



Kapadokya Üniversitesi  
Lisansüstü Eğitim, Öğretim ve Araştırma Enstitüsü  
Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Anabilim Dalı

# **SİYASİ SEMBOLİZM ÖRNEĞİ OLARAK AYASOFYA**

Fatma KOCAHASANOĞLU

Yüksek Lisans Tezi

Nevşehir, 2023



SIYASİ SEMBOLİZM ÖRNEĞİ OLARAK AYASOFYA

Fatma KOCAHASANOĞLU

Kapadokya Üniversitesi  
Lisansüstü Eğitim, Öğretim ve Araştırma Enstitüsü  
Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Anabilim Dalı

Yüksek Lisans Tezi

Nevşehir, 2023

## ÖZET

KOCAHASANOĞLU, Fatma. *Siyasi Sembolizm Örneği Olarak Ayasofya*, Yüksek Lisans Tezi, Nevşehir, 2023.

Bu çalışma Ayasofya'nın Türk siyasal hayatındaki sembolik değerini ve işlevini siyasal sembolizm bağlamında analiz etmeyi amaçlamaktadır. Türk siyasal hayatında törenler, milli bayramlar, modern kaideler, ulusal dil, kişi kültürü vb. unsurlar akla ilk gelen sembollerdendir. Tarihte Ayasofya da önemli bir sembolü ifade etmektedir. Siyasal alanda semboller çoğu zaman siyasal ve ideolojik değerleri meşrulaştırmada bir araç olarak görülürler ve siyasal çıkarları içeren bir işleve sahiptirler. Bu sebeple semboller siyasal alanda siyasal erkler tarafından inşa edilebilirler. Siyasal semboller algı oluşturmak, fikri ve hareketi temsil etmek, kimliği ve politikayı meşrulaştırmak gibi amaçlar için kullanılırlar. Semboller popüler bir unsur olarak metalaşabilir, ideolojik etkilerle kabullerin ve retlerin yansımalarını açıklayabilir ve de geleceği geçmiş üzerinden kurarak kuvvetli bir romantizm oluşturabilirler. Bu çalışmada Ayasofya siyasal gücün ve siyasal ideolojinin kendini yoğun bir biçimde hissettirdiği bir siyasal sembol olarak ele alınmaktadır. Tarihsel süreç incelendiğinde siyasal bakımdan Ayasofya'nın değişen statüsüyle, Osmanlı Dönemi (cami), Erken Cumhuriyet Dönemi (müze) ve AK Parti Dönemi (cami) olmak üzere üç döneme tanıklık ettiği görülmektedir. Bu dönemlere yönelik incelemelerle amaçlanan Türk siyasal hayatında Kemalizm'in karşısına konumlanan siyasal İslam'ın mücadelesinde siyasal bir sembol olarak Ayasofya'nın durumunu anlaşılır kılmaktır.

**Anahtar Sözcükler:** Sembol, Siyasal Sembolizm, Ritüel, Meşruiyet, İdeoloji, Popülasyon, Romantizasyon, Ayasofya.

## ABSTRACT

KOCAHASANOĞLU, Fatma. *Hagia Sophia as an Example of Political Symbolism*, Master's Thesis, Nevşehir, 2023.

This study aims to analyze the symbolic value and function of Hagia Sophia in Turkish political life in the context of political symbolism. The most prominent symbols that come to mind in Turkish political life are ceremonies, national holidays, modern rules, national language and personality cult. Hagia Sophia is also another important symbol in Turkish political life. In the political field, symbols are often seen as a tool to legitimize political and ideological values and have a function that includes political interests. For this reason, symbols can be constructed by political powers in the political arena. Political symbols are used for purposes such as creating perception, representing ideas and movements, and legitimizing identity and politics. Symbols can be commodified as a popular element, they can explain the reflections of acceptance and rejection with ideological influences, and they can create a strong romanticism by building the future on the past. In this study, Hagia Sophia is considered as a political symbol in which political power and political ideology make themselves felt intensely. When the historical process is examined, it is seen that Hagia Sophia, with its changing status, witnessed three periods: Ottoman Period (mosque), Early Republican Period (museum) and AK Party Period (mosque). The aim of the studies on these periods is to make the status of Hagia Sophia understandable as a political symbol in the struggle of political Islam, which is positioned against Kemalism in Turkish political life.

**Keywords:** Symbol, Political Symbolism, Ritual, Legitimacy, Ideology, Population, Romanticization, Hagia Sophia.

## İÇİNDEKİLER

<b>KABUL VE ONAY.....</b>	<b>i</b>
<b>YAYIMLAMA VE FİKRİ MÜLKİYET HAKLARI BEYANI .....</b>	<b>ii</b>
<b>ETİK BEYAN.....</b>	<b>iii</b>
<b>ÖZET.....</b>	<b>iv</b>
<b>ABSTRACT .....</b>	<b>v</b>
<b>İÇİNDEKİLER.....</b>	<b>vi</b>
<b>GİRİŞ .....</b>	<b>1</b>
<b>1. BÖLÜM SEMBOL VE SİYASİ SEMBOLİZME DAİR KURAMSAL</b>	
<b>ÇERÇEVE .....</b>	<b>10</b>
<b>1.1. SEMBOL VE SEMBOLİZM .....</b>	<b>10</b>
1.1.1. Sembolün İşlevleri .....	12
1.1.2. Sembolün Ritüel Kavramıyla İlişkisi .....	29
<b>1.2. SİYASİ SEMBOLİZM .....</b>	<b>33</b>
<b>1.3. SİYASETTE SEMBOLİZM VE SİYASAL SEMBOLİZM .....</b>	<b>36</b>
<b>2. BÖLÜM TÜRK SİYASAL HAYATINDA SİYASİ SEMBOLİZM.....</b>	<b>41</b>
<b>2.1. TÜRK KÜLTÜRÜNDE YER EDİNİMİŞ BAZI SEMBOLİK UNSURLAR. 42</b>	
2.1.1. Türk Kültüründe Sembolik Sayılar .....	43
2.1.2. Türk Kültüründe Sembolik Ağaçlar .....	44
2.1.3. Türk Kültüründe Sembolik Renkler .....	46
<b>2.2. TÜRK SİYASAL HAYATINDA SİYASİ SEMBOLİZMİN TARİHSEL</b>	
<b>GÖRÜNÜMLERİ.....</b>	<b>49</b>
<b>2.3. TÜRK SİYASAL HAYATINDA SİYASİ SEMBOLİZMİN AMAÇLARI VE</b>	
<b>KULLANIM ALANLARI.....</b>	<b>60</b>
2.3.1. Türk Siyasetinde Modernlik Göstergesi Olarak Semboller .....	61
2.3.2. Türk Siyasetinde Kişisel Kült Oluşturmada Semboller .....	62
2.3.3. Türk Siyasetinde Tören ve Kutlamalarda Semboller .....	64
2.3.4. Türk Siyasetinde Baskı ve Güç Oluşturmada Semboller .....	67

<b>2.4. TÜRKİYE’DE BİR KARŞI DEVRİM ALEGORİSİNDE SİYASİ SEMBOLİZM: AKP DÖNEMİ YAŞANAN DÖNÜŞÜMÜN SİMGESİ OLARAK ‘KEMALİZM İLE MÜCADELE’ .....</b>	<b>77</b>
2.4.1. 2007-2011 Kemalizm’ in Zorunlu Davetlisi AKP .....	77
2.4.2. Törenlerde AKP’lileşme Dönemi.....	78
2.4.2.1. Kemalist Köken Anlatısından AKP’nin Hayali Kapasitesine .....	79
2.4.2.2. 19 Mayıs Anadolu’nun Kurtuluşundan 29 Mayıs İstanbul’ un Fethine ..	80
2.4.2.3. 23 Nisan Ulusal Egemenlik ve Çocuk Bayramından Kut’ül Amare Zaferine.....	82
2.4.2.4. 29 Ekim Cumhuriyet Bayramından 15 Temmuz Destanına.....	84
<b>3. BÖLÜM SİYASİ SEMBOLİZM ÖRNEĞİ OLARAK AYASOFYA.....</b>	<b>88</b>
<b>3.1. AYASOFYA’NIN YAPILIŞ SÜRECİ VE MİMARİ ÖZELLİKLERİ.....</b>	<b>88</b>
3.1.1. Ayasofya'nın Önemi ve İlk İnşa Hali.....	90
3.1.2. İmparatorluğun Ayasofya Projesi.....	91
3.1.3. Ayasofya Katedrali'nin İnşası.....	94
3.1.4. Ayasofya’nın Açılışı ve Bizans Dönemindeki Konumu .....	95
<b>3.2. İSTANBUL’UN FETHİ ÖNCESİ VE SONRASI AYASOFYA’NIN DURUMU .....</b>	<b>96</b>
<b>3.3. TANZİMAT DÖNEMİ VE SONRASINDA AYASOFYA’NIN RESTORASYONU.....</b>	<b>101</b>
<b>3.4. MİLLİ MÜCADELE (KURTULUŞ SAVAŞI) DÖNEMİNDE AYASOFYA .....</b>	<b>103</b>
<b>3.5. CUMHURİYET DÖNEMİNDE AYASOFYA’NIN DURUMU.....</b>	<b>106</b>
3.5.1. Ayasofya’nın Müzeye Dönüştürülmesi .....	107
3.5.2 Ayasofya’nın Müzeye Dönüştürülmesine Yönelik İlk Tepkiler.....	109
3.5.3. Seküler İdeolojinin Mekansal Formu Olarak Ayasofya Müzesi .....	111
<b>3.6. AYASOFYA’NIN YENİDEN İBADETE AÇILMA SÜRECİ.....</b>	<b>113</b>
<b>3.7. AYASOFYA’YA DAİR SİYASİ SÖYLEMLER.....</b>	<b>117</b>
<b>SONUÇ.....</b>	<b>124</b>
<b>KAYNAKÇA.....</b>	<b>128</b>
<b>EK-1. ORJİNALLİK RAPORU.....</b>	<b>145</b>

## GİRİŞ

Siyaset bilimi alanı içinde sembollerin önemli bir yeri vardır. Sembollerin ya da sembolik unsurların bu öneminin, somut olmaları dışında soyut göndermelere sahip olmalarından kaynaklandığı ifade edilebilir. Bu bakımdan semboller ya da sembolik unsurlar siyaset bilimi alanına ve siyaset tartışmalarına fazlaca veri sunmaktadır. Bu çalışma bu önemi dikkate alarak, günümüzde sembolik bir unsur ve de siyasi sembol olarak duran Ayasofya'nın geçmişten günümüze siyaset alanındaki sembolik durumunu, siyasal semboller arasındaki yerini incelemek istemektedir.

Bu çalışmada siyaset bilgisi içerisinde Ayasofya tartışması yapmanın yanı sıra, bir siyaset ürünü olarak Ayasofya üzerine yapılan tartışmaların da analiz edilmesi tercih edilmiştir. Bu tercih, Ayasofya'nın günümüz Türkiye'sinde nasıl görüldüğünün ve algılandığının belirlenmesi açısından önem arz etmektedir. Ayasofya, cami mi yoksa müze mi tartışmaları olarak değil, daha çok Türkiye'de siyasal sembol olarak Cumhuriyet ideolojisinden, Siyasal İslam'ın ideolojik arka planına Ayasofya'nın politik bağlamda geçirdiği değişim ve dönüşümleri incelemeyi ve de Türk siyasal hayatında siyasal İslam'ın siyasal semboller üzerinden verdiği var olma mücadelesini, analiz etmeyi istemektedir. Politikada genellikle söyleme tabi tutularak tartışılan ve ele alınan Ayasofya, popülasyon, ideolojik polarizasyon ve romantizasyon gibi sembolü siyasal alanda oldukça işlevsel kılan unsurlarla birlikte incelenmiştir.

Cumhuriyet tarihinden günümüze kadar siyasette yapılan Ayasofya tartışmaları birçok farklılıklar içermektedir. Türk siyasal hayatında, özellikle 2000'li yıllarda değişen iktidarla birlikte gerçekleşen değişimlerin ve dönüşümlerin siyaset tartışmalarını doğrudan etkilediği söylenebilir. Ayasofya'ya dair siyasi söylemlerin ortaya çıkardığı tartışmalar, siyasette düşünce biçimlerinin eksiklerini ya da çıkmazlarını görmek adına önemlidir. Bu çalışma, Ayasofya'ya dair siyasi söylemlerin ortaya çıkardığı karşıtlıklarda, Ayasofya'nın ideolojik yönlerini ortaya çıkarmayı amaçlamaktadır. Cumhuriyet döneminden, AKP'nin ortalama yirmi yıllık iktidarına Ayasofya'nın siyasi durumunu anlamak istemektedir.

Ayasofya, ideolojilerin temsil ve iktidar mücadelesinde gözle görülür bir siyaset aracı olmuştur. Tarihsel bağlamda Ayasofya'nın dini ve seküler sembolik varlığı, Ayasofya ile ilgili tartışmaları kamusal alanda çeşitli mecralara taşımıştır. Siyasi alanda Ayasofya, toplumun her kesimini ilgilendiren, en çok da Müslüman kesimin hassasiyetleri arasında özel bir yeri olan, bütün ülkenin gündemine yerleşen önemli bir olguya dönüşmüştür.

Ayasofya'nın kamusal alandaki toplumsal ve ideolojik varlığı görüneni ve görünenin ardındakini vurgulamaktadır. Ayasofya bu özelliği ile semboliktir. Burada aslanan Ayasofya mıdır yoksa Ayasofya'ya yüklenen anlamlar mıdır? Ayasofya'nın toplumsal ve siyasal ilişkilerinin sembolik yönlerini analiz etmeye çalışmak öncelikle insanı, insanın siyasal oluşunu, kültürü, siyaseti, siyasal olanı anlamak ile mümkündür. Aristo'nun ifadesiyle insan siyasal bir varlıktır. İnsanı toplumsal kılan onun bu özeliğidir. Gauchet, Fransızca'da 'le politique/siyasallık' kavramının, *tarih boyunca varolmuş, tüm toplumları kapsayacak şekilde, toplumsal bir aradalığın, toplumsal örgütlenmenin siyasal özü* olduğunu söylemektedir (Gauchet, 2013: 23). İnsanın siyasal ve toplumsal oluşu, insanın ve toplumun hafızasını sembolik olana ya da sembolik dile açabilir. Sembol, metafizik duyuşun, maddi bir varlıkla (şey) denklik kazandırılmasıdır. Sembolün anlam ilişkisi, duyu ilişkisi, deneyim ilişkisi, bağ ilişkisi, bağlantı ilişkisi, sezgi ilişkisi, çağrışım ilişkisi vs. gibi özellikleri vardır (Yavuz, 2006). Bu özellikler nesnenin önüne geçer ve nesneye atfedilen anlamların/çağrışımların dili haline dönüşür. Ayasofya, Türk siyasal hayatında anlamların/çağrışımların yansıması olarak en dikkat çekici örneklerden birisidir. Ayasofya'nın gerek dünya siyasetindeki gerekse Türk siyasal hayatındaki sembolik varlığı, mekanı siyaset bilimi gözünden tartışabilmek adına umut vericidir. Mekanın birçok alandan tartışmaya açık olması disiplinler arası verimlilik adına önemlidir. Ayasofya'yı siyaset bilimi alanından tartışmaya açık kılan önemli özelliği, ideolojik yansımaları sembolize etmesi ve toplumda romantik ve popüler bir karşılığının olmasıdır. Ayasofya toplumsalda, siyasi erkler arasında, medyada ve basında yerini çokça bulan önemli bir mekandır.

Cumhuriyet tarihi bağlamında değerlendirildiğinde Ayasofya tartışmalarının, siyasi sembol olarak popülerliğini, çok partili hayata geçişle birlikte 1950'lerde Adnan Menderes (Demokrat Parti) döneminde yaşadığı bilinmektedir. Konunun geniş bir alana sahip olması çalışmanın yönlerini genişletip zorlaştırırsa da düşünce ve kaynak çeşitliliğinin önünü açmak için fırsat vermektedir. Bu konunun sadece tek bir alandan tartışılmayacağı da açıktır. Bu farkındalık sağlandığı takdirde Ayasofya'nın sadece siyaset bilimi alanından tartışılmadığı kavranabilir. Bu duruma destek olan alanlar, tarih, sosyoloji, antropoloji vb. disiplinlerdir. Ayasofya'yı siyaset bilimi perspektifinden tartışmaya çalışırken meselenin neyin ya da nelerin etrafında dolanarak tartışılacağı cevaplanmalıdır.

Çalışmanın odağında siyasi sembolizm örneği olarak Ayasofya vardır. Konuya dair siyaset bilimi içerisinden kavramlar sembol, siyasi sembolizm, ideoloji, popülerlik, romantizm ve meşruiyet kavramlarıdır. Tezin Ayasofya'ya dair konuşmaya başladığı andan itibaren etrafında dolandığı unsurlar bu kavramlardır. Çalışmada tezi konuşturabilecek asıl kavramlar bunlar gibi görünüyorsa da, gözden kaçırılmaması gerekenin Ayasofya'nın hafıza kavramı ile olan ilişkisidir. Ayasofya'nın toplumsal hafıza ile olan ilişkisi çalışmayı birçok unsurla ilişki kurmak zorunda bırakacaktır. Ayasofya'nın, tarihsel bağlamda toplumsal ve siyasal yönüyle hafızaya ilişkin olduğu ifade edilebilir. Hafıza bireye ait olsa da belirleyicisi sosyalizasyon süreci olmuştur. Bireyler, sosyal çevreye ya da o ortamdaki herhangi bir gruba dahil olarak anımsamaktadırlar. Hafıza olgusunu oluşturan toplumsallıktır ve bu toplumsallık ortak hafızayı oluşturmaktadır (Assman, 2015: 44-45). Ayasofya siyasal alanda toplumsal hafızanın ortak tarih anlatısını göstermesi bakımından önemli görülmektedir. İktidarların meşruluk sağlama biçimlerinde Ayasofya önemli bir kaynaktır. Ayasofya siyasi erkler tarafından kitlelerin desteğini sağlamada ve duygu yaratmada önemli bir role sahiptir.

Bu çalışmada nitel model esas alınarak mukayeseli tarihsel analiz yöntemi kullanılmıştır. Bu çalışmanın amacı, eleştiriler ve açıldıkça açılan sorular eşliğinde meseleyi daha da ucu açık bir hale getirmektir. Bu çalışmada, "Ayasofya neden siyasallaşmış ya da siyasallaştırılmıştır, Ayasofya'nın siyasallaşmasındaki unsurlar

nelerdir?” gibi sorularla Ayasofya’nın siyasallığından ve siyasal sembol olarak varlığından söz etmenin mümkünlüğü üzerinde durulacaktır.

Türk siyasal hayatında Ayasofya’nın siyasallaşması ya da siyasallaştırılması problemiğine yaklaştıkça zaman (devamlılık) kavramına yaklaşımın da kaçınılmaz olduğu söylenebilir. Tarihsel bağlamı içinde Ayasofya’nın geçmiş, şimdi ve gelecek bileşenlerinde durduğu yer siyasal alanda önemlidir. John Urry, zaman ve mekan kavramlarını Bergson ve Mead’in açıklamaları üzerinden açıklamaktadır. Urry, Bergson’ın zaman kavramını ‘oluşsal’ ele aldığını, doğumlu ve ölümlü olan insanın zamanı duyumsal olarak deneyimlediğini ifade eder. Bu sebeple hafızanın bir tür *çekmece* ya da *ambar* gibi değerlendirilerek mekansallaştırılması Bergson tarafından eleştirilmiştir. Bergson için *temporal* bir hali ifade eden zaman mekansallaştırılmamalıdır (Urry, 2018). Zamanı, süreç felsefesi temelinde değerlendiren Bergson, hafıza unsurunu da süreç felsefesine dahil ederek ele almaktadır. Hafızanın mekansallığından önce süreçselliğini (yani duyumsal ve deneyimsel oluşunu) önceleyerek hafızayı incelemiş, kavramı alışkanlık hafızası ve saf hafıza olmak üzere iki türe ayırmıştır. Alışkanlık hafızası tekrarlanan fiziksel eylemlerin bedene yerleşmişliğini ve şimdide oluşunu ifade ederken, saf hafıza ise geçmişin imgeleminin bugündeki temsilini ifade etmektedir. Geçmiş olması sebebiyle şimdide bir duyum olarak ortaya çıkmaktadır (Karaaslan, 2014). Mead ise, zamanı bir devamlılık unsuru olarak değerlendirmekte geçmişin şimdide gömülü olduğunu ifade etmektedir. Gerçek olanın ifadesi olarak gördüğü şimdi, geçmişi yeniden ele alarak kurmaktadır (Urry, 2018). Geçmiş, hafızanın mekansal ve zamansal unsurları içinde duyumsama ve anımsama yoluyla şimdide yeniden kurulabilmektedir. Pierre Nora, duyumsama pratiklerinde medya, kültür, toplum, mekan, mezarlıklar, katedraller, hapisaneler, sokak isimleri, bayramlar, amblemler, anıtlar, anma törenleri vs. gibi unsurların büyümlü bir etki ile hafızayı harekete geçirdiğini, bireylerin ve toplumun duygu ve düşüncelerini etkilediğini söylemektedir (Nora, 2006). Bireylerde bu büyümlü etkiyi yaratan unsur bir yere ait hissetme durumu olabilir. Bir topluma ait hissetmek, o toplumun kimliği ile biçimlenmek, ortak duygu ve düşünceler yaratmak ve de bunları beraber anımsamak ve duyumsamak demektir. Toplumun beraberce etkileşimi sonucu oluşan ortak hafıza toplumda inançlar, normlar, değerler gibi sosyal gerçeklikler üretmektedir. Toplumsal hafıza sosyal gerçekliklerin sürekliliğini ifade eder. Bu bağlamda, mekan,

hatırlamak ister. Bir çağrışımla, düşünceyi, duyguyu, kim olduğunu, kimliğini, aidiyetini, anısını anımsatmak ister. İnsan sahip olduğu sosyal gerçeklikleri bir yer unsuruna taşıyarak onu o mekan üzerinde somutlaştırma ve soyutlaştırma ihtiyacı duymaktadır. Mekan, anlamların sürekliliği ile özdeşleşmiş bir unsurun ifadesidir. Geçmişin, şimdinin ve geleceğin birbirine bağlanmasında mekan çağrışımlar metni gibidir. Bir yansımadır. İnsan, toplum, hayat, kültür, zihniyet, düşünce, duygu, var oluş, medeniyet vb. unsurların yansımasıdır (Alver&Boz, 2017). Mekan bu yansımaları ortaya çıkaran sembolik ilişkilerin ismidir denilebilir. Bu sebeple Ayasofya üzerinden kurulan sembolik ilişkiler, toplumun ilişkilerini olduğu kadar iktidarların da meşruiyet ve ideolojik yönlerini açık etmeleri bakımından önemlidir.

Ayasofya, tarihsel düzlemde ilk olarak mimari özellikleri ile ön plana çıkan bir mekan olsa da (tapınak, kilise, cami) daha çok siyasi otoritelerin ya da iktidar ilişkilerinin sembolik unsuru olarak durmaktadır. Ayasofya, öncelikli olarak tarihte Roma Devlet ideolojisinden, Osmanlı Devlet ideolojisine gücü sembolize eden bir mekan olmuştur. Ayasofya, imparatorların tanrısal haklarla donatılmış gücünü ve imparatorların gücünü meşrulaştıran dini ritüelleri sembolize etmektedir. Mekanın geçmişten günümüze iktidarlara ve ideolojilerle olan ilişkisi bu çalışmayı sembolün ve siyasi sembolizmin teorik arka planına götürmektedir.

Siyasi erkler, ideolojik ve kimliksel yakınlıkları, toplumsal hafızayı yeni bir düzlem içerisinde inşa etmek isteyebilirler ve toplumun hafıza mekanlarını kendi ideolojik güçlerinin sembolik mekanları ya da siyasi sembolleri haline dönüştürebilirler. Politik sahada siyasi erkler tarafından inşa edilmek istenen yeni düzenin en önemli meselesi kendisine meşruiyet sağlayacak sembolik unsurlar bulmaktır. Siyaset bu sembolik unsurların oluşturduğu düşünce ve duygu ortaklıkları üzerinden meşruiyet alanları yaratabilmekte, rızayı oluşturabilmekte, kimliksel ya da ideolojik bütünsellikler kurabilmektedir (Ayhan, 2018).

Siyasi erkler sembolik unsurları kendi iktidarının ve gücünün siyasi çıkarları doğrultusunda kullanmak ve kontrol etmek ister. Bu bağlamda meşruluk ilk olarak toplumun hafızasının sembolik unsurlarını manipüle etmeye dayanır. İdeolojik güç

meşruluğunu sağlamlaştırmak için toplumun hafızasına yer edinmiş sembolik unsurlara müdahale etmek ister. Bu müdahalede, eskinin karşısına yeniyi koyarak ortak hafızayı değiştirip dönüştürmek, biçim vermek, hatta ortadan kaldırmak arzusu vardır. Bunu gerçekleştirirken eski ile baş edecek, eskinin tasvirlerini ortadan kaldıracak yeni politik semboller yaratmak durumundadır (Kalafatoğlu, 2017). Bu aşamada, Türk siyasal hayatında politik semboller yaratma girişimleri, Türk modernleşme süreçleri ve onun unsurları içerisinde ele alınarak değerlendirilebilir.

Türk modernleşmesi, içinde türlü krizler ve çatışmalar barındıran siyasal bir sürecin ifadesidir. Bu süreç, bastırılan umutların ve korkuların parametrelerini taşımaktadır. Bu bastırılan duyguların tekrardan dönebileceği ihtimali tarafların bloklaştığı ve çatıştığı mücadele alanlarını yaratmıştır. Siyasal modernleşme üzerine yapılan tartışmalarda tarihsel bağlamından bahsedilen iki kitle/taf söz konusudur. Taraflardan biri, Cumhuriyetin kurucu ideolojisini ve onun inşa ettiği toplumsal, kültürel ve siyasal yapısını benimseyen tarafı oluştururken, diğeri ise bu yapıya eleştirel yaklaşan, pozitivism düşüncesinin paradigmalarına karşı tepkili yaklaşan muhafazakar tarafı oluşturmaktadır. Muhafazakar kesim bu karşıtlık üzerinden kendi kimliğini tanımlamaktadır. Türk siyasal hayatında kimlik tanımlamaları en belirgin ulus-devlet politikalarında gözlemlenebilir. Pozitivist anlayışın bir unsuru olan ulus-devlet politikaları kamusal alanda sosyal yapının makro ölçekli iki karşıt kimliğini ve ideolojisini yaratmıştır denilebilir. Bu kimliklerin siyasal ayrışmalarını ve bu ayrışmalardan doğan çatışmalarını seküler ve dini ayrımı oluşturmaktadır. Bu ayrım, ulus-devlet politikalarının sekülerizmi esas alan pozitivist paradigmasına karşı, özel alana yerleştirilen dinin, kamusal alanda temsil edilebilir olması üzerinden sürdürülen iktidar mücadelesine dayanmaktadır (Demircan, 2020:13). Artık bu noktada, seküler ve dini iktidar mücadelesinin sembolik bağlamda Türk siyasal hayatında nerede ve hangi hususta tartışma eksenine haline geldiği ortaya konabilir.

Bu tartışmanın temelinde, Cumhuriyetin kurulmasının ardından toplumun, sosyal, kültürel ve siyasal bütün yönlerini kapsayacak yeni düzene uygun bir hale getirilmesi projesi ve bu yeni düzenin sembolik unsuru sayılan Kemalizm vardır. Kemalizm'in esas unsurlarında laik, batılı, yeni bir Türk kimliği yaratma arzusu ve de bir çatı altında

birleştirilmiş Türk ulusu vardır. Tam da bu unsurlar doğrultusunda gerçekleştirilen, sosyal, kültürel ve siyasal değişimlerin örneklerini teşkil edecek, Latin harflerinin kabulü, eğitimde birliğin oluşturulması, tekke ve zaviyelerin kapatılması, saltanatın kaldırılması, halifeliğin ilga edilmesi, “Devletin dini İslam’dır” hükmünün anayasadan çıkarılması ve kamusal alanda dine yönelik referansların özel alana yerleştirilerek sadece orayla sınırlandırılması gibi uygulamalar vardır (Tezel, 2004: 24-38). Cumhuriyet’in belli değerleri ile hareket eden kurucu ideoloji toplumun sosyal, kültürel ve siyasal hayatını sekülerizmin formları ile yeniden inşa etme yoluna gitmiştir. Toplumun sosyal, kültürel ve siyasal yapısı üzerinde laiklik adına atılan ciddi adımlar, modernlik-geleneksellik, şarkçılık-garpçılık, laik-dinsel gibi karşıtlıkları yaratmıştır. Bu karşıt taraflar, çok partili hayata geçiş (1945) ile birlikte kendi karşıt kimliklerini yaratmışlardır. Modernleşme ile birlikte laiklik projesinin radikal etkileri bu karşıt kimliklerde bastırılmış dini düşünceler ve akımlar meydana getirmiştir. Bu durum çok partili hayata geçişle gün yüzüne çıkmıştır. Kamusal alandan uzaklaştırılan din, çok partili hayata geçiş sonrası 14 Mayıs 1950 seçimlerinde kitleleri yönlendirmek ve duyguları harekete geçirmek adına önemli bir seçim malzemesine dönüşmüştür. Ayasofya’nın laik formuna yani 1934’te müzeye dönüştürülmesine yönelik eleştirilerin ve tepkilerinde bu dönemde dile geldiği söylenebilir. Demokrat Parti bu hususta önemli rol oynamış, toplumda Ayasofya’nın yeniden camiye dönüştürülmesi taleplerine siyasi yönden umut olmuştur. Tek parti döneminde müzeleştirilen Ayasofya, 1950’de değişen iktidarla ve iktidarın, dinin kamusal alanda görünürlüğüne dair ektiği umutlarla, İslami kesimin daha çok gündemine girmiştir. Ayasofya’nın ibadete açılmasına yönelik çabalar, Türkiye’de milliyetçi ve mukaddesatçı çevrelerce önemli bir davayı ifade etmektedir. Ayasofya’ya yüklenen anlamlarda bu açıkça görülmektedir. Bu çevrelerce bir yandan geçmişin manevi değerleri Ayasofya üzerinden yeniden kurgulanırken diğer yandan arzu edilen siyasal egemenliğin etkin olması istenmektedir. Dolayısıyla Ayasofya, öngörülen değerlerin de pratikte üretildiği bir mekân durumundadır.

Tarihsel süreciyle ortaya konmaya çalışılan bu çalışma, “Ayasofya’nın siyasi sembol olarak varlığını, özellikle Cumhuriyet tarihinden günümüze, milliyetçi, mukaddesatçı ve siyasal İslamcı öznelerin geçmiş ve Kemalist politikalar üzerinden

verdiği var olma mücadelelerini ve Kemalist politikalar üzerinden kendilerini doğrulama biçimlerini” anlamaya ve de veriler üzerinden değerlendirmeye çalışmaktadır.

Ayasofya, Türk siyasal hayatında siyasal bir sembol olarak belirginleşmiştir. Siyasi sembolizm genellikle politiğin cisimleşmesi, kodlanması, temsil edilmesi, görünür kılınmasıyla söz konusu temsiliyetin öteki kuşaklara nakledilmesinin araçları manasında geniş bir tanımı ifade eder. Ayasofya bir taraftan Türk modernleşmesinin belirli hassasiyetleri ve refleksleri ile hareket eden Kemalizm’in sembolik çağrışımlarını (kamusal alanda seküler ve devrimci formların doğal neticesini) yansıtırken, bir taraftan da Siyasal İslam’ın sembolik çağrışımlarını (kamusal alanda dini formların görünürlüğü, fetih ve kılıç hakkı gibi unsurlarını) yansıtmaktadır.

Ayasofya, birçok olayın kesiştiği tarihi bir öneme sahiptir. Tarihte, Fatih Sultan Mehmet’in İstanbul’u fethi sonrası kiliseden camiye dönüştürülmüştür. Daha sonra Cumhuriyetin kuruluşundan sonra 1934’te müzeye çevrilmiştir ve 2020’ ye kadar da müze olarak kullanılmıştır. Ayasofya’ya 2020’de Ak Parti hükümeti tarafından tekrardan cami statüsü verilmiştir. Ayasofya’nın kendi tarihi öneminden hareketle mekan siyasal alanda çoğu zaman çatışma/barış, birlik/ayrışma, başarı/başarısızlık, doğu/batı gibi unsurlarla ilişkilendirilmiştir.

Türk siyasal hayatında siyasi sembolizm örneği olarak ortaya konmaya çalışılan Ayasofya, radikal laik formların etkisinin azalıp, siyasal İslam’ın yükselişe geçtiği bir zamanda popülerlik kazanmış, 1980 sonrası politik alandan uzaklaşmış ve daha sonra AKP döneminde politik alana yeniden sokulmuştur. AKP’nin yaklaşık yirmi yıllık iktidarında Ayasofya siyasetin merkezine yeniden sokularak mekana 2020’de cami statüsü verilmiştir. Bu AKP iktidarının yeni sembolik dinamikler oluşturmaya gereksinim duyduğu bir ortamın varlığına işarettir. Ayasofya’nın ibadete açılması (müze statüsünün cami statüsü olarak değiştirilmesi), AKP iktidarının kendi tarihini inşa etme sürecinde, AKP’nin geçmiş ya da Kemalist politikalar üzerinden bir tür kendisini doğrulama şekli ve de geçmiş üzerinden var olma mücadelesi olarak değerlendirilebilir. Bu AKP’nin politikada, benim siyasal varlığım Kemalizm’in siyasal varlığından daha doğrudur deme şeklindedir. Burası Türk siyasal hayatında AKP’nin kendi iktidarını konsolide ettiği en

önemli yerdır. Ayasofya'nın müzeden camiye dönüşümü de bu durumun önemli bir göstergesidir.

# 1. BÖLÜM

## SEMBOL VE SİYASİ SEMBOLİZME DAİR KURAMSAL ÇERÇEVE

### 1.1. SEMBOL VE SEMBOLİZM

Sembol sözcüğü Yunanca συν- (sin) (yani birlikte) ve βολή (voli) (yani atış/atma) sözcüklerinin yan yana gelerek oluşturduğu σύμβολον (simvolon) -yani birlikte atmak, birlikte birleştirmek, bütün haline getirmek- kelimesine karşılık gelmektedir (Burç, 2018). Bunun yanı sıra “işaret, etiket, sözleşme” gibi sözcüklere de göndermede bulunmaktadır. Sözcüğün anlamından ve etimolojik kökeninden öte antropolojik işlevlerine yakından bakıldığında ilksel insandan itibaren sembollerin işaretler, ifadeler, ritüeller vs. yollarla görünürlük kazanmak suretiyle sosyal hayatın belirleyici unsurlarından oldukları görülür. Sembole ve işlevine dair bilinen ilk öykülerden birisi de Homeros’ un İlyada eserinde geçen konukluk bağlarıdır. Öyküye göre eski dönemlerde uzak bir yere yolculuk yapan bir adam dinlenmek üzere uygun bir yer arar iken tanışmış olduğu kibar bir ev sahibi tarafından ağırlanır. Ağırlandığı evden çıkmadan önce ev sahibine dost olduklarını ortaya koyan bir armağan vermeyi arzulamıştır. Bir çömlek almış ve yere atmıştır. İki parçaya ayrılan çömleğin bir parçasını ev sahibine veren misafir söz konusu parçaların kendi arasında özel bir bağa sahip olacağını ve ebediyen dostluklarını sembolize edeceğini belirtmiştir. Sözcüğün köklerinden birinin bu şekilde oluştuğu belirtilmektedir (Balla, 2012: 19). Gadamer, benzer bir öyküden hareketle, sembolün daha evvel tanışılan birini daha sonra anımsamak üzere kullanılmış bir şey olduğunu söyler ve sembolü antik dünyayla ilgili bir tür pasaport şeklinde tanımlar (2005: 47).

Bu örnekle sembol kelimesinin birbirini temsil eden iki ayrı unsuru gerektirdiği anlaşılmaktadır. Sembolden söz edilirken birisi somut öteki soyut iki realite arasında kurulmuş olan ilişkiyi anlamak gerekir (Balla, 2012: 20). Söz konusu ilişki çerçevesinde parça bir çeşit sertifika biçiminde, bütünün fark edilmesini sağlamaktadır ve daha sade,

özlü bir formül olarak, daha büyük bir çerçevenin mevcudiyetini işaret etmektedir. Sembol, bu manada; “temsil, tamamlayıcılık ve karşılıklı tanıma” ilkelerine dayanmaktadır (Kaushik, 2001: 14).

Encyclopedia’da sembol “manevi bir şeyin, doğal şeylerin özellikleri ve şekliyle tasvir edilmesi ya da gösterilmesi” biçiminde tanımlamıştır (1793: 880). Cevizci’ye göre sembol, fikir ya da nesnelerin yerini alan, soyut bir kavramı ya da fikri gözle görünür duruma getirip ona mana veren imdir. Mana, bir nesnenin özelliklerini, soyutlamayla ya da nesneyi göstermeyle oluşacağı için, kelimeler, işaretlerle mimikler semboldür. Sahip oldukları mana; anlaşmayla, uzlaşmayla ya da gelenekle aktarıldığı için semboller, üstünde uzlaşılan işaretlerdir, ayrıca belli nesne, süreç ya da işlemleri içermektedir (2005: 1479).

Ersoy’a göre de sembol, kavranması güç olan bir şeyi zihinle canlandırmak üzere onun yerine konabilecek başka bir şeyle temsil etmektir. Temel fonksiyonu yansıtmayla benzetme olan sembolün ne olduğuyla değil ne anlatmak istediğiyle ilgilenilmektedir. Desen, eşya, resim, isim, diyalog, alegori ya da bireyler temsil ettikleriyle karşılıklı ilişkilerle yerine geçtikleri fikirlerin sembolleridir (2000: 12). Bir nesne ya da ruhi ögeye ilave edilen hissedilir bir fikir şeklindeki sembol, Kardeş’a göre, kültürel ortamda oluşan ve belli bir hissi veya davranışı ortaya koyan, bir deyimdir, nesnedir ya da bireydir. Sembol, herkesin bildiği bir biçimle onun simgelediği nesne arasında kimi zaman tabii kimi zaman da tabii olmayan benzetmeye dayalı bir yerine geçme düşüncesini gerektirmektedir (1980: 417). Böyle olunca gösterilen durumundaki anlatılamayan ve görünemeyen “şey” ikonografik, ritüel ve mitolojik tekrarlamaların oyunu vasıtasıyla zihinde belirlemektedir (Durand, 1998: 13).

Bu açıdan bakıldığı zaman sembol kökü toplumsal çevreyle kültürel geleneklere bağlı olan ve farklı bağlamlarda özellikleri bulunan; fikir, anlam ve tecrübelerdir denilebilir. Belirli anlamlar yüklenen sembol deneyimlerin sosyal ilişkiler içinde aktarılmasının yanında, kainatı kavramsal olarak anlamayı sağlayan epistemolojik bir ifade olmaktadır (Kaushik, 2001: 13). Sembolün, bilgilerin zihinde işlenmesi esnasında oluştuğunu iddia eden ruh bilimcilere göre birey gördüğü ya da duyduğu her şeyi kodlayıp

belleğine depolamaktadır. Bellekteki kodlama ile dışarıdaki masa, sandalye vb. varlıklar arasında bağlar kurulmaktadır. Sembol, farklı bir varlığın yerine geçen farklı varlık olduğuna göre, bellekteki kodlama da bir çeşit sembolleştirmedir. İşte bireyin düşünme sırasında kodlamış olduğu nesnelere kullanması, böylece içerisinde olduğu an ile çevresinin tutsağı olmaktan çıkması, geçmiş ya da geleceğe gidebilmesi olanaklı hale gelir. Böylece daha evvel gördüğü dış dünyayla o dünyanın içerisinde bulunan tecrübeleri de yeniden canlandırabilmektedir. Yanında bulunmayan birisini hayal edip, onu zihninde canlandırabilir. Semboller, dışımızdaki dünyada benzeri bulunmayan bir varlığı, tasarlayarak ortaya koymayı da sağlar. Bundan dolayı kimi ruh bilimciler sembollerin kullanılma şeklinin bilginin ana konusu olduğunu belirtmektedir (Cüceloğlu, 2006: 202-203). Sembol, çeşitli işaretler aracılığıyla belirli önermelerin yerine geçebilme, metafizik olguları ifade edebilme, gündelik yaşamdaki selamlaşma şekillerinden ibadet biçimlerine dek geniş bir sahada kullanılma işlevine sahiptir. Hançerlioğlu sembolün ‘şeyler’ arasındaki belirleme uygulamasında kullanılan bir kavram olduğunu belirtmiştir (1977: 94-95).

Yukarıdaki tanımlardan yola çıkılarak sembol, toplumsal çevreden ve kültürel bir gelenekten doğan düşüncelerin, imgelerin, anlam ve tecrübelerin bir araya gelmesidir şeklinde ifade edilebilir. Tecrübenin somut hale getirilmesi olan semboller, görüneni (deiknymenon), söyleneni (legomenon) ve yapılanı (dromenon) sürekli olarak ve değişerek örtük (esoteric) veya belirgin (exoteric) biçimde temsil etmekte ve açıklamaktadır (Kaushik, 2001: 13-14). Bu şekliyle sembolleştirme insanların öne çıkan özelliklerindedir. Sembol, anlamıyla değeri onu kullananlarca verilmiş olan şeylerdir (White, 1940: 452- 454).

### **1.1.1. Sembolün İşlevleri**

Sembol, toplumsal değerlerin anlaşılması ve tutunması noktasında kritik işlevlere sahiptir. Bu işlevler bilişsel ve zihni süreçlerde verili dünyanın kurgulanmasını sağlayan ana materyalleri sağlamaktadırlar. Semboller, en başta önceki kuşaklar ile iletişimlerini olanaklı hale getirirler. Böylece, oluşturulan müşterek tarih aracılığıyla vurgulanan toplumsal bağ üstünden kolektif bellek yaratılmasını olanaklı kılarlar. İkinci işlevleri de toplumsal bütünlüğü mümkün kılan kuvvetli duygusal sadakati yaratmalarıdır. Üçüncüsü,

toplumsal temsiller için etkide bulunmuş oldukları değerler üstünden kültür anlatılarını devam ettirmeleridir. Dördüncüsüye, bireylerin toplum ile münasebetlerinde kendilerini anlamlandırmalarına yönelik olarak zihinsel bir algı filtresi işlevi görmeleridir (Moeschberger ve De Zalia, 2014: 2). Semboller toplumda bu unsurları olanaklı hale getirirken kültür ya da siyasal kültür anlatıları ile bireylerin politik tutumlarını etkileyebilir ve daha sonraki kuşaklara aktarım sağlayabilir.

Bu sayede politik sahada, politik dil, politik fiiller, politik tutumlar veya davranışlar bir politik sembol şeklinde sonraki nesillere miras “anlamlar” şeklinde nakledilir. Söz konusu anlamların nakli ideolojilerin baskın taraflarıyla ve bir “-izm” olarak insanları etkilemeleri adına birbirlerinin içine geçen yaklaşımlarla ve metotlarla devam eder. İdeolojiyle sembole dair halihazırdaki tespitlerin ışığında çalışmanın teorik bütünlüğüne göre simgelerin popülasyon, ideolojik polarizasyon ve romantizasyon olarak üç ana ideolojik işlevi olduğu belirtilebilir.

Bu işlevler aracılığıyla ideolojinin sembollerle kısa yollar oluşturup topluma mal edilmesi simgesel şekillerin sunduğu dolayimsal anlatılarla mümkün hale gelir. Başka bir ifadeyle, belirli anlatılar etrafında taraftar toplamak, yeni kitlelere yönelmek ve kitleleri arzulan doğru yolda yönlendirmek sembolik indirgemeye yakından ilişkilidir denilebilir.

Bu anlamda Touraine, günümüz kültür metalarının kitlelere dağıtılmasının birtakım merkezlerden yapılmasından hareketle, bugünün toplumlarını “programlanmış toplum” şeklinde isimlendirir. Touraine’nin programlanma ile kast ettiği, bireylerin tutum, davranış ve kişiliklerinin oluşturulmasında ve yönlendirilmesinde değerlerin bilinçli bir biçimde kullanılmasıdır. Bu nedenle, endüstri toplumundan yeni topluma geçiş sürecinin bir tür “şeylerin” idaresinden bireylerin yönetimine geçişi sembolize ettiğini belirtir (2002: 272-273). Ne var ki, bireysel farklılıklar (bakış açısı, beğeniler, arzular, hayaller vs.) göz önünde bulundurulduğunda, bireylerin yönetiminin türdeş yöntemler ile devam ettirilemeyeceği akla gelebilir. Öyle ki, Lewis’e göre grupların bir kukla gibi yönlendirilebilecekleri düşüncesinden vazgeçmek gerekir. Örneğin, günlük bir gazetenin köşe yazıları genellikle daha bilgili ve daha iyi eğitim almış elitler tarafından okunurken,

daha az eğitilmiş kitleler daha çok spor ve magazin haberleriyle ilgilenmektedirler (Lewis, *The Spectator*, 29 Aralık 1944). Bu da aynı gazetenin toplumun farklı kesimlerinde farklı etkilerinin olduğu anlamına gelir. Benzer şekilde işçi sınıfının kültürü üstüne belirlemeler yapan Hoggart'a göre sembollere, efsanelere, ritüellere ve batıl inançlara vermiş oldukları değer işçiler için önemlidir. Tersine entelektüel edimlere yönelik tepkilerse "ne yararı var ki" fikrinin bir yansımasıdır ve negatiftir. Sosyal yaşamları genellikle, benzer, tanıdık ve yakın olanlarla bir arada yaşam sürmek arkadaşlık kurmak üstüne kuruludur. Kısa süreli bir keyif düşkünlüğü, ileriye düşünmemek ve planlamamak yaygın bir hal almıştır (Swingewood, 1996: 72). Kültürün iki değişik sosyal yönünü vurgulayan Gans'a göre

Popüler kültürle yüksek kültür arasındaki önemli bir fark, izleyicilerinin sayısı ve çeşitliliğidir. Yüksek kültür, ülkenin bütününde belki yarım milyonu geçmeyecek, küçük bir grup insana hitap ederken, popüler bir televizyon programı kırk milyonun üzerinde izleyiciyi çekebilir. Popüler kültür izleyicisi daha geniş olduğu için aynı zamanda daha heterojendir ve her ne kadar yüksek kültür toplumu kendi beğenilerinin kişiselliği ile övünüyor olsa da, aslında popüler kültür toplumundan daha homojendir (2007: 45).

Popüler ve erişilebilir olan tüm metalar tüketime yönelik bir ürün şeklinde dolaşmaktadır. Günümüz sanayi ürünlerini popülerleştirme konusunda iletişim medyasının gündemi belirlediği anlaşılmaktadır. Popülerleştirme süreci birey ve gruplar arasındaki iletişim ile gelişmektedir ve yayılmaktadır. Kısacası ürün yalnızca popüler değildir, ayrıca popülerliğin bir unsurudur. Nike, Adidas vb. markaları kullanmak, Starbucks vb. mekanlarda kahve içmek, pizza yemek, modayı izlemek popüler bir eylemdir ve bu popüler durum söz konusu eylemi yapan kişiyi de popülerleştirmektedir. Birey, popülerleri deneyimleyerek, hem kendi gözünde hem de ötekilerin karşısında belli bir statüye sahip olduğu duygusunu deneyimlemektedir (Erdoğan ve Alemdar, 2005: 79). Sembolik işlevi bakımından herhangi bir resim, afiş, ritüel, slogan fast-food'la aynı etkidir. Bu ürünler, hızlı bir şekilde üretilen ve çekici bir ambalaja sahip olan, hayranlık oluşturan, kısa müddetli bir etki ile tüketilmiş olan fakat insanlar için tesirleri uzun süre devam eden bir yiyeceğe benzer. İdeolojiler de bu manada, idealleri sembolize eden ve anlık etkilere sahip unsurları seçerler. Bu noktada hatırlanabilir olmak daima birincil tercih nedenidir (Freedon, 2013: 159). Aynı şekilde reklamlarla sergilenmekte olan metalar, sosyal anlamlarla yüklü birer kültür sembolleri olarak sunulurlar. Bu şekilde arzu öznesi haline getirilen egoysa, ilgili ürünleri kullanmış olanlara atfedilen sosyal ve kültürel kimlikleri oluşturmaya dönüktür (Wernick, 1996: 57-58). Popülerleşen kültürle bunun taşıyıcıları

pazara aracılıkta bulunsa da “tüketim” ideolojik bir fiildir. Yorumlamada, ve anlamlandırmada tüketicilerin de kendilerine ait “anlamları” bulunmaktadır (Mc Gregor, 1990: 7-8).

Popüler kültürün bireyi tek tipleştirme özelliğinin bulunmadığını iddia eden Fiske’ye göre sanayi toplumunda popüler kültür kendi özü ile çelişmektedir. Popüler kültüre dönüştürülmüş olan metaların toplumun menfaatlerini de temsil etmesi gerekir. Popüler kültüre tüketim değil de kültür adı verilir ve bu sosyal bir sistemde anlamlarıyla haz yaratan, bunları dolaşıma sokan aktif bir süreçtir. Bundan dolayı kültür, sanayileşmiş olsa da metaların alınıp satılması bağlamında tasvir edilemez. Popüler kültürü, kültürel endüstri değil toplum üretmektedir. Kültürel endüstrilerin elinden gelen tek şey farklı toplumların oluşumlarının kendi popüler kültürlerini oluşturma süreçlerinde kullanacakları ya da reddedecekleri bir kültür kaynağı dağıcıyı üretir (Fiske, 1999: 35-36). Fakat yine de bunun farklı açılardan eleştirildiği ve tüketim olgusunun bireyi kendi realitesinden uzaklaştırdığıyla ilgili önemli bir alan yazın da bulunmaktadır. Palahniuk’un sinemaya da aktarılan “Dövüş Kulübü” isimli eserinde baş karakter “Reklamlar insanları gerek duymadıkları arabaların ve kıyafetlerin peşinden koşturuyor. Kaç kuşaktır insanlar nefret ettikleri işlerde çalışıyorlar. Neden? Gerçekte ihtiyaç duymadıkları şeyleri satın alabilmek için” (Palahniuk, 2015: 161-162) der. Burada Palahniuk’un açıkça vurguladığı üzere, tüketim kültürünün yaygınlaşmasının muhtemel nedenlerinden biri de endüstri devrimiyle oluşan yeni şartlarda bireyin yabancılaşmasıdır. Yeni toplumsal düzende kişiler artık yaptıklarıyla değil daha ziyade sahibi oldukları şeyler çerçevesinde yer edindir. Baudrillard, bireylerin bir tüketici olarak satın almış oldukları bütün ürünleri kendi fikirlerinde kendileriyle ilgili olarak canlandırdıkları ve kim olduklarıyla ilgili daha evvel oluşan duygularını ortaya çıkarmak üzere almış oldukları düşüncesine karşı çıkmaktadır. Bu çerçevede bireyler, kimliklerini, para verip satın aldıkları nesnelere kurmaktadır. Bunun için tüketim yalnızca gereksinimlerin karşılanmasına yönelik yararcı kökeninden kopup bireylerin kendisini, olmak istedikleri bir kimliğe götüren, toplumsal, ruhsal ve kültürel tarafları bulunan bir pozisyon kazanmıştır. Objektif olarak fonksiyon gördüğü gereksinimler haricinde bütün metalar bir gösterge şeklinde öteki bütün şeyler ile yer değiştirebilir hale gelmektedir. Mesela, beyaz

eşyalar evdeki belli işlerin gerçekleştirilmesinde kolaylık sunduğu gibi söz konusu konunun göstergesi şeklinde de ele alınabilmektedir.

Tüketimin ele alındığı nokta daha ziyade söz konusu konunun olduğu kısımdır. Bunun nedeni, tüketime yönelik nesnelerin farklı hayat şartlarının işareti olarak işlev görebilmesidir. Sembollerin tabiatında olan metalar artık bir gereksinimin neticesi olarak tanımlanmaz. Sosyal olanın neticesinde ya da arzunun mantığı biçiminde oluşan tüketim metaları bir çeşit şuur dışı anlamlandırma vasıtası olarak işlev görmektedir (Baudrillard, 2004: 89). Bu durumu endüstri toplumunun can sıkıcı problemi olarak inceleyen Marcuse tüketimin bir ihtiyaç gibi algılanmasını da rasyonel olmayanın rasyonelliği olarak izah etmektedir. Bireylerin kendilerini sahip oldukları metalar ile tanımladığını ve artık bireyi toplumla ilişkilendiren araçların değiştiğini ifade etmektedir. Bu yeni durumda, sosyal kontrol yeni oluşturulan ihtiyaçlar ile temin edilmektedir (1990: 8).

Popüler kültür bu noktada oluşan anlamla, günlük hayatın kültürüdür artık, dar anlamı ile emeğin günlük olarak tekrardan oluşturulmasının bir girdisi şeklinde eğlenceyi içermektedir. Geniş anlamı ile belli bir yaşama biçiminin ideolojik bakımdan tekrardan yaratılmasının ön şartlarını sağlamaktadır (Oktay, 2002: 18). Medya kendini popüler kültürel ürünlere açıp bunların anlam yüklü meta şeklinde tüketilmesini körüklemektedir. Çünkü tüketim daima bir şeyi satın almak anlamına gelmez; meta ile birlikte üretilmiş ve yüklenmiş anlamı tüketmek anlamına da gelir. Wernick'e göre, metalar dünyasının kurulmasında tercih edilen en yaygın taktik, simgeyi basit bir şekilde tersine çevirmektir. Bu düşünceye dayalı olarak reklamlar, mesela arabaları şehir medeniyetinin doruk noktası şeklinde sembolleştiren bir portrede çizmekten, bunları tabiatın içerisinde yeşil çayırarda ya da dağlarda göstermeyi seçmektedir. Özetle, otomobil ile sembolize edilen şey, temel niteliği olan işe gidip gelmeyi temin eden bir vasıta olması değildir, aksine sıkıntılarla trafiği tümüyle yok edebilecek sihirli bir vasıta, huzurlu mekanlara ve kendini bulmaya doğru ayrılmayı temin eden bir araç olmasıdır (1996: 127). Bu noktada en kritik popüler kültürel öğelerin de uzun ömürlü olmadığı realitesini unutmamak gerekir. Ömürlerinin başlangıç ve bitimini anlatan kavram modadır. Moda ile anlatılmak istenen, popüler kültürel metaların devamlı değişim geçirmesi ve ideolojilerin çekici kılınması sürecinde bir simgesel meta enflasyonunun oluşmasıdır.

Rehmann, metanın oluşturduğu duyusallığın “genç olmayı” simgeleyen idoller çerçevesinde şekillendirildiğinden ve meta estetiğinin ikinci bir sosyalleşme imkanı yarattığından söz etmektedir. Estetik imgelerin oluşturduğu kuvvetli tüketime yönelik ideolojiler Doğu Avrupa’da devlet sosyalizminin çökmesinde de önemli role sahiptir (2017: 123-125). Bu bir tür kültürün simgesel entegrasyonudur. Hall’un tabiri ile global kitlesel kültür, kültür üretiminin çağdaş vasıtalarının hakimiyetinde gerçekleşmektedir. Bir dile ait sınırları da rahatça aşabilen şey, yani bütün dillerde ortaklaşa konuşabilen şey görsellerle görüntülerin denetimindedir. Popüler kültür, arzular ile donatılan eğlencenin tekrardan üretimiyle konumlandırılmasına etkide bulunan ve onu devamlı kılan görsel ve grafik sanatların tüm şekillendirmesinin kontrolü altındadır. Böyle olunca kültürün globalleşmesinden ve bunun çeşitli özelliklerinden söz edilebilir. İlki, global kültür batı merkezlidir. Moderniteye, teknolojiye, sermayeye ve bilime sahip Avrupa global kültüre öncülük etme rolünü sürdürmektedir. İkinci olarak, söz konusu kültür türdeşleştiricidir. Globalleşmenin kültür kargoları şeklinde sunulan hayat tarzıyla tüketim alışkanlıkları türdeş bir toplum oluşturmaya doğru gitmektedir. Söz konusu süreç hala bitmemiştir ve buna da gereksinim duymamaktadır. Bunun nedeni mutlak homojenleştirmeden ziyade bir çeşit farklılıkları benimseyerek her şeyi içine almak gibi Amerikan stili bir anlayışın kabul edilmesidir. Bu anlayış mahalliliği de önemli görür ve onu yok etmeye çalışmaz, tersine mahalli olanla beraber onun iş birliğiyle çalışmaktadır (Hall, 1998: 47-50).

Adorno ile Horkheimer’a göre, tüm dünyadaki unsurlar kültürel endüstrinin süzgecinden geçirilmektedir ve eğlence bilhassa film sektörüyle yaygınlık kazanmaktadır. Tercih edilen tekniklerle kitleler dünyayı sinemada gösterilenlerin bir uzantısı gibi algılamaktadır. Böylece kültürün tüketicileri algı kuvvetini eğlenceden almaktadır (2010: 169-171). Schiller “eğlence” teriminin bir çeşit zehir olduğunu, muhtevastındaki hayal ürünü olan kurgunun ideolojik bir muhtevayı gizlediğini ve bireylerin kanılarının oluşumunda realitelerden daha çok etkisinin bulunduğunu ifade etmektedir (1997: 128-129). Bunun nedeni eski dünyaya ait inançların, alışkanlıkların ve geleneklerin bir teknolojik alternatifinin bulunmasıdır. Duaya alternatif penisilin; aile köklerine alternatif mekan değiştirme; okumaya alternatif TV; sınırlamaya alternatif

hızlıca tadılan haz; günaha alternatif psikoterapi; politik ideolojiye alternatif bilimsel seçimle yaratılan ündür (Postman, 2016: 68).

1969'da çocukların TV aracılığıyla eğitilmesini amaçlayan ve kısa sürede tüm dünyada ilgi gören “Susam Sokağı” eğitimcilerle aileler tarafından uzun bir süre takip edilmiştir. Daha okul dönemine gelmeyen çocuklarla ilgili eğitici olduğu düşünülen dizinin muhtevası genel olarak beğenilmiştir. Çocuklara TV seyredilme hürriyetini de sağlayan program, eğitici muhtevasından dolayı okula hazırlık sürecine yardımcı bir kaynak olarak değerlendirilmiştir. Eğlenceli kuklaların, önemli insanların, güzel şarkıların bulunması programı hem eğitici hem de eğlenceli yapmıştır. Bununla birlikte, Postman'a göre program çocuklara eğitimle okumayı sevdirmemektedir, aksine televizyon seyretmeyi sevdirmektedir (2016: 175-178) ki belirtilen dönemde ve sonrasındaki on yıllar boyunca televizyon kapitalist tüketim toplumunun gelişmesinin temel araçlarından biridir.

Ayrıca bu tür bir “tüketim” bir propaganda aracı olarak sembollerin ideolojik dolaşıma dahil edildiği bir süreçtir. Mesela, müzik endüstrisi tarafından üretilip kitle iletişim araçlarıyla çekici bir pop-kültür unsuruna dönüştürülmüş olan müzikler de ideolojinin kendisini yeniden üretmesine olanak sağlamaktadır. James Lull, anarşist söylem ve tutumların da popülerleşerek metalaştırılabildiğini belirtmektedir. Bu anlamda anarşist ve marjinal olarak değerlendirilebilecek pek çok unsur bünyesinde barındıran rock ile metal müziklerin kendi kitlelerine ve onların beklentilerine seslenmesinin yanı sıra tüm toplumu içeren insani beğenilere de seslendiği anlaşılmaktadır. Lull, ideolojik içeriği bulunan müzik yapıtlarına, 1960'lı senelerin politik ve sosyal hareketlerin ilk örnekleri olan protest müzikleri, Doğu Almanya'da alt kültürün direniş vasıtası olan rock müziği, Cezayir'de siyasal ve kültürel direnişin örneği olan underground müzikle 1980'li senelerde Çinli öğrencilerin ve işçilerin ayaklanmasına zemin oluşturan müzikleri örnek vermiştir (2001: 49).

Meta estetiğinin tüketim ile ilgili keyif oluşturma vaadi dinsel-ahlaksal değerler ile de süslenebildiği gibi ahlak dışı ve ayıp olarak görülen nitelikler ile de donatılabilmektedir. Öne çıkan şey, satın alımı temin eden çekiciliktir. Bunun için kendi değerlerini öne alan ideolojiler ile bir çeşit “asalaklık” ilişkisine girmektedir. Geleneksel

ideolojik yaklaşımlar, pervasız bir şekilde yayıldığı düşünükleri tüketimin sağladığı mutluluktan kaynaklı olarak meta estetiğini kendi ideolojik değerleri için yıkıcı bir tehdit şeklinde görebilmektedir (Rehmann, 2017: 125). Ne var ki, değerlerini korumaya yönelik içgüdüsel bir ideolojinin kendini semboller ile göstermesiyle sonuçlanmaktadır. Komünizm, geçmiş yüzyılda Lenin ile özellikle Stalin'in şahsiyet kültleştirilmesinde anıtlardan ve filmlerden yoğun şekilde faydalanmıştır. Bütün ideolojilerin kullanmış olduğu bir metot olarak popülerleştirme işlevinin neticesinde pazarlanmış olan ikon ya da ürün efsaneleştirilerek kitlenin özeneceği bir şekilde sunulmaktadır. Kitleden tek tek kişiler nesnenin kendisiyle değil sadece nesnenin imgesiyle ilişki kurabilmektedir. Saç modelleri veya kıyafetlerin moda haline gelmesinin nedeni budur. Oluşturulan imge efsaneleştirilme yoluyla çekici hale getirilir. Kitleler gerçekte “kendin gibi ol” cümlesinin büyümesine kapılıp ürünü tüketmeye ve ürünün imgesi ile özdeşleşmeye başlar. Böyle olunca imgenin ayırt edici özelliğine sığınmış gibi görünseler de aynı imgeyi tüketenler olarak tektipleşirler (Korat, 2008: 162).

Bu süreç ideolojik bir kodlamadır fakat söz konusu kodlama analitik bir benzeşmeden değil sentetik bir algılama yaklaşımından yararlanır. İdeoloji popülerleşmiştir artık fakat bu da onun tutarlı bir içselleştirmeyle oluştuğunu ortaya koymaz. Simgelerin ideolojiyi popülerleştirme özelliği temelde iki biçime bürünmektedir. İlki, kompleks sosyal ve tarihsel hadiseleri kısa yollarla “imleyip” anlaşılabilirleştirmektir. Mesela, Haçlı Seferleri’ni, geçmiş yüzyıllara uzanan kompleks dinamikleri üstünden değil de “Haç-Hilal” çatışması biçiminde sembolleştirmek politik kültürel kavramları da kullanarak kolay anlaşılır bir kavramsal duruma indirgemek demektir. Diğer yeni popüler kültürle ve sahip olduğu medya olanaklarıyla bir sembol popülerleştirilip bir tür büyüleme yaratmaktadır. İkonlaştırmayla pazarda dolaşıma sunulan tüm metalaştırmalar söz konusu amaca dönüktür.

İdeolojiler bireylerin veya grupların kendi bilinçlerini fark etme ve bir “biz olma” duygusunu harekete geçirerek aidiyet yaratmaktadır. Bilgin’e göre kolektif kimlik; hatıralar, sanatsal eserler, adetler, alışkanlıklar, değerler, inançlarla bilgiler vb. sembollerle dolmuş olan bir geçmişin belleği olarak kolektif biçimde kurulmaktadır. Sembolik şekiller olarak ritüellerle törenlerin müşterek belleği korumakla, bireylere

yorumlama ve hatırlama imkânı vermek için geçmişi canlandırma fonksiyonları bulunmaktadır. Bunun için kolektif kimliğin kurulmasında, kolektif belleğin sanal biçimde şekillendirilmesi gibi bir durum söz konusudur. Toplumsal imajlar zamanla mevcudiyetini koruyup, kolektif kimliği oluşturma konusunda tarihsel hadiseleri, mitlerle efsanelere, bu hadiselerdeki bireyleri de tarihi kültürlere dönüştürmektedir (2007: 218-219).

Thompson'un da belirttiği üzere, hakimiyet ilişkileri tüm durumlarda mutlak birlikle sağlanmaz. Sistemdeki meşrulukla ilgili olarak, sistemin, tehlikeli olarak algılanması gereken farklı kesimlere gereksinimi bulunmaktadır. Sisteme karşı çıkanlar, egemenler tarafından devamlı olarak gündeme alınır. Bu sayede onların birleşerek etkili bir muhalefette bulunması önlenir ve sistemin yanında bulunanların endişeleri canlı tutulur (2013: 9).

İdeolojik plandaki dost-düşman farklılaşmasının kamuda görünürleştirilmesi, popüler sembollerin tüketilmesinin oluşturduğu “aynılaştırıcı” etki ile söz konusu olur. Çünkü söz konusu aynılaştırma “ötekiyi” de yaratıp ötekine karşı fikir-eylem şeklini yönetir. C. Schmitt'e göre, dostla düşman arasındaki ayrım, oluşturulan bağın ya da bir ayrımın en yoğun derecede hissedilmesi anlamına gelir. Dostla düşman ayrımı, ahlaksal, estetik, iktisadi ya da öteki ayrımların değerlendirilmesine gereksinim hissedilmeden uygulamalı ve kuramsal olarak mevcudiyetini devam ettirebilir. Politik düşmanların ahlaksal bakımdan kötü, estetik bakımdan çirkin veya iktisadi bakımdan rakip olmasına gerek yoktur; hatta politik düşman ile iş tutmak da avantajlı olabilir. Kritik olan husus, politik düşmanın ötekiliğidir ve yabancı olmasıdır. Politik düşmanın varoluş manasında en yoğun şekliyle farklı bir varlık yahut yabancı olması yeterlidir (Schmitt, 2012: 47). Ayrıca dostun türdeş olması beklenmemektedir. Ulusal kimliğin ve milli-devletin mensubu tüm insanları birbiri ile aynılaştırdığı (Billig, 2003: 75) düşüncesi de gerçek ile örtüşmemektedir.

Müştereken sahibi olunan şey gerçekte muhtevadan ziyade formdur ve bu form da somut değildir. Muhteva üyelerin arasında önemli değişiklikler arz eder (Cohen, 1999: 20). 1930'lu yıllarda Nazilerin yaptığı mitinglerde, 1992 senesinde Los Angeles isyanında, 2005 senesinde Fransa'daki gösterilerde, 2011 Mısır Tahrir Meydanı'ndaki

hadiselerde kitlelerin türdeş düşünceleri paylaşanlar olduğunu iddia etmek doğru olmaz. Therborn'un belirttiği üzere, ideolojik ifadeler her şeyden önce kimliği durmaksızın ve tekrardan kurduğu için türdeş ruh durumları yaratmaz. Bir insan aynı anda birden fazla özneymiş gibi davranabilmektedir. Bilhassa modern toplumlarda birey bir seferde sadece birini yaptığı pek çok öznellik barındırır. İdeolojiler yalnızca içinde bulunduğumuz dünyayla ilgili söyledikleriyle değil, yöneldikleri özne çeşidi olarak bizlere kimler olduğumuzu anlatmaları açısından da farklılaşmakta, yarışmakta ve çatışmaktadır (2017: 90).

Yalnızca bir tür “tutumdaşlık” şeklinde belirtilebilecek söz konusu kolektif davranışlar, değerler ile ilişkilendirilmiştir. Tavırların bir boyutu olan ideolojiler, kayırılmış veya gözetlenmiş olan bir varlığa uzaklığımızı ortaya koyan kaidelerdir. Söz konusu kaideler değerlerimizdir ve hayatımızı saptayan prensiplerdir. Değerler ihtiyaçların tersine iyiyle kötü boyutlarını kapsayan ahlaksal boyutlar veya zorunluluklar olur. Değerler hoş giden davranışla hedefe dair genel inançlardır. Kişilerle ilgili olarak hiyerarşik sistemlerdir. Sahip oldukları önem izafidir. Yaşam boyunca önem düzeyleri değişebilir. Düşüncelerle davranışları haklılaştırmak, davranışları planlamak, değişik alternatifler arasında bir karara varmak toplumsal etkilerde bulunmak için benliği öteki bireylere sunmak üzere standartlar sağlar. Bütünsel bir değerler sistemi şeklinde bakıldığı zaman ideolojinin değerler ile bir yerde uyduğu görülmektedir (Hogg ve Vaughan, 2017: 188-191).

Fakat yine de tavırlarımızın derecesinin değerler üzerine yüklenmiş olan anlam ile alakalı olduğu iddia edilebilir. Mardin'e göre ideolojilerin bir niteliği de aktif oldukları insan topluluklarında çok inat ile savunulmuş olan, kan dökme pahasına olsa bile vazgeçilmeyen inanışlar olmasıdır. İdeoloji bireyin bütün hislerini harekete geçirmektedir, bireyi “seferber” etmektedir (2009: 170). Freeden vermiş olduğu bir örnekte politik inanışların tavırlara yansımalarını izah etmektedir. Freeden'e göre bir şehirde yürürken köşeyi döndüğümüz zaman sloganlar ile yürüyen bir kalabalıkla onlara müdahalede bulunmak üzere hazır olan güvenlik güçlerini gördüğümüz zaman ideolojik gözlüklerimiz devreye girmektedir. Bu olayı bir anarşist, toplumun iradesinin elitlerin baskısının dışına çıkarak kendini gösterdiğini ve hâlihazırdaki isyanın mühim olduğu

şeklinde yorumlar. Bir milliyetçi için hadise tehlikelidir çünkü demokratik yoldan istediğini alamayanlar her an kanun dışına çıkıp devletin kuvvetleriyle karşı karşıya gelebilmektedir. Güvenlik güçleri hızlı bir şekilde müdahalede bulunmalıdır ve grubun dağılmasını sağlamalıdır. Bir liberalse hadiseyi toplumun çoğulcu tabiatının bir neticesi şeklinde yorumlayarak karşılıklı haklarla hürriyetler boyutuyla iki tarafı da sınırlar içerisinde haklı görür (2013: 8-9).

Bu noktada seyircinin gruba katılmasını veya uzaktan izlemeyi sürdürmesini saptayan ideolojik tutum, birbirlerini birbirine bağlı iki biçimde ortaya çıkabilir. Birincisinde, kişinin dış dünyaya dair algıları tek başına davranışlarını belirlemektedir. Eysenck'e göre, tavırlar birbirlerinden kopuk değildir tersine birbiri ile bağlantılıdır ve ideolojinin tavırlar üstü denen evrede oluşur. Yani kişinin dış çevreyle ilgili algılarıyla tavırları ideolojik durumu da belirlemektedir (1954: 111-113). Kişinin tutumlarıyla kendi varoluş şartları arasındaki ilişki Althusser'in ideolojiyi, "bireylerin kendi varoluş koşullarıyla imgesel ilişkisini temsil ettiği" biçimindeki tanımını anımsatmaktadır. Kişilerin hayat şartlarıyla ilişkileri, ruhi gelişmelerine bir arketip şeklinde yerleşen ve türdeşleştirilen birlikleri oluşturan ve bunun için realiteyi yanlış yorumlayan -simgesel bir tür olarak- imgelerle gerçekleşmektedir. Böyle olunca ideoloji benlik ile direkt olarak eşleşir (Rehmann, 2017: 75).

İdeolojik keskinliğin diğer yansıması kolektif kimlik şeklinde açıklanabilecek sınırları daha açık olan bir tür eylemsel tutum sahasını içerir. Sartori, işin bu tarafının zihinsel süreçten öte bir çeşit duygusal tepkiyle ilgili olduğunu düşünür. İdeoloji, gerçekte yalnızca eylemleri doğuran ya da eyleme yönlendiren kabullerin veya retlerin yansımasıdır. İdeolojinin bireyleri yönlendirmesi, bireyin eyleme yönelmesi için gerekçeler oluşturmasından kaynaklanır. İdeoloji, politik eylem için haklılık ya da gerekçe oluşturur. Politik eylemleri anlamlı hale getiren husus kişilerin kendileriyle başkaları için anlamlı kılacak şekiller oluşturmasıdır. İdeoloji bu manada zorlayıcıdır (1969: 409-411).

İdeolojilerin temel kuvveti bu manada insanların zihinlerinde kuvvetli inanç temelleri oluşturmasındandır. Kimi zaman da Zizek'in ifadesiyle "inanmak için yeterince

iyi nedenler bulduğumuz için inanmayız; zaten inandığımız için inancımızı kanıtlayacak nedenler buluruz. Bundan dolayı toplumsal gerçeklik gücünü doğruluktan değil, daha çok gerekli görüldüğüne inanılmasından alır” (2011: 52). Bu, bir tür kutsal amaç birliği oluşturur ve böylece bireylerin tabiatlarındaki kötü erdemlerle yetersizlikleri unutmasını temin eder. Bu tür bir kutsal yücelik karşısında olan her şey hem düşman hem de hain şeklinde etiketlenmektedir. Bir ideolojinin şuuru kendi taraftarlarına yönelik olarak hissettiği sevgi bağı, düşman şeklinde gördüğü unsurları yok etmek üzere biriktirmiş olduğu nefretin yoğunluğunda güçlenmektedir. Bundan dolayı şiddete eğilim bireylerde sorgulanmaksızın benliksel bakımdan kabul edilir ve bilinçte kökleşir. İdeolojiler, kapitalizmi değerleri yok eden bir dönemin neticesi şeklinde görüp buna a priori olarak itiraz etmektedir. Bu, ideolojilerin bir çeşit kurtulmayla refaha erme projesi şeklinde algılandığından hedefe ulaşmak için düşmandan arınmayı öne koymaktadır. Düşmanın mevcudiyeti ideolojinin mevcudiyetinin de ön şartıdır ve bunun için gerçekten düşman olarak görülüp görülmeyeceği değerlendirilmeden pek çok şey düşmanlaştırılır. Düşmanlar Yahudi, Slav, Burjuva, Revizyonist, ya da Troçki, Kamanev, Zinoviev olabilir. Nefret duygusu yeniden üretilmeksizin hissi olarak ideoloji anlamsız hale gelir, heyecansızlaşır; bu tür bir durumda enerjisi azalır ve zamanla kuvveti azalıp ortadan kalkmaya mahkûm olmaktadır. Le Bon’un tasviri ile “kitle içindeki birey rüzgârın istediği gibi kaldırdığı kumun arasında bir tek kum tanesidir.” (2015: 39).

İdeolojinin bu bağlama binaen “inançlara dönüştürülebilir, insanların toplumdaki varlıklarına ilişkin tutumlarını açıklayan, bu düşüncelerine duyarlı ve orantılı davranışla eylem kalıbı savunan tutarlı, bütünleşmiş bir düşünce modelidir” (Loewenstein, 1953: 691) biçiminde yeni bir tanımlaması gerçekleştirilebilir. İnançları canlı tutan en önemli iletkenlerse sembollerdir ve sembolik şekillerdir. Durkheim’a göre sembollerin olmaması halinde, sosyal duygular sadece değişken bir varlık kazanırdı. Söz konusu duygular bireyler bir araya geldiklerinde çok kuvvetlidir; karşılıklı etkileşime girer fakat toplantı bittiğinde, bulanıklaşarak derece derece yok olan anılar biçiminde mevcudiyetlerini sürdürür. Bunun nedeni grubun artık mevcut ve faal olmamasından dolayı bireysel mizaçlar, hızlıca egemenliği tekrar ele alır. Kalabalıkların ortasında özgür bırakılan güçlü ihtiraslar, söz konusu kalabalık dağıldığında azalmaktadır ve sönmektedir. Bireyler, normal kişiliklerinden bu denli uzağa düşmelerine nasıl müsaade ettiklerini şaşkınlık ile

sorar. Fakat halihazırdaki duyguların kendileri ile ortaya konduğu hareketler, devamlı olan şeylerin üstüne sabitlendikleri zaman onlar da bunlar gibi süreklileşir. Bu öteki şeyler, devamlı olarak o hareketleri düşündürür ve onları teyakkuz durumunda tutar; sanki o duyguyu ilk defa oluşturan neden etkide bulunmayı sürdürür. Bundan dolayı, toplum kendi kendisinin şuurunda olacak ise mecburi olan söz konusu sistemler, bu şuurun devam edebilmesine yönelik olarak vazgeçilmezlerdir (2005: 280).

Semboller burada ideolojileri oluşturmaktan çok onları görünürleştirmek gibi bir özelliğe sahiptir. Mesela Amerika'nın politik sorunlarından biri Amerika'da doğmayıp göç ile oraya giden heterojen kitlelerin nasıl asimile edileceğidir. Yapılması gereken şeyin Amerikalılar oluşturmak olduğu düşüncesinden hareketle göçmenler ulusun tarihini hatırlayan ritüellere dahil olmaya özendirilmiştir. 4 Temmuz, Şükran Günü vb. aktiviteler tatil günleri olmuştur, eğitim kurumlarında ABD bayrağı için saygı törenleri düzenlenip (Hobsbawm ve Ranger, 2006: 324-325) bir Amerikan üst kimliği yaratmak arzulanmıştır. İdeolojilerin kendi içinde farklılaşmasını sağlayan mühim örneklerden biri Fransız Ulusal Meclisi'nin devrimden sonraki oturum planıdır (Heywood, 2013: 32-33). Sağ ve sol terimlerinin alan yazına dahil olmasını sağlayan söz konusu planda hatibin sağına ya da soluna oturmak ideolojik birlikle ayırımın ilk ve en kritik simgesidir. Fakat kimi zaman bir rozet, kıyafet, afiş, slogan veya yaratılan bir stilin üstlenmiş olduğu apaçık "vülgarizasyon", bazen sembollerin ideolojiden farklı ve onun üstünde anlam kazanmasıyla tenkit edilmesine neden olmuştur. John Lennon için 68 rüzgârı trajik bir şekilde bittiği zaman "rüya bitti. Her şey aynı kaldı. Yalnızca ben 30 yaşıma geldim ve çok sayıda insan saçını uzattı. Hepsi bu." demiştir (Bayazoğlu, 2004: 221). Ülkücülük ile alakalı belirlemelerinde Ömer Lütfi Mete benzer şeyleri ifade etmiştir. Türk ulusçuluğunu, sığ seviyede kalan bir birikime sahip olmakla tenkit eden Mete, Türk ulusçuluğunun senelerce reaksiyon ülkücüsü yarattığını ve bu durumun ulusçuluğun seviyesini tamamıyla geriletğini iddia etmiştir. Ayine benzer ulusçuluk boyutundaki ülkücülük Mete'ye göre "şeytan taşlamaktan ibadete vakit bulamamıştır". Kendini ulusçu olarak görmekle bu durumu görünürleştirmek üzere hiçbir birikime gereksinim duyulmamaktadır ve yalnızca bozkurt işaretini yapmanın yeterli olduğunu düşünmektedir. Yaratılan bu yeni çeşit ülkücülük Mete için ideolojideki gerilemedir (2008: 131).

Bu davranışların veya kıyafet stilinin ideolojik durumu ortaya koymasında diğerine ait ikinci bir yorum da bulunmaktadır. Mesela, bir işçi konuşma yaparken güzel giyinmiş ise onun bireysel görünümündeki söz konusu aykırılığa o kadar dikkat edilmektedir ki tüm söylediklerinin bir yanığı olduğunu düşündürmektedir. Böyle olunca ne anlatmayı istediğini ne şekilde görüldüğü için çıkarsamak olanaklıdır (Sennett, 2013: 309). 1960'lı senelerde kot pantolon kullanmak Amerika'da ve Avrupa'da vücuda yabancı gelen ritüellerle sosyal rollerden kurtulmanın kıyafetteki simgesidir. Dönemde hâkim olan modanın reddedilmesi şeklinde kot kullanmak sosyal ve cinsel ayrımları kabul etmeyen ve grup şeklinde oluşan bir gençlik neslinin simgesi olarak görülmüştür (Wauquet ve Laporte, 2011: 73).

Sembollerin ideolojik fonksiyonları kitlesel iletişim vasıtalarının çeşitlenmesi ve çağdaş demokrasilerin yükselmesiyle yeni boyutlara sahip olmuştur. Ölümlere neden olan iki savaş totaliter ideolojiler ile özdeşleşmiş olan sembolik tavırların bütün dünyada öteki ideolojilerinde kendi simgelerini üretmesine imkân sağlamıştır. Ayrıca ilk dönemlerde totaliter devletlerin kuvvetini pekiştirmek üzere kullanılmakta olan propaganda yöntemleri, zaman içinde öteki ideolojileri de kendilerini görünürleştirecekleri ve ayırt edilmelerini temin edecekleri simgeler yaratmaya itmiştir.

Zaman açısından ise kurulması gereken geleceği geçmişteki kutsal ve yitirilen zaman üzerine kurma süreci şeklinde değerlendirilebilir. Geçmişe ait ihtişamı kurgulayıp ileriye rehber edinme şekli kuvvetli bir romantizm ile olanaklıdır. İleriye dönük pesimist beklentiler, şu anın anlaşılmasıyla geçmişini iyi anlamak arasında salınan ideolojik yorumlar, zamanın soyutlanmasıyla üst değerlerin kurgulanması üstüne inşa edilmektedir.

Tüm ideolojiler belirli bir vizyon, belli bir gelecek imajı bir tür cennet vaadi üstüne kurulmaktadır. İdeolojiler, belirsiz bir geleceğin imajını eskide yaşanana dönüş şeklinde sunup bir ütopyayı hayali olmaktan çıkarmak gibi bir misyona sahiptir. İdealleştirilmesi gereken kurgular sembolize edilir iken manevi kıymetler yeniden gündem kazanmış ve bundan dolayı dini, mistik unsurlar kuvvetli bir yere sahip olmuştur (Sözen ve Tanyeri, 2016: 213). Eski zaman ile olan ilişkiler bazen ideolojik bir elden geçirmeye

uğramaktadır. Berger'in saptamasıyla "geçmiş hiçbir zaman olduğu yerde durup yeniden keşfedilmeyi, aynıyla, olduğu gibi tanınmayı beklemez. Tarih her zaman belli bir şimdi ile onun geçmişi arasındaki ilişkiyi kurar" (2016: 11).

Geçmişe hasret duyma gerçekte insanlığın bildiğimiz tarihinde "ütopyacılık" fikriyle desteklenen bir hayal dünyası yaratmak suretiyle güçlenmektedir. Bütün toplumların bir Altın Çağ (Asr-ı Saadet) mitosunu, insanlığın mutluluk içerisinde yaşamış olduğu bir başlangıç dönemi bulunmaktadır. Söz konusu mitos primitif bir şekilde yola çıkmaktadır. Başlangıç durumundaki hayatın insanla tabiat arasında motiflere dayanan ahenk içinde bulunduğu düşüncesinden yola çıkılarak bireyin az iş yaptığı, az şeye ihtiyaç duyduğu, rahatlığın, bolluğun ve hürriyetin egemen olduğu bir yaşam resmedilmektedir. Altın Çağ mitosunu, Avustralya'daki yerlilerin "Hayal Zamanı", Çin toplumunun "Taocu Mükemmel Erdem Çağı" veya "Atlantis" vb. anlatılar ile zenginleştirilmiştir. Sonradan dinlerin "cennet" ile "bin yıl" kavramları ütopyaya katkıda bulunmuştur (Kumar, 2005: 13-18).

Ütopya, bazen Platon'daki gibi ideal bir devlet, Campanella ile More'daki gibi ideal bir şehir, çok sonradan Huxley ile Orwell'daki gibi tersyüz edilen bir distopya şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Çağdaş ütopyalar, ideal olanla hedeflenen hayat biçimi, politik hedef, sosyal kültürel geçmişin izleri içinde bir zamanın yaşandığını belirtir. Yeniden bunu kurmakla buna ulaşmak pek çok ideolojinin ülküsüdür. Fütürist romantizm, retrospektif (geçmiş hayata yönelik) bir okumanın içerisinde geçirmektedir. Geçmişin duygusal atmosferinden sahnelerle ve tasvirlerle yeniden eski güzel günlere dönmenin hedef planlaması bir reçete olarak "-izm"ler şeklinde düzenlenmektedir.

Marksizm de sosyalist toplum fikrini eski dönemlerdeki mülkiyet öncesi ilkel komünal toplum üstüne kurmaktadır. Bütün toplumların içerisinde geçmiş olduğu bu dönemde bireylerin müşterek bir yaşam sürdürdüğü, özel mülkiyetin bulunmadığı, avlanılmış veya toplanmış olan her şeyin bütün kabileye verildiği, hiç kimsenin müşterek mülkiyeti kendi özel kullanımında tutmadığı, erkekler ile kadınların, gençler ile ihtiyarların eşit yetkilere, sorumluluklara ve haklara sahip olduğu bir dönem şeklinde resmedilmektedir (Miranda, 2012: 27-28). Marks tarihi üretim ilişkilerine dayalı olarak

beş evre içinde andığı paylaşılan mülkiyetle ilkel demokrasiye bağlı ilk aşamayı İlkel Komünizm Devri şeklinde kavramsallaştırmaktadır.

Marks'a göre tarihin sonu beşinci evrede işçi sınıfının kapitalistleri kovarak sermayenin egemenliğine son vermiş olduğu mülkiyet, sınıf ve devletin bulunmadığı komünizm aşamasında söz konusu olacaktır (2000: 41-43). Liberal doktrin de benzer şekilde geçmiş ile idealler arasında köprüler kurmaktadır. Ayrıca Marksizme benzer şekilde doğa durumundaki bireyin hayatını kutsayarak bunu yapmaktadır. Bilhassa Rousseau ve Locke'un anlatılarında bireylerin politik toplumdaki önce eşit ve hür yaşadığı, tüm insanların kendi arzularına göre serbest bir biçimde davranabildiği doğayla iç içe bir yaşam resmedilmektedir. Tabii hakların hâkim olduğu dünyada bazen akla aykırı davranış sistemi bozanlar da olabilir. Bunun için bireyler kendi aralarında bir sözleşme yapıp haklarının güvenceye alındığı medeni toplum modeline dönüp sözleşmeden önce haklarının devam etmesini sağlamıştır. Locke'a göre söz konusu haklar "mülkiyet, hayat ve hürriyet"tir (Erdoğan, 1993: 15).

Ulusçuluk ise romantik öğeleri yoğun şekilde kullanmakta olan bir dünya görüşüdür. Bu önce "ulus" teriminin kendisi ile başlamaktadır. Ulusun kaynağının çağdaş bir dönemde veya tam tersine antik dönemde bulunacağını iddia eden fikirler vardır. Bu fikirler ilkçi (primordialist), modernist ve etno-sembolcü yaklaşımlar olarak ayrılırlar. Primordialistler ulus terimini çağdaş dönemden çok daha önceki dönemlere dayandırır iken "ulusal özün" değişmeden kaldığını biçiminde değişim yaşayabileceğini iddia ederler. Uluslar müşterek bir kültürü müşterek bir geçmişi, müşterek bir dille toprağı paylaşan insanların yarattığı politik varlıklardır. Ulusları yöneten elitlerin denetim vasıtaları değişmiş olsa da ulusu teşkil eden ana nitelikler aynı kalır. Toplumsal hayatta tarihin ayak oyunları görülse de söz konusu kötü talih ulusal özü ortadan kaldırmaz. Olması gereken primordialistlere göre ulusçuluk ateşinin yeniden yakılmasıdır (Özkırmı, 2011: 85). Farklı bazı toplum bilimcilerse ulusçuluğu modern çağda millet kavramıyla başlatmıştır. Etno-sembolcü yaklaşımlarsa ilkçi modele bir tepkidir ve ikisini bir araya getiren bir gelenek şeklinde ulusçuluğa yaklaşmıştır. Ulusların gelişimi geniş bir zamanda incelenmelidir. Ulus çağdaş bir kavramdır ve modern dönemlerin ulusları yıllanmış etnik kültürlerin gölgesinde biçimlendiklerini iddia ederler. Eski dönemlerden

gelen mitler, ritüeller, töreler vb. simgesel şekiller günümüzdeki ulusçulukların içeriğini saptar (Özkırımlı, 2011: 204).

Kavramı tarihi bir kategori şeklinde Fransız İhtilali'nin bir neticesi olarak değerlendiren Billig, en başta devrim düşüncesinin toplumun halkın tamamınca benimsenebilecek bir şey olmadığını ifade eder. İhtilal milliyetin yerleşmiş simgelerinden mahrumdur ve oluşturulan bildirgenin metnini anlayan insanların sayısı azdır. Bu noktada ulusu yaratmanın yolu eski bir öyküye kalınan yerden devam edildiğiyle ilgili bir inanç yaratmaktır. Taç giyme, mahalli giysiler, lirik şiirler üretilmesiyle ulusun çağlar ötesinden geliyor gibi bir intiba oluşturulması, ulus kimliğinin bireyin tabii varoluşuna ait gibi algılanmasına destek olmaktadır (2003: 35-36).

Faşizm geçmiş ile kurulmuş olan bağlantıyla ilgili olarak en iddialı ideolojidir. Hitler "kayıp altın çağa dönüş" düşünüyü propaganda söylemlerinde sıklıkla dile getirmiştir. III. Reich zamanında pastoral şekillerde estetize edilmiş olan resimlerde kırlardaki Almanların Rusların resmedilme biçimi ile çağdaştırılmış olarak değil eski ve alelade betimlenmesine özen gösterilmiştir. Bir Nazi sloganı olan "Kan ve Toprak" kelime grubunun kalıtsal olarak ırkın devamlılığını temin edecek Alman köylüsü betimlemesinin altına yazılması politik bir figür şeklinde karşımıza çıkar. Resimlerde dikkati çeken farklı bir ayrıntı da altın çağ mirasçılarının sarı saçlı olmasıdır. Bu durum, geçmişe karşı hissedilen özlemlerle Reich'in oluşturacağı mükemmel toplumun bir metaforudur. Nazi anlayışı Alman kültürünü tekrar kurmak üzere yola koyulduğu zaman Antik Yunanlıların kullandığı simgeleri de benimseyip dönüştürmüştür. Antik Yunanlıların tanrı figürlerine benzeyen Naziler de ari ırkları görünürleştirmek için kuvvetli kadınla erkek heykellerini tercih etmiştir. Mesela Naziler geçmiş Antik Yunanlılara dayalı Olimpiyata ilgi göstermiştir. Irkçılıkta vücudun kuvvetiyle devletin kuvveti arasında metaforik bir bağlantı vardır. Faşist sanatlarda vücudun bu tür yorumlanmasını görmek de olanaklıdır. Adolf Wamper'in "Zaferin Dehası" isimli heykeli Nazizm'in bir özetidir ve dinçliğiyle bedeninin kuvvetine, saldırganlığa göndermelerde bulunan özellikleri taşımaktadır (Clark, 2017: 65-66 ve 95).

Birçok ideoloji birbirine benzer şekilde şu anı kasti olarak kötüleştirmiştir ve zevkle konfor aleyhindedir. Sıradanlaşan eğlenceleri eleştirip ferdi mutluluğu aramayı gayriahlaki bir erek şeklinde görmüştür. Bu gözden düşürme taktiğiyle şu an, aydınlık bir geleceğin başlangıç vasıtası şeklinde gösterilmektedir. Şu an bin senenin eşiğindeki paspastır. Dinler şu anı cennete varan bir sürgün yeri şeklinde görür iken ideolojiler ütopyalara giden yolda bir ara istasyon şeklinde betimlenir. Bunu yapar iken şu anda bulunan, şimdi somut olanın yerine daha somutlaşmayı yüceltir. Daha olmayan kentleri imar etmekle daha olmayan bahçeleri yaratmak üzere müthiş bir gayret kullanılır. Fedakârlık anlayışını bu manada özendiren şey halihazırdaki haller değildir, ileride sahip olunacaklardır. Olmuş bitmiş ile daha olmamış arasındaki hat üstünde hayal, rüya ve çılgın umutların kuvvetli silahlar olma nedenleri de bunlardır. Dolayısıyla bireyler kuvvetli bir romantizmin soyut yaratımının simgeleri şeklinde bayrak, rozet, sözcük, düşünce veya mit uğruna ölmeyi göze almaktadırlar (Hoffer, 2019: 92-102).

Romantizmin bir başka ideolojik tarafı kişi, grup veya toplumun “acı çekme” üstünden yüceltimidir. Ahlaksal bir yön kazanmış olan romantizm acı çekmenin bir cesurluk işareti olduğunu belirtir. Orta Çağ’da kurtarılmayı hak eden gruplardan öteye yeni dönemlerdeki kitleler imgesel kahramanlar olmuştur. Bireyleri ezen dünyasal kuvvetler hemen ortadan kaldırılmalıdır (Sennett, 2014: 152). Milletlerin de kendisini haksız görmeyeceği ve insanlığın en yüce kültürünü oluşturduğunu belirtecekleri düşünüldüğü zaman milletin kurulmasının devamlı bir düşman imgesiyle olanaklı olacağı ortadadır.

### **1.1.2. Sembolün Ritüel Kavramıyla İlişkisi**

Durkheim, kolektif olanla ilgili açıklamasında,

Toplumsal olguların yüzeysel ve kişisel izlenimlerinden onların temel-yapısal özelliklerine doğru gidebilmek için şunlara bakmalıyız: Gelenek, kanun, töre diye adlandırılmış olan pratikle güçlenmiş eylem yolları... Biz burada kişisel hayatın basit alanlarıyla değil, kuşakların hepsine öğretilmek suretiyle biçimlendirilmiş düzenli ve sabit pratiklere, kolektif deneyimlerin arka planıyla ilgileniyoruz (2005: 443) demiştir.

Buradan yola çıkarak, mitler, genel olarak bireylerin yaratılışıyla, dünyanın başlangıcıyla veya ataları etkileyen olağanüstü olaylarla ilgili kendi anlatılarını içermektedir. Kottak'a göre ilah ya da ruhların farklı bir dünyada ya da ölümlüler ile temas ettikleri hallerde devam eden davranışları da bu çerçeveye girmektedir. Mitos, söylene ve halk masalları, kültür inançlarla, değerleri ifadelendirmektedir. Bireylere heyecanla kaçış imkanları sunmaktadır ve umut vermektedir. Bunun yanı sıra toplumun öğretmeyi arzuladığı dersleri de vermektedir (Kottak, 2002: 472). Eliade'ye göre mit yaşamaktadır ve bu şekilde hayata anlamla değer kazandırır. Mitin muhtevası eski dönemlerde masallara hastı. Genel olarak "kutsal" bir hikayeden söz ederdi. Mit tabiatüstü varlıklarla içinde bulunduğumuz realitenin ne şekilde dönüştüğünü bize bildirmektedir. Kutsal varlıklar baştaki gibi tanınmaktadır; bu sayede mitler, bunların yaratıcı aktivitelerini ortaya koymaktadır ve eylemlerinin kutsallığını dikkatlere sunmaktadır (1993: 13). Bunun için mitler tüm halklar, kültürler ve uluslar için zihni olarak kurucudur. Barthes'in söylemiyle "Anlatı insanlık tarihinin kendisiyle başlar; dünyanın hiçbir yerinde anlatısı olmayan bir halk yoktur, hiçbir zaman da olmamıştır" (2017: 101). Coward ile Ellis'e göre söz konusu anlatılar yüksek kültürlerdeki düşünceleri istila edip onları evcilleştirici ve rahatlatıcı bir şekle sokup mitleştirmektedir. Ardından, yüksek kültür genişletilip, bir toplumsal felsefe biçiminde dönüştürülüp sıradanlaşmaktadır. Burjuva fikirleri arasında bulunan yenilikçilikle keşifçi gelişmeler elenmektedir. Devamlı tekrarların egemen olduğu mitler "yığın kültürü" denen kültürün bir parçasıdır. Mitin sistemi alışıl gelmiş temsil şekillerinin günlük nesnelere ve pratikler ile iç içe girmesini sağlar. Yeni durumda ideolojik manalar kazanmış olan mitler uygulamanın tabii veya sağduyu seviyesindeki realitesi gibi anlaşılmalıdır (2008: 53-54).

Mitler sadece kainatın kökenini anlatmaz aynı zamanda insanın zaman içindeki yolculuğunu ölüm, cinsiyet, sosyal hayat, iş vb. konuları içerecek şekilde anlatmaktadır. Bunları yaparken genel olarak tabiatüstü varlıklarla dinsel ve mistik bir havaya sahip olmaktadır. Toplulukta normatif bir sistem kurmak üzere yasak, üye ve öteki pek çok şeyin sınırı çizilmektedir. Bunun için mitler kimlik ile alakalıdır, kimiz, nereden geliyoruz ve evrendeki yerimiz neresidir sorularına yanıt ararlar. Ritüeller bir sınıfın kimliğini sürdürmesine yönelik olarak bulunmaktadır. Ayrıca düzensizlikle çürüme eğilimi

karşısında düzen ritüelle korunmalıdır ve tekrardan oluşturulmalıdır. Bu manada ritüel, dünyanın devam etmesini temin ederek grup kimliğini kurmaktadır ve tekrardan üretmektedir (Assman, 2015: 150-152). Ritüeller bir tür iletişimdir fakat ötekilerden ayrı olarak biçimlenen dil, vücut hareketleri (ritim), dansla maddi simgelerle yapılmaktadır (Bloch, 2014: 117-118). Ritimle bellek arasındaki münasebet eski bilgilerin ileriki nesillere nakledilmesinde önemlidir. Ritüellerle alışkanlıkları kazandıran beden hareketleriyle zihin canlı tutulmaktadır (Connerton, 2014: 13). Eskinin şu anda yeniden gerçekleşmesi törenleri andıran bir iletişim faaliyetidir (Bloch, 2014: 34) ve dahil olanların simgesel bir biçimde aynı girişimde bulunmuş oldukları bir bellek tazeleme fonksiyonunu yerine getirir. İdeolojilerin eski dönemlerden kaynak almış oldukları veya bizzat ontolojik bir varlık olma savları sosyal belleğin önemini resmetmektedir (Bloch, 2014: 194).

Anthony Cohen'in Britanya'daki Protestan ve Katolik işçileri birleştiren Muhteşem Onikinci Gün Kutlamalarında gerçekte ideolojileri ters olan iki grubun üyelerini birleştirmesini anlatmaktadır. “Muhteşem Onikinci Gün'ün anılması, topluluğun ve sınırlarının çok-değerliliğinin bir örneğini sunar. Bir bütün olarak topluluğun, sınırın ‘öbür yakasındaki’ gruplar karşısındaki niteliğini simgeler. Dahası, topluluğu oluşturan üyeleri, kişisel kimliklerini formüleştirecekleri, dışavuracakları ve değerlendirecekleri kabul edilebilir gönderi çerçevesiyle donatır. Bu bakımdan ‘topluluk’, bireyin kendisini toplumsal olarak yönlendirdiği bir simgesel ve ideolojik harita gönderilerinden oluşan bir demettir” (1999: 63).

İlkel insanların mevsimsel değişiklikleri kutlamış olduğu danslarla öteki motor etkinliklerde, duygulardaki karmaşık evrenin ana düzeni yeniden doğrulanmaktadır ve kişinin ana düzene adapte olmaya gereksinimi olduğu anımsatılır. Yağmurla zafer danslarında bireyler ortak olacak biçimde arzuladıkları veya gereksinim hissettikleri şeyleri; müşterek menfaatlerini tekrardan doğrulayıp, kuşkularını reddedip birliklerini simgeler. Bütün insanların katılımıyla beraber gerçekleştirilen motor aktiviteler karşıt görüşlü kimselerin bulunmadığı hususunda tüm insanlara güven vermektedir ve toplu girişim ile gururla tatmin getirmektedir. Realitenin daha basite indirgenen bir modeli veya sureti yaratılmaktadır ve onunla örtüşmeyen haller filtreye takılmaktadır. Ana düzen ile

uygunluk anahtar noktalarıdır. İnanılmış olan kutsallık çerçevesinde davranmak gelecekteki davranışları düzeltme modeliyle ruhsal olarak ikna vermenin etkili bir yöntemidir (Edelman, 1985: 16-17). Zizek bunun inanç üstündeki tesirini biraz alaycı bir şekilde resmetmektedir: “Rasyonel akıl yürütmeleri bir kenara bırak ve kendini sadece ideolojik ayine teslim et, anlamsız jestleri yineleyerek kendini aptallaştır, sanki zaten inanıyormuşsun gibi davran, inanç kendiliğinden gelecektir” (2011: 54).

Abeles, ritüellerin üç tip ilişki şekli içinde mana kazandığını saptamaktadır: İlk evrede ritüelleri kullandığı simgelerle bilgileri harekete geçirmektedir. Ritüellerin akışını değerlendirmeye imkan tanıyan söz konusu bilgi simgesel olarak kodlanır. Diğerinde, ritüeller Tanrısal olanı harekete geçiren simgesel ifadelerdendir. Bunun nedeni ritüellerin kuvvetinin kutsal olanla ilgili bir inanç külliyatı kullanmasıyla ilgili olmasıdır. Üçüncüsü ritüellerin devamlılığa veya dönemselliğe göre zaman ile ilişkileridir. Bu iki halde de ritüel gelenek ile şu anı ekleme şansı vermektedir. Ritüele başvurmak üç biçimiyle de toplumun kendi üstünde yaptığı bir devamlılaştırma gayretidir (2017: 150-151).

Bugün ritüellerin klişeleşerek yinelenen edimler olduğunu, katılımcıların yaşadıkları değişik hisler olsa da bir sosyallik yarattığını, mitosta tanımlanmış olan kozmik düzenin yapılandırıldığını, hissedilen endişeyi azalttığını, sosyal inançların içeriğine ilişkin bireyleri bilgilendirdiğini, hiyerarşilerle konumları meşrulaştırmasıyla katılımcıların zihinlerinde transdantal bir son realite sunduğunu ifade eden Özbudun, ritüelin şekli fonksiyonlarından hareket ederek içerikleri çerçevesinde iki farklı simgesel form olabileceğini savunmaktadır. Ayin, katılanların o kült unsurlara göndermede bulunmaları biçiminde kutsiyet ile bezenen bir ritüeldir. Dini içeriğe sahip olan ayinlerin tersine iktidar sahipleriyle tarihsel kahramanlara bir yücelik atfediliyor ise dünyevi boyutuyla bu tür ritüeller anma törenlerine işaret etmektedir (1997: 318-320).

Ritüelin dinsel ve törensel boyutuyla tanzim edildiği örnekler de bulunmaktadır. Bilhassa Nazilerin bu hususta dikkatli davrandıkları anlaşılmaktadır. 30 Ocak Hitler’in 1933 tarihinde iktidarı almasının anma yıldönümü çerçevesinde Hitler’in radyoda yayımlanan bir konuşmayı yapması, meşaleli resmi geçit töreni, “önderlik niteliği göstermiş” 18 yaşındaki genç bireylerin Partinin üyeliğine tören ile alınmasını anlatır. 24

Şubat, Partinin kurulmasının yıldönümü çerçevesinde “Eski Muhafızlar” için gerçekleştirilen tören ile Partinin kurulmasının, 16 Mart da Birinci Dünya Savaşı’nda hayatını kaybedenlerin hatırlanmasıdır. Martın son Pazar günü: 14 yaşında olanların bir tören ile kiliseye üye olabilmesiyle İsa’ya duyulan inancın itiraf edilmesine kesin bir benzerlik ile Hitlere sadakat andının merkezi olduğu “Hitler Gençliği Teşkilatına” giriş töreni yapılmaktadır. 20 Nisan: Hitlerin doğum günü çerçevesinde geçit törenleridir. Ekimin başında, Eski Hasat Şenliğinin “Alman Köylüsünün Ulusal Sosyalist Şenliği” şeklinde kutlanmaktadır. 8 Kasım günlerindeyse 1923 senesinde gerçekleşen ve “kan ile vaftiz” şeklinde bilinen Birahane Darbesi hadisesinin bir tören ile kutlanmasına tahsis edilmiştir. Görüldüğü üzere III. Reich Hristiyan takviminde de öne çıkan günleri ikinci plana atmamıştır (Connerton, 2014: 66).

İdeolojilerdeki en etkili simgesel biçimlerden biri olarak ritüeller çoğunlukla daha sonra uydurulmuş olan bir tarihin “ululuğunu” yansıtır. İcat edilmiş olan en evrensel politik gelenekler ülkelerin oluşturdukları geleneklerdir fakat alternatif konum isteyen teşkilatlı kitlelerin hareketlerinin yükselmesi de benzer gelişmelere neden olmuştur. Değişik ideolojiler de ritüelle mitlerin ve bunun yanı sıra mitolojik bir tarihin değerinin farkına varmıştır. Bu tür gelenekler ritüellere düşmanlık besleyen ve hazır ritüel donanımları bulunmayan akli hareketler içerisinde de yükselmiştir (Hobsbawm ve Ranger, 2006: 328).

## 1.2. SİYASİ SEMBOLİZM

Sembollerin, iktidarın bir aracı şeklinde kullanılmasının kökenleri tarım devrimiyle yerleşik düzene geçişe dek uzanır. Yerleşik düzene geçiş ile beraber ortaya çıkan nüfus baskısı daha üst hiyerarşik bir sosyal örgütlenmeyi oluşturmuştur. Tarım, insanlara besin maddelerinin üstünde o zamana kadar olmadığı gibi bir denetleme imkanı, sosyal işbölümünün örgütlenmesi, artı ürün, artı ürünlerin oluşturduğu istikrarlı bir boş vakitten faydalanabilen yeni sosyal katmanların kurulması, toplumlararası farklılaşma, söz konusu farklılaşmanın oluşturduğu toplumlararası münasebetlerin karmaşıklaşmasıyla bütün bu süreçlerin katkısı ile yöneten-yönetilen düalitesinin oluşmasına zemin yaratmıştır. Söz konusu düalitede simgeler iktidar için meşruiyet sunma fonksiyonu üstlenmiştir, iktidarın

kaynaklarına vurguda bulunan bir mekanizma durumunu almıştır (Özbudun, 1997: 11-12; 57).

Aslında kuvvetin meşru hale getirilmesi için sembolün araçsallaştırılması ile siyasi simgeler, yönetilenler arasında bir iletişim vasıtasına dönüşüp, kimlik yaratmayla ideolojiyle kültürün nakledilmesine hizmette bulunmaktadır (Aydoğan, 2018: 28). Politik iktidarın meşruiyetinin kurumsal bir hal alması, bir tarafında zorluğun öteki tarafındaysa ideolojinin bulunduğu ve tüm toplukların devletleşme sürecinde kendi orijinal dinamikleri etrafında işleyen kompleks ve çok açılı dayatmayla ikna prosesidir. Meşruiyetin toplumun tamamı üstündeki en mühim kaynaklarından birisi, siyasi simgelere de akseden ideolojidir. İdeoloji simgelere yansımaktadır, hukuki yapılanış, hayat biçimleri, dünyevi literatür, dünyevi örflerle adetler vb. birçok dışavurum sahası bulmaktadır kendisine (Özbudun, 1997: 61).

Çağdaş devletler, devletle milletin inşa edilme sürecinde, sınırları belli olan bir toprak üstünde yaşamını sürdüren insanların tamamını kucaklar iken aynı zamanda pek çok açıdan haklarla ve özgürlükler ile donatmaktadır fakat ayrıca bunları söz konusu haklarla özgürlükleri kullanır iken kontrol etmektedir. Söz konusu kontrol yalnızca kanunlarla düzenlemelerin veya zorlamaların etkisiyle değil çoğunlukla siyasi sembollerle ve gelenekler ile sağlanmaktadır. Anderson'ın düşü, Hobbawm'ın icat edildiği iddialarıyla milletlerin, kimliklerle geleneklerin her iki halde de tekrardan üretilmesi sürecinde siyasi simgeler bir politik iktidar için lazımdır. Bunun nedeni milletin homojen olabilme yeteneği, politik iktidarın nüfuz edebilme gücüyle olanaklıdır (Öğün ve Sarıbay, 1998: 105). Bundan dolayı iktidarın meşruiyetini temin etmekle söz konusu meşruiyete devamlılık kazandırmayı arzulayan iktidarlar bir gelenek icat ederek, söz konusu geleneği tarihi bir akışta tekrarlama, milletten alınmış olan tasdiki de tekrarlamak mecburiyetindedir.

Türkkahraman'a göre siyasi simgeler aslında tüm toplumsal sistemlerin müşterek simgesel sistemleri içerdiğiyle fikir, davranış ve toplumsal normların belirginleşmesini temin eder. ABD bayrağında, ABD toplumunun kuvvetini sembolize eden atmaca; İngilizlerin resmi devlet arması üstündeki kuvveti sembolize eden aslan vb. ülkelerin

simge şeklinde tercih ettiği tüm nesnelere, onların kültürel, inançsal, tarihsel değerleriyle alakalıdır ve seslendiği toplumlarda duygularla değerleri açıklamaktadır (Türkkahraman, 2000: 74-75). Siyasi simgeler, bir taraftan toplumun evreni anlamlandırmasını sağlayan öte yandan toplumun başka üyeleri ile müştereken paylaşmış olduğu manaları ortaya koyan zihni kurgulardır. Türkkahraman'ın da ortaya koyduğu üzere bayrak, milli marş, yakalara takılmakta olan rozet, saç sakal tarzı, kıyafet stili, farklı jestler, belli renkler, kimi kavramlar, tüm insanların bildiği kimi bilgileri özetleyen ve kişiyi karşısında bulunan bireye politik, kültürel, dini inançla kimliğini konuşmaksızın anlatan ve müşterek değerlerle hisleri yeniden paylaşırıp pekiştirmiş olan simgelerdir. Toplumsal semboller kendilerine hastır; tüm toplumların simgeler yumağı, o toplum üyelerine yönelik olarak manalıdır. Bir simge kişiye kendisiyle değerlerini paylaşmış olduğu grubu çağrıştırıyor ise öteki ifadeyle “ben kimim?” sorusunun yanıtını oluşturuyor ise o vakit kişinin o simgeye sadakati ideolojik bir boyuta sahip olmuştur. Bu noktada ideoloji, simgesel bir kurgudur. Kişinin başka bazı kişiler ile paylaştığı değerleri ortaya koymakta ve nakletmektedir (Örs, 2013: 31-32). Theodor Hanf, bilhassa kimlik yaratmada simgelerin fonksiyonlarını düzenlilik içerisinde kavramamızı temin edecek olan bir çerçeve sunar. Bu bağlamda simgeler, bize hangi toplumun parçası olduğumuzu kavratmaktadır; öteki topluluklara nazaran farklılıklarımızı belirgin hale getirmektedir. Bu tip simgelerle bir topluluk ötekiler üstünde hakimiyet kurabilmektedir. Değişik gruplardan gelmiş olan bireyleri asimile edebilmektedir. Bu iki keskin pratiğin yanında yine benzer semboller ile bir topluluğun içerisinde bulunan alt topluluklar arasındaki farklılıklar tanınabilmektedir. Farklılıklar içerisinde eşit muamelelere dayanarak beraber yaşamak olanaklı olmaktadır (Hanf'tan akt. Ögün ve Sarıbay, 1998: 112).

Neredeyse tüm ulusların sahip olduğu siyasi simgeler, direkt olarak ortaya koyduğu şeylerin haricinde anlamlarla fonksiyonlara sahiptir. Mesela, meşhur toplum bilimci Edward Shils, İngiltere’de gerçekleştirilen taç giyme törenlerinin bireyleri bir araya getiren ve siyasi farklılıkları vurgulayan ahlaki değerlerin simgesel bir ifadesidir. Birnbaum, aksine bu olgunun İngiltere’deki alt ve orta sınıfların değerlerinin uzlaşısı olduğunu ve sınıf farklılıklarını gizleyen bir simgesel etkisinin bulunduğunu belirtmiştir. Steven Lukes de siyasi niteliklere sahip törenlerin otoriter tabiatına dikkatleri çekmektedir ve bu durumun yaygınlaşmasının, siyasi kültürdeki otoriter temayülleri

simgeleştirdiğini ortaya koymaktadır (Öğün ve Sarıbay, 1998: 111). Bundan dolayı mevcut siyasi simgeler bazen değişik biçimlerde okunabilmektedir ve değişik reflekslere, reaksiyonlara neden olabilmektedir. Güdölmüş olan ereğin yansıması daima iktidarın meşruiyetiyle ilgili olmayabilir.

### 1.3. SİYASETTE SEMBOLİZM VE SİYASAL SEMBOLİZM

Toplumlar, semboller yaratmaktadır fakat semboller de kurulu sosyal düzeni tekrardan biçimlendirmektedir veya (pozitif ya da negatif olarak) onu tekrardan kurmaktadır. Belirli bir iktidar ile donatılmış olan kuvvetler, sembollerle toplumla iletişime geçer ve bireylere etki eder. Sembol aracıdır ve mananın kendisidir. Toplum, söz konusu vasıtayla dünyayı anlamlandırmaktadır ve kutsallaştırılmış, dışsallaştırılmış ve siyasallaştırılmış olanı görünürleştirir. Sembolleştirme toplumsal ve politik yaşamda kurucudur; muğlak, mutlak veya belirgin iktidarın somut bir şekil almasını temin eder. Bireyi “animal symbolicum” şeklinde isimlendiren Cassirer de onu politiko-symbolist birey şeklinde isimlendiren Abner Cohen de sembolleştirmenin kurucu olduğunu belirtmektedir. Asayla kılıç, yalnızca kutsalla kutsal olmayanı iki farklı realiteyi, iki farklı toplumla iki farklı iktidarı temsil etmektedir. Politik iktidar nedir sorusu için, kutsalla kutsal olmayan, otoriteyle kuvvet ve kanun/pratik bağlamında yanıtlar arayan Akal, muğlak ve mutlak bir iktidarın kendini belirli bir kutsallık ile ilişkilendirilen totemle yansıttığını belirtmektedir. Totem, düzenleyicidir. Yalnızca sembolik fikir bireye içerisinde bulunduğu kainatı “düzenli olarak yeniden biçimlendirme” (Akal, 2005: 172) kabiliyeti temin eder.

Politik söylemlerde kullanılmış olan ve çoğunlukla kurucu bir etkisi bulunan simgelerin ereği basit bir şekilde bir anlamı imlemek değildir, erek mananın canlandırılması, korunması ve gerektiği zaman düzeltilmesidir, dönüştürülmesidir (Choudhury, 2004: 75). Bilhassa Weber’in kavramsallaştırmış olduğu karizmatik liderlere bakıldığı zaman anlaşılmaktadır ki söz konusu bireyler ya etkisi olan bir simgenin yaratıcısıdır veya başarılı bir simge manipölatörüdür. Bir lider, vakti geldiği zaman kimi simgelerin manalarını dönüştürüp canlandırmaktadır veya kimilerinin manalarını koruyup onları daima kuvvetli tutmaktadır. Politik yaşamı biçimlendiren simgeler oldukça kritiktir; bunun nedeni bir ülkenin hakimiyetinin somutlaşmış olduğu semboller

(ulusal bayrak, ulusal marş ya da arma vb.) “bağımsız bir ülkenin kendi kimliği ve egemenliğini ortaya koyar ve bu sayede derhal saygı ve sadakat uyandırır. Kendi başlarına bir ulusun bütün arka planını, düşüncesini ve kültürünü yansıtırlar” (Hobsbawm, 2005: 14).

Politik sembolizmi teorikleştirmeye gayret eden bilim adamlarıyla barış süreçlerini sembolizm çerçevesinde okuyan bilim adamları, politik sembolün herkesçe benimsenen tek bir tanımının bulunamayacağı konusunda aynı düşüncededir. Bu durumun nedeniyse sembolle sembolizm terimlerinin çok anlamlı ve tanımlanmaya direnmekte olan kavramlar olmasıdır. Bunun için genel kabul gören tek bir tanım yerine değişik sahalarda çalışanların kendi iş disiplinleri ile ilişkilendirdikleri ve politik olanın değişik öğeleri ile ilişkilendirilmiş olan tanımlar söz konusudur.

Politik semboller genellikle politiğin cisimleşmesi, kodlanması, temsil edilmesi, görünür kılınmasıyla söz konusu temsiliyetin öteki kuşaklara nakledilmesinin araçları manasında geniş bir tanıma sahiptir.

Roger W. Cobb ve Charles D. Elder (1973: 306) politik sembolizm üstüne araştırmanın değişik seviyelerde potansiyel kazançlarının bulunduğunu savunmaktadır. Bu çerçevede söz konusu araştırmalar bizlere sistemli seviyede, mobilizasyon süreçleri, politik ödüllerin bölüşümüyle politik meşruluğun tahsis edilmesini anlamlandırma konusunda yardım etmektedir. Alt sistematik seviyede, grup çatışmalarının unsurlarını aydınlatmaya ve grup sadakatinin anlaşılmasını kolaylaştırmaya hizmette bulunmaktadır. Bireysel seviyede de değişik tarzlarda ve modellerde politik davranışların izah edilmesinde farklı bakış açıları sunmaktadır. Bunun nedeni simgeler kişilere, şuurlu kararlar verme ve bilgilere ulaşma hususunda rahatlık sunmaktadır ve kritik ipuçları sağlamaktadır. Ayrıca politik sembolizm, farklılıklarla uyum sürecinde, bireylerin insanlar ve politik düzen ile arasında ara buluculukta bulunmaktadır. Fakat iktidarın sahibi olanlar ile alakalı gerçekleştirilen analizlerin tek yanlı olduğunu düşünen David Kowalewski (1980: 95) klasik politik sembolizmin rejim sembolizmini önemser iken dezavantajlı grupların, yani protestocuların sembolizminin ikinci plana atıldığını düşünür. Kaynak yönetimi modelini geliştirmiş olan düşünürü göre bilhassa politik protestoyla

gösterilerde, dezavantajlı gruplar kendi simgesel kaynaklarını rejimin otoritesi karşısında bireyleri harekete geçirmek üzere manipüle etmektedir. Kowalewski'nin haklı itirazlarını dikkate aldığımızda iktidarların sembolleri manipüle edip “büyük kitlelerin siyasal sessizliğini” (Edelman, 1985: 22) gerçekleştirdiğini, protestocularınsa aynı yol ile politik coşkuyu artırmaya gayret ettiğini söyleyebiliriz. Politik sembolizmde politik elitlerle kitleler arasında benzer bir durum bulunmaktadır. Politik kuvvete sahip olan kişiler kitleleri kontrol etmek üzere sembolleri manipüle etmektedir. Politik güçler simgesel kaynaklara sahip olmakla kendi tekelleri altına almak üzere önemli bir mücadele vermektedir. Bunun nedeni, sembolizmin politikanın merkezinde bulunmasıdır ve merkezin çevre ile iletişimde belirleyici olmasıdır.

Kuvveti basit bir biçimde, baskıyla itaat münasebetine atıf yapan bir soyutlama şeklinde inceleyen Abner Cohen politik sembolizmin güç ve güç ilişkileri ile bağları çerçevesinde tanımlanabileceğini belirtmektedir. Bir simge eğer kuvvet ilişkilerinden etkileniyor ya da onları etkiliyor ise bu politik bir simgedir. Bunun nedeni üretimi, dağıtımı ve dönüşümü gerekli kılan kuvvet ilişkileri sembolik öğelerce somutlaştırılmaktadır, geliştirilmektedir, sürdürülmektedir, ifade edilmektedir ve kamufle edilmektedir (Cohen, 1979: 88-90). Aslında kuvvet kelimesi politik sembol tanımlamasının hemen hemen tümünde bulunan müşterek ortak bir kelimedir. Mesela politik sembolizm nedir sorusuna Marc Auge'nin vermiş olduğu yanıtta da yine güç ile karşılaşılmaktadır: “Siyasal simgesellik, toplumsal bir topluluğun içsel çeşitliliklerini egemen bir figürün birliğinde birleştiren ve simgeleyen yetkenin gücünü ifade edebilmek için bu olabirlikleri kullanmaktadır” (Auge, 1997: 69). Fakat bir evvelki paragrafta da ortaya konduğu gibi kuvvet sahibi olanın sembolizminden bahsederek kuvvete erişmek üzere mücadelede bulunanın sembolizmini ikinci plana atmak politik sembolizmle ilgili yapılacak bir tanımda eksik konuların oluşumuna yol açacaktır. Böyle olunca kuvvetin haricinde, politik sembolizmin odaklanmış olduğu farklı müşterek kavramlarla tartışmaları da açmak lazımdır.

Sembolle politikayı birleştiren kaynaklar bireyselliğin üstesinden gelinmesini de temin eder. “Siyasal sembol, insanı insanla ve insanı kendisinden daha büyük bir şeyle (toplum ve Tanrı gibi) birleştirir”. Bunun nedeni bireylerin kurduğu birliğin somut bir

maddesi olmadığından o, yalnızca sembolize edilebilmektedir (Walzer, 1967: 194). Walzer'ın belirttiği birlik kuşkusuz ki milli devlettir. Bundan dolayı devlet ile bireyi duygusal ve epistemolojik olarak birleştiren araçlar simgesel eylemlerle fikirlerdir. Ona göre (1967: 194) “devlet görünmezdir; o görünmeden önce kişileştirilmeli, sevilmeden önce sembolize edilmeli ve tasavvur edilmeden önce hayal edilebilmelidir”. Sembolik faaliyetle politik pratiklerin fonksiyonlarından birisi olan birliğin oluşturulması, fikrin temelindeki söylem birimleriyle bağlılık ve güvence vb. hislerin çevresinde biçimlenen his birimlerine gönderme yapmaktadır. Bundan dolayı birliğin temin edilmesinde bilgi kadar hissin de hesaba katılması lazımdır.

Murray Edelman (1985: 7) de sembolizmden fazlası ile faydalanan politik eylemin birleştirmekten çok ayırdığını iddia eder. Çünkü bu çerçevede hemen hemen tüm politik eylemler bir yoğunlaşma sembolüdür. Yoğunlaşmanın simgesi olan bir tehdidi ya da güvenceyi sembolize ettiğinden ya kitlesel bir reaksiyonu uyandırır veya ciddi bir sessizlik oluşturur. Manipülasyonla mobilizasyonda politik seçkinlerin önlerini açan söz konusu semboller, mevcut durum ile alakalı yönetilenlerin hislerini canlandırmayı başarmaktadır.

Hemen hemen tüm politik vaka, bir grupla ilgili olarak güven artıran bir işleve sahip iken öteki içine bir tehdit ögesidir. Politik sahnedeki politik bir aktivitede tehditle güvencenin aynı anda bulunması da tüm insanların her zaman tehdit altında bulunduğu işaretidir. Bunun için politik iktidarın büyük kitlelere sunmuş olduğu simgesel güvence (symbolic reassurance) de gerçekte kitleleri umutla korku arasında bırakmasıdır. Böyle olunca çok ciddi bir çatışma ihtimaliyle çatışmasızlık durumu birlikte potansiyel bakımdan varlığını sürdürür.

Sembollerin birleştirmeye ayırma fonksiyonlarına aynı anda gönderme yapan Cobb ile Elder'e (1973: 331) göre semboller, toplumsal dayanışmayı sağlar, çatışmayla toplumsal farklılaşmaya da yol açar. Werner'den faydalanan ikili, sembol sistemlerini ikiye ayırmaktadır. İlki üyelerin sınırlı bir dayanışmada hislerini belirttikleri sembolik vasıtaların bulunduğu segmenter yapılardır. İkincisiyse müşterek hislerin ortaya konmasını temin eden sembolik vasıtaların bulunduğu bütünleştirici sistemdir. Bu noktada semboller, topluluğun bütün üyelerinin duyumsadığı birliğin ifade edilmesine

yönelik olarak kullanılmaktadır. Değişik dönemlerde bu iki simge sistemi çatışmayla birlik için kullanılabilir (Cobb ve Elder, 1973: 331).

Bir kültürel mana birimi olan politik semboller, önemli düzeyde bilim adamınca manipülasyon işlevi vasıtasıyla izah edilmektedir. Bunun nedeni sembol kullanan politikacıların söz konusu birimlerin insanlar üstündeki epistemolojik ve duygusal etkilerinin farkında olmalarıdır. Choudhury'e göre (2004: 78) politik sembollerin en kritik iki fonksiyonundan birisi beklenti yaratmalarıdır öteki de düzeni korumalarıdır.

Politik sembollerle sembolizmle ilgili farklı bir açıklayıcı güzergahsa politik temsiliyet uğrağıdır. Bu noktada, temsil edilenler ile edenler arasındaki iletişimlerini temin eden en kritik şey politik dramaturji şeklinde davranan ritüellerle simgelerdir. Marc Abeles, Devletin Antropolojisi isimli eserinde politik aktivitenin daima simgesel aktivite olduğunu belirtmektedir. Çünkü "siyasal temsiliyetin yürütülmesi ve işlerin idaresi, işaretleri harekete geçirerek yönetilenlere kendini gösterir. Her toplum siyasal olanın bir çeşit sahneye konuluşunu içermektedir... İktidar bir yandan gösteriyi bir yandan da yönetme sanatının o vazgeçilmez hammaddesi olan mesafeyi yaratır" (Abeles, 2012: 145). Kitlesele iletişim vasıtalarının yaygınlaşması ile iktidarın ve bütün politik elitlerin bütün politik oyunlarına biz de evden izleyici şeklinde katılırız. Politik dramaturjiye devamlı katılmak yönetenle yönetilenler arasındaki uzaklığı yok etmemektedir. Politğin bu biçimde sembolleştirilmesi iktidarın beklentisini, yapacaklarıyla yapmayacaklarını, zorluklarını toplumun derinlerine kazımaktadır (Abeles, 2012: 146). Bu sayede tüm semboller, yönetenlerin ideolojik araçlarına dönüşmektedir. Politik eylemler ile alakalı haberler geçidi bizlere TV kanalları, dergilerle gazete yazıları vb. kültürel ve simgesel araçlar ile sunulmaktadır ve kamuoyu söz konusu haberleri adeta bir drama şeklinde kabul etmektedir. Bir politik eylem ile iktidar toplumsal ahengi destekliyor ya da içteki bir sorunu arzuladığı yöne yönlendirmek istiyor ise söz konusu eylem dramatize edilmektedir ve bireyleri çabuk etkileyen yoğunlaşma simgeleri devreye girmektedir (Edelman, 1985: 9). Simgesel sermayenin tekeline eline alan ya da almayı amaçlayan iktidar, toplumdaki toplumsal ve siyasi ayrımları abartıp aslında kendisinin olan yeni bir düzen oluşturmaya çalışmaktadır.

## 2. BÖLÜM

### TÜRK SİYASAL HAYATINDA SİYASİ SEMBOLİZM

Siyasal sembolizm, siyasi iletişimde kullanılan sembollerin, imgelerin ve semantik referansların kullanımını ifade eder. Bu sembolik ifadeler, siyasi aktörler tarafından toplumsal algıyı etkilemek, bir fikir veya hareketi temsil etmek ve anlatmak, kimlik oluşturmak, bir düşünceyi veya politikayı meşrulaştırmak için kullanılır.

Türkiye'de siyasal sembolizm, Osmanlı İmparatorluğu döneminden günümüze kadar uzanan zengin bir tarihe sahiptir. Bu sembolizm, Cumhuriyet dönemiyle birlikte özellikle devletin modernleşme ve uluslaşma çabaları ile yoğunlaşmıştır. Türkiye'de siyasal sembolizm, din, milliyetçilik, modernlik, cumhuriyetçilik, halkçılık gibi sembolik referanslar üzerinden şekillenir. Bu sembolik ifadeler, Türkiye'nin siyasi, kültürel ve toplumsal tarihinde önemli bir yere sahiptir.

Bu çalışmada, Osmanlı İmparatorluğu döneminden Cumhuriyet dönemi ve sonrasına kadar sembolizmin nasıl şekillendiği, hangi sembolik referansların öne çıktığı, siyasal sembolizmin toplumsal ve siyasi hayattaki rolü incelenecektir. Ayrıca, siyasal sembolizmin Türkiye'deki kullanım alanları, özellikle siyasi figürlerin, medya ve propaganda aracılığıyla, devlet ve kurum sembolizminde nasıl yer aldığı da ele alınacaktır. Türk siyasal tarihinde siyasal sembolizm incelenirken süreç dört döneme ayrılarak ele alınmıştır. Birinci dönem, Osmanlı İmparatorluğu dönemidir. Bu dönem, günümüz siyasal hayatını incelemeye önce uzak geçmişe bakılarak siyasal sembollerin neler olduğunu, ne anlamda kullanıldığını anlama açısından ve bir çıkış noktası oluşu dolayısıyla. Daha sonra yeni kurulan Türkiye Cumhuriyeti ile beraber yeni bir rejim ve milliyetçilik esasları etrafında şekillenen ve uzun dönem tek parti iktidarıyla yönetilen ülkenin siyasal hayatında kullanılan sembollerin incelenmesi önemli görülmüştür. Ardından üçüncü dönem olarak, tek partili hayatın ardından, mevcut rejimi kontrol eden siyasal otoritenin aksine dini değerleri daha ön planda tutan yeni bir döneme girilmiştir. Demokrat Partili dönemde sağ partilerin iktidara gelmesiyle, yeni söylemler geliştirilmeye başlanmıştır. Bu dönemde de siyasal sembollerin kullanılmasında bir önceki

döneme göre farklılıklar görülmüştür. Bu açıdan, bu üçüncü dönem önemli görülmüş ve incelenmeye çalışılmıştır. Son olarak dördüncü dönem ise darbe dönemiyle ilişkilendirilmiştir. Bu darbe dönemiyle demokrasi bir anlamda sekteye uğramış, askeri vesayetle birlikte Türkiye siyaseti yeniden şekillenmiştir. Bu dönemde de siyasi meşruiyetin sağlanması adına siyasi semboller kullanılmıştır. Bu açıdan bu dönemi de özellikle incelenmesi gereği düşünülmüştür.

Sonuç olarak, Türkiye'de siyasal sembolizm ve onun sembolik ifadeleri toplumsal ve siyasi hayatın vazgeçilmez bir unsuru haline gelmiştir. Bu sembolik ifadeler, Türkiye'nin tarihinde önemli bir yere sahip olup, siyasi iletişim, kimlik oluşturma, kültür politikaları ve toplumsal algıyı etkilemede etkili araçlar olarak kullanılmıştır. Bu çalışmanın amacı, Türkiye'deki siyasal sembolizmin tarihsel gelişimini ve önemini anlamak için bir zemin oluşturmak ve gelecekteki siyasal sembolizmin Türkiye'deki rolünü anlamaya yardımcı olmaktır.

## **2.1. TÜRK KÜLTÜRÜNDE YER EDİNİMİŞ BAZI SEMBOLİK UNSURLAR**

Siyasal sembolizm, politikada vazgeçilmez bir iletişim aracıdır ve Türkiye bu alanda özel bir öneme sahiptir. Siyasi partiler, liderler ve hareketler, belirli sembolik anlamlara sahip olan sloganlar, renkler, ritüeller, performanslar ve diğer sembolik uygulamaları kullanarak destekçilerini harekete geçirir ve kamuoyunu etkilerler. Bu bölümde, geçmişin sembolik unsurlarının günümüz Türkiye'sindeki siyasal sembolizmle ilişkili görünüşlerini ve bu görünüşlerin Türk siyasi kültüründe edindiği yeri ve etkisini ele alacağız.

Sayı sembolizmi, Türklerin en eski inancı olan Şamanizm ile kullanılmaya başlanmıştır ve İslamiyet sonrası dönemde de devam etmiştir. Türk mitolojisinde sayılara mistik anlamlar yüklenmiştir. Günümüzde de gündelik hayatta kullanılan “üç”, “yedi”, “dokuz” ve “kırk” sayıları, İslami bazı vecizeleri yerine getirmek için kullanılır. Destanlarda Hazar Denizi'nin kıyısında üç ayaklı eşeklerden, Avcı Bineger hikayesindeki geyiklerin üç ayaklı olmasından bahsedilir. Şamanların davullarına yapılan resimlerdeki koçlar, "pura" adıyla üç boynuzludur. Dağ Han yönetimindeki Oğuz boyunun ongunu, üç kuştan oluşur. Büyük Tanrı Ülgen'in üç kızı vardır. Irkıl Ata, Oğuz destanında bir gece

rüyasında altın bir yay ile üç gümüş ok görür. Ölü törenlerinde, ölümden üç gün sonra ziyafet tertip edilmesi geleneği vardır (Uraz, 1967).

### 2.1.1. Türk Kültüründe Sembolik Sayılar

“Yedi” rakamı, sayıların en gizemli olanlarından biridir. Dünya var olduğundan beri, her öğretilerde, inançta ve doktrinde bu sayıya rastlanmıştır. Çin, Mısır, Hint, Yunan ve Türk mitolojileri ile Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam dinlerinde de yedi rakamının kutsal olduğuna inanılmıştır. Altaylılar, ölü bir evden çıktıktan sonra, “Aldacı” adı verilen kötü ruhların evde bulunduğu inanırlar. Bu nedenle yedi gün boyunca hiçbir şey içeriye alınmaz ya da evden çıkarılmaz. Yedi gün sonra ev temizlenir ve şamanlar eve girerler. Ayrıca, birinin ölümünden yedi gün sonra, ölü evinde bir ziyafet verilir (Uraz, 1967).

Yedi sayısının kullanımına birkaç örnek vermek gerekirse, Ebulgazi Bahadır Han'ın Oğuz ilindeki Yedi Kız geçere-i Terakime (Türkmenlerin Soy Kütüğü) adlı eserinde, yedi kızın beylik yaptığını belirtir. Bu kızların isimleri şunlardır: Boyu Uzun Burla, Barçın Salur, Şabatı, Künin Körkli, Künin Körkli (ikinci kez bu isimle anılır), Kerce Buladı, Kugatlı (Eyüpoğlu, 1973).

Türk kültüründe, “Dokuz” sayısı sembolizmi taşıyan anlamlar içermektedir. Efsanelere göre, dünyayı yaratan Kayra Han, dünyanın tam merkezine dokuz dallı bir çam ağacı dikmiştir. Şamanların davullarında Tanrı Ülgen'in dokuz kızının resmi bulunur.

Şamanların “manyak” adını verdikleri hırkanın sağ kolunda dört sol kolunda beş olmak üzere dokuz çingirak bulunur. Yine şamanlara göre yer altı dokuz tabakalıdır. Dokuz oğuzlardan büyük bir soy türediği destanında da görülmektedir. Altaylıların bir kıyamet tasvirinde denizin dibinde dokuz çatallı bir kara taş vardır. Kıyamet zamanında bu taş dokuz yerinden ayrılacak ve demir ve koyu sarı renkteki atlara binmiş dokuz süvari etrafa saldıracaktır. Hakanların hâkimiyet alametleri davul ve tuğların dokuz adet olduğu bilinmektedir. Altay Türklerinde şamanların omuzlarında dokuz ok ve yay sembolü de bulunmaktadır.

Sayı sembollerleriyle ilgili Türk destanlarında ve İslami tasavvurlarda en çok geçen sayı, "kırk" sayısıdır. "Kırk yiğitler", "kırk kızlar", "kırk haramiler", "kırklar meclisi" gibi deyimler sıkça kullanılır. Bazı ejderhalar yenilmez ve ölümsüzdür, ancak tılsımları bozulduğunda ölürlür. Bu tür ejderhaların kırk günlük bir uyku dönemi vardır. Ejderhanın yanına gidilip, üzerinden kırk tüy koparıldığında, ateşe atılıp yakıldığında da ejderha ölür (Uraz, 1967).

Kırk sayısı tasavvufta olgunlaşma sayısı olarak kabul edilir. Alevilik ve Bektaşilik geleneğinde, dört kapı ve kırk makamla kulun Tanrı'ya ulaşacağına inanılır. Nefis tezkiyesi sırasında inzivanın kırk gün sürmesi de olgunlaşma yolunda kırk sayısının önemini vurgular (Bozkurt, 2012).

### 2.1.2. Türk Kültüründe Sembolik Ağaçlar

Türk kültürüne yer edinmiş sembolik unsurlardan birisi de ağaçtır. İnsan, hayatının her alanında doğumdan ölüme kadar ağaçlarla karşılaşır. Bebeğin yattığı beşikten, ölüyü taşımak için kullanılan tabuta kadar her şey ağaçtan yapılmaktadır ve Türkler bu nedenle ağaca birden fazla anlam yüklemektedirler (Anbarlı Bozatay, 2014). Türk mitolojisinde birçok bitki kutsal kabul edilir. Bunlar, insanlar için faydalı olanlar ve zararlı olanlar olarak ikiye ayrılır. Faydalı bitkilerin kutsallığı sevgiye, zararlı olanları ise korkuya dayanır. Büyük ağaçlar da kutsal kabul edilir. Bu ağaçlar arasında kayın, meşe, çam, çınar ve servi yer alır ve ağaçlar birer totem olarak kutsanır (Eyüpoğlu, 1973).

Ağaç, varlığın başlangıcı ve devamında önemli bir yere sahiptir. Havayı, suyu ve toprağı takip eden ağaç, insanoğlunun inanç ve düşünüş dünyasında "türeyiş", "tanrı ile iletişim", "cennete ulaşma", "şifa", "dilek" gibi işlevleri üstlenmiştir. Ağaç, neredeyse bütün inanç ve pratiklerde ana tema olarak kabul edilir. Türk dünyasında üç alemi birbirine bağlayan, dünya düzeninin teminatı olan ağaç, insanların algılayışının merkezindedir. Kozmik düzeni sağlayan ağaçlar, Türk dünyasının ortak sembolleridir ve en kutsal kabul edilen ağaçlar arasında çam, sedir, çınar ve kayın yer alır (Ergün, 2012).

Çam ağacı, Türk kültüründe Tanrı'nın niteliklerini sembolize eden bir ağaçtır. Yeşil kalması yaz kış, yaşlı oluşu, tek başına dağın tepesinde oluşu, meyvesizliği ve büyüklüğü,

hepsi Tanrı'nın niteliklerine işaret eder. Çam ağacı, sığınanları korur, gözetir ve besler. Bozkurt, Türk kültüründe kutsal bir varlık olarak kabul edilir ve Ergenekon'dan çıkışa ve göçe önder olur. "Kurt çamı" rivayetinde ise bozkurt, ulu çam ağacının dibine emanet edilen bebeği sütüyle besler. Bu nedenle çocuğun ulu çam ağacının dibinde bırakılması tesadüfi değildir.

Türk destanlarında, çam ağacı yeniden dirilişi ve esenliği sembolize eder. Anadolu'da "dağların müftüsü çamdır" sözü, çam ağaçlarının hala kutsal bilindiğini ve inanca dair bir ağaç olduğunu gösterir. Anadolu'da, bazı çam ağaçları "evliya çam" olarak adlandırılır ve korunur. Adak ve dilek ağacına dönüştürülerek süslenirler (Ergün, 2012).

Türk düşüncesi, devleti sağlam, güzel yapraklı bir ağaç olarak görür. Bu düşünce Anadolu'ya ulaştığında, çınar ağacı bu düşüncenin sembolü haline gelmiştir (Ögel, 1995). Selçuklu devleti için güç ve hükümdarlık sembolü olarak kullanılan çift başlı kartal, bazen yalnız başına da göklere uzanan hayat ağacını sembolize etmektedir. Saraylar, camiler ve medreselerin kapılarındaki hayat ağacı motifleri, Gök Tanrı inancının İslam diniyle uyumunu gösterir. Sivas'ta bulunan Gök Medrese, çift başlı kartalın bulunduğu hayat ağacı motifinin işlenmesiyle bu inancı yansıtmaktadır.

Batı Türklüğü, Selçuklu Devleti'nin yıkılmasının ardından Osmanlı Devleti'nin kuruluşuyla birlikte Türk cihan hâkimiyeti ülküsünü yeniden canlandırmıştır. Osman Gazi'nin rüyasında, dünyayı sarsan bir çınar ağacıyla sembolize edilen bu canlanış, Aşık Paşa tarafından nakledilir. Osman Gazi, biraz önce uyuyakaldıktan sonra rüyasında, kendisine yakın olan bir aziz şeyhten bir ayın doğduğunu görür. Ayın koynundan çıkan bir ağaç, gölgesiyle dünyayı kaplar. Dağların dibinden çıkan suların bazıları içilir, bazıları çeşmeler yapılırken bazıları bahçeleri sulamaktadır. Osman Gazi uyanıp rüyasını şeyhine anlatır ve şeyh ona, Hak Teâlâ'nın kendisine ve nesline padişahlık verdiğini müjdeleyerek rüyasını yorumlar (Atsız, 1985).

Türk kültüründe ebediyeti simgeleyen servi ağaçları, ölen ataların torunlarının mutlu yaşamlarının sembolüdürler. Mezarlıklardaki tanrısal ruhlar, bu ağaçlar sayesinde göğe yükselirken, Tanrı'nın "kutusu" da aşağıya, kemiklere iner. Bu sembol, eski Türk

yurtlarında da mezarlıkların ortak bir sembolü olarak görülmüştür. Günümüzde Balkanlar'da ve Batı Trakya'da, bazı mezarlar özelliklerini kaybetseler ve dağılsalar da ata ruhlarının bu kutsal sembolleri sessizce görevlerini sürdürmektedirler (Ergün, 2012).

Eski Türklerin hayatında kayın ağacı da önemlidir. Türkler, sağlam ve iyi oklarını kayın ağacından yaparlar ve yay kılıfları için de kayın ağacı kabukları kullanılırdı. Yayın üzerine yapıştırılan bu kabuk sayesinde, yay daha elastik hale getirilirdi. Kayın ağacına eski Türkler "tos" derlerdi ve çadır ve kulübelerin çatıları kayın ağacı kabukları ile örtülürdü. Yemek ve benzeri şeyler için kullanılan kaplar da yine kayın ağacından yapılırdı. En iyi eyer ve semer ağaçları da kayından yapılırdı (Ögel, 2003).

### 2.1.3. Türk Kültüründe Sembolik Renkler

Renklerin insanların duygularını, düşüncelerini ve davranışlarını doğrudan etkilediği bilinmektedir. Renkler, şekillerin anlatımıdır ve yanılsama yaratan bir mekan oluştururlar. Ayrıca renkler, nesnelere betimlemek veya tanımlamak için kullanılabilir. Renkler aynı zamanda sembolik düşüncelerin ve anlamların ifadesi olabilir. Renklerin doğal bir durumdan kültürel olaylara dönüşmesi oldukça karmaşık bir süreçtir. En basit ve anlık renk deneyimleri bile çok farklı yapıları ortaya çıkarabilir. Bu nedenle renklerle ilgili temel insan deneyimlerini ifade eden dil, hem karmaşık hem de belirsiz özelliklere sahip olmalıdır. Renklerin semboller olarak kullanılması bu durumu özellikle ortaya çıkarır (Toker, 2009).

Türk lehçelerinde çok sayıda renk adları bulunmaktadır ancak sadece siyah, beyaz, kırmızı, yeşil ve sarının her yerde yaygın olduğu ve her şey için kullanılabilen renkler olduğu belirtilmektedir. Buna karşılık ala, kök, boz ve kır gibi renkler belirli nesnelere için sınırlı renk ifadeleridir ve anlam genişlikleri göze çarpmaktadır (Küçük, 2010).

Şamanizm olarak bilinen eski Türk inancında, "ak" renk arılığın ve yüceliğin sembolü olarak kabul edilmiştir. Türk mitolojisindeki Tanrı, kişiler ve unsurlar da "ak" renkle ilişkilendirilmiştir. Bu nedenle, Türkler arasında "ak" renk, diğer renklere göre özel bir yere sahiptir ve genellikle "baş renk" olarak kabul edilir. Türk kültüründe, "ak/beyaz" renk, temizliğin, güzelliğin, yaşlılığın, tecrübenin, doğruluğun, dürüstlüğün, erdemin, başarının, adaletin, ululuğun ve saygınlığın sembolü olarak görülmüştür. Bu nedenle,

Türk siyaset dilinde doğruluk, dürüstlük, lekesizlik, erdem ve başarının sembolü olarak "ak" renk kullanılır (Saraç, 2022). Ayrıca, teslimiyetin, ateşkesin, barışın ve uzlaşımın sembolüdür (Aksoy, 2013). Türk mitolojisinin sembolik renklerinden olan 'kara' rengin anlamları zaman içinde olumludan olumsuzla çeşitlilik göstermiştir. Toprak rengi olarak da kullanılan kara, genellikle yağız yer anlayışı ile birlikte anılmıştır. Halk tabakasına mensup olanlara karabudun-avam adı verilirken, karabaş ve karavaş gibi deyimler ise köle anlamında kullanılmıştır. Türkler arasında kara rengi yas rengi ile de ilişkilendirilmiştir. Dede Korkut'ta yas belgesi olarak "ağ çıkarıp kara giyme" ifadesi sık sık yer alır (Genç, 1997: 432; Ögel, 1991: 432). "Kara"nın anlam ve kavram alanının genişliği, Türk siyaset dilinde de görülebilir. Bu nedenle, siyaset sahnesinde tehlike, yasadışıılık, utanç, rezalet, iftira, fitne ve cesaretin sembol ifadesi "kara"dır.

Kızıl renkte Türk topluluklarında kullanılan sembolik renklerdenidir. Türkler Ortaçağ'dan itibaren kırmızı sözcüğünü kullanmaya başlamışlar ve genellikle "kızıl" kelimesini tercih etmişlerdir. Selçuklulardan bu yana Türkmenler kırmızı başlık ve bayraklar kullanmaktadır. Osmanlılar gibi, çoğu zaman hükümdarların çadırları kırmızı olarak tasvir edilmiştir. Bayraklarda kırmızı rengin kullanımı genellikle kızıl bayrak ya da günümüzde kullandığımız al bayrak şeklinde olmuştur (Çoruhlu, 2011: 212-213). Oğuz Türkleri ve Selçuklu Devleti kırmızı renkli bayrakları kullanan ilk topluluklardandı. Kaşgarlı Mahmut, Divân-ı Lûgat'it Türk adlı eserinde kızıl bayrak yükseldiğinde Müslüman askerlerinin savaşa hazır olduğunu ifade etmektedir. Kırgızistan'daki Manas Destanı'nda ise sancak ve bayrakların kırmızı renkte olduğu belirtilmektedir. Türkiye Cumhuriyeti'nin ay yıldızlı al bayrağı ise kutsal bir anlam taşımaktadır. Hilal İslam'ı, yıldız İslam'ın beş şartını, kırmızı renk ise onun uğruna şehitliği sembolize etmektedir (Üçüncü, 2015: 495-496).

Gök Tanrı dinine inanan Türkler için mavi de sembolik renklerdenidir. Şamanlar, yüceliği temsil eden mavi rengi "gök" kelimesi ile ifade etmişlerdir. Ancak gök rengi aynı zamanda yeşili de ifade eder. Asya kültürlerinde, Moğol ve Türk boylarının efsanelerinde mavi kurt ve mavi aslan önemli bir yere sahiptir. Moğol-Türk mitolojisinde mavi aslan ve kaplanlar, Altay boyunun atası olarak kabul edilen Tengri'nin gücünü simgeler. Tengri, Altaylar'da dağların üzerindeki mavi gökyüzünün, mutlak egemenliğin sembolüdür

(Mazlum, 2011). Türkler, gökyüzünü Tanrı'nın katı olarak kabul etmiş ve onu kutsal saymışlardır. Hun Türkçesinde, "gök" kelimesi ile Tanrı kelimesi eş anlamlıdır (Kalafat, 2012: 126). "Gök", ululuk ve yüceliğin sembolü olarak tanrının ve bizi sonsuzluğa bağlayan bir semboldür (Ögel, 1991: 457). Türk siyaset dilinde "mavi" renge olumlu ve olumsuz semboller yüklenmiştir. Mavi boncuk olarak bilinen ve eskiden gök boncuk olarak adlandırılan ifade, günümüzde Türk siyasetinde "mavi boncuk dağıtmak" terimiyle kullanılmakta ve aynı zamanda bir mizansen aracı olarak kullanılmaktadır. Mavi boncuk dağıtan bir politikacı, herkese tatlı görünerek gerçek niyetini ve kimliğini gizlemeyi amaçlar. Bu nedenle, "mavi boncuk dağıtmak" terimi Türk siyaset dilinde, siyasetçilerin gerçekçi olmadığı, boş vaatlerde bulunduğu ve yanlış siyasi yöntemlere başvurduğu anlamında kullanılır (Saraç, 2022).

Canlılığın, tazeliğin ve huzurun sembolü olan yeşil renk ise, İslam dininde kutsal kabul edilirken, Hristiyanlıkta Baba, Oğul ve Kutsal Ruh üçlemesini temsil eder. Yeşil, uluslararası sembolik yapı içerisinde olumlu bir sembolizme sahip olan kırmızının tam karşıtıdır. Trafikte yeşil ışıkta hareket ederken, kırmızı ışıkta dururuz. Yeşil rengin doğadaki yaygınlığı sebebiyle, tazeliği ve doğallığı temsil eden gıda ambalajlarında sıkça kullanılır. Orhun Kitabelerinde yeşil karşılığı olarak "yaşıl" kullanılırken, Gök-Irmak isimlendirmesinde ise gök renk yerine yeşil renk tercih edilmiştir. Anadolu tarihinde ise, Aydınoğullarından Gazi Umur Bey'in gemisinde yeşil sancak kullanıldığı bilinmektedir. Belki de bu renk, güçlü bir cihad ruhuyla donatılmış Anadolu gazilerinin tercih ettiği bir renktir (Mazlum, 2011; Küçük, 2010; Genç, 1999). Yeşil kelimesi, doğanın rengi olarak Türk düşüncesinde yaşamın, gençliğin, diriliğin, yenilenmenin ve umudun sembol ifadesi olarak anlam ve çağrışım zenginliğine sahiptir. Hem Türklerin en eski inanışlarında hem de İslamiyet'te, Yeşil renk kutsal sayılıp saygı görmüştür. Son zamanlarda siyaset, iş ve devletin yeşillenmesi sembolik anlamları açısından önem kazanmıştır. Sevgi'ye (2020) göre, yeşil kelimesi daha önce "çevreci hareketlerle" anılırken, günümüzde "yeşil" terimi, çevre hareketleri aşan siyasi bir harekete dönüşmüştür. Böylece, Türk siyaset dilinde engelleri kaldırmak, izin vermek ve ilişkileri iyileştirmek için "yeşil" ifadelerin kullanımı yaygınlaşmıştır (Yunusoğlu, 2009: 33-34). Yeşil ışık yakmak, ülkeler, partiler ve kişiler arasında görüşmelere veya diyaloga açık ve hazır olduğu anlamına gelir.

Sarı renk ise Türklerde dünyanın merkezinin sembolü olarak kullanılmaktadır. Bu anlayışın eski inançlarından olan Şamanizm'den kaynaklandığı düşünülmektedir. Gerçekten de hayır tanrısı Ülgen'in altın kapılı sarayı ve altın tahtı Türklerde hep sarı renk (altın sarısı = sırma rengi) ile ifade edilmiş ve Ülgen'in tahtı devletin, ülkenin ve dünyanın merkezinde olarak algılanmıştır. Aynı şekilde sarı renk de dünyanın merkezinin sembol rengi olmuştur. Türklerde sarı rengin egemenlik rengi olarak kullanılması ile ilgili tarihi bilgilere göre; örneğin Uygur Türk yazılı belgelerinde "sarığ urunggu" yani sarı bayrak bir burcun adı olarak geçmektedir. Buhara kuşatmasını gösteren bir İran minyatüründe Harzemşahların bayrağının sarı renkte olduğu görülmektedir (Genç, 1997). Türkler, "sarı" rengini dünyanın merkezi olarak kullanmış ve daha sonra altın sarısı olarak adlandırmıştır (Bayat, 1993: 52). Hun Türkleri, güç, merkezi ve hâkimiyeti temsil etmek için "sarı" renkli bayraklar kullanmışlardır (Koca, 2010: 202).

## **2.2. TÜRK SİYASAL HAYATINDA SİYASİ SEMBOLİZMİN TARİHSEL GÖRÜNÜMLERİ**

Sembollerin iktidarların meşrulaştırılmasındaki rolünün anlaşılması için, Osmanlı dönemindeki bazı sembolik yapıların incelenmesi önem arz etmektedir. Bu sembolik yapıyı incelemek için özellikle Osmanlı devlet törenlerine odaklanmak gerekmektedir. Bu çalışmada, tören kavramı, bir toplumun bir olaya verdiği kültürel önemleri devam ettirmek ve biçimleri yoluyla toplumu etkilemek için belirli yerlerde ve zamanlarda düzenlenen bir kutlama biçimi olarak ele alınmıştır.

Tören, bir ayin türü olarak standart hale getirilmiş ve sürekli bir sosyal eylem olan, tekrarlanan, şekli kutlama biçimine sahiptir. Bu nedenle, Osmanlı döneminde rutin hale getirilmiş ve belli zamanlarda kutlanan Selamlık, Büyük Dini Bayramlar, Kandiller ve Kılıç Törenleri gibi geçmişin törensel yapıları incelenmiştir. Osmanlı dönemi törensel yapıları incelenerek, Türk siyasi hayatındaki törenler üzerinden kullanılan sembollerin, alametlerin geçmişi ve yaşadığı değişimi daha somut bir şekilde anlaşılacaktır.

Mümtaz Turhan (1994)'ın belirttiğine göre, bir cemaatin, toplumsal grubun veya bir derneğin kültüründe meydana gelen değişimleri inceleyebilmek için, tarihten önceki durumu doğru bir şekilde bilmek gereklidir. Bu sayede, değişikliklerin öncesindeki

durumla karşılaştırılması ve sonrasında ortaya çıkan durumun analizi mümkün olacaktır (Turhan, 1994: 7). Bu karşılaştırmalarla beraber, Cumhuriyet dönemi törensel yapıları, sosyal gerçeklikleri ve onların algılanma biçimlerinin etkisi daha net bir şekilde ortaya çıkarılmış olacaktır.

Osmanlı'daki törensel yapı, önce bu devlet törenlerinin anayasal temelleri ve onların 1876 Anayasası açısından önemine bakarak ele alınmış ve bu törenlerin neyi, nasıl sembolize ettiğine dair literatür taranmıştır. Böylelikle, politik iktidar ile popüler siyasi sembolizm arasındaki ilişki incelenip ve bu sembollerin iktidarların meşrulaştırılmasında nasıl bir rol oynadığını anlamak açısından önemlidir. Devlet törenleri genellikle politik ve ideolojik değerleri meşrulaştırmak için kullanılmıştır (Türkkahraman, 1997).

Osmanlı İmparatorluğu döneminde, Cuma Selamlığı törenleri, 1517 yılından 1924 yılına kadar kesintisiz bir şekilde devlet düzeyinde kutlanmıştır ve siyasi amaçları da içeren bir yapıya sahipti. Bu törenler, siyasi düzeni ve toplumsal bütünlüğü güçlendirici bir rol oynamıştır ve yönetici elit ile yönetilenlerin sık sık bir araya geldiği ortak bir inanç doğrultusunda tek bir vücut oluşturdukları bir platform işlevi gördü. Cuma törenleri, siyasi düzenin dini temeller üzerinde meşrulaştırıldığı bir araç olarak da kullanılmıştır. Osmanlı Sultanları özellikle 18. ve 19. yüzyıllarda, iç ve dış nedenlerden dolayı devletin otoritesini güçlendirmek ve pekiştirmek amacıyla yeni törensel ve simgesel aktiviteler geliştirmişlerdir. Bu özellikle son dönem sultanları ile yakından ilişkilidir. Çünkü sultanlar, daha erken dönemlerde, sade bir hayat sürerlerdi. “Camilerde yapılan halk törenlerinde ve diğer etkinliklerde Sultan'ı diğer katılımcılardan ayırmak zor olurdu” (Fisher ve Ochsenwald, 1990: 194).

Hükümdarın iktidarı, Allah'a hizmet etmek ve ona bağlı olmak üzere meşrulaştırılmıştı. Selamlaşma, ahlaki eşitlik ile siyasi eşitsizliği sembolize ediyordu. Törenlerin genellikle Ayasofya'da yapılması, İslam'ın diğer siyasi güçlere karşı üstünlüğünü sembolize ediyordu. Ayasofya, Osmanlı devletinin önemli güçlerinden ve devletin temel meşruiyet sembollerinden biriydi. Mehter müziği (bando ve mızık) ile söylenen marşlar, geçmişi yüceltiyor ve halkın duygularını yükseltmek için kullanılıyordu. Sultan'ın kılıçla çıkması, iktidar unsurunu sembolize ediyordu. Sultanların

1826'dan sonra sarık yerine fes giyerek törenlere çıkmaları ise siyasi yapı ile sembol arasındaki ilişkinin değiştiğini gösteriyordu. Fes, II. Mahmut tarafından (1832) kabul edilen yeni bir başlık ve devlet otoritesini güçlendirmek ve hakim kılmak için kullanılmıştı.

1918-1924 yılları arasında Cuma selamlığı kutlamaları devlet düzeyinde sürdü. Ancak, 1922'de saltanatın kaldırılması ve Halifeliğin ondan ayrıştırılmasıyla, Osmanlı hanedanlığı, siyasi yetkisi olmayan manevi bir lider konumuna dönüştürüldü. Bu durum, 1922-1924 yılları arasında yapılan Cuma selamlığı törenlerinin kutlama biçiminde hissedildi. Örneğin, 1922'den itibaren yapılan Cuma selamlığı törenlerinde halife kılıç takmamıştı. Ankara hükümetinin, Cuma selamlığı törenlerinin kutlanmasına 1924'e kadar izin vererek, Cumhuriyet rejiminin eski sistemden ödünç meşruluk aldığı söylenebilir. Daha sonra, yeni rejim, eski törensel yapının yeniden biçimlendirilmesi ve yeni amaçlar doğrultusunda yeniden inşa edilmesiyle birlikte geldi. "Yeni siyasi sistemler, eski sistemlerin ayin ve törenlerini yeni amaçlar doğrultusunda ıslah ederek ödünç meşruluk almış olurlar" (Kertzer, 1988: 42).

Cuma selamlığı törenleri, 1922-1924 yılları arasında kutlandı ve bu törenler, yeni rejimin otoritesini onaylamak için kutlandı. Ancak son Cuma Selamlığı törenleri, yeni rejimin varlığını ve otoritesini onaylamak yerine, Hilafet kurumunun 1924'te ortadan kaldırılmasıyla birlikte, tarihi geçmişi olan bu törenler kendiliğinden ortadan kalktı. Bu nedenle sembolizm açısından, halk-yönetici ilişkileri 1924'ten sonra yeni bir yapılanmaya girdi ve değişti. Bu değişim, yeni rejimin icat ettiği törenlerde ve kutlamalarındaki değişikliklerde açıkça görülebilir. Bu dönemdeki törenler ve semboller, devrimcilerin kendilerinin iktidar ve meşruiyetlerini onaylatmak için icat ettikleri ve kullandıkları unsurlar olarak görülmektedir. Çünkü devlet törenleri, birçok gözlemci ve analizciye göre, genellikle siyasal sistemi ve onu elinde bulunduran siyasal elitin iktidarını meşrulaştırmak için düzenlenir.

Törenler, siyasi sistemlerin tümünde önem taşır. Onlar, kurulusal ya da teşkilatsal ihtiyaçların karşılanmasında, iktidarların meşrulaştırılmasında, sosyal dayanışmayı sağlamada ve siyasi düzenin algılanmasında önemli bir rol oynarlar. Törenler, oturmuş ve

kurumsallaşmış siyasi yapılar ve rejimlerden ziyade, devrimci hareketler ve rejimler için daha da hayati bir önem taşır (Kertzer, 1988).

Örneğin, yeni rejim Ankara hükümetinin Halife Abdülmecid Efendi'nin kılıç takamayacağı şekildeki tavrıyla birlikte, kılıç töreninin önemi ortaya çıkmıştır. 1922-1924 yılları arasındaki geçiş dönemi boyunca, kılıç töreni çatışma ve anlaşmazlıkların kaynağı haline gelmiştir. Bu süre boyunca halife için kılıç töreni düzenlenmemiş ve Cuma törenlerinde kılıç taşınması engellenmiştir. Osmanlı hanedanının sürgün edilmesiyle birlikte, devrimciler en yüksek mercinin Büyük Millet Meclisi, en büyük makamın ise Cumhurbaşkanlığı olduğunu daha net bir şekilde vurgulamışlardır. Hilafet ve Saltanat kurumlarının yerine, Meclis ve Cumhurbaşkanlığı kurumları yeni kutsal kurumlar olarak sunulmuştur. Bu nedenle, Türkiye Büyük Millet Meclisi'nin açılışının birinci yıldönümü 23 Nisan milli bayramı ilan edilmiştir. 23 Nisan Milli Bayramı, Ankara'da resmi ve özel kurumların tatil edildiği, törenlerle kutlanan bir milli bayramdır (Hakimiyeti Milliye, 1923 akt. Türkkahraman, 1997).

29 Ekim tarihinde ilan edilen Cumhuriyet Bayramı, 1925 yılında 986 numaralı kararname ile Milli Bayram olarak kabul edilmiştir. 30 Ağustos 1922 zaferinin kazanıldığı gün ise, 795 sayılı yasa ile 1 Nisan 1926'da "Zafer Bayramı" olarak ilan edilmiştir ve bu yasa aynı zamanda milli bayramlarda yapılacak törenlerin nasıl düzenleneceğini belirtmiştir. II. Meşrutiyet döneminden kalma "İd-i Milli" bayramı, milli bayramlar ve genel tatil günleri arasında yer almaktadır. Hafta tatilinin Pazar gününe alınmasıyla ilgili kanun ise, 2 Ocak 1925'te kabul edilmiştir ve Cuma günü artık tatil olmaktan çıkmıştır (Türkkahraman, 1997).

Milli bayram törenleri, ülkemizin tarihindeki temel olaylarla ilişkilendirilerek devrimci elitin başarısını sembolik olarak canlandırmıştır. Bu törenler, yeni rejimin ilke ve değerlerinin benimsenmesini sağlamak ve eski rejimin değerleriyle bağların kesilmesini sağlamak amacıyla tasarlanmıştır. Törenler aynı zamanda toplumun sosyalizasyonunu ve devrimci elitin inanç ve değerlerini topluma empoze etme amacını taşımaktadır. Bayram kelimesinin kullanımı, devrimci elitin siyasal iktidarını kutsallaştırmaya yönelik bir girişimdir. Törenler, yeni bir insan ve toplum yaratmayı hedeflemekte ve devlet başkanı etrafında bir bütünlük oluşturmayı amaçlamaktadır.

Bayramların kutlama biçimleri, içerikleri, sloganları ve sembolleri bu amaçları yansıtmaktadır. 23 Nisan, Hakimiyet ve Çocuk Bayramı olarak milli devlet ve milli hakimiyet fikirlerini sembolize ederken, 29 Ekim töreni, yeni siyasal yapıyı ve cumhuriyetçilik prensibini sembolize eder. 19 Mayıs, kurtuluş hareketinin başlama tarihini, 30 Ağustos ise bağımsızlık, özgürlük ve zaferi sembolize etmektedir (Haykır, 2021).

Osmanlı döneminde devlet düzeyinde kutlanan törenlerin (dinî gün ve bayramlarının) Cumhuriyet döneminde terk edildiği, ancak halk arasında kutlama geleneğinin devam ettiği belirtilir. Siyasal figürlerin dinî-kültürel değerleri terk etmesi, yeni siyasal elitin ise kendilerini icat edilen yeni törenlerde göstererek yeni bir gelenek başlatmasıyla siyasal semboller arasındaki ilişkilerin değiştiği vurgulanır. Yeni rejimin değer ve fikirlerini sembolize etmek için ramazan ayında mahya oluşturma geleneğinin devam ettiği, ancak bu kez mahyaların yeni rejimin değerlerini yansıttığı ifade edilir. Devrimci dönemin gazetesi Cumhuriyet'in, eski sembollerin içeriğini boşaltarak, yeni rejimin değerler sistemiyle doldurma, çabalarının olduğu belirtilir. Hacc'ın yasaklanması ve Çankaya'nın kutsal bir konuma yükseltilmesinin de bu çabanın bir parçası olduğu ifade edilir. Yeni dönemde icat edilen törensel ve sembolik yapıların, devrimci tek parti iktidarının meşrulaştırılmasında birer platform olarak kullanıldığı ve eski düzenin kimliğinin ve sembollerinin ortadan kaldırılmasında önemli rol oynadığı belirtilir (Tanış, 2020).

1923-1944 ile Osmanlı dönemi törenlerinin karşılaştırma sonucunda, siyasal sembolizmdeki değişimleri şöyle gözlemlenebilir (Türkkahraman, 1997):

- Selamlık töreni 23 Nisan, 30 Ağustos, 29 Ekim törenleri ile değiştirilmiştir.
- Göreve başlamayı sembolize eden Kılıç töreninin yerine mecliste 'namus üzerine yemin etme' geleneği icad edilmiştir.
- Devrim dönemi icad edilen törenlerde, Sultanlık, Sultan ve Ümmet fikirlerinin yerine, Cumhuriyetçilik, Milli Hakimiyet ve Millet fikirleri işlenmiştir.
- Yeni törenler bayram kelimesiyle özdeşleştirilerek onların sembolik anlamı ve değeri yüceltilmek istenmiştir.

- Eski törenlerde çalınan Mehter müziği yerine, yeni törenlerde yeni bir tür müzik ve orkestra konulmuştur.
- Yeni törenlerde siyasal figürler fes'in (eski düzenin bir sembolü) yerine şapka (yeni düzenin bir sembolü) ile çıkmışlardır.
- Saltanat marşlarının yerini, millî devleti sembolize eden İstiklal Marşı almıştır ve bu törenlerin başlangıç noktasını oluşturmuştur.
- Eski törenlerde protokole dahil olan Şeyh-ül-İslam, yeni rejim tarafından oluşturulan (Diyanet İşleri Başkanı) törenlerde protokole dahil edilmemiştir.
- Dinî takvimsel törenlerde halkın karşısına çıkan ve yabancı elçileri kabul eden siyasal figür geleneği, devrim döneminde son bulmuş ve yeni siyasal figür halkın karşısına takvimsel törenlerde değil, icad edilen törenlerde çıkmaya başlamıştır.
- İki büyük dini bayram, resmi tatil günleri olarak kabul edilmiş, fakat onların devlet düzeyinde kutlanması geleneğine son verilerek, devlet törenleri listesinden çıkarılmıştır.
- Kandil törenlerinin devlet geleneği çerçevesinde kutlanması son bulmuş ve İslamî yıl başı yerine miladi yıl başı (1 Ocak) resmi tatil olarak kabul edilmiştir. (s.157-158).

Böylelikle bu yaşanan değişimlerle Osmanlı dönemi ile Devrimci Dönem arasındaki sembollerin ve bu sembollere yüklenen anlamların da değiştiği görülmektedir. Böylelikle, yeni sembollerle yeni rejimin meşrulaştırılmaya çalışıldığı aşağıda sunulan boyutlarda görülmektedir (Türkkahraman, 1997):

- Ana takvimsel olaylar dinî formda değil de, laik bir formda kutlanmaya başlanmışlardır.
- Eski törenler dinsel hayatı ve dinin sosyal ve siyasal hayattaki önemini yansıtırken, yeni törenler tam tersine ulusculuk ideolojisini dinin yerine ikame etmeye çalışmışlardır.
- Eski törenler siyasal olanı dinî bir yapıda desteklerken, yeni törenler aksine siyasal olanı dinî alandan sıyırmaya çalışmışlardır.

- Eski törenlerde siyasal hakimiyet ilahi irade ile kutsallaştırılırken, yeni törenlerde siyasal hakimiyet millet iradesi ile kutsallaştırılmıştır.
- Eski törenler ümmet fikrini (müslümanların birlik ve dayanışması) zenginleştirici ve destekleyici bir tarzda kutlanırken, yeni törenler ulusculuk fikrini (yeni bir meşrulaşma prensibi) destekler bir biçimde kutlanmaya başlanmıştır.
- Eski törenler Sultanlık prensibi çerçevesinde odaklaşırken, yeni törenler Cumhuriyetçilik fikri ve ideali etrafında yoğunluk kazanmıştır.
- Osmanlı döneminde bayram kelimesi sadece dinsel bayramlar için kullanılırken, yeni dönemde icad edilen törenler için de bayram kelimesi kullanılmış ve adeta bununla yeni törenler kutsanmak istenmiştir. (s.159).

1923-1944 sonrası çok partili hayata geçişle beraber Türk siyasal hayatında yeni iş başına gelen siyasi liderler devrim döneminde oluşturulan yapıyı sürdürmüştür. Ancak içeriğinde bazı değişiklikler görülmüştür. Örneğin kutlamalarda Osmanlı'ya karşı aşağılayıcı tutumlardan genellikle kaçınılmıştır (Postallı, 1998). Ayrıca kutlama sonrası okul çocuklarının parti merkezlerine götürülme uygulaması bu dönemde sona ermiştir. Toplumun sosyo-kültürel seviyesi değişmiş, okuma-yazma oranı, iletişim imkanları ve gazete satışlarında artış görülmüştür. Bu durumlardan iktidar elitleri de siyasi olarak yararlanmışlardır. Çünkü bu tür değişikliklerle iktidardaki liberal siyasi elit kendisi ile devrimci laik elit arasındaki farkı ortaya koymaya çalışmıştır. Bu sembolik değişim aynı zamanda uzun bir süre bu elitin (1950-1960) iktidarda kalmasına yardımcı olmuştur (Karpat, 2013). Bu dönem (Karpat, 2013) yapılan bayram ve törenlerde gerçekleştirilen bu düzenlemelerle eski sembollerin yeniden uyarlanması ve yeni sembollerin yeni bir içerikte kullanılması ile yeni siyasi elitin iktidar mücadelesinde savunma araçları olma imkanını sağlamıştır. Bu nedenle bu dönem kutlamalarında yer alan yeni sembollerin siyasi amaçlar taşıdığı ve meşrulaştırma kaynağı olarak kullanıldığı söylenebilir.

Yeni yönetim ve onun elitleri, Atatürk'ün fikirlerine farklı bir yorum getirerek insan kişiliğini sembolik olarak yeni siyasi gerçekliğin oluşturulmasında kullandılar. Belki de yeni siyasi elit, uzun bir süredir sadece Cumhuriyet Halk Partisinin önemli bir kaynağı olarak gördükleri Atatürk'ü sembol olarak kullanarak rakiplerinin siyasi güçlerini

zayıflatmak istediler. 1923-1944 dönemindeki laik elit, kendilerini Atatürk'le sembolleştirerek meşrulaştırdığını ve onun mirasının tek sahibi oldukları izlenimini vermektedir. Milli yas törenleri, 1938'deki siyasi elitin sembolik bir yaratisıdır ve Atatürk ile olan bağı canlı tutmak amaçlanmıştır. 1950'lerdeki törenlerde Atatürk'ün yüceltilmesi sembolüne devam edilmiş ve iktidarlar kendi siyasi geleceklerini onunla paralel hale getirmişlerdir (Eroğul, 1990).

1950 döneminde İslami takvimdeki törenlerin halk tarafından kutlanması yeni iktidar elitleri tarafından desteklenmiş ancak yöneticiler halkla iç içe olmaktan kaçınmışlardır. Yeni hükümet Türk Radyosunun bu önemli günlerde ve bayramlarda yayın yapmasına izin vermiştir. Hac yasağının kaldırılması, Ezan'ın tekrar Arapça okunması, Türbelerin ziyaret yasağının kaldırılması, Diyanet İşleri Başkanına konuşma hakkı verilmesi bu dönemdeki önemli sembolik değişikliklerdir. Devrimciler din ve dini değerlere baskı yaparak iktidarlarını koruma mücadelesi verirken liberaller din ve onun sembollerini yeniden yapılandırarak ve onları liberal ideoloji ile uyumlu hale getirerek iktidar yolunda kullanmaya çalışmışlardır. Bunlar iktidarlarının meşrulaşmasında önemli araçlar olarak görülmüştür (Kırkpınar, 2018).

Türk siyasal hayatında 1950-1960 yılları önceki dönemle karşılaştırıldığında, bu dengeleme döneminde milli bayramlar 1923-1944 döneminin sembol ve politikalarını yüceltmeye devam etmiş ve devlet düzeyinde tatil günü olma statülerini korumuşlardır. Siyasi figürler bu kutlamalarda halkın karşısına çıkmaya devam etmişlerdir. Kutlamalar Cumhuriyetçilik, milli egemenlik ve millet fikirlerini sembolize etmeye devam etmiştir. Milli ve dini bayramların kapsamlarındaki değişiklikler ise toplumun farklı kesimleri arasında ortak bir yol bulmak amacıyla yapılmış ve bu nedenle Osmanlı dönemine karşı bir yumuşama görülmüştür. İslami törenler ve İslam milli devlet yapısının sembolik çerçevesine yerleştirilmiş ve bu yönde kullanılmışlardır. Diyanet İşleri gibi bir kurum dini değerler ve konular hakkında fikir beyan etme imkanı bulmuştur. İktidarın hac yasağını kaldırması, eski camilerin onarılması, yenilerinin yapımına izin verilmesi gibi politikalarla toplumun ahlaki değerleri harekete geçirilerek komünizm ve ateizme karşı cephe oluşturulmuştur (Türkkahraman, 1997).

Törenlerde üç ana değişiklik görülmüştür: Bu dönemdeki devlet törenlerinde Osmanlı'ya karşı alınan aşağılayıcı tutum yavaşça ortadan kalkmıştır. Törenler Cumhuriyet yıllarını Osmanlı döneminin en son çağdaş boyutu olarak sunmuştur. Dini günlerin topluca kutlanması halka moral değerlerin verilmesi açısından dolaylı olarak desteklenmiştir. Resmi olarak onaylanmasa da İslami gün ve geceler devlet yapısı altında ve devletin yayın organı olan radyo ve televizyon aracılığıyla yayınlanmaya başlamıştır. Bu dönemde resmi ve dini bayramların farklı bir içerikte kutlanması ve yorumlanması siyasi rejimin yapısında değişiklik olduğunu gösterir. Bu dönemdeki rejim ekonomik ve sosyal politikaları açısından liberal bir bakış açısına sahiptir. Bu dönemin rejimi toplumsal uzlaşma adına geleneksel bir milliyetçilik çizgisinde İslami mirası yapılandırabileceğine inanıyordu. 1950'lerin rejimi kısmen de olsa dine öncelik tanımış ve bunu devletle barışık hale getirmek istemiştir (Türkkahraman, 1997).

1980'ler döneminde de 1923-1944 arası dönemde oluşturulan milli bayramlar eski yapılarını korumuş ve o yapıda kutlanmaya devam etmişlerdir. 29 Ekim Cumhuriyet Bayramı törenlerinde gücü elinde bulunduran askerler üniformalarıyla törene katılmış ve bu durum hem rejimin yapısını hem de iktidarın değişen sembol yüzünü yansıtmıştır. Aynı durum 10 Kasım kutlamalarında da görülmüştür. Siyasi figür ve gruplar milli bayram mesajları yayımlamaya başlamış ve bu mesajlar iktidar mücadelesinde kullanılmıştır. 1945-1979 döneminde oluşturulan Anayasa Bayramı 1980 Askeri rejimine kadar resmi olarak kutlanmıştır. Dini bayramlardaki liderlerin mesajlarına bakıldığında bu bayramların da siyasi liderler tarafından kendi ideolojilerini yayma doğrultusunda kullanıldığı görülmektedir. Örneğin Bülent Ecevit, 12 Ağustos 1980 yılındaki bayram mesajında “Bugün bazı karanlık güçler Sevr Anlaşmasını yeniden yürürlüğe koymak istiyorlar ve ülkemiz gözlerimizin önünde yeniden bölünmek isteniyor” derken dönemin başbakanı Süleyman Demirel “Şartlar ne olursa olsun Türkiye Cumhuriyeti, Türk milletinin bütünlüğü ve onun yurdu sonsuza dek var olacaktır, Türk milletinin milli ve manevi değerleri, onun yüksek kültür ve medeniyeti bizim temel amaçlarımızdır.” demiştir (Milliyet, 12 Ağustos 1980, akt. Türkkahraman, 1997). Aynı şekilde Milli Selamet Partisi genel başkanı Necmettin Erbakan ise şu mesajı vermiştir:

Bir mübarek bayrama daha eriştiğimiz için Allah'a hamd ediyoruz. Aziz milletimizin ve İslam aleminin bayramını tebrik eder, bu bayramın bize ve İslam dünyasına mutluluk

getirmesini dilerim. Bugün, milletimiz ve İslam dünyası büyük problemlerle karşı karşıya bulunmaktadır. Ülkemizdeki anarşi ve terör, hükümetin iflas etmiş ekonomi politikaları milletimizi ezmektedir. Eğer bugün çocuklarımıza yüce dinimizin prensipleri olan barışı, kardeşliği ve insana verdiği değerleri öğretmiş olsaydık, bu günkü anarşiyi yaşamayacaktık. Bu genç nesil, iç ve dış güçlerin birer oyuncağı olmayacaktı (Milli Gazete, 12 Ağustos 1980 akt. Türkkahraman, 1997).

Askeri rejim döneminde başbakanın bayram mesajında açıkça iktidara destek istemesi bu tür tören ve sembollerin bir meşrulaşma aracı olarak kullanıldığının işaretidir.

Gazeteler tarafından kullanılan dil, Kemalist Sol'un takvimsel bayramları yani resmi takvimde yer alan milli ve dini bayramları laik ve devletçi bir içerikte "Cumhuriyetin 57. Yılı'nı kutluyoruz" (Cumhuriyet, 29 Ekim 1980, akt. Türkkahraman, 1997) kutladıklarını ortaya koymaktadır. İslamcılar ise bayramları daha evrensel bir statüde "İslam toplumları, İslami olmayan sistemleri, İslamla uyumlu bir hale getirmediği gerçek bayramlara ulaşamayacaktır... (Milli Gazete, 12 Ağustos 1980)" kutlamışlardır. Liberaller ise geleneksel bir tarzda yaklaşmışlardır (Süleyman Demirel "Gençliğimizi bu milletin milli ve tarihi değerleriyle yetiştireceğiz" (Milliyet, 20 Mayıs 1980, akt. Türkkahraman, 1997) görüşünü dile getirir...). Bu nedenle din, Kemalist ve laikler tarafından kişisel bir inanç olarak algılanmış ve kullanılmıştır. Liberaller ise İslam'ı sosyal-ahlaki bir sistem olarak değerlendirmişler ve bu şekilde yorumlamışlardır. İslamcı gruplar ise İslam'ı bir siyasi sistem olarak ön plana çıkarmışlar ve bu amaçla kullanmışlardır.

Siyasi figürler, dini bayramlarda halkın karşısına çıkmayabilirler, ancak bayram mesajı yayınlamak zorunda kalmışlardır. Bu zorunluluk, dinî temelli kimliğin devletin laik milliyetçi bütünleşme anlayışına karşı bir direncini ortaya koyar. Siyasi figürlerin bayram mesajları, İslam'ın resmi otoriteler tarafından meşrulaştırılma mücadelesinde kullanılan bir girişim olarak da algılanabilir. 1980 yılındaki Regaip Kandili kutlamalarında Fatih Camii'nde imam tarafından Atatürk'e dua edilmesinin ardından cemaatin içinden birkaç kişinin imamı protesto etmesiyle meydana gelen olay, törenlerin her zaman bütünleştirici olamayacağını ve özellikle törenlere dışarıdan yapılacak müdahale ve baskıların çatışmalar doğurabileceğini göstermektedir.

Türk siyasal hayatında 1923-1944 ve 1945-1979 dönemleri göz önünde bulundurulduğunda 1980-1995 dönemlerindeki törenlerde de, siyasi figürler kendilerini laik milli törenlerde halkın karşısında göstermeye devam etmişlerdir. Törenler Cumhuriyetçilik, Milli egemenlik ve millet fikirlerini sembolize etmeye devam etmiştir (Arı, 2015). İslami bayram ve kandiller halk düzeyinde kutlanmaya devam etmiş ve bu kutlamalar halka devletin Televizyon ve Radyosu aracılığıyla iletilmiştir. Değişmelere gelince Hürriyet ve Anayasa bayramı terk edilmiştir. Siyasi figürler askeri üniformalarıyla halkın karşısına çıkmışlardır. Atatürk'ün resim ve büstleri Atatürkçü konuşmalar daha bir ağırlık kazanmıştır. Siyasi figürler hem milli hem de dini bayramlarda mesaj yayınlamaya başlamışlardır. Cuma hutbelerinde 29 Ekim, 19 Mayıs, 10 Kasım gibi konular işlenmiştir (Çelik & Doğanılmaz Duman, 2020).

Dini festivaller ve kutlamalara Kemalist ve sol gruplar laik milliyetçilik çerçevesinde yaklaşırken, İslam'ı kişisel bir inanç olarak sunmuşlardır. Bu nedenle Kemalistlerin dinî bayram ve kandillere katılımı konusunda isteksiz davrandıkları ancak laik devlet törenlerine katılmak için büyük bir arzu duydukları düşünülebilir. Liberaller ise dini festivalleri Türk toplum geleneğinin bir parçası olarak kabul ederken, İslam'ı bir ahlak sistemi olarak görerek orta bir yol ve sentez oluşturmaya çalışmışlardır. İslamcı gruplar ise dini gün ve bayramları evrensel bir boyutta ele alırken, İslam'ı bir sosyal ve siyasal sistem olarak görmüşlerdir. Bu nedenle milli törenlere katılımlarında isteksiz davransalar da, dini törenlere büyük bir arzuyla katılabilirler.

Son olarak, siyasal transformasyonun siyasal sembolizm açısından nasıl değiştiği ve bu değişimin meşrulaşma açısından önemine değineceğiz. Gerilim ve arayış dönemi törenlerinde, devrimci ve dengeleme dönemlerine kıyasla daha az değişiklik olduğu görülmektedir.

1944-1979 dönemine kıyasla, bu dönemde törenler daha çok Atatürk ve onun kişilik kültü üzerine odaklanmıştır. Dini ve milli bayramlar, milli dayanışmayı oluşturmak amacıyla organize edilmiştir. Bu dönemde askeri bir hükümet iktidarda olup, siyasi partileri kapatmış ve siyasi aktiviteleri yasaklamıştır. Atatürk milliyetçiliği, bu rejimin

eğitim ve kültür politikalarının temelini oluşturmuş ve dayanışma felsefesi, siyasi çoğulculuk yerine benimsenmiştir (elik & Doğanyılmaz Duman, 2020).

1980'deki yeni rejimin bakış açısının etkisi, milli ve dini törenlerin karakterlerinde görülebilir. Milli törenler, bir kez daha Atatürk milliyetçiliği fikirleri ve onun kişilik kültü etrafında dayanışmayı sağlama yönünde kutlanmaya başlamıştır. Dini günler ve bayramlar da Atatürkçülük etrafında milli dayanışmayı oluşturacak bir tarzda kutlanmıştır. Bu dönem, bir bakıma devrim dönemiyle benzerlik göstermektedir. Bütün bunlar, bu dönemde yeni arayışlara gidildiğini ortaya koymaktadır. Bu açıdan, bu dönemin rejimi, devrim döneminde olduğu gibi her sembolik fırsatı değerlendirerek, kendi iktidarının meşrulaşması yönünde kullanmıştır. Bu dönemin rejiminin kimliğini Atatürk milliyetçiliği üzerine temellendirmesi, kendisinin diğer iktidarlara farkını ortaya koyma amacı taşımaktadır (Türkkahraman, 1997).

Askeri iktidar kendisini milli kurtuluşun tek çözüm yolu olarak sunmuştur. Organizasyon ve siyasi yariş özgürlüğünü ortadan kaldırarak toplum üzerinde otoritesini hakim kılmaya çalışmıştır. Askeri rejim bölünme ve çatışma sonucu oluşan krizi ortadan kaldıracadığı vaadiyle kendisinin meşru ve yasal bir g olduğunu onaylatmak istemiştir. Bu anlamda bu dönemin törenleri dönemin rejiminin meşrulaşma prensipleri ve kanunları doğrultusunda kutlanmıştır.

### **2.3. TÜRK SİYASAL HAYATINDA SİYASİ SEMBOLİZMİN AMAÇLARI VE KULLANIM ALANLARI**

Türk siyasal hayatında sembolizm, sadece siyasi liderlerin propaganda aracı olarak kullanılmakla kalmayıp aynı zamanda ulusal kimlik, tarih, kültür gibi kavramlarla da sıkı bir Şekilde bağlantılı olmuştur. Bu bağlamda, sembollerin kullanımı bir ülkenin siyasi rejiminin temel niteliklerini ve siyasal kültürünü yansıtabilir. Türkiye'de sembolizm sıklıkla cumhuriyet tarihi, milliyetçilik, Atatürkçülük ve İslamcılık gibi ideolojilerle ilişkilendirilir.

### 2.3.1. Türk Siyasetinde Modernlik Göstergesi Olarak Semboller

Devlet elitinin tek parti döneminde benimsediği toplumsal mühendislik projesinin kapsamlı doğası, günlük hayatın neredeyse her yönünü siyasi bir sembole dönüştürdü. Fes ve dini kıyafetleri yasaklama, şapka giyme zorunluluğu getirme, Arap alfabesini Latin harfleriyle değiştirme ve Batı takvimi, saatleri ve ölçülerini kabul etme gibi radikal değişikliklerin çoğu, güçlü ideolojik ve sembolik motivasyonlardan kaynaklandı. Bu geniş kapsamlı değişiklikleri meşrulaştırmak için tek parti rejimi, onları ilerleme, modernlik ve Batı medeniyetinin araçları olarak sundu.

Geleneksel ve dini giyim tarzları ile Arap yazısı ve kelime hazinesi, geri kalmışlık, dini hoşgörüsüzlük ve karanlık zihniyeti temsil etmeye başladı. Göle (1996, 60) şöyle yazar:

Kravat takmak, sakal ve bıyık tıraşı olmak, tiyatroya gitmek, çatal-bıçak kullanmak, spor yapmak, kocaların ve eşlerin el ele sokaklarda yürüyüşü, topluluklar halinde dans etmek, el sıkışmak, şapka giymek ve soldan sağa yazmak; ilerlemeci, medeni ve ideal bir cumhuriyet bireyini tanımlayan ritüeller arasındaydı.

Modernlik belirtilerinin görsel ve dışsal işaretlerine yönelik resmi takıntının bir sonucu olarak, bunların siyasallaşması da kaçınılmaz hale geldi. İnsanların nasıl konuştukları ve davrandıkları, ne yedikleri veya ne giydikleri, ya da nasıl kendilerini halka sundukları farklı ideolojik yönelimleri iletişim kurmak için siyasi semboller haline geldi.

Kadınlar, Kemalist rejimin resmi imajının merkezinde yer aldılar. Batılılaşmış, modern ve profesyonel kadınların tasvirleri, yeni doğan modern bir ulusun sembolleri olarak ders kitaplarında, propaganda yayınlarında ve afişlerde yaygın bir şekilde kullanıldı. Bu tasvirlerde mutlu, sağlıklı ve özgüvenli görünüyorlardı, erkeklerle eşit özgürlük ve eşitliklerine işaret ediyorlardı (Bozdoğan, 2001: 80–83). Mustafa Kemal Atatürk'ün Avrupa eğitilmiş Latife Hanım ile evliliği ve cumhuriyetin ilk yıllarında görünürlüğü, kadınların kamusal varlıklarını meşrulaştırmayı amaçlayan politik bir performanstı (Yılmaz, 2013: 99).

Bu performans ve sembolik uygulamaların hedef kitlesi sadece Türk toplumu değil, aynı zamanda uluslararası toplumdu. Örneğin, 1920'ler ve 1930'larda Cumhuriyet gazetesi tarafından düzenlenen güzellik yarışmaları, dünyaya modern ve medeniyetli bir ulusal imaj yansıtmayı ve Türkiye'nin zaten Batı dünyasının bir parçası olduğuna ikna etmeyi amaçlıyordu. İçeride, güzellik yarışmaları, ince ve açık tenli kadınların ideal Türk kadınları olarak resimlenmesini ve kamusal alanda örtüsüz kadın bedenini normalleştirmeyi hedefledi (Shissler, 2004). Kemalistler, örtünün kadınların boyun eğiciliğinin ve ezilmiş statüsünün bir göstergesi olduğunu düşünüyorlardı. Rejimin söylemi, örtünün mantıksızlığını ve milli karakterini ihlalleştirmek için vurgulandı.

1980'lerde, örtünme konusu üniversitelere katılan örtülü öğrencilerin sayısının artmasıyla bir kamu tartışması haline geldi. 1980 darbesinden sonra askeri rejim, kamu kurumlarında örtünmeyi yasakladı. Sonuç olarak, örtülü kadınların imajı, Kemalistler tarafından atfedilen anlamı tartışan İslamcılar tarafından karşı bir politik sembol olarak kullanılmaya başlandı. Onlar, örtünmeyi özgürlük ve otantik benliğin ifadesi olarak, aynı zamanda Müslüman kadınlar için bir kaynak olarak değer, saygınlık ve özsaygının bir ifadesi olarak tanıttılar (Göle, 2003: 820). 1990'larda, örtünme yasağı sekülerler ve İslamcılar arasındaki sembolik-kültürel çekişmelerde önemli bir yer tuttu. Sekülerler için, yasak Kemalist ideolojinin devamını simgeliyordu. İslamcılar ise yasağı ülkedeki Müslümanların acı çekmesinin ve mağduriyetinin bir sembolü olarak kullandılar.

### 2.3.2. Türk Siyasetinde Kişisel Kült Oluşturmada Semboller

Türkiye Cumhuriyeti'nin sembolik temsilinde belki de en önemli araç, Mustafa Kemal Atatürk'ün kişilik kültü olmuştur. Kültün inşası, rakiplerini susturarak iktidarını sağlamlaştırdıktan sonra 1920'lerin sonunda başladı. Atatürk'ün bağımsızlık savaşı sırasında kazandığı prestij ve popülerlik, popülist Kemalist reformlara destek oluşturmak için kullanıldı (Zürcher, 2012: 132). O, ülkenin kurtarıcısı, milletin babası ve öğretmeni, ve sonsuz lideri olarak adlandırıldı. Onun imgeleri figüratif temsile karşı çıkan Sünni İslam'ın muhalefetini meydan okumak için kullanıldı.

Resmi fotoğrafçılar her yere onunla birlikte eşlik ederek hayatının her önemli anının fotoğraflarını çektiler ve resmi bir tarih oluşturmaya katkıda bulundular. Kültün

üreticileri, Avrupalılığı ve sofistike görünüşü göstermek için onun açık tenini, mavi gözlerini, şık Batı giysilerini ve kamusal davranışlarını vurguladılar (Denny, 1982: 18-19; Özyürek, 2004: 377). O, her vatandaşın olmayı arzulaması gereken model Türk'ü temsil ediyordu. Onun imgeleri ayrıca Batı'daki Türklerin negatif stereotiplerine karşı koymaya çalışan yeni Türkiye'nin yüzünü temsil ediyordu (Denny, 1982).

Atatürk'ün kişilik kültürü, oldukça başarılı olmuştur ve toplumun önemli bir kesimini liderle ve fikirleriyle duygusal olarak bağlamayı başarmıştır. Özellikle 1990'larda İslamcı hareketin yükselişiyle birlikte, seküler nüfus liderin ideallerine bağlılıklarını göstermek için resimlerini üretip dolaştırarak kültürün görünürlüğünü artırdı. Bunu yaparken, liderin daha sıradan ve özel niteliklerini vurgulayarak, daha yaklaşılabılır ve insana özgü bir imaj çizdiler (Özyürek, 2006). Atatürk'ün kültürü sadece siyasi ve askeri başarılarından kaynaklanan başarısı değil, aynı zamanda halefleri tarafından da sıklıkla kendisine dayanarak meşruiyetlerini kanıtlamalarıdır. Örneğin, Demokrat Parti hükümeti, yakın arkadaşı ve ondan sonra cumhurbaşkanı olan İsmet İnönü'ye saldırmak için Atatürk'ün kültürünü geliştirdi. Benzer şekilde, askerî darbelerden sonra kültürü desteklediler. Kültürün, çoğu siyasi grubun elinde uygun görülen şekilde kullanılması, onu çeşitliliğe sahip hale getirdi. Sosyalistler tarafından anti-emperyalist lider olarak tasvir edildi, ultra-nasyonalistler tarafından Türk milletinin kurtarıcısı olarak görüldü ve İslamcılar tarafından Anadolu Müslümanlarının Hristiyanlara karşı savunucusu olarak kabul edildi (Zürcher, 2012: 133-134).

Kültürün çoksesliliği ve esnekliği, ona muazzam bir siyasi güç kazandırdı. Kendi kişilik kültürünü oluşturma sürecinde olan Recep Tayyip Erdoğan bile, Atatürk'ün kültürünün mirasından yararlanarak bunu yapmaktadır (Kocamaner, 2015). Recep Tayyip Erdoğan'ın kişilik kültürünün oluşturulması, Gezi protestolarının ardından hükümetinin yönetimiyle ilgili halkın memnuniyetsizliğinin boyutundan şaşkına dönmesiyle yoğunlaştı. Son sesli-görsel teknolojilerden ve medyadaki artan hükümet kontrolünden yararlanan AKP kampanyaları, diğer AKP adaylarının görünürlüğünü azaltarak ağırlıklı olarak Erdoğan'ın imajına dayanmaktadır.

Kişilik kültürü, Erdoğan'ın otoriterliğinin ve güç kişiselleştirmesinin meşrulaştırılmasına yönelik iki yolla hareket eder. Bir yandan, olağanüstü ve önemli liderlik özelliklerini vurgulayarak Erdoğan'ın sıradışılığını vurgular. AKP propagandası Erdoğan'a "lider" olarak atıfta bulunur, "Allah'ın tüm özelliklerini kendinde toplayan bir lider" ve "Allah'ın yeryüzündeki gölgesi" olarak bahseder (Bora, 2017: 504). Erdoğan, Türkiye'yi zayıflatmayı amaçlayan yabancı ve yerli komplolara karşı ulusunu güçlü, her yerde ve sürekli olarak koruyan bir imaj projekte eder. Diğer yandan, kült Erdoğan'ın sıradanlığını yansıtarak yaklaşılabirliğini, dindarlığını, duygusallığını ve eşitliğini vurgular.

Bu görüntü Atatürk'ün seküler, elitist ve özgün tarzından oldukça farklıdır. AKP yanlısı medya sıklıkla Kur'an okumalarını, sıradan insanlarla gayri resmi karşılaşmalarını ve halka açık duygusallığını kapsar. Örneğin, Erdoğan İslami/milliyetçi içerikli şiirler duyduğunda veya 15 Temmuz darbe girişiminin anma törenlerine katıldığında birkaç kez halka açık bir şekilde ağladığı görülmüştür. Halka açık duygusallık yoluyla Erdoğan sıradanlığı sergiler ve merhametli ve otantik bir lider imajı oluşturur.

Bu halka açık duygusallık aynı zamanda Müslüman mağduriyetinin söylemini vurgular ve tehdit söylemini dramatize eder. AKP seçmenlerine süregelen krizi ve Müslüman acısını hatırlatır, otoriter kişisel yönetimini haklı çıkarır. Aynı zamanda muhalefete karşı destekçileri arasında öfke ve intikam isteği uyandıran bir mekanizma olarak işlev görür. Duygusallık imajı, Erdoğan'ın artan siyasi gücü ve ekonomik zenginliği onu temsil ettiğini iddia ettiği siyasi ve ekonomik olarak marjinalleşmişlerden giderek daha fazla ayırdığı bir zamanda Erdoğan'ın popülist söylemini meşrulaştırmaya yardımcı olur (Aslan, 2016).

### **2.3.3. Türk Siyasetinde Tören ve Kutlamalarda Semboller**

Türk hükümetleri de resmi kutlama ve törenleri, duygusal uyarma sağlamak ve hedeflerine destek olmak için önemli mekanlar olarak yoğun şekilde kullanmışlardır. Resmi milliyetçi anlatı, sembolik repertuarı ve tarih yazımının sergilendiği bu performans mekanlarında destek için heyecan uyandırma ve bir grup aidiyeti ve birliği hissi oluşturma çoğunlukla gerçekleştirilir.

Toplu toplantılar, insanların devlete ve ideolojisine bağlanmasına, bir grup aidiyeti hissi ve birliği oluşturmaya etkili araçlar olabilir. Müzik, eğlence, arkadaşlık, yiyecek ve içecek gibi gösterinin kutlama yönleri, insanların bunlardan aldığı duygusal tatmin ve bu gösterilere katılırken oluşturdukları ortak deneyimler ve anılar, toplumsal entegrasyon ve kimlik oluşumunun mekanizmaları olabilir (Skey, 2006: 153).

Tıpkı her millileştirici devlette olduğu gibi, cumhuriyetin ilk günlerinde milli bir bellek oluşturmak için bir dizi milli tatil ilan edildi. Tüm milli tatiller, Osmanlı geçmişinin anısını itibarsızlaştırmak için bağımsızlık savaşının başlangıcından sonrası dönemle ilişkilendirildi (Yılmaz, 2013: 180-182). Kutlamalar, yürüyüşler, stadyum gösterileri, milliyetçi şiir okumaları, tarihi yeniden canlandırmalar ve sergiler gibi çeşitli etkinlikleri içeriyordu. Bu etkinlikler, özellikle mini etek veya şort giyen genç kız öğrenciler tarafından temsil edilen seküler, Batılı, modern bir Türk ulusu sunumuna aracılık ettiler. Erkek öğrencilerle yan yana performans sergilediler (Zencirci, 2012: 99). Ayrıca, yeni rejimin başarılarını yaymak için kullanılan mekanlar oldular. Örneğin, tek parti döneminde Halk Evleri Festivalleri, Ankara'da çeşitli yerel grupları bir araya getirerek milli bütünleşmeyi kolaylaştırma şeklinde, kırsal bölgelerde gerçekleşen kültürel dönüşümü sergiledi (Öztürkmen, 2001: 64-65).

Bu kutlamalar cumhuriyetin ilk yıllarında halkta heyecan yaratabilirken, zamanla formalist ve devlet kontrolü altında olduklarından ilgi kaybetmeye başladılar. Repertuarları yıllar içinde yineleyici, formüle edilmiş ve öğretici nitelikte kaldı, benzer yürüyüşler, milliyetçi konuşmalar, şiir okumaları ve milliyetçi marşlar (Öztürkmen, 2001: 51; Özyürek, 2006: 132) gerçekleştirildi. Halkın katılımı, zorunlu uyumdan ziyade meşru veya gönüllü uyumun sonucu haline geldi.

1990'ların ortalarında, yükselen İslamcı hareketle rekabet etme ihtiyacı, laiklerin daha eğlenceli ve insanların katılımını teşvik eden milli bayram kutlamaları düzenlemelerini gerektirdi. İstanbul Belediye Başkanlığı seçimlerinde Refah Partisi'nin 1994'teki zaferiyle birlikte, belediye 29 Mayıs'ta İstanbul'un fethini daha coşkulu bir şekilde kutlamaya başladı ve Osmanlı ve İslami bir alternatif milli kimlik yaymaya

başladı (Brockett, 2014; Çınar, 2001). Bu alternatif kutlamaların neşeli ve katılımcı doğası, şenlikler, ziyafetler ve panayırlarla birlikte, oldukça popüler hale getirdi.

AKP hükümeti, resmi kutlama ve törenlere Osmanlı ve İslami imajlar ekleyerek Türk devletinin kültürel-sembolik repertuarını yavaşça dönüştürdü. Peygamber Efendimizin doğumunu (Mevlid Kandili Haftası) ve İstanbul'un fethini daha kapsamlı ve daha çok etkinlikle kutlamaya başladı (Koyuncu, 2014). Devlet protokolündeki öncelik sırasını değiştirdi ve devlet törenlerinde Diyanet İşleri Başkanı'nı daha görünür hale getirdi (Karaaslan, 2012).

2010'dan sonra gücünü pekiştirerek askerinin otoritesini zayıflatmasıyla birlikte, AKP hükümeti daha yüksek sesle İslamcı bir retorik benimsedi (Özbudun, 2014). Resmi törenlerde dua okunmaya başlandı (Hürriyet, 2013; Yılmaz, 2019). Hükümet, Kemalist cumhuriyetle ilişkili kutlamaları azalttı. Örneğin, Milli Eğitim Bakanlığı, 19 Mayıs Gençlik ve Spor Bayramı'nın okullar dışında stadyumlarda ve halk meydanlarında kutlanmasını yasaklayan bir genelge yayınladı. Ancak Danıştay bu genelgenin uygulamasını kısa süre sonra iptal etse de hükümet, milli bayram kutlamalarındaki etkinliklerin kapsamını azalttı ve askerinin rolünü azalttı (Şahin, 2012).

Devletin sembolik repertuarındaki değişiklikler önemli bir kamuoyu tartışması başlattı ve şiddetli bir muhalefet çekti. Bu, daha büyük bayraklar asarak, Atatürk rozetleri takarak ve politik gösterilerde ve milli kutlamalarda öğrenci andını (AKP tarafından kaldırılan) okuyarak tepkilerini gösteren sekülerleri daha fazla harekete geçirdi.

Türkiye'nin siyasi deneyimi sembolik politikanın toplumu bütünleştirmesi ve resmi ideoloji ve politikaları meşrulaştırması konusunda şüphe yaratmaktadır. Simgeler karmaşık etkilere neden olur. Bir kesimin dayanışma ve kimlik oluşturmaya yardımcı olabilirken belirli bir ideolojik görüşü meşrulaştırabilir, diğerleri arasında umursamazlık, anlaşmazlık ve muhalefet oluşturabilir. Ancak devletler sembolik uygulamalara sadece meşrulaştırma potansiyelleri için başvuramazlar. Aynı zamanda korku uyandırmak, otoriteyi güçlendirmek, bireysel onuru zedelemek ve siyasi umursamazlık ve boyun eğme yaratmak için de kullanırlar (Aslan, 2022).

### 2.3.4. Türk Siyasetinde Baskı ve Güç Oluşturmada Semboller

Sembolik-performatif uygulamalar, insanların uyumunu sağlamak için korku, kaygı ve umutsuzluğu yaymak amacıyla zorlayıcı gücü pekiştirmek için kullanılabilen araçlardır. Askeri ve polis güçleri aracılığıyla sadece zor kullanarak güçlü olmak maliyetli ve pratik değildir. Bu nedenle devletler itaati ve düzeni sağlamak için "disipliner-semiyotik güç" e başvururlar. Disipliner-semiyotik uygulamalar, gücün temsili yoluyla nasıl üretildiğini ifade eder (Wedeen, 1999: 145).

Bütün devletler, cezai kabiliyetlerini halklarına bildirmek için halka açık törenler ve imgelerle güçlerini ve her yerde varlıklarını gösterirler. Wedeen'e göre (1999), sembolizm, otoritelerin itaati sağlamak ve kabul edilebilir davranışı tanımlamak için kullanabilecekleri bir baskı stratejisi olarak kullanılabilir. Sembolik-performatif uygulamalar ayrıca devlet içinde gücün nasıl paylaşıldığına dair iyi göstergelerdir. Çünkü gerçek gücün kimde olduğunu halka açıklayarak, bu uygulamalar rakipleri üzerinde otorite kurmak için kullanan devlet aktörleri arasında siyasi tartışmalar yaratır.

Tek parti döneminde, rejim, sınırlı kaynaklara ve toprak kontrolünün eşitsiz ve yetersiz olmasına rağmen güçlü bir imaj yaratmak özellikle önemliydi. Kürt ve dini isyancıların halka açık gösterileri ve idamları düzen, düzeni sağlamak için halk arasında korku yaratmayı amaçladı. 1920'lerde Şapka Kanunu'na karşı ayaklanma yaratanlar tarafından İstiklal Mahkemeleri tarafından idam edilenlerin cezaları, politik gösterilerdi: "Her gün mahkemeye gitmek üzere kelepçeli ve yeni şapkalarını takmış bir şekilde sokaklardan geçirildiler. Sonunda, halkın toplanıp sokaklara çıkmadan hemen önce, Ankara, Erzurum, Rize ve diğer büyük meydanlarda idam edildiler" (Kezer, 2015: 110).

1980'ler ve 1990'larda, devlet TV'sinde ölen veya yakalanan Kürt militanların sık sık sergilenmesi, silahlarının önünde sıralandıkları kameralarla benzer bir gösteriydi. Son yıllarda, AKP hükümetine karşı planlama suçlamasıyla yargılananların kitlesel yargılamaları da halka açık gösterilere dönüştü. Sanıklar, üç jandarma tarafından refakat edilerek protestocuların hakaret ve idam cezası çağrılarını atan bir kalabalık arasında, televizyon kameraları önünde sırayla mahkemeye yürüdüler (Gall, 2017). Kitlesel

yargılamaların tiyatral boyutu, suçlananları aşağılamayı ve hükümetin muhalefeti üzerindeki gücünü göstermeyi amaçladı.

Liderlik kültürleri, sadece rejimlerin meşruiyetini sağlamak için değil, aynı zamanda devletin her yerde var olduğunu hatırlatmak ve devlet otoritesi iletilmek için kullanılır. Tek parti döneminde yapılan çoğu anıt, Mustafa Kemal'i askeri kıyafetlerle temsil etti ve onun sertliğini ve gücünü vurguladı (Tekiner, 2010: 75). Zeynep Kezer (2015: 193-194), Mustafa Kemal'in 1937'deki Dersim isyanından sonra Doğu Türkiye turunun sembolik-performatif boyutu hakkında yazmaktadır. Bu tur, devlet otoritesinin varlığı ve gücünün iletilmesi amacıyla yapılmıştır. Onun heyetindeki askeri birlikler ve Mustafa Kemal'in evlatlık kızı ve askeri operasyonlara katılan ilk kadın savaş pilotu Sabiha Gökçen'in görünürlüğü, devletin askeri gücünü "devletin rakiplerinin erkekliğini sorgulayan" bir şekilde sergilemiştir.

Ayrıca, askeri darbelerden sonra Atatürk heykellerinin sayısının ve boyutunun artması tesadüf değildir ve siyasi istikrarsızlık dönemlerinden sonra otorite iletilmesi konusunda devletin endişesini yansıtmaktadır. Özellikle 1980 askeri cuntası, Atatürk imajının görünürlüğünü artırarak devletin her yerde varlığını vurguladı. Devlet otoritesinin daha somut hale getirilmesi için devasa Atatürk temsilleri, Kürt güneydoğusunda ve diğer zor kontrol edilen alanlarda çoğalmıştır (Tekiner, 2010: 194-199). Darbeden sonra, askeri rejim insanları mağazalarında Atatürk resimlerini asmaya zorlayarak, kişilik kültürünün bir hakimiyet stratejisi olarak nasıl kullanıldığını açıklar niteliktedir (Özyürek, 2006: 101). Devlet otoritesine uyumu sağlamak için insanları kültü sürdürmeye zorlayarak, askeri rejim itaatı sağlamış ve halkın davranışını şekillendirmiştir, bu da Wedeen'in (1999) kişilik kültürlerini bir hakimiyet stratejisi olarak tanımladığı şekilde uygundur.

Sembollerin uyum sağlatıcı etkisini güçlendiren birkaç yasal düzenleme de mevcuttur. Atatürk'ün mirasına saygısızlık etmek, 1951'den beri suç olarak kabul edilmekte ve böylece kişilik kültürünün cezalandırıcı-baskılayıcı etkisini artırmaktadır. Sonuç olarak, kamu alanlarındaki eski veya yıpranmış heykellerin kaldırılması, Atatürk'ün anısının çiğnenmesi suçlamalarından korkan devlet yetkilileri için önemli bir

sıkıntı kaynağı olmuştur. Bazen bu korku, hayal gücünü harekete geçirmiştir. Örneğin, Afyon'daki küçük bir ilçenin belediye yetkilileri, çirkin bir Atatürk heykelini kaldırmaya karar verdiklerinde, onu uygun bir şekilde imha etmek için gömmüşlerdir (Tekiner, 2010: 214-217). Türk bayrağı ve milli marş gibi diğer ulusal sembollerin kutsallığı da Türkiye'de yasalarla korunmaktadır. Örneğin, milli marşa saygısızlık göstermek, çalarken ayağa kalkmayı reddetmek gibi davranışlar yasayla cezalandırılmaktadır (Sevinç, 2007).

Özellikle Gezi protestolarından sonra otoriter stratejilere daha çok yönelmesiyle, Erdoğan güç ve otoritesini yansıtmak için imajını da kullandı. Örneğin, Ocak 2014'te kişisel olarak katılmadığı bir parti toplantısında devasa bir 3D hologram olarak görüldü ve bir konuşma yaptı (Hürriyet Daily News, 2014). Heybetli hologram, Erdoğan'ın her yerde varlığını ilettili. Genel olarak, Erdoğan'ın performatif tarzı, meydan okuyucu ve öfkeli tutumu, kışkırtıcı konuşmaları ve komplo teorileri, politik baskı altında böyle provokatif şekillerde hareket etme yeteneğini göstererek muhalefete gücünün derecesini ilettili.

Cumhurbaşkanı olduktan sonra, Erdoğan'a hakaret suçlamalarıyla açılan dava ve verilen cezaların sayısı arttı ve kişilik kültürünün korkutucu etkisini güçlendirdi (Human Rights Watch, 2018). Ayrıca, AKP hükümetinin son derece tartışmalı ve maliyetli inşaat projeleri, Atatürk Orman Çiftliği'nde devasa bir cumhurbaşkanlığı sarayının inşası ve İstanbul'daki Çamlıca Tepesi ve Taksim Meydanı'nda iki devasa cami inşası, otoriter rejimlerin büyük boyutlu estetiği konusundaki tutkusunu anımsattı.

Resmi protokol kuralları, devlet içindeki güç hiyerarşisini gösterdiği için önemlidir; bunun yanı sıra devlet kimliğini ve imajını iletme açısından da önemlidirler. Resmi protokol kuralları, kimin güçlü kimin zayıf olduğunu anlamaya yardımcı olan sembolizm ve ritüelleri içerir. Devlet içinde gücün nasıl paylaşıldığını ortaya koydukları için, devlet aktörleri arasında ciddi tartışma alanları haline gelebilirler. "Görünüşte önemsiz olan ayrıntılara inanılmaz bir endişe eklenebilir. Müzakereler için kullanılacak masanın kenar sayısı veya katılımcıların görece konumları konusundaki tartışmalar yüzünden savaşlar devam edebilir ve insanlar ölebilir" (Kertzer, 1988: 105). Türkiye bağlamında protokol

ayrıntıları da sık sık tartışmaya neden olmuş ve siyasi aktörler tarafından bir güç aracı olarak kullanılmıştır.

Cumhuriyet'in ilk yıllarından bu yana, askeri komutanlar, yürütme, yasama ve yargı organlarının üyeleriyle birlikte devlet protokol listesinin en üstünde yer almıştır (Bolat, 2007: 77– 78). Gizem Zencirci (2012: 101) tarafından belirtildiği gibi, milli bayramlardaki halk gösterileri güçlü bir askerî karakter göstermiştir. Geçit törenleri, askerî güçlerin ve teknolojinin sergilenmesini içerirken, pankartlar ve konuşmalar Türk ulusunda askerî gücün merkezi rolünü vurgulamıştır. Genelkurmay başkanının savunma bakanından daha yüksek bir konumda olması, askerînin devlet yapısı içindeki pozisyonunu göstermiştir. Ankara dışındaki devlet törenlerinde ve özellikle Kürt bölgeleri gibi yoğun askerî bölgedeki törenlerde, askerin görünürlüğü daha da baskındı ve yerel askeri komutanlar savcılar, hakimler ve belediye başkanları gibi yerel yetkililerden daha öncelikliydi. 1980 darbesinden sonra kurulan askerî rejim, seçilmiş temsilciler ve siyasi parti liderleri yerine devlet törenlerinde askerin rolünü daha da ön plana çıkardı (Tan, 2000). Kısacası, askerînin devlet protokolündeki önceliği, siyasi gücünü ve koruyucu rolünü kamuoyunda göstermiştir.

1990'lardan itibaren devlet törenleri zaman zaman protokol kurallarının tartışma konusu olduğu yerler haline geldi ve sivil devlet aktörleri protokol kurallarını sorgulayarak askeri statükonun meşruiyetini sorguladı. Örneğin, Başbakan Turgut Özal bir askeri birliği denetlerken şort giyerek askerin formalist saygı beklentilerine meydan okudu ve askerin seçilmiş politikacılara bağlılığını ilettili. Başka bir örnekte, Özal'ın Anavatan Partisi'nin bir il başkanı bir tugay generalinin pozisyonuna meydan okuyarak yerel bir törende yanına geçti. General il başkanını kamuya açık bir şekilde azarladı ve uygun sıraya geçmesini istedi (Özbayır, 2001).

Askeri statüko, yargı mensupları tarafından da sorgulanmıştır. 2000 yılında, bir il başsavcısı, valiliklerdeki devlet törenlerinde başsavcılarının protokoldeki sıralarının artırılması için Danıştay'a başvurdu. Mahkeme, başsavcılarının askeri komutanların önüne geçmesi gerektiğine karar verdi (Hürriyet, 2002). Tüm bu örneklerde, devlet protokolü

kurallarına meydan okumalar, askeri konumunu tartışmak ve müzakere etmek için güçlerini açıkça ortaya koymak için kullanılmıştır.

AKP'nin iktidara gelmesinden sonra askerî ve hükümet temsilcileri arasındaki çatışmalar daha açık hale geldi. İslamcı kökenleri nedeniyle, birçok AKP üyesi, devlet tarafından yansıtılan laik imaja uymuyordu ve resmi resepsiyonlarda örtülü kadınların katılımı, devlet protokol kurallarına aykırıydı. İlk kriz, Bülent Arınç'ın Kasım 2002'de Meclis Başkanı seçilmesinden sonra ortaya çıktı. Arınç'ın eşi başörtüsü taktı ve devlet törenlerine katılımı, laik kurumlar arasında ciddi bir huzursuzluğa neden oldu (Yurteri, 2002). 2007'de şiddetli bir tartışma sürecinden sonra Abdullah Gül cumhurbaşkanı seçildikten sonra, bazı askeri personel, başörtülü birinci hanımefendinin katıldığı resmi törenlere katılmayı reddetti.

Bu çekişme o kadar büyüdü ki cumhurbaşkanı Cumhuriyet Bayramı kutlamaları sırasında askeri komutanlarla birlikte bir resepsiyon düzenlemeye ve başörtüsü takan misafirler için ayrı bir resepsiyon düzenlemeye başladı (Cumhuriyet, 2008). 2010'da Cumhurbaşkanı Gül, ayrı resepsiyonlarını birleştirmeye ve başörtülü misafirlerin katılabileceği bir etkinlik düzenlemeye karar verdi. Askerî personel, muhalefet partisi CHP lideri ve üst düzey yargı mensupları etkinliği boykot ettiler. Bunun yerine askerî personel, alternatif bir resepsiyonu Genelkurmay Başkanlığı binasında düzenledi (Milliyet, 2010).

Adana'da bir resepsiyona katılan tüm subaylar, başörtülü misafirler geldiğinde protesto amacıyla ayrıldı (Ülker, 2010). Bu sembolik çatışmalar, askerî ve AKP hükümeti arasındaki düşmanlığı artırdı ve çatışmayı daha kişisel ve ciddi hale getirdi.

AKP hükümetinin zaferiyle birlikte, tartışmalar sona erdi. Ergenekon ve Balyoz davalarının sonucu olarak askeri kadroların dönüşümü, anayasal ve yasal reformlar sivil-asker ilişkilerini dönüştürdü ve askeri siyasi özerkliğini zayıflattı (Bardakçı, 2013). 2013'ten itibaren, bir dizi yasa ve düzenleme başörtüsü yasağını ortadan kaldırdı (Tamkin, 2017). Mayıs 2012'de Zafer Bayramı (30 Ağustos) kutlamalarını düzenleme sorumluluğu askeriye'den Cumhurbaşkanlığı ofisine devredildi.

Yeni düzenleme, Zafer Bayramı kutlamaları için askeri geçit törenlerini korudu, ancak diğer ulusal tatiller askeri geçit törenleri ve gösterişli stadyum gösterileri içermeyecekti (Hürriyet Daily News, 2012). AKP hükümetinin resmi protokol kurallarına yönelik diğer meydan okumaları, örneğin resmi resepsiyonlarda alkol servisi yapmaktan kaçınması (Özmen Karabağlı, 2016) veya Erdoğan'ın yemin töreninde siyah frak giymeyi reddetmesi ve Türk kültüründe olmadığını belirtmesi (Star Gazetesi, 2014) devletin laik ve Batıcı imajına meydan okudu.

Devlet protokolü üzerindeki anlaşmazlık, AKP hükümetinin düzenli olarak laikçi kurumların üstünlüğünü sorgulaması ve müzakere etmesi için etkili bir araç haline gelmiştir. Ayrıca, çatışmayı popülist bir söylemle desteklemek suretiyle, AKP hükümetine, seçmen kitlesini harekete geçirme fırsatı da sunmuştur.

Devletler, vatandaşlarına belirli sosyal ve malî faydalar sağlayarak sadakat ve uyumu inşa edebilirler. Retorikleri ve sembolizmleri, kamu malları ve hizmetlerinin yanı sıra ekonomik büyümenin ana sağlayıcıları olduklarını iletebilir. Sembolik uygulamalar, vatandaşların refah ve hayatta kalma için devlete bağımlı olduklarını hatırlatabilir ve devlete sadık olmanın kendi çıkarlarına olduğunu gösterebilir. Sembolik politikalar, devletlerle toplumlar arasındaki karşılıklı ve bağımlı ilişkiyi vurgulamak için kullanılabilir.

Osmanlı döneminden beri resmi retorik ve sembolizm, devletin cömertliğini ve vatandaşlarına bakma isteğini vurgulamak için "devlet baba" metaforunu kullanmıştır. Kemalistler bu fikirden yararlanarak Türk milletini Atatürk'ün güçlü baba figürüyle birleştiren sıkı bir aile imajı oluşturdular. Atatürk sık sık çocuklarla, özellikle de evlatlık kızı Ülkü ve gençlerle fotoğraflandırmıştır. Aile metaforlarının çağrışımı, Kemalistlerin millet ve cumhuriyet gibi soyut ve tanıdık olmayan kavramlarla samimiyet ve duygusal bir yankı uyandırmasına yardımcı oldu.

Baba bir imajı sadece Atatürk değil, okul kitapları ve resmi görüntüler de vurguladı. Örneğin, CHP liderleri Anadolu'nun farklı köşelerindeki ziyaretleri sırasında, yerel halkla birlikte fotoğraflandılar ve halkın ihtiyaçlarını ve şikayetlerini dile getirdiler. Bu

fotoğraflar gazetelerde dolaştı ve devletin iyi niyetli, baba figürü resmini güçlendirdi. Yiğit Akın (2007), CHP'ye gönderilen vatandaş dilekçelerini inceleyerek, insanların bu paternalistik retoriği sadece izleyici olmadıklarını, aynı zamanda otoritelere görevlerini hatırlatmak için aktif ve sıkça kullandıklarını vurgulamaktadır.

CHP hükümeti sona erdikten sonra, hükümetler devlet-baba fikrini devam ettirdiler. Örneğin, Türkiye'de sıklıkla verilen suç affı hem somut hem de sembolik nedenlerden kaynaklandı. Hükümetler, suç işlemeye zorlanan talihsiz vatandaşlarını affeden paternalist bir devletin iyi niyet ve merhamet eylemleri olarak açıkladılar (Yıldırım ve Kuyucu, 2017: 864). Daha somut bir örnek, Türkiye'nin dokuzuncu cumhurbaşkanı birçok kişinin ona Baba lakabını taktığı Süleyman Demirel'dir.

Bugün AKP hükümetinin refah politikalarındaki neoliberal politikalar, baba-devlet fikrini zayıflatıyor gibi görünse de Erdoğan'ın popülist söylemi ve performans tarzı onu güçlendiriyor. AKP propaganda materyalleri sıklıkla Erdoğan'ı Türk toplumunun, özellikle yoksul, yaşlı, kadın, çocuk ve engellilerin koruyucusu ve sağlayıcısı olarak tasvir ediyor. Erdoğan, vatandaşlara hitaben babacan bir üslup kullanarak baba-devlet fikrini yerine getiriyor ve özel hayata müdahaleci bir tutum benimseyerek (alkol ve sigaraya yönelik sert kınama ve evli çiftlere en az üç çocuk sahibi olma çağrıları gibi) baba-devlet fikrini sergiliyor. Ayrıca, geniş AKP koruma ağı, dünya görüşüne uyum sağlayanlara sosyal faydalar sağlıyor (Koyuncu, 2014: 73-74; Uğur-Çınar, 2017: 336-336; bkz. bu ciltteki Laebens'in bölümü).

Kamu çalışmaları ve kalkınma projelerinin kutlamaları, devlet ile vatandaşları arasındaki mübadele ilişkisini vurgulamak için hizmet eden sembolizmin bir başka örneği olarak verilebilir. Açılış törenleri, devletin sağlayabileceği maddi iyileştirmeleri açık bir şekilde gösterdikleri için ağır sembolik anlamlar taşırlar. Bu, yeni bir düzen yarattıklarını iddia eden devrimci veya dönüştürücü devletler için özellikle geçerlidir (Gill, 2011: 15). Erken cumhuriyet döneminde, devlet eliti, temel altyapıyı oluşturmak ve devlet tekel ve işletmelerini kurmak gibi iddialı bir devlet yönetimli ekonomik kalkınma projesine girişti. Tren hatlarının, yolların, endüstriyel tesislerin ve fabrikaların açılışları, yerel devlet

yetkilileri ve halk tarafından büyük bir coşkuyla kutlandı; ülkenin maddi koşullarında hızlı bir iyileşmenin altını çizmek için bir yoldu.

Kemalist elit, endüstriyel ve altyapısal ilerlemeyi fotoğraf sergileri, kartpostallar ve posterler aracılığıyla sergiledi. İzmir Fuarı, cumhuriyet rejiminin sanayi ve tarımsal üretimini sergileyen bir vitrindi. Bu mekanlar, Osmanlı İmparatorluğu ile ilişkilendirilen yoksulluk ve ihmalkarlıkla karşılaştırıldığında cumhuriyet rejiminin vatandaşlarına sağlayabileceği ekonomik faydaları vurguladılar (Bozdoğan, 2001: 114-147).

AKP hükümeti, "Yeni Türkiye" inşa etme söylemini desteklemek için büyük ölçekli kamu projelerini sembolik olarak kullandı ve Türkiye'yi küresel bir güç haline getirme iddialarını vurguladı. Seçim kampanyaları sırasında, AKP her zaman vatandaşlara mal ve sosyal refah sağlama yeteneğini vurgulamıştır. "Onlar konuşur, AK Parti Yapar" ve "Yeni Güç, Büyük Türkiye" gibi kampanya sloganları, hükümetin hızlı ekonomik büyüme ve etkili kamu malları sağlama iddialarını iletliyordu. Bu mega inşaat projeleri, AKP tarafından "deli projeler" olarak tanıtılan dev üçüncü havalimanı, Avrasya Tüneli, Kanal İstanbul, Marmaray Tüneli ve İzmir-İstanbul otoyolu gibi, hükümetin ekonomik iddialarının görkemli görsel sembolleri haline geldi. Bu projelerin üstünlüğü vurgulanarak, milli gurur ve hayranlık uyandırmayı amaçladı (Tokdoğan, 2018: 197). Açılış törenleri, binlerce AKP destekçisinin toplandığı ve Erdoğan'a hayranlık duygularını harekete geçiren bir mobilizasyon aracı haline geldi.

Türk siyasal hayatında siyasi sembolizmin amaçlarına ve kullanım alanlarına bir bütün olarak bakıldığında bu bölüm ve alt başlıklar, sembolik uygulamalar aracılığıyla entegre bir toplum yaratma ve etkili bir şekilde yönetme girişimlerine Türk hükümetlerinin nasıl giriştiğini ele almaktadır. Sembolik siyasetin meşruiyet yaratmak, zorlayıcı güç göstermek ve siyasi destek karşılığında devletin sağladığı faydaları iletme için kullanılabileceği gösterilmiştir. Ancak, bu sembolik uygulamaların alıcısı çeşitli olmuş ve pek çoğu siyasi hareketler tarafından kendi hedeflerine uygun şekilde tartışmaya açılmış veya yeniden tasarlanmıştır. Tek parti döneminde yaratılan semboller, Kemalist muhalefet tarafından karşı sembollerle tekrar tekrar sorgulanmıştır. 1980'den sonra, Kürt hareketi örneğin Nevruz kutlamaları ve Öcalan kişilik kültü gibi kendi sembollerini

yaratmış ve Türk devletinin meşruiyetini sorgulamak için kitleleri harekete geçirmek için kullanmıştır. Giysi, isim, yemek ve müzik gibi Kürt kültürel unsurlar milliyetçi simgeler haline geldi ve Türklük ile Kürtlük arasındaki sınırı keskinleştirdi (Aslan, 2015; Watts, 2010).

Aynı şekilde, 1980 sonrası İslamcı muhalefet geniş bir sembolizm, retorik ve performans uygulamaları repertuarı geliştirdi. AKP hükümetinin Osmanlı nostaljisine dayanan yoğun sembolizmi ve Erdoğan'ın duygusal ve tiyatral tarzı ile güç iddiaları doğrudan muhalefetin tarzını etkiledi. Gezi protestocularının zengin görsel estetik ve performans uygulamaları repertuarı, grafiklerin, resimlerin ve grafitilerin yanı sıra müzik, dans ve tiyatro performanslarının yoğun kullanımı (Öztürkmen, 2014; bu ciltteki Kaya'nın bölümüne bakın), AKP hükümetinin sembolik ve kültürel politikalarının doğrudan yarışmalarıydı. Protestolar Erdoğan'ı hedef alan eşi benzeri görülmemiş bir derecede mizah, kamu alaycılığı ve hiciv içeriyordu, güçlü adam imajına ve gücün kişiselleşmesine meydan okuyordu. Erdoğan ve destekçileri hakkındaki alaycılık ve mizah protestocuları bir araya getirirken, saldırgan ve küçümseyici doğası AKP seçmenleri ile muhalefet arasındaki mesafeyi keskinleştirdi (Dağtaş, 2016).

Semboller, duygusal bağlar aracılığıyla toplumsal bir kimlik temelinde dayanışma oluşturmak için kullanılabilir araçlardır. Ancak, etkileri sınırlıdır ve oldukça tartışmalı kalmaktadır. Türkiye bağlamında sembolik politikanın yoğun kullanımı, anlamlı bir müzakereyi sınırlayan ve ortak normları zayıflatan sertleşmiş siyasi kimlikler yarattı. Ross (2007) tarafından vurgulandığı gibi, sembolik uygulamalar çatışmada neden rol oynarlar. Güçlü duygular çağrıştırdıkları için siyasi kutuplaşmayı ve kültürel mücadeleyi daha da kötüleştirebilirler. "Bölücü kimlik işaretleri ve birbirlerine karşı tamamen farklı pozisyonlar" olarak hareket ettikçe, çatışmaları artırır ve siyasi ve kültürel kimlikleri keskinleştirirler (Ross, 2007).

Sembolik mücadeleler, insanların kimliklerinin duygusal değerini artırır ve ideolojik sonuçlarını daha kutsal ve tartışılmaz hale getirir. Özellikle AKP döneminde sembolik politikanın ağır vurgusu, siyasi kutuplaşmanın artmasına katkıda bulunmuştur. Hiçbir önceki hükümetin yapmadığı gibi, AKP ana akım medya üzerinde hegemonik

kontrol kurmuş ve sembolik ve performans pratiklerini etkili bir şekilde yaymak için dijital ve sosyal medya ve mobil teknolojileri kullanmıştır. Politikanın sembolik-duygusal boyutu, AKP seçmen kitlesinin uyumunu sürdürmek için önemli olmuştur (Tokdoğan, 2018). Ancak, bu uygulamalar, toplumu daha da böldü, kültürel ve siyasi kimlikleri keskinleştirdi, siyasi gerilimi ve halk ayaklanmasını artırdığı için AKP hükümetinin geniş ölçüde meşrulaşmasını sağlamaktan uzak kaldı.

Sembolik iletişim araçları, her yerde siyasetin ayrılmaz bir parçasıdır. Bu açıdan, Türkiye örneği benzersiz değildir. Ancak belirli türdeki siyasi sembolizm, diğer siyasi bağlamlardan daha önemli olabilir (Kertzer, 1988). Örneğin, kişilik kültürleri genellikle Saddam Hüseyin'in Irak'ı, Hafız Esad'ın Suriye'si ve Kim Il-sung'un Kuzey Kore'si gibi otoriter, kişisel rejimlerle ilişkilendirilir (Sassoon, 2016). Festival, anma pratikleri ve kutlamalar, meşruiyet oluşturmak ve popüler dayanışma yaratmak isteyen devrimci rejimler ve yeni ulus devletlerinde yaygındır (Podeh, 2011).

Bugünün Rusya'sı gibi seçimli otoriter rejimler, devlet liderleri için seçmen desteğini harekete geçirmek için hükümet yanlısı gösterilerden faydalanırlar (Smyth ve ark., 2013). Demokratik rejimlerde de, sosyal ve görsel medyanın yaygınlaşması, siyasi aktörleri seçmenlerine daha teatral, performans ve duygusal yollarla hitap etmeye zorlamaktadır. Bu nedenle, eğer özel bir siyasi tarz olarak anlaşılırsa, son zamanlarda popülizmin yükselişi, politikanın medyatizasyonu ile ilişkilidir (Moffitt, 2016).

Türkiye'deki sembolik uygulamaların kullanımı, özellikle AKP hükümeti ve mücadele eden muhalifleri tarafından, özellikle belirgin ve yoğun hale gelmesi açısından, mevcut siyasi rejimin dinamikleri ve küresel siyasi trendlerle ilişkilidir. Türkiye'deki duygusal sembolik dinamiklerin devam eden merkezi rolü, ana ideolojik çatışmaların dayanıklılığına, devlet içindeki elit mücadelelere ve otoriter yönetim yönündeki kaymaya bağlanabilir.

## **2.4. TÜRKİYE’DE BİR KARŞI DEVRİM ALEGORİSİNDE SİYASİ SEMBOİZM: AKP DÖNEMİ YAŞANAN DÖNÜŞÜMÜN SİMGESİ OLARAK ‘KEMALİZM İLE MÜCADELE’**

Geçmişten günümüze siyasilerin siyaset etme biçimleri kendi ötekilerini yaratmaktadır. Bunlardan biri de Türk siyasal hayatında Kemalizm’in karşısında konumlanan Siyasal İslam’ın mücadelesidir. Bu karşıtlığın en önemli unsuru Ayasofya’nın cami olarak mı yoksa müze olarak mı konumlandırılacağı tartışmalarıdır. Bu tartışmaların sembolik değeri ve dili Ayasofya’dır. Ayasofya burada bir çeşit karşı devrim alegorisi olarak değerlendirilebilir.

### **2.4.1. 2007-2011 Kemalizm’in Zorunlu Davetlisi AKP**

AKP’nin Kemalizm ile bellek mücadelesinin törenler üzerinden anlatıldığı bu ikinci dönemde (2007-2011), AKP’nin törenlere zorunlu bir davetli olarak katıldığı iddia edilmektedir. Hem iktidar hem Kemalist vesayet kanadında anma törenleri açısından iptallerin, boykotların, alternatif kutlamaların oldukça yoğun olduğu bu dönemde, kimin davetli, kimin ev sahibi olduğunun da belirlenmesi için girişilen bir mücadele dönemi olduğu iddia edilmektedir.

Bu bölümde ilk olarak, kısaca ev sahipliği ile davetlilik arasındaki farka değinilmektedir. Sonrasında ise, bu dönemdeki törenlerde sıklıkla karşımıza çıkacak olan hem iktidarın hem de alternatif kutlamaların düzenlemeleri ve resepsiyonları-davetleri boykot etme tutumları üzerinden kimin ev sahibi, kimin davetli olduğu tartışması yürütülmektedir.

Kendisini ev sahibi olarak gören Kemalist vesayet açısından ne görmezden gelinebilen, ne de misafirliği arzulanan olarak AKP, iktidarda olmasına rağmen ancak zorunlu bir davetlidir. Buna karşılık giderek iktidarını güçlendiren AKP ise kendisini misafir olarak görmediğini ilan etmektedir. AKP için, memurluğun bittiği, Kemalizm’in ev sahipliğini AKP ile paylaşmak zorunda olduğu yeni bir döneme girilmiştir. Bu ikinci dönemde cumhurbaşkanlığı seçimleri, e-muhtıra krizi, açılan kapatma davası, Ergenekon ve Balyoz Davaları, 2010 Anayasa referandumuyla birlikte biri hegemonik olmaya

çalıştığı, diğeri ise hegemonyasını yitirmemeye çalışan iki bloğun mücadelesine tanıklık edilmektedir. Bu dönemde ne Kemalist vesayet birinci dönemdeki kadar siyasetin tekeline sahiptir ve tek başına evin sahibidir, ne de AKP, ne birinci dönemdeki edilgen memur kadar etkisiz ne de tam anlamıyla Kemalizm'in hegemonyasını kırabilmiştir. Sadece ve zorunlu olarak davetlidir.

Ziyaretçiyle davetliyi birbirinden ayıran Derrida için ziyaretçi, aniden-davet edilmeden gelendir ve davetsiz ziyaretçi, koşulsuz bir konukseverliğe haizdir. Oysa davetli için bir kapı bulunmaktadır (Derrida, 2000: 6-11). Davetli ile ev sahibini birbirinden ayıran bu eşik, buyur edilecek olanla buyur edenin önceden belirlendiği, koşullu bir misafirperverlik sunmaktadır. Kendi alanı olan evinin kurallarını kendisi koyan ev sahibi, davet ettiği misafiri bu kurallara uyması koşuluyla, evinde gibi hissettirecek bir konukseverlik anlayışı benimsemiş olandır (Derrida, 1994: 14). Bu misafirperverlik, sınır koyan bir misafirperverliktir (Derrida, 1997: 15-16). Ev sahibi, misafir karşısında ev sahipliğini, hükümranlık konumunu sağlamlaştırmaktadır. Davetli olmak ise, ev sahibinin kurallarını, hiyerarşisini kabul etmek demektir, davet edildiği evde yerleşikleşmeyip, geçici olan misafirin, evin kurallarını içselleştirmesi gerektirmemektedir (Derrida, 2000: 12-15). AKP için, ev sahibinin kurallarını içselleştirmesi, kendi olmak istediği ev sahipliğini inkâr anlamına gelmektedir. Yeni misafir evinizde sizin kurallarınıza tabiiyken, misafirliği geçici/sürelidir ve sizin kurallarınıza uyarak, aslında bir yandan da hem misafirliğini hem de evin hükümranının siz olduğunuzu teslim etmektedir. Ne zamanki misafir kalıcılaşmakta, evi gibi gördüğü yere yerleşme arzusu taşımaktadır, işte o zaman evin kurallarını içselleştirmemesi gereken bir yabancıya, ötekine dönüşmektedir. İktidar, Kemalizm'in koyduğu kuralların dışına çıkıp evin, Türkiye'nin kurallarını yeniden tanımlamak istemektedir.

#### **2.4.2. Törenlerde AKP'lileşme Dönemi**

Resmî törenler, iktidar elitleri arasındaki çelişki ve çatışmaların dışavurum sahneleri; iktidara soyunan elit fraksiyonlarının toplumsal tahayyüllerini yarıştırdıkları/ çatıştırdıkları alanlar olma işlevini yüklenmektedirler. Türkiye'de de törenlerde Kemalist elitler ile AKP ile sisteme iyice yerleşen yeni elitlerin kendi değerlerinin rekabeti gözlemlenmektedir. Bu dönemdeki törenlerde AKP'nin "ötelenmiş", aşağılandığını

söylediği taşra burjuvazisinin, Cumhuriyet'in Batıcı, Kemalist, laik zihniyetinin değer ve simgeleriyle hesaplaşması söz konusudur (Özbudun, 2015).

İktidarın Yeni Türkiye iddiası, bir öz Türkiye iddiası olarak karşımıza çıkmaktadır. Türkiye, varlığını 1071 Malazgirt Zaferi'ne, 29 Mayıs 1453'te gerçekleşen İstanbul'un fethine, 7 Aralık 1916-29 Nisan 1916 arasındaki Kut'ül Amare'ye borçludur (TCCB, 2014). Erdoğan, 19 Mayıs'ın, 23 Nisan'ın, 29 Ekim'in, 30 Ağustos'u başlangıç olarak görenler varsa bunları milletin hasmı olarak adlandırmaktadır. Yeni Türkiye, "Eski" Türkiye'nin araya girerek bize unutturulan, belleklerimizden silinen "o" Türkiye ruhuna geri dönüş olarak ifade edilmektedir. Erdoğan'a göre kendisini kurucu iktidar olarak ilan eden Kemalist tarihe karşı çıkmaktadır (TCCB, 2014). 19 Mayıs 1919'u, Çanakkale'de başlayan tüm zorluklara, yoksulluklara rağmen, Birinci Dünya Savaşı boyunca sönmeyen, asla pes etmeyen bir milletin yeniden diriliş mücadelesi olarak ifade etmektedir (TCCB, 2016). Gelecek için kurmaya giriştiği Yeni Türkiye söyleminde kurucu olmak isteyen Erdoğan, bu dönem öz Türkiye'nin bir hatırlatıcısı olduğu iddiasıyla karşımıza çıkmaktadır. Mustafa Kemal'in ve Türkiye Cumhuriyeti'nin köksüz olmadığını söyleyen Erdoğan için, 19 Mayıs 1919'u, 23 Nisan 1920'yi, 29 Ekim 1923'ü, mesela 1071 Malazgirt Zaferi'nden, 1299 Osmanlı'nın kuruluşundan, 1453 İstanbul'un fethinden ayrı görülemez (TCCB, 2016). Dolayısıyla Erdoğan, cumhuriyetin kurulmadığını, Osmanlı'nın mirasını alarak dirilttiğini iddia etmektedir.

#### 2.4.2.1. Kemalist Köken Anlatısından AKP'nin Hayali Kapasitesine

Yeni Türkiye anlatısına uygun günleri getirerek, bir anlamda resmi bayramları işgal ederek anlatıyı yeniden kurmaya çalıştığı iddia edilecektir. Köken anlatısının sadık öznelerini oluşturmak ve bu hikâyeyi gelecek nesillere taşıyacak toplumsal belleği oluşturmak mümkün olmayacaktır. Bunun için de Kemalizm'in zaferlerini yenileriyle değiştirdiği ya da aslında bir başarı hikâyesi olmasından daha çok bir hezimet hikâyesi olduğunu iddia edildiği bir dönemdir. Kurucu iktidar olmanın kökeni belirleme hakkı sağladığına daha önceki bölümlerde değinilmişti. Yeni Türkiye söylemini geçmişin mirasına yaslayarak, geleceği de belirleme erkini ele geçirmek istemektedir. "Bizim ilişkimiz tarihimizle, bizim ilişkimiz tarihten aldığımız ilhamla geleceği inşa etmek, yani

kökü mazide olan ati anlayışının gereğini yerine getirmek” (TCCB, 2016) diyen Erdoğan, Kemalist tarih anlatısında 19 Mayıs, 23 Nisan, 29 Ekim ve 30 Ağustos gibi Türkiye'nin kurucu olarak borçlanılan günlerini anlamından boşaltırken, yerine kendisini kurucu kılacak yeni bir köken anlatısı ve anlam borcu yaratmaktadır.

#### 2.4.2.2. 19 Mayıs Anadolu'nun Kurtuluşundan 29 Mayıs İstanbul'un Fethine

AKP'nin Kemalist tarihi işgal etme yönündeki ilk müdahalesi, 19 Mayıs Atatürk'ü Anma, Gençlik ve Spor Bayramı'nın yerine 29 Mayıs İstanbul'un Fethini koyma çabasıdır. (Fatih) Sultan Mehmet'in, 29 Mayıs 1453 tarihinde, 53 günlük savaşın sonunda İstanbul'u Bizans'ın elinden almasıyla, Orta çağ kapanmış, Yeni çağ başlamıştır. Fethin ardından Osmanlı Devleti'nin yeni başkenti İstanbul olmuştur. 1910 yılından itibaren Hürriyet Bayramı olarak kutlanan İstanbul'un fethi, Türkiye'de Atatürk döneminde kutlanmamış, ancak 1950'li yıllardan itibaren yeniden kutlanmaya başlanmıştır. İstanbul'un fethi Türkiye'de ilk kez İsmet İnönü döneminde kutlanmıştır.

AKP, Refah Partisi döneminde ise daha ihtimamlı olarak kutlanmaya devam eden 29 Mayıs'ların en önemli farkı ise fethin, İnönü döneminde Kemalist köken anlatısına uygun olarak Osmanlı'daki Türklüğe yönelik vurgunun yerine RP-AKP Osmanlı'nın ama daha çok da Batı karşısında İslam'ın yükselişi olarak ele alınmasıdır. Dolayısıyla Kemalist tarih anlatısında İstanbul'un fethi, yeni ulus devletinin üzerine kurulduğu kimliğin tarihi başarılarından, övünç kaynaklarından birisi olarak fetih, Osmanlı'nın değil, Osmanlı'daki Türkler'in başarısıdır (Danforth, 2014: 660-661). Oysa Kemalizm'in Batılılaşma ısrarını özünden bir sapma, kendine yabancılaşma olarak gören Erdoğan'a göre 29 Mayıs, şehrin ezanla, namazla buluşması bir medeniyetin fethi demektir (TCCB, 2014).

Hicrettir. Allah'ın yeryüzündeki evi olan Kabe'yi tüm putlardan temizlemek, Mescid-i Aksa'ya İslam mührünü vurmasıdır... Fetih Çanakkale'dir, Kut'ül Ammare'dir, Kurtuluş Savaşı'dır. 14 Mayıs 1950'dir, milletin iradesine sandıkta sahip çıkılması, İstanbul'un 1994 seçimleriyle yeniden İslamcı geleneğin bir temsilcisine, Refah Partisi yönetimine geçmesidir. Fetih, yokluk kıtlık içinde cihan imparatorluğunun küllerinden yeni bir devlet kurabilmektir. İstanbul'un fethi, Batı'yı yenerek karanlık bir çağın kapatılmasını, İslam medeniyetinin Batı karşısındaki zaferini sembolize etmektedir.

Erdoğan'a göre İstanbul'un fethini İslam'ın bir başarısı olarak görmek istemeyenler, eski Türkiye özleminde olan, zulmün 1453'te başladığını söyleyenlerdir. Dolayısıyla AKP'nin Yeni Osmanlılık anlayışı doğrultusunda 29 Mayıs'ın kutlanması, Kemalist tarihin aksine Osmanlı ve İslam geçmişiyle barışmayı, sürekliliği muhafaza etme çabası olarak sunulmaktadır (Maessen, 2014: 309; Ongur, 2015: 427). Refah ve Fazilet Partilerinin döneminde İstanbul'un fethinin alternatif İslami anma törenleri Osmanlı ve İslami temelde, alternatif bir kimlik inşası ve merkezi İstanbul'da olacak bir medeniyet fikrinin sembolü iken (Akt. Özyürek, 2007: 204), AKP'nin Kemalist vesayet anlayışını değiştirecek gücü iktidarında toplamasıyla, fetih kutlamaları, alternatif bir kimlik inşasından, Yeni Türkiye'nin yeni ulus öznesinin inşasına evrilmiştir.

29 Mayıs'a dönük fetih şenlikleri kapsamında gerçekleştirilen etkinliklerin içeriği, bir laik/ Batıcı Cumhuriyet kurgusunu yapı bozumuna uğratan, deyim yerindeyse “tersine işleyen” bir “toplum mühendisliği” projesini açığa çıkartmaktadır. Şenlikler, AKP iktidarının resmî/ ulusal bayramları sıkıştırdığı muhtasarlık ve muğlaklığın tersine, ilgili birimler tarafından alabildiğine yaygın, ayrıntılı, etkileyici ve “pedagojik” açıdan yüklü olarak planlanmaktadır. (Özbudun, 2015). Yukarıda da belirtildiği üzere 19 Mayıs, laik ulus devletin Batılılaşma arzusunu sembolize etmektedir. Muassır medeniyet seviyesine ulaşma hedefinde olan Kemalist ulus devletin kendisini, laik, bilime inanan olarak yetiştireceği gençlere emanet ettiği bir bayram olarak karşımıza çıkmaktadır. Öte yandan ise dindar nesil istediğini söyleyerek, yeni Türkiye'nin kuruluşunun otantik geçmişinde olduğunu iddia eden Erdoğan'ın yeniden diriliş, yeniden yükseliş olarak ifade ettiği İstanbul'un fethi bulunmaktadır. Kurtuluş Mücadelesinde Osmanlı'dan kendisini ayırtıran yeni ulus devletin sembolik mekânı Ankara olarak seçilirken, Kemalist anlatıda Osmanlı başkenti olarak İstanbul, daha gerilerde bırakılmıştır. Bu noktada AKP'nin Kemalist tarihin resmi bayramlarını tırpanlama arzusu, kendi anlatısına yer açma gerekliliğinin bir tezahürü, Kemalist tarihi AKP'lileştiremeyen iktidarın, kendisine AKP'lileştirebileceği bir tarih anlatısı kurma mücadelesinin bir sonucudur.

Ayrıca Yeni Türkiye anlatısı için Türk sağında da önemli bir karşılığı bulunan 29 Mayıs'ı köken anlatısına eklemektedir. AKP iktidarı resmi bayramlar için çeşitli gerekçelerle iptal seçeneğini kullanırken, fetih kutlamaları için hiçbir zaman iptal

seçeneğini kullanmamıştır. Zira fethin başarısını, teknolojiyi kullandıkları büyük bir debdebeye ikame ederek kutlayan AKP'ye bu durum İstanbul'un kadim İslam medeniyeti olarak öneminden kaynaklanmaktadır. Oysa İstanbul'un önemi, Erdoğan'ın belediye başkanlığından başbakanlığına, başbakanlığından başkanlığına başarı hikâyesinin hafıza mekânı olmasından ileri gelmektedir. Muhtar bile olamayacağı söylenen Erdoğan'a göre, İstanbul Büyükşehir Belediye Başkanlığı döneminde yaptığı hizmetler sayesinde iktidara giden yolu açmıştır. Bu açıdan yaptığı hizmetlerle İstanbul, Erdoğan'ın Türkiye'ye yapacağı hizmetlerin bir örneği, teminatı olarak sunulmaktadır (Dindar, 2011: 126). Bu anlamda şenlikler, bir yandan AKP'nin çağ atlatan İstanbul'un fethi üzerinden Yeni Türkiye için hayranlık duyulacak ortaklaştırıcı, pekişmiş bir kimliği yaratmasına yardım etmekte; öte yandan Osmanlı üzerine kurduğu yeniden kurucu nostaljisini İstanbul'a sahip çıkararak yaşatıyor gibi görünen AKP tarihe sahip çıkar gibi yaparak bir yandan kültüre ve dine bir meta değeri tahvil ederek, İstanbul'u markalaştırmasına (Mollaer, 2016: 14-15) imkân sağlamaktadır. Önemli bir rant merkezi olan İstanbul'a yönelik her kararını Osmanlı'ya, İstanbul'un İslam'ın zaferini simgeleyen fethine, onun tarihsel mirasının korunmasına atıfta bulunarak meşrulaştıran Erdoğan'a göre İstanbul, kendisinin aşkı, sevdasıdır. Kemalist tarih anlatısında ihmal edilmiş İstanbul'un kendisinin belediye başkanlığıyla ikinci kez fethedildiğine inanan Erdoğan kendisini İstanbul için tek yetkili görmektedir. Aslında 29 Mayıs'ı öne çıkararak geçmişine sahip çıkıyor gibi gözükürken AKP iktidarı bir yandan düşman işgalinden kurtuluşu simgeselleştirdiği 19 Mayıs'ın anlamını işgal ederken, öte yandan kurtuluşun değil, dirilişin(in) hikâyesini öne çıkaran anlayışıyla fetih hırsını da öne koymaktadır.

#### 2.4.2.3. 23 Nisan Ulusal Egemenlik ve Çocuk Bayramından Kut'ül Amare Zaferine

23 Nisan Ulusal Egemenlik ve Çocuk Bayramı'nı çeşitli gerekçelerle pek çok defa iptal eden hükümet, 2016 yılında terör nedeniyle kutlamaları bir kez daha iptal ederken, 29 Nisan'da 100. Yılı kutlanacak Kut'ül Amare zaferi için büyük bir düzenleme yapılmasına karar vermiş, aynı zamanda MEB'den okullara günün anlam ve önemini ortaya koyan kompozisyon, şiir yazma gibi etkinlikler düzenlenmesi için talimatta bulunulmuştur (Cumhuriyet, 16 Nisan 2016).

Erdoğan, Kut'ül Amare'yi 23 Nisan'a bir alternatif olarak görmediklerini ifade etse de, 23 Nisan'ın, Kut'ül Amare'den ayrı düşünülemediğini de söylemektedir. 23 Nisan'ı anlamak için önce bu tarihleri bilmeyi ve anlamayı şart koşmakta, Kemalist tarihin köken anlatısını yeniden Osmanlı'yla ilişkilendirmektedir. Böylelikle söylemsel olarak 23 Nisan'ı ayrı bir gün kabul ettiğini de söylese, aslında iktidar Kemalizm'in kendi içinde özgün kalma çabasını sekteye uğratmakta, geçmişle ilişkilendirerek, ülkenin kurucu değerlerini yeniden tanımlamaya çabalamaktadır.

Kut'ül Amare, Birinci Dünya Savaşında, 9 Nisan 1916 yılında Irak'ın Kut bölgesinde Osmanlı ordusunun İngilizler'i yenerek kazandığı zaferdir. Irak petrollerini ele geçirmek isteyen İngilizler, Irak'a saldırır ve bu sırada Irak cephesinde İngilizler'e karşı savaşan Türk birlikleri, 29 Nisan 1916'da bu işgali engellemişse de, Mart 1917'de İngilizler, Bağdat'ı işgal etmeyi başarmışlardır (Karip, 2016). Cihat fetvası ile Osmanlı'daki Sünniler ve Şiiiler, İngilizlere karşı beraber mücadele ettiklerinden Kut'ül Amare zaferi, Abdülhamid'in Panislamcılık anlayışıyla da ilişkilendirilmektedir (Emre, 2016). Bu husus bugün kendisini etno hayali vatan vurgusuyla eski Osmanlı topraklarının hamisi, ümmetin birliğinin koruyucusu ilan eden Erdoğan'ın için önemli bir koz olarak karşımıza çıkmaktadır.

İktidara göre Kut'ül Amare Zaferi'nin 1951 yılına kadar Kut Bayramı olarak kutlanırken, 1952 yılında Türkiye'nin NATO üyeliğinden itibaren kutlanılmamasının nedeni Batı ittifakının önemli bir üyesine karşı kazanılmış bir zafer olduğundan dolayı, Türkiye için kazanç, İngiltere için yenilgi olan savaşın hatırlanmasının İngilizler açısından hoş olmayacağıdır (Emre, 2016). İktidarın bakış açısına göre, muassır medeniyet seviyesi uğruna bugün aynı yolu yürüdüğümüzü düşündüğümüz Batı, geçmişte savaşın öteki tarafı olurken, bugün ötekileştirdiğimiz Araplar, müttefikimiz olmuştur. İktidar için, resmi tarihin toplumu yanlış yönlendirmesiyle, Araplar'ın Osmanlı'yı arkadan vurdukları, yanlarında savaştıklarını söylemektedir (Yeni Şafak, 30 Nisan 2016). Bunun nedeni ise Batılılaşma uğruna yüzünü sadece Batı'ya dönerek, geçmişini, komşularını inkâr ve ihmal eden Kemalizm'dir. Dolayısıyla iktidar, Kut'ül Amare Zaferine sahip çıkarak, Kemalizm'in Batı'ya benzemek uğruna tarihin akışını

çarpıtıran anlatısını düzelttiğini, saptırılmış tarih kurgusunu doğrusuyla değiştirdiğini iddia etmektedir.

#### 2.4.2.4. 29 Ekim Cumhuriyet Bayramından 15 Temmuz Destanına

AKP'nin söyleminde yenisinin icat edildiği bir başka gün ise 29 Ekim Cumhuriyet'in kuruluşu olmuştur. Atlatılan 15 Temmuz darbe girişiminin ardından, iktidar tarafından sıklıkla bunun ikinci bir kurtuluş mücadelesi olduğu vurgulanmaktadır. Kurtuluş Savaşı'nı anti-emperyalist bir mücadele olarak algıladıklarını (Kalm, 2017: 304) ve sonucunda ortaya çıkan laik ulus devletin kendilerinde hayal kırıklığı, aldatılmışlık hissi yarattığını ifade eden İslamcı kesimle (Bora, 2017: 417) paralel olarak Erdoğan, darbe girişimini Batı'ya karşı topyekün verilmiş bir kurtuluş mücadelesi olarak nitelendirmektedir. Buna göre 15 Temmuz, Kurtuluş mücadelesinden, 1071 Malazgirt Zaferi'nin, 1299 Osmanlı'nın kuruluşunun devamı olarak gören hükümet, 15 Temmuz bir darbe girişimi olarak değil, emperyalist Batı'nın işgaline karşı verilmiş bir savaş olarak anlatıya dâhil edilmektedir (Küçük ve Özselçuk, 2015: 185; Eraslan, 2017).

İktidara göre bu girişim, Osmanlı'dan arta kalan topraklardan elde kalan son parçanın, Anadolu'nun işgal teşebbüsüdür. Tıpkı Osmanlı'yı işgal etme arzusuna karşı verilen Kurtuluş mücadelesinde olduğu gibi, 15 Temmuz da, Batı'nın emperyal çıkarlarına hizmet eden işgalcilerden kurtulmak üzere verilmiştir.

Erdoğan için 15 Temmuz, 40 yıldır Türkiye'yi ele geçirmeye çalışanların Türkiye'ye yönelik bir müdahalesi, Türkiye'yi ele geçirme çabası ve bu işgal harekâtına karşı milli direnişin adıdır (Karagül, 2016). İktidara göre birinci kurtuluşla cumhuriyet, ikinci kurtuluş mücadelesi ile demokratik bir cumhuriyet kazanılmıştır (Milliyet, 10 Şubat 2017). Dolayısıyla Lozan'ın Türkiye'nin kuruluş belgesi olması gibi, 15 Temmuz da, iktidar tarafından Yeni Türkiye'nin kuruluş belgesi sayılmaktadır. Yeni Türkiye, (eski) Türkiye'nin olamadıkları ve öldüramadıklarıdır. Şöyle ki iktidara göre 15 Temmuz mücadelesi, darbeye karşı verilmiştir, emperyalizme karşı verilmiştir, demokrasi adına, özgürlük adına, şimdinin tüm ihtiyaçlarına yönelik verilmiştir. Bu yüzden de hükümet, 15 Temmuz'u Demokrasi ve Özgürlük Günü olarak ilan etmiştir. Böylece eski

Türkiye'nin "katili" Yeni Türkiye, en başından beri hedeflenen özgürlüğün, demokrasinin asli uygulayıcısı olarak kendisini katil değil, kahraman ilan etmektedir. 15 Temmuz, Batılılaşma paradigmasına yüzünü dönen Türkiye'nin neden olduğu yarık belleği (Gambetti, 2009: 146 ), AKP tarafından hafıza kaybını sona erdiren kurtarıcı bir gün olarak karşımıza çıkarılmaktadır.

AKP'nin kurucusu olma arzusunda olduğu Yeni Türkiye'yi kurmak için üzerine inşa edeceği bir köken anlatısı ve yaslanacağı yeni bir anlam borcuna ihtiyacı bulunmaktadır. İktidar kendi kökensel anlatısını toplumsal bir bellek olarak yerleştirebilmek adına destan olarak ifade ettiği 15 Temmuz'un tüm metaforlarını devreye sokarak, anlam borcunu yeniden kurmaktadır. Bunu da başkomutan, merkezinde ordumillet, milli mücadele gibi metaforların ve icat edilen yeni ulusal ikonların olduğu eski bürokratik rejiminin kurumsal anlatısını taklit ederek yapmaktadır.

Zira toplumlar, kimliklerinin üzerine inşa edildiği ölümleri anarak kendi kimliklerini onaylamaktadırlar (Assmann, 2001: 79). Onaylanan kimlik ise, iktidar tarafından Erdoğan'ın liderliğinde inşa edilecek bir İslam milliyetçiliği olarak sunulmaktadır (Yılmaz, 2017: 497). Kendilerinden vazgeçerek, kendilerinin toplamını aşan kutsal bir siyasal birlik olan (Şeriati, 1991: 73) milleti yaşatan bugünü ve geleceği borçlandığımız söylenen 15 Temmuz şehitleri, yıkılan eski düzen karşısında kurulmakta olan yeni düzenin haklılığının simgeleri ilan edilmektedir. Böylece darbeye karşı canından olan şehitler üzerinden vesayetçi olarak adlandırılan eski Türkiye geçmişi de mahkûm edilmekte, darbelere karşı sokaklara dökülen, canını siper edenlerin Yeni Türkiye'si olarak ifade edilen yeni siyasal düzen yüceltilmektedir (Zook, 1995: 373).

Yine tıpkı Kurtuluş Savaşı'nda verdiği mücadele ve yaşanan kayıplar nedeniyle Maraş'a verilen Kahraman, Urfa'ya verilen Şanlı unvanları gibi darbe gecesi, darbeyi durdurmak adına insanların sokağa çıkarak mücadele ettiği Ankara'nın Kazan ilçesine de hükümet tarafından "kahraman" unvanı verilerek, adı Kahraman Kazan olarak değiştirilmiştir. Bunun yanı sıra darbe girişiminin başladığı İstanbul'daki Boğaziçi Köprüsü'nün adı 15 Temmuz Şehitler Köprüsü, Ankara'daki Kızılay meydanının adı 15 Temmuz Milli İrade Meydanı, Genelkurmay Kavşağı'nın adı 15 Temmuz Şehitler

Kavşağı olarak değiştirilmiştir. Bu tür değişiklikler ve hafıza mekânları üzerinden iktidar hem zaferini gösterecek hafıza mekânları yaratmakta hem de hafıza mekânlarına koyduğu isimler ile adlandırmaların pekiştirici niteliğini kullanmaktadır. Bunun yanında hükümet açıklamalarında Akıncılar üssü gibi darbecilerin merkez olarak kullandığı yerlerin kapatılarak, buraların insanların güzel vakit geçirecekleri mekânlar haline getirileceği ifade edilmiştir. Aslında burada iktidarın 15 Temmuz'un nasıl hatırlanacağına, belleklerimizde nasıl yer tutacağına dair gerçekleştirdiği bir müdahale söz konusudur. Bir yandan Akıncılar üssünü kapatılarak bir tabu (Freud, 2003) haline getirerek mekân üzerinden darbecileri cezalandıran bir iktidar ki üssün kapatılması darbenin merkezi haline gelen bir yerin hafıza mekânına dönüşmesini engelleme çabasıdır, mekân kapatmak, hafızada o mekâna yüklenen anlamların unutturulması olarak kodlanmaktadır. Öte yandan bir darbe girişimine ev sahipliği yapmış bir üssü, insanların vakit geçireceği güzel bir yere dönüştürme arzusu da, (darbe engelleyebilmiş olmanın getirdiği başarıyı) darbenin kontrolünü eline alan hükümetin darbenin hasarlarını telafi edecek, iyileştirecek erkini göstereceği anıt bir mekâna (Connerton, 2014) dönüştürmek istemesidir.

Ayrıca milli mücadele dönemi hatırası olan Atatürk büstleri, zafer anıtları yerine 15 Temmuz'un hafıza mekânlarını yaratan iktidar anıtlar aracılığı ile törensel uygulamaların merkez mekânlarını yaratmakta ve bu hafıza görüntüleri aracılığı ile kamusal alanı kendi anlatısının görüntüsüne bulmaktadır. AKP, yapabildiği kadar yere, yapabildiği kadar çok 15 Temmuz anıtları dikmektedir. Böylece kendi anıtsal-abidevi tarihini yazma girişiminde, cumhuriyetin, Kemalizm'in hafıza mekânlarını ödünç alma zorunluluğu da kendi kökensel anlatısını ve tören alanlarını yaratmaktadır. Kendi yasını, acısını, zaferini ortaklaştıracağı, önünde toplanarak bu duyguları somutlaştıracağı anıtları da 15 Temmuz Destanı'na eklemektedir.

15 Temmuz Demokrasi ve Özgürlükleri Anma günü olarak iktidar tarafından ilan edilen ve 2016 yılından beri gerçekleştirilen törenler ile unutulmasının önüne geçilmek istenen bu tarih her ne kadar AKP açısından Yeni Türkiye'nin bir başlangıcı olarak da ifade edilse, aslında meşru siyaset imkânları son derece daralmış bir hükümetin, kendisini yeniden var etme çabasıdır.

AKP, Yeni Türkiye'nin kuruluşunu, otantik özün diriltişi olarak Yeni Osmanlıcılık söylemi üzerine dayandırmaktadır. Zira daha önceki bölümlerde Yeni Osmanlıcılığın, hem ülke içinde hem de özellikle Batı karşısında giderek meşruiyet krizi yaşayan iktidarın kendisini bu krizlerden kurtarmadaki en önemli aracı olduğu ifade edilmişti. Dolayısıyla iktidar iddia ettiği üzere Batı tarafından sömürülen eski Osmanlı topraklarına ve yaşanan tarihsel olaylara sahip çıkar gibi yaparak, ne Türkiye'yi Osmanlı geçmişiyile barıştırmaya, ne de ecdad yadigârı olduğunu söylediği bu yerlerin koruyuculuğuna taliptir. Zira içerde ve dışarda yaşadığı güç ve meşruiyet kaybı düşünüldüğünde AKP, içerde Kemalizm'den, dış dünyada ise evrenselleşmiş Batı normlarından kendisini azade tutabileceği yeni bir anlatı ve anlam borcu aramaktadır. Dolayısıyla bu yeni anlatı ve anlam borcunun da daha çok AKP'yi diriltiş mücadelesi olduğu söylenmelidir.

### 3. BÖLÜM

#### SİYASİ SEMBOLİZM ÖRNEĞİ OLARAK AYASOFYA

Semboller insanların fikirlerini ve inançlarını aydınlatır ve bu da kimliklerin ortaya çıkmasını sağlar. Örneğin, bir kişinin giyim tercihi, değer verdiği eşyalar ve favori mekanları incelenerek bir kişinin mesleki hayatı, etnik kökeni, siyasi fikirleri veya dini inançları hakkında bilgi edinilebilir. Bu unsurlar farklı yollarla bir bireyin kimliğini anlamamıza katkıda bulunur. Kimlik ve sembol, kullanıldıkları bağlamdan etkilenen dinamik kavramlardır. Sembollerin nasıl yorumlandığı ve kimliklerin nasıl değiştiği, sekülerleşme, modernleşme ve postmodernleşme gibi toplumsal değişimlerden etkilenir. Bu koşullarda kimlikler bazen bir kalkan görevi görerek grup sadakatini artırırken bazen de kaotik ortamın bir parçası haline gelir. Bu nedenle sembol ve kimlik arasındaki ilişkinin bir unsuru olarak duran Ayasofya, sembolik bir değeri ifade etmesi bakımından önemlidir. Bu bölümde Ayasofya sembolünün, Türk siyasal hayatındaki yeri, sosyal kurumlarla ilişkisi ve Siyasal İslamcılar arasındaki öneminin belirlenmesi amaçlanmaktadır.

#### 3.1. AYASOFYA'NIN YAPILIŞ SÜRECİ VE MİMARİ ÖZELLİKLERİ

Ayasofya, tarih boyunca çeşitli güçlerin etkisi altında kalmış önemli bir mekandır. İktidarla ilişkisi ve mimari yapısı, onun önemine katkıda bulunan en belirgin özelliklerdir. Ayasofya, önemli bir şehirdeki en dikkate değer yapıdır. Tarih boyunca birçok medeniyete ve imparatorluğa ev sahipliği yapmıştır. İnşa edildiği günden itibaren mimari özellikleriyle öne çıkmıştır. Ayasofya'nın önemine katkıda bulunan faktörlerden biri, İstanbul şehriyle olan ilişkisidir. Tarih boyunca İstanbul'un dönüşümleri ve ilerlemeleriyle birlikte var olmuştur.

Bu bağlamda, Ayasofya Bizans döneminde bir tapınak, Hristiyanlaştırılmış Roma döneminde bazilika tarzında bir kilise ve Doğu Roma İmparatorluğu döneminde ise en büyük restore edilmiş kilise olarak hizmet vermiştir (Akgündüz, Öztürk ve Baş, 2006). Ayasofya, 25 Aralık 537 tarihinde açılmış ve İstanbul şehri 1453'te fethedilene kadar kilise olarak kullanılmıştır. Ardından, bina camiye dönüştürülmüş ve yaklaşık 500 yıl

boyunca bu şekilde kullanılmıştır. Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşundan itibaren 1934 yılından 24 Temmuz 2020'ye kadar müze olarak hizmet vermiştir.

Ayasofya'nın bulunduğu alanın en eski yapısı, dördüncü yüzyılda ahşap bir çatıya sahip bir bazilika olarak inşa edilmiştir ve antik İstanbul'un coğrafi merkezindeki bir tepede yer almaktadır. Bu ilk yapı, dikdörtgen bir tasarıma sahip olup ahşap çatıyla kaplı bir tapınağı andırmıştır. İlk Ayasofya, Artemis Tapınağı'nın üzerine inşa edilmiştir ve bazilika mimari tarzında tasarlanmıştır. Genellikle bilinen bilgilere göre, bu ilk Ayasofya yapısının inşasına Roma İmparatoru Valerius I. Constantine dönemine 324-327 yılları arasında başlandığı kabul edilmektedir. Ancak bu yapının inşası, Constantine I'in oğlu II. Constantius döneminde tamamlanmış ve 15 Şubat 360 tarihinde açılmıştır (Akgündüz vd., 2006).

I. Konstantin, Yeni Roma İmparatorluğunun ilk Hristiyan imparatoru, Konstantinopolis'i yeni başkent olarak kurmak ve ona önceden Roma'ya ait olan tüm avantajları bahşetmekten sorumlu kişiydi. Yeni başkent inşasını ve zenginliğini artırmak için şehri harika yapılarla süsledi ve birçok bölgeden getirilen sanat eserleriyle donattı. Böylelikle şehri muhteşem binalarla süsledi. Kilise inşasına büyük önem vererek, şehrin ilk dönemlerinde Hristiyan karakterinin benimsenmesine katkıda bulunmuştur. I. Konstantin'in imparatorluğu Hristiyanlaştırması ve antik yarımada üzerinde yeni başkent inşa etmesi, iktidar politikasında ustalığının bir örneğidir. Ayasofya, Bizans imparatorlarının siyasi düşünce ve iradesinde Roma devlet ideolojisinin yaygınlığını sembolize eden bir metafor olarak hizmet etmiştir (Ostrogorsky, 1986). Ayasofya, zamanla bu yapı üzerinden politik otoritenin de barındığı ruhani bir güç merkezine dönüşmesiyle, imparatorluk gücünün siyasi güçle birlikte nasıl birleştiği belirginleşmiştir.

İmparator I. Konstantinos, Konstantinopol şehrinin imparatorluğunun merkezi olarak daha uygun bir şekilde yeniden tasarlanmasından sorumluydu. Haliç'i merkez alan bir donanma kurdu. Oluşturulan birkaç meydanın her birine İmparatorun heykelleri yerleştirildi. Şehrin inşası sırasında, bugün Konstantinos Sütunu olarak bilinen sütunun üzerine İmparatorun heykeli yerleştirildi. Hipodromun genişletilmesine ve yeniden tasarlanmasına özel bir önem verildi. Şehre birçok yerden getirilen paha biçilmez sanat

eserleri seremoni yolu üzerine yerleştirilerek şehir süslendi. İmparator, imparatorluğun yeni başkentini inşa ederken birçok muhteşem kilise için planlar yaptı (Akşit, 2012). İnşa edilecek kiliseler arasında Ayasofya Kilisesi, St. Irene Kilisesi ve Havariyun Kilisesi en önemlilerindedir.

### 3.1.1. Ayasofya'nın Önemi ve İlk İnşa Hali

Ayasofya, eskiden Yunanca adıyla Mega Ekklesia (Büyük Kilise) olarak biliniyor olsa da başlangıçtan itibaren, İsa tarafından simgelenen Tanrı'nın Bilgeligi veya Sözü anlamına gelen Sophia adıyla öne çıkıyordu. Sonraki dönemlerde Ayasofya terimi kullanılmaya başlandı ve bu da "Kutsal Bilgelik", "Büyük Bilgelik" veya "Kutsal Bilgelik" anlamlarına gelmektedir (Akgündüz vd., 2006).

325'te İznik Konsili'nde yaşanan olayların ardından imparator, 326'da Hristiyanlığı resmi devlet dini ilan etti. Bu eylem yeni bir devlet ideolojisinin ortaya çıkmasına yol açtı. İmparatorun kişisel olarak Hristiyanlığa dönüşmesi, gücünün pekiştirilmesinde önemli bir etken oldu. Bu nedenle, Ayasofya'yı yaparak otoritesinin nesnel bir sembolünü inşa etmek ve yapının aracılığıyla tek bir din altında hükümdarlığını sağlamlaştırmak istedi.

Ayasofya'nın yapımı, Bizans şehrinin yenilenmesiyle birlikte İmparator I. Konstantinos döneminde başladı. İlk tasarım, uzun bir bazilika olup üstü ahşap bir çatıyla kaplı olmasıydı. Ancak bu ilk yapı deprem nedeniyle yıkıldı ve İmparator Constantius II tarafından daha büyük bir ölçekte yeniden inşa edilmesi emredildi. Yeni Ayasofya, altın ve gümüş perdelerle süslü bir açılış töreniyle hizmete girdi; rahiplere ve ihtiyaç sahibi halka çeşitli yardımlar dağıtıldı. Bu yeni yapı, önceki küçük kiliseyi taş duvarlar, beş nefli ve ahşap çatı ile değiştirerek daha büyük bir yapı haline geldi (Akgündüz vd., 2006). Ayasofya'nın görkemli bir yapı olarak inşa edilmesi, siyasi gücünün sergilenmesi ve halk nezdinde görünürlük kazanması açısından önemliydi.

395 yılında Roma İmparatorluğu'nun bölünmesiyle birlikte İstanbul, Doğu Roma İmparatorluğu'nun başkenti haline geldi. Bu gelişmelerle birlikte Ayasofya'nın önemi de arttı. Kilise, şehirdeki politik olayların ve tartışmaların odak noktası haline geldi. O

dönemde çeşitli anlaşmazlıkların yaşandığı Ayasofya, önemli bir siyasi mekân olarak ortaya çıktı. Beşinci yüzyılın başında, Patrik'in İmparatorluk hanedanına Ayasofya'da yaptığı sürekli ve sert eleştiriler, ikisi arasında bir anlaşmazlığa neden oldu. Bu anlaşmazlık sonucunda sevilen Patriğin sürgüne gönderilmesi büyük bir isyana yol açtı. Bu olaylar sırasında Ayasofya da yangından etkilendi. Sadece 44 yıl ayakta kalan ilk Ayasofya binası, 404'te çıkan yangında harap oldu (Akgündüz vd., 2006). Ahşabın önemli bir rol oynadığı bir dönemde, Ayasofya'nın ahşap yapısı, açılışından neredeyse yarım asır sonra çıkan yangında yok olmasına neden oldu (Yılmaz, 1991).

İkinci Ayasofya binası, 415 yılında açılan beş nefli yine ahşap bir yapıydı. Bu bina, İmparator II. Theodosius döneminde inşa edildi ve hükümdarlığı süresi içinde tamamlandı. Akgündüz vd. göre (2006), İmparator II. Theodosius, Konstantinopolis'teki tarihi yarımada etrafını saran sur duvarlarını da inşa ettirdi; bu sur duvarları bugün hala varlığını sürdürmektedir. Bu durum, Konstantinopolis'in imparatorluk başkenti olarak kurulmasına yol açan faktörlerden biriydi. İkinci Ayasofya'nın inşasıyla birlikte şehirde dini ve siyasi önem büyük ölçüde arttı.

Buna rağmen, ikinci Ayasofya yapısı, 532 yılında İmparator Justinian döneminde Hippodrom'da başlayan Nika isyanına kadar dayanabilmiştir. Nika isyanı sırasında çıkan yangınlar sonucunda birçok kamusal yapı, imparatorluk sarayı dahil olmak üzere yakıldı (Eyice, 1991: 207). Aya İrini Kilisesi, Samson Bakımevi ve Senato Binası gibi önemli yapılar, Ayasofya ile birlikte bu grup içinde yer almaktaydı.

### **3.1.2. İmparatorluğun Ayasofya Projesi**

Bizans İmparatoru Justinian, sınırları içinde ve dışında siyasi karışıklıkların yaşandığı bir dönemde iktidara gelmiştir. Ayasofya'nın tamamlanması emrini bu dönemde vermiştir. Nika Ayaklanması'nı takiben daha görkemli bir şekilde yeniden inşa edilen Ayasofya'yı anlamak için Justinian'ın resmi imparatorluk politikalarını analiz etmek gerekmektedir. "İmparatorluk gücünün Tanrı'nın ihsanından geldiğine inanan Justinian, evrensel güç için sadece Roma kimliği değil, Hıristiyanlık üzerinde de mücadele vermiştir" (Ostrogorsky, 1986). Justinian, imparatorluk gücünün Tanrıdan geldiğine inanmaktaydı. Bu nedenle, Doğu'daki birçok eyaleti imparatorluğa dahil ederek etki

alanını genişletti ve imparatorluk içinde birliğin sağlanmasına büyük önem verdi. Putperestlik ve Aryanizm gibi inançlar yasaklandı ve imparatorun yönlendirmesiyle bir tek Ortodoks din standart hale getirildi (Kleinbauer, 2004: 12). Bu hedefe ulaşmak için Ayasofya'yı daha görkemli bir şekilde restore etme fikri ortaya çıktı. İmparatorluğun gücü ve prestijinin sergilenmesi için en uygun mekân olarak görüldü. Nika İsyanı'ndan sonra, İmparator Justinian hükümdarlığı boyunca otoritesini güçlendirmek ve imparatorluğa düzeni geri getirmek için bir dizi reform gerçekleştirdi. Bu reformları Ayasofya gibi görkemli mekanlarda simgeleştirmeyi amaçladı.

Justinian'ın yürürlüğe koyduğu çeşitli değişiklikler sonucunda, Tanrı'nın Seçilmiş, Rahip-Kral hatta Başrahip olarak ün kazandı. Bu, imparatorluğun ruhani otoritesinin siyasi gücüyle iç içe geçtiğini gösteriyordu. Başka bir deyişle, imparator kendini bir tanrısal varlık olarak yüceltti. Bu dönemde siyaset ve din, genellikle devlet ve kilise olarak bilinir, birbirine karışmıştı ve imparator Tanrı'nın otoritesinin ve varlığının yeryüzündeki tezahürü olarak tasvir ediliyordu. Bu sonuç olarak, birleşik Ortodoks imparatorluğun alternatif kollarının ortaya çıkmasına neden oldu. Bunun sonucunda, Justinian imparatorluk genelinde önemli bir inşaat programı başlattı. Fethettiği bölgelerde şehirler inşa etti ve Konstantinopolis'te birçok inşaat projesi ve kiliseyi inşa ettirdi (Kleinbauer, 2004).

İmparator Justinian'ın yeni kiliseler inşa etme hırısı, Konstantinopolis'teki Ayasofya'nın yenilenmesiyle vurgulanmıştır ve bu proje programın ana anıtı haline gelmiştir. Justinian için Ayasofya'yı yalnızca ilk inşa edildiği hâline döndürmek yeterli değildi. İmparatorluk başkentinde inşa edilecek büyük katedral, imparatorluğun görünürlüğünü ve büyük cömertliğini sergilemenin yanı sıra Justinian'ın imparatorluk felsefesini de yansıtması gerekiyordu. Amacı, Tanrı ile dünya insanları arasında aracı olan bir imparatorluk yönetimi içinde dini bir merkez oluşturmaktı. Ayasofya'nın iki amacı vardı. İlk olarak, imparatorun otoritesini meşrulaştıran dini ritüeller için kullanılırken, ikinci olarak, yabancı ziyaretçilere Tanrısal haklarla süslenmiş imparatorluk gücünü göstermek için kullanılıyordu (Kleinbauer, 2004; White, 2004).

Yeni Ayasofya, Justinian'ın imparatorluk gücünü simgelemek amacıyla tasarlanmıştı. Bir mimari yapı olarak, imparatoru ilahi otoritenin dünyevi bir temsilcisi olarak yüceltmeliydi. Hem başkentteki diğer yapıların hem de çevre şehirlerdeki yapıların üstünde olmalıydı. Nika İsyanı'nın hemen ardından Ayasofya'nın yeniden inşasına başlamak, imparatorluk içinde barışı ve birliği sağlamak için kaçınılmazdı. Kleinbauer'a göre (2004, Ayasofya otoritenin sürekliliği ve düzenin kurulması açısından önemli bir yapıydı. Bu bağlamda, Justinian'ın kilise inşaat programının doruğu olarak, imparatorluğun diğer şehirlerinde inşa edilen yapılar ve tapınaklardan farklı olarak, yeni Ayasofya, Konstantinopolis'i, yeni Roma'yı ve dünyanın merkezini taçlandırmak için tasarlanmıştı (Afşar, 2014). Ayrıca, tamamlandığında dünyanın en büyük kilisesi olması planlanan bu yeniden inşa edilen Ayasofya, sadece görkemli bir mimari anıt değil, aynı zamanda iktidar sistemini simgeleyen ve ideolojik bir temsil olan bir mekân olacaktı. Başka bir deyişle, Ayasofya, gücün egemen felsefesine hizmet eden ve onu temsil eden bir mekân olarak tasarlanmıştı.

İnşa edilecek alanın, önceden yıkılmış eski tapınağın alanından daha geniş olması amaçlanmıştı ve bu durum aynı zamanda iktidarın seviyesiyle ilişkilendiriliyordu. Bu bölgenin boyutu, imparatorun yaptığı idari düzenlemeler doğrultusunda değiştirilmişti (Kleinbauer, 2004). Aslında, Ayasofya gibi yapılar, iktidarın entelektüel ve biçimsel ideallerinden türeyen bir tarzı benimsemekteydi. Cerasi'ye göre (1999, s. 231-232), "kentsel mekanlardaki dini yapıların mimari biçimi, iktidarı gösterme düşüncesinin etkisiyle şekillendirildi" ve her zaman görünür otoritenin bir nesnesi olarak önemini korudu.

Justinian döneminde, Hristiyanlık imparatorlukta egemen bir din haline geldiğinden, imparator Ayasofya'yı hem halkın ibadet ihtiyaçlarını karşılamak için hem de kendi egemenlik sembolü olarak inşa etti. Akgündüz vd.'nin araştırmasına göre (2006), O Ayasofya'yı Tanrı'yı memnun edecek bir mekân olarak görmekteydi.

Ayasofya'nın inşası için harekete geçen Justinian, tüm valilere kendi şehirlerinde bulunan en güzel ve değerli malzemeleri, taşları ve sütunları İstanbul'da yapılacak yeni tapınağın inşasında kullanmak üzere göndermelerini emretti. Bu kaynaklar Ayasofya'nın

inşası için gönderildi. Bu büyük tapınağın malzemeleri için her taraftan malzeme talep eden Justinian'ın çağrısı üzerine, İmparatorluk genelindeki tapınaklar, saraylar ve hamamlardan birçok sütun, çerçeve ve pencere söküldü ve İstanbul'a taşındı. Bu malzemeler, Anadolu, Suriye ve Mısır'daki birçok antik şehir kalıntılarından elde edildi. Bu bölgelerden elde edilen sütunlar, güzel mermerler ve renkli taşlar, Ayasofya'nın inşası için kullanıldı (Akgündüz vd., 2006).

### 3.1.3. Ayasofya Katedrali'nin İnşası

13 ve 14 Ocak 532 tarihleri, Nika Ayaklanması olarak bilinen geniş çaplı bir isyanın başlangıcına tanık oldu. Bu isyan, Bizans İmparatorluğu'nun başkenti Konstantinopolis'te gerçekleşti. İsyân sırasında şehrin büyük simgeleri bilinçli bir şekilde ateşe verildi ve tarihi Ayasofya da alevlere teslim oldu. İmparator Justinian, başlangıçta isyan sırasında kaçmayı planlasa da sonunda yerinde kalmaya karar vererek, Hipodrom'da on binlerce insanın katledilmesini emrederek otoritesini sürdürebildi (Akçay, 1999; Pavlos, 2010). "Mimariye büyük önem veren İmparator Justinian, mimari yapıların propagandadaki gücünün farkında olarak eserlerinin gelecekte var olmasını hedefliyordu" (Gürşan, 2011, s.39), bu nedenle Konstantinopolis'in başkentinde birçok inşaat projesi gerçekleştirdi.

Nika Ayaklanması'nı bastırdıktan sonra İmparator, zaferinin sembolü olacak ve gücünü gösterecek yeni bir tapınak inşa etmeye karar verdi. Yakın zamanda harap olan eski Ayasofya'yı restore etmek yerine farklı ve daha büyük bir tapınak yapma kararı aldı. Doğu Roma İmparatorluğu'nun en büyük tapınağı olmasını istediği bu mekânın, isyanın bastırılmasındaki başarısı adına daha görkemli bir şekilde inşa edilmesini istedi. O zamana kadar dünyanın en büyük tek tanrılı yapısı olan Kudüs'teki Süleyman Tapınağı (M.Ö. 9. yüzyılda inşa edilmişti), Justinianus için bir ilham kaynağı oldu. Batı Anadolu'da çalışan ünlü mimarlar Trallesli (Aydın) Anthemios ve Miletoslu (Milet) İsidoros bu tapınağın inşası için görevlendirildi. İnşaat 532 yılında başladı. Justinianus, İmparatorluğu'nun dört bir yanından bu yapıda kullanılmak üzere malzemeleri getirterek inşaatı bizzat denetledi (Akçay, 1999; Eyice, 1991).

Ayasofya, inşa edildiği dönemin mevcut tüm imkanları kullanılarak inşa edilen ve dünya mimarlık tarihinde önemli bir dönüm noktası olan bir yapıdır. Son haliyle planı ve

tasarımı önceki yapıyla bağlantılı değildir. Kleinbauer'a göre (2004), başka bir kaynağın veya örneğin evrimin sonucu değildir. Bu eşsiz yapının oluşturulması için inanılmaz bir çaba sarf edildi. Ayasofya'nın inşası için çeşitli tapınlardan getirilen değerli taşlar ve şık sütunlar taşındı. Efes'teki Artemis Tapınağı'ndaki bazı sütunlar da bu yapıda önemli bölgelerde kullanılmıştır (Yılmaz, 1991).

Bu yapının inşası sırasında, yüz kişiye hâkim olan her biri yüz işçiyi denetleyen yüz usta dahil olmak üzere toplam 10.000 kişi çalıştı. Ayasofya'nın beş yıl on ayda tamamlanması, dönemin diğer yapılarıyla karşılaştırıldığında olağanüstü bir başarıydı. Bu kadar büyük ölçekli ve karmaşık bir yapıyı bu kadar kısa sürede inşa etmek ilgi çekiciydi. Karşılaştırma yapmak gerekirse, Roma'daki eski St. Peter Katedrali'nin tamamlanması 80 yıldan fazla sürdü, Fransa'daki Gotik Chartres Katedrali 32 yılda inşa edildi ve İngiltere'deki Salisbury Katedrali'nin yapımı 40 yıldan fazla sürdü (Kleinbauer, 2004). Sonuç olarak, günümüzdeki biçimiyle Ayasofya, benzerlerinin arasında en görkemli mabet olarak kabul edilir. Ayasofya, Roma'daki Aziz Petrus, Londra'daki Aziz Paul ve Milano'daki Santa Maria kiliseleri yapılarına kadar dünyanın en büyük kilisesiydi, ancak bugün dünyanın dördüncü büyük kilisesi olarak kabul edilmektedir (İnciciyan, 1976).

### **3.1.4. Ayasofya'nın Açılışı ve Bizans Dönemindeki Konumu**

Yapının inşası sırasında dünyada inşa edilmiş en büyük tapınak olan Ayasofya, otoritenin bir temsili olarak muhteşem bir törenle resmen açıldı. Dünyanın başka hiçbir kutsal mekanının bu kadar heyecan yaratmadığı gözlemlendi. Çok kısa bir sürede tamamlanan Ayasofya, 27 Aralık 537 tarihinde, Noel günü olan bir günde halka açıldı. Açılış töreninde İmparator Justinianus, Ayasofya'nın muhteşem yapısına hayran kalarak "Ey Süleyman, seni geçtim," dedi (Akçay, 1999, s.6).

İmparator Justinianus'un iktidar iddiası, Süleyman Tapınağı'nın kutsallığından önce Ayasofya'yı önceliklendirmesi nedeniyle otorite söylemi açısından önemli bir yankı uyandırdı. Ayasofya, Yunan gücünü ve Kral Süleyman da dahil olmak üzere önceki bütün iktidarları temsil etmeye başladı. Bu bağlamda, Ayasofya imparator için gücünün görsel bir ifadesi ve otoritesinin bir sembolü olarak işlev gördü. İmparator, Ayasofya'yı "kutsal

adına ve onun sonsuz iktidarına bir süs olarak" yapma emrini vererek kendi kişisel otoritesi ile ilahi güç arasında bir bağlantı kurdu (Deringil, 2002, s.41). Bu durumda, kutsallıkla eş anlamlı olan Ayasofya, hem imparatorluğun başkentini kentsel bir alan olarak daha da yükseltti hem de imparatorun halk üzerindeki otoritesini meşrulaştırdı.

İmparator Justinianus'un hükümetini güçlendirmek için kullandığı güzel Ayasofya, mimari özellikleri sayesinde Hristiyan dünyasının en görkemli yapısı haline gelmiştir. Bu kutsal mekânda gerçekleştirilen törenler aracılığıyla imparatorun otoritesini meşrulaştırma ve Bizans İmparatorluğu'nun gücünü yabancı elçilere sergileme gibi çeşitli amaçları vardı (Afşar, 2014). Byzantium'ın merkezinde inşa edilen bu yapı sonunda Ortodoks toplumunun merkezi haline gelmiştir. Konstantinopolis'teki Ayasofya'nın etkisiyle, imparatorluğun içinde ve dışında birçok topluluk Hristiyanlığa dönüşmüştür. Hem şehir hem de Ayasofya uzun yıllar boyunca Ortodoksluk için en önemli merkezlerden biri olmuştur. Tanrı'nın yeryüzündeki temsilcisi olarak kendini gören Doğu Roma (Bizans) imparatoru (Hacısalıoğlu, 2011), Ayasofya ile iktidarını pekiştirmeye çalışmış ve diğer halkların sadakatini kazanmayı hedeflemiştir.

### **3.2. İSTANBUL'UN FETHİ ÖNCESİ VE SONRASI AYASOFYA'NIN DURUMU**

Ayasofya, inşasından bu yana, doğal felaketler (depremler), ihmal, istilalar ve savaşlar nedeniyle orijinal şekliyle günümüze ulaşamamıştır (Aslan, 2010). Yüzyıllar boyunca birçok tadilat geçiren yapı, yine de ihtişamlı bir görünüme sahip olarak iktidarın bir sembolü olarak kalmıştır.

Ayasofya'nın duvarlarına eklenen büyük dış destek payandaları, yapıyı Bizans ve Türk dönemlerinde ayakta tutmuştur. Aslında 558'de doğu yarısının kubbesinin çökmesi, muhtemelen 557'deki depremin etkisiyle gerçekleşmiştir. Bunun üzerine kubbe 6,25 metre yükseltilerek sağlamlaştırılmış ve çeşitli iyileştirmeler yapıldıktan sonra kilise 24 Aralık 562'de yeniden ibadete açılmıştır (Eyice, 1991,s. 207).

Ayasofya risalelerinde, bu yapının kubbesinin ikinci kez, yani Peygamber Hz. Muhammed (sav)'in doğduğu gece (571), yıkıldığı ileri sürülmektedir. İslam tarihiyle

ilgili kaynaklar, onun doğumu ve peygamberliğiyle birlikte birçok olağanüstü olayın meydana geldiğini anlatır. Bununla birlikte, bu kaynaklarda, Peygamber Hz. Muhammed (sav)'in doğduğu sırada Ayasofya'nın kubbesinin yıkıldığına dair bir rivayete rastlanmaz. Bununla birlikte, Ayasofya'nın yapımı veya onarımıyla ilgili efsaneler arasında, mabedin doğumu sırasında yıkıldığı ve daha sonra izni, duası veya tükürüğüyle yeniden inşa edildiği bilgileri yer alır (Akgündüz vd., 2006: 71). Henry Matthews (2004: 82-84), bunu Osmanlıların sahip olmak istedikleri Ayasofya'ya İslami bir meşruiyet kazandırma çabası olarak değerlendirir. Osmanlılar, Justinianos'un başlattığı büyük yapıları inşa etme geleneğini sürdürmüştür. Gökyüzünü simgeleyen kubbenin altında parlak bir ışıkla aydınlatılan bir mekân oluşturma ideallerini cami tasarımlarında sürdürmüş ve özellikle Mimar Sinan döneminde bu ideali zirveye çıkarmışlardır.

Hıristiyanlar için önemli bir yer olan Ayasofya, çeşitli nedenlerle zarar görmüştür. Bu zararlar, Latinlerin IV. Haçlı Seferi sırasında meydana gelmiştir. Latinler, İstanbul'u ele geçirdikten sonra 1204-1261 yılları arasında Latin İmparatorluğu'nu kurmuşlardır. Latinler, İstanbul'u istila ettiklerinde birçok kiliseyi ve Ayasofya'yı yağmalayarak tahrip etmişlerdir (Eyice, 1991; Akçay, 1999). Tarihçi Steven Runciman (1992:109), bu yağmalamayı şu şekilde anlatır;

"Yağmacılar, saraylara olduğu gibi, fakir kulübelerine de dalıyorlar ve bunları tahrip ediyorlardı. Yaralı kadın ve çocuklar, ölüm halinde sokaklarda debeleniyorlardı. Bu korkunç yağma ve cinayet dalgası, muazzam ve güzel şehir bir harabe yığını haline gelinceye kadar üç gün sürdü. Tarihçi Niketas Haçlılarla Müslümanları karşılaştırarak şöyle diyor "Onlar hiç değilse kadınlarımıza tecavüz etmiyorlar. İnsanlarımızı bu kadar sefil ve aşağılayıcı bir duruma düşürmüyorlar ve çıplak vaziyette sokaklarda dolaştırmıyorlar, açlığa mahkûm ederek ve yakarak öldürmüyorlardı. İşte böylece aynı dinden olduğu anlaşılan bu Hıristiyanların bize nasıl davrandıklarını öğrenin (Runciman, 1992: 109)."

1261 tarihinde, şehir yeniden Latinlerden geri alındığında, uzun bir süre boyunca süren istilanın etkisiyle Ayasofya büyük zarar görmüştü. İmparator, şehri restore ederek bu kutsal yapıyı onarmış ve yeniden kullanıma açmıştı.

Ayasofya, İstanbul'da bir sembol, simge ve eşsiz bir anıt olarak durmaktadır. İnşa edildiği zamandan bugüne kadar birçok olayın kesiştiği bir mekandır. Önemi, çatışma ve barışın, korku ve mutluluğun, başarı ve başarısızlığın bir arada bulunduğu bir yer olmasıyla ilişkilidir. Yeryüzünün merkezinde konumlanması (Milion Taşı) ve hem Doğu'nun hem de Batı'nın tamamını kontrol eden küresel imparatorlukların gücüyle ilişkilendirilmesi bu ilişkiyi sağlar. Bu nedenle, Ayasofya birçok diğer şehirlerin geniş camileri ve kiliselerinin aksine sadece yerel veya tek yönlü değildir. Aksine, çeşitli kültürlerin ve yönetimlerin etkisiyle şekillenmiştir ve her biri üzerinde bir otorite izi bırakmıştır (Dursun, 2011).

İstanbul'da bulunan ve şehirdeki en büyük kilise olan Ayasofya, sonunda hem Bizans İmparatorluğu'nun hem de Hristiyan dünyasının en önemli simgesi haline geldi. Fatih Sultan Mehmed'in İstanbul'u fethettikten sonra hemen Ayasofya Kilisesi'ni camiye dönüştürerek Fethiye Camii olarak adlandırdığı bilinmektedir. Osmanlı döneminde (Aslan, 2010) olduğu gibi, Ayasofya geçmişte olduğu gibi bugün de siyasi, sosyal ve dini bir merkez olarak hizmet etmeye devam etmektedir.

İstanbul'un fethiyle birlikte Ayasofya önemli değişikliklere uğramıştır. Türklerin bu şehri feth etmeleriyle "mabedin her yeri el değmez şekilde İstanbul'un fetih timsalinin kutsiyetini taşıyordu" (Akşit, 1999, s.16) ifadesiyle belirtilmektedir. Bu nedenle, hiçbir bölümünü yıkmamışlar, aksine ona eklemeler yapmış ve güçlendirme çalışmaları yapmışlardır.

Ayasofya, Osmanlı İmparatorluğu döneminde bir dizi onarım ve restorasyon projesiyle korunmuş ve günümüze kadar gelmiştir. Fethin ardından Fatih Sultan Mehmed, Ayasofya Camii Vakfı'nı kurarak büyük bir gelir kaynağını bu vakfa tahsis etmiştir. Amaç, Ayasofya'nın yanı sıra vakfa bağlı diğer camiler, medreseler ve binaların bakımını sağlamak ve bu yerlerle ilgili çeşitli harcamaları karşılamaktır. Bu vakıflardan elde edilen gelirler, İstanbul'daki birçok cami ve medresenin korunması ve ihtiyaçlarının karşılanması için güçlü bir mali yapı oluşturmuştur. Bu sayede İstanbul'un imarı, Ayasofya'nın inşasıyla eşzamanlı olarak tamamlanmıştır. Ayasofya'yı bir camiye

dönüştürmek için gerekli değişiklikler ve eklemeler yapılmış, ayrıca yapıya bir medrese, kütüphane ve minare eklenmiştir (Akgündüz vd., 2006).

Şehir fethedildikten sonra, İstanbul'un görkemli mirasına uygun bir şekilde imar ve iskân çalışmalarına başlanmıştır. Bu şehir için Fatih, devletin bütün maddi ve iş gücü kaynaklarını harekete geçirmiştir. Fatih'in geride bıraktığı vakfiyelerde, bu durum, "hüner bir şehir bünyad eylemektir - reaya kalbin abad eylemektir (Hüner, bir şehir inşa etmektir - halkın kalbini bahtiyar kılmaktır.)" şeklinde ifade edilir. Osmanlı hükümdarlarının İstanbul'da gerçekleştirdiği mekânsal girişimler veya kentsel gelişme projeleri, devletin bu dönemdeki büyük ve sürekli başarılarının bir örneği olarak görülmüştür. Fetih sonrasında İstanbul, Avrupa ve İslam dünyası için bir ticaret merkezi olarak işlev gören küresel bir metropole dönüştürülmüştür (Akgündüz vd., 2006). Bu dönüşüm, İstanbul ve Ayasofya'nın Fatih'ten önce tamamen harabe durumunda ve ölü bir şehir görüntüsünde olmasından kaynaklanmıştır.

Fatih, kendisini Bizans İmparatorluğu'nun meşru varisi olarak görmekte ve İstanbul'u Osmanlı İmparatorluğu'nun merkezi olarak görmektedir. Amacı, şehri Bizans'ın altın çağında olduğu gibi gelişmiş bir metropole dönüştürmektir. Saltanatı boyunca bu konu onun için en önemli meseledir. Zaferden sonra, şehrin birçok harap bölgesine külliye inşaatları yapılmıştır. Davut Paşa, Murat Paşa, Mahmut Paşa ve Gedik Paşa gibi semtler, bu külliyelerin etrafında kurulmuştur. Ayrıca, kapalı çarşıların inşası, İstanbul'un Osmanlı-Türk versiyonunun oluşturulmasına yardımcı olmak amacıyla yapılmıştır (Kandemir, 2004). Ayasofya, hiç şüphesiz, tüm bu olayların odak noktası olmuştur. Çünkü bu anıtın etrafında bir şehir yeniden tasarlanmıştır. Fetih sonrasında, Ayasofya'nın yakınında Topkapı Sarayı'nın inşa edilmesi, bu yapıya verilen önemi göstermiştir.

Türklerin Ayasofya'yı ele geçirmesi, İstanbul'u fethetmeleri kadar önemli bir başarı olmuştur. İstanbul'u fethederek, Türkler Hristiyan dünyasının ulaşılamaz en büyük anıtını İslamlaştırma imkanına kavuşmuşlardır (Akşit, 1999).

İstanbul şehri fethedildikten sonra Ayasofya, kiliselerin camiye dönüştürülmesi yaygın bir uygulama olan geleneğe uygun bir şekilde dönüştürüldü. Fatih Sultan Mehmed, camiyi kendi hayırsever vakfının ilk projesi olarak bağışladı. Yapının tasarımına bir minare ekleyerek İslami bir görünüm kazandırdı. Bundan sonra II. Bayezid ve II. Selim dönemlerinde daha fazla minare inşa edilerek yapı şimdiki haline yaklaştırıldı. II. Selim döneminde Ayasofya daha fazla inşa ve biçimsel değişikliklere tabi tutuldu. Sultan II. Selim, yapıyı çevreleyen ve bozulmaya neden olan konutların yıkılmasını emretti. Mimar Sinan, yapıya yapılan birçok değişiklikten sorumluydu, yapının cephesi ise çökmemesi için destek payandaları ile güçlendirildi (Eyice, 1991). Bu tarihi anıtın ve çevresinin manevi önemi nedeniyle, birçok padişah ve ailesi, cami bahçesine yapılan türbelere defnedildi. Dolayısıyla fetih sonrasında Osmanlı hükümeti Ayasofya'nın kutsal bir yer olarak muamele görmesini sağladı. Başka bir deyişle, Osmanlılar tarafından kutsal bir mekân olarak kabul edildi.

Ayasofya'nın günümüze kadar varlığını sürdürmesinin büyük nedeni, Osmanlı İmparatorluğu'nun bu yapıya verdiği öneme bağlıdır. Ayasofya, imparatorluk protokolünde ve İslam dünyasında birinci cami olarak kabul edildiği için bugüne kadar korunmuştur. Bizans döneminin gösterişli taç giyme merasimi, Osmanlı döneminde cuma namazlarında padişahlar ve devlet büyüklerinin mütevazî eşliğiyle değişmiş olsa da, Ayasofya her zaman başkentin maddi ve manevi yaşamındaki önemli yerini korumuştur. Örneğin, Divan-ı Hümayun toplantıları, üyelerin sabah namazını Ayasofya'da kıldıktan sonra başlardı, bu da bu caminin önemini vurgulamaktaydı. Bu açıdan Ayasofya, iktidar değişimleri sürecinde değişmeyen bir öneme sahip bir yapı olarak kalmıştır. Bizans için ne kadar önemliyse, Osmanlı İmparatorluğu için de o kadar önemliydi. Osmanlı imparatorluk sarayının, şehrin başka bir yerine değil, Ayasofya'ya çok yakın bir alana inşa edilmesi bu önemi göstermektedir (Kavala, 2013).

Osmanlı padişahlarının hükümdarlık dönemlerinde Ayasofya'yı bir iktidar merkezi olarak şekillendirdiği ve Osmanlı topraklarının genişlemesi ve zaferinin bir simgesi olarak kurguladığı bilinmektedir. İç mekâna dini semboller ve hat levhaları ekleyerek ve binanın cephesindeki hasarı onararak bu mekâna verdikleri önemi gösterdiler. Caminin bir camii kompleksine dönüşmesi ve İslami bir görünüm kazanması için medreseler,

abdest çeşmeleri, ilkokullar, kütüphaneler, zaman takip odaları ve çeşmeler gibi birçok İslami mimari öge eklendi.

### 3.3. TANZİMAT DÖNEMİ VE SONRASINDA AYASOFYA'NIN RESTORASYONU

Osmanlı İmparatorluğu, Tanzimat reformlarıyla birlikte hem yönetiminde hem de toplumunda Batılılaşma doğrultusunda ilerlemeye başladı. Batılılaşma hareketinin amacı, devlet otoritesini güçlendirmektir (Yerasimos, 2012). Bu durum, farklı alanlarda özellikle mekânlarda daha belirgin hale gelen reformları beraberinde getirdi. Aydınlanma ideallerinden etkilenen Osmanlı yöneticilerinin bu dönemde gerçekleştirdiği reformlar, özellikle mimaride görünür hale geldi. Bu değişiklikler, şehir mekânları ve yapılar üzerinde de etkili oldu. Batıya uygun olarak yapılan düzenlemeler, özellikle İstanbul gibi Osmanlı şehir mekânlarında büyük bir etkiye sahipti (Yerasimos, 2012). Bu dönemde İstanbul, İslami kent mekânına uygun hale getirilmek amacıyla çeşitli düzenlemelere sahne oldu. Ayasofya'nın etrafı, ekonomik, toplumsal ve siyasal faaliyetlere uygun olacak şekilde büyük cami ve çarşıların yer aldığı bir merkez haline getirilmeye çalışıldı.

Devletin denetimi altında gerçekleştirilen Osmanlı mekânlarında yapılan değişiklikler, bu dönemin ideolojik yapısıyla karşılıklı bir meşruiyet ilişkisi içindeydi. Avrupa standartlarına göre şekillendirilen bu ideolojik tutum, özellikle anıtsal yapılar başta olmak üzere mimaride işlevselliği ve sürekliliği sağlayan etkili bir araç haline gelmişti. Batıdan etkilenen mekânsal değişiklikler, iktidar ideolojisiyle ilişki kurarak yürütülen mimari uygulamalarla bağlantı kurdu. Mimari tercihler, seçimler veya restorasyonlar bu hâkim ideolojiyle şekillendi (Akyürek, 2011). Bu bağlamda siyasi pratiklerin bir nesnesi olan Ayasofya, Tanzimat ve sonrası dönemde siyasi dönüşümdeki iktidar mekanizmasının ortasında yer alıyordu. Ayasofya'yı bu şekilde siyasi iktidar ve toplumsal ilişkilerle şekillenen bir mekân olarak değerlendirmek, bu dönemde yapı üzerinde gerçekleştirilen restorasyonu da anlamlandırıyordu.

Bu dönemde yenilenen şehir mekânları arasında Ayasofya da yer aldı. En önemli restorasyon çalışması, ünlü mimar Gaspard Fossati tarafından 1846-1848 yılları arasında gerçekleştirildi. Ayasofya'nın restore edilmesi, önemli tarihsel, dini ve siyasi nedenlerle

gerçekleştirildi. Fossati'nin teorik bilgisi ve pratik deneyimleri bu çalışmada etkili oldu. Fossati, yapının bir cami olarak kullanılması için uygun bir görünüm oluşturma çabasında, İslamî örneklerden ziyade Bizans örneklerine daha çok başvurdu ve bu eleştiri aldı (Akgündüz vd., 2006). Ayasofya'nın otoritesini korumak ve İstanbul'un Bizans mirasını vurgulamak amacıyla başlatılan bu kapsamlı restorasyon çalışması, durumu yeni bir boyuta taşıdı (Akyürek, 2011). Bazı Bizans mozaikleri, sanatsal değerlerinden dolayı kısmen açığa çıkarıldı.

Osmanlı İmparatorluğu'nun meşruiyet felsefesi bağlamında İstanbul'un önemli bir özelliği, şehir genelinde yayılmış birçok padişah türbesinin varlığıydı. Bu türbeler, Osmanlı hükümdarlığının meşruiyetini ve sürekliliğini vurguladı (Deringil, 2013). Önemli padişahların mezarlarının, Fatih Sultan Mehmed'in Fatih Camii'nde, Kanuni'nin Süleymaniye Camii'nde ve II. Beyazıt'ın Beyazıt Camii'nde olduğu gibi büyük imparatorluk camilerinin avlularında bulunması, Osmanlı İmparatorluğu'ndaki iktidarın önemine işaret etti. Ayasofya'nın bazı onarımlarını gerçekleştiren padişahlar da (II. Selim, III. Murad, III. Mehmet gibi.) mezarlarını onun avlusunda yaptırdı ve orada defnedildi.

Bizans İmparatorluğu döneminde, Ayasofya Kilisesi, o dönemde uygulanan pagan dinlere karşı Hristiyanlığın zaferinin sembolü olarak hizmet etti. Hristiyanlık resmi bir din olarak kabul edildi. Ancak zamanla Ayasofya, İslam'ın Hristiyanlık üzerindeki zaferini temsil etmeye başladı. Sultan II. Selim'in türbesinin inşasıyla birlikte Ayasofya zafer anıtına ve bir anlamda saltanat kompleksine dönüştü. 19. yüzyıla gelindiğinde Ayasofya, İstanbul'da diğer imparatorluk camileri gibi otoritenin görünür bir temsilini sağladı. Bu süre zarfında, anıtın değişen siyasi ortama uygun olarak, Bizans geçmişini toplumsal hafızada canlı tutan mozaiklerin figüratif olmayan birkaç istisna dışında çoğu tamamen kaplandı. Bu durum, 16. yüzyıldan sonra halifeliğin Osmanlı Sultanlığı'na geçmesi ve yapıya siyasi alanda kazandığı dini ağırlık nedeniyle açıklanabilir. Ancak mozaiklerin kapatılması sadece dini endişelerle ilgili değil, aynı zamanda mozaiklerin temsil ettiği tarihi gerçeklerle çeliştiği için de siyasi güce uymaması nedeniyle gerçekleşti.

Bu dönemde Ayasofya'nın restorasyonu, özellikle saltanat düzeyinde önemli bir konu olarak görüldü. İç mekânın uzun süredir restore edilmemiş olması, bu çalışmayı daha da önemli hale getirdi. Restorasyonun tüm maliyetinin sultan tarafından karşılanacağı iddia edildi ve sultanlığın prestijini artırmak amacıyla halka açık düzenlemeler yapıldı. Osmanlı İmparatorluğu'nun o dönemdeki zor mali durumuna rağmen Ayasofya'yı restore etmeyi hedeflemesi önemliydi. Bu dönemde Osmanlı İmparatorluğu, Rusya ve Fransa ile azınlıklar nedeniyle çatışmalı bir durumdaydı ve aynı zamanda imparatorluk içinde siyasi sorunlar yaşanmaktaydı. Sultan Abdülmecid, 2. Mahmud tarafından başlatılan reformları sürdürmeye çalıştı. Paris ve Londra'daki elçilik görevleri sırasında dış politikada deneyim kazanan Mustafa Reşid Paşa ile birlikte, devlet işlerinde, eğitimde ve kentsel alanlarda Batılılaşma ilkelerini dikkate aldılar (Akgündüz vd., 2006). Bu bağlamda, bu restorasyonun içeriği kadar, Fossati'nin bu göreve seçilmesiyle Ayasofya'nın yerel ve uluslararası kamuoyunda kazandığı yeni tanıtım önemliydi. Bu yeni tanıtım, Ayasofya'nın kamuoyundaki varlığını artırdı.

Sultan'ın Ayasofya'nın restorasyonunu dış politika ile ilişkili bir konu olarak görmesi açıktır. Saray mimarlarından hiçbirinin bu göreve atanmaması ve dönemin düşman bir ülke olan Rus İmparatorluğu'nun mimarı olan Fossati'nin bu görev için seçilmesi, o dönemde bir siyasi taktik olarak görüldü. Bununla birlikte, Sultan Abdülmecid tarafından Hristiyanlık tarihindeki en önemli anıtlardan biri olan Ayasofya'nın restorasyonu ve korunması, mozaikleriyle birlikte, özellikle Rusya'da olmak üzere Hristiyan dünyası tarafından büyük bir kabul göreceği inkâr edilemez bir gerçektir. Sultan, bu politik hesaplardan oldukça farklı olarak, restorasyon sırasında ortaya çıkan mozaiklere gerçek bir ilgi duyuyordu. Cartouche'daki imparator figürünün mozaiklerin üzerinin açık bırakılması fikrini, bir ibadet yeri olmaması nedeniyle bile düşünmüştü. Ancak Fossati, mozaiklere zarar verme riskine dikkat çekerek Sultan'ı bu fikirden vazgeçirmeyi başardı (Akgündüz vd., 2006).

### **3.4. MİLLÎ MÜCADELE (KURTULUŞ SAVAŞI) DÖNEMİNDE AYASOFYA**

Millî mücadele döneminde Ayasofya'nın tekrar kiliseye dönüştürülme arzuları artış gösterdi. Birçok savaşla sarsılan Osmanlı devleti, çeşitli direniş gruplarıyla karşı karşıya kaldı. Yunanların, özellikle Birinci Dünya Savaşı yıllarında ve Mudanya Mütarekesi'nden

sonra Büyük Yunanistan oluşturma amacıyla yaptığı faaliyetlerde kiliselerin rolü etkili olmuştur. Trakya'da yaşayan Yunanlar, İstanbul ve Ayasofya üzerinden kışkırtılarak isyana teşvik edildi. Bu dönemde İngiltere ile yakın ilişkileri olan Yunanlar, Ayasofya Camisinin Patrikhaneye devredilmesini, eski kilise haline dönüşümünün kolaylaşmasını ve İngiliz din adamlarının bu konuda yardım etmelerini beklemişlerdir. İstanbul patriği bu dönemde İstanbul'da camiye çevrilen kiliseler üzerinde çalışmalar yapmıştır. İstanbul'da yayınlanan Theoglogos gibi bazı gazeteler, bu eylemlerin arka planında dönemin Amerika başkanı Woodrow Wilson'un desteği olduğunu iddia etmişlerdir (Akgündüz vd., 2006).

Bu dönemde Rus Devrimi'nden kaçan on binlerce Rum ailesi İstanbul'a yerleştirildi. Ayasofya çevresindeki Müslüman evlerinin zengin Rumlar tarafından satın alınması amaçlanmıştır. Bu nedenle Rumların Ayasofya çevresinde ikamet etmek için evler satın almaya başladığı belirtilmektedir (Akgündüz vd., 2006).

Büyük Yunanistan kurma düşüncesi sadece Yunan siyasetçileri ve Kral Konstantin tarafından paylaşılan bir düşünce değildi. İstanbul'daki Rum Patrikhanesi, Megali İdea'yı gerçekleştirmek için aktif olarak çalıştı. İşgal kuvvetlerinin şehri işgal etmesiyle birlikte Rum Patriği daha fazla ön plana çıktı ve siyasi faaliyetlerin içinde yer aldı. Bu işgal, İstanbul'daki Rum toplumu içinde Megali İdea düşüncesini canlandırdı. Amacı, Ortodoks Kilisesi'nin en önemli tarihi nedenlerinden biri olan haçlı ruhunu yeniden canlandırmak ve Ayasofya'yı Müslümanlardan geri alarak Hristiyanlara teslim etmektir. Mudanya Mütarekesi, bu fikri hayata geçirmek için önemli bir fırsat sağlamıştır. Bu dönemde Avrupa gazetelerinde, Hristiyan halkın Türk yönetiminden hızla kurtarılması gerektiğini savunan birçok makale yayınlanmış ve bu konuda kamuoyu oluşturulmaya çalışılmıştır (Oral, 2013).

Megali İdea'nın ortaya çıkışı, İstanbul'un fethi ve Ayasofya ile ilişkilidir. Batılı tarihçilerin Bizans'taki Osmanlı hakimiyeti, Ayasofya'nın duvarlarına sürülmüş badanaya benziyor; altındaki mozaikler bozulmamıştır şeklindeki sözleri, bu düşünceyle uyumludur (Şahin, 1990).

İstanbul'un gerçek anlamda fethinden sonra, Ayasofya'yı fetih öncesindeki durumuna döndürme çabası gösterildi. Bu bağlamda, Müttefik devletler çeşitli girişimlerde bulundular. Lord Curzon gibi birçok Batılı lider, Ayasofya Camisinin kiliseye dönüştürülmesini dile getiren açık beyanlarda bulundu. Ayasofya'nın kiliseye dönüştürülmesi fikri Patrikhane tarafından desteklendiği gibi, o dönemde İngiltere Dışişleri Bakanı olan Lord Curzon gibi birçok Batılı yetkili tarafından da desteklendi. Batılı yetkililer tarafından sıklıkla vurgulanan Ayasofya'nın önemi, son yıllarda daha da artmıştır. Lord Curzon, Türkleri Trakya ve İstanbul'dan mahrum bırakma planıyla tanınan biri olarak, o yıllarda Ayasofya için yapılması gerekenleri şu şekilde ifade etmiştir: "İstanbul, özellikle Doğu Dünyası'nın kozmopolit ve uluslararası bir şehridir. 900 yıl önce bir Hristiyan kilisesi olan Ayasofya, elbette eski haline getirilecektir" (Oral, 2013).

Bu durumdan etkilenen ve İstanbul'un işgalini bir fırsat olarak gören Rum Patrikhanesi, Ayasofya'nın tepesine çekmek için özel ve son derece büyük bir bayrak temin etti. Bu dönemde İstanbul'daki bazı fotoğraf stüdyolarının da Ayasofya'yı minaresiz göstererek ve üzerinde haç bulundurarak bu konuya destek olma çabaları oldu. Minaresiz ve üzerinde haç bulunan Ayasofya kartpostalları, afişleri ve pankartları yaygın bir şekilde üretildi. Osmanlı yetkilileri, işgal yıllarındaki bu faaliyetlere engel olamadılar. Ancak Milli Kuvvetlerin başarılarından sonra bu tür eylemlerde bulunanlara para cezaları verildi (Oral, 2013).

Fener Rum Patrikhanesi ve Rumlar, Ayasofya'yı kiliseye dönüştürme konusunda ısrarcıydılar. Bunun için gece yarısı ani bir baskınla gerçekleştirilmek üzere planlar yapıldı. Bu amaçla, işgalci askerlerin yardımıyla iki buçuk metre genişliğinde atlas üzerine işlenmiş bir Yunan bayrağı ve büyük bir çan hazırlandı. Fener Rum Patrikhanesi, Ayasofya'da ibadet yapmak için hazırlıklar yaparken, Rum mahalleleri kutlamalarla bu durumu coşkuyla karşıladı (Şahin, 1990). Ayasofya üzerinde dolaşan söylentiler Türk halkı üzerinde derin etkiler bıraktı. Ayasofya'ya çan takılacağı iddialarına karşı, Müslüman halk Ayasofya'ya akın etti ve Türk askerlerinin makineli tüfeklerle nöbet tuttuğunu görmeleriyle rahatladılar. Ayasofya hakkında söylentilerin yayılması üzerine ise Sultanahmet Meydanı'nda büyük katılımlı mitingler düzenlendi (Akgündüz vd., 2006).

İşgalci güçlerin cesaretlenip daha da ileri gitmeye başladığı günlerde, halk arasında Ayasofya'nın tekrar bir katedrale dönüştürüleceği söylentileri yayılmaya başladığında, hükümet önlem aldı. İşgalci askerler gelmeden önce Türk askeri birliği Ayasofya'nın avlusuna yerleştirildi. "İşgalciler Ayasofya'yı tekrar kiliseye çevirecek, minarelerin yerine çan kuleleri inşa edecek ve kubbesine büyük bir haç yerleştirecek" hipotezine karşılık, çeşitli tedbirler alındı. İşgalin en önemli sembolü haline gelebilecek bu mekânın güvenliği artırıldı ve kötü niyetli herhangi bir girişime silahla karşılık verilmesi talimatı verildi. Eğer Türk askerlerinin direnci işgalci kuvvetlerin güçlü bir saldırısıyla kırılırsa, Ayasofya Camii'nin minarelerine çan takılmadan veya kubbesine haç yerleştirilmeden önce dinamitle havaya uçurulacaktı. İşgalci kuvvetlerin bu mekâna zorla sahip olmaya çalışmaları, Ayasofya'yı kalıcı olarak kaybetmeleri anlamına geliyordu. Bu nedenle, işgalciler geri adım attı ve Ayasofya'ya erişmek konusunda aşırı ısrarcı olmadılar. Bu önlemlerin İstanbul'da ve işgal güçleri arasında yayılmasının ardından, mabedin kiliseye dönüştürüleceği yolundaki söylentiler azalmıştı (Çetintaş, 2003:6; Yılmaz, 1991:31).

### 3.5. CUMHURİYET DÖNEMİNDE AYASOFYA'NIN DURUMU

Ayasofya, Bizans ve Osmanlı dönemlerinde, ayrıca onlardan sonra gelen Türkiye Cumhuriyeti'nde İstanbul'un tarihsel dokusunda bir iktidar simgesi olmuştur. Bu durum ülkenin kuruluşundan bu yana devam etmiştir. Osmanlı hükümetinin egemenlik sembolü olarak Ayasofya, değişen yönetimin etkilerini görmüştür. Bu yapı, Ankara'nın İstanbul'un yerine Türkiye'nin yeni başkenti olarak seçilmesiyle de etkilenmiştir, çünkü İstanbul eski yönetimle ilişkilendirilmiştir. İstanbul'un Osmanlı öncesi tarihini yansıtan bu tarihi eser, aynı zamanda yeni rejimin bu mekâna olan ilgisini etkilemiştir. Merkezi otoritenin Ankara'ya taşınması, siyasi süreçlerden etkilenen Ayasofya için farklı bir sonuç doğurmuştur. Cumhuriyetin resmi tutumu, İstanbul'un geçmişteki sembolik bir yer olarak görülmesinden farklıdır. Çünkü Cumhuriyetin yönetici sınıfı, İstanbul ve Ayasofya gibi büyük yapıları modernleşmenin önünde bir engel olarak görmüştür. Ayasofya, geçmişini canlı olarak koruyan ve işlevlerini sürdüren bir yapı olduğu için yeni yönetici sınıf için bir meydan okuma oluşturmuş olabilir. Hem Bizans hem de Osmanlı iktidar izlerini taşıyan bu yapının, yeni devletin ilkelerine ve politikalarına uyum sağlaması gerekiyordu. Batılılaşma ve modernleşme çabalarıyla daha çok dini bir kimliğe sahip olan Ayasofya, Cumhuriyetin yeni politikaları doğrultusunda bir müzeye dönüştürüldü. Bu, milli

kimlikten daha belirgin olan dini kimliği ortadan kaldırmak amacıyla yapıldı. Osmanlı döneminin aksine, yeni rejim, yeni seküler bir ideolojiyi benimsedi ve bu fikirleri toplumsal hayatın çeşitli normlarında gerçekleştirdi ve binaların mimari biçimlerini ve işlevlerini de seküler bir şekilde şekillendirdi. Yeni yönetimin kent manzaraları ve içindeki devasa anıtsal yapılar gibi görsel propaganda araçlarının da seküler bir şekle büründürülmesi gerekiyordu.

Bu dönemde, devletin fiziksel peyzajı değiştirme çabaları, yeni hükümetin ideolojik duruşuyla karşılıklı meşruiyet elde etmeyi amaçlamıştı. Ayasofya, bu ideolojik bakış açısının hem görünür hem de işlevsel bir şekilde temsil edildiği uygun bir mekânsal araç olmuştur. Özellikle Ayasofya'da, yeni devletin ideolojisi seküler bir bakış açısı olarak ortaya çıkmıştır. Öte yandan, Ayasofya'nın insanların kolektif hafızasında büyük bir simgesel öneme sahip olması, bu durumu oldukça zorlu hale getirmiştir. Bu nedenle, Ayasofya günümüze kadar süregelen eleştirilerin hedefi olmuştur (Oral, 2013).

### **3.5.1. Ayasofya'nın Müzeye Dönüştürülmesi**

Cumhuriyetin ilanı ile birlikte Türkiye'de yürütülen Batılılaşma programı, eş zamanlı olarak pozitivist bir yönetim felsefesinin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Bu ideoloji, bilginin politik olarak uygulanmasıyla toplumu ve bulunduğu alanları kontrol edip şekillendirebileceği fikrine dayanır. Türkiye'de Cumhuriyet'in kurulma ve kurumsallaşma sürecinde önemli bir etkisi olan bu ideoloji, mevcut hükümetle birlikte harekete geçirilmiştir. Türkiye'de yeni bir toplum oluşturmak amacıyla, pozitivist yönetim felsefesi ülkenin işlerine halk egemenliğini öne sürmüştür. Türkiye'de Cumhuriyet'in kuruluşuyla birlikte bu modern Batı siyasi felsefesinin temellerine dayanan ideoloji, politik ve toplumsal süreçlerin din tarafından değil insan aklıyla şekillendirildiği kavramına dayanmaktadır. İktidarın kutsal bir temelden gelmediği düşüncesi nedeniyle siyasi gücün toplumun elinde olması gerektiği fikri ortaya çıkar. Bu nedenle, Türkiye'deki yeni hükümetin yerleştiği ideoloji, meşruiyetin önceki temelini, olan gelenekleri çağdışı ve işlevsiz bir geçmişe gömmenin yanı sıra, geçmişe atıfta bulunan sembolik mekanların ve anıtların amaçlarını değiştirmeyi hedeflemiştir (Akgündüz vd., 2006).

1934 yılında, Resmî Gazete'de yayınlanmayan bir Bakanlar Kurulu Kararnamesiyle Ayasofya camiden müzeye dönüştürüldü. Bu karar, Türkiye'nin kuruluşunda egemen olan siyasi felsefenin etkisiyle alındı. Bu eylemle "yeni yönetim ideolojisi, toplumsal düzeyde milli kimlik, kültürel düzeyde pozitif bilime dayalı seküler bir zihniyetin oluşturulmasını amaçlamıştı." Halifelik ve sultanlığın kesiştiği bir mekân olan Ayasofya'nın fiziksel konumu ve sembolik önemi, yeni rejimin temel ilkeleriyle tamamen zıt düşüyordu. İslami hayal gücünde, Ayasofya aslen geçmiş güçlerin kutsallığını ve sürekliliğini yansıtan görkemli bir mabetti. Ancak Kemalist modernleşme projesi uğruna dönüştürüldü. Çünkü imparatorluk döneminde, egemenliğin ilahi kaynaklı olduğu ve sultanların halife görevini yerine getirdiği düşüncesi yeni yönetim için kabul edilemezdi. İlahi güç anlamlarının bir araya geldiği bir mekân olarak Ayasofya, geçmişin erişilebilir simgeselliğini temsil etmekteydi. Yeni kurulan Türkiye Cumhuriyeti'nin yönetici sınıfı, Ayasofya'nın bu simgeselliğini Osmanlı İmparatorluğu'nun yönetim ideolojisi olan İslami yapısıyla ilişkilendirerek değerlendirdi (Oral, 2013).

Ayasofya'yı müzeye dönüştürme kararı, Bakanlar Kurulu tarafından alındı ve 24.11.1934 tarihli, yayınlanmamış 2/1589 sayılı bir kararnameyle belgelendi. Bu karar Resmi Gazete'de hiç yayımlanmadı. Bu seçimin sonucunda Ayasofya bir müzeye dönüştürüldü. Kararnamede belirtildiği gibi, Ayasofya'yı çevreleyen vakfa ait binalar Müzeler Genel Müdürlüğü tarafından düzenlenirken, bunların yıkımı da Vakıflar Genel Müdürlüğü tarafından gerçekleştirilecekti. Ayasofya'nın bahçe bölümünde bulunan Genel Müze Müdürlüğü'ne bağlı olan medrese (ilahiyat okulu) söküldü ve camiye ait birçok eşya, plaket ve halı alındı. 1934 Ağustos'unda Eğitim Bakanlığı'nın yetkisiyle oluşturulan bir komisyon, Ayasofya'yı daha o tarihte bir müze olarak değerlendirmişti. Ayasofya'yı müzeye dönüştürecek olan karardan önce Ayasofya'nın zaten bir müze olduğunu belirten komisyonun 44. raporu binanın zaten bir müze, onu müzeye dönüştürmek için öncelikli temizlik ve onarımların bilimsel bir şekilde yapılması gerektiğini belirtmiştir. Ayrıca, caminin yanında bulunan eski medresenin yıkılması, avludaki tuğla minarelerin altındaki dükkânların kamulaştırılması, avlunun açık hava müzesi olarak düzenlenmesi, yapıya çirkinlik katacak unsurların kaldırılması ve yapı içindeki eserlerin İstanbul'daki çeşitli müzelere taşınması kararlaştırıldı (Akgündüz vd., 2006).

Anıtın bir müzeye dönüştürülmesi için çeşitli çalışmalar yapıldı ve bilimsel yönüne daha fazla vurgu yapmak amaçlandı. Bizans dönemine ait iç mozaiklerin üzerini kaplayan sıvanın kaldırılması en önemli çalışmalardan biriydi. Ayasofya'daki gelişmeleri analiz edenler, amacın oradaki Türk-İslam unsurlarını ortadan kaldırarak Bizans Ayasofya'sını ortaya çıkarmak olduğunu iddia ediyor. Atina Üniversitesi'nde Bizans Sanatı bölümünde görev yapan M. Sotiriu, Ayasofya Müzesi'ni incelemek için ziyarette bulundu. Türkiye'nin Ayasofya'daki mozaikler de dahil olmak üzere tüm Bizans hazinelerini koruma görevini üstlenmek istemesi, Türk hükümetinin ne kadar hoşgörülü olduğunun bir kanıtı olarak değerlendiriliyordu.

Ayasofya'nın Bizanslılar tarafından bırakılan bir yapı olması nedeniyle, Ayasofya Kararnamesi'ne uygun olarak gerekli onarımlar yapıldı. 1934 Ağustos'unda oluşturulan komisyonun başlangıç raporunda, anıtın bir müzeye dönüştürülmesi için karşılanması gereken şartlar detaylı bir şekilde belirtildi. Daha sonra, İstanbul Müzeleri Genel Müdürlüğü'nün 24.03.1935 tarihli ve 20213/353 numaralı yazısında, caminin yanındaki medresenin yıkımı, içinde bulunan hat levhalarının durumu ve tuğla minarelerin altındaki dükkânların kamulaştırılması konuları açıkça belirtildi. Karar mektubunda, tüm bu düzenlemelerin "Ayasofya bahçesinde sadece Bizans açık hava müzesinin kurulması" ve "müze ziyaretçilerinin her sınıfından gelen izlenimler nedeniyle İslami mezar taşlarının sergilenmesinin uygun olmadığı" ifade edildi.

Sonuç olarak, Ayasofya'nın müze olması için yapılan restorasyon çalışmaları, esas olarak anıtın Osmanlı karakterinden (geçmişten) ayrılmasını, din temelli varyasyonların terk edilmesini ve dönemin diplomasisi ile olan ilişkisini vurgulamayı hedefleyen şekilde gerçekleştirilmiş olabilir.

### **3.5.2 Ayasofya'nın Müzeye Dönüştürülmesine Yönelik İlk Tepkiler**

O dönemde, bugünkü gibi, Ayasofya'nın müzeye dönüştürülme kararına çeşitli tepkiler ortaya çıktı. Bu tepkilerden biri, milliyetçi ve dindar olarak tanınan Osman Yüksel Serdengeçti'den geldi. 1953 yılında Serdengeçti dergisinde yayınladığı bir makale nedeniyle hakkında dava açıldı. Yazısında, Resmî Gazete'de yayınlanmayan bir kararname ile Ayasofya'nın Müslüman ve Türk kimliğinin değiştirilmesini eleştirdi.

Makalesinde, Ayasofya'nın Fatih Sultan Mehmed vakfının bir camisi olduğunu ve Vakıflar Genel Müdürlüğü tarafından bunun kaydedildiğini belirtti. Bu mabedin, Fatih Vakfıyesinde belirtilenden başka amaçlar için kullanılmayacağını vurguladı. Vakfa ait mülkün değiştirilmesi ve mabedin müzeye dönüştürülmesinin o dönemki hukuka aykırı olduğunu iddia etti (Akyüz, 1959). Serdengeçti'nin Ayasofya'ya tepkisi şu şekilde özetlenebilir: "Ayasofya elbette tek başına İslam mabedi değildir. Onun bir cami olmaktan çıkarılması, İslam'ın ortadan kaldırılacağı anlamına gelmez. Ancak Ayasofya, İslam-Türk dünyasında fetih ve Fatih'in mabedi olarak farklı bir yere sahiptir. O bir semboldür" (Serdengeçti, 1953, s.56).

Ayasofya'nın müzeye dönüştürülmesi için hukuki gerekçelerin bulunmadığını savunan A. Mehmed Çalışkan, müze kararnamesinin o dönemdeki yasalara dayanmadığını belirtti. Bu dönemde, Bakanlar Kurulu'nun anayasal yetkisinin olmadığını ve vakıf kanununa aykırı olduğunu vurguladı. Özetle, Bakanlar Kurulu'nun Ayasofya için verdiği karar, Türkiye'nin anayasasını ve yasalarını görmezden gelmişti. Kararname içeriğiyle ilgili olarak, bir ilim kurumunun kapatılması yerine, bir ilim kurumu eklenmesi gerektiğine dikkat çekti (Çalışkan, 1976, akt. Şahin, 2014:108). Ayrıca, kararnameyle belirtilen vakfa ait bölümlerin değiştirilmesi ve yıkılmasının hukuki olarak uyumsuz olduğunu belirtti. Ayasofya'nın Bizanslılar tarafından bırakılan bir eser olmadığını, Fatih Vakfıyesinin amacından sapıldığını ifade etti.

Ziyad Ebuziyya da basit bir kararname ile geçici olarak müzeye dönüştürülen Ayasofya'nın daha sonra tekrar açılmadığını, onarımlar tamamlandıktan sonra sadece Cami dışındaki bölümlerin müze yapılması gerekmesine rağmen tümünün müzeye dönüştürüldüğünü belirtti. Diğer yerlerin tekrar ibadete açılmasına rağmen Ayasofya'nın kapalı kalmasının mantıksız olduğunu, bunun Avrupa'nın baskısıyla ilgili olduğunu iddia etmiştir (Ebuziyya, 1970). 1935 yılında, mozaiklerin ortaya çıkarılması ve diğer onarımlar için geçici olarak Ayasofya'nın ibadete kapatıldığını belirtmek gerekir. Amerikan Bizans Enstitüsü bu onarımların sorumluluğunu üstlenmiş ve tamamlandıktan sonra cami dışındaki alanların müze, cami içinin ise ibadet yeri olarak kullanılacağı bildirilmiştir. Vakıflar Genel Müdürlüğü ile Eğitim Bakanlığı arasında yapılan

yazışmalarda "Ayasofya ibadete kapatılacak." ifadesine rastlanmadığını vurgulamıştır (Ebuziyya, 1970).

### 3.5.3. Seküler İdeolojinin Mekansal Formu Olarak Ayasofya Müzesi

Bizans ve Osmanlı imparatorluklarının kültürel hafızasında, Ayasofya devlet otoritesine dini meşruiyet sağlayan resmî törenler, ibadet ve semboller için kullanılan bir mekandır. Bu etkinlikler binanın içinde gerçekleşmiştir. Ayasofya, Bizans İmparatorluğu'nun taç giyme törenlerinin yapıldığı bir mekân olmanın yanı sıra Osmanlı padişahlarının da kendi üstünlüklerini dini temaları tasarımlarına dahil ederek vurguladıkları bir mekandır. İçinde sergilenen güçlü semboller, varlığı boyunca bu yeri kontrol eden rakip bir güce karşı meydan okuma olarak yorumlanmıştır. Bu nedenle, Ayasofya'nın ilk inşasında İmparator Justinianus'un "Seni geçtim Süleyman" söylemi, kutsal bir din için inşa edilen bir tapınağı aşmanın bir sembolü olarak kabul edilmiştir. Ayrıca, İstanbul'un fethinden sonra Ayasofya'nın camiye dönüştürülmesi, İslam'ın Hristiyanlık karşısındaki üstünlüğünü ve yeni imparatorluğun eski Bizans İmparatorluğu üzerindeki üstünlüğünü sembolize etmiştir. Özekmekci'ye (2012:286, akt. Şahin, 2014:106) göre, Osmanlılarla ilişkilendirilen dini ve sembolik üstünlüğün bir sembolü olan Ayasofya'nın müzeye dönüştürülmesi, geçmişe ve dine karşı bir darbe olarak algılanmıştır.

Yeni kurulan Türkiye Cumhuriyeti'nin modernleşme çabaları kapsamında çeşitli reformlar uygulanmıştır. Bu reformların amacı, İslam geleneğini sürdürmek değil, Türkiye'yi çağdaş medeniyetler seviyesine yükseltmek, özellikle de seküler Batı Avrupa kültürüne ulaşmaktır. Türkiye'de sekülerleşme ideolojik reformlarının bir parçası olarak görünen Ayasofya da çeşitli mekanlarda açıkça uygulanırken (Akpınar, 2010), Ayasofya da bu dönüşümün bir parçasını deneyimledi ve fiziksel ve işlevsel bir değişim geçirdi. Hükümetin seküler felsefesi, toplumsal dönüşümün nesnel ve mekânsal bir yansıması olarak Ayasofya'yı bir müzeye dönüştürdü. Türkiye'nin sosyal ve siyasal dönüşümüyle paralel olarak Ayasofya'nın müzeye dönüştürülmesi, politik bir araç olarak kullanıldı. Osmanlı tebaası, yeni ulus-devletin vatandaşlarına dönüşürken, bu tarihsel olarak İslamlaştırılmış mekânın yeni cumhuriyet otoriteleri tarafından sekülerleştirilmesi gerekiyordu. Bu nedenle, özellikle İstanbul gibi kentsel alanlarda yaşanan dönüşümün en

belirgin özelliği, dini öneme sahip Ayasofya'nın bir müze aracılığıyla sekülerliğin mekânsal bir teyidi olarak dönüştürülmesi (Özekmekci, 2012).

Ayasofya'nın bir müzeye dönüştürülmesi, yeni rejimin bu alan üzerindeki egemenliğine dair seküler bir onay olduğu düşünölmüştür. İslam'ın Türkiye'deki resmi din olması hususu yürürlükten kaldırıldıktan sonra, Ayasofya Türkçe vaazların verildiği ilk mekân haline geldi. Bunun müzeye dönüştürülmesi kararı öncesinde gerçekteşti. Yeni hükümetin Ayasofya'daki ideolojisini gerçekleştirme çabaları, bu yerin önemine atfen önemliydi. Celal'e göre (1935:8), "Ayasofya Camii, Türkiye Cumhuriyeti yöneticilerinin geniş ve seküler düşüncelerinin en açık ve son göstergesi olarak bir Bizans sanat müzesine dönüştüröldü." Bu açıklama, caminin müzeye dönüştürülmesinden sonra yapılmıştır. Hükümün açıklamasında, Ayasofya'nın eşsiz bir mimari anıt olarak Doğu dünyasına neşe getireceği ve insanlığa yeni bir bilimsel kurum sunacağı vurgulanmıştır. Dolayısıyla, daha önce hem kilise hem de cami olarak hizmet veren Ayasofya'nın müzeye dönüştürülmesi kararı alınmıştır. Bu şekilde, estetik bir anıt ve insanlık için bir kültürel değer yaratılmıştır. Restorasyon çalışmaları sonucunda mozaiklerin ortaya çıkarılması ve sergilenmesi, estetik ve bilimsel açıdan bir sorumluluk olarak görölmüştür (Çalışkan, 1976; Özekmekci, 2012; Yunus Nadi, 1935).

Ayasofya, artık fethin ve Fatih Sultan Mehmed'in belirli fonlar tahsis ettiği bir vakfın müessesesi olmak yerine, Bizanslıların zamanından kalan bir kalıntı olarak kabul edilmektedir. Osmanlı İmparatorluğu'nun çökmesi, hilafetin ve saltanatın kaldırılmasıyla birlikte artık bir sultan olmadığından, ibadethane işlevi herhangi bir yerde yerine getirilebilir, çünkü artık sultan tarafından sağlanan bir gelir de bulunmamaktadır (Özekmekci, 2012).

Çalışkan (1976), çalışmasında Ayasofya'nın tarihi ilim yuvası misyonu olma durumuna dayanarak, müzeye dönüştüröldükten sonra Ayasofya'nın bir ilim yuvası olarak kabul edildiği iddiasının mümkün olmadığını savunur. O'na göre, Ayasofya asıl müzeye dönüştürölemeden önce bir ilim yuvasıyken, müzeye dönüştüröldükten sonra bu hüviyetini kaybetmiştir. (Çalışkan, 1976). Kutsallığı kaldırılıp müzeye dönüştürölen Ayasofya, akıl ve bilim ışığında bir estetik anıta dönüştürölmüş, yeni yönetimin temel

aldığı iki önemli kavram olan milli egemenlik söylemiyle uyumlu bir pratik haline gelmiştir. Bu perspektiften bakıldığında, insanlık için bir ilim kurumu inşa etme iddiasını, yeni hükümetin yönetim ideolojisiyle anlamak mümkündür.

Ayasofya'nın müzeye dönüştürülmesi ve yeni liderliğin sekülerliğinin onaylanmasıyla geçmişle bağları koparan ve yeni bir dönemi başlatan bir sembol haline gelmiştir. Bu dönemde Ali Sami Boyar, "Ayasofya ve Tarihi" adlı bir kitap yazmıştır. Kitapta, yerin bir hayal ve hurafenin alanı olarak görüldüğü belirtilmiştir. Bu bakış açısı, yerin hem Bizans hem de İslam kimliklerine sahip olduğu dönemlerin zihniyetinden ilham almıştır (Özekmekci, 2012). Yeni hükümet, bu yerin eşsiz bir sanatsal anıt olarak kabul edilmesi durumunda, ona yeni bir kimlik kazandıracak ve daha güzel hale geleceğini düşünmektedir. Ayasofya'nın geçmişiyle bağını koparması, geçirdiği dönüşümün iyimser karakterini yansıtmaktadır.

### 3.6. AYASOFYA'NIN YENİDEN İBADETE AÇILMA SÜRECİ

AKP'nin, Türkiye'deki üçüncü döneminde Parti büyüyen tabanı tarafından arzulanan Ayasofya konusunda önemli adımlar atmamıştır. Ayasofya'nın açılmasını yıllardır savunan bireyler, hükümetin bu dönemde bir tür eylem yapmasını bekliyorlardı. AKP 2002'de iktidara geldiğinden beri, şehirlerde tarihin daha canlı bir resmini sunmak ve kolektif bellekte kendi gücünü inşa etmek amacıyla birçok kültürel varlık ve tarihi camiyi restore etti. AKP, bu çabalardan yararlanarak etkisini geliştirir ve tarihi olaylara önem vererek geçmişin mirasını koruduğu izlenimini verir (Kızıltoprak, 2020).

AKP hükümeti tarafından gerçekleştirilen en önemli restorasyon projelerinden biri İznik Ayasofya ve Trabzon Ayasofya'dır. Daha önce 90 yıl boyunca müzeye dönüştürülen İznik Ayasofya, 6 Kasım 2011 tarihinde restore edilerek tekrar bir cami olarak hizmete açıldı. Benzer şekilde, önceki 52 yıl boyunca müze olarak kullanılan Trabzon Ayasofya da 2013 yılında restore edilerek ibadet için yeniden açıldı.

Başbakan Yardımcısı Bülent Arınç, bu iki yapıyı onarmak ve dini kullanıma sunmak konusundaki önemi vurguladı. Sultanahmet'teki açılış töreninde yaptığı bir konuşmada Arınç,

İçimde bir şey var. Ayasofya Camii artık çok yakınımızda. Kulaklarımız duyamasa da her birinizin içinde bir şeyler olduğunu hissediyorum. Ayasofya bize bir şeyler anlatmaya çalışıyor. 'Umarım diğerlerine de aynısı olur' demeyeceğim, çünkü siz bunu farklı şekilde yorumlayabilirsiniz. Ama Ayasofya kelimesini duyduğumda, aklıma bu görüntüler geliyor. Bu hüznü Ayasofya'ya baktığımızda, Allah'a dua ediyoruz ki sevincin günleri en kısa sürede geri gelsin.

Arınç'ın bu açıklaması, İstanbul Ayasofya'nın da restorasyon tamamlandığında ibadet için yeniden açılacağına işaret olarak değerlendirildi. Bu gelişmeden sonra AKP milletvekili olan Sanayi ve Ticaret Komisyonu Başkanı Nihat Zeybekci, Ayasofya'nın ibadete açılması ve eski kimliğine kavuşturulması gerektiğini belirtti. Zeybekci, Ayasofya'nın karmaşalardan kurtarılması ve müze olarak değil tarihi bir yapı olarak cami olarak kullanılması gerektiğini önerdi.

MHP milletvekili Yusuf Halaçoğlu, Ayasofya'nın müze olarak dönüştürülmesine izin veren kararnamenin Türkiye Büyük Millet Meclisi'ne sunulan bir sahtekarlık olduğunu belirtti. Ayrıca, Halaçoğlu, Ayasofya'nın uluslararası müdahalelerle bir ilişkisi olduğunu öne sürdü. Halaçoğlu'nun ortaya attığı argüman şuydu:

Ayasofya'nın Hristiyan dini merkezi olarak kabul edilmesini kabul edemeyiz"; çünkü Balkanlar'daki birçok tapınaklarımız kiliselere, kafelere veya barlara dönüştürüldü. Batılılar bunu eleştirmek için herhangi bir hukuki dayanaktan yoksundur. Eğer Türkiye gerçekten bağımsız bir devletse, Batı'nın kendi seçimlerimiz üzerinde baskı yapmasını veya dikte etmesini uygun bulmamaktadır. Eğer Türkiye'yi AB'ye almak istemiyorlarsa, bunu kabul etmemeliler, işte bu yüzden kabul etmemeliler. Zaten kabul etmeyecekler, o zaman neden bu kadar takıntılı oluyorlar? (Kızıltoprak, 2020, s.69).

MHP milletvekili Necati Özensoy da Ayasofya'nın ibadet için tekrar açılması çağrısına yanıt verdi. Ayasofya'yı ibadet için açma konusunda samimi girişimleri destekleyeceklerini belirtti. Bu taleplerin sonucunda, BBP'nin Genel Başkan Yardımcısı Bayram Karaca, Ayasofya'yı bir müzeye dönüştürmenin tartışmalı bir öneri olduğunu söyledi. Karaca, Ayasofya'yı fethin siyasi bir sembolü olarak vurgulayarak şunları söyledi (Bugün, 2014: 10): "Ayasofya, Türk milletinin bağımsızlığının siyasi bir sembolüdür." Ayasofya Camii yeniden ibadete açıldığında, Türk milleti bağımsız bir devlet olarak bağımsızlığını güçlendirmiş olacaktır.

Konservatif ve milliyetçi çevreler tarafından bir sembol veya zafer anıtı olarak görülen Ayasofya konusunda Başbakan Erdoğan farklı bir yaklaşım sergiliyor.

Yatırımların ve kendi sembollerini geliştirme sürecinin önemine vurgu yapmak istiyor. Üçüncü köprü, Marmaray, Kanal İstanbul ve en son olarak üçüncü havalimanı gibi projelerin tamamlanması sayesinde AKP, kendi özgün güç sembollerini oluşturmayı başarmıştır. "Bugün bir havalimanı inşa etmiyoruz, aslında bir zafer anıtı inşa ediyoruz" şeklindeki Başbakan Erdoğan'ın son açıklaması, bu görüşü desteklemektedir. Bu nedenle, AKP hükümetinin Ayasofya'yı yüksek öncelikli bir sorun olarak görmemesi şaşırtıcı olmamalıdır (Kızıltoprak, 2020, s. 69).

Nihayet, 7 Temmuz 2020 tarihinde Danıştay'ın verdiği kararla Ayasofya Camii'nin müze statüsü elinden alındı. Ayasofya Camii'nin yönetimi, 10 Temmuz 2020 tarihinden itibaren Cumhurbaşkanlığı Kararı gereğince Diyanet İşleri Başkanlığı'na devredildi. Böylece Ayasofya'nın cami statüsü yeniden kazanıldı. Ayasofya'yı bir camiye dönüştürme fikri, fetih yıldönümlerinde gündeme getirilen ve halk tarafından siyasilere sık sık iletilen bir düşünceydi ve büyük bir memnuniyetle karşılandı. Cumhurbaşkanı Erdoğan, Ayasofya'yı bir camiye dönüştürme kararına imza atan isim olarak ön plana çıktı. Ayrıca, Ayasofya'nın 24 Temmuz 2020 tarihinde Cuma namazıyla birlikte ilk kez ziyarete açılacağı duyuruldu.

Cumhurbaşkanı Recep Tayyip Erdoğan'ın açılış için özel olarak hazırladığı halka hitap konuşması, önemli bir belge olarak değerlendirilmektedir. Erdoğan, konuşmasında Ayasofya'nın sembolik önemini şu şekilde vurgulamıştır (Kızıltoprak, 2020, s.69):

Ayasofya'nın dirilişi, Mescid-i Aksa'nın özgürlüğe kavuşmasının habercisidir. Ayasofya'nın dirilişi dünyanın dört bir yanındaki Müslümanların fetret devrinden çıkış iradesinin ayak sesidir. Ayasofya'nın dirilişi sadece Müslümanların değil onlarla birlikte tüm mazlumların, mağdurların, ezilmişlerin, sömürülmüşlerin, umut ateşinin yeniden alevlenişidir. Ayasofya'nın dirilişi Türk milleti, Müslümanlar ve tüm insanlık olarak dünyaya söyleyecek yeni sözlerimiz olduğunun ifadesidir. Ayasofya'nın dirilişi Bedir'den Malazgirt'e, Niğbolu'dan Çanakkale'ye kadar tarihimizin tüm atılım dönemlerini yeniden hatırlayışımızın adıdır. Ayasofya'nın dirilişi şehitlerimizin ve gazilerimizin emanetine gerekirse canımız pahasına sahip çıkma kararlılığımızın remzidir. Ayasofya'nın dirilişi Buhara'dan Endülüs'e kadar medeniyetimizin tüm sembol şehirlerine verdiğimiz bir gönül selamıdır. Ayasofya'nın dirilişi, Alparslan'dan Fatih'e ve Abdülhamit'e kadar ecdadın tamamına vefamızın gereğidir. Ayasofya'nın dirilişi Fatih'in fetih ruhunu şad etme yanında Akşemseddin'in maneviyatını, Mimar Sinan'ın estetiğini ve zevkini de yeniden gönlümüzde canlandırmaktadır. Ayasofya'nın dirilişi insanlığın özlemlerle beklediği temeli adalet, vicdan, ahlak, tevhit ve kardeşlik olan medeniyet güneşimizin yeniden yükselişinin sembolüdür. Ayasofya'nın dirilişi bu mabedin kapılarındaki zincirler yanında topyekûn gönüllerdeki ve ayaklardaki prangaların da kırılıp atılmasıdır. (Kızıltoprak, 2020, s.69)

Erdoğan ayrıca İslamcı dergilerde sıkça dile getirilen egemenlik vurgusuna da atıfta bulunmuştur.

"Yeni bir düzenlemeyle ibadete açılan Ayasofya, ülkemizin egemenlik haklarının bir gereğidir. Türkiye Cumhuriyeti'nin bayrağı, başkenti, ezanı, dili, hudutları, 81 vilayeti gibi Ayasofya da vakfına uygun olarak camiye çevrilmeye hakkı vardır." (Millele Sesleniş Konuşması, 2020)

Ayasofya'nın bir cami olarak işlev görmesi, Türkiye'nin egemenlik haklarını kullandığı şeklinde görülmektedir. Bir ulusun tarihi bir eseri, atalarının bıraktığı şekilde koruması, kolektif hafızanın pratik sonucu olarak değerlendirilebilir. Ayasofya gibi Müslümanlar için önemli bir diğer kutsal mekân olan Mescid-i Aksa'ya da atıfta bulunulması tesadüf değildir. Bu iki sembolik yerin benzer muameleye tabi tutulması ve kaderlerinin birbirine bağlı olmasıdır. Tüm Müslümanların ortak hedefi, bu iki önemli yerin asıl işlevlerini yerine getirebilecekleri bir konuma getirilmesidir. Önceden umutsuz bir yer olarak görülen bir mekânın dönüştürülmesi, ezilenlere umut veren bir güç gösterisi olarak kabul edilmektedir, yaşadıkları yer ne olursa olsun. Ayasofya'nın camii olarak yeniden açılışı hem hakim güçlere hem de Müslümanlara bir mesaj göndermek olarak görülmektedir. Bu görüş birçok kişi tarafından paylaşılmaktadır. Ayrıca, siyasi gücün bir tezahürü olarak da kabul edilmektedir. Bir devletin geçmişine ve atalarına duyduğu saygının bir yansıması olarak tarihi bir olay olarak kabul edilmektedir. 86 yıl geçmesine rağmen caminin sembolik önemi İslamcılar için kaybolmamış ve Müslümanlar ile cami arasındaki duygusal bağ kopmamıştır. Ayasofya'nın tekrar açılacağı haberinin ardından farklı şehirlerden gelen insanların Cuma namazı ve şükür namazı için coşkusu bunun bir kanıtıdır. Ayasofya'da cemaate katılarak tarihi bir olayı hatırlamak için çaba gösteren bir engelli birey, Müslüman toplumda yayılan sevincin bir örneğidir. Müslümanlar arasında heyecan, büyük bir caminin açılışıyla ilgili normal ve sağlıklı bir tepkidir. Ancak Temmuz 2020'de pandemi nedeniyle insanların büyük gruplar halinde buluşmasının kabul edilebilir olmadığı ve COVID-19 vakalarının artış gösterdiği bir dönemde, insanların burada bir araya gelmesinin nedeni, o yerde kolektif hafızanın gelişiminden kaynaklanmaktadır. Çünkü Müslümanları birleştiren tarihi başarılar, bu gibi günleri şekillendiren en önemli unsurlardan biridir.

Ayasofya'nın açılışı, yönetimi eleştirenler arasında tartışmalara yol açmış ve bu konuşmalar ve tartışmalar sonucunda çeşitli anketler yapılmıştır. Metropol Araştırma Şirketi (2020) tarafından yapılan ve birçok medya sitesinde yayınlanan bir çalışmaya göre, Ayasofya'nın açılışının devam eden ekonomik krizden dikkati başka yöne çekmek amacıyla yapıldığı belirtilmiştir. Katılımcıların %43.8'i bu görüşü paylaşmıştır. Ankete katılanların %29.5'i Ayasofya'nın müze olarak açıldığını ancak daha sonra camiye dönüştürülme amacı güdüldüğünü düşünmüştür. Katılımcıların %11.7'si ise Ayasofya'nın gündeme gelerek erken seçimlere etki etme amacı güdüldüğünü düşünmüştür. Bu anket büyük ölçüde karşıt görüşlere sahip olan bir popülasyonda yapılmış gibi görünmektedir. Bununla birlikte, Ayasofya'nın farklı şekillerde yorumlanabileceği açıktır.

### 3.7. AYASOFYA'YA DAİR SİYASİ SÖYLEMLER

Ayasofya'nın dinsel ve tarihsel boyutunun yanı sıra siyasi boyutu da öne çıkmaktadır. Osmanlı döneminde, devletin önemli siyasi eylemlerini gerçekleştirirken camileri merkeze alması bilinmektedir. Osmanlı padişahlarının askerlere cülus dağıtması ve padişahın kendi adına hutbe okutması gibi uygulamalar, İslam toplumunda camilerin siyasi işlevlere sahip olduğunu göstermektedir. Ayasofya'nın siyasi boyutları, İslamcı dergilerde yer alan bu konu altında analiz edilecektir.

Türkiye'nin nüfusunun büyük çoğunluğunu Müslümanlar oluşturduğu için, Türkiye'deki siyasi hayat dini sembollerin önemini vurgulamaktadır. Bu nedenle, halkın dini gereksinimlerinin karşılanması, hükümetin desteğini de sağlamıştır. Ancak dini semboller üzerine kurulu siyaset geliştirirken, önceki dönemlerin sosyo-politik arka planını ihmal etmemek önemlidir. Çünkü çeşitli dönemler boyunca hükümetlerin izlediği politikalara sosyal ve siyasi koşullar büyük ölçüde etki etmiştir.

Türkiye'nin tek parti döneminde, Fransa'da uygulananlara benzer bir şekilde dinle ilgili düzenlemeler hayata geçirilmiştir. Dinî inancı kişisel bir mesele olarak ele alarak, devlet bazı projeleri yönlendirebilmiştir. Bu faaliyetlerin bazı örnekleri arasında tekke ve medreselerin kapatılması, ezanın Türkçe okunması yer almaktadır. Bu tür uygulamaların, devletin herhangi bir dinî geleneği takip etmediği fikrine dayandığı söylenebilir.

Gerçekte, bir devlet kendi ideolojisi doğrultusunda bir inşa sürecine girdiğinde, geçmişî hatırlatan unsurları ortadan kaldırarak veya yok ederek yeni bir dönem başlatır. Medrese ve tekke gibi hatırlatma unsurlarının kapatılmasının nedenlerinden biri de bu olabilir (Aytepe, 2016).

Demokrat Parti'nin 1950'ler boyunca Türkiye'deki siyasette dini söylemin yükselmesinden sorumlu olduğu, İslamcılarının fikirlerine benzer politikaların dahil edilmesine yol açtığı görülmüştür. Ulusalçılarının da bu önlemleri hayata geçirmede rol oynadığı tespit edilmiştir. Akın, İslamcılarla ulusalçılar arasındaki işbirliğinin arkasında komünizmin olduğunu açıklar. Akın (2014, s.40) şöyle der: "Tek Parti dönemi boyunca CHP (Cumhuriyet Halk Partisi) ve komünizme karşı değerler ve semboller özellikle gelenek ve dindarlık arasındaki iç içeliğin en belirgin olduğu yerlerde kendini göstermiştir." Bu nedenle, Türkiye'deki dini muhafazakârlık, siyasi muhafazakârlığın en temel kurucu unsurlarından biridir. Komünizm gibi ideolojilerin çöküşüyle birlikte dini kimliklerin güçlendiği söylenmiştir. Semboller aynı anda ulusal, dini ve siyasi özellikleri simgeler. Ayasofya, İngiltere'nin simgesi olan taç gibi hem siyasi hem de dini açıdan önemlidir. Ayasofya, hem hükümetin hem de dini otoritenin bir göstergesi olarak sıklıkla kullanılmaktadır.

Bu konu sadece tarihsel ve teolojik temellere dayandığı için değil, aynı zamanda devletin katılımı nedeniyle de politikleşmiştir. Çünkü siyasi oluşturma sürecinde sembolik anlamın mekânla görselleştirilmesi, politikacıların amaçlarının halkın gözünde başarılı olma şansını artırır. Bununla birlikte, İslamcılar da yazılarında hükümetlerin bu hedefe yönelik herhangi bir girişimde bulunup bulunmadığı konusunu gündeme getirmişlerdir. Ecevit döneminde Ayasofya'yı camiye dönüştürme girişimi olmadığı bilinmektedir. Onun bu eylemini şu şekilde gerekçelendirdiği iddiaları ortaya atılmıştır (Zor ve Küçükgörür, 1988, s.20): "Ayasofya'da bazı resimler var ve Müslümanlar resimlerin bulunduğu yerlerde namaz kılmaz...!" Ecevit'in bu gerekçeyle Ayasofya'yı cami olarak açmayı reddetmesi, Batı dünyasına taviz olarak görülse de mantıksız bir açıklama olarak algılanmıştır. Bu, başka bir konuda yalan söylediğine işaret eden bir işaret olabilir. Aynı zamanda bu durum, siyasi otoritesinin tam potansiyelinin kullanılmadığının bir göstergesi olduğu şeklinde de yorumlanabilir. Sadece kraliyet

misafirhanesi Ayasofya'nın Demirel rejimi döneminde açıldığı, Son Karar dergisinde yayımlanan bir makalede belirtilmektedir. 1980 darbesine kadar açık kaldığı ve daha sonra kapatıldığı da bildirilmektedir (Aytepe, 2016).

Ayasofya üzerine yazdığı şiirde Mehmet Kayalar (1959), Ayasofya'yı tekrar camiye dönüştüren kişinin halkın gözünde "İkinci Fetihçi" olarak kabul edileceğini ifade eder. Ayasofya'nın eski kullanımına geri döndürülmesi, Fatih Sultan Mehmet'in elde ettiği bir başarıyla eşdeğerdir. Gerçekleştirilirse, ikinci bir zafer kazanılacak ve bunu gerçekleştirenin parti otoritesi artacaktır. Bu durum, partiye iktidara yükselme yolunda bir potansiyel güç olarak da görülebilir. Çünkü siyasetçilerin toplumun normları, değerleri ve inançlarıyla uyumlu bir şekilde hareket etmeleri beklenmektedir. Eğer toplumdaki insanlar politikalarını benimsemese, bu tür politikalar kabul edilmeyecektir. Bu nedenle, Ayasofya hakkında o dönemde çeşitli paydaşların sahip olduğu görüşleri anlamak, onların konuya yönelik tutumlarına ışık tutabilir (Pulcu, 2006: 34):

CHP: 'Yeni Devlet'in kurucu partisi olduğunu iddia ediyor ve adından da anlaşılacağı gibi, tümleşik yapının korunmasını, Ayasofya'nın müze olarak kalmasını ve devletin ne küçüleceğini ne de büyüyeceğini savunuyor' (Pulcu, 2006: 34). Türk siyasal hayatında modernleşme ve İslamlaşma arasındaki mücadele, seçilebilecek en büyük seçmen havuzuna sahip iki alanı işaret etmektedir. MHP (Milliyetçi Hareket Partisi): Takipçileri, 'Tümleşik yapının korunmasını; eğer Ayasofya'da ezan tekrar okunacaksa, sadece onların okuyacağını ve devletin büyüyüp güçleneceğini ise yine sadece onların büyüyeceğini' düşünüyor. SP (Saadet Partisi) destekçileri, partilerinin 'Ayasofya'yı İslami bir mabede dönüştüreceğini, devleti mümkün olduğunca genişleteceğini ve geçmişi hızla geri getireceğini' düşünüyor. DTP (Demokratik Toplum Partisi) destekçileri ise partinin 'tümleşik yapının bir şekilde genişletileceğini ve Ayasofya'nın müze olarak kalacağını' düşünüyor. AKP (Adalet ve Kalkınma Partisi): Partinin destekçileri, 'Tümleşik yapının korunacağını, Ayasofya'nın müze olarak kalacağını, devletin küçülmeyeceğini, hatta genişleyebileceğini' düşünüyor. (Pulcu, 2006. s.34).

2002 yılında Avrupa Parlamentosu'nda on beşi aşkın Avrupa ülkesinden yirmi yedi milletvekilinin imzasıyla sunulan bir karar önergesi, "Ayasofya'nın Hıristiyan Dünyasına İadesi" adı altında hazırlandı. Önergede, İstanbul'daki Ayasofya'nın "Hıristiyanlığın en görkemli şehri Konstantinopolis" olarak tanımlandığı ve öneminin vurgulandığı ifade edildi. Mayıs 2003'te Avrupa Konseyi Parlamenterler Meclisi'ne sunulan önergede, Osmanlı İmparatorluğu'nun 550 yıl önce Ayasofya'yı bir katedral olarak ele geçirdiği ve İmparator Justinianus'un Hıristiyan dünyasının merkezi oluşturma amacıyla inşa ettirdiği Ayasofya'nın müzeye çevrildiği belirtildi. Ayrıca, önergede Avrupa Birliği'nin

yapılanmasının, manevi bir boyutta Roma İmparatorluğu'nun sembolik olarak yeniden yapılanması anlamına geldiği ifade edildi (Akgündüz v.d., 2006: 396-397).

Ancak, Türkiye'de muhafazakar kesim bu konuda sert eleştirilerde bulundu. Ayasofya'nın Hıristiyanlaştırılmasının İstanbul ve Anadolu'nun kaybı anlamına gelebileceği şeklinde yorumlandı. Bu durumun Türkiye'nin Avrupa Birliği adaylığı üzerinde bir tuzak olarak görüldüğü ifade edildi (Er, 2003). AKP grubunun başkan vekili Mehmet Ali Şahin, Ayasofya'nın müzeye çevrilmesinin bile yasal dayanağı olmadığını ve konuda gereken cevabın Türkiye Cumhuriyeti Devleti tarafından verileceğini açıkladı.

İstanbul'un fethinin 550. yıl dönümünde yapılan bir konser, Ayasofya'da büyük tartışmalara yol açtı. Müze olması tartışılan Ayasofya'nın bir konser için kullanılması çeşitli çevrelerce eleştirildi. Halk ve din adamları, Ayasofya'nın bir mabed olduğunu vurgulayarak yapılanın uygunsuz olduğunu belirtti. İslami yazar Kasım Güleçyüz, AKP hükümetini milletin hassasiyetlerine karşı duyarsızlıkla ve kayıtsızlıkla suçladı:

“AKP, milletimizin hassasiyetlerinde inanılmaz bir duyarsızlık ve kayıtsızlık sergiliyor. Hafta sonunda Ayasofya Camiinde gerçekleştirilen konser, bunun en son ve düşündürücü örneği. Fener ve Ermeni Patrikleri ile Vatikan'ın dahi ‘Mabette konser olmaz, saygısızlıktır’ diye karşı çıktıkları bu hadisenin, kaşla göz arasında, milletin ruhu bile duymadan koparılması, AKP hükümetinin sicilini karartmak için yeter de artar bile ([http://www.yeniasya.com.tr/yazi\\_detay.asp?id=10987](http://www.yeniasya.com.tr/yazi_detay.asp?id=10987)).”

AKP'nin 2007 genel seçimlerinden sonra ikinci kez iktidara gelmesi, Ayasofya'nın tekrar ibadete açılma beklentilerini oluşturdu. AKP, Demokrat Parti iktidarından sonra merkez sağ iktidarları geride bırakarak daha fazla oy almıştı. Ancak ikinci iktidar döneminde Ayasofya'ya yönelik tutumu, muhafazakar kesimler arasında hayal kırıklığı yaratmıştı. Kültür ve Turizm Bakanlığı'nın hazırladığı "Türkiye'nin İnanç Merkezleri" adlı haritada Ayasofya'nın kilise olarak gösterilmesi, bu hayal kırıklığının bir işareti olarak algılandı. Aynı dönemde Sümela Manastırı ve Van Akdamar Kilisesi'nin restore edilerek ayine açılması, Ayasofya'nın da ibadete açılması taleplerini artırdı. Özellikle milliyetçi kesimler, bu iki örneği öne sürerek Ayasofya'nın da ibadete açılmasını istemişlerdi (Şahin, 2014).

AKP döneminde, Ayasofya'nın işlevini değiştirme konusunda büyük adımlar atmadı. Ancak yapıya yakın olan Sultan Türbeleri restore edilerek ziyarete açıldı. Kültür ve Turizm Bakanlığı Müsteşarı İsmet Yılmaz, bu türbelerin aslında bu topraklardaki kökleri ve sahipliği gösteren tapu kayıtları olduğunu vurguladı ve bunların korunmasının önemine dikkat çekti.

Bu türbeler, aslında bizim bu topraklardaki köklerimizdir. Bu toprakların sahipleri olduğumuzu gösteren tapu kayıtlarıdır. Aynı zamanda mimarisiyle içindeki tezyin ve hattıyla medeniyetimizin, uygarlığımızın bir tezahürü, yansımasıdır. Bunları korumak, muhafaza etmek, tanınmalarını sağlamak bizim sadece ecdadımıza değil, bugünkü kuşaklara karşı da bir sorumluluğumuzdur. Bu türbeler yaşayan tarihtir. Tarih bilincimiz ancak bunlar sayesinde gelişebilir ve varlığını sürdürebilir (<http://www.hurriyet.com.tr/gundem/12511190.asp>).

AKP döneminde, Ayasofya'daki mozaikler üzerinde çalışmalar yapıldı. Bu çalışmalarda ortaya çıkan melek figürleri, Hıristiyan teolojisi için büyük önem taşıdı ve Kültür ve Turizm Bakanı Ertuğrul Günay'ı heyecanlandırdı. Ayasofya, 2010 Avrupa Kültür Başkenti ilan edilince bu çalışmalar daha fazla görünür hale geldi. Bakan Günay, Ayasofya'nın müze olarak korunması gerektiğini belirterek önemli bir tarihi ve kültürel mirasın farkında olunması gerektiğini açıkladı.

Ayasofya, 1985 yılında UNESCO Dünya Kültür Mirası listesine giren bir müze olarak kabul edildi. 2009'da ABD Başkanı Obama'nın ziyareti, İslam dünyasına uzatılan bir çiçek mesajı olarak algılandı. Eylül 2010'da ise "Uluslararası Ayasofya Kilise Organizasyonu" adlı bir sivil toplum örgütü, Ayasofya içinde ayin yapmak istedi, ancak Türk yetkililer tarafından izin verilmedi.

Kültür ve Turizm Bakanı Ertuğrul Günay, Ayasofya'nın toplu dini törenlere veya ibadete uygun olmadığını belirtti. Ayasofya'nın, farklı dinler ve kültürler arasında diyalog için bir köprü olarak kullanılması ve her inanıştan insanların sessizce dua etmesine izin verilmesi gerektiğini ifade etti. Dolayısıyla toplu dini hareketlerin bir gösteri niteliği taşıdığı ve Ayasofya'da gerçekleştirilmemesi gerektiği vurgulandı. Türkiye'de bayram namazı gibi toplu dini etkinliklere Ayasofya'da izin verilmemesi, diğer dini grupların benzer taleplerinin karşılanmaması anlamına geliyordu.

"Elbette bu özel mabette insanlar hangi dinden olursa olsunlar, hangi inançtan olursa olsunlar kendi kişisel ibadetlerini içlerinden bir dua okuyarak yapabilirler ama toplu gösteriye orada izin verirsek, başka imkan verirsek başka dinlerin, başka toplulukların da benzer taleplerini aynı şekilde karşılamamız gerekir. Bu zaten Yunan asıllı olduğu söylenen Amerikalı grubun Türkiye'de olup bitenlerden, Türkiye'deki yönetimden haberi yok. Diyanet İşleri Başkanımıza mektup yazmışlar. Halbuki Türkiye'deki müzelerin yönetim ve denetimi Bakanlığımıza bağlıdır. Biz esas itibariyle müzelerde bu tür imkanlar vermiyoruz. Van Akdamar Kilisesinde bu hafta sonu, geçen ay ise Sümela'da böyle kısa süreli ayin yapıldı. Bu, Türkiye'nin dünyada dinler arası diyalog açısından, kültürler arası diyalog açısından iyi bir noktada anılmasına vesile olduğu için, bu gruplar gerginlik yaratarak ülkenin bu hoş imajını, olumlu imajını gölgelemeye çalışıyorlar. Hemen Ramazan içinde Türkiye'den bazı yurttaşlarımız bayram namazı için böyle bir talebi dile getirdiler. Kendilerine izah ettim. Ayasofya dünyada özel mekanlardan birisidir. Böyle bir gösteri yapılması uygun olmaz. İbadet yapılabilecek çok mekan var İstanbul'da. Bu alanları kullansınlar dedik. Arkadaşlar anlayış gösterdiler. Aynı anlayışı, aynı dikkati gelen topluluktan rica ediyoruz ([http://www.sabah.com.tr/Gundem/2010/09/16/ayasofyada\\_ayine\\_izin\\_yok](http://www.sabah.com.tr/Gundem/2010/09/16/ayasofyada_ayine_izin_yok))."

AKP'nin son genel seçimlerle iktidara gelmesi, Ayasofya'nın açılması taleplerine karşılık beklenen adımları atmamasına rağmen genişleyen tabanının arzularını yansıttığı düşünülmektedir. AKP, tarihi ve kültürel varlıkları restore ederek kendi iktidarını vurgulamayı hedeflemiştir. İznik Ayasofya'sı ve Trabzon Ayasofya'sı gibi yapılar restore edilerek cami olarak tekrar hizmete açılmıştır. Bu adımlar, İstanbul'daki Ayasofya'nın da ibadete açılması beklentilerini artırmıştır. Bu konuda dönemin başbakan yardımcısı Bülent Arınç aşağıdaki ifadeleri kullanmıştır:

Gönlüme gelen başka bir şey var. Biz şimdi Ayasofya Camii'nin hemen hemen yanındayız. Bence kulaklarımız duymasa bile gönlünüzden geçen bir şeyler olduğuna inanıyorum. Ayasofya, bize bir şeyler söylüyor. Acaba Ayasofya bize neler söylüyor? Darısı demeyeceğim, farklı anlarsınız. Ama Ayasofya derken, sanki gönlüme bunlar geliverdi. Bu mahzun Ayasofya'ya bakıyoruz, inşallah güleceği günlerin yakın olmasını Allah'tan diliyoruz (<http://www.hurriyet.com.tr/gundem/25125751.asp>)."

MHP milletvekili Yusuf Halaçoğlu, Ayasofya'nın müze olmasını onaylayan kararnamenin sahte olduğunu iddia etmiştir. Bazı milletvekilleri ve siyasi parti temsilcileri, Ayasofya'nın tekrar ibadete açılması için çaba harcamışlardır. Ancak Başbakan Erdoğan, Ayasofya'nın açılması taleplerine isteksiz bir yaklaşım sergilemiş ve diğer yatırımların önemine vurgu yapmıştır AKP'nin öncelikli olarak kendi simgelerini inşa etmeyi tercih ettiği ve Ayasofya konusunda aynı hassasiyeti göstermediği görülmektedir. Bu nedenle Ayasofya, AKP iktidarı için öncelikli bir mesele olarak değerlendirilmemiştir (Şahin, 2014).

Ayasofya'nın yeniden açılmasıyla ilgili haberin ardından düzenlenen şükür namazları ve Cuma namazı gününe katılan insanların heyecanı, geçen 86 yıla rağmen İslamcılar arasında mabedin sembolik değerinin ve Müslümanlarla mabet arasındaki duygusal bağın hala canlı olduğunu göstermiştir.

Ayasofya'nın cami statüsü kazanmasının ardından, Çolak (2020) tarafından Hilal-Haç konusuna vurgu yapılarak Ayasofya'nın bir kimliğin başarısını sembolize ettiği belirtilmiş ve bu durumun Müslüman kimliğe sahip olan bireyleri heyecanlandığı ifade edilmiştir. İlgili konuda Çolak (2020) şu sözlere yer vermiştir:

“Ayasofya 86 yıllık esaret zincirini kırdı ve mağduriyet bitti. Alemindeki şanlı Hilal ikinci kez parladı ve nura gark oldu. Üzerine uğursuzca çöken Haç'ın gölgesi kayboldu. Ayasofya'nın ve Hilal'in itibarı yeniden iade edildi. Ne kadar şükretsek azdır...”

Ayasofya Camii'nin kararı, siyasetçiler arasında da yankı bulmuştur. Siyasetçilerin değerlendirmelerine bakıldığında, AK Parti, MHP ve İyi Parti'nin görüşlerinde bu konu, tarihsel bir borcun ödenmesi ve özgürlüğün kazanılması olarak ele alınmıştır. AK Parti Grup Başkanvekili Bülent Turan, "Danıştay'ın Ayasofya kararı, 86 yıllık utanç verici bir durumu sona erdirmiştir. Ayasofya'nın kendi topraklarımızda hüznünlü bir şekilde kalması hepimizin yüreğinde bir acıydı. Türkiye'de mülkiyeti olan bir yapının aslından uzaklaştırılması, egemenliğimize aykırı bir durumdu" şeklinde açıklamalarda bulunmuştur (t24 haberi, 2020). Siyasetçiler, bu olayı egemenlikle eşdeğer olarak gördükleri için umut verici bir gelişme olarak kabul etmişlerdir.

## SONUÇ

Mekânlardaki yapılara yüklenen ideolojik anlam, Türkiye’de dönemsel olarak belirli anıtsal yapılar üzerinden daha açık okunmaktadır. Bazı anıtsal yapılar, toplumsal ve siyasal değişim ile ilişkili olarak yeniden şekillendirilmiştir. İstanbul’un fethiyle anıtsal yapıların (mabetlerin) ve çevrelerinin düzenlenmesi bu iktidar ilişkisini belirginleştirmiştir. İstanbul kent mekânındaki anıtsal yapıların biçimlendirilmesi, iktidarların nasıl bir toplum ve siyasal düzen oluşturmak istediklerini ortaya koymaktadır. Bu açıdan Türkiye’de iktidarlar, mekâna ilişkin olarak kalıcılığını ve gücünü belirli anıtsal yapılar üzerinden görselleştirmiştir.

Türkiye Cumhuriyeti’nin ilk zamanlarında kentsel mekânlar ve yapıların kullanım şekillerinin değişimi siyasal ve toplumsal değişimle paralel olmuştur. Bu dönemde iktidarın ideolojik alt yapısını oluşturan pozitivist akılcı yaklaşım ile toplumsal dönüşüm gerçekleştirilirken, kent mekânları ve yapıları ise etkili bir propaganda aracı olarak kullanılmıştır. Bu şekilde eski anıtsal yapılar ve mabetlerin simgeselliği toplumsal bellekten silinerek mevcut iktidarın kendi meşruiyeti sağlanmıştır.

Türkiye’de geçmiş dönemler itibariyle iktidarın merkezi bir konumunu simgeleyen İstanbul, yaşanan siyasal değişimin en etkili kentsel mekân olma özelliğini taşımıştır. Bizans’tan Osmanlı’ya bir iktidar değişimi yaşayan İstanbul, barındırdığı birçok mabetlerin yapısındaki değişim ile dikkat çekicidir. Geçmiş iktidarın hem dini hem siyasi meşruiyet kaynağını oluşturan bu yapıların en önemlileri de Cumhuriyet Türkiye’sinde değişime uğramıştır. Seküler ideoloji ile mekânsal düzenlemeye girişen Kemalist iktidar, kendi müdahaleciliğini bu yapılar üzerinden göstermiştir.

Cumhuriyetle birlikte Türkiye’de toplumsal yapının iktidar tarafından bir dönüşüme tabi tutulmasıyla simgeleşmiş dini mabetler, radikal dönüşüme uğramıştır. Ayasofya da bu değişimin önemli bir simgesi olmuştur. Seküler ve pozitivist bir ideoloji ile biçimlenen yeni Türkiye Cumhuriyeti iktidarı, Ayasofya’yı seküler bir konuma getirerek "laik modernleştirme projesinin biçimsel bir pratiği" olarak kullanılmıştır.

Türkiye'de ulus devletin tasarlanması ile yakın geçmişten uzaklaşan reformcu Cumhuriyet iktidarı, kendi simgesel mekânlarını kurması ve başkentin, geçmişin simgesel mirasıyla yüklü olan İstanbul'dan Ankara'yla değişimi en belirgin örnektir. Yeni iktidarın kendinden önceki iktidar simgeleri olan bazı yapıların işlevlerini değiştirmesi toplumsal hafızayı yeniden kurgulamasındandır. Cumhuriyet iktidarı İstanbul'dan Ankara'yı İmparatorluktan Cumhuriyeti, gelenekten modernliği oluşturmasını Ayasofya üzerinden belirgin kılmıştır. Ayasofya, mekânda okunan bu iktidar ilişkisinin en açık bir örneğini oluşturmuştur. Hem tarihselliği hem de geçmiş iktidarların simgeselliğini ortaya koyan Ayasofya, yeni rejimin ideolojisiyle dönüşüme uğramıştır.

Birçok yapının yeni rejimin ideolojisiyle şekillendiği bu dönemde mekânların sekülerleştirilmesinin bir pratiği olarak Ayasofya da geçmiş simgeselliğinden uzak olarak Cumhuriyetin seküler bir sembolü haline getirilmiştir. Geçmişin simgeselliğinden farklı olarak yeni mekânsal düzenlemelerle öne çıkan Cumhuriyet'in reformcu iktidarı sonrası dönemlerde bile Ayasofya sadece üzerinde belirli çevrelerce söylemlerin üretildiği bir mekân olmuştur.

Türkiye'de cumhuriyetten günümüze siyasi iktidarlar Ayasofya gibi anıtsal mabetlerin temsili işlevselliğinden farklı olarak çevresindeki mekânsal düzenlemelerle de ilgilenmiştir. Ayasofya ve çevresi bu düzenlemelerle iktidarların değişken sahnesini göstermiştir. Sekülerleştirici radikal reformların görsel ve fiziksel olarak vurgulandığı bir mekân olmuştur.

Türkiye'nin sosyal ve siyasal dönüşümüne paralel olarak Ayasofya'nın müzeye dönüşümü iktidar için politik bir araç olmuştur. Osmanlı tebaası, yeni ulus devletin seküler yurttaşları olarak dönüşürken, elbette İstanbul'un fethiyle İslamileştirilen Ayasofya'nın da sekülerleştirilmesi gerekmiştir. Bundan dolayı kent mekânlarında yaşanan dönüşümün İstanbul için en belirgin ayağı, Ayasofya'nın dini özelliğinden seküler bir mekânsal tescil olan müzeye çevrilmesi olmuştur. Ayasofya'nın müzeye çevrilişi yeni rejimin bu mekân üzerinden kendi iktidar gücünün seküler bir doğrulaması olarak değerlendirilebilir. Mabedin sanatsal ve tarihselliği ön plana çıkartılmış, iç ve dış restorasyonlar ile de dini özelliğinden uzaklaştırılmıştır.

Ayasofya ve çevresinde gerçekleştirilen fiziksel değişimlere iktidar odağıyla bakmak, bu değişimlerin meydana geldiği dönemlerde toplumsal, siyasi ve ekonomik durumla ilişkiler kurulması açısından açıklayıcıdır. Çünkü yapı üzerinde kurgulanan iktidar düşüncesi bu yapı ve etrafındaki düzenlemelerle daha belirginleştirilmiştir. Bu yüzden Ayasofya, fiziki değişimlere dönemsel olarak maruz kalmıştır. Bu durum Ayasofya'da iktidar ilişkilerini açıkça göstermektedir.

Ayasofya, geçmiş dönemlerden günümüze iç ve dış dinamiklerle siyasal dönüşümde iktidar mekanizmasının ortasında kalmıştır. Ayasofya'yı bu bağlamda siyasal iktidar ve toplumsal ilişkilerle şekillenen bir mekân olarak değerlendirmek, dönemsel olarak bu yapı üzerinde uygulanan restorasyonları da anlamlandırmaktadır. Çünkü Ayasofya, doğası gereği her zaman reform ve değişimin güçlü simgesi hem de etkili araçtır. Yapının müze oluşuna getirilen eleştiriler ve bunun üzerinde kurgulanan anlam dünyası, Ayasofya'nın tekrar ibadete açılması şeklinde hedeflenmiştir. Bu hedef, özellikle de muhafazakâr, milliyetçi ve mukaddesatçı kesimlerce rejime karşı bir eleştiri noktasını da oluşturmaktadır. Bu çevrelerce simgesel bir mekân olan Ayasofya, Batılılaşma idealleri uğruna müzeye dönüştürmüştür. Bu açıdan Ayasofya, siyasi alanda gerçek bir bağımsızlık idealini gerçekleştirmek ve geçmiş medeniyetin tekrar üzerinden temellendirmesi şeklinde algılanmaktadır.

Ayasofya'nın ibadete açılmasına yönelik çabalar ise Türkiye'de milliyetçi ve mukaddesatçı çevrelerce önemli bir davayı ifade etmektedir. Ayasofya'ya yüklenen anlamlarda bu açıkça görülmektedir. Bu çevrelerce bir yandan geçmişin ve manevi değerleri Ayasofya üzerinden yeniden kurgulanırken diğer yandan arzu edilen siyasal egemenliğin etkin olması istenmektedir. Dolayısıyla Ayasofya, öngörülen değerlerin de pratikte üretildiği bir mekân durumundadır.

Tek Parti döneminde müzeleştirilen Ayasofya, 1950'de değişen iktidarla İslami kesimlerin daha çok gündemine girmiştir. Demokrat Parti sonrası siyasal İslam'ın yükselişiyile üzerine yoğunlaşılın bu mekân, 1980 sonrası önemini az da olsa kaybetmiştir. Tekrar AKP iktidarı döneminde açılmasına yönelik talepler artarak siyasetin merkezine sokulmaya çalışılmıştır. Fakat AKP iktidarının bu konudaki tutumları belirli

çevrelerde hayal kırıklığına neden olmuştur. Çünkü AKP iktidarı için artık bu mekân ihtiyaç duyulan simgeselliğini bir anlamda yitirmiş görülmektedir. Büyük ve önemli mekânsal projelerle kendi iktidarını anıtlılaştırmak çabasına girişen AKP, Ayasofya konusunda halledilmemiş bir davanın iç ve dış sorunlarıyla ilgilenmek istemediği anlaşılmaktadır. AKP kendi iktidarını, sorunlu olarak gördüğü Ayasofya gibi bir mekân üzerinden değil kendi üretmiş olduğu mekânlarla kurgulamaktadır. Kendi iktidar ideolojisini bu yapılarla, Ayasofya'dan daha farklı görselleştirdiğini düşünmek mümkündür.

Ayasofya, üzerinde faaliyet gerçekleştiren çeşitli sivil toplum kuruluşlarının görüşlerinde, fethin toplumsal hafızalarda canlı tutulmasını sağlayan bir zafer sembolü olarak görülmektedir. Muhafazakâr ve mukaddesatçı kesimlerde bu zafer sembolü, dinsel olarak da önem arz ederek hakkın batıl üzerindeki galibiyetine işaret etmektedir. Bazı kesimlerce laikliğin bir tezahürü olarak değerlendirilirken bazıları için ise Batının Türkiye üzerindeki bir dayatması şeklinde algılanmaktadır. Dünyada İslam'ın Batılı güçlerin elinden kurtulması da Ayasofya üzerinden simgesel olarak kurgulanmaktadır. Müslümanların genel olarak hâkimiyetlerinin manevi bir işareti olarak Ayasofya'nın ibadete açılması bu anlamlar çerçevesinde istenmektedir.

Yeni bir fetih ve cihat kültürü içerisine konulan Ayasofya birçok İslami referansın da merkezini oluşturmuştur. Bu yüzden Ayasofya üzerinde kurgulanan iktidar olgusu bu mekânın dinsel özelliğinden çok politik yönünü ortaya çıkartmaktadır. Bir başka anlamda Ayasofya iktidarların tahayyülünde önemli bir mekân olma özelliğini sürdürmektedir.

## KAYNAKÇA

- Abeles, M. (2012). *Devletin antropolojisi* (N. Ökten, Çev.). Dipnot Yayınları.
- Abeles, M. (2017). *Devletin antropolojisi* (N. Öktem, Çev.). Dipnot Yayınları.
- Adorno, T. ve Horkheimer, M. (2010). *Aydınlanmanın diyalektiği*. (E. Öztarhan ve N. Ülner, Çev.). Kabalcı Yayınları.
- Afşar, Y. (2014). *Bilinmeyen yönleriyle Ayasofya*. Kaynak Yayınları.
- Akal, C. B. (2005). *İktidarın üç yüzü*. Dost Kitabevi Yayınları.
- Akçay, İ. (1999). *Ayasofya Camii*. Hakses Yayınları.
- Akgündüz, A., Öztürk, S. ve Baş, Y. (2006). *Kiliseden müzeye Ayasofya Camii*. Osmanlı Araştırmaları Vakfı.
- Akın, M. H. (2014). Muhafazakâr siyasal kültürde bir sembol olarak Necip Fazıl Kısakürek. *Muhafazakâr Düşünce Dergisi*, 10(39), 31-43
- AKP Government Scales Down National Day Festivities (2012, 7 Mayıs). *Hürriyet Daily News*. <http://www.hurriyetdailynews.com/akp-government-scales-down-national-day-festivities-20092>
- Akpınar, İ. (2010). İstanbul'u (yeniden) inşa etmek: 1937 Henri Prost planı. E. A. Ergut ve B. İmamoğlu (Ed.), *Cumhuriyet'in mekânları zamanları insanları içinde* (s. 107-124). Dipnot Yayınları.
- Aksoy, Ö. A. (2013). *Atasözleri ve deyimler sözlüğü* (1-2. Cilt). İnkılap Kitabevi.
- Akşit, İ. (2012). *Tarihi, mimari ve efsaneleri ile Ayasofya*. Akşit Kültür ve Turizm Yayıncılık.
- Akyürek, G. (2011). *Bilgiyi yeniden inşa etmek, tanzimat döneminde mimarlık, bilgi ve iktidar*. Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Alver, K., Boz, D. (20017). *Mekan Hikayeleri*. İz Yayıncılık.
- Anbarlı, B. Ş. (2014). *Sosyoloji*. Beta Yayınları.

- Arı, G. (2015). Örgütlerde fiziksel semboller ve psikolojik güçlendirme ilişkisi üzerine kavramsal bir çalışma. *Hacettepe Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*. <https://doi.org/10.17065/huiibf.87376>
- Aslan, S. (2015). *Nation building in turkey and morocco: governing kurdish and berber dissent*. Cambridge University Press.
- Aslan, S. (2016). Piety, intimacy, and emotions: Political symbolism of the AKP government. *POMEPS studies 22: Contemporary Turkish politics*. <https://pomeps.org/contemporary-turkish-politics-2>
- Aslan, S. (2022). Symbolic politics and contention in the Turkish Republic. G. M. Tezcür (Ed.), *Oxford handbook of Turkish politics* içinde (s. 387-409). Oxford University Press.
- Assman, J. (2015). *Kültürel bellek*. (A. Tekin, Çev.). Ayrıntı Yayınları.
- Assmann, J. (2001). *Kültürel bellek (Eski kültürlerde yazı, hatırlama ve politik kimlik)* (A. Tekin, Çev.). Ayrıntı Yayınları.
- Atsız, N. (1985). *Aşık Paşaoğlu tarihi*. Ötüken Yayıncılık.
- Auge, M. (1997). *Yer olmayanlar* (T. Ilgaz, Çev.). Kesit Yayınları.
- Ayasofya'da ayine izin yok. (2010, 16 Eylül). *Sabah*. [http://www.sabah.com.tr/Gundem/2010/09/16/ayasofyada\\_ayine\\_izin\\_yok](http://www.sabah.com.tr/Gundem/2010/09/16/ayasofyada_ayine_izin_yok)
- Ayasofya'nın ibadete açılacak olmasına siyasilerden ilk yorumlar (2020). *T24*. <https://t24.com.tr/haber/ayasofya-da-ibadetin-yolunun-acilmasina-siyasilerden-ilk-yorumlar,889901>
- Aydoğan, İ. (2018). İktidarı meşrulaştırma aracı olarak ritüel. *Aktüel Arkeoloji Dergisi*. (62), 26-32.
- Aytepe, M. (2016). Doğuşundan günümüze islamcılığın Türkiye seyri: Bir sınıflandırma denemesi. *Anemon Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 4(1), 176.
- Balla, B. (2012). *Symbolism synesthesia and semiotics: Multidisciplinary approach*, Xlibris Corporation.

- Bardakçı, M. (2013). Coup plots and the transformation of civil-military relations in Turkey under AKP rule. *Turkish Studies*, 14(3), 411–428.
- Barthes, R. (2017). *Göstergebilimsel serüven* (7. Baskı). (M. Rifat ve S. Rifat, Çev.). Yapı Kredi Yayınları.
- Başkomutana Askerden Türban Tavrı (2010, 30 Ekim). *Milliyet*. <http://www.milliyet.com.tr/siyaset/baskomutana-askerden-turban-tavri-1307968>
- Baudrillard, J. (2004). *Tüketim toplumu* (H. Delgeçaylı ve F. Keskin, Çev.). Ayrıntı Yayınları.
- Bayat, F. (1993). *Oğuz Epik En'enesi ve Oğuz Kağan Destanı*. Azerbaycan Elimler Akademiyası.
- Bayazoğlu, Ü. (2004). *Uzun ince yolcular*. Yapı Kredi Yayınları.
- Berger, J. (2016). *Görme biçimleri*. (Y. Salman, Çev.). Metis Yayınları.
- Bilgin, N. (2007). *Kimlik inşası*. Aşına Kitaplar.
- Billig, M. (2003). *Banal milliyetçilik* (C. Şişkolar, Çev.). Gaye Kitabevi Dağıtım.
- Bloch, M. (2014). *Ritüel tarih iktidar*. (Ü. H. Yolsal, Çev.). Dipnot Yayınları.
- Bolat, B. S. (2007). *Milli Bayram olgusu ve Türkiye'de yapılan Cumhuriyet Bayramı kutlamaları (1923–1960)* [Yayımlanmamış doktora tezi]. Hacettepe Üniversitesi.
- Bora, T. (2017). *Cereyanlar: Türkiye'de siyasi ideolojiler*. İletişim Yayınları.
- Bozdoğan, S. (2001). *Modernism and nation building: Turkish architectural culture in the early republic*. University of Washington Press.
- Bozkurt, H. ve Bozkurt, K. (2012). Sayıların gizemli dünyası: Kültür ve Edebiyatta sayı sembolizmi. *Batman Üniversitesi Yaşam Bilimleri Dergisi*, 1(1), 717-728.
- Brockett, G. D. (2014). When Ottomans become Turks: Commemorating the conquest of Constantinople and its contribution to world history. *American Historical Review*, 119(2), 399–433.
- Bugün 6 Mayıs 2014, s. 10.

- Durç, S. (2018). *Barış, sembol, siyaset: Kuzey İrlanda ve Güney Afrika örnekleriyle barış süreçlerinde, sembollerin siyasal kullanımı* [Yayımlanmamış doktora tezi] Ankara Üniversitesi.
- Cerasi, M. M. (1999). *Osmanlı kenti, Osmanlı İmparatorluğu'nda 18. ve 19. yüzyıllarda kent uygarlığı ve mimarisi* (A. Ataöv, Çev.). Yapı Kredi Yayınları.
- Cevizci, A. (2005). *Felsefe sözlüğü* (6. Baskı). Paradigma Yayınları.
- Choudhury, E. (2004). The politics of symbols and the symbolization of 9/11. *The American Journal of Islamic Social Sciences*, 21(1). 74-96.
- Clark, T. (2017). *Sanat ve propaganda* (3. Baskı). (E. Hoşsucu, Çev.). Ayrıntı Yayınları.
- Cobb, R. W. ve Elder, C. D. (1973). The political uses of symbolism. *American Politics Quarterly*, 1(3), 305-338.
- Cohen, A. (1979). Political symbolism. *Annual Review of Anthropology*, 8. 87-113.
- Cohen, A. (1999). *Topluluğun simgesel kuruluşu* (M. Küçük). Dost Kitabevi.
- Connerton, P (2014). *Toplumlar nasıl anımsar?* (A. Şenel, Çev.). Ayrıntı Yayınları.
- Connerton, P. (2014). *Toplumlar nasıl anımsar* (A. Şenel, Çev.). Ayrıntı Yayınları.
- Coward, R. ve Ellis, J. (2008). *Dil ve maddecilik*. (V. Kılıç, Çev.). Toroslu Kitaplığı.
- Cüceloğlu, D. (2006). *İnsan ve davranış* (25. Baskı). Remzi Kitabevi.
- Çelik, İ. M. ve Doğanılmaz Duman, D. (2020). Milliyetçilik, milli kimlik ve semboller: 10 Kasım 2019 gazete manşetlerinin incelenmesi. *Finans Ekonomi ve Sosyal Araştırmalar*, 5(2), 302-312.
- Çetintaş, B. (2003, 30 Nisan). Ayasofya'nın havaya uçurulmasına ramak kalmıştı. *Hürriyet*, s. 4-7.
- Çolak, İ. (2020). Hilalin zafer nişanı. *Fikirname*.
- Çoruhlu, Y. (2011). *Türk mitolojisinin ana hatları*. Kabalcı Yayınları.
- Dağtaş, M. S. (2016). Down with Some things! The politics of humour and humour as politics in Turkey's Gezi protests. *Etnofoor*, 28(1), 11-34.

- Danforth, N. (2014). Multi-purpose empire: Ottoman history in Republican Turkey. *Middle Eastern Studies*, 50(4), 655-678.
- Denny, W. B. (1982). Atatürk and political art in Turkey. *Turkish Studies Association Bulletin*, 6(2), 17–20.
- Demircan, B. (2020). *Politik söylem ve iktidar*. Çolpan Kitap.
- Deringil, S. (2002). *İktidarın sembolleri ve ideoloji, II. Abdulhamid dönemi (1876-1909)* (G. Çağalı Güven, Çev.). Yapı Kredi Yayınları.
- Deringil, S. (2013). *Simgeden millete* (Çev. S. Nilüfer ve E. Gürbüz, Çev.). İletişim Yayınları.
- Derrida, J. (1994). *Specters of Marx: The state of the debt, the work of mourning and the new international* (P. Kamuff, Çev.). Routledge.
- Derrida, J. (1997). *Politics of friendship*. G. Collins Verso.
- Derrida, J. (2000). *Hospitality*. (B. Stocker ve F. Morlock, Çev.). *Angelaki*, 5(1), s. 3-18.
- Dindar, C. (2011). *Öfke dili*. İstanbul.
- Durand, G. (1998). *Sembolik imgelem* (A. Meral, Çev.). İnsan Yayınları.
- Durkheim, E. (2005). *Dini hayatın ilkel biçimleri* (F. Aydın, Çev.). Ataç Yayınları.
- Dursun, A. H. (2011). *Ayasofya Müzesi kültür envanteri*. İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Ebuzziya, Z. (1970). *Ayasofya camiidir: Türk Yunan ilişkileri ve Ayasofya meselesi* Aydınlar Ocağı Yayını.
- Edelman, M. (1985). *The symbolic uses of politics*. Illionis University of Illionis Press.
- Eliade, M. (1993). *Mitlerin özellikleri*. (S. Rifat, Çev.). Simavi Yayınları.
- Emre, A. (2016). İki saray, İki tarz-ı siyaset. *Yeni Şafak*.
- Er, R. (2003). İstanbul'u da Ayasofya'yı da unutamıyorlar. *Türkiye*. <http://www.turkiyegazetesi.com.tr/rahim-er/14327.aspx>
- Eraslan, S. (2017). Darbe değil apaçık ve pervasızca bir savaştı. *Gazete 15 Temmuz*.

- Erdoğan, İ. ve Alemdar, K. (2005). *Kültür ve iletişim*. Erk Yayınları.
- Erdoğan, M. (1993). *Liberal siyaset*. Siyasal Kitabevi.
- Ergün, P. (2012). *Türk kültüründe ağaç kültürü*. Atatürk Kültür Merkezi Yayınları.
- Eroğul, C. (1990). *Demokrat parti tarihi ve ideolojisi*. İmge Kitabevi.
- Ersoy, N. (2000). *Semboller ve yorumları*. Zafer Matbaası.
- Eyice, S. (1991). Ayasofya Camii. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Cilt 4). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Eysenck, H. J. (1954). *The psychology of politics*. Frederick A. Praeger Inc.
- Eyüpoğlu, İ. Z. (1973). *Tanrı yaratan toprak: Anadolu*. Sinan Yayınları.
- Fisher, S. N. ve Ochsenwald, W. (1990). *The Middle East*. McGraw-Hill Publishing Company.
- Fiske, J. (1999). *Popüler kültürü anlamak* (S. İrvan, Çev.). Bilim ve Sanat Yayınları.
- Freeden, M. (2013). *İdeoloji*. (H. Gür, Çev.). Dost Kitabevi
- Freud, S. (2003). *Totem ve tabu*. (A. Kanat, Çev.). İlka.
- Gadamer, H. G. (2005). *Güzelin güncelliği*, (F. Tepebaşı, Çev.). Çizgi Kitabevi.
- Gall, C. (2017, 10 Eylül). Mass trial over Turkey's coup plot becomes an arena of emotion. *New York Times*. <https://www.nytimes.com/2017/09/10/world/europe/turkey-coup-mass-trial.html?module=inline>
- Gambetti, Z. (2009). İktidarın dönüşen çehresi: Neoliberalizm, şiddet ve kurumsal siyasetin tasfiyesi. *İstanbul Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi*, (40), 145-166.
- Gans, H. (2007). *Popüler kültür ve yüksek kültür* (2. Baskı). (E. Onaran, Çev.). Yapı Kredi Yayınları.
- Gauchet, M. (2013). *Yurttaşını arayan demokrasi* (1. Baskı). (Z. Savaşçın, Çev.). İletişim Yayınları.
- Genç, R. (1999) *Türk inanışları ile milli geleneklerinde renkler ve sarı-kırmızı-yeşil*. Atatürk Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi Yayınları.

- Gençdal, D. (2013). Ayasofya açıklaması. *Hürriyet*. <http://www.hurriyet.com.tr/gundem/25125751.asp>
- Gill, G. (2011). *Symbols and legitimacy in soviet politics*. Cambridge University Press.
- Göle, N. (1996). *The forbidden modern: civilization and veiling*. University of Michigan Press.
- Göle, N. (2003). The voluntary adoption of islamic stigma symbols. *Social Research*, 70(3), 809–828.
- Güleçyüz, K. (2013, 7 Mayıs). Ayasofya ve AKP. *Yeniasya*. [http://www.yeniasya.com.tr/yazi\\_detay.asp?id=10987](http://www.yeniasya.com.tr/yazi_detay.asp?id=10987)
- Gürşan, N. (2011). *Yapıların efendisi Ayasofya'nın hikâyesi*. Cinius Yayınları.
- Hacısalihoglu, M. (2011). Doğu ve Güneydoğu Avrupa'daki Ortodoks halkların tarihinde ve düşünce dünyasında İstanbul (A. Dağlı, Çev.) Y. Köse (Ed.), *İmparatorluk Başkentinden mega kente* (s. 60-90). Kitap Yayınevi.
- Hall, S. (1998). Yerel ve küresel: Küreselleşme ve etniklik. G. Seçkin ve Ü. H. Yolsal (Ed.), *Kültür, küreselleşme ve dünya-sistemi* içinde (s. 63-96). Bilim ve Sanat Yayınları.
- Hançerlioğlu, O. (1977). *Felsefe ansiklopedisi* (6. Cilt). Remzi Kitabevi.
- Haykır, H. (2021). Republic day celebrations in Samsun in the one-party period (1934-1950). *Van Yüzyüncü Yıl University the Journal of Social Sciences Institute*, 53, 467-500.
- Heywood, A. (2013). *Siyasi ideolojiler: Bir giriş* (5. Baskı) (A. K. Bayram vd., Çev.). Adres Yayınları.
- Hobsbawm, E. J. (2005). *İmparatorluk çağı (1875-1914)* (V. Aslan, Çev.). Dost Kitabevi Yayınları.
- Hobsbawm, E. ve Ranger, T. (2006). *Geleneğin icadı* (M. M. Şahin, Çev.). Agora Kitaplığı.
- Hoffer, E. (2019). *Kesin inançlılar* (E. Günur, Çev.). Olvido Kitap.

- Hogg, M. ve Vaughan, G. (2017). *Sosyal psikoloji* (3. Baskı) (İ. Yıldız ve A. Gelmez, Çev.). Ütopya Yayınevi.
- Human Rights Watch. (2018, 17 Ekim). *Turkey: End prosecutions for insulting president*.  
<https://www.hrw.org/news/2018/10/17/turkey-end-prosecutions-insulting-president>
- İnciciyan, P. G. (1976). *18. asırda İstanbul* (2. Baskı). (H. D. Andreasyan, Çev.) İstanbul Fetih Cemiyeti İstanbul Enstitüsü Yayınları.
- Kalafat, Y. (2012). *Türk halk inançlarında renkler*. Berikan Yayınevi.
- Kalafatoğlu, T. Ş. (2017). Politik ideolojilerin temsil aracı olarak sanat: İktidar erkinin anıtlarda sembolize edilmesi. L. Aydemir (Ed.), *Sosyal ve Beşeri Bilimler Araştırmaları*. Karadeniz Teknik Üniversitesi.
- Kalın, İ. (2017). *Ben, öteki ve ötesi*, İnsan.
- Kandemir, İ. (2004). *Ulu mabed Ayasofya*. Ekip Matbaası.
- Karaaslan, C. (2012, 14 Mayıs). Protokole reis ayarı. *Sabah*.  
<https://www.sabah.com.tr/gundem/2012/05/14/devlet-protokolunde-sivillesme-donemi?paging=2>
- Karaaslan, F. (2014). *Modern Dünyada Toplumsal Hafıza ve Dönüşümü*. [Yayımlanmamış Doktora Tezi]. Selçuk Üniversitesi.
- Karagül, İ. (2016,). İçeriden işgal planı: Size o haritayı çizdirmeyeceğiz! *Yeni Şafak*.
- Kardaş, R. (1980). Sembol. *Türk Ansiklopedisi* (28. Cilt). MEB Basımevi.
- Karip, M. (2016, 30 Nisan). Kut'ül Amare Zaferi nedir? Ne zaman kazanılmıştır? *Milliyet*.  
<http://blog.milliyet.com.tr/kut-ul-am-re-zaferi-nedir--ne-zaman-kazanlmistir-/Blog/?BlogNo=530016>
- Karpat, H. K. (2013). *Türk demokrasi tarihi*. Timaş Yayınları.
- Kaushik, A. (2001). *Politics, symbols and political theory rethinking Gandhi*. Rawat Publications.
- Kavala, C. F. (2013). *Ayasofya isyan ve devlet*. Doğu Kütüphanesi Yayını.

- Kayalar, M. (1959). Ayasofya. *Tohum*, 4(39), 5.
- Kertzer, D. I. (1988). *Ritual, politics, and power*. Yale University Press.
- Kezer, Z. (2015). *Building modern Turkey: State, space, and ideology in the early republic*. University of Pittsburgh Press.
- Kırkpınar, L. (2018). Demokrat Parti (DP) ve din-siyaset ilişkisi (1946-1960). *Çağdaş Türkiye Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 36, 349-359.
- Kızıltoprak, S. (2020). Milli egemenlik ve bağımsızlık iradesinin ilanıdır. *Derin Tarih*, 101, 69.
- Kleinbauer, W. E. (2004). Iustianianos'un Kilisesi. *Ayasofya* (H. Cingi, Çev.). Arkeoloji ve Sanat Yayınları.
- Koca, S. (2010). Genel hatları ile kültür ve sembol ilişkisi. *SAÜ Fen Edebiyat Dergisi*, 12(2), 87-94.
- Kocamaner, H. (2015). How new is Erdoğan's new Turkey? *Crown Center for Middle East Studies, Middle East Brief* 91. <https://www.brandeis.edu/crown/publications/meb/meb91.html>
- Korat, G. (2008). *Dil edebiyat ve iletişim*. İletişim Yayınları.
- Kottak, C. P. (2008). *İnsan çeşitliliğine bir bakış*. Ütopya Yayınevi
- Kowalevski, D. (1980). The protests uses of symbolic politics: The mobilization functions of protester symbolic resources. *Social Science Quarterly*, 61(1), 95-113
- Koyuncu, B. (2014). *Benim milletim . . . Ak Parti iktidarı, din ve ulusal kimlik*. İletişim Yayınları.
- Köşkte çifte resepsiyon (2008, 29 Ekim). *Cumhuriyet*. [http://www.cumhuriyet.com.tr/haber/diger/18948/Kosk\\_te\\_cifte\\_resepsiyon.html](http://www.cumhuriyet.com.tr/haber/diger/18948/Kosk_te_cifte_resepsiyon.html)
- Kumar, K. (2005). *Ütopyacılık*. (A. Somel, Çev.). İmge Yayınları.
- Küçük B., ve Özselçuk, C. (2015) "Mesafeli" devletten 'hizmetkâr' devlete: AKP'nin kısmi tanıma siyaseti. *Toplum ve Bilim*, (132), 162-190.

- Küçük, S. (2010). Eski Türk kültüründe renk kavramı. *Bilig*, 54, 185-210.
- Le Bon, G. (2015). *Kitlelerin psikolojisi*. (Y. Ender, Çev.). Hayat Yayınları.
- Lewis, C. S. (1944, 29 Aralık). Private bates. *The Spectator*, s. 8.
- Loewenstein, K. (1953). Political systems, ideologies, and institutions: The problem of their circulation. *Political Research Quarterly*, 6(1953), 689-706.
- Lull, J. (2001). *Medya iletişim kültürü* (N. Güngör, Çev.). Vadi Yayınları.
- Maessen, E. (2014). "Reassessing Turkish National memory: An analysis of the Representation of Turkish National memory by the AKP. *Middle Eastern Studies*, 50(2), 309-324.
- Marcuse, H. (1990). *Tek boyutlu insan ileri işleyim toplumunun ideolojisi üzerine incelemeler* (2. Baskı) (A. Yardımlı, Çev.). İdea Yayınevi.
- Mardin, Ş. (2009). *İdeoloji* (13. Baskı). İletişim Yayınları.
- Marmaray için tarihi tören (2013, 30 Ekim). *Hürriyet*.  
<http://www.hurriyet.com.tr/gundem/marmaray-icin-tarihi-toren-25003617>
- Marx, K. (2000). *Gotha programının eleştirisi* (M. Kabagi, Çev.). Sol Yayınları.
- Mazlum, Ö. (2011). Rengin kültürel çağrışımları. *Dumlupınar Üniversitesi Dergisi*, 31, 125-138.
- Mc Gregor, C. (1990). *Pop kültür oluyor* (G. Özferendeci, Çev.). Logos Yayıncılık.
- Mete, Ö. L. (2008). *İtfaiye yakıyor bir 'derin devlet' geyiği*. Profil Yayıncılık.
- Milli Eğitim'den skandal genelge: 23 Nisan yerine Kut'ül Amare (2016, 16 Nisan). *Cumhuriyet*.  
[http://www.cumhuriyet.com.tr/haber/turkiye/516963/Milli\\_Egitim\\_den\\_skandal\\_genelge\\_23\\_Nisan\\_yerine\\_Kut\\_ul\\_Amare.html](http://www.cumhuriyet.com.tr/haber/turkiye/516963/Milli_Egitim_den_skandal_genelge_23_Nisan_yerine_Kut_ul_Amare.html)
- Miranda, P. (2012). *Ülkem toprağım ve halkım*. (T. Ok, Çev.). Everest Yayınları.
- Moeschberger, S. L. ve De Zalia, R. (2014). Symbols that bind. *Symbols that divide: The semiotics of peace and conflict* (s. 1-12). Springer.

- Moffitt, B. (2016). *The global rise of populism: Performance, political style, and representation*. Stanford University Press.
- Mollaer, F. (2016). *Tekno-muhafazakarlığın eleştirisi*. İletişim Yayınları.
- Nora, P. (2006). *Hafıza Mekanları*. Doğu-Batı Yayınları.
- Oktay, A. (2002). *Popüler kültürler*. İletişim Yayınları.
- Ongur, H., Ö. (2015). Identifying Ottomanisms: The Discursive evolution of Ottoman pasts in the Turkish Presents. *Middle Eastern Studies*, 51(3), 416–432.
- Oral, A. (2013). *İşgalden kurtuluşa İstanbul*. Demkar Yayınevi.
- Ostrogorsky, G. (1986). *Bizans devlet tarihi* (2. Baskı). (F. Işıltan, Çev.). Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Ögel, B. (1991). *Türk Kültür tarihine giriş* (1). Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Ögel, B. (1995). *Dünden bugüne Türk kültürünün gelişme çağları*. Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı.
- Ögel, B. (2003). *Türk mitolojisi* (Cilt 1). Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Öğün, S. S. ve Sarıbay, A. Y. (1998). *Bir politikbilim perspektifi*. Asa Kitabevi.
- Örs, B. (2013). *Modern siyasal ideolojiler* (6. Baskı). İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Özbayır, M. H. (2001, 10 Ağustos). İte kaka protokol. *Radikal*.  
<http://www.radikal.com.tr/politika/ite-kaka-protokol-605817>
- Özbudun, E. (2014). AKP at the crossroads: Erdoğan's majoritarian drift. *South European Society and Politics*, 19(2), 155–167.
- Özbudun, S. (1997). *Ayinden törene*. Ceylan Matbaacılık.
- Özbudun, S. (2015, 12 Temmuz). “Osmanlı’yı “ihya” etmek: Akp'nin törenleri.  
<https://sibelozbudun.blogspot.com/2015/07/osmanliyi-ihya-etmek-akpnin-torenleri.html#more>,
- Özkırımlı, U. (2011). *Milliyetçilik kuramları*. Doğu-Batı Yayınları.

- Özmen Karabağlı, H. (2016, 1 Ekim). Meclis'te alkolsüz resepsiyon. *Gazete Duvar*.  
<https://www.gazeteduvar.com.tr/politika/2016/10/01/mecliste-alkolsuz-resepsiyon>
- Öztürkmen, A. (2001). Celebrating national holidays in Turkey: History and memory. *New Perspectives on Turkey*, 25, 47–75.
- Öztürkmen, A. (2014). The park, the penguin, and the gas: Performance in progress in Gezi Park. *TDR: The Drama Review*, 58(3), 39–68.
- Özyürek, E. (2004). Miniaturizing Atatürk: Privatization of state imagery and ideology in Turkey. *American Ethnologist*, 31(3), 374–391.
- Özyürek, E. (2006). *Nostalgia for the modern: State secularism and everyday politics in Turkey*. Duke University Press.
- Özyürek, E. (2007). *Modernlik nostaljisi*. (F. B. Aydar, Çev.). Boğaziçi.
- Palahniuk, C. (2015). *Dövüş kulübü* (E. Özsayar, Çev.). Ayrıntı Yayınları.
- PM Erdoğan uses hologram to address Izmir party members for first time in Turkey (2014, 27 Ocak). *Hürriyet Daily News*. <http://www.hurriyetdailynews.com/pm-erdogan-uses-hologram-to-address-izmir-party-members-for-first-time-in-turkey-61610>
- Podeh, E. (2011). *The politics of national celebrations in the Arab Middle East*. Cambridge University Press.
- Postallı, H. (1998). *Demokrat Parti'nin din politikaları (1949-1954)* [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi].
- Postman, N. (2016). *Televizyon: Öldüren eğlence* (6. Baskı) (O. Akınhay, Çev.). Ayrıntı Yayınları.
- Protokol savaşı kadın başsavcının (2002, 26 Şubat). *Hürriyet*.  
<http://www.hurriyet.com.tr/gundem/protokol-savasi-kadin-bassavcinin-38353947>
- Pulcu, A. (2006). Ayasofya üzerinden Türk siyaseti. *Anlayış*, 43, 34.
- Rehmann, J. (2017). *İdeoloji kuramları* (Ş. Alpagut, Çev.). Yordam Kitapları.
- Ross, M. H. (2007). *Cultural contestation in ethnic conflict*. Cambridge University Press.

- Runciman, S. (1992). *Haçlı seferleri tarihi I-III*. (F. Işıltan, Çev.).
- Runciman, S. (1992). *Haçlı seferleri*. (1. Cilt). TTK Yayınları.
- Saraç, H. (2022). Türk siyaset dilinin sembolleri: Renkler, (Kültürel, semantik ve tarihsel bakış). *Mavi Atlas*, 10(2), 374-389.
- Sartori, G. (1969). *Demokrasi kuramı* (D. Baykal, Çev.). Siyasi İlimler Türk Derneği.
- Sassoon, J. (2016). *Anatomy of authoritarianism in the Arab republics*. Cambridge University Press.
- Schmitt, C. (2012). *Siyasal kavramı* (E. Göztepe, Çev.). Metis Yayınları.
- Sennett, R. (2013). *Kamusal insanın çöküşü* (4. Baskı) (S. Durak, Çev.). Ayrıntı Yayınları.
- Sennett, R. (2014). *Otorite*. (K. Durand, Çev.). Ayrıntı Yayınları.
- Serdengeçti, O. Y. (1953). *Ayasofya Davası: Meşhur Davalar* (1. Cilt).
- Sevgi, O. (2020). Yeşil terimler ve anlamları. *Avrasya Terim Dergisi*, 8(1), 44-61.
- Sevinç, M. (2007). Türkiye’de bayrağa saygısızlık konusu. *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, 62(1), 197–221.
- Shissler, H. A. (2004). Beauty is nothing to be ashamed of: Beauty contests as tools of women’s liberation in early Republican Turkey. *Comparative Studies of South Asia, Africa, and the Middle East*, 24(1), 107–122.
- Skey, M. (2006). Carnivals of surplus emotion? Toward an understanding of the significance of ecstatic nationalism in a globalizing world. *Studies in Ethnicity and Nationalism*, 6(2), 143–161.
- Smyth, R., Sobolev, A. ve Soboleva, I. (2013). A well-organized play: Symbolic politics and the effect of the pro-putin rallies. *Problems of Post-Communism*, 60(2), 24–39.
- Sözen, M. ve Tanyeri, U. (2016). *Sanat kavram ve terimler sözlüğü*. Remzi Kitabevi.
- Star Gazetesi. (2014, 25 Temmuz). Erdoğan: Bizim geleneğimizde frak yok. <https://www.star.com.tr/politika/erdogan-cumhurbaskani-olursa-frak-giyecek-mi-haber-917954>

- Swingewood, A. (1996). *Kitle kültürü efsanesi*. (A. Kansu, Çev.). Bilim ve Sanat Yayınları.
- Şahin, E. (2014). *Türkiye’de iktidar ideolojisinin mekâna yansımaları: Ayasofya örneği* [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi]. İstanbul Üniversitesi.
- Şahin, Ö. (2012). Bayramda resmi törene son. *Radikal*. <http://www.radikal.com.tr/turkiye/bayramda-resmi-torene-son-1087029>
- Tamkin, E. (2017, 22 Şubat). Turkish women can now wear headscarves in military. *Foreign Policy*. <https://foreignpolicy.com/2023/02/22/turkish-women-can-now-wear-headscarves-in-military>
- Tan, A. (2000, 22 Mayıs). Sayın Ans’a arz. *Sabah*. <http://arsiv.sabah.com.tr/2000/05/22/y19.html>
- Tanış, C. (2020) Milli şef döneminde kırışehir’de cumhuriyetbayramı hazırlıkları ve kutlamaları. *Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, TBMM 100. Yıl Özel Sayısı, 91-108 <https://doi.org/10.33905/bseusbed.764549>
- Tarihi 1919’dan başlatanlar milletimizin hasmıdır (30 Nisan 2016). *Yeni Şafak*.
- TCCB. (2014). Türkiye Büyük Millet Meclisi'nin 24'üncü dönem 5'inci yasama yılı açılışında yaptıkları konuşma. <https://www.tccb.gov.tr/konusmalar/353/2941/turkiye-buyuk-millet-medisinin-24uncu-donem-5ind-yasama-yili-acilisinda-yaptiklari-konusma.html>
- TCCB. (2016). 10 Kasım Gazi Mustafa Kemal’i anma töreninde yaptıkları konuşma. <http://www.cumhurbaskanligi.gov.tr/konusmalar/353/61155/10->
- Tekiner, A. (2010). *Atatürk heykelleri: Kült, estetik, siyaset*. İletişim Yayınları.
- Tezel, S. Y. (2004). Tanzimat sonrası imparatorluk ve cumhuriyet Türkiye’sinde muhafazakarlık sorunsalı: Devamlılıklar, değişmeler ve kırılmalar. A. Çiğdem (Ed.), *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce*. İletişim Yayınları.
- Therborn, G. (2017). *İktidarın ideolojisi ideolojinin iktidarı* (İ. Cüre, Çev.). Dipnot Yayınları.

- Thompson, J. (2013). *İdeoloji ve modern kültür kitle iletişim çağında eleştirel toplum kuramı* (İ. Çetin, Çev.). Dipnot Yayınları.
- Tokdoğan, N. (2018). *Yeni Osmanlıcılık: Hınç, nostalji, narsisizm*. İletişim Yayınları.
- Toker, İ. (2009). Renk simgeçiliği ve din: Türk kültür yapısı içinde ak-kara renk karşıtlığı ve bu karşıtlığın modern Türk söylemindeki tezahürleri üzerine. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2, 93-112.
- Touraine, A. (2012). *Modernliğin eleştirisi* (4. Baskı) (H. Tufan, Çev.). Yapı Kredi Yayınları.
- Turhan, M. (1994). *Kültür değişmeleri: Sosyal psikoloji bakımından bir tetkik*. Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı.
- Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanlığı (2020, 10 Temmuz). Millete sesleniş konuşması.
- Türkiye kuruluşunu tamamlıyor (2017, 10 Şubat). *Milliyet*
- Türkkahraman, M. (1997). *Siyasal iktidarların meşrulaştırılmasında sembollerin yeri*. [Yayımlanmamış doktora tezi]. Sakarya Üniversitesi.
- Türkkahraman, M. (2000). *Siyasal sosyalleşme ve siyasal sembolizm*. Birey Yayınları.
- Uğur-Çınar, M. (2017). Embedded neopatrimonialism: Patriarchy and democracy in Turkey. *Social Politics: International Studies in Gender, State, and Society*, 24(3), 324–343.
- Uraz, M. (1967). *Türk mitolojisi*. Hüsnütabiat Yayınları.
- Urry, J. (2018). *Mekanları Tüketmek*. Ayrıntı Yayınları.
- Üçüncü, U. (2015). Türkiye’de bayrak algısı. *Tarih Okulu Dergisi (TOD)*, 8(22), 493-533.
- Ülker, T. (2010, 30 Ekim). Adana’da askerın türban tepkisi. *Hürriyet*. <http://www.hurriyet.com.tr/gundem/adanada-askerin-turban-tepkisi-16173196>
- Walzer, M. (1967). On the role of symbolism in political thought. *Political Science Quarterly*, 82(2), 191-204.

- Watts, N. (2010). *Activists in office: Kurdish politics and protest in Turkey*. University of Washington Press.
- Wauquet, D. ve Laporte, M. (2011). *Moda* (I. Ergüden, Çev.). Dost Kitabevi.
- Wedeen, L. (1999). *Ambiguities of domination: politics, rhetoric, and symbols in contemporary Syria*. University of Chicago Press.
- Wernick, A. (1996). *Promosyon kültürü / reklam, ideoloji ve sembolik anlatım* (O. Akınhay, Çev.). Bilim ve Sanat Yayınları.
- White, A. (2004). Bizans dönemi mozaik süslemeleri. *Ayasofya* (H. Cingi, Çev.). Arkeoloji ve Sanat Yayınları.
- White, L. A. (1940). The symbol: The origin and basis of human behaviour. *Philosophy of Science*, 4(1940), 451-463.
- Yavuz, Ö. F. (2006). Kur'an'da kutsal mekan, zaman ve eşya kavramlarının sembolik değeri. *Milel ve Nihal (inanç, kültür, mitoloji araştırmaları dergisi)*.
- Yerasimos, S. (2012). Tanzimat'ın kent reformları üzerine. H. İnalcık ve M. Seyitdanlıoğlu (Ed.), *Tanzimat değişim sürecinde Osmanlı İmparatorluğu* (3. Baskı, s. 505-524). Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Yıldırım, İ. ve Kuyucu, T. (2017). Neoliberal penalty and state legitimacy: Politics of amnesty in Turkey during the AKP period. *Law and Society Review*, 51(4), 859–894.
- Yılmaz, H. (1991). *Yakın tarihimizin anlatılmayan hikâyesi Ayasofya*. Timaş Yayınları.
- Yılmaz, H. (2013). *Becoming Turkish: Nationalist reforms and cultural negotiations in early Republican Turkey, 1923–1945*. Syracuse University Press.
- Yılmaz, M. Y. (2019). Kokteyl öncesi Kur'an-ı Kerim okutmak. *T24*. <https://t24.com.tr/yazarlar/mehmet-y-yilmaz/kokteyl-prolonge-oncesi-kur-an-i-kerimokutmak,24325>.
- Yılmaz, Z. (2017). The AKP and the spirit of the 'new' Turkey: Imagined victim, reactionary mood, and resentful sovereign. *Turkish Studies*, 18(3), 482-513.

- Yunus Nadi (1935, 5 Nisan). Türk anlayışında bir değişim belgesi Ayasofya Müzesi. *Cumhuriyet*, s. 1.
- Yunusoğlu, M. K. (2009). Siyasetin renkleri: Semantik yaklaşım. *Modern Türklük Araştırmaları Dergisi*, 6(2), 25-39.
- Yurdigül, Y., Ayhan, N. (2018). Simgesel bir iletişim aracı olarak Manas destanının antlaştırılması (Bişkek Manas anıtları analizi). *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, (22).
- Yurteri, K. (2002). Komutanlardan protokolde türbana tavrı. *Hürriyet*. <http://www.hurriyet.com.tr/gundem/komutanlardan-protokolde-turbana-tavir-112531>
- Zencirci, G. (2012). Secularism, Islam, and the national public sphere: Politics of Commemorative practices in Turkey. A. Çınar ve S. Roy (Ed.), *Visualizing secularism and religion: Egypt, Lebanon, Turkey, India* içinde (s. 93–109). Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Zizek, S. (2011). *İdeolojinin yüce nenesi* (4. Baskı) (T. Birkan, Çev). Metis Yayınları.
- Zook, M. (1995). The bloody assizes: Whig martyrdom and memory after the glorious revolution. *Albion: A Quarterly Journal Concerned with British Studies*, 27(3), 373-396.
- Zor, A. O. ve Küçükgörür, E. (1988). Ayasofya... yalnız Ayasofya... garip Ayasofya... *Son Karar*, 2, 17-20.
- Zürcher, E. J. (2012). In the name of the father, the teacher, and the hero: The Atatürk personality cult in Turkey. V. Ibrahim ve M. Wunsch (Ed.), *Political leadership, nations, and charisma* içinde (s. 129–142). Routledge.