chicago Üniversitesi’ndeki araştırmacıların gözlemlerinden yola çıkarak 1994 yılında Göbeklitepe’de yeniden bir yüzey araştırması yapmış ve bu çalışmada elde edilen veriler doğrultusunda, 1995 yılında Şanlıurfa Müzesi başkanlığında, Alman Arkeoloji Enstitüsü ve Heidelberg Üniversitesi’nin bilimsel danışmanlığında kazı çalışmalarına başlanmıştır (Kültür Varlıkları ve Müzeler Genel Müdürlüğü, 2020).

Göbeklitepe kazısı, gerek arkeoloji bilimi gerekse antik dönem tarihi için oldukça yeni ve değerli bilgiler sunar. Yapılan radyokarbon tarihlendirme çalışmaları sonucunda, Göbeklitepe’nin milattan önce 10-8. yy’da inşa edildiği saptanmıştır (Dietrich ve Notroff 2015, s.75). Arkeolojik sit alanında, daireler oluşturacak şekilde bir araya getirilmiş, boyları 6 metreyi ve ağırlıkları 10 tonu bulan, üzerlerinde çeşitli hayvan şekillerinin bulunduğu ve T şeklindeki yapıları insan figürünü çağrıştıran 200’den fazla sütun ortaya çıkartılmıştır (Curry 2008). Bu haliyle Göbeklitepe’nin, sosyal ve ritüel pratikleri gerçekleştirmek amacıyla inşa edilmiş, arkeolojik olarak “çömlekçilik öncesi Neolitik dönemine” ait dünyanın bilinen en eski dikilitaş topluluğu olduğu düşünülmektedir (Schmidt 2011, s.921).

1996’dan 2014 yılındaki ölümüne kadar Göbeklitepe kazısının yürütücüsü olan Klaus Schmidt, Göbeklitepe’yle ilgili arkeolojik bulguları yorumlamış, Göbeklitepe ve çevresindeki diğer arkeolojik sit alanları üzerine pek çok akademik çalışmada bulunmuştur. Schmidt, bu çalışmalarda Göbeklitepe’nin bir dini merkez olduğu ve ritüelistik toplantılar için kullanıldığı tezini vurgular (Schmidt 2000, s.46; 2006). Göbeklitepe’yle ilgili “önce tapınak vardı, sonra şehir geldi” (Schmidt 2000) diyerek insanların yerleşik yaşama geçmeden önce dinî kültürler oluşturduklarının ve bu doğrultuda Göbeklitepe ve benzeri yapılar inşa ettiklerinin altını çizer. Dünyadaki en eski Neolitik yerleşimlerden biri olan Konya’daki Çatalhöyük kazısını da yönetmiş olan Stanford Üniversitesi’nden arkeolog Ian Hodder’a göre bu yönüyle Göbeklitepe, bazı araştırmacıların Neolitik Dönem öncesi avcı-toplayıcıların bu ölçekte kompleks yapılar yapabilme yetisine sahip olmadığı, dini inanç ve yapıların yerleşik yaşama geçildikten sonra ortaya çıktığı inancını çökerterek, “her şeyi değiştirmiştir” (Symmes 2010).

Göbeklitepe arkeolojik alanı, 2011 yılında DM Geçici Listesi’ne alınmıştır. 2016 yılı içerisinde Kültür ve Turizm Bakanlığı tarafından Dünya Mirası Komitesi’nin değerlendirmesine sunulmak üzere Göbeklitepe’nin

Dünya Mirası Adaylık Metni hazırlanmıştır.⁷ Dünya Mirası Adaylık Metni, Göbeklitepe'nin dünya mirası olarak listelenme sürecinde nasıl temsil edildiğini ve bu temsil üzerinden nasıl bir söylem oluşturulduğunu görmek açısından önemlidir. Adaylık metninin genelinde kullanılan dil, Göbeklitepe arkeolojik alanında yapılan araştırmalar ışığında elde edilen somut bulgular üzerinden, sit alanının “evrensel” önemine ve “özgünlüğüne” dikkat çeker:

Göbeklitepe, her şeyden önce anıtsal (megalitik) yapıların, (dini) ritüeller amacı ile inşa edildiği en eski site statüsündedir ve Üstün Evrensel Değer için gerekli tüm kriterleri içermektedir. Göbeklitepe'deki oymalar ve gravürler, yaklaşık 11.500 yıl önce insanlık tarihinin en önemli geçişlerinden birine karşılık gelen, Neolitikleşilen avcı-toplayıcı toplumdan, modern olarak tanımlanan tarım toplumuna geçilen bir zaman diliminde Yukarı Mezopotamya'da yaşayan tarih öncesi popülasyonların dünya görüşü ve inanç sistemlerine eşi görülmemiş bir bakış açısı sağlamaktadır. Modern yaşam yollarımızın başlangıcını işaret eden eşsiz bir sitedir. Göbeklitepe'deki arkeolojik kalıntılar, şimdi bildiğimiz dünyayı değiştirdiği gibi, onu ve bizi bugün olduğumuz hale getirdi (UNESCO 2017, s.7, 45 ve 61).

Adaylık metninin genelinde, özgünlük belirten ifadeler oldukça fazladır. Yukarıda ÜED beyannamesi girişinden alıntılanan ifadeler, Göbeklitepe'de ortaya çıkarılan bulguların, bilinen tarih yazımını değiştirdiğini öne sürerken bir yandan da Göbeklitepe'yle günümüz arasında “tüm insanlığı” kapsayan bir bağ kurar ve Göbeklitepe'yi “eski” olma özelliği üzerinden evrenselleştirir.

Adaylık metninde, Göbeklitepe ile anıtsal ve ritüelistik amaçlarla inşa edilmiş olmaları dolayısıyla benzer nitelik taşıyan Stonehenge ve Malta'daki Megalit Tapınaklar arasında, yapılış tarihleri üzerinden kıyaslamalar da yapılır (UNESCO 2017, s.54, 57).⁸ Arkeolojik bulgularla kanıtlandığı üzere,

7 Adaylık metni, 31 Ocak 2017 tarihinde Dünya Mirası Merkezi'ne ulaşmış, ICOMOS'un teknik değerlendirme ekibi 2-6 Ekim 2017 tarihleri arasında Göbeklitepe arkeolojik sit alanında incelemelerde bulunmuştur. Metin alanda yapılan incelemeler doğrultusunda, ICOMOS ve kurumun danışma organlarından Arkeolojik Miras Yönetimi Uluslararası Bilimsel Komitesi (ICAHM) tarafından gözden geçirilmiş ve 14 Mart 2018'de ICOMOS Değerlendirme Raporu Türkiye'ye sunulmuştur (ICOMOS 2018). Göbeklitepe, 1 Temmuz 2018'de Dünya Mirası Komitesi'nin Bahreyn'in başkenti Manama'da gerçekleştirilen 42. oturumunda Dünya Mirası Kalıcı Listesi'ne kabul edilmiştir.

8 DM Listesi'ne Stonehenge, Avebury ve ilgili alanlar adıyla kaydedilen yapıların inşa tarihi, M.Ö. 3700'e kadar uzanmaktadır. Alan 1,2 ve 3 numaralı kriterlere uygun bulunmuştur. Malta'daki Megalit Tapınaklar'ın tarihi de M.Ö. 4000 başlarıdır. Alan 4 numaralı kriterlere uygun bulunmuştur.

Göbeklitepe, bu benzer miras alanlarından 8 bin yıl kadar daha eskiye dayanır (Dietrich, Notroff ve Schmidt 2014). Bu “en eski” olma durumunda, Göbeklitepe, bilinen herhangi bir kültüre somut olarak dahil edilemediği için evrenselleştirilip tüm insanlığa mal edilmesi kolaylaşır.

Adaylık metninin üçüncü bölümü, kayıt olunmak istenen adaylık kriterleri ve Göbeklitepe’nin bu kriterlere uygunluğunun gerekçesinin bulunması açısından önemlidir. Adaylık metninde 1,2,3 ve 4 numaralı kriterler altında başvuru yapmıştır.⁹ Göbeklitepe 1, 2 ve 4 numaralı kriterlerin gerekliliklerini karşılar.¹⁰ Dünya mirası adaylık süreci dahilinde, Göbeklitepe’nin hangi uygarlığa ya da kültüre ait olduğunun, tarihsel olarak konumlandırılmamış olmasından kaynaklanan belirsizlik, hakkındaki ifadelerle de yansır ve özellikle yerlileştirici söylemlerle ulusal değerler üzerinden aidiyet oluşturma sürecini karmaşıktırır. Göbeklitepe’yi herhangi bir toplum ya da kültürle eşleştirmenin zorluğu, DM Sözleşmesi’nin genelinde yer alan evrensellik vurgusuyla birleştiğinde, uluslarüstü değerini ön plana çıkaran söylemlere ve tüm insanlığı kapsayıcı bir dil kullanımına zemin hazırlar.

Göbekli Tepe Özelinde Kültürel Miras Söylemlerinin Araçsallığı

2018’de DM Listesi’ne girmesiyle Göbeklitepe’nin görünürlüğü artmış, oluşan popülerlikle, hakkında çokça söylem üretilmeye başlanmıştır.

DM Listesi’ndeki miras alanlarının kronolojik sıralaması için bkz. <https://www.worldheritagesite.org/timeline>

- 9 Göbeklitepe’nin DM Listesi’ne aday olduğu kriterler şöyledir: (i)İnsanın yaratıcı dehasının bir başyapıtını temsil etmeli; (ii) Bir zaman zarfı içinde veya dünyanın bir kültürel alanında, mimarlık veya teknoloji, anıtsal sanatlar, şehir planlama veya peyzaj tasarımı alanlarındaki gelişmeler ile ilgili insani değerler arasında önemli bir alışverişi sergilemeli; (iii)Yaşayan veya ortadan yok olmuş bir kültürel geleneğe veya bir uygarlığa yönelik eşsiz veya en azından istisnai bir tanıklık üstlenmeli; (iv)İnsanlık tarihinde önemli bir aşamayı veya aşamaları gösteren bir yapı tipinin, mimari veya teknolojik bütünü veya peyzajın istisnai bir örneği olmalı (UNESCO 2017, s.6-8)
- 10 Adaylık metninde, Göbeklitepe’nin “arkeolojik sit alanında bulunan bazı aletler ve kafatası kalıntıların ritüelistik amaçlarla kullanıldığı, bunların Neolitik dönem öncesi insan topluluklarının yaşayışlarına tanıklık teşkil ettiği” ifadesiyle 3 numaralı kriterle uygunluğu savunulsa da (UNESCO 2017, s.7), ICOMOS raporunda, bu durumun kanıtlanması adına henüz yeterli arkeolojik ve tarihi kanıt bulunmaması gerekçesiyle bu kriterin karşılanmadığı belirtilir (ICOMOS 2018, s.267). 3 numaralı kriter kültürel mirasın diğer kültürlerle tarihsel ilişkisini irdeleyen bir niteliktedir. Örneğin, Türkiye’nin bir diğer dünya mirası olan İstanbul’un Tarihi Alanları “Bizans ve Osmanlı uygarlıklarına ettiği eşsiz şahitlikle” 3. kriterle uygun görülmüştür (UNESCO 2021). Göbeklitepe gibi bir diğer antik miras alanı olan Çatalhöyük de “yerleşik yaşama geçen Neolitik dönem topluluklarının kültürünü yansımasıyla” 3. kriterin gerekliliklerini karşılar (UNESCO 2012).

Bu söylemler iki ana yaklaşımla şekillenir. Biri, Göbeklitepe'nin “insanlığın ortak mirası” olması ya da “insanlık tarihine eşsiz katkı sağlaması” gibi evrenselliğini ön plana çıkarırken diğeri ise Göbeklitepe'yi “bizim değerimiz”, “Anadolu'nun kültürel mirasının bir parçası”, “bu toprakların zenginliği” gibi mirası millî kültürel değerlerle ilişkilendirerek “yerlileştirir”. Bu söylemler hitap edilen kitleye göre farklılık gösterir. Uluslararası kitlelere hitap eden mecralardaki söylemlere bakıldığında, sadece Göbeklitepe'nin uluslarüstü ve evrensel özelliklerine vurgu yapan ifadelerle karşılaşılır. Diğer taraftan ulusal medyaya yapılan açıklamalara ya da yurtiçinde gerçekleştirilen etkinliklerde ise evrensellik söyleminin yoğunluğunun azaldığı, “yerlileştirici” ifadelerin ağır bastığı görülür.

Kültürel miras olarak Göbeklitepe'yle ilgili “evrensellik” söyleminin dikkat çekici olduğu mecralardan biri uluslararası kitlelere hitap eden *Skylife* dergisidir.¹¹ Dergide 2012'den günümüze Göbeklitepe'yle ilgili dört yazı yayımlanmıştır.¹² Göbeklitepe'nin DM Listesi'ne kaydolmasından önce yayımlanan yazılarda, sit alanıyla ilgili sadece arkeolojik bilgilere yer verildiği gözlemlenir. 2018'de Göbeklitepe'nin dünya mirası statüsü kazanmasıyla, evrenselliği vurgulayan ibareler de anlatıya eklenir. 2018'den sonra yayımlanan “Göbeklitepe Taş Çağı'nın Elitleri” başlıklı yazıda, sit alanıyla ilgili tarihi bilgiler Göbeklitepe'nin “tüm insanlık” adına taşıdığı önemin altı çizilerek aktarılır:

Başımı etrafımdaki ziyaretçilere çevirip hemen her yaştan ve milletten onlarca insanın da benim gibi gözlerini tapınaklardan alamadığını görünce gülümsüyorum. Sanki hepimiz, yeryüzü denen bu mavi küre üzerindeki ortak hikâyemizin giriş bölümü olduğunun farkındayız (Eldener 2018).

Yazar kendisiyle, “her yaştan ve milletten” Göbeklitepe ziyaretçileri arasında Göbeklitepe'ye duydukları hayranlık üzerinden adeta “duygusal” bir

11 *Skylife*, Türk Hava Yolları (THY)'nin 1983 yılından beri faaliyet gösteren kurumsal dergisidir. Derginin içeriğini ağırlıklı olarak, havacılık sektörüyle ilgili haberler, THY'nin uçuş rotalarındaki destinasyonlar ve Türkiye içerisindeki turizm opsiyonları üzerine değerlendirme ve gezi yazıları oluşturmaktadır.

12 Torpil, S 2012, ‘Medeniyetin Anlatılmamış Tarihi’, *Skylife*, Nisan 2012; Başar, B 2016, ‘Tarihi Değiştiren Göbekli Tepe’, *Skylife*, Şubat 2016; Eldener, Y 2018, ‘Göbekli Tepe: Taş Çağı'nın Elitleri’, *Skylife Business*, Ağustos 2018; Eldener, Y 2020, ‘Göbekli Tepe: Sembollerde Gizli Bilmece’, *Skylife*, Şubat 2020.

bağ kurar. Yazara göre Göbeklitepe, millet, kültür ya da köken gibi kültürel algı farkı yaratabilecek unsurları önemsiz kılarak “tüm insanlığı” ortak bir paydada birleştirebilen bir eserdir. Yazıda kullanılan birinci çoğul şahıs “biz” ve “ortak hikayemiz” gibi ifadeler, DM Sözleşmesi’ndeki “tüm insanlık” ve “insanlığın ortak mirası” kavramlarını çağrıştırmak Göbeklitepe’nin uluslarüstülüğünü vurgular. Skylife’a benzer şekilde uluslararası kitleye hitap eden bir diğer mecra olan Kültür ve Turizm Bakanlığı’nın GO Turkey internet portalındaki yazılarda da evrensel değer ön plana çıkar.¹³ Örneğin, portaldaki “Göbeklitepe: Dünyanın İlk Tapınağı” makalesinde, miras alanının DM Listesi’ne girmesi “...bu yeni bilgiler insanlığın kolektif bilgi dağarcığına ve tarih kitaplarına eklenmiştir. İnsanlık tarihine katkılarına layık bir şekilde Göbeklitepe DM Listesi’ne dahil olmuştur” ifadesiyle belirtilir (Go Türkiye 2020).

Evrenselliği pekiştiren söylemlerin yaygınlaşmasında, ülkenin global prestiji ve tanınırlığı adına bazı çıkarlar bulunması etkili bir unsurdur (Çağlar ve Doğan 2018, s.456). DM Listesi’nde çok sayıda miras alanıyla yer almak Timothy ve Nyaupane’e göre (2009) ülkelerin tanıtımına fayda sağlaması bakımından önemli bir etikettir. Özellikle gelişmekte olan ülkeler, en genel anlamıyla daha düşük küresel görünürlük seviyelerine sahip olduklarından, DM Listesi’ni sıklıkla ülkelerini görünür hâle getirmenin bir yolu olarak kullanmak isterler ve birçok durumda liste, kültürel miras bölgelerinin tanıtımını gerçekleştirmek için önemli bir araç olarak görülür (Timothy ve Nyaupane 2009, s.11).

Göbeklitepe’nin dünya mirası statüsü edinmesinin ardından, devlet nezdinde ulusal ve uluslararası mecrada bilinirliğini arttırmak amaçlı tanıtım etkinlikleri de hız kazanır. Bunun en açık örneği, 2019 yılında Cumhurbaşkanlığı ve Kültür ve Turizm Bakanlığı iş birliğiyle “Göbeklitepe Yılı” ilan edilmesidir. Göbeklitepe yılı özelinde birçok yurtiçi etkinlik düzenlenmiştir. Örneğin, Şanlıurfa Belediyesi tarafından Göbeklitepe Kültür, Sanat ve Müzik Festivali yapılmış, 2016 yılından beri düzenlenen Europa Orient Doğu-Batı Dostluk

13 Kültür ve Turizm Bakanlığı 2006 yılında Hacettepe Üniversitesi’yle imzaladığı protokol ile Go Türkiye internet portalını hayata geçirmiştir. Portal, Kültür ve Turizm Bakanlığı Tanıtma Genel Müdürlüğü altında faaliyet göstermekte, Türkiye’deki önemli turizm destinasyonları ve etkinlikleriyle ilgili bakanlığın hedefleri doğrultusunda İngilizce içerikler üretmektedir.

ve Barış Rallisi'ne Göbeklitepe etabı eklenmiş, Doğu Çocuk Orkestrası'nın sit alanında 23 Nisan Konseri vermiştir. Uluslararası alanda ise Kültür ve Turizm Bakanlığı'nın inisiyatifiyle, Berlin Uluslararası Turizm Fuarı, Çin Turizm ve Gezi Fuarı (COTTM), Londra World Travel Market Fuarı, Roma Akdeniz Arkeoloji Turizmi Fuarı gibi fuarlarda Göbeklitepe standları açılmıştır. Tüm bu uluslararası organizasyonlarda, Kültür ve Turizm Bakanlığı'nın tanıtım sloganı “Tarihin Sıfır Noktası”dır. Sloganla aynı ismi taşıyan tanıtım filmi, Kültür ve Turizm Bakanlığı, National Geographic ve Doğu Holding ortaklığıyla, sit alanıyla ilgili güncel arkeolojik veriler ışığında İngilizce olarak hazırlanmış bir yapımdır. Global bir kitleye hitaben hazırlanan bu film, “Piramitler'den önce, Stonhenge'den önce Göbeklitepe'yi inşa ettik” cümlesiyle başlayarak, onun tüm insanlığın ortak mirası olduğunun altını çizer (Doğu Grubu 2019). “Tarihin Sıfır Noktası” Göbeklitepe ilgili devlet söylemlerinde, insanlık tarihinin başladığı yer olarak konumlandırılır ve bu yönüyle ÜED'i ön plana çıkartılır.

Diğer taraftan Göbeklitepe'yle ilgili ulusal mecralardaki söylemlerde, “insanlığın ortak mirası” olduğu belirtildikten ve kültürel miras alanının söylemsel çerçevesi çizildikten sonra “aynı zamanda bizim kültürümüzün bir parçası” olduğu vurgusu da sıklıkla yapılmaktadır. Atakuman'a göre (2010) kültürel mirası çevreleyen ulusal söylem, bir ulusun kültürel değerliliğini, diğer ülkeler karşısında rekabetçi bir şekilde göstermenin yollarından biridir ve böylece miras statüsü edinen eserler, ulus-devletin ortak kimliğinin oluşturulmasında vazgeçilmez bir öge hâline gelir (Atakuman 2010, s.108). Çoğu zaman Göbeklitepe ile ilgili “evrensel” ifadelerle eklemlenen “yerleştirici” söylemler, Göbeklitepe'yi “Anadolu'nun kültürel değeri”, “bu toprakların mirası” olarak tanımlar. Özellikle ulusal mecralarda, evrenselliği vurgulayan ve yerleştiren ifadelerin bir arada kullanılması, söylemin araçsallığına örnek teşkil eder.

İdari hiyerarşinin en üst makamı olan Cumhurbaşkanlığı'nın söylemleri, kültürel mirasın tanımlanması ve ulusal kimlikle ilişkilendirilmesinde, devletin diğer kurumlarına yol gösterici niteliktedir. Cumhurbaşkanı Recep Tayyip Erdoğan, 8 Mart 2019 tarihinde, Göbeklitepe Ören Yeri'nin tanıtım töreninde, çoğunluğunu devlet erkânından ve yerel yönetimden yetkililerin ve ulusal basın mensuplarının oluşturduğu bir kitleye hitap etmiştir. Erdoğan konuşmasının

da, “insanlığın ortak kültür mirası” gibi ifadelerle Göbeklitepe’nin evrensel önemine kısaca değindikten sonra, ağırlıklı olarak Göbeklitepe’yi yerlileştiren ifadelere yer vermiştir.

Burada tanıtım töreni vesilesiyle bulunduğumuz Göbeklitepe, insanlık tarihinin yeniden yazılmasını gerektirecek derecede önemli bir yer. İnsanlığın ortak kültür hazinesine yaptığı katkılarla Göbeklitepe, Anadolu’daki medeniyet köklerinin derinliğini göstermesi bakımından şimdiden çok önemli bir referans hâline geldi. Göbeklitepe ile birlikte insanlık ailesinin âdeta anavatanı konumundaki Anadolu, sahip olduğu sayısız tarihi değere bir yenisini daha ekliyor (Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanlığı 2019).

Erdoğan, “insanlığın ortak kültür hazinesi” gibi Göbeklitepe’nin evrensel değerini ön plana çıkartan nitelemesinin hemen ardından Anadolu’yu merkeze alan ifadelerde bulunur. Bu söylemler Göbeklitepe’nin arkeolojik, tarihî ve evrensel konumundan ziyade Anadolu topraklarında bulunmasının önemini vurgular ve Göbeklitepe’yi Anadolu başlığının altında konumlandırır. Türkiye’nin kültürel miras söyleminde sık rastlanan “Anadolu” kavramı, aynı coğrafyaya ve doğal kaynaklara maruz kalan insanların benzer kültürler üretecekleri varsayımından hareket eder ve geçmiş ile bugün arasında, top-rak-kültür ilişkisi üzerinden bir “teritoryal akrabalık” üretir.¹⁴

Erdoğan konuşmasının devamında, arkeolojik kazılarda tarihin şeklini değiştirecek bulguların elde edildiğinden bahseder ancak açıklamadaki ifadeler, bulguların tarihî niteliği ve bilimsel öneminden ziyade mirası yerlileştiren niteliktedir:

14 Gür (2001), tarih öncesi çağlardan bugüne Anadolu’da bir Türk etnik devamlılığını kanıtlamak amacıyla, 1930’lu yılların yönetici elitlerinin inisiyatifile üretilen arkeolojik, antropolojik ve folklorik projelerin ürünü olan “Türk Tarih Tezi”nden bahseder. Bu tez ile kanıtlanmak istenen Türklerin bu topraklardaki varlığının çok öncelere dayandığı, dolayısıyla modern Türk devletinin Anadolu’nun doğal mirasçısı olarak uluslararası arenada tanınması gerekliliğidir. Gür, Anadolu’daki Türk etnik devamlılığını tarih öncesi çağlara dayandıran bu tezlerin yerini kısa süre sonra “anayurt merkezli bir tarihsel köklere uzanma” projesine bıraktığını ve bunun Türk resmî tarih yazımını bir “Anadoluluk” ve “Anadolu insanı” kimliği etrafında kümelenlendirmeye başladığını söyler: “Bu yeni söyleme göre Anadolu’ya ait, diğer kültürlerden farklı, Avrupa kültürlerine altyapı hazırlamış bir devlet geleneği ve şehirleşme tarihi kurgulanarak ülke sınırları içinde tanımlanan yeni bir kültürel özcülük, ırka dayalı devamlılık tezlerinin yerini aldı.” (Gür 2001, s.221) Ayrıca Göbeklitepe örneğinde de sıkça karşılaşılan “Anadolu üzerinden ‘yerlileştirici’ söylemlerin tarihi için bkz. (Atakuman 2017)

İnsanların, bunca zamandır hep öne sürüldüğü gibi önce yerleşik hayata geçip ondan sonra inançlarını sembolize eden yapılar inşa etmediklerini, sürecin tersinden işlediğini buradaki kalıntılardan anlıyoruz. Bu bilgi, insanlığın bizim inancımızla, medeniyet ve kültür çerçevemizle uyumlu bir geçmişe sahip olduğunu da gösteriyor. Dolayısıyla bu kazılardan elde edilen sonuçlar, arkeoloji ve antropoloji yanında dinler tarihi başta olmak üzere diğer pek çok bilim disiplini için de çok önemli değere sahip.

Erdoğan'ın ifadeleri Neolitik öncesi insanlarla, günümüz Türkiye'si arasında "inançlılık" üzerinden "hayalî bir bağ" kurar. Bu bağ, akla Benedict Anderson'un meşhur "hayalî cemaatler" kavramsallaştırmasını getirir. Anderson'a göre (2015) toplumdaki bireyler genellikle birbirlerine yabancıdırlar. Oluşturdukları "hayalî cemaat"le ortak değerler ve gelenekler altında birleşen bir ulus fikrini paylaşırlar. Böylelikle akıllarında paylaştıkları kimliğe dair bir şablon oluşur (Anderson 2015). Ortak ulusal kimlik, ulusun her üyesini daha büyük bir ulusal hikâye altında, bireysel olarak da birbirine bağlayan kültürel anlamlara dayanır. Erdoğan'ın söylemi, Göbeklitepe'yle günümüz Türkiye'sini ortak değerler ve gelenekler çatısı altında ilişkilendirir. Bu bağ, konuşmasının başında Anadolu'ya yapılan vurguya benzer bir şekilde, Göbeklitepe'yi evrensel bağlamından, daha yerel ve "Türkiye ve değerlerine" ait bir alt bağlama oturtur.

Kültür ve Turizm Bakanı Mehmet Nuri Ersoy da, Göbeklitepe'nin Açılış Töreni için yayınladığı bildiride oldukça sahiplenici ve yerlileştirici ifadelerde bulunarak Anadolu'nun kültürel zenginliğine ve bu zenginliğin birleştiriciliğine dikkat çeker:

Anadolu kültür mirasının zirve noktası, dünyanın ilk tapınağı Göbeklitepe insanlığın gelişim sürecine yönelik tezlerin yeniden şekillendiği yerdir. Üzerinde yaşadığımız toprakların medeniyetin beşiği olduğunu ortaya koyan bu kadim miras, Anadolu'nun bize hem armağanı hem de emanettir (Ersoy 2019).

Ersoy'un Göbeklitepe ile Anadolu arasında toprak üzerinden kurduğu bağ, kültürel mirasla ulus-devlet hâkimiyeti arasındaki ilişkiyi vurgular. Toplumun yaşadığı toprakların kültürel miras bakımından zengin olmasıyla övünebilmesi, değerli olanla arasında bir bağ kurma isteğinin sonucu olarak

düşünülebilir. Ersoy’un bu söylemi, Göbeklitepe’nin uluslarüstü değerini kendi kültürüne dahil ederek yerel mecrada Anadolu anlatısı üzerinden ulusu yüceltmeyi amaçlayan söylemlere örnek teşkil eder.

Göbeklitepe’nin 2018 yılında DM Listesi’ne girmesiyle artan popülerliğinin yansımalarından bir tanesinin de Göbeklitepe temalı kültürel üretimlerin sayısındaki artış olduğu söylenebilir. Ulusal aidiyetin millî anlatılar üzerinden yeniden üretim sürecinde, kültür-sanat faaliyetleri vazgeçilmez bir araçtır dolayısıyla bu süreçteki yerileştirici tutum, yalnızca devlet erkânının söylemlerinde değil ilgili devlet kurumlarının kültür-sanat faaliyetlerinde de görülür. Göbeklitepe ile ilgili dikkat çekici yapımlardan biri, Türkiye Radyo ve Televizyon Kurumu (TRT), kanallarından TRT Çocuk’ta yayınlanan “Rafadan Tayfa” çizgi film serisinin animasyon filmi *Rafadan Tayfa 2: Göbeklitepe*’dir. 27 Aralık 2019’da vizyona giren film, gişede kısa sürede 3.443.291 gibi büyük bir izleyici kitlesine ulaşarak, Türkiye’de gelmiş geçmiş en çok izlenen animasyon film olmuştur (Box Office Türkiye 2020). Yapımcılığını devletin resmî yayın kurumu olan TRT’nin üstlendiği filmin bu yönüyle, Göbeklitepe’yle ilgili ürettiği söylemler oldukça önemlidir. Filmde Göbeklitepe’yle ilgili birkaç kez kullanılan “Bizim medeniyetimiz, atalarımız olan bu insanların attığı temeller üzerinde kurulmuştur” ifadesi, filmin kültürel mirasa olan yaklaşımı ve bunun genç kuşaklara nasıl aktarılmak istendiğiyle ilgili fikir verir. Bu ifadelerle Neolitik Dönem öncesi insanların doğrudan atalarımız olarak nitelendirmesi, günümüzle Göbeklitepe’nin inşa edildiği çağ arasında Cumhurbaşkanı Erdoğan’ın konuşmasındaki “hayali bağa” benzer bir ilişki kurar.

2019 Göbeklitepe Yılı kapsamında, Devlet Opera ve Balesi (DOB), “Göbeklitepe Mabedin Hüznü Operası” isminde epik bir operanın çalışmalarına başlamıştır (Kalyoncuoğlu 2020c). 19 Şubat 2020 tarihinde Ankara Congressium’da prömiyerini yapan eserin davetlileri arasında, Kültür ve Turizm Bakanı Mehmet Nuri Ersoy ve Sanayi ve Teknoloji Bakanı Mustafa Varank gibi devlet yetkilileri ve çeşitli uluslararası operaların temsilcileri de bulunur. Son dönemde DOB bünyesinde bestelenen eserlere bakıldığında, özellikle Truva ve Göbeklitepe Operaları gibi büyük prodüksiyonlu, epik eserlerin ortaya konulduğu görülür. Bu eserlerin temalarını Türkiye’nin DM Listesi’ndeki kültürel miras alanlarından almaları ve prömiyerlerini Kültür ve

Turizm Bakanlığı'nın bu kültürel mirasların tanıtım yılı ilan ettiği "Truva" (2018) ve "Göbeklitepe" (2019) yılında yapmaları dikkat çekicidir.

DOB Genel Müdürü Murat Karahan, Göbeklitepe Operası'nın basın lansmanında, Göbeklitepe'nin bütün dünyanın ilgisini çeken, ezberlenen dünya tarihinin değiştiği ve yeniden ele alındığı bir yer olduğunu ve Türkiye topraklarında olmasının büyük önem arz ettiğini belirtir:

Göbeklitepe yine evrensel formlarda dansın ve operanın iç içe geçtiği, tamamen yerli bir yapı ve bizim topraklarımızda olan bir değeri konu alan opera eserinin dünyada da geniş yankı uyandıracağını düşünüyoruz (Kalyoncuoğlu 2020a).

Karahan'ın Göbeklitepe için kullandığı ifadeler, onu arkeolojik ve tarihi olarak taşıdığı değerden çok "Türk toplumunu yaratan değerlerin bütününe" dahil eder. Karahan'ın "eserin dünyada da geniş yankı uyandıracağı" düşüncesi Türk kültürüne ait değerlerin evrensel olana sağladığı katkının altını çizer.

Göbeklitepe Operası'nın prömiyerinden iki gün sonra, arp ve ney için bestelenmiş bir eser olan "İlk Nefes Bir Dokunuş Göbeklitepe Konçertosu" da dinleyicilerle buluşmuştur.¹⁵ Eserin müzikal yapısına bakıldığında, ney enstrümanının solo olarak besteye önderlik etmesinin etkisiyle Türk müziği motifleri ağırlık kazanır. Solo arp bölümlerinde kullanılan arp, Oğuz Erbaş'ın Hitit Uygarlığı'ndan kalma enstrümanların, günümüzde çalınabilecek versiyonları olarak tasarladığı enstrümanlardan biri olan Hitit Arpı'dır. Eserin fikir babası ve arp solisti Akyol, Anadolu Ajansı'na verdiği röportajda, devlet erkânının söylemlerine benzer bir şekilde, Göbeklitepe'yi yerli-leştirici ifadeler kullanır:

12 bin yıllık bütün tarih yaşamını ters çevirebilecek arkeolojik bir kazı çıktı bizim memleketimizden. Arp, 3 bin 700 yıl önce Hititler'den çıktı. Pan Tanrıçası'nın elinde bir lir ve üflemleri çalgı vardır, mitolojik eserlerde görülür. Arkeolojik ve tarihsel olarak birleşen bir şey. Arp ve ney, topraktaş enstrümanlar. Sound olarak da birbirinin içine geçen son

¹⁵ Eserin prömiyeri İzmir Ahmet Adnan Saygun Sanat Merkezi'nde yapılmıştır. Eser Cumhurbaşkanlığı Senfoni Orkestrası arp sanatçısı Çağatay Akyol'un Kemal Günücü'e yaptığı teklif üzerine Günücü tarafından bestelenmiştir. Bu iki enstrümanın solistiğine Klasik Batı Müziği orkestrası eşlik etmektedir bkz. Kalyoncuoğlu, Y 2020b, 'Göbekli Tepe, Arp Ney ve Seyirci İçin Yazılan Konçertoya İlham Oldu', AA Haber, 18 Şubat

derece sihirli enstrümanlar. Hitit liri, yani Hitit arpi bir tek bizde var (Kalyoncuoğlu 2020b).

Akyol Göbeklitepe’yi evrensel olmaktan çok, Anadolu’nun bir değeri olarak yorumlar ve Hitit arpi ve ney enstrümanlarını tarihî bağlamından kopartıp, onlara “millî” bir aidiyet yükler. Göbeklitepe’yle eserinde kullandığı Hitit liri ve arpi gibi enstrümanlar arasında her iki unsurun da ‘Türkiyeli’ olması üzerinden bir bağ kurar. Akyol’a göre önemli olan bu kültürel değerlerin “bizden” çıkmış olmasıdır.

Sonuç

Eski, kadim ve geleneksel eserler, kısmen zaman içinde hayatta kalmış olmalarıyla, kısmen de tarihsel önemleriyle elde ettikleri hürmetle değerli sayılırlar (Robinson ve Silverman 2015, s.4). Özellikle tarihin politik olarak isimlendirmediği medeniyetlere ait antik kalıntıların, belli bir toplumun tarihsel verileri ışığında kategorileştirilmeleri güçtür (Robinson ve Silverman 2015). Harvey (2006, s.334), antik alanların sunumunda, alanların oldukça uzun vadeli bir zamansal perspektifi kapsayan varoluşlarını ele alırsak “bunların her zaman politik gündemler ve çağdaş popüler hafızanın genişleyen kavramları bağlamında güncelin doğrultusunda değişerek sunulduğunu görürüz” der. Göbeklitepe’deki arkeolojik kazılar, 1996 (Schmidt 2011) yılında başlamış olmasına rağmen sit alanının kültürel miras olarak devlet gündemine gelmesi, Göbeklitepe’yle ilgili kültür ve sanat projelerinin hayata geçirilmesi, DM Listesi’ne kaydolmasıyla önem kazanan miraslaştırma sürecinin yansımalarıdır.

Göbeklitepe hakkında “evrenselleştirici” ve “yerlileştirici” olarak iki ana başlık altında toplanan söylemlerin kullanımı, hitap edilen kitleye göre değişkendir. Örneğin, THY Skylife dergisi ya da GO Turkey internet portalı gibi hedef kitlesi uluslararası olan, Türkiye’nin küresel tanınırlığını artırma amacı güden medyada ya da Göbeklitepe adaylık metninde yerlileştirici ibarelere rastlanmaz. Daha ziyade arkeolojik sit alanındaki bulgular ve miras alanının tarihi önemi baz alınarak oluşturulmuş evrensel bir anlatı bulunur. DM Sözleşmesi’ne taraf olmanın getirdiği sorumlulukla ilişik bu anlatıya göre Göbeklitepe hitap edilen kitlenin hangi milletten olduğunu ayırmaksızın “tüm insanlığı” ilgilendirir. Yapılan açıklamalara

bakıldığında, miras alanlarının listeye kaydolmasına verilen önem, dünya mirası alanlarının, Türkiye'nin uluslararası bilinirliğini arttıracak beklenisiyle yakından ilgilidir (Çağlar ve Doğan 2018). Dolayısıyla evrensellüğün altını çizen söylemler, UNESCO değerleriyle çelişmek istemez, aksine bu değerleri yüceltir.

Ulusal medyaya yapılan açıklamalara ya da yurtiçinde gerçekleştirilen etkinliklere bakıldığında ise ağırlıklı olarak “yerleştirici” söylemlere yer verildiği gözlemlenir. 12.000 yıl öncesinde inşa edilmiş olan Göbeklitepe’yi günümüz kültürüyle direkt olarak ilişkilendirmek mümkün değildir. Dolayısıyla mirası yerleştiren söylem birinci çoğul şahıs “biz”i özne olarak sıkça kullanır. “Bizim değerimiz”, “bizim topraklarımız”, gibi ifadeler Göbeklitepe’nin evrensel bağlamından ziyade toprakla kurulan bağ üzerinden ulusal değer anlatısına eklenmiştir. Bu söylemlerdeki “Anadolu” sadece coğrafi bir mevcudiyeti temsil etmez. Aynı zamanda tarihsel bir sınıflandırma yapmadan Türk kültürüyle ilgili gelenekler, âdetler, inanışlar ve pek çok kültürel pratiği içine alan oldukça genel ve kapsamı belirsiz olan bir tanımlamadır. Söylem sahiplerinin bulundukları idari konumlar da göz önünde bulundurulduğunda, Göbeklitepe’nin Anadolu başlığı altında, ulusal kültürün bir parçası olarak değerlendirilmesinin, mirasa millî bir aidiyet kazandırmak amacı taşımakta olduğunu söylemek mümkündür.

Devletin temeli, DM Sözleşmesi’ne dayanan yetki alanı, kültürel mirasla ilgili tüm söylemlerin büyük ölçüde ulus-devlet tarafından belirlenmesine zemin hazırlar. Hem ÜED kavramlarındaki anlam belirsizliği hem de Göbeklitepe’nin belirli bir kültürle doğrudan ilişkilendirilemeyen tarihsel konumu neticesinde oluşan muğlaklık, söylem sahiplerinin kullandıkları kavramları, hitap ettikleri kitle doğrultusunda araçsallaştırmalarına yardımcı olur. Kitlelerin kullanılan kavramların anlamını ve kapsamını bildiği ön kabulüne dayanan söylemler, kültürel mirası geniş bir çerçeveye yerleştirir. Göbeklitepe özelinde evrenselleştirici ya da yerleştirici söylemlerin esnek kullanımı, söylem sahiplerinin ifadeler arasında kitleye (ulusal/uluslararası) göre geçişken bir alan yaratmasına olanak tanır. Bu durum bir bakıma, Smith’in DM Sözleşmesi bağlamında ele aldığı anlam belirsizliği ve özgünlük eksikliğinin (Smith 2006, s.97), Göbeklitepe’nin miraslaştırılması süreçlerinde dolaşıma sokulan söylemlere yansımadır.

Kaynakça

- Anderson, B 2015, *Hayali Cemaatler, Savaşır I* (çev.), İstanbul, Metis Yayıncılık
- Ashworth, GJ ve Graham, B 2005, 'Introduction: Senses of Place Senses of Time and Heritage', içinde Ashworth, GJ ve Graham, B (der.) *Senses of Place: Senses of Time*, New York, Routledge, s.1-10
- Askew, M 2010, 'The Magic List of Global Status: UNESCO, World Heritage and the Agendas of States', içinde Labadi S ve Long, C (der.), *Heritage and Globalisation*, New York, Routledge, s.19-44
- Atakuman, Ç 2010, 'Value of Heritage in Turkey: History and Politics of Turkey's World Heritage Nominations', *Journal of Mediterranean Archaeology*, vol. 23, no.1, s.107-131
- Atakuman, Ç 2017, 'Shifting Discourses of Heritage and Identity in Turkey: Anatolianist Ideologies and Beyond', içinde Francesco, A (der.) *Search of Pre-Classical Antiquity*, Leiden, Brill, s.166-181
- Aykan, B 2012, 'UNESCO ve Kültürel Mirasın Milliyeti', içinde Yelsalı Parmaksız, PM (der.) *Neye Yarar Hatıralar? Bellek ve Siyaset Çalışmaları*, Ankara, Phoenix, s.303-337
- Aykan, B ve Başyurt, İ 2019, 'Yeşil Alan'dan Geleneğe: Somut/Somut Olmayan Kültürel Miras Dikotomisi, Kültürel Peyzaj ve Yedikule Bostancılığını Dünya Mirası Olarak Korumak', *Şehir Plancıları Odası Planlama Dergisi*, vol.29, no.3, s.271-28
- Başar, B 2016, 'Tarihi Değiştiren Göbekli Tepe', *SkyLife*, Şubat 2016, <https://www.skylife.com/tr/2016-02/tarihi-degistiren-gobeklitepe>
- Batisse, M 2005, 'Recollections of a (Conventional) Marriage', içinde Batisse, M ve Bolla, G (der.), *The Invention of World Heritage*, Paris, Association of Former UNESCO Staff Members, s. 13-66
- Bender, B 1998, *Stonhenge: Making Space (Materializing Culture)*, Oxford, Berg
- Benedict, P 1980, 'Güneydoğu Anadolu Yüzey Araştırması', içinde Braidwood, RJ ve Çambel, H (der.), *Güneydoğu Anadolu Tarihöncesi Araştırmaları*, İstanbul, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Basımevi, s.107-191
- Box Office Türkiye 2020, *Rafadan Tayfa 2: Göbekli Tepe*, erişim, 28 Aralık 2020, <https://boxofficeturkiye.com/film/rafadan-tayfa-gobeklitepe--2014553>
- Breglia, L 2009, 'When Patrimonies Collide: The Case of Chunchucmil, Yucatan', içinde Mortenson, L ve Hollowell, J (der.), *Ethnographies and Archaeologies: Iterations of the Past*, Gainesville, University Press of Florida, s.55-70
- Curry, A 2008, 'Göbekli Tepe: The World's First Temple?', *Smithsonian Magazine*, 31 Kasım, <https://www.smithsonianmag.com/history/gobekli-tepe-the-worlds-first-temple-83613665/>
- Çağlar, Z ve Doğan, M 2018, 'UNESCO Dünya Miras Listelerinin Turizm Arzına Etkisi: Diyarbakır Örneği', *Journal of Tourism and Gastronomy Studies*, vol.6, no.3, s. 455-471
- Dietrich, O, Heun, M, Notroff, J, Schmidt, K ve Zarnkow, M 2012, 'The Role of the Cult and Feasting in the Emergence of Neolithic Communities: New Evidence from Göbekli Tepe, South-Eastern Turkey', *Antiquity*, vol. 86, Cambridge University Press, s.674-695

- Dietrich, O ve Notroff, J 2015, 'A sanctuary, or so Fair a House? In Defense of an Archaeology of Cult at Pre-Pottery Neolithic Gobekli Tepe', içinde Laneri, N (der.), *Defining the Sacred: Approaches to the Archaeology of Religion in the Near East*, Oxbow Books, s.75
- Dietrich, O, Notroff, J ve Schmidt, K 2014, 'Building Monuments, Creating Communities. Early Monumental Architecture at Pre-Pottery Neolithic Göbekli Tepe', içinde Osborne, JF (der.), *Approaching Monumentality in the Archeological Record*, New York, SUNY Press, s.83-105
- Doğuş Grubu 2019, *Göbekli Tepe: Tarihin Sıfır Noktası*, Youtube, 6 Mart <https://www.youtube.com/watch?v=xgHaKxkqhZE>
- Eldener, Y 2018, 'Göbekli Tepe: Taş Çağı'nın Elitleri', *Skylife Business*, Ağustos 2018, <https://www.skylife.com/tr/2018-08-business/gobeklitepe-tas-cagi-nin-elitleri>
- Eldener, Y 2020, 'Göbekli Tepe: Sembollerde Gizli Bilmeceler', *Skylife*, Şubat 2020, <https://www.skylife.com/tr/202002/gobeklitepe>
- Ersoy, MN 2019, 'Cumhurbaşkanımız Sayın @RT_Erdogan in teşekkürleriyle Göbeklitepe Örenyeri'nin resmi açılış törenindeyiz', *Twitter*, 8 Mart, <https://twitter.com/mehmetnuriersoy/status/1104041950578204673>
- Go Türkiye 2020, 'Göbekli Tepe: The First Temple of the World', erişim, 20 Aralık 2020, <https://gosoutheasternturkiye.com/sanliurfa>
- Graham, B ve Howard, P 2008, 'Heritage and Identity', içinde Graham, B ve Howard, P (der.), *Ashgate Research Companion of Heritage and Identity*, New York, Routledge, s.1-19
- Gür, A 2001, 'Üç Boyutlu Öyküler: Türkiye'li Ziyaretçilerin Gözünden Anadolu Medeniyetleri Müzesi ve Temsil Ettiği Ulusal Kimlik' içinde Özyürek, E (der.), *Türkiye'nin Toplumsal Hafızası*, İstanbul, İletişim Yayınları, s.215-249
- Harvey, DC 2006, 'Heritage Pasts and Heritage Presents: Temporality, Meaning and the Scope of Heritage Studies', *International Journal of Heritage Studies*, vol.7, no.4, s.319-338
- Harvey, DC 2008, 'History of Heritage', içinde Graham, B ve Howard, P (der.), *Ashgate Research Companion of Heritage and Identity*, New York, Routledge, s. 19-37
- Henderson, J 2001, 'Heritage, Identity and Tourism in Hong Kong'. *International Journal of Heritage Studies*, vol. 7, no.3, s.219-235
- Holtorf, CJ 2001, 'Monumental Past: The Life-histories of Megalithic Monuments in Mecklenburg-Vorpommern', *World Archeology*, vol.30, no.1, s.23-38
- ICOMOS 2018, *Advisory Body Evaluation (ICOMOS) No: 1572*, erişim, 20 Aralık 2020, <https://whc.unesco.org/en/list/1572/documents/>
- Kalyoncuoğlu, Y 2020a, 'Göbekli Tepe Operası'nın Dünya Prömiyeri 19 Şubat'ta Yapılacak', *AA Haber*, 13 Ocak, <https://www.aa.com.tr/tr/kultur-sanat/gobeklitepe-operasinin-dunya-promiyeri-19-subatta-yapilacak/1701460>
- Kalyoncuoğlu, Y 2020b, 'Göbekli Tepe Arp Ney ve Seyirci İçin Yazılan Konçertoya İlham Oldu', *AA Haber*, 18 Şubat, <https://www.aa.com.tr/tr/kultur-sanat/gobeklitepe-arp-ney-ve-seyirci-icin-yazilan-koncertoya-ilham-oldu/1737229>

- Kalyoncuoğlu, Y 2020c, 'Göbekli Tepe Operası Dünya Prömiyerini Yaptı', *AA Haber*, 20 Şubat, <https://www.aa.com.tr/tr/kultur-sanat/gobeklitepe-operasi-dunya-promiyerini-yapti/1738997>
- Kültür Varlıkları ve Müzeler Genel Müdürlüğü 2019, *Dünya Mirası Listesinde Türkiye*, erişim, 25 Aralık 2020, <https://kvmgm.ktb.gov.tr/TR-44423/dunya-miras-listesi.html>
- Kültür Varlıkları ve Müzeler Genel Müdürlüğü 2020, *Göbekli Tepe Arkeolojik Alanı*, erişim, 25 Aralık 2020, <https://kvmgm.ktb.gov.tr/TR-44420/gobeklitepe-arkeolojik-alani-sanliurfa.html>
- McLean, F 2006, 'Introduction: Heritage and Identity', *International Journal of Heritage Studies*, vol.12, no.1, s.3-7
- Meskel, L 2014, 'States of Conservation: Protection, Politics and Pacting Within UNESCO's World Heritage Committee', *Anthropology Quarterly*, vol.87, no.1, s.267-292
- Munasinge, H 2005, 'The Politics of the Past: Constructing a National Identity through Heritage Conservation', *International Journal of Heritage Studies*, vol.11, no.3, s.251-260
- Robinson, M ve Silverman, H 2015, 'Mass, Modern, and Mine: Heritage and Popular Culture', içinde Robinson, M ve Silverman, H (der.), *Encounters with Popular Past*, New York, Springer, s.1-31
- Sanchez-Carretero, C 2015, 'To Walk and to be Walked. At the end of the World' içinde Sanchez-Carretero, C (der.), *Heritage, Pilgrimage and the Camino to Finisterre*, Springer, s.1-20
- Schmidt, K 2011, 'Göbekli Tepe: A Neolithic Site in Southwestern Anatolia" içinde McMahon, G ve Steadman, S (der.), *The Oxford Handbook of Ancient Anatolia*, Oxford University Press s.917
- Schmidt, K 2000, 'Zuerst kam der Tempel, dann die Stadt, Vorläufiger Bericht zu den Grabungen am Göbekli Tepe und am Gürcütepe 1995-1999', *Istanbuler Mitteilungen*, vol.50, s.5-41
- Schmidt, K 2006, *Sie bauten die Ersten Tempel. Das Rätselhafte Heiligtum der Steinzeitjäger. Die Archäologische Entdeckung am Göbekli Tepe*, Munich, Beck
- Schmidt, K 2000, 'Göbekli Tepe, Southeastern Turkey, A Preliminary Report on the 1995-1999 Excavations', *Paléorient*, vol.26, no.1, s.45-54
- Silverman, H, Waterton, E ve Watson, S 2016, 'An Introduction to Heritage in Action', içinde Silverman, H, Waterton, E ve Watson S (der.), *Heritage in Action: Making the Past in the Present*, New York, Springer, s.3-16
- Smith, L 2006, *Uses of Heritage*, New York, Routledge
- Symmes, P 2010, 'Turkey: Archeological Dig Reshaping Human History' *Newsweek*, 18 Şubat, <https://www.newsweek.com/turkey-archeological-dig-reshaping-human-history-75101>
- T24 Bağımsız İnternet Gazetesi 2009, '11 Hitit Çalgısı Yeniden İmal Edildi', 16 Eylül, <https://t24.com.tr/haber/11-hitit-calgisi-yeniden-imal-edildi,53343>
- Timothy, J ve Nyaupane GP 2009, 'Introduction: Heritage Tourism and the Less-developed World' içinde Timothy, J ve Nyaupane GP (der.), *Cultural Heritage and Tourism in the Developing World*, New York, Routledge, s.3-20

- Torpil, S 2012, 'Medeniyetin Anlatılmamış Tarihi', *Skylife*, Nisan 2012, <https://www.skylife.com/tr/2012-04/medeniyetin-anlatilmamis-tarihi-gobeklitepe>
- Tunbridge, JE ve Ashworth, GJ 1996, *Dissonant Heritage: The Management of the Past as a Resource in Conflict*, Chichester, Wiley
- Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanlığı 2019, *Göbekli Tepe Ören Yeri Resmi Açılış Töreni'nde Yaptıkları Konuşma*, 8 Mart, erişim, 30 Aralık 2020, <https://www.tccb.gov.tr/konusmalar/353/102425/gobeklitepe-oren-yeri-resmi-acilis-torende-yaptiklari-konusma>
- UNESCO 1972, *Convention Concerning the Protection of the World's Cultural and Natural Heritage*, erişim, 25 Aralık 2020, <https://whc.unesco.org/archive/convention-en.pdf>
- UNESCO 2012, *Cultural Properties - Neolithic Site of Catalhöyük (Turkey) Decision No: 36 COM 8B 36*, erişim, 20 Aralık 2020, <https://whc.unesco.org/en/decisions/4807>
- UNESCO 2014, *UNESCO Culture for Development Indicators Methodology Manual*, erişim, 25 Kasım 2020, <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000229608>
- UNESCO 2017, *Göbekli Tepe: Nomination for Inclusion on the World Heritage List*, Nomination Document erişim, 20 Aralık 2020, <https://whc.unesco.org/en/list/1572/documents/>
- UNESCO 2018, *Milli Komisyonlar Tüzüğü*, erişim, 25 Kasım 2020, <https://www.unesco.org.tr/Pages/98/151>
- UNESCO 2019, *The Operational Guidelines for the Implementation of the World Heritage Convention*, erişim, 17 Aralık 2020, <https://whc.unesco.org/en/guidelines/>
- UNESCO 2021, *Historic Areas of Istanbul*, erişim, 25 Aralık 2020, <http://whc.unesco.org/en/list/356/>
- Urfagap 2019, 'Göbekli Tepe: İnsanlık Tarihi Yeniden Yazılıyor', 27 Kasım. <http://www.urfa-gap.com/sanliurfagobeklitepe-insanlik-tarihi-yeniden-yaziliyor-h12076.html>
- WHS 2021, *World Heritage Sites Timeline*, erişim, 3 Ocak 2021, <https://www.worldheritage-site.org/timeline>

Mirasın Aidiyet Duygusunu Pekiştirmedeki Rolü: Çocuklarla Zeyrek Deneyimi

Burcu Selcen Coşkun

Giriş

Toplumlar değer verdikleri şeyleri korumak, kollamak isterler. Korudukları yerler, onlara parçası olmaktan keyif aldıkları bir çevre olarak geri döner. Toplumların içinde yaşadıkları tarihî çevrelere değer vererek sahip çıkmalarının kendini daha hızlı onarabilen, esnek toplumların oluşmasına olumlu etkileri olduğu bilinmektedir. Hatta bir üst ölçekten bakıldığında, kişinin kendisine ait olarak kabul edip benimsediği kültürel “mirasını koruması ve ona karşı beslediği aidiyet duygusu, barış ve adalet içinde yaşayan bir toplum için elzemdir” (ICOMOS 2016).

Kültürel mirasın kapsama alanı, 20. yüzyılın son çeyreğinden başlayarak yüksek estetik veya tarihî değere sahip eser veya yerlerin ötesine geçerek sıradan insanların hayatlarının parçası olmuş yer ve nesnelere doğru evrilmeye başlamıştır. 2000’lerden itibaren uluslararası ölçekte kabul gören bütüncül ve kapsayıcı koruma yaklaşımları, toplumların kendilerine ait gördükleri somut ve somut olmayan kültür varlıklarının tümünün ancak halkın katılımıyla sürdürülebilir olarak korunabileceğinin altını çizerek (Graham ve Howard 2008; Orbaşlı 2008; De le Torre 2013). Zira kültürel miras, kültürel kimlik, milliyet ve vatandaşlık gibi çok sayıda ortak değere hitap etme özelliğine sahip, ‘halkın yararı’na bir kaynaktır ve bu kaynak ölü, geçmişe ait değil tam aksine içinde yaşanılan toplumun yaşayan bir parçası olarak görülmelidir (Waterton 2005; Cowell 2008, s. 128).

Bir yerin kültürel miras olarak benimsenmesi, o yere duyulan aidiyet hissini güçlendirir. Bu durum, kültürel çeşitliliği de destekleyen bir olgudur. Birbirlerinden farklı sosyal gruplara ait bireyler kendilerini içinde birlikte yaşadıkları alanlara ait hissedebilir bu alanlardaki mevcut miras öğelere karşı ortak sorumluluk hissi besleyebilirler. Özellikle, hayatın erken yıllarında miras öğeleri ile kurulacak olumlu ilişkilerin paylaşılan kültürel mirasının benimsenmesi ve korunması yolunda önemli taşlar döşeyeceği şüphesizdir.

2016-2017 yıllarında İstanbul’un Dünya Mirası Listesi’ne kabul edilen dört tarihî alanından biri olan Zeyrek’te semtin kültürel miras değerleriyle ilgili semtte yaşayan çocukların katılımcı olduğu “Dünya Miras Zeyrek Çocuklara Emanet” başlıklı proje, çıkış noktasını bu yaklaşımdan almaktadır. TÜBİTAK Bilim ve Toplum Programları Müdürlüğü’nün desteğiyle, saha çalışması 22 Ekim-26 Kasım 2016 tarihlerinde gerçekleştirilen proje, kültürel mirasın toplumu bir araya getiren ve yere dair aidiyet kurma konusunda bir kaynak olarak kullanılabileninden hareketle planlanmıştır. Öncelikli hedefi ise şehrin kadim, ancak bir o kadar da yıpranmış bir parçasında yaşayan çocukların mahallelerinin kültürel mirasına yönelik farkındalıklarını artırmak olmuştur.

Bu makale, öncelikle mevcut literatür ve uluslararası rehber belgeler yardımıyla kültürel miras koruma alanının güncel konularından biri olan mirasın aidiyet duygusunu teşvik edici rolüne değinecek ve sonrasında hayata geçirilen bu projeyi tanıtarak kültürel ve sosyo ekonomik çeşitlilik içeren toplumlarda, mirası sahiplendirme ve geleceğe yönelik sürdürülebilir bir koruma altyapısının kurulmasının bu tür alan çalışmalarıyla desteklenebileceğini önecektir.

Kuramsal Çerçeve

Küreselleşme, demokrasiye geçişlerle birlikte azınlık haklarının tanınmaya başlanması; pazar ekonomilerinin genişlemesi ve kitle turizminin artışı gibi sosyal değişimler kültürel mirasa bakış açısındaki dönüşümü tetikler (Choay 2001; Glendinning 2013).

1960’lardan başlayarak kültürel mirasın kapsama alanının genişlemeye, anıtsal binaların dışındaki mimarlıkların da ilgi görüp korunması gerekli miras kapsamında değerlendirilmeye başlandığı görülür. 1975’te Avrupa Konseyi’nin

organize ettiği Avrupa Mimari Miras Yılı etkinlikleri, sivil mimarlık örnekleriyle ilgili farkındalık yaratma ve yerel yönetimlere tarihi çevrelerin korunmasına dair sorumluluk kazandırma konularında önemli bir rol üstlenmiştir. Avrupa'nın tümüne yayılan mimari miras ve koruma temalı etkinliklerde, tarihî çevrenin çağdaş toplum hayatının bir parçası olacağına vurgu yapılmış, çeşitli fonlarla tarihî kentlerde iyileştirmeler hayata geçirilmiştir. Aynı sene düzenlenen kongrenin ürünü olan Amsterdam Bildirgesi (Avrupa Konseyi, 1975), kentsel planlamanın bir parçası olarak yapılı çevrenin korunmasına dair ilkeleri belirlemeyi amaçlamıştır. Restorasyon ve sağliklaştırmaya dair teknik ve yöntemlerin geliştirilmesi konularını teşvik etmesinin yanı sıra vatandaşları karar alma süreçlerine daha aktif katılmaya davet etmiştir (Howard 2003; Orbaşlı 2008; Şahin Güçhan ve Kurul 2009; Chitty 2017). *“Mimarlık mirası ancak halk ve özellikle de genç kuşak onun değerini bilirse yaşayacaktır. Bu nedenle her düzeydeki eğitim programları bu konuya artan bir ilgi göstermek zorundadır”* cümlesi, Amsterdam Bildirgesi'nin kültürel mirasın korunması ve halkın katılımı konusundaki yaklaşımını gösteren bir ifadedir.

Avrupa Mimari Miras Yılı'nı takiben 20. yüzyılın son çeyreğinde miras kavramına yönelik ilgi, giderek miras değerlerini odağına yerleştiren yaklaşımlara doğru evrilmeye başlar. Halkın veya bireylerin kültür varlıklarına yüklediği değerlerin çeşitlilik içerecek şekilde sınıflandırılması ve bu varlıkların bu değerler bütününe bağlı geliştirilecek bir yönetim planı çerçevesinde korunması fikri, Burra Tüzüğü (Avustralya ICOMOS, 1979/1999)'nün önerdiği bakış açısıyla yakından ilişkilidir.

İngiliz ve Fransız anıt koruma yaklaşımlarının izlerini taşıyan Venedik Tüzüğü (ICOMOS 1964)'nün, hazırlanmasından sonra geçen on yıl gibi kısa bir sürede mevcut tüzüğün koruma sorunlarına yol göstermede yetersiz kaldığı görülmüştür. Bu dönemde tüzüğün açmazlarına çözüm arayan uzmanlar tarafından merkeze çekilen Burra Tüzüğü (Avustralya ICOMOS 1999)'nün çıkış noktasını mirasa atfedilen tüm değerlerin (kültürel öneminin) toplum tarafından belirlendiği konusundaki temel kabul oluşturur. Bu yaklaşım, mirasın yönetiminde yerel bilgi ve paydaşların bakış açılarına yer açar (Avrami 2009). Burra Tüzüğü düzenli aralıklarla güncellenerek gündemde yer alan sorunlara cevap arıyor oluşuyla (Orbaşlı 2008; Glendinning 2013; De la Torre 2013, s.

155; Clark, 2014)¹ zaman içinde kültürel miras alanında çalışan profesyoneller için yol gösterici bir belgeye dönüşmüştür (De la Torre 2013). Tüzük, toplumu oluşturan farklı grupların paydaşlar olarak yönetim planında temsil edilebilmesi ve sorumluluk alabilmeleri için izlenmesi gereken yöntemlere değinir. Ayrıca tüzüğün temel kavramlarından “kültürel önem”in bağlam, işlev ve kullanıcıların görüşlerine bağlı olarak şekillenebileceği ve bu yönüyle bazı durumlarda mirasın farklı katmanlarını ifade etmekte ‘özgünlük’, ‘bütünlük’ gibi tartışmalı tanımlarına oranla daha başarılı olduğu düşünülmektedir (Pye 2006, s. 237).

Tüzük, miras değerleri sınıflandırmasına estetik, tarihi ve bilimsel/teknolojik değerlerin yanı sıra ‘sosyal değer’i² önermesi ile değer odaklı kültürel miras koruma yaklaşımını yansıtan ilk belgelerden biri olmuştur. Burra Tüzüğü’nün önerdiği bakış açısına temellenen değer odaklı koruma yaklaşımı, mirasın çoklu ve alternatiflere açık yorumlarına izin verir. Somut miras olarak kabul gören geçmişten kalan eşyaların, kalıntıların ve yapıların sadece sahip oldukları fiziksel dokuyla değil taşıdıkları soyut anlamlarıyla da değerli sayılabileceklerini vurgular ve kültürel mirasın korunmasına dair kararlarda katılımı ve etkileşimi artırma olasılıklarını arar (Pye 2006; Waterton, vd. 2006, s. 340; Avrami 2009, s. 179; Karakul 2011; Sullivan ve Mackay 2012; Emerick 2017).

Her ne kadar uluslararası kuramda yaygınlık kazanmış olsa da değer temelli yaklaşımın, koruma uygulamalarında yeterince karşılığını bulmadığı konusunda eleştiriler mevcuttur (Waterton ve Smith, 2010; Emerick, 2017). Günümüzde koruma eylemi, mirasın tanımlanması, değerlerinin belirlenmesi ve nasıl korunacağı, nasıl yorumlanacağı ve kim tarafından, nasıl kullanılacağına tariflenmeye çalışıldığı karmaşık bir sürece dönüşmüştür (Avrami vd. 2000, s. 7). Çoğu zaman koruma uygulamalarından sorumlu aktörlerin, kültür varlığının nasıl korunacağı ile ilgili yöntemin belirlenmesi aşamasında kimin, toplumun hangi kesiminin değer yargılarının temel alınacağı konusunda karar vermekte zorlandıkları görülür. Şüphesiz, çeşitlilik içeren bir grubun bir kültürel miras öge hakkındaki fikir ve ona atfettikleri değerleri saptamak zorlu,

1 İlk olarak 1979’da yayınlanan tüzük, 1981, 1988, 1999 ve 2013’de güncellenmiştir.

2 Devam etmekte olan sosyal bir etkileşimin parçası olan bir yerin bir topluluk için anlamı onun sosyal değerini belirler. Bu o topluluğun bir araya geldiği bir meydan, yerel bir park, bir yapı vd. olabilir. Sosyal değer, mimari veya tarihi değerden bağımsızdır; kişilerin aidiyet ve kimlik konusundaki hisleri ile hatırlama biçimleri ve tinsel bağlantılarını içeren tarihi çevrelerin günümüz toplumu için önemine vurgu yapar (Orbaşlı 2008; Jones 2017, s. 21).

emek isteyen bir süreçtir ve zaman alır. Belli değer yargılarına göre oluşmuş konvansiyonel koruma kabullerinde buna yer olmadığı görülür. Oysa, tarihî çevre paylaşılan bir kaynaktır ve herkes dilediğinde tarihî çevre üzerine verilecek kararlarda söz sahibi olabilmelidir.

Kültürel miras ve toplum için planlama pratiklerinde dünyada, 2000'lerden bu yana toplum temelli istişare ve katılıma dayalı politikalara vurgu artmaktadır. Kültürel miras, farklı paydaşlar ve topluluklar arası iletişimi ve etkileşimi teşvik etmek için bir fırsat olarak görölmeye başlamıştır. 21. yüzyılda mirasın aidiyet hislerini, çeşitliliklere hoşgörüyü yaklaşımı ve bireyler arasındaki diyalogu güçlendirici ve geliştirici etkisi, akademik çalışmaların yanı sıra, uluslararası tüzük ve belgelerde de daha sık ele alınmaya başlar. Bu noktada mirasın tanımlanması, yönetimi ve korunması yönünde halkın rolüne vurgu yapan Somut Olmayan Kültürel Miras Sözleşmesi'ni hatırlamak yerinde olacaktır³. Sözleşmede, kuşaktan kuşağa aktarılan somut olmayan kültürel miras öğelerinin topluluklara kimlik ve devamlılık duygusu verdiği ve böylece kültürel çeşitliliğe ve insan yaratıcılığına duyulan saygıya katkıda bulunduğı belirtilir (UNESCO 2003; Karakul 2011; Deacon vd. 2013). Bu konuda yakın tarihli bir diğer katkı da 'Kültürel Mirasın Toplum için Değeri Konulu Avrupa Konseyi Çerçeve Sözleşmesi' (Faro Bildirgesi)'dir (Avrupa Konseyi 2005). Sözleşme, kültürel mirasın insan eylemlerine bağılı defalarca yeniden tanımlanan, statik olmayan doğasına vurgu yaparak mirasa sahip çıkmayı ve miras konusunda verilecek kararlarda söz sahibi olmayı insan hakkı olarak tanımlar. Sözleşmeye göre kültürel miras, sürekli değişim hâlinde olan değerlerin, inançların, bilgi ve geleneklerin yansıması ve dışı vurumu olarak geçmişten emanet alınan bir grup kaynaktır. Kültürel mirasın topluma, çeşitlilikleri hoşgörü ile kabul etme ve bireyler arasındaki diyalogu güçlendirme konularında önemli katkıları olabileceğini vurgular (Avrupa Konseyi 2005; Jokilehto 2012; Aykan 2018). Bu bağlamda Faro Bildirgesi, toplumlar arasında aidiyeti, kolektif bellek oluşumunu ve ortak anlayışı geliştirmek için kültürel mirası bir araç olarak önerir (URL 1)⁴.

3 Geleneksel Kültür ve Folklorun Korunması Tavsiye Kararı (UNESCO 1989) ile başlatılan çalışmaları ileri taşıyan bu sözleşmede somut olmayan kültürel miras veya 'yaşayan miras', insanlığın kültürel çeşitliliğinin temeli olarak belirtilmekte ve insanlığın yaratıcılığının bir garantisi olarak korunması gerektiğine vurgu yapılmaktadır (UNESCO 2003).

4 Öte yandan, sözleşme her ne kadar uygulamaya yönelik kullanılması için tasarlanmışsa da, yürürlüğe girmesi altı seneyi bulmuş ve her ne kadar akademik çevreler tarafından yüksek düzeyde be-

Bu alanda, Tarihî Kentsel Peyzaja İlişkin Tavsiye Kararı (UNESCO 2011), tıpkı Valetta İlkeleri gibi kendisinden önceki belgelerin tartıştığı benzer konulara kent ve planlama ölçeğinde yaklaşır ve neoliberal politikaların etkisi altında yapısal ve görsel bütünlüklerini yitirme tehlikesinde olan tarihî kentsel alanlar için mevcut değerlerini koruyup sürdürürken aynı zamanda değişimi kontrol-lü bir biçimde yönetmeleri konusunda yeni bir yaklaşım önerir. Bu yaklaşım, özünde paydaşların söz sahibi olacağı bir planlama modelidir. Tavsiye kararının “Kapasite Oluşturma, Araştırma, Bilişim ve İletişim” başlıklı 5. Bölümünde, tarihî kentsel peyzaj yaklaşımının toplum genelinde daha iyi anlaşılması için topluluklar, karar vericiler, profesyoneller ve yöneticiler olarak tarif edilen ‘esas katılımcıları’ aktif iş birliğine ve sorumluluk almaya çağırmakta, kentsel alanlara ilişkin kararlarda katılımın önemine vurgu yapmaktadır.

2011’de ICOMOS Genel Kurulu’nun toplantı çıktıları olarak hazırlanan ve Tarihî Kentlerin ve Kentsel Alanların Korunması Tüzüğü (Washington) Tüzüğü (ICOMOS 1987) başta olmak üzere kendisinden önceki diğer ICOMOS tüzüklerine atıfta bulunan Valetta İlkeleri (ICOMOS 2011) de tarihî kentsel alanlar için tasarlanacak yönetim planlarının tüm paydaşları içerecek şekilde katılımcı bir süreçle üretilmesi gerektiğine vurgu yapar. Yerel halkın katılımı ve konuyla ilgili farkındalığının alanda yürütülecek çeşitli eğitim faaliyetleri ile sağlanabileceğini öne süren belge, katılımın teşvik edilmesi için “okul çağındaki çocuklardan başlamak üzere tüm sakinler için genel bir bilgilendirme programı” kurulmasını önerir.

Son yıllarda yukarda değinilenler ve benzeri ulusal ve uluslararası pek çok belge, tavsiye kararı ve politik düzenleme, yerelliğe ve sürdürülebilir toplumların kendi çevrelerini biçimlendirmedeki rollerine giderek artan ölçekte vurgu yapmaktadır (Pendlebury 2009). Öte yandan UNESCO, UNESCO Dünya Miras Komitesi ve ICOMOS gibi uluslarüstü yapılara getirilen çeşitli eleştiriler vardır. Bunlar daha çok yönetim planlarının sit alanlarını, özellikle de Dünya Miras Listesi’ne dahil olan alanların kültürel sürekliliğini güvence altına alma çabasında olsa da aslında bu alanların ekonomik değerinin ön plana çekilmesine ve zaman içinde turizm odaklı markalara dönüşmelerine aracı oldukları yönündedir. Bu dönüşüm, yerel halkın kendi miras alanlarıyla kurduğu ilişkinin

nimsense de üye devletler tarafından yoğun ilgi görüp imzalanmamıştır (Aykan 2018). Dolayısıyla, belgenin bugün halen potansiyelini tam kullanamamış olduğu söylenebilir.

zayıflaması ile sonuçlanacaktır (Smith 2006, s. 100; Pendlebury 2009; Labadi 2010; Harrison 2013)⁵. UNESCO Dünya Mirası Sözleşmesi'nin içeriğiyle ilgili eleştiri alan bir diğer konu ise Avrupa ve Kuzey Amerika miras koruma geleneğinin bir devamı olarak sözleşmenin somut miras değerlerine somut olmayan oranla daha güçlü vurgu yapıyor olduğu yönündedir (Smith 2006; Aykan ve Başyurt 2019). UNESCO Dünya Mirası Listesi'ndeki kültür varlıklarının temsiliyetine bakıldığında, somut ve somut olmayan miras değerlerinin bütüncül bir yaklaşımla ele alınmadığı açıkça görülmektedir. Aykan ve Başyurt (2019), sözleşmenin 'kültürel mirasa anlam veren gelenek, deneyim ve pratikler'den yoksun bakış açısının mirasın yönetimine de yansıdığını ve Dünya Mirası Listesi'ne kabul için koşul oluşturan yönetim planlarına miras ögeyi önemseyen, onunla ilgili aidiyet kuran paydaşların seslerinin yeterince dahil edilmediğini belirtirler.

Son yıllarda toplumun, kültürel miras konusundaki farkındalığını arttırıcı çalışmalar ve kültürel mirasın eğitimle ilişkisi sıklıkla gündeme taşınmaktadır. Çeşitli uluslararası belgelerde daha çok kapasite geliştirme başlığı altında irdelenen eğitim-miras birlikteliği, kültürel mirasın korunmasında kullanıcı ve yerel halka daha fazla sorumluluk vermeyi hedefleyen bir bakış açısı sunar (ICOMOS CIF 2013).

Üst başlıkta mirasın kimlikle ve aidiyetle ilişkisine bağlanan çeşitli uluslararası belgelerden biri de Floransa Bildirgesi (ICOMOS 2014)'dir. Kültürel miras alanlarının somut veya somut olmayan miras değerlerine ait bilgi ve kültürel farkındalığın artışının kültürler arası diyalogu ve kültürel farklılıklara karşı duyulan saygıyı besleyeceğinin altını çizen belge, bunu toplumun barış içinde var olabilmesinin temeli olarak önerir. ICOMOS'un Concept Note (ICOMOS 2016) belgesinde ise kimlik konusu bir diğer açıdan ele alınır. Belgede yerel kimliğin kaybı, kentleşme, küreselleşme ve doğal afetler ile birlikte tarihî kent- sel mirasın korunmasının önündeki temel engeller arasında gösterir.

Odak noktasını dünyadan Türkiye'ye çevirdiğimizde, özellikle 2000'lerden bu yana Türkiye'de de yönetim planlarının artan bir hızla hazırlanmakta olduğu görülür. Bunun birinci sebebi, yönetim planı konusunun mevcut mevzuata dahil edilmiş olmasıdır. 2004 yılında Türkiye'de Avrupa Birliği'ne üyelik yolunda gerekli kurumsal değişikliklerin başlatıldığı senedir. Bu yıl, 2863 sayılı mevcut

5 Smith'in (2006), UNESCO Dünya Miras Listesi'ne kabul sürecini ağırlıklı olarak uzman görüşü tarafından yönlendirilen yönetim anlayışını tanımlayan "resmi miras söylemi" başlığı altında eleştirir.

koruma yasası, 5226 sayılı yasa ile değişikliğe uğramış, değişen kanunla birlikte yerel yönetimler koruma alanında daha fazla söz sahibi olmaya başlamışlardır (Şahin Güçhan ve Kurul 2009, s. 33; Kösebay Erkan 2014, s. 7; Ulusan 2016). 5226 sayılı kanunda, değer temelli koruma yaklaşımlarının etkisi hissedilmektedir. Ayrıca yönetim alanı konusuna açıklık getirilmekte ‘sit alanları, ören yerleri ve etkileşim sahaları ile bağlantı noktalarının’ yönetimi, 2005 yılında yayınlanan Alan Yönetimi Yönetmeliği ile detaylandırılmaktadır (URL 2).

Uygulamaya bakıldığında ise her ne kadar sit alanlarının tümünde uygulanabilir durumda olsa da Türkiye’de bugüne kadar alan yönetim planlarının sadece Dünya Mirası listesinde bulunan alanlar için geliştirilmiş olduğu görülür. 2002 yılında tamamlanan Dünya Bankası’nın desteğiyle Kültür Bakanlığı tarafından yürütülen “Pamukkale Sit Alanı Yönetim ve Sunum Planı” Türkiye’deki ilk yönetim planı çalışmasıdır. Onu 2004 yılında Avrupa Birliği’nin maddi desteğiyle tamamlanan “Çatalhöyük Yönetim Planı” izlemiştir. Her iki planın da hazırlandıkları dönemde, uygulamaya geçme imkânı bulamamış olduğunu not etmek gerekir (Ulusan 2016). Ancak her ne kadar yaptırım gücü yüksek olmasa da İstanbul, Bursa, Selimiye ve Afrodiasias alanları için olduğu gibi uygulamaya konulan planlar da bulunmaktadır.

Bu makale kapsamında, kültürel mirasa yukarıda özetle aktarılan güncel kuramsal yaklaşımlarının uygulama alanında nasıl karşılığını bulacağı sorusuna cevap aranmaktadır. Bu bağlamda bir grup akademisyen, meslek insanı ve öğrencinin İstanbul Zeyrek semtinde, semtte yaşayan çocuklarla hayata geçirdikleri bir dizi atölye çalışması örnek olarak ele alınacak sonuçları değerlendirilecek ve projedeki yaklaşımın uygulama alanına eğitim ve farkındalık kazandırma başlığı altına Türkiye’den bir örnek olarak eklenmesi potansiyeli sorgulanacaktır.

Dünyada ve Türkiye’de Çocuklarla Kültürel Miras Çalışmaları

Eğitimle ilgili çağdaş yaklaşımlar belirlenmiş, özel bir bağlamla ilişki kurma ve grup oyunlarının belli bir konuyu öğrenme ve anlama veya belirli bir beceriyi kazanma konusundaki önemine işaret etmektedir. Sanat eserleri, tarihî çevreler ve uygulamaların elle tutulur ve soyut özelliklerini barındıran miras kavramı, bu yüzden giderek daha fazla öğrenme, yeni beceriler kazan-

ma ve akranları ile ilişki kurma konusunu teşvik eden esin verici bir platform olarak görülmektedir (Kisis ve Tomka 2018; s. 5).

Mirasın eğitimle ilişkisi üzerine, uluslararası ölçekte düşünülen pek çok kurum ve sivil girişim bulunmaktadır. Bu oluşumlar tarafından hayata geçirilen yakın tarihli, başarılı örnekler bakmak gerekirse, 2004 yılında Avrupa'nın kültürel mirası konusunda korumaya destek sağlayıcı etkinlikler düzenleyen ve ödülleri veren Europa Nostra tarafından düzenlenen 'Miras ve Eğitim' forumu akla gelebilir. Okullarda kültür ve miras konularına vurgu yapacak programların üzerinde birlikte düşünmeyi ve en iyi uygulamaları paylaşmayı hedefleyen forumda, "amaçlar ve rehberler" ve "yöntemler ve araçlar" olmak üzere iki ayrı bölüm altında çeşitli sunumlar yapılmış, Avrupa'nın farklı bölgelerinde gerçekleşen eğitim etkinlikleri tanıtılmıştır (Europa Nostra 2004).

UNESCO bu alanda çalışmalar yapan başlıca kurumlardan biridir. Başarılı bir stratejiyle üye ülkelerin ulusal projelerini desteklemenin yanı sıra toplumsal miras farkındalığını artırmayı ve kültürel çeşitliliği desteklemeyi amaçlayan kampanyalar da yürütür ve iyi örnekleri sosyal medya üzerinden tanıtarak yaygın etki yaratmayı hedefler (Şekil 1)⁶.



Şekil 1. UNESCO sosyal medya kanalında yer alan somut olmayan kültürel miras, 'o Merdeiro' (Galiçya) projesi ile bir başka eğitim projesinin tanıtımı, (<https://www.instagram.com/p/CE7GvlyFbgj/?igshid=1cxlyalbBaej>).

⁶ UNESCO tarafından başlatılan Unite4Heritage (URL 3) kampanyası bu kapsamda değerlendirilebilir.

UNESCO ve Avrupa Birliği tarafından desteklenen “Engaging youth for an inclusive and sustainable Europe” (Kapsayıcı ve sürdürülebilir bir Avrupa için gençleri işe katmak) başlıklı eğitim projesi de yine bu alandaki iyi örnekler arasında gösterilebilir. Proje kapsamında, Avrupa’nın çeşitli şehirlerinden on farklı okulun öğrencileri, bölgelerindeki yaşayan miras olarak nitelendirilen somut olmayan kültürel miras öğelerini coğrafya, dil, sanat ve müzik derslerinde belirli temalar altında yaratıcı yöntemlerle araştırmış ve alanda deneyimlemiştir (URL 4).

Mirasın yönetimi ve sunumu alanında başarılı uygulamaları olan İngiltere’de ülkenin anıtsal ölçekli mimari mirasının korunması ve yönetimin-den sorumlu kurum olan English Heritage (bugünkü ismiyle Historic England), sorumluluğundaki ziyaretçi alanlarında çocuklarla düzenli aralıklarla çalışmalar gerçekleştirilmektedir. Bu çalışmalar, çocukların kültürel miras ve tarih ile ilişki kurmalarını hedefleyen, etkileşimli çocuk aktiviteleri olarak tasarlanmaktadır. Çalışmalar, çocukların mekânı kullanarak katılımlarını (hazine avı, dönem kostümleriyle tarihi yaşatmak gibi) veya tarihî mekanda daha çok dinleyici konumunda tutuldukları öykü anlatımı (storytelling) veya tarihî mekânı kullanıcı olarak aktif deneyimledikleri gençlik tiyatroları, konserler gibi farklı boyutlarda etkinliklere kadar çeşitlenmektedir (Fairclough ve Redsell 1987, English Heritage 2014, URL 5, URL 6, URL 7).

Türkiye’ye bakıldığında, ülkemizde de son yıllarda artan bir hızla ilköğretim ve ortaokul seviyesinde çocuklarla tarih, kültürel miras ve kentlilik konularında farkındalık yaratma amaçlı çeşitli çalışmalar gerçekleştirildiği görülür. Bunlardan bir kısmı özel/sivil inisiyatifler tarafından planlanmakta, bir çoğu ise devlet destekli araştırma projelerinin ürünleri olarak hayata geçirilmektedir.

Mimarlık tarihçisi-akademisyen ve rehber Zeynep Kuban’ın yürütücülüğü ve AKMED’in desteğiyle 2011-2016 yıllarında hayata geçirilen ‘Çocukların Limryası’ projesi, Antalya’nın Limyra ören yerinde sürdürülen arkeolojik çalışmaların bir yan ürünü olarak görülebilir. Arkeolojik alanın yakınında konumlanan (Finike) Saklısu Köyü’nde yaşayan çocukları, Limyra kenti ve arkeolojik miras hakkında bilinçlendirmeyi amaçlamaktadır (URL 8). Projede maske, kukla atölyeleri, dans, tiyatro etkinlikleri, alan/müze gezi-

leri gibi yöntemlerle çocukların mekânı deneyimlemesi ve mirasla farklı açılardan ilişki kurmaları amaçlanmıştır. Kuban ve ekibi, hâlen İstanbul Tarihî Yarımada'da ilkokul çocukları için tarihî çevre bilincini artırıcı atölye çalışmalarını sürdürmektedir.

Arkeolojik alanların yakınında düzenlenen ve bu alanların miras değerlerine dikkat çeken miras atölyelerinin bir benzeri, İstanbul Küçükyaşı Arkeopark'ta hayata geçirilmiştir (URL 9). Etkinliklerde resim ve seramik atölyeleri, mini arkeolojik kazı deneyimi gibi farklı yöntemler kullanılmıştır. Bu bağlamda, Starzmann (2014)'ın Şanlıurfa'da 5. sınıf öğrencileri ile Fıstıklı Höyük'ün arkeolojik alan değerlerini işlemek ve Antik dönemde güncel hayatın çocukların gözünde canlanması amaçlarıyla tasarladığı projesi ve Uçar ve Yoloğlu'nun (2018) Mersin'de bir diğer prehistorik alanda gerçekleştirdiği projeler de anılmaya değerdir.

Kültürel miras alanlarının farklı yaş gruplarından çocuklarla ziyaret edilerek tanıtılması üzerine temellenen atölyeler de Türkiye'deki çocuk ve miras çalışmalarına eklenmektedirler. ÇEKÜL Vakfı'nın Kültür Elçileri Projesi (2007-2012)'nde, Anadolu'nun farklı tarihî kentlerinin doğal-kültürel mirası ve yerel kültürünün çocuklara tanıtılması amaçlı çalışmalar yürütülmüştür (URL 10). Kültür Bilincini Geliştirme Derneği'nin Kültür Karıncaları Projesi, ise ortaokul çocuklarına miras alanlarının tanıtımı ve sonrasında gezdikleri alanlarla ilgili sanat çalışmaları yapmalarını hedeflemektedir. Proje, Avrupa Nostra tarafından 2010 yılında "Kültürel Miras Eğitimi" kategorisinde ödülle layık görülmüştür (URL 11).

Mimarlar Odası'nın 2000'lerin başında mimarlık kültürünü, çocuklara tanıtmak ve benimsetmek amacıyla örgütlenen Çocuk ve Mimarlık Komisyonu'nun işleri de zaman zaman kültürel miras temasıyla kesişmektedir. Farklı yaş grubundan çocukların katılımıyla gerçekleşen etkinlikler özellikle çocukların mimari miras olarak kabul edilen yapılarla ilişki kurmalarını sağlamıştır.

Yine Türkiye'den akademisyenlerin uluslararası, çok ortaklı araştırma projeleri mimarlık kültürü ve mimari mirasın çocuklara aktarılmasında izlenmesi gerekli yöntemleri araştırmış, çocukların katılımıyla bunları hayata geçirmeye çalışmıştır. 2014-2016 yıllarında Belçika, İtalya, Yunanistan,

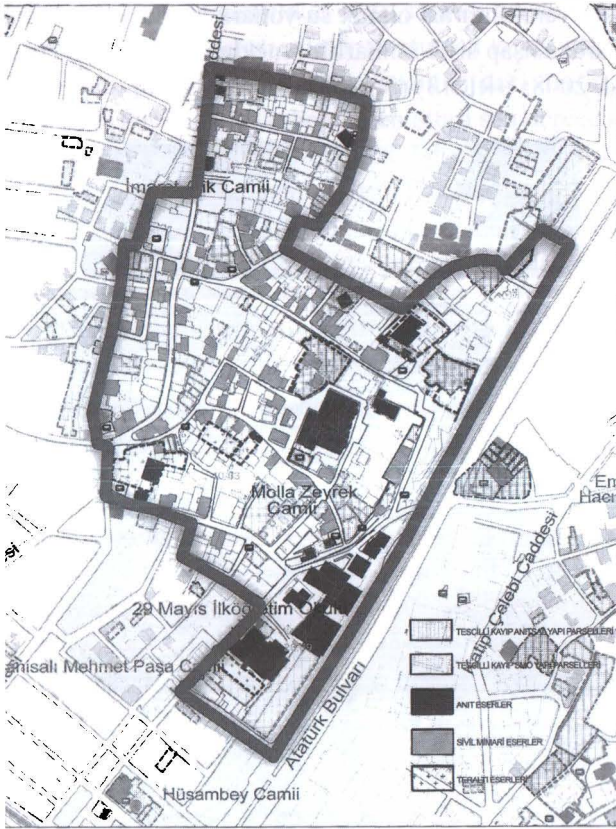
Polonya, Portekiz ve Türkiye’nin ortak çalışması olan “Çocuklar: Evler Yapan Mimarlar” projesi bu çabalara başarılı bir örnek olarak gösterilebilir. Oyunla öğrenme ilkesini temel alan projede, farklı başlıklar altında toplam altı aktivite planlanmıştır. Aktiviteler, sınıf ortamında şehir haritası ve hafıza kartları yardımıyla oynanan oyunlardan, kent için önemli tarihî yapıların farklı malzemelerle yaratıcı maketlerini veya kısa videolarını üretmeye ve tarihî yapıların yapbozlarını yapmaya uzanan pek çok farklı yöntemi içermektedir. Örneğin, Çiftçi tarafından geliştirilmiş ‘Bu Binalar Nerde?’ etkinliğinde, çocuklar yürütücüler eşliğinde oynanan iki oyunla kendi şehirlerinin önemli tarihî yapılarını ve bunların kent içindeki konumlarını öğrenmişlerdir (Çiftçi 2020).

2018-2019’da Tarih Vakfı yürütücülüğünde, Dicle Kalkınma Ajansı ve Mardin Müzesi ortaklığında Mardin, Batman, Şırnak ve Siirt’te gerçekleşen “Yukarı Dicle Havzası Somut Olmayan Kültürel Mirasını Koruma ve Farkındalık Yaratma Projesi” kültürel miras eğitimine farklı bir açıdan yaklaşmış, konuyla ilgili çocukları değil çocuklara eğitim veren öğretmenlerde farkındalık yaratma amaçlı bir dizi etkinlik düzenlemiştir. “Öğretmenler İçin Kültürel Miras Farkındalığı Geliştirme Eğitici Eğitimi” alan eğitimcilerin örgün eğitimde çocuklara ulaşarak bilgilerini aktaracakları ve bilinç seviyesini yukarı çekebilecekleri öngörülmüştür. Eğitimcilere aktarılan bilgiler konusunda, ICOMOS Türkiye üyelerinden destek alınmıştır⁷. Bu ve benzer oluşumlar, miras alanındaki eğitim çalışmalarının fikir bağlamında da ileri taşınacağı yönünde umut verici yaklaşımlar olarak görülebilir.

Dünya Miras Alanı Olarak Zeyrek Semti

Türkiye, 1972’de UNESCO tarafından hazırlanan “Dünya Kültür ve Doğal Mirasının Korunmasına Dair Sözleşme”yi 1983 yılında imzalamış ve Süleymaniye Cami ve çevresi, Sultanahmet Arkeolojik Parkı, Karasurları ve Zeyrek Cami ve çevresi koruma alanlarından oluşan İstanbul’un tarihî alanları, 1985 yılından itibaren UNESCO Dünya Mirası listesinde temsil edilmeye başlamıştır (Şekil 2) (Kösebay Erkan 2014; URL 12).

7 2020’de ICOMOS Türkiye Milli Komitesi altında bir eğitim komitesi örgütlenmiştir.



Şekil 2. Zeyrek Camii (Pontokrator Manastırı) ve çevresini içine alan Dünya Miras alanı sınırları (Kaynak: 2011 onanlı İstanbul Tarihi Yarımada Yönetim Planı).

1979 yılında ilk koruma planı gerçekleştirilen 1985 yılında İstanbul'un tarihî alanlarının bir parçası olarak Dünya Miras Listesi'ne dahil olan Zeyrek, "Tarihî Yarımada" olarak anılan bölgenin kuzeyinde, Atatürk Bulvarı'nın batısında yer alır. 1995 yılında kentsel ve tarihî sit alanı ilan edilen semtte en öne çıkan kültürel miras ögesi, Orta Bizans Dönemi'nde manastır olarak kullanılıp Fetih'le birlikte camiye çevrilmiş olan Molla Zeyrek Cami'dir. Çok katmanlı bir yapıya sahip semtte, farklı dönemlere tarihlenen büyük ve küçük ölçekli

anıtsal yapılar, yeraltı mirası olarak su yolları, hazire ve yatırlar, sarnıçlar ve önemli miktarda ahşap sivil mimarlık örnekleri bulunur (Gülersoy vd. 2000; Gülersoy, vd. 2008; URL 13) (Şekil 3).

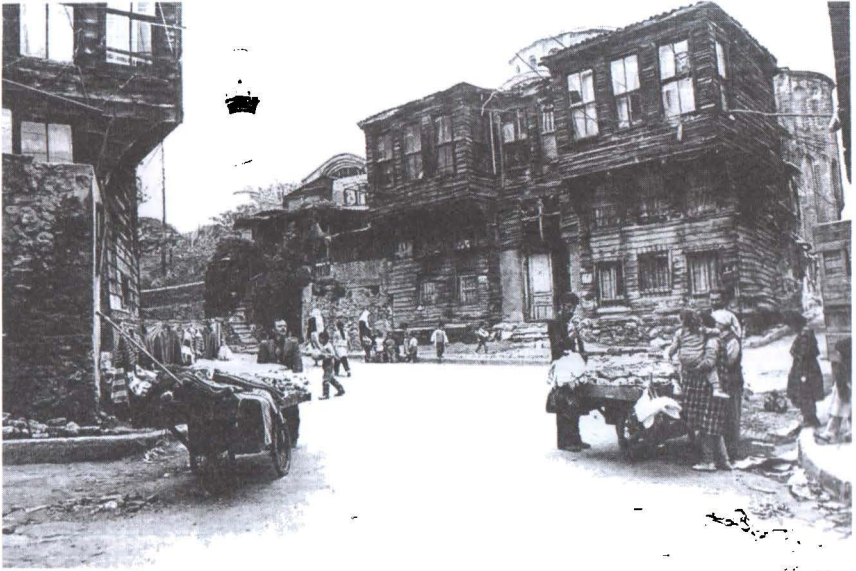


Şekil 3. Zeyrek’te 11. yüzyıla tarihlenen bir diğer Bizans anıtı: Eski İmaret Cami (Pantepoptes Manastırı)
(Fotoğraf: İstanbul KUDEB Arşivi, 2008).

Zeyrek’in Dünya Miras alanı olarak İstanbul’un tarihî alanları içine dahil edilmesi konusunda vurgu yapılan iki öge bulunur. Bunlardan ilki, Zeyrek Cami (eski Pantokrator Manastırı Kiliseleri) ve çevresindeki Bizans’a tarihli anıtsal yapılar⁸, ikincisi ise ahşap geleneksel mimari dokudur. Zeyrek’te bulu-

⁸ Semtte en eskiye tarihlenen Bizans anıtı bugün Şeyh Süleyman Mescidi olarak kullanılan bir dinî yapıdır.

nan ahşap yapılar, günümüzde genellikle 1980 sonrası göçlerle Anadolu'dan gelerek semte yerleşen düşük gelirli aileler tarafından konut olarak kullanılmaktadır. Osmanlı ahşap konut mimarisinin İstanbul'daki özgün örneklerini barındıran bu mirasın, bugün farklı sebeplerden ötürü son derece kırılgan durumda olduğu söylenebilir (Gülersoy, vd. 2008; Uluca Tümer 2013; Kösebay Erkan 2014). Yapılar yeterince sahiplenilmedikleri için gün geçtikçe yıpranmakta, kullanımdan kaynaklanan geri dönüşümü imkânsız mekânsal müdahalelerle özgün niteliklerini yitirmekte veya semtte sıklıkla yaşanan yangın felaketlerinin etkisiyle yok olmaktadır (Şekil 4-5-6)⁹. Nitekim UNESCO Dünya Mirası İzleme Komitesi'nin 2018 tarihli koruma durumu raporunda da "Osmanlı geleneksel mimarisinin yıprandığı ve yok olduğuna" dair tespitin yinelenmiş olduğu görülmektedir (URL 14).



Şekil 4. Zeyrek, 1960'lar (Kaynak: İstanbul Ansiklopedisi Zeyrek Maddesi, 1994, Fotoğraf: Erdal Yazıcı).

⁹ Örneğin, çocuklarla yapılması planlanan gezinin rotası oluşturulurken 2016 yılında alanda yapılan detaylı incelemelerde tarihî ve belge değeri yüksek bir kaç ahşap konağın son birkaç sene içinde yanarak yok olduğu fark edilmiştir.



Şekil 5. Zeyrek, Musabey Sakak’ta 1008 Ada 34 Parsel (Yazar, 2016)



Şekil 6. Zeyrek, Hasan Baba sokaktan bakış (Yazar, 2016).

Zeyrek'teki ahşap geleneksel dokunun tespiti ve korunması yönünde zamana yayılan bazı girişimler olmuştur. Öncelikle, 1960'larda başlayıp 1970'lerin sonuna kadar (1977/1978) süren Alman Arkeoloji Enstitüsü İstanbul Şubesi yürütücülüğündeki belgeleme çalışmasının hatırlanmasında fayda vardır. Toplamda yaklaşık 500 küsur yapının tespiti ve 30 kadarının detaylı çizimlerini içeren bu çalışmalar, bugün artık ayakta olmayan pek çok yapının kayıt altına alınmasıyla Osmanlı konut mimarisi alanındaki çalışmalara kaynak oluşturması açısından olduğu kadar dönemin sosyal yapısını incelenmiş olmasıyla da son derece değerlidir (Müller-Wiener 1982; Bachman 2008, s. 109).

Türkiye'de sit alanı olarak erken dönemli tescillerden biri olan Zeyrek için 1979 ve 1981'de koruma planları çalışılmıştır. Alanın korunmasına yönelik sorunlara çözüm olamayan bu planları takiben, 1999'da Fatih Belediyesi'nin girişimiyle İTÜ'den bir grup akademisyen Zeyrek Koruma Amaçlı İmar Planı'nı üretmişlerdir (Gülersoy, vd. 2000). Alana bütüncül bir yaklaşım getirme hedefindeki bu çalışma, ne yazık ki uygulamada karşılığını bulamamış ve izleme komitesinin sert eleştirileri 2004 yılında da yinelenmiştir. UNESCO'nun uyarıları sonrasında konuya hassasiyeti ile öne çıkan sivil toplum örgütü Ulusal Ahşap Birliği'nin katkıları ile İstanbul Büyükşehir Belediyesi'ne bağlı Koruma Uygulama ve Denetim Müdürlüğü, Tarihî Çevre Koruma Müdürlüğü ve İstanbul Tarihî Alanları Alan Başkanlığı, Zeyrek'in korunması ve mevcut dokusuyla yaşatılması konusunda uygulama ölçeğinde bazı girişimlerde bulunmuşlardır (Şekil 7). 2004 yılında, ayrıca hayata geçirilecek restorasyonlara örnek oluşturması amacıyla, Zeyrek'te bulunan bir ahşap yapının restorasyonu için UNESCO'dan destek alınmış;ü buna ek olarak sponsorluk ve devlet bütçesinden ayrılan maddi desteklerle harap durumdaki birkaç yapı daha restore edilmiştir (Şahin Güçhan ve Kurul 2009; Uluca Tümer 2013).

Zeyrek'te hayata geçirilen bu uygulamaların daha çok belgeleme, restorasyon projesi hazırlama ve sokak sağıklaştırma seviyesinde olup çalışmalarda halkın bilinçlendirilmesi ayağının eksik kaldığı görülmektedir. Çalışmalarda yoğunlukla mimari mirasa odaklanılmış, semtin somut olmayan kültürel mi-

ras değerlerine yönelik bugüne dek herhangi bir çalışma yürütülmemiştir¹⁰. Sonuç olarak fiziksel dokunun kurtarılmasına odaklı, semt sakinlerini paydaş kılmayan ve detaylandırılmış bir yönetim planına dayanmayan bu girişimler, semtte sürdürülebilir bir etki yaratmakta yetersiz kalmışlardır.



Şekil 7. 2008 tarihli KUDEB uygulamasında Haydar Caddesi üzerinde cephesi onarılan bir yapı (Fotoğraf: İstanbul KUDEB Arşivi).

Zeyrek'in Dünya Mirasının bir parçası olarak görülen tarihî ahşap konutları, “geleneksel miras yalnız somut biçimler, kütleler, strüktürler ve mekânlardan oluşmaz, bunların kullanılış ve algılanış biçimlerini, gelenekleri ve onlara bağlı elle tutulamayan ilişkileri de kapsar” ifadesinde (ICOMOS 1999) vurgu yapıldığı gibi mimari dokularının ötesinde artık var olmayan bir yaşam tarzına da tanıklık etmeleriyle son derece kıymetlidir. Tanpınar (1946)'ın Beş

¹⁰ İstanbul Büyükşehir Belediyesi KUBEB tarafında 2007-2008'de yürütülen sokak sağlıklılaştırma çalışmaları ve Tarihî Çevre Koruma Müdürlüğü'nün hazırlanmış olduğu 11 adet yapıya ait rölevo, restitüsyon ve restorasyon projeleri bu alandaki çalışmalara örnek olarak verilebilir. İstanbul Büyükşehir Belediyesi, 2009 tarihli proje çalışmalarının eki olarak 'Zeyrek'te Sivil Mimari' başlığı altında bir yayın hazırlamıştır. Söz konusu yayında semtin sosyo-ekonomik ve kültürel yapısına dair TÜİK'in 2009 yılı raporuna dayandırılmış sınırlı bilgi yer almaktadır.

Şehirinde İstanbul'da var olduğunu belirttiği pek çok duyuyu bir arada uyaran mahalle hayatı, hâlen Zeyrek'te samimiyetini korumuş olarak kendini hissettirmektedir¹¹. Yoğun yerleşik bir kentsel dokuya sahip Zeyrek'in bugünkü mevcut sosyal dokusunu ağırlıklı olarak Türkiye'nin Güneydoğu Anadolu, Doğu Anadolu ve Karadeniz bölgelerinden (ağırlıklı olarak Kastamonu, Diyarbakır ve Siirt illerinden) göçle gelen, dar gelirli, geniş aileler oluşturmaktadır¹². 2009 tarihli TÜİK raporunda Zeyrek sakinlerinin eğitim düzeyleri ağırlıklı olarak ilköğretim seviyesinde olduğu belirtilmektedir. Zorlu ekonomik şartlar altında varlıklarını sürdürmeye çabalayan ailelerin¹³ yaşadıkları sıkıntının, fiziki mekana yansımış olduğu görülür. Mesken olarak kullanılan tarihî yapıların çoğu bakımsızdır, acil bakım ve koruma müdahalelerine ihtiyaç duymaktadırlar (Gülersoy, vd., 2008).

Toplumda var olan farklı sosyal ve ekonomik gruplar, kültürel mirasla ne demek istendiği konusunda birbirlerinden tamamen farklı düşüncelere sahip olabilirler (Pendlebury 2009). Kültürel mirasın birleştirici özelliği olduğu kadar ötekinin mirası olarak değerlendirilerek dışlanma riskini (Turnbridge ve Ashworth 1996, s. 21) de içinde barındırmaktadır. Farklı coğrafyalardan gelip tanımadıkları bir kentte barınma, iş bulma ve ekonomik olarak bağımsız olarak ayakta kalma gibi öncelikleri olan sosyal grupların var olan çok katmanlı tarihî çevreyle ilişkisinin güçlenmesi kolay bir süreç değildir. Çekincelerinin olacağı şüphesizdir. Bu bağlamda, çocukların çevreleriyle ilgili algılarındaki önyargıları değiştirmenin daha kolay olacağı söylenebilir. Burdan hareketle çocukların, henüz sabit fikirlere dönüşmemiş algılarının esnek ve kapsayıcı bir bakış açısına doğru evrilmesi için onların aktif katılımını önemseyen alan çalışmalarından yararlanılabileceği düşünülmelidir.

11 Bunlar, Tanpınar (1946)'ın İstanbul anlatısında bahsi geçen mahalleye ait sesler, kokular, ısı ve dokular bir diğer deyişle geçmiş zamanlara ait Osmanlı mahallesinin elle tutulamayan değerleridir. Bu noktada, Mills (2014, s. 206)'ın mahallelerin, aidiyet ve samimiyete dair mekanlar olduğu konusundaki yorumu da hatırlanabilir.

12 Son dönemde bu çeşitliliğe Suriye'de süregelen iç savaştan kaçarak semte yerleşen göçmenler de eklenmiştir.

13 Gülersoy, Tezer ve Yiğiter'in alanda koruma planı hazırlıkları çerçevesinde yaptıkları 1999 tarihli tespitlerde Zeyrek'teki yaşayan ailelerin yüzde 55'inin beş ve üstü kişiden oluşan hane yapısında olduğu görülmektedir. Aynı çalışmada Zeyrek'teki ailelerin anne ve baba bireylerinin doğum yerlerinin yüzde 50'nin üstünde oranda Doğu Anadolu ve Güneydoğu Anadolu Bölgesi illeri olduğunu görebiliriz. Mülk sahipliği ile ilgili araştırmada ise Zeyrek'teki ailelerin yüzde 50 oranında kiracı oldukları göze çarpmaktadır. Mücahit Baykul'un İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Lisans Programı'nda 2000'li yıllarda tamamladığı bitirme tezi çalışmasında ise, Zeyrek'te yaşayan ailelerin büyük çoğunluğunun "kol gücüne dayalı işçilik, seyyar satıcılık ve atölyelerde çalışma gibi işlerde istihdam edilmekte" olduklarının bilgilere yer almaktadır.

Çocukların Gözünden Dünya Mirası Zeyrek’in Değerleri ve Koruma

“Serçeden başka kuş, Zeyrek’ten başka yokuş bilmez”
(Gülenaz ve Tüysüz 2010, s. 9).

22 Ekim-26 Kasım 2016 tarihlerinde TÜBİTAK Bilim ve Toplum Programları Müdürlüğü’nün desteğiyle hayata geçirilen “Dünya Mirası Zeyrek Çocuklara Emanet” başlıklı proje çerçevesinde, Zeyrek semtinin kültürel mirasını konu alan etkinlikler planlanmıştır. Tescilli bir yapı olan, erken Cumhuriyet dönemi mimari mirası Fatih Kâtip Çelebi İlkokulu’nun öğrencileri, sakinleri oldukları Zeyrek semtinde bir dizi kültürel miras temalı aktivitelere katılmışlardır. Etkinlikler, Mayıs 2017’de üç hafta sonu boyunca, bu defa İstanbul Tarihî Alanları Alan Başkanlığı’nın desteği ve iş birliği ile semtte yer alan diğer ilkokullardan olan Hacı Süleyman Bey İlkokulu’nun öğrencilerinin katılımıyla tekrarlanmıştır (URL 15).

Bu projede çalışma alanı olan Zeyrek semti, sadece dünya mirası alanı olduğu için değil İstanbul’da çok boyutlu, zengin kültürel mirasa sahip olup da mahalle atmosferini hâlen sürdürülebilen bir tarihî yerleşim olması sebebiyle seçilmiştir. Zeyrek’teki kültürel mirasın büyük bir kısmı oldukça yıpranmış ve gün geçtikçe kaybolmaktadır. Proje, bu kırılgan durumdaki miras alanına dikkat çekmeyi hedefleri arasında tutmuştur. Semti uygulama alanı olarak seçme kararımızı etkileyen bir diğer unsur ise Zeyrek’in şehrin ekonomik ve sosyo kültürel açıdan ‘dezavantajlı kesimler’ini barındıran bir alan olmasıydı. Zeyrek’te çocuklarla gerçekleştirdiğimiz bu proje sürecinde, bizler de çocuklardan çok şey öğrendik ve proje bizim için bir altlık oluşturmuş oldu. Benzer bir eğitimi başka miras alanlarına uyarlayarak yineleme konusunda, bizlerde güven yarattı.

Zeyrek’te 2016-2017 yıllarına yayılan söz konusu iki çalışma kapsamında, çocuklarla yerleşimin mevcut kültürel miras öğelerini tanıtıcı geziler ve semtin çok katmanlı miras değerlerini işleyen atölye çalışmaları gerçekleştirilmiştir. Proje süresince her hafta sonu 8-10 yaş grubu aralığında farklı 20-25 adet öğrenci, ekibin eşliğinde¹⁴ eğitim almış, eğitim, toplam dört hafta sonuna yayılarak devam etmiştir (Şekil 8).

14 Proje, bu makalenin yazarı tarafından yürütülmüştür. Proje ekibi üyeleri olan Çağla Tulukçu Arkman, Lokman Coşkun, Ömer Faruk Tekin, Seda Kula Say, Asude Kılıç, Hatice Gökbaraz ve Kerim Altuğ kendi uzmanlık alanlarında projeye önemli katkılar vermişlerdir.



Şekil 8. Zeyrek Bıçakçı Çeşmesi sokakta ahşap mimarinin özellikleri üzerine konuşurken (Fotoğraf: Ömer Faruk Tekin, 2016).

Projenin temel amacı, çok katmanlı kültürel birikimiyle şehrin önemli miras alanlarından biri olan Zeyrek'te kültürel mirasın ne olduğu ve miras koruma konularında çocukları ve dolaylı olarak öğretmen ve velilerini etkileşimli atölye çalışmalarıyla bilinçlendirmek olarak belirlenmiştir. Zeyrek'te yaşayan çocukların çoğu, günlük hayatlarında pek çok öyküyü barındıran bu sokaklarda zaman geçirip miras değeri yüksek mekânlarla ilişki kurarlar. Saha çalışması sırasında, kendilerine yöneltilen Zeyrek'in neresini, nesini sevdikleri sorusuna verdikleri cevap, bizlere çocukların semtin kültürel miras öğeleri ile kurdukları ilişki hakkında bilgi vermiştir. Çocuklar daha çok oyun oynadıkları (saklambaç, yakar top, evcilik, körebe, lastik atlama, voleybol..) ve aileleriyle hafta sonu gezdikleri zamanlarda Zeyrek'i deneyimlemekteler (Şekil 9). Çoğu katılımcı çocuk, Zeyrek'in aşağı mahallesinde, Haliç surlarının bulunduğu yeşil alanda aileleri ve yaşlılarıyla geçirdikleri keyifli zamanları veya Zeyrek'e komşu olan Fatih semtindeki Fatih Cami avlusuna ziyaretlerini hatırladı. Bunun dışında, hemen hepsi semti ziyarete gelen turistlerin varlı-

ğından haberdar olduklarını ve turistlerin fotoğrafladıkları yerleri bildiklerini ifade ettiler. Anlatımlarından, turistlerin gelmesinden keyif aldıklarını ve bir anlamda yaşadıkları semtle gurur duydukları çıkarımını yapabildik.

Bu olumlu ifadelere rağmen proje ekibi olarak saha çalışmasının başında yönelttiğimiz sorulara verdikleri cevaplardan, çocukların semte yönelik farkındalık seviyelerinin geliştirilebilir olduğunu tespit ettik. Deetz (1997), her gün kullandığımız hayata anlam veren şeylerden bahseder. İnsana dair geçmiş tecrübeleri yansıtan, bunları anlatan bu öğeler, sıklıkla ortak kullanılan '*unutulmuş küçük şeyler*'dir. Bunlar, hayatın telaşı içinde ön plana çıkmadıkları için çoğunlukla kolaylıkla gözden çıkarılır ve kaybolurlar. Şüphesiz bu küçük şeyler, yani izler, Zeyrek'in çok katmanlı kent dokusunda da gizlidir. Bunların ortaya çıkarılması ve bunlara vurgu yapılması semt sakinlerinin yaşadıkları yere karşı besledikleri bağlılık hissini ve aidiyet duygusunu pekiştirecektir. Çocukların kültürel mirastan ilham alarak yaşadıkları çevreyi daha iyi tanıyıp sevmeleri, geçmişle daha yakın ve uzun soluklu bir ilişki kurmalarını ve Zeyrek'i sahiplenmelerini sağlayacaktır. Proje, asıl olarak geleceğin yetişkinleri olacak çocuklarda yaşanacak bu kişisel gelişimi desteklemeyi hedeflemiştir.



Şekil 9. Çocukların sokak oyunlarından bir görüntü (Yazar, 2016).

Projenin ikincil amacı ise miras tanımı, değeri ve bunların yaşatılması gibi koruma disiplininin temel konuları üzerine düşündürmek olmuştur. Etkileşimli, yaratıcılığa ve sorgulamaya dayalı, görselliği ön planda tutan atölye çalışmalarıyla çocukların konuyla ilgili merak duygularının tetiklenmesi hedeflenmektedir. Katılımcıların semtte var olan mimari mirasla yakından kuracağı böyle bir ilişki, uzun vadede semt sakinlerinin kültürel mirası koruma konusundaki bilinç düzeylerini de arttıracaktır.

Projenin bir diğer yan hedefi ise öğrenilenlerin yüksek öğrenim seviyesinde paylaşılması ve eğitime katkısıdır. Uygulama sırasında yaşanan deneyimler, sadece çocuklar için değil koruma, mimarlık ve tasarım eğitimlerinin çeşitli düzeylerinde görev yapan proje ekibi üyeleri için de son derece ufuk açıcı olmuş; projenin sonuçları çeşitli platformlarda sözlü ve yazılı olarak tanıtılmış¹⁵ ve bir web sitesi ile desteklenmiştir (URL 15).

Saha çalışması kurgulanırken öncelikle semtin mevcut mirasına ait hikâyelerin çocuklara nasıl aktarılabilirliği sorusuna cevap aranmıştır. Proje ekibi, çocuklara yaşadıkları yerin geçmişini nasıl anlatabilir?, tarihi çevrenin korunması kavramını nasıl tanıtabilirdi?

Günümüzde kentin çoğu mahallesinde artık çocukların sokakta oynamadıkları, sokağın çocukların varlığını yansıtmadığı görülmektedir. Çocukların bir araya geldikleri, birbirlerini ve komşularını tanıdıkları ve bir topluluğa ait olma hissini geliştirdikleri sokak, zaman içinde büyük oranda oyun mekânı olma özelliğini yitirmiştir (Abu-Ghazze 1998). Bu özelliği nispeten koruyan Zeyrek'te alan çalışmasına ilk olarak miras alanlarında yapılan bir gezi ile başlanmıştır. Çalışma kapsamında planlanan iki turdan ilki olan bu gezi, anıtsal yapıları ve çevresini tanıtmayı hedeflemiş, ertesi gün gerçekleştirilen diğer turda ise sivil mimarlık örneklerini eksenine yerleştiren bir rota takip edilmiştir.

15 Proje, 2019 yılında ulusal iki etkinlik (III. Kültürel Mirasın Korunmasında Farkındalık Yaratma Çalışmaları Semineri ve Şehir Üniversitesi'nde gerçekleşen I. Şehir'de Çocuk Sempozyumu) kapsamında düzenlenen panellerde sunulmuş, 2018 yılında Dicle Kalkınma Ajansı, Mardin Müzesi ve Tarih Vakfı ortaklığında gerçekleşen Yukarı Dicle Vadisi Somut Olmayan Kültürel Mirasını Koruma ve Farkındalık Yaratma Projesi kapsamında düzenlenen "Öğretmenler İçin Kültürel Miras Farkındalığı Geliştirme Eğitici Eğitiminde ve 2019'da Üsküdar İlçe Millî Eğitim Müdürlüğü tarafından organize edilen öğretmen seminerleri ile eğitimcilere tanıtılmış ve Mimarlar Odası İstanbul Şubesi'nin Mimarist (2017, sayı: 59) yayınında haber olarak duyurulmuştur.

Her iki gezi sırasında da proje ekibi üyeleri, mahallenin dokusunu oluşturan farklı ölçeklerdeki miras yapıları ve bunların inşa edildikleri dönemde taşıdıkları öneme vurgu yapılmıştır. Çocuklara bu yapılardaki dönemlerinin sanat anlayışının tanıdığı olan detaylar işaret edilmiş, tur sırasında bunlarla farklı yapılarda yeniden karşılaşıldığında kısa sorularla hatırladıklarını aktarmaları istenmiştir. Proje hazırlık çalışmasında rota üzerinde ziyaret edilen tüm yapılara veya sokaklara dair eski fotoğraflar bulunmuş ve gezi esnasında bunlar çocuklara gösterilerek bu yerin geçmişteki görüntüsünü hayal etmeleri teşvik edilmiştir. Çocuklara bu gezilerde fotoğraf makineleri verilmiş, gezdikleri yerlere bu kez farklı bir gözle bakmaları istenmiştir. Ertesi gün seçilen fotoğraflar, atölye ortamında beyaz tahtaya yansıtılarak üzerinde konuşulmuş, yapılan gezinin yeniden hatırlanması ve bu yolla bilgilerin üzerinden geçilecek pekişmesine çalışılmıştır.

Gezilerde yalnızca mimari kültür ve sanat tarihine dair bilgilere değil çeşitli söylencelere ve yapıların yaşadıkları dönemde kullanılış biçimlerine de değinilerek var olan somut ve somut olmayan miras öğelerinin bütüncül bir yaklaşımla işlenmesine dikkat edilmiştir. Bu kapsamda, özellikle Osmanlı mahalle kültürünün öğeleri olarak görülebilecek yapıların geçmişte sahip olduğu, daha çok banileriyle ilişkili, alçakgönüllü hikayeleri çocuklarla paylaşılmıştır. Buna göre Eski İmaret Camisi gezilirken Bizans kagir duvar örme sanatına, kiremit kaplı kubbe örtüsüne ve iç mekandaki silme detaylarına işaret edilirken mahallede çok sayıda karşılaşılan, irili ufaklı çeşmelere rastlandığında Osmanlı mahalle yaşamında çeşmelerin önemine, çeşmelerin su temin etmenin yanı sıra bir araya gelme, sohbet ve ilişki kurmaya fırsat tanıyan ve artık var olmayan kültürel özelliklerine vurgu yapılmıştır. Haydar Caddesi'nde yer alan, yıpranmış hamam ve medrese yapısı ise koruma sorunlarına işaret etmek için iyi örnekler olarak ele alınmış, terk edilmişlik, işlev kaybı, doğanın tarihî yapılara vereceği hasarlar gibi başlıklar üzerinde çocukları düşündürtmeye yönelik yararlanılmıştır (Şekil 10). Yine Zenbilli Ali Efendi Sıbyan Mektebi ve türbesi gezisinde yapılara kısaca değinildikten sonra, daha çok şeyhülislamın dürüstlük ve doğruluk vurguları içeren öyküsü anlatılarak çocukların bu 16. yüzyıl karakteri üzerinden Osmanlı dünyasının ahlak ve adalet sistemi üzerine düşünmeleri hedeflenmiştir. Aynı öykü ve karakterler daha sonra atölye ortamında kostümlü drama çalışması sırasında yeniden işlenmiştir.

Gezilerde geleneksel malzemelerin geri dönüştürölme imkânlarına dikkat çekmek amacıyla, tarihî yapılarda kullanılmış malzemelere (taş, ahşap, kurşun, sac vd..) ve detaylara işaret edilirken karşılaşılan yapıların tipolojileri (manastır, medrese, sıbyan mektebi, sarnıç, vd..) üzerine kısa bilgiler verilmiştir. Ayrıca yine anıtsal yapılar rotası içinde arkeolog, mimarlık tarihçisi Kerim Altuğ'un eşliğinde miras alanında yer alan bir Bizans sarnıcı ziyaret edilmiş, yeraltı su yapılarının Bizans ve Osmanlı Dönemi İstanbul'u için öneme işaret edilmiştir. Yaşadıkları semtte ilk defa deneyimledikleri bu mekân, çocukların oldukça ilgisini çekmiştir. Zeyrek Cami çevresindeki hazine avı da projenin çocuklar için en eğlenceli bölümlerinden biri olmuştur.

Dış mekanda gezerken anlatılan ve işaret edilen tüm noktalar daha sonra derslikte gerçekleştirilecek atölyelere altlık hazırlaması yönünde detaylandırılmıştır. Semde geçmişe ait somut ve somut olmayan kültürel katmanlar proje sırasında katılımcı çocuklara farklı atölyeler yardımıyla aktarılmaya çalışılmıştır.



Şekil 10. Zeyrek Haydar Medresesi ve hamamı aralığında almaşık duvar örgüsü üzerine konuşurken (Fotoğraf: Arbil Ötkünç, 2016).

Özdoğan (2005), uzak geçmişin soyut bir kavram olduğu ve gözümüzün önünde yer almadığı için algılanmasının güç olduğunu belirtir. Özellikle yeterli bilgi birikimine sahip olunmayan çocukluk çağında geçmişi hayal etmek için bazı somut kavramlara ihtiyaç duyulmaktadır. Proje kapsamında çocuklarla gerçekleştirilen kostümlü drama atölyesi ve kukla atölyesi, böyle bir düşüncenin ürünleri olarak tasarlanmıştır (Şekil 11). Her iki atölyede de semtin geçmişine ait hikayelerden yola çıkarak çocuklarla çeşitli canlandırmalar gerçekleştirilmiştir. Zeyrek’te yaşamış Zenbilli Ali Efendi, İmparatoriçe İrene, Mehmet Tokadi, vd.. karakterler hakkında anlatılan söylenceler bu canlandırmalara altlık oluşturmıştır.



Şekil 11. Kukla atölyesi ertesinde çocuklar, karakterleri canlandırırken (Fotoğraf: Lakman Caşkun, 2016).

Öte yandan, proje kapsamında çocukların unutulmuş, geleneksel yapım teknikleri ve geleneksel detaylar hakkında basit bilgilere sahip olmaları amacıyla bir mühür atölyesi gerçekleştirilmiştir. Atölyede çocuklara semtte bulunan ahşap yapılara ait detayları silinmiş, boş cephe çizimleri verilmiş, geziler sırasında işaret edilen geçmişe ait mimari detayların ahşap saplı kaşeler ve mürekkepli stampalar yardımıyla mühür baskı olarak kağıda işlenmesine teşvik edilmiştir (Şekil 12).



Şekil 12. Mühür atölyesi sırasında çocuklar (Fotoğraf: Lokman Coşkun, 2016).

Geziler sırasında anıtsal ölçekli yapılarda karşılaşılan ve çocuklara işaret edilen kitabelerden yola çıkarak gerçekleştirilen kitabe atölyesinde, çocuklardan kendi evleri için birer kitabe tasarımları istenmiştir. Bu geçmişe ait, bugün çoğu kişi için okunması güç Osmanlıca ve Arapça metinlerde anlatılmak istenenler üzerine kısa sohbetlerin gerçekleştirildiği atölyede, çocuklar kendilerine verilen kağıda basılı boş çerçeveleri kullanarak bu defa Türkçe birer kitabe üretmişlerdir (Şekil 13).



Şekil 13. Kitabe atölyesi ürünlerinden biri, 2016, Hiranur Baltacı, 4. Sınıf/Katip Çelebi İlkokulu.

Çini atölyesi ve Bizans mozaikleri atölyesi yine derslik ortamında gerçekleşen ve gruplar halinde çalışmaya imkân veren sanat atölyeleri arasında sayılabilir (Şekil 14). Bu iki atölyede çocukları, Bizans ve Osmanlı dönemlerinde kullanılan bu iki önemli sanatsal yaklaşım hakkında fikir sahibi yapmak amaçlanmıştır. Bu çok katmanlı şehrin sakinleri olarak çocukların yaşadıkları semtin farklı dönemlerindeki kültürel yaşamı yapılar ve sanatlar üzerinden algılamaları, bunları diğer uygarlıkların eserleri ile eş değer görüp benimsemeleri açısından önemli verdiğimiz bir konuydu. Dolayısıyla, atölye ve saha çalışmalarında zaman zaman dışlandığını, bilinçli olarak önemsizleştirildiğini deneyimlediğimiz Bizans mirasının, zanaat ve yapı sanatı üzerinden anlatımını güçlendirmeye gayret ettik. Böylece bunun insanlığa ait korunmaya değer bir kültürel pratik olduğu konusunda tarafsız bir görüş geliştirilmesine önayak olabilecektik. Bizans dönemi mirasının somut olmayan özelliklerini işleyebilmek için ise Zeyrek'teki Bizans anıtlarının banilerine ait bilinen anlatıları işleyerek çocukların bu dönemi, zihinlerinde somutlaştırmalarına yardımcı olmaya çalıştık.



Şekil 14. Bizans mozaikleri atölyesi sırasında çocuklar (Fotoğraf: Lokman Coşkun, 2016).

Çocukların geziler ve atölye çalışmaları boyunca katılımcı bir ruh hâli içinde oldukları gözlemlenmiştir. Çalışma süresince konuyla ilgili farkındalıklarındaki artış ölçen, mini testler-anketler uygulanmıştır.

Çalışmanın sonuçları, çocukların ürünlerinden oluşan bir son sergi ile semt sakinleriyle paylaşılmış, ardından iki ayrı çalışmanın ürünleri farklı tarihlerde İBB'nin Fatih İlçesinde yer alan Ali Emiri Kültür Merkezi'nde ziyarete açılmıştır. Projeden öğrenilenler, ayrıca İstanbul Tarihî Alanlar Alan Başkanlığı ile paylaşılmış farklı akademik ortamlarda sunulmuştur.

Geçmişle ilgili farklı algılar, kimi zaman geçmişe tarihlenen miras öğeleri hakkında önyargıların oluşmasına yol açabilmektedir. Kültürel mirasın ne olduğunun ve miras değerlerinin bir başkasına aktarılması eylemi de mutlaka içinde anlatanın yorumunu barındırmaktadır. (Turnbridge ve Ashworth 1996).

Proje kapsamında çocuklarla gerçekleştirilen atölyelerin tümünde, Zeyrek’te var olan farklı ölçek ve eskilikteki mirasın çocuklara mümkün olduğunca tarafsız bir yaklaşımla tanıtılmasına gayret edilmiştir. Farklı sosyal ve etnik gruplardan gelen çocuklar ve velilerinin kendi mirasları olarak tanımlayacakları farklı varlıklar ve yerler olacağına saygıyla ama aynı zamanda onları İstanbullu ve Zeyrek’in sakini olarak semte asıl sahip çıkması gerekli topluluk olarak görerek yaklaştırmaya gayret edilmiştir. Proje ekibinde, Zeyrek’teki zengin kültürel mirasın semt sakinlerinin gurur duyarak korumak isteyecekleri bir yere dönüşeceği umudu proje boyunca saklı kalmıştır.

Sonuç

Tarihî Kentsel Peyzaja ilişkin Tavsiye Kararı’nda belirtildiği gibi (UNESCO 2011) “Kentleşme insanlık tarihinde daha önce görülmemiş ölçekte yaygınlaşmaya devam etmektedir. Tüm dünyada sosyo-kültürel değişimi ve büyümeyi tetikleyen bu sürecin yerel, ulusal, bölgesel ve uluslararası seviyelerde kontrol altına alınarak yönetilmesi gereklidir”.

Dünyanın %55’inin kentsel alanlarda yaşadığı bilgisinden hareketle¹⁶, yüz yüze temasların, rastlantısal karşılaşmaların giderek azaldığı düşünülebilir. Böyle bir ortamda, kültürel miras alanlarının değerleri ve korunmasına yönelik farkındalık kazandırma amaçlı planlanacak her türlü eğitimin öncelikle o mirasla ilişki kuran ve sahip çıkacağı düşünülen kitle ile bire bir gerçekleşmesi, sahiplenmeyi teşvik edecek ve sahiplenenin korunmasına katkıda bulunduğu varlıkla gurur duymasını sağlayacaktır. Zira miras ögenin ne olduğunun başkaları tarafından belirlenip didaktik bir biçimde ötekine aktarıldığı, korumayla ilgili yol gösterici bilgilerin eşitlikçi olmayan bir tonla¹⁷ ifade edildiği durumların alana sürdürülebilir bir katkı yapmadığı görülmektedir.

20. yüzyılın sonundan bu yana koruma uzmanları ve miras alanında çalışan araştırmacılar tarafından vurgu yapılan önemli konulardan biri, toplum tarafından sahiplenilen kültürel mirasın toplumun hayat kalitesine ve sürdürülebilir gelişmeye katkı sağlayacağıdır. Burada, ‘toplum’ kelimesine vurgu

16 Birleşmiş Milletler tarafından hazırlanmış 2018 yılındaki araştırmalara dayalı bir veridir. Detay için bkz.: <https://www.un.org/development/desa/en/news/population/2018-revision-of-world-urbanization-prospects.html>

17 Smith (2006), bunu “resmi miras söylemi” olarak isimlendirir.

önemlidir, zira UNESCO Dünya Miras Listesi'nde bulunan miras alanlarına yaklaşım, genellikle bu yerleri turistik destinasyon noktaları olarak sunmak üzerinedir (Günay 2013 ve Emerick 2014; s. 277). Oysa, miras alanlarının mevcut sakinleri tarafından benimsenmesi, bu yerlerin sürdürülebilir korunmasına olanak sağlar. Aksi takdirde, mirasın ekonomik değerine yenik düşerek el değıştiren yapıları çevre, bu alanlarda devamlılığı kuşkulu yeni kullanıcılar tarafından yeterince sahiplenilmemekte ve sık sık dönüşüm sürecine girmektedir. Bu da miras alanlarında, yerle kurulan aidiyeti zayıflatan bir süreç olarak karşımıza çıkmaktadır.

20. yüzyılın son çeyreğinden itibaren kültürel miras koruma alanındaki kuramsal çalışmalar, değer-tabanlı bir yaklaşımı gözetmeye, insanların kültürel mirasa verdikleri değerleri hazırlanacak koruma kararlarının merkezine yerleştirmeye başlamıştır. Lowenthal (1994), kültürel mirasın artık toplumların kolektif kimliğini oluşturan tüm fikirleri kapsayacak kadar genişlemiş bir kavram olduğunu söyler. İnsanlar, tarihî çevreyi anlamaya başladıklarında ona değer vermeye başlarlar. Değer vermekle korumak iç içe kavramlardır. Kültürel mirasın sahiplenilmesi ve sahiplerince istekli olarak korunmasına yönelik önerilen çeşitli araçlardan biri de o yerin kullanıcılarında, yere karşı hissettikleri aidiyet duygusunu pekiştirici, farkındalığı artırıcı çalışmalardır. Yerle güçlü bağlar kuran, kendini o yere ait hisseden bireylerden oluşan toplumların, sosyal olarak daha dayanıklı ve uyum içinde yaşamaya yatkın olacakları bilinmektedir.

Mirasın aidiyeti teşvik eden yapısı, Zeyrek semtinde yaşayan ilkökul seviyesinde çocuklarla gerçekleştirilen projede deneyimlenmiştir. Temel hedefi çocukların geçmişe ilgi duymalarını ve her gün kullandıkları yaşam alanlarına farklı bir gözle bakmalarını sağlamak ve geçmişin bugüne yansımaları olan kültür varlıklarına ilgi duymalarını teşvik etmek olan proje kapsamında, zengin mimari miras dışında, çeşitli efsaneler, söylenceler ve tarihî karakterlere ait hikayeleri kullanarak çocukların kısa süreli de olsa bu öğelerle daha yakından ilişki kurmaları sağlanmıştır. Projenin, çocukların semtin tarihî ve miras öğeleri ile farklı bir bakış açısı geliştirmeleri için bir fırsat yaratmış olduğu söylenebilir.

Çocukları küçük yaşlarından itibaren kültür ve kültürel mirasla tanıştırmak için çaba gösterilmelidir. Bunu yaparken örnekleri bu yazının içinde

paylaşılan ‘yaparak öğrenme’ yöntemi gibi örgün eğitimin sunmakta yetersiz kaldığı araçları kullanmak önemlidir. Tarihle farklı açılardan ilişki kuran çalışmalar, müfredatın bir parçası hâline geldiğinde, örneklenen proje gibi çabalar da kendiliğinden sürdürülebilir bir boyut kazanacaktır.

Aynı yerde birlikte yaşamaktan kaynaklanan ortak geçmişe sahip olma, yere bağlılık ve aidiyet hisleri somut olmayan deneyimlerdir ve çocuklar üzerinde olumlu etkileri vardır. Zeyrek’te yaşadıkları yerin kültürel mirasıyla farklı bir bakış açısıyla ilişki kuran çocuklarda bu tür deneyimlerin yaşandığı gözlemlenmiştir. Bu da aslında geçmişi anlatarak geleceğe dair umut beslememizi sağlamaktadır.

Teşekkür

Projeyi destekleyen TÜBİTAK Bilim ve Toplum Daire Başkanlığı’na, proje ekibinde yer alan tüm arkadaşlarımıza, projeye katılan çocuklara, öğretmenlerine, velilerine ve gönüllü olarak destek verenlere çok teşekkür ederiz.

Kaynakça

- Abu-Ghazze, T M 1998, ‘Children’s Use of the Street As a Playground in Abu-Nuseir, Jordan’, *Environment and Behaviour*, Vol. 30, no. 6, s. 799-831.
- Avrami, E C, Mason, R & De la Torre, M (der.) 2000, *Values and Heritage Conservation: Research Report*, Getty Conservation Institute, Los Angeles.
- Avrami, E 2009, ‘Heritage, Values, and Sustainability’, içinde Richmond, A ve Bracker, A (der.) *Conservation: Principles, Dilemmas and Uncomfortable Truths*, V&A Müzesi, Londra, s. 177-183.
- Avrupa Konseyi 1975, Amsterdam Bildirgesi, Erişim yeri: http://www.icomos.org.tr/Dosyalar/ICOMOSTR_tr0458320001536681780.pdf, Erişim tarihi: 24.03.2021.
- Avrupa Konseyi 2005, Kültürel Mirasın Toplum için Değeri Konulu Avrupa Konseyi Çerçeve Sözleşmesi, Erişim yeri: <http://www.europanostratr.org/files/file/Farokonvansiyonu.pdf>, Erişim tarihi: 24.03.2021.
- Avustralya ICOMOS 1999. Kültürel Öneme Sahip Yerlerin Korunması Amaçlı Burra Tüzüğü, 1979; 1999’da revize edilmiştir. Burwood: Australia ICOMOS. Erişim Adresi: http://www.icomos.org.tr/Dosyalar/ICOMOSTR_en0795934001587381516.pdf, Erişim tarihi: 16 Ekim 2020.
- Aykan, B 2018, ‘Kültürel Miras Hakkı: Kültürel Mirasa İnsan Hakları Temelli Güncel Yaklaşımlar’, *Alternatif Politika*, Vol 10, no. 2, s. 231-252.
- Aykan, B ve Başyurt İ 2019, ‘Yeşil Alan’dan Geleneğe: Somut/ Somut Olmayan Kültürel Miras Dikotomisi, Kültürel Peyzaj ve Yedikule Bostancılığını Dünya Mirası Olarak Korumak’,

Şehir Plancıları Odası Planlama Dergisi, Vol. 29, no. 3, s. 271-287.

- Bachmann, M 2008, 'Fani Mekanlar: Alman Arkeoloji Enstitüsü'nün İstanbul'da Ahşap Konut Mimarisine İlişkin Çalışmaları', içinde Bachmann, M ve Tanman M B (der.) *Ahşap İstanbul: Konut Mimarısından Örnekler*, İstanbul Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul, s. 96-202.
- Brown, J ve Hay-Edie, T (der.) 2013, *COMPACT: Engaging Local Communities in Stewardship of World Heritage*. UNDP. Erişim yeri: https://sgp.undp.org/images/Compact_Report_WEB_flat.pdf, Erişim tarihi: 24.03.2021.
- Choay, F 2001, *The Invention of the Historic Monument*, Cambridge University Press.
- Chitty, G (der.) 2017, *Heritage, Conservation & Communities: Engagement, participation and capacity building*, Routledge, London.
- Clark, K (der.), 2006. *Capturing the public value of heritage: proceedings of the London conference*. English Heritage, London.
- Çiftçi, A 2020, 'Impact of Historic Environments on Child's Cultural Identity and Architectural Heritage Awareness: CATCH (Children-Architects to Create Homes), Erasmus plus Project Experience', *Historic Environment-Policy & Practice*, Vol. 11, no. 2-3, s. 127-157.
- De la Torre, M 2013, 'Values and Heritage Conservation', *Heritage & Society*, Vol. 60, no. 2, s. 155-166.
- Deacon, H J ve Smeets, R 2013, 'Authenticity, Value and Community Involvement, Heritage Management under the World Heritage and Intangible Heritage Conventions', *Heritage and Society*, Vol. 6, no. 2, s. 1-15.
- Deetz, J 1997, *In Small Things Forgotten: An Archaeology of Early American Life*, Anchor Books, Newyork.
- Emerick, K 2014, *Conserving and Managing Ancient Monuments: Heritage, Democracy, and Inclusion*, Boydell Press, Woodbridge.
- Emerick, K 2017, 'The language changes but practice stays the same: does the same have to be true for community conservation?', içinde Chitty, G (der.), *Heritage, Conservation and Communities: Engagement, Participation and Capacity Building*, Routledge, Oxon, s. 65-77.
- English Heritage 2014, Conservation Bulletin; Children and Place, no. 73, English Heritage.
- Fairclough, J ve Redsell, P 1987, *Living History: Reconstructing the Past With Children*, English Heritage.
- Europa Nostra 2004, Proceedings of the Europa Nostra Forum "Heritage and Education: A European Perspective", Europa Nostra, The Hague.
- Glendinning, M 2013, *The Conservation Movement: A History of Architectural Preservation: Antiquity to Modernity*, Routledge, London.
- Graham B & Howard P (der.), 2008, *The Ashgate Research Companion to Heritage and Identity*, Ashgate yayınları.

- Gülenaz, N ve Tüysüz, İ 2010, *İstanbul'un Tarihi Yarımadası Zeyrek*, Remzi Kitabevi, İstanbul.
- Günay, Z 2013, 'Renewal Agenda in İstanbul: Urbanisation vs. Urbicide', *International Journal of Architecture and Planning*, Vol. 3, no: 1, s. 95-108.
- Harrison, R 2013, *Heritage: Critical Approaches*, Routledge, New York.
- Harvey, D 2001, 'Heritage pasts and heritage presents: Temporality, meaning and the scope of heritage studies', *International Journal of Heritage Studies*, Vol. 7, no. 4, s. 319-338.
- Hilgert, M 2017, 'Why Culture Matters: Fostering Identity Through Cultural Heritage', *The Globalist*, 5 Kasım 2017, Erişim yeri: <https://www.theglobalist.com/culture-identity-reconciliation-war-society/>, Erişim tarihi: 24.03.2021.
- Howard, P 2003, *Heritage, management, interpretation, identity*, Continuum, London.
- Gülersoy, N, Tezer, A ve Yiğiter, R 2000, *Zeyrek: A Study in Conservation*, İTÜ Yayınları, İstanbul.
- Gülersoy, N, Tezer, A, Yiğiter, R, Koramaz, K ve Günay, Z 2008, *İstanbul Project, İstanbul Historical Peninsula Conservation Study: Zeyrek*, İTÜ Mimarlık Fakültesi Yayınları, İstanbul.
- ICOMOS CIF 2013, Principles for Capacity Building through Education and Training in safeguarding and Integrated Conservation of the Cultural Heritage, Erişim yeri: <http://cif.icomos.org/page4.html>, Erişim tarihi: 24.03.2021.
- ICOMOS 2011, Tarihi Kent ve Kentsel Alanların Korunması ve Yönetimi için Valetta İlkeleri, Erişim yeri: http://www.icomos.org.tr/Dosyalar/ICOMOSTR_tr0592931001536912260.pdf, Erişim tarihi: 24.03.2021.
- ICOMOS 2014, İnsani Değer Olarak Miras ve Peyzaj hakkında Floransa Bildirgesi, Erişim yeri: http://www.icomos.org.tr/Dosyalar/ICOMOSTR_tr0034808001536912096.pdf, Erişim tarihi: 24.03.2021.
- ICOMOS 2016, Concept Note for the United Nations Agenda 2030 and the Third United Nations Conference on Housing and Sustainable Urban Development (HABITAT III), Erişim yeri: <http://www.usicomos.org/wp-content/uploads/2016/05/Final-Concept-Note.pdf>, Erişim tarihi: 4.3.2021.
- Jokilehto, J 2012, 'Human rights and cultural heritage. Observations on the recognition of human rights in the international doctrine', *International Journal of Heritage Studies*, Vol. 18, no: 3, s. 226-230,
- Jokilehto, J 2017. 'Communities, Place and Capacity Building', içinde Chitty G (der.), *Heritage, Conservation and Communities: Engagement, Participation and Capacity Building*, Routledge, Oxon, s. 17-33.
- Jones, S 2017, 'Wrestling with the Social Value of Heritage: Problems, Dilemmas and Opportunities', *Journal of Community Archaeology & Heritage*, Vol. 4, no.1, s. 21-37
- Karakul, Ö 2011, 'An Integrated Approach to Conservation Based On The Interrelations Of Tangible And Intangible Cultural Properties', *METU JFA*, Vol. 28, no. 2, s. 105-125.

- Kisić V ve Tomka, G 2018, *Citizen engagement & education, Learning kit for heritage civil society organisations*, Europa Nostra, The Hague. Erişim yeri: <http://www.europanostra.org/wp-content/uploads/2018/02/Learning-Kit-Citizen-Engagement-Education-for-Heritage-CSOs.pdf>, Erişim tarihi: 4.3.2021
- Kösebay Erkan, Y 2014, 'Monitoring Historic Areas of Istanbul: Potentials for Historic Urban Landscape Approach', *Architecture & Science*, Vol. 1, no. 3, s. 4-14, Bosna Hersek: Infiniti Heritage.
- Labadi, S 2007, 'Representations of the Nation and Cultural Diversity in Discourses on World Heritage', *Journal of Social Archaeology*, Vol. 7, no. 2, s. 147-170.
- Lowenthal, D 1994, Identity, Heritage, and History, içinde Gillis J R (der.), *Commemorations: the politics of national identity*, Princeton University Press, Princeton, s. 41-57.
- Mills, A 2014, *Hafızanın Sokakları, İstanbul'da Peyzaj, Hoşgörü ve Ulusal Kimlik*, Koç Üniversitesi Yayınları, İstanbul.
- Müller-Wiener, W 1982, *İstanbul-Zeyrek, Studien Zur Erhaltung Eines Traditionellen Wohngebietes*, Deutsches Orient Institut, Hamburg.
- Orbasli, A 2008, *Architectural Conservation*, Blackwell, London.
- Pendlebury, J 2009, *Conservation in the Age of Consensus*, Routledge, London.
- Pye, E 2006, 'Authenticity challenged? The plastic house at Çatalhöyük', *Public Archaeology* no: 5, s. 237-251
- Schmidt, L 2008, *Architectural Conservation: An Introduction*, West-Kreuz Verlag, Berlin.
- Smith, L 2006, *Uses of Heritage*, Routledge, London.
- Starzmann, M T 2014, 'Insights from a Children's Archaeology Project in Turkey', *Neo-Lithics 2/14 The Newsletter of Southwest Asian Neolithic Research*, s. 45-48.
- Sullivan, S ve Richard, M (der.), 2012, *Archaeological sites: conservation and management*, Getty Conservation Institute, Los Angeles.
- Şahin Güçhan, N ve Kurul, E 2009. A History of the Development of Conservation Measures in Turkey: From the Mid 19th Century until 2004. *METU JFA*, Vol. 26, no. 2, s. 19-44.
- Tanpınar, A H (1946)/(2001), *Beş Şehir*, Dergah Yayınları, İstanbul.
- Turnbridge J.E ve Ashworth, G J 1996, *Dissonant heritage: The management of the past as a resource in conflict*, Wiley, Chichester.
- Uçar M ve Yoloğlu, A 2018, 'Arkeolojik Alanların Korunmasında Paydaş Olarak Çocuklar: Mersin Yumuktepe Höyüğü Örneği', *Tasarım Kuram*, Vol. 14, no. 25, s. 114-133.
- Uluca Tümer, E 2013, 'A World Heritage Site under the Pressure of Uncontrolled Urbanization and Proposals for its Future: Zeyrek, Istanbul', *Proceedings of ICOMOS Thailand International Conference*, Chiang Mai, s.234-243.
- Ulusan, E 2016, 'Türkiye'de Kültürel Miras Alanlarında Yönetim Planlaması Deneyimi', *İdealkent*, Vol. 7, no. 19, s. 372-401.
- UNESCO 1989, Folklorun ve Geleneksel Kültürün Korunması Tavsiye Kararı, <https://www.unesco.org.tr/Pages/182/176>, Erişim tarihi: 24.03.2021

- UNESCO 2003, Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunması Sözleşmesi, <https://ich.unesco.org/en/convention>, Erişim tarihi: 24.03.2021
- UNESCO 2011, Tarihi Kentsel Peyzaja İlişkin Tavsiye Kararı, Erişim: <https://www.unesco.org.tr/pages/590/176>, Erişim tarihi: 24.03.2021
- Waterton, E 2005, ‘Whose Sense of Place? Reconciling Archaeological Perspectives with Community Values: Cultural Landscapes in England’, *International Journal of Heritage Studies*, Vol. 11, no. 4, s. 309-325.
- Waterton, E, Smith, L ve Campbell, G 2006, ‘The Utility of Critical Discourse Analysis to Heritage Studies’, *International Journal of Heritage Studies*, Vol. 12, no. 4, s. 339–55.
- Waterton, E ve Smith, L 2010. ‘The recognition and misrecognition of community heritage’. *International Journal of Heritage Studies*, Vol. 16, no. 1-2, s. 4–15.
- URL 1: Cultural heritage at the Council of Europe, <https://www.coe.int/en/web/culture-and-heritage/cultural-heritage>, Erişim tarihi: 24.03.2021.
- URL 2: Alan Yönetimi ile Anıt Eser Kurulunun Kuruluş ve Görevleri ile Yönetim Alanlarının Belirlenmesine İlişkin Usul ve Esaslar Hakkında Yönetmelik. <https://www.mevzuat.gov.tr/mevzuat?MevzuatNo=9637&MevzuatTur=7&MevzuatTertip=5>, Erişim tarihi: 24.03.2021
- URL 3: <https://www.youtube.com/watch?v=nGZxoxD347k> (UNESCO Youtube kanalında O Merdeiro Projesi tanıtımı), Erişim tarihi: 24.03.2021
- URL 4: Unite4Heritage, <https://www.unite4heritage.org/>, Erişim tarihi: 24.03.2021
- URL 5: <https://historicengland.org.uk/images-books/publications/conservation-bulletin-73/>, Erişim tarihi: 24.03.2021
- URL 6: <http://www.english-heritage.org.uk/visit/kidstakeover/>, Erişim tarihi: 24.03.2021
- URL 7: <http://www.english-heritage.org.uk/about-us/search-news/8-year-old-appointed-english-heritage-ceo>, Erişim tarihi: 16.12.2020
- URL 8: <https://cocuklarinlimyrasi.tumblr.com/>, Erişim tarihi: 24.03.2021
- URL 9: <https://kyap.ku.edu.tr/?q=tr/node/41>, Erişim tarihi: 24.03.2021
- URL 10: <https://www.kulturelcileri.org/>, Erişim tarihi: 24.03.2021
- URL 11: <https://kulturbilinci.org/tr-tr/projeler/kultur-karincalari-projesi>, Erişim tarihi: 24.03.2021
- URL 12: http://www.alanbaskanligi.gov.tr/zeyrek_dma.html, Erişim tarihi: 24.03.2021
- URL 13: UNESCO, Historic Areas of Istanbul, <https://whc.unesco.org/en/list/356/>, Erişim tarihi: 24.03.2021
- URL 14: UNESCO, Historic Areas of Istanbul, State of Conservation, <http://whc.unesco.org/en/soc/3743>, Erişim tarihi: 24.03.2021
- URL 15: <http://cocuklarlazeyrek.com/>, Erişim tarihi: 24.03.2021

Üçüncü Bölüm

**GELENEK, BELLEK VE
HATIRLAMA/UNUTMA
SİYASETİ**

Geleneği Sergilemek: Bellek Mekânları Olarak Folklor Açık Hava Müzeleri Üzerine Antropolojik Bir Deneme

Hasan Münüsoğlu

Giriş

Gelenekler neden değerlidir? Bu soruya çok farklı cevaplar verilebilir, “bizi biz kılan özellikler olduğu için”, “günümüz ile kökleri birleştirdiği için”, “toplumsal düzeni sağladığı için”, “kuşaklararası iletişimin anahtarı olduğu için”, “insanın yalnız kalmasını engelleyen toplumsal kurumları oluşturduğu için” vb. Bunlar aslında geleneğin özellikleridir (bkz. Öztudun 2020; Shils 2003). Peki “geleneği yaşayan insanlar” kavramsal olarak “gelenekten” haberdarlar mı ya da haberdar olmaları gerekir mi? Belki de “gelenek”, artık yaşamları “modern” bir şekilde devam eden bireyler ya da toplumlar için değerlidir. Buna Darian Leader’in (2004, s. 16-17) cümleleri bir cevap olabilir.

Pek çok şey onları kaybettiğimiz zaman daha ilginç hâle gelir. Artık onları aramaya başlayabiliriz ve o zaman belki de gerçek değerlerini anlarız. Medeniyet, aslında asıl işlevleri kaybolmak olan belli nesneler -şemsiye ve mendil gibi- imal eder... Bir mendilin gerçek değerini onu kaybettiğimizde anlamayız, böyle bir değer kazanması onu kaybettiğimiz içindir. Belki de ona artık orada olmadığı için değer veririz.

Bu çarpıcı tespit, gelenekler için de söylenilebilir. Gelenek, insanların yaşamlarının bir parçası olmaktan çıktığı için değerli hâle gelir. Dolayısıyla geleneği yaşayanların, hayatlarının parçası olan öğeleri bir kavram etrafında

toplamları gerekli değildir. Karşıtlık söz konusu olmadığı sürece bir durumun ifadesi zaten mümkün değildir. Bu eksende, “öteki” ile temas kurulmadığında “biz kimliği”nin ifadesi gereksiz bir hâl alır. Aynı şekilde “modern” ile temas olmayınca “gelenek” de dile gelmez. İnsanlık tarihi düşünüldüğünde, “modernite” ve onun uzantısı olan unsurlar, “geleneği” aranır bir olgu hâline getirmiştir.

Bu yazı, folklor açık hava müzelerinde “geleneğin sergilenmesi” konusuna odaklanmaktadır. Yazıda önce sanayileşme ekseninde yaşanan toplumsal ve kültürel dönüşümler ele alınacaktır. Bu sayede modernitenin insan yaşamına ve toplumsallığına etkisi süreçsel bağlamda anlaşılmasına çalışılacaktır. Ardından moderniteyle gelişen bellek mekânları olan müzecilik ve folklor müzeciliği, tarihsel arka plana paralel şekilde işlenip Türkiye ekseninde, *Beyazarı Anadolu Açık Hava Müzesi: Yaşayan Köy ve Altındağ Altınköy Açık Hava Müzesi* örneklerinde değerlendirilecektir. Son olarak da folklor müzeleri, kültürel miras ve bellek konuları ilişkilendirilecektir.

Değişen Yaşam, Değişen Toplumsallık, Değişen Kültür

Teknolojik gelişme ile toplumsal ve kültürel dönüşümler birbirlerine içkin şekilde yaşanır. Sanayi Devrimi, insanlık tarihi içerisindeki önemli kırılmalardan bir tanesidir. Sanayi Devrimi’ni yaratan süreç bir birikimin sonucudur. Filmi geriye sararak insanlığın başlangıcına, canlıların ortaya çıkışına ve hatta dünyanın oluşumuna kadar uzanmak mümkündür. Bu durumun bize gösterdiği, yaşamın bütüncül bir forma sahip olduğu ve ilişkiselliğin kavranmasıyla durumun anlaşılacağıdır.

İnsan, kültürel bir canlıdır. Kültür, başta antropologlar olmak üzere pek çok disiplinin tanımlamaya çalıştığı bir kavramdır. Tanımlanmaya çalışılmaktadır çünkü kapsamı geniş, yapısı karmaşıktır. 1952 yılında Alfred Kroeber ve Clyde Kluckhohn isimli antropologlar, yaptıkları bir çalışmada kültürün ve yakın kavramların 164’ten fazla tanımını derlemişlerdir (Journet 2009, s. 15). Günümüzde bu sayının daha fazla olması muhtemeldir.

Kültür kelimesi etimolojik anlamından hareketle, Fransızcada önceleri tarlalara ve çiftlik hayvanlarına bakım anlamına sahipken daha sonra ekilmiş biçilmiş toprak anlamına gelmeye başlamıştır. Bu anlamı “zekânın formasyo-

nu” yani “eğitim” anlamı takip etmiştir (Cuche 2013, s. 16). Kültürün bu dar anlamları günümüzde dahi kullanılmaktadır.

1870’lerde Edward Brunett Tylor’un yaptığı bilimsel tanım, kapsamlı olması sebebiyle antropologların en çok tercih ettiği “kültür” tanımıdır. Tylor kültürü, “KÜLTÜR veya MEDENİYET, en geniş, etnografik anlamıyla alındığında, insanoğlunun toplumun bir mensubu olarak edindiği bilgi, inanç, sanat, töre, yasa, görenek ve diğer tüm yetenekler ile alışkanlıkların oluşturduğu karmaşık bir toplamdır” şeklinde tanımlar (Tylor 2016, s. 91).

Tylor’ın tanımı “karmaşık” ama “bütün” olana referans vermekle birlikte kültürün “öğrenilir” “uygulanır” pozisyonuna dikkat çekmesi bakımından da önemlidir. Çünkü kültürel unsurlar toplumsal bir ortam içerisinde, insan-doğa ilişkisinde bağlamsal olarak ortaya çıkar ve varlıklarını sürdürürler. Bağlam değiştiğinde ise kültürel unsur da ya değişime uğrar ya da yok olur. Değişim istila, çevresel sorunlar, toplum içi farklılaşma ile meydana gelebilir (Haviland 2002, s. 84). Kültürel değişim tahmin edileceği üzere kolay kabul edilebilir bir durum değildir ve dolayısıyla bir direnç ile karşılaşabilir. Ancak yavaş gerçekleşen değişimler bir uyarlanma süreci oluşturduğundan, dönüşüm daha sancısız yaşanabilir. Nitekim bu şekildeki kültürel değişimler, insanlık tarihi içerisinde binlerce yıllık sürece yayılmıştır. En radikal değişim olarak göze çarpan, din değiştirmeler dahi bir uyarlanmayı beraberinde getirmiş, topluluklar geçmiş inançlarının kimi unsurlarını yeni dinlerine aktarmışlardır. *Senkretizm* bu durumu karşılamak üzere kullanılan işlevsel bir kavramdır (bkz. Gültekin 2020, s. 942-945). Buradan hareketle denilebilir ki bütün kültürler bir şekilde değişime uğrar. Bu onun dinamik karakterinden kaynaklanmaktadır. Kottak’ın (2001, s. 54) belirttiği gibi kültür uyarlanıcı ve uyarlayıcıdır. Bu sayede insan, yeryüzünün herhangi bir kara parçasında yaşamını idame edegelmiştir. İnsan bulunduğu yere uygun kıyafetlerden beslenme biçimlerine, yapı tekniklerinden inançlarına kadar pek çok alanı kapsayan bir kültür yaratabilir veya bu kültürlerle dahil olabilir.

Bağlamsallık, dinamik karakter ve uyarlanma, “geleneksel” olarak ifade edilen özellikle sanayileşmemiş toplumsal yapılarda elbette temas faktörünü de dikkate alarak daha yavaş gerçekleşmiştir. Ancak sanayileşmenin baskın üretim unsuru hâline gelmesi sürecinde hem ham madde hem de iş gücü ih-

tiyacı sebebiyle ortaya çıkan göç dalgası, toplumsal ve kültürel yaşamı geri dönülemez şekilde derinden etkilenmiştir.

Sanayileşme, iş gücü ihtiyacını doğurmuştur. Bu sorun karşısında en yakın çözüm, köylerden kentlere nüfusun aktarımında bulunmuştur. Fabrikaların bulunduğu yerleşim yerlerinde nüfusun artması, yeni toplumsal ilişkilerin kurulması ve eski ilişki biçimlerinin zayıflaması, halk (folk) kültüründe değişimlere neden olmuştur. Çünkü şehirde, yeni bir toplumsallık inşa edilmiştir.

Köyden kente göç eden bireyler, köyde sahip oldukları ortamlardan uzaklaşmış, köyde mevcut olan toplumsal denetim, dayanışma, aile gibi kurumlar büyük oranda göç edilen yerleşim yerlerinde yeniden ikame edilememiştir. Bu sebepten bireyler, yalnızlaşmışlardır. Bu durum bir bakıma toplumsal bir kopuştur. Yıllara yayılacak bir şekilde kent ve köy nüfusu, kentlerin lehine değişmiş ve yukarıda özetlenen süreci yaşayan bireylerin sayısı artmıştır. Diğer taraftan kültürel dönüşüm de keskin şekilde yaşanmıştır. Popüler kültür olarak isimlendirilen bu durumda kültür, insanlar tarafından değil insanlar için ve onların tüketimine yönelik üretilen bir unsur hâline gelmiştir. “Popüler kültür”, artık kentli işçi sınıfı tarafından tüketilmek üzere, ticari olarak sağlanan bir kültürdür (Atay 2017, s. 23).” Yıllar içerisinde büyüyen popüler kültür, kitle kültürüne evrilmiş ve sadece şehirlerle sınırlı kalmayıp özellikle gelişen ulaşım olanakları, kitle iletişim araçlarıyla birlikte köyleri de etkisi altına almıştır. Dolayısıyla lokal ve sınırlı değil, yine bütüncül bakmayı zorunlu kılan genel bir değişim yaşanmıştır. Böylesi bir ortamda “gelenek” kavramı içerisinde ifade edilen kültürel unsurlardan uzaklaşma ve bu unsurların hızlı bir şekilde değişmesi söz konusu olmuştur.

Burada sorun olanı, kültürün süreç içerisindeki değişiminde değil kapitalizm, küreselleşme, milliyetçilik gibi “başka bir kültürel hegemonyanın” etkisi altında gerçekleşmesinde aramak gerekir. Diğer taraftan “geleneksel” yapıların günümüz yaşam biçimiyle uyumlu şekilde varlığını sürdürmesi de çok mümkün gözükmemektedir. Çünkü burada Ferdinand Tönnies’in kuramsallaştırdığı sosyolojik bir ayrım olan “topluluk-toplum” karşıtlığı karşımıza çıkmaktadır.¹

1 Sosyal bilimlerde yaygın şekilde kullanılan “toplum” kavramı için antropolog Fredrik Barth’ın haklı eleştirisini de akılda tutmak gerekir. Barth (2001) *Etnik Gruplar ve Sınırları* derlemesine yazdığı girişte, “toplum” kavramının soyut ve kolaya kaçmak için kullanıldığını belirtir. Çünkü bu kavram ile toplum içinde yer alan daha küçük toplumsal gruplar ve bunların farklılıkları göz ardı edilmektedir.

Aslında bu dikotominin mevcudiyetini yine Sanayi Devrimi’nde aramak gerekir. Devrimin sebep olduğu göç, çalışma koşulları ve yeni örgütlenme biçimleri sayesinde geleneksel aile, akrabalık gibi kan bağına yaslanan ve yüz yüze ilişkilerin yerine daha büyük ölçekli toplumsal yapılar mevcut olmuştur. Bu sosyal bilimlerde Emile Durkheim’in *organik dayanışma* ve *mekânîk dayanışma*, Claude Levi-Strauss’un *sıcak* ve *soğuk* toplumlar gruplamalarında kuramsallaşmıştır.

Sanayi Devrimi’nin toplumsal düzeyde yarattığı dönüşüme, kültürel hayatı etkileyen zaman algısındaki dönüşüm de eşlik etmiştir.

Değişen Zaman Değişen Gelenek: Geçmiş, Şimdi ve Gelecek

Zemheri, hamsin, cemre düşmesi, Hıdırellez gibi ifadelerle pek çok insan aşınadır. Bunlar halk takviminde yer alan isimlendirmelerdir. Halk takvimi “[h]erhangi bir yöre insanının, temelde kültürel bir miras olarak edindiği, doğal olgularla, toplumsal kurumlar ve olgular arasındaki uzun süreli deneyimlere dayalı ilişkinin kurulduğu dinsel, tarihsel, töresel, eğitsel, inançsal, hukuksal, tarımsal, siyasal, ekonomik bağın anımsama ve anımsatma görevini üstlenmiş olan zaman-hayat ikilisinin sistemli bir dizgesi” olarak tanımlanabilir (Erginer 1984, s. 22). Halk takvimleri, zamanın mevsimsel geçişlerini, kesin, kısa zamanlı olmaktan ziyade mevsimsel olarak gösterir bir halk bilgisidir. Bu bakımdan döngüsel bir özelliğe sahip olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Ancak “modern”, sanayileşmiş toplumlar zaman ardışık rakamlarla ifade edilen birikimsel ve ilerleyici forma sahip olmuştur. Bu durum, modernitenin ve onun ekonomik uzantısı kapitalizmin ilerlemeci mantığına uygundur. Elbette zaman çok daha önceki dönemlerde de ardışık rakamlarla ifade edilmiştir (De Bourgoing 2008). Ama modernitenin zaman mefhumunda olduğu gibi bir “değer” taşımamıştır. E.P. Thompson (2006, s. 457), zamanın dikkate alınan bir unsur hâle gelmesini üretim sürecindeki eş zamanlılıkla ilişkilendirmektedir. Saatin standartlaştırılması ve uluslararası düzeyde uygulanmasında, demiryolu taşımacılığı için trenlerin hareket saatlerinin uyumlu hâle getirilmesi bunun iyi bir örneğidir (Ogle 2018).

Zamanın modernite ile birlikte keskin bir şekilde sayılara bölünmesi ve evrenselleştirilmesi, gündelik yaşamın belirleyici unsuru hâline gelmesi, üretim süreçlerini, toplumsal düzeni ve kültürel belleği derinden etkilemiştir.

Kültürel bellek araştırmaları, sosyal bilimlerde artan bir ilgiye sahiptir. Bu alanın kuramsallığına bakıldığında, Sosyolog Maurice Halbwachs’ın (1980), öncü kavramsallaştırması, “kolektif bellek”, Mısırbilimci Jan Assmann’ın “kültürel bellek” (2001) ve Sosyal Antropolog Paul Connerton’un (1999) “toplumsal bellek” kavramlarının sıklıkla referans verilerek kullanıldığı görülmektedir. Birbirlerinin yerine de kullanılan bu kavramlar aslında farklı içeriklere sahiptirler (bkz. Assmann 2006). Bu noktada metin boyunca kültürel belleğin “geçmişin bireysel ya da kolektif şekilde psikolojik ya da toplumsal olarak tanıklığa ya da aktarılan bilgiye dayanılarak kurgulanması”, hatırlanması veya unutulması anlamında kullanıldığını belirtmek yararlı olacaktır (Münüsoğlu 2017, s. 39).

Antropolog Paul Connerton (2012, s. 47) “Modernite Nasıl Unutturur” isimli çalışmasında, dört zamansallık kategorisi sunar; emek sürecinde zaman, tüketimde zaman, kariyer yapılarında zaman, enformasyon ve medya üretiminde zaman. Kapitalizmde üretim süreci ve zamanın değer hâline gelmesi beraberinde bir *şeyleşme* ve *meta fetişizmi* yaratmaktadır. Bu sayede üretici emekçi dışarda bırakılmakta, süreç unutulmakta ve sadece nesne odak hâline gelmektedir. Bu emek sürecinde, zamanın belleğe müdahalesidir. Tüketimi ve kârı artırmaya yönelik olarak gerçekleştirilen üretimler, aslında metallerin kullanıma sokulması ve kısa zamanda tüketilmesi esasına dayanır. Bu da kendi döngüsü içerisinde yeninin tüketim sürecine dahil edilip eskinin unutulmasını sağlar. Böylelikle belleğe yeniden bir müdahale gerçekleşir. Kapitalizmin yakın dönemde bilişim odaklı gelişmesi, esnek ve geçici çalışmanın yaygınlaşmasına sebep oldu. Kapitalizm öncesinde, alışverişten, meslek öğrenmeye ve edinmeye kadar iş yaşamının pek çok alanında yazılı olmayan, görerek ve aktarımla gerçekleşen ve uygulanan bilgi hâkimdi. Meslek edinme, çıraklıktan başlayarak usta olana kadar devam eden bir bakıma ömürlük, uzun süreli kariyerdi. Bu da kültürel belleğin toplumsal kurucu rolünü sergiliyordu. Ancak esnek çalışma ve geçici işçilik, kariyer yapılarının kısılmasını, dolayısıyla mesleki anlamdaki belleğin silikleşmesini beraberinde getirmiştir. Son olarak medya zamansallığında, tüketim zamansallığı ile ilişkili olarak yoğun enformasyon, bilginin hemen eskimesi düşüncesiyle enformasyonun eş zamanlı olması ve tüketilmesi söz konusu olmuştur. Medya kaynakları olan gazete ve televizyondan sonra devreye giren bilişim teknolojileri, medya zamansallığı-

nı radikal şekilde değiştirmiş, bireylerin daha fazla bilgiye eş zamanlı olarak ulaşma, eş zamanlı olarak farklı ortamlarda, farklı yerlerde, farklı insanlarla olabılme gibi zamanın yetmediği hissini uyandıran arzuları da beraberinde getirmiştir. Bu da bireylerin şimdiki zamanda takılı kalmasına sebep olur (Connerton 2012, s. 47-93). Connerton'un dediği gibi “Şimdiki zaman tıka basa doluyken geçmiş zaman boşaltılmıştır (Connerton 2012, s. 93).”

Anthony D. Smith'in (2002, s. 225) ifadesiyle, “Modern endüstriyel kapitalizmin kendi toplumsal yapısı bir yabancılaşma türüdür.” Unutmayı hızlandıran bu “yabancılaşma” süreçleri, bir süre sonra insanın belleğini harekete geçirici bağlamlardan uzaklaşmasını da beraberinde getirmiştir. Daha önce de bahsedildiği gibi bireylerin kendi toplumsal bağlarından şehirle birlikte kopması ya da uzaklaşması, aynı zamanda aidiyet hissettiği toplumun belleğinden de uzaklaşması anlamına gelmektedir. Bunun yerini ise modernitenin ideolojisi olarak ifade edilen *milliyetçiliğin* ürettiği bir geçmiş almıştır. Bu geçmiş iktidarın, belleğin inşası için araç olarak kullandığı “tarih”dir (Pamuk 2014, s. 97). Milliyetçilik, tarihle birlikte ve ona katkı sunması için arkeoloji, sosyoloji, folklor, antropoloji ve filoloji gibi modern disiplinlerden de yararlanarak grubun ideal imajını “dokunulabilir gerçekliklere” de dönüştürür (Smith 2001, s. 232).

Dolayısıyla moderniteyle birlikte geçmiş, anonimleştirilerek bir ulusa mal edilmekte ve belirsiz bir zamana uzanacak şekilde derinleştirilmekte, seçilen kimi uygulamalar, kültürel öğeler ortaya çıkarılmaktadır. Bireylerden de bunları benimsemeleri beklenmektedir. Bu geçmiş bir bakıma, Eric Hobsbawn'ın ifade ettiği *icat edilen gelenektir*. Hobsbawn (2006, s. 2), bu kavramı “alenen ya da zımnen kabul edilmiş kurallarla yönlendirilen ve bir ritüel ya da sembolik bir özellik sergileyen, geçmişle doğal bir süreklilik anıştırır şekilde tekrarlara dayanarak belli değerler ve davranış normlarını aşılama çabası bir pratikler kümesi” şeklinde tanımlamaktadır. Bu icatların bir kısmı geçmişin bir noktasında var olan, sonra tekrar ortaya çıkarılıp yaygınlaştırılan geleneklerdir. Bu bakımdan modernite bir taraftan unuttururken diğer taraftan seçilmiş unsurları hatırlatmaktadır. Örneğin, “tartan” ve “kilt” İskoç geleneği içerisinde bir icat olarak ortaya çıkmaktadır ve ulusal bir gösterge olarak sunulmaktadır (Trevor-Pope 2006). Elias Lönnrot tarafından bir araya getirilen epik şiirlerden *Kalevala* Fin destanı “Kalevala” ulusal özü bulmak için

gerçekleştirilen bir icattır (Belge 2009, s. 12). Türkiye’de resmî ya da resmî olmayan kutlamalarda, eğlencelerde hatta alışveriş merkezlerinde gösteriler düzenleyen mehter takımları da icat edilen gelenekler arasında gösterilebilir (Çelik 2018, s. 359).

Uzun yıllar baskın ve bir “norm” gibi işleyen modernite ve ilerleme fikri, buna bağlı olarak yaşanan köyden kente göç, “modern yaşam tarzı” içerisine dahil olma, bir noktada hayatların tatmininin yitirilmesini beraberinde getirmiştir.

Postmodernite olarak isimlendirilen süreçte, insanların gittikçe hızlanan ilerlemeden, yaşanan kopuşlardan, neredeyse tutulamayan zamandan farklı olarak yerelliği, nostaljiyi bir bakıma otantikliği istemesini, arzulamasını sağlamıştır. İnsanlar dahil oldukları hayattan kısmen veya tamamen ayrılma isteğiyle, arayışlar içerisine girmişlerdir. Bu arayışlar esnasında karşımıza çıkan unsurlardan birisi, “geleneğin” “sergilendiği” açık hava folklor müzeleridir.

Müze ve Folklor Müzeleri

Uluslararası Müzeler Konseyi (ICOM), Temmuz 2019’da yeni bir müze tanımı duyurdu. Bu tanıma göre “Müzeler, geçmiş ve gelecek hakkında kritik diyaloglar için demokratikleştirici, kapsayıcı ve çok sesli alanlardır. Günümüzün çatışmalarını ve zorluklarını kabul edip ele alarak topluma olan güvende eserler ve örnekler tutar, gelecek nesiller için farklı hatıraları güvence altına alır ve eşit haklar sağlar ve tüm insanlar için mirasa eşit erişim sağlar. Müzeler kâr amaçlı değildir. Katılımcıdır, saydamdır ve insan onuruna ve sosyal adalete, küresel eşitlik ve küresel refah düzeyine katkıda bulunmayı amaçlayan, dünyadaki anlayışları toplamak muhafaza etmek araştırmak yorumlamak sergilemek ve geliştirmek için aktif ortaklıklar ile çalışırlar (<https://kulturlimited.com/2019/07/31/icom-yeni-muze-tanimini-duyurdu/>).” Görüleceği üzere müzeler, günümüz değerlerinin öne çıkan unsurları olan bellek, iletişim, demokratikleşme, adalet, refah, eşitlik çokkültürlülük gibi kavramları merkeze almaktadır (Karadeniz 2018). Bu bakımdan müzelerin sadece koruma ve aktarma işlevine sahip olmadığı belirtilmektedir. Aynı zamanda müzeler, araştırma, yorumlama ve insanların zihninde bir etki yaratmak ve sürdürülebilir olmak gibi gayeler de taşımalıdır.

Yunanca kökenden gelen *müze* kelimesi, ilham perileri olarak bilinen Antik Yunan’da yarı insan yarı tanrıça kardeşler olan Musalar/Müzler’in isimlerinden türetilmiştir. Müzlerin babası Zeus, annesi ise bellek tanrıçası olarak bilinen Mnemosyne’dir (Erhat 1996, s. 208-209). Dolayısıyla müzenin bellek ile olan ilişkisi isimleriyle müsemmadır.

Kültürel ürünlerin sergilenmesi, *nadire kabinelerinden* müzelere aktarılan bir durumdur. *Nadire kabineleri* özellikle kaşiflerin kolonileştirilen yerlerden kendi ülkelerine taşıdıkları “garip”, “acayip”, “nadir” olan değerli maden, taş, bitki, hayvan numuneleri gibi çeşitli ürünlerin sergilendiği, benzerlikten öte farklılığı göstermek üzerine kurulan mekânlardır (Artun 2017, s. 127). “Acayip”, “garip” olan şeyler arasında “insanlar” da yer almıştır. Bunun da zorla getirdiği yerlileri, İspanya sarayına sunan Kristof Kolomb ile başladığı not edilmektedir (Artun 2017, s. 128). İnsan sergileme konusu, kabarelerden *İnsanat Bahçelerine*, fuarlardan insan müzelerine kadar yüz yılı aşkın bir süre uygulanmıştır. Bu sergilerin arka vitrininde olan hikayeler ise oldukça dramatiktir. Sergilenen insanlar arasında en bilineni olan *Hotanto Venüsü* olarak anılan Saartjie Baartman’ın yaşamı bunlardan birisidir. Baartman, Güney Afrika’dan Londra’ya getirilmiş ve Paris’te hayatı sona ermiş bir yerlidir. Baartman’ın fiziki olarak büyük hatlara sahip Afrikalı bir kadın olması onu “sergilenecek bir nadire” ve “aşağı ırk” ile “modern ırk” arasındaki farkın göstergesi hâline getirmiştir. Öyle ki öldükten sonra, vücudunda “incelemeler” yapılmaya ve ardından teşhir edilmeye devam edilmiştir (Altun 2017, s. 129-132; Badou 2003). Hotanto Venüsü ne ilk ne de son örnek olmuştur. Avrupa’da ve Amerika Birleşik Devletleri’nde *İnsanat Bahçeleri* kurulmuş, sömürgeleştirilmiş coğrafyalardan pek çok insan birer nesne gibi sergilenmiş, üzerlerinde araştırmalar yapılan kobyalar hâline getirilmişlerdir. Bu müzeler, dönemin bilim adı ayrıştırımlarına uygun olarak “etnoloji” “antropoloji” veya “etnografi” müzeleri olarak da adlandırılmışlardır. Buna benzer şekilde ama “öteki”yle ilgili olmayıp toplumun “kendisini”, “kültürel geçmişini yaşayan insanları” konu alan *folklor müzeleri* de söz konusu olmuştur. Etnoloji/antropoloji müzeleri ile Folklor müzeleri arasındaki temel fark, birincisi zıtlık ve kültürel hiyerarşi üstüne kurulurken ikincisi kültürün sürekliliği, köksel derinliği ve benzerliği merkeze almıştır.

Folklor terimi karşılığı olarak Türkçede, *halkbilim* kelimesi kullanılmaktadır. Alanın önde gelen isimlerinden olan Sedat Veyis Örnek, folkloru “bir ülke ya

da belirli bir bölge halkına ilişkin maddi ve manevi alandaki kültürel ürünleri konu edinen, bunları kendine özgü yöntemleriyle derleyen, sınıflandıran, çözümleyen, yorumlayan ve son aşamada da bir birleşime vurdurmayı amaçlayan bir bilimdir” şeklinde tanımlanmaktadır (2014, s. 21). Folklor, ortaya çıkışı itibariyle düşünüldüğünde bir taraftan romantizm ve milliyetçilik ile ilişkilidir diğer taraftan sanayileşmenin uzantısıdır. Her iki durum da modernitenin parçalarıdır. Atay’ın ifadesiyle “modernitenin yarattığı geleneksel değer erozyonuna karşı bir tür dengeleme, bir anlamda tarihe gömülmek isteneni ‘ihya etme’ çabasıdır (2000, s. 155).” Başka bir deyişle, folklor “ötekini” anlama değil “kendini” yaşatma girişimidir.

Hızla akan hayatın, kentleşmenin, kopuşların ve yalnızlaşmaların erte-sinde insanların “geçmiş” arayışı gündeme gelmiştir. Bu bakımdan akademik olarak folklorla eklemlî şekilde, yitip giden geçmişin karşısında en azından sınırlı mekân içerisinde kültürü göstermek adına folklor müzeleri kurulmaya başlanmıştır. Bu müzeler aynı zamanda Pierre Nora’nın ifade ettiği gibi “bellek mekânları” olma özelliğindedir. Nora, bellek mekânlarının “kendiliğinden hafızanın olmadığı düşüncesinden” hareketle ortaya çıktıklarını belirtir. Arşivler kurmak yıl dönümü etkinlikleri gerçekleştirmek ayınlar düzenlemek bu düşünceyi taşır. Kalıntılar da bellek mekânıdır. Kalıntılar, yeniyi eski üzerinden kurmanın araçları ve toplumdaki geçici kutsallıklardır (Nora 2006, s. 23). Nora (2006, s. 32), bir bellek mekânının varlık sebebini şu şekilde ifade eder: “zamanı durdurmak unutmaya işini engellemek nesnelerin durumunu tespit etmek ölümü ölümsüzleştirmek...” Anlaşılabileceği üzere, “mekân” kelimesi kullanılmasına rağmen kavramsal olarak daha geniş anlama gelmektedir. Belleği harekete geçirici, anıyı saklayan anma, kutlama gibi uygulamalar da bellek mekânına dahildir. Bu bakımdan folklor müzeleri hem fiziksel mekân hem materyaller hem de etkinlikler anlamında bellek mekânlarıdır.

Folklor müzesi denilince ilk olarak en eski açık hava müzesi olma özelliğini taşıyan Stokholm’de bulunan *Skansen Açık Hava Müzesi* akla gelmektedir. Skansen Açık Hava Müzesi, 1891 yılında kırsal kültürün sergilenmesi amacıyla kurulmuştur. Skansen’de yerel mimari örnekleri, evcil hayvanlar, köylüleri simgeleyen yerel kıyafetli bireyler yer almaktadır. Müzenin resmî internet sayfasında, İsveç tarihini ve bir zamanlar İsveçlilerin mevsim değişimlerini gelenekler, görenekler kutlamalar vasıtasıyla nasıl yaşadığının “keşfedilebileceği” ve öğrenilebileceği yazılmaktadır. Yine burada şarkıların,

dansların, yaz konserlerinin, Noel eğlencelerinin performatif şekilde sunulduğu da belirtilmektedir (www.skansen.se/en)

“Skansen, tarihin günümüzle buluştuğu, İsveç geleneklerinin ve zanaatkarlığının yaşamaya devam ettiği, bütün çağların insanların bir araya geldiği biricik yerdir” cümlesi, folklor müzelerinin amaçlarının özeti gibidir. Bu sayede ziyaretçilerin gerçek zamandan ve mekândan bağımsızlaşması, canlı aktivitelerle, anlık olarak kültürel geçmişi deneyimlemesi beklenmektedir. Üstelik müzede yer alan evcil ve küçük, zararsız vahşi hayvanlarla bu deneyimin inandırıcılığı da artırılmaktadır. Hitchcock (1995, s. 20), vahşi hayvanların müzede bulunmasının doğanın gücüne karşı, İsveçlilerin mücadelesini göstermek olduğunu belirtir. Müzeyi çevreleyen çeşitli bitkiler ve bahçelerle peyzaj da tamamlanmaktadır. Skansen Açık Hava Müzesi’nin geçmişten gelen birikiminin de etkisiyle, geleneğin sergilenmesinin belki de en iyi örneği olarak karşımızda durmaktadır. Bu müzenin etkisi o kadar büyüktür ki, Polonya’da açık hava müzeleri Skansen’e referans vermekte, bu alanda uzmanlaşanlara ise *Skansenolojist* denilmektedir (Hitchcock 1995, s. 19; ayrıca bkz. Chervinsky 2014). Avrupa’da yaşanan hızlı dönüşüm karşısında, bir direnç olarak karşımıza çıkan Skansen Açık Hava Müzesi’nin günümüzde popüler kültürün bir uygulayıcısı, geçmişin romantize edildiği bir “bellek mekânı” olarak yorumlamak mümkündür. Sahip olduğu popülarite, ortalama bir buçuk milyon insanın her yıl ziyaret etmesinden anlaşılmaktadır.

Skansen’in dışında dünyanın pek çok ülkesinde benzer konseptlerde müzeler bulunmaktadır. Bunlar arasında *Netherlands Open-Air Museum* (1912), *The Ethnographic Open-Air Museum of Latvia* (1924), *Norsk Folkemuseum* (1894) öne çıkanlardır. Bu müzelerin pek çoğu 19. yüzyıl sonu 20. yüzyıl başında kurulmuştur ve pek çoğu hâlâ etkinliklerini sürdürmektedir. Bir bakıma artık bu müzelerin kendileri “folklorik”leşmiştir.

Türkiye’de Folklor Açık Hava Müzeleri

Türkiye’de Folklor Açık Hava Müzesi kurma fikri, 1950’li yıllara kadar geriye gitmektedir (Demir 2013, s. 146). 1956 yılında ICOM tarafından düzenlenen ve Türkiye’nin de katıldığı toplantıda, halk kültürünün kaybolmaya yüz tutmuş öğelerinin belirli bir arazi üzerinde canlandırıldığı açık hava müze-

lerinin kurulması konusunda kararlar alınmıştır. Bu toplantının hemen ardından 1957 yılında aynı konu ekseninde gerçekleşen toplantıya, Hamit Zubeyr Koşay da katılmış ve toplantı sonrasında, daha sonra “Açık Hava Müzeleri ve Türkiye Açık Hava Müzeleri Kurma İmkanları” başlığıyla yayımlanacak olan bir raporu Milli Eğitim Bakanlığı’na vermiştir. Raporda Koşay, Gölbaşı’nda kurulacak bir Türk Köyü projesi önermiş ancak hayata geçirememiştir. Zaman zaman gündeme gelen açık hava müzesi girişimleri 1980’lere kadar bir sonuca ulaşmamıştır.

Yaklaşık otuz yıl sonra 13-15 Haziran 1985 tarihlerinde açık hava müzesinin tekrar gündeme alınması için Kültür ve Turizm Bakanlığı ile Orta Doğu Teknik Üniversitesi iş birliğinde, bir *Folklor Açık Hava Müzelerinin Kurulma İmkanları Sempozyumu* gerçekleştirilmiştir. Bu sempozyum neticesinde, Ankara Eymir Gölü’nde bir Türk Köyü kurulması planlanmış ve ciddi şekilde girişimler başlatılmıştır. Ancak yıllar sonrasında Nail Tan’ın (2003) Zümrüt Nahya’nın (2003) aktardığına göre bu proje de uygulanamamıştır.

2000’li yıllara kadar folklor, açık hava müzelerinin açılmamış olmasıyla ilgili net bilgi sahibi bulunmamasına rağmen dönemin kırsal ve kentsel nüfus oranı bir fikir verebilir. 1950’li yıllarda yani Koşay’ın müze kurulmasını teklif ettiği dönemde, Türkiye nüfusunun yaklaşık %75’i kırsalda yaşamaktaydı. 1985 yılında yapılan sayımda ise bu rakam %53 olmuştur. 1980’ler sonrası kente göç hızlanmış, 2000 yılında kentte yaşayan nüfus oranı %64,9’a ulaşmıştır (Yılmaz 2015, s. 165). Ayrıca bu dönemlerde şehre göç olgusu ekseninde, nüfus hareketinin yoğun olmasına rağmen insanların geleneksel kültürlerinden uzaklaştığı ya da toplumsal olarak radikal dönüşümlerin yaşandığı tam olarak söylenemez. Çünkü kontrolsüz ve plansız gerçekleşen göçler, köylerin nüfusunu azaltırken şehirler içerisinde gecekondu olarak isimlendirilen yapılaşmanın gerçekleşmesine sebep olmuştur. Gecekondu, aynı köyden ya da aynı aileden bireylerin yan yana gelip konut yapımlarıyla oluşmuşlardır. Kıray, gecekondu mahallelerinin küçük bir köye benzediğini belirtmektedir (Kıray 1982, s. 341). Dolayısıyla halk kültürünün baskınlığının devam ettiği, şehir yaşam tarzı ve ilişkilerinin yerleşmediği bir süreç olmuştur. Ek olarak günümüz şartlarıyla karşılaştırıldığında, teknolojinin imkanlarının sınırlı ve sahip olunması güç olduğu bir dönemde, toplumsal ve kültürel dönüşümün gerek şehirde gerekse köylerde etkisi çok olmamıştır. Dolayısıyla kaybedil-

memiş, gündelik yaşamın içerisinde olan geleneklerin, “numunelik” özelliğe sahip olmadığı için o dönemde sergilenmesi ilgi çekmemiş olabilir.

ODTÜ’de gerçekleşen sempozyumdan 18 yıl gibi uzun bir zamandan sonra, 2002 yılında Gazi Üniversitesi Türk Halkbilimi Araştırma Merkezi organizasyonunda yeni bir sempozyum düzenlenmiş ve önceki müze girişimleri de dahil olmak üzere folklor müzeleri tekrar masaya yatırılmıştır. Bu etkinlik kapsamında, “Türk Halkbilimi Müzesine Doğru” başlıklı küçük bir sergi de gerçekleştirilmiştir. Sempozyumdan sonra 17 Ekim 2003 tarihli 32. UNESCO Genel Kurulu’nda *Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunması Sözleşmesi*’nin kabul edilmesinin ardından yine Gazi Üniversitesi Türk Halkbilimi Araştırma Merkezinin düzenlediği *Somut Olmayan Kültürel Mirasın Müzelenmesi* başlıklı sempozyumla yeni bir sürece girilmiştir.

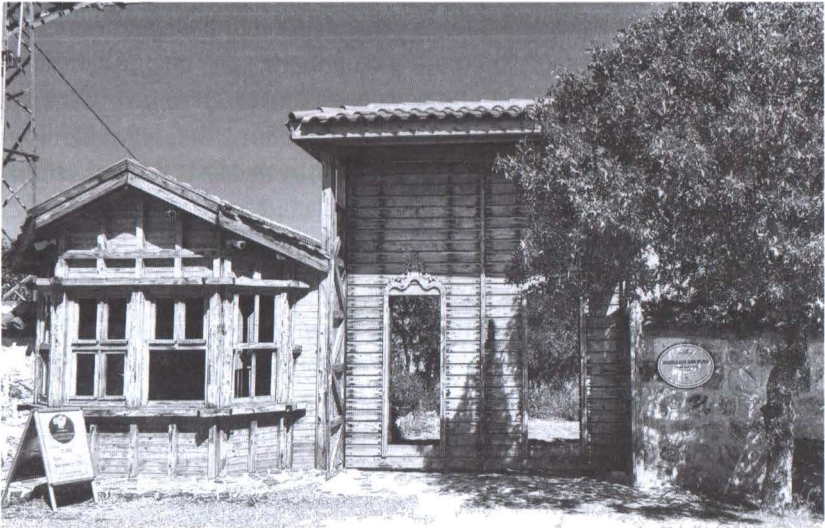
Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunması Sözleşmesi, UNESCO gibi büyük bir organizasyonun etiketi altında çıkması, kültür araştırmacıları için yeni bir alan olmuştur.² Bir bakıma folklorun yeniden görünür hâle gelmesini sağlamıştır. Bu durum folklor müzesi kurma girişimlerine yansımış, çalışmalar hız kazanmış ve artık somut sonuçlar alınmaya başlanmıştır. *Hüsamettindere Köyü Ekomüzesi*, *Ambar Köy Açık Hava Müzesi*, *Yaşayan Müze*, *Altındağ Somut Olmayan Kültürel Miras Müzesi*, *Kapadokya Yaşayan Miras Müzesi*, *Altınköy* ve *Anadolu Açık Hava Müzesi Yaşayan Köy* bunlar arasında sayılabilir.

Görüldüğü üzere kültürel miras konusu, UNESCO’nun sözleşmesi sonrasında bir değer ve görünürlük için imkân hâline gelmiştir. Bu sayede yerel halk kültüründen öğelerin sergilendiği mekânlar ortaya çıkmıştır. Bilindiği gibi etnografya müzeleri de halk kültür öğelerini sergileyen mekânlardır. Ancak çoğunlukla arkeoloji müzelerinin ya da başka müzelerin bir köşesine sıkışmış vaziyette bulunmaktadır. Bu müzelerin açılışı, ulusal kimliği inşa etmeye yönelik bir girişimdi ancak yine de yeterli ilgiyi görmemişlerdir. Oysa somut olmayan kültürel miras müzeleri, yeni bir görünüşle tematik şekilde kendi özel alanlarında varlık göstermeye başlamışlardır.

2 “Somut olmayan kültürel miras” toplulukların, grupların ve kimi durumlarda bireylerin, kültürel miraslarının bir parçası olarak tanımladıkları uygulamalar, temsiller, anlatımlar, bilgiler, beceriler ve bunlara ilişkin araçlar, gereçler ve kültürel mekânlar- anlamına gelir” (UNESCO, 2003). Evrensel ve bütün insanlığa ait olma idealine işaret eden sözleşme karşısında “milliyetçi” isteklerle, kültürel unsurların patentlenmesi üzerine kurulu bir rekabetle uygulamalar gerçekleşmekte ve listeye eklenmesi için önerilerde bulunmaktadır. Bu konuda bkz. Aykan 2012.

Anadolu Açık Hava Müzesi-Yaşayan Köy (Beypazarı, Ankara)

Somut olmayan kültürel miras müzelerinin (ve folklor müzelerinin) iddiası, çağdaş müzecilik anlayışıyla organize edildikleridir. Bu müzelerde ziyaretçiler sadece eserleri vitrin arkasında seyretmemekte, zaman zaman onlara temas etmekte, uygulama durumunda deneyimlemektedirler. Dolayısıyla ziyaretçilerin, yaratılan mekân içerisinde objenin bulunduğu kültürel ortamın bağlamını hissederek daha fazla hissetmesi arzulanmaktadır. *Anadolu Açık Hava Müzesi Yaşayan Köy* yukarıda bahsedilen hususları sunmaya mekânın konumu ile başlamaktadır. Müze şehir merkezinin dışında, tarlaların ve bahçelerin arasında bir yerde bulunmaktadır. Müzeye ulaşmak için kat edilen yol ziyaretçiyi psikolojik olarak hazırlamaktadır. Bu bakımdan konumu itibarıyla köy imgesini daha gerçekçi kıldığını söylemek mümkündür.



Şekil 1. Anadolu Açık Hava Müzesi- Yaşayan Köy Girişi (Yazar, 2020)

Anadolu Açık Hava Müzesi Yaşayan Köy, halkbilimci Dr. Sema Demir'in girişimiyle Ankara'nın Beypazarı ilçesine bağlı Macun Mahallesi'ndeki 25 dönüm arazi üzerine 2014 yılında Ankara Kalkınma Ajansının desteğiyle inşa

edilmeye başlanmıştır. Sema Demir, 2007 yılında Türkiye’nin ilk uygulamalı halkbilim müzesi olarak ifade edilen *Beypazarı Yaşayan Müze*’nin de açılmasını sağlamıştır. Demir, Yaşayan Müze’nin deneysel bir boyutu olduğunu belirtir. Demir’e göre “Yaşayan Müze, sosyal bilimler alanında bir kuramın metodolojik ölçütlere göre testler diğer bir deyişle ampirik analizler için deneysel bir merkez, bir laboratuvarıdır. Diğer taraftan Yaşayan Müze’de özellikle yönetim, koleksiyon oluşturma ve geliştirme, sergileme, yorumlama, eğitim ve iletişim alanında geliştirdiği politikalar bağlamında öncü ve bağımsız yapısı ile deneysel uygulamalar yapılmaktadır (Demir 2017, s. 227).” Bu bakımdan Yaşayan Köy de aynı perspektifle daha geniş bir alanda daha fazla uygulama ve geniş bir konsept ile faaliyete geçirilmiştir.

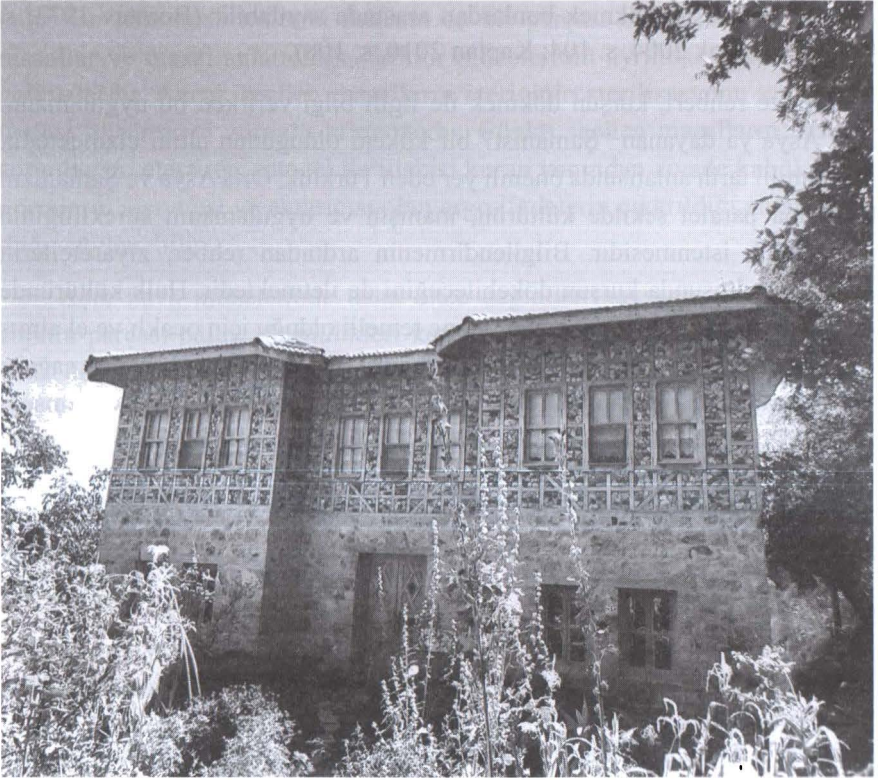
Müzede yer alan unsurlar şu şekilde sıralanabilir:

- Mimari yapılar: evler, geleneksel çarşı dükkânları, ahırlar, çamaşırhane, pekmezlik, köy meydanı vb.
- Eşyalar: halılar, yorganlar, sandıklar, sehpa, kıyafetler vb.
- Uygulamalar: Kurşun dökme, masal anlatıcılığı, ıhlamur baskı, ebru vb.
- Gösteriler: Geleneksel oyunlar, kerpiç üretimi, ustaların zanaatları, yiyecek üretimi



Şekil 2. Sergilenen Geleneksel Ürünler, Anadolu Açık Hava Müzesi-Yaşayan Köy
(Yazar, 2020)

Müze ziyaretinde her birey ya da grup ile özel olarak ilgilenen görevliler/müze rehberleri bulunmaktadır. Bu “geleneksel/köy” kıyafetler içerisindeki görevliler müze girişinde ziyaretçileri karşılayıp bütün gezi boyunca onlara eşlik etmektedirler. Köy içi patikalar üzerinde yürürken mimari yapılar özellikleri ve içerikleriyle birlikte rehber tarafından ziyaretçiye aktarılmaktadır. Geleneksel yapı teknikleri ve aslına benzer malzemeler kullanılarak inşa edilen yapıların her biri, ayrı sergi alanı olarak işlev görmektedir. Burada bir Karadeniz evi, Akdeniz bölgesinde yer alan Dügme ev ve Ankara evi öne çıkan yapılardır. Bu evlerin hiçbirisi sıradan köylülerin sahip olduğu türden yapılar değildir. Her ne kadar geleneksel bir yapı olarak görünseler bile sınıfsal olarak varlıklı insanları temsil eden yapıların tercih edilmesi, bir bakıma çoğunluğun sahip olduğu sıradan yapının yerine gösterişli ve belki de daha etkileyici olmasından gelmektedir. Sergileme mekânı da dahil olmak üzere, bu tür yapılar çoğu halk kültürü müzesinde karşımıza çıkan bir durumdur. Benzer şekilde evlerin iç dekorasyonunda varlık göstergesi olan dokuma halı, işlemeli sandıklar gibi ürünlerin yoğunlukla sergilendiği görülmektedir. Bu *seçici gelenek* olarak değerlendirilmesi gereken bir konudur. Raymond Williams, *seçici gelenek*i şu şekilde açıklar: “Toplumsal ve kültürel tanım ile kültür sürecinde güçlü bir biçimde işleyen ve biçim verici bir geçmişin ve önceden-biçimlendirilmiş bir bugünün özellikle seçilmiş bir açıklaması (Williams 1995, s. 93).” Williams bir kültürün geniş alanından bazı unsurların seçilip diğerlerinin ise görmezden gelinerek hegemonyanın bir göstergesi olarak “gelenek” olarak başka bir ifadeyle “geçmiş” şeklinde sunulduğunu belirtir. Bu sayede “bugün” onaylanır ve bir süreklilik duygusu yaratılmış olur (Williams 1995, s. 93-94).



Şekil 3. Düğme Evler örnek alınarak inşa edilen yapı,
Anadolu Açık Hava Müzesi-Yaşayan Köy (Yazar, 2020)

Müzedede yer alan bir unsur da gerçekleştirilen “geleneksel” uygulamalardır. Ziyaretçilere eşlik eden geleneksel giyimli rehberler, çeşitli kültürel uygulamalardan da örnekler vererek bunların kültürdeki önemini ve geleneği aktarmaktadırlar. Bunlardan öne çıkan iki tanesi; kurşun dökme ve masal anlatıcılığıdır.

Halk kültüründe, kötü gözden/nazardan korunmak ve buna maruz kalındığına inanılan durumlardan çıkmak adına pek çok uygulama yer almaktadır. Mavi/gök boncuk takmak, delikli taş, yumurta kabuğu, üzerlik, iğde dalı bulundurmak, tuz çevirme, muska yazdırmak, çeşitli bitki köklerini asmak, tütsü

yakmak ve kurşun dökmek bunlardan arasında sayılabilir (Boratav 1973, s. 127-128; Çıblak 2004, s. 104; Kaplan 2010, s. 108).

Müze rehberi, kurşun dökmek ile ilgili bilgi verirken bu uygulamanın Orta Asya’ya dayanan “Şamanist” bir kökeni olduğunu altını çizmektedir. Bu da millî tarih anlatısında önemli yer eden Türklük, Orta Asya ve Şamanizm anlatısına paralel şekilde kültürün, inanışın ve uygulamanın sürekliliğinin gösterilmek istenmesidir. Bilgilendirmenin ardından rehber, ziyaretçilerin isteği doğrultusunda kurşun dökülebileceğini de iletmektedir. Halk kültüründe kurşun dökmek gibi uygulamalar, inanç temelli olduğu için ocaklı ve el almış kişiler tarafından gerçekleştirilir. Ocak “belirli bir veya birkaç hastalığı sağaltma gücünde olan, bu işin yöntemlerini bilen, bunu uzmanlık edinmiş kimseyi gösterir” (Boratav 1973, s. 137). Ocaklı kişiler aynı soydan gelebildiği gibi soydan olmayan kişiye de “el verebilir” (Boratav 1973, s. 138). Bu da ocağın, halk kültüründe önemli bir kurum olduğunu gösterir. Başka bir deyişle, kurşun dökme işlemi, halk kültürü açısından rastgele yapılabilecek bir uygulama değildir. Bu sebeple sorulan kurşun dökme işlemi için el alıp almadığı sorusuna rehber, olumlu cevap vermektedir.

Bir diğer uygulama ise masal anlatıcılığıdır. Müze rehberi, bilgilendirmelerine devam ettiği bir noktada, eline bir baston alarak ziyaretçileri masal dinlemeye davet etmektedir. Bir masal anlatıcısına dönüşen rehber, yerel ağızla ve ara ara sorular sorarak ziyaretçileri de dahil ettiği performansını gerçekleştirmektedir. Halk kültürünün önemli sözlü kültür ürünleri olan masallar, eğlence amaçlı olmakla birlikte toplumsal değerleri, simgeleri yansıtır (Emiroğlu 2020, s. 739). Günümüzde “masal anlatıcılığı” popüler bir uğraş hâline gelmiştir. Pek çok şehirde, üniversitelerden özel eğitim kurumlarına kadar masal anlatıcılığı eğitimleri verilmektedir. Hatta sadece bu alanda uzmanlaşan kurumlar ortaya çıkmış, festivaller düzenlenir olmuştur.³ Bu bir geleneğin canlanması, yaşatılması olarak görülmemelidir. Çünkü günümüz masal anlatıcılarının performansları, gösteri sanatlarına doğru yaklaşmak-

3 Milli Eğitim Bakanlığı, Yıldız Teknik Üniversitesi gibi devlet kurumlarının yanında pek çok özel kurum masal anlatıcılığı, masal terapisi gibi sertifikalı eğitimler vermektedir. Aynı şekilde *Mardin Masal Festivali*, *Pera Masal Festivali*, *Uluslararası Hikaye Anlatıcılığı Festivali* gibi etkinlikler de masal anlatıcılığının yaygınlaşması ve bilinirliğinin artmasını sağlamaktadır.

tadır. Bu bakımdan kültürel mirasın da bir parçası olarak değerlendirilen masallar ve masal anlatıcılığı, folklor müzelerinin ayrılmaz öğeleri hâline gelmişlerdir. Ancak seçilen masalların içeriğinin sterilizasyonu konusu da üstüne düşünmeyi zorunlu kılmaktadır. Çünkü seçilen masalların, sistemi sorgulayan, eleştiren, güncel ile ilişkisi kuran yanından ziyade kabul edilen normların taşıyıcısı ve aktarıcısı olan argo ifadelerin çıkarıldığı anlatılar olduğu söylenebilir.

Açık hava müzelerinde daha önce değinilen hayvanların, müze peyzajının parçası hâline getirildikleri konusu, Yaşayan Köy için de geçerlidir. Müzede eşek, tavuk, horoz, kaz ve tavus kuşu gibi hayvanlar da bulunmaktadır. Bu hayvanlar ile köy olgusu, ziyaretçilerin zihninde daha gerçekçi bir hâl almasına katkıda bulunduğunu ifade etmek mümkün.

Yaşayan Köy'de eski Bursa çarşısı örnek alınarak inşa edilen küçük bir çarşı da bulunmaktadır. Burada yer alan dükkânlar, geleneksel mesleklerin ve zanaatların icra edildiği, bazılarını ziyaretçilerin deneyimleme imkânı sunulduğu yerler olarak planlanmıştır. Ayrıca yine bu mekânlarda çeşitli hediyelik eşyalar da satılmaktadır. Müze yönetimi, bu çarşının aktif olmasını, sürekli ustaların bulunmasını istemesine rağmen koşullar sebebiyle gerçekleştirilememektedirler. En büyük sorun, elbette yetişmiş usta bulmanın zorluğudur. Gelişen teknoloji, hızla değişen yaşam biçimleri, seri şekilde gerçekleşen ve modaya yaslanan üretim ve tüketim alışkanlıkları, geleneksel zanaatların yaşaması için yeterli alan bırakmamaktadır. Yine Sema Demir tarafından kurulan *Yaşayan Müze*'de önceki yıllarda dokuma ustası Mehmet Emin Yıldırım, tezgahında çeşitli dokuma işlerini sürdürmekteydi. Ancak ölümünün ardından tezgâh sadece bir materyal olarak müzede, üzerinde Yıldırım'ın aldığı berat belgesi asılı şekilde sergilenmeye devam etmektedir.



Şekil 4. Çarşı, Anadolu Açık Hava Müzesi-Yaşayan Köy (Yazar, 2020)

Son olarak Yaşayan Köy’de dönemsel olarak özellikle Beypazarlı kadınların görev aldığı, geleneksel yiyeceklerin üretimlerinin gerçekleştirildiğini de belirtmek gerekir. Bunlar arasında erişte, tarhana yapımı, biber kurutma sayılabilir.

Altıncıköy Açık Hava Müzesi



Şekil 5. Altıncıköy Açık Hava Müzesi Girişi (Yazar, 2020)

Altıncıköy Açık Hava Müzesi, Ankara Altındağ Belediyesi bünyesinde dönemin belediye başkanı Veysel Tiryaki tarafından projelendirilen bir köy-park uygulamasıdır. Altıncıköy, Altındağ Beşikkaya Mahallesi’nde kentsel dönüşüm sonucu bir gecekondu mahallesinin yıkılmasının ardından yaklaşık 1000 dönümlük büyük bir arazi üzerine kurulmuştur. Altıncıköy “100 yıl öncesinin köy hayatını” canlandırdığı iddiasını taşımaktadır. Köyde yer alan çantı ve tomruk evlerin tamamı orijinal evler olup Karabük, Bolu, Antalya gibi şehirlerde yerinde sökülüp getirilerek müze alanında yeniden inşa edilmişlerdir. Bu evlerin bilgileri, girişlerindeki küçük tabelalarda ziyaretçilerle paylaşılmaktadır. Müzeleri, etkinlik evleri ve restoranlar bu evlerde hizmet vermektedirler. Bakımları ise yine belediye tarafından yapılmaktadır.



Şekil 6. Etnografya Müzesi, Altınköy (Yazar, 2020)

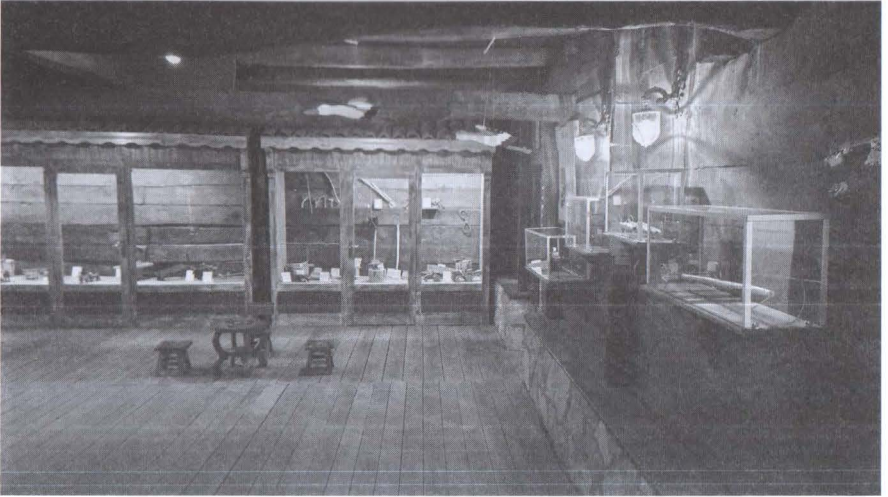
Altınköy Müzesi'nde herhangi bir rehberlik hizmeti olmadığından ziyaretçilerin kendileri gezilerini gerçekleştirmektedirler. Müze girişinin biraz ilerisinde bir köy meydanı, köy meydanında eski at arabaları, saban, çeşme, dükkânlar ve bir ilkokul ziyaretçileri karşılamaktadır. Dükkânlarda bakkal, kalaycı, dokumacı ve demirci bulunmaktadır. Bu dükkânlar, belediye personeli olarak çalışan işin ustaları tarafından işletilmektedir. Örneğin, kalay ustası, yıllarca Ankara Hamamönü'nde kalay dükkânı işlettikten sonra belediyenin daveti üzerine burada çalışmaya başlamıştır. Bir bakıma Anadolu Açık Hava Müzesi, Yaşayan Köy'ün planladığı zanaatkârları bünyesinde bulundurma niyetini gerçekleştirmiş gözükmektedir. Ayrıca sadece iş ustalarıyla değil aynı zamanda bir Karagöz ustasını ve atölyesini de bünyesinde barındırmaktadır.

Altınköy'de *Etnografya Müzesi*, *Köy Müzesi*, Ankara Üniversitesi ile birlikte kurulan *Köy Oyuncakları Müzesi* ve Tarım ve Orman Bakanlığı Doğa Koruma ve Millî Parklar Genel Müdürlüğü işbirliğiyle kurulan *Yaban Hayatı Tanıtım Müzesi* bulunmaktadır.



Şekil 7. Bir köy evi odası, Altıncöy (Yazar, 2020)

Folklor bağlamında Etnografya, Köy ve Oyuncak Müzeleri ilgi çekicidir. Aslında Köy Müzesi ile Etnografya Müzesi arasında büyük farklılık bulunmamaktadır. Bu müzelerde köy yaşantısına ait eşyalar, kültürel ürünler, tarımda ve hayvancılıkta kullanılan aletler, kıyafetler yer almaktadır. Yerel halk mimarisi olan evlerin kullanılması, köy yaşantısının resmedilmesinde gerçekçi bir izlenim sunmaktadır. Ayrıca restoran olarak kullanılan evler de geleneksel şekilde dizayn edilmiş olarak hizmet vermektedir. Bu elbette, Açık Hava Müzesi'nin hedeflediği, şehrin ortasında geçmiş köy hayatı simülasyonunu gerçekleştirmek için yaratılan bir konsepttir.



Şekil 8. Altınköy Geleneksel Oyuncak Müzesi (Yazar, 2020)

Konseptin diğer unsurları, Yaşayan Köy'de olduğu gibi hayvanlardır. Altınköy'ün arazisinin oldukça geniş olması, burada sürü hâlinde koyunların bulundurulmasına imkân vermektedir. Dolayısıyla ziyaretçiler, müze içerisinde herhangi bir yerde koyun sürüsüyle karşılaşabilir, onlarla temas edebilirler. Koyunlar dışında müzede bulunan diğer hayvanlarsa, evcil olan tavuk, kaz, at ve doğal yaşam alanlarından koparılmış, oldukça kısıtlı bir alan içerisinde yaşamak zorunda kalan geyikler ve ceylanlardır. Metalaştırılan hayvanlar, bu şekilde müzeyi tamamlayan “nesne”ler olarak yer almaktadırlar.

Altınköy'de de Yaşayan Köy'de olduğu gibi kalabalık yaşamın içerisinde zamansal bir yolculuk, belleğin tazelenmesine yönelik insanların duyduğu isteğe cevap veren nesneler ve uygulamalar bulunmaktadır. Müze envanterine kaydedilmiş ürünlerin büyük kısmı, satın alma yoluyla bir kısmı da hibe olarak elde edilmiştir. Ancak envanter kartlarında dahi eşyaların isimleri ve yöresi dışında bir bilgi bulunmamakta, çok nadir olarak kimi ürünlerin açıklamaları ve kullanıldıkları alanlarla ilgili küçük tabelalar yer almaktadır. Böylesi bir uygulama, kültürel ürünlerin, tıpkı etnografya müzelerinde olduğu gibi bir nesneden öteye gidememelerine sebep olmaktadır. Eski olmaları ve ziyaretçilerin kendi hayat hikayelerinde bu nesnelere sahip olmaları ve o döneme dair hatıralarını canlandıran

bir uyarıcı işlev dışında, onların hikayesine dair bir bilgi vermemektedir. Oysa kültürel miras, yukarıda da değinildiği gibi sadece ürünün kalmasını değil, aynı zamanda onun görünmeyen ama anlam veren dünyasının da taşınmasını işaret etmektedir. Dolayısıyla eski ya da köy yaşantısına dair bir ürün olması, onu folklorik kılmaz sadece eski ve eskiden köylerde kullanılan bir eşyadan ibaret kılar.



Şekil 9. Akdeniz Bölgesi'nden taşınarak Müzede yeniden inşa edilmiş geleneksel ahşap evler. Altınköy (Yazar, 2020)

Müze, Bellek, Kültürel Miras: Geleneği Sahnelemek

Kültürel miras müzeleri olarak değerlendirilebilecek bu açık hava müzeleri, kalabalık gündelik yaşam içerisinde, şehirlerin koşuşturması, güvensizliği içerisinde köyün romantize edildiği sükûnet, yavaşlık ve tedbir sunan alanlar olarak işaret edildiği bir dönemde yaygınlaşmaya başladı. Burada 19. yüzyıldan 20. yüzyıla aktarılan ulusal kimliğin inşası rolünün de değiştiğini söylemek mümkündür. Çünkü yüz yıla yakın bir zaman içerisinde ulus kimliği genel hatlarıyla oturmuş, kurucu dönem milliyetçiliğinin inşa sürecinin ötesine geçilmiştir. Bu ulusal kimliğin önemini yitirdiği anlamına gelmez. Aksine sürdürülmeleri için zaman zaman çeşitli araçların yeniden işlerliğe sokulması anlamına gelir. Bu da dönemselsel olarak gelenek icatlarıyla, tarihsel olayların

yenilenerek popüler kültür ürünü olarak sunulmasıyla göç, savaş gibi siyasal süreçlerin itkisiyle karşımıza çıkmaktadır. Kültürel miras müzelerinde ise artık, kimliği şekillendirmekten ziyade unutulmuş ya da unutulmaya başlanan kimliğin hatırlatılması söz konusudur. Bir bakıma “öze” dönüş, “köklere” çağrı, belki de en azından “geçmiş selamlama” beklentisi vardır. Pek çoğu gündelik yaşamdan çıkan unsurlar ve pratikler, geri dönemese de varlığını bir noktada duyurmaktadırlar.

Yaşayan Köy ve Altınköy gibi açık hava müzelerinde sergilenen unsurlar, 1990 ve öncesi doğumlu çoğu insanın, geçmiş yaşamlarına temas etmektedir. Çünkü o yıllarda Türkiye’de köy hayatı önemli oranda devam etmekte, şehirde yaşayan insanların köylerle ilişkileri sürmekteydi. Ayrıca yaşanan göçler neticesinde, şehre gelenlerin belleklerinden öte yaşamlarının parçasıydı müzeleştirilen unsurlar. Söz konusu kuşaklar için müze sergilerindeki ürünler kendi hayat tecrübelerini hatırlamaları için vasıtadırlar. Dolayısıyla burada bireysel bellek, fiili bir tecrübenin izdüşümlerini hatırlamakta, geçmiş yaşam kültürü bir anı olarak dile gelmektedir. Numunelik ürünler, kişinin geçmiş gündelik yaşantısıdır aslında. Ancak daha 1990 sonrası jenerasyonlar için ise müzenin hatırlatacağı şey, üçüncü kişilerden dinledikleri geçmiş yaşamın somutlaşmış, kopyalanmış ya da daha doğru bir ifadeyle minyatürleştirilmiş “özetleridir”. Özettir çünkü görülen sadece orada sergilenen ve pek çoğu birbiriyle ilişkisiz ürünlerdir. Deneyimlemek için dahil olunan masal, kurşun dökme ya da geleneksel oyunlar gibi pratikler, sadece bir defaya mahsus ve sadece o an için seyirlik bir unsurdur. Dolayısıyla, bağlamı söz konusu olmayan bir noktada kültürel unsurun, pratiğin ve bunlarla ilişkili inançların anlaşılması söz konusu değildir. Bu bakımdan pek çok folklorcunun ve antropoloğun özellikle altını çizdiği bağlam, merkezî bir noktada yer alır.

Sema Demir, müzelerin kendi bağlamlarını yarattığını söyler ki bu konu da haklıdır. Ancak, yeni bağlam, kültürel miras müzelerinin yaratmak istediği hissiyat gelenekselin yeniden sahiplenilmesi, öğrenilmesi ve uygulanması ise yeni bağlam çok anlam ifade etmeyecektir. Çünkü kültürel bağlam ancak bütünsel bir perspektifle anlaşılabilir. Bir örnek vermek gerekirse, emik açıdan, kurşun dökme âdeti sadece deneyimlemek için yapılabilir bir uygulama değildir. Çünkü bu pratiğin gerisinde nazara, kötü göze ve ortaya çıkan kötü durumun bu yolla çözülebileceğine dair bir inanç vardır. Bu halk inancına

sirayet etmiş ve belirli kurallar ekseninde uygulanabilir. Doğal olarak kurşun dökmede gerek uygulayıcının gerekse talep edenin “inanması” temel bir noktadır. Bu sebeple inanç, pratiğin kültürel bağlamıdır.

Diğer taraftan sergilenen ürünlerin elde edilme yolu da önemli bir durumdur. Gerek Yaşayan Müze’de gerekse Altıncı Köy’de sergilenen eşyaların çok büyük bir kısmı satın alma yoluyla, küçük bir kısmı da bağış yoluyla toplanmıştır. Pek çok müzede de durum bu şekildedir. Müzelerde ürünlerin neredeyse tamamı orijinal, geleneksel şekillerde üretilmiş olduğunun altı çizilir. Peki müzede sergilenen bu unsurlar, “kültürel miras” olarak değerlendirilebilir mi?

Bu sorunun cevabı tartışmalı olacaktır. Çünkü “miras” bırakılan şey nedir? Fiziki olarak ürün ise elbette miras olarak değerlendirilebilir. Ancak miras sadece somut olana değil, somut olmayana da odaklanmaktadır. Hatta folklor açısından maddi nesnenin anlamı sahip olduğu kültürel doku içindeki yaşayan konumu, geçmişi ya da hikâyesidir. Yoksa ürünün anonimleştirilerek sergilenmesi hâli, etnografya müzelerinin yıllarca yaptığı bir uygulamadır. Buna rehberlerin eşlik ederek bazı noktalarda ziyaretçilerin katılımını sağlamak çeşitli uygulamaları sahnelemek miras konusuna yaklaştırmaktan öte, yeni bir sunum tekniği olarak değerlendirilebilir. Çünkü nesnelerin hikâyesi, onları değerli, anlamlı kılan unsurdur. Nitekim Yaşayan Köy’de bağışla kurulan birkaç seksiyon bu şekildedir. Bağışçı tarafından hikâyesi paylaşılmış ve böylelikle bir halıdan, bir dikiş makinesinden öte kültürel belleğe dokunan, dolayısıyla yaşayan bir unsura dönüşmüştür. Kısacası, folklor açısından ister maddi kültür ögesi olsun isterse bir kültürel pratik olsun, hikâyesiyle de olsa bir şekilde bağlamını taşımak zorundadır. Yeni sunulan bağlam onu yeni bir anlamla sunar. Başka bir deyişle, aynı nesne ayrı bir anlatı olur.

Kültürel miras veya açık hava müzelerine yönelen ilginin bir başka boyutu da otantiklik arayışının, “uzak ya da yakın ötekiden” “geçmişteki bize” doğru evrilmesidir. Bu kitle kültürü neticesinde, Karl Marx’tan kavramı ödünç alırsak bireyin kültürüne yabancılaşması olarak okumak mümkündür. Çünkü bireyler, kitle kültürünün etkisiyle gündelik, hızlı tüketilen ve de anlamlı bir süreklilik beklenmeyen yaşam tarzında geçmişten, gelenekten ziyade “şimdiye” dolayısıyla “modaya” odaklanmışlardır. Bu da beraberinde “yabancılaşma”yı getirmiştir. Neden sonra kültürün yeniden değere binmesi, “modalaşması” da denilebilir, insanların

kendi hikâyelerini anlatabilecekleri bellek mekânları yaratmıştır. Kültürel miras müzeleri, işte bu bellek mekânlarının toplu hâlde bulunduğu yerler olarak işlev görürler. Burada ironik olan, bu müzelerin gerek isimlerinde gerekse tanıtımlarında “yaşayan” ifadesinin sıklıkla yer almasıdır. Oysa Wilks ve Kelly’nin belirttiği gibi bu müzeler, tarihî durgunlaştırmakta, geçmişin bir enstantanesini zamanda dondurmaktadırlar (Wilks ve Kelly 2019, s. 491).

Yukarıda kullanılan “yabancılaşma” kavramından hareketle, gelenekselliliğin savunulduğu ya da “özcü” bir yaklaşımla yorumlandığı düşünülmemelidir. Murat Belge’nin belirttiği gibi dinî, millî, felsefî özcülükler vardır ve “yabancılaşma teorisi” de buna içkindir (Belge 2009, s. 7-8). Bilimsel bir perspektifle değerlendirildiğinde, gelenek olarak ifade edilen kültür örüntüleri, her daim değişim içerisindedir. Daha önce de değinildiği üzere bu değişimler, çoğu zaman yavaş olduğundan ki bu yavaşlık da günümüz zaman algısına göredir, görece kolay bir geçiş gerçekleşmiştir. Bu sebeple gelenekler, bir şekilde ya değişmekte ya da gündelik yaşamdan çıkmakta, yerlerini yenilerine bırakmaktadırlar. Yaşamın diyalektiği çerçevesinde gelenekler yok olmaya mahkûmdur. Burada önemli olan kendiliğinden bir süreçle mi yoksa bir iktidar aygıtının baskısıyla mı gerçekleşmekte olduğudur. Nitekim dünya da konuşulan dillerin hızla yok olması, ulus-devlet çağıının sonucudur. Yerel, azınlık dillerinin kullanımının yasaklanması, marjinalleştirilmesi dünyanın pek çok yerinde karşılaşılan bir durumdur. Bir dilin yok olması, o kültürün geleneğinin bağlamının, anlamının ve de belleğinin ortadan kalkması demektir. Psikolog Daniel Schacter’in (2010, s. 15-16) ünlü Kolombiyalı yazar Gabriel Garcia Marquez’in *Yüzyıllık Yalnızlık* isimli eserindeki unutma ve buna karşı halkın almaya çalıştığı önlemleri örneklemesi ve yorumlaması bu bağlamda önemlidir. Özetle Schacter, kitaptan hareketle bir nesnenin adının hatırlanmasının yeterli olmadığını aynı zamanda onun ne işe yaradığının da bilinmesi gerektiğini ve de bunun ancak diğer unsurlarla olan ilişkisi ile mümkün olacağını belirtir. Bu da karşımıza yine bağlam kavramını çıkartır.

Sosyolog Dean MacCannel’in (1999, s. 91-107) “sahnelenen otantiklik” kavramı, turizm araştırmalarına yaptığı muazzam bir katkıdır. Ervin Goffman’ın benliğin sunumu çalışmasında değindiği “sahne” kavramından hareketle geliştirmiştir. Bu da turist davranışları ekseninde ortaya çıkan bir beklentinin neticesinde “otantik” olarak nitelenen unsurların performe edilme-

sini ifade etmektedir. Bu performanslarda çoğunlukla yerli gruplar, geleneksel kıyafetler içerisinde geleneksel müzik eşliğinde turistlerin “otantizm arayışları” cevaplanmaktadır (bkz. Münüsoğlu 2017). Yeni Zelanda *Haka Dansı*, Kapadokya *Türk Geceleri*, protokol eşliğinde gerçekleştirilen *Hıdırellez* gibi kutlamalar bu örnekler arasında gösterilebilir. Sembolik şekillerde sahnelenen gelenekler ile ziyaretçilerin geleneğe temas etmeleri, hissetmeleri ve yaşamaları hedeflenmektedir. Elbette dışarıdan katılımcılar için bu seyirlik bir keyif olmanın ötesine geçip geçmediği tartışmaya açık bir konudur.

Kültürel miras müzelerinin etnografya müzelerinden ayıran en önemli özellik olarak bu performanslar olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Daha önce de bahsedildiği gibi rehberler dahil olmak üzere, müze içerisinde geleneksel kıyafetler giyen insanların performanslarıyla karşılaşmakta, gerçeklik algısı bu yolla artırılmaya çalışılmaktadır. Bu bakımdan müzeye adım atıldığı andan itibaren aslında ziyaretçiler kendilerini sahnelenen bir otantikliğin veya geleneğin içinde bulurlar. Bir bakıma yapılan şey, geleneğin ve geleneği yaşayanların “ötekileştirilmesi”dir.

Sonuç ve Değerlendirme

Müzeler, günümüzün ön planda yer alan, sabitlenmiş ve kurumsallaşmış bellek mekânlarıdır. Sergilemenin politika olarak geliştiği, insan müzelerinden sanat müzelerine neredeyse nesneleştirilen her unsurun sergilendiği ya da sergileştirilirken *nesneleştirildiği* mekânlardır. Müzeler bir bakıma yitirilenin arandığı mekânlardır. Aranan nesnenin ne olduğunun ne olması gerektiğinin gösterildiği kendi iktidarını kuran ve/veya bir iktidarın aracı olan ideolojik aygıtlardır. Müzeler inşa edilmiş tarihin göstergelerle temsil edildiği vesikalardır. Tarih ne yazdıysa onu ispat eden, zihinde somutlaştıran arşiv mekânlarıdır. Müzeler aynı zamanda sivillerin, azınlığın, dezavantajlı grupların resmi anlatıya karşı kendilerini gösterdikleri karşı-hafıza mekânlarıdır. Bu bakımdan müzeleri değerlendirirken tek bir perspektif üzerinden bakmak mümkün değildir. Açık hava müzeleri için de aynı durum geçerlidir.

Başlangıçta ulusal kimlik inşası gibi bir misyonla ortaya çıkan, 19. yüzyıl sonu 20. yüzyıl başı gibi oldukça radikal dönüşümlerin yaşandığı bir dönemde, geleneklerin kaybolmaması için folklorun akademik alanda yaptığını uy-

gulamaya geçiren mekânlardır. Folklor açık hava müzelerinin kurulması önerisinin Hikmet Zübeyr Koşay tarafından yapıldığı dönemde, henüz ulus-inşa süreci merkezî siyasetin ana gündemi olmaya devam ediyordu. Bu dönemde halkın büyük kısmı, köylerde yaşıyordu. Bu sebeple Türkiye’de bu türdeki ilk müzelerin kurulması ve yaygınlaşması, şehirlere yoğun göçün tamamlandığı, iletişim araçlarının hızla yaygınlaştığı, halk kültüründen kitle kültürüne keskin bir şekilde geçildiği zamanda mümkün oldu. Bu da ulusal kimliğin inşasına değil, ulusallığın yaslandığı geleneklerin yitirildiği bir dönemde gerçekleşti. “Nerede o eski bayramlar” ifadesiyle özetlenebilecek geçmiş özlemine ve romantizmi işaret eden ancak bunu yaparken de oldukça seçici bir şekilde gerçekleştiren mekânlar olarak bu müzeler ortaya çıktı.

Ele alınan müzeler dahil pek çok folklor açık hava müzesi, tek bir alanla çok şeyi anlatma amacındadırlar. Ancak bunu yaparken kültürel çeşitliliği göstermekten uzaktırlar. Ne dinsel ne dilsel olarak farklı gruplardan öğelere yer verirler. Türkiye’de yaşayan Rumlar, Ermeniler, Süryaniler gibi Müslüman olmayan grupların varlığına dair bir eser görmek mümkün değildir. Aleviler gibi heterodoks gruplara da yer verilmemektedir. Bu bakımdan folklor müzeleri, içselleştirilmiş ideolojinin ve klasik milliyetçi folklor yaklaşımının uzantısı olarak dar alanda varsayılan bütünü temsil etmeye çalışmaktadırlar. Bu da hâlâ baskın şekilde sürdürülen kültür politikasına paralel bir uygulamadır.

Müzeler, bellek yaratma işlevi yanında belleği harekete geçirme özelliği ile insanların neyi nasıl hatırlayacaklarını gösterdiği *bellek aygıtı*dırlar. Müzeler steril, görece varlıklı, düzenli ve huzurlu bir alan yaratır. Köy yaşıntısının üretim sürecinden ziyade sonuçta ortaya çıkan ürüne odaklanılmasını sağlarlar. Bu sayede geçmiş de halk kültürü de sahnelenen ve tüketime sokulan bir unsura dönüşür. Geleneksel ürünlerden esinle üretilen hediyelik eşyalar belki bu durumun en somut örnekleridir. Gündelik yaşam içerisinde işlevselliği olmayan, bir biblo misali pazara çıkan ürünler, orijinallerine ulaşma imkânı olmayan bireylere nostaljik bir tatmin sunarlar.

Sonuç olarak, folklor açık hava müzelerinde sunulan seçilmiş “kültür”, yitirilen ve artık tekrar hayata döndürülmesi mümkün olmayan bir olgudur. Başka bir deyişle, *gelenekselin kapatılmasıdır*.

Kaynakça

- Altınköy Açık Hava Müzesi Tanıtım Kitapçığı, tarihsiz.
- Altun, A 2017, *Mümkün Olmayan Müze, İletişim Yayınları*, İstanbul.
- Assmann, A 2006, “Memory, Individual and Collective” içinde *The Oxford Handbook of Contextual Political Analysis*, R E Goodin ve C Tilly (der.), Oxford University Press, Oxford, s. 210-224.
- Assmann, J 2001, *Kültürel Bellek- Eski Yüksek Kültürlerde Yazı, Hatırlama ve Politik Kimlik*, Ayşe Tekin (çev.), Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Atay, T 2000, “Kavramlar Kargaşası Bilim dalları Çatışması: Dünya’da ve Türkiye’de ‘Sosyal İçerikli’ Antropolojiyi Adlandırma Sorunu”, *Folklor/Edebiyat*, C. VI, S. 22, s. 135-161.
- Atay, T 2017, *Görünüyor O Halde Varım: Meşhuriyet Çağında Kültür ve İnsan*, Can Yayınları, İstanbul.
- Aykan, B 2012, “UNESCO ve Kültürel Mirasın Milliyeti” içinde P M Yelsalı Parmaksız (der.), *Neye Yarar Hatıralar? Bellek ve Siyaset Çalışmalar*, Phoenix Yayınevi, Ankara, s.303-337.
- Badou, G 2003, *Hotanto Venüsü*, P Dirim (çev.), Epsilon Yayınları, İstanbul.
- Barth, F 2001, “Giriş”, Barth F (der.), *Etnik Gruplar ve Sınırları: Kültürel Farklılığın Toplumsal Organizasyonu*, A Kaya ve S Gürkan (çev.), Bağlam Yayıncılık, İstanbul, s. 11-40.
- Belge, M 2009, *Genesis-Büyük Ulusal Anlatı ve Türklerin Kökeni*, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Boratav, P 1973, *100 Soruda Türk Folkloru*, Gerçek Yayınevi, İstanbul.
- Chervinskyi, A 2014, “Types of Open-Air Museum (Skansen) in Ukrainian Carpathians”, *Journal of Vasyl Stefanyk Precarpathian National University*, Vol. 1, No: 2-3, s. 33-37.
- Connerton, P 1999, *Toplamlar Nasıl Anımsar? A Şenel (çev.)*, Ayrıntı, İstanbul.
- Connerton, P 2012, *Modernite Nasıl Unutturur*, K Kelebekoğlu (çev.), Sel Yayınları, İstanbul.
- Cuche, D 2013, *Sosyal Bilimlerde Kültür Kavramı*, T Aras (çev.), Bağlam Yayınları, İstanbul.
- Çelik, A 2018, “Politik Motivasyonlarla Geleniğin Yeniden Yaratılması Üzerine” 9. Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi: Müzik Oyun Eğlence- Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunması Çalışmaları, T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara, s. 355-367.
- Çıblak, N 2010, “Halk Kültüründe Nazar, Nazarlık İnancı ve Bunlara Bağlı Uygulamalar” *Türklük Bilimi Araştırmaları*, Sayı: 15, s. 103-125.
- De Bourgoing, J 2008, *Takvim Zamanın Efendisi midir?, O Türkay (çev.)*, İkinci Baskı, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- Demir, S 2017, *Sözel Belleğin Müzede Sergilenişi-İktidarın Nesnesi, Nesnenin İktidarı*, Fanus Kitap, İstanbul.
- Demir, Z S 2013, “Türkiye’de Açık Hava Müzeleri ‘Açıldı’ Açılıyor: Açık Hava Müzelerine Yeni Bir Bakış”, *Milli Folklor*, Sayı: 99, s. 145-158.
- Emiroğlu, K 2020, “Masal” içinde Emiroğlu, K ve S Aydın (der.), *Antropoloji Sözlüğü*, Işık Yayınevi, İstanbul, s. 739-740.

- Erginer, G 1984, Uşak Halk Takvimi Halk Meteorolojisi, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara.
- Erhat, A 1996, Mitoloji Sözlüğü, Remzi Yayınevi, İstanbul.
- Gültekin, A K 2020, “Senkretizm” içinde Emiroğlu, K ve S Aydın (der.), Antropoloji Sözlüğü, Işık Yayınları, İstanbul, s. 942-945.
- Halbwachs, M 1980, The Collective Memory. F J Ditter, Jr and V Yazdi Ditter (çev.). Harper Colophon, New York.
- Haviland, W A 2002, Kültürel Antropoloji, H İnaç, ve S Çiftçi, Kaknüs Yayınları, İstanbul.
- Hitchcock, M 1995, “The Indonesian Cultural Village Museum and Its Forbears” Journal of Museum Ethnography, No:7, pp. 17-24. <https://kulturlimited.com/2019/07/31/icom-yeni-muze-tanimini-duyurdu/> (erişim tarihi: 29.10.2020)
- Hobsbawm, E 2006, “Giriş: Gelenegin İcadı” içinde Hobsbawm, E ve T Ranger (der.), Gelenegin İcadı, M M Şahin (çev), Agora Yayınları, İstanbul, s. 1-18.
- Journet, N 2009, “Kültür Nedir” içinde Journet N (der.), Evrenselinden Özele Kültür, Y Sezen, İz Yayıncılık, İstanbul.
- Kaplan M 2010, Geleneksel Tıbbın Yeniden Üretim Sürecinde Kadın-Ankara Kent Örneğinde Kuşaklar Arası Çalışma, Ankara Üniversitesi Rektörlüğü Yayını, Ankara.
- Karadeniz, C 2018, Müze, Kültür, Toplum- Çağdaş Müze ve Müzenin Toplumsal İşlevleri, İmge Kitabevi, Ankara.
- Kıray, M B 1982, Toplumbilim Yazıları, Gazi Üniversitesi Toplum Bilimleri Araştırma Merkezi Yayınları, Ankara.
- Kottak, C P 2001. Antropoloji- İnsan Çeşitliliğine Bir Bakış, Özbudun, S vd. (çev) Ütopya Yayınları, Ankara.
- Leader, D 2004, Mona Lisa Kaçırıldı- Sanatın Bizden Gizledikleri, Akdemir, H (çev), Ayrıntı Yayınları, İstanbul
- MacCannell, D 1999, The Tourist- A New Theory of the Leisure Class, University of California Press, Berkeley, L.A. London.
- Münisoğlu, H 2016, “Ötekinin Üçüncü Hali: İmroz’da Otantiklik ve Turizm”, içinde Yücel, H (der.), Rum Olmak Rum Kalmak, İstos Yayınları, İstanbul.
- Münisoğlu, H 2017, Kültürel Bellek Bağlamında İmrozlu Kimliği Üzerine Etnografik Bir İnceleme, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara.
- Nahya, Z 2003, “Türkiye Açık Hava Halk Kültürü Müzesi ve Bir Deneyim” Türkiye’de Halkbilimi Müzeciliği ve Sorunları Sempozyum Bildirileri, Gazi Üniversitesi THBMER Yayınları, Ankara, s. 26-29.
- Ogle, V 2018, Zamanın Küresel Dönüşümü-1870-1950, çev. Defne Karakaya, Koç Üniversitesi Yayınları, İstanbul.
- Örnek, S V 2014, Türk Halkbilimi, Bilgesu Yayınları, Ankara.
- Özbudun, S 2020, “Gelenek” içinde Emiroğlu, K ve S Aydın (der.), Antropoloji Sözlüğü, Işık Yayınları, İstanbul.

- Pamuk, A 2014, *Kimlik ve Tarih-Kimliğin İnşasında Tarihin Kullanımı*, Yeni İnsan Yayınevi, İstanbul.
- Schacter, D L 2010, *Belleğin İzinde-Beyin, Zihin ve Geçmiş*, Eda Özgül (çev.), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- Shils, E 2003, "Gelenek" *Doğu-Batı Dergisi*, Sayı 25, s. 101-131.
- Smith, A D 2002, *Ulusların Etnik Kökeni*, S Bayramoğlu ve H Kendir (çev.), Dost Kitabevi Yayınları, Ankara.
- Tan, N 2003, "Kültür Bakanlığının Folklor Açık Hava Müzesi Kurma Teşebbüsü ve Hazine Sonucu" *Türkiye'de Halkbilimi Müzeciliği ve Sorunları Sempozyum Bildirileri*, Gazi Üniversitesi THBMER Yayınları, Ankara, s.22-25.
- Thompson, E P 2006, *Avam ve Görenek: İngiltere'de Geleneksel Popüler Kültür Üzerine Araştırmalar*, Uygur Kocabaşoğlu (çev.), Birikim Yayınları, İstanbul.
- Trevor-Poper, H 2006, "Gelenek'in İcadı: İskoçya'nın Highland Gelenegi", içinde Hobsbawm E ve T Ranger, *Gelenek'in İcadı*, M M Şahin (çev.), Agora Yayınları, İstanbul, s. 19-50.
- Taylor, E B 2016 (1871), *Kültür Bilimi*, Vira Verita e-Dergi, E Dabağcı (çev.), sayı: 2016/2, s. 91-110, erişim tarihi: 21.10.2020.
- UNESCO 2003, *Somut Olmayan Kültürel Miras Sözleşmesi*, Oğuz Ö ve Y Özay, <https://ich.unesco.org/doc/src/00009-TR-PDF.pdf> (erişim tarihi: 03.11.2020).
- Wilks, C ve C Kelly 2019, "Gerçek, Kurgu ve Nostalji: Yaşayan Müzelerde Kültürel Mirasın Yorumlanması Üzerine Bir Değerlendirme", içinde Özdemir, N ve A Öger *Kültürel Miras Yönetimi*, N Türkmen (çev.), Grafiker Yayınları, Ankara, s. 489-510.
- Williams, R 1990, *Marksızın ve Edebiyat*, E Tarım (çev.), Adam Yayınları, İstanbul.
- Yılmaz, M 2015, "Türkiye'de Kırsal Nüfusun Değişimi ve İllere Göre Dağılımı (1980-2012)", *Doğu Coğrafya Dergisi*, Sayı: 33, s 161-187.

Yeni-Osmanlıcılık Kimlik İnşasının Uzantısında Unut(tur)ulan Kûtül'Amâre Zaferini Hatırla(t)mak

Sena Temel¹

Giriş

Kimlik inşası, geçmişini bugünden okuyarak geleceği şekillendirme gayretidir. Geçmiş, şimdiki zamanın ve geleceğin amaçları bağlamında politik bir araç olarak kullanılabildiğinden (Çetin 2004, s. 347), önemli olan geçmişin ne olduğu değil nasıl ve kim(ler) tarafından sunulduğudur (Seitsonen, Mullins ve Ylimaunu 2020, s. 2). Ortak bir geçmiş duygusunu inşa etme yolu olarak tanımlanabilecek toplumsal bellek (Confinio 1997, s. 1386), “geçmişin bilgisi” olarak ulusal kimliği şekillendirmede çok kritik bir yere sahiptir (Koyuncu 2013, s. 156). İktidarlar, kendi anlatılarını meşrulaştırmak için toplumsal belleği yapılandırmaya yönelir, şimdiyi ve geleceği inşa ederken geçmişini de kendi çıkarlarına hizmet edecek hâle getirmeyi amaçlar (İçen ve Tuncel 2019, s. 76). Dolayısıyla tarihsel bir nitelik taşıyan ulusal kimlik, sürekli olarak seçmeci bir anlayışla, hatırlanacak ya da unutulacak anılar belirlenerek, yeniden kurulur.

Ulus devletin toplumsal belleği, politik bir araca dönüştürme serüvenini somut hâlleriyle Türkiye’de görebilmekteyiz (Karaarslan 2014, s. 143). Bugün yeni-Osmanlıcılık kimlik inşa süreciyle, “medeniyetin beşiği ve zirvesi olan” (Wastnidge 2019, s. 9) Osmanlı İmparatorluğu’nun ihtişamı geri getirilmeye çalışılmakta (Mustafa 2013, s. 67), Osmanlı dönemindeki icraat ve zaferlere odaklanılmaktadır (Çolak 2006; Zencirci 2014; Yavuz 2016; Ünal

¹ Bu makalenin yazımında büyük bir sabırla yardımlarını esirgemeyen saygıdeğer hocam Bahar Aykan’a teşekkür ederim.

Çınar 2019). Son yıllarda artan Osmanlı dizileri, Osmanlı Türkçesinin canlandırılması, Osmanlı temalı müzeler, iç ve dış politikada Osmanlı tarihi ve mirasına yapılan vurgu hem resmî devlet söyleminde hem de popüler kültürde bir değişikliği temsil etmekte (Ergin ve Karakaya 2017, s. 33) ve Kemalist kurucu kimlik anlayışından farklı, yeni bir toplumsal bellek ve kimlik inşasının uzantısı olarak düşünülmektedir (bkz. Heper 2000; Çetin 2004; Ongur 2004; Çolak 2006; Ergin ve Karakaya 2017; Tokdoğan 2018; Ünal Çınar 2019).

Türk ulusal kimliğinin inşa edildiği erken Cumhuriyet dönemi, bir bellek seferberliğine tanıklık etmiş olup, tarih yazımından, dil devrimine, şapka inkılabından, ezanın Türkçeleştirilmesine, tekke ve zaviyelerin kapatılmasından, mekânsal düzenlemelere kadar çeşitli alanlarda toplumsal belleğe etki etmiş ve bunlar çerçevesinde iktidarını meşrulaştırmıştır (Karaarslan 2014, s. 137). Bu doğrultuda toplumsal bellek ve kimlik, seçmeci bir anlayışla inşa edilerek Osmanlı-İslam geçmişi, sekülerleşmenin önünde bir engel olarak algılanmış ve belleklerden silinmeye çalışılmıştır (Çolak 2006, s. 590). Bugün ise erken Cumhuriyet döneminde Osmanlı-İslam geçmişinden kopmak için unutilan miras, yeni-Osmanlıcı bir kimlik inşa süreciyle tekrar karşımıza çıkarılmakta ve farklı bir köken anlatısıyla resmî söylemde kendisine yer bulmaktadır (bkz. Özceli 2010; Yıldırım 2012; Ünal Çınar 2019).

Bu çalışmanın amacı; yeni-Osmanlıcı kimlik inşasının bir aracı olan ve 29 Nisan'da kutlanan Kûtül'Amâre zaferinin hatırlatılması sürecine odaklanarak Türkiye'de kimlik ve bellek inşasının değişen dinamiklerini ve bu doğrultuda iktidarın rolünü anlamaktır. 2016 yılı öncesinde neredeyse hiç anılmayan bu zafer,² 100. yılında 'Osmanlı'nın son büyük zaferi' olarak ve erken Cumhuriyet dönemi tarih yazımı ve kimlik inşasının bir tezahürü ile unutturulduğu iddia edilerek yeniden icat edilmiştir (Hobsbawm 2005). 23 Nisan Ulusal Egemenlik ve Çocuk Bayramı etkinliklerinin iptal edildiği bu yıl, Kûtül'Amâre zaferi, resmî kurumlar tarafından düzenlenen pek çok konferans, anma programı, sergi, belgesel gibi etkinliklerle kutlanmıştır.

Çalışmanın ilk bölümü, kimlik inşa süreçlerinde belleğin rolüne dikkat çekerek ulusal kimliğin ulus-devletlerin meşrutiyetlerini sağlayacak bir şe-

2 Zafere dair 2016 yılı öncesinde çok sınırlı sayıda yayın bulunmaktadır, bkz. Gündüz 2012; Bilgin 2013; Küçükvatan 2013; Kara ve Erol 2015; Özçelik 2015.

kilde, geçmişe seçmeci bir anlayışla yaklaşılarak kurulduğunu ele alacaktır. Çalışmanın ikinci bölümünde, Kemalist ulusal kimlik inşasına karşı bir anlatı olarak yeni-Osmanlıcılığın ortaya çıkışı anlatılacak ve AKP döneminde bu doğrultuda yürütülen politikalar örneklendirilecektir. Çalışmanın üçüncü bölümünde, zaferin 100. yıl dönümünde ilk kez resmî bir şekilde kutlandığı 'Unutulan Zafer Programı' Kemalist tarih anlatısını reddeden yeni-Osmanlı anlatısının yeniden üretilmesinin bir aracı olarak ele alınacaktır. Son bölümde ise zaferin 2016 yılı sonrasında yazılı ve görsel medya, belgesel filmler, anma programları, gibi çok çeşitli araçlarla icat edilerek yeni-Osmanlı millî kimliğin bir parçası haline getirilmesi tartışılacaktır.³

Kimlik İnşası, Toplumsal Bellek ve Ulus-devlet

Kimliğe ilk kez kavramsal bir tanımlama getiren, John Locke'a göre kimlik, bir idrak, hatırlama ve şuuruluk hâlidir (Öztürk 2007, s. 5). Kimliğin ilk tanımlamalarında dahi hatırlamanın vurgulanması, kimliğin kurulmasında belleğin önemini gösterir. Bilgin'e (2014, s. 272) göre kolektif kimlik, anılar aracılığıyla geçmişin mirasından, kısacası kolektif bellekten hareketle inşa edilir. Toplum, geçmişini hatırlayarak bir ortaklık ve süreklilik kazanır (Öztürk 2007, s. 11). Çünkü grup kimliğini ancak bellek sayesinde kurabilir (Assmann 2001, s. 98). Halbwachs bireysel belleğin de toplumsal nitelikte olduğunu şu sözlerle ifade eder: "Anılarımız kolektiftir, tek başımıza katıldığımız olaylar ve gördüğümüz şeyler hakkında olsalar dahi başkaları tarafından bize hatırlatılır. Çünkü asla yalnız değilizdir" (2018, s. 30). Kolektif bellek, grup üyelerine kendilerini tanımlamalarını sağlayacak bir çerçeve sunarak (2018, s. 106), kim oldukları, geçmişte nasıl başarılarla imza attıkları ve nereden geldikleri hakkında bilgi verir (Aydemir ve Yılmaz 2017, s. 113). Bu durumda bir gruba bağlı olan bireyleri ortak hareket etmeye iten şey de geçmişlerinin ortak imajına, diğer bir ifadeyle kolektif belleğe dayanacaktır (Hasanov 2016, s. 1439). Çünkü ortak geçmişle atıfla, kimliklerini kurmakta ve ona bağlı şekilde yaşamaktadırlar (Özdil 2017, s. 392).

Ancak bu ortak geçmiş, tarihsel bir nitelik taşıdığından kimlik de değişime açıktır (Bilgin 2014, s. 55). Tarihin geçmişin bütünü olmadığını fakat

3 Bu bölümdeki tartışma, 2016'dan 2020'ye araştırmanın kapsamına giren 1 Mart- 5 Mayıs tarihleri arasında içerik analizi yöntemine dayalı gazete taraması verilerine ve anma ve konferans programlarının aynı yöntemle incelenmesine dayanmaktadır.

geçmişten geriye kalan her şey de olmadığını savunan Halbwachs (2018, s. 80), geçmişin kendiliğinden oluşmadığını, kültürel yapının ve temsilin sonucu olduğunu belirtmiştir, başka bir deyişle tarih; şimdiki zamanın çerçevesi ile biçimlendirilir (Assmann 2001, s. 98). Kolektif bellekte “geçmişin çarpıtılarak anımsatılmasına” dikkat çeken Schudson (2007, s. 184), belleğin seçerken ve tahrif ederken güncel çıkarlara hizmet ettiğini, anıların, güncel amaçlarla hatırlanıp biçimlendirildiğini belirtir. Onay Çöker’e (2012, s. 114) göre Schudson’ın kullandığı “belleğin çarpıtılma mekanizmaları” ifadesi, gerçekle tamamen örtüşen bir belleğin olabileceği varsayımına dayansa da kolektif belleğin gerçekle örtüştüğünü doğrulayan bir mekanizma bulunmamaktadır. Bu bağlamda, çarpıtma yerine yeniden kurgulama ifadesini kullanmak daha doğru bir tanımlama olacaktır.

Unutma ve hatırlama stratejileriyle ve seçmeci bir anlayışla kurulan bellek, iktidar sahiplerinin manipülasyonuna açıktır (Ricoeur 2012, s. 99). Bir görme biçimi aynı zamanda bir görmeme biçimi olduğundan (Schudson 2007, s. 181), bellek de salt bir kaydetme yöntemi olmadığından, hatırlama ve unutma art arda birbirini tamamlayarak belleği oluşturur (Onay Çöker 2012, s. 114).

Bellekteki bu seçiciliği Auge (1999, s. 47) şöyle ifade eder: “Anımsamak ya da unutmak, tıpkı bir bahçıvanın yaptığı gibi ayıklamak ve budamak demektir. Anılar, bitkilere benzer. Bazı bitkilerden kurtulmak gerekir ki diğerleri gelişsin, çiçek açsın”. Buna göre, hatırlamak ya da unutmak, bizi “şimdi” ilgilendirenleri ayıklamak, diğerlerini budamaktır (Bilgin 2014, s. 285).

Ulus devletler, kendi değerlerini yansıtabildiği, meşruluğunu arttırdığı ve iktidarını görünür kılabilirdiği anıların çiçek açmasını isterken bunun dışında kalan anıları budama eğilimindedirler (Özdemir 2019, s. 13). Bu nedenle, “hatırlama” ve “unutma” daima belirli hedefler doğrultusunda harekete geçirilen bir süreç olarak ortaya çıkmaktadır (İçen ve Tuncel 2019, s. 76). ‘Kullanılabilir geçmiş’ kavramıyla özetlenebilecek bu hatırlama biçimi, siyasal kimlik projesinin değişmez bir parçasıdır (Boyer ve Wertsch 2015, s. 156).

Kahramanca bir geçmiş, büyük şahsiyetler ve zaferler ulusal düşüncenin sosyal sermayeleri olup, geçmişte ortak zaferlere ve günümüzde ortak bir iradeye sahip olmak birlikte büyük işler yapmış olmak ulus olmanın olmazsa olmazıdır (Renan 1990, s. 19). Bu noktada araçsallaştırılan savaşlar, yas-

lar, kutlu günler de iktidar tarafından seçilmiş sembolik duraklardır (Bakiner 2013, aktaran Ünal Çınar 2019, s. 152).

Bununla birlikte iktidar, geçmişî biçimlendirirken gelenekler de icat eder. Geleneğin icadı kavramı, inşa edilmiş ve formel düzlemde kurumsallaşmış gelenekleri olduğu kadar kolayca izi sürülemeyecek bir şekilde kısa ve belirlenebilir bir zaman diliminde -belki de birkaç yılda- ortaya çıkmış olan ve büyük bir hızla yerleşmiş yeni gelenekleri de kapsamaktadır (Hobsbawm 2005, s. 2). Hobsbawm'a (2005, s. 1) göre eski gibi görünen ya da eski olma iddiasındaki geleneklerin kökenleri, sıklıkla oldukça yakın geçmişe dayanır. Buna göre 'icat edilmiş' geleneklerin özgüllüğü, bu sürekliliğin büyük ölçüde yapay ve uydurma olmasında yatar (2005, s. 3).

Türkiye'de Bellek Savaşları: Kemalist ya da Yeni-Osmanlı

Cumhuriyetten itibaren Türkiye'de de "gelenek icadı" iktidarların tarihsel derinlik ve süreklilik ihtiyacını karşılamak için sıkça başvurdukları bir pratik olmuştur. Pek çok araştırmacıya göre (bkz. Heper 2000; Ongur 2004; Çolak 2006; Özelçi 2010; White 2013; Tokdoğan 2018; Ünal Çınar 2019) erken Cumhuriyet döneminde yakın geçmişî unutmama, uzak geçmişî hatırlama politikaları uygulanmıştır (Özelçi 2010, s. 60). Türk ulusal kimliğinin "öteki" imgesi olarak kurgulanan Osmanlı geçmişi (Yıldırım 2012, s. 145), geri kalmışlığın kaynağı görülerek seküler 'yeni bir ulus' inşası için yeni mit ve sembollere ihtiyaç duyulmuştur (Çetin 2004, s. 357).

Çolak'a (2006, s. 590-91) göre Osmanlı-İslam geleneğinden bir kopuş talep edilen bu dönemde, Osmanlı'nın zafer ve başarıları göz ardı edilmiş ve Cumhuriyet Türkiye'sinin meşru tarihi 19 Mayıs 1919'da Kurtuluş Savaşı ile başlatılmıştır. Kemalist tarih yazımında (Güneş Dil Teorisinden, Türk Tarih Tezine), ulusal kimliğin kökeni olarak "Anadolu" ve "Türklük" kabul edilmiş ve Osmanlı dönemini atlayan bir devamlılığa işaret edilmiştir (Ünal Çınar 2019, s. 31). Böylece Türk tarihi, İslam tarihinden de soyutlanarak dünya ve Batı tarihi ile bütünleştirilmiştir (Yıldırım 2012, s. 150).

Demokrat Parti'nin iktidara gelmesiyle birlikte bu kopuşçu modernleşme tezine karşı, Osmanlı geçmişini kabul eden bir anlayış gelişmeye başlamış-

tır (Ünal Çınar 2019, s. 76). Demokrat Parti’den (1950-60) Adalet Partisi’ne (1960-80) kadar merkez sağ partiler, Osmanlı dönemini Türklerin şanlı geçmişini resmetmek için kullanarak Türk tarih yazımını İslamlaştırmaya çalışmışlardır (Çolak 2006, s. 591). 1950 ile 1980 arası, Osmanlı-İslam geçmişini Türk ulusal kimliğinin temel bir bileşeni kılma çalışmalarının olduğu dönem olmuştur (Durgun 2020, s. 305).

Yeni-Osmanlıcılık fikri, siyaset alanında tam manasıyla 1980’li yıllarda, Turgut Özal’ın Başbakan ve Cumhurbaşkanlığı dönemlerinde, ifade edilmeye başlanmıştır (Kamalı 2018, s. 39). Bu dönemde yeni-Osmanlıcılık, merkezî bir politika haline gelmese de Osmanlı mirasıyla kolektif hafızayı uyandırmak, ulusal kimliği yeniden tanımlamak ve Cumhuriyet’le hesaplaşmak gibi girişimlerin İslamcı-gelenekçi kesimler tarafından gerçekleştirilmeye çalışıldığı bir dönem olmuştur (Durgun 2020, s. 307). Refah partisi (RP) döneminde ise Türk ulusal kimliği, Osmanlı kültürü ve İslam diniyle güçlü bir bağı olduğu öne sürülerek yeniden konumlandırılmaya çalışılmıştır (Maessen 2014, s. 309). Bu doğrultuda RP’li belediyeler Osmanlı sanatını, yemeklerini ve mimari formları yeniden canlandırmaya yönelik çabalara girişmiş, resmi anma törenlerine karşı alternatif anmalarla geçmiş, yeni bir ulusal kimlik inşa etmek için yeniden formüle etmeye çalışmışlardır (Çolak 2006, s. 596).

AKP’nin 2002 seçimleri sonrasında iktidara gelmesiyle birlikte ise yeni-Osmanlıcılık, alternatif bir milli tarih ve kimlik kurgusundan merkezi bir konuma gelmiştir (Tokdoğan 2018).⁴ Wastnidge’ye (2019, s. 19) göre AKP, geç Osmanlı İmparatorluğu dönemine özel bir önem atfederek yeni-Osmanlıcılık anlayışını birbiriyle ilişkili üç yolla teşvik etmektedir, Osmanlı hanedanının belirli üyeleri (özellikle Sultan II.Abdülhamid) ile AKP’nin yüksek rütbeli üyeleri (özellikle Cumhurbaşkanı Erdoğan) arasında bir köken bağı kurarak Osmanlı İmparatorluğu’nun (ve özellikle II.Abdülhamid’in) tarihsel düşmanlarının hâlâ Türkiye’nin gücünü ve liderliğini zayıflatmaya çalıştığını ileri

4 AKP döneminde yeni-Osmanlıcılık kavramı, iç politikada olduğu kadar dış politikada da öne çıkmış ve bu bağlamda Orta Doğu ve Balkan bölgeleri ile siyasi, ekonomik ve sosyo-kültürel ilişkilere odaklanılmıştır (Helvacıköylü 2019, s. 4). Bu ilişkilerle Türkiye’nin jeopolitik seçeneklerinin, Türk nüfuz bölgeleri yaratarak çeşitlendirilmesi savunulmuştur (Trifkovic 2011, s. 83). Bu nedenle yeni-Osmanlıcılık, yeni bir siyasete, coğrafi sınır tahayyülüne ve tarihsel bakış açısına sahiptir (Kılıç t.y., s. 4). Yeni-Osmanlıcılığı dış politika bağlamında tartışan diğer çalışmalar için, bkz. Taspınar 2008; Laçiner 2009; Cavlan 2010; Mustafa 2013; Albayrak ve Turan 2016.

sürerek ve AKP politikalarının ve programlarının, geç Osmanlı döneminin politika ve programlarının devamı veya genişlemesi olduğunu iddia ederek.

Ünal Çınar (2019, s. 33-34) ise AKP'nin yeni-Osmanlıcılığı bir öze dönüş imkânı olarak tasavvur ettiğini savunur. AKP açısından ulus devletin anlam borcu, iktidarın altın çağ olarak tanımlandığı Osmanlı İmparatorluğu'nda aranmalıdır. AKP döneminde gündelik yaşam pratiklerine sızan Osmanlı geçmişi, başta tarih olmak üzere film endüstrisi, moda, medya, mimari, sanat, müzik, yemek ve edebiyat gibi çok çeşitli alanlarda yeniden inşa edilerek Türk toplumsal belleğine etkili bir şekilde eklemlenmeye başlamıştır (Yavuz 2016, s. 453).

Osmanlı Türkçesi dersleri sunan kamu kurumlarının sayısının artması (Ongur 2014, s. 426), yemekten tasarıma, müzelerden eğlence parklarına kadar Osmanlı temasının her yerde karşımıza çıkması (Carney 2014, s. 2); mekânsal düzenlemelerin Osmanlı-Selçuklu mimarisiyle uyumlu bir biçimde yapılması gibi örnekler (bkz. Batuman 2014), Osmanlı imgesinin giderek daha yoğun bir şekilde gündelik hayatın içine serpiştirildiğini göstermektedir (Durgun 2020, s. 312). Ayrıca ülke genelinde ve özellikle İstanbul'da, Osmanlı dönemine ait anıtlar ve mimari eserler benzeri görülmemiş bir oranda "restorasyona" tabii tutulmaktadır (Carney 2014, s. 2). Sulukule ve Hamamönü Kentsel Projeleri (Dorroll 2015), Sultanahmet bölgesinin bir müze mahallesine dönüştürülmesi (Aykaç 2019) gibi projeler, Osmanlı geçmişine olan ilginin yeniden canlanmasıyla ilgili siyasi bir amaca hizmet etmektedir (Öncü 2007, s. 233). Ayasofya'nın camiye dönüştürülmesi (bkz. bu kitapta, Aykan), Çamlıca Tepesi'ne ve Taksim'e cami inşa edilmesi, Gezi Parkı'nın yerine Topçu Kışlası yapılması da yine bu amaca hizmet eden projeler arasında sayılabilir (Sert 2013; Durgun 2020, s. 313). Ayrıca her yıl büyük şenlikler ve gösterilerle kutlanan İstanbul'un fethi gibi etkinliklerle (Çınar 2001),⁵ İstanbul İslam'ın altın çağı, geri dönmek istenen evi olarak nostaljik bir sembol hâline getirilmekte ve yeni-Osmanlı millî kimlik anlatısının en yoğun biçimde ete kemiğe büründüğü yer olmaktadır (Tokdoğan 2018, s. 168).

5 Çınar (2001, s. 365), bu fethi anan gösteri ve geçit törenlerini bir kimlik inşası aracı olarak ele alan makalesinde, onların, İslami-muhafazakâr çevreler tarafından yapılan ve Kemalist ulus inşasına meydan okuyan alternatif törenler olduğunu belirtir. Çınar'a göre bu kutlamalar, Osmanlı-İslami vurgularla alternatif bir ulusal kimlik inşasına hizmet etmektedir.

Eğlence endüstrisi de Osmanlı mirasının giderek daha fazla ön plana çıkarıldığı alanlardan birini oluşturmaktadır (Ongur 2014, s. 428). Türk sinemasının 18 milyon dolarlık en büyük bütçeli işi olan (En Son Haber 2012) ve İstanbul'un Fethi'ni konu alan *Fetih 1453* ve II. *Abdülhamid*'in saltanatının son 13 yılını anlatan *Payitaht Abdülhamid* gibi yapımlarla, bir yandan yeni-Osmanlıcı kimlik inşasının kökensel anlatısı desteklenmekte diğer yandan da Osmanlı geçmişi idealize edilerek hatırlama görsel bir şölene dönüşmektedir.

2016 yılında bu Osmanlı geleneklerini yeniden icat etme çalışmalarına bir yenisi daha eklenmiş, ve Kemalist ulusal kimlik inşa sürecinde unutturulduğu iddia edilen Kûtül'Amâre zaferi, 100. yıl dönümünde tekrar hatırlanmaya başlanmıştır. Bu tartışmanın tarihsel arka planını anlamak açısından, Kûtül'Amâre Savaşı hakkında kısa bir bilgi vermek faydalı olacaktır.

Kûtül'Amâre Savaşı'nın Kısa Tarihi

I. Dünya Savaşı'nda Kûtül'Amâre Savaşı'nın yapıldığı Irak Cephesi, İngiltere için oldukça stratejik bir öneme sahiptir (Olgun ve Babaoğlu 2020, s. 479). İngilizlerin Basra'yı işgali sonrasında, Enver Paşa duruma müdahale ederek Irak cephesindeki kuvvetlerin başına Süleyman Askeri'yi getirmiştir (Küçükvatan 2013, s. 57). Süleyman Askeri, Basra'yı geri almak için taarruz hareketlerine başlamış fakat başarılı olamayıp intihar edince yerine Albay Nurettin Bey tayin olunmuştur (Türkmen 2016, s. 4). General Townshend komutasındaki İngiliz askerleri, Bağdat'a yürümüş ve Nurettin Paşa komutasındaki Türk kuvvetleriyle Selman-ı Pak'ta savaşımıştır (Ergüven ve Duran 2019, s. 4351-52). Büyük kayıplar veren İngiliz ordusu, Kût Kalesi'ne çekilmiş, Nurettin Paşa'nın görevden alınmasıyla yerine geçen Halil Paşa'nın komutasındaki Türk ordusu, Kûtül'Amâre'yi kuşatma altına almıştır (Metin 2016, s. 5). Kuşatmaya dört ay direnen General Townshend, Osmanlı ordusuna Kûtül'Amâre'yi boşaltarak serbestçe çekip gitmelerine izin verilmesini ve buna karşılık, önce bir milyon (Atabey 2017, s. 211), daha sonra iki milyon İngiliz Sterlini vermeyi teklif etmiş ancak her iki teklif de Halil Paşa tarafından reddedilmiştir (Sorgun 1972, s. 186-87). İngiliz kuvvetleri 29 Nisan 1916 günü teslim olmuş, beşi general olmak üzere beş yüz komutan ve on üç bin İngiliz askeri esir alınmıştır (Türkmen 2016, s. 8).

Osmanlı birliklerinin kazandığı zafer, savaşın iki cephesinde de büyük bir yankı bularak Halil Paşa bir gecede tüm ülkede ve müttefik başkentlerde kahraman ilan edilmiş (Çelik ve Selçuk 2016, s. 308) ve İstanbul Beyazıt Meydanı'nda zafer sonucu, coşkulu kutlamalar yapılmıştır (Ergüven ve Duran 2019, s. 4354). Prusya'da askerî orkestra müdürü Paul Ivan kazanılan zafer sonrasında, Kûtül'Amâre marşı adında bir marş bestelerken Alman İmparatoru, okulları zafer dolayısıyla bir gün tatil etmiştir (Saygı 2011, aktaran Küçükvatan 2013, s. 79). Viyana, Peşte, Avusturya-Macaristan İmparatorluğu ve Sofya gibi müttefik ülkelerin başkentlerinde de zafer büyük bir sevinçle karşılanmış ve kutlanmıştır (Özçelik 2015, s. 378).

100. Yılında Kûtül'Amâre Zaferini Hatırla(t)mak

Kûtül'Amâre zaferi, 'Osmanlı'nın son büyük zaferi' sloganıyla 2016 yılında resmî olarak kutlanmaya başlanmasından itibaren Türkiye'nin gündeminden düşmemiştir. Cumhuriyet tarihi boyunca hiç ara verilmeden kutlanan 23 Nisan Ulusal Egemenlik ve Çocuk Bayramı'nın terörle mücadele gerekçesiyle iptal edilmesine rağmen Kûtül'Amâre zaferinin 100. yıl dönümü için görkemli etkinlikler düzenlemesi pek çok tartışmalara sebep olmuştur. Kemalist-seküler kesimler tarafından, iktidarın 23 Nisan Çocuk Bayramı'nın karşısına yeni bir bayram icat ederek⁶ Cumhuriyeti belleklerden silmeye yönelik bir hareketi olarak yorumlanmış (bkz. Atay 2016; Babahan 2016; Çölaşan 2016; Öney 2016; Meydan 2018) ve Kûtül'Amâre'nin bir Cumhuriyet karşıtlığına dönüştüğü belirtilmiştir (bkz. Gazete Manifesto 2016).

Zaferin neden hatırlanmaya başladığı kadar "kimler" tarafından niçin unutulduğu da önemli bir tartışma konusu olmuştur. Nitekim 2016'da Kûtül'Amâre zaferini anmak için gerçekleşen etkinlik, haber ve yazıların pek çoğunun adı "Unutturulan Zafer"dir (Oğur 2018). Zaferin NATO'ya girmek için unutturulduğunu iddia eden bazı tarihçi ve yazarlara göre (bkz. Mütercimler 2016; Turan 2016; Çavuşoğlu 2017; Çelik 2019) zafer, Türkiye'de 1952 yılına kadar Kût

6 Ünal Çınar'a (2019, s. 147) göre AKP, Cumhuriyet'in resmî bayramlarını kendi tarih anlatısını destekleyecek şekilde başka kutlamalarla değiştirmeye çalışmaktadır. Buna göre 19 Mayıs Atatürk'ü Anma, Gençlik ve Spor Bayramı'na alternatif 29 Mayıs İstanbul'un Fethi, 23 Nisan Ulusal Egemenlik ve Çocuk Bayramı'na alternatif önce Kutlu Doğum Haftası daha sonra Kûtül'Amâre Zaferi, 29 Ekim Cumhuriyet Bayramı'na alternatif ise 18 Mart Çanakkale Zaferi ve/veya "15 Temmuz Destanı" gibi paralel yeni törenler ihdas edilmektedir.

Bayramı olarak kutlanmıştır. Bu görüşe göre zaferin kutlanmasından rahatsız olan İngilizler, Türkiye’nin NATO’ya üye olmasının ardından bayramın kaldırılması için baskı yapmıştır. İngilizlerin baskısı o kadar yoğundur ki Türkiye, bayramın kutlamasına son vermiş ve Kût Bayramı’na yönelik tarihî bilgiler, okul kitaplarından silinmiştir. Örneğin, Mehmet Çelik (2019), “Türkiye’nin NATO’ya girme sürecinde İngiltere’nin ‘NATO’ya sizi alırsınız ancak Kûtül’Amâre Zaferi’ni bayram olarak kutlamayacaksınız ve tarih kitaplarına koymayacaksınız’ şartını koştuğunu” savunmuştur. Buna paralel diğer bir görüş ise zaferin 1945’e kadar askeriyede kutlandığıdır (bkz. Sofuoğlu 2016; Armağan 2017).⁷

Kemalist tarih anlatısına karşı çıkan İslamcı-gelenekçi seçkinler açısından kabul gören görüş ise zaferin, Kemalist tarih yazımı ve kimlik politikaları bağlamında bilinçli bir şekilde unutturulduğu iddiasıdır.⁸ Nitekim Cumhurbaşkanı Erdoğan ve dönemin Başbakanı Davutoğlu’nun da bu görüşte oldukları, zaferin 100. yılı dolayısıyla düzenlenen ‘Unutulan Zafer Programı’ndaki konuşmalarından anlaşılmaktadır.

Cumhurbaşkanlığı’nın himayesinde Kültür ve Turizm Bakanlığı tarafından Lütfi Kırdar Uluslararası Kongre ve Sergi Sarayı’nda gerçekleştirilen programa, Cumhurbaşkanı Recep Tayyip Erdoğan, Türkiye Büyük Millet Meclisi (TBMM) Başkanı İsmail Kahraman, Başbakan Ahmet Davutoğlu, Başbakan Yardımcısı Numan Kurtulmuş, Genelkurmay Başkanı Hulusi Akar, bazı bakanlar, milletvekilleri, askerî erkân, Irak’tan gelen bazı aşiret liderleri ve çok sayıda davetli katılmıştır (Demir 2016). Zaferin ilk kez resmî bir şekilde kutlandığı bu program, onun Kemalist tarih yazımını açıkça reddeden yeni-Osmanlıcı bir vizyonun aracı olarak dolaşıma sokulduğunu göstermesi açısından oldukça önemlidir.

Unutulan Zafer Programı’nda yaptığı konuşmada, Kurtuluş Savaşı ile başlatılan Kemalist tarih anlayışını reddettiğini belirten Erdoğan, Türkiye

7 Bu kaynaklarda zaferin 1952 ya da 1945 yılına kadar kutlandığına dair herhangi bir kaynak belge paylaşılmamıştır. Ayrıca 1930’dan itibaren erişilebilen Cumhuriyet gazetesi, ya da 1950’den itibaren erişilebilen Milliyet gazetesi arşivleri incelenmiş ancak Kût Bayramı ya da Kût Günü ile ilgili bir habere rastlanılmamıştır.

8 Bunun yanında zaferin, Mustafa Kemal ile Kût kahramanlarının arası iyi olmadığı için bilinçli şekilde unutturulduğuna dair de iddialar bulunmaktadır. Bkz. Armağan, M, ‘Giresun’da Kûtül’Amâre Konferansı Gerçekleştirildi’, TÜGVA. Bu konuda detaylı bir tartışma için bkz. Ortaylı 2016; Bardakçı 2018.

Cumhuriyeti'nin kökenini Osmanlı'ya dayandırarak Kûtül'Amâre'yi yeni nesillere anlatmaya yönelik çabayı desteklediğini dile getirmiştir:

1919 yılından başlayan bir tarih anlayışını reddediyorum. Her kim ki zaferleriyle ve yenilgileriyle son iki yüzyılımızı hatta son altı yüzyılımızı soyutlayıp, eski Türk tarihinden Cumhuriyet'e atlıyorsa biliniz ki o kişi, milletimizin de devletimizin de hasmıdır... Biz kendi tarihimizin üstüne âdeta kara bir örtü örtmeye çalışmışız, kendimize ait olan pek çok başarıyı sanki bizimle ilgisi yokmuş gibi kısaca anlatıp geçenler veya hiç değinmeyenler hem ecdadımıza saygısızlık hem de gelecek nesillere çok büyük kötülük yapmışlardır. Kûtül'Amâre Zaferi bunun en çarpıcı örneğidir (T.C. Cumhurbaşkanlığı 2016).

Bu sözler, Türkiye'nin “tarihiyle barışması” (Ünal Çınar 2019) gerektiği anlayışında sloganlaşan yeni-Osmanlılık yaklaşımının iz düşümleridir. Erdoğan, konuşmasını şöyle sürdürür:

Okullarımızdaki tarih kitaplarında, Çanakkale Savaşı belki biraz işlenir bunun dışında diğer zaferlerimiz ya hiç yoktur ya da bir kaç cümleyle geçiştirilir. Yakın zamanda lise 2 ders kitaplarında bu zafer (Kût zaferi) öncesi sonrası olmadan hatta İngilizleri kimin yendiği dahi yazılmadan geçmiştir.⁹ Hâlbuki İngilizler, İstanbul'u işgal ettiklerinde şehirde kendilerine ait tüm bürolara 'Kût'u Hatırla' yazan tabelalar asmışlardır. Dikkat edin yenilen taraf bu savaşı, asker ve sivil tüm vatandaşlarına bir ibret vesikası olarak hatırlatırken biz ise kendi zaferimizi unutturmak için âdeta elimizden geleni yapmışız.

Yine bu programda konuşma yapan Davutoğlu, “Eski Türkiye anlayışının uzun yıllar bu zaferi hatırlamak istemediğini âdeta sistemli bir şekilde unutturmaya çalıştığını” savunmuş ancak artık Türkiye'nin değiştiğini belirt-

9 Kûtül'Amâre Zaferi'nin millî eğitim müfredatında nasıl yer aldığına dair yapılan çalışmalar (bkz. Dinç, Dinç ve Üztemur 2016; İçen ve Tuncel 2019), zaferin ders kitaplarında çok kısa geçtiğini yahut hiç geçmediğini ortaya koyarak Erdoğan'ın sözlerini destekler niteliktedir. Örneğin, Ortaöğretim seviyesinde okutulan toplam on iki ders kitabından ikisinde Kûtül'Amâre Zaferi'ne hiç değinilmezken ikisinde bu olaydan üstü örtülü bir şekilde isim verilmeden bahsedildiği, altı kitapta konunun birer cümleyle, ikisinde ise üç cümleyle anlatıldığı tespit edilmiştir (Dinç, Dinç ve Üztemur 2016). Şimşek ve Çakmakçı'ya (2019, s. 191) göre tarih ders kitapları kimlik inşasının önemli bir aracıdır. Buna göre yeni kimlik inşasıyla ders kitaplarında değişikliklere gidilmiş, zaferin ders kitaplarında yer almasına yönelik çalışmalara başlanmıştır. Bkz. Memurlar.Net 2017; Sözcü 2017.

miştir (CNN Türk 2016). Ünal Çınar’a (2019, s. 207) göre Davutoğlu’nun ‘Eski Türkiye’ diye andığı Kemalist belleğin aksine ‘Yeni Türkiye’ belleği, Osmanlı’yı atlamamakta, köken anlatısını ve anlam borcunu millî mücadele- nin hemen öncesi olarak Osmanlı’ya yaslamaktadır, dolayısıyla Yeni Türkiye, dağılan Osmanlı’dan kurtarılan değil, Osmanlı sayesinde kurulandır.

Erdoğan ve Davutoğlu’nun konuşmalarının yanında, programda yer alan diğer etkinlikler de yeni kimlik inşası yolculuğunda zaferin önemli bir kavşak noktası olduğunu gösterir mahiyettedir. Unutulan Zafer Programı, şehitler için bir dakikalık saygı duruşu ve Osmanlı mehter takımının performansı ile baş- lamış, hazırlıkları altı ay süren (Milliyet 2016) ve 38 mehteran ve 72 oyuncu- nun sahne aldığı Kûtül’Amâre savaşının canlandırıldığı “Kûtül’Amâre Belgeli Dramatik Gösterimi” ile devam etmiştir (Demir 2016). Gösterim, aralıklarla sahneye girerek senaryolaştırılmış metni okuyan sunucunun “Dünya tarihini anlamak için genelde Türk tarihini bilmek yakın coğrafyamızda ise Osmanlı’yı anlamak gerekir” (T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı 2016) sözleri ile başlamıştır. Bir saatten fazla süren gösterime, İslami öğelerin ön plana çıkarıldığı bir tarihsel anlatım hâkimdir. Örneğin, sunucunun “Maddiyatla maneviyatın savaşındır bu... iman dolu göğüslerin savaşındır...” sözleri eşliğinde askerlerin savaş öncesi hep birlikte abdest almaları ya da Süleyman Askeri Bey’in ölümüyle arka fonda teş- rik tekbirleri yükselmesi ve başında Kur’an okutulması gibi temsillerle savaş İslam inancına atıfla canlandırılır. Bu durum yeni-Osmanlıcı millî kimlik inşası- nın İslam’ın önemli bir faktör olarak yer aldığını kanıtlar niteliktedir.

Gösterim katılımcılar arasında ortak bir coşku hâli ve birliktelik duy- gusu oluşturmuştur. Kûtül’Amâre’de sergilenen kahramanlıklar anlatılırken İngilizlerin, esir alınan askerlerin serbest bırakılması için Osmanlı Padişahı II. Abdülhamid’e önerdiği rüşvet teklifi ve padişahın verdiği “Verilecek tek karış toprağım yok. Toprak benim değil, milletimindir” sözü dakikalarca alkışlanır. Oysaki Kûtül’Amâre Savaşı’nın yapıldığı yıllarda dönemin padişahı, İttihat ve Terakki Partisi’nin desteğiyle tahta çıkmış olan Sultan Mehmet Reşad olup (Çabuk 2003, s. 226), yönetim çoğunlukla İttihat ve Terakki partisinin ileri ge- lenlerinden Enver Paşa, Talat Paşa ve Cemal Paşa’nın elindedir (Engin 2010, s. 144). O dönemde II. Abdülhamid, İstanbul’daki Beylerbeyi sarayında inzi- vadadır (Sakaoğlu 2015, s. 465) ve bu sözleri daha önce Filistin topraklarını isteyen Yahudilere cevaben söylemiştir (Herzl 2017, s. 81).

II. Abdülhamid, AKP tarafından yeni-Osmanlı anlatının tesisi ve yeniden üretilmesinin güçlü bir aracı olarak sıkça ön plana çıkarılmaktadır (Tokdoğan 2018; Wastnidge 2019). Öyle ki II. Abdülhamid, Kemalist tarih yazımında Osmanlı'nın en çok toprak kaybeden ve ülkeyi borçlandıran padişahı olarak tanımlanırken (bkz. Alparslan 2016; Zelyut 2019) yeni-Osmanlı tarih yazımında, Osmanlı Devleti'ni dağılmak ve çökmek üzereyken 33 sene boyunca ayakta tutmayı başaran 'Ulu Hakan' olarak resmedilir. Bu bağlamda, II. Abdülhamid'in Kûtül'Amare Savaşı'yla ilişkilendirilmesi basit bir yanlışlık olarak düşünülmemelidir. Osmanlı'yı unutturma politikalarının bir uzantısı olarak karalanmaya çalışıldığı iddia edilen II. Abdülhamid'in, aynı politikalar çerçevesinde "unutturulan" Kûtül'Amâre Zaferi'ni anma programında yer alması, yeni-Osmanlıcılığın hem geçmişle barışma hem de geçmişi unutturanlarla hesaplaşma söyleminin bir tezahürüdür.

Programda yeni-Osmanlı dış politikanın önemli bir ögesi olan Osmanlı Devleti'nin geçmiş zaferlerinin tüm Müslüman halklarının kazanımı olduğuna dair bir "İslam kardeşliği" vurgusu da göze çarpmaktadır. Örneğin, konuşmasında Erdoğan, "resmî tarih söyleminde geçen, '1.Dünya Savaşı'nda Arapların bizi arkadan vurduğu' yalanının da en bariz örneğinin Kûtül'Amâre olduğunu" ifade etmiştir. Program dramatik gösterimin ardından şehit kanıyla sulandığı belirtilen Kût toprağının ve Türk bayrağını simgeleyen ay yıldızın olduğu sancağın Cumhurbaşkanı Erdoğan'a sunulmasıyla sona ermiştir (Demir 2016).

2016 yılında resmî anma programına ek olarak çeşitli devlet kurumları tarafından da Kûtül'Amâre zaferi anma programları düzenlenmiş, geçmişten yeni-Osmanlı bir meşruiyet devşirmenin tezahürü olarak (Bölükbaşı 2013, s. 77) belgesel filmlerden tiyatro temsilleri ve sergilere, konserlerden kitap ve dergi yazılarına kadar pek çok farklı etkinliklerle zafer yeniden inşa edilmeye başlanmıştır. Başbakanlık'tan Millî Eğitim Bakanlığı (MEB) ve ilgili kurumlara gönderilen genelge ile Kûtül'Amâre Zaferi'nin 100.yıl dönümüne özel, görkemli kutlama programları yapılması istenmiş, bu kapsamda MEB'e, okullarda günün anlam ve önemini ortaya koyan kompozisyon ve şiir yazma gibi faaliyetler düzenlenmesi için talimatta bulunulmuştur (Karakiş 2016). PTT, "Kûtül'Amâre Zaferi'nin 100.Yıl Dönümü" konulu anma pulu ve ilk gün zarfını satışa sunarken (Çalkaya 2016), zaferin ismi, 100.yılında Tuzluca'da bir imam hatip lisesine ve Sakarya'da bir ilkokula verilmiştir.

2016 Sonrası Kûtül’Amâre Zaferi’ni Hatırla(t)ma Etkinlikleri

2016 yılında resmî kanallardan icat edilerek dolaşıma sokulan Kûtül’Amâre Zaferi’ni çok çeşitli araçlarla hatırla(t)ma etkinlikleri sonraki yıllarda da artarak devam etmiştir. Cumhurbaşkanlığı ve çeşitli belediyeler tarafından müzelerde sergiler açılarak savaşa dair belgeler ve kullanılan kılıç, silah gibi aletler ‘Unutulmuş Zafer’ adıyla sergilenmiştir.¹⁰ Örneğin, 100. Yılında Harbiye Askerî Müzesi’nde, zaferde teslim alınan İngiliz subaylarına ait kılıçlar, Cumhurbaşkanlığı himayesinde sergilenirken (Tarih Haber 2016), sonraki yıl Bursa Kent Müzesi’nde zafere dair birinci ağızdan yazılan mektup, fotoğraf, kitap ve mini maketler sergilenmiştir. Serginin açılış töreninde, Bursa Büyükşehir Belediye Başkanı Recep Altepe “Uzun seneler bu zafer gizlendi. Artık tek tek gizlenen güzellikler ortaya çıkarılıyor. Ecdadımızla gurur duyuyoruz” ifadesini kullanmıştır. Bursa Kent Konseyi Başkanı Hasan Çepni ise serginin “Osmanlı’nın ve ecdadımızın ne kadar güçlü ve cesur bir ordusu olduğunu gösterdiğini” belirtmiştir (Bursa Büyükşehir Belediyesi 2017).

Geçmişin yeniden hatırlanması ve kolektif bellek inşa süreçlerinde oldukça önemli olan yazılı ve görsel medya (Doyuran 2017a, s. 228), Kûtül’Amâre Zaferi’nin hafızalarda yer edecek şekilde toplumsal tabana yayılmasında etkili olmuştur. Anadolu Ajansı 100. yılından itibaren her yıl Kûtül’Amâre Zaferi için gün gün yaşananları anlatan bir infografik (bilgilendirme grafikleri) hazırlamıştır.¹¹ Ayrıca zafere dair her yıl TRT 2, A Haber, Anadolu Ajansı gibi kurumların hazırladığı belgeseller, devlet kanalları başta olmak üzere televizyon ve sosyal medya aracılığıyla izleyiciye sunulmuş, zaferi anma programlarında gösterimleri yapılmıştır.¹²

10 Zafer dolayısıyla sergi açan bazı belediyeler için bkz. Kayseri Büyükşehir Belediyesi 2016, ‘Büyükşehir’den “Kûtül’Amâre” Sergisi’, 25 Mayıs; Samsun Klas Haber 2018, ‘Samsun’da Çanakkale ve Kûtül’Amâre Sergisi’, 17 Mart; Bağcılar Belediyesi, ‘Kûtül’Amâre Zaferi ve Resim Sergisi’.

11 Bkz. Anadolu Ajansı 2016, ‘100. Yılında Unutulan Zafer: Kûtül’Amâre’, 29 Nisan.

12 Belgesellerden bazıları için bkz. A Haber 2016, ‘Kûtül’Amâre 100 yaşında’, 29 Nisan; Al Jazeera Türk 2016, ‘Son büyük zafer: Kûtül’Amâre’, 25 Nisan; Esenler Kültür Sanat 2016, ‘Kûtül’Amâre’, 29 Nisan; TVNET 2016, ‘Büyütec, Unutulmuş bir zafer: Kûtül’Amâre’, 29 Nisan; Pancar 2016, ‘Unuturulan Zaferimiz Kûtül’Amâre’, 28 Nisan; Tarih Kanalı 2016, ‘Kûtül’Amâre Kuşatması’, 29 Nisan; Sevim 2017, ‘Kûtül’Amâre Zaferi (Büyük Zafer)’, 04 Aralık; Videolu Tarih 2018, ‘Kûtül’Amâre Zaferi’, 01 Şubat; Anadolu Ajansı 2018, ‘Kahramanların destanı: Kûtül’Amâre’, 29 Nisan; TRT 2 2019, ‘Tarihin Ruhu, Kûtül’Amâre Esirleri 24. Bölüm’, 10 Eylül.

Doyuran'a (2017b, s. 41) göre "özellikle devlet tarafından yaptırılmış belgesellere bakıldığında, büyük bir bölümünün resmî tarih tezlerini güçlendirdiği, ulus-devlet inşası çerçevesinde şekillendiği" görülür. Kûtûl'Amâre Zaferi'ni anmak için çekilen belgesel filmler de Kemalist resmî tarih anlatısına açıkça karşı çıkar ve yeni-Osmanlıcılık millî kimlik inşasını güçlendirecek öğeler içerir. Örneğin, A Haber'in (2019) zaferin 101. yıl dönümü nedeniyle yayınladığı "Unutturulan zafer: Kûtûl'Amâre" belgeselinde, "Unutulmuş daha doğrusu unutturulmuş bir zaferin öyküsü bu. 1946'dan sonra müfredattaki hiçbir tarih kitabı anlatmıyor... Binlerce şehidin vatan uğruna toprağa düştüğü o destan, sadece 3-5 kelime ile geçiştiriliyor" sözleriyle, zaferin unutturulması eleştirilir. Belgeselin devamında geçen "Londra'nın hasta adam dediği Osmanlı, yakından bakıldığında pek de hasta görünmüyordu" sözleriyle de Osmanlı'nın ihtişamını hiçbir zaman kaybetmediğine dair bir vurgu yapılır. Zaferi anma etkinliklerinin pek çoğunda yapılan bu vurgu, Kemalist resmî tarih yazımında, Osmanlı'nın son dönemlerini çöküş dönemi olarak kabul eden söylemi de reddeder.

Bunun yanında belgesellerde, Osmanlı askerlerinin mücadelesi kahramanlığa dair abartılı bir anlatıya dönüşür. Örneğin, yukarıda bahsedilen "Unutturulan zafer: Kûtûl'Amâre" belgeselinde geçen "İngilizlerin karşılığında sıradan askerler değil, kurşuna göğüs geren cesur neferler vardı" ya da Medya Forum'un (2019) yayınladığı ve aralıklarla mehter marşının eşlik ettiği belgeselde "Bağımsızlığı namus bilen Osmanlı'nın yiğit evlatları, Allah'ın onlara verdiği iman gücüyle bu topraklarda bir destan yazdı" gibi söylemlerle Osmanlı askerleri yeni-Osmanlıcılık millî kimlik inşasıyla uyumlu bir şekilde kahramanlaştırılır.

Hobsbawm'a (2005, s. 16) göre devletler icat edilen geleneği, kendi kahraman ve şehitlerine referansla sağlamlaştırırlar. Osmanlı askerlerinin kahramanlığına ve şehitliğe yapılan vurgular da bu doğrultuda anlam kazanır. Buna göre zafer, kimliğin tanımlayıcı referanslarından biri olan kahramanlık anlatısını beslemesinin yanında günümüz iktidarının toplumsal hafızaya bir etki biçimi olan şehitlik anlatısını da pekiştirmektedir. AKP bu şehitlik anlatısıyla dinî bir terminolojiyi politik bir terminolojiye uyarlamakta ve yeni-Osmanlıcılık millî kimlik inşasında bu anlatıdan faydalanmaktadır (Karaarslan 2014, s. 118). Örneğin, zaferin 102. yıl dönümüne özel TRT Avaz ve Türkmeneli TV iş birliğinde düzenlenen Kûtûl'Amâre konserinde, aralıklarla Kût'Irak'taki Türk

şehitliğine canlı bağlantı gerçekleştirilmiş ve şehitlik anlatısına bolca vurgu yapan şiir, ağıt ve türküler okunmuştur.¹³ Yine aynı yıl Kût kuşatmasını konu alan ve Unutulan Zafer Programındaki gösterime benzer bir anlatımla dinî ve millî duyguları uyandıran “Mehmetçik Kûtul’amâre” isimli bir dizi çekilmiş¹⁴, önce TRT, daha sonra Netflix gibi uluslararası bir platformda yayınlanmıştır. TRT’de yayınlandığı sıralarda, başka bir kanalda dönem dizisi olan ve İzmir’in Yunanlar tarafından işgalini anlatan “Vatanım Sensin” isimli dizi de yayınlanmış, bir tarafta Osmanlı’nın son büyük zaferi diğer tarafta Mustafa Kemal’in kahramanlıklarının anlatıldığı iki dizi aynı gün, aynı saatte seyirciye sunulmuştur. Bu durum televizyon dizileri aracılığıyla yakın geçmişe dair bir nevi sorgulama ve hesaplaşma (Şahin Kaya 2011, s. 103) olarak yorumlanabilir.

İcat edilmiş gelenekler içerisinde önemli bir yere sahip olan anma ve kutlama törenleri (Hobsbawm 2005), ulusal kimliğin oluşturulması için devletler tarafından “meşruiyet” sağlayacak ve kimlik oluşumuna hizmet edecek tarzda, süreklilik bilinci yaratma amaçlı olarak düzenlenir (Çoruk 2016, s. 80). Yukarıda detaylıca değinilen Unutulan Zafer Programı, geleneğin nasıl hatırlanması gerektiğine dair bir çerçeve çizmiş ve sonraki yıllarda bu programdan esinlenen anma ve konferans programları düzenlenmeye başlamıştır. Diyanet İşleri Başkanlığı, belediyeler, kaymakamlıklar, ceza infaz kurumları, iktidara yakın duruş sergileyen TÜGVA, Memur-Sen ve MEB’nin talimatıyla ortaokul ve liseler gibi birçok resmî, özel kuruluş ve sivil toplum örgütü tarafından hazırlanan bu programlar zaferi geniş kitlelere hatırlatarak gelenek icadını pekiştirmede oldukça etkili olmuştur.

Birbirleriyle format, içerik ve söylem bağlamında oldukça benzeşen bu programlar saygı duruşu ve İstiklal Marşı’nın okunmasıyla başlar, Kur’an-ı Kerim tilaveti ile devam eder.¹⁵ Yapılan konuşmalarda zaferin Osmanlı İmparatorluğu’nun son büyük zaferi ve 1. Dünya Savaşı’nda yazdığı büyük bir kahramanlık destanı olduğu belirtilerek, Çanakkale Zaferi’nden sonra ka-

13 Bkz. Türkmeneli Televizyonu 2018, ‘Kûtul’Amâre Zaferi Konseri’, 01 Mayıs.

14 Dizinin ilk bölümü reyting sonuçları: Totalde ikinci, AB ve ABC gruplarda birinci olmuştur

15 Örneğin, bkz. Gümüşhane Valiliği 2017, ‘Kûtul’Amâre Zaferi’nin 101. Yıl Dönümü Kutlandı’, 03 Mayıs; Sanal Basın 2017, ‘Kûtul’Amâre Zaferi anma programı’, 02 Aralık; Milliyet, 2018a, ‘Tatvan’da “Kûtul’Amâre Zaferi” Anma Programı’, 01 Mayıs; Milliyet 2018b, ‘Türkab’tan “Kûtul’Amâre Şehitlerini Anma Konferansı”’, 23 Temmuz; Karaman Valiliği 2019, ‘Kutlu Zaferin 103. Yıl dönümünde Kûtul’Amâre Kahramanları Yâd Edildi’, 29 Nisan; Millî Eğitim Bakanlığı 2017, ‘Kûtul’Amâre Zaferi Kutlama Programı Yapıldı’, 28 Nisan; Polatlı Kaymakamlığı 2018, ‘Kûtul’Amâre Yıl Dönümü İçin İlçemizde Anma Programı Düzenlendi’, 27 Nisan.

zanılan ikinci büyük zafer olduğu vurgusu yapılır.¹⁶ Kûtül'Amâre Zaferi ile ilgili video sunumu, tiyatro gösterimi, şiir ve müzik dinletisiyle zenginleştirilen programlarda Osmanlı'nın yazdığı bu destanın unutulmaması ve gelecek nesillere gururla aktarılması gerektiği belirtilir. Bu programlarda zaferi unut(tur)an Kemalist kimlikle, zaferlerine sahip çıkan yeni-Osmanlı kimlik çatışmasına dair söylemler sürekli olarak yeniden üretilir.

Batuman'a (2014, s. 69) göre Kemalist rejim tarafından sekülerlik çerçevesinde tanımlanan "ulus," günümüzde yeni-Osmanlı bir anlatımla dinsel ortaklık ekseninde düşünülen bir birliktelik olarak "millet"e (ve ümmete) dönüşmektedir. Yeni bir resmî tarih anlatısına işaret eden bu ümmet ve millet vurgusu, anma programlarında da açıkça görülür. Örneğin, Memur-Sen'in düzenlediği anma programında konuşma yapan Memur-Sen Genel Başkan Yardımcısı Levent Uslu (2016), Osmanlı tarihine sahip çıkan yeni bir kimlik ve tarih yazımına atıf yaparak Kûtül'Amâre'yi "ümmetin" zaferi olarak değerlendirir:

Gençleri geçmişinden koparıp, ruhsuz bırakmaya çalıştılar. Ancak Kûtül'Amâre ruhu 100. yılında yeniden şahlandı ve tarih yeniden yazılmaya başlandı. Çok şükür. Bu şahlanış ümmetin dirilişine, gençlerimizin direnişine, yeniden Büyük Türkiye yolculuğumuzun önündeki engellerin kaldırılmasına ve daha adil bir dünyanın yeniden inşa edilmesine sebep olsun inşallah... Kûtül'Amâre Zaferi, Ümmetin Zaferidir. Müslümanların birleşen yüreklerinin birlikte yazdığı tarihtir. Kûtül'Amâre'yi hatırlamak kim olduğumuzu hatırlamaktır. Millet olarak kaybettirilen hafızamızı geri kazandığımızın göstergesidir. Şehadete gülümseyerek gidenlerin peşine düşmek tarihimizi sansürleyip, sadece bugünümüz üzerinde değil, geçmişimiz üzerinde de egemenlik tesis etmeye çalışanlara büyük bir isyandır.

Bu sözler aynı zamanda 'Eski Türkiye' tarafından unutturulan geçmişe karşı, Kûtül'Amâre zaferini bir isyan sembolü hâline getirmekte ve 'Yeni Türkiye'ye', yani öze, dönüş yolculuğunda zaferin önemini simgelemektedir. Örneğin, Seyfettin Erol (2016), "Kûtül'Amâre unutulmadı, unutturuldu" başlıklı yazısında,

16 Örneğin, bkz. Millî Eğitim Bakanlığı 2016, 'Kûtül'Amâre Zaferi'nin 100. Yıl Kutlama Programı Yapıldı', 02 Mayıs; Millî Eğitim Bakanlığı 2017, 'Kûtül'Amâre Zaferi Kutlama Programı Yapıldı', 28 Nisan; Taştan, Z 2018, 'Tarihin Unutturamadığı Destansı Zafer Kûtül'Amâre', *Haberci*, 30 Nisan; Çine HaberÜğür 2019, 'Kûtül'Amâre Zaferi Çine'de Kutlandı', 29 Nisan; Atasoy, S 2019, 'Trakya Üniversitesi'nde Kûtül'Amâre Zaferi Konuşuldu', *Trakya Üniversitesi*, 21 Mayıs; Habertürk 2020, 'Video konferansta 'Kûtül'Amâre Zaferi' anlatıldı', 08 Mayıs.

tarihimizi yeniden yazmamız gerektiğini, tarihimizle, ecdadımızla, daha doğrusu kendimizle barışmanın yolunun Kûtül’ Amâre’ den geçtiğini belirtmiştir:

Zannedersiniz ki unutturulmaya çalışan “şey”, kendi tarihimiz açısından bir “yüz karası”, “büyük bir utanç”, hazmedilmesi zor bir yenilgi... Oysa durum tam tersi ve bundan dolayı da tamamen ibretlik bir olay... Öyle ki bir zafer, sonradan sonraya ancak bu kadar bir hezimete dönüştürülebilir! İnsan, kendi tarihine, coğrafyasına, ecdadına, diline bu kadar yabancılaş(tırıl)abilir, bihaber olabilir!

Erol’a göre kendimizle barışmak için “bu büyük zaferin kutlamalarına tekrar kaldığı yerden, ‘Yeni Türkiye’ sürecinde başlanılması gerekmektedir”. Bu doğrultuda ‘Eski Türkiye’ kendi tarihimiz ve kimliğimizle ilişki kurmamızı önlenmeye çalışmış olsa da ‘Yeni Türkiye’ ile bugün buna karşı çıkıp, kimliğimiz ve tarihimizle ilişkimizi yeniden kurarak ‘biz’ olmalıyız mesajı verilmektedir. Tüm bu söylemler, Kemalist Eski Türkiye ile yeni-Osmanlıcı politikalarla çevrelenmiş Yeni Türkiye arasındaki mücadelenin Kûtül’ Amâre zaferi üzerinden yansımalarıdır.

Sonuç

Auge (1999)’nin bahçıvan-bitki benzetmesinde, bir zamanlar ayıklanan ve budanan Osmanlı geçmişinin bugün çiçek açması için Cumhuriyet zaferlerinin geri planda bırakılması ve Osmanlı’ya ait zaferlerin ön plana çıkarılarak büyük törenlerle kutlanması, belleğin seçiciliğini gözler önüne sermektedir. 23 Nisan kutlamalarının iptal edildiği yıl, Kûtül’ Amâre zaferinin büyük bir törenle kutlanması bunun açık bir örneğidir. Bu durum, bir yandan tarihe bakışta önemli bir eksen kaymasının göstergesi olarak diğer yandan iktidarın yeni-Osmanlıcılık bağlamında mevcut kimliği destekleyecek öğeleri vurgulayarak diğerlerini göz ardı etme eğiliminin de bir kanıtı niteliğindedir.

Başta Unutulan Zafer Programı’ndaki gösterim ve Erdoğan’ın konuşması olmak üzere zaferin hatırlatılma sürecindeki söylem ve çalışmalar, Kûtül’ Amâre savaşının büyük bir “Batılı” düşmana karşı kazanıldığı ancak aramızdaki “Batıcı” düşmanlar tarafından unutturulduğu mesajıyla Türkiye’de süregelen bellek savaşlarının da yeni bir hesaplaşma aracı olmuştur. Bunun yanında bir gelenek icadı olarak karşımıza çıkan zafer, Osmanlı ile tarihsel süreklilik oluşturmada bir köprü vazifesi görerek yeni-Osmanlıcı millî kimlik inşasında önemli bir sembolik durak hâline gelmiştir. Böylece zafer geçmişle kopa(rıla)n bağı yeniden kurmada bir tutkal görevi görmüştür.

Kaynakça

- Albayrak, DÖ ve Turan, K 2016, 'Neo-Ottomanism in Turkish Foreign Policy Through the Lenses of the Principal-Agent Theory', *Journal of Security, Strategy and Political Studies*, vol. 1, no. 1, s. 129-154.
- Assmann, J 2001, *Kültürel Bellek: Eski Yüksek Kültürlerde Yazı, Hatırlama ve Politik Kimlik*, Tekin A (çev.), İstanbul, Ayrıntı Yayınları.
- Atabey, F 2017, 'Öncesi ve Sonrası İle Osmanlı'nın Kutül'Amare Zaferi', *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, vol. 10, no. 53.
- Auge, M 1999, *Unutma Biçimleri*, Sert M (çev.), İstanbul, Om Yayınevi.
- Aydemir, M ve Yılmaz, N 2017, 'Toplumsal Bellek Bağlamında Sarıkamış Harekâtı'nın Türk Romanına Yansıması', *Folklor/Edebiyat Dergisi*, vol. 23, no. 89, s. 111-130.
- Aykaç, P 2019, 'Musealisation as a strategy for the reconstruction of an idealised Ottoman past: İstanbul's Sultanahmet district as a 'museum-quarter'', *International Journal of Heritage Studies*, vol. 25, no. 2, s. 160-177.
- Aytaçlı, B 2012, 'Durum Çalışmasına Ayrıntılı Bir Bakış', *Adnan Menderes Üniversitesi Eğitim Fakültesi Eğitim Bilimleri Dergisi*, vol. 3, no. 1, s. 1-9.
- Başaran İnce, G 2016, 'Ulusal Kimlik, Kolektif Bellek ve Edebiyat: Dersimli Kız Romanında Resmi Bellek Temaları', *Edebiyat Eleştirisi Dergisi*, vol. 5, s. 36-68.
- Başlar G 2018, "'Kullanıcı Üretimi" Kolektif Hafıza: Adalet Yürüyüşü Örneği', *Galatasaray Üniversitesi İletişim Dergisi*, vol. 28, s. 143-175.
- Batuman, B 2014, 'Okul Cephelerinden "Cumhurbaşkanlığı Sarayı"na: Mimari Temsil Olarak Osmanlı Selçuklu ve Ulusun Millet Olarak (Yeniden) İnşası', *Arredamento*, s. 65-73.
- Bilgin, İ 2013, *Kut'ül Amare Osmanlı'nın Son Zaferi*, İstanbul, Timaş Yayınları.
- Bilgin, N 2014, *Kimlik İnşası*, İzmir, İzmir Büyükşehir Belediyesi.
- Bilginer Erdoğan, Ş 2013, 'Toplumsal Bellek ve Medya: Toplumsal Hatırlatma ve Unuturma Biçimleri (Seksenler TV Dizisi)', YL Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum.
- Boyer, P, Wertsch, JV 2015, *Zihinde ve Kültürde Bellek*, Dalar YA (çev.), İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Bölükbaşı, M 2013, 'Bir "Gelenek İcadı" Olarak İstanbul'un Fethi', [özet] *Sosyoloji Dergisi*, no. 28, s. 67-88.
- Carney, J 2014, 'Re-creating History and Recreating Publics: The Success and Failure of Recent Ottoman Costume Dramas in Turkish Media', *European Journal of Turkish Studies*, vol. 19, erişim 22 Mart 2021, <https://journals.openedition.org/ejts/5050>
- Cavlan, T 2010, 'Yeni Osmanlıcılık: Batıdan Kopuş mu?', *Sosyal Bilimler Dergisi*, vol. 3, no. 2, s. 126-156.
- Confino, A 1997, 'Collective Memory and Cultural History: Problems of Method', *Oxford University Press*, vol. 102, no. 5, s. 1386-1403.

- Çabuk, V 2003, *Osmanlı Siyasi Tarihinde Sultan II. Abdülhamid Han*, İstanbul, Emre Yayınları.
- Çelik, A ve Selçuk, M 2016, ‘Tarafların Basınında Kutü’l Amare Zaferi’, *Uluslararası Tarih ve Sosyal Araştırmalar Dergisi*, no. 15, s. 301-327.
- Çetin, MZ 2004, ‘Tales of past, present, and future: mythmaking and nationalist discourse in Turkish politics’, *Journal of Muslim Minority Affairs*, vol. 24, no. 2, s. 347-365.
- Çınar, A 2001, ‘National History as a Contested Site: The Conquest of Istanbul and Islamist Negotiations of the Nation’, *Comparative Studies in Society and History*, vol. 43, no. 2, s. 364-391.
- Çiftçi, D ve Agocuk, P 2020, ‘Kültürel Bellek Mekan Olarak Belgesel Sinema: Kayıp Otobüs (2007) Belgeseli Örneği’, *Gümüşhane Üniversitesi İletişim Fakültesi Elektronik Dergisi*, vol. 8, no. 2, s. 1179-1199.
- Çolak, Y 2006, ‘Ottomanism vs. Kemalism: Collective Memory and Cultural Pluralism in 1990s Turkey’, *Middle Eastern Studies*, vol. 42, no. 4, s. 587-602.
- Çoruk, AŞ 2016, ‘Bir Gelenek İcadı Olarak II. Meşrutiyet Döneminde Gerçekleştirilen İstanbul’un Fethi Törenleri’, *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi*, no. 7, s. 79-98.
- Dalbay, RS ve Avcı, N 2018, ‘Kimlik İnşasına İlişkin Temel Yaklaşımlar ve Bu Yaklaşımların Türkiye’ye Yansımaları’, *Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, vol. 23, no. 1, s. 17-39.
- Diñç, E, Diñç, FT ve Üztumur, SS 2016, ‘Birinci Dünya Savaşı’nda Irak Cephesi ve Kutü’l-Amare Zaferi’nin Ortaokul, Lise ve Üniversite Düzeyinde Okutulan Ders Kitaplarına Yansımaları’, içinde Neçare O (der.), *Kütü’l-Amâre Zaferi’nin 100. Yılı Münasebetiyle I. Dünya Savaşı’nda Irak Cephesi Uluslararası Sempozyumu 28-29 Nisan 2016 Mardin Bildiriler*, Atatürk Araştırma Merkezi Yayınları, Ankara, s. 153-179.
- Dorroll, CM 2015, ‘*The Spatial Politics of Turkey’s Justice and Development Party (AK Party): On Erdoganian Neo-Ottomanism*’, Doctoral Thesis, University of Arizona.
- Doyuran, L 2017a, ‘Televizyon ve Sosyal Medya Çerçevesinde Medya Aracılığıyla Kolektif Belleğin İnşası’, [özet] *Erciyes İletişim Dergisi*, vol. 5, no. 2, s. 228-242.
- Doyuran, L 2017b, ‘Tarih İçerikli Belgesel Filmlerde Kolektif Belleğin İnşası (II. Abdülhamid Belgeselleri Örneği)’, *Ulakbilge Sosyal Bilimler Dergisi*, vol. 6, no. 20, s. 29-58.
- Durgun, Ş 2020, ‘Türk Ulusal Kimliğinin Dönüşümü ve Yeni Osmanlıcılık’, *Stratejik ve Sosyal Araştırmalar Dergisi*, vol. 4, no. 2, s. 299-316.
- Engin, V 2010, *Pazarlık: İkinci Abdülhamid ile siyonist lider Dr. Theodore Herzl arasında geçen “Filistin’de Yahudi Vatanı” Görüşmelerinin Gizli Kalmış Belgeleri*, İstanbul, Yeditepe Yayınları.
- Ergin, M ve Karakaya, Y 2017, ‘Between neo-Ottomanism and Ottomania: navigating state-led and popular cultural representations of the past’, *New Perspectives on Turkey*, vol. 56, s. 33-59.
- Ergüven, M ve Duran, A 2019, ‘Basına Yansıyan Yönleriyle Kutü’l Amare Zaferinin Kısa Bir Değerlendirilmesi’, *International Social Sciences Studies Journal*, vol. 5, no. 41, s. 4349-4356.

- Halbwachs, M 2018, *Kolektif Bellek*, Karagöz Z (çev.), İstanbul, Pinhan Yayıncılık.
- Hasanov, B 2006, 'İbn Haldun'da Asabiyyet Kavramı- Maurice Halbwachs'ın "Kolektif Hafıza" Kavramı İle Bir Karşılaştırma', *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi*, vol. 15, no. 59, s. 1437-1446.
- Helvacıköylü, G 2019, 'The Effect of Neo-Ottomanism In Turkish Foreign Policy For The Balkans and Africa In Davutoğlu Period (2009-2014)', Doctoral Thesis, Yeditepe University Institute of Social Sciences, İstanbul.
- Heper, M 2000, 'The Ottoman Legacy and Turkish Politics', *Journal of International Affairs*, vol. 54, no. 1, s. 63-82.
- Herzl, T 2017, *Hatıralar*, Göze E (çev.), İstanbul, Boğaziçi Yayınları.
- Hobsbawm, E 2006, 'Gelenekleri İcat Etmek', içinde Hobsbawm E ve Ranger T (der.), *Gelenğin İcadı*, İstanbul, Agora Kitaplığı.
- İçen, M ve Tuncel, G 2019, 'Toplumsal Hafızanın Siyasal Alan Tarafından İnşa Sürecinin Sosyal Bilgiler/Tarih Ders Kitaplarına Yansımaları', *Turkish History Education Journal*, vol. 8, no. 1, s. 60-81.
- İpek, İ 2018, 'Toplumsal Belleğin Yeniden İnşası: 1990 Sonrası Yazılı Basında 27 Mayıs'ı Hatırlatma ve Unutturma', YL Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Kamalı, H 2018, 'Türk'ün Yüğü "Yeni Osmanlılık" mı Yeni Bir "Osmanlı Oryantalizmi" mi?', *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi*, vol. 5, no. 4, s. 33-47.
- Kara, HA ve Erol, E 2015, '100. Yılında Kut'ül Amare Savaşı'nı Hatırlamak: İngiliz Askerlerinin Hatıralarında Kut'ül Amare'de Savaşın Ötesinde Yaşananlar', *Electronic Turkish Studies*, vol. 10, no. 13, s. 123-139.
- Karaarslan, F 2014, 'Modern Dünyada Toplumsal Hafıza ve Dönüşümü', Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya.
- Koyuncu, B 2013, 'AK Parti'nin Ulusal Kimlik Vizyonunda İslam Unsuru: Türkiye'de Ulusal Kimlik- Din İlişkisi Üzerine Bir Örnek Olay İncelemesi', Doktora Tezi, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Küçükvatan, M 2013, 'İngiliz Basınında Osmanlının Kut'ül-Amare Zaferi', *Çağdaş Türkiye Tarihi Araştırmaları Dergisi*, vol. 13, no. 26, s. 55-85.
- Laçiner, S 2009, 'Turgut Ozal Period in Turkish Foreign Policy: Ozalism', *USAK Yearbook of Politics and International Relations*, vol. 2, s. 153-205.
- Lenses of the Principal-Agent Theory', *Journal of Security Strategy and Political Studies*.
- Maessen, E 2014, 'Reassessing Turkish National Memory: An Analysis of the Representation of Turkish National Memory by the AKP', *Middle Eastern Studies*, vol. 50, no. 2, s. 309-324.
- Metin, B 2016, 'Türk Basınına Göre Birinci Dünya Savaşı'nda Kut'ül Amare Zaferi', içinde Neçare O (der.), *Kütü'l-Amâre Zaferi'nin 100. Yılı Münasebetiyle I. Dünya Savaşı'nda Irak Cephesi Uluslararası Sempozyumu 28-29 Nisan 2016 Mardin Bildiriler*, Atatürk Araştırma Merkezi Yayınları, Ankara, s. 97-127.
- Mustafa, L 2013, 'Medeniyetleşmenin Kesişme Noktasında Balkanlar: Destekçiler ve Muhalipler Arasında Balkanlarda "Yeni Osmanlılık"', YL Tezi, Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.

- Olgun, S ve Babaoğlu, R 2020, 'Dönemin Kaynakların a Göre Kutü'l Amare Zaferi (Toplu Bir Değerlendirme)', *Tarih Araştırmaları Dergisi*, vol. 39, no. 67, s. 477 - 502.
- Onay Çöker, D 2012, 'Kurgulanmış Gerçekliğin Sorgulanması: Türk Toplumsal Belleğinde 6-7 Eylül Olayları', *İletişim Araştırmaları*, vol. 10, no. 1-2, s. 111-136.
- Ongur, HO 2014, 'Identifying Ottomanisms: The Discursive Evolution of Ottoman Pasts in the Turkish Presents', *Middle Eastern Studies*, vol. 51, no. 3, s. 416-432.
- Öncü, A 2007, 'The Politics of Istanbul's Ottoman Heritage in the era of Globalism', içinde Drieskens, B, Mermier, F and Wimmen, H (der.), *Cities of the South: Citizenship and Exclusion in the Twenty-First Century*, Saqi Books, London, Beirut, s. 233-264.
- Özçelik, M 2015, 'Kut'ül Amare Zaferinin Türk Basınına Yansımaları', *International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, vol. 10, no. 9, s. 367-388.
- Özdemir, B 2019, 'Hatırlama ve Unutma Kültürü: Geçmişle Yüzleşme Bağlamında Türkiye Örneği', YL Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Özdil, M 2017, 'Kolektif ve Bireysel Kimlikler Bağlamında Sosyal Bütünleşme', *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, vol. 3, no. 28, s. 383-400.
- Özelçi, RK 2010, 'Toplumsal Belleğin Dramatik Kurgulanması: (Hatırla Sevgili Tv Dizisi)', Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Öztürk, Y 2007, 'Tarih ve Kimlik', *Akademik İncelemeler*, vol. 2, no. 1.
- Renan, E 1990, 'What is a Nation?', Bhabha HK (der.), *Nation and Narration*, London and New York: Routledge Taylor & Francis Ltd, 8-22.
- Ricoeur, P 2012, *Hafıza, Tarih, Unutuş*, Özcan ME (çev.), İstanbul, Metis Yayınları.
- Sakaoğlu, N 2015, *Bu Mülkün Sultanları*, İstanbul, Alfa Yayınları.
- Schudson, M 2007, 'Kolektif Bellekte Çarpıtma Dinamikleri', *Cogito, Bellek: Öncesiz, Sonrasız*, vol. 50, s. 179-199.
- Seitsonen, O, Mullins, PR, ve Ylimaunu, T 2020, 'Public memory, National Heritage, and Memorialization of the 1918 Finnish Civil War', *World Archaeology*, erişim 23 Mart 2021, <https://doi.org/10.1080/00438243.2020.1724821>
- Sert, Ö 2013, 'Türkiye'de Nostalji Politikası, Kentte Gigantonami, Ev Ekonomisinde Saray Hayali: Yeni Osmanlıcı Hatırlamanın Halleri', *Birikim*, no. 293, s. 94-103.
- Sorgun, MT 1972, *Halil Paşa: Bitmeyen Savaş*, İstanbul, 7 Gün Yayınları.
- Şahin Kaya, Ş 2011, 'Televizyon, Tarih ve Toplumsal Bellek', *Sosyoloji Dergisi*, no. 25, s. 103-123.
- Şimşek, A ve Çakmakçı, E 2019, 'Cumhuriyet Dönemi İlkokul Tarih Ders Kitaplarında Milli Mücadele', *Cumhuriyet Tarihi Araştırmaları Dergisi*, no. 30, s. 189-227.
- Taspınar, Ö 2008, 'Turkey's Middle East Policies: Between Neo-Ottomanism and Kemalism', *Carnegie Middle East Center*, no. 10.
- Tokdoğan, N 2018, *Yeni Osmanlıcılık: Hınç, Nostalji, Narsisizm*, İstanbul, İletişim Yayınları.
- Trifkovic, S 2011, 'Turkey as a regional power: Neo-Ottomanism in action', *Politeia*, vol. 1, no. 2, s. 83-95.
- Türkmen, Z 2016, '100. Yılında Kütülamare Zaferi', [broşür] *Türkiye Bilimler Akademisi (TÜBA) Günce Dergisi Eki*, vol. 16.

Ünal Çınar, R 2019, ‘“Yeni Türkiye” Söyleminde Bellek-İktidar Mücadelesi’, Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
vol. 1, no. 1, s. 129-154.

Wastnidge, E 2019, ‘Imperial Grandeur and Selective Memory: Reassessing Neo-Ottomanism in Turkish Foreign and Domestic Politics’, *Middle East Critique*, vol. 28, no. 1, s. 7-28.

White, J 2013, *Müslüman Milliyetçiliği ve Yeni Türkler*, Güllüpınar F ve Taştan C (çev.), İstanbul, İletişim Yayınları.

Yavuz, MH 2016, ‘Social and Intellectual Origins of Neo-Ottomanism: Searching for a Post-National Vision’, *Die Welt des Islams*, vol. 56, no. 3-4, s. 438-465.

Yıldırım, E 2012, ‘Modern Cumhuriyetin Kimlik Arayışları: Kayıp Kimliğin Peşinde Mavi Anadoluculuk Hareketi’, Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.

Zencirci, G 2014, ‘Civil Society’s History: New Constructions of Ottoman Heritage by the Justice and Development Party in Turkey’, *European Journal of Turkish Studies*, vol. 19, erişim 23 Mart 2021, <https://journals.openedition.org/ejts/5076>

İnternet/ Gazete Kaynakları

A Haber 2016, ‘Kut’ül Amare 100 yaşında’, 29 Nisan. <https://www.ahaber.com.tr/video/programlar/belgesel-kusagi-videolari/kutul-amare-100-yasinda>

A Haber 2019, ‘Unutturulan Zafer: Kut’ül Amare (Unutuma)’, 29 Nisan. <https://www.ahaber.com.tr/video/programlar/unutma-videolari/unutturulan-zafer-kutul-amare-unutma>

Al Jazeera Turk 2016, ‘Son büyük zafer: Kut’ül Amare’, 25 Nisan. https://www.youtube.com/watch?v=eSyDD_cfl8o&t=2s&ab_channel=AlJazeeraTurk

Albayrak, H 2016, ‘Şu kızgın toprağın güneşli semasında...’, *Karar Gazetesi*, 21 Nisan. <https://www.karar.com/yazarlar/hakan-albayrak/su-kizgin-topragin-gunesli-semasinda-890>

Alparlan, S 2016, ‘AKP’nin II. Abdülhamid Aşkı!’, *Medya14*, 28 Eylül. <http://www.medya14.net/gundem/akp-nin-ii-abdulhamit-aski-h2852.html>

Anadolu Ajansı 2016, ‘100. Yılında Unutulan Zafer: Kut’ül Amare’, 29 Nisan. <https://www.aa.com.tr/tr/info/infografik/1019#!>

Anadolu Ajansı 2018, ‘Kahramanların destanı: Kut’ül Amare’, 29 Nisan. https://www.youtube.com/watch?v=3vJ902wu2Bc&t=4s&ab_channel=AnadoluAjansı%C4%B1

Armağan, M 2017, ‘Kut’ül-Amare Zaferi neden unutturuldu?’, *Yeni Şafak*, 20 Nisan. <https://www.yenisafak.com/yazarlar/mustafaarmagan/kutul-amare-zaferi-neden-unutturuldu-2037626>

Armağan, M, ‘Giresun’da Kut’ül Amare Konferansı Gerçekleştirildi’, *TÜGVA*. <http://tugva.org/kutul-amare-konferansi-gerceklestirildi/>

Atasoy, S 2019, ‘Trakya Üniversitesinde Kut’ül Amare Zaferi Konuşuldu’, *Trakya Üniversitesi*, 21 Mayıs. <https://www.trakya.edu.tr/news/trakya-universitesinde-kut-ul-amare-zaferi-konusuldu>

- Atay, T 2016, ‘Bir ‘Yeni Türkiye’ icadı: Kut’ül Ammare’, *Cumhuriyet*, 22 Nisan. <https://www.cumhuriyet.com.tr/yazarlar/tayfun-atay/bir-yeni-turkiye-icadi-kutul-ammare-520073>
- Babahan, E 2016, ‘Kütül’Amâre ve 23 Nisan’, *Yerel Haber*, 18 Nisan. <http://m.marmarayerel-haber.com/Ergun-BABAHAN/43019-Kutul-Amare-ve-23-Nisan>
- Bağcılar Belediyesi, ‘Kütül’Amâre Zaferi ve Resmi Sergisi’, erişim 23 Mart 2021, <http://kultursanat.bagcilar.bel.tr/etkinlik/521/5714/kutul-amare-zaferi-ve-resim-sergisi.aspx>
- Bardakçı, M 2018, ‘Kut Kahramanı Halil Paşa’nın değil Türkiye’ye girmesi, Türk elçiliğinde yemek yemesi bile yasaktı’, *Haber Türk*, 29 Nisan. <https://www.haberturk.com/yazarlar/murat-bardakci/1940865-kut-kahramani-halil-pasanin-degil-turkiyeye-girmesi-turk-elciliginde-yemek-yemesi-bile-yasakti>
- Bursa Büyükşehir Belediyesi 2017, ‘Osmanlı’nın Unutulan Kütül’Amâre Sergisi Bursa’da’, 24 Mayıs. <https://www.bursa.bel.tr/osmanlinin-unutulan-kutul-amare-zaferi-sergisi-bur-sada/haber/23964>
- CNN Türk 2016, ‘Erdogan ve Davutoglu Kut’ül Amâre programında konuştu’, 29 Nisan. <https://www.cnntrk.com/video/turkiye/erdogan-ve-davutoglu-kutul-amare-programinda-konustu>
- Çalkaya, M 2016, ‘PTT’den “Kut-ül Amare Zaferi” konulu anma pulu’, *Anadolu Ajansı*, 28 Nisan. <https://www.aa.com.tr/tr/turkiye/pttden-kut-ul-amare-zaferi-konulu-anma-pulu/562896>
- Çavuşoğlu, T 2017, ‘Kut’ül Amâre Zaferi unutturuldu mu? Kim unutturdu?’, *Belgesel Tarih*, 29 Mart. <https://www.belgeseltarih.com/kutul-amare-zaferi-unutturuldu-mu-kim-unutturdu/>
- Çelik, M 2019, ‘Kut’ül Ammare Zaferi Neden Unutturuldu?’, *Ülke TV*, 30 Nisan. https://www.youtube.com/watch?v=hBCRhAyCw2c&ab_channel=%C3%9CLKETV
- Çölaşan, E 2016, ‘Kut’ül Amare ve Sakallı Nurettin’, *Sözcü Gazetesi*, 19 Nisan. <https://www.sozcu.com.tr/2016/yazarlar/emin-colasan/kutul-amare-ve-sakalli-nurettin-1190487/>
- Demir, A 2016, ‘Kut’ül Amare Zaferi’nin 100.yılı için görkemli anma programı’, *Anadolu Ajansı*, 29 Nisan. <https://www.aa.com.tr/tr/turkiye/kut-ul-amare-zaferinin-100yili-icin-gorkemli-anma-programi/563907>
- En Son Haber 2012, ‘Fetih 1453’ün gerçek bütçesi belli oldu’, 29 Mart. <https://www.ensonhaber.com/kultur-sanat/fetih-1453un-gercek-butcesi-belli-oldu-2012-03-29>
- Erol, MS 2016, ‘Kütü’l Amâre unutulmadı, unutturuldu!’, *Milli Gazete*, 07 Şubat. <https://www.milligazete.com.tr/makale/849079/prof-dr-m-seyfetin-erol/kut-ul-amare-unutulmadi-unutturuldu>
- Esenler Kültür Sanat 2016, ‘Kütü’l Amare’, 29 Nisan. https://www.youtube.com/watch?v=7X-CSZqO-SJo&list=PLfoUvDw9fTegcuN4fe143n0ELMneQCOb8&index=143&ab_channel=EsenlerK%C3%BClt%C3%BCrSanat
- Gazete Manifesto 2016, ‘Yeni rejimin tarih icadı: Kut’ül Amare’, 30 Nisan. <https://gazetemani-festo.com/2016/yeni-rejimin-tarih-icadi-kutul-amare-39183/>
- Gümüşhane Valiliği 2017, ‘Kut’ül Amâre Zaferi’nin 101. Yıldönümü Kutlandı’, 03 Mayıs. <http://gumushane.gov.tr/kutul-amre-zaferinin-101-yildonumu-kutlandi>
- Gündüz, S 2012, ‘Küt’ül Amare Zaferi...’, *Yeni Şafak*, 29 Nisan. <https://www.yenisafak.com/yazarlar/suleymangunduz/ktul-amare-zaferi-32162>

- Karakış, G 2016, 'Görkemle Kutlansın', *Hürriyet*, 17 Nisan. <https://www.hurriyet.com.tr/gundem/gorkemle-kutlansin-40089900>
- Karaman Valiliği 2019, 'Kutlu Zaferin 103. Yıldönümünde Kut'ül Amare Kahramanları Yâd Edildi', 29 Nisan. <http://www.karaman.gov.tr/kutlu-zaferin-103-yildonumunde-kutul-amare-kahramanlari-yd-edildi>
- Kayseri Büyükşehir Belediyesi 2016, 'Büyükşehir'den "Kut'ül Amare" Sergisi', 25 Mayıs. <https://www.kayseri.bel.tr/haberler/buyuksehir-den-kut-ul-amare-sergisi>
- Kılıç, H, 'Fark ve Benzerlik İkliminde Neo Osmanlıcılık ve Fraksiyonları', *Academia*, erişim 18 Temmuz 2021, https://www.academia.edu/36495926/Neo_Osmanli%C4%B1c%C4%B1l%C4%B1k_ve_Fraksiyonlar%C4%B1_docx
- Medya Forum 2019, 'Kut'ül Amare Belgeseli', 04 Temmuz. https://www.youtube.com/watch?v=MnB39sOlscw&ab_channel=MedyaForum
- Memurlar.Net 2017, 'Kûtül' Amâre Zaferi Ders Kitaplarına Girecek', 27 Nisan. <https://www.memurlar.net/haber/664094/kut-ul-amare-zaferi-ders-kitaplarina-girecek.html>
- Meydan, S 2018, 'Ama hangi millet, Millet Sistemi'nden Ulus Devlete', *Sözcü Gazetesi*, 12 Şubat. <https://www.sozcu.com.tr/2018/yazarlar/sinan-meydan/ama-hangi-millet-millet-sisteminden-ulus-devlete-2215420/>
- Milliyet 2016, 'Unutulan Zafer; Kûtül'Amâre' 100.Yılında', 28 Nisan. <https://www.milliyet.com.tr/yerel-haberler/ankara/unutulan-zafer-k-tulam-re-100-yilinda-11341764>
- Milliyet 2018a, 'Tatvan'da "Kut'ül Amare Zaferi" Anma Programı', 01 Mayıs. <https://www.milliyet.com.tr/yerel-haberler/bitlis/tatvanda-kutul-amare-zaferi-anma-programi-12766879>
- Milliyet 2018b, 'Türkab'tan "Kut'ül Amare Şehitlerini Anma Konferansı', 23 Temmuz. <https://www.milliyet.com.tr/yerel-haberler/gaziantep/turkabtan-kutul-amare-sehitlerini-anma-konferansi-12938354>
- Mütercimler, E 2016, 'Kut-ül Amare ve Atatürk Büyükçekmece'de Konuşuldu', *Milliyet*, 20 Nisan. <https://www.milliyet.com.tr/yerel-haberler/istanbul/kut-ul-amare-ve-ataturk-buyukcekmece-de-konusuldu-11346593>
- Oğur, Y 2018, 'Unuttuğumuzu unutmanın hikayesi...', *Serbestiyet*, 10 Şubat. <https://serbestiyet.com/yazarlar/unuttugumuzu-unutmanin-hikayesi-11380/>
- Ortaylı, İ 2016, 'Kûtu'l Amâre Zaferi', *Hürriyet*, 23 Nisan. <https://www.hurriyet.com.tr/yazarlar/ilber-ortayli/k-tul-amare-zaferi-40093645>
- Öney, S 2016, 'Kûtül' Amâre, Ama Niye?', *Birikim*, 29 Nisan. <https://birikimdergisi.com/haftalik/7649/kutul-amare-ama-niye>
- Pancar 2016, 'Unutturulan Zaferimiz Kut'ül Amare', 28 Nisan. https://www.youtube.com/watch?v=hZ_mKYflaJO&t=8s&ab_channel=CavitPancar
- Polatlı Kaymakamlığı 2018, 'Kut'ül Amare Yıldönümü İçin İlçemizde Anma Programı Düzenlendi', 27 Nisan. <http://www.polatli.gov.tr/kutul-amare-yil-donumu-icin-ilcemizde-anma-programi-duzenlendi>
- Samsun Klas Haber 2018, 'Samsun'da Çanakkale ve Kut'ül Amare Sergisi', 17 Mart. <https://samsunklashaber.net/dunya/samsunda-canakkale-ve-kutul-amare-sergisi/>

- Sanal Basın 2017, ‘Kut’ül Amare Zaferi anma programı’, 02 Şubat. <http://www.sanalbasin.com/kutul-amare-zaferi-anma-programi-22469310/>
- Sevim 2017, ‘Kut’ül Amare Zaferi (Büyük Zafer)’, 04 Aralık. https://www.youtube.com/watch?v=-xs_ioFXgFo&t=7s&ab_channel=Ertu%C4%9FruSevim
- Sofuoğlu, E 2016, ‘Kut’ül Amare Zaferi’ni İngilizler bize unutturdu’, *Anadolu Ajansı*, 29 Nisan. <https://www.aa.com.tr/tr/dunya/kutul-amare-zaferini-ingilizler-bize-unutturdu/563531>
- Sözcü 2017, ‘Kitaplardan İsmet İnönü çıktı Kut-ül Amare girdi’, 17 Ocak. https://www.sozcu.com.tr/2017/egitim/kitaplardan-ismet-inonu-cikti-kut-ul-amare-girdi-1626476/?utm_source=dahafazla_haber&utm_medium=free&utm_campaign=dahafazlahaber
- T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı 2016, ‘Unutulan Zafer; Kütül’Amare’ Belgeli Dramatik Gösterimi’, 29 Nisan. <https://www.youtube.com/watch?v=7qeXwDBcxB4>
- T.C. Milli Eğitim Bakanlığı 2017, ‘Kut’ül Amare Zaferi Kutlama Programı Yapıldı’, 28 Nisan. <https://etimesgut.meb.gov.tr/www/kutul-amre-zaferi-kutlama-programi-yapildi/icerik/1089>
- Tarih Haber 2016, ‘Kut’ül-Amare ganimetleri Askerî Müze’de’, 02 Mayıs. <http://www.tarihhaber.net/kutul-amare-ganimetleri-askeri-muzede/>
- Tarih Kanalı 2016, ‘Kut’ül Amare Kuşatması’, 29 Nisan. https://www.youtube.com/watch?v=YR8GGW_S_nI&t=165s&ab_channel=TarihKanal%C4%B1
- Taştan, Z 2018, ‘Tarihin Unutturamadığı Destansı Zafer Küt’ül Amare’, *Haberci*, 30 Nisan. <http://haberci.com.tr/tr-tr/haberler/7306/tarihin-unutturamadigi-destansi-zafer-kutul-amare>
- T.C. Cumhurbaşkanlığı 2016, ‘Milletimizin Binlerce Yıllık Tarihini, Neredeyse 1919 Yılından Başlatılan Tarih Anlayışını Reddediyorum’, 29 Nisan. <https://www.tccb.gov.tr/haberler/410/43802/milletimizin-binlerce-yillik-tarihini-neredeyse-1919-yilinden-baslatan-tarih-anlayisini-reddediyorum.html>
- TRT2 2019, ‘Tarihin Ruhu, Kut’ül Amare Esirleri 24. Bölüm’, 10 Eylül. https://www.youtube.com/watch?v=PUBxkVWkzeA&t=234s&ab_channel=TRT2
- Tuncer, H 2016, ‘Kut’ül Amare’yi kutlamak mı!’, *Cumhuriyet*, 19 Nisan. <https://www.cumhuriyet.com.tr/yazarlar/olaylar-ve-gorusler/akademi-yi-tutsak-almak-518071>
- Turan, R 2016, ‘Kut’ül Amare Zaferi sonra ne hale geldi?’, *Sözcü Gazetesi*, 04 Mayıs. <https://www.sozcu.com.tr/2016/yazarlar/rahmi-turan/kutul-amare-zaferi-sonra-ne-hale-geldi-1215030/>
- Türkmeneli Televizyonu 2018, ‘Kut’ül Amare Zaferi Konseri’, 01 Mayıs. https://www.youtube.com/watch?v=Vzz9Mklsuzc&ab_channel=T%C3%BCrkmeneliTelevizyonu
- TVNET 2016, ‘Büyüteç, Unutulmuş bir zafer: Kütü’l Amare’, 29 Nisan. https://www.youtube.com/watch?v=LYHBLp-pNMU&t=1s&ab_channel=TVNET
- Uslu, L 2016, ‘100. Yılında Kut’ül Amare Zaferi Ruhu Şahlanıyor...’, *Memur-Sen*, 29 Nisan. <https://www.memursen.org.tr/100-yilinda-kutul-amare-zaferi-ruhu-sahlaniyor->
- Videolu Tarih 2018, ‘Kut’ül Amare Zaferi’, 01 Şubat. https://www.youtube.com/watch?v=R-0VEi5KoH-I&t=9s&ab_channel=VideoluTarih
- Zelyut, R 2019, ‘2. Abdülhamit’i niye seviyorlar dersiniz?’, *Aydınlık Gazetesi*, 07 Şubat. <https://www.aydinlik.com.tr/2-abdulhamit-i-niye-seviyorlar-dersiniz-riza-zelyut-kose-yazilari-subat-2019>

Bellek ve Kimlik Bağlamında Bir Yeniden Canlandırma Örneği: Tatavla Karnavalı

Şule Tepe

Giriş

Tatavla, İstanbul'un Şişli ilçesinde bulunan Kurtuluş semtinin eski adıdır. Tatavla Karnavalı da İstanbullu Rumların Tatavla'da her yıl Büyük Perhiz'den önce girdikleri eğlence döneminde kutladıkları bir karnavaldır. Değişen takvime göre her yıl Şubat sonu ya da Mart başı kutlanan ve Apokurya, Apokries ve Baklahorani olarak da adlandırılan karnaval, kutlamaların Tatavla semtinde yoğunlaşmasından dolayı Tatavla Karnavalı olarak bilinir. Maske takmak maskara alayı, uçurtma uçurma gibi çeşitli ritüellere sahip karnaval için bir araya gelen Rumlar, Tatavla'da toplanıp gün boyu eğlenirler. Sadece Rumların değil tüm İstanbulluların katılım gösterdiği bu karnaval, İstanbul sokaklarında yaklaşık 500 yıl kadar kutlandıktan sonra Kemalist rejiminin azınlık politikaları çerçevesinde ve İkinci Dünya Savaşı'nın yarattığı olumsuz koşullar nedeniyle dönemin değişen siyasi koşullarına bağlı olarak 1942 yılından itibaren kamusal alanda kutlanamamaya başlar.

İstanbullu Rumlar, karnavalı evden eve ziyaret şeklinde ya da okul, dernek salonlarında küçük etkinliklerle kutlamaya devam eder. Ancak karnavalın en büyük özelliği maskeyle sınıfsal kimliklerinden sıyrılmış coşkulu kalabalıkların Tatavla sokaklarında eşit ve özgür bir şekilde beraberce eğlenerek deşarj olmalarıdır ve bu nedenle kapalı mekânlara çekilmiş karnaval giderek eski coşkusunu yitirir. Ancak 2009 yılında karnavalı yad etmek için bir araya

gelen bir grup mahalleli tarafından karnavalın kamusal alanda tekrar kutlanması kararı alınır.

Sosyal gruplar, kendilerini geçmişe referansla tanımlar ve bir grubun üyeleri kim olduklarını bu geçmiş sayesinde kavrar (Bilgin 2013, s. 74), ritüel törenlerle anar ve yorumlar (Bilgin 2007, s. 219). Dolayısıyla kolektif bellek kimlik inşasının önemli bir kaynağını oluşturur (Bilgin 2007, s. 218; Assmann 2018, s. 98; Ricoeur 2012, s. 100). Kimliğin meşrulaştırılmasını sağlayan bellek aynı zamanda o kimliğe olan aidiyet bağını da kurar (Bilgin 2007, s. 219). Ritüeller ise sürekli tekrarları ile bilgiyi bir sonraki kuşağa aktararak belleğin ve aynı zamanda kimliğin sürekliliğini sağlar (Assmann 2018, s. 99). Bakhtin’e (2001, s. 237) göre karnavallar gösterişli ve bağdaştırmacı ritüellerdir. Bu anlamda bellek, kimlik ve ritüel arasındaki kimliğin devamlılığını sağlayan ilişki karnavallar için de söz konusudur. Tatavla Karnavalı da Rum cemaatini ortak bir geçmişte birleştiren, Rum kimliğinin yeniden üretimini sağlayan ve grup aidiyetini güçlendiren bir ritüeldir.

Bu çalışma Tatavla Karnavalı’nın kamusal alandan dışlanması ve 68 yıl sonra yeniden canlanması süreçlerini kolektif bellek, kimlik ve ritüel ilişkisi üzerinden ele almayı amaçlamaktadır. Rum cemaati Cumhuriyet dönemi azınlık politikalarına bağlı olarak nüfusları oldukça azalmış ve kimliklerini sessiz yaşayan bir topluluktur. Bu anlamda karnavalın kamusal alanda yeniden canlanması Rum kimliğinin de kamusal alanda görünürlük kazanması anlamını taşımakta ve bu kimliğe olan aidiyeti güçlendirici bir etki yaratmaktadır. Karnavalın yeniden kutlanmasının Rum cemaatinin belleği ve kimliği üzerinde yarattığı bu etki çalışmanın ana konusunu oluşturmaktadır.¹

1 Tatavla Karnavalı’nın yeniden canlandırılması sadece Rum kimliğine mensup kişilerin değil farklı etnik kimliğe mensup birçok kişinin etkin katılımı ile yürüttüğü bir süreç olmuştur. Bu nedenle bu süreçte aktif bir şekilde rol oynayan farklı yaş, cinsiyet ve etnik kökene sahip toplam 10 kişiyle yapılandırılmış derinlemesine görüşmeler yapılmıştır. Karnavalın yeniden canlandırılmasında aktif rol oynamış olmak görüşmecilerin seçilmesinde önemli bir kriter olmuştur. Bu görüşmecilerin 6’sı Rum kimliğine mensup olmakla birlikte 4’ü farklı etnik kimliklere mensuptur. Görüşmecilere ulaşmada bana oldukça yardımcı olan gazeteci-yazar Hüseyin İrmak’a ve benimle görüşme yapmayı kabul edip değerli katkılarını sunan bütün görüşmecilere teşekkür ederim. Ayrıca başından beri desteğini esirgemeyen, yorum ve katkılarıyla makalenin olgunlaşmasında çokça emeği bulunan hocam Bahar Aykan’a çok teşekkür ederim.

Bellek, Kimlik, Ritüel

Belleği, kısaca “insanın bilincinde iz bırakan şeyleri saklama ve hatırlama yeteneği” olarak tanımlayabiliriz (Bilgin 2007, s. 211). Bellek çalışmaları ise “bireysel ve toplumsal hatırlama ve unutma süreçlerini” inceler (Neyzi 2011, s. 1). Bellek alanındaki çalışmalar incelendiğinde Maurice Halbwachs’ın getirmiş olduğu sosyolojik yaklaşımı başlangıç noktası olarak alabiliriz (Suda 2017, s. 23). Geliştirdiği “kolektif bellek” kavramıyla Halbwachs, belleğin toplumsal inşanın bir ürünü olduğunu belirtir. Bireysel hafızanın kapalı ve izole olmadığını belirten Halbwachs’a (2018, s. 45-46) göre bir insanın geçmişini hatırlaması kendi türetmediği ve çevresinden ödünç aldığı kelimeler ve fikirler olmadan mümkün değildir. Bellek sosyal çevre içinde, sosyalizasyon sürecinde, başkalarıyla iletişim halinde oluşur:

Hatıralarımız genellikle kolektif olarak kalır ve yalnızca bizim müdahil olduğumuz olaylar ve yalnızca bizim gördüğümüz objeler söz konusu olduğunda bile bize başkaları tarafından hatırlatılır. Bunun sebebi aslında hiçbir zaman yalnız olmamamızdır. (Halbwachs 2018, s. 10)

Halbwachs, mutlak bir yalnızlık içinde büyüyen bir bireyin hafızasının olamayacağını belirtir (Assmann 2018, s. 44). Ona göre bir anıyı yaşarken fiziksel olarak yalnız dahi olsak düşünsel olarak yalnız değilizdir:

Tek başıma gezindiğimi varsayalım. Bu gezintiden sadece bana ait olan, salt bireysel hatıraları muhafaza edebileceğim söylenebilir mi? Oysaki yalnızca görünüşte tek başıma gezindim. Westminster’in önünden geçerken, tarihçi arkadaşımın bana anlattıklarını düşündüm... İlk kez Londra’da bulunduğumda, Strand üzerindeki Saint-Paul ya da Mansion-House önünde, Hukuk Mahkemeleri civarında, pek çok izlenim bana çocukluğumda okuduğum Dickens romanlarını hatırlatıyordu: O hâlde Dickens’la birlikte geziniyordum. (Halbwachs 2018, s. 11)

Bireyler geçmişlerini sınırlarını ait oldukları (ulusal, etnik, dinsel, vb.) grupların çizdiği “toplumsal çerçeveler” yardımıyla hatırlayabilir (Halbwachs 2016, s. 13-113). Hafızamızda yer eden belirli bir sahne, o zaman yaşadığımız şekliyle yeniden ortaya çıkmaz, onu toplumsal çerçeveleri kullanarak ve geçmişle şimdi arasında bir ilişki kurarak yeniden inşa ederiz (Halbwachs 2016, s.

196). Dolayısıyla her anımsama, geçmiş ile ilgili bir olaya ya da deneyime bağlı olsa bile herhangi bir anımsama ediminin zamansal statüsü her zaman şimdidir (Huyssen 1999, s. 13). Hatıra, şimdiki zamandan ödünç alınan veriler yardımıyla geçmişin yeniden inşasıdır, yani bellek canlı ve sürekli iletişim hâlinindedir (Halbwachs 2018, s. 66). Halbwachs’a (2018, s. 80) göre olayların unutulması, onların hatırasını taşıyan grupların ortadan kaybolmuş olmasından kaynaklanır.

Belleğin sınırlarını grup olgusuyla çizen Halbwachs’tan sonra Assmann bu sınırları, belleğin kültür ve kimlik boyutlarını analiz ederek genişletir. Assmann (2018, s. 67) bazı anıların ve geleneklerin grup artık var olmasa da “kültürel bellek” ile kuşaktan kuşağa aktarılabildiğini belirtir. Kültürel bellek, gündelik olmayan olayları hatırlama organıdır (Assmann 2018, s. 67). Daha geniş ve kapsayıcı bir bellek alanı olduğundan, geleneksel boyutta bir davranışlar ve ritüeller dünyasına sahiptir ve bu da kültürel belleğin kuşaktan kuşağa aktarılmasını sağlar (Ergöz ve Doğan 2020, s. 34).

Bu açıdan bakıldığında bellek, grup kimliğinin hem göstergesi hem de kaynağıdır (Bilgin 2007, s. 229). Örneğin, bir etnik grupla ya da azınlık grubuyla aidiyet kuran birey, kendisini ve diğer grup üyelerini bu aidiyetten kaynaklanan kimliğin oluşturduğu çerçeve içinde tanımlar (Barth 2001, s. 17). Ancak bu kimlik, ortak geçmişin grup düşüncesi ya da eylemindeki etkisi ölçüsünde güçlü ya da zayıftır (Assmann 2018, s. 142). Dolayısıyla kimliğin canlılığını sağlayan bellektir. Doğanay (2015) 21 Mayıs 1864 Sürgünü’nün Türkiye’de bulunan Çerkeslerin kolektif hafızası ve kimliği üzerindeki etkisini incelediği çalışmasında, Rus İmparatorluğu tarafından Kuzey Kafkasya’dan sürgün edilen Çerkeslerin bu trajik sürgün olayını, anıt mezarlar ve sembollerle her yıl aynı tarihte andığını anlatır. Çerkesler böylece sürgün hatıralarının kolektif belleklerinde canlı kalmasını ve gelecek kuşaklara aktarılmasını sağlayarak kimliklerini sürdürür. Yine aynı şekilde Kaymak (2017) Yunanistan’a göç eden İstanbullu Rumlar üzerine yapmış olduğu çalışmada, göç etmelerine neden olan bütün travmatik süreçlerin, Rumların kolektif belleklerinin oluşumunda, aktarımında ve kimlik inşa süreçlerinde belirleyici bir rol oynadığını tartışır.

Travmatik olayların yanında ritüeller de azınlık gruplarının kimliğinin süreğenliğini sağlayan önemli bir araçtır. Hatırlamanın en kolay yollarından biri sürekli olarak tekrar etmektir (Murtezaoğlu 2012, s. 348). Ritüeller de

yoğunlukları açısından tekrara bağlıdır (Sennett 2012, s. 114). Düzenli tekrarları ile belleklerdeki canlılığını koruyan ritüeller, kimliğin yeniden üretimini sağlar (Assmann 2018, s. 65). Aynı zamanda grubu bir araya getirir, üyeleri arasında bir bağ kurarak dayanışmayı artırır ve bir aidiyet bilincinin ortaya çıkmasını sağlar (Temur 2011; Cohen 1999; Connerton 2019). Daha ihtişamlı ritüeller olan karnavallar da grup üyeleri üzerinde aynı etkilere yol açar. Örneğin, Londra'nın Notting Hill semtinde her yıl Afro-Karayip toplulukları tarafından gerçekleştirilen geleneksel Notting Hill Karnavalı, bunun en güzel örneklerinden birini oluşturur. 1960'lı yıllarda Londra'da siyahlara karşı yükselen ırkçı saldırılar ve bunun sonucunda çıkan şiddetli isyanlar neticesinde, bu ırkçı şiddete farklı bir şekilde karşı koyup Karayip kültürünü ve toplumunu bir arada tutmak ve canlandırmak amacıyla Notting Hill semtinde ilk kez 1966 yılında karnaval kutlamaları başlamıştır. O yıldan sonra Notting Hill Karnavalı, her yıl Afro-Karayip topluluklarının kendi gelenek ve kültürlerini yaşatmak için düzenledikleri bir ritüel halini almıştır (Muhammed 2020). Cohen'a (1999, s. 60) göre Notting Hill karnavalı, çeşitli Afro-Karayip göçmen topluluklarının ortak bir etnik kimlik duygusu bulmalarını sağlayarak aralarındaki ortaklaşmacı duyguları da besler.

Ancak azınlık grupları açısından ritüellerin devamlılığını sağlayabilmek her zaman mümkün değildir. Bu noktada ulus-devlet, bellek ve azınlıklar arasında işleyen çatışmalı sürece değinmekte fayda vardır. Tek kimlikli ulus inşa etmek isteyen bir devlet türü olan ulus-devlet (Oran 2014, s. 21), homojen bir kimlik yaratmak adına geçmişi kurgular ancak bu seçilen ve yeniden inşa edilen bir tarih anlatısıdır (Çınar 2019, s. 67). Azınlıkların geçmişle kurduğu ilişki ise ulus devletinkinden farklılık gösterebilir. Bilgin'e (2013, s. 15) göre kolektif belleğin iki biçimi vardır: canlı bellek ve resmî bellek. Canlı bellek olayları yaşayanların, bizzat maruz kalanların oluşturduğu bellekken resmî bellek, hâkim gruplarca oluşturulan bellektir ve bu bellek türü bizzat toplum yöneticileri ve siyasetçiler tarafından kurulur (Bilgin 2013, s. 15). Yeni bir başlangıç yapma amacıyla olan ulus-devletler, oluşturmaya çalıştıkları ortak kimliğin (Sancar 2016, s. 49) belleğini "resmî bellek" ile kurar. Azınlık gruplarının canlı belleği ise bu resmî bellek tasarımı içerisinde eritmeye çalışılır.

Azınlıklara ait ve ulusal kimlikle çelişen ritüellere ulusun resmî tarih anlatısının içinde yer verilmemesi, bu geleneklerin yasaklanması yada çeşit-

li kısıtlamalarla kamusal alandaki görünürlüğünün azaltılması, ulus-devletin sıkça başvurduğu uygulamalardır. Bu şekilde ulusun resmî belleğini oluşturmak isteyen ulus-devletler, farklı grupların canlı belleklerini ötekileştirir. Örneğin, İstanbul Rumları, Theofania veya Ta Fota (Işıklar) yortusu olarak da bilinen 6 Ocak’ta, İsa’nın vaftiz edilmesini her yıl aynı tarihte denize haç atarak ve o haçın denizden çıkarılmasıyla kutlar. Bu haç atma töreni aynı zamanda İstanbul Rum topluluğunun kamusal alanda en görünür olduğu ritüellerden biridir (Benlisoy 2013). 1931 yılında ulus inşa sürecinde, dönemin azınlık politikalarına bağlı olarak yasaklanan ve 1952 yılında yeniden kutlanmasına izin verilen bu ritüel bu yıllar arasında Rumlar tarafından haçı deniz yerine kapalı alanda havuza atmaları şeklinde sürdürülmüştür (Benlisoy 2013). Bu noktada canlı bellek, resmî belleğe karşı bir bellek olarak ortaya çıkar. Özellikle de resmî anlatı içinde yok sayılan azınlık grupları, canlı belleklerini koruma ve sahip çıkma gayretini sürdürebilir.

2009 yılından itibaren Kurtuluş sokaklarında tekrar kutlanmaya başlayan Tatavla Karnavalı da Rum kimliğinin yeniden kamusal alana taşınması ve devamlılığının sağlanması açısından azınlık gruplarının canlı belleklerine sahip çıkmasının bir örneğini oluşturur.

Karnavalın Tarihçesi

Karoçeri Trava, na pame sta Tatavla
Posa Talira yirevis, ya na pas ke na mas feris!
Çek arabacı Tatavla’ya gidelim
Bizi oraya götürmek için kaç beşlik istersin!

Tatavla (Kurtuluş), Kasımpaşa, Yenişehir, Dolapdere, Sinemköy, Feriköy, Cideresi semtleri ile çevrili bir İstanbul semtidir (Türker 2009, s. 9). Bazı kaynaklarda semtin önceki adının kiraz ağaçlarının çokluğundan dolayı Kerasohori yani Kirazlıköy olduğu ve Tatavla isminin ise Rumca “Stavli” yani “at ahırları” kelimesinden geldiği belirtilir (Irmak 2018, s. 19-20). Türkçe “at tavlasi” anlamına gelen bu kelime zamanla Rumlaşarak “Ta At Tavla” veya “Tattaula” şeklinde söylenerek son hâlini almıştır (Türker 2009, s. 13).

Tatavla'ya yerleşim, tahminen 1530'larda başlamıştır. Kanuni zamanında, Ege Adaları'nın büyük bir kısmının Osmanlılar tarafından alınmasından sonra Venediklilerle ve Ege'deki korsanlarla karşı karşıya gelen ve bu bölgedeki gücünü arttırmak isteyen Osmanlı donanması, her sene sefere çıkmış ve sefer sonrası esir aldıkları Rum kökenli korsanları da beraberinde İstanbul'a getirmiş, Kasımpaşa Tershanesi'nde çalışmaya göndermiştir (Türker 2009, s. 14). 1566 yılında güven kazanan esirler azat edilmiş ve Kasımpaşa'ya yakın olan Tatavla'ya yerleşmiştir (Türker 2009, s. 14). Aynı yıl Sakız Adası'nın kuşatılıp alınmasından sonra Sakızlı Rum gençlerinin bir kısmı Kasımpaşa Tersanesi'nde Osmanlı donanması için çalıştırılmıştır ve o tarihten sonra da Sakız Adası'ndan getirilen Rumlar geri dönememiş ve tersanenin yakınında Tatavla Tepesi'nde bir yaşam kurmuşlardır (Türker 2009, s. 14).

On dokuzuncu yüzyıl ortalarına kadar fakir bir işçi köyü olan Tatavla, aynı zamanda homojen bir Rum köyü olma özelliğiyle İstanbul'un diğer yerleşimlerinden ayrılmıştır (Irmak 2018, s. 22). 20. yüzyılda Pera'dan sonra en kalabalık Rum topluluğun yaşadığı bir semt hâline gelen Tatavla, 21 Ocak 1929'da meydana gelen büyük bir yangınla oldukça fazla zarar görmüş ve o tarihten sonra semtin resmî ismi Kurtuluş olarak değiştirilmiştir (Türker 2009, s. 102). Gemicileri, karnavalı, meyhaneleri, kendine has müziğiyle bilinen Tatavla (Irmak 2018, s. 22) ile ilgili Yunan Eleftherudaki Ansiklopedisi'nde şu bilgiler yer alır :

İstanbul'un tanınmış Rum mahallesidir. Haliç'in kuzeyinde Kasımpaşa'nın üzerinde ve Pera'ya komşu bir yerdedir. Bir tepe üzerine yayılmış olan Tatavla, dar sokakları ve ahşap evleri ile kalabalık bir semttir. Eskiden beri halkının misafirperverliği ile ünlüdür. Okulları, hayır demekleri, tarihî kiliseleri ve spor faaliyetleri ile canlı bir sosyal hayatı vardır (Türker 2009, s. 18).

Tatavla, İstanbullu Rumlar için ününü ise her yıl düzenlediği karnaval eğlenceleri ile kazanmıştır (Türker 2009, s. 64). Hristiyanlıkta İsa'nın dirildiği gün olan Paskalya döneminden önce kırk gün oruç tutulur. "Büyük Perhiz" olarak da bilinen bu dönemde zeytinyağlı yemek dışında herhangi bir hayvansal gıda tüketilmez (Demir 2014)². Büyük Perhiz öncesi Rumlar eğlence dö-

2 Büyük Perhiz'den önce ise daha çok etli gıdalar tüketilir (Alus 2019, s. 24).

nemine girerler. “Apukurya”, “Apokries” (etten arınma) ya da “Baklahorani” (bakla yemeklerinin tüketilmesinden dolayı) de denen eğlence dönemi üç haftadır.³ Bu sürecin sonu değişen takvime göre Şubat sonu ya da Mart başına ama mutlaka Pazartesi gününe denk gelir. Bu güne “Kathara Deftera” (Temiz Pazartesi) denir (Koçu 1959, s. 892). Kathara Deftera günü, eğlenceler doruk noktasına ulaşır ve büyük Tatavla Karnavalı kutlamaları bugün yapılır.

Karnaval İstanbul’da Rum nüfusun yoğun olduğu birçok yerde kutlanmasına rağmen karnavalın en yoğun kutlanma yeri ve son durağı Tatavla’dır. Bu nedenle daha çok Tatavla Karnavalı olarak bilinir. Karnaval günü çocukların Tatavla Tepesi’nde uçurtma uçurmalarıyla başlar (Vasiliadis 2012). Tatavla’nın eski semt sakinlerinden bir görüşmeci, uçurtmalarla ilgili hatırasını şöyle dile getirmiştir:

Uçurtmaları hatırlıyorum... O zamanki تنها bayırlarda uçurtma uçururdu. O karnaval aylarında Kurtuluş’tan Mecidiyeköy’e kadar uçururlardı. (Görüşmeci 1)⁴

Tatavla Karnavalı, köken itibarıyla pagan dönemine Dionysos ve Poseidon Şenlikleri’ne dayanır (Türker 2009, s. 64). Pagan bir âdet olduğundan dolayı da kilise karnavalı desteklememiştir (Irmak 2018, s. 26). Bir görüşmeci karnavalın kurumsal bir etkinlikten ziyade bir halk etkinliği olduğunu şöyle vurgulamıştır:

Yani kilise karşı çıktığı için... kilisenin böyle bir karnaval dönemi yaşamıyordu. Hiçbir zaman kilisenin yaptığı bir parti yoktu. Kilisenin etkinliği yoktu. Onlar sadece oruç dönemine kendilerini hazırlayıp oruçlarına konsantre olmuş biçimde kendi ritüellerini yapıyorlardı. Bu karnaval olayı halkın yaptığı bir etkinlikti. (48, kadın, yazar)

Mikhail Bahtin’e (2005, s. 36; 2001, s. 238-246) göre karnavalda yasaklar ve normlar askıya alınır, otorite mizahi bir şekilde sorgulanır ve eleş-

3 İlk haftanın adı “Kreatini”, ikinci haftanın “Tirini”, üçüncü haftanın ise “Stridia”dır (Koçu 1959, s. 892).

4 “Görüşmeci 1” ve “Görüşmeci 2” olarak adlandırılan görüşmeler 70TK: Tatavla’nın Mimari ve Somut Olmayan Mirasının Belgelenmesi Projesi çerçevesinde Tatavla’da yaşamış ya da yaşamakta olan farklı etnik kimliklere sahip semt sakinleriyle yapılan mülakatlara dayanmaktadır. Proje 2015-2017 yılları arasında Kültürel Mirası Koruma Derneği ve Paros Dergisi ortaklığında, Kurtuluş’un mimari ve somut olmayan kültürel mirasının korunması amacıyla yürütülmüştür (Kültürel Mirası Koruma Derneği 2017). Bu bilgileri benimle paylaştığı için kendisi de proje ekibinde yer almış olan Dr.Banu Pekol’a çok teşekkür ederim.

tirilir. Benzer bir şekilde Tatavla Karnavalı da otoritenin eleştirildiği, mizah konusu yapılabildiği bir eğlencedir (Irmak 2018, s. 26). Tatavla Karnavalı'nın Pagan dönemden itibaren asıl amacının kuralları yıkmak olduğunu söyleyen Apoyevmatini gazetesinin yayın yönetmeni Mihail Vasiliadis'e (Baytar 2012) göre: "Bu kutlamalar, bireyin kendisine vaaz edilen kurallara karşı isyanıdır ve Baklahoran da bir anlamda, sıkı kurallara uyulacak dönemden bir gün çalmaktır."

Karnaval, izleyiciler ve icracılar arasında ayırım yapmadan gerçekleşen bir törendir ve katılan herkes etkin olarak karnavalı yaşamaktadır (Bakhtin 2001, s. 238). Karnavalda katılımcılar birbirine eşittir (Bahtin 2005, s. 36). Bu da onlar arasındaki birlik ve aidiyet duygusunu geliştiren önemli bir etkidir. Tatavla Karnavalı'nda değişik kostümler giyip maske takmak önemli ritüellerden biridir. Burada maske, katılımcılar arasında hiyerarşik yapının reddedildiği bir eşitlik sağlamakta ve katılımcılar maskenin kimliği belli etmeyen özelliği nedeniyle sosyal ve sınıfsal kimliklerinden sıyrılabilmektedirler. Tatavla Karnavalı ile ilgili bir anısını anlatan yazar Ahmet Rasim, dans eden insanları görünce şöyle söylemiştir: "O zamanın saflığı ile beraber yine maskenin ehemmiyetini anladım: (Maske olmazsa alenen oynanılmaz velev gece bile olsa!)" (Koçu 1959, s. 893).

Maske takan insanlara "maskara", maskeli ve kostümlü yürüyen gruplara ise "maskara alayı" denir (Irmak 2018, s. 26). Giydikleri kostümlere göre davranan maskaralar, Tatavla'ya İstanbul'un dört bir yanından gelir ve Bakırköy, Yeşilköy, Samatya, Fener, Balat semtleri Galata ve Unkapanı köprülerinden önlerinde laternaları, geleneksel dans ve müzikleriyle eğlenerek Pera'ya geçerek Yenişehir, Akarca Yokuşu üzerinden Tatavla'daki Aya Dimitri Kilise Meydanı'na (Kurtuluş Son Durak) ulaşır (Irmak 2020). Bu meydan aynı zamanda karnavalın son durağıdır. Buradaki mahşerî kalabalık, Ararat, Limonia gibi ünlü Tatavla gazinolarında, kilisenin ve gazinoların arkasındaki kırık alanlarda karnaval nedeniyle geçici olarak kurulmuş mekânlarda gece boyu eğlenir (Irmak 2020). Karnaval kutlamalarına gösterilen yoğun ilgiyi bir görüşmecisi şöyle dile getirmiştir:

Aya Dimitri Kilisesi'nin meydanında -bu annemin zamanında oluyordu- panayırlar oluyordu. Aklımda kalan; akın akın insanlar Akarca

Yokuşu’ndan yukarı çıkardı. O karnaval deşarj... gibiydi ve oraya katılanlar, biraz da etik dışı tiplerdi. Hem kadınlar hem erkekler çok kalabalıktı. Bu alay geliyordu ve Kilise Meydanı’nda son buluyordu. Yine bütün diğer yörelerden de yönlendirilen insanlar, Akarca Yokuşu ile Kurtuluş Meydanı’nda toplanırlardı. Kilisenin dibinde ve orada eğlenirlerdi. (Görüşmeci 2)

Servet-i Fünun dergisinin 1898 yılı Mart ayında çıkan bir yazıda, o yıl gerçekleşen karnavalın kalabalığı ve coşkusu şöyle aktarılmıştır:

Mesela geçen pazar günü o ne kalabalık, o ne neşeydi! Külahlı davullu envaî çeşit maskaralar sokakları, kaldırımları bir baştan bir başa doldurmuş halk arasında geçebilmek için şaklabanlılığı on kat etmeğe mecbur oluyorlardı. Kahvehaneler, gazinolar alelhusus balolar hani şu eski tabir yok mudur, iğne atsan yere düşmez derler, bu sözün sahihan mahal-i tatbikiydi. (İhsan 1898)

Sermet Muhtar Alus ise 1939 yılında Yeni Mecmua dergisinde Tatavla Karnavalı üzerine yazdığı bir yazısında, karnavalla ilgili şunları söylemiştir:

Saymakla tükenmeyen bu kafieler ve numaralar caddeleri, sokakları dört dönsünler, kar yağa dursun, çivi kesiversin kimin umrunda?... Meyhanelerde, kahvelerde, çadırlarda yine maskaralar. Akşama kadar içki, çalgı, ahenk, oyun, keyif, cümbüş... (Alus 1939)

İstanbul Rumları bir araya getiren ritüelleriyle karnaval, Rum kimliğine olan aidiyetin güçlenmesine katkıda bulunur. Karnaval boyunca Rumlar, birbirlerini tanışınlar ya da tanımasınlar ev ziyaretlerinde bulunur ve hep birlikte eğlenir. Karnavalın önemli ritüellerinden biri de giydikleri kostümler dolayısıyla kim oldukları belli olmayan maskaraların tanınmaya çalışılması ve bu maskaraların ev ziyaretleri yaparak özellikle müstehcen şakalar yapmasıdır (-Rigas 2019, s. 118). Eski İstanbul’da “Apukurya soyтарыsı” “maskaralık” terimleri ve “maskaralık yapmak” deyiimi karnavalla birlikte ortaya çıkmıştır (Terzi, 2011). Bir görüşmeci, renkli sahneler de yol açan bu ritüeli şöyle anlatmıştır:

Öyle kapıya vuruyorlar, kapıyı açıyorsun önünde maskeli birini görüyorsun ve işte geyik yapıyor ve o geyiklerin çoğunun bayağı cinsel bir içeriği de var. Oradaki asıl mevzu karşı tarafı tanımak. “Ben kimim?” di-

yorsun ve işte dalga geçiyorsun. “Sen Yorgos musun?” “Hayır değilim.” Öyle bir espri ve dalga geçme süreci. (38, erkek, akademisyen)

Bir zamanlar Tatavla’da karnavalı yaşamış olan Eva Kazalidis de verdiği bir röportajda, karnaval zamanı evlerine çat kapı ziyarete gelen tanımadıkları Rumlarla yaşadığı bir anısını şöyle aktarmıştır:

Karnaval boyunca evimizin kapısı açık kalırdı. Çok iyi hatırlıyorum, sekiz-dokuz yaşlarındaydım, maskara giyiniyordum. Biri gitar, öteki akordeon çalan iki kişi, şarkı söyleyerek eve girdi. Tanımıyoruz. Eve girip şarkı söylüyorlar yani. Biri tam şarkı söylerken babam, ağzına zeytinyağı dolma soktu, “Hadi, şimdi söyle” dedi. Söyleyemedi tabii. Hiç unutmuyorum bu ânı. Çaldılar, gittiler. Onlar gitti, başkaları geldi. Bu durum bir döngü hâlinde sürerdi (Estukyan 2020).

Karnaval sırasında Rumlar, Gaitanaki adında geleneksel bir dans yaparlar. Bu dansa göre ucunda renkli kurdeleler bağlı olan sopa yine bir maskara tarafından dik tutulur ve her bir kurdeleyi tutan diğer maskaralar da bu sopa etrafında dönerek kurdeleleri sopaya sarar (Demir 2014). Aynı şekilde Rum gençlerinin bir kısmı Fustanella denilen geleneksel bir kıyafet giyer (Irmak 2020). İstanbul Rumları bu şekilde grup kimliklerine ait öğeleri karnavalla birlikte kamusal alanda sergiler.

Sokaklardan Salonlara Tatavla Karnavalı

Tatavla Karnavalı, 500 yıl boyunca her yıl bir ritüel olarak tekrarlanarak İstanbul Rumlarını bir araya getirmiştir. Bu sayede grup belleğindeki canlılığını koruyarak üyelerin arasında bir aidiyet bağı kurulmasına katkı sağlamıştır. Ancak karnaval, 1942 yılından itibaren kamusal alanda kutlanmamaya başlanır. 17 Şubat 1942 tarihli Apoveymatini gazetesinde yer alan bir haberde, Tatavla Karnavalı’nın o yıl kutlanmadığı şöyle aktarılmaktadır:

Bu sene karnaval eğlenceleri, hüzünlü bir hava içinde sona erdi. Dün akşamüstü Ayios Dimitrios Kilisesi’nin sağındaki geniş meydan hemen hemen boştu. Tramvaylar da çok az yolcu ile Kurtuluş Meydanı’na geliyorlardı. Ararat Gazinosu’nda ise karnaval eğlencelerinin 45 yıllık müşterisi Pera’lı öğretmen ile bol pudralı Eleni’ce bu yıl yoktular... Kısacası dün karnaval yoktu. Karnaval artık anılarımızda kaldı. (Türker 2009 s. 70)

İkinci Dünya Savaşı’nın olumsuz etkileri, kuşkusuz karnavalın kutlanamamasının nedenlerinden biri olmuştur.⁵ 1939 yılında İkinci Dünya Savaşı’nın başlamasıyla Türkiye, her an savaşa girebilecekmiş gibi özellikle sivil alanda pasif güvenlik önlemleri almaya başlamış (Karabulut 2014, s. 201) ve bu kapsamda başta İstanbul olmak üzere büyük şehirlerde yaşanabilecek bir hava taarruzuna karşı ışıkların söndürülmesi, sığınaklar yapılması, zehirli gazlara karşı maske bulundurulması gibi önlemler alınmaya çalışılmıştır (Karabulut 2014, s. 204-217). Aynı zamanda böyle bir saldırıya karşı önceden hazırlıklı olmak adına sık sık tatbikatlar yapılmış ve bu tatbikatlar sırasında halkın kapalı alanlardan çıkması ve ışıkları açması yasaklanmıştır (Gökgöz 2020, s. 110). Serbestçe dolaşmanın ve renkli eğlencelerin yapılmasına güvenlik gerekçesiyle pek sıcak bakılmadığı bu süreçte, Tatavla Karnavalı kamusal alanda kutlanmamıştır. Ancak karnavalın kutlanamamasının ardında güvenlik gerekçelerinden çok daha güçlü bir neden vardır. Bu neden Kemalist rejiminin kimlik ve azınlık politikalarıyla yakından ilgilidir.

Millet sisteminin uygulandığı Osmanlı’da Gayrimüslimler, ikinci sınıf vatandaş muamelesi görmelerine rağmen kültürel kimliklerini yaşama konusunda serbestti (Oran 2006, s. 105). Ancak Cumhuriyet’in ilanıyla birlikte ulus-devletin meşruiyet zemini “etnik ve kültürel birlik” temelinde oturtulmaya başlandı (Güven 2005, s. 80). Osmanlı’nın siyasi ve idari mirasını reddeden Kemalist rejim (Bali 1998), kültürel bakımdan organik ve türdeş olan, Türk-Sünni bir ulus yaratmak istedi (Neyzi 2013, s. 23; Smith 2017). Bu bağlamda farklı azınlık kimlikleri, Türk etnik kimliği içerisinde eritmeye ya da göç, iskân ve tehcir politikalarıyla bu kimlikler baskılanmaya çalışıldı (Güven 2005, s. 173).

Gayrimüslim azınlıklar (Ermeni, Musevi ve Rum) da homojen bir Türk-Sünni ulus-kimliği içerisinde eritmeye çalışılarak erken Cumhuriyet döneminden itibaren uygulanan ve dil, eğitim, kamu personeli rejimi, özel hukuk ve nüfus iskânı gibi çok çeşitli alanları içine alan geniş kapsamlı Türkleştirme politikalarına maruz bırakıldı (Yıldız 2001, s. 273). Aslında Gayrimüslim azınlıkların hakları, 24 Temmuz 1923 yılında imzalanan Lozan Antlaşması’yla

5 Bazı kaynaklarda karnavalın çıkarılan bir kanunla yasaklandığı belirtilse de (İrmak 2018; Demir 2014; Özbek 2020; Estukyan 2020) yapılan araştırmada Resmî Gazete’de karnavalı hedef alan bir kararın yayımlanmadığı görülmüştür.

teminat altına alınmıştır (bkz. Oran 2006). Ancak antlaşmada yer alan 37 ile 45 arasındaki maddeler, Gayrimüslim azınlıkların kendi kültürel kimliklerini, cemaat yapılarını, dillerini muhafaza etmelerine olanak sağlasa da gerçekte durum böyle olmamıştır (Bali 1998). Cumhuriyet'in ilk yıllarından itibaren İstanbul'un en büyük azınlık gruplarından biri olan Rumlar da bu politikalar-dan nasibini almış ve azınlıklar genel olarak yeni ulus kimlik inşa süreçleri bağlamında, sistematik olarak kültürel ve iktisadi baskıya maruz kalmışlardır. (Savaşkan-Akdoğan 2009, s. 171).

Lozan Antlaşması kapsamında, 30 Ocak 1923 tarihli Yunan ve Türk Nüfuslarının Mübadelesine İlişkin Sözleşme'nin uygulamaya konulmasıyla, Türkiye'de yaşayan Rum Ortodoks dinine mensup Türk vatandaşları ile Yunanistan'da yaşayan İslam dinine mensup Yunan vatandaşları zorunlu mübadeleye tabi tutulmuştur (Yıldız 2001, s. 132). İstanbul, Bozcaada ve Gökçeada Rumları bu uygulamaya dahil edilmemiş ancak buna rağmen birçok Rum, Anadolu'dan Yunanistan'a göç etmek zorunda kalmıştır (Akgönül 2007, s. 49-52). 1924 yılında ise Tevhid-i Tedrisat Kanunu ile eğitimde Türkleştirmeye yönelik adımlar atılmış ve bütün okullar Maarif Vekaleti'ne bağlanmıştır. 1925 ve 1927 yıllarında Maarif vekaleti tarafından yayımlanan genelgeler ile azınlık okullarında, Türk kimliğine mensup öğretmenler tarafından Türkçe, tarih ve coğrafya dersi verilmesi aynı zamanda azınlık ve yabancı okullarında öğretmenlik yapacak kişilerin ana dillerinin Türkçe olması zorunluluğu getirilmiştir (Yıldız 2001, s. 280). Yine bu uygulamalara paralel olarak 1928 yılında, "Vatandaş Türkçe Konuş!" kampanyası başlatılmış ve azınlıkların Türkçe konuşmaları sağlanmaya çalışılmıştır (Yıldız 2001, s. 280-286).

Bu dönemde oluşturulmaya çalışılan resmî bellek çerçevesinde şekillenen azınlık politikaları, Tatavla'da da değişimlere neden olmuş, 1929 yılında semtin isminin Kurtuluş olmasına karar verilmiş ve Rum sokak isimleri Türkçe isimlerle değiştirilmiştir. Örneğin, Kilise Sokak-Hacı İlbey Sokak, Hristodulos Sokak-Civan Sokak olmuştur (Türker 2009, s. 11).

İkinci Dünya Savaşı'yla birlikte Rumların üzerindeki baskı daha da artmıştır. 1941'de Yirmi Kur'a İhtiyatlar Olayı olarak bilinen olayda, 20-40 yaş arasındaki Gayrimüslim erkekler, ekonomik hayattan uzaklaştırılmaları

ve savaşı Türkiye'ye karşı eylemlerde bulunmamaları gibi nedenlerle önceden haber verilmeden, özel taburlarda askere alınmış ancak silah taşımadan ve üniforma giymeden yol yapımı gibi görevlerde çalıştırılmıştır (Akgönül 2007, s. 99-114). 1942 yılında ise Rumlar, varlık vergisiyle ekonomilerine büyük bir darbe almışlardır. Devlet gelirlerini arttırmak savaş zenginlerinden vergi almak enflasyon nedeniyle tedavülde para çekmek ve Müslüman Türk burjuvazisi oluşturmak gibi çeşitli nedenlerle çıkarılan Varlık Vergisi Kanunu'yla, Gayrimüslimlerden Müslümanlara nazaran daha fazla vergi alınmıştır (Akgönül 2007, s. 114-136). Vergilerin ödenmesi için on beş günlük kısa bir süre verilirken yüksek meblağları ödeyemeyen Gayrimüslimler, Aşkale'ye sürgüne gönderilmiştir. Yirmi Kur'a İhtiyatlar Olayı ve Varlık Vergisi Kanunu'yla Gayrimüslimler, genel olarak mal varlıklarının çoğunu kaybetmiştir (Caymaz ve Çanakçı 2016, s. 104-105).

1950'li yıllara gelindiğinde ise Demokrat Parti başa geçmiş, İslam unsurunun ve geleneksel ve yerel kimliklerin ulusal kimlik içine dahil olmaya başladığı bir döneme geçilmiştir (Keyman ve İçduygu 1998, s. 178). İkinci Dünya Savaşı'nın bitmesi ve çok partili hayata geçiş, Gayrimüslimler açısından yaşadıkları sorunların düzeleceğine dair bir umut yaratmış ancak Kıbrıs Sorunu ve akabinde yaşanan 6-7 Eylül Olayları'yla bu umut yitirilmiştir (Çanakçı ve Caymaz 2014, s. 308). 1955 yılında "Atatürk'ün Selanik'teki evine bomba atıldığı haberi" gerekçesiyle ayaklananlar, başta İstanbul'daki Rumlar olmak üzere Türkiye'nin birçok yerindeki Rumların dükkanlarını ve evlerini talan etmişlerdir (Akgönül 2007, s. 177-224). 1964 Sürgünü olarak da bilinen ve yine Kıbrıs Sorunu'na bağlı olarak gerçekleşen olayda ise 12.592 Rum sınır dışı edilmiş ancak bu kişilerin ailelerinin de beraberinde gitmesiyle yaklaşık 30 bin kişi ülkeyi terk etmek zorunda kalmıştır (Akar 2012, s. 172). İstanbullu Rumların yerinden olmalarına neden olan bu iki travmatik olaydan dolayı ise bütün bir cemaat acı çekmiştir (Örs 2012, s. 196). Özellikle 1964 Sürgünü'nden sonra İstanbul'da Rum cemaatinin nüfusu büyük oranda azalmıştır (Yücel ve Yıldız 2016, s. 135).

Cumhuriyetin ilanıyla birlikte ulusal kimlik dışında, başka etnik ve millî kimliklerin kamusal alanın dışına itildiği bu süreçte (Keyman ve İçduygu 1998, s. 176) yaşanan bütün bu acı tecrübeler, İstanbullu Rumların kolektif hafızalarında derin izler bırakmıştır. Bu süreç içinde İstanbul'da Rum cemaatinin nüfusu büyük oranda azalmış, Rumlar kimliklerini açıkça ifade etmek

ve sergilemekten çekinir olmuştur. Tatavla Karnavalı'nın kamusal alandan ev, okul ve dernek salonları gibi özel alanlara çekilmesi de bu bağlamda anlam kazanır. Rum cematine mensup görüşmeciler, İstanbullu Rumların kendilerini korumak adına, kamusal alanda görünür olmak istemedikleri için karnaval sokaklarda kutlanamaya başladığını belirtmişlerdir. Onlara göre bir zamanlar coşkuyla kutlanan bu karnaval, özel alana çekilmesiyle eski ruhunu ve coşkusunu kaybetmiştir. Bir görüşmeci bu süreci şöyle dile getirmiştir:

Maskara giyip evden eve ziyaret ediyorlardı. Yani bu şekilde devam etti, gayriresmî bir şekilde böyle kortej falan yok... Teyzemin evine gideceğiz, yüzümüzü boyardık, gülerdik, eğlenirdik. Ama tabi o zaman o büyüklüğü yaşamadım, evden eve sadece. Bir de okullar arasında, her okul senede bir defa yapıyordu bu etkinliği. Bilhassa kız okulları yapardı bunu. Büyük bir salonda maske hazırlar, müzikli bilmem ne işte müsabaka yaparlardı. Bu yapıldı ama okullardaki talebe sayısı azalınca artık bunun da bir şeyi kalmadı. O da durdu... Bu şekilde devam etti ancak eski ihtişamını kaybetti. (70, erkek, emekli)

Huyssen'in (1999, s. 190) da belirttiği gibi "Buz tutmuş bir bellekte geçmiş sadece geçmiştir". İstanbullu Rumlar karnavalı kapalı alanlarda kutlamaya devam etmiş böylelikle karnaval, resmî belleğe karşı grup belleğindeki canlılığını korumuş, sonraki kuşaklara aktarılabilmiş ve 68 yıl sonra karnavalın "özü" olan sokaklarda yeniden kutlanabilmektedir. Bir görüşmecinin karnavalın tekrar canlanmasıyla ilgili yorumu şöyledir:

Kendi şahsi görüşüm hiçbir şeyin yasaklanamayacağını düşünüyorum. Sonuçta siz yok etseniz de kapatsanız da üstünü o bir şekilde filizlenir. Ne oldu seneler sonra ortaya çıktı karnaval. (57, kadın, emekli)

Tatavla'da Yeniden Karnaval Coşkusu

"Evleri ya da sokakları değiştirin. Taşlar ve malzemeler size direnmez. Oysa gruplar direnecektir."

Maurice Halbwachs

2009 yılında karnaval zamanı olan 2 Mart Pazartesi günü, semt sakin ve gazeteci Hüseyin Irmak, müzisyen-akademisyen Haris Rigas ve Marina

Drymalitou’nun öncülüğünde Kurtuluş’ta bir mekanda bir araya gelen yaklaşık 70 kişilik bir grup, hem karnavalı kutlamış hem de Tatavla Karnavalı’nı bir sonraki sene kamusal alanda kutlamak yönünde bir karar almıştır (Irmak 2020). O gün biraya gelip karnavalı kutlayan grup içerisinde yer alan bir görüşmeciye göre karnavalın yeniden sokaklara taşınması fikri bu kutlamada doğmuştur:

Bir araya gelelim, bir buluşma gerçekleştirelim diye düşündüm ben... Bari dedim karnaval zamanı buluşalım, buluşma tarihini karnavalın gününde yapalım... Bir Kurtuluş nostaljisi yapmış olalım o dönem birlikte büyümüş çocuklar olarak. Hem de karnavalın anısına bir araya gelmiş olalım. Şimdi belki karnavalı yeniden cemaatin dışına taşır ve yeniden yapmaya başlarız diye düşündüm, tamamen böyle... Çok fazla insan geldi. Merak edenler de geldi. Bir kısmı kostümlü geldi ve biz ilk sene güzel bir şey yaptık ve güzel bir ortam oluştu. İnsanlar karnavalın yeniden yapılabilir olabileceğine dair bir umut geliştirdi orada. Sonra o zaman seneye de karnaval buluşması gibi yapalım belki sokağa da çıkarız diye kendi aramızda konuştuk. (59, erkek, gazeteci)

2010 yılında Hüseyin Irmak, Haris Rigas ve Marina Drymalitou’nun öncülüğünde bir çağrı metni hazırlanmış ve yaklaşık 200 kişilik bir grup, Şişli Belediyesi’nden de mekan desteği alarak Feriköy Yaşlılar Evi’nin bahçesinden yürüyüşlerini başlatmış ve Kurtuluş Son Durak’a kadar yürüyüp buradan Feriköy Oniki Apostol Kilisesi Tiyatro Salonu’nda karnavalı kutlamaya devam etmiştir (Irmak 2020). Görüşmeciler, kutlama için resmî bir izin alınmayıp sadece kaymakamlığın bilgilendirdiğini belirtmişlerdir. Böylelikle yıllar sonra ilk defa Tatavla Karnavalı kamusal alanda kutlanabilmiştir. Bir görüşmeci, karnavalı yeniden canlandırma isteklerini ve 2010 yılında gerçekleşen kutlamayı şöyle aktarmıştır:

2010 Bakloharani Karnavalı gibi bir küçük pankart oldu. Müzikli bir şekilde yürüdük. Yarım Kurtuluş turu attık. Sonra salona girdik, eğlendik falan... Herkes bir şeyi filizlendirmek ve ona da ihtimam göstermek istiyor. Çünkü İstanbul’un kaybolan bir rengine yeniden cansuyu vermeye çalışıyoruz. (59, erkek, gazeteci)

Yapılan görüşmeler neticesinde, karnavalın Tatavla sokaklarında yeniden canlandırılmasının üç önemli faktöre bağlı olduğu görülmüştür. Bunlardan ilki

ve en önemlisi, İstanbul'da sayıları oldukça azalan Rumların, kültürlerine ve kimliklerine sahip çıkmak istemeleridir. Özellikle 20. yüzyılın sonundan itibaren Nora'nın deyimiyle yaşanan hafıza patlaması nedeniyle bireyler, iktidarın tekelinde olan tarihe karşı kendi tarihlerine, hafızalarına daha fazla sahip çıkmaya başlamıştır (Nora 2002). Nora'ya (2002) göre hatırlamaya yönelik ilginin artması, yani hafızanın yükselmesi, tarihin giderek demokratikleşmesiyle, halkların, etnik grupların ve bireylerin özgürleşme mücadeleleriyle yakından ilgilidir. Latin Amerika'da diktatörlüklerin devrilmesi, Sovyetler Birliği'nin dağılması, Güney Afrika'da ırkçı Apartheid rejiminin çökmesi toplumların kendi geçmişleriyle ve hafızalarıyla daha fazla ilgilenmelerine yol açmıştır (Nora 2002). Çünkü hafızalarına sahip çıkmak aynı zamanda hafızayla eş anlamlı olan kimliğe sahip çıkmaktır ve bu durum Nora'ya (2002) göre grupların kendilerini tanımlamaları açısından bir zorunluluktur.

1980'li yıllardan itibaren Türkiye'de de azınlıklar açısından ortak geçmiş ve kimliklerine yönelik ilginin arttığı görülmüştür (Neyzi 2011, s. 9). “Küreselleşme, Türk ekonomisinin küresel ekonomiye eklemlenmesi, Avrupa'da, Türkiyelilerden oluşan diaspora cemaatlerinin oluşması, küresel bir medyanın ortaya çıkması ve Kürt ve Alevi kimliklerinin kamusal alana taşınması” gibi durumlar bu süreçte oldukça önemli olmuştur (Neyzi 2013, s. 9). Aynı zamanda 2000'li yılların başında Avrupa Birliği'ne uyum süreci çerçevesinde, siyasi alanda farklı kültür ve kimliklere saygı ve hoşgörü söylemlerinin çoğalmasıyla (Doğanay 2015, s. 370) azınlık grupları belleklerine ve kimliklerine kamusal alanda daha fazla sahip çıkmaya ve bu bağlamda ritüellerini tekrar canlandırılmaya başlamıştır. Örneğin, Türkiye'de Afro-Türklerin 1880'lerden 1920'lere kadar her yıl belirli bir tarihte kutladıkları Dana Bayramı, 1924 yılında tekke ve zaviyelerin kapatılmasıyla birlikte yasaklanmıştır (Dinçer 2017, s. 124). O tarihten sonra bu bayramı evlerinde gizlice kutlayan Afro-Türkler, kimliklerini özgürce ifade edebilmek ritüellerini yaşatmak ve gelecek kuşakların belleklerine aktarabilmek amacıyla 2006 yılından itibaren Dana Bayramı'nı tekrar yaşatmaya girişmişlerdir (Dinçer 2017). Bu bağlamda Rum cemaati de bir zamanlar İstanbul sokaklarında bütün coşkusuyla kutladıkları karnavallarını tekrar kamusal alana taşıyıp canlandırarak, kültürel kimliklerinin devamını sağlamak istemiştir. Bu durumu bir görüşmeci şu şekilde dile getirmiştir:

... bütün bunlar buranın tarihidir. Tarih yaşanmadı mı insanlar değişiyor başka bir şey oluyor. O bir değerdir, bir kültürdür. Kùltürler kaybolunca insanlar şey gibi olur, ağacın kökü kesilirse ağaç kurur. Yoksa sarmaşık olur. Başka şeylere tırmanırısın ama kökü yok. Ben bunun yaşamasını istiyorum... Kültürel miras kaybolmasın ... Biz bu ipin ucunu kaybolmadan tutup tekrar geri çevirmek istedik. Başardık da. (70, erkek, emekli)

Görüşmecilere göre karnavalın yeniden canlandırılmasında, İstanbul’un 2010 yılında Avrupa Kültür Başkenti ilan edilmesiyle azınlık kültürlerinin kamusal alanda görünürlülüğünün artması da etkili olmuştur. Bir görüşmeciye göre Tatavla Karnavalı’nın yıllar sonra tekrar kutlanabilmesine dair umut bu süreçte gelişmiştir:

... İstanbul 2010 Avrupa Kültür Başkenti ilan edildi ve şey oldu. Farklı renklerden Ermeni, Rum falan hani böyle bastırılan ötelenen ya da üstü örtülmeye çalışılan bir takım kültürel öğeler öne çıkarılmaya başlandı. Bu devlet ya da resmî kurumlar eliyle yapılmaya başlandı. Bu bizim için elimizi rahatlatan bir şey. 2010’da bunu daha kolay ve karnavalın daha yüksek sesle ifade edilerek yapabileceğimiz düşüncesine kapıldık. Böyle bir ortam da oluştu zaten. (59, erkek, gazeteci)

Türkiye’de farklı kimlikler ulusal kimlikle çatıştığı anda kamusal alanda sessizleştirilmektedir (Neyzi 2013, s. 9). Rum kimliği de kolektif hafızalarında yer alan travmalardan etkilenmiş (Yücel 2016, s. 8) ve bu nedenle önce sessizleştirilmiş ve sonra sessizleşmiş bir kimliktir. Dolayısıyla sayıları oldukça azalan ve yaşlı bir nüfusa sahip olan İstanbul Rumlarının, Tatavla Karnavalı gibi büyük bir ritüeli canlandırarak görünür olmak noktasında bazı çekinmeleri olmuştur. Ancak bu dönemde Yunanistan’dan İstanbul’a çalışmak için ya da öğrenci olarak gelen genç bir kitlenin varlığı, karnavalın canlanmasında önemli bir faktör olmuştur. Bu kitle, karnavalın organizasyonu sürecinde aktif rol alarak destek vermiş ve karnavala yoğun olarak katılmıştır. Bu durum hâlihazırda İstanbul’da yaşayan Rumları cesaretlendirmiş ve karnaval kutlamalarına destek verip katılmalarını sağlamıştır. Yunanistan vatandaşı olan ve 2006 yılından itibaren İstanbul’da yaşayan bir görüşmeci bu süreci şöyle aktarmıştır:

İstanbul azınlıkları şeyi sevmez kamusal alanda kutlama, kimliklerini açık açık ve toplu bir şekilde ifade etmeyi. Öyle bir azınlık refleksleri

var. Bu tarihî geçmişlerinden dolayı... Beyoğlu bayağı canlı bir yerdî. Yunanistan'dan gelen genç dinamik bir kitle birleşmişti Beyoğlu'nda ... O alayı canlandırmak için biraz malzeme lazım, insan lazım. Karnaval geleneğini bilen ve sahip çıkabilecek bir kitle lazım. O dönemde vardı öyle bir kitle genç, dinamik... Yunanistan'dan Avrupa'dan değişik ülkelerden bir taban olmadan olmazdı bu. 80 yaşında ve hayat boyunca ezilmiş bir nineyi ikna etmek aslında zor. Çık sokağa işte maske tak falan demek zor. (38, erkek, akademisyen)

Karnavalın tekrar sokaklarda kutlanması, Rum cemaatine mensup olmayıp İstanbul'un çok kültürlü mirasına sahip çıkmak isteyen kişilerden de destek görmüştür. Bu süreçte aktif rol oynayan ancak Rum olmadıklarını belirten iki görüşmeci karnavalın neden tekrar yaşatılmasını istediklerini şöyle açıklamıştır:

Biz bunu Rum olmayanlar olarak çok kültürlülüğü yaşatmak için istiyoruz; Rumlar da kendi kültürlerini yaşatmak için... (54, kadın, gazeteci)

Bir araya gelmenin zeminleridir bayramlar, kutlamalar, acılar ve bir kentte, bir mahallede bu noktalar, anılar orada yaşayan canlıların veya cansızların ama o kentin aidiyetlerini birbiriyle mayalamanın en güzel vesilelerinden biridir... İstedik ki Baklahorani'yi de bu toprakların, İstanbul'un kadim halkının bayramını da kamusallaştıralım, güncelleştirelim, yaygınlaştıralım ve çok katmanlaştıralım ama kendi özgünlüğünde koruyarak bunu yapabilir olalım diye bir gayretle bunu örgütledik. (45, erkek, sivil toplum çalışanı)

Kilise karnavalı, tarihî boyunca desteklememekle birlikte 2011 yılında karnavalı sahiplenmiş ve yeniden canlandırılması sürecinin destekleyicilerinden olmuştur. Bu sayede 2011'den itibaren karnaval kutlamaları için resmî izinler, kurumsal olarak kilise tarafından alınmaya başlanmıştır. Rum kilisesinde görevli olan bir görüşmeci, kilisenin karnavalı sahiplenmesinin arkasındaki sebepleri şu şekilde dile getirmiştir:

Amacımız; mensubu olduğumuz Ortodoksluk mezhebinin geleneklerini yaşatmak ve gelecek nesillere aktarmak olduğu gibi aynı zamanda İstanbul'un kültürüne de katkıda bulunmaktır. (47, erkek, öğretmen)

2011 yılında 700’den fazla kişinin katıldığı karnavala, 2012’de de yine aynı şekilde büyük bir katılım olmuş ve karnaval coşkuyla Kurtuluş sokaklarında kutlanmıştır. 2009 yılından itibaren karnavala her sene daha yoğun bir katılım sağlanmış ancak görüşmecilere göre kamusal alanda bu kadar görünür olmak Rum cemaati arasında tedirginliklere yol açmıştır. Hem karnavala gelebilecek olumsuz tepkilerin önünü kesmek hem de kutlamalar için kolay izin alabilmek amacıyla Tatavla Karnavalı, Şişli Belediyesi bünyesinde kurumsallaştırılmaya çalışılmış ancak belediye bu talebe olumlu bir geri dönüş sağlamamıştır. Bu süreci bir görüşmeci şöyle açıklamıştır:

...şimdi 2009’da başladık 2013’e kadar geldik, arada dört kere yapmışız. Şimdi giderek büyüyor karnaval. Bu arada da büyürken Kurtuluş’ta yaşayan Rum ailelerin tedirginliği büyüyor. Çünkü bize yine saldıracaklar diye. Çünkü evde ya karı koca yaşıyorlar ya da tek başlarına yaşayan çok aile var. Bunlar yaşlı da insanlar ve herhangi bir saldırı olduğunda karşı koyabilecek güçte insanlar değiller... Belediyeyi işin içine katmaya çalışıyoruz ki rahat yapabilelim. (59, erkek, gazeteci)

Semtin Hafızası Canlanıyor

2013 yılına gelindiğinde, belediyeden hâlâ bir destek alınamamış ve kaymakamlık da karnavalın çapının giderek büyümesinden dolayı karnavala izin verme konusunda sıcak bir tavır sergilememeye başlamıştır. Bu arada Rum cemaatinin tedirginlikleri büyümüş ve grup içinde de bazı anlaşmazlıklar çıkmıştır. Bu nedenle karnaval, 2013’te kutlanmamıştır. Ancak bu süreç zarfında mahallelinin, Tatavla Karnavalı’na yönelik ilgisinin arttığı ve karnavalın tekrar kutlanmasına yönelik bir talebin olduğu görülmüştür. Bu talep aynı zamanda kamusal alanda tekrar bir kutlama yapmak için cesaret yaratmış ve karnaval 2014 yılında bir kez daha Tatavla sokaklarında kutlanmıştır.

2013 yılında yaşanan Gezi Parkı protestoları, artan polis önlemleri (Rigas 2019, s. 124) ve yine belediyeden kurumsal bir destek alınamaması nedeniyle karnaval 2014 yılından sonra kutlanmamıştır. Buna rağmen 2009-2014 yılları arasında Tatavla Karnavalı’nın kamusal alana taşınması, semtin kaybolan hafızasını yeniden canlandırmıştır. Görüşmecilerin belirttiğine göre Kurtuluş’ta yaşayan ancak Tatavla ismini daha önce duymamış insanların bile Tatavla’nın

tarihine ilgi duymaya başladıkları ve Tatavla ismini sahiplendikleri görülmüş-tür. Bir görüşmeci bu süreci şu şekilde aktarmıştır:

Yani iş büyümeye başladı. Sıçramaya başladı. Bu arada yine Pangaltı’da her şeyi satan Japon Pazarı gibi bir yer dükkanın ismini “Karnaval” koydu ve esnaf, karnavalı öğrendi. Sementin hafızasına yeniden girmeye başladı karnaval. Kurtuluş’ta Tatavla isimli dükkân tabelaları çıkmaya başladı; Tatavla Büfe, Tatavla Bahçe. Duvar yazılarında “Buralar hep Tatavla” gibi yazılamalar çıkmaya başladı. Tatavla ismi de bir yandan öğrenilir hâle geldi. (59, erkek, gazeteci)

Kurtuluş’ta “Tatavla Dayanışması” adında, mahalleli arasında dayanışmayı sağlamak amacıyla bir mahalle örgütlenmesi oluşturulmuş. Aynı zamanda kullanılan eşyaların geri dönüşümünü sağlayarak öğrencilere burs imkanı sağlayan “Tatavla Dayanışma Pazarı” adında bir oluşum ortaya çıkmış ve yine “Tatavla’dan Kurtuluş’a” adlı bir sosyal medya sayfası da kurulmuştur. Aynı zamanda Tatavla ve karnavalla ilgili makale ve tezler (bkz. Kültürel Mirası Koruma Derneği 2017; Martin 2015; Vardar 2020) yazılmaya başlanmış ve semtin tarihine olan ilginin artmasıyla Kurtuluş’a kültür turları düzenlenmeye başlamıştır.

Görüşmecilerin belirttiğine göre bu sürece kayıtsız kalamayan Şişli Belediyesi, Şişli Kent Konseyi ve Şişli’nin kültürel mirasına sahip çıkmak adına yola çıkan Bellek Şişli oluşumunun girişimleriyle, 2020 yılında Tatavla Karnavalı’nın yeniden kamusal alanda kutlanması kararı almıştır. Aynı zamanda 2020 yılında kutlanması planlanan karnaval, Avrupa Birliği ve İstanbul Büyükşehir Belediyesi tarafından finansal olarak desteklenmiştir. 2019 yılı Türkiye yerel seçimlerinde İstanbul Büyükşehir Belediyesi başkanlığını Ekrem İmamoğlu kazanmıştır. Farklı inanç ve kimliklere karşı daha kapsayıcı ve eşitlikçi olacağını vurgulayan İmamoğlu’yla birlikte belediyenin özellikle azınlık gruplara daha ılımlı yaklaşım benimsediği görülmüştür. 2020 yılında İBB tarafından İstanbul’da yaşayan farklı azınlık grupların anlatıldığı “İstanbul’un Renkleri” adlı bir kitap yayınlanmış ve bu kitabın tanıtım toplantısında İmamoğlu, azınlık gruplarıyla ilgili şunları söylemiştir:

Her cemaatimizin, her inançtan olan insanımızın, bu şehrin sokaklarına, parklarına, hayatına, yaşamına büyük izler, derin hikâyeler, çok derin miraslar bıraktığının da farkındayız. Şunu belirtmek istiyorum: Bu şeh-

rin hiçbir topluluğunun adı, azınlık değildir... Her vatandaşımız, bir kişi dahi olsa, tek bir kişi olarak bir inancı ya da bir grubu temsil ediyor olsa da ben, onu azınlık olarak tanımlayamam... Çünkü kimin bu şehre nasıl katkılar sunduğunu, kimse bilemez. Bazen bu yüzyıllar sonra anlaşılıyor. (Birgün 2020)

Bir görüşmecinin ise İBB’nin karnavalı desteklemesi ile ilgili yorumu şöyledir:

Tabi ki şimdi Ekrem İmamoğlu’nun vizyonu ve bakış açısı çok kucaklayıcı. Yeniden bir şeyleri canlandırılım fikirleri falan saygı duyuyorum... Tabii ki güzel, tabii ki alkışlıyoruz. Yani bunu yapmak için önyak olması çok güzel.” (48, kadın, yazar)

Böylelikle karnaval, 2020 yılında hem kurumsallaşmış hem de kapsamı genişlemiştir. 2020 yılında kutlanması planlanan karnavalın organizatörlüğünü Şişli Kent Konseyi, Bellek Şişli, Kurtuluş Çevre Grubu, Kurtuluş Rum Ortodoks Kilisesi ve Mektebi Vakfı ve Feriköy Sanat ve Kültür Sevenler Derneği üstlenmiştir. Avrupa Birliği Türkiye Delegasyonu, İstanbul Büyükşehir Belediyesi, Şişli Belediyesi, Saint Michel Fransız Lisesi, Zografyon Rum Lisesi, Zapyon Rum Lisesi, Türk-Gürcü Eğitim ve Kültür Vakfı, Madam Despina’nın Meyhanesi ise sponsor olmuştur. Aynı zamanda organizasyon için bir komite oluşturulmuş ve daha önceki kutlamalardan farklı olarak bir günlük değil üç günlük bir etkinlik planlanmıştır. Karnavalın ilk iki günü meze ve kitap sunumu, kültür yürüyüşleri, fotoğraf sergisi gibi Tatavla’yı ve Rum kültürünü tanıtan farklı aktiviteler, son günü ise maske- li, kostümlü karnaval yürüyüşü olacak şekilde planlanmıştır (İrmak 2020). Görüşmeciler, karnaval için planlanan aktiviteleri şöyle aktarmıştır:

30, 40 kişilik bir komite kurduk. Çok gelen giden oldu o komiteye yani herhâlde katılımcı sayısı 50, 60’ları bulmuştur. Herkes bir ucundan tutmaya çalıştı... Karnaval, Cuma gününden başlayıp Cumartesi gastro- nomi şenliği, Pazar sabahı bir söyleşi arkasından Baklahorani yürüyüşü olacaktı. (44, erkek, endüstri mühendisi)

...Geziler vardı mahalleyi tanıtan, Tatavla’yı tanıtan geziler. Bir meze şenliğimiz vardı mesela... Önemli aşçılar, şefler, yemek tarihçileri, ma-

hallenin yaşlıları hepsinin katıldığı, konuşma yapacağı bir program vardı. Bir de stantlarımız vardı. Mezelerin sergilendiği, satılabileceği stantlarımız olacaktı... (54, kadın, gazeteci)

Ancak karnavalın yapılacağı dönemde, Suriye’de Türkiyeli askerlerin hayatını kaybetmesi sebebiyle 2020 yılındaki kutlamalar, komitenin ve belediyenin ortak kararıyla iptal edilmiştir. Covid-19 pandemisi nedeniyle karnavalın kamusal alanda tekrar ne zaman kutlanabileceği henüz bilinmese de yapılan görüşmelerde, karnavalın gelecekte devam etmesi yönünde büyük bir talep olduğu ve bu nedenle pandemi sonrası karnavalın tekrar kutlanacağı belirtilmiştir.

Sonuç

Tatavla Karnavalı’nın 68 yıl sonra kamusal alanda yeniden canlandırılması süreci, günümüz durumlarına da uyum sağlamak zorunda kalmıştır. 1942 yılı ve öncesinde kutlanan karnavalda, İstanbul’un çeşitli yerlerinden gelen Rumlar, Tatavla’da Aya Dimitri Kilisesi’nin boş olan arazisinde (Kurtuluş son durak) toplanıp burada geçici olarak kurulan eğlence yerlerinde ve Tatavla’nın meşhur meyhanelerinde eğlenirken günümüzde bu alan evler, taksi ve otobüs duraklarıyla kalabalık ve işlek bir yer hâlini almıştır. Bu nedenle hem 2009-2014 sürecinde hem de 2020 yılı için planlanan karnavalda, yürüyüş güzergâhı bu caddeye paralel sokaklarda gerçekleşmek üzere planlanmıştır ve bu bölgede gerçekleşen karnaval ritüellerinden olan uçurtmalar uçurulamamıştır. Yine tarihsel süreç içinde Rum nüfusunun azalması, karnaval için toplanan kalabalığın gittikleri ve Rumlara ait olan eğlence mekanlarının da kapanmasına neden olmuştur. Aynı zamanda özellikle 2020 yılı için daha önceki karnavallarda olmayan ancak Tatavla’nın ve tarihinin tanıtılmasına yardımcı olacak etkinlikler hazırlanmıştır. Bu nedenle karnaval her ne kadar eski kutlanış biçiminden farklılıklar göstermek zorunda kalsa da yeniden canlanması semtin hafızasında unutulmuş bir tarihî yeniden filizlendirmiştir. Bir görüşmecinin yorumu şöyledir:

Karnaval ile ilgili anlatılanları yaşadıklarımla karşılaştırdım. Belki eskisi gibi kutlanmıyordu fakat insanların aynı amaç için bir araya gelmeleri, eğlenmeleri, dans etmeleri, şakalaşmaları, laternayı ilk kez görenlerin

şaşkınlığı, kıyafetinden tanınmayanların tanınmaya çalışması gibi şeyler insanları gündelik stresten uzaklaştırmış farklı bir dünyaya götürmüştü. (47, erkek, öğretmen)

Tatavla Karnavalı’nın kamusal alanda yeniden canlandırılması sadece semtin hafızasını canlandırmamış Rum cemaatinin de tekrar bir araya gelmesini sağlayarak çok uzun yıllar sonra ritüellerini eskisi gibi coşkuyla kutlamalarını sağlamıştır. Görüşmeciler, karnavalın Tatavla sokaklarında yeniden kutlanmasının Rum cemaati üzerindeki birleştirici ve hafızaları tazeleyen etkisini ise şöyle aktarmıştır:

2009’dan sonra yapılan karnaval etkinliklerine, özel sorunlardan dolayı katılamadım. Ancak haberini aldım ve yeniden canlanan geleneğin haberi bile beni sevince boğdu, çocukluk anılarımı aklıma getirdi. (65, kadın, müzisyen)

İlk 2010’da yürüdük 2011, 2012 falan geçtiğimiz güzergahtaki evlerdeki yaşlılar ağlıyordu. Çünkü hani inanmadığı bir şey. Çünkü o evinde kutluyor ya da cemaat salonlarında bir araya gelerek kutluyorlar. (59, erkek, gazeteci)

Yani ben şeyi unutamıyorum ilk yaptığımız alayda, Baruthane’de yürüyoruz galiba. Baruthane Caddesi’nde. Orada artık olmayan eski ahşap bir ev vardı. Pencereye iki tane 90 yaşında kadın geldi baktı ve böyle yaptı; “Biz görüyor muyuz bunu? Yoksa alzheimer mı olduk?” Yani bir şaşırma var. Sonra herkes işte balkona çıktı, katıldı... Çok güzeldi gerçekten bütün Rumlar, Ermeniler, Türkler herkes balkona çıktı, şarkı söylemeye başladılar ve alkışladılar. Çok hoş bir ortamdı. (38, erkek, akademisyen)

Dolayısıyla Tatavla Karnavalı’nın yeniden sokaklara taşınması, İstanbullu Rum cemaatini de bir araya getirmiş ve Rum kimliğinin canlanması, kamusal alanda görünür olması ve yeniden üretilmesine katkı sağlayan bir süreç olmuştur.

Kaynakça

- Akar, R 2012, 'Dış Politikanın Rehinerleri: Rumların 1964'te Sürgün Edilmesi' içinde Benlisoy F, Aslanoglu A ve Rigas H (der), *İstanbul Rumları Bugün ve Yarın*, İstanbul, İstos, s. 165-173.
- Akgönül, S 2007, *Türkiye Rumları, Ulus Devlet Çağından Küreselleşme Çağına Bir Azınlığın Yok Oluş Süreci*, İstanbul, İletişim.
- Aktar, A 2009, 'Turkification Policies in the Early Republican Era' içinde Dufft C (der.) *Turkish Literature and Cultural Memory: Multiculturalism as a Literary Theme After 1980*, Wiesbaden, Harrassowitz, s.29-62.
- Alus, S 1939, 'Apukurya', *Yeni Mecmua*, Salt Araştırma, erişim 21 Ağustos 2020, <https://archives.saltresearch.org/handle/123456789/29110>
- Alus, S 2019, *İstanbul Kazan Ben Kepçe*, İstanbul, Kırmızı Kedi
- Assmann, J 2018, *Kültürel Bellek, Eski Yüksek Kültürlerde Yazı, Hatırlama ve Politik Kimlik*, İstanbul, Ayrıntı.
- Bahtin, M 2005, *Rabelais ve Dünyası*, İstanbul, Ayrıntı.
- Bakhtin, M 2001 *Karnaval'dan Romana, Edebiyat Teorisinden Dil Felsefesine Seçme Yazılar*, Soydemir C (çev.), İstanbul, Ayrıntı.
- Bali, RN 1998, 'Cumhuriyet Döneminde Azınlıklar Politikası', *Birikim*, no.115, s.80-90.
- Barth, F 2001, *Etnik Gruplar ve Sınırları*, Kaya A ve Gürkan S (çev.), İstanbul, Bağlam Yayıncılık.
- Baytar, L 2012, 'Kural Tanımayan Bir Karnaval', Agos, 2 Mart, <http://www.agos.com.tr/tr/yazi/761/kural-tanimayan-bir-karnaval>
- Benlisoy, F 2013, 'Tahammülümüzü Taşıran Laubalilik: Suya Haç Atma Törenleri,' fotibenlisoy, erişim 12 Kasım 2020, <https://fotibenlisoy.tumblr.com/post/tahammulumuzu-tasiran-laubalilik-suya-hac-atma>
- Bilgin, N 2007, *Kimlik İnşası*, İzmir, Aşina Kitaplar.
- Bilgin, N 2013, *Tarih ve Kolektif Bellek*, İstanbul, Bağlam Yayıncılık.
- BirGün 2020, 'İmamoğlu: Bu Şehrin Hiçbir Topluluğunun Adı 'Azınlık' Değildir', 23 Aralık. <https://www.birgun.net/haber/imamoglu-bu-sehrin-hicbir-toplulugunun-adi-azinlik-degidir>
- Caymaz, B ve Çanakçı, D 2006, 'Azınlık Kimliğini Anlamak: İstanbul Rumlarının "Ötekileştirilme" Algıları' içinde Yücel H (der.), *Rum Olmak, Rum Kalmak*, İstanbul, İstos, s. 95-134.
- Cohen, AP 1999, *Topluluğun Simgesel Kuruluşu*, Küçük M (çev.), Ankara, Dost Yayınları.
- Connerton, P 2019, *Toplumlar Nasıl Anımsar?*, Şenel A (çev.), İstanbul, Ayrıntı
- Çanakçı, D ve Caymaz, B 2014, 'Kollektif Belleğin Işığında Günümüzde İstanbul Rumları', *Alternatif Politika*, vol. 6, no.2, s.300-330.
- Çınar, RÜ 2019, 'Toplumsal Bellek Mücadelesinden Ulus Devletin Ev Sahipliğine', *Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, vol. 10, no. 2, s. 66-83.

- Demir, Y 2014, '*Baklahorani Karnavalı Yine Tatavla'da Kutlandı*', Rum Vakıfları Derneği, erişim 17 Eylül 2020, http://www.rumvader.org/Page/1135/76/baklahorani_karnavali_yine_tatavlada_kutlandi.htm
- Dinçer, F 2017, 'Afro-Türkler ve Yeniden Canlandırılan Dana Bayramı Üzerine Bir Sosyo-Kültürel Analiz', *Nişantaşı Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, vol. 5, no. 2, s.123-142.
- Doğanay, G 2015, 'Hatıralarla Kurulan Bir Toplumsal Kimlik: 21 Mayıs 1864 Sürgünü ve Türkiyeli Çerkesler', *Turkish Studies, International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, vol. 10, s.361-380.
- Ergöz, R ve Doğan, O 2020, 'Kültürel Bellek Mekanı ve Milli Kimlik Yaratmada Pınarbaşı Ağaçlarının İşlevi', *Karadeniz Uluslararası Bilimsel Dergi*, vol. 1, no. 47, s.29-43.
- Estukyan, V 2020, 'Eva Kazalidis'ten Tatavla anıları: Hepsini yaşadım', *Agos*, 14 Şubat, <http://www.agos.com.tr/tr/yazi/23588/eva-kazalidis-ten-tatavla-anilari-hepsini-yasadim>.
- Gökgöz, G 2020, 'Türkiye'de Hava Saldırılarına Karşı Pasif Korunma Tedbirleri (1923-1960)', *Tarih ve Günce Atatürk ve Türkiye Cumhuriyeti Tarihi Dergisi*, no.6, s. 101-118.
- Güven, D 2005, *Cumhuriyet Dönemi Azınlık Politikaları Bağlamında 6-7 Eylül Olayları*. İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Halbwachs, M 2016, *Hafızanın Toplumsal Çerçevesi*, Uçar B (çev.), Ankara, Heretik Yayınları.
- Halbwachs, M 2018, *Kolektif Hafıza*. Barış B (çev.), Ankara, Heretik Yayınları.
- Huyssen, A 1999, *Alacakaranlık Anıları, Bellek Yitimi Kültüründe Zamanı Belirlemek*, Atakay K (çev.), İstanbul, Metis.
- İhsan, A 1898, İstanbul Postası. *Servet-i Fünun Dergisi*, no. 365, erişim 23 Eylül 2020, <http://www.servetifunundergisi.com/istanbul-postasi-44/>
- Irmak, H 2018, *Tatavla'dan Kurtuluş'a*, İstanbul, Aras Yayıncılık.
- Irmak, H 2020 *Hayde Tatavla'ya*, Tatavla Karnavalı 2020, erişim 16 Ağustos 2020, <https://karnavaltatavla.org/hayde-tatavlaya/>
- Karabulut, U 2014, 'Davetsiz Misafiri Beklerken İkinci Dünya Savaşı Türkiye'sinde Pasif Güvenlik Önlemleri (1939-1940)', *Çağdaş Türkiye Tarihi Araştırmaları Dergisi*, vol.14, no. 28, s. 199-223.
- Kaymak, Ö 2017, 'Atina'da Yaşayan İstanbullu Rumların Göç Hafızasıyla Beslenen Kimlik İnşaları', *İktisat ve Sosyal Bilimlerde Güncel Araştırmalar*, vol. 1, no. 2, s. 165-195
- Keyman, EF ve İçduygu, A 1998, 'Türk Modernleşmesi ve Ulusal Kimlik Sorunu: Anayasal Vatandaşlık ve Demokratik Açılım Olasılığı', içinde A. Ünsal (der.), *75 Yılda Tebaa'dan Yurttaş'a Doğru*, İstanbul, Tarih Vakfı Yayınları, s. 169-180.
- Koçu, RE 1959, *İstanbul Ansiklopedisi*, Vol. 2, İstanbul.
- Kültürel Mirası Koruma Derneği 2017, *70 TK: Tatavla'dan Kurtuluş'a*, erişim 12 Kasım 2020, <http://kmd.org/70-1k-tatavladan-kurtulusa/>
- Martin, C 2015, 'Une Réécriture Urbaine. La Mise en Mémoire du Quartier de Kurtuluş à Istanbul', *European Journal of Turkish Studies*, Paris.

- Muhammed, S 2020, *Marxist, Feminist, Revolutionary: Remembering Notting Hill Carnival Founder Claudia Jones*, Vogue, erişim 15 Kasım 2020, <https://www.vogue.co.uk/arts-and-lifestyle/article/claudia-jones-notting-hill-carnival>
- Murtezaoglu, S 2012, 'Kültürel Belleğin Ritüel Yoluyla Kuruluşu', *Motif Akademi Halk Bilimi Dergisi*, vol. 5, no. 9, s. 344-350.
- Neyzi, L 2011, *Nasıl Hatırlıyoruz? Türkiye'de Bellek Çalışmaları*, İstanbul, İş Bankası Yayınları.
- Neyzi, L 2013, 'Ben Kimim?', *Türkiye'de Sözlü Tarih, Kimlik ve Öznellik*, İstanbul, İletişim.
- Nora, P 2002, *Gedächtniskonjunktur*, Eurozine, erişim 16 Eylül 2020, <https://www.eurozine.com/gedachtniskonjunktur/>
- Oran, B 2006, *Türkiye'de Azınlıklar, Kavramlar, Teori, Lozan, İç Mevzuat, İçtihat, Uygulama*, İstanbul, İletişim.
- Oran, B 2014, Azınlıklar Nasıl Azınlık Oldu, içinde İnceoğlu Y ve Çoban S (der.), *Azınlıklar, Ötekiler ve Medya*, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, s. 17-49.
- Örs, İR 2012, 'Şehrin Diasporası: Atina'da Yaşayan İstanbullu Rumlar', içinde Benlisoy F, Aslanoglu A ve Rigas H (der.), *İstanbul Rumları, Bugün ve Yarın*, İstanbul: İstos, s. 193-198.
- Özbek, A 2020, 'Tatavla'da Yeniden Karnaval Zamanı', *Bianet*, 27 Şubat, <https://m.bianet.org/bianet/yasam/220645-tatavla-da-yeniden-karnaval-zamani>
- Ricoeur, P 2012, *Hafıza, Tarih, Unutuş*, Özcan ME (çev.), İstanbul, Metis Yayınları.
- Rigas, CT 2019, 'Identity, Informal Institutions and Collective Action In İstanbul's Rum Community In The Twenty-First Century', Doktora Tezi, Boğaziçi Üniversitesi, İstanbul.
- Sancar, M 2016, *Geçmişle Hesaplaşma, Unutma Kültüründen Hatırlama Kültürüne*, İstanbul, İletişim.
- Savaşkan-Akdoğan, N 2009, 'Madamlar Yavaş Yavaş Ortadan Kayboluyorlar: Erken Cumhuriyet Dönemi Kampanyaları ve Yahudi Kimliği', içinde G. Pultar (der.), *Kimlikler Lütfen, Türkiye Cumhuriyeti'nde Kültürel Kimlik Arayışı*, Ankara, ODTÜ Yayıncılık, s. 148- 183.
- Sennett, R 2012, Beraber, Özküralpli İ (çev.), İstanbul, Ayrıntı Yayınları.
- Smith, AD 2017, *Milli Kimlik*, Şener BS (çev.), İstanbul, İletişim.
- Suda, ZE 2017, *Büyük Savaşın Hafıza Mekanları, Gelibolu ve Alsace Lorraine*, İstanbul, Yazılama Yayınları.
- Temur, N 2011, 'Kültürel Bellek Bağlamında Deve Oyunu', *Milli Folklor*, no. 90, s. 156-163.
- Terzi, Ş 2011, 'Sokaklar Maskara Dolacak', *Hürriyet* 26 Şubat, <https://www.hurriyet.com.tr/kelebek/sokaklar-maskara-dolacak-17126012>
- Türker, O 2009, *Osmanlı İstanbul'undan Bir Köşe, Tatavla*, İstanbul, Sel Yayıncılık.
- Vardar, N 2020, 'Carnival Celebrations in İstanbul: The Changing Perception and Experience of Apokries and Baklahorani', YL Tezi, Boğaziçi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı, İstanbul.

- Vasiliadis, M 2012, ‘Baklahorani Karnavalı’, *Açık Radyo*, (A. Radyo, Röportaj Yapan), erişim 9 Eylül 2020, <https://acikradyo.com.tr/arsiv-icerigi/baklahorani-karnavali>
- Yanık, C 2013, ‘Etnisite, Kimlik ve Milliyetçilik Kavramlarının Sosyolojik Analizi’, *Kaygı. Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, no. 20, s. 225-237.
- Yıldız, A 2001, ‘‘Ne Mutlu Türküm Diyebilene’’ *Türk Ulusal Kimliğinin Etno-Seküler Sınırları (1919-1938)*, İstanbul, İletişim.
- Yücel, H 2016, ‘Rum Olmak, Rum Kalmak’, içinde H. Yücel (der.), *Rum Olmak, Rum Kalmak*, İstanbul, İstos , s. 7-18.
- Yücel, H ve Yıldız, S 2016, Atina’da Rum Olmak, Rum Kalmak içinde H. Yücel (der.), *Rum Olmak, Rum Kalmak*, İstanbul, İstos, s. 135-172.

Dünden Bugüne Bugünden Düne

Türkiye’de Kültürel Miras, Kimlik ve Bellek İnşası

Derleyen: Bahar Aykan

Dünden Bugüne Bugünden Düne; kültürel miras, kimlik ve bellek inşa süreçlerinin birbirleriyle etkileşimlerini ve farklı ölçeklerde, muhtelif aktörler tarafından kurgulanış ve temsil biçimlerini Türkiye özelinde ele alıyor. Sosyal inşacı bir anlayış benimseyen bu derleme kitap, üç bölümden oluşuyor. İlk bölümdeki yazılar, Cumhuriyetçi ve Yeni-Osmanlıcı millî kimlik ve geçmiş anlatısı arasındaki çatışmaların somutlaştığı mekânları merkeze alıyor. İkinci bölüm, kültürel miras yönetiminin farklı aktörler ve aidiyet ilişkilerini içeren çok katmanlı ve karmaşık yapısını tartışmaya açıyor. Son bölümdeki yazılar ise “unutulmaya yüz tutmuş” geçmişî şimdide yeniden kurma ve canlandırma süreçlerine odaklanıyor.

Pınar Aykaç, Bahar Aykan, Sena Kayasü, Mesut Dinler, Sarper Ataşer, Burcu Selcen Coşkun, Hasan Münüsoğlu, Şule Tepe ve Sena Temel’in katkılarıyla...



AKADEMİK YAYINCILIK

www.nobelyayin.com

nobelyayin | nobelkitap | nobelcocuk | nobelyasam | nobelcocukyayin



ISBN 978-625-439-283-2



9 786254 392832

