

**YILDIZ TEKNİK ÜNİVERSİTESİ
FEN BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ**

**MİMARLIK ve HAFIZA:
OSMANLI DÜNYASINDA GEÇMİŞİN
YENİDEN ÜRETİLDİĞİ YAPILAR (1850-1910)**

Y. Mimar Alev ERKMEN

FBE Mimarlık Anabilim Dalı Mimarlık Tarihi ve Kuramı Programında Hazırlanan

DOKTORA TEZİ

Tez Savunma Tarihi: 13 Ekim 2006

Tez Danışmanı: Prof Dr. Uğur TANYELİ (YTÜ)

Jüri Üyeleri: Prof. Dr. Günkut AKIN (İTÜ)

Doç. Dr. Nadir ÖZBEK (BÜ)

Doç. Dr. Berrin ALPER (YTÜ)

Doç. Dr. Nuran KARA PİLEHVARİAN (YTÜ)

İSTANBUL, 2006

İÇİNDEKİLER

Sayfa

KISALTMA LİSTESİ	iii
FOTOĞRAF LİSTESİ	iv
ÖNSÖZ	vii
ÖZET	ix
ABSTRACT	x
1 GİRİŞ:	
MİMARLIK ve HAFIZA	1
2 ARŞİV	6
2.1 Arşivin Halleri: Metafor Olarak Arşiv – Arşiv Olarak Hafıza	6
2.2 Arşivin Mikro-Politiği: Tanzimat'ın Geçmişi – Geçmişin Tanzimi	10
2.3 Arşivin Otoportresi: Hazîne-i Evrâk ve Yapımı	14
2.4 Arşivin Mekanı: " <i>Muntazam ... bir dâ'ire-i mahsûsa</i> "	24
3 JÜBİLE YAPILARI	31
3.1 Cûlus Yıldönümleri: Bir Bayramın İcadı	31
3.2 II. Abdülhamid'in Gümüş Jübilesi ve Jübilenin Mimari Bilançosu: Bayramlık Yapılar, Reel Politik Araçlar ve Proto-Anıtlar	53
4 ANIT	101
4.1 Hürriyet ve Bayramı: Devrim ve <i>Déjà vu</i>	101
4.1 "Timsâl-i Meşrûtiyet": Âbide	106
4.3 Anıtın Kültleşmesi: Âbide-i Hürriyet, Popülizmi ve Bedelleri	110
4.4 Kültün Anıtlasmaı: Âbide'nin Resimleşmesi, Tüketimi ve Tükenişı	115
5 SONUÇ:	
HAFIZANIN KAVRAMSAL PAYANDALARI	137
BİBLİYOGRAFYA	142
EK II. Abdülhamid'in Jübile Yapıları: Bir Derleme	149
ÖZGEÇMİŞ	166

KISALTMA LİSTESİ

B.	Recep
bknz.	bakınız
BOA.	Başbakanlık Osmanlı Arşivi
Ca.	Cemaziyülevvel
Çev.	çeviren
Der.	derleyen
Ed.	editör
Eds.	editörler
h.	hicrî takvim
İTÜ	İstanbul Teknik Üniversitesi
L.	Şevval
M.	Muharrem
N.	Ramazan
No.	numara
ODTÜ	Orta Doğu Teknik Üniversitesi
R.	Rebiyülahır
r.	rumî takvim
Ra.	Rebiülevvel
S.	Safer
s.	sayfa
ss.	sayfadan sayfaya
Ş.	Şaban
vb.	ve benzeri
vd.	ve diğerleri
Yay. Haz.	Yayına hazırlayan
YTÜ	Yıldız Teknik Üniversitesi
Z.	Zilhicce
Za.	Zilkade

BOA/ Başbakanlık Osmanlı Arşivi Belgeleri:

A.AMD.	Sadaret Amedi Kalemi
A.MKT.	Sadaret Mektubi Kalemi
A.MKT.NZD.	Sadaret Mektubi Kalemi Nezaret ve Devair Yazışmaları
DH.EUM.	Dahiliye Nezareti Emniyet-i Umumiye Müdüriyeti
DH.EUM.VRK.	Dahiliye Nezareti Emniyet-i Umumiye Müdüriyeti Evrak Odası
DH.MUİ.	Dahiliye Nezareti Muharebat-ı Umumiye İdaresi
DUİT.	Dosya Usulu İradeler
HR.MTV.	Hariciye Mütenevvi
İ.DAH.	İrade Dahiliye
İ.HUS.	İrade Hususi
İ.MH.	İrade-i Meclis-i Mahsus
İ.MSM.	İrade-i Meclis-i Mühimme
İ.MV.	İrade-i Meclis-i Vala
Y.A.HUS	Yıldız Sadaret Hususi
Y.E.E.	Yıldız Esas Evrakı
Y.MTV	Yıldız Mütenevvi Maruzatı
Y.PRK.BŞK.	Yıldız Perakende Evrak Mabeyn Başkitabeti
Y.PRK.ŞH.	Yıldız Perakende Evrak Şehremaneti Maruzatı
Y.PRK.UM.	Yıldız Perakende Evrak Umum Vilayetler Tahriratı

FOTOĞRAF LİSTESİ

	Sayfa
2 ARŞİV	
2.3.1 Hazîne-i Evrâk, ilk (uygulanmamış) projeden ön cephe ve plan	28
2.3.2 Hazîne-i Evrâk, ön cephe ve plan.....	29
2.3.3 Hazîne-i Evrâk, kesit-görünüş.....	29
2.3.4 Hazîne-i Evrâk çevresinde öngörülen istimlakları gösteren 1848 tarihli kroki	30
2.3.5 Hazîne-i Evrâk ve çevresini gösteren 1884 tarihli kroki	30
3 JÜBİLE YAPILARI	
3.1.1 İstanbul/Bostancı'da cülus bayramı donatıları.....	48
3.1.2 İstanbul/Bostancı'da cülus bayramı donatıları.....	48
3.1.3 Cülus yıldönümü nedeniyle Malumat Gazetesinde kutlama	49
3.1.4 Yirmi beşinci cülus yıldönümü nedeniyle Yıldız Sarayı'nda resmi tören.....	49
3.1.5 <i>Servet-i Fünun</i> , 1 Eylül 1900, kapak	50
3.1.6 <i>Sabah</i> , 1 Eylül 1900 sayısı, kapak.....	50
3.1.7 <i>Malumat</i> , 1 Eylül 1900 sayısı, kapak	50
3.1.8 <i>İkdam</i> , 1 Eylül 1900 sayısı, kapak.....	50
3.1.9 “Marş-ı Ali” nota kitapçığı, kapak	51
3.1.10 “Marş-ı Ali” nota kitapçığı, iç sayfa.....	51
3.1.11 <i>Crescent</i> , 5 Eylül 1900 sayısı, kapak.....	51
3.1.12 Hariciye Nazırı Şevket Paşa imzalı mektup.....	51
3.1.13 Selanik Hamidiye Çeşmesi	52
3.1.14 Beyrut Hamidiye Kent Bahçesi.....	52
3.2.1 Edirne'de şehrayin.....	61
3.2.2 Kudüs'te şehrayin.....	61
3.2.3 Emirgan sahilinde bayram donatıları.....	62
3.2.4 Emirgan sahilinde bayram donatıları.....	62
3.2.5 Adana Çeşmesi	77
3.2.6 Adana Çeşmesi, açılış töreni	77

3.2.7	Adana Hükümet Konağı, açılış töreni	78
3.2.8	Balıkesir saat kulesi	79
3.2.9	Balıkesir’de depo binası	79
3.2.10	Bandırma rıhtımı, hatıra sütunu	80
3.2.11	Beyrut Hamidiye çeşmesi	81
3.2.12	Bursa Hamidiye çeşmesi, açılış.....	82
3.2.13	Bursa Hamidiye çeşmesi, açılış.....	82
3.2.14	Diyarbakır Hamidiye Sanayi Mektebi	83
3.2.15	Diyarbakır Hamidiye çeşmesi	83
3.2.16	Diyarbakır askeri daire	84
3.2.17	Edirne belediye binası, açılış töreni	84
3.2.18	Edirne/Malgara belediye binası.....	85
3.2.19	Eskişehir’de askeri misafirhane	85
3.2.20	İstanbul/Erenköy’de cami	86
3.2.21	İstanbul/Maltepe’de çeşme	86
3.2.22	İzmir/Tosya kışlası, açılış töreni	87
3.2.23	İzmir/Tosya kışlası, açılış töreni	87
3.2.24	Küçük’te çeşme	88
3.2.25	Küçük/Süleymaniye su yolu, açılış töreni.....	88
3.2.26	Küçük/Bâb-ı Halil civarında çeşme	89
3.2.27	Yafa’da inşa saat kulesi, açılış töreni	89
3.2.28	Kütahya askeri redif deposu	90
3.2.29	Kütahya kışlası, açılış töreni	90
3.2.30	Musul’da sebil	91
3.2.31	Musul’da Emlak-ı Hümayun dairesi	91
3.2.32	Sakız’da çeşme	92
3.2.33	Samsun Hamidiye Gureba hastanesi	92
3.2.34	Selanik Hamidiye Camisi, genel görünüş.....	93
3.2.35	Selanik Hamidiye Camisi, giriş cephesi	93
3.2.36	Hicaz demiryolu hattı başlangıcında saat kuleli çeşme	94
3.2.37	Hicaz demiryolu hattı başlangıcında namazgah	95

3.2.38	Hicaz demiryolu hattı üzerinde çeşme, açılış töreni	95
3.2.39	Nablus saat kulesi	96
3.2.40	Şam Telgraf anıtı	97
3.2.41	Yozgat Hamidiye çeşmesi.....	98
3.2.42	Londra Hamidiye çeşmesi, proje.....	99
3.2.43	Liverpool Hamidiye Camisi, proje	100
4	ANIT	
4.1.1	<i>Hayal-i Cedid</i> Gazetesi, 23 Temmuz 1910 sayısı, kapak	127
4.2.1	<i>Şehbal</i> Gazetesi, 14 Ağustos 1909 sayısı, kapak	128
4.2.2	<i>Şehbal</i> Gazetesi, 14 Ağustos 1909 sayısında Hürriyet bayramı törenleri	128
4.2.3	<i>Şehbal</i> Gazetesi, 14 Ağustos 1909 sayısında Hürriyet bayramı törenleri	128
4.2.4	<i>Servet-i Fünun</i> Gazetesi, 3 Ağustos 1911 sayısı, kapak	129
4.2.5	<i>Servet-i Fünun</i> Gazetesi, 3 Ağustos 1911 sayısında Âbide açılış töreni	129
4.2.6	<i>Resimli Kitap</i> Dergisi, Eylül 1911 sayısı, kapak	130
4.2.7	<i>Resimli Kitap</i> Dergisi, Eylül 1911 sayısı, iç sayfa	130
4.2.8	Âbide-i Hürriyet, tarihsiz kartpostal	131
4.2.9	Âbide-i Hürriyet Madalyası, 1911	131
4.3.1	Âbide-i Hürriyet, doğu yönünden genel görünüş	132
4.3.2	Âbide-i Hürriyet, plan	132
4.3.3	Âbide-i Hürriyet, doğu görünüşü	133
4.3.4	Âbide-i Hürriyet, kaidenin doğu yüzünden detay	133
4.3.5	Âbide-i Hürriyet, batı görünüşü	134
4.3.6	Âbide-i Hürriyet, kaidenin güney-batı yüzünden detay	134
4.4.1	“Reddedilmiş proje”, Moory imzalı karikatür, 1910	135
4.4.2	“Arzdan kamere seyahat”, Cemil Cem imzalı karikatür, 1909	136
4.4.3	“Kızım, bu kimin taşı böyle?”, Rıfki imzalı karikatür, 1922	136

ÖNSÖZ

Bu çalışma, yazarının akademik merakını ilk defa Osmanlı dünyasına yönelttiği uzun soluklu bir düşünsel/yazınsal sürecin ürünü. Aynı zamanda, yazarın bilgisi sınırında, Osmanlı dünyasındaki belirli mimari üretimlerin bir hafıza sorunsalı merkezinde değerlendirildiği ilk araştırma olma niteliğini de taşıyor. Bu nedenle, herhangi bir iddia yüklenebilirse eğer, bu, her iki alanda da ümit vad eden bir başlangıç oluşturabilmiş olmaktadır.

Belirtmek gerek ki, başta öngörüldüğü kapsamda tamamlanabilmiş olsaydı, bu metin şu dört bölümü daha içerecekti: “Kitaplık”; “Hanedan Kültü”; “Müzeler” ve “Sergiler”. Bunlardan ilk ikisi, ilgili yapılara ait doyurucu nitelikte tarihsel malzemeye ulaşılamaması; diğer ikisi ise (itiraf etmeli ki) ilgili metinlerin çalışmanın tamamlanması geren süre içinde hazır hale getirilememesi nedeniyle, bu ciltte yer alamadı.

Çalışmanın, ulaştığı bütüne kavuşmasında, bir çok kişinin yardımı, desteği ve katkısı oldu. Şanslıyım ki bunlar, burada sıralayabileceklerimden çok fazla. Ancak, aralarında özellikle anılması gerekenler var: Örneğin, çalışmanın dayandığı malzemenin çok büyük bir bölümünü oluşturan arşiv belgeleri ile Osmanlı gazetelerini değerlendirmek için gereken Osmanlıca okurluk bilgisini edinebilmem; bu konuda bana yardımcı olmayı adeta kendisine iş edinen Gözde Ramazanoğlu sayesinde oldu. Esra Akcan, Zeynep Aktüre ve Ebru Omay Polat, kendi araştırmaları nedeniyle yurt dışında bulundukları sürelerde, İstanbul’da edinemediğim kimi yayınları bana ulaştırarak metinde oluşabilecek kimi kuramsal boşlukların dolmasını sağladılar. YTÜ Mimarlık Tarihi Anabilim Dalı’ndaki mesai arkadaşlarımdan Yekta Özgüven ve Tayfun Gürkaş, çalışma süreci ile mesai zorunluluklarımı dengelemekte zorlandığım anları tolere etmekle kalmayıp, çalışmama ağırlık verme olanağı yarattılar. Aydın Polatkan, Lale Alatan; Bülent Tanju ve Esen Karol ise, özellikle tezin zamana karşı yazıldığı son döneminde yitirdiğim nedensellik duygusunu yeniden kazanmak ve doktora sancılarına yenilmemek için gereksindiğim akademik teşvik ve moral desteği bulduğum dayanaklar oldu. Burada saydığım kişilerin tümüne, tez çalışmama olan yardımları için olduğundan çok; bu çalışmanın yayıldığı yıllarla sınırlanmayacağına inandığım arkadaşlıkları ve dostlukları için müteşekkirim – onları burada akademik unvanlarıyla değil, adlarıyla anmamın nedeni de bu.

En büyük teşekkürü ise, tezin danışmanlığını yürüten Uğur Tanyeli’ye borçluyum. Kendisi, tez içeriğindeki tartışmaların biçimlenmesine olan olağanüstü katkısının ötesinde, düşüncelerimle arama tereddüt koymamı engelleyerek, metnin oluşum ve yazım sürecini benim için gerçek anlamda özgürleştirici bir deneyime dönüştürdü. Ancak ona olan borcum, bu çalışmadaki katkıları ile sınırlı değil. Bu yıllarda bana sağladığı destek ve güveni hak edebilme ümidi, eminim ki önümüzdeki yıllarda da en yüreklendirici gücüm olacak.

Bu çalışma, çok sevgili anneme, babama ve Alvin’ime armağanımdır...

ÖZET

MİMARLIK ve HAFIZA:

OSMANLI DÜNYASINDA GEÇMİŞİN YENİDEN ÜRETİLDİĞİ YAPILAR (1850-1910)

Y. Mimar Alev Erkmen

Doktora Tezi

Pierre Nora, (1989:7) “Les Lieux de Mémoire” (Anısal Mekanlar) başlıklı metninde, “geçmişle bağların tamamen kopmak üzere olduğunun bilincine varıldığı; ve hafızanın (artık, sadece) geçmişin devam ettiği duygusunun cisimleştirildiği belirli mekanlarda tutunabildiği” tarihsel dönemeçlerden söz eder. Bu çalışma, Tanzimat hareketiyle başlayıp Birinci Dünya Savaşı ile noktalanın yaklaşık elli yıllık sürecin, Osmanlı dünyası için bu türden bir dönemeç oluşturduğu savından hareketle, söz konusu dönemde iktidar yapılarına bağlı kimi mimari üretimleri, bir “hafıza” sorunsalı merkezinde yeniden okumayı deniyor.

Çalışma, beş bölümden oluşmakta. “Mimarlık ve Hafıza” adını taşıyan giriş bölümü, çalışmanın konusu ile tarihsel bağlamının tanımlandığı ve tez bütününde yer alacak tartışmalara temel olacak kimi mevcut kuramsal bakışların tanıtıldığı bir çerçeve metin niteliğinde. Bu bölümü, her biri belirli bir yapı örneği/yapı türünü konu alan üç tematik bölüm izliyor. Bunlar, Osmanlı modernleşmesinin üç temel evresi olarak adlandırılabilir üç farklı iktidar döneminde Osmanlı resmi ideolojisinin geçmişle ilişkisinden belirli bir kesiti, söz konusu mimari bileşenler aracılığıyla kurgulamaya çalışıyor.

“Arşiv” başlıklı ikinci bölüm; Tanzimat döneminin “bürokratik modernleşmesi” bağlamında İstanbul/Bâb-ı Âli kompleksi içerisinde, günümüzde de varlığını koruyan Hazîne-i Evrâk binasını (mimar: G. Fossati, 1846-1850) inceliyor. Arşivin, hafıza çalışmaları arasında sıklıkla ilgi gören bir kavram ve kurum olarak tanıtan kısa bir girişin ardından, bir politik kurum olarak arşivlerin yüklendiği angajmanlar, Osmanlı dünyasından örneklenerek açıklanıyor. Hazîne-i Evrâk’ın, arşiv belgelerine dayanarak oluşturulmuş ayrıntılı bir yapıım öyküsü; sadece binanın inşası ile kurumun oluşum süreçlerini değil, aynı zamanda Tanzimat yöneticilerinin nasıl bir “arşiv” kavrayışına sahip olduğunu çözümlemeyi hedefliyor. Burada amaç, bir modernleşme ironisine dikkat çekmek: Görünüşe göre Osmanlı dünyasında arşiv, mevcut belge koruma yöntemlerini iyileştirecek bir teknik/mekansal donatı olma öngörüsüyle kurulmuştur. Ne var ki arşiv yapımının, sonuçta (öngörülmemiş yönde) bir rasyonelleşmeyi körükleyerek, sadece belgelerin korunma, üretim ve kullanım biçimlerini yenilemekle kalmadığı; Osmanlı bürokratik sınıfının, geleneksel zaman kavrayışından modern bir tarih bilincine geçişinde önemli rol oynadığı önerilmekte. Bu paralelde bölüm, aslen geleneksel hafıza yapılarına hizmet etmesi talebiyle oluşturulan bir mekanın, beklenmedik, ancak kaçınılmaz olarak bir tarihsellik ajanına dönüştüğünü tartışarak tamamlanıyor.

“Jübile Yapıları” adlı üçüncü bölümde, II. Abdülhamid döneminin “monarşik/sultani modernleşmesi” bağlamında, Sultan’ın yirmi beşinci cülus yıldönümünü anısına imparatorluk genelinde düzenlenen dev kutlama programı ile bu program kapsamında yürütülen mimari etkinlikler üzerinde duruluyor. Osmanlı geleneğindeki cülus yıldönümü kutlamalarının tarihçesi ile açılan tartışma, bu kutlamaların II. Abdülhamid döneminde “Osmanlı bayramı” olarak kamusallaştırılmasını, dönemin (patrimonyal düzene ilişkin anıları canlı tutmaya yönelik) resmi ideolojisinin bir bileşeni olarak yorumluyor. 1900 sonbaharında kutlanan yirmi beşinci yıldönümü ise, Osmanlı geleneğinde benzeri görülmemiş yapıım kampanyasıyla gündeme geliyor. (Çalışmanın Ekinde, bu kampanyayı belgelemek üzere, dönemin gazete haberleri ile arşiv kayıtlarına göre “cülus yıldönümü anısına” inşa edilen 1,500’e yakın

yapının yer aldığı bir envanter sunuluyor.) Bölümün ana iddiası, bu dev yapım kampanyasının, Osmanlı Sultanı'nın geleneksel “mesen/hayırsever/koruyucu” kimliğini yeniden üreten nostaljik bir canlandırma olduğu. Her biri, bir iktidar temsili niteliğindeki jübile yapılarının değişen sembolik/anısal bağlantıları ise şu üç başlık atında irdelenmekte: “Bayramlık yapılar”; “Reel-politik araçlar” ve “Proto-Anıtlar”.

“Anıt” başlıklı dördüncü bölüm, II. Meşrutiyet'in “meşruti/anayasal modernleşmesi” bağlamında; Osmanlı dünyasının ilk ulusal anıtı olma özelliğini taşıyan Âbide-i Hürriyet'in (mimarı: Muzaffer Bey, 1909-11) yapımı ve toplumsal yaşama katılımını konu alıyor. II. Meşrutiyet ilanından kısa süre sonra, 31 Mart olaylarında ölen askerlerin anısına inşa edilen bu anıt-mezarın yapım öyküsü, burada Osmanlı dünyasında anıt yapımının önünü tıkayan “meşrutiyet krizinin” aşılmasına – ve yeni anma pratiklerinin benimsenmesine - yönelik bir süreç olarak yorumlandı. Bu doğrultuda, Âbide'nin yapım süreci, kentsel konumu, mimari kompozisyonu ve toplumsal gündeme sunum/katılım biçimlerinin, aslen anıt yapımına toplumsal onay kazandırmayı amaçlayan bir uzlaşılar dizisi oluşturulduğu önerilerek, Âbide bir “popülist deneme” olarak tanımlanıyor. Metinde ayrıca, Âbide-i Hürriyet'in onaylanmış bir mimari görüntü ve ikonik bir temsil aracına dönüşmesinde, dönemin popüler basının oynadığı rolden hareketle, “medyalaştırılmış anıt” kavramı üzerine bir tartışma sunuluyor.

Çalışmanın yapısı nedeniyle, her bölüm kendi sonuçlarını kendi içinde barındırmaktadır. Bu nedenle son bölüm, bir sonuç veya sonuçlar dizisi yerine, tezin temel tartışmalarını yeni bir kurguda bir araya getiren bir tür rekonstrüksiyon olarak sunulmakta. “Hafızanın kavramsal payandaları” başlıklı bu kısa metinde, tez bütününe öne çıkan kimi kavramların, hafıza kavramıyla ilişkisi yeniden değerlendirilip bu kavramların, tezin farklı bölümlerindeki tartışmalara sağladıkları açılımlar üzerinde duruldu. Söz konusu metin, bir yönüyle, bir hafıza sorunsalı tanımlayacak mimarlık tarihi okumaları için bir metodolojik öneri olarak da okunabilir.

Çalışma sonunda kapsamlı bir bibliyografya verilmiş, ayrıca metin boyunca gündeme getirilen kimi yan-temalara ait temel kaynaklar, dipnot metinlerinde sunulmuştur. Çalışmada, toplam 81 fotoğraf/çizim yer almaktadır ve bunların 76'sı, dönemin görsel basını ile arşiv belgelerinden elde edilmiştir.

ANAHTAR SÖZCÜKLER: Geç Dönem Osmanlı Mimarlığı; Hafıza (Bellek); Modernite; Arşiv; Cülus Yıldönümleri; Anma Törenleri (Bayram); Anıt; Tarihsel Bilinç; Temsil; Kamusal Aleniyet; Medyalaşma; Görsellik.

Tez Kabul Tarihi: 13 Ekim 2006

Toplam Sayfa: 166

ABSTRACT

ARCHITECTURE and MEMORY: REPRESENTATIONS OF THE PAST IN THE LATE OTTOMAN WORLD (1850-1910)

Alev Erkmén (M.Arch)
Architecture, PhD Thesis

In his ground breaking essay “Les Lieux de Mémoire”, Pierre Nora (1989:7) speaks of a particular historical moment, a turning point where “consciousness of a break with the past is bound up with the sense that memory has been torn ... in such a way as to pose the problem of the embodiment of memory in certain sites where a sense of historical continuity persists.” Grounded on the assertion that the fifty year period prior to World War I defines such a historical turning point for the Ottoman world; this study is an attempt to identify and re-read certain architectural endeavours of the period as fabrications of the Ottoman state’s efforts to invent new institutional representations of its past. Its prime concern, however is not the architectural (i.e. formal, stylistic, tectonic etc.), qualities of these works, but the symbolic capital invested in them, and the changing ways through which they served the fabrication of new social/political constructions of the past in accord with the ideological narratives of the three consecutive periods of Ottoman modernisation to which they belong.

The work is composed of five chapters, the first of which may be read as an introductory essay elucidating the principal modes of employing memory as a new paradigm for social studies, its conceptual associations with architecture, and how it may be implemented in defining/analysing certain architectural issues of the late Ottoman nineteenth century. It is also here where the theoretical work referred to throughout the main text is introduced. The following three chapters present thematic episodes, each addressing a specific building or building type which, as discussed, provides the architectural/spatial and mnemonic setting for new institutional representations of the past in the late Ottoman world.

Chapter 2, “The Archive” focuses on the Hazîne-i Evrâk (architect: G. Fossati, 1846-50), built in the Tanzimat period as the first modern archive of the Ottoman state. The concept of the archive is introduced as one of the leading tropes for memory studies, as the discussion leads on to investigate the metaphoric relations between state archives and the “memory of the State”. The inauguration of Hazîne-i Evrâk is to mark a (seemingly unpremeditated) turning point from pre-modern conception of time to a new (modern) historical consciousness on part of the Ottoman ruling class. The discussion presents a detailed account of the building’s history as recorded in archive documents, hence trying to decode the initial roles it was expected to fulfil and reveal the surprising lack of symbolic/representational capital invested in it. The chapter concludes by identifying the (somewhat unintentional) revolutionary role the archive played in rationalising the Ottoman bureaucratic *modus operandi*, as regards the changes it ushered in for documenting, organising, and hence producing and appraising historical material.

Chapter 3 “Building the Jubilee” dwells on the architectural politics of the grand commemorative campaign launched for the silver jubilee of Sultan Abdulhamid II in September 1900. Opening with a historical account of “the invention of jubilees” in the Ottoman world, the chapter then presents an inventory of nearly 1,500 buildings erected throughout the Empire which, as credited by archive documents and/or news reports from the popular press of the time, were all built “in memory of the Sultan and his silver jubilee”. A

critical appraisal of this commemorative campaign attempts to expose its subtle political strategy in which architecture served restore the waning image of an Ottoman Sultan by reviving memories of his traditional role as chief patron, benefactor and provider. Acknowledging their ultimate role of being “symbols of imperial power” in a period when the very concept of Empire was soon to be obsolete; the discussion evaluates the buildings’ varying symbolic/mnemonic associations under three headings: “festive arrangements”; “political mediators” and “proto-monuments”.

Chapter 4 “Monument” addresses a series of issues related to the construction and social reception of Âbide-i Hürriyet (architect: Muzaffer Bey, 1909-11); a memorial built shortly after the Young Turks Revolution of 1908, in memory of the soldiers who lost their lives in the reactionary mutiny which brought the army of the new state and those in favour of the *ancien régime* face to face in armed combat. As the first accomplished attempt to overcome the “legitimacy crisis” that had long stood in the way of monument-building in the Ottoman world; the discussion argues that the monument’s building process, location, architectural composition and public promotion may be perceived as a series of concessions safeguarding its legitimisation in the public sphere. The discussion also includes a reading of the edifice as a “mediated monument” and discerns the role of the popular press in establishing the monument as a popular icon of its time.

The final chapter, by way of a conclusion, may be described as a brief reconstruction of the work in total. Here, various concepts that have re-occurred throughout the text are highlighted, and presented as a set of possible conceptual tools that buttress the concept of memory in an historical re-reading of architecture.

The study includes a detailed bibliography and is illustrated with a total 81 photographs and architectural drawings; 76 of which are reproduced from early twentieth century Ottoman newspapers and/or archive documents.

KEYWORDS: Late Ottoman Architecture; Memory; ; Modernity; Archive; Commemoration; Monument; Historical consciousness; Representation; Publicity; Mediation; Visuality.

Jury Date: October 13th, 2006

Total Pages: 166

1. GİRİŞ

MİMARLIK ve HAFIZA

“En büyük meselemiz budur: mazi ile nerede ve nasıl bağlanacağız.

Hepimiz bir şuur ve benlik bunalımının çocuklarıyız.”

Ahmet Hamdi Tanpınar (2000:235)

Tanpınar’ın yukarıdaki cümleleri, II. Dünya Savaşı’nın hemen ertesinde (1945) yazdığı ünlü *İstanbul* metninden alıntılanıyor. Tanpınar, yine aynı yıllarda, bu kez tarih üzerine yazdığı bir başka metinde¹ ise, benzer bir bunalıma değiniyor ve onu aşmak için şunu öneriyor: “Geçmişle değiştiremeyeceğimize göre, geçmişle ilişkimizi değiştirmemiz gerekir.” Gerek doğduğu kentin değişimine içlenirken, gerek tarih yazımı üzerinde düşünürken Tanpınar’ı hep kurcalar görünen “büyük meselenin” ne olduğunu kavramak zor değil: Osmanlı dünyasından Cumhuriyet Türkiye’si’ne geçişin zorunlu kıldığı – ve 1901 doğumlu Tanpınar’ın kendi kuşağı için özellikle gerilimli olmuş olacak – geçmişle hesaplaşma sorunsalı. Ne var ki, yukarıdaki cümlelerde Tanpınar (belki bilerek, belki de kaçınılmaz olarak) şu noktayı göz ardı etmiş görünüyor: Geçmişin, onunla kurulan ilişkinin ta kendisi olduğu; ve dolayısıyla daima değişime/değiştirilmeye açık kaldığı. Kendi sözleriyle yinelenecek olursa, şöyle de ifade edilebilir: Mazi, ona nerede ve nasıl bağlanırsak odur; geçmişle ilişkimizi değiştirmekse, aslında geçmişle değiştirmeye eşittir.

Burada Tanpınar’ın sözlerine yapılan ekler, geçmişle yeniden üretmenin (dolayısıyla onunla hesaplaşmanın) başlıca mecrası olan tarih yazımında bugün yaygın oranda kabul gören bir bakışı özetliyor. Geçmiş, doğal halde bulunmayan, içinde yaşanan zamanın bağlamından ve anlam gereksiniminden doğan ve her seferinde *ex post facto*² olarak üretilen toplumsal bir konstrüksiyon olarak kabul eden bu bakışın, ortak bir kabule dönüşecek derecede yaygınlaşmasının sonuçlarından birisi ise, söz konusu toplumsal konstrüksiyonun nasıl oluştuğunu – Tanpınar’ın yetkin deyimiyle, toplumların “geçmişe nasıl bağlandıklarını”–

¹ Aktaran, Demiralp (2002:26). Demiralp, yazık ki, bu ifadenin hangi Tanpınar metninden alıntılandığını belirtmemiş, ancak alıntısının tamamı şöyle: “Geçmişle günümüz arasındaki sürekliliği, Osmanlı geçmişini yadsıyarak yapmak herhalde olanaklı değildir. Geçmişle değiştiremeyeceğimize göre, geçmiş ile ilişkimizi değiştirmemiz gerekir.”

² Geriye dönüştü olarak işleyen, sonradan üretilmiş olmasına karşın öncelikleri de kapsayan.

inceleyen alanların genişlemesi ve bu bağlamda bir kavramın, toplumbilimlerinin son on yıllardaki en gözde anahtar sözcüklerinden birisi olarak gündem kazanması oldu. Bu kavram; hafıza (bellek).

Hafıza sorunsalına yönelen ilgi, özellikle 1980li yıllardan sonra artmaya başlamış görünse de; kavramın toplumbilimler dağarcığına girişi, aslen iki Dünya Savaşı arasında (1920li, 30lu yıllarda)³ ortaya konmuş bir dizi çalışmaya dayanıyor. Bu bağlamdaki öncü isim ise, Fransız sosyolog Maurice Halbwachs (1877-1945) olarak anılmakta. Bugün farklı alanlarda, çoğu kez farklı anlamlar yüklenerek, sıklıkla konu edilen “toplumsal hafıza” kavramı, onun icadı olarak kabul ediliyor. Ne var ki, Halbwachs tarafından ortaya konulduğu biçimiyle güncel kullanımları karşılaştırılacak olduğunda, kavramın kimi anlamsal ve metodolojik kaymalara uğramış görüldüğünü belirtmek gerekli. Şöyle ki, Halbwachs, toplulukları bir arada tutan “ortak anılardan” söz etse de; bu toplulukların, bireysel/fizyolojik hafıza ile özdeşleştirilebilecek bir ortak hatırlama yetisine sahip olduklarını varsaymıyor. Diğer bir deyişle, Halbwachs’ın kurduğu özgün bağlamda toplumsal hafıza, toplulukların geçmişle ilişkilenme biçimini insan beyninin fizyolojisine dayanarak açıklayan bir metafor değil. Lewis A. Coser (1992:22) ve Jan Assman’ın (2001:40) da dikkat çektikleri gibi Halbwachs’ın iddiası, bireysel hafızanın toplumsal olarak kurulduğu, veya daha açık bir anlatımla, bireyin geçmişe ait hatıralarının, her koşulda içinde yer aldığı toplumsal çevre tarafından yönlendirildiğiydi⁴. Bu savdan hareketle, hiçbir hafızanın geçmişi “olduğu gibi” korumadığını (“otantik hatıra” diye bir şey olmadığını) ve geçmişin, daima içinde yaşanılan toplumun/zamanın değişken ilişkileri çerçevesinde sürekli bir “yeniden kurma” işlemi ile biçimlendiğini vurguluyordu. Bu savları ortaya koyan 1925 tarihli ilk kitabına verdiği başlık “*Les cadres sociaux de la mémoire*” (Hafızanın Toplumsal Çerçevesi) idi. 1950’de, Halbwachs’ın ölümünden sonra yayınlanarak onun 1930lu yıllarda yazdığı metinleri bir araya getiren son kitabına, derleyenleri tarafından verilen başlık ise “*La mémoire collective*” (Toplumsal Hafıza) oldu.

³ Bir çok yazar, hafıza kavramının yüzyıl başında toplumbilimlerinin gündemine alınmasını, modern tarihselliğin bu dönemde yaşadığı krize bağlayarak açıklıyor. Örneğin bkz.: Olick, Jeffrey K. ve Robbins, Joyce (1998) “Social Memory Studies: From Collective Memory to the Historical Sociology of Mnemonic Practices”, *Annual Review of Sociology*, No:22, ss.105-140.

⁴ Nitekim Halbwachs’a (1992:37) göre “mutlak bir yalnızlık içinde büyüyen bir bireyin hafızası olamaz.”

Halbwachs'ın, bu alandaki öncü rolünün tanınması ve yazdıklarının (kimi zaman özgün biçiminden farklılaştırarak da olsa) kuramsal sosyoloji alanının dışında da ilgi bulması, hafıza kavramının toplumbilimler gündemindeki yerinin merkezileşmeye başladığı 1980li yıllara rastlamış görünüyor. Bu dönemde, yine Fransa'da, ancak bu kez tarih alanında yapılan uzun soluklu bir çalışma, aslında Halbwachs'ın yaklaşımlarından doğrudan söz etmese bile, hafızayı toplumsal bir sorunsal olarak yeniden gündeme getiriyor ve böylece bu alandaki mevcut kuramsal birikimin, deyim yerindeyse, yeniden keşfedilmesini sağlıyordu. Söz konusu çalışma, Pierre Nora'nın Fransız ulusal tarihi üzerine toplam yedi ciltlik dev yapıtı⁵ için yazdığı kuramsal giriş metniydi: “*Entre mémoire et histoire: Les lieux de mémoire*” (Hafıza ile Tarih Arasında: Anısal Mekanlar)⁶ Nora (1989) burada, herhangi bir toplumsal yapının geçmişle ilişkilenecek için iki farklı yol izleyebileceğini öne sürüyordu: hafıza veya tarih. Hafıza, geçmişle ilişkilenemenin ilkel ve arkaik bir biçimidir ve geleneksel toplumların anlam dünyası onun üzerine kurulur. Tarih, hafızanın rasyonel bir zaman kavrayışı tarafından yok edildiği anda ortaya çıkar ve modern dünyanın geçmişle ilişkisini belirler. Modern toplumlar, geçmişini hatırlayamadıkları için, onu tarihselleştirirler. Anısal mekanlar (*lieux de mémoire*) ise, geçmişle içinde yaşanılan zaman arasında, tarihin kesintiye uğrattığı süreklilik duygusunun yeniden (çoğu kez yapay olarak) üretildiği toplumsal odaklardır. Mekan olarak adlandırılmalarına karşı, bir çoğu fiziksel/maddesel bir varlığa sahip değildir: Bu bağlamda bir bina, bir anıt, bir tablo, bir amblem veya bir metnin olabileceği gibi; bir beste (ulusal marş); bir anma günü (ulusal/dinsel bayram) veya bir şiir de, birer anısal mekan oluşturabilir. Hepsi, artık geri döndürülemez biçimde geride kalmış bir geçmişin, bir ölçüde halen hüküm sürmekte olduğu yanılsamasını üretir ve/veya bu yanılsamaya inanma gereksinimini destekler.

Nora'nın anısal mekanlar üzerine geliştirdiği kavramlaştırmalar, bu çalışmanın ilerleyen bölümlerindeki tartışmalarda sıklıkla gündeme gelecek. Burada vurgulanacak olansa,

⁵ Nora'nın, *Les lieux de mémoire* üst başlığı altında, bir dizi ortak yazarla birlikte hazırladığı bu kitaplar dizisi şöyle: *La République* (tek cilt, 1984); *La Nation* (3 cilt, 1986) ve *Les France* (3 cilt, 1987).

⁶ Nora'nın bu yapıtından derlenmiş kimi metinler, Mehmed Emin Özcan'ın çevirisiyle “Hafıza Mekanları” başlığıyla Türkçe olarak da yayınlandı. (Nora, 2006) Anlaşılabileceği gibi, Türkçe kitabın başlığı aynı zamanda Nora'nın *lieux de mémoire* kavramının çevirisi karşılığı olarak da kullanılmakta. Bu kullanıma ilişkin kısa bir bilgi notu vermek yararlı olabilir: Nora'nın özgün Fransızca metnin İngilizce çevirisi (Nora, 1989), deyimini Fransızca'da olduğu gibi bırakmayı tercih ederek sadece belirli cümlelerde onu Türkçe karşılığı “alan” olan “*site*” sözcüğü ile karşılamıştı. Nora'nın, bu çevirinin sonuna eklediği kısa açıklama metninde de dile getirdiği gibi, *lieux de mémoire*'in, aslen Fransızca'da bulunmayan, bu metnin üretimi kapsamında yazar tarafından geliştirilmiş bir deyim olması, onun farklı dillere çevirisini zorlaştırmakta.

Bu çalışmada ise, “*lieux de mémoire*”ın karşılığı olarak Selim Deringil'in (1999) önerdiği bir diğer deyim olan “anısal mekanlar” tercih edildi.

toplumların anısal mekanlara ne zaman ve neden gereksinim duydukları, bir diğer deyişle, anısal mekanların hangi tarihsel anlarda, hangi beklenti ve talepleri karşılamak üzere üretildikleri. Nora'ya göre (1989:7) bu mekanlar, “tarihin ivme kazan(masıyla) ... geçmişle bağların, tamamen kopmak üzere olduğunun bilinicine varıldığı” değişim dönemlerinde ortaya çıkar. Bu bilinç, yeni bir başlangıç anı tanımlamaktadır ve anısal mekanların üretimi, söz konusu başlangıcın üzerine bina edileceği (yeni) bir geçmişin kurulmasına hizmet eder.⁷ Tarihin, geleneklerde bir kesinti/kopuş olarak kaydedeceği kimi dönüm noktaları, bu mekanlarda korunan (üretilen) anılar yoluyla, artık var olmayan/olmayacak bir geçmişe bağlanır. Ya da, şöyle de denilebilir. Anısal mekanlar, keskin toplumsal değişimlerin, yukarıda Tanpınar'ın sözünü ettiği gibi bir “şuur ve benlik bunalımı” olarak hissedilmesini engelleyen toplumsal dayanaklar oluşturur. Bu kapsamda Nora'nın metni, Tanpınar'ın “maziye nerede ve nasıl bağlanacağız?” sorusuna iki farklı yanıt sunar: Ya hafıza yoluyla anısal mekanlarda, ya da tarih yoluyla, anısal mekanlar dışında / gerçekliğin içinde.

Hatırlanacağı gibi, Tanpınar'ın sözlerinin dile geldiği tarihsel bağlam, erken Cumhuriyet Türkiye'si idi.⁸ Ne var ki Türkiye'nin bu “büyük mesele” ile ilk karşılaşması Cumhuriyet'e geçişle yaşanmamıştı – kuşkusuz Tanpınar da bunun farkındaydı ve nitekim, böyle oluşuna dikkat çeken ilk aydınlardan birisi de yine o oldu. Örneğin, 1956 tarihli “İXX: Asır Türk Edebiyatı” adlı yapıtı⁹, dönemin edebi üretimlerini incelerken, aynı zamanda Tanzimat sonrası Osmanlı dünyasının “eski ve yeni” arasındaki farkla nasıl hesaplaştığının da anlatısını kurar. Bu anlamda metnin ana izleği; asırlık gelenekler, alışkanlıklar ve bunlara dayalı kavrayışlardan örülü “mutlak” bir dünyanın çözülmesi karşısında alınan tavırlar toplamı olarak da okunabilir. Tanpınar, burada hafızadan neredeyse hiç söz etmez, ancak çalışmasına konu olan çoğu edebi ürünün – kendi geleneklerinin geçmişini sahiplenen göndermeleriyle, ve

⁷ Bu noktaya açıklık getirmek için Paul Connerton'un (1999:14-15) şu saptamasına başvurulabilir: “Mutlak anlamda yeni bir şeyi aklın kabul etmesi olanaksızdır ... Ne türden olursa olsun belli bir deneyimin akla yakın olduğundan emin olabilmek için onu, daha önceki deneyimlerimizin oluşturduğu bağlama dayandırmak zorunda (kalırız) ... Sınırları zaman içindeki deneyimlerimize göre çizilen kavrama dünyası, anımsamaya dayanan örgütlü bir beklentiler kümesinden oluşur.”

⁸ Bu bağlamda Tanpınar'ın teşhis ettiği “bunalımın” kaynakları arasında, Erken Cumhuriyet Türkiye'si'nin, kendi anısal mekanlarını üretmekteki geç kalmışlığının da yer aldığı, üzerinde düşünmeyi hak eden önemli bir konu olarak duruyor. Bu konuyu ilk kez gündeme getiren kısa bir tartışma için bkz.: Uğur Tanyeli (2002) “Önsöz”, Cengizkan, Ali *Modernin Saati*, 20. *Yüzyılda Modernleşme ve Demokratikleşme Pratiğinde Mimarlar, Kamusal Mekan ve Konut Mimarlığı*, Mimarlar Derneği ve Boyut Yayın Grubu ortak yayını, İstanbul, ss.7-8.

⁹ Bu çok önemli kitaba dikkatimi çeken Bülent Tanju'ya teşekkür borçluyum.

bu göndermelere tutunduğu oranda – birer anısal mekan oluşturduğunu savlamak hatalı olmayacaktır.¹⁰

Bu çalışmanın ilerleyen bölümleri, Tanzimat hareketiyle başlayan ve Birinci Dünya Savaşı ile noktalanmış yaklaşık elli yıllık sürecin (1850-1911), Osmanlı dünyası için, anısal mekanlara olan gereksinimi yaşamsal hale getirecek bir dönem değişikliği tanımladığı savından hareket ediyor. Burada, değişimin kendisinden çok, değişime ait bilincin önemsendiğini belirtmek gerek ki, bu bağlamda, “eski usullerden bütünüyle vazgeçilmesi gerektiğini” ilan eden Tanzimat Fermanı¹¹, söz konusu bilincin belgesi olarak da okunabilir. Ayrıca belirtmeli ki söz konusu dönem, sadece Osmanlı dünyası için değil, *fin de siècle* (yüzyıl bitimi) Avrupası için de – adına modernleşme de denilebilecek – bir dönüşümler dönemi tanımlıyor ve bu dönemin başat anısal mekan türlerinin ilk olarak ortaya çıktığı kültürel bağlam (bu dönüşümlerin bizzat üretildiği bağlamı oluşturması açısından kaçınılmaz olarak) burası. Bu nedenle, ileriki bölümlerde konu edilen her mimari/politik/ideolojik etkinlik, aynı zamanda Osmanlı Devleti’nin, dönemin Avrupa merkezli dünya sistemiyle bütünleşme çabasının bir bileşeni olarak da değerlendirilmeli.

Burada kurgulanacak bağlam, dönemin anısal mekan üretimleri ile iktidar yapılarına bağlı belirli mimari üretimlerin kesişmelerini ortaya çıkarmayı deniyor. Bu kesişmelerin sonuç ürünü olan yapılar grubu ise, Mehmet Ö. Alkan’ın (2001), Yusuf Akçura’nın 1904 tarihli “Üç Tarz-ı Siyaset” adlı metninden esinlenerek “Osmanlı modernleşmesinde, resmi ideolojinin üç evresi” olarak tanımladığı şu üç iktidar aralığından seçildi: Sırasıyla Tanzimat döneminin “bürokratik modernleşmesi” (Arşiv); II. Abdülhamid döneminin “monarşik/Sultanî modernleşmesi” (Jübile Yapıları) ve II. Meşrutiyet’in “anayasal/parlamentar modernleşmesi” (Anıt). Bu yapıları, aynı zamanda John Urry’nin deyiimiyle (1996:46), “geçmişin kurumsal temsilleri” veya Jan Assman’ın ifadesiyle (2001:86) “geçmişin yaratıldığı kurumlar” olarak tanımlamak da olanaklı. Her birinin, bir anısal mekan talebini doldurmak üzere üretildiği savlanabilecek olsa da, (hiçbir mimarlık ürünü, geçmişi yeniden üretme gizilgücüne tek başına sahip olamayacağına göre) bu talebi ne derecede ve nasıl karşıladıkları, mimari oluşum süreçleri ve toplumsal yaşama katılım/kabul biçimleri ile ölçülebilir görünmekte.

¹⁰ Nitekim Tanpınar’ın (2002:103) kendisi de benzer bir imada bulunur: “Yahya Kemal hatıra şairidir; geçmiş zamanın ve mesut dakikaların peşindedir.”

¹¹ Ferman metnindeki özgün ifade şöyledir: “*Ve keyfiyet-i meşruha usul-i atıkayı bütün bütün tagyir ve tecdid demek olacağından işbu irade-i şahanemiz Dersaadet ve bilcümle memalik-i mahrusamız ahalisine resmen bildirilsin.*” Bknz.: “Tanzimat Fermanı, 3 Kasım 1839”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt 1, Tanzimat ve Meşrutiyet’in Birikimi*, İletişim Yayınları, İstanbul, ss.444-451. (alıntı s.450’den)

2. ARŞİV

2.1 Arşivin Halleri: Metafor Olarak Arşiv – Arşiv Olarak Hafıza

Jacques Derrida (1996:7) bir kavram olarak arşivin, aynı anda hem gelenekselci hem de devrimci bir yapısı olduğunu söylüyor. Türkçe’ye “Arşiv Saplantısı” olarak çevrilebilecek *Mal d’Archive* adlı kitabının ilk bölümünde, arşivi ve ona ait pratikleri tartışmak için önerdiği çok sayıdaki düalliteden birisi de bu. Arşive, bu iki zıt niteliği kazandıransa, Derrida’ya göre bir yanda arşivin asal işlevi, diğer yandaysa arşivleme pratiğini harekete geçiren dürtü arasındaki gerilim. Arşivin asal işlevi, belirli bir geçmişe ait kayıtların derlenmesi ve korunması olarak tanımlandığında; bunun geçmişe sadık kalan ve onu sahiplenen gelenekselci tavırla ilgisi kolayca anlaşılıyor. Buna karşılık, arşivi kuran sürecin kendisi, Derrida’ya (1996, 16-18) göre daima bir gelecek kaygısıyla biçimleniyor; ya da onun deyişiyle “daima geleceği kollayan bir etik” tarafından yönlendiriliyor. Daha açık bir anlatımla arşiv, geçmişe ait olguları korumanın iddia ve sorumluluğunu üstlendiği ölçüde; onların gelecekle ilişkisini de belirliyor; olgusallığı kaydederken gelecekteki suretini de üretiyor. Ona devrimci işlevini veren, bu gelecekçi bakışın kendisi.

Derrida’dan alıntılanan bu ve benzeri pasajlara, son yıllarda gerek arşiv uzmanlarının gerek bilgi teknolojileriyle ilgilenen sosyal bilimcilerin çalışmalarında öylesine sık rastlanıyor ki; *Mal d’Archive*’in, bu alanda bir tür referans metin niteliği kazandığını gözlemek işten değil.¹ Bu kavramsallaştırmaların, çağdaş entelektüel dünyanın en çok önemsenen figürlerinden birisi tarafından ortaya konulduğu düşünüldüğünde, böyle olması elbette olağan sayılmalı. Ancak, olağan olmakla birlikte biraz da ironik bir durum bu – çünkü *Mal d’Archive*, esasen arşiv üzerine yazılmış bir kitap değil. Kitabın alt başlığı olan *Une impression freudienne*’in de ima ettiği gibi, burada Derrida’nın gündemindeki esas sorunsal, Freudyen bilginin doğası ile bu bilginin yeniden üretilme biçimleri. Bu kapsamda *Mal d’Archive*, Yosef Hayim Yerushalmi’nin *Freud’s Moses: Judaism Terminable and Interminable* adlı kitabının dekonstrüktif bir okuması olarak da tanımlanabilir. Arşiv ise, Derrida’nın bu okumayı dayandırdığı bilgi bütününe işaret etmek için devreye soktuğu bir metafor. Kitabın ilk bölümü, arşiv sözcüğünün etimolojik kökenlerinden arşivleme pratiğinin toplumsal anlamına

¹ Örneğin, *History of the Human Sciences* dergisinin, arşiv konusuna ayrılmış 1998/4 ve 1999/5 tarihli özel sayılarında yer alan toplam 15 makaleden 12 tanesi, tartışmalarını Derrida’nın *Mal d’Archive*’de ortaya koyduğu kavramsallaştırmalar üzerine kurmuş.

dek uzanan tanımlara ayrılmış olsa da; dikkatli bir okumayla bunların arşivi reel bir yer/kurum olarak ele alan önermeler olmaktan çok, kitabın ilerleyen bölümlerinde, arşivi bir metafor olarak araçsallaştırarak ortaya konulacak Freudyen çözümlemelere girizgah oluşturduğu anlaşılabilir. Dolayısıyla, söz konusu önermeler, bir kurum olarak arşive dair tarihsel veya güncel bir sorunsal tanımlanmak için ancak dolaylı (metaforik) yaklaşımlar sağlayabilecek nitelikte. *Mal d'Archive*'in arşiv konusundaki bir çok çalışmaya referans oluşturmaya ironi katan da bu: Derrida, Freud'u tartışmak için arşivi -bir metafor olarak- kullanırken; Derrida'nın yazdıkları da -bu kez düz anlamlarıyla- arşivler üzerindeki güncel tartışmalara yön veriyor.

Bu halde, Osmanlı arşivini konu alacak bir mimarlık tarihi çalışmasında da söze *Mal d'Archive*'e referansla başlamak, aynı ironinin tekrarı olarak algılanabilir. Ancak, bu kez durum biraz farklı: Burada Derrida'nın arşiv metaforuna değinmekteki öncelikli amaç, bizzat arşiv kavramını bir metafor olarak kullanmanın cazibesi ve yaygınlığına dikkat çekmek. Özellikle modern sonrasının historiyografik eğilimleri çerçevesinde, arşivi kavramsal bir araç olarak metaforlaştıran çalışmaların sayısı hızla artar görünüyor ve bu kapsamda, arkasındaki tarihselliğin izlerini koruyabilmiş olan hemen her inceleme nesnesi, bir arşiv olarak gündeme gelebiliyor: Bir kentsel alan (Gür, 2001); bir konut (Kleinman, 2001); hatta Yunan mitolojisi (Zajko, 1998); veya ticari bir müzik şirketi bile (İğsız, 2001).²

Giderek yaygınlaşan, ve yaygınlaştığı oranda çarpıcılığını yitirerek neredeyse olağan bir akademik alışkanlık halini alan bu tavrın kökenini, Michel Foucault'nun 1969 tarihli *L'Archéologie du Savoir* adlı metninde bulmak olanaklı. Bir çok metninde olduğu gibi, burada da temelde bilgi ve iktidar ilişkilerini sorgulayan Foucault, arşivin ampirik bir kavram olmadığını öne sürerek onu “çeşitli olguların oluşturulduğu ve yeniden biçimlendirildiği genel bir sistem” olarak tanımlıyordu. Bu bağlamda arşiv, geçmişe ait bilgi ve belgelerin toplandığı somut bir bütün olmanın ötesinde, “olguların kalıcılığını sağlarken aynı zamanda onları sürekli değişime maruz bırakan” ve böylece “sürekli yeni söylemler üreten” sanal bir mekan olarak ortaya konmuştu. (Foucault, 1972:129-30) Fark edileceği gibi Foucault'nun bu

² Berin Gür'ün (2001) çalışması, Sultanahmet Meydanı'nı İstanbul'un kentsel tarihinin arşivi olarak ele alırken Kent Kleinman (2001) Adolf Loos'un ünlü yapıtı Villa Müller'in modern mimarlık pratiği bağlamındaki arşivsel niteliğini tartışıyor. Vanda Zajko (1998), *Mal d'Archive*'deki kavramsal çerçeveyi Yunan mitolojisine uyarlıyor ve Aslı İğsız (2001) Türkiye'de 1923 nüfus mübadelesini işleyen edebiyat ve müzik ürünlerini incelediği çalışmasında, Belge Yayınları ile Kalan Müzik Şirketi'ni birer arşiv olarak tanımlıyor.

önergeleri arşivi doğrudan metaforlaştırmıyor, ancak onun somut varlığının ötesindeki gizilgücüne işaret ederek, geçmişe ait söylemlerin yeniden üretimine olanak veren gerçek veya sanal mekanların birer arşiv olarak ele alınabileceği kavramsal bir çerçeve oluşturuyor.

Arşivin metaforlaşması ve bu yolla kendi dışındaki olguları tartışmak için kavramsal bir araç haline gelişini, bu çalışma kapsamında gündeme getirense; arşiv ile hafıza kavramları arasında kurulabilecek bir dizi ortaklığın tam da bu noktada belirmesi. Nitekim hafıza da, tıpkı arşiv gibi, sosyal bilimlerin güncel bağlamında giderek daha sık karşılaşılan bir kavram olmasıyla dikkat çekiyor ve yine arşiv gibi, hafıza da bu alandaki yaygınlığını en çok elverişli bir metafor olmasına borçlu. Bu sayede, toplumların veya ulusların hafızasından; veya bir kentin, bir anıtın, hatta bir mesleğin (örneğin, mimarlığın) hafızasından da söz edilebiliyor. Dolayısıyla, hafıza ve arşiv kavramlarının bulunduğu ilk noktanın, ikisinin de güncel tarihyazımında sıklıkla rastlanabilecek bir metafor olması olduğu saptanabilir. Ancak, bundan çok daha önemlisi; iki kavramın pek çok durumda birbirinin metaforu olarak kullanılıyor olması: Hafıza konusundaki çalışmalar arasında, onu bir tür zihinsel/toplumsal arşiv olarak ele alanlara sıklıkla rastlanabileceği gibi; bir çok çalışmada da bu kez arşivin belirli bir toplumsal grubun veya kurumun hafızası olarak nitelendiği gözlenebiliyor. Denilebilir ki, geçmişin yeniden üretimi üzerindeki çağdaş literatürün kayda değer bir bölümünde, arşiv ve hafıza, neredeyse birbirlerine ikame edebilecek yananamlar yüklenmiş durumda.³

Onları, bu biçimde özdeşleştiren çeşitli kuramsal bakışlar arasında, öncelikle Pierre Nora'nın ünlü yapıtını anmak gerekli. Nora (1989:13-16), pre-modern toplumların anlam dünyasını kuran geleneksel (sahici) hafızanın, modern dünyada yitip yok olduğunu iddia ederken; onun yerini alan modern hafızanın (ki, Nora'ya göre bu tarihtir) her şeyden önce "arşivsel" (*archival*) olduğunu da vurguluyor. Bunun anlamı, modern dünyada hafızanın daima geçmişin maddesel (yazılı, görsel, elle tutulur) izlerine muhtaç olduğu. Topluluklara içkin bir tür özbilgi olarak kendiliğinden aktarılan geleneksel hafızanın tersine; modern hafıza geçmişini ancak bu somut kayıtlar aracılığı ile (yani, dolaylı olarak) yeniden üretebilir. Söz konusu kayıtları tutan arşivler, Nora'ya göre modern dünyanın hafızasına ikame eder; hatırlamanın

³ Böyle olduğunu örneklemek için, yakın tarihli birkaç çalışmanın başlığını sıralamak bile yeterli: "*The Space of Memory: In an Archive*" (Steedman, 1998) "*The Making of Memory: The Politics of Archives*" (Brown ve Brown, 1998) "*The Archive as Repository of Memory*" (Harris, 2001) Ayrıca *Mal d'Archive*'in de, Derrida'nın Haziran 1994'de *Memory: The Question of Archives* başlıklı bir kolokyuma sunduğu bildirinin kitaplaşmış versiyonu olduğu da eklenebilir.

yerini de tarihyazımı alır.

Arşivin hafızalaşmasını, biraz farklı bir bağlamda, ancak yine tarihsel sürece bağlı olarak ortaya koyan benzer bir yaklaşım, Mary Carruthers’a ait. Carruthers, (1990:1-9) hafıza sorunsalını Ortaçağ Avrupası özelinde inceleyen *The Book of Memory* adlı kitabında; pre-modern dünya ile modern dünyayı birbirinden ayıran önemli bir farkın, ilkinin anısal (*mnemonic*), diğerininse belgesel (*documentary*) olması olduğunu söylüyor ve bunun, temelde teknolojik bir fark olduğuna işaret ediyor. Burada söz konusu edilen, toplumsal bilginin yeniden üretimini sağlayan teknolojilerdeki farklılık: Modern dünya, bu işlevi büyük ölçüde basılı metinlere yüklerken; matbaa teknolojisine sahip olmayan pre-modern dünyada bilgi, Carruthers’ın bir zihinsel teknoloji olarak tanımladığı hafıza yoluyla yeniden üretilirdi. Böyle oluşu, pre-modern toplumları, bireysel hafızanın kapasitesini geliştirecek teknikler (*mnemotechnique*) geliştirmeye yöneltmiş; bu tekniklerin toplamından doğan “hafıza sanatı” (*ars memoriae*) ise, toplumsal anlatıların devamlılığını sağlayan bir kültürel praxis olarak Ortaçağ Avrupasının entelektüel geleneğinde yaşamsal rol almıştı.⁴ Oysa, modern dünyanın kuruluşu; Carruthers’ın kurguladığına göre öğrenmekle hatırlamak, bilmekle ezberden bilmek arasında daha önce var olmayan ve giderek keskinleşen sınırlar çizerken; bilginin korunması ve aktarımını neredeyse bütünüyle hafıza dışı kayıt sistemlerine teslim etmiş ve sonuçta hafıza sanatını vazgeçilmez bir kültürel değer olmaktan çıkarıp marjinalleşmiştir. Modern çağda geçmiş, anılarda değil belgelerde korunur; geçmişin yeniden üretimi ise yetkin hafızalarda değil arşivlerde gerçekleşir.

⁴ Bu noktada akla gelecek önemli bir ayrıntı, hafıza ile okuryazarlık ilişkisi üzerine olacaktır. Carruthers’ın (1990:8-9) yorumu, bu ikisinin birbirini dışlayan karşıtlıklar oluşturmadığı yönünde. Nitekim, onun da belirttiği gibi, matbaa öncesi yazılı kültürlerde de, bireysel hafızayı desteklemek ve ezberlemeyi kolaylaştırmak için elyazması metinlere başvurulduğu biliniyor ve bu nedenle pre-modern/anısal dünya ile modern/belgesel dünya arasındaki ayrım, yazının değil, matbaanın icadı ile çizilmeye başlanıyor. Bu paralelde, Carruthers (1990:156-7), Geç Ortaçağ kültürünün, matbaanın ortaya çıkışından bir süre sonra dahi anısal niteliğini kısmen koruduğunun altını çiziyor ve böyle oluşunu; hafızayı ahlaki bir mezyet olarak yücelten baskın entelektüel zihniyetle açıklıyor. Ona göre basılı metnin, toplumsal bilgiyi yeniden üreten bir araç olarak hafızanın yerine geçmesi için Ortaçağ zihniyetinin bütünüyle tasfiyesi gerekecekti.

Bu konuda Carruthers’ın benzer sayılabilecek daha erken tarihli bir yorum A. Leroi Gourhan’a (1964:69-70) ait: “Matbaanın ortaya çıkışına kadar ... sözlü ve yazılı aktarımlar arasındaki fark, neredeyse belirsizdi. Bilginin çok büyük bir bölümü, sözlü pratikler ve tekniklere emanet edilirdi ve bu bilginin en çok önemsenen bölümü, ezberlenmek üzere elyazması metinlere geçirilirdi. Matbaanın icadı ... okuryazar kişiyi, bir yandan asla bütünüyle (*in toto*) vakıf olamayacağı devasa bir kolektif hafızayla karşı karşıya getirdi, diğer yandan da onu tek değil bir çok metne başvurmak zorunda bıraktı ... Dolayısıyla, bireysel hafızanın giderek dışsallaştırıldığı bir düzen doğmuş oldu.”

Konuyu özgül olarak hafıza ekseninde ele almış olmasalar bile, yazı ve matbaanın toplumzihninde yarattığı devrimsel değişiklikleri inceleyen dört çok önemli çalışma: Elisabeth Eisenstein (1979); Jack R. Goody (1977); Walter J. Ong (1982) ve Marshall McLuhan (1962).

Nora ve Carruthers'ın tezleriyle aynı paralelde bir diğer yorumsa, yine Derrida'ya ait ve yine *Mal d'Archive*'de yer alıyor. O da, tıpkı Nora gibi, arşivin “hafızanın yapısal olarak çöktüğü noktada” kurulduğunu savlıyor ve bu çerçevede, modern dünyada hatırlamayı sağlayan teknik bir donatı (*mnemotechnical supplement*) olarak işlev gördüğünü ekliyor. (Derrida, 1996:11)⁵ Ancak Derrida'ya göre arşivin düaliteler üzerine kurulu doğası burada da devreye giriyor ve arşiv, belgelediklerinin hatırlanmasına yardımcı olurken, bünyesine almadığı (Derrida'nın deyişiyle “dışarıda bıraktığı”) olguları unutulmaya mahkum eden bir araca da dönüşüyor. Derrida'nın “arşivin masumiyetsizliği” veya “şiddeti” olarak adlandırdığı bu özellik; hemen her arşive özgü olan bütünsellik iddiasını yıkmakla birlikte, arşivin politikasını da açığa vuruyor. (Derrida, 1996:16-18) Arşivi kuran süreç, onun – bir kavram, bir kurum veya bir metafor olarak – neyi içerip neyi dışlayacağını belirleyen kaçınılmaz bir seçimle başlıyor ve bu seçimin kendisi, yine kaçınılmaz olarak arşivi politikleştiriyor. Derrida, arşivin aynı anda hem bir başlangıç (*commencement*) hem de bir kumanda (*commandment*) noktası olduğunu söylerken bunu kastediyor; ve hemen arkasından ekliyor: “Arşivin, dolayısıyla hafızanın üzerinde denetim kurmayan bir politik iktidar düşünülemez.” (Derrida, 1996:1-4)

Bu noktada söz, kaçınılmaz olarak arşivin politik angajmanlarına geliyor ki, bunlar, arşivin hafıza, hafızanın da arşiv olarak kavramsallaşmasını sağlayan zeminin yapısal bir ögesi olarak önemli oldukları gibi; arşivin bir kurum, bir yer ve nihayet bir mimarlık ürünü olarak varlık kazanmasında da belirleyici rol almakta.

2.2 Arşivin Mikro-Politigi: Tanzimat'ın Geçmişi, Geçmişin Tanzimi

Buradaki başlığı kısmen geçersiz kılma bedeliyle olsa bile, bir kamu arşivinin kendine özgü ve özerk bir (mikro)politikasının olup olamayacağı, üzerinde düşünmeye değer bir soru olarak duruyor. Konu üzerinde düşünenlerin yazdıklarından anlaşılansa, bu soruya verilecek geçerli yanıtın olumsuz yönde olduğu. Diğer bir deyişle, sözü edilen bir devletin arşivi olduğunda, bu kurumun işleyişini yönlendiren mikro-politikalarla devleti yöneten iktidarın makro-politikaları arasındaki farkın olabildiğince incelendiği biçiminde yaygın bir görüş bulunmakta. Kuşkusuz ki tersini düşünmek zaten oldukça zor ve üstelik, devletlerle arşivleri arasında kurulan bu politik koşutlanmanın, devlet bütününe oluşturan kurumların hemen hepsi için

⁵ Aynı tanım, Foucault'nun 1977 tarihli “*The Life of Infamous Men*” adlı metninde de yer alıyor: “arşiv, bir tür mnemoteknik icattır” (Aktaran, Osborne, 1999:61)

geçerli olduğu da savlanabilir.⁶ Ne var ki böyle oluşu, yine kuşkusuz ki, bir resmi arşivin herhangi bir “resmi daire” ile eşdeğer sayılabileceği anlamına gelmiyor. Yukarıda özetlenen kavramlaştırmalar bile, arşivin ayrıcalıklı konumunu ortaya koymaya yeterli olmalı. Bunlara, resmi arşivlerin, birer bürokratik kurum olmanın yanı sıra, bileşeni oldukları bürokratik yapının iç mantığını neredeyse dolaysız olarak dışavuran kurumlar oldukları yönündeki genel savı da eklemek gerekir. Bu savın öncelikli dayanağı, kolaylıkla tahmin edilebileceği gibi, resmi arşivlerde korunan resmi belgelerin ifşa/deşifre kapasitesiyle ilişkili. Diğer bir deyişle resmi arşivler, belirli bir geçmişe ait resmi söylemlerin (bir bölümü arşivden başka hiçbir yerde rastlanamayacak) konstrüktif bileşenlerini barındıran mekanlar olarak önemli bir (politik) güç yükleniyor. Söz konusu kurumların, “devletin hafızası” (Matsuda, 1996:121) veya “devletin düşünce deposu” (Scott, 1999:12)⁷ gibi, yine metaforik yaklaşımlarla tanımlanmasına zemin tanıyan da bu. Arşivlenecek malzemenin seçimi ve sınıflanma biçimleri ile bu malzemenin ulaşılabilirliği (arşivin kullanımı) üzerinde uygulanacak denetim mekanizmaları ise, resmi bir arşivin özgül bürokrasisini oluşturmakla kalmayıp, iktidarı yürüten genel bürokratik zihniyetin geçmiş, bilgi ve son kertede kamuyla kurmayı seçtiği ilişki biçimlerini sergileyen bir ideolojik turnusol kaydı olarak algılanmakta. Bu doğrultuda, devlet ve arşiv ilişkisi üzerine geliştirilen kavramlaştırmaların bir çoğunun, bir yansıtma kuramını devreye sokarak üretildiği gözleniyor – ki, bu kapsamdaki en çarpıcı iddialardan birisi, “bir devletin iç yapısında meydana gelen tüm köklü değişikliklerin, o devletin arşiv düzenindeki değişiklikler üzerinden okunabileceği(ni)” savunan Max Ernst’e ait.⁸

Ernst’in önermesi, aynı zamanda arşivlerin kuruluş ve oluşum sürecini kavramsallaştırmak için de uyarlanabilir görünüyor. Üstelik, kapsamını devlet yapısından toplum yapısına genişletmek ve tersinden geçerli olduğunu iddia etmek de olanaklı. Şöyle ki, modern bir arşivin kuruluşu, devlet yapısındaki bir dizi köklü değişikliğin işareti sayılabileceği gibi; arşivin oluşum sürecinin kendisinin de, devlet yapısının değişmesine köklü katkılarda bulunduğu söylenebilir. Derrida’nın arşivlere mal ettiği “devrimci” niteliğin de tam burada belirdiği iddia edilebilirse de bunun, ancak daha geniş ölçekli bir toplumsal dönüşüm bağlamında anlam kazanarak kalıcı etkiler yaratabileceğini eklemek gerekir. Nitekim

⁶ Bu bağlama denk düşen tespitlerden birisi, Anthony Giddens’e (2006:29) ait: “devlet aygıtı .. bir örgütlenmeler çokluğundan oluşur, fakat bir çok amaç doğrultusunda, bu aygıtı tek bir örgütlenme olarak almak da uygundur.”

⁷ Scott’un (1999:12) bu benzetmesini “bir devlet için belgelerde kaydedilmiş olanlar dışında hiçbir gerçeklik yoktur” iddiasıyla birlikte ortaya koyduğunu da belirtmeli.

⁸ Aktaran Matsuda (1996:122)

arşivlerin kuruluş süreçleri ile toplumsal yapılarıdaki çoğu yenilenmenin hemen hemen aynı tarihsel durakları paylaşıyor oluşu bu bağlamda rastlantısal değildir. Ve, buradaki tartışmaları Osmanlı dünyası bağlamına taşıyacak geçit de tam bu noktadan aralanabilir.

Osmanlı dünyasında arşiv, tıpkı Avrupa genelinde olduğu gibi, bir on dokuzuncu yüzyıl icadı. Yine Avrupa’da olduğu gibi, Osmanlı Devleti’nde de resmi belgelerin biriktirilmesi ve korunmasına ait köklü bir gelenek sürdürülmüş olsa da;⁹ bu belgeler koleksiyonunun merkezi bir kurumda, rasyonel bir düzenle yeniden bir araya getirilmesi 1840ların sonuna, yani Tanzimat dönemine tarihleniyor. Bunun, Avrupa’daki bir çok resmi arşivin kuruluşu ile eşzamanlı olduğu da belirtilmeli: Bir kavram ve kurum olarak modern anlamda ilk kez Devrim sonrası Fransası’nda doğduğu kabul edilen merkezi/ulusal arşivler; Paris’teki Ulusal Arşivlerin oluşumunu tamamladığı 1829’u izleyen çeyrek yüzyıl içinde eski kıtanın bir çok kentine yayılırken;¹⁰ Tanzimat yöneticileri eliyle yenilenen Osmanlı bürokrasisi de Jacques Le Goff’un (1991:85-7) bir “arşiv ve arşivleme furyası” olarak tanımladığı bu süreçte katılmıştı.

Söz konusu furyanın kendisi ise, ancak bir modernleşme sorunsalı merkezinde açıklanabilir ve bu bağlamda; on dokuzuncu yüzyılı karakterize eden birbirine bağlı birkaç sürecin ortak bileşeni/sonucu olarak tanımlanabilir. Bu süreçleri birbirinden soyutlamak hayli zor olsa da, arşiv sorunsalı bağlamındaki öncelikleri nedeniyle aralarından ikisine kısaca değinmek gerek. Bunların başında, hiç kuşkusuz, bu dönemde dünyanın politik ve kültürel ağırlık merkezini oluşturan Avrupa’da filizlenen yeni (modern) tarih kavrayış sayılmalı. En yalın anlatımıyla bu, zamanın kendisini tekrarlayan sonsuz bir döngü olarak kavrandığı geleneksel (pre-modern) kavrayışın tasfiye edilerek yerine tarihi, olayların üzerinde ardışık olarak sırandığı lineer ve ucu açık bir çizgide yeniden inşasını kapsadı. Zamanın, ve dolayısıyla dünyevi olan her ne varsa onun algılanmasında devrimsel bir dönüşümü hareketlendiren bu yeni

⁹ Tanzimat dönemi öncesi Osmanlı resmi belgelerinin korunma biçimleri ile bu belgelerin toplandığı mekanlara ait açıklamalar için bkz: Uzunçarşılı (1984:254) ve Çetin (1986:64) Osmanlı dönemi öncesi İslam dünyasındaki belge koruma geleneği üzerine bir kaynak metin: Posner, Ernst (1998) “Ortaçağ İslam Dünyasında Arşivler”, Çev.: Ahmet O. İcimsoy, *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Kütüphanecilik Dergisi*, Cilt 4, ss.201-233.

¹⁰ Avrupa’daki arşivlerin kuruluş tarihlerinden birkaç örnek şöyle: 1831’de Bükreş Arşivler Vakfı; 1835’de Belçika Arşivleri; 1830’da Londra’nın Public Records Bürosu; 1854’de Viyana’nın Österreichische Geschichtsforschung Enstitüsü. (Le Goff, 1992:88; Nora, 2006:68; Rukancı, 2000:416)

konstrüksiyon, sayısız kuramda dile getirildiği gibi,¹¹ modernleşme sürecinin başat ögesi oldu. Arşivlerse, bu yeni tarih kavrayışının ürünü olarak tanımlanabilecekleri gibi, bu yeni kavrayışın yayılıp yerleşmesinde bizzat rol alan birer modernleşme ajanı olarak da nitelenebilirler. Hatta, belirli bir indirgeme payına yer açılacak olursa, modern arşivlerle modern tarihsellik kavrayışının birlikte, karşılıklı olarak kuruldukları da iddia edilebilir. Nitekim, Nora'nın (2006:69-70) da vurguladığı gibi, zamanı halen döngüsel olarak algılayan geleneksel toplumlarda arşiv bir "belge deposundan" öte bir anlam ve işlev taşımaz, taşıyamaz. Bu toplumlarda, geçmişe ait belgeler geçerliliklerini (sahiciliklerinden ve/veya temsil ettikleri otoriteden değil) sadece "eskiliklerinden" alır ve dolayısıyla, hiçbir belge süresini doldurmaz, deyim yerindeyse "güncel" olma niteliğini yitirmez. Diğer bir anlatımla, zaman kavrayışını henüz lineer bir düzlem üzerinde soyutlamamış ve adeta "geçmek bilmeyen bir geçmişin" (veya "sonsuz bir "şimdinin") içinde yaşayan modern-öncesi toplumlar, tarihselliğe yabancı oldukları için arşiv kavramına da yabancıdır. Geçmişte üretilen belgeleri koruma alışkanlıklarının temelinde, çoğu durumda ideolojik veya historiyoğrafik¹² bir zorunluluk değil; devletin olağan yönetim pratiğini sürdürebilme gereksinimi yatar. Oysa modern arşivler, Thomas Richards'ın (1993:12) deyiimiyle "devlet ile (tarihsel) bilgi arasında yeni bir sembolik ilişki kurar" ve bu bağlamda "tarihsel bilgi ile iktidarın arayüzü" olarak tanımlanabilirler. Bu kurumlar, birincil işlevleriyle eşdeğer oranda iktidarlar için sürekliliğin, merkezîyetçiliğin ve meşruiyetin temsilini de üstlenen birer politik odaktır. Bu nedenle arşiv furyası, on dokuzuncu yüzyılı karakterize eden epistemolojik dönüşümler ve ideolojik üretimlerin bir bileşeni olarak da okunabilir: Arşivler, bu dönemde yapısı çözülmeye başlayan geleneksel iktidar yapıları için olduğu kadar, aynı dönemde inşa sürecine giren ulus devletler için de bir ideolojik payanda görevi üstlenmişlerdir.¹³

Osmanlı dünyasında bir dönem değişiminin eşiği olarak tanımlanabilecek Tanzimat hareketinin, bu niteliğini büyük ölçüde yukarıda sıralanan epistemolojik dönüşümlere borçlu

¹¹ Örneğin: Berman (1982:15-36); Calinescu (1987:5-13); Giddens (1994:23-26); Harvey (1989:201-327); Jameson (1991:53-92) ve Jameson (1999).

¹² Bu bağlamda, kökleri yine Fransız Devrimine dayanan pozitivist düşünce hareketinin tarihyazım geleneği ile arşivlerin kuruluşunun, birbirine koşut süreçler izlediği hatırlatılabilir. Nora'nın (2006:70) şu önermesi, bu koşutluğu tartışmak için elverişli bir başlangıç sunuyor: "Pozitivist hareketin sistematik boyutu ve niteliği ... dağınıklığa ve hayal edilemez bir düzensizliğe son verecek gerçek bir arşiv malzemesi oluşturmaya yönelik (bir) büyük yoğunlaşma olmadan anlaşılamaz."

¹³ Örneğin, Britanya imparatorluk arşivinin kuruluşunu on dokuzuncu yüzyılın emperyal politikaları bağlamında değerlendiren esinleyici bir okuma için bkz.: Richards (1993:11-44) Kitabın "Archive and Utopia" adlı 1. bölümü. Arşivleri, ulus devletlerin inşa sürecine katan bir tartışma içinse bkz.: Anderson (1995)

olduğu söylenebilir ise; bu dönüşümün en belirgin sonuçlarının politik ideolojide, resmi yönetim mekanizmalarının yenilenmesinde gözlenebileceği de eklenebilir. Osmanlı arşivinin kuruluş ve oluşumunu belirleyen süreçlerin birincil bağlamını oluşturan, bu resmi yeniden yapılanma olmuş görünmektedir ve dolayısıyla, ardında resmi bir söylem/anlatı barındırır. Bu söylemin belgelere (Matsuda'nın deyişiyle “devletin hafızasına”) kaydedilmiş parçalarını bir araya getirerek, Osmanlı yöneticilerinin arşive yükledikleri anlamın izlerini canlandırmayı denemek üzere kurgulanan bir otoportre, aşağıda yer alıyor:

2.2 Arşivin Otoportresi: Hazîne-i Evrâk ve Yapımı

Kurumun oluşturulması ve binanın yapımına ilişkin bilinen en erken tarihli belge, 1 Kasım 1846 (h. 11 Zilkâde 1262) günü, Meclis-i Ahkâm-ı Adliyye'de alınan bir kararın metni. (BOA/İ.MSM.658) Sultan Abdülmecid'in 9 Kasım 1846 (h. 20 Şevval 1262) tarihli irâdesiyle onaylanan ve hemen ardından *Takvîm-i Vekâyî* Gazetesi'nde yayınlanarak (Anon, 1262) kamuya duyurulan bu karar; Osmanlı bürokrasisinin işlerliliği yolunda hayati sayılabilecek bir gereksinimin karşılanması için bir süredir gündemde olduğu anlaşılan çözüm arayışlarını sonuca bağlayarak ilk Osmanlı arşivinin kurulmasını öngörüyor.¹⁴

Metnin ilk bölümünde, gerek mevcut belgelerin gerek zamanla birikecek yeni bürokratik malzemenin düzenli ve kontrollü kullanıma uygun olarak korunacağı özgül bir bina yapımının gerekçeleri sıralanmış. Bu kapsamda, büyük bölümü Bâb-ı Âli çevresindeki kimi bina bodrumları ile Defterhâne'de korunmakta olan tarihsel belgelerin (*evrâk-ı atîka*) bu mekanlardaki nemden zarar gördükleri, bazılarının kullanılmaz duruma geldiği, diğerlerinin ise gerektiğinde bulunamayacak kadar dağılmış durumda olduğu anlatılıyor. Ardından, belgelerin tümünü bir arada, sağlıklı ve düzenli bir biçimde korumak amacıyla Defterhâne'nin bazı odalarının tamir edilip hazırlandığını; ancak bu odaların kullanımından iki nedenle vazgeçildiği açıklanıyor. İlk olarak, Sultanahmet Meydanı'nda bulunan Defterhâne ile Bâb-ı Âli arasındaki mesafe neden gösteriliyor ve gerek belgelerin gerek memurların her gün iki bina arasındaki gidiş gelişlerinin zorluk yaratacağı belirtiliyor. İkinci nedense, lojistik ve pratik bir gerekçenin ötesinde; Avrupa başkentlerinde kurulan ulusal arşivlerin örnek alınmasıyla ilgili. Karar metni, bu gerekçeyi “...*makbûle evrâk için ... her düvelde ... gâyet*

¹⁴ Hazine-i Evrak'ın kuruluşuna ilişkin, yine arşiv belgelerine dayanarak oluşturulmuş tarihçeler için: Demirbaş vd. (2000:10-15) ve Akyıldız (2004:141-164). Buradaki metin, bu çalışmalarla kaçınılmaz olarak örtüşse de, anlatısını bir bürokratik kurumun oluşturulmasından çok, bir mimarlık ürününün yapımı merkezinde kurgulamayı deniyor oluşu nedeniyle, ayrıntı ve yorumlarında onlardan farklılaşıyor.

mahfuz ve muntazam defterhâneler inşâ ... olunmakta olduğundan ... ifadesiyle kayda geçirmiş. Böylelikle, ilk Osmanlı arşivinin kuruluş sürecinin; reel bir bürokratik gereksinimin karşılanması yolunda dönemin Avrupası’nda yaygınlaşmaya başlayan uygulamaların benimsenmesiyle biçimlendiği anlaşılabiliyor ki, Tanzimat’ın reformist pratikleri bağlamında, tipik sayılabilecek bir durum bu.

Bu paralelde ilginç sayılabilecek bir ayrıntı, kurumun Avrupa’daki modelleri gibi “arşiv” adını almış olmaması. Osmanlı belgelerinin korunacağı kurumun “*Hazîne-i Evrâk*” adıyla anılacağı, yine bu metinle, yani sürecin başından karara bağlanmış. Bundan sonra, gerek kurumun kendisi gerekse onu barındıran bina için sürekli ve yalnızca bu adın kullanıldığı; istisna sayılabilecek bazı yazışmalarda ise binanın “*Bâb-ı Âli defterhânesi*” olarak anıldığı görülüyor. Bu adlandırmanın belirlenmesinde, geleneksel bürokratik jargonun korunmasına yönelik bir tercihin rol oynadığı açık. Şöyle ki; Osmanlı yönetim geleneğinde, ilk yazılı belgelerin defter biçiminde tutulduğu ve bunların korunduğu mekanların Defterhâne olarak anıldığı bilindiği gibi; bu belgelerin önemli bir bölümünün on sekizinci yüzyıl ortasına kadar “*Defterhâne hazinesi*” adıyla Topkapı Sarayı Hazîne-i Âmire’sinde, Dîvân-ı Hümâyûn’un toplandığı Kubbealtı Dairesi’nin yanında saklandığı da biliniyor. (Uzunçarşılı, 1984:254; Çetin, 1986:64) Bu tarihten sonra, Osmanlı bürokrasisinin geçirdiği yapısal değişim süresince, başkentteki farklı resmi birimlere/binalara nakledilen bu belge koleksiyonunun; Tanzimat’la birlikte devletin yönetim merkezi olarak Divan’ın yerini alan Bâb-ı Âli bünyesindeki bir merkezde toplanması da, korunduğu binaya Hazîne-i Evrâk adı verilmesi de bu bürokratik gelenek bağlamında anlam kazanıyor. Buna karşın, “arşiv” sözcüğünün Osmanlı dağarcığına hiç girmemiş oluşu yine de dikkat çekici. Öyle ki, Hazîne-i Evrâk’ın ardından İstanbul ve diğer Osmanlı kentlerinde oluşturulan benzeri kurumların adlandırılmasında da arşiv sözcüğünün kullanılmadığı görülüyor. Örneğin, 1892 yılında İstanbul-Süleymaniye’de Şer’iyye Sicillerini korumak üzere inşa edilen bağımsız bina gibi; (BOA/Y.MTV.63/17) Manastır, Rusçuk, Ankara, Erzurum ve Yanya gibi bir çok Osmanlı kentinde kurulan yerel arşivler de, ilgili tüm yazışmalarda, tutarlı bir biçimde “*evrak mahzeni*” olarak anılmış.¹⁵ Bu tartışmanın ilerleyen bölümlerinde yeniden gündeme getirilecek olan bu adlandırma alışkanlığı; Osmanlı arşiv kavrayışının kendine özgü niteliklerini tanımlama yolunda örnekleyici olduğu gibi, bir kurum ve kavram olarak arşivin

¹⁵ Başkent dışındaki Osmanlı kent ve kasabalarında kurulan yerel arşivlerle ilgili, özgün belgelerden derlenmiş şu çalışmalar incelenebilir: Çınar (1998); Demirbaş vd. (2000:39-60).

Osmanlı dünyası için hangi açılardan gelenekselci veya devrimci olarak konumlandırılabilceği konusunda da önemli ipuçları barındırır görünüyor.

Bir mahzen değil, hazine olarak adlandırılan ve Bâb-ı Âli'nin arşivi olarak ayrıcalığını hep koruyacak olan Hazîne-i Evrâk'ı barındıracak bina ise; yapımını öngören ilk kararda "*muntazam kütübhâne şeklinde bir dâ'ire-i mahsûsa*" olarak tanımlanmış ve "*Dârü'l-fünûn ebniyesi mi'mârı Fossati ma'rifetiyle ... kârgîr olarak ... nev-îcâd tuğladan, tarz-ı cedid üzere*" inşa edileceği belirtilmiş. (BOA/İ.MSM. 658) Binanın yaklaşık üç yüz elli metrekarelik bir alana sahip olacağı ("yedi yüz şu kadar zira") ve yapım maliyetinin tahminen "üç yüz elli, dört yüz kîse", yani yaklaşık 200.000 kuruş tutacağı bildiriliyor ki; bu bilgiler yoluyla kararın alındığı Kasım 1846'da binanın mimari projesi ile ön keşfinin hazırlanmış olduğu anlaşılabilir.

Metnin devamı, yapımına henüz karar verilen Hazîne-i Evrâk binası için hazırlanmış bir tür kullanma kılavuzu niteliğinde. Bu kapsamda, binada saklanacak belgelerin, türlerine göre ayrı odalarda, dolaplar içerisine yerleştirileceği ve bir odanın tarih ve coğrafya kitapları ile haritalar içerecek bir kitaplık olarak düzenleneceği gibi, binanın öngörülen mekan dağılımına ilişkin bilgilerle birlikte; gerektiğinde kolayca bulunmasını sağlamak üzere her belgenin üzerine pusula ve belge numarası konulacağı gibi kurumun iç işleyişine işleyişe ait öngörüler ve hatta, belgelerin nemden zarar görmelerini engellemek üzere, "... vakt ve mevsimine göre pencereleri(n) açılarak (binaya) hava aldırılacağı ..." gibi ayrıntılar da kayda geçirilmiş. Dolayısıyla, söz konusu kararın sadece Hazîne-i Evrâk binasının yapım emriyle sınırlı kalmadığı, arşiv düzenine ilişkin ilk tasarıların oluşturulduğu bir metin olduğu da düşünülebilir. Nitekim, kurumu oluşturan sürecin bundan sonraki bölümünün de (doğal olarak) bu iki koldan ilerlediği; bir yandan binanın yapımı sürerken, arşiv sisteminin oluşturulması için gerekli bürokratik düzenlemelerin hazırlanması için yoğun bir mesai harcandığı izlenebiliyor.

Binanın mimari projeleri, 7 Şubat 1848 (h. 1 Rebûlevvel 1264) tarihli bir irâde'nin ekinde arşivlenmiş. (BOA/ İ.MSM.659) "*Projet d'une Archive pour la S. G. Ottomane*" başlıklı ve "*Arch. Fossati, 1846*" imzalı bir plan ve cephe çizimi içeren bu projenin, sonuçta inşa edilen ve özgün niteliklerini büyük ölçüde koruyarak günümüze ulaşan binaya ait olmadığı daha ilk

bakışta fark edilebiliyor. (Fotoğraf 2.3.1)¹⁶ Buradaki tasarımına göre Hazîne-i Evrâk binası; dört memur odası ve her biri kubbeyle örtülü dört arşiv salonu içeren, dar bir giriş kolonadı olan tek katlı bir yapı olarak kurgulanmış. Arşiv salonlarına verilen plan tanımları, binanın hangi salonunda hangi tür belgelerin korunacağını baştan belirlendiğini de ortaya koyuyor: Fransızca adlandırmalarına göre Hazîne-i Evrâk'taki belge ve salonlar, Diplomatik; Hariciye; Adalet; Askeri ve Mali konulara ayrılmış. Ki, bu dörtlü gruptan, yaklaşık olarak aynı tarihlerde başlanılan belge sınıflaması için de öngörülen ilk grupta olması; (BOA/ Cevdet Dahiliye 1050) binanın tasarımıyla kurumun bürokratik altyapısını oluşturma süreçlerinin koordineli olarak örgütlendiğini kanıtlayan örnekler arasında.

Askeri ve Mali konulardaki belgelere ayrılan salon; gerek plandaki merkezi konumu gerek tavan örtüsünü oluşturan kubbenin diğer salonları örten kubbelerden farklı olarak yüksekçe bir kasnağa oturması ve dolayısıyla binanın kütle odağını da oluşturması nedeniyle, ayrıcalıklı bir konum kazanmış. Ancak bunun, salonda yer alacak belgelere verilen önemin ayrıcalığından değil, binanın kütleli kompozisyonuna dair tasarımsal bir kaygıdan kaynaklandığı anlaşılabilir. Yapım kararına göre, binada yer alması düşünülen kitaplık bölümü ise, en azından bağımsız ve tanımlı bir mekan olarak, bu projede bulunmuyor. Tasarımın şaşırtıcı bir özelliği de, memur odalarından giriş cephesine açılan dört küçük pencere ile kubbelerin tepe açıklıkları dışında, binanın gün ışığı ve dış mekanla hiçbir bağlantısı olmayışı. Girişin bulunduğu batı cephesi dışındaki tüm cepheler, sağır duvarlardan oluşuyor. Nem birikiminin minimize edilip yangın güvenliğinin gözetilmesi gereken bir yapı türünün temel gereksinimleri ile açıkça çelişen bir biçimde, bina neredeyse kapalı bir kutu olarak tasarlanmış. Binada tuvalet veya lavabo içeren herhangi bir ıslak mekana yer ayrılmaması da, yine yadırganabilecek bir ayrıntı.

Belli ki bu proje, Hazîne-i Evrâk binası için Fossati'nin Kasım 1846'da hazırladığı, ancak sonuç ürününe dönüşmeyen ilk tasarım önerisi. Nitekim, projenin eki olduğu irâde de bu yöndeki bir proje değişikliğini belgeliyor. (BOA/ İ.MSM. 659) Metnin aktardığına göre Fossati'nin (ilk) projesi, yapımına başladıktan kısa bir süre sonra yeniden gözden geçirilmiş ve sonuçta daha büyük, iki katlı bir bina olacak biçimde yeniden tasarlanması gerekli bulunmuş. İstenilen değişikliğin gerekçesi, yapının tek katlı olması durumunda içerisindeki

¹⁶ Proje, daha önce Demirbaş vd. (2000:34/cilt II) ve Akyıldız (2004:207/Ek VIII) tarafından yayınlanmıştır.

nem birikiminin engellenemeyeceği ve yedek belge sandıklarını depolamaya yeterli yer kalmayacağı olarak açıklanıyor. Bu talep doğrultusunda, binanın yeniden projelendirildiği ve yapımın, Şubat 1848’de Dahiliye Nezareti’nce onaylanan¹⁷ “*on lira-ı Osmanî*” tutarındaki yeni bir keşfe göre tamamlandığı anlaşıyor. (BOA/ DUİT. 37-2/11-10) On beş maddelik ayrıntılı bir içerikle, yapımda kullanılacak malzemelerin dökümünü sunan bu keşif raporunun ağırlıklı bölümü, binanın kagir strüktürü ile Fabrika-ı Hümayun’da özel olarak üretilecek demir aksamıyla ilgili: Bu kapsamda, bina temel duvarlarının “*Boğaziçi kırma taşı*” ile “*Malta taşından*” inşa edileceği, zemin kat itibarıyla dış duvarların “*taş taklidi sıvalı cedit taşdan*”; iç duvarların ise “*Hasköy’ün kuru tuğlasından*” üretileceği kaydediliyor. Kat döşemelerinde, “*imlâlî ve betonlu putrel kirişleme*” kullanılması; ayrıca merdiven, sokak kapısı ve pencere-kapı kanatlarının da demir olması öngörülmüş.¹⁸

Yenilenen tasarıma ait bilinen tek çizili belgeler, İsviçre-Bellinzola Cantonale Arşivi’nde korunan ve Cengiz Can (1993) tarafından Hazîne-i Evrâk binasına ait olduğu tespit edilen G. Fossati imzalı, başlıksız ve tarihsiz iki proje paftası ile sınırlı. Bunlardan ilki, binanın önceki projesi gibi 1/200 ölçekte suluboya ile renklendirilmiş bir plan ve cephe çizimi. (Fotoğraf 2.3.2) İkinci paftaysa, aynı tasarıma ait olduğu anlaşılabilen, yine 1/200 ölçekli bir kesit-görünüş.¹⁹ (Fotoğraf 2.3.3) Fossati’nin önceki projesi ile karşılaştırıldığında, tasarımda yapılan değişikliklerin kat ve (dolayısıyla) metrekare artışı ile sınırlı kalmadığı, özellikle mekan örgütlemesi açısından binaya bambaşka bir kurgu verildiği okunabiliyor: Binanın büyütülmesi yönündeki talep, ikinci bir kat eklenmesi ile birlikte planın kareye tamamlanmasıyla da karşılanmış. İlk projedeki çok-kubbeli çatı çözümü ise terk edilerek yerini binanın kırma çatısından yükselen merkez kubbeli, daha anıtsal bir çatı örtüsüne bırakmış. Bu kubbenin tanımladığı iç mekan, kubbenin tepe ışıklığı ile kasnağındaki pencereler yoluyla gün ışığı alan bir tür rotunda niteliğinde. Binanın Batı cephesinde ise, ilk projede önerilen kolonad kaldırılarak, bina girişi iki Dorik sütunun taşıdığı pedimentli bir saçak ile vurgulanmış.

¹⁷ Keşif raporu, Aralık 1847 ile Kasım 1848 aralığına karşılık gelen h.1264 tarihini taşıyor. Proje değişikliğini gündeme getiren İrade (BOA/ İ.MSM. 659) 7 Şubat 1848’a (h. 1 Rebülevvel 1264); yeni tasarımın malzeme ve işçilik masrafları için ödeme emri veren İrade ise (BOA/İ.MSM.690) 19 Şubat 1848’a (h. 13 Rebülevvel 1264) tarihlendiğine göre, bu keşif raporu da 7-19 Şubat 1848 arasında onaylanmış olmalı.

¹⁸ Bu bilgiler, Hazîne-i Evrâk’ın, binaların yangın güvenliğini artırmak üzere hazırlanan 1848 Ebniye Nizamnamesi’nin (Ergin, 1914:22) tanımladığı biçimiyle “*tam kâgir*” bir bina olarak tasarlandığını da belgelemekte.

¹⁹ Projeye ait fotoğraflar, Cengiz Can’ın kişisel arşivinden alınmıştır. Kendisine teşekkür borçluyum.

Bir avan proje niteliğindeki bu tasarım, sonuç ürününe dönüşürken sadece birkaç değişiklik geçirmiş. Örneğin, projede öngörülen 19.00x19.00 metrelik kare planın uygulamada 19.00x23.00 metre boyutlarında bir dikdörtgene genişlediği; bu değişiklik doğrultusunda doğu ve batı cephelerindeki pencere sayısının da artırıldığı; ayrıca projedeki biçimiyle oldukça yüksek bir kasnağa oturan kubbenin çapı ile kasnak yüksekliğinin küçüldüğü görülüyor. Bu modifikasyonların tasarımın veya yapımın hangi aşamasında yapıldığını belirleyecek yazılı veya çizili bir belge bulunmasa da; yapım sürecinin sonuna dek görevde kalan Fossati'nin inisiyatifiyle gerçekleştirildiklerini varsaymak olanaklı. Plan ölçülerinde yapılan değişikliğin, eldeki çizim paftasına, Fossati'ya ait olabilecek bir el yazısıyla not düşülmüş olması da bu varsayımı destekleyecek bir ipucu niteliğinde. (Fotoğraf 2.3.2)

Anlaşıldığına göre, binanın yapım süreci bir yıldan az sürmüştü: 12 Ekim 1848 (h. 11 Zilkâde 1264) tarihli bir irâde, kaba yapımın bir süre önce tamamlandığını ve yakında başlanılacak olan iç mekan düzenlemeleri için yine Gaspere Fossati'nin görevlendirildiğini belgeliyor. (BOA/İ.MSM. 658) Hemen arkasından, 29 Ekim 1848'de (h. 30 Zilkâde 1264) Nâfia Nâzırına hitaben yazılmış imzasız bir tezkire ise, yapımın sonuna yaklaşıldığını bildirirken, geçmişte Bâb-ı Âli ve çevresinde çıkan yangınlara dikkat çekmiş ve binanın kullanıma girmeden önce bir kez daha kontrol edilerek gerekli görülürse ek yangın önlemlerinin alınmasını önermiş. (BOA/ A.MKT.157/19) Öneri sahibinin kimliği bilinemediği gibi, söz konusu kontrolün yapıp yapılmadığını ve yapıldıysa nasıl sonuçlandığını aktaracak bir belge de bulunmuyor. Ancak bu yazışmadan iki ay sonra, 12 Aralık 1848'de (h. 15 Muharrem 1265) Gaspere Fossati'nin "*Mimâr-ı Ebniye-i Dârü'l-fünûn Fossati*" yazılı mührüyle imzaladığı bir mektup, Hazîne-i Evrâk yapımının bir süre önce tamamlandığını ve anahtarının yapımın bina eminliğini de yapan Ebniye-i Hâssa eski müdürü Abdülhalim Efendi'ye teslim edildiğini bildiriyor. (BOA/A.DVN.MKL.63-A/3) Anlaşılan, mimarın bu bilgiyi aktarmasında esas amaç, kendisine buradaki hizmeti karşılığında henüz hiç bir ödemede bulunulmadığını hatırlatmak ve gereğini talep etmek. Bunun üzerine, Nâfi'a Nâzırı'nın mimarla görüşerek otuz beş bin kuruşluk bir ücret üzerinde anlaştığı ve bu ödemenin 30 Mayıs 1849'da (h. 7 Receb 1265) – yapımın tamamlanmasından neredeyse bir yıl sonra – onaylandığı görülüyor. (BOA/ A.MKT.202/42) Aynı yıl, mimarın Hazîne-i Evrâk yapımındaki hizmetlerine karşılık bir Nişân-ı Âlî ile ödüllendirildiği ve onun talebiyle, binanın iç düzenlemesindeki katkısı nedeniyle kardeşi Guiseppe Fossati'ye dördüncü dereceden bir nişan verildiği de ayrıca belgeli. (BOA/ İ.MSM. 699)

Bu bilgiler kapsamında, 1846 yılı sonunda başlanılan Hazîne-i Evrâk binası yapımının, 1847 sonunda yapılan proje değişikliği nedeniyle uzadığı ve iç mekan düzenlemeleriyle birlikte 1848'in son aylarında tamamlandığı belirlenebiliyor. Ancak, binanın kullanıma girmesi ve arşivin işlerlik kazanması için yaklaşık beş yıl daha beklendiği, bu sürede kurumun işleyişini düzenleyecek koşullar örgütlenirken bir yandan da bina tefriş işlerinin sürdüğü anlaşıyor. Söz konusu tefriş için gerekli parasal kaynağın bulunmasında yaşanan sorunlar; yapının kullanıma girmesini erteleyen nedenlerden biri olmuş ve örneğin, binanın dolap ve mobilya gereksinimi bile ancak Temmuz 1853'de tamamlanabilmiş. (BOA/A.AMD.47/32) Buna karşın, Hazîne-i Evrâk'a nakledilecek belgeleri sınıflanmak üzere 1847 yılından başlayarak bir grup geçici memur atanması (BOA/A.DVN.MKL.63-A/1; 63-A/19), 1850 yılında ise bu belgelerin binaya nasıl yerleşeceği ve hangi esaslara göre, kimlerin kullanıma sunulacağını düzenleyen beş maddelik bir yönetmeliğin oluşturulmasıyla, (BOA/ İ.MV.4093) kurumun açılışına yönelik hazırlıkların da hızlandığı görülüyor.

Ancak, bu aşamada Hazîne-i Evrâk binası yapımının bütünüyle tamamlandığını söylemek olanaklı değil. Öyle ki, kurumu oluşturan sürecin bundan sonraki bölümünü belirleyen (ve uzanmasına neden olan) başlıca etken, binaya yapılan kimi müdahaleler olmuş. Binanın asal mimari karakterini korumakla birlikte, malzeme ve donatılarında bir dizi değişiklikle sonuçlanan bu müdahalelerin neredeyse tamamı, onu olası bir yangın tehlikesine karşı daha güvenli hale getirmek için gerekli görülmüş. Bu kapsamda 27 Mart 1849'da (h. 2 Cemâziyelevvel 1265) karara bağlanan ilk değişiklikler; binadaki ahşap döşeme kaplamalarının sökülüp yerine mermer bloklar döşeneceği, yine ahşap olan merdiveni ile kapı kanatlarının demire dönüştürüleceği ve mevcut durumda kanatsız olarak bırakılmış kubbe pencerelerine demir kanat ekleneceğini kaydediyor. (BOA/İ.MV.3772) Oysa, yapımın tamamlanmasından birkaç ay sonrasına tarihlenen bu kararın içeriği ile binanın özgün keşif raporu (BOA/DUİT. 37-2/11-10) karşılaştırıldığında, sayılan bu değişikliklerin, binada baştan yer alması öngörülen malzeme ve donatıların yerleştirilmesini kapsadığı fark edilebiliyor. Bilinemeyen bir nedenle, özgün keşif raporunda bir bölümü mermer, geri kalanı çimento çinisi olacağı belirtilen döşeme kaplamaları parke, demir olacağı kaydedilen merdiven ve doğrama kanatları da ahşaptan üretilmiş. Dolayısıyla binanın, 1848 sonunda tamamlandığı biçimiyle, özgün proje ve keşfine bütünüyle uygun olarak donatılmadığı; kısa bir süre sonra ise yangın güvenliğinin gözetilmesiyle bu uyumsuzluklar giderilecek biçimde revize edildiğini belirlemek olanaklı. Söz konusu revizyonlar için verilen yapım emrinde, bunların kimin tarafından uygulanacağı belirtilmemiş. Ancak bu sırada, Fossati'ye henüz bir ödeme

yapılmadığı dikkat alınacak olursa, mimarın binayla ilişkisinin bütünüyle kesilmediği ve bu ek yapı işlerinin de yine onun denetiminde yapıldığı varsayılabilir görünüyor.

Bu değişikliklerin uygulanmasına ilişkin yazışmalardan, sayılan malzemelerin temini ile işçilik masrafları için gereken ödeneğin ayrılmasında da sorun yaşandığı ve uygulamaların bu nedenle geciktiği anlaşılıyor: İlki Mayıs 1849, diğeri Temmuz 1850 tarihli iki tezkire, Hazine'den ödeme alınamadığı için binanın merdiven ve pencere demirlerinin henüz üretilmediğini bildirerek bu kaynağın bir an önce aktarılmasını talep etmiş. (BOA/Y.EE. 30/2446/51/78; A.MKT.NZD.11/29) Bu taleplerin karşılığını bulması ise bir yıldan fazla sürmüş olmalı ki, gereken demir donatıların üretimine başlanıldığını ve bu elemanların hazır oldukça birer birer binaya monte edilebileceklerini bildiren bir yazışma, 1 Eylül 1851'e (h. 4 Zilkâde 1267) tarihleniyor. (BOA/A.DVN.MKL.63-A/7) Aynı metinde, binanın ahşap sokak kapısının yerini alacak yeni bir demir kapının üretileceğinden de söz edilmesi dikkat çekici; çünkü binanın keşif raporu, tıpkı merdiven ve pencere kanatları gibi bu kapının da demir olacağını kaydetmiş. Benzer yazışmalar incelendiğinde, böylesi örneklerin sayısı öyle artıyor ki, Temmuz 1853'de Gümrükçü Hüsam Efendi adlı bir kişinin müteahhitliğinde binaya eklenen demir kubbe merdiveni dışında, (BOA/A.AMD.47/32) Hazîne-i Evrâk'ta yürütülen tüm ek yapım işlerinin; aslında binayı özgün projesiyle uyumlu hale getirmek üzere yapılan düzeltmeler olduğunu söylemek bile olanaklı. Bina yapım masraflarının düzenli olarak denetlendiğini belgeleyen çok sayıdaki rapor²⁰ arasında, bu durumu açıklayan veya bu konuda açıklama talep eden herhangi bir belgeye rastlanmıyor oluşu, bu zahmetli sürece neden oluşturan koşulların ortaya çıkmasını engelliyor. Ancak her koşulda bu durumun, binanın yapım masraflarını artırmakla birlikte yapımda harcanan zaman, malzeme ve işçilikte de kayba yol açmış olduğunu gözlemek zor değil.

Binanın yapım sürecine ilişkin bu ayrıntılar, aynı zamanda kurumun tam olarak hangi tarihte kullanıma girdiğini belirlemeye olanak verecek ipuçları da barındırıyor – ki, şaşırtıcı biçimde, Hazîne-i Evrâk tarihçesinin belirsiz bir parçası bu. Gerek kurumun kendi özelinde gerek

²⁰ Binanın özgün keşif hesapları ile yapımı sırasında/sonrasında talep edilen ödemeler arasındaki farkı açıklamak üzere hazırlanan raporlardan ilki 7 Şubat 1848'e tarihleniyor. (BOA/İ.MSM.690) Ardından, sırasıyla 19 Şubat 1848 (BOA/İ.MS.M 690); 30 Ocak 1853 (BOA/MAD.9214/336); Mart 1856 (BOA/İ.MV. 15258) tarihli raporlarla, yapımın farklı aşamalarındaki masraf artışları ve nedenleri belgelenmiş. Bu raporlara göre, Şubat 1848'de tamamlanan yapım için toplam 1.491 kise 190 kuruş (745.690 kuruş) harcandığı; Mart 1856'da yapılan onarımların toplam 862 kise 103 kuruşa tuttuğu kaydediliyor. Bu harcamaların tümü, söz konusu yapım işleri için çıkarılan tahmini keşif bedellerinin yaklaşık iki katına ulaşmış.

Osmanlı dönemi arşivciliği genelinde yapılmış tarihsel çalışmalar, bu konuda belgelenmiş veya üzerinde uzlaşmış bir bilgi sunmuyor. Bazı araştırmalar, kurumun 1850’de hizmete girdiğini kaydediyorsa da (Çetin, 1985; Aktaş ve Halaçoğlu, 1996) bu tarihte, merdiven ve döşeme kaplamalarının değişmesi gibi binanın iskanını engelleyecek yapım işlerinin sürdüğü dikkate alınırsa, bunun gerçeği yansıttığını düşünmek zor. Nitekim, öyle olmadığını belgelemek de olanaklı: 28 Haziran 1850 (h. 15 Receb 1266) tarihli bir Meclis kararı, binada yangın önlemleri henüz tamamlanmadığı için Hazîne-i Evrâk’a nakledilmek üzere hazırlanan belgelerin bir süre daha bekletileceğini kaydetmiş. (BOA/İ.MV.5150) 5 Ocak 1852 (h. 12 Rebûlâhir 1268) tarihli bir başka yazışma ise, devam eden yapımın masrafları nedeniyle Fossati kardeşlerin tasarladığı arşiv dolaplarının üretimine ödenek ayrılmadığını bildiriyor. (BOA/A.DVN.MKL.63-A/10) Dolayısıyla, binanın en azından 1852 yılı başına kadar kullanılmadığı açık. Buna karşın, binanın hizmete açıldığı tarihi kesinleştirmeye olanak verecek herhangi bir belge bulunmuyor. 24 Şubat 1853 (h. 14 Cemâziyelevvel 1269) tarihli bir sadâret arzında (İ.MV./9956) binanın “*küşadı(nın) takarrûb eylediğinden*” (açılışının yaklaştığından) söz edilse bile²¹; binanın eksikliklerinin ancak bir yıl sonra tamamlanabildiği görülüyor. 1853’ün son aylarına tarihlenen bir dizi yazışma, bu dönemde yürütülen yoğun bir mesai ile kurumun mobilya gereksiniminin tamamlandığı; sınıflandırması yapılmış ilk belge gruplarının binaya nakledildiği ve kurumda çalışacak kalıcı memur kadrosunun işe başladığını bildiriyor.²² (BOA/A.AMD.47/32; A.AMD.48/47; A.MKT.NZD.17/79) Nihayet 9 Şubat 1854 (h. 7 Rebûlevvel 1270) tarihli bir Meclis kararı, bu tarihte binada boyanması gereken üç dört tane dolap dışındaki tüm yapı işlerinin tamamlandığını ve binanın çok yakında kullanıma hazır olacağını kaydetmiş. (BOA/İ.MV.12019) Bu bilgiler uyarınca yapılabilecek tek tutarlı tahmine göre, kurum 1854’ün ilk aylarında işlevine başlamış olmalı.

Bu tahmin doğru kabul edilecek olduğunda, Hazîne-i Evrâk binasının, yapım kararının neredeyse altı yıl sonrasında tamamladığı belirlenebiliyor. Binanın ölçeği ve yapım

²¹ Akyıldız (2004:149, dipnot 31) bu belgedeki bilgiye dayanarak, Hazine-i Evrak’ın 1853’de açıldığını kaydediyor. Belgedeki ifadenin, binanın bütünüyle kullanıma hazır oluşuna değil, resmi açılış töreninin yakında yapılacağına işaret ettiğini dikkate alarak; söz konusu törenin, 1853 başında, binanın eksikleri bütünüyle giderilmeden önce yapılmış olabileceği de düşünülebilir. Ancak, burada sunulan bilgiler, kurumun hizmete girişini 1854 başına tarihliyor.

²² 6 Ocak 1854 (5 Rebûlevvel 1270) tarihli bir irade, Hazine-i Evrak’ın kalıcı kadrosunun bir müdür, dört memur ve iki hademe olmak üzere toplam yedi kişiden oluştuğunu bildiriyor. (BOA/İ.Dah. 18061) Ancak, belge tasnifini hızlandırmak amacıyla bu kadroya yardımcı olmak üzere Bab-ı Ali kalemlerinden birkaç geçici memurun da görevlendirildiği, ayrıca memuriyete başvuranlar arasından seçilecek üç kişinin de bu işe istihkam edildiğini anlaşıyor. (BOA/İ.MV.12019)

teknolojisi hesaba katıldığında dönemi için hayli uzun sayılacak bu sürecin çok büyük bir bölümünün, binayı ve içerisinde korunacak belgeleri olası bir yangına karşı olabildiğince güvenli hale getirme kaygısıyla biçimlendiğini yeniden belirtmeye gerek yok. Ve tahmin edilebileceği gibi, bu kaygı sadece binanın yapım biçimi ve sürecini değil, kullanımını düzenleyen esasları da belirlemiş. Öyle ki, bu sayede Hazîne-i Evrâk, içerisinde sigara içilmesi yasaklanan belki de ilk resmi bina olma özelliğini taşıyor. (BOA/ Meclis-i Tanzimat Def. Nr.2/vr.1-2) Gerek binanın özel işlevi, gerekse Bâb-ı Âli kompleksini neredeyse tamamen yok eden ünlü 1839 yangını ve henüz Hazîne-i Evrâk'ın yapımı sırasında Bâb-ı Âli yakınında çıkan 1852 yangınının (BOA/A.DVN.MKL. 63-A/10) deneyimleri göz önüne alındığında; kuşkusuz bu önlemler olağan ve yerinde sayılmalı. Ayrıca bu çabaları, neredeyse sürekli yangın tehlikesi altında yaşayan İstanbul için Tanzimat kadrosunun 1840'lı yıllardan başlayarak uygulamaya koyduğu yeni inşai ve kentsel düzenlemeler bağlamına katmak da olanaklı. Nitekim, söz konusu düzenlemelerle tutarlı biçimde, Hazîne-i Evrâk'ı korumaya yönelik önlemler de, zamanla binanın içinde konumlandığı kentsel bağlamı etkileyecek müdahalelere dönüşmüş. 1848 yılında, binadaki ahşap donatılarının demire dönüştürülmesi yönündeki kararlar birlikte, binanın arka (doğu) cephesinin birkaç metre gerisindeki Bâb-ı Âli duvarının yükseltilmesine de karar verilmiş. (BOA/İ.MV.3772) Çevrede çıkabilecek bir yangının binaya sıçramasını engellemenin yanı sıra yapının kontrolsüz girişlere karşı güvenliğini de artırmak üzere alınacak bu önlemin; uzun vadede bölge dokusunda küçük ölçekte bir değişime yol açan ve Bâb-ı Âli alanını genişletirken onun yakın çevresinden yalıtılmasını da öngören bir dizi kararın ilki olduğu anlaşılıyor. Söz konusu duvarın yükseltilmesini sağlayan gerekçeler, bundan birkaç ay sonrasında (Ağustos 1849'da) alınan bir başka karara da gerekçe oluşturmuş ve bu defa, duvarın sınır oluşturduğu sokağın karşısında, gözlemeci dükkanı olarak kullanılan mevcut bir bina ile onun bitişiğindeki dört arsanın istimlak edilerek Bâb-ı Âli alanına katılması gerekli bulunmuş. (BOA/İ.MV.4143) İki farklı aşamada gerçekleşerek, alanın ulaşım bağlantılarının da değişmesini içerecek bu istimlakın öngörülen sonuçları, karar metnine eklenen bir krokiden okunabiliyor. (Fotoğraf 2.3.4) Buna göre, ilk aşamada Bâb-ı Âli sınırındaki mevcut sokak girişinin ileri çekileceği; sonraki aşamada ise bu yolun yaklaşık kırk metre doğusunda başlayarak Şah Huban Hatun Medresesi köşesinden aynı sokağın kuzeyine bağlanan yeni bir yol açılacağı görülüyor.

Planın ilk aşaması, 1849 yılında kısmen uygulanmış: Bu kapsamda, gözlemeci dükkanı ile kuzeyindeki küçük arsa istimlak edilirken mevcut sokak güzergahında yapılması öngörülen değişiklikler kaynak sorunları yüzünden ertelenmiş ve sonuçta sadece satın alınan binanın

yıkımı ile arsanın bakımlı tutulması ile yetinilmiş. (BOA/A.MKT.MVL. 76/15; 96/6; İ.MV. 10770) Geri kalan dört arsanın istimlakı ise ancak 1884 yılında, yani bundan tam otuz beş yıl sonra gerçekleşmiş. Söz konusu alımlar, Hazîne-i Evrâk binası ile yakın çevresinin yeni (istimlak sonrası) durumunu gösteren bir kroki ile belgeli. (Fotoğraf 2.3.5) Çizimin üzerindeki kısa metinse yapılan istimlakın gerekçesini, yine Hazîne-i Evrâk binasının yangından korunması olarak açıklıyor. (BOA/DUİT.37-2/11-10) 1878’de Hazîne-i Evrâk’ın çok yakınına kadar ilerleyen Bâb-ı Âli yangınının uyarıcı etkisiyle de yapılmış olabilecek bu yeni düzenlemeyle; 1849 yılında alınan kararın son aşamasını oluşturan yeni yol bağlantısının açıldığı ve bu uygulamayla, Bâb-ı Âli sınırının genişletilerek bugünkü biçimini aldığı gözleniyor. İstimlak edilen arsaların, zamanla yapılaşmaya açıldığı gözlenirken, günümüzde de varlığını koruyan Ebussu’ud Caddesinin, adını ve güzergahını bu istimlaka borçlu olduğu anlaşılıyor.

Hazîne-i Evrâk binasının yapım tarihçesi ise, izlenebildiği kadarıyla, 1854 yılında noktalanıyor. Bu tarihten sonra, binanın geçirdiği tek kapsamlı müdahale, 1876 depreminin verdiği hasarı gidermek üzere Tatavalı Nikoli kalfa eliyle yürütülen onarım ve bakım olmuş. (BOA/A.DVN.MKL.63-A/20; BOA/İ.Şurâ-yı Devlet 3697; BOA/Y.PRK.BŞK.48/66) Eylül 1893’de ise, arşiv memurların ikameti için, binanın giriş (batı) cephesinin hemen bitişiğine bir personel lojmanının inşasıyla kurumun genişletildiği görülüyor. (BOA/Y.A.HUS.280/55) Elker’in (1952) verdiği bilgiye göre, dönemin Sadrazamı Cevad Paşa tarafından tasarlanan bu bina, 1930lu yıllara kadar özgün işlevi doğrultusunda kullanıldıktan sonra, günümüzde – tıpkı Hazîne-i Evrâk binası gibi – Başbakanlık Devlet Arşivleri’ne bağlı bir belge deposu olarak kullanılmakta.

2.3 Arşivin Mekanı: “*Muntazam ... bir dâ’ire-i mahsûsa*”

Bu başlıkta kısaltılmış biçimiyle yer alan tanımlama, fark edilebileceği gibi, Hazîne-i Evrâk’ın yukarıdaki otoportresinde de yer alan, binanın yapım kararını oluşturan Meclis tutanağından alıntılanıyor. (BOA/İ.MSM.658) Onu, buradaki başlığa taşıyan gerekçe ise, bir araya geldiklerinde binanın yapım öyküsünü oluşturan düzinelerce bürokratik belge arasında, Osmanlı arşivinin öngörülen mekansal nitelikleri üzerine kayda geçirilmiş yegane cümle olması. Tutanaktaki tam ifadesiyle yinelenecek olursa, Hazîne-i Evrâk’ın künyesi “*Mi’mâr Fossati ma’rifetiyle ... kârgîr olarak ... nev-îcâd tuğladan, tarz-ı cedid üzre* (inşa edilecek) ... *muntazam kütübhâne şeklinde bir dâ’ire-i mahsûsa*” olarak tamamlanıyor. Bu soyut betimlemeyi, somut bir mimari ürüne dönüştürecek süreç boyunca üretilmiş sayısız belgede

ise bina, (yukarıdaki kurgulamanın ortaya koymayı denediği gibi) yapımı için gereken iş gücü ve malzemenin temini ile bunların finansmanına ilişkin ayrıntılara indirgenmiş olarak yer tutuyor. Burada mimarlığın, ancak ve sadece – metrekare, malzeme, havalandırma ve güvenlik gibi – bir teknik randıman sorunsalı bağlamında bürokratik gündeme sızabilmiş olduğu gözlenebilir. Dolayısıyla Hazîne-i Evrâk’ın kuruluşuna ilişkin derlenebilecek resmi kayıtlar, kurumun nasıl bir düşünsel sermayeyle oluşturulduğuna ve bunun arşivin mekanına yönelik açılımlarına dair kavramsal bir çözümleme kurgulamayı deneyecek araştırmacılar için, ilk bakışta esinleyici olmaktan hayli uzak görünecektir. Oysa bu durum, aslen Osmanlı bürokratik söylemi için son derece olağan olmakla birlikte, sadece Hazîne-i Evrâk binasının yapımına özgü de değil ve mimarlığın bu söylem içerisindeki genel/tipik suretini de örneklemektedir. Uğur Tanyeli’nin (1999a:175 ve 1999b:84) farklı bağlamlarda sıkça dile getirdiği gibi mimarlık, Osmanlı resmi kayıtlarında yalnızca “bürokratik etkinlik ile yapı yapma etkinliğinin ara kesitinde yer tutar” ve bu nedenle arşiv belgeleri, bir yönetsel sorunun bileşeni olmadıkça, mimarlık konusunda sessiz kalır. Bu saptamanın, Osmanlı bürokratik söyleminin (ve onun kayıtlarını tutan arşiv belgelerinin) hemen her konuyu ele alışı içerecek biçimde genelleştirilebileceği de eklenmelidir.²³ Dolayısıyla arşivin, Osmanlı yönetici sınıfının bir konuya (bu durumda, arşivin kendisine) karşı düşünsel kavrayışının izlerini sürebilmek için doğru bir adres olmadığı da düşünülebilir. Ne var ki bürokratik söylem, Osmanlı dünyasının üç temel yazınsal söylem alanı içinde, Hazîne-i Evrâk’la ilgili tarihsel kayıtları barındıran yegane alan olarak görünür. Diğer iki alandan hukuki/dinsel söylem, kurumdan ve binadan hemen hiç söz etmez ki, böyle oluşu arşivin bu alanla kurduğu sınırlı ilişki bağlamında şaşırtıcı değildir. Osmanlı yazın geleneğinin üçüncü alanını oluşturan tarih söylemi ise, Hazîne-i Evrâk’a dönemin diğer politik/bürokratik icraatları kadar yer verir – arşivin kuruluş yılı, yeri, kuruluşunda emek veren bürokratların adları ve benzeri jenerik ayrıntılar dışında bilgi içermez. Bu bağlamda Ahmet Cevdet Paşa’nın, Osmanlı tarih yazınında bir dönüm noktası oluşturduğu kabul edilen “*Tarih-i Cevdet*”te, Hazîne-i Evrâk’tan hiç söz etmemesi dikkate değerdir.²⁴

²³ Örneğin, Yavuz Selim Karakışlalı da, arşiv belgelerine dayalı bir emek tarihi yazmanın zorluklarını sıralarken önceliği bu konuya veriyor. Yazara göre İmparatorluğu’nun çalışan kesimleri “ancak öldükleri, öldürüldükleri, isyan ettikleri, grev yaptıkları veya Osmanlı Devleti ile bir mücadele içerisine girdikleri zaman arşiv belgelerinde yer alabilirler.” Bu nedenle bir Osmanlı işçi sınıfının varlığı, belgelerde adeta görmezlikten gelinmiştir – işçiler “yalnızca eyleme geçtikleri veya polisiye olaylara karıştıkları zaman bir belgeye konu olabilirler.” Bknz.: Yavuz Selim Karakışlalı (2004) “Mangal Kömüründen Zehirlenen İnşaat Ameleleri (1911)”, *Toplumsal Tarih*, Mayıs 2004, No.:125, ss.100-101.

²⁴ Bu saptamanın, Paşa’nın özgün eserine değil, Chistoph Neuman’ın (1999) okumasına dayanarak yapıldığını belirtmek gerek.

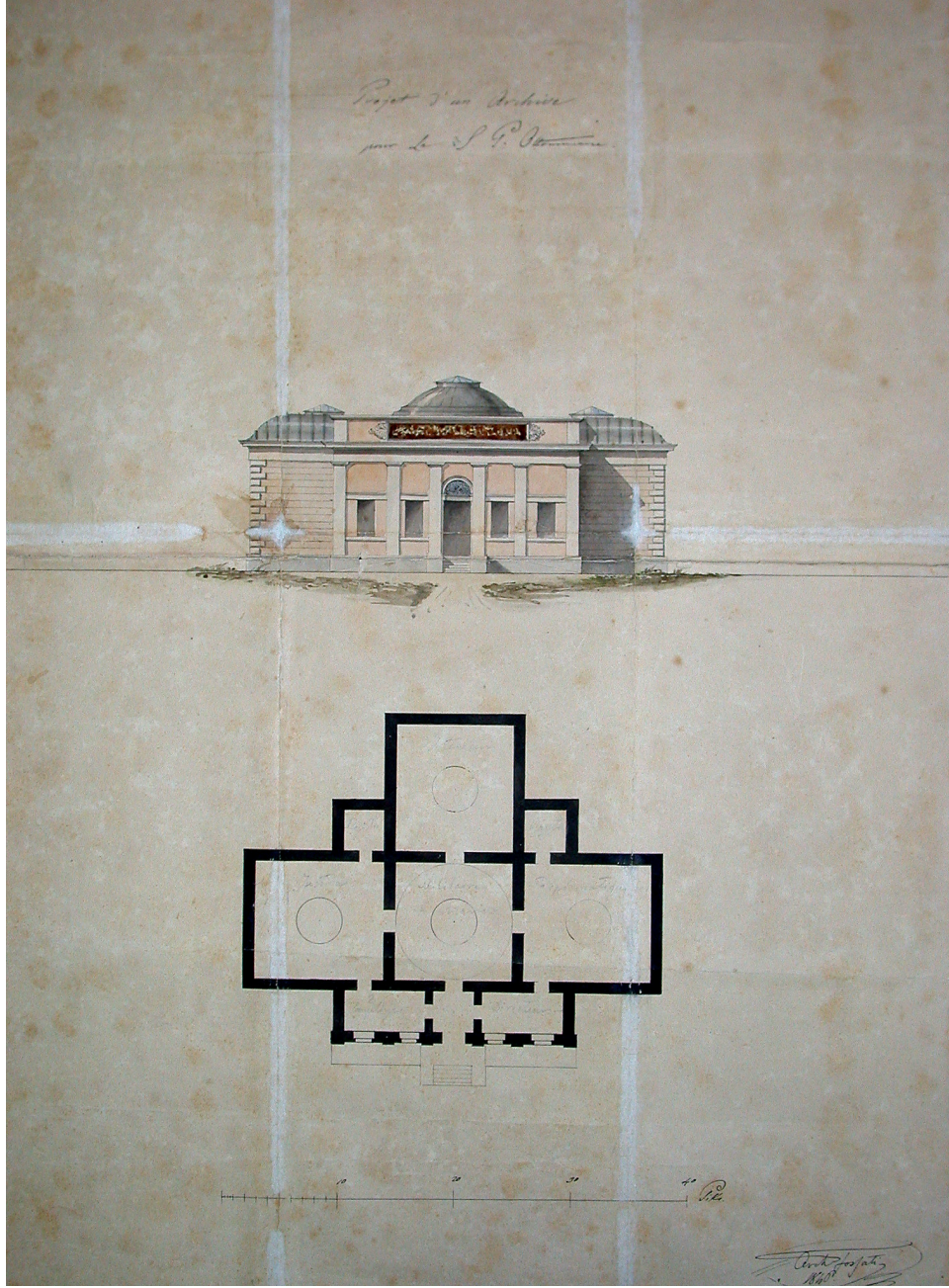
Özetle, Tanzimat yöneticilerinin (ki bu sınıfın bürokratik, politik ve entelektüel kimlikleri bir arada temsil ettiği de gözetilmelidir) nasıl bir arşiv kavrayışına sahip olduğunu çözümlemeye yardımcı olacak tarihsel veriler (kuşkusuz ki, bu çalışmada derlenebilen bilgiler sınırında) kurumun işleyişi ve binanın yapımına ilişkin olağan bürokratik kayıtlarla sınırlı kalmaktadır. Bir an için söz konusu kayıtların içeriği bir yana bırakılacak olursa, öncelikle bu durumun kendisinin, arşivin nasıl kavrandığına ilişkin başlı başına aydınlatıcı olduğu iddia edilebilir. Anlaşılan, dönemin Osmanlı üst sınıfı arşiv sorunsalına bürokratik bir gereksinimin yerine getirilmesi olarak yaklaşmakta ve arşivin toplumsal yaşamdaki rolünü yine bürokratik dünyanın sınırlarıyla tanımlamaktadır. Bu kapsamda, kurumun kendisi ile barındıracağı belgeler arasında metaforik bir bağ da kurulabilir. Nasıl ki söz konusu belgeler, Uğur Tanyeli'nin (1999b:84) de belirttiği gibi sadece bürokratik grubun kullanımına özel olarak üretilmişse, arşivin kendisi de aynı grubun, yine sadece kendi kullanımı için oluşturulmuş görünür. Bu doğrultuda arşivin yapım emrini oluşturan Meclis tutanağında yer alan “*daire-i mahsusa*” tamlaması da, kurumun ve binanın sadece belirli bir grubun (bürokratların) kullanımına özel (*mahsus*) bir çalışma mekanı (*daire*) olması öngörüsüne işaret ediyor olmalıdır. Aynı paralelde, Hazîne-i Evrâk'tan “*Bab-ı Ali defterhanesi*” olarak söz eden belgelerin, bu kavrayışı açık bir ifadede somutlaştırdığı da eklenebilir. Kurumun resmi adı da aynı kavrayış doğrultusunda seçilmiş görünür ve “Hazîne-i Evrâk” bu kapsamda da çözümlenebilir. Burada dikkat çekecek ilk nokta, bu yeni kurum için Avrupa'daki yaygın adın benimsenmeyişidir. Bu özelliğiyle Hazîne-i Evrâk, Avrupa'daki örneklerin model alınmasıyla oluşturulan kimi diğer kurumlardan (örneğin müzelerden) ayrışır. Ancak bundan çok daha önemli, hatta yaşamsal sayılabilecek bir ayrıntı, kurumun adında, aidiyetine ilişkin yapılan göndermelerin Avrupa'daki benzerlerinden olabildiğince farklı oluşudur: Osmanlı arşivinin adı, Fransa'daki örneği gibi “ulusal” (*national*) veya Britanya'da olduğu gibi “kamusal” (*public*) sıfatını taşımaz. Kurum adının “hazine” olarak konulması, yaygın görüşte Osmanlı geleneğinde tarihsel belgelere verilen yüksek değerın göstergesi olarak yorumlanır.²⁵ Ancak farklı bir çözümleme, bu adlandırmanın aynı zamanda arşivin, Osmanlı bürokratik bilinçaltındaki karşılığını aydınlatmaya da yardımcı olabilir: Hazine, sadece değerli ve önemli olanı nitelemez, aynı zamanda gizli ve ulaşılması zor olana da işaret eder.²⁶ Dolayısıyla bir

²⁵ Bu yorumu dile getirildiği birkaç örnek metin: Binark (1985); Çetin (1985b); Demirtaş (2000); Elker (1952).

²⁶ Nitekim, hazinenin bir çok Osmanlıca sözlüğündeki karşılığı, “devlet malının saklandığı yer” olarak geçiyor. Örneğin: Develioğlu, Ferit (2000) *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*, Aydın Kitabevi, Ankara, s.351. Burada Develioğlu'nun, “toplama” veya “biriktirme” yerine “saklama” fiilini kullanmış olması da, herhalde rastlantısal değil.

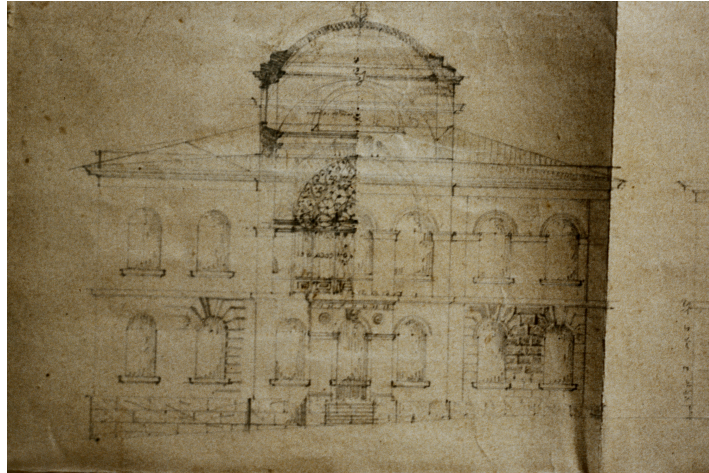
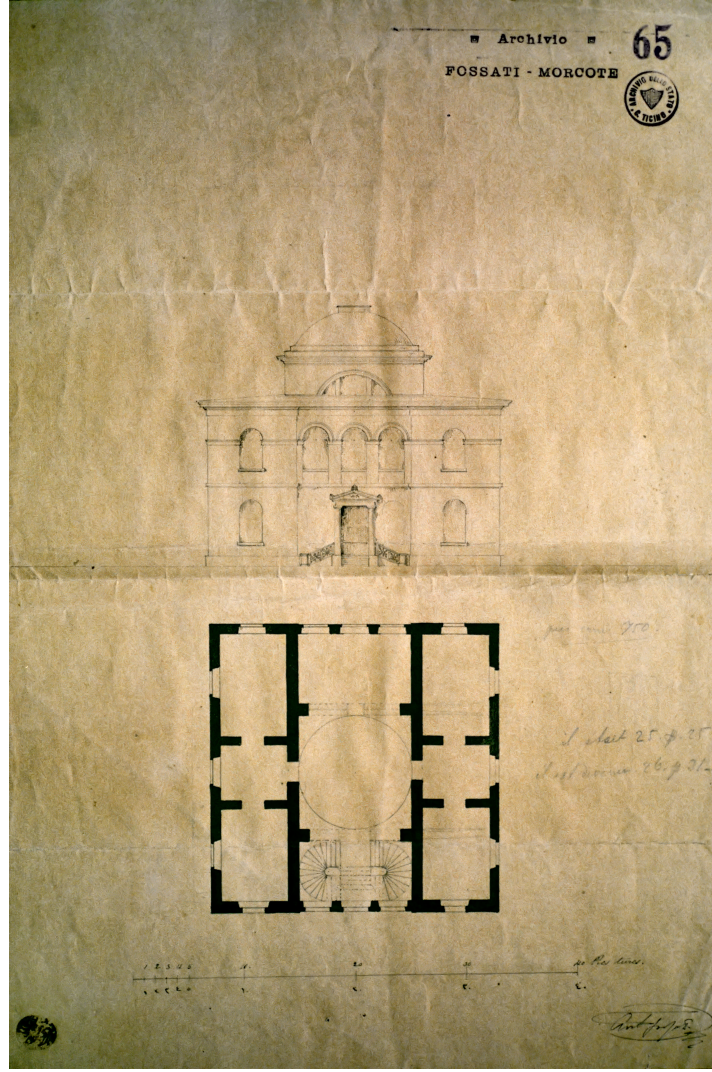
arşiv adı olarak Hazîne-i Evrâk, kurumun pre-modern selefi sayılabilecek Topkapı Sarayı Defterhane Hazinesi'nin adını sürdürmekle kalmaz; Osmanlı yönetim yapılarındaki pre-modern kavrayışların henüz bütünüyle tasfiye edilmediğinin bir ipucu olarak da okunabilir. Bu durum, örneğin çalışma ilkeleri 1794'de belirlenen Fransız Ulusal Arşivleri'nin kuruluş bildirgesi²⁷ ile karşılaştırıldığında iyice belirginleşecek ve (Richards'ın [1993:12] deyimini ödünçleyerek ifade edilecek olursa) devlet aygıtı ile tarihsel bilgi arasında kurulan bambaşka türden iki sembolik ilişkiyi ortaya çıkaracaktır: Fransa'da üretilen ve bir tür toplumsal sözleşme niteliğini taşıyan söz konusu metin, neredeyse bir bilgi toplumu proto-manifestosu sayılabilir. Burada arşivin oluşumunu gerekli kılan neden ve amaçlar; “ulus”, “vatandaş”, “bilgi”, “bilim”, “hak”, “temsil”, “ekonomi” ve “hukuk” gibi kavramlar aracılığıyla dile getirilir. Osmanlı arşivinin kuruluş amacını kaydeden Meclis kararları ise, bu kurumu, devlet yönetiminin rasyonelleşmesine yönelik geniş kapsamlı bir yenileme projesinin bürokratik bileşenlerinden birisi olarak tanımlar. Arşiv, adeta süregelen belge koruma alışkanlığının iyileştirilmesine yönelik pragmatik/mekansal bir çözüm olarak sunulur; bu çözümden yarar görecektik özne olarak hep devletten söz edilir; memurlar dışındaki toplumsal aktörlerin bahsi geçmez.

²⁷ “Messidor Yasası 7” olarak adlandırılan bu bildirgenin üç temel maddesi, şunları öngörüyordu: “Ulusal arşivlerin merkezileşmesi”; “Arşiv malzemesinin devlet sırrı olmaktan çıkarılıp bütün Fransız vatandaşlarının kullanımına açılması” “Ülkedeki tüm arşivlerin bir ağ oluşturacak biçimde birbirine bağlanması.” Ne ki, kurumda okuyucu salonlarının tesisi, ancak 1840lı yıllarda gerçekleşebilmiş. (Nora, 2006:70) Bildirgenin metnine Fransız Ulusal Arşivlerinin resmi web sitesinden ulaşılabilir: www.archivesnationales.culture.gouv.fr



Fotoğraf 2.3.1

“*Projet d'une Archive pour la S. G. Ottomane*” başlıklı ve
 “*Arch. Fossati, 1846*” imzalı proje.
 (BOA/ İ.MSM.659)



Fotoğraf 2.3.2-3

Hazîne-i Evrâk'ın ilk projesinden ön görünüş, plan ve kesit.
(İsviçre-Bellinzola Cantonale Arşivi'nden fotoğraflayan: Cengiz Can)

6. JÜBİLE YAPILARI

6.1 Cûlus Yıldönümleri: Bir Bayramın İcadı

1893 Chicago Sergisi'nin açılışından birkaç ay önce, Fuarın Osmanlı bölümüne ait hazırlıkları yürütmekle görevli memurlardan Sergi Komiser Muavini Fahri Bey, Chicago'dan Yıldız Sarayı'na bir mektup iletir. Mektubun aktardığına göre Sergi yönetimi, Sergi kapsamında her ülkenin ulusal bayramına özel bir gün ayırmaya karar vermiştir ve bu doğrultuda Sergiye katılan her ülkenin temsili bir kutlama düzenlemesini istemektedir. Fahri Bey ise, bu talebi Saray'a aktarırken, gerekli hazırlıklara başlayabilmek için “Osmanlı ulusal bayramı” olarak hangi günün, hangi etkinliklerle kutlanmasının uygun görüleceği konusunda bir an önce talimat beklenildiğini arz eder. Beklenen yanıt, dokuz gün sonrasının tarihiyle gelir. Yıldız Sarayı, bu kez Sergi Komiseri Hakkı Bey aracılığıyla Sergi yönetimine Osmanlı Devleti'nin ulusal bayramının, padişahın cûlus yıldönümü olduğunu bildirir.¹ (BOA/Y.MTV.75/202) Hemen arkasından yapılan bir dizi yazışmayla da, bayram günü düzenlenecek kutlamaların içeriği belirlenir: Buna göre, dönemin Sultanı II. Abdülhamid'in cûlus yıldönümü olan 31 Ağustos günü, Sergi'nin Osmanlı bölümünde bir şenlik düzenlenecek; Sergi pavyonu, yandığında “padişahım çok yaşa” duasını ışıklandırarak havagazı lambalarıyla donatılacak; bayram gecesi ise Mızıkı-ı Hümayun'un seslendireceği Hamidiye Marşı eşliğinde bir havai fişek gösterisi yapılacak, ayrıca Sergiye katılan diğer devletlerin temsilcilerine büyük bir ziyafet verilecektir. (BOA/Y.MTV.76/35; BOA/Y.MTV.82/37) Hazırlıklara hemen başlanılır. Mayıs ayında açılacak Sergi için daha önceden planlanmış etkinliklere yönelik çalışmalar sürerken; bayram günü için özel olarak üretilmiş bayraklar, havai fişekler, lambalar, tören sancakları ve hatta, Mızıkı-ı Hümayun'un icrasını hatasız gerçekleştirmesini sağlamak üzere Hamidiye Marşı'nın notaları bile özel kargolarla Chicago'ya iletilir; Osmanlı bayramı kutlamalarının “Devlet-i Âliyye'nin şanına uygun olarak ... (ve) diğer devletlerin şenliklerinden geri kalmayacak biçimde” gerçekleşmesi için özel direktifler verilir. (BOA/Y.MTV.79/63; BOA/Y.MTV.80/67) Sonuçta, Sergi'nin Osmanlı Pavyonu Ağustos ayında tamamen açılır ve 31 Ağustos günü, öngörülen bayram programının eksiksiz olarak yerine getirilmesiyle II. Abdülhamid'in on yedinci cûlus yıldönümü Chicago'da da kutlanır. Hakkı Bey'in 2 Eylül 1893 tarihli mektubu, bayram şenliklerinin coşkulu bir biçimde yapıldığını, etkinliklere ilginin yüksek olduğunu ve gerek Sergi katılımcılarından gerek

¹ Belgedeki özgün ifade şöyle: “... *ruz-u cûlûs-u hazret-i velinîmetin, Osmanlıların yevm-i mahsûsu olmak üzere tayîni ile Sergi İdaresine ol vechle malumat ...*” (BOA/ Y.MTV.75/202; 25 Şaban 1310/14 Mart 1893)

basından büyük övgü topladığını Yıldız Sarayı'na müjdeler. (BOA/Y.MTV.82/37)

Burada yeniden kurgulanmaya çalışılan tarihsel süreç, Osmanlıların Chicago Sergisi için harcadığı olağan mesaiden küçük bir kesit sunmakla birlikte, geç on dokuzuncu yüzyılın modern dünyasına eklemlenmeye çalışan Osmanlı Devleti'nin, hem uluslararası sahnedeki varlığını hem kendi bünyesindeki meşruiyetini pekiştirmek için harcadığı olağanüstü çabayı ortaya koyan bir örnek de sunuyor. Cülus yıldönümlerinin bir ulusal bayram olarak tesisi, bu çaba kapsamında icat edilen geleneklerden sadece biri olmakla birlikte, geçmişle kurulmaya çalışılan ideolojik dengeyi en iyi örnekleyenlerden birisi. Şöyle ki, bu kutlamalar, imparatorluk yönetimi bağlamında yeni bir pratik oluşturmakla birlikte, toplumdaki geleneksel rol dağılımını onaylatarak Sultan'a bağlılık üzerine kurulu patrimoniyal düzenin pekiştirilmesine katkı sağlıyor; bu anlamda geçmişin yeniden üretilmesine hizmet ediyordu. Dönemin uluslararası konjonktüründeysen, cülus bayramları Selim Deringil'in (1991) "Osmanlıların 'ben de varım' politikası" olarak adlandırdığı uygulamalar silsilesinin karakteristik bir örneği olarak nitelenebilir. I. Dünya Savaşı'ndan önceki yaklaşık elli yılı kapsayan bu dönem, bir çok çalışmada vurgulandığı gibi, hızlı toplumsal değişimlerin etkisiyle çökmeye başlayan eski gelenekleri canlandıracak çok sayıda resmi/yarı resmi anma töreninin ortaya çıktığı ve çoğu günümüzde de varlığını koruyan ulusal kutlamaların, Eric Hobsbawm'un (1983) deyişiyle "kitlemel üretime girmişçesine yaygınlaştığı" bir süreç tanımlıyor. Örneğin Fransa'da, Napoleon iktidarında kutlanmasına ara verilen 14 Temmuz Bastille günü, 1880 yılında yeniden ulusal bayram ilan ediliyor; kararı kaydeden Meclis tutanaklarında ise "ulusal bayramlar(ın), mevcut politik kurumlara ait anıların canlı tutulmasını sağlayan ve bu nedenle günümüzde bütün devletlerin gereksinim duyduğu bir uygulama" olduğu vurgulanıyordu. (Le Goff, 1992:87) Aynı yıllarda İç Savaş'tan henüz çıkmış olan Amerika Birleşik Devletleri de; 1812'den beri kutladığı 4 Temmuz Özgürlük Günü'ne ek olarak, savaş şehitleri için yeni bir anma gününü (30 Mayıs *Memorial Day*) resmi takvimine eklemiştir. Büyük çoğunluğu halen monarşilerle yönetilen Avrupa genelindeyse, resmi/simgesel söylemi kamuya taşıyan başlıca törensel araçlar kraliyet jübileleriydi.²

² Türkçe'deki yaygın/popüler kullanımından hayli farklı olarak, Batı dillerindeki karşılığı "tahta çıkış yıldönümü" olan jübile sözcüğünün kökeni, antik Mısır ve İbrani kültürlerine uzanıyor. Bu kültürlerdeki inanışa göre her elli yılda bir dünya kendisini yeniler ve günahlar affedilir; bu restorasyonu kutlamak üzere tarlalar nadasa bırakılır, köleler azat edilir ve düşmanlar barışmış. Jübilelerin kutlanması on ikinci yüzyılda Roma Katolik Kilisesi'nce benimsendiyse de bu günlerin kral/kraliçelerin tahta çıkış yıldönümü olarak tesisi, on altıncı yüzyıl İngilteresi'nde gerçekleşmiştir. Ülkenin dinsel tarihinde bir dönüm noktası olarak kabul edilen I. Elizabeth'in tahta çıkış yıldönümü için yapılan düzenli kutlamalar, zamanla tüm Avrupa'ya yayılacak bir geleneğin ilk örnekleri olarak kabul edilmekte.

Britanya’da, altmış dört yıl tahtta kalan Kraliçe Victoria’nın jübileleri, “yüzyılın en görkemli törenleri” olma iddiasıyla düzenleniyor; Avusturya-Macaristan İmparatoru Franz Joseph’in jübileleri, Robert Musil’in ünlü *Der Mann ohne Eigenschaften* (Niteliksiz Adam) romanında, bir çağ değişimi içindeki hayali “İmpkralya” ülkesine mal edilerek (ve hicivle) tasvir ediliyordu.³ Dolayısıyla, bu tarihsel bağlamda, ne Chicago Sergi yönetiminin ulusal bayramları Sergi programına alma kararı rastlantısal sayılabilir; ne de Yıldız Sarayı’nın, Chicago’da kutlanacak Osmanlı bayramını “padişahın cülus yıldönümü” olarak tanımlayan cevabı, diplomatik alandaki sembolik rekabet kaygısından bağımsız verilmiş olabilirdi.⁴

II. Abdülhamid’in cülus yıldönümü, Chicago’daki Osmanlı Sergisi’nde olduğu gibi, Osmanlı başkentinde de bir dizi benzer etkinlikle kutlandı. Chicago’daki törenler, bir Osmanlı padişahının cülus yıldönümü için imparatorluk sınırları dışında yapılan ilk kamusal kutlamayı oluşturuyordu. Başta İstanbullular olmak üzere Osmanlılar ise, bu etkinliklere bir süredir aşina olmalıydı: Cülus yıldönümü kutlamaları, klasik Osmanlı geleneğinde yer almamakla birlikte,⁵ II. Mahmud’un saltanatının son yıllarından başlayarak devletin resmi alışkanlıkları arasına yerleşmiş,⁶ bu süreçte iktidar sembolizminin yeni alanlara yayıldığı ve giderek daha önem kazandığı yeni imparatorluk ideolojisini destekleyecek bir pratiğe dönüşmüştü. Ne var ki bu pratiğin, II. Abdülhamid’in saltanatına kadar bir “ulusal bayram” niteliği taşıdığını söylemek kolay değil. Bu dönemin öncesine ait belgelerde, cülus yıldönümleri bayram günü anlamına gelen “*yevm-i mahsus*” veya “*yevm-i mesûd*” deyimleriyle anılmış olsa bile, yine aynı belgeler bu günlerde yapılan etkinliklerin bir bayram kutlamasının gerektireceği toplumsal katılımdan yoksun olduğunu ortaya koyuyor. Anlaşılan o ki, ilk cülus yıldönümleri Saray mahremiyetinde, sadece üst düzey devlet ricalinin katılımıyla yapılan gösterişsiz sayılabilecek toplantılarla kutlanıyor; bu seçkin azınlığın dışında kalan Osmanlılar ise ancak gece yapılan şehrayinler ve bazı kamu binalarını donatan kandiller yoluyla günün özelliğinden haberdar ediliyordu. Diğer bir deyişle, doğası gereği kamusal/kitlesele bir etkinlik olması

³ Bu hatırlatma için Prof. Dr. Günkut Akın’a teşekkür borçluyum.

⁴ Bununla birlikte, Osmanlı Devleti’nin Chicago Sergisi’ne katılan tek Müslüman devlet olması da, bu bayramı dinsel takvim doğrultusunda tanımlamayı engellemiş olabilir.

⁵ Osmanlı geleneğinde, cülus törenlerinin kısa tarihçesi için: Zeynep Tarım-Ertuğ, “Osmanlı Devleti’nde Resmi Törenler ve Birkaç Örnek”, *Yeni Türkiye*, Sayı:2000/34, ss.27-34 ve Abdülkadir Özcan, “Cülus” maddesi, *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Cilt 8, ss.108-9, Karateke (2004:18-45)

⁶ 4 Eylül 1838 (h. 13 Cemâziyelahir 1254) tarihli *Takvim-i Vekayi* Gazetesi’nde yer alan “... *yevm-i mesud-u cülus(un)* ... birkaç seneden beri kemal-i sürür ve iftihar ile icrasına ibtidâr olunduğu ...” yönündeki haber, böyle olduğunu belgelemekte. Aktaran Karateke (2004:43-44)

beklenecek bayram kutlamaları, adeta toplumsal çoğunluğu dışlayarak gerçekleşiyordu. Önemli görünen ayrıntı, böyle oluşunun bizzat Osmanlı Sarayı tarafından öngörülmesi, kutlamaların bu elit çevreye özgü kalmasına özellikle özen gösterilmesiydi. Öyle ki, halk arasında padişaha sevgi ve bağlılık göstermek isteğiyle bu günlerde ev ve bahçelerini arma ve tuğralarla bezeyenler olduğunda duruma derhal müdahale ediliyor, bu tür uygulamalar “usule aykırı” oldukları gerekçesiyle yasaklanıyordu.⁷ Buna karşılık, cülus yıldönümleri ile Sultan’ın velâdet (doğum) günlerinde⁸ camilerde kandil yakılmasına izin verilmekteydi ki; bu teşrifat, Hasan Karateke’nin (2004:43-44) önerdiği gibi, yönetimin bu günleri “adeta dini günlere denk” algılanmasını istediği; ancak Sultan’a ait simgelerin isteyen herkesin kullanabileceği “değeri düşük bir(er) alamet” olarak görünürlük kazanmasını önlemeye çabaladığını düşündürtecek nitelikte.

Eldeki bilgiler, “cülus bayramlarının” Abdülaziz’in saltanatına kadar önemli bir değişikliğe uğramadan, bu sınırlarda kutlandığını gösteriyor. Bu süreçte Osmanlı dünyasında yaşanan en önemli gelişme, kuşkusuz 1839 tarihli Tanzimat ilanı; Tanzimat yönetiminin, bu tartışma bağlamında dikkate değer bir girişimi ise, Tanzimat Fermanı’nın ilan edildiği 3 Kasım gününü her yıl kutlanacak bir yıldönümüne dönüştürmek ve bu günün anısını cisimleştirmek üzere başkentte iki anıt inşa etmek yönünde oldu. Ne var ki bu girişim, yıldönümü kutlama ve anıt yapma düşüncelerine karşı çıkan toplumsal grupların muhalefetiyle karşılaşmış; bu muhalefet nedeniyle Tanzimat Bayramı hiçbir zaman kutlanamadığı gibi G. Fossati tarafından projelendirilen Tanzimat anıtları da gerçekleşmeyen birer tasarı olarak kalmıştı.⁹ (İhsan,

⁷ 4 Eylül 1838 (h. 13 Cemâziyelaahir 1254) tarihli *Takvim-i Vekayi* Gazetesi’ndeki haberin devamından: “... bazı mahallerde ... bazı tezyinat icra olunmuş ise de bu usule gayr-ı muvaffık olduğundan başka ... ihlâl-i hüsn-i nizamını mucib olacağından ... hiçbir yerde o makule zâid tezyinat olunmaması(na) ...”

⁸ Hükümdar kimliğinin yeniden tanımlanması ve geleneksel kamusal temsil biçimlerinin genişletilmesi bağlamında padişahın doğum günlerinin kutlanmaya başlanması da kuşkusuz önemli bir eşiğe işaret etmekte. Cülus yıldönümü kutlamalarıyla eşzamanlı olarak, yine II. Mahmud döneminde başlayan bu uygulama kapsamında camilerde kandil yakıldığı ve mevlit okutulduğu biliniyor (Karateke, 2004:40-1); ancak bu günlerde kamusal kutlamaların yapıldığına dair bir bilgiye rastlanmıyor.

⁹ Söz konusu anıtlardan ilkinin, *Seng-i Adalet* adıyla Tanzimat Fermanı’nın halka okunduğu Gülhane Meydanında, onun büyük ölçekli bir kopyası niteliğindeki ikinci anıtınsa *Nişan-ı Adalet* adıyla Beyazıt Camisi yakınına yerleştirilmesi öngörülmüştü. Bu tasarıların doğurduğu toplumsal muhalefet, yönetimi bir savunma yapmaya zorlamış görünüyor ki, *Takvim-i Vekayi* gazetesinin 14 Şaban 1256 tarihli 1256. sayısında yayınlanan bir metin söz konusu projeleri tanıtmakla kalmayıp, anıt yapımının aslında bir yenilik olmadığını vurgulamış ve örnek olarak “*öteden beri dikilen*” nişantaşlarını göstermişti. Sonuçta projeden bütünüyle vazgeçilmiş olması, bu açıklamanın etkili olmadığını ortaya koyuyor. Ne var ki, Tanzimat düşüncesini bir anıtlarla cisimleştirme düşüncesinin, bundan on beş yıl sonra, 1855 Paris Sergisi vesilesiyle yeniden gündeme geldiği görülüyor. Pascal-Artin Bilezikçi’ye ait bir tasarıma göre üretilen bu yeni anıt, Tanzimat Anıtı adını taşımakla birlikte, üzerindeki yazıt ve bezemelerde daha çok Osmanlı Devleti’nin Kırım Savaşında İngiltere ve Fransa ile kurduğu askeri ittifakı vurguluyordu. (bkz.: *Illustration*, No:26, 9 Eylül 1855) Bilezikçi’nin anıt projesi, tıpkı Fossati’nin tasarımları gibi, sonuçta inşa edilmiş bir ürüne dönüşmedi.

1329:210; Lutfi, 1328:126-7) Tanzimat yıllarının yenilikçi çabaları kapsamında sıklıkla anılan, ve genelde Osmanlı kültürünün kendisine yabancı olanı dışlayan geleneksel reflekslerinin gücüne işaret etmek üzere gündeme gelen bu deneyim, aynı zamanda dönemin Osmanlı kamusal alanındaki tıkanıklığa da işaret eden çarpıcı bir örnek durum oluşturuyor. Kamusallıkla ilgili çoğu tıkanıklıkta olduğu gibi, bu durumun da özünde iktidarla toplum arasındaki ilişkilerin sıkıntıya düşmesinden kaynaklandığını gözlemekse zor değil. Öyle ki, hükümdarın iktidarını kutlamak için olsa bile sıradan kentlilerin kendi mülklerini saltanata ait simgelerle donatmalarına icazet verilmiyor; hemen iki yıl sonrasında ise, bizzat yönetimin uygulamaya koymak istediği bir kamusal kutlama, yerleşik alışkanlıklarla çeliştiği gerekçesiyle bu kez toplum tepkisini çekiyor ve yönetimi kararından geri döndürebiliyordu. Ne var ki bu örneklerin, Osmanlı kamusal alanındaki tıkanıklığın işaretleri oldukları kadar, aynı tıkanıklığı aşmaya yönelik erken çabalar olarak okunabilecekleri de dikkate alınmalıdır.

Söz konusu tıkanıklığın, cülus yıldönümü kutlamaları bağlamında çözülmeye başladığı eşikse, Abdülaziz'in saltanatıyla açılmış görünüyor. Bu dönemde yıldönümü kutlamalarının yeni bir anlam kazandığını, öncelikle Ahmet Cevdet Paşa'dan öğreniyoruz.¹⁰ Paşa'nın aktardığına göre, bu yılların yıldönümlerini öncekilerden ayıran, Saray'da yapılan tebrik törenlerine Avrupa Devletlerinin elçi ve temsilcilerinin de katılması ve bu yolla Osmanlı hükümdarlarının cülus yıldönümlerinin Avrupa kraliyet protokolüne dahil edilmesi olmuş.

Söz konusu anıt projesinin, II. Meşrutiyet döneminde *Şehbal* Gazetesinin 1 Teşrinievvel 1329 tarihli 83. sayısında yer alan “*Tasavvurda Kalmış Bir Tanzimat Abidesi*” başlıklı bir haber metnine konu oluşu ise, bu tasarının bütünüyle unutulmadığını gösteriyor. Dönemin Darülmualimin Tatbikat Mektebi Müdürü İhsan (Özsoy) imzasını taşıyan metnin alt başlığında bu haberin “*Topkapı Sarayı parkının inşası münasebetiyle*” yayımlandığının bildirilmesi, bu düzenleme kapsamında söz konusu anıtın inşa edilmesinin de öngörülmüş olabileceğini düşündürtebilecek nitelikte. Ne var ki, haberin içeriğinde bu varsayımı destekleyecek herhangi bir bilgi verilmediği gibi; Meşrutiyet yönetiminin böyle bir öngörüsü bulunduğunu ortaya koyacak farklı bir tarihsel belgeye de rastlanmıyor.

¹⁰1890 tarihli Maruzat'da yer alan ilgili bölüm şöyle: “*Öteden beri Avrupa hükümdarlarının her sene yevm-i velâdet ve cülûsları tekerrür ettikçe şehir-i ayın yapılmak ve düvel-i sâire nezdinde bulunan sefarethâneleri ve gemileri donatılmak ve sefirlere tebrik için memur gönderilmek ve toplar atılmak âdet olup Dersâadet'de dahi bu merâsime riâyet olunageldiği halde, Düvel-i Avrupa tarafından buna mukâbele olunmuyordu. Paris Konferans'ında ise Devlet-i Âliyye, Düvel-i Avrupa familyasına idhâl-i ilhâk olunmuş idiğünden, Fuad Paşa, bayram tebrikleri ehl-i İslâm'a mahsus kalmak üzere velâdet ve cülûs-ı hümayûn günlerinin tekerrüründe resm-i tebrik icrâsı resmini icad eylemekle, andan sonra düvel-i sâire dahi o günlerde tebrik icrasına mecbur oldular.*” (Ahmet Cevdet Paşa, 1908:41'den aktaran: Deringil (2002:179))

Burada, Ahmed Cevdet'in “*bayram tebrikleri(nin) ehl-i İslâm'a mahsus (kaldığını)*” belirtmeye özen göstermesi önemli bir ayrıntı gibi duruyor. Ancak anlaşıldığına göre, bayramlaşma günlerinin dinsel olması gayrimüslim Osmanlıları tebrikten mahkum bıraktığı için, 1861 yılında Sultanın cülus ve doğum günleri için de muayede (bayramlaşmalar) düzenlenmeye başlanmış; ayrıca yeni icat edilen cülus ve doğum günleri rikâbına karşılık iki dinsel bayram rikâbı resmen kaldırılmıştı. (BOA/A.TŞF.35/84, 16 Cemaziyülevvel 1278/18 Kasım 1861 tarihli belgeden aktaran: Karateke [2004:41])

Paşa'nın sözleri, bu durumu Osmanlı Devleti'nin "*Düvel-i Avrupa familyası*" olarak adlandırdığı politik-kültürel yapıya katılmasının bir sonucu olarak ortaya koyuyor ve bunun, uzun süredir beklenen bir diplomatik gelişme olduğunu ima ederken, duyduğu memnuniyeti de gizlemiyor.¹¹ Dikkat çekici olan, yıldönümü kutlamalarının uluslararası protokole açılmasıyla Osmanlı kamusal alanına açılmaya başlaması aynı döneme denk gelmiş görünmesi. Böyle olduğunu kesin olarak belgelemek zor olsa da; bu dönemde yıldönümlerinde düzenlenen diplomatik toplantılara farklı etkinliklerin de eklemlendiği ve böylece kutlamaların seçkin bir azınlığın dışındaki toplumsal çoğunluğu da dikkate alacak biçimde örgütlendiğine işaret eden kimi ipuçları bulmak olanaklı. Bunların başında, Abdülaziz'in tahta çıkışının bir kaç ay sonrasında, 2 Aralık 1861 tarihinde hazırlanan ve özetle "(bundan böyle) her yıl, Haziran'ın 13'ünde, cülus-u Hümayun yıldönümü münasebetiyle şenlik yapılacağı(nı)" duyuran bir irade geliyor. (BOA/A.MKT.UM.521/77) Belgede sözü edilen "şenliğin" kapsam ve biçimine ilişkin bir ayrıntı verilmemiş, ancak yine de burada kent halkına açık bir kutlama kastedildiğini varsaymak hatalı olmasa gerekir. Nitekim aynı tarihlerde alınan bir diğer kararla, bu şenlikleri yaz aylarına denk getirebilmek üzere cülus yıldönümlerinin artık hicri değil şemsi takvime göre kutlanmaya başlanması da (BOA/A.TŞF.35/83-84'den aktaran Karateke [2004:41]); söz konusu etkinliklerin kent mekanında, toplumsal katılımı gerçekleştirilmesinin öngörüldüğünü düşündürtecek bir ayrıntı. Yine bu dönemde, yıldönümlerinde başkent ve bazı kentlerde top atışlarına başlanıldığı (BOA/A.MKT.MHM.337/60); ayrıca nişan ve madalya törenlerinin bu güne denk getirildiği (BOA/A.MKT.MHM.305/24); bazı mahkumların hapis cezalarının da düzenli olarak "*cülûs-u hümayûn yıldönümü münâsebetiyle*" affedildiği (BOA/A.MKT.MHM.358/66) görülüyor ki; bu uygulamalar yoluyla yıldönümlerinin etki alanının, toplumsal hiyerarşinin neredeyse tüm

¹¹ Cevdet Paşa'nın sözünü ettiği resmi tebrik törenlerinde ilki, Abdülaziz'in birinci cülus yıldönümü olan Haziran 1862'de, İstanbul'daki elçi ve bürokratların katılımıyla Dolmabahçe Sarayı Büyük Divan'ında düzenlenen bir diplomatik resepsiyonla gerçekleşmiş. (BOA/A.MKT.UM.572/39) Tören ayrıntılarını aktaran belgeler, bu güne büyük bir titizlikle hazırlanıldığını ortaya koyarken, cülus yıldönümü kutlamalarının Osmanlılar için taşıdığı iki farklı anlamı aydınlatabilecek önemli ipuçları da sunuyor: Tebrik kabulünde ilk sıranın yabancı elçilere verilmesi; Osmanlı ricalinin ancak onlar ayrıldıktan sonra salona alınması; elçilerin kutlamalarını ayakta kabul eden Sultan'ın Osmanlı erkanını tahtında oturmuş halde kabul etmesi gibi ayrıntılar; Osmanlı Sultanının iktidarının meşruiyetini onaylatmak ve pekiştirmek için biri "*Düvel-i Avrupa familyasına*" diğeri kendi tebaasına yönelik olmak üzere birbirinden özenle ayrılmış iki farklı temsili rol üstlendiğini sergiler nitelikte. Açık bir deyişle, huzura kabul protokolündeki bu fark, Sultan'ın Avrupa devletleri temsilcileri karşısına "*hasb el vakt*" bir biçimde, yani çağının insanı modern bir hükümdar görüntüsünde çıkarken, kendi tebaası karşısında yarı-kutsal bir kişilik olan geleneksel imajından taviz vermediğini ortaya koyuyor.

Tören ayrıntılarını *Ruznâme-i Ceride-i Havadis*, No:410, 1 Muharrem 1279/28 Haziran 1862'den aktaran: Karateke (2004:41). Osmanlı Sarayında düzenlenen diplomatik törenler ile Devletin itibar mücadelesi arasındaki bağlantıyı, farklı dönemler ve koşullar arasındaki çarpıcı karşılaştırmalarla ortaya koyan bir tartışma için ayrıca bkzn.: Karateke (2004:123-194) "Kabul Merasimleri" adlı bölüm.

katmanlarını kapsayacak biçimde genişletildiği anlaşılabiliyor.

Cülus yıldönümlerine yeni anlamlar yükleyen bu gelişmelerin önemi yadsınamayacak olsa da, yıldönümü geleneğini gerçek anlamda yerleştiren ve bu günlere bir bayram niteliği kazandıran tarihsel süreçlerin; ancak II. Abdülhamid döneminde (1876-1909), onun iktidarıyla özdeşleşen koşullarla tamamlandığı görülüyor. Böyle olması, ilk bakışta çelişkili gelebilecektir: Çünkü II. Abdülhamid, Osmanlı dünyasında politik egemenliğin yeni bir mücadele alanı olarak açıldığı bir dönemde, daha baştan yönetim yetkilerini yeni kurulacak Meclisle paylaşmak üzere tahta geçmiş ve üstelik, kurulan Meclisi kısa sürede feshederek kendisine karşı gücü hissedilir oranda muhalefet kazanmış bir hükümdardı. Dolayısıyla, esasen monarşik/patrimonyal sistemi yücelten bir geleneğin bu koşullarda kurumsallaşmış olması gerçekten de çelişkili. Ne var ki, cülus yıldönümlerini bir ulusal kutlamaya vesile eden öncelikli gerekçe tam da burada, bu çelişkinin kendisinde yatıyor. Diğer bir deyişle cülus bayramları, monarşik sistemin meşruiyetini sorgulanır hale getiren bir politik-toplumsal ortama rağmen değil; öncelikle bu ortama yönelik olarak – açıkçası, onun varlığı nedeniyle – icat edilen bir gelenek olarak değerlendirilmeli. Ve, belirtmek gerekir ki bu neden-sonuç ilişkisi sadece cülus bayramlarına özgü olmadığı gibi, sadece Osmanlı dünyasına da özgü değil. On dokuzuncu yüzyılın son çeyreğinde, global politik sahnedeki çoğu devlet halen hanedanlıklarca yönetiliyor olsa da¹²; Endüstri Devrimi, kapitalist ekonominin doğuşu, ulusalcılık hareketleri gibi (herhalde burada açıklanmasına gerek olmayan) nedenlerle monarşik rejim, Benedict Anderson'un (1995:35-6) deyimiyle bir zamanlar sahip olduğu "otomatik meşruiyeti" yitirmiş ve artık "yarı-standart" bir model haline gelmişti. En kestirme anlatımla, dünya büyük bir tarihsel dönüşümün eşiğinde duruyordu ve çoğu monarşinin politik meşruiyeti – sosyal bütünlüğü ve ekonomik gücüyle birlikte – tükenmek üzereydi. Bu sorunları göğüslemek zorunda kalan geleneksel yapıdaki devletlerden birisi de Osmanlı Devleti oldu ve o da, birçok çağdaşına benzer biçimde,¹³ on dokuzuncu yüzyıldaki politik enerjisinin çok önemli bir bölümünü, bu meşruiyet açığını kapatmaya yönelik yeni resmi ideolojiler üretmeye adanmıştı. Genellenecek olursa, Tanzimat döneminden başlayarak kamusal alanın yeniden düzenlenmesine yönelik hemen her politik kararı bu çerçeveye almak olanaklı.

¹² 1875-1914 arasındaki dönemi "İmparatorluk Çağı" olarak adlandıran Hobsbawm'un (2003:67) belirttiği gibi: "Muhtemelen bu dönem, modern dünya tarihinde, kendilerini resmen 'imparator' olarak adlandıran ya da batılı diplomatlarca bu unvanı hak ettikleri düşünülen iktidar sahiplerinin sayıca en fazla olduğu dönemdi." Almanya, Avusturya, Rusya, Türkiye, Britanya, Çin, Japonya, İran, Etiyopya ve Fas yöneticilerine bu unvan verilmekteydi.

¹³ Örneğin, Osmanlı iktidarının meşruiyet arayışını, dönemin Rus, Avusturya ve Japon İmparatorluklarındaki uygulamalarla karşılaştıran bir tartışma: Deringil (2002:27-29).

Cülus yıldönümlerinin icadı ise, (Devletin Avrupa diplomasisindeki temsili varlığını pekiştirme çabaları yanı sıra) yine bu kapsamda, özgül olarak doğrudan Sultan kimliğini yeniden inşa etmeyi deneyen, Onun kamusal görünürlüğünü artırarak bu yolla daha önce sahip olmadığı aleniyet (*publicity*) gereksinimini karşılayan uygulamalar dizisinin bir bileşeni olarak değerlendirilmeli. Bu bayramların, padişahın doğum günü kutlamalarıyla birlikte; II. Mahmud'un kendisini modern giysilerle resmeden portrelerinin kamu dairelerinde bulundurulmasını şart koşan (ve yine, esasen bir Avrupa Kraliyet geleneğine dayanan) ünlü uygulamasıyla eşzamanlı olarak başlatılmış olması ise kuşkusuz rastlantısal değil. II. Abdülhamid dönemi ise, bir yanda Sultan'ın mutlakîyetini sınırlayan alternatif yönetim modellerine yönelik taleplerin oluşturduğu baskı; diğer yandaysa, buna tepki olarak Osmanlı toplum zihnindeki geleneksel padişah imgesini restore etme çabalarındaki artış ve hızlanma ile karakterize edilebilir. Bu kapsamda Onun dönemini seleflerinkinden ayıran önemli bir fark, sultanın kamusal görünürlüğü konusunda II. Mahmud'dan beri gelenekleşen kimi uygulamaların terk edilmesi¹⁴ ve padişahın aleniyet gereksiniminin Sultan'ın şahsı veya suretleri ile değil; bunlara ikame edecek zengin bir imgeler dizisi aracılığıyla karşılanması oldu. Selim Deringil'in (2002) "İktidarın Sembolleri" başlığıyla kitaplaştırdığı çalışması, bu sembolik dünyanın inşasını en yetkin biçimde ortaya koyuyor. Cülus yıldönümlerinin, bu dünyaya ait olduklarını ve padişahın geleneksel otoritesini onaylatacak imgelerin üretimi için bir tür jeneratör işlevi yüklendiklerini yinelemeye gerek yok. Ancak, önceki yılların diplomatik önceliklerinin tersine, bu dönemde cülus bayramlarının hedef kitle olarak Osmanlı toplumuna yönelmesinin, padişah otoritesini sorgulamanın hayal edilemez olduğu bir geçmişe ait anıları harekete geçirecek kolektif bir anma etkinliği yaratma çabası olarak da tanımlanabileceği belirtilmeli. II. Abdülhamid'in otuz yılı aşacak saltanatı boyunca düzenli olarak tekrarlanacak bu etkinliğin sembolik/biçimsel prototipi ise, onun cülus (tahta çıkış) töreni ile daha baştan belirlenmiş görünüyor. Osmanlı devletinin son yüzyılındaki en görkemli törenlerden biri olarak nitelenen bu tören, Karateke'nin (2004:72) aktardığı gibi, tüm ayrıntıları yeni Sultanı "*selâtin-i sâlife misillü*" (eski sultanlar gibi) göstermek üzere kurgulanmış ve izleyicileri tarafından, Abdülhamid'in "*ecdadının usulünü ihya buyurduğu*" biçiminde yorumlanmıştı. Önemli bir ayrıntı, bu törenle birlikte Sultan'ın kamusal temsiliyetine ilişkin geleneksel sınırların da genişletilmesi idi. Örneğin, törenin hemen ertesi

¹⁴ Padişah portrelerinin kamusal yerlerde sergilenmesi, II. Mahmud'dan sonra Abdülmecid ve Abdülaziz dönemlerinde de sürdürülen bir gelenek olmuştu. II. Abdülhamid ise, kişisel suretinin kamusal yerlerde sergilenmesini yasaklayarak bu uygulamaya son verdi. Bu kararın gerekçesi bilinmiyor, ancak konuyla ilgili yerleşik yorumlarda bu karar ya insan imgesinin resmedilmesini yasaklayan İslami kurala ya da II. Abdülhamid'in kişisel güvenliği konusundaki hassasiyetine mal ediyor.

gününe denk gelen gazete haberleri ile “*istek eden herkes(in)*” bu kutlamaya katılmak üzere evlerini kandillerle donatabileceği duyurulmuştu.¹⁵ Böylelikle, cülus yıldönümlerinin kutlanmaya başlanıldığı II. Mahmud döneminde “*usule aykırı*” bulunarak yasaklanan bir uygulama,¹⁶ yaklaşık kırk yıl sonrasında icazet alıyor ve Sultan’ın temsiliyetine ilişkin sınırları genişletiyordu. Benzeri duyurular, ilerleyen yılların cülus yıldönümlerinde de tekrarlanacak, halkın bu kutlamalara katılımı için izin verilmenin ötesinde, bu katılım adeta telkin edilecekti.¹⁷ Bu telkinlerin de etkisiyle olsa gerek, kısa sayılabilecek bir süreç sonunda Osmanlı dünyasında padişahın kamusal otoritesini pekiştiren yeni bir temsili pratiğin yerleştiği ve buna bağlı olarak kamusal alanının törensel/anısal kullanımı bağlamında önemli bir dönüşümün başladığı gözlenebiliyor.

Ne var ki söz konusu dönüşüm, hızlı ve kolay bir biçimde yaşanmışa benzemiyor. Örneğin, II. Abdülhamid iktidarının üçüncü yılını doldurduğu 1879’da, cülus yıldönümünün Ramazan Bayramıyla çakıştığının fark edilmesi üzerine kutlamalardan vazgeçilmesi,¹⁸ (BOA/Y.PRK.BŞK.2/31) kamusal alanın paylaşımında belirli gerilimlerin varlığını koruduğuna yönelik açık bir kanıt olarak duruyor. Buna karşın, aynı örneğin, söz konusu gerilimin uzlaşıyla giderilemeyip yeni ideolojik pratikleri kesintiye uğrattığı son durumlardan birisi olduğu da görülüyor. Nitekim hemen ertesi yılın (1880) cülus bayramı kapsamında, İstanbul/Tepebaşı’ndaki Belediye Bahçesi’nde halka açık bir balo düzenleme girişimi; kadınlarla erkekleri bir araya getirecek bir eğlencenin İslam’a aykırı olduğu gerekçesiyle engellenmek istendiğinde; yönetim benzer bir duyarlılık göstermeye gerek bulmayacak, hatta görünüşe göre bu tepkiyi fazla ciddiye bile almayacaktı: Balonun iptali için Yıldız Sarayı’na iletilen yazılı talebe (BOA/Y.PRK.BŞK.3/58) verilen yanıtta, söz konusu etkinlikten vazgeçilmeyeceği kararlılıkla ortaya konulurken, bilet satışlarından elde edilecek gelirin

¹⁵ *Basiret Gazetesi*, 13 Şaban 1293/2 Eylül 1876 ve tarihli sayılarından aktaran Karateke (2004:44/dipnot110). Söz konusu duyurunun içeriği kadar, bunun halka basın yoluyla ulaştırılmış oluşu da önemli bir ayrıntı. Habermas’ın (1999:??) tanımıyla “kamunun en mümtaz kurumu” olan basının, bu dönemden başlayarak genelde iktidar politikalarına, özelde ise mimarlık ürünlerinin anısal değerine olan katkısı bu çalışmanın son bölümünde tartışılıyor. Bknz. ss.-ss.??

¹⁶ Bknz. s.35, dipnot 7.

¹⁷ Örneğin, 1888 yılında İstanbul’dan taşra vilayetlerine gönderilen bir iradede, “Padişahın cülus yıldönümü gününde resmi dairelerin ve istekte bulunanların evlerinin süslenip donatılması ve belirli bir vakitte silah atılarak kutlama yapılması” öngörülüyordu. (BOA/DH.MKT.1538/19)

¹⁸ Aynı belge, o yıl padişahın doğum gününün de Ramazan ayına denk geldiğini ancak bunun, doğum günü kutlamalarının yapılması için bir sakınca oluşturmadığını belirtiyor. (BOA/Y.PRK. BŞK. 2/31) 1887’da ise, yıldönümünün bayramın üçüncü gününe denk gelmesi, bu defa bayram topundan sonra yıldönümü için ayrıca top atılıp atılmayacağı sorusunu resmi yazışmalara konu etmiş. (BOA/İ.DH.1045/82124)

“*fakir fukarâya ihsan edil(eceği)*” de özellikle vurgulanıyor; (BOA/Y.A.HUS.165/99) böylece yıldönümü kutlamalarına bir tür sosyal yardım (*charité*) uygulaması olarak da meşruiyet kazandırılıyordu. 1890’daki cülus yıldönümünde, Tepebaşı Tiyatrosu’nda bir Fransız kumpanyasının sahnelediği opera gelirlerinin Hatabkapısı harikzedeganına bağışlanması, (BOA/Y.PRK.ZB.5/12) yıldönümlerinin hayır amaçlı etkinliklerle bütünleştirildiği örneklerin çoğaltılabileceğini gösteriyor. 1894 İstanbul depremi ardından cülus bayramı için planlanan tüm şenliklerin iptal edilerek onlara ayrılan paranın depremzedelere dağıtılması da (BOA/Y.A.HUS.307/26) bu günlerin, kamusal bir kutlama olmaksızın bile Sultana, iktidarını kamu yararına meşrulaştırma olanağı açabildiğini ortaya koyuyor.

Sonuçta, bu dönemde yıldönümlerinin düzenli kamusal etkinliklerle kutlandığı, bu etkinliklere gösterilen ilginin iktidar için bir önemli bir gösterge olarak nitelendiği ve özellikle gayrimüslim azınlıkların bu günlere olan ilgisinin, başlı başına bir gündem maddesi olarak izlemeye alındığı görülüyor.¹⁹ II. Abdülhamid’in kızları Ayşe ve Şadiye Sultanların, ayrı ayrı kaleme aldıkları anılarında (Osmanoğlu A., 1984:82-3; Osmanoğlu Ş., yyy:18) bu günlerden “bayramların bayramı” olarak söz etmeleri, en azından Saray çevresinin yıldönümlerine bakışını özetler gibi. Aynı anıların dikkat çekici bir ortak noktası ise yıldönümlerinin, o günler için donatılan kamu binaları ve köşklerin oluşturduğu bayramlık kent manzarası ile özdeşleştirilmesi. (Fotoğraf 6.1.1-3) Kutlamalara katılmanın, dolayısıyla bayramın anlamını onaylamanın yegane biçiminin, artık yapılan törenlerde hazır bulunmak olmadığını da ortaya koyan bu görsel/mekansal donatıların; kişisel güvenliği konusundaki duyarlılığı ile ünlü II. Abdülhamid’e karşı bir tür bağlılık gösterisi niteliği de aldığını fark etmek zor değil. Kimi durumdaysa, bir bağlılık gösterisinden çok, göstermelik bir bağlılık olmuş olabileceğini de. Nitekim, Seniha Sami Moralı, (1978:2) döneme ilişkin anılarında, bu tür haberlerin bir bölümünün gazeteciler ile bürokratlar arasında yapılan bir pazarlığın ürünü olduğunu açıklıyor. Moralı’ya göre, yıldönümü haberlerine malzeme toplamak üzere başkenti dolaşan

¹⁹ Örneğin, 1884 yılında Kudüs Kamame Kilisesi’nde cülus yıldönümü anısına özel bir tören düzenlendiği (BOA/Y.A.HUS); ertesi yıl Fener Patrikhanesi’nin donatıldığı (BOA/Y.PRK.ASK.35/9); 1895’de Halep’deki Büyük Kilise’de Arapça bir hutbe okutulduğu; (BOA/Y.PRK.AZN. 13/43); 1900’de Süryani kiliselerinde padişaha dua okunduğu; (BOA/Y.PRK.AZN.22/26) 1901 yılında ise Galata Musevi Sinagog’unda padişah adına özel bir davet verildiğini (BOA/Y.PRK.ZB.29/67) bildirenler gibi; bu konuda çok sayıda arşiv belgesi bulunuyor.

1900 yılındaki yirmi beşinci cülus yıl dönümünde gayrimüslim cemaatler eliyle gerçekleşen kutlama etkinliklerine ilişkin haberler için bkz.: *Sabah*, No.:3883, 22 Ağustos 1316/4 Eylül 1900; *Tercüman-ı Hakikat* No:6952, 20 Ağustos 1316/2 Eylül 1900; *Tercüman-ı Hakikat*, No:6953, 21 Ağustos 1316/3 Eylül 1900.

kimi gazete muhabirleri, yazacakları metinlerin içeriğini bir tür bahşiş tarifesine doğrultusunda oluşturuyor, haberlerde hangi memurların “köşklerini donatmış”, hangilerinin “bahçelerine zafer takları inşa ettirmiş” olarak anılacağı, beş kuruş ile bir lira arasında değişen bu tarife göre belirleniyordu. Bu paralelde, yıldönümü haberlerini yayınlayan gazete sahiplerinin de, bahşişle yazdırdıkları haberler yoluyla Sultan’ın gözündeki konumlarını sağlamlaştırmak isteyen bürokratlardan farklı bir pozisyonda olduğunu düşünmek kolay değil. Sultan’ın şahsı ve uygulamalarına karşı geliştirilebilecek eleştirilerin neredeyse hiç tahammül edilmediği ve (dolayısıyla) basın üzerindeki denetimin baskı boyutuna ulaştığı bu dönemde, doğrudan Sultanla ilgili haberlerin, gazete okurlarını bilgilendirmek kadar, gazetenin iktidara bağlılığını sergileme çabasıyla hazırlanmış olacaklarını de dikkate almak gerek. Nitekim, cülus yıldönümleri haberleri arasında eleştirel doza sahip bir yoruma rastlanmadığı gibi, dönemin gazeteleri, padişahı övmek ve halkın “bu mutlu gündeki” minnet ve coşkusunu aktarmak için adeta birbirleriyle yarışmış görünüyorlar. Her yıl, cülus yıldönümü dolayısıyla o ayın pul vergisinden muaf tutulan gazetelerin – belki iktidarın bu küçük jestinin de etkisiyle – cülus günü için özel kapaklar, özel ekler ve sayfa illüstrasyonlarıyla yayınlandığı; bir çok gazete bürosunun da binasını donatarak kentsel gösterilere katıldığı gözleniyor.

Bu durumun en çarpıcı (ve belki tek) istisnası; Paris’te yayınlanan *Osmanlı Gazetesi*’nin, yirmi beşinci cülus yıldönümünün kutlandığı günlere rastlayan sayılarında, Osmanlı İttihad ve Terraki Cemiyeti imzasıyla yayınlanan *Protestonâme* olmalı.²⁰ Tipik bir Jön Türk bildirisi niteliğindeki bu metinde Cemiyet üyeleri, II. Abdülhamid’e hiç bir bağlılık duymadıklarını yineleyerek cülus yıldönümü kutlamalarını sert bir dille eleştiriyor ve gerek Avrupa Devletleri’nin gerek diğer İslam ülkelerinin bu kapsamdaki ilgisini çıkar hesabına dayalı sahte dostluk gösterileri olarak kınıyordu. *Protestonâme*’de sıralanan eleştiriler, temelde iki gerekçeyle dayalıydı: Öncelikle, kutlamalar için yapılan mali harcamaların zaten darboğazda olan Osmanlı Hazine’sine gereksiz bir yük getirdiği; ayrıca bunların büyük bölümünün halktan zorla toplanan ağır vergilerle finanse edildiği vurgulanıyordu. Buna ek olarak, Avrupa hükümdarlarına özgü bir alışkanlık olan cülus yıldönümü kutlamalarının esasen İslam geleneğiyle çeliştiği iddia edilmekteydi. Cemiyet bu etkinlikleri, II. Abdülhamid’in Osmanlı Devleti’ni “Avrupalılaştırma” çabalarının bir bileşeni olduğunu teslim ediyor, ancak bunu

²⁰ “Protestonâme”, *Osmanlı*, Sayı:67, 6 Cemâziyelevvel 1316/ 1 Eylül 1900 ve sayı:68, 7 Cemâziyelevvel 1316/2 Eylül 1900’den tam metin olarak aktaran Çakmak (2001:51-52).

“*beyhûde bir uğraş*” olarak niteleyerek bu yolda yapılması gerekenin, Avrupa ülkelerinin bilim ve medeniyetini alarak ilerleme sağlamak olduğunda ısrar ediyordu. Metni hazırlayan Cemiyet üyeleri, aynı on yıl içerisinde Osmanlı yönetimine geçeceklerini ummuş olsalar bile, kendi benimseyecekleri iktidar pratiklerinin, *Protestonâme*’deki kimi eleştirilerle karşılaştırıldığında ortaya ne denli büyük bir tarihsel paradoks çıkacağını herhalde kestirmiş olamazlardı. Şöyle ki, sadece dokuz yıl sonra ilan edilecek II. Meşrutiyet yönetimi süresince İttihad ve Terakki’nin yürüteceği devrimci program da bir dizi yeni bayram ve yıldönümünün icadını kapsayacak ve söz konusu günler (bu çalışmanın ilerleyen bölümünde de değinileceği gibi) gerek biçim gerek işlev olarak II. Abdülhamid’le gelenekleşen cülus bayramlarını izleyerek yeni iktidar ideolojisinin önemli birer bileşeni olacaktı.

Bu yönüyle ironiye dönüşecek olsa bile, Cemiyet’in cülus yıldönümü kutlamalarına yönelik tepkisi, olabilecek en uygun zamanlamayla gündeme gelmişti. II. Abdülhamid’in yirmi beşinci yıldönümü – önceki yıllardan farklı olarak ve belki, yüzyıl dönümüne denk gelişinin de etkisiyle – hem toplumsal zeminde hem devletlerarası protokolde neredeyse benzersiz çapta etkinliklerle kutlanıyordu.²¹ Böyle olacağı aylar öncesinden planlanmış; gerek resmi birimlere iletilen direktifler, gerek kamuya yapılan duyurularla bu yıldönümünün alışılmışın ötesinde bir programla kutlanacağı ilan edilmişti. Hazırlıklarla ilgili belgeler, önceki yıllarda olduğu gibi kutlamaların “*sâbıkı misûllü*” (geçmişte olduğu gibi) yapılacağını bildirmek yerine, bu yılki etkinliklerin “*sinîn-i sâbıkaya kat kat fâik*” (geçmişe oranla çok daha parlak) olacağını duyuruyordu. (Çakmak, 2000:12) Gerçekleşen kutlamaları kaydeden belgelerden edinilecek izlenimse, durumun gerçekten de öyle olduğu yönünde. Ve doğrusu bu etkinlikler, İttihad ve Terakki’nin, kutlamaların mali yükü konusundaki endişelerini yerinde gösterirken, onları Abdülhamid iktidarının “*Avrupalılaşıma uğraşı*” kapsamına alan saptamasını da onaylar görünüyor. Nitekim, Deringil’in (2002:151) de dikkat çektiği gibi, bu kutlamaların yapılmış oluşu bile, başlı başına Hamidiye rejiminin Avrupa kraliyet protokolüne katılma arzusunu ortaya koyuyordu. Yıldönümünün Avrupa’dan topladığı diplomatik ilgiyse, bu çabaların en azından biçimsel olarak beklenen sonucu verdiğini gösteriyor. Öyle ki bu yıldönümünde Yıldız Sarayı, belki de tarihinin en yoğun diplomatik ziyaretçi trafiğini ağırlayacak,²² dönemin Osmanlı Bankası Müdürü Louis Rambert ise, anılarında “birkaç yıl öncesinin Kızıl

²¹ II. Abdülhamid’in yirmi beşinci cülus yıldönümü kutlamalarını bütünsel olarak konu alan tek çalışma, Sevim Çakmak’ın (2000) kapsamlı bir envanter niteliğindeki yüksek lisans tezidir. Konuyla ilgili yeni çalışmalara veri sağlayıcı nitelikteki bu tezi, özenli bir arşiv araştırmasının ayrıntılı dökümü olarak özellikle anmak gerekli.

²² Yıldız Sarayı’ndaki törenlerin ayrıntıları ile diplomatik katılımcıların listesi için: Çakmak (2000:8-12)

Sultan'ı(nın), bütün Avrupa'yı ayağına getirdiğini" şaşkınlıkla belirtecekti.²³ (Fotoğraf 3.1.4) Öte yandan, diğer İslam devletleri ile çeşitli ülkelerdeki Müslüman azınlıkların yoğun ilgisi, adeta yıldönümü kutlamalarının İslam geleneğiyle çeliştiği yolundaki eleştirileri haksız çıkartacak kadar yoğunlu. Kutlamalara bu grupların ziyaretler, armağanlar ve özel yayınlarda somutlaşan katkısı ile bu yıldönümü, uluslararası sahnede sadece Osmanlı devletinin Avrupalılaşıma çabasını değil; II. Abdülhamid'in halifelik rolünü vurgulayan ve Osmanlı Devletini İslam dünyasının politik lideri olarak tayin etmeye çalışan politikalarını da perçinlemiş görünüyor. (Fotoğraf 3.1.11-12)

Kutlamaların olağan merkezi konumundaki başkent İstanbul ise, yıldönümü dolayısıyla adeta baştan aşağı donatılmış ve bambaşka bir kentsel görüntüye bürünmüş olarak betimleniyor.²⁴ Yirmi beşinci yılın anlamı nedeniyle yapılagelen şenlik ve donatıların sayı ve kapsamındaki artışla birlikte; iktidarın bu etkinliklere halkın katılımını artırmak için de özel bir çaba gösterdiği gözleniyor: Geceleri Boğaz kıyılarında yapılacak ışık gösterilerinin rahatça izlenebilmesi için sabah saat 02:00'de Sirkeci'den kalkıp Yeşilköy'e kadar gidecek özel bir tren seferinin²⁵ bile düzenlenmiş oluşu, bunun belirgin bir örneği. Bu ve benzeri etkinlikleri kaydeden tarihsel belgeler, bu yıldönümünün gerçekten de planlandığı gibi "önceki yıllara göre çok daha parlak" bir biçimde kutlandığını ortaya koyuyor. Bundan sonra, ne II. Abdülhamid iktidarının geri kalan dokuz yılı, ne de Osmanlı tahtını ondan devralacak V. Mehmed Reşad'ın saltanat yılları, cülus yıldönümü kutlamalarının kapsamı açısından 1900 yılının hareketliliğine yaklaşabilecek; II.Abdülhamid'in yirmi beşinci cülus yıldönümü, Osmanlı tarihinin kısa sürecek jübile geleneği²⁶ içinde tekil bir örnek olarak kalacaktır.

Cülus yıldönümlerinin icadına ait bu tarihsel özetin, bu çalışma kapsamındaki yerinin belirlenmesi ise, şu iki sorunun yanıtına bağlı görünüyor: Öncelikle, bu yeni gelenek,

²³ *Notes et Impressions, de Turquie. L'Empire ottoman sous Abdülhamid*, Paris, tarihsiz basım, s.100'den aktaran Deringil (2002:151).

²⁴ Yirmi beşinci cülus yıldönümü dolayısıyla İstanbul'da gerçekleşen kentsel düzenlemelere ait betimlemeler ve bayram için özel bezemelerle donatılan binaları listeleyen haberler için: *İkdam*, No: 2217, 18 Ağustos 1316/31 Ağustos 1900; *İkdam*, No: 2219, 20 Ağustos 1316/2 Eylül 1900; *İkdam*, No:2220, 21 Ağustos 1316/3 Eylül 1900; *Sabah*, No:3881, 21 Ağustos 1316/3 Eylül 1900. Başkentteki bayram düzenlemeleri hakkında, bu ve benzeri gazete haberlerinden derlenmiş genel bir döküm için: Çakmak (2000: 12-17).

²⁵ *İkdam* No: 2217, 18 Ağustos 1316/31 Ağustos 1900; *Sabah* No: 3881, 21 Ağustos 1316/3 Eylül 1900.

²⁶ Cülus yıldönümü kutlamaları Sultan V. Mehmed Reşad döneminde, 1. Dünya Savaşı koşulları gerekçe edilerek kaldırılacak, bu tarihten sonra sadece Saray'da düzenlenen resmi toplantılara indirgenecekti. Bknz: "Hürriyet ve Bayramı: Devrim ve *Déjà vu*" adlı bölüm.

geçmişin yeniden üretilmesi bağlamında nasıl bir rol ve öneme sahip? Ve, bunun mimarlık üretimiyle ilgisi ne? Birinci sorunun yanıtı, yukarıdaki tarihçede de kısmen değinildiği gibi, öncelikle bayramların toplumsal anlamı ve ideolojik işlevi ile açıklanabilir: Bu konudaki toplumbilimsel araştırmalar; bayramların birlikte anımsamayı olanaklı kılan ve dolayısıyla grup kimliğini koruyan tarihsel bilginin sürekliliğine aracılık eden aktarma eylemlerinin başını çektiği konusunda birleşiyor. Örneğin, Jan Assman (2001:60-61) bayramları “kültürel kimliğin ilk örgütlenme biçimi” olarak tanımlıyor ve bu günleri kolektif hafızaya, gündelik yaşamda yitirdiklerini yeniden kazandıran bir tür “rüya zamanı” olarak niteliyor. Paul Connerton ise (1999:111) “toplumsal hafıza diye bir şey varsa, onu(n) bayramlarda bulun(abileceğini)” savlayacak kadar ileri gidiyor. Culus bayramlarının bu kapsamdaki özgün rolü ise, pek çok bayram gibi ezeli/dinsel bir geçmişin canlandırılmasını veya ölümlerin (örneğin, şehitlerin) anılmasını değil; halen hüküm süren bir Sultan’ın iktidarını, dolayısıyla ortak yaşanılan bir zamanın anısını pekiştirmeye yönelik olarak kurgulanmış oluşudur. Bu kurgu sayesinde jübile kutlamaları, Cressy’nin (1994:62-62) belirttiği gibi, “elit sınıfla popüler kültürü birbirine bağlar” ve yine Connerton’un (1999:101-102) deyimiyle, “geçmiş duygusuna bir tür kolektif yaşamöyküsü anlamı kazandı(rır).” Tüm bayramlar gibi onlar da bir değişmezlik hayalini temsil eder ve niyetleri güven tazelemektir; ancak geleneksel bayramlardan farklı olarak, bir özdeşleşme veya öykünme deneyimi yarattıkları söylenemez. Ruh durumları nostaljiktir.²⁷ En çarpıcı özellikleri ise resmi yapıyı yansıtmalarıdır. Bu çerçevede, örneğin II. Abdülhamid’in yirmi beşinci yıldönümü, bir yandan yitip gitmekte olan geleneksel düzene duyulan bir özlemin ifadesi; diğer yandaysa Sultan’ın kendisine bağlı kitlelere çeşitli ihsanlarda bulunduğu, muhaliflerine ise çeyrek yüzyıldır onlara rağmen ayakta kalabildiğini ilan ettiği bir resmi/politik etkileşim anı olarak görülebilir. Dolayısıyla, bu kutlamalarının bir anma pratiği olduğu kadar bir kamusal propaganda biçimi olduğu belirtilmeli ve yıldönümlerinin kendisi gibi kutlamaların bileşenlerini oluşturan etkinliklerin hemen her birisinin, başlı başına bir iktidar temsili olduğu vurgulanmalıdır.

Bu noktada, yaşamsal sayılabilecek bir ayırım için yine Nora’nın (1989:12-23) “anısal mekanlar” tanımına geri dönmek gerekli. Burada da, bütün bayram ve yıldönümleri, genel bir kategori olarak anısal mekanlar olarak niteleniyor. Bununla birlikte, Nora’nın anısal mekan

²⁷ Nostalji kavramı üzerine genel bir irdeleme ile onun iktidar ilişkileri ve geçmişe yönelik kimi resmi anlatıların biçimlenmesindeki rolünü tartışan bir metin: Renato Rosaldo (1989) “Imperialist Nostalgia” *Representations*, No:26, Bahar 1989, ss.107-122. Toplumsal hafıza ile nostalji ilişkisi üzerine kısa bir tartışma için ayrıca bkznz.: Matsuda (1996:46).

olarak tanımladığı örneklerin her birinin²⁸ aynı zamanda bir iktidarın (veya bir iktidar arayışının)²⁹ temsili olması da önemli. Ancak daha önemlisi şu ki, Nora'nın önermesi simetrik olarak okunabilecek türden değil. Yani, her anısal mekanın bir iktidar temsili olması; her iktidar temsilinin bir anısal mekan olduğu anlamına gelmiyor. Öyle olmaya öykünseler bile, belirli olay veya nesneleri anısal mekanlara dönüştüren nitelikler, onlara anı defterlerinde veya tarih kitaplarında yer açacak olanlardan farklı. Nora (1989:23) bu farkı tanımlamanın ve böyle bir tanımdan hareketle bir tür anısal mekanlar tipolojisi oluşturmanın neredeyse olanaksız olduğunu savunuyor. Kolektif hafıza, bilinçaltından örgütlenerek birbiriyle bütünüyle ilişkisiz görünen nesneler arasında görülmez (öngörülemez) bağlar kurduğu için; anlaşılan o ki, mekanları anısal yapan değerler üzerinde her tekil durum için yeniden düşünmek gerekli.

Bu kavramsal gereksinim, yukarıda sunulan ikinci sorunun yanıtlanmasında çok önemli. Açık bir deyişle, geçmişin yeniden üretimi bağlamında Osmanlı cülus yıldönümleri ile mimarlığın ilişkisi, dolayimsız bir kuramsal denklemlerle kurulabilir gibi durmuyor. Ayrıca, baştan belirtmeli ki bu soru, özgül biçimde II. Abdülhamid iktidarına ait bir açıklama gerektiriyor. Açıkçası, daha önceki yıllar için cülus yıldönümlerini herhangi bir mimari etkinlikle yan yana getirecek bir bağlam oluşturmaya olanak yok. On dokuzuncu yüzyılın son çeyreğine kadar yıldönümü kutlamalarıyla mimarlık üretimi arasındaki kesişmeler; ancak bazı geçici mekansal düzenlemeler gibi zorunlu, ancak belgelenmesine bile gerek görülmemiş ve dolayısıyla ihmal edilebilir birkaç olası teğet noktasıyla sınırlı kalmışa benziyor. Kutlamaların mimari bir gündem kazanması için II. Abdülhamid iktidarına kadar beklenmiş oluşu ise aslında hiç şaşırtıcı değil ve tabi ki, yıldönümlerinin ancak bu dönemde kamusal kazanmasının olağan bir sonucu olarak değerlendirilmeli. Bu yıllarda giderek artan bir biçimde kamusal alana nüfuz etmeye başlayan cülus bayramlarının, yine giderek artan bir biçimde mimari sonuçlarıyla anılmaya başlandığı ve mimarlık üretiminin, bu anma pratiğinin vazgeçilmez bir bileşeni haline geldiği – daha doğru bir deyişle bilinçli bir biçimde bu pratiğin iki başat kamusallaşma ajanından birine (diğeri basındır) dönüştürüldüğü gözleniyor. Bayramları kent

²⁸ Bu çalışmanın 1. bölümünde de (s.3) özetlendiği gibi, Nora'nın (1989) anısal mekan olarak tanımladığı örnekler sadece müze, arşiv, kitaplık, anıt gibi mimari/fiziksel mekanlarla sınırlı kalmıyor ve örneğin ulusal bayraklar, anayasa metinleri, ulusal marşlar, politik antlaşmalar, tarih kitapları, atlaslar, devrim takvimleri, bayram günleri ve yıldönümlerini de kapsıyor.

²⁹ Kuşkusuz ki buradaki iktidar kavramıyla kastedilen sadece devlet yönetimini/kamu erki değil ve farklı toplumsal grupların iktidar taleplerini de içeriyor. Anısal mekanların, baskın/bastırılmış hafıza; kamusal/özel hafıza gibi ayrımlar üzerine kurulu çeşitliliğini aydınlatıcı nitelikte kısa bir tartışma için: Nora (1989:23).

mekanına taşıyan geçici düzenlemelerdeki kimi yeniliklerle birlikte, yıldönümleri anısına bazı simge yapıların inşa edilmesi de bu döneme özgü yeni bir pratik. Beyrut Hamidiye kent bahçesi³⁰ (Fotoğraf 3.1.14); Selanik Hamidiye Çeşmesi³¹ (Fotoğraf 3.1.13) ve yine Hamidiye adını alan sayısız çeşme, cadde, iskele gibi kentsel odaklar, on dokuzuncu yüzyılın sonunda filizlenen bu pratiğin erken ürünleri olarak belgelenmiş durumda.

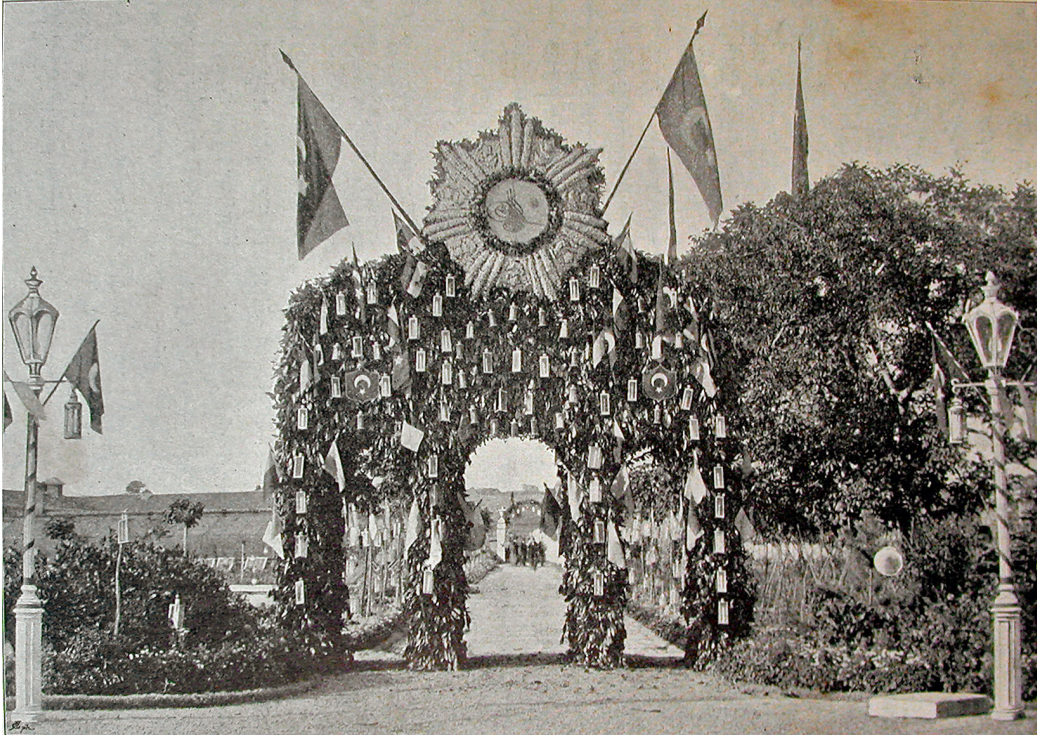
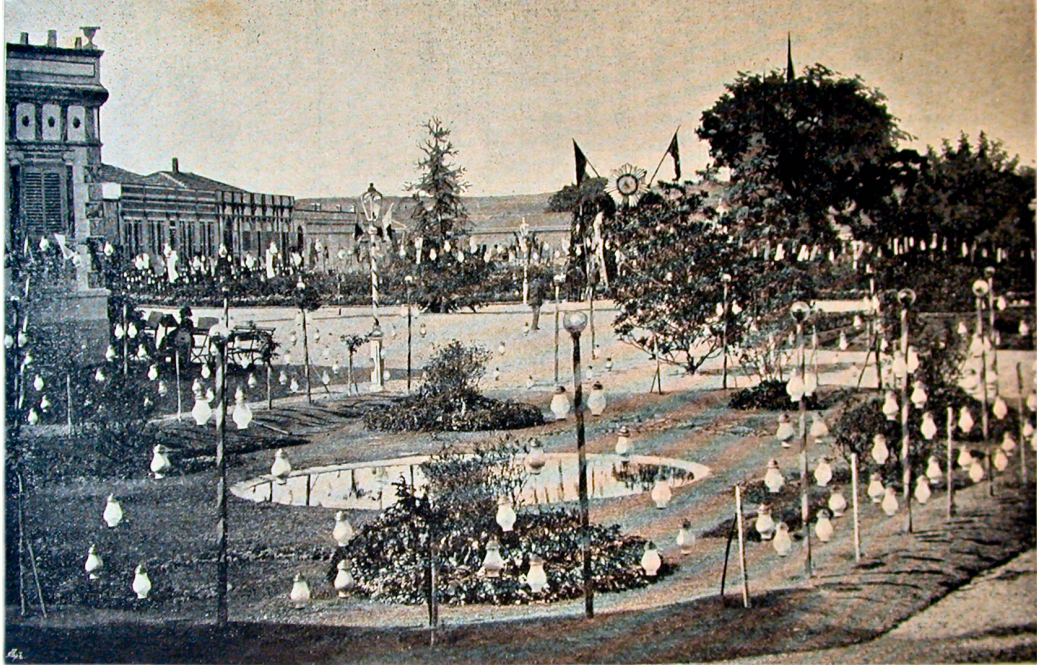
Yirmi beşinci cülus yıldönümü ise, sadece kutlama programıyla değil, mimari sonuçlarıyla da “öncekilerden çok daha parlak” bir birikim sunuyor. Öyle ki, gerek nitelik gerek nicelik açısından böyle bir mimari üretimin Osmanlı geleneği için benzersiz olduğu bile rahatlıkla savlanabilir. II. Abdülhamid’in gümüş jübilesinin kutlandığı 1900 sonbaharını, temsili/politik içerikli bir kutlamanın birincil derecede mimari etkinlikler yoluyla görselleştiği ve kamusalılık kazandığı; bu kapsamda mimarlık üretimine anısal değer yükleyen önemli denemelerin ortaya konduğu bir tarihsel an olarak nitelemek yerinde olacaktır. Kuşkusuz ki bu denemelerin her biri, kendi özgül ortaya çıkış koşulları çerçevesinde birer iktidar temsili sunar. Ne var ki, büyük çoğunluğu (aşağıda ayrıntılı olarak tartışılacağı gibi) büyük bölümüyle geçmişten yeniden üreten / bir anısal mekan oluşturan örnekler olmaktan çok, yapı üretimiyle reel politik gündemin olağan kesişimleri niteliğindedir. Aralarında sadece küçük bir azınlık; Osmanlı yapı üretim normlarının geleneksel sınırlarını zorlayan, neredeyse sadece yüklendikleri sembolizmden menkul anı nesneleri olarak ilgiyi hak eder. Buna karşılık, özellikle vurgulamak gerekir ki, burada sözü edilen anısal değerlerin esas yüklenicisi, yirmi beşinci cülus yıldönümünü devasa ölçekte bir mimari kampanyayla bütünleştiren emperyal inisiyatifin kendisidir. Kampanyanın toplamını oluşturan farklı mimarlıkların tür ve nitelikleri, bu bağlamda yaşamsal bir önem taşımaz, hatta neredeyse ihmal edilebilir ayrıntılardan ibarettir. Aslolan, Sultan’ın kimliğine ilişkin artık vadesi dolmak üzere olan bir tahayyülü, mimari etkinlikler yoluyla yeniden üretmeye çalışan bir anısal mekanizmanın devreye girmiş oluşudur. Açık bir deyişle burada canlandırılmaya (“hatırlatılmaya”) çalışılan; Osmanlı Sultanı’nın, bir yönetici olmaktan çok yarı-kutsal bir koruyucu niteliğindeki geleneksel imgesidir. Her mimarlık ürünü, bu anlamda (bir icraat ya da hizmet değil) ya Sultan’ın tebaasına buyurduğu bir ihsan veya çeşitli gruplar tarafından Onun bekası için sunulmuş bir armağan/adaktır. Kuşkusuz ki bu durum, geleneksel yapısından vazgeçmeye direnen bir iktidarın nostaljisini yansıtır. Ancak daha önemlisi, hemen her nostaljik canlandırma için

³⁰ *Malumat* No: 6, 4 Temmuz 1311/16 Temmuz 1895.

³¹ *Malumat* No:10, 19 Ağustos 1311/31 Ağustos 1895.

söylenilebileceği gibi, anakronik oluşudur.³² 1900 yılına gelindiğinde çoktandır hızını almış olan dönüşüm süreci, tıpkı geleneksel Sultan rolünün büyüünü dağıttığı gibi; bu rolü canlı tutan geleneksel meşruiyet kaynaklarının etki gücünü de zayıflatmıştır. Geleneksel olarak Sultan'ın mesen/hayırsever kimliğini somutlaştıran ve bu anlamda Sultan'ın kamuyla ilişkilendirilmesinde başat rol oynayan mimarlık etkinliği ise, söz konusu meşruiyet kaynakları arasında belki de geçerliliğinden en az yitirmiş olandır. Bu bağlamda yirmi beşinci yıldönümüyle bütünleşen mimari kampanyanın birincil ve reel amacı, imparatorluğu yeni binalarla donatmak değil, bu yapımların meşrulaştırıcı gücünden destek alarak Sultanlık makamına ait anıları canlı tutmak olmuş olmalıdır. Diğer bir deyişle burada mimarlık, sonuç ürünleriyle olmaktan çok, Sultan eliyle yürütülen bir etkinliğin geçmişe dönük göndermeleriyle cülus bayramının onarıcı stratejisine katılmış; geçmişe ait bir Sultan imgesinin yeniden üretilmesinde araçsallaştırılmış görünür. Yirmi beşinci yıldönümünün mimari ürünlerini, Stanford Anderson'un (1995) deyişiyle "mimarlık yoluyla hafıza" ilişkisine yerleştiren de budur.

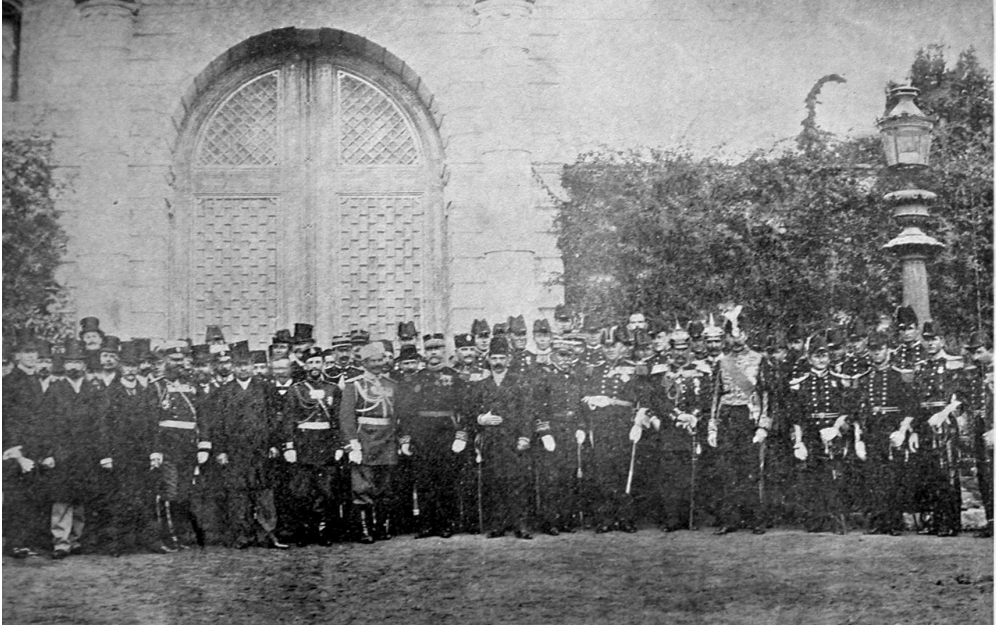
³² Kuşkusuz ki bu tarihsel bağlamda esas anakronik olan Osmanlı Devleti'nin kendisiydi. Hobsbawm'un (1990:38) şu tespiti, bunu çarpıcı biçimde özetliyor: "On dokuzuncu yüzyıl liberalizm standartları açısından, (Osmanlı Devleti) anormal, modası geçmiş, tarihin ve ilerlemenin mahkum ettiği bir devlettir. Osmanlı İmparatorluğu en aşikar biçimde evrimsel bir fosildi."



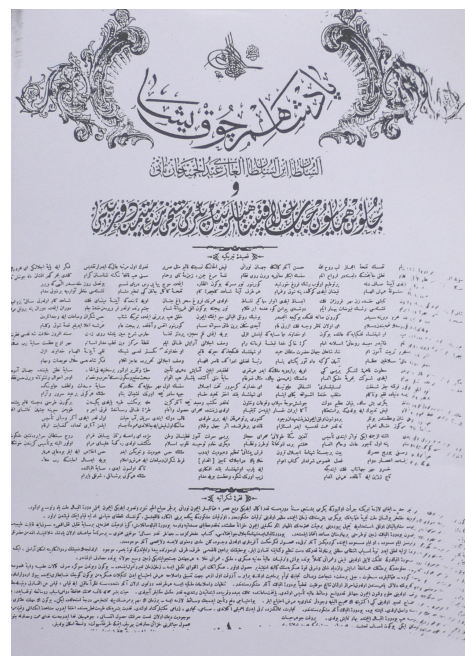
Fotoğraf 3.1.1-2 Cülus-u hümayun hazret-i hilafetpenahi tenviratından: Bostancı'da Ticaret ve Nafia Nezaret-i celilesi muhasebecisi atufetli Mehmed Said Beyefendi hazretlerinin köşkü.
(Malumat No:17, 5 Teşrinievvel 1311/10 Ekim 1895)



Fotoğraf 3.1.3 Cûlus-u Hümayun hazret-i hilafetpenahi yevm-i mesudu şehrayininden:
“Malumat” matbaası (*Malumat*, No:258, 23 Ca. 1318/18 Eylül 1900)



Fotoğraf 3.1.4 Yirmi beşinci sene-i devriyye-i cûlus-u hümayun hazret-i hilafetpenahiye
tebrik için Avrupa hükümdaranı tarafından gönderilen heyetat-ı murahhasa.
(*Malumat*, No: 254, 7 Eylül 1316/ 20 Eylül 1900)



Fotoğraflar 3.1.5-8

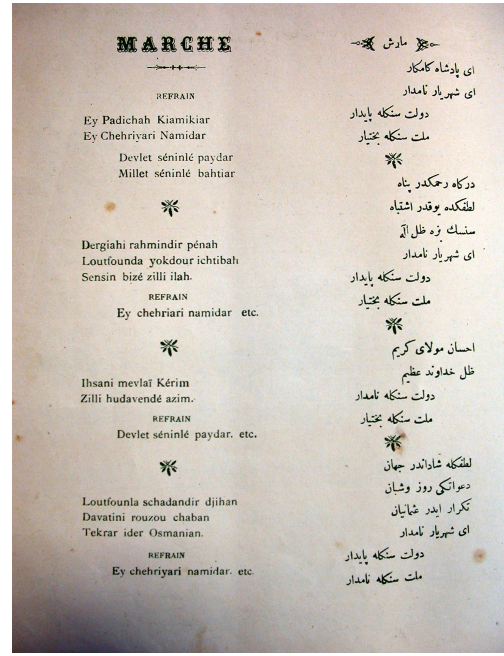
25. cülüs yıldönümünde yayınlanan gazetelerden kapak örnekleri.

Üstte-Solda: *Servet-i Fünun*, No:494, 19 Ağustos 1316/1 Eylül 1900

Üstte-Sağda: *Sabah*, No:3880, 6 Ca. 1318/ 1 Eylül 1900

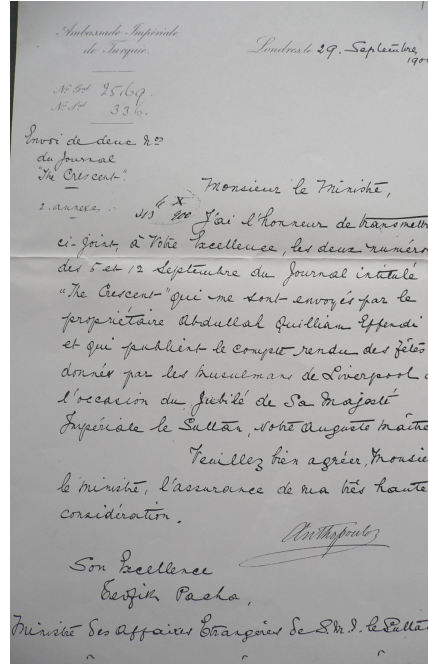
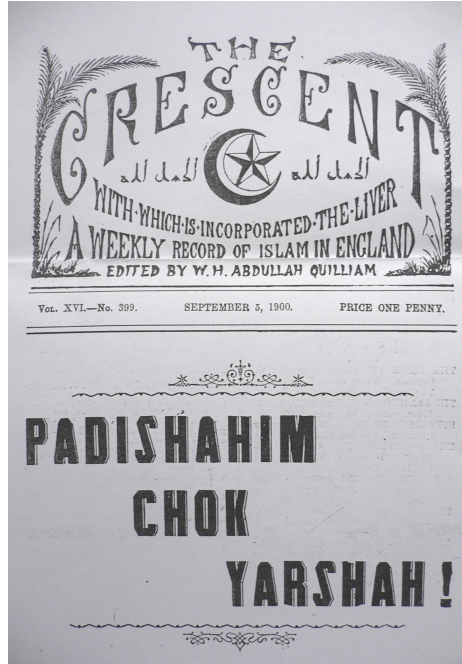
Altta-Solda: *Malumat*, No:251, 19 Ağustos 1316/1 Eylül 1900

Altta-Sağda: *İkdam*, No:2217, 6 Ca. 1318/1 Eylül 1900



Fotoğraflar 3.1.9-10

Malumat Gazetesi eki olarak dağıtılan "Marş-ı Ali" nota kitapçığından kapak ve ilk sayfa.
(Malumat, No:251, 6 Ca. 1318/1 Eylül 1900)



Fotoğraf 3.1.11-12

Liverpool'da yayınlanan haftalık The Crescent gazetesinin 5 Eylül 1900 tarihli kapağı ile ekinde bu yayını Yıldız Sarayı'na ileten Hariciye Nazırı Şevket Paşa'nın mektubu.
(BOA/HR.MTV.217/65)



Fotoğraf 3.1.13

Asar-ı hazret-i hilâfetpenahîden Selanik Hamidiye çeşme-i dılası
(*Malumat* No:10, 19 Ağustos 1311/31 Ağustos 1895)



Fotoğraf 3.1.14

Beyrut şehri şehriyârîde nam-ı malî aksam-ı hazret-i hilâfetpenahîye mensub
“Hamidiye” bahçe-i dılası ile Hükümet Dairesi
(*Malumat* No: 6, 4 Temmuz 1311/16 Temmuz 1895)

6.2 II. Abdülhamid'in Gümüş Jübilesi ve Jübilenin Mimari Bilançosu:

Bayramlık Yapılar, Reel-Politik Araçlar ve Proto-Anıtlar

II. Abdülhamid'in yirmi beşinci cülus yıldönümünün kutlandığı 1900 sonbaharının Osmanlı gazetelerini inceleyecek dikkatlice bir okur, burada göreceği bina fotoğraflarının çok büyük bir çoğunluğuna ait resimaltılarının, hemen hemen aynı sözcüklerle başladığını fark edecektir: “*Sene-i devriye-i cülus-ı hümayun münasebetiyle,de inşa olunan*” Aynı gazetelerin cülus bayramına ilişkin haberleriyse, çeşitli kentlerde düzenlenen kutlama törenlerinin ayrıntılarıyla birlikte, yine “*cülus yıldönümü vesilesiyle*” yapımına başlanılan, onarımdan geçen ve/veya hizmete açılan binaların listelendiği onlarca tefrika çıkaracaktır karşısına. Bu haber ve görüntüler, söz konusu mimari etkinlikleri, bayram kutlamalarının olmazsa olmaz bir parçası olarak sunarken, adeta o yıl imparatorlukta yürütülen tüm inşai üretimin cülus yıldönümü anısına gerçekleştiğini de duyurur gibidir. Öyle ki, aceleci bir izlenimle yetinilecek olursa, yapımı süren tüm kamu binalarının cülus yıldönümü olan 31 Ağustos'ta tamamlandığı; yapımı öngörülenlere ait bütün temellerin bu tarihte atıldığı ve devletin tüm memurlarının o günü şantiyelerde yapılan anma/kutlama törenlerinde geçirdikleri bile düşünülebilir. İlginç olan, aynı dönemde Yıldız Sarayı ile imparatorluğun çeşitli kentleri arasında yapılan yazışmaların da benzer bir izlenim doğuracak içerikte düzenlenmiş oluşudur.¹ Diğer bir deyişle, yirmi beşinci yıl kutlamalarının mimari sonuçları konu olduğunda, resmi belgeler ve popüler yayınlar söz birliği etmekte; Osmanlıların yeni yüzyılı adeta bir imar seferberliği içinde karşıladıklarını tescillemektedir: Bu kapsamda, yapımları bayram törenlerine özgü olarak gerçekleştirilen şehrayın binaları ve bayram taklari gibi geçici strüktürlerin yanı sıra; eğitim, sağlık, idari ve askeri işlevli sayısız yeni hizmet binası inşa edilmiş, mevcut olanların çoğu yenilenmiş, ulaşım bağlantıları ve içme suları başta olmak üzere yeni kentsel alt yapılar tesis edilmiş; yeni kent meydanları ve kent bahçeleri açılmış; saat kulesi, çeşme veya anma sütunu gibi donatılar eklenmiş; bu yolla Osmanlı kamusal alanı haniyse baştan aşağı yenilenmiştir. Bu mebzuliyeti şaşırtıcı bularak, söz konusu üretimin sahiden ve sadece yıldönümü dolayısıyla gerçekleştiğinden kuşku duyacak olanlarsa, durumun hem merkezi otoriteye hem de kamuya bu biçimde yansıtılmış olduğunu dikkate alarak; bunun neden ve anlamlarını sorgulamak zorunda kalacaktır – ki, bu bölümdeki tartışma eksenlerinden bir tanesini de, bu yönde bir sorgulama denemesi oluşturuyor.

¹ Yirmi beşinci cülus yıldönümü anısına gerçekleşen yapımlarla ilgili olarak özellikle bkz: BOA/Y.E.E; BOA/Y.MTV; BOA/Y.A.HUS; BOA/Y.PRK.BŞK.

Bu çalışma kapsamında, “II. Abdülhamid’in jübile yapıları” olarak adlandırılacak bu yapılar grubuna ilişkin belirtilecek öncelikli nokta, yapımlarının bütünüyle ve doğrudan merkezi otoriteye mal edilemeyeceği yönünde olmalı. Bir diğer deyişle burada, sadece merkezi yönetim eliyle örgütlenmiş, planlı bir projenin bileşenlerinin oluşturduğu bir toplamla değil; devlet adına olmakla birlikte, bir çok durumda neredeyse ondan bağımsız olarak, farklı aktörlerin inisiyatifiyle gerçekleşmiş ve imparatorluk geneline yayılmış bir inşai pratiğin ürünleriyle karşı karşıyayız. Bu ürünler arasında, devlet iradesi ve/veya hazine finansmanı olmaksızın gerçekleştirilemeyecek olanlar bulunsa bile, bunlar, bilinen toplam içerisinde sadece küçük bir azınlık oluşturuyor. Geriye kalan çoğunluk ise, varlığını belediyeler, ordu, dinsel cemaatler, azınlık grupları, mahalli topluluklar ve hatta tekil şahıslara uzanan çeşitlilikte bir kitleye borçlu. Dolayısıyla, yapımlarının örgütlenişi bağlamında ele alındıklarında, II. Abdülhamid’in jübile yapıları, Sultanın/devletin, kamu üzerindeki egemenliğini dev bir patronaj eylemiyle cisimleştirdiği bir *grands projets* topluluğu oluşturmuyor. Onları var eden emperyal bir kampanyadan söz edilecek olabilirse; bunun, bünyesinde hem resmi hem sivil güçleri birleştirmiş ve bu yolla, deyim yerindeyse, kolektif nitelik kazanmış bir üretim olduğunu vurgulamak gerekecektir.

Böyle oluşunun tarihsel sonuçlarından bir tanesi ise, bu yapılar grubunu bütünüyle listeleyen özgün bir envanterin bulunmaması. Bir diğer deyişle, II. Abdülhamid’in jübile yapılarının nasıl bir toplam oluşturduğunu ortaya koyan tarihsel bir belge, defter, albüm veya kitaba rastlanmıyor. Yapımlarının örgütlenişlerindeki çeşitlilikle birlikte, gerek coğrafi dağılımları, gerek işlev, maliyet ve ölçek bakımından sergilediği heterojenlik göz önüne alındığında, bu yapılarla ilişkin bilgileri bir araya getiren bir belgenin hiçbir zaman hazırlanamamış olması, ağırlıklı bir olasılık gibi duruyor. Nitekim, böyle bir döküm oluşturmak üzere yapıldığı bilinen iki girişimin de sonuçsuz kalmışa benziyor. Bunlardan ilki, bizzat Yıldız Sarayı eliyle yürütülmüş, ve Ağustos 1900’de imparatorluk genelindeki Evkaf Müdürlüklerine iletilen bir bürokratik talebin konusunu oluşturuyor. Burada, yirmi beşinci cülus yıldönümü dolayısıyla inşa edilen ve onarımdan geçen bina adlarıyla, bunlara ait masraf cetvellerinin Mabeyn Başkitabet Dairesi’ne iletilmesi emredilerek; bu bilgilerin bir defterde toplanıp padişaha sunulacağı bildirilmiş.² Bildirilen amacın yanı sıra, özellikle yapılan harcamalar üzerinde merkezi denetim mekanizmasını işletmek için gündeme geldiği düşünülebilecek bu talebe ne oranda yanıt verildiğini kestirme olanakları kısıtlı. Ancak, ulaşılabilen belgeler, imparatorluk

² *Tercüman-ı Hakikat*, No: 6946, 14 Ağustos 1316 / 27 Ağustos 1900’den aktaran Çakmak (2001:58)

birimlerinin, istenilen toplu bildirimleri yapmak yerine, tekil binaların yapımıyla ilgili son derece sınırlı bilgiler aktarmakla yetindiği izlenimini veriyor. Tahmin edileceği gibi, bu bilgileri derlemesi öngörülen bir defterin hazırlandığı ve/veya padişaha sunulduğuna ilişkin bir kayıt da bulunmuyor. Benzer içerikteki diğer girişimse, *İkdam* Gazetesi yazı işleri eliyle yapılan bir kamuoyu çağrısı. Gazete, 13 Ağustos 1316/26 Ağustos 1900 tarihli sayısında yayınladığı bir duyuru ile, cülus yıldönümü anısına başkentte inşa edilen binaların bir istatistiğini çıkaracağını bildirerek, okurlarından çevrelerindeki yapımları gazete bürosuna bildirmelerini rica etmiş. Ne var ki bu çağrı da beklenen oranda karşılık bulmamış olmalı ki; gazetenin ilerleyen sayılarında böyle bir istatistiğe rastlanmıyor. *İkdam*'ın, İstanbul'daki jübile yapılarıyla ilgili verdiği bilgiler, dönemin diğer gazetelerinden farksız biçimde, tekil örneklerin kısa tanıtımları ve yıldönümü haberleri arasında değinilmiş bina adlarıyla sınırlı.

Bu çalışmanın ekinde (bkz. EK 1) imparatorluğun çeşitli kent ve kasabalarında yapımları gerçekleştirilen jübile yapılarını içerecek biçimde, ulaşılabilen gazete haberleri ile arşiv belgelerine dayanarak oluşturulmuş bir derleme yer alıyor. Kesin sayılarla belirtilecek olursa bu liste, toplam 39 yerleşimde gerçekleştiği kaydedilen toplam 1363 yapım ve onarımı kapsamakta. Listenin oluşturulmasındaki amaçsa, Abdülhamid saltanatının çeyrek yüzyıl dönümü nedeniyle gerçekleşen mimari üretimi, çeşitliliği ve niceliği ile karakterize edebilecek bir kesit sunabilmekle sınırlı. Bu amacın ötesinde, aşağıdaki derlemenin, gerek imparatorluk genelinde, gerek anılan yerleşimler özelinde bir bütünsellik iddiası taşımadığını; ayrıca olası eksiklikler ve hatalar içerebileceği baştan göze alınarak hazırlandığını belirtmek gerekli. Açıkçası, burada sıralanan yapıların dışında, cülus yıldönümü anısına inşa edilmiş ve/veya yapımına başlanılmış başka örnekler bulunabileceği gibi, burada adları yer alan binaların bazıları da gerçekte hiç inşa edilmemiş olabilir. Yazık ki, derlemeye kaynak oluşturan tarihsel malzeme, bu tür olası hataları kaçınılmaz kılıyor. Sorun, bilgi ve belgelere ulaşma zorluğunun ötesinde, ulaşılabilen malzemenin niteliğiyle ilgili: Söz konusu malzemeyi oluşturan gazete haberleri ile resmi yazışmalar, öncelikle yapımlarla ilgili pek çok ayrıntıyı belirsiz bırakıyor. Örneğin, cülus yıldönümü anısına açılışı yapıldığı belirtilen binaların, yeni bir inşaatı mı, yoksa mevcut bir binanın yeniden işlevlendirilmesini mi kapsadığı çoğu durumda bilinmiyor. Temeli atılarak yapımına başlanıldığı bildirilen binalarınsa, sonuçta inşa edilip edilmediğini, veya inşa edildiyse başta öngörülen işleve uygun olarak mı kullanıldığını belirlemek çoğu durumda olanaksız. Bir çok kaynakta, sıralanan binaların hangilerinin hizmete açıldığını, hangilerinin onarımdan geçtiği, hangilerininse temellerinin atıldığı ayırt edilmediği için, belirli yerleşimlerdeki üretimin niteliği tanımsız kalıyor. En önemli

belirsizlikse yapımların mimari müelliflerine ait. Öyle ki, tespit edilebilen jübile yapıları arasında sadece beşinin mimarını bilebiliyoruz: İzmir Saat Kulesi (Raymond Charles Péré); İzmit Saat kulesi (Vedat Tek); Kastamonu Hükümet Konağı (Vedat Tek); Şam Telgraf Anıtı (Raimondo D'Aronco) ve Selanik Hamidiye Camisi (Vitaliano Posseli). Geride kalan yüzlerce bina, kayıtlarında mimar adı barındırmıyor.

Belgelerin belirsiz bıraktığı ayrıntıların yanı sıra, farklı kaynaklar arasında şaşırtıcı tutarsızlıklar da var. Sözgelimi, aynı kentte gerçekleşen yapımları aktaran iki ayrı gazete haberinde, birbirinden bütünüyle farklı yapımlar listelenebilirken, aynı kente ilişkin bir arşiv belgesi, bu haberlerdeki örneklerin hiç birinden söz etmeksizin bambaşka yapımlar ortaya koyabiliyor. Veya, bir gazetenin haberinde cülus yıldönümünde temeli atıldığı belirtilen bir bina; başka bir gazetenin bir ay önceki sayısında açılış töreninden çekilmiş fotoğraflarla yer alabiliyor. Yirmi beşinci cülus yıldönümü dolayısıyla yapımına başlandığı belirlenebilen bazı bina örnekleri ise, ilerleyen yılların cülus yıldönümlerinde veya padişahın doğum gününde hizmete açılmış olduğu için, kimi kaynakta yirmi beşinci yıldönümünün, kimindeyse açılışlarının denk getirildiği bayramın mimari ürünü olarak belgeleniyor.

Ekte sunulan derlemeden de anlaşılabilceği gibi, II. Abdülhamid'in jübile yapılarının oluşturduğu dev toplam, farklı metodolojik çerçevelere göre farklı biçimlerde sınıflanabilecek ve bu sınıflamalara göre farklı tarihsel okumaların nesnesini oluşturabilecek bir çeşitlilik sunuyor. Aşağıdaki tartışma ise, bu yapıları toplumsal yaşama katılım biçimlerine göre gruplamayı deneyecek. Bununla kastedilen, söz konusu yapımların inşai niteliklerinin, estetik ve üslupsal özelliklerinin, hatta kimi durumda birincil işlevlerinin bile göz ardı edileceği, ve bunun yerine, bu yapıların cülus yıldönümlerini bir ulusal bayram haline getiren ideolojik kurguya nasıl hizmet ettiklerinin üzerinde durulacağı. Diğer bir deyişle, bu bölümdeki mimari bilanço denemesi, Anderson'un (1995) "mimarlık yoluyla hafıza" olarak tanımladığı ilişkiyi merkez alarak, jübile yapılarının Abdülhamid dönemi kamusal politikaları bağlamında yüklendikleri rolleri tanımlamayı hedefliyor.

Bayramlık Yapılar

Bu bakış doğrultusunda, jübile yapılarını üç grupta incelenebileceği önerilebilir. Bunlardan ilki, bayram günü düzenlenecek kutlama törenleri ve şenlikler için inşa edilen şehrayın binaları, zafer takları, kemerler, kürsü ve namazgah gibi geçici strüktürler ile; günün anısına

çeşitli bina, bahçe, sokak ve kıyıyı donatan geçici dekoratif düzenlemeleri kapsıyor. (Fotoğraflar 3.3.1-7) Bu yapıları, cülus bayramının diğer mimari sonuçlarından ayırırsa, sadece bayram kutlamalarına özgü olarak üretilip, sadece bayram günleriyle sınırlı bir kullanım süresine sahip oluşları. Diğer bir deyişle, doğrudan ve sadece bayramla özdeşleşen, işlevlerinden ömürlerine varıncaya dek tam anlamıyla “bayramlık” yapılar bunlar. Kutlama törenlerini belgeleyen fotoğrafların değişmez arkaplanını onlar oluşturur; kentteki bayram havasını anlatan haber ve hatıralar, söze daima onları betimleyerek başlar. Kentsel alanda sahnelenen kutlamaların koreografisini oluşturur; ve bu yolla bayramı görünür kılarlar. Bu nedenle, bayrama mimari albeniler katmanın ötesinde, iletişimsel ve simgesel roller üstlendikleri de belirtilmelidir. Örneğin, toplumsal çoğunluğun bayramdan haberdar olmasını sağlayan başlıca araç da, bu düzenlemeler ve onların yarattığı yeni (ve geçici) kent görüntüsü olmalıdır. Bu bağlamda söz konusu yapılar, bayram takviminin kent mekanındaki temsillerini oluşturur; bayramın periyodik ritmini nesneleştirirler. Tıpkı bayramın kendisi gibi, onlar da gündelik, rutinleşmiş yaşantıya ait değillerdir; ve yine bayramın kendisi gibi, onlar da günlük yaşam gerçeğinin arka planında canlı tutulan bir düzenin varlığını hatırlatır, bu sayede o düzenin meşruiyetini pekiştirir ve sürekliliğini güvenceye alırlar. Dolayısıyla, bu yapı ve düzenlemelerle nesneleşen, sadece bayramın ritmi değil; anlamıdır da. Bayram, kendine özgü kimlik kurucu pratikleri ve bilgi iletici deneyimleriyle toplumun düşünceler sisteminde bir anısal mekan olarak yer tutarken; bu yapılar da, Halbwachs’ın (1992) “hatırlatma görüntüleri” olarak adlandırdığı kültürel öğeler olarak onunla bütünleşirler.

Kuşkusuz ki, buraya kadar söylenenler, sadece II. Abdülhamid’in yirmi beşinci cülus yıldönümü ile onun bayramlık yapıları için değil; kent mekanında sahnelenen pek çok törensel etkinliğin mimari bileşenleri için de geçerli sayılabilecek nitelikte. Örneğin, benzer kavramsallaştırmaları, Osmanlı dünyası özelinde, ramazan bayramları, cülus ve beyat günleri, sünnet ve düğün törenleri veya askeri zafer kutlamaları dolayısıyla öteden beri yapıldığı bilinen halk şenliklerinde kurulan donatılar için de yinelemek olanaklı. Farklı anlamlarla yüklenmiş olsalar bile, tümü özde dinsel kimliğin, patrimonial düzenin ve devlet egemenliğinin korunmasına yönelik ideolojik araçlar konumundaki bu özel günler için inşa edilen geçici strüktürler; başlı başına bir araştırma konusu olabilecek bir donatma/bezeme geleneği oluşturuyor. II. Abdülhamid’in yirmi beşinci cülus yıldönümü için inşa edilen bayramlık yapılar ise, bu geleneğin, yirminci yüzyıl başında evrildiği durumu örneklemeleri açısından da önemsenebilir. Bu çerçevede dikkat çekici bir ayrım; bu strüktürlerin, öncüllerinin üstlendikleri mekan kurucu işlevden soyunarak neredeyse salt görsel bir öğeye

dönüşmüş olmalarıdır: Klasik Osmanlı dünyasında tören alanlarını düzenlemek üzere kurulduğu bilinen ve törene katılanların oturma, seyir, yeme, içme hatta konaklama gibi gereksinimlerini karşılayan çadır ve tribün gibi strüktürler; artık yerlerini zafer takları, kemerler veya ışık düzenlemelerine bırakmışa benzer. Kentsel mizansenin kurucu öğeleri olarak pratik işlevler üstlenen klasik dönem donatılarının tersine; bu yeni strüktürlerin, tören alanlarına veya kent mekanına görsel bir efekt katmanın ötesinde sadece temsili/sembolik bir rol oynadıkları söylenebilir. Bu kapsamda bir zafer takı, özünde devlet egemenliğinin görsel bir propagandası; bir özel konutun bahçesine havagazı lambalarıyla yapılmış bir dekoratif aydınlatma ise, sultana duyulan bağlılığın görsel bir teşhiridir. Böyle düzenlemelerin tek varlık gerekçesi, bu görüntülere duyulan gereksinim olmalı; bu gereksinimin kendisi de, dünyayı görsellik üzerinden algılamaya başlamış bir toplumun habercisi sayılmalıdır. Dolayısıyla, II. Abdülhamid dönemiyle birlikte, bayramlık yapıların görsel öğelere dönüşmüş olduğu biçimindeki gözlem; bu yapıları değerden indirgemek anlamına gelmiyor. Hatta, tam tersinin iddia edilmesi gerekeceği bile söylenebilir. Bu doğrultuda Halbwachs'ın, modern hafızanın kurucu bileşenlerini tanımlamak için kullandığı “hatırlatma görüntüleri” deyiminde, görselliğe işaret eden sözcük seçiminin rastlantısal olmayacağı da akılda tutularak, şu soru sorulabilir: Bu görüntüler, bayramı kutlamak üzere mi üretilmektedir; yoksa bayramın kendisi, bu görüntüleri düzenli aralıklarla dolaşıma sokmanın bir vesilesi olarak mı icat edilmiştir? Soru, hangi biçimde yanıtlanırsa yanıtılsın, Abdülhamid dönemi Osmanlı dünyasının, emperyal sembolizmi görsel artifaktlara tercüme etme yolunda önemli bir eşiğin ötesinde durduğunu göstermeye yetecektir. Selim Deringil'in (2002:29-40) yetkin anlatımıyla, onun iktidarı, padişahın gücünü ve her yerde hazır ve nazır oluşunu sürekli hatırlatacak, bu anlamda “padişah egemenliğinin görsel teyidini” oluşturacak bir semboller dünyası kurmuştu. Böyle oluşu, Osmanlı saltanatının, çağdaşı olan monarşilerin (hemen akla gelecek örneğiyle Victoria dönemi Britanya'sının) iktidar pratiklerini benimsemiş olmasıyla açıklanabilecekse de bunun, kamusal geleneğinde görselliğe sınırlı yer açmış bir İslam toplumu için taşıdığı anlam yabana atılamayacak türden olmalıdır. Anlaşılan, 1900 yılına gelindiğinde, sıradan kentlilerin evlerini Sultana ait simgelerle donatmalarına icazet verilmediği Osmanlı evreni çoktan geride kalmış; hem iktidar ve halk arasındaki ilişkilerin örgütlenişi, hem de (buna bağlı olarak) mevcut sembolik sermayenin yeni araçlarla zenginleştirilmesi bağlamında önem ve etkisi azımsanmayacak bir dönüşüm başlamıştır.

Bu dönüşüme mimarlık üretiminin katılımını, bayramlık yapılar özelinde örneklemenin bir yolu; bu yapıların pratik işlevlerinden soyunduklarına işaret etmekse, bir diğeri yol da, söz

konusu yapıların standart bezeme öğelerine dikkat çekmek olabilir. Dikkate değer olan; bunlardan hemen hiç birinin, aslında bir mimari bezeme ögesi olmayıp, bayramlık yapıların temsili gücünü tamamlamak (kimi örnekte bu etkiyi tek başına oluşturmak) üzere, resmi ikonografiden mimarlık ikonografisine transfer edilmiş olmalarıdır. Örneğin, Sultana bağlılığın yaygın simgesözü olagelen ünlü “padişahım çok yaşa” deyişinin, bu dönemde bir deyiş olmaktan çok, yazılı bir metin (yani, görsel bir öge) olarak kullanılarak bayramlık yapıların vazgeçilmez bir parçası haline gelmesi bu bağlamda anlamlandırılabilir. Benzer biçimde, devletin resmi belgeleri üzerinde kullanılan padişah tuğrası, artık bürokratik bir damga olmanın yanı sıra, bir zafer takını, bir kamu binasını veya dekoratif bir bitki düzenlemesini bezeyen bir motif olarak da dolaşıma girmiştir. Yüzyıllar boyu sadece resmi yazışmaları düzenleyen ve okuyanları ilgilendirebilecek bir temsili değer taşıyan bu pratik araç, artık padişahın ve/veya ona duyulan saygının kamusal bir simgesi haline gelmiş; bir “hatırlatma görüntüsü” rolü üstlenmiştir. Aynı dönüşümler, Devlet-i Âliyye’nin askeri ve diplomatik alanlardaki temsilini sağlayan bayrak, arma ve flama gibi araçların bayramlık kullanımlarında da gözlenebilir. Bu görüntüler, politik kimliğinin farkına varan Osmanlı Sultanı’nın aleniyet (*publicity*) gereksinimini, yine Deringil’in deyişiyle onu, “görünmeden görünür kılarak” karşılayacak bir imge bombardımanının başat öğeleri olmuştur. Onları imparatorluğun her köşesine yaymak için harcanan emek ve masraf da kayda değerdir. Öyle ki, bayram kutlamalarını organize etmek üzere Yıldız Sarayı’ndan taşra vilayetlerine iletilen düzinelerce belge, özünde İstanbul’dan bu yerleşimlere gönderilecek levha, tuğra, arma veya flamaların ileti bildirimlerine indirgenebilirken; bunların üretimi ve yerlerine ulaştırılması için hatırı sayılır bir kaynak ayrıldığı da kolayca gözlenebilmektedir.

Dönemin Osmanlı yönetimi, popüler imgeleme (ve dolayısıyla kültürel hafızaya) nüfuz etmenin en kolay ve dolaysız yolunun, görsellik olduğunu keşfetmişe benzer. Onu, hemen her türlü bilgiyi görme-merkezci (*ocularcentric*) bir biçimde sunan ve yorumlayan; ve görsel imge üretimini kente ait yaşam kurgularının merkezine taşıyan modern dünyaya³ yaklaştıran

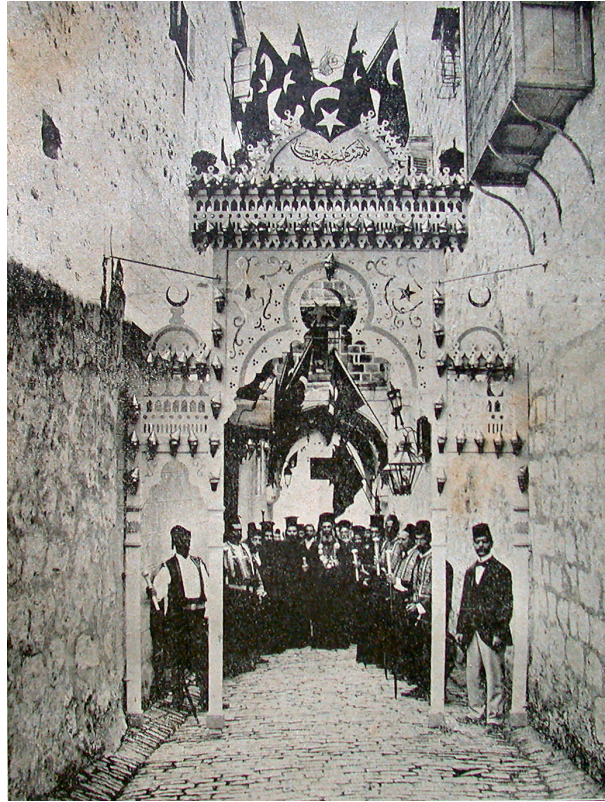
³ Modern dünyanın, görüye ve görüntüye öncelik verdiği ve bu bağlamda modernitenin kendine özgü bir görme rejimi geliştirdiği biçiminde özetlenebilecek yorum, özellikle modern sonrasının kültürel tartışmalarında önemli bir yer tutuyor. Konuyu Batı kültürü özelinde, farklı disiplinler merkezinde tartışan makaleleri derleyen önemli bir kaynak: Hal Foster (der.) (1988) *Vision and Visuality*, Dia Art Foundation - Discussions in Contemporary Culture, No.2, Bay Press, Seattle. Özellikle bkz.: Martin Jay, “Scopic Regimes of Modernity”, ss.3-23 ve Jonathan Cray, “Modernizing Vision”, ss.29-44. Görselliğin, on dokuzuncu yüzyıla özgü kentsel yapılanmada oynadığı rolü, Batı Avrupa ve Amerika Birleşik Devletleri özelinde gündeme alan; ve konuyu kapitalist ekonomik politikalar, izleyici (*spectator*) alışkanlıkları ve popüler estetik kültürün oluşumu gibi temalar çerçevesinde değerlendiren bir tartışma için: Boyer (1998:294-305) “The Fascination With Images” adlı bölüm.

bu keşfin ilk sonuçlarından biriye, iktidarın meşruiyetini kamusal alanda pekiştirecek görsel bir altkültürün tesisi olmuştur. Bayramlık yapıları, bu amaca hizmet eden bir tür görsel teknoloji, veya bayramın mimari medyası olarak nitelemek hatalı olmasa gerekir.⁴ Aslında bu tanımlamayı, II. Abdülhamid'in bütün jübile yapılarını karakterize etmek için genelleştirmek olanaklı. Ne var ki, bayramlık yapılar, bu bütünün sadece küçük bir parçasını oluşturmaktadır. Geriye kalan çoğunluksa, geçici değil kalıcı yapılar olarak onlardan farklılaşırken; varlıklarını Osmanlı kamusal alanını yeni temsili görüntülerle donatma çabalarına olduğu kadar, farklı politik gerekçelere de borçlu görünür.

⁴ Kuşkusuz ki, bayramlık yapılar üzerinde söylenebilecekler, emperyal sembolizmin medyatik araçlarına dönüşmüş olmalarıyla sınırlı olmamalı. Ne var ki, sadece bayrama özgü olarak inşa edilen geçici yapılar olmaları, onları birer mimarlık ürünü olarak belgelenme olanaklarını büyük ölçüde kısıtlamaktadır. Gazete haberciliği ve fotoğrafın yaygınlaştığı bir dünyanın ürünleri olmaları, yirmi beşinci yılın bayramlık yapılarını öncüllerine oranla daha ulaşılır kılsa bile bu, ancak onlar hakkında genel gözlemler yapmaya yetecek bir avantaj oluşturur. Döneme ait kaynaklar; kimi örneklerin görüntü ve konumlarına ilişkin yüzeysel bilgiler sağlarken; müellifleri, maliyetleri, malzeme ve konstrüktif ayrıntıları gibi özellikleri belirlemeye elvermez. Fotoğrafla belgelenmemiş, veya bir gazete haberi ile yazışmaya konu olmamış örneklerinse, varlığından bile haberdar olma şansı yok gibidir. Dolayısıyla, bayramlık yapıların incelenmesinde yaşamsal sayılabilecek kimi sorular, ancak varsayımsal nitelikte yanıtlara mahkum gibi görünür: Sözelimi, cülus bayramı düzenlemelerinin, dinsel bayramlar gibi diğer kamusal kutlamalar için yapılanlardan nasıl farklılaştığı (veya farklılaşmadığı) büyük ölçüde belirsizdir. Aynı biçimde, yirmi beşinci yıldönümü ile önceki ve sonraki cülus yıldönümlerinin bayramlık yapıları arasındaki farklılıkları kestirmek de zordur. Bu konuda, olsa olsa, yirmi beşinci cülus bayramının öncüllerine göre daha yaygın ve gösterişli bir biçimde kutlandığı bilgisine dayanarak, söz konusu yapıların sayıca üstün olmuş olacağı tahmin edilebilir. Bu çalışmaya kaynak oluşturan tarihsel malzemenin belirsiz bıraktığı, ancak farklı araştırmalar için önemli bir ayrıntı oluşturabilecek bir diğer konu da bu yapıların konstrüktif, üslupsal veya ikonografik özelliklerindeki yerel farklılıklardır.



Fotoğraf 3.2.1 Edirne’de yirminci fıkra-ı hümayun tarafından yirmi beşinci sene-i devriye-i cülus-u hümayun münasebetiyle icra edilen şehr-i âyin.
(*Servet-i Fünun* No:500, 28 Eylül 1316/11 Ekim 1900)



Fotoğraf 3.2.2 Kudüs’te cülus-u humâyun hazret-i padişahînin yirmi beşinci sene-i devriyesi münasebetiyle Rum Patrikhanesi civarında icra olunan şehr-i âyin.
(*Servet-i Fünun* No: 498, 14 Eylül 1316/27 Eylül 1900)



Fotoğraf 3.2.4-5 Culüs'u hümayun hazret-i hilâfetpenahi tenviratından: Emirgan.
(*Malumat* No: 254, 7 Eylül 1316/ 20 Eylül 1900)

Reel Politik Araçlar

Burada önerilen sınıflamaya göre, jübile yapılarının ikinci grubunu oluşturan yapımlar, yirmi beşinci cülus yıldönümü anısına inşa edildiği veya onarımdan geçtiği kaydedilen kamu binaları ile bayındırlık hizmetlerini içeriyor. Jübile yapılarının sayısal çoğunluğu bu gruba ait. Kapsamı ise, çeşitlilik açısından öyle geniş ki, örneğin Hicaz demiryolu hattı gibi devasa bir proje ile Tokat'ta inşa edilen alelâde bir istinat duvarını bir araya getirebiliyor. Ölçek, işlev, maliyet ve nitelik olarak birbirinden uç derecede farklı olan bu yapımları türdeş kılan tek özellik, her ikisinin de yirmi beşinci cülus yıldönümü vesilesiyle gerçekleştiğini belirten bir tarihsel belgenin bulunması. Grubun tüm örneklerini bir arada tutan en önemli ortak payda da bu: Hepsi, dönem belgelerinin aktardığına göre varlıklarını aynı yapım gerekçesine borçlu. Bu sayede, imparatorluk geneline dağılmış yüzlerce okul binası ile altı tane değirmeni; yüzlerce dinsel yapı ile üç kıraathaneyi, veya Hazine'nin finansmanı ile gerçekleşen onlarca kentsel alt ve üstyapı tesisiyle mahalli bağışlarla onarılan bir minareyi aynı bağlamda düşünme gereği ve olanağı doğuyor.

Ne var ki, bu bağlamı oluşturabilmek için, öncelikle burada sözü edilen yapımların bütünüyle cülus yıldönümüne özgü (*exclusive*) bir inşai üretim tanımlayıp tanımlamadıklarını sorgulamak gerekli. Yapımların niceliği ve aralarındaki nitel farklarla birlikte, farklı tarihsel kayıtlar arasındaki (yukarıda sözü edilen) tutarsızlıklar da bazı örneklerin özgül olarak II. Abdülhamid'in Osmanlı tahtındaki yirmi beşinci yılını kutlamak üzere gerçekleştirildiklerine ikna olmayı zorlaştırıyor. Yukarıda verilen iki örnek üzerinden açıklanacak olursa, Hicaz Demiryolu Hattı tasarısının, yıldönümü kutlamasının ötesinde, sayısız politik ve ideolojik amaçla gündeme gelmiş olacağı ne kadar açıksa; Tokat'ta, kesin konumu bile belirtilmeksizin kayıtlara geçmiş bir istinat duvarı yapımının, Sultan'ın temsilini pekiştiren pratiklerle ilgisini kurmak o derece zor. Birincisi, merkezi iktidarın gündemindeki siyasaların bir bileşeni olan olağanüstü bir emperyal yatırım. Diğeri ise, bir yerleşim biriminin olağan inşai gereksinimlerinin karşılanmasına yönelik olağan bir etkinlikten ibaret. Bu halde, ikisini de – benzer nitelikli çok sayıdaki örnekle birlikte – II. Abdülhamid'in Osmanlı tahtındaki yirmi beşinci yılına bağlayan gerekçe nedir? Aslında soruyu şu biçimde ortaya koymak daha doğru: İlgili belgelerde, bu yapımların yirmi beşinci yıldönümüne mal edilmesinin nedeni ne olabilir?

Tek bir çırpıda ve kolayca açıklanabilecek gibi durmasına karşın, bu sorunun olası yanıtlarından biri, mimari üretimin reel politik bir araç olarak kullanılmasıyla ilintili

görünüyor. Söz konusu yapımların niteliği kadar örgütlenme biçimleri ve müellifleri de hesaba katıldığında, bu bağlantıyı iki türde kurulabilir. Öncelikle, devlet eliyle gerçekleşen inşai üretimin konu olduğu yazışma ve haberlerde, bu yapımlar iktidarın gücü, padişahın hayırseverliği ve devletin varıllığına yönelik bir telkin, veya bir çeşit propaganda olarak sunulmuş gibidir. İktidar olmanın doğası gereği yerine getirilecek veya hali hazırda getirilmekte olan kimi kamusal hizmetlerin, cülus yıldönümüne denk gelecek biçimde zamanlanması, onları olağan niteliklerinden çıkarıp bir hükümdarlık ihsanına dönüştürme zemini yaratmışa benzer. İlgili belgelerde bu yapımların müellifi olarak gösterilen padişahın, hayırseverliği ve cömertliği vurgulayan sıfatlarla (*inayetvâye*, ...) anılması ise, bu etkiyi dil sembolizmiyle pekiştirmiştir. Hicaz demiryolu hattı gibi Haydarpaşa rıhtımı, Orman ve Maadin Nezareti binası veya çok sayıdaki karayolu ve su yolu, bu bağlamda cülus yıldönümüne özgü yapımlar olmaktan çok, yıldönümü kutlamalarına eklenmiş projeler olarak değerlendirilebilir. Merkez eliyle değil, farklı yönetsel birimler ve yerel gruplar eliyle yürütülen yapımlar ise, onları örgütleyenler için Sultan'ın şahsında merkezi otoriteyle ilişkilenenin veya padişaha biat etmenin alternatif bir yolunu açmış olmalıdır. Böylece, farklı koşullarda Saray'ın yapımından haberdar bile olmayabileceği çaptaki inşai etkinlikler; politik bir icraat olarak resmi tebligatlara konu olabilmiş, kısacası, politik bir değer edinebilmiştir. Kimi durumdaysa, taşradaki bir yapımın cülus yıldönümüne mal edilmesi, onun için gereken ödeneğin Hazine'den talep edilmesine vesile olmuş gibi görünür – ki kuşkusuz, bu da farklı bir politik strateji tanımlar. Tokat'taki istinat duvarı yanı sıra, Isparta'da mevcut duvarların üzerine kubbe eklenmesiyle yapılan bir cami veya Yahyalı'da “padişahın verdiği ihsanla” gerçekleşen bir dizi basit onarım, bu çerçevede anlaşılabilecek tekil örnekler oluştururken, bazı küçük yerleşimlerde gerçekleşen yıllık inşai üretimin toptan cülus yıldönümüne mal edilmiş olduğu da düşünülebilir. Bu etkinlikler, farklı toplumsal/yönetsel grupların merkezle etkileşme gereksinim ve çabalarının bir tezahürü olarak değerlendirildiğinde, cülus yıldönümü anısına gerçekleşeceği bildirilen yapımların gerçekte tamamlanmış olup olmamasının ancak ikincil derecede önemli olduğu da varsayılabilir. Açık bir deyişle, buradaki reel politik eylem, söz konusu mimari üretimin kendisinden çok, onun padişaha bir arz-ı ubdiyyet veya arz-ı şükran nesnesi olarak gerçekleşeceğini ortaya koyan niyet bildirisi. Dolayısıyla, cülus yıldönümünü bu yapımlara vesile eden belgelerin, onlara kendi reel işlevlerinin ötesinde araçsal bir varlık alanı da açmış oldukları öne sürülebilir.

Belirtmek gerekir ki bu yorumlar, yirmi beşinci cülus yıldönümünün mimarlık üretimi için *psuedo* bir gerekçe oluşturduğunu önermeyi hedeflemiyor. Jübile yapılarının bu grubu arasında, cülus yıldönümüyle doğrudan ilişkilendirilmesi zor olacak örnekler bulunsa bile; yirmi beşinci yıldönümünü vesile ederek imparatorluk genelindeki kamusal hizmetlerin iyileştirilmesi ve yapı stoğunun artmasıyla sonuçlanan bir emperyal kampanyadan söz edilebileceği de aşikar. Kendisi de kuşkusuz reel politik nitelikteki bu kampanyanın, sistemli bir yapım programı oluşturup oluşturmadığı ve rejimin ideolojik söylemi ile ne derecede bütünleşik olduğunu belirleyebilmek içinse, grubun yapımlarını kendi içlerinde yeniden sınıflayarak, işlevlerine göre nasıl bir dağılım oluşturduklarını incelemek yararlı olacaktır. Bu yolla ortaya çıkacak döküm şöyle:

Eğitim yapıları (mektep, medrese, kütüphane):	472
Dinsel yapılar (cami, mescit, namazgah, türbe):	251
Muhacirhaneler:	170
Ulaşım bağlantıları (yol, cadde, köprü, rıhtım):	117
Ticari yapılar (dükkan, han, bedesten):	67
Su yolları :	33
Tekke, zaviye, dergah:	23
Yönetmel binalar (hükümet konağı, nezaret, belediye binası, vergi dairesi):	22
Sağlık yapıları (hastane, hamam, eczahane):	18
Askeri yapılar (kışla, askeri daire, misafirhane, depo):	16
Tarım yapıları (değirmen, kozahane, bakteriyolojihane, numune bahçesi):	10
Kolluk yapıları (jandarma ve polis karakolları):	6
Hapishane:	4
Açık alan düzenlemeleri (bahçe, meydan):	4
Eğlence yapıları (kıraathane, tiyatro):	3
Fabrika:	1

Görüldüğü gibi, grubun ağırlıklı çoğunluğu, belirlenen toplamın %34,6'sını oluşturan eğitim yapıları oluşturuyor. İkinci sıra, %18,4'lük bir oranla dinsel yapılara ait. Ardından, muhacirlerin iskan gereksinimlerini karşılayacak konut ve yerleşimler (%12,5); kara ve deniz yolu ulaşımının iyileştirilmesine yönelik yapımlar (%8,6); ticari yapılar (%5) ve su yolları

(%2,4) geliyor. Geride, işlevsel ağırlıkları en çok % 1.7'lik yer tutan çeşitli yapımlar sıralanmakta.

Hamidiye rejiminin politik gündemi bağlamında değerlendirildiğinde, bu listenin başında eğitim yapılarının yer alması hiç şaşırtıcı gelmeyecektir. Saltanatı boyunca “*maarifperver*” sıfatıyla da anılan II. Abdülhamid’in iktidarı, okul sayısında ve okullaşma oranında en çok artışın meydana geldiği dönem olarak biliniyor. Bir çok tarihsel çalışmada vurgulandığı gibi⁵, Tanzimat’la başlayan eğitim reformları, bu yıllarda imparatorluk geneline yayılarak uygulanmaya konulmuş; eğitimin yaygın ve merkezi bir biçimde yeniden örgütlenmesiyle geniş çaplı bir endoktrinasyon programı devreye sokulmuştu.⁶ Bu programın, buradaki tartışma bağlamındaki önemi ise, Mehmet Ö. Alkan’ın (2001: 386-91) belirttiği gibi, eğitimi “mutlak monarşinin kendisini yeniden üretmesini sağlayacak bir kurum” olarak araçsallaştırılma çabasıydı. Bu kapsamda, ilk ve orta derece okullarda okutulan dersler arasında “*emr-ül müminin padişahımız efendimiz hazretlerine inkıyadı*” ve “*vezaif-i ubudiyet*” yer alırken, din derslerinin öncelikli konusunu da “*dâî-i padişahî*” (padişaha dua) oluşturuyordu. Okul kitaplarının içerikleri de bu doğrultuda yeniden belirlenmiş; örneğin yeni kitaplarda tarih, Fransız Devrimi, I. Meşrutiyet, Meclis-i Mebusan, Kanun-i Esasi gibi konuları geçmişten bütünüyle silen bir resmi anlatıya göre kurgulanmıştı. Derslerin ve ders kitaplarının içerikleri yanı sıra, okullardaki bayrak törenleri, kutlama ve anma etkinlikleri veya kahramanlık, yurtseverlik, sadakat temalarını vurgulayan temsiller de, yine patriarkal düzenin değerlerini özümsetmeye ve saltanatı yüceltici bir ideolojik koşullanma yaratmaya yönelik uygulamalar olarak bu dönemde kurumsallaşmıştı. Bu bağlamda, bu endoktrinasyon programıyla cülus yıldönümü kutlamalarını, aynı ideolojik gereksinimi karşılayan iktidar

⁵ II. Abdülhamid dönemi eğitim politikaları ve uygulamaları konusunda anılması gereken yakın tarihli ve önemli bir çalışma: Selçuk Akşin Somel (2001), *The Modernization of Public Education in the Ottoman Empire, 1839-1908: Islamization, Autocracy, and Discipline*, Leiden: Brill.

⁶ Jübile yapıları arasında belirlenebilen eğitim yapılarının genel dağılımı şöyle: İbdidai: 333; Rüşdiye: 6; Sanayii Mektebi: 4; İnas Mektebi: 2; Mülki İdadi: 1; Bidayet-i Tahsil: 1; Çıraklık Mektebi: 1; Darüledeb:1; Mir’at-ı Maarif:1; Ticaret mektebi:1; Mebadi-i Füyuzat: 1; Darülfünun: 1; Derecesi belirlenmeden, kayıtlara sadece “mekteb” olarak geçen kurumlar: 77; Medrese: 39; Kütüphane: 3.

Dönemin eğitim alanındaki uygulamalarını, Tanzimat’tan beri yürütülenlerden ayıran önemli farklardan bir tanesi bu yıllarda daha çok ilköğretime ağırlık verilmesi olarak biliniyor (Tekeli, İlkin:1993:76) Jübile yapıları arasındaki toplam 472 eğitim yapısından 333ünün ibdidai mektebi oluşu da bu saptamayı doğrulamakta. Yine bu dönemde ön plana çıkan bir diğer uygulama ise, Tanzimat döneminde kurulan sanat okullarının, mezunları yedi yıllık idadiyle eş tutulan Sanayi Mekteblerine dönüştürülmesi ve mevcut kurumlara çok sayıda yenisinin eklenmesiydi. Yüksek teknik eğitim veren ve hemen hepsi Hamidiye adını alan bu okullar arasında, yirmi beşinci cülus yıldönümü anısına açılan Diyarbakır Mekteb-i Sanayii Ali’si, yönetiminin hisse senedi sahiplerince yürütülmüş olmasıyla kendine özgü bir örnek olarak anılıyor. (Tekeli, İlkin, 1993:76)

pratikleri olarak değerlendirmek olanaklı. Nitekim, Eric Hobsbawm'un (1983), bir geleneğin icadını sağlayan ilk eylemin, yeni ideolojik ilkelere göre içeriklendirilmiş bir eğitim programının tesisi olduğuna işaret etmesi de bunu destekleyen kavramsal bir bakış sunuyor.

Belirtmeye gerek yok ki, eğitim alanındaki uygulamaların hedefi, eğitimin yaygınlaştırılması kadar onun merkezi denetim altında standartlaştırılmasıydı. Eğitim programlarındaki standartlaşmanın, yeni okul binalarının mimari niteliklerine ne derece yansıdığı – örneğin, bu yapımları kısa zamanda, çok sayıda ve düşük maliyetle gerçekleştirmek üzere bir tür tip projenin üretilip üretilmediği – araştırılmaya değer bir konu gibi dursa da, yirmi beşinci cülus yıldönümü anısına gerçekleşen okul yapımları özelinde böyle bir uygulamanın varlığına ilişkin belirgin bir ipucu bulunmuyor. Bununla birlikte, okul binaları ile derslerin yürütüldüğü sınıfların, merkezce belirlenen standart bir düzenlemeyle tefriş edildiği biliniyor ki; bu bağlamda eğitim için geliştirilmiş bir iç mekan stereotipinden söz etmek olanaklı. Buna göre, her okulun girişinde büyük bir Osmanlı bayrağı, onun altındaysa sırasıyla bir besmele-i şerif, okulun adını gösteren bir levha ve çeşitli ayet ve hadisler ile Türkçe karşılıkları yer alması öngörülüyordu. Sınıfların temel donatıları ise, kürsünün arkasına asılacak “padişahım çok yaşa” levhası ile duvarları kaplayacak ulusal marş ve şarkıların sözleriydi.⁷ Yapısalcı bir çözümlemeye başvurulacak olunduğunda, (yine görsel imgeler yoluyla gerçekleşen) bu basit düzenlemedeki hiyerarşinin bile dönemi karakterize eden politik söylemi doğrudan yansıtıcı nitelikte olduğu sonucuna varılabiliyor. Nitekim jübile yapıları kapsamında eğitim yapılarına verilen önceliği dinsel yapıların izlemesi de, aynı hiyerarşinin cülus yıldönümü anısına gerçekleşen mimari kampanya kapsamında da korunduğu biçiminde değerlendirilebilir.⁸ Osmanlı geleneğinde, temsili kamusalılığı gerçekleştirmenin en yaygın aracı olarak tanımlanabilecek dinsel yapı üretimi, bu dönemde dinin birlik ve aidiyet sağlayıcı gücünde destek arayan genel toplumsal ideolojiye güdümlü olarak ivme kazanmış ve bu doğrultuda jübile yapıları kapsamında da öncelik almışa benzer.

Yönetimin, mimarlık dahil tüm ögeleri birbirini tamamlayan, neredeyse mekanikleşmiş bir programla kamusal yaşamı hemen her yönüyle kuşatmaya koyulduğu bir dönemde, politik

⁷ “*Levazım-ı Terbiyeviye ve Tedrisiye*”den aktaran Alkan (2001:389)

⁸ Bu bağlamda, jübile yapıları arasındaki dükkân, han, bedesten ve benzeri ticari yapıların önemli bir bölümünün, geleneksel alışkanlıklar doğrultusunda bekleneceği gibi dinsel yapılara değil, yeni kurulan okullara gelir sağlamak üzere açılmış oluşu da yerleşik vakıf sisteminin yeni toplumsal önceliklere uygunlaştırılmasına işaret eden bir ayrıntı olarak yorumlanabilir.

gündem ile mimari üretim arasındaki bu simetriyi bozar gibi görünebilecek bir ayrıntı, bu program kapsamındaki kamusal açık alan düzenlemelerin bir elin parmaklarını bulmayacak kadar az sayıda oluşudur. İlk bakışta çelişkili gelebilirse de, böyle oluşu, söz konusu simetrinin belki de en belirgin hale geldiği örneği oluşturuyor. Öyle ki esas çelişki, devletin politik etkinliği kendi tekelinde tutmak için mücadele verdiği ve dolayısıyla toplumsal örgütlenmeyi kuşkuyla karşıladığı bir dönemde; muhalefet, polemik, hiciv gibi iktidarı ayrıştırabilecek pratiklerin önünü açan kamusal iletişim mekanlarının oluşumunu desteklemesi olurdu. II. Abdülhamid dönemi, çoğu kez yapıldığı gibi, kamu üzerindeki denetim ve baskının yoğunluğu ile karakterize edilecek olduğunda, gerçekten şaşırtıcı olan, burada konu edilen emperyal kampanya bağlamında ordu ve kolluk kuvvetlerine yönelik mimari yatırımların azlığı olmalıdır.⁹

Esasen, yukarıdaki işlevsel sıralamanın her basamağı üzerinde ayrı ayrı durmaksızın, bu gruba ait yapıların Hamidiye rejiminin politik öncelikleriyle çok büyük oranda örtüşen bir dağılım sergiledikleri ve bu anlamda da sistemli bir yapı programı oluşturduklarını söylemekle yetinilebilir.¹⁰ Jübile yapılarının bu grubu sınırlarında değerlendirildiğinde, yirmi beşinci cülus yıldönümünün, temel politik-toplumsal kurgulara ait mimari bileşenlerin üretilmesine ivme kazandıran bir tarihsel vesileye dönüştürülmüş olduğu gözlenebiliyor. Öyle ki, bu grubun ürünlerini, dönemin güncel politik sorunsallarından bağımsız olarak düşünmenin olanakları oldukça sınırlı. Tersini beklemek, yani, cülus yıldönümünün mevcut ideolojik/inşai gereksinimlerden bütünüyle soyutlanmış, sadece kendinden menkul, özerk bir mimari gündem yaratmış olabileceğini düşünmekse, herhalde zordur. Bununla birlikte, jübile yapılarının genel bütününde, bayramlık yapıların geçici etkisini bir ölçüde kalıcı kılmayı

⁹ Belirlenebilen 1363 jübile yapısı arasında 16 askeri yapı ve 6 kolluk yapısı bulunuyor. Bunların toplam ağırlığı ise sadece %1.6.

¹⁰ Eğitimin yaygınlaştırılması ve dinin devlet söyleminin içine çekilmesi siyasalarına koşut olarak yürütülen uygulamaların arkasında sıralanan yapılar, saltanatın yüceltilmesine doğrudan katkıda bulunmasa bile, mevcut politik sistemin (özellikle ekonomik açıdan) sürdürülebilmesi için jübile kapsamına alınmış inşai etkinlikler olarak görünüyor: Örneğin, 1877 Rus Savaşı sonrasında Ege bölgesine göç eden Rumeli Türklerinin iskan sorununa yönelik uygulamalar, sadece yönetimi değil, dönemin aydınlarını da harekete geçiren bir gündem oluşturmuş: Bu konuda, mevcut uygulamaları eleştirerek yeni çözüm önerileri de geliştiren metin ve projelere birer örnek için: *Toprak Dergisi*, sayı:2, 1 Nisan 1329, s.17-20’de yer alan “Muhacir Meselesi” adlı makale ile sayı: 4, 1 Mayıs 1329, s.57-61’deki “Mesud Köy” adlı proje önerisi.

Jübile yapıları kapsamında gerçekleşen yeni kara/denizyolu ulaşım bağlantılarının önemi ise, merkezi otoritenin denetim ağını oluşturma çabasıyla birlikte; imparatorluk coğrafyasındaki ekonomik üretim merkezlerinin değişmesinden kaynaklanan gereksinim çerçevesinde de değerlendirilebilir. Konuyu, Tanzimat dönemiyle değişmeye başlayan ekonomik dengeler bağlamında ele alan kısa bir tartışma için: İlber Ortaylı (2000), “Zorunlu Modernleşmenin Yansıması”, *Tanzimat Devrinde Osmanlı Mahalli İdareleri*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, ss. 28-30.

amaçlayan ve iktidarın reel politik icraatlarıyla bağlarını görece biçimde gevşeterek anısal ve komemoratif değerleri ön plana taşımaya çalışan bir diğer yapı grubunun varlığı, böyle bir gündemin (belki de kendiliğinden) doğmuş olabileceğine işaret ediyor.

Proto-Anıtlar

Sözü edilen yapılar grubu, toplam yapımların sayısal çoğunluğunu oluşturmamakla birlikte, coğrafi dağılım bakımından en yaygın yapı türü olarak dikkat çeken çeşme, sebil, saat kulesi ve hatıra sütunu gibi kentsel donatılardan oluşuyor. Yukarıda sunulan derlemenin kapsadığı toplam 39 yerleşimin 34'ünde bu yapılardan en az bir tanesine rastlanabilirken, tespit edilebilen toplam 1363 yapımın 145'i (yaklaşık %11'i) bu örneklerle ait.¹¹ Dolayısıyla, bu yapıların imparatorluğun hemen her köşesine yayılmış olduklarını söylemek için abartmaya gerek kalmıyor. Büyük çoğunluğunun, yıldönümü vesilesiyle tesis edilen yeni su yolları veya cadde/rıhtım benzeri düzenlemeler bünyesinde gerçekleştiği görülüyor ki, bu nedenle onları jübile yapılarının ikinci grubuyla akraba yapımlar olarak nitelemek ve yaygınlıklarını bu akrabalığa bağlı olarak açıklamak olanaklı. Bununla birlikte, maliyet, yapım süresi ve yapım tekniği açısından oldukça ekonomik ve külfetsiz oluşlarının da, bu yapıların popülerleşmesinde rol oynamış olabileceği varsayılabilir.

Onları, bu tartışma bağlamında ayrı bir sınıfta değerlendirecek zemini kuransa, gerek jübile yapıları özelinde gerekse Osmanlı yapı üretiminin yerleşik normları genelinde, anıt sorunsalının gündeme getirilebileceği örnekler oluşturmaları. Bununla, bu yapıların (diğer jübile yapılarıyla paylaştıkları) anısal nitelikleri veya temsili değerleri değil, simgeselliği araçsallaştırma ve gerek törensel pratiklere gerekse zamanın gündelik akışına katma biçimleri kastediliyor. Daha açık bir deyişle burada anıt sorunsalı, bir mimari ürünün belirli bir tarihsel anı/olayı imgeleyerek, onun toplumun düşünceler sisteminde sürekli olarak yeniden üretilmesini (hatırlanmasını) sağlayan göstergesel önceliği ve anısal etkisi üzerinden tartışılacak. Ve baştan belirtmek gerekirse, bu tartışma söz konusu yapıları anıt olarak değerlendirme olanaklarının sınırlı olduğunu; ancak önemli bir bölümünün, geç Osmanlı dünyasına özgü bir tür ara durum tanımladıklarını ve kamusal yapı üretimindeki geleneksel meşruiyet normlarıyla uzlaşarak, Osmanlı mimarlık pratiğinin yabancı olduğu anıt üretiminin yolunu açacak *proto* örnekler oluşturduklarını önermeyi deneyecek.

¹¹ Grubun kendi içindeki dağılımı şöyle: Çeşme: 99; Saat kulesi: 21; Sebil: 13; Şadırvan: 6; Havuz: 4; Hatıra sütunu: 2. (Toplam:145)

Böyle bir önerinin kavramsal dayanaklarından biri, yine Eric Hobsbawm'un (1983:4) "tam simgesellik ve ritüel için kullanılacak nesnelerin, pratik kullanımdan azade" olmaları gerekeceği yönündeki tespiti olabilir. Biraz farklı bir bağlamda dile getirilmiş olmakla birlikte, Hobsbawm'un bu sözleri bir mimarlık ürününün simgeselliği ile onun toplumsal ritüellerdeki rolünü tartışmak için de uyarlanabilir görünüyor. Böyle bir uyarlamaya göre varılabilecek en kestirme sonuç, bir yapının taşıdığı pratik işlevin, onun (burada tanımlanan biçimiyle) anıt değerini sınırladığı yönünde olacaktır. Bu sonucun jübile yapıları kapsamındaki karşılığıysa, bunlardan sadece iki örneğin (pratik bir işlev taşımayan Bandırma rıhtımındaki hatıra sütunu ile Şam telgraf anıtı) anıt olarak değerlendirilebileceğidir. Ne var ki böyle bir uyarlama, (belli bir görüşe göre ikna edici geçerlilikte sayılabilse bile) hem jübile yapılarının çoğunluğunu oluşturan su yapıları ve saat kulelerine, hem de Hobsbawm'un özgün tespitine haksızlık etmiş olacaktır. Çünkü Hobsbawm, burada bir nesnenin kullanım değerinden söz ederken, aslında onun belirli bir işlevi yerine getirme kapasitesini değil, bu işlevin baskın toplumsal örüntüler bağlamında taşıdığı geçerlilik ve anlamı kastediyor. Onun verdiği örnekler üzerinden açıklamak gerekirse, İngiliz süvari üniformalarındaki mahmuzlar, askerlerin ata binmeyi bırakmasıyla simgesellik edinmiş; veya avukatların mahkeme salonlarında giydikleri peruklar diğer insanlar peruk kullanmaktan vazgeçtiği için farklı bir anlam kazanmıştır. Modern dünyada, bu nesnelerin işlev ve gerekçeleri pratik/teknik değil, ideolojik/sembolik niteliktedir. Dolayısıyla, Hobsbawm'un tespitini çerçeve alarak, bu gruptaki jübile yapılarının anıt değerini sorgulamanın yolu; onları işlevselliklerine göre sınıflamayı değil, işlevlerinin ne ölçüde pratik veya sembolik olduğunu belirlemekten geçecektir. Açık bir deyişle bu yapılar, özgül bir yapı türü olarak anıt sayılmayacak olsalar dahi, su gereksiniminin artık çeşme/sebillerden karşılanmadığı veya saati öğrenmek için saat kulesine bakılmadığı bir dönem ve konumda inşa edildiklerinde, birincil işlevlerinden soyunarak anıt değeri edinebilecek veya Hobsbawm'un deyişiyle "tam simgesellik ve ritüel için kullanılmak üzere" özgürleşebileceklerdir. Bu halde kritik soru, 1900 yılının Osmanlı coğrafyasının böyle bir tarihsel bağlam oluşturup oluşturmadığı olacaktır ki, bunun yanıtını her iki yapı türü için ayrı ayrı aramak gerekli görünüyor.

Söze, grubun ağırlıklı çoğunluğunu oluşturan çeşme ve benzeri su yapılarından başlanacak olursa, yukarıdaki sorunun yanıtı büyük ölçüde olumsuz olacaktır. Bu dönemde, sadece taşra yerleşimlerinde değil, büyük kentlerin ayrıcalıklı semtleri dışında kalan genelinde bile, gündelik su gereksiniminin neredeyse bütünüyle kamusal su yapılarından karşılandığını düşünmek hatalı olmasa gerekir. Nitekim, sadece yıldönümü kutlamaları kapsamında bile

toplam 33 yeni su yolunun tesis edilmiş olması, imparatorluktaki altyapı eksikliğini tescillerken; jübile çeşmelerinin çok büyük bir bölümünün taşradaki yeni su yolları bünyesinde inşa edilmiş oluşu da, bu yapıların öncelikle birincil işlevlerini yerine getirmek üzere üretilmiş oldukları yönünde değerlendirmelidir. Üretildikleri dönemin toplumsal dağarcığındaki rolleri, baskın biçimde pratik/teknik işlevleriyle belirlendiği için, burada çizilen çerçeve onları birer anıt olarak değerlendirmeye elvermez. Kuşkusuz ki bu yapılar, pratik işlevlerinin yanı sıra belirli bir temsili ve sembolik değer de taşır. Ancak bunu, aynı dönemde, aynı temsili niyetle inşa edilmiş ve yine Sultan’a ait simgelerle donatılmış bir okul binası veya hükümet dairesinin üstlendiği temsili rolden ayırmak zor görünür. Dolayısıyla, tıpkı yukarıda anılan kamu binaları ve imar etkinlikleri gibi, jübile çeşmelerinin de cülus bayramını icad eden ideolojik kurguya anısal değerleriyle değil, iktidarın kamu yararına gerçekleştirdiği bir icraat olarak katkıda bulundukları söylenebilir. Her gün, hemen herkesin su almak için kullanacağı bu yapılar, işlevlerinin doğası gereği gündelik (dünyevi) işlerin düzenine aittir; bayram ve anma günlerinin törensel (kutsal) zamanına değil. Oysa bayramların amacı, Jan Assman’ın (2001:61-2) belirttiği gibi “gündelik olmayan olayları hatırlatmaktır” ve bu hatırlatma biçimi “anlamın katı kurallar içine alındığı nesneleştirmelere” dayanır. Gayriresmi toplumsal etkileşimler yoluyla, kendiliğinden yayılmaz; gündelik dünyayı yadsıyan yapay araçlarla devreye sokulur ve bu yolla olağan gerçekliğin içinde yitirilenlerin yeniden kazanılmasını sağlar. Jübile çeşmelerinin ise, ne Hobsbawm’un deyimiyle “tam simgesellik ve ritüel için” özgürleştiği, ne de Assman’ın tanımladığı gibi gündelik gerçekliğin ötesindeki bir üst söylemin yayılımını örgütleyen anısal nesneler dünyasına katıldıkları söylenebilir. Osmanlı geleneğinde yüzyıllardır inşa edilegelen, dolayısıyla varlıkları kanıksanmış ve sembolik anlamları gündelik deneyimlerle aşındırılmış olan bu yapı türünün cülus bayramı anısına inşa edilmiş örnekleri, bu tarihsel anın anıtları olarak nitelenemez. Onları yeni imparatorluk ideolojisinin hatırlatma görüntüleri olarak değil, yapımları bu ideolojinin anılaştırmak istediği bir tarihsel aralığa denk getirilmiş işlevsel donatılar olarak tanımlamakla yetinmek yerinde gözükür.

Ne var ki buradaki esas sorunsal, jübile çeşmelerinin anıtsal zafiyetlerinden çok, Osmanlı mimarlık geleneğinin, yukarıda çizilen nesnel sınırlarda anıt değeri taşıyan ürünlere neredeyse bütünüyle yabancı oluşunda yatıyor. Bir diğer deyişle, (çok kez vurgulandığı gibi) işlevleri simgesellikleriyle sınırlanmış yapıtların Osmanlı mimarlığının geleneksel repertuarında eşdeğerleri yoktur. Böyle oluşu ise, soyut mimari biçimlerin temsili kodlarına dayalı bir anma pratiğinin Osmanlı toplumsal örüntülerinde yer almaması; veya daha doğru bir deyişle,

Osmanlı anma pratiklerinin bu türden temsili biçimlere gereksinim duymamış oluşuyla açıklanabilir. Tanzimat Anıtlarını gerçekleştirmemiş bir tasarıya dönüştüren tarihsel deneyimin gösterdiği gibi, kamusal mekanların bu nitelikte mimari biçimlerle donatılmasını engelleyecek güce sahip bir kamuoyunun varlığı da bu bağlamda yaşamsal bir ayrıntı oluşturur. Öyle ki, konu özellikle İstanbul merkezli tartışılacak olduğunda, anıt yapımına ket vuran esas etmenin, İslam dininin ikonoklazmından çok, bu yapıları kendi anlam dünyasına kabul etmeyen bir toplumsal bağlamın varlığı olduğu bile düşünülebilir. Nitekim İslami konvansiyonlara bağlılık açısından Osmanlı toplumundan çok daha tutucu özelliklere sahip olan Mısır veya İran’da anıt üretiminin hiç de marjinal sayılmayacak bir etkinlik olmasında, böyle bir kamuoyu eksikliğinin de payı olmuş olmalıdır.

Osmanlı genelinde bu durum, İngiltere ve Fransa gibi Avrupa imparatorluklarında iktidarın anısını cisimleştirecek anıt yapımının bir furya halini alacak¹² kadar yaygınlaştığı yüzyıl dönümüne kadar geçerliliğini korumuşa benzer. Ve doğrusu, mevcut politik ve toplumsal kurguları yeniden biçimlendirmeyi öngören II. Meşrutiyet yıllarına kadar bu alanda kayda değer bir değişiklik olmadığı da söylenebilir. Ne var ki, Osmanlı dünyasında “anıtın icadı” diye bir süreç tanımlanacak olduğunda; II. Abdülhamid’in jübile kampanyasının, bu sürece ilk adımlarını veren önemli örnekler ortaya koyduğunu görmezden gelmek de haksızlık olur. Bu örnekleri, Batılı çağdaşlarının eşdeğerleri olarak nitelemek olanaklı olmasa da; modern anlamda anıt üretme gereksimi ve pratiği ile ilk defa yüzleşen bir toplumun (ve/veya iktidarın) bu yoldaki ilk ürünleri olarak değerlendirmek yerinde gözükür. Bu bağlamda, yeni bir pratik üretme zorunluluğuyla karşılaşan hemen her politik/kültürel yapı gibi, Osmanlı da bu sorunsalı, kendisine yabancı olanı tanıdık hale getirecek zorunlu bir uygunlaştırma süreciyle yanıtlamış görünür. Bu süreci zorunlu kılan, yukarıda sözü edilen kamuoyunun varlığı olmalıdır ve bunun -klişeleşmiş bir deyimle- anıt için bir “meşruiyet krizi” yarattığı iddia edilebilir. Diğer bir deyişle burada, iktidara modern anlamda aleniyet kazandıracak yeni mimari temsil araçlarına duyulan gereksinim ile mimarlık ürünlerini pratik kullanımdan azade olarak anlamlandırmaya dirençli geleneksel zihniyet örüntüleri arasında bir gerilim söz konusudur. Ve anlaşılan o ki, Osmanlı anıtlarının erken örnekleri bu gerilimli zeminden doğmuştur.

¹² Dönemin Avrupa’sındaki anıt yapımını bir furya (*stauemania*) olarak tanımlayarak konuyu Fransa’daki yeni cumhuriyetçi iktidar pratikleri bağlamında değerlendiren bir çalışma: W. Cohen (1998) “Symbols of Power: Statues in Nineteenth Century Provincial France”, *Comparative Studies in Society and History*, No:31, ss.497-513.

Çeşmelerin –işlevsel bir yapı türü olarak değil– alışılmış bir kamusal görüntü ve bir inşai norm olarak bu gerilimi uzlaşıya dönüştürmekte önemli rol aldıkları önerilebilir. Anıt sorunsalını onlar aracılığıyla gündeme getirecek zemin de (ancak) bu yolla kurulabilir. İlk olarak Günkut Akın'ın (1993) İstanbul/Divan Yolu üzerindeki II. Mahmud külliyesine bağlı küreli çeşme için geliştirdiği bu öneri, jübile çeşmelerinin bir bölümü için de geçerli görünüyor. Akın'ın yorumu, özetle, Tanzimat anıtları girişimiyle eşzamanlı¹³ olarak inşa edilen bu çeşmenin, aslen bir aydınlanma sembolü olarak düşünülmüş; ancak o dönemde anıt yapımına karşı gelişen toplumsal tepki nedeniyle üzerine eklenen çeşme işleviyle meşrulaştırılmış olabileceğini öne sürüyordu. Aynı paralelde, bazı jübile çeşmeleri de bulundukları bölgedeki su gereksinimini karşılamaktan çok; yeni bir temsili ve anısal görüntüyü dolaşıma sokabilmenin meşrulaştırıcı aracı (deyim yerindeyse, mimari kulpu) olarak varlık kazanmışa benzer. Örneğin, İstanbul'da su tesisatıyla donatılmış erken apartmanların bulunduğu bir semtte konumlanan Maçka çeşmesi; cami şadırvanlarının birkaç metre ötesindeki Yıldız ve Tophane çeşmeleri veya bir dikilitaşın kaidesine eklenen küçük bir musluk ve yalaktan oluşan Beyrut Hamidiye Çeşmesi (Fotoğraf 3.2.11) gibi istisnai örnekler, gerek konum gerek mimari biçim olarak bu varsayımı destekler gözükür. Hatta, yirmi beşinci yıldönümü anısına bir diplomatik jest olarak Londra için projelendirilen yapının (Fotoğraf 3.2.42) bir çeşme oluşu da, belki bu bağlamda anlamlandırılabilir. Ancak, çeşme ögesinin anıt üretimindeki meşrulaştırıcı/uygunlaştırıcı rolünü en çarpıcı biçimde ortaya koyan ürünler, onları saat kuleleriyle bütünleştiren hibrid yapılar olmalıdır. Sözgelimi, bu dönemde kentsel altyapısı neredeyse bütünüyle tamamlanmış olan İzmir kent merkezindeki saat kulesinin alt kotuna yerleştirilen çeşme dizisinin varlığını açıklayacak gerekçe, herhalde buradaki su gereksinimi değildir. Adı ve işlevi saat kulesi olarak tanımlanmış bir yapıya eklenen bu geleneksel öge – sadece tarihsel bir alışkanlıkla ortaya çıkmış olsa bile – kamusal yapı üretiminde yeni olanın mı meşrulaştırıldığı yoksa hali hazırda meşru olanın mı yenilendiği sorusunu yanıtsız bırakacak belirsizlikte bir ara durumun varlığına işaret ediyor. Anıta ait meşruiyet krizi, yeni bir yapı türü olarak saat kulesini mimarlık sahnesine çıkartırken, onun kabulünü güvenceye alacak yeni mimari kombinasyonlar da üretmişe benzer.

Anıt sorunsalını, saat kuleleri aracılığıyla tartışmaya açarken vurgulanacak öncelikli nokta da yenilikleri olmalıdır. Yüzlerce yılın aşinalığını üzerinde taşıyan çeşmelerin tersine bu kuleler,

¹³ Çeşmenin açılışı ile Tanzimat anıtları için öngörülen açılış tarihi arasında sadece bir hafta vardır. (Akın, 1993:125)

Osmanlı kamusal alanı için yeni bir görüntüdür. Her ne kadar, başta Balkanlarda olmak üzere on altıncı yüzyıla kadar tarihlenen tekil örneklerle rastlanabilse de, bu yapı türünün Osmanlı dünyasında gerçek anlamda ortaya çıkışı on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısına rastlar ve başta İstanbul olmak üzere imparatorluk genelinde yaygınlaşmaları büyük ölçüde II. Abdülhamid'in kişisel sempatisine borçlu görünür. 1888 yılı başında, başkent İstanbul'un çeşitli yerlerinde saat kulelerinin yapımını emreden bir irade yayınlanmıştır;¹⁴ hemen iki yıl sonrasındaki yirmi beşinci cülus yıldönümünde ise, taşra vilayetlerine gönderilen bir buyrukla her kent merkezinde kendi adını taşıyacak bir saat kulesinin yapımını emretmiştir. (Uluçay, 1941:22-23, ve Şapolyo, 1969:11) Sultan'ın, kamusal alanda kendi namını sürdürmek için neden bu yapı türünü seçtiği spekülasyona açık olsa da, bu yolla söz konusu dönemi karakterize edecek kadar belirgin¹⁵ bir mimari moda yaratıldığı söylenebilir. Ve hemen her moda nesnesi gibi onlar da nerdeyse bütünüyle yeniliklerinden menkuldür; varlıkları nesnel gerekçelerle değil yeni olanla kurdukları simgesel ilişkiyle açıklanabilir.

Bu kuleler, Uğur Tanyeli'nin (1999:172) belirttiği gibi, "yeni (modern) bir sosyo-temporal düzenin göstergeleridir"; ancak reel anlamda bir işlevsellik taşıdıkları kuşkulu görünür. Çünkü burada (ihmal edilebilir sayıdaki küçük yerleşim dışında) gündelik yaşamın çoktan

¹⁴ *La Turquie*, 10 Ocak 1888'den aktaran Çelik (1998:103). Yine Çelik'in aktardığına göre, bu metinde Tophane saat kulesinin bu irade uyarınca inşa edildiği de belirtiliyor.

¹⁵ Şişli Etfal Hastanesi bitişiği, Yıldız Hamidiye Cami, gibi hemen akla gelebilecek örneklerin yanı sıra Sirkeci Garı veya yine jübile yapıları arasında yer alan Haydarpaşa Tıbbiye Mektebi, Selanik Hamidiye Camisi gibi yapıların çatı kotlarına yerleştirilen minyatür örneklerde de tekrarlanan bir izlek haline gelmiştir. Yozgat ve Diyarbakır'daki Hamidiye Çeşmelerinde ise, geleneksel çeşme neredeyse bir dekoratif öğeye indirgenmiş bir ölçekte eklenmiştir.

Bu yapı türünün, Osmanlı coğrafyasındaki tarihsel envanterini sunan kitaplaşmış tek çalışma, Hakkı Acun'un 1994 tarihli *Anadolu'da Saat Kuleleri* adlı kitapçığıdır. (Atatürk Kültür Merkezi Yayınları No:85, Ankara) Ne var ki Acun'un, büyük çoğunluğunu ikinci el kaynaklardan aktardığı bilgiler, özellikle kulelerin yapım tarihleri ve müellifleri konusunda buradaki araştırma sonuçlarıyla çelişmektedir. Örneğin Balıkesir saat Kulesi'nin yapımı, Acun'un (1994:10) Meydan Larouse Ansiklopedisi'ne verdiği referansla, 1887'ye tarihlenmektedir. Oysa, *Malumat Gazetesi*'nin 21 Ağustos 1316/13 Eylül 1900 tarihli sayısında yer alan fotoğraflı haber, kulenin yapımını 1900 yılına ve II. Abdülhamid'in yirmi beşinci cülus yıldönümüne mal eder. Benzer biçimde, Acun'un (1994:38) Şapolyo'dan aktardığına göre 1908 yılında inşa edilen Yozgat Saat Kulesi de, *Malumat Gazetesi*'nin 12 Teşrinievvel 1316/25 Ekim 1900 tarihli sayısı ile *Servet-i Fünun Gazetesi*'nin, 10 Kanunusani 1317/23 Ocak 1902 tarihli sayılarındaki fotoğraflı haberlere konu olmuştur. Söz konusu çelişkilerin, kulelerin özgün yapımları ile daha sonra geçirdikleri onarımlara ait tarihlerin karıştırılmasından kaynaklanmış olacağı tahmin edilebilir ve ancak söz konusu yapılar üzerinde yapılacak daha ayrıntılı araştırmalarla ortadan kaldırılabilir. Bununla birlikte, Acun'un çalışmasında (1994:6) II. Abdülhamid'in yirmi beşinci yıldönümü "saat kulelerinin Anadolu'da yayılmasının en büyük nedeni" olarak gösterilmekte, buna karşın tanıtılan toplam 72 Osmanlı dönemi kulesinden sadece üçünün (İzmir, Diyarbakır ve Maden) yirmi beşinci cülus yıldönümü anısına inşa edildiği belirtilmektedir. Kitapta, 1900-1902 yılları arasına tarihlenen ve bu çalışma kapsamında cülus yıldönümü anısına inşa edildikleri belirlenen Balıkesir, Çankırı, Halep, İzmit, Tokat, Diyarbakır ve Yozgat saat kulelerinin yapım gerekçelerine ilişkin bir bilgi bulunmamakta; ayrıca İstanbul/Kumkapı; Koriza; Yafa; Mardin; Suriye/Hamidiye kazası; Hicaz; Şam; Nablus; Siroz; Yanya/Lorus'daki örneklerin bahsi hiç geçmemektedir.

beridir saate göre örgütlendiği; mesai saatleri, vapur/tramvay seferleri, belediye hizmetleri gibi sayısız etkinliğin saatli tarifelerle yürütüldüğü ve dolayısıyla sokaktaki yoğunluğun üzerinde saat taşıdığına rahatlıkla varsayılabilir. Basit bir deyişle bu yapılar, kimsenin saati öğrenmek için saat kulesine bakmaya gereksinmediği bir dönemde ortaya çıkmıştır. Bu nedenle, varlık gerekçelerini teknik işlevlerinin ötesinde aramak gerekir ve bu kapsamda Hobsbawm'un deyişiyle "tam simgesellik ve ritüel" gereksinimlerini karşılamak üzere üretilmiş oldukları varsayılabilir. Nitekim dönemin şairlerinden Fani Efendi'nin, Adana saat kulesi için yazdığı anlaşılan dörtlüğünde yer alan "(burada) zâhiren saat çalar, mânen hükümet seslenir"¹⁶ bu yapıların inşa edildikleri dönemde de pratik bir donatı olmaktan çok (Deringil'in ünlü deyişiyle) bir iktidar sembolü olarak anlamlandırıldığına işaret eder. Balıkesir, İzmir ve Tokat'ta olduğu gibi, kimi örneklerin yirmi beş metre yüksekliğinde inşa edilmeleriye, yıldönümünün komemoratif değerini (oldukça naif bir sayısal simülasyonla olsa da) mimari ürüne tercüme etme çabasını sergiler. Dolayısıyla bu kuleler, II. Abdülhamid iktidarının "alamet-i farikası" olarak tanımlanabilirler.

Ne var ki bu sıralananlar, onları modern anlamda birer anıt olarak sınıflamaya yetmeyecektir. Çünkü, keskin bir yorum gibi görünebilecek olsa da, bir yapının anıt olması için, her şeyden önce adının öyle konmuş olması gerekeceği savlanabilir. Benzer, hatta aynı niyetlerle üretilmiş olsalar bile iki yapıdan birine anıt, diğerine çeşme veya saat kulesi deniliyor oluşunun, bu bağlamda bir anlamı olsa gerekir. Bu anlamı kuransa, söz konusu yapıların nesnel niteliklerinden çok, onları üreten toplumun kavramsal dağarcığıdır: Her pratik, somut ürünlerini verebilmek için önce ona ait bir kavram/kavrayışın dilde yaratılmasını gereksinir ve dolayısıyla hiçbir toplumun, kendi dilinde bulunmayan bir kavrama ait pratikler üretmesi beklenemez. Osmanlı Türkçesi'nde "âbide" sözcüğünün, ancak yirminci yüzyıl gibi şaşılacak kadar geç bir dönemde kullanıma girmesi,¹⁷ bu bağlamda rastlantısal sayılamayacağı gibi;

¹⁶ *Yurt Dergisi*, 1/1981, s.56'dan aktaran Acun (1994:7).

¹⁷ Bu konuda, on dokuzuncu yüzyılda basılmış sözlük ve leksikonlar arasında yapılacak hızlı bir tarama bile, başta inanılması zor görünen bu gecikmeyi destekleyecek sonuçlar veriyor: Örneğin, Redhouse Sözlüğünün 1811 tarihli erken basımında (Londra); ve 1890 tarihli yenilenmiş baskısında (A.H.Boyajian, Constantinople) bile "âbide" sözcüğüne rastlanmıyor. 1838 tarihli *Dictionnaire abrégé Turc-Française* (Artin Hinoğlu, Viyana); 1867 tarihli *Dictionnaire Turc-Française* (N. Mallouf, Paris) ve hatta 1907 tarihli *Türkisch-Deutsch Wörterbuch*'da (Hacı Tevfik Galandjizade, Leipzig) da sözcüğe yer verilmemiş. Buna karşın, 1901 tarihli *Dictionnaire Français-Turc*'de ise (Samy Bey, Constantinople) Fransızca *monument* sözcüğünün Türkçe karşılığı, tek bir sözcükle değil, şu tanımla açıklanmış, "Tezkâr-ı nam için renz ve tesis olunmuş sütun ve heykel ve binaya mütâlik asar." Aynı biçimde, Redhouse'ın 1911 tarihli basımında da (A.H.Boyajian, Constantinople) İngilizce'deki *monument* sözcüğünün karşılığı olarak "Tezkâren renz olunan taş yahud bina ve sütun; bu

Osmanlı dünyasında anıt üretiminin ne derece yeni bir pratik olduğunun açık bir kanıtı sayılmalıdır. Nitekim, jübile yapıları arasında yer alan (ve mimari nitelikleriyle kolayca anıt olarak nitelenebilecek) Bandırma ve Şam dikilitaşlarının, (Fotoğraflar 3.2.6; 34) dönem belgelerinde “âbide” değil “sütûn” olarak adlandırılması da, kavramın özgül bir yapı türüne işaret edecek biçimde yerleşmesinin zaman alacağının göstergesi olarak önemsenebilir. Öte yandan, bir yapıya anıt değerini verenin sadece adı ve simgeselliğiyle sınırlı olduğu da söylenemez. Örneğin, Christine Boyer’in (1998:343) tanımına göre, bir anıtın en önemli özelliği “onu üreten toplumun ortak yaşamını eğretilen bir retoriğe” sahip olmasıdır. Anıt yapımını, toplumsal yaşamda yine birer anısal mekan olarak yer tutan arşiv, müze, kitaplık ve benzeri odakların üretiminden ayıran farklardan birisi de burada aranabilir. Oysa, belirtmeye gerek yok ki, burada sözü edilen hiçbir yapının böyle bir retoriği yoktur. Haklarında üretilmiş yegane anlatı (eğer anlatı sayılabilirse), bazılarının üzerindeki kitabelerde veya yapımlarını konu alan belge/haberlerde, onların cülus yıldönümünün “*hâtıra-ı şükranıyesi*” olarak veya bu güne “*tezkâren*” (günün hatırası olarak) inşa edildiklerini duyuran künyelerdir. Sadece belirli bir tarihsel bilgi aktaran bu ifadelerinse, Boyer’in işaret ettiği türden bir retoriğe ikame ettikleri iddia edilemez.

Osmanlı dünyasının, adını baştan öyle koyarak, modern anlamda bir anıt üretmesi için Hamidiye rejiminin tasfiyesini beklemek gerekecek; Osmanlı Türkiye’si’nin ilk “*milli Âbidesi*” olarak anılacak yapının retoriği ise, (biraz paradoksal olarak) II. Abdülhamid iktidarının temsil ettiği değerlerinin reddine dayanarak oluşturulacaktır.

madanın eseri olan nesne, eser, yadigâr” açıklaması yer alıyor. Andreas Teitze’nin hazırladığı *Tarihi ve Etimolojik Türkiye Türkçesi Lügati*’nda (İstanbul-Wien, 2000) sözcüğün, “19. yy.’da hiç bilinmediği”, ve büyük olasılıkla ilk Osmanlı anıtı olan Âbide-i Hürriyet’in inşa edildiği 1909 yılında Arapça’daki ebediyet sözcüğüne göre “uydurulduğu” kaydediliyor. Ne var ki, Teitze’nin tarih konusundaki tahmini bütünüyle doğru gözüküyor. Tek tük örneklerle de olsa, sözcüğünün Osmanlı dağarcığına Âbide-i Hürriyet’in yapımından kısa bir süre önce girdiği de belgelenebiliyor. Örneğin, “*Vodin’de bir âbide inşası teşebbüsleri*”nden söz eden, 2.N.1325/9 Ekim 1907 tarihli bir tezkire (BOA/Y.A.HUS.516/6) gibi. Buna karşın, sözcüğün yaygın kullanıma girişinin 1910lu yıllara rastladığı ve bunda Âbide-i Hürriyet’in çok büyük etkisi olduğuna kuşku olmasa gerek.

4. ANIT

4.1 Hürriyet ve Bayramı: Devrim ve *Déjà vu*

Hayal-i Cedid gazetesinin 23 Temmuz 1910 (r. 10 Temmuz 1326) tarihli sayısında yayınlanan ilk haber, o günün “Osmanlı Bayramı” olduğunu hatırlatıyor ve önemini okurlarına şöyle duyuruyordu:

“Bugün, millet-i muâzzama-i Osmâniye’nin altı buçuk asırlık hayat-ı mâzisine veda ederek devr-i hürriyet ve meşrutiyete girdiği; tâbir-i diğerle insanlığını idrak ettiği yevm-i mübeccel ve muhteremdir. Bugün, otuz milyonluk bir kütle-i muhteremin devr-i istibdâda karşı refîğ-i isyân ile hukuk-u hürriyye ve şahsîyyesinin ahzâ-ı kıyâmını ihtar eden bir yevm-i muazzezdir ki, hâtıra-ı mesûdesi bile kalblerin meserretle titremesi, âsabin neşver ile ihtizâzı gibi halât-ı gayr-ihitiyâriye tevlîd eder.”

Aynı haber, devamında bütün “Osmanlı vatandaşlarını” bu “en büyük, en kutsî, en ulvî” bayramı kutlamaya, “vatan için kendilerini feda etmiş hürriyet kahramanlarını” anmaya çağırıyor ve ardından, büyük puntolarla dizilmiş “Yaşasın Vatan! Yaşasın Vatan Fedâîleri! Yaşasın Meşrutiyet!” dilekleriyle noktalanıyordu. Gerek tarihten, gerek haber metninin içeriğinden anlaşılabilceği gibi, Gazetenin heyecanla kutladığı bayram; 23 Temmuz 1908 (r. 10 Temmuz 1324) günü ilan edilen II. Meşrutiyet rejiminin “Hürriyet bayramı”, “Meşrutiyet bayramı”, “Zafer bayramı” veya “Osmanlı bayramı” adlarıyla kutlanmasını gelenekleştirdiği yıldönümüydü.¹ 1909 yılında kutlanmaya başlanılan ve adı zamanla “Hürriyet Bayramı” olarak yerleşecek olan bu gün, Meşrutiyet rejiminin icat ettiği bir dizi yeni bayramın ilki oldu. Onu, sırasıyla Mektebliler, Çocuklar, İdman ve Ağaç Bayramları izleyecek; bu düzenli kutlamalar, Osmanlı toplumunun, Meşrutiyet yönetiminin hayalindeki “Osmanlı ulusu”na dönüşmesi ve onu dönemin ünlü savsözünde dile gelen “Hürriyet, Eşitlik, Kardeşlik, Adalet” ilkeleri çevresinde birleştirilecek yeni bir kamusal alanın kurulması yolunda önemli işlevler üstlenecekti.²

¹ 25 Haziran 1324/8 Temmuz 1909 tarihli “Her Sene On Temmuz (23 Temmuz) Tarihinin Ayâd-ı Resmîye-i Osmâniye’den Addine Dâir Kanun”, *Düstur*, İkinci Tertip, Cilt:1: 10 Temmuz 1324-29 Teşrin-i Evvel 1325 Matbaa-i Amire, İstanbul, 1329, s.351.

² II. Meşruiyetin ilanı ile bu günün yıldönümlerinde gerçekleşen Bayram kutlamalarını, bir sahte kahramanın merkezinde karikatürize eden önemli bir yapıt olarak Ömer Seyfettin’in 1919 tarihli Efruz Bey romanını burada anmak gerekiyor. Hürriyet bayramları için, İstanbul’da gerçekleşen kutlamaları konu alan yeni tarihli bir çalışma ise şu: Çolak, Filiz (2006) “Osmanlı Başkentinde Hürriyet Bayramı Kutlamaları”, *Toplumsal Tarih*, No:151, Temmuz 2006, ss.62-69.

Ortak bir Osmanlı kimliğinin pekiştirilmesine yönelik kamusal pratikler olarak bu yeni bayramların öncülü sayılabilecek cülus yıldönümü kutlamalarına bu süreçte de devam edildi. Ne var ki bu günlerin, bir bayram olmaktan çok monarşik geçmişin taze anıları olarak yaşatıldıklarını söylemek hatalı olmasa gerekir. Örneğin II. Abdülhamid'in, Meşrutiyet ilanından iki ay sonrasına rastlayan cülus yıldönümü, oldukça mütevazı bir biçimde ve anlaşıldığına göre sadece adet yerini bulsun diye kutlanmıştı.³ Gerçekleşen etkinlikleri kaydeden belgeler, bunların sadece cülus yıldönümü için değil, "*Kanun-ı Esasi'nin yeniden vaz'ı vesilesiyle*" de yapıldığını özenle vurgularken; kutlananın Sultan'ın iktidarı değil, değişen iktidar biçimi olduğu da ima ediliyordu. 1909'da Osmanlı tahtına geçen ve "*Hürriyetpenah*", "*Hür milletin hür padişahı*" veya "*Meşrutiyetperver*" gibi sıfatlar edinecek olan Sultan V. Mehmed Reşad dönemine ait belgelerse, yıldönümlerinin "*önceden beri yapılagelindiği gibi*" kutlandığını aktarıyor.⁴ Özetle, bu günlerde de diplomatik resepsiyonlar veriliyor; nişan ve madalya törenleri düzenleniyor; mahkumların cezaları indiriliyor, yeni kamu binalarının açılışları yapıyordu.⁵ Buna karşın, dönemin kamusal kutlamalarının, eski görüntülerini yitirdiği anlaşıyor. Öyle ki, Halit Ziya Uşaklıgil (2003: 416-7) çocukluğunda izlediği II. Abdülhamid'in yıldönümü törenlerini; daha sonra Mabeyn Başkatibi olarak katıldığı Sultan Reşad'ın inkilerle karşılaştırdığında, ilkinin "*gözleri taltif (hoş) eden, zihinleri uyuşturan ... ihtişam(ı)*" karşısında, sonrakilerin görkeminin sadece "*daiyesinde (iddiasında)*" kaldığını söylüyor; hatta "*olmuyorsa, hafzedilmeli (kaldırılmalı)*" diye hayıflanıyordu. Nitekim, öyle de oldu. 1. Dünya Savaşı yıllarında, cülus yıldönümü kutlamaları, Sultan Reşad'ın iradesiyle sadece diplomatik ve bürokratik tebrik törenlerine indirgendi; halk şenlikleri ise savaş koşulları gerekçe edilerek yasaklandı.⁶ (Karateke, 2004: 41-2) Ne var ki bu

³ Bu yıldönümüne ait, büyük çoğunluğu padişahın ziyaretine gelen yabancı elçiler ile ona gönderilen hediye ve telgraflarının listelerinden oluşan belgeler için özellikle bkz.: BOA/Y.A.HUS.

⁴ Sultan V. Mehmed Reşad'ın cülus yıldönümü kutlamalarına ilişkin bir dizi belge için: BOA/DH.EUM.THR; BOA/DH.MTV. ve BOA/DH.MB.HPS.

⁵ Ekonomik koşulların yeni mimari yatırımları kısıtladığı bu dönemde, doğrudan cülus yıldönümleri anısına inşa edilmiş bina örneklerine rastlanmıyor, ancak belirli açılışların bu günlere denk getirildiği görülüyor. Örneğin, 1 Temmuz 1915 tarihli bir belgede, yapımı süren Muş Hükümet Konağı'nın, Sultan Reşad'ın cülus yıldönümünde hizmete açılacağı bildirilmekte. (BOA/DH.MB..HPS.24/10)

⁶ Hürriyet Bayramı kutlamalarına Erken Cumhuriyet döneminde de devam edildiği eklenmeli. Cumhuriyet'in ilan edildiği 29 Ekim gününün de bayram ilan edilmesiyle, bu yılların resmi takviminin iki ulusal bayram taşıdığı ve bu günlerin, biçimsel olarak neredeyse birbirinin aynısı olduğu söylenebilecek standart törensel pratiklerle kutlandığı anlaşıyor. 27 Mayıs 1935 tarihli bir yasa ise "(bundan böyle) yalnızca 29 Ekim gününün Ulusal Bayram olarak kutlanmasını" karara bağlayarak bu ikili uygulamaya son veriyordu. Konuyu, yeni Cumhuriyet ideolojisinin ulus devlet kurma pratikleri bağlamında değerlendiren kısa bir metin: Metin Süloş (2006) "Cumhuriyet Döneminde Hürriyet Bayramı Kutlamaları", *Toplumsal Tarih*, No:151, ss.72-75. II. Meşrutiyet ile Cumhuriyet ideolojilerini bu bağlamda karşılaştıran önemli bir okuma için: Kansu (2001), özellikle ss.xxi-xxix ile ss.1-34 .

kararın gerekçesi, yönetimin diğer uygulamalarıyla çelişecek ve çok geçmeden inandırıcılığını yitirecekti. Meşrutiyet rejiminin tesis ettiği diğer bayramların tümü, aynı yıllarda⁷ ve aynı savaş koşullarında kutlanmaya başlanacak ve bunlar, Cüneyd Okay'ın (2000) aktardığı gibi, “savaş döneminde Osmanlı vatandaşlarına moral aşılama” işleviyle de yüklenecekti.

Hürriyet bayramının bu kutlamalar dizisindeki konumu ise, daima ayrıcalıklı oldu. 23 Temmuz, yeni Osmanlı takviminin ilk günüydü ve bu bağlamda, Benjamin'in ünlü benzetmesinde olduğu gibi “zamanın akışını değiştiren makine”⁸ niteliği kazanmıştı. Tıpkı Fransızların 14 Temmuz'u (Bastille Günü) veya Amerikalıların 4 Temmuz'u (Özgürlük Günü) gibi, Osmanlıların 23 Temmuz'u da “*maziye veda edildiği*”, hatta “*insanlığın idrak edildiği*” milat olarak tanımlandı ve yeni Osmanlı iktidarı, bu anlamın içselleştirilmesi ve bayramın toplumsal yaşantıdaki yerinin güvenceye alınması için propaganda boyutuna varan bir gündem belirledi. Öyle ki, 1909'dan başlayarak her yılın yaz aylarında, Osmanlı katiplerinin Hürriyet Bayramı kutlamalarının programlanması, bu programların duyurulması ve denetlenmesi, geniş bir protokol listesine tebrik mesajlarının gönderilmesi ve gelen tebriklerin cevaplanmasını içeren olağanüstü bir mesai harcadığı görülüyor. Bu mesainin ürünü niteliğindeki bürokratik belgelerden anlaşıldığına göre her 23 Temmuz günü, hazırlıkları haftalar öncesinden yapılan resmi geçitler düzenleniyor, kabine üyeleri bayram konuşmaları yapmak üzere imparatorluğun farklı kentlerine gönderiliyor, okullar ve resmi daireler kapanıyor, caddelere zafer takları kuruluyor, bina ve sokaklar bezeniyor, kentliler o günün büyük bölümünü bayram şenliklerinin düzenlendiği açık alanlarda geçiriyor ve kutlamalara her toplumsal grubun katılımı bizzat devlet eliyle sağlanıyordu.⁹

⁷ Mektebliler Bayramı 1915 , Çocuklar Bayramı 1916; İdman ve Ağaç İdman Bayramları 1918'de kutlanmaya başlanmıştı. (Okay, 2000)

⁸ “Tarihin sürekliliğini parçalama bilinci, eylem anındaki devrimci sınıflara özgüdür ... Her takvimin ilk günü, tarih içinde zamanın akışını değiştiren bir makine işlevi görür. Bayram günleri olarak, anma günleri olarak tekrar tekrar karşımıza çıkan hep aynı gündür.” Walter Benjamin (1993:47)

⁹ Bu belgelerin sayısı, 23 Temmuz (10 Temmuz) Bayram protokolü konusunda özgül bir araştırmaya malzeme sağlayabilecek kadar çok. Bunlardan rastgele seçilmiş şu örnekler bile, kutlamalarının hangi titizlikle organize edildiği konusunda fikir verebilir:

- 27.C.1327: “On Temmuz iyd-i mesudunda icrası muharrer olan şehri ayin münasebetiyle kabine namına rad-ı nutk etmek üzere maliye nazırı Cavid Bey'in Selanik'e ve Orman Nazırı Arestidi Paşa'nın Bursa'ya gönderilmesi...” (BOA/DH.İR.801/38)

- 8.B.1327: “On Temmuz yevm-i mübecceli münasebetiyle ulama-yı Mısıryye'nin tebrikatına dair...” (BOA/İR.HUS.248/19)

- 27.B.1328: “On Temmuz yevm-i mübecceli münasebetiyle Medine-i münevver'e de icra edilen merasim, müceb-i mahzuziyyet olduğunun, icab edenlere tebliği...” (BOA/İ.MH.141/18)

Bu kutlamalar, törensel biçim ve sembolik dil açısından II. Abdülhamid'in cülus yıldönümü kutlamalarıyla karşılaştırılacak olduğunda; onlara tarihsel bir mesafeden bakan araştırmacılara olduğu kadar, her iki döneme tanıklık etmiş Osmanlılar için de bir *de ja vu* etkisi yaratmış olmalıydı. Fark edileceği gibi, hürriyet ve meşrutiyet düşüncelerinin merkezinde kurgulanan bu toplumsal ritüeller, Hobsbawm'un tanımladığı biçimde bir gelenek icadı olmaktan çok, esasen mevcut (ve görece olarak yeni) kamusal pratiklerin yeni bir anlam yüklenmiş uyarlamaları olarak kurumsallaşıyordu. Kökeni, topyekun veda edildiği vurgulanan geçmişe dayanan bu ve benzeri uygulamaların yanı sıra, önceki dönemin izlerini silmeye yönelik olanlar da vardı: Bunun en belirgin örnekleri, Hamidiye adını taşıyan sayısız cadde, meydan, rıhtım veya okula “Hürriyet”, “On Temmuz” veya “Meşrutiyet” adı verilmesi; yeni kurulacak olanlarınsa yine bu sözcüklerle adlandırılması oldu.¹⁰ Hemen tüm devrimci kadroları olduğu gibi, II. Meşrutiyet yönetimini de en çok meşgul etmiş olacak konulardan birisi, geçmişle kurulacak ilişkideki süreklilik (hatırlama) ve kopuşları (unutma) uygun bir ideolojik dengede tutma çabasıydı.

Bu bağlamda 1908 sonrasının kamu yönetimini, Osmanlı dünyasındaki yerleşik iktidar-toplum ilişkilerinden ayırırken, Osmanlı Devleti'ni, yüzyıl başındaki karşılığıyla modern merkezi devletin karakteristik pratiklerine yaklaştıran belki de en önemli etkinliği; gerçekleşen politik değişimi görsel bir kültürle desteklemek; diğer bir deyişle yeni sosyo-politik ilkeleri bir görüntüler dizisine tercüme ederek toplum geneli tarafından kolayca algılanır hale getirmek oldu – ki bunun, Osmanlı Türkiye'si'nin modernleşme süreci

- 6.Ş.1328: “İyd-i milli münasebetiyle Heybeliada Rum Cemaati tarafından izhar edilen aşar-ı sadakat, nezd-i Humayun-ı Mulukane'de imüveki mahzuziyyet olduğundan icab edenlere tebliğine...” (BOA/İ.MH.156/4)

- 28.B.1328: “On Temmuz yevm-i mübecceli münasebetiyle arz-ı tebrikatı havi, keşide edilen telgrafnameler, emsali vech ile cevap yazılması ...” (BOA/İ.MH..144/19)

- 25.B.1329: “On Temmuz milli bayramında önceki yılın programının uygulanacağı...” (BOA/ DH.MTV.37/4)

- 26.Ş.1330: “On Temmuz iyd-i millinde Bağdad'da icra olunan geçit resmine iştirak eden rüessasına izhar eyledikleri hissiyat-ı sadakat şî'arenenin nezd-i mualivefd-i tacidaride müstelzem olduğuna....” (BOA/ İ.MH..16)

- 14.Ş.1331: “On Temmuz millî bayramı şenliklerine katılmak üzere Edirne'den (İstanbul'a) trenle dokuz yüz on altı yolcu geldiği...” (BOA/DH.EUM.VRK.11/8)

- 2.B.1332: “On Temmuz bayramında Bağdad'da yapılacak geçit resmine aşiret reisleri ve şeyhlerin katılmasının tebliğine...” (BOA/DH.MTV.37/8)

¹⁰ Bu uygulamanın sayısız örneğinden birkaç tanesi şöyle: Selanik'e bağlı Vodine kasabasındaki Hamidiye mahallesi (BOA/DH.MUI.78/48); Trabzon'daki Hamidiye Caddesi; İskondra'daki Hamidiye Meydanı (*Resimli Kitap*, no:32, yıl:1327, s.224); İstanbul/Taksim'deki ünlü Tepebaşı Gazinosu'nun (BOA/DH.EUM.5.Şb.78/48) adları Hürriyet; Selanik'teki Hamidiye Meydanı ve İskelesi'nin adı ise On Temmuz (BOA/DH.MTV.25/19) olarak değiştirilmişti. Ayrıca İstanbul/Süleymaniye'deki Kevkeb-i Hürriyet Mektebi (BOA/DH.MUI. 86-1/20) ve İzmit'teki Necm-i Hürriyet Mektebi (BOA/DH.UMVM.69/17) gibi, yeni açılan bir çok kurum da bu doğrultuda adlandırılmıştı.

bağlamında II. Meşrutiyet dönemine devrim niteliği kazandıran en önemli yeniliklerden birisi olduğu rahatlıkla savlanabilir. Büyük ölçüde devrim sonrası Fransa’ında üretilenlerden kopya edilen,¹¹ ancak Osmanlı kültürünü yepyeni bir ikonografiyle tanıştıran bu görsel imgeler dizisi, nerdeyse anında yaygınlaşarak yönetimin “halkla ilişkiler” alanındaki en güçlü sermayesine dönüştü. Onlar sayesinde, meşrutiyet ideolojisi aleniyet kazanıyor ve günlük yaşamın hemen her noktasına nüfuz edebiliyordu. Meşrutiyete geçişin yarattığı coşkulu devrim havasını görüntüleyen sayısız karikatür, kartpostal, pul ve el bildirisi türü basılı belgenin yanı sıra, flama ve rozetler, ayrıca üstleri bu imgelerle bezenmiş fincan takımları ve masa saatleri ve hatta dokuma halılar gibi sayısız anı nesneleri üretiliyor ve bunlar, Ahmet Hamdi Tanpınar’ın (2000:157) ifadesiyle “o devrin işporta malları” arasına girecek kadar yaygınlaşıyordu. Söz konusu imgelerin kitlesel dolaşıma girdiği başlıca araçsa, Hamidiye rejiminin tasfiyesiyle bir süreliğine iktidar baskısından kurtulan ve sayıları nerdeyse katlanarak artan günlük gazeteler oldu. Çok sayıdaki benzerleri arasında, bu metnin başındaki pasajın alıntılandığı *Hayal-i Cedid* gazetesinin 23 Temmuz 1910 tarihli bayram sayısı, bu imgelerin sunumuna ilişkin dikkate değer bir örnek sunuyor.¹²

Künyesinde kendini “*musavver (resimli) mizah gazetesi*” olarak tanıtan bu yayının bayram gününe denk gelen sayısı, bunun sıradan bir gün olmadığını vurgulamak istercesine süregelen siyah-beyaz baskısını değiştirerek kırmızı-beyaz sayfalarla yayınlanmış. Arka sayfasında, bayram kantosu söyleyen sokak çalgıcısı çizimi sayılmazsa, bu sayıda ne resme ne de mizaha rastlanıyor: Bayram haberi dışındaki tüm yazılar, haftalık aktüaliteden derlenmiş. En çarpıcı değişiklikse, gazetenin ön kapağında: Her sayıda bir karikatüre ayrılan çerçevede, bu defa ilk haberin konusunu oluşturan Osmanlı bayramına ait bir temsili resim yer alıyor. (Fotoğraf 4.1.1) Çizime düşülen tarihten (sol ortada, r. 10 Temmuz 1324), buradaki sahnenin II.

¹¹ II. Meşrutiyet dönemine (1908-1914) özgü görsel imgeler üzerine öncü bir çalışma için: Brummet (2000). Bu imgelerin, Fransız ve İran devrimleri sonrasında üretilenlerle karşılaştıran bir tartışma için özellikle bknz: ss.73-112, “Revolutionary Examples: France and Iran” adlı bölüm.

¹² Bu noktada, gazetenin kendine ad olarak *Hayal-i Cedid*’i (Yeni Hayal) seçmiş olması da dikkate değer. Aslen *Arzuhal* adıyla, Şubat 1910’da yayına başlayan gazete, bir ay sonra adını “okurların beğenmemesi” gerekçesiyle değiştirmiş ve I. Meşrutiyet döneminde yaklaşık dört yıl yayınlandıktan sonra kapatılan *Hayal* gazetesinin adını miras almış. (Çeviker, 1988:60-3 ve Duman, 1986:254-6)

Kendi tarihsel bağlamı içerisinde bu kısa hikayenin metaforik değeri biraz zorlanabilirse; 1908 sonrası Osmanlı Türkiye’si’nin baskın politik iddiasını biçimlendiren düşünsel ortamın da, padişahın değişmesi, meclisin açılması, anayasal pratiklerin etkinleştirilmesi gibi somut taleplerden oluşan bir arzuhalin değil, bunların toplamından daha fazlasını karşılayacak yeni bir hayalin peşinde olduğu düşünülebilir. Kuşkusuz, böyle düşünecek olunduğunda akılda tutulması gereken, bu hayalin yeni olması kadar, özünde bir hayal oluşudur ki, kendini ve dünyasını yenilemeye koyulmuş bir hayalgücünün önemli bir modernleşme dönemecini haberlediği de iddia edilebilir.

Meşrutiyet yönetiminin ilan edildiği günü canlandırdığı anlaşıyor. Oysa, bunu anlamak için ille de tarihe başvurmak gerekli değil: 1908 sonrasının görsel dağarcığıyla genel bir tanışıklık bile hem buradaki sahneyi hem de sahnenin figürlerini anlamlandırmaya yetiyor: Resmin merkezi figürü, başındaki zafer tacı ve dev kanatlarıyla bir resmi geçidin önünü çeken Hürriyet Perisi. Çevresinde, onu Osmanlı dünyasına kazandıran Hareket Ordusu (diğer adıyla Hürriyet Ordusu), sağ kolda ordunun kumandanı Mahmut Şevket Paşa, soldaysa askerler tarafından zincire vurulmuş ve böylece Hürriyet’e el uzatması engellenmiş Gericilik Canavarı.¹³ Çizimin arkaplanında, Hürriyet Perisinin kanatları ve Gericilik canavarının kuyruğu arasında yükselen anıt ise, Meşrutiyet güçleriyle monarşik rejim savunucularını karşı karşıya getiren 31 Mart Olaylarında ölen askerler anısına inşa edilen Hürriyet Anıtı, veya özgün adıyla Âbide-i Hürriyet – ki, Âbide’nin referansıya, bu resmi geçit mekanının İstanbul/Şişli’deki Hürriyet-i Ebediye tepesi olduğu anlaşıyor. Ne var ki, Âbide’nin buradaki varlığı, her şeyden önce anakronik: Resmin canlandırdığı 23 Temmuz 1908 günü, Âbide henüz inşa edilmiş olmadığı gibi, yapımını gündeme getiren 31 Mart Olayları bile henüz yaşanmamıştı. Daha önemlisi, gazetenin bu sayısının yayınlandığı 1910 Temmuzunda, Âbidenin yapımı da henüz tamamlanmamıştı. Dolayısıyla Âbide’nin bu sahneye katkısı, bir yer imleci olmanın ötesinde görünüyor: 1908 kahramanlarının (ordu), kazanılan zaferin (hürriyet) ve yenilen düşmanın (gericilik) anısını cisimleştirmek üzere inşa edilecek anıtın; meşrutiyet ilanının tanıklarından birisi olarak resmedilmesi ve sanki “ilk andan beri varmış gibi” sunularak tıpkı Hürriyet Perisi ve Gericilik Canavarı gibi dönemin görsel dağarcığına katılması onun Meşrutiyet dönemi imgeleminde alacağı rol konusundaki ilk ipuçlarını barındırıyor.

4.2 “Timsâl-i Meşrûtiyet”: Âbide

Âbide-i Hürriyet’i var eden süreç, 14 Nisan 1909 (r. 1 Nisan 1325) günü Şişli’de, Kağıthane tepesine bakan tepelik bir alanda¹⁴ başlıyor. Burası, bir iki hafta öncesine kadar 31 Mart

¹³ Peri, kız çocuğu veya korumasız genç kadın olarak resimlenen Hürriyet figürü, Fransa’nın ulusal sembollerinden birisi olan (ve Pierre Nora’nın Fransızlar için bir anısal mekan olarak tanımladığı) ünlü Marianne’nin tıpatıp bir kopyasıydı. Burada bir canavar olarak figürize edilen, ancak farklı çizimlerde sarıklı bir molla veya sakallı bir imam olarak da betimlenen Gericilik ise, toplumu baskılayan ve gelişmenin önünü kesen bağınaz zihniyeti temsil ediyordu ve kuşkusuz, büyük ölçüde 31 Mart karşı-devriminin destekçilerine gönderme yaparak onları şeytanileştiriyordu.

¹⁴ Haluk Şehsuvaroğlu’nun (1953:92) aktardığına göre bu tepe, İstanbul’un fethi sırasında Sultan II. Mehmed’in otağını kurduğu alanlardan biriymiş. Alanın, II. Mahmud döneminde Feri adlı bir kadına bahşedildiği, II. Abdülhamit dönemindeyse Feri hanımın torunları tarafından satılarak el değiştirdiği aktarılıyor. Yine Şehsuvaroğlu’na göre bu tepe, 20. yüzyılın ilk yıllarında, aslen II. Beyazıt tarafından vakfedilmiş olması gerekçesiyle kamuya iade edilmiş. İstanbul kuşatması sırasında bu tepede bir otağ kurulduğu ve alanın h. 1143

Olaylarını bastırmak üzere İstanbul'a gelen Hareket Ordusu'nun karargahının bulunduğu;¹⁵ söz konusu tarihte ise bu olaylarda yaşamlarını yitiren 78 askerin, büyük bir cenaze töreniyle toprağa verildi mekan. Günün fotoğraflarının (Fotoğraflar 4.2.2-3) belgelediği gibi, Meşrutiyet kadrosu için bir iktidar gösterisi görüntüsünde gerçekleşen bu cenaze töreni ise, aynı zamanda yeni Osmanlı yönetimince öngörülen yeni toplumsal ilişkilerin kurgulanmasını ve kamusal alanda yeniden üretilmesini güvenceye alacak anısal pratikleri tanımlama sürecinin başlangıcı da olmuşa benziyor. Bu sürecin ilk adımını oluşturan kararlar, alana "Hürriyet-i Ebediye Tepesi" adının verilmesi ve burada hem 31 Mart şehitlerinin hem de Osmanlı Meşrutiyetinin anısını "Âbide-i Hürriyet" adıyla cisimleştirecek bir anıt inşa edileceği duyurulması.¹⁶ Sonradan anıtın kitabesinde de yer alacağı gibi, "*timsâl-i Merûtiyet*", yani meşrutiyetin simgesi olarak tanımlanan Âbide'nin yapımı, Sultan Reşad'ın himayesinde çalışacak bir Âbide-i Hürriyet Komisyonuna devrediliyor¹⁷ ve Komisyonun ilk icraatı,

yılında vakfedilerek buraya "bağ, bahçe, bina yapılmasının" engellendiği Ahmed Refik'in (1998:112-15) aktardığı biçimiyle II. Beyazid Vakfisi'nde de geçiyor. Alanın 20.yy başında kamuya iadesini konu alan bir dizi belge bulunsa bile, (BOA/İ.HUS, 1326 yılı tasnifi) bunlarda, alanın neden ve hangi şartlarla kamuya iade edildiği belirtilmemiş. Bu konuda, Şehsuvaroğlu'nu destekler görünen tek resmi kayıt, Âbide'nin resmi açılışından beş ay öncesine tarihlenen ve "*Kurena-yı sabıkadan Ragıb Efendi ile mahdumlarının Âbide-i -i Hürriyet için terk ettikleri arazilerin rüsumunu vermeleri gerektiği(ni)*" bildiren bir tahrirat. (BOA/DH.İD.54-1/13; 27.M.1329/29 Ocak 1911) Buradan, alanın en azından bir bölümünün, Âbide'nin yapımından önce özel mülkiyet altında olduğu anlaşılıyor ve görünen o ki, alanın kamuya iadesini gündeme getiren de Âbide-i Hürriyet'nin yapımı olmuş. Buna karşın, bu alanın 1896'da Osmanlı Tarım ve Sanayi Ürünleri Sergisi, 1897'de ise Osmanlı Bakterioloji Enstitüsü projeleri için seçildiği biliniyor ki, her iki projenin gerçekleşmemesinde alanın mülkiyet koşulları ve/veya II. Beyazid Vakfisi'ndeki inşaat şerhinin payı olmuş olabilir.

¹⁵ Bu bilgiyi, Prof. Dr. Hikmet Özdemir'in 21 Mart 2005'de Başkent Üniversitesi'nde verdiği "Talat Paşa Cinayeti" konulu konferansında söz alan Emekli Kurmay Albay Dr. Orhan Çoşkun'a borçluyum.

¹⁶ Alanın kesin olarak hangi tarihte ve kim(ler)in kararıyla "Hürriyet-i Ebediye tepesi" adını aldığını bildiren bir belgeye rastlanmıyor. Ancak, 1908 yılının ilk aylarında, arazinin kamuya iadesi konusunda yapılan bürokratik yazışmalarda "Şişli ve Kağıthane civarındaki arazi" veya "Şişli'deki yeşil tepe" olarak tanımlanan alanın, 1909 ortasından başlayarak, belgelerde "Hürriyet-i Ebediye Tepesi" olarak anılması; bu adın Âbide-i Hürriyet'in yapımını gündeme getiren süreçte konulduğunu ortaya koyuyor.

¹⁷ Komisyonun; 6. Daire Belediye Reisi Hacı İhsan Bey (Komisyon başkanı); Erkan-ı Harbiye Binbaşlarından Ebu'l Fuat Ahmet Refik Bey (Komisyon Müfettişi) ve Sabah Gazetesi İmtiyaz sahibi Mihran Bey tarafından yürütüldüğü anlaşılıyor ve dönemin süreli yayınlarında komisyon üyeleri olarak sadece bu kişilerin adları geçiyor. Diğer yandan, 25.C.1331/2 Mayıs 1913 tarihli Yıldız Sarayı Başkıtabet Dairesi'nce düzenlenmiş bir belgede (BOA/DUIT.24/12), Âbide'nin yapımında gösterdikleri "*fevkalade mesai*" nedeniyle altın ve iki farklı türdeki gümüş madalya ile ödüllendirilecek otuz iki kişinin adı sıralanıyor. Bu listeden, altın madalya ile ödüllendirilen beş kişinin, mimar Muzaffer Bey ile Komisyon üyeleri, diğer yirmi yedi kişininse Âbide'nin yapımında emeği geçenlerle o dönemde İstanbul'da kurulu beş Avrupa bankası ve şirketinin müdürlerinden oluştuğu anlaşılıyor. Söz konusu isim listesi (belgedeki özgün haliyle) şöyle:

Altın madalya: Hacı İhsan Beyefendi; Müfettiş Erkan-ı Harbiye Binbaşı Refik Bey; Mimar Muzaffer Bey; Sabah sahib-i imtiyazı Mihran Efendi. (Aynı konuda, daha erken tarihli bir başka belgede, bunlara ek olarak bir altın madalyanın da padişah Sultan Reşad'a verileceği ve bununla birlikte, toplam otuz üç Âbide-i -i Hürriyet madalyası üretileceği belirtiliyor.[BOA/İ.MH.171/23; 26.Ş.1328/1911])

Gümüş: Abud Efendi Hazretleri; Panciri (?) Bey; (?); Artin Arslanyan Efendi; Mösyö Kirsun (?) Viyana Bank direktörü; Manizade Hacı Hüseyin Efendi; Kumandan-ı Ali Aleksandır Paşa; Rober Levi Efendi; Vitali Kamhi Efendi; Mösyö Mişo Lam; Ruruntal (?) Efendi; Balcı İbrahim Bey; Mimar Tezelyan; Mühendis Hüsnü;

Âbide'nin projelerini elde etmek üzere bir yarışma düzenlemek oluyor. Dönemin yayınları, yarışmaya “*çok sayıda mimarın katıldığını*” aktarsa da, bunlardan sadece beşinin adını öğrenebiliyoruz: Dönemin ser-mimarı Vedat (Tek) Bey; Kemalettin Bey, dönemin San'ayi-i Nefise Mektebi müdürü Alexandre Vallaury; Rum mimar Konstantinos Kiriakidis ve Sirkeci Büyük Postanenin yapımında Vedat Bey'le birlikte çalışan mimar Muzaffer Bey. Yine bir gazete haberinden (İsmet, 1329:175) “*beş gün zarfında*” tamamlandığını öğrendiğimiz, ama yazık ki ayrıntılarını bilemediğimiz bu yarışma sürecinin sonunda Muzaffer Bey'in projesi birinciliğe seçilir ve yapım hazırlıklarına başlanır. Âbide için “*on, on beş (bin?) lirayı mütecâviz bir meblağ*” (BOA/İ.MH.235) harcandığı ve bu miktarın Komisyon üyelerince “*iâne-i millî suretiyle*”, yani halktan (Anon, 1329:169) ve memurlardan (BOA/ZB.602/59) toplanan bağışlarla elde edildiği dışında, yapım sürecine ilişkin bilebildiklerimiz de yine yazık ki çok değil.¹⁸

Temelleri, Meşrutiyet ilanının ilk yıldönümünde (23 Temmuz 1910) atılan (Anon, 1325:3) Âbide'nin açılışı, iki yıl sonra aynı günde, yani Meşrutiyetin üçüncü yılına girdiği 23 Temmuz 1911 (r. 10 Temmuz 1327) günü yapılır¹⁹ ve tahmin edileceği gibi her iki gün de büyük resmi törenlerle kutlanır. Bunlar, Hürriyet-i Ebediyye tepesinde gerçekleşecek sayısız resmi törenden ilk ikisi olacak; bundan sonra, devlet eliyle düzenlenen neredeyse tüm kutlamaların burada sahnelenmesi dönemi için bir gelenek haline alacaktı: 1911 yılından başlayarak, Hürriyet bayramları ile Sultan Reşad'ın cülus yıldönümleri düzenli olarak burada

Muhasebeci Muhiddin Bey; Komisyon Katibi Hayri Bey; Veznedar İhsan Bey; Binbaşı Hüsnü Bey; Müteahhit Behçet Efendi;(?); Sıddıka müteahhit Tevfik Efendi.

Gümüş: Anadolu Şimendifer Kumpanyası direktörü Mösyö Hügent (?); Bank-ı Osmani direktörü Mösyö Dükas (?); Credionne (?) Bankası direktörü Mösyö Gorgolos (?); Reji (?) direktörü Mösyö Ramir (?).

¹⁸ Bu çalışma kapsamında taranan belgelerden derlenebilen, yarışmaya ait bilgiler bunlarla sınırlı. Anıt projelerini bir yarışma yoluyla elde etme düşüncesinin kim(ler)e ait olduğu, bu tercihin gerekçeleri, yarışmaya isteyen tüm mimarların mı yoksa sadece kendisinden proje istenilenlerin mi katıldığı, bir yarışma şartnamesine karşılık gelebilecek bir ilkeler/talepler dizisinin bulunup bulunmadığı, vb. önemli bilgilere ulaşılamadı. Yarışma projelerinin kimler tarafından değerlendirildiği konusunda da kesin bir bilgiye rastlanmıyor, ancak eldeki bilgilerin sınırları içinde, Âbide-i Hürriyet Komisyonunun aynı zamanda bir yarışma jürisi rolü üstlendiği varsayılabilir. Gerek Muzaffer Bey'e, gerek yarışmaya katılan diğer mimarlara herhangi bir parasal ödül verilip verilmediği de cevapsız kalan sorulardan bir diğeri. Bu konudaki tek kesin bilgi, Muzaffer Bey'in bu “başarılı mesaisi” nedeniyle 1911 yılında bir Sanayi Madalyası ve 1913'de bir Altın Âbide-i Hürriyet Madalyası ile ödüllendirildiği. (BOA/DH.MTV.4/37 ve BOA/İ.MH.138) Kuşkusuz yarışmayla ilgili olarak en çok merak uyandıracak ayrıntı, diğer mimarların Âbide-i Hürriyet için önerdikleri projeler olacaktır ki, onlar da – korundularsa eğer – henüz keşfedilmeyi bekliyor.

¹⁹ Âbide'nin resmi açılış tarihini belgeleyen çok sayıda belge/yayından birkaç örnek şöyle: BOA/MV.154/80; BOA/İ.MH.171/23; *Servet-i Fünun*, No: 1051, 14 Temmuz 1327/ Temmuz 1911; *Servet-i Fünun*, No:1052, 21 Temmuz 1327/3 Ağustos 1911; *Resimli Kitap*, No:31, Eylül 1911; ss.570-579; *Salname-i Servet-i Fünun*, Yıl:1328, Cilt:III, ss.162-3; *Nevsal-i Osmani*, Cilt:4, ss.160-161, Hicri 1328/1911; *1327 Sene-i Maliyesine Mahsus Musavver Nevsal-i Osmani*, Cilt:III, s.169-176.

kutlanacak (BOA/DH.MTV.34/26); İstanbul’a gelen diplomatik ve askeri ziyaretçilerin Saray’dan sonraki ilk uğrak yerleri burası olacak;²⁰ diğer bayramlara ait resmi kutlamalarla çeşitli nişan ve madalya törenleri yine burada düzenlenecek ve bu sayede alan, yılın büyük bölümünü bu törenler için kurulmuş zafer takları, çadırlar ve bezemelerle donanmış olarak geçirecekti. Adı bile bir yer olmaktan çok bir dilek veya amaç çağrışımı verecek biçimde konulmuş olan bu tepe, bir anısal mekan olmanın da ötesinde, rejimle öylesine bütünleşecekti ki, örneğin Halit Ziya (2003:553) meşrutiyetin geleceğine dair kaygılarını, romantik bir metaforla dile getirme gereği duyduğunda, onu “Hürriyet-i Ebediye tepesine dikilen, her türlü rüzgarlara maruz bakımsız, desteksiz bir ağaç” olarak tanımlayacaktı.

Âbide ise, anısını cisimleştirdiği dönem boyunca ne desteksiz ne de bakımsız kaldı. Meşrutiyetin ilk mimarlık ürünü ve yeni rejime ait anısal pratiklerin mekansal ögesi olmanın ötesinde, dönemi için deyimın tam anlamıyla bir kült nesne haline geldi; getirildi. Sultanın her yerde hazır ve nazır oluşunu simgelercesine imparatorluğun hemen her köşesine yayılan II. Abdülhamid’in proto-anıtlarının tersine, gücünü tekilliğinden alıyordu.²¹ Dolayısıyla, tek bir Sultan’ın birbirinden olabildiğince farklı, çoğul mimari biçimlerle temsil edildiği bir dönemin hemen ardından, göreceli bir çoğulculuğu savunan yeni bir rejimin, tek bir mimari biçimle temsil edildiği bir döneme geçilmiş oldu. Meşrutiyetin tek bir Âbidesi –“*timsali*”- vardı; ancak imparatorluğun her köşesine yayılan görsel suretleri sayesinde o da, her yerde hazır ve nazır kılınıyordu. Varlığını, büyük ölçüde, onu üreten toplumun dünyayı yeni (modern) bir görsellik üzerinden algılamaya başlamış olmasına borçlu olan Âbide, simgelediği yeni değerlerin kitleleşmesinde kullanılan en güçlü görsel araca dönüştü. Üzerinde onun resmedildiği kartpostallar, pullar, madalyalar ve nişanlar üretildi; ayrıca –aşağıda, farklı bir perspektiften ayrıntılandırılacağı gibi– gerek bir mimarlık ürünü gerek bir politik simge olarak sayısız popüler yayında boy göstererek rejim propagandasının başat ögesi ve Osmanlı Meşrutiyetinin onaylanmış görüntüsü oldu.

²⁰ Hürriyet-i Ebediye Tepesinin ilk diplomatik ziyaretçisi, Âbide’nin açılış törenine katılan ve Osmanlı kamuoyuna “*Port Arthur kahramanı*” olarak tanıtılan Japon General Nogi olmuş. (*Servet-i Fünun*, No:1052, 21 Temmuz 1327/3 Ağustos 1911) Alanın diğer ziyaretçiler arasında, Bulgaristan ve Sırbistan Kralları, (Halit Ziya, 2003:366 ve 387) ile vefatı prens Yusuf İzzettin sayılabilir. (BOA/İ.HUS.237/6). Ayrıca, çeşitli yıllarda bir çok nişan ve madalya töreninin de burada yapıldığı biliniyor. (BOA/DH.MTV.51/1; BOA/DH.MTV.15/14).

²¹ Bu kapsamda bilinen tek istisna, yine Meşrutiyetin anısını cisimleştirmek üzere Selanik’teki On Temmuz Meydanı için tasarlandığı bilinen bir diğer anıt projesi. Halit Ziya’nın (2003:492) anılarında ve Sultan Reşad’ın 1911 tarihli Rumeli gezisinin ayrıntılarını aktaran arşiv belgelerinde (BOA/DH.MTV.25/19; 25/43) temellerinin 1911’de atıldığı bildirilen bu anıtın mimari niteliklerine ait bir bilgi bulunmadığı gibi, sonuçta inşa edilip edilmediğine ilişkin bir kayıta da rastlanmıyor.

Ne var ki bu onayın, kendiliğinden ve zahmetsizce geldiğini düşünmek olanaksız. Âbide-i Hürriyet, II. Meşrutiyet'in yegane anıtı olmanın çok ötesinde, altı yüzyıllık Osmanlı Devleti'nin ilk anıtydı. Ve inşası, “âbide” sözcüğünün bile henüz Türkçe sözlüklere girmediği,²² dolayısıyla toplumsal çoğunluğun bu yapının imge değerini özümsemek şöyle dursun, adını bile anlamlandırmakta zorlanacağı bir tarihsel anda, üstelik İstanbul gibi tepkiselliğini kanıtlamış²³ bir toplumsal bağlamda gerçekleşiyordu. Bu nedenle onun yapım öyküsü, aynı zamanda Osmanlı dünyasında anıt üretiminin önünü tıkayan meşruiyet krizinin çözülmesine yönelik bir süreç olarak da okunabilir; okunmalıdır. Tıpkı “hürriyet” kavramının kendisi gibi, “Âbide” de, gerek bir kavram gerek bir anısal nesne olarak 1908 devriminin icadıydı. Ve yine dönemin “hürriyet” kavrayışı gibi, o da Osmanlı geçmişinin kültürel ve tarihsel tortuları üzerine bina edildi; kaçınılmaz zaafı oldu. Bunlara rağmen, dönemi için bir kült nesneye dönüşmesini ise; gerek yapım sürecinin kurgulanışı, gerek mimari kompozisyonu ve kentsel konumu, gerekse toplum gündemine sunulma biçimlerinde varlığını hissettiren, ve sonuçta onu (ve onun cisminde anıt üretimini) Osmanlı toplum zihninde meşrulaştıran bir uzlaşılar dizisine borçlu görünüyor.

4.3 Anıtın Kültleşmesi: Âbide-i Hürriyet, Popülizmi ve Bedelleri

Dikkat edilirse, Meşrutiyetin ilanını izleyen kronolojide anıt yapma düşüncesi, yıldönümünü bayramlaştırma kararının öncesine rastladığı gibi, Meşrutiyet ilanını değil 31 Mart Olaylarını izliyor. Bir diğer anlatımla, Meşrutiyet kadrosu, doğrudan iktidara gelişini simgeleştirmek yerine bu iktidarı korumak için şehit düşenlerin anısını yüceltecek bir anıt inşa etmeye ve ancak bu anıtın yapımı başladıktan sonra iktidarının ilk gününü bayram olarak kutlamaya karar vermiş.²⁴ Kuşkusuz ki, bu tarihsel sıralamayı gerekçelendirecek çok sayıda açıklama üretmek olanaklı. Örneğin, Meşrutiyet yönetiminin ancak kendisine yönelen toplumsal muhalefeti pasifleştirdikten sonra bu tür iktidar pratiklerini devreye sokmaya başladığı önerilebileceği gibi; bunun sadece tesadüfen böyle sıralanmış bir olaylar dizisi olduğu da düşünülebilir. Ne var ki, Âbide-i Hürriyet'i bir kültürel uzlaşma ürünü olarak değerlendirecek

²² Bknz. Bölüm 3.3; s.76, dipnot 17.

²³ Örneğin, II. Meşrutiyet döneminde İstanbul'da yaşayan W.L.Courtney'nin, anılarında, kenti tanımlamak için kullandığı ilk sıfat da bu: “tepkisel” (*reactionary*). (aktaran Brummet, 2000: 132, ve s.384, dipnot 51.)

²⁴ Âbide'nin resmi yapım kararına ilişkin kesin tarih bilinmese bile, bu kararın 31 Mart Şehitlerinin cenaze töreninde, yani 14 Nisan 1909'da kamuya duyurulmuş olması, onun Nisan 1909'da (31 Mart Olaylarının hemen arkasından) verildiğini ortaya koyuyor. 23 Temmuz'un “Hürriyet Bayramı” olarak kabulü ise, 8 Temmuz 1909 tarihli Meclis kararına dayanıyor. Dolayısıyla, iki kararın arasında üç aylık bir süre var. Meşrutiyetin ilanı ile Âbide'nin yapım kararı arasındaki süre ise yaklaşık dokuz ay. (Temmuz 1908-Nisan 1909)

çerçeveden bakıldığında, yapım kararının Meşrutiyet ilanıyla değil 31 Mart şehitleriyle gündeme getirilmesi yaşamsal bir ayrıntı oluşturuyor. Anıt yapımını meşrulaştıracak ilk adımın bu yolla atıldığı ve Âbide'nin mimari kompozisyonunun da bu kararla belirlenmiş olduğu görülüyor.

Genel hatlarıyla betimlenecek olursa Âbide, köşeleri pahlanmış üçgen bir zemin, buradan merdivenlerle ulaşılan bir üst platformun merkezindeki bezemeli bir altıgen kaide ve bu kaidenin üzerinden yükselen bir top namlusu biçiminde tasarlanmış. Namlunun ön yüzünde, bir can simidi, gemi çıpası, süngülü tüfekler ve dalgalanan bayrak motiflerinden oluşan bronz bir plaka yer alıyor. Kaidenin merdivenleri karşılayan cephelerine, her biri bir şehit askerin adını taşıyan altıgen mühürler işlenmiş.²⁵ Diğer üç cepheden doğu (ön) yüzde Sultan V. Mehmed Reşad'ın tuğrası, kuzey yüzde “*Tarih-i istirdâd-ı Hürriyet 10 Temmuz 1324*” ve güney yüzde “*Timsâl-i Meşrutiyet 11 Temmuz 1325*” kitabeleri okunuyor.²⁶ Kitabelerin bulunduğu cephelerin alt bölümlerine, Âbide'nin altındaki bodrum mekanına ışık sağlayan bezemeli mermer ızgaralar yerleştirilmiş. Söz konusu bodrum mekanı ise, yapının temel duvarlarının arası boş bırakılarak oluşturulmuş, eteklerinde vitraylı pencereler olan bir kubbeye örtülü üçgen planlı bir dinsel mekan. Şehit askerlerin lahitlerinin burada olması ve sol (batı) köşede bir mihrap bulunması nedeniyle bir türbe odası veya mescit niteliğindeki bu mekana, Âbide'nin doğu (ön) cephesinde, alnında “*Makber-i şühedâ-ı hürriyet*” yazılı mermer bir kapının açıldığı tonoz örtülü bir merdivenle giriliyor. Bu tonoz girişin dış yüzeyine yerleştirilen basamaklarla, giriş kapısı sırtının bir tür kürsü ve/veya minber olarak da kullanılması sağlanmış. (Fotoğraflar 4.3.1-4.3.6)

Görüldüğü gibi Âbide-i Hürriyet, bir anıt olmakla birlikte hem bir türbe, hem bir mescit, hem de bir açık hava namazgahı işlevlerini kendinde topluyor. Bu kompozit niteliğinin, çok önemli bir işlevsel gereksinimi karşıladığına kuşku yok. Ne var ki söz konusu gereksinimin, bir mezar, mescit veya namazgahın karşılayacağı dinsel işlevlerle bir ilgisi de yok. Âbide'nin

²⁵ Reşad Ekrem Koçu'nun (1958:170) aktardığına göre, bu mühürlerden bir tanesi “Selko Bin Dalyan” adlı bir askerin adını taşıyor. Dolayısıyla Âbide-i Hürriyet, Müslüman askerlerle gayrimüslim bir askerin birlikte defnedildiği belki de tek toplu mezar olma özelliğine sahip.

²⁶ İlk kitabede yer alan 10 Temmuz 1324/23 Temmuz 1908 tarihi, bilindiği gibi, II. Meşrutiyet'in ilan edildiği gün. Diğer kitabe, ilk bakışta Âbide'nin 11 Temmuz 1325/24 Temmuz 1910 günü tamamlandığı izlenimini verse de, bu açılışın ancak ertesi yıl, yani 1911'de gerçekleştiği biliniyor. 11 Temmuz 1910 tarihinin, bilinen özel bir anlamı olmadığına göre, akla gelecek ilk tahmin söz konusu kitabenin, yapımın 1910'da tamamlanması öngörülerek önceden hazırlanmış (ve nedense değiştirilmemiş) olabileceği.

birincil işlevi, yeni Osmanlı iktidarının kamusal temsiliyetini sağlayacak bir görüntüye olan gereksinimini karşılamaktır. Yapıya “Âbide” adının verilmesi bile böyle olduğunu açıkça ortaya koyuyor. Âbide’yle bütünleşen türbe, mescit ve namazgahın esas işlevleri ise, dinsel bir gereksinimi karşılamak değil; bu yeni temsili görüntüye toplumsal onay kazandırmak olmuş olmalıdır. Diğer bir deyişle, bu dinsel öğeler Âbide’nin meşrulaştırıcı bileşenleri olarak tanımlanabilirler ve Âbide’nin yapım kararının, Meşrutiyet ilanı ile değil, 31 Mart şehitleriyle gündeme gelişi de bu bağlamda anlamlandırılabilir. Anıtın simgeselliğine yabancı olan Osmanlı toplum zihninde, Hürriyet düşüncesiyle özdeşleşecek yeni bir (mimari) imge kurgulanırken bir türbe işlevinin araçsallaştırılması, (tıpkı II. Abdülhamid’in jübile yapıları kapsamında geleneksel çeşme işlevini araçsallaştıran proto-anıt örneklerinde olduğu gibi) kamusal yapı üretimindeki geleneksel meşruiyet normlarının korunmasını sağlayan ve dolayısıyla yapının kamusal alandaki rolünü baştan güvenceye alan bir çözüm sağlamışa benzer.

Âbide-i Hürriyet’e bir politik kült olmanın yanı sıra bir dinsel kült niteliği de veren bu tavrın, aynı zamanda Hürriyet Bayramı kutlamalarının anlam ve içeriğiyle desteklendiği de eklenebilir. Şöyle ki; bu bayram, 31 Mart Olaylarının değil Meşrutiyet ilanının yıldönümüne kutlanmasına karşın, aynı zamanda şehitlerin anıldığı bir gün olma niteliği de taşımıştır. Sayısız örnekte rastlanabileceği gibi, bu metnin başında alıntılanan bayram haberinde “Yaşasın Meşrutiyet!” sözlerine eşlik eden (hatta, bu örnekte ondan önce yer alan) “Yaşasın vatan fedailer!” dileği; bayramın, birbirini bütünleyen ikili anlamını dile getirerek bu günün biri geleceğe, diğeri geçmişe dönük iki farklı hatırlama eylemini içerecek biçimde kurgulandığını ortaya koyuyor. Ve kuşkusuz, böyle oluşu Âbide ve Bayramın birer anısal mekana dönüşümünde büyük pay almıştır: Jan Assman’ın (2001:64-6) belirttiği gibi “şehitlerin anılması, kültürel hatırlamanın ilk biçimidir” ve bu hatırlama eylemi, geçmişle içinde yaşanılan an arasında sosyal bir bağ kurarken, sosyo-politik bir kimliğin onayını da içerir. Hürriyet bayramı özelinde önemli görünen ayrıntıysa, buradaki anma ritüelinin bir yönüyle yine dinsel içerikli olmasıdır. Öyle ki, Âbide-i Hürriyet çevresinde gerçekleşecek kutlamalarda, açık havada namaz kılınacağı, ölümlerin anısına dua okunacağı ve bu kutlamaların bir türbe ziyareti boyutu da içereceği, hem bayrama yüklenen anlam hem de bizzat Âbide’nin mimari kurgusuyla, baştan belirlenmiştir – ve fark edileceği gibi bunlar, geleneksel kamusal pratiklerde varlığını koruyan dinsel (İslami) alışkanlıkların yeni bir kolektif anıya yönelik olarak tekrarlanmasını kapsar. Anısal pratiklerde gözetilen bu biçimsel süreklilik ise, Bayram ve Âbide’nin toplumsal anlamının tesisi için önemli bir etken sağlamış;

örneğin onu, sadece sosyo-politik bir dönemecin yıldönümü olarak kutlanması öngörülen Tanzimat bayramı ve sadece politik göndermelere sahip Tanzimat Anıtlarına karşı yönelen toplumsal tepkiden muaf tutmuş olmalıdır.

Özetlenecek olursa, Âbide'nin yapım süreci ve tasarımına ilişkin bu gözlemler, onun, devrim sonrasının koşulları içinde gerçekleşmiş bir emrivakinin değil; ciddi bir konsensüs arayışının ürünü olduğunu önermeyi hedefliyor. Osmanlı geçmişinden radikal bir kopuş iddiası taşıyan ve bu doğrultuda kamusal alanı yeniden düzenlemeyi vaad eden yeni bir rejimin, kendi iktidarını simgeleştirmek üzere giriştiği bu ilk mimari etkinlik, aynı zamanda onu Osmanlı kamusal alanındaki süregelen tikanıklıkla yüzleştiren önemli deneyimlerden birisi olmuşa benzer. Bu deneyimlerden ilki olan 31 Mart Olayları, Âbide'nin yapımı için bir gerekçe sağlamış olmakla birlikte; ortada uzlaşılması gereken güçlü bir kamuoyunun varlığını da tescillemiş olmalıdır. Tanzimat Anıtlarını sonuçsuz bir girişime dönüştüren kültürel reflekslerin, egemen olmasalar bile varlıklarını korudukları anlaşılan bu dönemeçte; Meşrutiyet'in timsâli olacak simge yapının, bir anısal mekana dönüşebilmesi için farklı toplumsal grupların birbirinden farklılaşan beklentilerini (bir temsili görüntü, bir anıt veya dinsel bir yapı) karşılayarak kurgulanmış olduğu varsayılabilir. Aynı varsayım, uç noktasına kadar izlenecek olduğunda ise, Âbide-i Hürriyet, bir konsensüs arayışının ürünü olmaktan çok, bir tür mimari-politik popülizm örneği olarak da belirecektir ki, yapının bir ulusal anıt oluşu bu durumu olağan, hatta kaçınılmaz kılar. Bu bağlamda Âbide-i Hürriyet, ulusallık iddiasındaki her anıtın tanımı gereği popülist bir niyetle kurgulanacağı; veya popülerleşmeyen bir ürünün ulusallık iddiasını karşılayamayacağını örnekleyen bir yapı olarak da değerlendirilebilir.

Belirtmeli ki burada popülizm, pejoratif bir politik etiket olarak değil; Raymond Williams'ın (1998:236) hatırlattığı gibi “halka ait, halkın gözündeki değerli işler/eylemler üretme” olan özgün karşılığıyla kullanılıyor. Bu bağlamda, Osmanlı dünyasında anıta ait meşruiyet krizini aşmaya yönelik çabaların, sonuçta Âbide-i Hürriyet'in “halkın gözündeki değer kazanmasında” önemli katkılar sağlamış ve dolayısıyla amaçlarına ulaşmış oldukları söylenebilir. Ancak, bedelsiz oldukları söylenemez. Açık bir deyişle, Âbide'nin yapımını meşrulaştıran ve ona toplumsal onay kazandıran kimi popülist tercihlerin, aynı zamanda onun anıt niteliklerini belirli bir ölçüde törpüleyen angajmanlara dönüştüğü de gözleniyor. Öncelikle, dinsel öğelerle desteklenmiş oluşu, onun toplum zihninde “tam simgesellik için özgürleşmesini” engellemiş ve örneğin Âbide'nin, dönemin sayısız popüler yayınında “*Şuheda-ı hürriyetin merkâd-ı*

muhterem”, yani bir şehitler mezarı olarak anılmasına neden olmuştur. Âbide’yi dinsel işlevleriyle bütünleştirerek tanımlama alışkanlığı sonuçta öylesine yerleşmiş görünür ki, onun ilk Osmanlı anıtı olarak taşıdığı önemi defalarca vurgulamış olan Reşad Ekrem Koçu bile, 1958 tarihli “İstanbul Camileri” adlı kitabında Âbide-i Hürriyet’e de yer vermiştir.²⁷

Oldukça farklı bir ayrıntı oluşturmakla birlikte, Âbide’nin kentsel konumu da bu bağlamda değerlendirilebilir, ve onun toplumsal yaşama katılımını etkileyen uzlaşılar dizisine dahil edilebilir görünüyor. Hürriyet-i Ebediye Tepesi’nin, Âbide’nin çevresinde gerçekleşecek törensel pratikler için son derece elverişli bir alan olduğuna kuşku yok. Ancak bu konumun, Âbide’yi İstanbulluların çoğunluğu için gündelik güzergahların dışında kalan, demir parmaklıklarla çevrili geniş bir yeşil alanın mahremiyetinde bırakıyor oluşu da dikkate çekici. Anıt yapma düşüncesiyle neredeyse çelişecek biçimde onun kamusal görünürlüğüne kısıtlayan, onunla dolayimsız etkileşimleri sadece özel ziyaretler ve törensel etkinliklere sınırlayan bu konum, Meşrutiyet yönetiminin Âbide’nin yer seçimi konusunda da Tanzimat Anıtları deneyimini hesaba katarak davranmış olabileceğini akla getiriyor. Gülhane Parkı ve Beyazıt Meydanı gibi kent yaşamının merkezi noktalarında yer almaları öngörülen Tanzimat Anıtları’nın tersine, Âbide’yi mevcut yapılaşmadan uzakta, adeta kente değil kendine ait özel bir alanda konumlayan kararın, Âbide’yi, ona yönelebilecek olumsuz tepkilerden yalıtma kaygısıyla da alınmış olabileceği, üzerinde düşünmeye değer bir soru. Nitekim, bir ölçüde bu kararın da etkisiyle, Âbide’nin aleniyet kazanacağı ana mecra kent mekanı değil, suretlerini dolaşıma sokan görsel medya olacaktı. Diğer bir deyişle Âbide, toplumsal çoğunluğun imgeleminde üç boyutlu mimari tektoniğiyle değil, iki boyuta indirgenmiş görüntüsüyle yer edinecekti.

Ne var ki Âbide-i Hürriyet, anıta ait meşruiyet krizini aşan ilk örnek olmanın belki de en ağır bedelini tam da bu noktada, yani mimari görüntüsüyle ödemişe benziyor. Bununla Âbide’nin, övgüye değer ve ustalıklı oldukları belirtilmesi gereken estetik nitelikleri ve tasarımsal çözümleri değil; bir top namlusu biçimindeki genel görüntüsü ve onun gösterge değeri kastediliyor. En yalın anlatımıyla buradaki sorun, “timsâl-i Meşrutiyet” olarak tanımlanan bu görüntünün Meşrutiyet kavramıyla nasıl bir sembolik ilişkisi olduğunu kestirmek. Dönemin politik ikonografisini oluşturan diğer görsel imgelerle karşılaştırıldığında, bu görüntüyü

²⁷ Koçu, Reşad Ekrem (1958) *İstanbul Camileri*, Tan Matbaası, İstanbul, ss.18-20.

anlamlandırmak iyice zorlaşıyor. Hürriyet kavramını simgelemek için, iyilik ve saflık gibi değerlerle kolayca özdeşleşebilecek peri/küçük kız çocuğu; şeytanileştirilmek istenilen karşıt düşüncelerinse korkunç ve yok edici canavar veya iblis figürleriyle temsil edildiği bir imgesel dağarcıkta; Meşrutiyet'in, nasıl olup da ağzı gökyüzüne çevrilmiş bir top namlusunda karşılık bulduğunu açıklamak neredeyse olanaksız. Bu konuda, Âbide'nin mimarı veya yapımından sorumlu komisyon tarafından kaydedilmiş bir bilgi bulunmadığı için, soru yanıtsız kalmaya mahkum görünüyor. Varsayımları zorlayarak üretilebilecek açıklamalarla bir yanıt üretmeye çabalamaksa yararsız olsa gerek, çünkü zaten esas sorun, Âbide'nin temsil ettiği kavramla arasındaki bağların, ancak tereddütlü varsayımlarla kurulabilecek kadar belirsiz oluşunda yatıyor. Buna karşın, söz konusu belirsizliğin nedeni oldukça belirgin. Âbide'nin; altı yüzyıldır salt anısal değeriyle var olacak anıtlar üretmemiş, dolayısıyla soyut kavramların somut mimari nesnelerde nasıl temsil edilebileceği konusunda hiç deneyim biriktirmemiş bir toplumun, bu yolda verdiği ilk ürün olmasıyla açıklanabilecek – ve dolayısıyla olağan karşılanabilecek bir durum bu. Anıta ait meşruiyet krizi, Âbide'nin yapım sürecini biçimleyen uzlaşmalarla önemli ölçüde aşılmış olmakla birlikte; karşılığında mimarı Muzaffer Bey'i ve onun şahsında Osmanlı mimarlık pratiğini bir temsiliyet sorunuyla yüzleştirmiştir. Bu yüzleşmenin ürünü olan Âbide-i Hürriyet ise, deyim yerindeyse ikonografisi olmayan bir ikon olarak yepyeni bir mimari pratiğin önünü açmıştır. Ancak aslolan, Âbide'nin ikonlaşmış oluşudur. Bunu ise, mimari niteliklerine olduğu kadar ona popüler imgelemde yer açmak için döneminin tüm olanaklarını kullanan medyatik bir promosyon sürecine borçlu görünür. Ki, Âbide-i Hürriyet'i -tüm zaafalarına rağmen- modern anlamda bir anıt örneği yapan da budur.

4.4 Kültün Anıtlaşması: Âbide'nin Resimleşmesi, Tüketimi ve Tükenişi

Âbide-i Hürriyet'in öyküsü, her ne biçimde kurgulanacak olursa olsun, onun dönemin popüler basınındaki suretlerinden söz etmeksizin eksik kalacaktır. Yukarıdaki tartışmada da birkaç kez vurgulandığı gibi; Âbide'nin yapımına meşruiyet veren, ona aleniyet sağlayan ve onu politik bir temsil aracına dönüştüren süreçler, ancak söz konusu suretlerin dolaşıma girmesiyle tamamlanmış görünmektedir ve bu bağlamda Âbide'ye kamusal varlık kazandıran başlıca mecraanın basın olduğu iddia edilebilir. Böyle bir iddia, bir bakıma Âbide'nin basındaki görüntüsüyle “anıtlaştığını” söylemekle eşdeğer sayılmalı. Öyle ki, onu farklı biçimlerde ve sürekli kamu gündeminde tutan tanıtıcı ve yönlendirici nitelikteki basın kampanyası olmadan Âbide'nin, Osmanlı çoğunluğunun varlığından bile haberdar olamayacağı bir şehitler mezarı olarak kalacağını; anısal/göstergesel değerinin popüler zemine yayılamayacağını ve dolayısıyla, ona yüklenen mimari/ideolojik anlamın (bütünüyle yitirilmese de) önemli ölçüde

eksileceğini düşünmek hatalı olmayacaktır. Bu çerçevede, Osmanlı dünyasının ilk ulusal anıtı, biri Hürriyet-i Ebediyye Tepesi'nde, diğeri gazetelerin basılı sayfalarında yürütülen iki inşa sürecinin ürünü olarak değerlendirilebilir. Birinci süreç Âbide'nin cismini, ikinci süreçse onun popüler alanda tüketilecek resmini üretmiştir – ki, sadece Âbide-i Hürriyet'i değil, herhangi bir modern anıtı nitelemek için geliştirilebilecek en kapsamlı tanımlardan birisi de bu olmalıdır: “gündelik kamusal yaşamda tüketime açık, anlamlı bir resim”. Kuşkusuz ki bu tanımla, modern dünyada anıtların mimari ve mekansal niteliklerinin önem yitirdiği kastedilmiyor. Kastedilen, Heidegger'in ünlü deyişiyle²⁸ dünyanın bir resim olarak kavranmaya başlandığı tarihsel dönemeç kapsamında, mimarlığın üretimi ve tüketimine ait pratiklerin geçirdiği dönüşüm. Bu dönüşüm²⁹ bağlamında; matbaanın doğuşuyla ortaya çıkan yeni teknolojiler, Victor Hugo'nun ünlü vecizesini (*ceci tuera cela* / bu [matbaa] şunu [mimarlığı] öldürecek) yalanlar biçimde mimarlığı öldürmemiş, tam tersine onun toplumsal yaşama katılma biçimlerini çeşitlendiren yeni bir olanaklar dünyası açmıştır. Habermas'ın (1999) “kamunun en mümtaz kurumu” olarak tanımladığı günlük gazetelerse, mimarlığın görünürlük kazanacağı yeni bir alan sunarken onu sadece Heidegger'in sözünü ettiği gibi metaforik olarak değil, düz anlamıyla da “resimleştirmiş”; ayrıca belirli örnekleri gündelik aktüalitenin bir parçası haline getirerek onları birer kamuoyu nesnesine dönüştürmüş ve yine Habermas'ın (1999:325) deyişiyle onlara yönelik bir “kanaat idaresi” işlevi de üstlenmiştir.

Konuyu, anıt sorunsalı özelinde tartışmak için başvurulabilecek kavramlaştırmalardan birisi, Lawrence J. Vale'in, (1999) aslında çok daha güncel bir tarihsel bağlamın (kabaca 1950ler sonrasının) simge yapılarını nitelemek için geliştirdiği “*mediated monument*” tanımlaması. Hemen fark edileceği gibi bu deyim, belirli yapıların anıt değeri edinme biçimlerini, özgün karşılığı “araç olan, aracılık eden” olan “*media/mediate*” sözcüklerine referansla tanımlamayı öneriyor ve dolayısıyla, “aracılarıyla var olan anıtlar” olarak Türkçeleştirilebilecek bir anlama sahip. Ancak bu kavramsallaştırma, *media* sözcüğünün basın, radyo, televizyon, sinema ve internet gibi gelişkin kitle iletişim araçları ile özdeşleştirildiği bir dönem için önerildiğinden; onu “medyatik anıtlar” veya “medyalaştırılmış anıtlar” olarak çevirmek de olanaklı. Vale'in

²⁸ Heidegger, Martin (1977) “The Age of the World Picture”, *The Question Concerning Technology and Other Essays*, Çev.: William Lovitt, Harper and Row, New York, ss. 115-154.

²⁹ “Bilginin görselleşmesi” veya “dünyanın görsel olarak yeniden inşa edilmesi” olarak tanımlanabilecek bu süreci inceleyen çok sayıda çalışma arasında, konuyu farklı disiplinler epistemolojilerinin geçirdiği dönüşümler çerçevesinde tartışan bir kitap: Stafford, Barbara Maria (1996) *Good Looking: Essays on the Virtue of Images*, MIT Press, Cambridge, Massachusetts. Söz konusu sürecin tetikleyicileri ve sonuçları üzerine bir tartışma için özellikle bkz: ss.20-41, “*The Visualisation of Knowledge from the Enlightenment to Postmodernism*” başlıklı bölüm. Ayrıca bkz. bu çalışmada Bölüm 3, s.60, dipnot:3.

(1999:391) sözleriyle bu yapılar, “büyük medya kampanyalarıyla toplumsal dolaşıma giren, anlamları büyük ölçüde bu kampanyalarla inşa edilen ve önemleri, bizzat medyadaki varlıkları ile ölçülebilen” mimarlıkları kapsıyor. Bu anıtların kayda değer bir bölümü, iktidarların politik/kültürel meşruiyet arayışlarını ve/veya ulusal kimliklerin inşasını desteklemek üzere araçsallaştırılan yapılardan oluşuyor ve en önemlisi, hemen hepsinin temsili değerlerinin, onları bir biçimde geçmişe bağlayan (kimi zaman *pseudo*) anlatılarla bütünleştirilmiş oluşu.

Ne var ki, buradaki tartışmaya yön verebilmesi için; Vale’in kavramlaştırmasını biraz inceltmek ve tarihsel bir perspektif kazandırmak gerekli gibi duruyor. Açıkçası, Âbide-i Hürriyet’in, “medyalaşmış anıt” tanımıyla neredeyse bire bir örtüştüğünü söylemekle yetinmek yerine; onun medyalaşma biçimiyle kendisinden önceki simge yapıların medyalaşma biçimleri arasındaki farka dikkat çekmek ve bu farkla ortaya çıkan sonuçlara kısaca değinmekte yarar var. Aksi halde, Vale’in kavramsallaştırması eksik kalacağı gibi, totolojiye dönüşme riski de taşıyor. Şöyle ki: karşılaştırmalı bir analizde bile, tarihsel olarak hiçbir yapının simge değerinin, sadece söz konusu yapının kendisinden (mimari cisminden) menkul olduğunu söylemek kolay değil. Her yapı yüklendiği simgesel/anısal değer kamusal alanda özümlemesi için çeşitli mecralar gereksinir ve son kertede büyük ölçüde bunların etkinliğiyle anıtlar. Diğer bir deyişle, bir anıt var etmek için sadece onu inşa etmek yetmez, onu toplumsal yaşama katacak çeşitli araçların yaratılması, en azından mevcut kamusallaştırma araçlarından destek alınması gerekir. Dolayısıyla aracılıyla var olmak veya medyalaşmak, belirli bir dönemin belirli anıtlarına özgü bir ayrıcalık değil; bizzat anıt kavramının kendisine içkin bir nitelik olarak değerlendirilmelidir: Özetle, hiçbir anıt kendi kendisini var etmez, onu var eden medyaların etkinliğidir. Modern dünyanın anıtlarını, modern öncesi dönemin anıtlarından ayırırsa, bu yapıların kendilerini anıtlıştıracak medyalara sahip olmaları değil; onları anıtlıştıran medyaların önceki dönemlerinkinden farklı oluşudur. Mimarlığın kamusallaşma tarihçesindeki dönemsel geçişleri belirleyen başlıca etkenin de bu fark olduğu eklenmelidir.

Konuyu sadece İstanbul’daki kimi anıt yapılardan örneklemek bile genel bir açılım sağlamaya yetebilir. Bu bağlamda, Ayasofya ve Süleymaniye’nin de birer medyalaştırılmış anıt olduğunu; taşıdıkları temsili ve/veya anısal değer toplum geneline yayılımını, mimari nitelikleri kadar (hatta, tartışmaya açık biçimde onlardan çok) somut cisimlerinden adeta bağımsız olarak üretilmiş söylenceler, efsaneler ve hurafelere borçlu olduklarını iddia etmek

olanaklı. Sayısız benzerleri gibi, bu yapıları da anıtlılaştıran mecralar; pre-modern dünyanın medyası olarak tanımlanabilecek, temelde sözlü aktarımlara bağlı simgeselleştirme biçimleri olmuştur.³⁰ Özellikle popüler düzlemdeki imgelerinin, en çok taşıdıkları adlar, konumları, kendilerine ve/veya üreticilerine mal edilen mucizevi ve doğaüstü nitelikler gibi araçlarla inşa edildiği söylenebilir. Özetle, premodern dünyanın anıtlarını var eden medya, gerek yapısal gerekse biçimsel olarak mitik niteliktedir. İlginç olan, Osmanlı dünyası özelinde bu niteliğin on dokuzuncu yüzyılın ilk evresine kadar korunmuş görünmesidir. Örneğin, II. Mahmud'un simge yapısı Nusretiye Camisi'ni (1826) anıtlılaştıran mekanizmaların, temelde halen on altıncı yüzyıla özgü kalıpları izlediğini söylemek hatalı olmasa gerekir. Bir selatin camisi olmasına karşın, banisi olan Sultan'ın adını almayışıyla³¹ geleneksel temsiliyet örüntülerinin kırılmaya başladığı önemli bir dönemeçte duran bu yapının bile, önem ve ayrıcalığını toplum geneline aktaran araçlar, son kertede Süleymaniye'yi anıtlılaştıranlardan çok farklı gözükmeyiz. Tanzimat döneminin, kamusal alana yönelik pek çok dönüşümde olduğu gibi, bu çerçevede de bir geçiş süreci tanımladığı iddia edilebilir. Ancak mimarlığı kamusallaştıran geleneksel araçların tasfiyesine başlamak için yüzyıl sonunu beklemek gerekecek; bu yıllarda önce fotoğrafın ardından fotoğraflı popüler yayınların ortaya çıkmasıyla mimarlık ürünlerinin kamusallaşma araçları yenileneceği gibi; bu ürünlerin toplum zihnindeki kavranış biçimleri de yeni baştan inşa edilecekti. Kuşkusuz ki buradaki kurgunun indirgediğinden çok daha karmaşık bir seyir izleyen bu süreç, başlı başına bir araştırma konusu olarak incelenmeyi hak eden bir dönüşüm tanımlıyor. Ancak özetlemek gerekirse, bu dönüşümü Marshall McLuhan'ın ünlü "*the medium is the message*" (mesajın içeriğini araç/medya belirler) tespitiyle açıklamak olanaklı. Kısacası, efsanelerle toplumsallaşan mimarlık da, günlük gazetelerde fotoğrafiyle kamuya ulaşan mimarlıklar da medyalaşmıştır – ancak bu ortaklık onları benzer kılmaz, tersine birbirinde uzaklaştırır: onları dolaşıma sokan medya birbirinden ne derecede farklıysa, bu mimarlıkları kavrayış ve anlamlandırma biçimleri de aynı derecede birbirinden ayırır. .

³⁰ Ayasofya'nın efsaneler tarihi üzerine klasikleşmiş bir kitap: Yerasimos, Stefanos (1993) *Konstantiniye ve Ayasofya Efsaneleri*, Çev.: Ş. Tekeli, İletişim Yayınları, İstanbul. Süleymaniye Camisi'ne ilişkin efsane ve söylencelere değinen çok sayıda çalışmadan birisi ise Necipoğlu Kafadar, Gülrü (1985), "The Süleymaniye Complex in İstanbul An Interpretation", *Muqarnas*, No:3, ss.92-117 – özellikle bkz.:ss.99-106 "Cultural Associations and Myth" başlıklı altbölüm.

³¹ Cami'nin adlandırılmasına ilişkin iki yorum bulunuyor. "Başarı, kurtuluş veya Allah'ın yardımı" anlamına gelen Nusretiye sözcüğü, en yaygın kabule göre II. Mahmud'un, kapattığı Yeniçeri Ocağı'na karşı kazandığı zaferin (başarı, kurtuluş) anısal bir simgesi. Bir diğer görüşse, bu adın 1823 Firuzağa yangını sonrasında, sonradan caminin inşa edileceği alanda kurulan yardım noktasının anısını taşıdığı yönünde.

Bu farkların, Osmanlı mimarlığında belirginleşmeye başladığı süreçse, yirminci yüzyıl başında ivme almış görünür. Örneğin, II. Abdülhamid'in jübile yapıları, etkisi ileriki yıllarda iyice hissedilir hale gelecek bir dönüşümün ilk habercilerinden sayılabilir. Bu çalışmanın bir önceki bölümünde vurgulandığı gibi, bu yapılar grubunu kamu gündemine getiren (ve dolayısıyla yıldönümü kutlamalarının mimari ayağını amacına ulaştıran) mecraayı popüler basın açmış; hatta bu yapıların önemli bölümü sonuçta inşa edilmediği için, gazete sayfaları onların yegane varlık alanı olmuştur. Buna karşın, basın yoluyla kamusallaşmanın, bu evrede henüz mimarlığı medyalaştırdığını iddia etmek hatalı olur – burada mimarlığın medyalaşmasından değil, olsa olsa medyanın mimarlığa ilgi göstermeye başladığı bir ara döneme girildiğinden söz edilebilir. Ki, jübile yapıları özelinde bu ilginin gerekçesinin ancak dolaylı olarak mimarlıkla kesiştiğini vurgulamak gerekir. Şöyle ki, bu yapıların hemen hepsi, bir mimarlık ürünü olarak değil; devasa ölçekteki bir emperyal kampanyanın bileşeni olarak tanıtılmıştır. Aynı nedenle, önemli bir çoğunluğu, basında birer görüntü (fotoğraf, çizim) olarak değil; jübile dolayısıyla gerçekleşen anma etkinliklerini sıralayan liste haberlerinin maddeleri olarak yer alır – ki, bu listelerde bir kentte inşa edilen yeni bir kamu yapısının açılışı ile aynı kentte gerçekleşen bir toplu sünnet etkinliği, önem ve nitelik olarak eşdeğer biçimde, ard arda sıralanmıştır. Özgül bir habere konu olan jübile yapılarının sayısı bir elin parmaklarını geçmez ve bunlar arasında, mimari nitelikleriyle gündeme gelenlerse yok gibidir – medyanın ilgilenip, kamuoyu ilgisinin yönlendirildiği konu, yapıların hayır amaçlı işlevleri, işe yararlılıklarıdır.

Bu bağlamda Âbide-i Hürriyet'in medyalaşma biçimi, tıpkı Âbide yapımının, dünyayı Heidegger'in sözünü ettiği modern bir görsellikle kavramaya başlamış bir toplumu haberlediği gibi; Osmanlı dünyasında da mimarlığın (yine Heidegger'in tanımıyla) “resimleşmeye” başladığının işaretlerini sunar. Burada önemli olan, Âbide'nin fotoğraf ve/veya çizimlerle dolaşıma girmesi kadar; bu görüntülerin kullanım ve sunum biçimleridir. Sözgelimi, Âbide'nin fotoğrafıyla görselleşen gazete haberlerinin önemli bir bölümü, aslında bir yapı/nesne olarak Âbide'yle ilgili değildir. II. Meşrutiyet'in ilanı, 31 Mart isyanı, 10 Temmuz bayram kutlamaları, hatta birkaç örnekte İttihat ve Terraki Cemiyeti'nin alelade sayılabilecek politik icraatlarını konu alan haberlerin görsel malzemesini, kimi durumda tek başına, Âbide-i Hürriyet oluşturur. Buna karşılık, bu metinlerin içeriğinde Âbide'den hiç söz edilmez – yapıyı tanımayan bir okurun bu sayfalarda rastlayabileceği tek açıklama, en iyi olasılıkla fotoğraf veya çizimlerin altına düşülen adlandırmalar veya kısa tanımlardır. İlerleyen yılların bazı yayınlarında ise bu amblematik kullanım uç noktasına taşınmış ve

Âbide'nin fotoğraf(lar)ı, artık haber metinlerine eşlik etmek yerine bizzat bu haberlere ikame etmeye başlamıştır. Âbide'nin sadece görüntüsünün değil, imgesel değerinin de artık kanıksandığı varsayılabilir hale gelmiş olmalıdır ki; kısacık bir süre öncesine kadar uzun metinlerle habere dönüşen konular; artık sadece görüntülerle aktarılır hale gelmiştir. Örneğin, bir gazetenin Hürriyet bayramını sadece kapağındaki Âbide-i Hürriyet fotoğrafıyla kutladığına veya kimi gazetelerde bayram haberinin, sadece Hürriyet-i Ebediye tepesindeki törenlerden çekilmiş fotoğraflarla verildiğine rastlanabilir. Birkaç örnekteyse Âbide'nin fotoğrafı, aktüel bir konudan bağımsız olarak, adeta nedensiz biçimde, kendisiyle bütünüyle ilgisiz bir haberle aynı sayfadaki bir çerçevenin içinde beliriverir.³² Dönemin görselleştirme eğilimleri öylesine güçlü olmalıdır ki, 1909 yılının Hürriyet Bayramında *Sabah* gazetesi, Hürriyet-i Ebediye tepesinde düzenlenecek resmi törendeki protokol yerlerini gösteren (ve aslen ilgili birimlere gönderilen resmi bir tebligatın eki olan) bir krokiyi kapak resmi olarak kullanmıştır.³³ Bu örneklerden hareketle, Âbide'nin basındaki görüntülerinin onu, adeta tek başına bir bütünün yerine geçebilecek metonimik³⁴ bir figüre dönüştürdüğü iddia edilebilir – Ki, bir yapının anıtlamış/ikonlamış sayılması için, bundan fazlasını beklemek herhalde olanaksızdır. Âbide'nin medyalaşma süreci kapsamında (üstelik, neredeyse eşzamanlı sayılabilecek bir hızla) yapı resimleşmiş, fotoğrafı metinleşmiş ve – McLuhan'ın deyimine referansla söylenecek olursa- “mesajı ileten araç” görüntüye dönüşmüştür. Bu bağlamda Osmanlı dünyasında Âbide-i Hürriyet'i resimleştiren süreç, aynı zamanda bilgi iletişiminin görsel iletişime dönüşeceği çok daha karmaşık ve kapsayıcı bir tarihsel/teknolojik değişimin önemli bir eşiğinde durulduğunun da kanıtlarından sayılmalıdır.

Bu değişimin, buradaki tartışma kapsamındaki en çarpıcı sonuçlarından birisiyse, Âbide'yi konu alan mimari metinlerde kendisini gösterir ve modern bir görsel kavrayışa sahip olmayan bir toplumda asla karşılaşılamayacak bir prezisyon ve ayrıntı düşkünlüğü biçiminde ortaya çıkar. Açıkçası, çevrenin yeni bir görsellikle algılanmaya başlanmasının ilk etkilerinden birisi,

³² Belirtmek gerekir ki bu durum, sadece Âbide-i Hürriyet'e ilişkin fotoğrafların kullanımına özgü değildir ve dönemin Osmanlı gazetelerindeki görsel malzeme kullanımında sık karşılaşılabilecek bir eğilim oluşturur. Öyle ki, bir çok yayının görsel içeriği ile yazılı içeriği bütünüyle örtüşmediği; kimi durumda birbirinden bağımsız bir gündem izlediği gözlenebilir. Diğer bir deyişle, bu dönemde “resimleşen” sadece mimarlık değildir, kimi zaman şahıs fotoğrafları, bazen de önemli olaylar (örneğin, 1910 İstanbul depremi,) sadece fotoğraf ve fotoğrafların resimaltı bilgileriyle habere dönüştürülmüştür.

³³ *Sabah*, No:7121, 22 Temmuz 1909.

³⁴ Metonim: Özgül anlamları dışında, bağlantılı olduğu farklı olgulara değinmek için de kullanılabilen sözcük/deyişler. Örneğin, bir kent adı olan Ankara'nın, kimi durumda “T.C. Hükümeti” yerine kullanılması gibi.

o çevrenin betimlendiği yazınsal ürünlerdeki değişimde okunaklı hale gelmiş gibidir.³⁵ Âbide'nin tanıtıldığı popüler metinlerde bile; yapının biçim, boyut, malzeme gibi başat özellikleriyle asla yetinilmemiş; temel derinliğine varana kadar neredeyse tüm ölçüleri, çevresindeki ağaçların türleri, hatta Hürriyet-i Ebediye Tepesini çevreleyen demir parmaklıkların sayısı gibi ayrıntılar bile verilmiştir. Bu metinler, bir anlamda, Âbide fotoğraflarının düzyazıya tercümesidir; Âbide'nin görüntüsünü sözcüklerle yeniden üretirler. Ve bu açıdan sadece deskriptif değil, didaktik oldukları da gözlenebilir: Bu haberlerin yazarları, söz konusu ayrıntıları sıralarken (belki farkına varmaksızın) aynı sayfadaki fotoğrafta neler görülmesi (fotoğrafın nasıl okunması) gerektiğini de tariflemiştir. Ne var ki Âbide'nin mimari cismini böylesi bir titizlikle betimleyen metinler, onun sembolik nitelikleri konusunda bütünüyle sessiz kalır. Hiçbir metin, basit bir deyişle “Âbide'nin neyi simgelediğini” anlatmaz, anlatmaya çalışmaz. Hatta, yapının bir sembolik anlamı olduğunu ima etmez bile. Âbide'nin biçimsel kompozisyonu ile simgesel yükü arasındaki (yukarıda tartışılan) belirsizliğin bu tanımlamayı olanaksız kılıyor oluşu bir yana; böylesi bir açıklama yapının sadece bir görüntü olarak anlamlı olabildiği bir eşikte artık gereksizdir zaten. Âbide, “resimleşmiştir” ve bunun buradaki anlamı; onun imgesi ile fiziksel gerçekliği arasındaki farkın neredeyse kapanmasıdır. Artık görüntüye dönüşmüş bir yapının, anlam ve çağrışımları da yine sadece bu görüntü yoluyla kurulacaktır ve bu nedenle olmalıdır ki; onu anlatmaya koyulan metinlerde Âbide'nin gözle görülebilecek her ayrıntısı kayda geçirilmiş; salt görsellik yoluyla algılanamayacak soyut niteliklerinden hiç söz edilmemiştir.³⁶

Ne var ki, bu soyut niteliklerin yazılı metinlerde açıklanmamış oluşu, onların popüler basına hiç yansımadağı anlamına gelmez. Âbide'nin, sözcüklerle dışa vurulmayan simgesel yükü, bu kez dönemin mizah dergilerindeki çizim ve karikatürlere malzeme olmuş ve yine görselleştirmeler yoluyla aktarılmıştır. Aslında bu çizimlerin çoğunda Âbide'nin rolü, (tıpkı bu bölümün başında konu edilen *Hayal-i Cedid* kapağında olduğu gibi) gazete haberlerine eşlik eden fotoğraflardaki işlevine eşdeğerdir. Ancak birkaç çarpıcı örnek, doğrudan Âbide'nin temsil ettiklerini veya bizzat kendi cismini hedef alarak onu, bazen inceltilmeye gerek duyulmamış bir hiciv ve alay duygusuyla resimleştirir. Önemli bir ayrıntıysa, bu görselleştirmelerin Âbide'ye yönelttikleri değer ve yargılarındaki çeşitlenmedir. Örneğin,

³⁵ Burada, Walter J. Ong'un (1995) sözlü kültürden yazılı kültüre geçişin, öncelikle konuşulan dili değiştirmesi ve daha düzgün hale getirmesi yolundaki saptaması akla geliyor.

³⁶ Tartışmayı biraz farklı bir yörüngeye yöneltmek olmakla birlikte, şu ayrıntıya dikkat çekmek gerekiyor: Bu metinlerde, Âbide'nin görselliğine işaret etmeyen tek niteleyici, hemen her fırsatta kullanılan “millî” sıfatıdır.

meşrutiyet yanlısı bir dergi, Âbide'yi Sultan II. Abdülhamid'in üzerine oturtulduğu bir işkence kazığı olarak betimlerken³⁷, muhalif bir yayın onu, Hürriyet'in gömüldüğü yere işaret eden bir mezar taşı olarak canlandırmıştır.³⁸ (Fotoğraflar 4.4.1; 3) Âbide'yi bir mimarlık ürünü olmaktan çok bir politik düşüncenin simgesi olarak konu alan bu çizili-yorumların yanı sıra, tepkisini doğrudan Âbide'nin kendisine yönelten çizimlere de rastlanılabilir. Örneğin, henüz Âbide'nin yapımı sürerken yayınlanan bir karikatür, onu, isteyenleri on kuruşluk ücret karşılığında “Dünyadan aya yolculuğa” çıkaracak fantastik bir uzay aracına benzeterek mimari görüntüsünü ti'ye almıştır. (Fotoğraf 4.4.2)³⁹ Kuşkusuz ki bu çizimler; farklı kamusal grupların Âbide'nin temsil ettiği iktidar karşısındaki pozisyonlarını kaydeden belgeler olarak önemlidir; ancak bir mimarlık ürününün popüler imgelemedeki karşılığını tarifleyen (hatta, bu imgeyi bizzat inşa eden) örnekler olarak okunacak olduklarında; içerikleri bir yana, sadece üretilmiş olmaları bile 1908 dönemecinin önemini aydınlatmaya yeterlidir.

* * *

Âbide-i Hürriyet'i medyalastırılmış bir anıt olarak tanımlayarak onun toplum zihnindeki anlamının dönemin popüler basını tarafından inşa edildiğini öneren bu kısa tartışmayı tamamlayacak can alıcı nokta ise, Âbide'nin bir anıt olarak yaşamının, medyadaki varlığının geçiciliğine koşut olduğudur. Daha açık bir anlatımla, Âbide'nin medya ile olan ilişkisi, onun anlamını var etmekle kalmamış, bu anlamın vadesini de belirlemiştir – Âbide'nin medyatik görünürlüğü azaldığı oranda, toplum zihnindeki anlamının bulanıklaştığı gözlenebilir. Belirtmek gerekir ki bu ilişki, neredeyse tüm medyalastırılmış anıtların paylaştığı ortak bir yazgıdır ve dolayısıyla Vale'in (1999) kavramsallaşmasına önemli bir ekleme olarak da okunmalıdır. Sözü edilen yazgıya, şöyle özetlenebilir: Bir yapı hangi medya tarafından anıtlastırılırsa, bir anıt olarak ömrü de aynı medya tarafından biçilir. Diğer bir deyişle, bir yapının ikonik/imgesel tüketimini sağlayan araçlar, herhangi bir nedenle artık bu imgeyi dolaşıma sokmaz olduğunda; söz konusu yapının anıt değeri de kayba uğrar, zamanla ya farklı bir değere dönüşür, ya da tükenir. Bunun basit anlamı, hiçbir anıtın ölümsüz olmadığıdır. Bir anıtı belirli bir toplumsal grubun gündeminde tutan koşul ve gerekçeler, bir noktada

³⁷ *Kalem*, No:97, 30 Eylül 1326/13 Ekim 1910, A. Moory imzalı karikatür. Bu çizime dikkatimi çeken Dr. Neşe Gürallar Yeşilkaya'ya teşekkür borçluyum.

³⁸ *Aydede*, 5 Kanunusani 1338/5 Ocak 1922, No:2, Rıfki imzalı karikatür.

³⁹ *Kalem*, 6 Ağustos 1911, No:49, s.12. “Dünyadan Aya Yolculuk” başlıklı, Cemil Cem imzalı karikatür.

kaçınılmaz olarak tükenir ve bundan sonra, söz konusu yapı artık sadece mimari cismi ve dolaşımda kaldığı sürecin anılarıyla ayakta kalır – artık sadece anısal ve/veya tarihsel değer yüklenir. Bu bağlamda, Andy Warhol’un “on beş dakika”⁴⁰ önermesi, ikonlaşmış mimarlık ürünleri için de uyarlanabilecek gibi görünür. Ancak belirtmek gerekir ki, bu durum ne belirli bir dönemin anıtlarına, ne de onları anıtlılaştıran belirli araçlara özgüdür: bir yapının sözlü, yazılı/basılı, veya dijital teknolojilerle anıtlaşmış olması onun nihai yazgısını değiştirmez; son kertede tüm anıtlar geçiciliklerinden menkuldür.⁴¹

Âbide-i Hürriyet’in öyküsü de, burada savlananları doğrulayacak biçimde noktalanıyor. Çoğu anıtla aynı kaçınılmaz sonu paylaşmasına ek olarak, onun yaşamının reel anlamda hayli kısa sürdüğünü de belirtmek gerek. 1910lu yılların politik çalkantıları, Osmanlı iktidarının kamusal itibarını sıkıntıya düşürdüğü gibi onun temsilini de sorunlu hale getirmiş ve dolayısıyla Âbide’nin ikonik rolünü büyük ölçüde törpülemiş görünüyor. Kaba bir tarihleme yapılacak olursa, Âbide’nin “medyalaştırılma” sürecinin 1913 yılında yön değiştirdiği söylenebilir. Bu yılın yaz aylarında, Âbide’yi gazete sayfalarına taşıyan gündem, sadece Hürriyet Bayramı değil, Haziran ayında, suikastle yaşamını yitiren Mahmut Şevket Paşa’nın Hürriyet-i Ebediye Tepesinde gerçekleşen cenaze töreni oldu.⁴² Tören haberlerini veren gazete sayfalarında Âbide’nin fotoğrafı ile Paşa’nın portresi, Meşruiyet dönemimin başında da çok kez olduğu gibi (örneğin, Fotoğraflar 4.1.1 ve 4.2.6) yan ana gelecek; ancak bu görüntüler, artık söz konusu figürleri ikonlaştırmak yerine, kısa süren ikonik rollerinin tükenişini adeta ilan edecekti. Paşa’nın ölümü, biraz ironik olarak, Âbide’nin de yaşamını etkiledi ve onun bir anıt olarak en büyük zaafının ön plana taşıyarak toplumsal yaşama katılım biçiminin değişeceği yeni bir sürecin başlangıcı oldu. Mahmud Şevket Paşa, cenazesinin düzenlendiği Hürriyet-i Ebediye Tepesi’nde, Âbide’nin hemen karşısına, Mimar Kemaleddin Bey’in klasik Osmanlı üslubunu revize ederek tasarladığı bir türbeye defnedildi.⁴³ Ve böylece,

⁴⁰ Andy Warhol’un ilk defa 1968 yılındaki bir sergi kataloğunda yayınlanan ve zamanla popüler kültür-şöhret ilişkisi konusunda klişeleşen ünlü cümlesi: “gelecekte, herkes on beş dakikalığına dünya çapında şöhret olacak.” (*in the future, everybody will be world famous for fifteen minutes*). Warhol, 1979 yılında bu kehanetinin tuttuğunu ve dolayısıyla sıkıcı olduğunu açıklayarak, cümlesinin yeni bir versiyonunu üretmişti: “Herkes on beş dakika içinde şöhret olacak” (*in fifteen minutes, everybody will be famous*). İlk cümle, popüler şöhretin geçiciliğine, ikincisiyse şöhrete erişmenin hızı ve kolaylığına vurgu yapıyor.

⁴¹ Alois Riegl’in “hiçbir şey, bir anıt kadar görünmez değildir” sözünü yorumlayacak okumalardan birisi de bu olsa gerekir.

⁴² Törenin program ve ayrıntıları için: BOA/DH.MTV. 51/32; 9 B.1331.

⁴³ Türbenin yapım kararına ilişkin resmi ayrıntılar için: BOA/Mecelis-i Vukela Mazbataları, 181/12; 11. Za.1331.

bir dönemin Hürriyet kahramanı ile Hürriyet anıtı olarak medyalaştırılan iki figür, artık Hürriyet-i Ebediye Tepesi'nde – bu kez gazete sayfalarının geçici resimleri olarak değil, gerçekten ve ebediyen – yan yana gelmiş oldu. Paşa'nın türbesi için Hürriyet-i Ebediye Tepesi'nin seçilmiş olması, alanın anısal tarihçesine sadık kalan ve bu anısalığa süreklilik kazandıran bir karardı kuşkusuz - nitekim o da, tıpkı kabirleri Âbide'de bulunan 31 Mart şehitleri gibi, bir Hareket Ordusu askeri idi ve o da, tıpkı Âbide'nin olduğu gibi, II. Meşrutiyet'in ikonik bir figürü olmuştu. Buna karşılık, dönemin güncel politiğine bağlı olarak zaten medyatik görünürlüğüne büyük ölçüde yitirmiş olan Âbide ise; karşısına inşa edilen yeni türbenin de olası etkisiyle, bundan böyle bir ulusal anıt olmaktan çok bir şehitler mezarı olarak nitelenecekti. Hatta, Âbide'yi konu alan karikatürlerden, onu bir işkence kazığı veya bir uzay aracına benzetenlerin 1910lu, bir mezar taşı olarak göstereninse 1920li yılların başına tarihlenmesinin (rastlantıdan öte bir açıklaması olduğu düşünülebilirse eğer) bu bağlamda da gerekçelendirilebileceği önerilebilir. (Fotoğraflar 4.4.1-3) Benzer bir dönüşümün, ilerleyen yıllarda Hürriyet-i Ebediye Tepesi'nin yükleneceği kentsel işlev ve değerlerde de yaşandığı eklenmelidir. Özellikle Cumhuriyet'in ilanı ile başkentin ve dolayısıyla törensel mekanların Ankara'ya taşınmasıyla bu alanın, kullanım biçimiyle değil sadece barındırdığı yapısal öğelerle diğer kentsel açık alanlardan ayrıştığı görülüyor. 1940lı yıllarsa, Tepe'nin belirli aralıklarla yeniden ülke gündemine geleceği ve tarihçesine bağlı kalacak biçimde, yine resmi cenaze törenleriyle gazete sayfalarında kendisinden söz ettireceği bir sürecin başlangıcı oldu. Bu süreçte, altı İttihat ve Terakki Cemiyeti üyesinin⁴⁴ daha burada (kimi zaman polemikler eşliğinde⁴⁵) defnedilmesiyle Tepe, günümüzde de koruduğu “defin alanı” niteliğini kazandı ve popüler dilde halen sıkça kullanılan deyimle bir “Jön Türk mezarlığına” dönüştü.⁴⁶

⁴⁴ Hürriyet-i Ebediye Tepesinde defnedilmiş diğer isimler ve alana defin tarihleri şöyle: Talat Paşa (1944 – cenazesi, Berlin'den nakledilerek); Atıf Kamçıl (1947); Mithad Paşa (1951–cenazesi Taif'ten nakledilerek); Mithat Şükrü Bleda (1956–kendi vasiyeti üzerine); Eyüp Sabri Akgöl (1965); Enver Paşa (1996–cenazesi Tacikistan'dan nakledilerek).

⁴⁵ 1922'de vefat eden Enver Paşa'nın cenazesinin 1996 yılında Tacikistan'daki mezarından Hürriyet-i Ebediye Tepesi'ne nakledilmesi üzerine gelişen tartışmalar, bu polemiklere en son ve herhalde en çarpıcı örneği oluşturuyor. Konuyla ilgili bir değerlendirme: Halil Berktaş (1997) “Tarih, Devlet, Mezar” *Toplumsal Tarih*, Ocak 1997, No:37, ss.37-43.

⁴⁶ Bugün, Çağlayan Köprüsü Kavşağı, Şişli-Kağıthane Caddesi ile Birinci Çevre Yolu arasında kalarak özgün kentsel bağlantılarıyla topoğrafik niteliklerini büyük ölçüde yitirmiş olan alan, son olarak 2001 yılında İstanbul Büyükşehir Belediyesi Ek Binası için açılan bir ulusal mimarlık yarışmasına arsa olarak seçilmişti. Âbide'nin yakın çevresindeki gelişmelerin ne yönde olacağı, bu yarışma sonucu seçilen projenin uygulama kararı ile belirlenecek.

Hem Âbide'nin hem de Hürriyet-i Ebediye Tepesi'nin kamusal işlevini etkileyen, daha doğrusu onları gündelik kamusal yaşamdan uzaklaştıran bu değişimin, anısal değerlerini de farklı bir kategoriye kaydırıldığını da burada belirtmek gerek. Açık bir deyişle, bir anıtın ve/veya içinde yer aldığı kent parçasının; anlamı sürekli olarak yeniden kurulabilen, güncel bir imge olmaktan çıktığında, anısallığının da artık (yitip gittiği değil) tarihselleştiği söylenebilir. Bu doğrultuda, Âbide-i Hürriyet'in yakın tarihi de, tıpkı Alois Riegl'in (1998:638) kavramlaştırdığı gibi, anısal değerleriyle zamana meydan okumaya çalışan anıtların çoğunlukla tarihe karşı yenildiklerini tescillemektedir. Veya, Nora'nın deyimleriyle ifadelenecek olursa, her anısal mekanın bir tarihsel mekan olmasına karşılık, anısal değerlerini güncel olarak koruyabilen tarihsel mekanların oldukça az sayıda olduğu belirtilebilir. Âbide-i Hürriyet ve Hürriyet-i Ebediye Tepesi'nin öyküsü de, onları tarihsel değerleriyle özdeşleştirerek kapanır: Nitekim, onların güncel suretlerini üreten yegane mecralar, tarihsel/akademik çalışmalar, kapsamlı kent rehberleri veya kimi yayınların “tarihte bugün” başlıklı köşelerinde adeta bir kenar süsü işlevi gören eski tarihli fotoğraflardır.

Buna karşın, Âbide'nin anısına vefa gösteren başlıca mecranın yine basın olduğu da belirtilmelidir – ve bu nedenle, ait olduğu dönemde basılı suretleriyle anıtlaşan bu yapının, artık ait olmadığı bir dönemdeki yaşamını da yine basılı suretleriyle devam ettirdiği söylenebilir. Ne var ki, yapımından neredeyse yüz yıl sonra onu gazete haberlerine konu eden gerekçe, onun medyadaki ilk görüntülerinin taşıdığı amacın tam tersine hizmet ederek; bu kez anıtsal/ikonik değerinin tükendiğini (unutulduğunu) adeta belgelemektedir. Örneğin, 2001 yılının başında Cumhuriyet Gazetesi'nde yayınlanan bir haber, bir dönemin ulusal anıtını “Âbide-i Rezalet” olarak adlandırarak ne kadar bakımsız ve harap olduğuna dikkat çeker.⁴⁷ Aynı yılın yaz aylarında ise Alternatif Süreç Gazetesi, Âbide ile yakınındaki mezarları çevreleyen alanın yıllardır kapalı bulunmasını protesto ederek “Âbide-i Hürriyet'in halka açılması” için bir imza kampanyası düzenler. Aynı gazete, son olarak 14 Nisan 2005 tarihli sayısında, “bu anıt lanetlendi mi?” başlıklı kısa bir haberle, durumun değişmediğinden yakınmaktadır.⁴⁸

⁴⁷ *Cumhuriyet*, 31 Mart 2003 Veli Som imzalı, “Âbide-i Rezalet” adlı haber.

⁴⁸ Aynı konuda, yakın tarihli iki haber örneği de şöyle: *Tercüman*, 4 Mart 2005; S.Ünlü ve N.Eryılmaz'ın “Büyük Ayıp” başlıklı haberi; *Sabah*, 5 Mart 2006, Erdal Şafak'ın “130 Rakımlı Tepedeki Ölü” başlıklı haberi.

Âbide'nin, tarihsel bir yapı olarak gereksindiği bakım ve onarımı görmesi ve içinde yer aldığı alanın kamusal kullanıma açılması için yapılan bu haklı ve iyi niyetli çağrılar bir yana; onun doğal ömrünü tamamlamış ve anısal değerini tüketmiş bir anıt olarak durduğunu kabullenmek gerekli. Diğer bir deyişle, mimari bir restorasyonla onu yüzyıl başındaki maddi biçimine kavuşturmak olanaklı olsa bile; o dönemdeki imgesel değerini restore edecek bir yol bulunmuyor. Âbide-i Hürriyet, uzun zamandır olduğu gibi öngörülebilir gelecekte de, İstanbulluların gündelik yaşamında bir dönemin kült nesnesi olarak değil, Şişli'deki ana trafik arterinin adı olarak yer tutacağa benzer. Yapımından bu yana Türkiye'de yaşanan politik değişimlerin, onun anıt işlevini tüketmekle kalmayıp, taşıdığı özgün anlamında kaymalara da neden olacak kadar baskın algılar ve anılar ürettiği açıkça anlaşıyor. Öyle ki, Âbide'nin bu çalışmada yer alan fotoğraflarının çekimine eşlik eden, alanın 1938 doğumlu, ilkokul mezunu güvenlik görevlisi, anıtın ne zaman ve ne için inşa edildiğinden haberdar olmadığını; ancak adı Hürriyet olduğuna göre, olsa olsa Kurtuluş Savaşı ve Cumhuriyet için inşa edilmiş olması gerektiğini söylüyordu.

5. SONUÇ:

HAFIZANIN KAVRAMSAL PAYANDALARI

Bu çalışma, yazarının niyetlerini gerçekleştirebildiği ölçüde, bir kavramsal bağlam kurgulama denemesi oluşturuyor. Dolayısıyla onu, konu başlığının soru halini yanıtlayan bir sonuç ya da sonuçlar dizisi ile noktalamak ne olanaklı, ne de anlamlı. Ayrıca, çalışmanın yapısı nedeniyle, her bölümün kendi sonuçlarını kendi içinde barındırdığı da fark edilecektir. Bu bölümde ise, çalışma boyunca geliştirilen kimi tartışmalar, bu kez onları (farklı bölümlerde, farklı biçimlerde) konuya bağlayan belirli kavramları ön plana taşıyan yeni başlıklar altında bir araya getirilecek ve kısaca gözden geçirilecek. Burada amaç, bir özetleme girişiminden çok, bir rekonstrüksiyon. Ancak bunu yapabilmek için, öncelikle hafızanın, bir paradigma olarak, kavramlarla kurduğu ilişkiye kısaca dikkat çekmek gerekli:

Hafıza konusundaki araştırmaların, temelde şu ortak kabuller dizisine dayandığı söylenebilir: Hiçbir hatırlama eylemi kendiliğinden harekete geçmez, kimi zaman hatırlayan özne tarafından fark edilip tanımlanamasa bile, daima bedensel veya zihinsel bir uyarı sonucu gerçekleşir. Diğer bir deyişle hafıza, işlevini yerine getirebilmek için belirli araçlar gereksinir. Bunlar, aynı zamanda hafızayı destekler; kapasitesini arttırır, randımanını yükseltir ve deyim yerindeyse, kapsama alanını genişletirler. Buna karşılık, hatırlamanın kendisi de, kimi düşünsel ve davranışsal etkinlikler için başlı başına bir uyarıcı ve araç oluşturur. Hatırlama, bazen bilinçsizce, bazen gecikmeli olarak ama neredeyse daima, eyleme dönüşür.

Aslen deneysel psikoloji ve klinik psikanaliz alanında, bireysel hafıza üzerine geliştirilmiş bu hipotezler dizisi, hafızayı bir metafor olarak kendi alanlarına taşıyan sayısız toplumbilimsel çalışmalar için de bir hareket noktası oluşturmuş görünüyor. Böyle olduğu, en azından bu çalışmaya kaynaklık eden bir çok metnin izlediği metodolojiden ve ortaya koyduğu kavramsallaşmadan anlaşılabilmekte: Örneğin Paul Connerton'un, (1999) "Toplumlar Nasıl Anımsar?" başlıklı kitabı, aslında baştan sona toplumların nasıl anımsadığından değil, hangi araçlarla anımsadığından ve bu anımsamaların, hangi üst-hedeflerin gerçekleşmesine aracılık ettiğinden söz eder. Stanford Anderson'un (1995) "*Memory In Architecture*" (Mimarlıkta Hafıza) başlıklı metnin önemli bir bölümü ise, mimarlığın bizzat bir hatırlama aracı olarak belirli üst-anlatılarla ilişkisini tarihselleştirmeyi dener.

İlginç olan, yukarıdaki hipotezlerden ilk sıradakinin, hafızaya dayalı okumalar için de geçerli görünmesi. Açık bir deyişle, tıpkı hafızanın belirli araçlara gereksinmesi gibi, tartışmalarını bir hafıza sorunsalı üzerine bina eden okumaların da, hafıza dışında belirli kavramsal araçlarla geliştirildiği söylenebilir.¹ Esasen bu, bir önerme olmaktan çok bir gözlem olarak değerlendirilmeli. Nitekim, söz konusu çalışmaların çok büyük bir çoğunluğunun, tartışmalarını bu yolla desteklediklerini, hatta bir çok metnin başlığında bile hafızanın bir veya birkaç başka kavramla eşleştğini gözlemek zor değil – modernite, kimlik, gelenek, kültür, aidiyet, ideoloji, iktidar ve çatışma, bunların başta gelenleri.

Ve, belirtmeye gerek yok ki aynı durum, bu çalışma için de geçerli. Hafıza, burada da tek başına değil: öncelikle mimarlık sözcüğüyle yan yana durduğu gibi, onları aynı bağlama yerleştiren tartışmalar da, bu iki kavramı bir arada tutabilecek bir dizi başka kavramdan destek buluyor. Aşağıdaki kısa maddeler, bu çalışma kapsamındaki tartışmalarda sıklıkla anılan kimi kavramları başlığa taşıyarak, bir hafıza sorunsalı tanımlayacak mimarlık okumalarında nasıl araçsallaştırılabileceklerine dair belli başlı açılımları özetlemeyi deniyor:

Tarihsellik

Tarihsel bağlamını on dokuzuncu yüzyıl olarak belirleyen bir çok çalışma için olacağı gibi; bu çalışmanın da alt temalarından bir tanesini tarihsellik kavramı oluşturuyor. Tarih yazımındaki yaygın kabule göre, ayırd edici nitelikleriyle Birinci Dünya Savaşı bitimine kadar sürmüş olan bu “uzun” yüzyıl, bir yanda Foucault’nun (1986:22) ünlü vecizesinde dile getirdiği gibi “dünyanın aklını tarihle bozduğu”; diğer yandaysa Nora’nın (1989) – önemli oranda, Foucault’nun işaret ettiği duruma dayanarak – öne sürdüğü biçimde, geleneksel hafızanın varlığını yitirdiği bir dönem olarak; hafıza çalışmalarının özellikle yoğunlaştığı bir bağlam tanımlıyor.² Nora’nın izinde kurgulanacak olduğunda, modern tarihsellik kavrayışının doğuşu, geleneksel hafızanın yitimini belirler ve dolayısıyla tarihsellik ve hafıza; ancak birbirinin tarihsel ötekisi olarak ilişkilenebilir. Nora’ya göre, on dokuzuncu yüzyılın

¹ Kuşkusuz ki bu durum, hem düşünsel etkinliğin hem de ona araçlık eden kavramların doğası gereği. Her ikisinin de, kendi/karşı türünden başkalarının üzerine inşa edilebileceğini yadsımak için geçerli bir zemin bulunmuyor. Ne var ki burada vurgulanmak istenilen, bir paradigma olarak hafızanın, mimarlık dahil çoğu bilgi alanını tek başına kuşatabilmek için (henüz) yeterince anlam yüklenmediği; veya Confino (1997) ile Klein’in (2000) uyardıkları gibi, her hafıza sorunsalının, beraberinde bir metodoloji sorunsalı da açtığıdır.

² Eric Hobsbawm’un (1983) çok daha eski bir geçmişten devralınmış görüntüsü taşıyan bir çok geleneğin, aslen bu yüzyılda “icad edilmiş” olmasına dikkat çekmesi de, kuşkusuz, bu dönemin tarihselleştirme eğilimlerini ortaya koyan önemli bir katkı.

oluşturduğu eşikten sonra hafıza, artık ya bir metafor ya da bir anakronizmadır. Tek bir istisna: anısal mekan üretimi.

Söz konusu sorunsal, bu çalışma kapsamında, Geç dönem Osmanlı dünyasında belirli yeni yapı türlerinin ortaya çıkışı ve bunların yenilenmekte olan kamusal ilişkiler bağlamında üstelendikleri roller üzerinden tartışıldı. Kuşkusuz ki, bu bağlamı farklı yapı türlerini de içerecek biçimde genişletmek olanaklı. Örneğin, müzeler, kitaplıklar, mezarlıklar veya kimi kentsel düzenleme veya restorasyonlar da; tarihsel kavrayışın geçmişle bugün arasına koyduğu mesafeyi (yapay/güdümlü ve geçici olarak da olabilir) sürekliliği vurgulayan bir zaman deneyimine dönüştürecek temsili/sembolik yatırımlar barındırmakla diğer mimari etkinliklerden ayrışıyor. Söz konusu yapıların, toplumsal yaşama katılım biçimlerini belirleyen, ait oldukları topluluklara özgü tarihsellik kavrayışı olduğunu söylemekse hatalı olmayacaktır. Daha açık bir deyişle bu (anısal) mekanlar; izlerine gündelik gerçeklikte rastlanmayacak bir geçmişin (veya geçmişlerin) nasıl tarihselleştirildiğini de açığa vurulduğu – ona (onlara) ait imgelerin farklı biçimlerde yeniden üretildiği, dolaşıma sokulduğu ve deyim yerindeyse, tüketildiği mekanlar olma niteliğine de sahip. Dolayısıyla her birinin yapım öyküsü, içinde yer aldığı politik/kültürel bağlamın özgül tarihsellik kavrayışının hangi güncel kaygılarla kurulduğunu da aktaran bir mikro-anlatı oluşturma olanağı açıyor.

Ne var ki, bir mimarlık okumasında hafızanın tarihsellik kavramı ile eşleşeceği en geniş bağlama, bu çalışma boyunca (bilinçli olarak) hiç girilmediğini de vurgulamak gerek: Söz konusu bağlamı, “üslup” sorunsalı oluşturuyor. Ve, bu sorunsal çevresinde de on dokuzuncu yüzyılın – dönemin kuramsal ve tasarımsal üretimine önemli oranda egemen olmuş bir yaklaşıma (tarihselcilik) adını verecek kadar –tüketilmesi zor bir birikim barındırdığını ve bu bağlamda Osmanlı on dokuzuncu yüzyılının, gerek Neoklasik eğilimleri (*tarz-ı cedit*) gerekse Birinci Ulusal Mimarlık Hareketi (*şark usul-u mimarisi*) olarak adlandırılan üslupsal denemeleriyle, tarihselliği farklı kavramsal çerçevelerde araçsallaştıran okumalara açık durduğunu belirtmek gerekiyor.

Temsil

Andreas Huyssen (1999:13) geçmişin, hafızada yalın halde bulunmadığını ve “anı haline gelmesi için mutlaka dile getirilmesi” gerektiğini belirtiyor ve bu bağlamda geçmişin hatırlanması ile temsil edilmesi (dile getirilmesi) arasında neredeyse eşanlamlılık ölçüsünde

bir bağ kuruyor. Bu çerçevede, Walter Ong'un (1995) yazıyı "sözün teknolojileşmesi" olarak tanımlayan ünlü deyişine referansla, temsili de "hatırlamanın teknolojisi" olarak nitelemek yerinde olabilir.

Temsil kavramının, bir mimarlık okuması bağlamında gündeme gelebileceği iki temel başlık ise, "mimarlığın temsili" ile "bir temsil olarak mimarlık" olarak belirlenebilir – ki, her ikisinin bir hafıza sorunsalı da tanımladığı öne sürülebilir. Bu çalışmadaki tartışmalardan örneklenecek olduğunda bunlardan birincisi, bir anıtın kamusal alanda varlık kazanması (bir mimarlık ürününün toplumsallaşması) ikincisi ise belirli mimarlık ürünlerinin bir iktidar sembolizmiyle yüklenerek, deyim yerindeyse, göstergeleşmesi süreçleri bağlamında değerlendirildi.

Medya/Medyatikleşme

Jan Assman (2001:54) medyanın hatırlama süreçlerine olan etkisini, "bugün hala canlı olan anılara, yarın sadece medya aracılığıyla ulaşılabilce(ğini)" savunarak özetliyor. Bununla kastedilen, tanıklık edilmeyen bir zamana ait bilginin, ancak sonradan gelecek aktarımlar yoluyla, yani dolayımli olarak edinilebileceği; veya bir diğer anlatımla, bilginin bir zaman bağlamından diğerine ancak belirli (iletişimsel/kayıtsal) araçlara devredildiği. Bu çalışmada, anıt sorunsalı (Bölüm 4) çerçevesinde kurgulanmaya çalışılan medya-hafıza ilişkisi ise, mimarlık ürünlerinin toplumsallaşması bağlamında Assman'nın söyledikleriyle nerdeyse bütünüyle zıt düşen bir sav ortaya koyuyor: Burada önerilen, bir mimarlık ürününe yönelik kolektif bir kavrayışın, daima medyalar yoluyla kurulduğu ve hangi çağa ait olursa olsun bir mimarlık ürününün biriktireceği anısal değer, daima araçlar üzerinden dolaşıma gireceği. Söz konusu medyaların, kendi tarihselliklerini biriktirerek (sözlü efsanelerden günümüzün dijital iletilerine evrilerek) mimarlığın kamusal kavranış biçimlerindeki tarihsel farklılıkları da yönlendirdiği söylenebilir.

Çalışmanın bütünü içinde değerlendirildiğinde, bu önerinin, medya ile temsil kavramları arasındaki sınırı hayli incelttiğini belirtmek gerekse de, iki kavram arasındaki farkın, medyayı, temsilin kendisi değil temsilin aktarım aracı olarak tanımlayarak korunduğu da eklenebilir. Örneğin, Âbide-i Hürriyet'in anıtlaşmasını sağlayan mecralardan basın bir medyadır ancak Âbide'nin basında yer alan fotoğrafları birer temsil sunar. Veya, II. Abdülhamid döneminde "Osmanlı Bayramı" olarak kutlanan anısal etkinlikleri, Sultan

egemenliğinin ilanını canlandıran birer temsil (temsili pratik); bu günlerin takvimdeki yerini kent mekanına aktaran bayramlık yapılar ise bir medya olarak tanımlanabilir. Bu bağlamda temsil, imgenin aşinalığına dayanarak kalıcı/sonsuz tekrara açık bir hatırlamayı; medya ise ancak bağlamının güncel koşulları içinde geçerli kalabilecek anlık/sürekli hatıraların üretimini destekler.

Biraz farklı ve daha geniş bir bağlamda ise, Stanford Anderson'ın (1995) kurguladığı “mimarlık yoluyla hafıza” ilişkisi, belirli mimarlık ürünlerinin içinde yer aldıkları sosyo-politik yapının onlara yüklediği ideolojik ve/veya sembolik işlevle geçmişin anılarını koruyan, ve bu yolla bir toplumsal idealin gerçekleşmesine katkıda bulunan mekanlar olarak varlık kazandıklarını önerirken; bir yönüyle mimarlığın kendisinin de bir medya olarak tanımlanabileceğini ima ediyor. Anderson'a göre burada mimarlık, belirli bir toplumsal statükonun kurulması ve/veya korunmasında araçsallaştırılmakta.³ Bu çalışma boyunca kurgulanan mimarlık ve hafıza ilişkisinin de, temelde bu önerinin izinde geliştirildiği fark edilmiş olmalıdır.

³ Farklı bir çizgide, mimarlığın medya ile ilişkisini, Corbusier ve Loos'un mimarlıkları üzerinden tartışarak; modern kitle iletişim araçlarını modern mimarlığın üzerinde üretildiği bağlamın kendisi olarak tanımlayan (bir anlamda, modern mimarlığın kendi kendisinin medyasını oluşturduğunu öneren) önemli bir kuramsal yapıt: Beatriz Colomina (1996) *Privacy and Publicity – Modern Architecture as Media*, MIT Press, Cambridge, Massachusetts.

BİBLİYOGRAFYA

BAŞBAKANLIK OSMANLI ARŞİVİ BELGELERİ:

Yazılı Belgeler:

A.AMD.
A.MKT.
A.MKT.NZD.
DH.EUM.
DH.EUM.VRK.
DH.İD.
DH.İR.
DH.İR.HUS.
DH.MTV.
DH.MUI.
DUİT.
HR.MTV
İ.DAH.
İ.HUS.
İ.MH.
İ.MSM.
İ.MV.
Y.A.HUS
Y.E.E.
Y.MTV
Y.PRK.BŞK.
Y.PRK.ŞH.
Y.PRK.UM.

Görsel Belgeler:

İ.MSM.659
DUİT.37-2/11-10
İ.MV.4143
Y.PRK.BŞK.66/53
Y.MTV.206/127
Y.E.E. 410

GAZETELER:

Ceride-i Havadis
Hayal-i Cedid
İkdam
Malumat
Resimli Kitap
Sabah
Salname-i Servet-i Fünun
Servet-i Fünun
Şehbal
Takvim-i Vekayi
Tercüman-ı Hakikat

KİTAP, MAKALE ve MADDELER:

Akın, Günkut (1993) “Tanzimat ve Bir Aydınlanma Simgesi”, *Osman Hamdi Bey ve Dönemi*, Yay. Haz.: Z. Rona, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, ss.123-131.

Akıldız, Ali (2004) *Osmanlı Bürokrasisi ve Modernleşme*, İletişim Yayınları, İstanbul.

Alkan , Mehmet Ö. (2001) “Resmi İdeolojinin Doğuşu ve Evrimi Üzerine Bir Deneme”, *Cumhuriyet’e Devreden Düşünce Mirası - Tanzimat ve Meşrutiyet’in Birikimi*, İletişim Yayınları, İstanbul, ss. 377-401.

Aktaş, Necati; Halaçoğlu, Yusuf (19xx) “Başbakanlık Osmanlı Arşivi”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, Cilt:17, İstanbul, ss.122-126.

Anderson, Benedict (1995) *Hayali Cemaaatler, Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması*, Çev.:İskender Savaşır, Metis Yayınları, İstanbul.

Anderson, Stanford (1995) “Memory in Architecture”, *Daidalos*, No:58, December 1995, ss.23-37.

Assman, Jan (2001) *Kültürel Bellek Eski Kültürlerde Yazı, Hatırlama ve Politik Kimlik*, Çev.: A. Tekin, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

Benjamin, Walter (1993) “Tarih Kavramı Üzerine”, *Son Bakışta Aşk: Walter Benjamin’den Seçme Yazılar*, Yayına haz.: Nurdan Gürbilek, Metis Yayınları, İstanbul, ss.39-50.

Berman, Marshall (1982) *All That is Solid Melts Into Air - The Experience of Modernity*, Simon and Schuster, New York.

Binark, İsmet (1985) “Arşivlerimizin Önemi ve Osmanlı Devleti Döneminde Arşivlerimizin Islahı ile İlgili Olarak Yapılmış Çalışmalar”, *Beşinci Milletlerarası Türkoloji Kongresi – Tebliğler*, Cilt:1, Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul, ss. 155-162.

Bradley, Harriet (1999) “The Seductions of the Archive: Voices Lost and Found”, *History of Human Sciences*, Vol.12, No.2, ss.107-122.

Boyer, Christine M. (1998) *The City of Collective Memory – Its Historical Imagery and Architectural Entertainments*, MIT Press, Cambridge, Massachusets.

Brummet, Palmira (2000) *Image and Imperialism in the Ottoman Revolutionary Press 1908-1911*, State University of New York Press, New York.

Calinescu, Maite (1987) *Five Faces of Modernity*, Duke University Press, Durham.

Can, Cengiz (1993a) “Hazîne-i Evrâk Binası”, *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, Cilt: İstanbul, ss.37-38.

Can, Cengiz (1993b) *İstanbul’da 19. Yüzyıl Batılı ve Levanten Mimarların Yapıları ve Koruma Sorunları*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, YTÜ Fen Bilimleri Enstitüsü, İstanbul.

Carruthers, Mary (1990) *The Book of Memory – A Study of Memory in Medieval Culture*, Cambridge University Press, Cambridge.

Cofino, Alan (1997) “Collective Memory and Cultural History: Problems in Method”, *American Historical Review*, Vol. 102, No:5, December 1997, ss.1386-1403.

Colomina, Beatriz (1996) *Privacy and Publicity – Modern Architecture as Mass Media*, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts.

Connerton, Paul (1999) *Toplular Nasıl Anımsar?* Çev.: Aslı Şener, Metis Yayınları, İstanbul.

Çakmak, Sevim (2000) *Sultan II. Abdülhamid’in 25. Cüls Yıldönümü Kutlamaları*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul.

Çetin, Atilla (1985a) “II. Meşrutiyet Döneminde Arşivlerimize Ait Belgeler”, *Türk Dünyası Araştırmaları*, sayı:34, ss.1-60.

Çetin, Atilla (1985b) “Osmanlı Arşivlerinin Tarihçesi”, *Osmanlı Arşivleri ve Osmanlı Araştırmaları Sempozyumu*, İstanbul Matbaası, İstanbul, ss.63-70.

Çelik, Zeynep (1998) *19. Yüzyılda Osmanlı Başkenti: Değişen İstanbul*, Çev.: Selim Deringil, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul.

Çınar, Ali Osman (1998) “Osmanlı İmparatorluğu’nda Tanzimat’tan Sonra Kurulan Taşra Arşivleri”, *1. Milli Arşiv Şurası – Tebliğler-Tartışmalar*, Ankara, ss.257-294.

Demiralp, Oğuz (2002) Ahmet Hamdi Tanpınar, *Modernleşme ve Batıcılık - Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce*, Cilt:3, İletişim Yayınları, İstanbul, ss.24-35.

Demirtaş, Uğurhan vd. (2000) (Yay. Haz.) *Belgelerle Arşivcilik Tarihimiz: Osmanlı Dönemi*, 2 cilt, TC Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı Yayınları No:41, Ankara.

Davis, N. Zemon ve Randolph Starn (1989) “Introduction”, *Representations*, No:26, *Memory and Counter Memory (Special Issue)*, Spring 1989, ss.

Deringil, Selim (1991) “Osmanlı İmparatorluğunda ‘Geleneğin İcadı’, ‘Muhayyel Cemaat’ ve Panislamizm”, *Toplum Bilim*, No:54/55, ss.47-64.

Deringil, Selim (2002) *İktidarın Sembolleri ve İdeoloji - II. Abdülhamid Dönemi (1876-1909)*, Çev.: G. Çağlalı Güven, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.

Derrida, Jacques (1996) *Archive Fever: A Freudian Impression*, Çev.: E. Prenowitz, University of Chicago Press, Chicago.

Elker, Salahaddin (1952) “Mustafa Reşid Paşa ve Türk Arşivciliği”, *Dördüncü Türk Tarih Kongresi – Tebliğler*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, ss.182-189.

Eyice, Semavi (1992) “Mimar Gaspare Fossati ve İstanbul”, *Arredamento Dekorasyon*, sayı:43, ss.126-133.

Findley, Carter (1994) *Osmanlı Devleti'nde Bürokratik Reform (1789-1922)* Çev.: Latif Boyacı, İzzet Akyol, İz Yayınları, İstanbul.

Foucault, Michel (1972) *The Archeology of Knowledge*, Pantheon Books, New York.

Foucault, Michel (1986) “Text/Context of Other Space”, *Diacritics*, No: 16/1, ss.22-27.

Giddens, Anthony (1994) *Modernliğin Sonuçları*, Çev. Ersin Kuşdil, Metis Yayınları, İstanbul.

Giddens, Anthony (2006) *Ulus Devlet ve Şiddet*, Çev.: Cumhuriyet Alta, İletişim Yayınları, İstanbul.

Gillis John (Ed.) (199) *Commemorations: The Politics of National Identity*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey.

Habermas, Jürgen (1997) *Kamusal Yaşamın Yapısal Dönüşümü*, Çev. Tanıl Bora ve Mithat Sancar, İletişim Yayınları, İstanbul.

Harvey, David (1989) *The Condition of Postmodernity*, Basil Blackwell, Oxford.

Halbwachs, Maurice (1992) *On Collective Memory*, Ed. ve Çev.: Lewis A. Coser, The University of Chicago Press, Chicago ve Londra.

Hobsbawm, Eric (1983) “Introduction: Inventing Traditions”, *The Invention of Tradition*, Eds. E. Hobsbawm, T. Ranger, Cambridge University Press, Cambridge, ss.1-14.

Hobsbawm, Eric (2003) *İmparatorluk Çağı 1875-1914*, Çev.: Vedat Aslan, Dost Yayınları, Ankara.

Huyssen, Andreas, (1999) *Alacakaranlık Anıları – Bellek Yitimi Kültüründe Zamanı Belirlemek*, Çev.: Kemal Atakay, Metis Yayınları, İstanbul.

İğsız, Aslı (2001) “Memleket, Yurt ve Coğrafi Kardeşlik: Arşivci Kültür Politikaları”, Özsoy, Esra (der) *Hatırladıkları ve Unuttuklarıyla Türkiye'nin Toplumsal Hafızası*, İletişim yayınları, İstanbul, ss.153-182.

Jameson, Frederic (1991) *Postmodernism or the Cultural Logic of Late Capitalism*, Duke University Press, Durham.

Jameson, Frederic (1999) “Zaman ve Modernite Kavramı”, Çev.: Alev Erkmen, *Anytime Konferans Bildirileri Kitabı*, Der.: Cynthia Davidson, Yay. Haz.: Zeynep Aktüre, Mimarlar Derneği yayınları, Ankara, ss.216-225.

Joyce, Patrick (1999) “The Politics of the Liberal Archive” *History of Human Sciences*, Vol.12, No.2, ss. 35-49.

Kansu, Aykut (1995) *1908 Devrimi*, Çev.: Ayda Erbal, İletişim Yayınları, İstanbul.

Karateke, Hasan (2004) *Padişahım Çok Yaşa – Osmanlı Devletinin Son Yüz Yılında Merasimler*, Kitap Yayınevi, İstanbul.

Ketelaar, Eric (2001) “Tacit Narratives: The Meaning of Archives”, *Archival Science*, No:1, ss.131-141.

Kleinman, Kent (2001) “Archiving/Architecture”, *Archival Science*, Vol.1, No:4, December 2001, ss.321-332.

Knapp, Steven (1989) “Collective Memory and the Actual Past”, *Representations*, No:26, Spring 1989, ss.123-149.

Koçu, Reşad Ekrem (1958) “Âbide-i Hürriyet”, *İstanbul Ansiklopedisi*, Cilt 1, İstanbul, ss.169-171.

Kreiser, Klaus (1997) “Public Monuments in Turkey and Egypt, 1840-1916”, *Muqarnas*, Vol.14, ss.103-117.

Le Goff, Jacques (1992) *History and Memory*, Çev.: Steven Rendall ve Elizabeth Claman, Columbia University Press, New York.

Lynch, Michael (1999) “Archives in Formation: Privileged Spaces, Popular Archives and Paper Trails”, *History of Human Sciences*, Vol.12, No.2, ss. 65-87.

Matsuda, Mat (1996) *The Memory of the Modern*, Oxford University Press, New York ve Oxford.

Moralı, Seniha Sami (1978) “Sultan Hamid Devrine Dair Hatırladıklarım”, *Hayat Tarih Mecmuası*, Şubat 1978, s.2-18.

Neumann, Christopher K. (1999) *Araç Tarih, Amaç Tanzimat: Tarih-i Cevdet’in Siyasi Anlamı*, Çev.:M. Arun, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul.

Nora, Pierre (1989) “Between Memory and History: Les Lieux de Mémoire”, *Representations, Memory and Counter Memory (Special Issue)* No:26, Spring 1989, ss.7-25.

Nora, Pierre (2006) *Hafıza Mekanları*, Çev.: Mehmet E. Özcan, Dost Yayınları, Ankara.

Ong, Walter J (1995) *Sözlü ve Yazılı Kültür: Sözüün Teknolojileşmesi*, Çev.:Sema P. Banon, Metis Yayınları, İstanbul.

Osborne, Thomas (1999) “The Ordinarity of the Archive”, *History of Human Sciences*, Vol.12, No.2, ss.51-64.

Osmanoğlu Ayşe (1984) *Babam Sultan Abdülhamid (Hatıralarım)*, Selçuk Yayınları, Ankara.

Osmanoğlu, Şadiye (tarihsiz basım) *Hayatımın Acı ve Tatlı Günleri* (Sultan II. Abdülhamid’in Kızının Anıları), Bedir Yayınları, İstanbul.

Özyürek, Esra (der.) (2001) *Hatırladıkları ve Unuttuklarıyla Türkiye'nin Toplumsal Hafızası*, İletişim yayınları, İstanbul.

Ray, William (2001) *The Logic of Culture – Authority and Identity in the Modern Era*, Blackwell Publishers, Oxford & Massachusetts.

Refik, Ahmed, (1998) *On İkinci Asr-ı Hicri'de İstanbul Hayatı (1689-1785)*, Enderun Kitabevi, İstanbul.

Riegl, Alois (1998) “*The Modern Cult of Monuments*”, *Oppositions Reader*, Ed.: K. M. Hays, Princeton Architectural Press, New York, ss.621-651.

Richards, Thomas (1993) *The Imperial Archive: Knowledge and the Fantasy of Empire*, Verso, Londra ve New York.

Rukancı, Fatih (2000) “Avrupa’da Arşivcilik Çalışmaları”, *Türk Kütüphaneciliği*, No:14, 2000/4, ss.412-420.

Shaw, Wendy M.K. (2004) *Osmanlı Müzeciliği - Müzeler, Arkeoloji ve Tarihin Görselleşmesi*, Çev.: E. Soğancılar, İletişim Yayınları, İstanbul.

Şehsuvaroğlu, Haluk (1953) “Hürriyet Âbidesi”, *Asırlar Boyunca İstanbul – Saraylar, Camiler, Âbideleri, Çeşmeleri*, İstanbul, s.92.

Tanpınar, Ahmet Hamdi (1956) *IX: Asır Türk Edebiyatı*, Cilt 1, İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Yayını, İstanbul.

Tanpınar, Ahmet Hamdi (2000) “İstanbul”, *Beş Şehir*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, ss.149-272.

Tanpınar, Ahmet Hamdi (2002a) *Edebiyat Dersleri – Gözde Sağnak, Ali F. Karamanoğlu ve Mehmed Çavuşoğlu'nun Ders Notları*, Haz.: Abdullah Uçman, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.

Tanpınar, Ahmet Hamdi (2002b) *Mücevherlerin Sırrı – Derlenmiş Yazılar, Anket ve Röportajlar*, Yay. Haz.: İ. Dirin, T. Anar, Ş. Özdemir, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.

Tanyeli, Uğur (1993) “Babıâli”, *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, Cilt:1, ss.519-523.

Tanyeli, Uğur (1998) “Türkiye’de Mimari Modernleşmenin Büyük Dönemeci (1900-1930)” *Arredamento Mimarlık*, 1998/10, ss.64-67.

Tanyeli, Uğur (1999a) “İslam Dünyasında Modern Zaman Bilincinin Doğuşu ve Mekansal Kavrayış Sorunsalı”, *Anytime Konferans Bildirileri Kitabı*, Der. Cynthia Davidson, Yay. Haz.: Zeynep Aktüre, Mimarlar Derneği yayınları, Ankara, ss.166-176.

Tanyeli, Uğur (1999b) “Saray Kadınlarının Banilik Rolü: Görüntünün Ardında Ne var?”, *MS-Tarih Kültür Sanat Mimarlık*, TBMM Milli Saraylar Daire Başkanlığı Yayını No:1, İstanbul, ss.76-85.

Tekeli, İlhan ve Selim İlkin (1993) *Osmanlı İmparatorluğunda Eğitim ve Bilgi Üretim Sisteminin Oluşumu ve Dönüşümü*, Türk Tarih Kurumu Yayınları VII. Dizi, Sayı:154., Ankara.

Urry, John (1996) “How Societies Remember?”, Eds: Sharon Macdonald ve Gordon Fyfe, *Theorising Museums*, Blackwell Publishers, Oxford, ss.45-65.

Uşaklıgil, Halit Ziya (2003) *Saray ve Ötesi - Anılar*, (yeniden düzenlenmiş birinci basım) Yay. Haz.: N. Özmel Akın, Özgür Yayınları, İstanbul.

Vale, Lawrence J (1999) “Mediated Monuments and National Identity”, *The Journal of Architecture*, Vol. 4, Winter 1999, ss.391-408.

Williams, Raymond (1988) *Keywords – A Vocabulary of Culture and Society*, Fontana Press, Londra.

Yates, Francis (1984) *The Art of Memory*, University of Chicago Press, Chicago.

Yücel, Erdem (1971) “Mimar Muzaffer”, *Bizim Anadolu Gazetesi*, 4 Eylül 1971, s.6.

Zajko, Vanda (1998) “Myth as Archive”, *History of the Human Sciences*, No:1998/4, ss.103-119.

ÖZGEÇMİŞ

ALEV ERKMEN

Doğum tarihi 10 Aralık 1968
Doğum yeri Ankara / Türkiye

Eğitim:

Lise	1983-1986	T.E.D. Ankara Koleji /Ankara
Lisans	1986-1990	O.D.T.Ü. Mimarlık Bölümü / Ankara
Yüksek Lisans	1995-1998	O.D.T.Ü. Sosyal Bilimleri Enstitüsü Mimarlık Tarihi ve Kuramı Programı /Ankara
Doktora	1999- 2006	Y.T.Ü. Fen Bilimleri Enstitüsü Mimarlık Tarihi ve Kuramı Programı / İstanbul

Çalıştığı kurumlar/görevleri:

1990-1994	Vedat Dalokay Mimarlık Atölyesi / Ankara. (Mimar)
1995-1997	MİMARLIK Dergisi / Ankara (Editör)
1997-1998	Merih Karaaslan Mimarlık Bürosu /Ankara (Mimar)
1998-1999	ARREDAMENTO MİMARLIK Dergisi / İstanbul (Yardımcı Editör)
1999 – sürüyor	Y.T.Ü. Mimarlık Bölümü, Mimarlık Tarihi Anabilim Dalı (Araştırma görevlisi)