



T.C.

ÇANAKKALE ONSEKİZ MART ÜNİVERSİTESİ

LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ

SOSYOLOJİ ANABİLİM DALI

BİR SEMBOLİK SİYASET ARACI: AYASOFYA

YÜKSEK LİSANS TEZİ

EYLEM ARSLAN

Tez Danışmanı

PROF. DR. CUMHUR ASLAN

ÇANAKKALE – 2022



T.C.

ÇANAKKALE ONSEKİZ MART ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ

SOSYOLOJİ ANABİLİM DALI

BİR SEMBOLİK SİYASET ARACI: AYASOFYA

YÜKSEK LİSANS TEZİ

EYLEM ARSLAN

Tez Danışmanı

PROF. DR. CUMHUR ASLAN

ÇANAKKALE – 2022

ETİK BEYAN

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Tez Yazım Kuralları'na uygun olarak hazırladığım bu tez çalışmasında; tez içinde sunduğum verileri, bilgileri ve dokümanları akademik ve etik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi, tüm bilgi, belge, değerlendirme ve sonuçları bilimsel etik ve ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu, tez çalışmasında yararlandığım eserlerin tümüne uygun atıfta bulunarak kaynak gösterdiğimi, kullanılan verilerde herhangi bir değişiklik yapmadığımı, bu tezde sunduğum çalışmanın özgün olduğunu, bildirir, aksi bir durumda aleyhime doğabilecek tüm hak kayıplarını kabullendiğimi taahhüt ve beyan ederim.

Eylem ARSLAN

28/07/2022

TEŞEKKÜR

Öncelikle bu tezin gerçekleştirilmesinde emeği olan danışman hocam Prof. Dr. Cumhuri Aslan'a Lisans ve Y¼ksek Lisans ¼ęrenimim boyunca sosyolojik ve eleştirel bakış açısını kazandırdığı için çok teőekk¼r ederim.

Ve Çanakkale Onsekiz Mart ¼niversitesi Sosyoloji B¼l¼m¼'ndeki t¼m hocalarıma ¼ęrenim hayatım s¼resince paylaştıkları değerli bilgiler için teőekk¼rlerimi sunarım.

Eylem ARSLAN
anakkale, Temmuz 2022

ÖZET

BİR SEMBOLİK SİYASET ARACI: AYASOFYA

Eylem ARSLAN

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi

Lisansüstü Eğitim Enstitüsü

Sosyoloji Anabilim Dalı Yüksek Lisans Tezi

Danışman: Prof. Dr. Cumhur ASLAN

28/07/2022, 110

537 yılında Bizans'ın kilise olarak inşa ettiği, 1453'te Osmanlı İmparatorluğu'nun camiye çevirdiği ve Cumhuriyet döneminde her iki geçmiş medeniyet ile dine ait oluşuyla 1934'te müzeleştirilen Ayasofya; 2020'de ise yeniden cami olmuştur. Modern çağa ait Türk Devleti'nde 86 yıl sonraki bu değişim; yapıya yüklenen sembolik anlamların da siyasi iktidarlara ve aktörlerine göre değiştiğini gösterir. Bu kapsamda çalışmamızda sembol, siyaset ve ideoloji arasındaki ilişki sembolik siyaset kavramı ile açıklanarak 1923-2020 arası Türk siyasi aktörlerinin Ayasofya hakkındaki söylemlerine eleştirel söylem çözümlemesi yapılmıştır. Böylelikle kilise-cami-müze-cami döngüsü içindeki Ayasofya'nın geçmişten günümüze dek Türk siyasetine ve toplumsala yansımalarının zihinsel, söylemsel ve sembolik boyutları açığa çıkarılmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Ayasofya, Eleştirel Söylem Çözümlemesi, İdeoloji, Sembol, Sembolik Siyaset, Siyasi Söylem, Türk Siyaseti

ABSTRACT

AN INSTRUMENT OF SYMBOLIC POLITICS: HAGIA SOPHIA

Eylem ARSLAN

Çanakkale Onsekiz Mart University

School of Graduate Studies

Master of Science Thesis in Sociology

Advisor: Prof. Dr. Cumhuri ASLAN

28/07/2022, 110

Hagia Sophia, which was built as a church by Byzantium in 537, converted into a mosque by the Ottoman Empire in 1453, and turned into a museum in 1934 as belonging to both past civilizations and religions in the Republican period; In 2020, it became a mosque again. This change after 86 years in the Turkish State of the modern age; It shows that the symbolic meanings attributed to the structure also change according to the political powers and their actors. In this context, in our study, the relationship between symbol, politics and ideology was explained with the concept of symbolic politics, and a critical discourse analysis was made on the discourses of Turkish political actors about Hagia Sophia between 1923 and 2020. Thus, the mental, discursive and symbolic dimensions of the reflections of Hagia Sophia, which is in the church-mosque-museum-mosque cycle, from past to present on Turkish politics and society were tried to be revealed.

Keywords: Critical Discourse Analysis, Hagia Sophia, Ideology, Political Discourse, Symbol, Symbolic Politics, Turkish Politics

İÇİNDEKİLER

	Sayfa No
ETİK BEYAN	i
TEŞEKKÜR	ii
ÖZET	iii
ABSTRACT	iv
İÇİNDEKİLER	v
KISALTMALAR	vii

BİRİNCİ BÖLÜM

GİRİŞ

1.1. Giriş	1
------------------	---

İKİNCİ BÖLÜM

SEMBOLİK SİYASET VE İLGİLİ KAVRAMLAR

2.1. İdeoloji	6
2.2. Egemen İdeoloji Kuramı	8
2.3. Hegemonya	11
2.4. İdeolojik Aygıtlar ve İdeolojik Özneler	12
2.5. Söylem	14
2.6. Nostalji ve Yeni Osmanlılık	17
2.7. İlgili Kavramlar Çerçevesinde “Sembolik Siyaset”	23

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ARAŞTIRMANIN METODOLOJİSİ

3.1. Araştırmanın Konusu ve Problemi	31
3.2. Araştırmanın Amacı	31
3.3. Araştırmanın Önemi	32

3.4. Araştırmanın Hipotezleri	32
3.5. Araştırmanın Evreni ve Örneklemi	32
3.6. Araştırmanın Sınırlılıkları	33
3.7. Araştırmanın Metodolojisi	33
3.8. Veri Toplama ve Analiz Tekniği	36

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

AYASOFYA’NIN 1923 ÖNCESİ SİYASİ VE SEMBOLİK ANLAMI

4.1. Ayasofya’nın 1923 Öncesi Siyasi ve Sembolik Anlamı	37
---	----

BEŞİNCİ BÖLÜM

SİYASİ AKTÖRLERİN AYASOFYA HAKKINDAKİ SÖYLEMLERİNİN ELEŞTİREL SÖYLEM ÇÖZÜMLEMESİ

5.1. 1923 – 1950 Arası Söylemlerin Eleştirel Çözümlemesi	43
5.2. 1950 – 1980 Arası Söylemlerin Eleştirel Çözümlemesi	50
5.3. 1980 – 2000 Arası Söylemlerin Eleştirel Çözümlemesi	64
5.4. 2000 – 2020 Arası ve Ayasofya’nın Yeniden Cami Oluşu ile İlgili Söylemlerin Çözümlemesi	71

ALTINCI BÖLÜM

SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

6.1. Sonuç ve Değerlendirme	94
-----------------------------------	----

KAYNAKÇA	102
----------------	-----

KISALTMALAR

AP	Adalet Partisi
ANAP	Anavatan Partisi
AKP	Adalet ve Kalkınma Partisi
CHP	Cumhuriyet Halk Partisi
DEVA	Demokrasi ve Atılım Partisi
DP	Demokrat Parti
DYP	Doğru Yol Partisi
MHP	Milliyetçi Hareket Partisi
MSP	Milli Saadet Partisi
MTTB	Milli Türk Talebe Birliği
NATO	North Atlantic Treaty Organization
RP	Refah Partisi
SHP	Sosyaldemokrat Halkçı Parti
TBMM	Türkiye Büyük Millet Meclisi

BİRİNCİ BÖLÜM

GİRİŞ

“Kutsal bilgelik” anlamına gelen Ayasofya; 916 yıl Bizans’ın kilisesi, 481 yıl Osmanlı İmparatorluğu’nun camisi, 86 yıl Cumhuriyet’in müzesi ve 2020 Türkiye’sinin camisi olarak geçmişten günümüze dek varlığını sürdüren tarihi ve kültürel bir yapıdır.

Aynı topraklarda birden fazla statü ile anılan Ayasofya, kilise yapıldığı dönemde Bizans’ın iktidarına ve Hıristiyanlığın ritüellerine; camiye çevrildiği dönemde Osmanlı’nın iktidarına ve İslamiyet’in ritüellerine; müzeleştirildiği dönemde erken Cumhuriyet’in iktidarına ve ritüelleri barındırmayan “ortak miras” anlayışına sahne olur. 10 Temmuz 2020’de ise “Osmanlı’nın ve İslam’ın mirası” olması nedeniyle yeniden ibadete açılır.

Tekrar ve tekrar değişim gösteren yapı; siyasi iktidarların inanç, düşünce ve anlam yaratma süreçlerine dâhil olması ve bu anlam yaratma süreçlerinin somut bir göstergesi olması nedeniyle siyasal ve ideolojik alanda gerçekleşen değişikliklerin araştırılması için elverişli bir konumdur. Özellikle müzeden camiye çevrilmesi ile günümüzde uğradığı değişimin ardındaki dinamiklerin ne olduğu ve 1923’ten 2020’ye kadar geçen zaman dilimi ile sonrasında Türk siyasi hayatının zihinsel boyutlarının ve ideolojik pratiklerinin Ayasofya özelindeki yansıması, bu çalışmanın konusunu oluşturur.

Ayasofya, modern öncesi döneme ait Bizans ve Osmanlı İmparatorluğu’nda dini söylem ve ritüelleri barındıran dini bir semboldür. Aynı zamanda İstanbul için yürütülen egemenlik savaşında da bir kazananın ve bir de kaybedenin olduğunu göstermesinden dolayı güç/iktidar sembolüdür. Nitekim modern öncesi devletlerin din üzerinden somut savaşlara girerek hâkimiyet kurması tarihsel bir gerçekliktir. Otoriteyi tanrıdan alan ve toplumsal hiyerarşinin oluşumunda dini dayanak noktası belirleyen sistemlerde, “kilise” ya da “cami”, tek bir dinin egemenliği ile kurulan bu yaşam biçimini somut kılar.

Modern ulus-devletler ise dine dayalı savaşların ve egemenliklerin sona erdiği, laik ve seküler boyutu temsil eder. Geçmişin kültürel ve dini değerlerini, kimliklerini, anlama ve yaşama biçimlerini de kapsayan; Ancak siyasal rejimde ve toplumsal sistemde dini kimlikleri ve ritüelleri hâkimiyet ögesi olarak önelemeyen modern devletler; Ayasofya’yı müzeleştirmede de gördüğümüz üzere geçmişin sembollerine aynı mesafede duran “dünya mirası”, “ortak miras”, “evrensellik” gibi temaları ön plana çıkarır.

Diğer yandan, modern döneme ait bazı siyasi iktidarlar ve aktörler; günümüzde olduğu gibi, geçmişe referansla dini söylemlerin ve sembollerin yeniden üretiminde rol oynayabilir. Bu anlamda rejim olarak modern öncesi dönemle süreklilik taşımayan siyasi iktidarların, ideolojilerinde ve pratiklerinde tek bir dinin egemenliğini öne çıkarması; somut din savaşları sona erse dahi kültürel ve sembolik bir savaşın devam ettiğini göstermesi nedeniyle sosyal bilimler ve çalışmamız açısından problematiktir.

Çalışmanın amacı ise Ayasofya'nın Türk siyasetindeki ideolojik ve sembolik anlamını göstermek ve “sembolik siyaset” şeklinde kavramsallaştırılan kültürel ve dini sembollerin dolaşımına yönelik siyaset yapma usulü için bir araç olarak işlediğini ortaya koymaktır. Bu noktada ideolojilerin, hegemonyanın ve iktidar ilişkilerinin semboller ve söylemler yoluyla meşrulaştığını ve yeniden üretildiğini kabul ettiğimizi eklemeliyiz. Dolayısıyla çalışmanın amacına uygun şekilde, 1923 ile kurulan Cumhuriyet dönemi ve aktörlerinden başlayarak 2020'deki günümüz iktidarı ve egemen/muhafız aktörleri dâhil; bu tarihler arasındaki Türk siyasetinin önemli aktörlerinin Ayasofya ile ilgili söylemlerine de ideolojiye içkin kavramların açığa çıkarılması için eleştirel söylem çözümlemesi uygulanmıştır. Bu yöntem; söylemlerdeki ideolojik, hegemonik, hiyerarşik temaların okunmasını mümkün kılar. Çalışmamızda Ayasofya hakkında kurulan söylemler ele alınarak esasında Ayasofya'ya yüklenen sembolik anlamların ardında yatan ideolojik nedenler açıklanmak istenmiştir.

Literatürde Ayasofya'nın sembolik anlamını ortaya koyan ve referans aldığımız birkaç çalışma mevcuttur; bu çalışmalarda özellikle yapının Türk-İslam ve Osmanlı-İslam sembolü ile Cumhuriyet modernleşmesinin laik-seküler sembolü olmasına değinilmiştir (Azak, 2014; Gür, 2010; Özekmekçi, 2020; Tokdoğan, 2020). Ancak Ayasofya'yı özellikle siyasal söylemler aracılığıyla inceleyen ve yeniden cami olmasını değerlendiren çalışmalara rastlanmamıştır. Spesifik olarak Ayasofya'yı konu edinen yüksek lisans ve doktora çalışmaları; çoğunlukla sanat tarihi ve mimarlık alanlarına aittir. Sosyal bilimlerde ise oldukça sınırlı sayıda mevcuttur.

Siyaset bilimi dâhilinde incelenen bir çalışmada, “Türkiye’de İktidar İdeolojisinin Mekâna Yansıması: Ayasofya Örneği” (Şahin, 2014) adlı yüksek lisans tezinde “AKP iktidarı tarafından Ayasofya'nın üzerinde durulacak öncelikli bir mesele olarak anlaşılmadığı” sonucuna varılmıştır (Şahin, 2014). Günümüzde yaşanan gelişmeler ise

bunun tam aksini göstermektedir. Bu anlamda çalışmamız; “Ayasofya” sembolüne ve söylemlerine güncel açılımlar getirmesi ve sosyal bilimler literatürüne katkıda bulunması açısından önemlidir.

Çalışmamızın birinci bölümünde çalışmaya dair giriş niteliği taşıyan bilgiler verilmiş; ikinci bölümünde “Sembolik Siyaset”e ve bu kavramla ilgili olan diğer kavram ve teorilere değinilmiştir. “İdeoloji”, “Egemen İdeoloji Kuramı”, “Hegemonya”, “İdeolojik Aygıtlar ve İdeolojik Özneler”, “Söylem”, “Nostalji ve Yeni Osmanlıcılık”; “Sembolik Siyaset” açılımımızı temellendirmek üzere açıklanmıştır. Toplumsala anlam verme ve toplumda anlam yaratma aracı olarak ideolojinin ve ideolojiye içkin kavramların sembollerden ve sembolik siyasetten bağımsız olmadığı ortaya konmuştur.

Çalışmanın üçüncü bölümünde araştırmanın konusuna, problemine, amacına, önemine, hipotezlere, evren ve örnekleme, sınırlılıklara, veri toplama ve analiz tekniğine değinilerek araştırmanın yöntemi olan eleştirel söylem çözümlemesi hakkında bilgi verilmiştir.

Çalışmanın dördüncü bölümü, Ayasofya’nın 1923 öncesi siyasi ve sembolik anlamı hakkında genel bir bakış açısı sunar. Bu bölümde Ayasofya’nın Bizans, Osmanlı ve Yunanlılar için ne anlama geldiği açıklanmıştır. Böylelikle yapının iktidara ve kimliklere göre farklılaşan anlamlarının Cumhuriyet dönemine yansımaları temellendirilmeye çalışılmıştır.

Çalışmanın beşinci bölümünde Türk siyasetinin önemli aktörlerinin Ayasofya ile ilgili söylemlerine eleştirel söylem çözümlemesi yapılmıştır. 1923-1950, 1950-1980, 1980-2000, 2000-2020 arası söylemler ayrı başlıklarda ele alınmıştır. Aynı zamanda Ayasofya’nın 2020’de yeniden cami oluşuna ilişkin söylemlere de yer verilmiştir. Böylece Ayasofya’nın Türk siyaseti için ideolojik, sembolik ve iktidar ilişkileri dâhilindeki anlamının geçmişten günümüze dek süregelen yapısının ve uğradığı değişimlerin kapsamlı bir çerçevesi sunulmaya çabalanmıştır.

Çalışmanın son bölümü olan altıncı bölümde ise diğer bölümlerde elde edilen bilgiler ve bulgular ışığında bütüncül bir değerlendirme yapılmıştır.

İKİNCİ BÖLÜM

SEMBOLİK SİYASET VE İLGİLİ KAVRAMLAR

Sembol; Türk Dil Kurumu'na göre “duyularla ifade edilemeyen bir şeyi belirten somut nesne, işaret, remiz, timsal, simge” anlamına gelir (TDK, 1986: 1278). Sosyolojik açıdan ifade ediliş biçimi olarak ise herkes ya da belli bir kesim tarafından kabul edilen anlamların gözlemlenebilir şeklidir. Bu tanımlamalarına göre kısaca bir bireyin ya da grubun nesnelere anlama ve açıklama sürecinin somut karşılığı olan sembol; ideoloji ile iç içe geçmiş bir kavramdır. Nesnelere sahip olduğumuz zihinsel kalıplar ile anlam verir ve yine zihinsel kalıplar aracılığıyla bir kavramı sembolleştiririz. Her iki yönüyle de bir inanç, düşünce ya da anlamlandırma sistemi olarak ideolojinin toplumsal olarak üretilmesi ve yeniden üretilmesinin araçlarından biri sembollerdir.

Siyaset ise içinde iktidarın, çıkarların, mücadelenin, yasaların, normların, kurumların, hiyerarşik ilişkilerin bulunduğu çok boyutlu bir kavramdır. Aynı zamanda kitleleri yöneten ya da yönetmeye aday grup ve aktörleri de içinde barındırır. Her siyasi grup ve aktör, mevcut toplumsal düzenin ve zihinsel kalıpların devamlılığında ya da değişiminde bir rol üstlenir. Dolayısıyla toplumsal hakkında söz söyleme, otorite kurma, kitleleri yönlendirme gibi pratikler de siyasal olanla ilişkilidir ve siyasal pratikler; maddi ve manevi olgulara değinmesiyle ideolojiktir. Siyasi ideolojilerin ayrı bir kategori olarak sosyal bilimlerin çalışma konusu olması bile siyaset ve ideolojinin bağının oldukça güçlü olduğunu gösterir.

Siyasi ideolojiler; ekonomik politikalar kadar, topluma ait sosyal ve kültürel öğeler; değerler, inançlar, ritüeller, yaşayış biçimleri, mekânlar, anıtlar gibi pek çok zihinsel ve sembolik yapılar üzerinde varlık sergiler ve etki eder. Giyimler, sakal çeşitleri, mekân tercihleri, el işaretleri, söylemler gibi çeşitlendirebileceğimiz kültürü ve dili yaşama/yayma biçimlerine ait bilinç süreçleri; siyasi iktidarlardan, siyasi aktörlerden ve iktidar ilişkilerinden arınık değildir.

Sembollerin düşünceleri somutlaştırdığını hesaba kattığımızda, siyasi iktidar ve aktörlerinin de ideolojilerinin temsilciliğini yapmasıyla esasen toplumda bir sembolik nitelik taşıdığını söyleyebiliriz.

Diğer yandan siyasi iktidar dediğimiz, “hem bir özneyi, hem bir yönetme biçimini, hem de bir öznenin konumunu, gücünü ve hakkını” (Akal, 2003: 343) belirten kavram; ideolojilerin somut göstergesi olan sembollerin de iktidar için bir araç olarak konumlanmasını içerir. Çünkü her iktidar; yönetebilmek, meşruluk kazanmak ve otorite kurmak için kitlelerden onay alma ve toplum üzerindeki gücünü sağlamlaştırma istencindedir. Bu noktada meşruluğun, yalnızca hukuki anlamda elde edilmediğini belirtmeliyiz. Weberyen bakış açısı ile açıklayacak olursak yasallık, meşru olmak için başlıca koşul değildir; öncelikle bir durumun “toplum veya halk tarafından meşru olarak addedilmesi gerekmektedir” (Gökçe, 2013: 73). Siyasi iktidarlar da bu nedenle ideolojik araçlara başvurur.

Bu çalışmada ideolojik araçlardan kastımız; siyasi iktidarların ve siyasi aktörlerin/liderlerin inanç, düşünce ve yaşama biçimlerini toplumun geneline yaymak amacı ile kullandığı her şeydir. Yasal olan/olmayan her iktidar pratiği, karşı bir tutuma maruz kalmamak adına stratejiler belirler ya da bizzat karşı tutumlardan beslenir. Basından sosyal medyaya, kutuplaştıran ifadelerden meydanlara ve anıtlara kadar ideolojileri toplumsala yansıtmayı olanaklı kılan geniş bir araç çantası vardır.

Çalışmamız için en önemli kısmı ise siyasi inanç ve düşüncelerin herhangi bir nesneye/olaya/mekâna yüklenen sembolik anlamlar üzerinden yürütülmesidir. Kısaca “sembolik siyaset” olarak kavramsallaştırılan bu siyaset yapma tarzında, sembolik anlam yüklenen nesne/olay/mekân objektifliğini yitirerek ideolojiye göre değişiklik gösteren farklı bilinç pratiklerinin sahnelenmesinde siyasi bir araç olur.

Genel anlamıyla ideoloji, özel anlamda ise siyasi ideolojiler “Biz kimiz?” ve “Nasıl bir toplulukta yaşıyoruz/yaşamalıyız?” sorularına odaklanır. “Biz kimiz?” kısmı toplumsal ve ideolojik kimliklerin oluşumunu, “Nasıl bir toplulukta yaşıyoruz/yaşamalıyız?” kısmı ise toplumda kabul edilen ya da edilmeyen normatif ve kültürel ilişkileri kapsar. Siyasi iktidarlar ve siyasi aktörler de bu soruları cevaplandırma biçimlerine göre belli bir zihinsel yapıyı içeren kimlik, söylem ve sembol altında kümelenir.

Bu anlamda bir araç olarak sembollerin siyaset ile ilişkisini detaylandırmadan önce “ideoloji”, “egemen ideoloji kuramı”, “hegemonya”, “ideolojik aygıtlar ve ideolojik özneler”, “söylem”, “nostalji ve yeni osmanlıcılık” ile bağına “sembolik siyaset” açılımımızı temellendirmek üzere değineceğiz.

2.1. İdeoloji

“İdeoloji kavramı ilk kez 18. yüzyılın sonlarında Fransa’da bilgi ve düşünceleri konu edinen bir bilimi -düşünceler bilimi- tanımlamak amacıyla kullanılmıştır” (Giddens ve Sutton, 2014: 270). Kavramın kurucusu Destutt de Tracy’nin düşünceler bilimi olarak kastettiği şey; “düşünceleri, düşünme eyleminin kurallarını, düşünceleri anlatmaya yarayan simgeleri ve bu simgelerin kaynaklarını ele almasıdır” (Yılmaz, 2011: 11).

Düşüncelerin kökenlerini ortaya koymayı amaçlayan Tracy, ideolojiye olumlu bir anlam yükleyerek kavrama bilimsel bir nitelik kazandırmaya çalışmıştır. Hatta ona göre ideoloji, tüm bilimlerin bilimidir; “Çünkü bilginin oluşması ve yayılması yalnızca ideler yoluyla olur” (Özbek, 2003: 37). Bir başka deyişle, bilgi doğuştan gelmez; insanlar duyumları aracılığıyla çeşitli fikirler edinir ve bunları bilgi olarak işler. Doğru bilgiye ulaşabilmek için doğru düşünmenin gerekliliğini savunan Destutt de Tracy, düşünceler bilimini bu nedenle önermiştir.

İdeoloji, her ne kadar bilimsel bir kılavuz olma amacıyla ortaya çıksa da 18. yüzyıldan bu yana kavrama atfedilen anlamlar ve yöntemler sürekli değişikliğe uğramıştır. Pek çok alanda kullanışlı bir kavram olmasına karşılık “düşünce” içeriğinin genişliği nedeniyle her zaman için yoruma ve çeşitliliğe açıktır. Nitekim Eagleton’a göre ideolojinin kabul edilen bazı tanımlamaları şöyledir: “toplumsal yaşamdaki anlam, gösterge ve değerlerin üretim süreci; belirli bir toplumsal grup veya sınıfa ait fikirler kümesi; bir egemen siyasi iktidarı meşrulaştırmaya yarayan fikirler; özdeşlik düşüncesi; söylem ve iktidar konjonktürü; toplumsal yaşamın doğal gerçekliğe dönüştürüldüğü süreç” (1996: 18).

Bakış açısına ve yorumlayıcıya göre farklılık göstermesine rağmen ideolojinin genel anlamına dönük bir tanım yaparsak, “belirli bir grubun veya sınıfın içinde bulunduğu ve hayat deneyimlerini simgeleyen inanç ve fikirlerdir” (Demircan, 2020: 34-35) diyebiliriz.

Şerif Mardin, bireylerin diğerleriyle bir “toplum haritası” paylaştığını söyler (Mardin, 1992: 18). Bu toplum haritasına göre düşünen ve davranan insanların birbirlerini anlayabilmesi ve içindeki topluluğa göre hareket edebilmesi kolaylaşır. Fakat Mardin, toplum haritasının sınırlarının belirgin olmadığını; az ya da çok bir değişim payı ile birlikte

gelecek kuşaklara aktarıldığını da belirtir. Gelecek kuşaklara aktarım ise toplumun sahip olduğu simgeler yoluyla, bir başka deyişle “kültür” ile gerçekleşir. Dolayısıyla ideoloji, kültür ile iç içe geçmiş bir kavramdır (Mardin, 1992).

Kültürün maddi ve manevi unsurları, inanç ve yaşayış biçimleri o kültüre ait insanlarca yaratılır ve sürdürülür. Bu anlamda ideolojiler, öncelikle, bir aidiyet duygusunun yaşanmasını olanaklı kılar. İdeolojinin yanlış ve doğruluğundan ya da ileride bahsedeceğimiz “iktidar aracı” anlamından ziyade, toplumla ya da içinde bulunulan grupla bağ kurma işlevini içermesi; neden bazı ideolojilere tutunduğumuzu ve yaşantıladığımızı da açıklar (Mardin, 1992). Ait hissettiğimiz ve bağ kurduğumuz ideolojiler; bizi bir topluma, kültüre ya da gruba bağlar.

“Dünya görüşü” olarak da açıklanabilen ideoloji; kendi dünyamızı yaratmamızda ve dış dünyayı tanımlamamızda oldukça önemlidir. “Kimiz?” ve “kimi temsil etmeli/kimi temsil etmemeliyiz?” sorularının bir cevabı olan “kimlik”, ideoloji çerçevesinde şekillenir. Dini, siyasi veya ekonomik, ne olursa olsun, tüm toplumsal sistemler; bireysel kimliklerimizin ve deneyimlerimizin yanı sıra toplumsal bir kimlik oluşturmamıza ve deneyimlememize yol açar. Örneğin muhafazakâr, modern, feminist gibi kimlik biçimleri; o kimliğe ait düşüncelerin, değerlerin ve sembollerin içselleştirilmesi anlamına gelir. Böylelikle ideolojiler; bireyin toplumla girdiği ilişkiler bütününde hem anlam yaratma, hem de bir anlama dâhil olma sürecinde işlerlik kazanır.

İdeoloji edinmenin başlıca yollarından biri siyasettir. Siyaset; partileri, liderleri, muhalifleri, politikaları ile birlikte bireye/topluma bir ideoloji, kimlik ve aidiyet duygusu sunar. Geçmişten günümüze dek tüm siyasi ideolojiler, bir yaşam biçimi ve kimlik tasarımıyla karşımıza çıkmıştır. Toplumunu yönetme ve toplumsal meşruluğu kazanma isteği, siyasi grupların ya da aktörlerin içinden çıktığı toplumsal koşullara göre bir düşünce haritası oluşturmasına sebep olur. Bu anlamda siyasetin bizzat kendisi de bir toplumsallaşma aracıdır ve toplumsal kimliklerin oluşumunda ve temsilinde rol oynar. “Kimiz?” ve “kimi temsil etmeli/kimi temsil etmemeliyiz?” sorularının bir cevabı olarak tanımladığımız “kimlik”, siyasetin hem dâhil hem de müdahil olduğu bir kavramdır.

Bir gruba, sınıfa, toplumsal ya da siyasal kimliğe ait olmak; insanları belli bir düşünce, hayal ya da hedef altında birleştirir. Bu düşünceler, hayaller ve hedefler doğrultusunda benimsenen değer ve semboller de zaman geçtikçe o grupla ya da kimlikle

özdeşleşir. Diğer yandan, bu özdeşleşme sürecinde grup ya da bireylerin ideolojisi, kimi zaman diğer ideolojik düşüncelere eklenilebilir ya da değişikliğe uğrayabilir.

Toplumun bir ilişkiler ağı olduğu ve dinamik bir yapısı olduğu göz önüne alındığında çeşitli ideolojiler de yaşanan çağa ve toplumsal ihtiyaçlara göre şekillenebilir. Var olan ideolojiyi muhafaza eden grup ya da aktörler olduğu kadar yenilenme amacı taşıyan ideolojiler de vardır, ki günümüzde çoğu siyasi ideoloji; eskinin bir tezahürünü taşımasının yanında, güncel olabilmek adına bir biçimde yenilenir veya yeniden üretilir.

Amaçlar ve araçlar doğrultusunda ideoloji ve temsilcileri farklı nitelikler kazansa da en nihayetinde toplumda görünürlük elde etmek ve aidiyet hissini sürdürebilmek, ideolojinin “anlam” boyutu ile temellendirilir. Dünyaya anlam verme ve “anlam”lı yaşama ihtiyacının bir ürünü olan ideoloji, bir takım değerlerin ve göstergelerin de anlam içermesine ve benimsenmesine yol açar. Dolayısıyla düşüncelerimiz ve düşüncelerimizin somutlaştığı pratikler ve semboller; bir çatı altında birleşmek ve toplumsal hayatla bütünleşebilmek adına ön koşuldur.

İdeolojinin üzerinde en çok anlaşılan ve kabul edilen açıklamalarından bir diğeri de “egemen toplumsal grup veya sınıfın iktidarını meşrulaştırmakla ilişkili” olmasıdır (Eagleton, 1996: 23). Bu nedenle ideoloji, toplumsal bağ kurmanın yanı sıra egemen düşüncelerin meşrulaşmasında da karşımıza çıkar.

2.2. Egemen İdeoloji Kuramı

19. ve 20. yüzyılda ideoloji kavramı, olumlu anlamından kopmuştur. Özellikle Marx ve Engels ile birlikte ideolojiye yönelik tanımlar ve bakış açıları da eleştirel bir yöne sapar. Böylelikle “doğru düşünme bilimi” yerini bir yanılsamaya, düşünceleri yanıltma ya da kontrol etmede bir araç olmaya bırakır. İdeolojinin iktidar ile ilişkisi de burada başlar. Bu anlamda Marx ve Engels’in ideoloji ile ilgili düşüncelerine kendi sözleriyle yer veriyoruz:

Egemen Sınıfın düşünceleri, bütün çağlarda, egemen düşüncelerdir, bir başka deyişle, toplumun egemen maddi gücü olan sınıf, aynı zamanda egemen zihinsel güçtür. Maddi üretim araçlarını elinde bulunduran sınıf, aynı zamanda, zihinsel üretim araçlarını da emirlerinde bulundurur, bunlar o kadar birbirinin içine girmiş durumdadırlar ki, kendilerine zihinsel üretim

araçları verilmeyenlerin düşünceleri de aynı zamanda bu egemen sınıfa aittir. Egemen düşünceler, egemen maddi ilişkilerin fikirsel ifadesinden başka bir şey değildir (Marx ve Engels, 2004: 75).

İdeoloji dediğimiz soyut düşüncelerin/fikirlerin, somut ve maddi bir temele dayandığını açıklayan bu bakış açısı; ekonomik gücü elinde bulunduranların gücü sağlamak ve korumak adına bir takım zihinsel araçları dolaşıma soktuğunu gösterir.

Marx'ın zihinsel araçlar ile kast ettiği şey; kültürel alan da dediğimiz din, devlet, aile, hukuk gibi üstyapı kurumlarına ait değerlerdir. Üstyapıyı üretim ilişkilerinin bir yansıması olarak değerlendirmek, ardından gelen sosyal bilimcilerin eleştirilerine neden olsa da şurası açıktır ki; ekonomik iktidarı sağlamak tarih boyunca önem arz etmiştir. Siyaset açısından düşündüğümüzde de siyasi iktidarların sınıfsal hiyerarşinin en üstünde bulunması, yalnızca yönetici kimliklerine atfedilen değer ile açıklanamaz; bu hiyerarşinin önemli bir boyutu sahip oldukları ekonomik avantajla kurulur. Siyasal ve kültürel üstyapı ile bir takım kolektif bilinç biçimlerinin üretimi, sınıfsal ilişkileri meşrulaştırıcı bir görev üstlenir.

Aynı zamanda Marx'ın teorisinde kültür, esasen doğanın yarattıklarına karşılık toplumsal olarak yaratılan her şey olarak tanımlanmaktadır. Ona göre kapitalist toplumdaki kültürel öğeler, bir egemen ideoloji olarak işler; egemen kesimlerin çıkarlarını ve görüşlerini yansıtarak onların iktidarını meşrulaştırmaya hizmet eder. Bu bağlamda Marx, kültürel bir öğe olarak dinin de iktidarı ve sınıfsal hiyerarşiyi meşrulaştırmakla kalmayıp toplum üzerinde tahakküm oluşturmak için bir araç olduğunu ifade eder.

Tanrı ve din; egemen ideoloji tarafından kitleleri kontrol etmek ve hareketsiz kılmak adına dolaşıma sokulur. Böylece siyasi iktidarlar, din öğretilerini de kullanarak maddi ve somut iktidarlarını meşrulaştırır. Dolayısıyla egemen sınıfın ekonomik çıkarları, ideolojik söylemler geliştirmesine neden olurken; bu anlamda üretim ilişkileri gibi kültür, din ve devlet de toplum üzerinde hâkimiyet kurar ve kolektif bilinci şekillendirir. Bir başka deyişle; “ideoloji, yönetici sınıfın fikirlerinin toplumda doğal ve normal görülmesini sağlayan araçtır” (Fiske, 2003: 221). İdeolojik kavramlar ise iktidarın sürdürülmesinde rol oynayan bir “statü aracı, yönlendirici bir sembol”dür (Paden, 2008: 34).

Marx'ın ünlü “*Din, halkın afyonudur*” söylemi, esasen onun ideolojilere bakış açısını ve ideolojilerin toplumsal bilinçte yarattığı yanılsamayı özetler niteliktedir:

Din-dışı eleştirinin temelini şu oluşturuyor: insanı insan yapan din değil, dini yapan insandır. ... Dinsel üzüntü, bir ölçüde gerçek üzüntünün dışavurumu ve bir başka ölçüde de gerçek üzüntüye karşı protesto oluyor. Din ezilen insanın içli ezgisini, kalpsiz bir dünyanın sıcaklığını, tinin dıştalandığı toplumsal koşulların tinini oluşturuyor. Din, halkın afyonunu oluşturuyor. ... Halkın kendi durumu üzerindeki yanılsamalardan vazgeçmesini isteme, halkın yanılsamalara gereksinim duyan bir durumdan vazgeçmesini istemek anlamına geliyor (Marx, 1997).

Toplumun dini söylem ve sembollerde teselli bulmasına vurgu yapan Marx, egemen ideolojiler kapsamında değerlendirdiğimizde dinin iki yönlü işleyen yapısını gözler önüne serer: İlki, üretim araçlarına sahip olmayan ve Marx'ın deyimiyle sömürülen sınıfın mutluluğu öteki dünyada araması; maddi dünyadaki durumunu kabullenmesine, egemen sınıfla çatışmamasına sebebiyet verir. İkincisi ise buna bağlı olarak egemen sınıfların ve siyasi iktidarların dini söylem ve sembolleri dolaşıma sokması da hâlihazırda yönetilen kitle tarafından sorgulanmamak için meşrulaştırıcı ve toplumu somut çıkarlar nezdinde manipüle edici bir görev üstlenir. Bu nedenle Marx, din dâhil tüm ideolojik kavramların toplumsal gerçeklikler karşısında pasifize edici yönüne vurgu yapar.

Marx ve Engels'in eleştirel okuması ile birlikte “Biz kimiz?” ve “Nasıl yaşamalıyız?” soruları, maddi güce sahip iktidar tarafından belirlenen ve zihinsel araçlarla toplumsala dayatılan norm ve değerlere dönüşür.

Egemen ideoloji kuramı olarak adlandırılan ve tüm soyut kavramları maddi bir temele oturmaya çalışan bu bakış açısı, ilerleyen zamanlarda çeşitli itirazlara neden olmuştur (Eagleton, 1996). Marx'ın düşüncelerini geliştirmek isteyen düşünürler, onun teorisini en başında ekonomik indirgemecilik yapması yönüyle eleştirmişlerdir. Bu eleştiriye göre ideolojinin sadece ekonomik ilişkiler tarafından belirlenmesi, toplumu anlamak ve açıklamak adına da dar bir çerçeve sunmaktadır. Eleştirilere göre ideolojiyi üretim ilişkilerinin bir yansıması olarak görmek; kültür, din, siyasi iktidar gibi üstyapıların toplumsal bilinçte etki ettiği alanların ideolojik çözümlemesini sınırlandırır. Bu sebeple Marx ve Engels'in eleştirel paradigması özellikle sosyal bilimler için oldukça önemli olan

hegemonya, ideolojik aygıtlar, ideolojik özneler ve söylem kavramlarıyla da geliştirilmek istenmiştir.

2.3. Hegemonya

Antonio Gramsci, yirminci yüzyılın önde gelen Marksist teorisyenlerinden biri olarak “Hegemonya”yı kavramsallaştırmasıyla kimi çevreler tarafından yirminci yüzyıl Marksistlerinin “üstyapı kuramcısı” olarak da adlandırılır (Eagleton, 1996). Bu adlandırmada en büyük etken ise Marx’ın ideoloji ile ilgili görüşlerini ekonomik belirlenimcilikten kurtararak kültürel temellerle ilişkilendirmesidir.

Gramsci’ye göre geçmiş zamanlardan günümüze kadar egemen gruplar, iktidarını kurmak ve korumak için tahakküm araçlarına başvurabilmiştir; Ancak onun cevabını aradığı soru, baskı ve zor kullanma olmadan egemenliğin nasıl sürdürüldüğüdür. Bu anlamda modern siyasi iktidarların varlığını devam ettirmesindeki yollarda da farklı açılımlar getiren Gramsci, sorunun yanıtını hegemonya kavramında bulur. Hegemonya, toplumsal onay aracılığıyla yönetmektir. Bir başka deyişle, “iktidarın rızayı kazanma amacıyla uyguladığı stratejilerdir” (Eagleton, 1996: 167).

Gramsci, Marx’ta yanılısama olarak tanımlanan ideolojilerin toplumsal bilinçte nasıl kabul edildiğine ve ideolojinin örtük biçimlerine açıklama getirmek ister. Zihinsel araçların yukarıdan verili olarak bir tahakküm aygıtı şeklinde konumlandırıldığı anlam da toplumsal ve kültürel alanı kapsayan ve grupları/bireyleri zihinsel sürece dâhil eden bir boyut kazanır.

Hegemonyaya göre iktidar, yalnızca baskıya ve zora dayanarak varlığını devam ettirmez. Özellikle modern devletlerin ortaya çıkmasıyla devletin baskıya dayalı aygıtları görece zayıflayarak yerini bireylerde ve gruplarda rıza üretimini sağlayacak araçlara bırakır. Baskı, zora dayalı yönetim ve şiddet toplumsalın çeşitli alanlarında devam etse de –ki Gramsci de bunu kabul eder- medya gibi ideolojik gereçler, kültürel ve zihinsel süreçleri yönlendirmede çok daha etkin bir rol üstlenmeye başlar.

Aynı zamanda çalışmamız için de önemli olan sembollere değinerek ideolojik gereçlere şehirlere ait sembolleri de ekler (Portelli, 1982: 22-23).

Esasen modern çağda siyasi iktidarların kültürel alanda kurduğu hegemonyanın, baskıya ya da tahakküme dayanmaktan daha kalıcı olduğunu savunan Gramsci; böylelikle kültürel çalışmaların ve medya araştırmalarının da özünü oluşturan bir kavram ortaya koymuş olur.

Antonio Gramsci'nin tüm bu saptamalarının altında ise hegemonyanın kurulabilmesi için gereken unsurun "ortakduyuya" dayanması vardır (Gramsci, 1992: 49, aktaran Özer, 2020: 35). Ortak duyuyu; belli bir takım değerlerin ve sembollerin toplumun büyük çoğunluğu ya da bir kısmı tarafından kabul edilmesi, içselleştirilmesi anlamına gelir. Bu nedenle iktidarlar da geçmişe ait ortak duyuları uyandıracak ve şimdide onay alınmalarını sağlayacak değer ve sembollerini yeniden üretir.

Kültürel alanda kurulan hegemonya, her daim bir karşı-hegemonyasını barındırır. İktidarın toplumun tüm kesimlerinden rıza alarak onaylanması pek olası değildir. Her zaman için karşı bir ideolojik gereç, karşı bir düşünce ve karşı bir söylem mevcuttur. Toplumun karma yapısını, heterojenliğini vurgulayan karşı-hegemonya kavramı; yine de homojen bir iktidar kurma arayışının önüne geçemez. Nitekim karşı ya da egemen, her hegemonik söylem ve pratik; iktidarın kendi hegemonyasını kurmasında araçsallaştırılır. Bu anlamda toplumsal gerçeklik açısından düşündüğümüzde karşıt düşüncelerin birliğinden ziyade, karşıt düşüncelerin bloklar etrafında toplanması daha mümkündür.

"Karşı-hegemonya esas olarak yönetici sınıfın ihmal ettiği genel kültür alanında yürütülecek ideolojik ve siyasal yeniden anlamlandırmanın ürünü olabilir. Kültürün ihmal edilmiş değerleri, gelenekleri, konuşma biçimleri, ritüelleri karşı hegemonyanın kurulma alanıdır" (Eagleton, 1996: 114). Dolayısıyla siyasi iktidarlar ve aktörler de öne çıkan ya da geride kalan, fakat kolektif bilinçlerde var olan kültürel değerlere göre konumlanarak Marx'ın deyimiyle zihinsel araçlar, Gramsci'nin deyimiyle ideolojik gereçler ile toplum üzerinde egemen düşünce olmayı ve hegemonya kurmayı amaçlar.

2.4. İdeolojik Aygıtlar ve İdeolojik Özneler

Bir başka Marksist kuramcı Althusser (2002), Marx ve Gramsci'nin bakış açılarını birleştirerek devletin baskı aygıtları ile devletin ideolojik aygıtlarının aynı şey olmadığını söyler. Marksist teoride hükümet, ordu, polis, mahkeme ve hapisane gibi oluşumlar fiziksel olsa da olmasa da zora dayalı araçlar olarak baskı aygıtlarını oluşturur; Ancak

Gramsci'nin hegemonyada belirttiği şekilde, iktidar yalnızca baskı aygıtlarını kullanarak varlığını devam ettiremez. Bu nedenle Althusser'in ideolojik aygıtlar dediği kültürel ve zihinsel süreçleri yönlendiren araçlara da ihtiyaç vardır. “Dini, öğretimsel, aile, siyasal, sendikal, haberleşme ve kültürel” olmak üzere yedi ideolojik aygıt sıralayan Althusser'e göre baskı aygıtları kamusal alanda varlık gösterirken, ideolojik aygıtların büyük bir bölümü özel alanı içerir (2002: 23-24).

Devletin baskı aygıtları ve ideolojik aygıtları arasındaki temel fark; baskı aygıtlarının zor kullanmaya dayanması, ideolojik aygıtlarınsa adından anlaşılacağı üzere ideolojileri kullanmaya dayanmasıdır. Bu noktada şunu belirtmeliyiz ki, baskı ve ideoloji birbirinden bağımsız kavramlar değildir. Her baskının altında bir takım ideolojiler vardır ve ideolojiler de açık, örtük ya da sembolik olarak bir baskı aracına döner. Dolayısıyla Althusser'in aygıtları ikiye ayırmasının asıl sebebi bu aygıtların işleyişinde önceliğin ne olduğunu göstermektir. Ona göre baskı aygıtları işlerken zora, DİA'lar olarak kısaltılan devletin ideolojik aygıtları ise ideolojiye öncelik verir. Nihayetinde toplumsalda gerçekleşen ise yönetici sınıfın, yani siyasi iktidarın içinde bulunduğu düşünsel zemini bu aygıtlar vasıtasıyla üretmesi ve yeniden üretmesidir.

İktidarın devlet başta olmak üzere baskı aygıtlarına sahip olduğunu göz önüne alırsak ideolojik anlamda da egemen olmasının kolaylaşacağını söylememiz yanlış değildir. “Devlet aygıtı yalnızca kendi yeniden-üretimine önemli bir ölçüde (kapitalist devlette siyasal hanedanlar, askeri hanedanlar vb. vardır) katkıda bulunmaz, fakat devlet aygıtı aynı zamanda ve özellikle, baskı yoluyla (en sert fiziksel güçten basit idari yasak ve emirlere, açık ya da gizli sansüre vb. kadar) DİA'ların işleyişinin siyasal koşullarını sağlar” (Althusser, 2002: 28). Bu anlamda baskı aygıtlarının en önemli görevi, ideolojik aygıtları meşrulaştırmasıdır. İdeolojik aygıtların en önemli görevi ise siyasi iktidarı, siyasi iktidarın düşüncelerini meşrulaştırmasıdır. İki aygıt da birbiriyle ilişkilidir ve toplumsal sistemin devamlılığını sağlamak adına işlevselleştirilir.

Althusser'e göre egemen ideolojinin ve DİA'ların ancak sınıf mücadelesi açısından bir anlamı vardır. Kendisinin de belirttiği üzere yönetici sınıfın ideolojisi “Tanrı lütfü” ya da devlet iktidarının yalnızca ele geçirilmesi sayesinde egemen ideoloji olmaz (Althusser, 2002: 59). Öncelikle eski egemen sınıflara ve onların egemen ideolojisine karşı mücadele edilmelidir. Yeni egemen sınıfın kendi ideolojisini gerçekleştirebilmesi için eski egemen

sınıfın DİA'lardaki tutumlarına karşı kendi tutumlarını yerleştirmesi gerekir. Gramsci'nin hegemonya ve karşı-hegemonya kavramlarına benzerlikle temellendirilen bu düşünce, toplumsal çatışmaların da yalnızca ekonomik olmadığını söyleyerek ideolojiye de vurgu yapar.

Althusser'in bir başka değindiği nokta ise ideolojik mücadele ile birlikte ideolojik öznelerin yaratılmasıdır. Ona göre, "ideolojinin varoluşu ile bireylerin özneler olarak çağrılmaları ve adlandırılmaları bir veya aynı şeydir" (Althusser, 2002: 54). Bir anlamda ideolojilerin insanlar tarafından temsil edildiğini vurgulayan Marksist kuramcı, kimliklerin ve benlik bilincinin de ideoloji ile biçimlendiğini söyler. İdeolojik özne, pratikleri aracılığıyla hem temsil görevini yerine getirir hem de ideolojilerin yeniden inşasında rol oynar. Özellikle iktidarın çeşitli pratiklerinde ya da siyasi aktörlerin söylemlerinde gözlemleyebileceğimiz bu durum, siyasi kimliklerin ve iktidarların toplumsal temsilciliğinin de ideolojilerinden arınık olmadığını gösterir. Diğer yandan, temsil ettikleri ve seslendikleri kesimler de ideolojik kutuplar eksenine tekrar yerleştirilir.

Egemen ideoloji kuramına farklı açılımlar getiren Althusser ve Gramsci gibi Marksist teorisyenler, ideoloji tartışmalarını ekonomik belirlemcilik dışına çıkararak sosyal bilimlerin çalışmaları için de önemli gelişmelere yol açmıştır. Bu çalışmayı da ilgilendiren eleştirel söylem kuramlarının ve çözümlerinin ortaya çıkışında düşünürlerin ve araştırmacıların ana kaynağı olmuşlardır.

İdeolojik öznelerin pratikler aracılığıyla gözlemlenebilir olması, özellikle toplumsal bir pratik olan söylemlere yönelmeye neden olur; çünkü ideoloji en açık şekilde kendini dil ile ifade eder. "Dil ise ideolojinin maddi bir biçimidir ve dil, ideoloji tarafından kuşatılmıştır" (Fairclough, 2003: 158).

2.5. Söylem

Sosyal bilimcilerin söylem kavramını keşfetmesinde iletişimin başat unsuru olan dile ilişkin düşüncelerin farklılaşması önemli bir rol oynar. Önceleri "dil ve iletişim incelemeleri, çoğunlukla anlam inşa eden dil bilgisi kuralları ile gramerin rolü gibi teknik özelliklere odaklanır" (Giddens ve Sutton, 2014: 16). 1950'lerin sonları itibarıyla ise gerek dil felsefesindeki gelişmeler; gerekse Marksist, yapısalcı ve post-yapısalcı kuramcılarının

sosyal gerçekliklerin anlaşılmasında dili model alması çeşitli söylem kuramlarına ve farklı perspektiflere zemin hazırlamış olur.

1970'lere gelindiğinde söylemle ilgili çalışmalar, eleştirel ve eleştirel olmayan olmak üzere iki yöne sarmıştır. Eleştirel olmayan yaklaşımda dilin kullanımını betimlenir ve açıklanır -ki bu yaklaşım, çalışmamıza dâhil değildir. Çalışmamıza dâhil olan eleştirel yaklaşımda ise söylemin ideolojik boyutu değerlendirilir.

Nasıl ki ideolojinin üzerinde anlaşılan tek bir tanımı yoksa söylemin de tek bir tanımı yoktur. Kuramlara, kuramcının kullandığı yönteme ya da bakış açısına göre farklılaşan söylem tanımlarının çokluğu, kavramın yoruma açıklığından ve bilimler-arası niteliğinden kaynaklanır. Buna rağmen genel bir tanımlama yapacak olursak “söylem; ortak varsayımlar aracılığıyla oluşturulan ve belirli bir konu hakkında insanların anlayış ve eylemlerini biçimlendirmeye hizmet eden düşünme ve konuşma çerçevesidir” (Giddens ve Sutton, 2014: 15).

Giddens ve Sutton'ın (2014) tanımlarında belirttiği ve çoğu sosyal bilimcinin kabul ettiği üzere söylem kavramı, toplumsal ve zihinsel arka plandan soyutlanarak ele alınamaz. Söylem, yalnızca “söylemek” eylemini ifade etmez; aynı zamanda düşünceleri şekillendirmeye yarayan bir iletişim aygıtıdır.

Düşüncelerimizin, varsayımlarımızın ve önyargılarımızın çoğunu içinde bulunduğumuz toplumla birlikte inşa ederiz. Birey, doğduğu andan itibaren sosyal çevresiyle iletişim içindedir. Aile, arkadaşlar, iş yeri ya da sosyal medya aracılığıyla birçok grubun/sınıfın belli bir konu hakkındaki fikirlerini öğrenir. Dolayısıyla o gruba/sınıfa ait ideolojileri de öğrenmiş olur. Nitekim eleştirel söylem çözümlemecilerinden olan Teun van Dijk (2003), söylemin ideolojileri edinmek anlamında en önemli toplumsal pratik olduğunu savunmuştur.

Bir başka eleştirel söylem çözümlemecisi olan Fairclough'a (2003) göre söylem, üç yolla toplumsal pratiklerde görünür: Birincisi, toplumsal hayat içindeki mesleklerin kendine özgü dil kullanımınıdır. İkincisinde söylem, toplumsal aktörlerin temsilini yansıtır. Toplumsal aktörler hem kendi pratiklerinin, hem de diğer pratiklerin temsilidir. Üçüncüsü ise bir var olma biçimi olarak kimliklerin oluşturulmasındaki söylemdir (Fairclough, 2003: 174-175). “Söylemler esas olarak sabitlenmiş toplumsal yaşamın farklı temsilleridir –farklı

olarak konumlandırılmış toplumsal aktörler toplumsal yaşamı değişik şekillerde ve değişik söylemlerde görür ve temsil eder” (Fairclough, 2003: 175).

İdeolojileri öğrenmek ya da edinmek; bireylerin toplumsal değerleri ve normları içselleştirmesi, bu değer ve normları da tutum ve davranışlarına yansıtması anlamına gelir. “Bu yönüyle söylemler, bireylerin kişisel kimliğinin ve benlik duygusunun yaratılmasına yardımcı olurlar” (Giddens ve Sutton, 2014: 17). Böylelikle gündelik yaşam içindeki konuşmalardan politik argümanlara kadar birçok söyleme maruz kalan ve bizzat kendisi de söylem üreticisi olan birey, söylemleri zihinsel süzgecinden geçirirken ya da üretirken bilincine ve kimliğine ilişkin bilgileri de inşa etmiş olur.

Aynı zamanda toplumsal bir varlık olan birey, Althusser’in deyimiyle söyleyecek olursak ideolojik bir öznedir. Herhangi bir ideolojiyi edindiği kadar o ideolojinin temsilciliğini de üstlenir. İletişimin, bireyler ve gruplar arası etkileşimin çoğunlukla sözlü veya yazılı söylemler yoluyla sağlandığını göz önüne aldığımızda “...söylem toplumsal dünyayı dolduran ilişkilerin, özne (Althusserci “çağırma” kavramında tanımlandığı gibi) ve nesnelere yaratılmasına ve sürekli yaratılmasına katkıda bulunur” (Fairclough, 2003: 159).

Edibe Sözen’in vurguladığı gibi, “Toplum, bir söylem cemaatleri şebekesidir” (Sözen, 1999: 12). Hegemonik, hiyerarşik, dini, siyasi ve çoğu ilişki biçimi söylemlerde karşılığını bulur. İdeolojiler, ideolojik kimlikler ve sembollerin ideolojik boyutu söylemler ile kurgulanır. Dolayısıyla toplumsal bilinç olarak ideolojiler ve bir toplumsal bilinç pratiği olarak söylem, özne ve nesnelere sembolik anlamlar yüklemek ve bu anlamları devam ettirebilmek için de bir araçtır.

İdeolojilerin toplumda meşrulaşması, egemen ideoloji olarak konumlanması ya da mevcut egemen ideolojinin devam ettirilebilmesi için çeşitli söylem kalıplarına ve stratejilerine başvurulur: “... birisine ‘özgürlük savaşçısı’, ‘isyancı’ ya da ‘terörist’ deyip demememiz böyle bir insan hakkındaki düşüncemize oldukça bağlı olan sözlüksel seçimimizle ilgilidir, ve böyle bir düşünce de sırasıyla ideolojik konumumuza ve o kişinin ait olduğu grup hakkındaki tutumlarımıza bağlıdır” (van Dijk, 2003: 55). Bir başka deyişle ideolojiler; öncelikle, toplumu ve fertlerini kutuplaştıran söylemler yoluyla inşa edilir.

İdeolojik söylemin temelinde ise biz/onlar ayrımı vardır. *Biz*; ait olunan grup/sınıf kimliğini tanımlarken *onlar* kısaca; bize ait olmayan grup/sınıf kimliğidir. Medyada ya da

siyasilerin söylemlerinde oldukça sık rastlanılan bu stratejiler, ideolojilerin üretiminde ve yeniden üretiminde başlıca rol oynar.

Savunulan düşünce, inanç ya da yaşam biçimi olarak biz'in ideolojisinin olumlu yönleri ne kadar vurgulanırsa toplumsalda da o kadar kanıksanır. Bu noktada her kavramın olduğu gibi her ideolojinin de karşıtıyla birlikte ve diyalektik bir ilişkiyle var olduğunu söylemek gerekir. Genellikle bir söylemin ya da ideolojinin olumlu olarak sunulması için karşısında olumsuz bir söylemin/ideolojinin bulunmasına ihtiyaç duyulur. İyi'nin kötü olmadan anlaşılabilmesi gibi *biz* de *onlar* olmadan açıklanamaz ve anlaşılabilir.

Bir söylem, diğer söylemler içinde ve karşı-söylemi ile tanımlanır. Bu nedenle ideolojik mücadelenin söylemler üzerinden gerçekleştiğini söylemek mümkündür.

Toplumun çeşitli farklılıklar üzerinden oluşturduğu hiyerarşik düzenin en önemli etkenlerinden biri yukarıda “biz”in ideolojisi olarak açıkladığımız egemen söylem biçimidir. Egemen söylem, toplumsal düzenin anlam yapılarını sabitleyerek baskın hale gelir. Egemen söylemi içermeyen ya da karşı çıkan söylemler ise alternatif, marjinal veya muhalif olarak nitelenir.

Siyasi iktidarlar ve aktörler de ideolojilerinin yayılımını sağlarken öncelikle söylemlerden yararlanır. Egemen ya da muhalif tüm söylem biçimleri, siyasi bağlamda bir amaç taşır: İktidarı sağlamak, korumak ve hegemonya kurmak.

Aynı zamanda söylemlerin kurulduğu ideolojik çerçeve kadar; çerçevenin işaret ettiği nokta da oldukça önemlidir. Söylem; siyasi ideolojilerin ve politik kutuplaşmanın pratiği olmasının yanında, iktidarların hegemonya kurarken araçsallaştırdığı sembollerde kullanılan meşrulaştırıcı dili de açığa çıkarır. Dolayısıyla bir nesneye/olaya/mekâna yüklenen sembolik anlamlar; söylemler yoluyla temellendirilir, pekiştirilir ya da karşıt bir anlam yüklemesi yapılır.

2.6. Nostalji ve Yeni Osmanlılık

Sembolik siyaset; ideoloji ile olduğu kadar “nostalji” kavramı ile de ilgilidir –ki nostalji de ideolojiden bağımsız değildir. İdeolojinin bir hayal ve hedef altında birleştiren ve bağ kurmaya yarayan yapısı özellikle geçmişe dönük bir özlem ile temelleniyorsa, orada nostaljik etkenlerin ve sembollerin dolaşımında olduğunu söylememiz mümkündür.

“Eski zamanlara özlem” anlamına gelen nostalji, sosyolojik bakışla değerlendirildiğinde öncelikle modernleşme ile bağlantılı olduğu görülür. Nitekim toplumsal bir değişme olan modernleşme, geleneksel toplumdan az ya da çok bir kopuşu ifade eder. Gelenekselin, eskinin “eskisi gibi olmama” durumu karşısında duyulan memnuniyetsizlik ya da yabancılaşma ise geçmişin bugünden daha iyi olduğu düşüncesini doğurur. Bu anlamda “nostaljinin geçmişe duyulan özlem olarak tanımlanması, örtük de olsa bugüne kıyasla daha olumlu bulunan bir geçmiş algısını içermekte ve bugün, bizzat geçmişe dair bu özlemin tetikleyicisi olarak kabul edilmektedir” (Çoruk ve Dede, 2020).

Modernleşmenin geç yaşandığı ya da tam anlamıyla yaşanmadığı toplumlarda hem bireysel, hem de toplumsal olarak eski günlere dönme arzusu oldukça yaygındır. Eski zamanlardaki yaşantı biçimleri, kültürel ya da sembolik unsurlar; kimlik ve gruplarda içselleştirilmiş biçimde bulunduğu için yeni olanı benimsemek kolayca gerçekleşmez ya da bizzat kimliklerin ve grupların çeşitli çıkar ve amaçlarına uymadığı için bu yenilikler reddedilir. Kaya'nın belirttiği gibi:

“Modernite karşısında alınan pozisyonlardan ilki, aslında ‘şimdiden kaçış’ olarak değerlendirebileceğimiz, yaşanan endişenin idealize edilmiş tasarımlı bir geçmişe sarılmayla hafifleyeceğini savlayan nostaljik özlem; diğeri de yine geçmişteki bir tecrübeye geri dönüşü imleyen, endişenin ötelenmesi olduğu anlaşılan ütopyik yaklaşımlardır” (Kaya, 2017: 97).

Toplumsal değişmelerin ve kırılmaların yaşandığı dönemlerde bugün ve gelecek için duyulan endişe, bir zamanlar yaşantılanmış süreçlerin daha güvenli görülmesine neden olur. Geleceğin belirsizliği, belirli bir geçmiş örüntüsüyle telafi edilmeye çalışılır. Bu anlamda modernleşmenin yeniliğe ve gelişime açık yapısı ile karşılaştırıldığında “geçmişin en büyük avantajı, siyasal veya toplumsal yaşamın geleceğine yönelik doğruluğu tartışılmaz planlamalar yapmak yerine tarihsel deneyimden yararlanılacak bir meşrulaştırmaya imkân sağlamasıdır” (Beriş, 2010: 59).

Diğer yandan, modernleşmenin bireysel ve kolektif bilinçlerde yarattığı evsizlik ya da yurtsuzluk hissi de nostaljinin yoğun olarak yaşanmasına neden olur. Nitekim nostaljinin kökü de “nostos” kelimesinden gelir. Yunanca bir kelime olan nostos, “eve/yuvaya dönüş” anlamına gelmektedir. “Eve duyulan özlem” olarak da tanımlayabileceğimiz nostalji; eski zamanları nitelemesinin yanında, eve/yurda dönüş

isteğinin de dışavurumudur. Nostaljinin diğer kökü ise “algia”, yani “acı”dır. Dolayısıyla eve/yurda dönememek sonucunda oluşan acı dolu bir özlemin çağrışımını yapar. Bu nedenle evsizlik/yurtsuzluk algısı; geçmişe ait değerlere, düşüncelere ve sembollere sıkça atıf yapılmasına sebebiyet verir.

Svetlana Boym (2009), “yeniden kurucu” ve “düşünsel” olmak üzere iki nostalji biçiminden bahsetmiştir:

“Düşünsel nostalji”; nostaljinin “acı” kısmına odaklanır ve eve dönüşün mümkün olmadığı kabulünün yarattığı hüznü ve çatışmayı belirtir. Fakat “yeniden kurucu nostalji”, evi/yurdu bugünde inşa etme hedefini içerir. Düşünsel nostalji, daha bireysel bir düzlemde yaşanır; Ancak yeniden kurucu nostalji, bireyleri bir hayal ve hedef altında birleştiren ideolojik niteliğiyle toplumsal ve siyasaldır.

Boym’a göre “yeniden kurucu nostalji”; “...ulusal sembollere ve mitlere geri dönerek ve ara ara piyasaya komplo teorileri öne sürerek modernlik karşıtı mit yaratmakla uğraşan ulusal ve milliyetçi şahlanışlar” barındırır (2009: 76). Boym’un bu açılımına “nostalji siyaseti” demek de yanlış olmaz. Nitekim günümüzde de oldukça sık başvurulan nostalji siyasetinin geçmişe dönük ideolojileri, aktörleri, zaferleri ve sembolleri yüceltmesi söz konusudur. Çeşitli kahramanlık hikâyelerinin, savaş galibiyetlerinin ya da üstünlük içeren herhangi bir tarihi unsurun siyasi alanda çokça kullanılması; toplumla geçmiş anlatılar üzerinden bağ kurmayı amaçlar. Toplumun bugününe çözüm üretemeyen siyasi ideolojiler ya da aktörler; kültürü ve tarihi referans olarak insanları harekete geçirici duyguları vurgular. Kendine ait kalıcı bir üretim yapamayan ve kültürel hegemonyasını kuramayan siyasi iktidarlar ya da muhalif kimlikler; zihinsel ve pratik zeminde nostaljik unsurlara eklemlenir. Bu; hem toplumla evin/yurdun özlemini paylaştığını göstermeyi amaçlar, hem de topluma ütöpik bir eve dönüş vaadi sunar.

Türk siyaseti özelinde değerlendirdiğimizde nostalji, özellikle muhafazakar düşüncenin dayanak notlarından biridir. 1950’ler ile birlikte yayılmaya başlayan Osmanlı nostaljisine dönük anlatılar ve semboller, literatürde “Yeni Osmanlılık” olarak da adlandırılan bir kavramla karşılaşmamıza neden olur. Yeni Osmanlılık da denen Osmanlı tarihini ve geçmişini uyandırma düşüncesi, Cumhuriyet modernleşmesi karşısında bir alternatif olarak ortaya çıkmıştır.

29 Ekim 1923 ile kurulan Cumhuriyet rejimi, yalnızca bir rejim değişikliğini değil; Türk toplumunun ve siyasetinin modernleşme yolunda bir adım attığını da temsil eder. Osmanlı Devleti gibi İslam hukuku ve monarşi ile yönetilen bir sistemden anayasal hukuka ve demokrasiye geçiş; modern devletler sınıfına girme sürecinde laikliğin ve sekülerliğin Türk kimliğine eklenmesine neden olmuştur. Din ve devlet işlerini ayıran laiklik ve dünyevilik de diyebileceğimiz dinin bireysel anlamda yaşanmasını, toplumsalda ise dini-manevi hayattan çok maddi dünyaya odaklanılması gerektiğini savunan sekülerlik; dönemin siyasi iktidarı ve aktörlerinin paradigmasını oluşturmuştur. Bu paradigma ile gerçekleştirilen tüm modernleşme politikaları; toplumsal ve siyasal ideolojilere, kimliklere, kültüre ve söylemlere etki etmiştir.

1923'ten sonra “Nasıl yaşamalıyız?” sorusu Cumhuriyet modernleşmesi, “kimiz ve kimi temsil etmeliyiz?” sorusu ise Türk milli kimliği ile cevaplandırılır. Türkiye'nin modern bir ulus-devlet olarak kurulması, Osmanlı Devleti'nin dine dayalı yönetim biçiminden ve kimlik anlayışından vazgeçildiğini ortaya koyar; Ancak bu durum, çoğunlukla dini zeminde kurulan milliyetçi ve muhafazakâr kimliklerin bir direnç oluşturmasına da sebebiyet vermiştir.

Toplumsal ve siyasal olarak Türk muhafazakârlığının kimlik aidiyetinin “ağırlıklı olarak *milliyetçilik*, *din* ve *anti-komünizm* veya *sol karşıtlığı* eksenlerinde somutlaştığı söylenebilir” (Suveren, 2013: 41). Çalışmamız açısından ise özellikle milliyetçilik ve din eksenine yer vermek gereklidir. Nitekim bahsettiğimiz Yeni Osmanlıcılık, esasında bu iki kavram karşısındaki bir duruşu ifade eder.

Geçmişten günümüze Türk milliyetçiliğinin açılımları değişikliğe uğramıştır. Cumhuriyet ile birlikte Türk ulusal kimliği, o dönemde Türk Tarih Tezi gibi gelişmelerle de Türk olmayı önceleyen; yani milli aidiyeti ön plana çıkarıp dini ya da etnik aidiyetleri ikinci plana atan bir üst kimlik anlayışıyla yeşermiştir. Erken Cumhuriyet'in milliyetçiliğinde ulus-devlet ve Türk'e ait semboller başlıca unsurdur. Bu modern ulus-devlet anlayışında dini aidiyet, Osmanlı Devleti'nde olduğu gibi görünür değildir; din, özel alana bırakılmıştır.

Cumhuriyet'in milli kimliği, kamusal ve siyasal alanda İslam'a dönük bir bütünleşmeyi bünyesinde barındırmaz. Dünya tarihinde modernleşme nasıl dini egemenliğe dayanan Orta Çağ'ın bittiğini temsil ediyorsa Türk tarihinde de Cumhuriyet'in

kurulması bu amacı üstlenmiştir; Ancak 1950’de Cumhuriyet’in kurucu partisinin değişmesiyle ses bulan muhafazakâr düşünce, Türk kimliğinin başlıca unsurlarından birinin dini aidiyet olduğunun altını çizer. Böylelikle Türk kimliğini İslam ile bütünleştiren bir muhafazakâr kimlik alternatifi ortaya çıkar. Bu kimlik alternatifinde “nostalji” ise önemli bir yer kaplamaktadır.

Muhafazakâr kimliğin en önemli aidiyet unsurunun din olduğunu göz önüne aldığımızda Cumhuriyet modernleşmesini evsizlik/yurtsuzluk olarak okuduğunu söylemek mümkündür. Dini bireysel yaşantıya dâhil eden modernleşme, dini düşüncenin ve aidiyetlerin toplumsal görünürlüğünü kısar. Böylelikle toplumsallaşma sürecinde dini araç edinen kimliklerin de görünürlüğü kısıtlanır. Modernleşmenin dini kimliklere mesafeli duruşu; muhafazakâr kimliklerin toplumsallaşma ve siyasallaşma sürecini bir bakıma sınırlandırmıştır. Bu anlamda muhafazakâr kimliklerde “eve duyulan özlem” de esasında İslami kimliklerin, sembollerin ve değerlerin dolaşımında olduğu bir eve/yurda duyulan özlemdir.

Muhafazakâr düşünce, Cumhuriyet’in “yeni” evine/yurduna ait hissetmez. Çoğu zaman Türk modernleşmesi bu bakış açısında üstten gelen ve zorlama bir değişim olarak nitelendirilir. Cumhuriyet’in kuruluşu ile toplumsal ve kültürel anlamda oturmaya başlayan Batı, modernizm, evrensellik, laiklik, sekülerlik gibi kavramlar; muhafazakâr düşüncede olumsuz olarak algılanır. Dolayısıyla Doğu’yu, gelenekselliği, dini, dini üstünlüğü “muhafaza” etmeyi amaçlayan muhafazakârlığın temel değerlerinin ve sembollerinin yıkıma uğratıldığı anlayışı söz konusudur. Bu nedenle muhafazakâr düşünce ve kimlikleri, Cumhuriyet sonrası için değerlendirdiğimizde “İslami eve dönüş” hayali altında birleşmiştir.

Diğer yandan, İslami eve dönüşün hayali; yalnızca aidiyet duygusunun yitirilmesi ya da evsizlik/yurtsuzluk karşısında duyulan bir özlem ya da acı olarak kalmaz. Muhafazakâr kimlikleri ortaklaşa bir duyguda toplamanın yanı sıra, İslami evi/yurdu yeniden inşa etme hedefinde de buluşturur. Dolayısıyla muhafazakâr düşünce, “yeniden kurucu nostalji”ye (Boym, 2009) eklemlenir. Bu bağlamda Ayasofya’nın yeniden cami olarak açılması da muhafazakâr kimliklerin ortaklaşa bir duygu, hayal ve hedef altında birleştiği temel bir söylemsel alanı temsil eder ve İslami eve/yurda dönüşün bir sembolü olma niteliğini taşır.

Özellikle 1990'lar ile yayılmaya başlayan ve günümüzde en etkili zamanlarını yaşayan Yeni Osmanlılık anlayışı, “yeniden kurucu nostalji”nin Türk toplumundaki ve siyasetindeki dışavurumudur. Günümüz siyasi iktidarına gelene kadar “İslami eve dönüş arzusu” (Tokdoğan, 2020) hiçbir zaman tam anlamıyla somut düzeyde bir karşılık bulmamıştır. Bu zamana kadar geçen yıllarda ve iktidarlarda çeşitli söylemler ve pratikler ile toplumsalda dini etkinliğin derecesi artsa da nostaljinin yeniden kuruculuğu, Yeni Osmanlılık zihniyetindeki AKP iktidarında net olarak karşılığını bulur.

Yeni Osmanlılık; temelini muhafazakâr gelenekten alan ve Osmanlı tarihi ile sembollerine dayalı bir milli kimlik tasarımı sunan nostalji siyasetine verilen addır.

Yeni Osmanlılık ile birlikte muhafazakâr kimlikler, aidiyet hissini yeniden yaşayabilecekleri bir zemin elde etmişlerdir. Muhafazakârlığın temel değerlerini ve sembollerini sahiplenen bu zihniyet, Cumhuriyet modernleşmesi karşısındaki evsizliği/yurtsuzluğu alternatif bir tarih perspektifi ile telafi eder. Türk toplumunu ve kültürünü Osmanlı geçmişine ve tarihine dayandırır. Bu perspektif açısından erken Cumhuriyet döneminin ilkeleri ve tarihi geçersiz sayılır.

Türk siyasetinde AKP iktidarına dek Yeni Osmanlıcı izler bulunsa da Cumhuriyet'in milli kimliği resmi düzeyde değişmeden kalmıştır. Fakat bu dönemde gerçekleştirilen siyasi ve kültürel uygulamalar ile Cumhuriyet'in modern ve seküler milli kimliği, yerini Osmanlıcı ve İslamcı bir resmi kimliğe bırakır. Bu zihniyet ve kimlik çerçevesinde Osmanlı-İslam sembolleri kamusal alanda tedavüle sokulur, Cumhuriyet modernleşmesinin sembolleri görünmez kılınır. Yeniden kurucu nostaljinin bünyesinde barındırdığı “şahlanışlar”, Osmanlı-İslam geçmişine ait anlatılar, zaferler ve aktörler ile sağlanır. Böylelikle geçmişten beri muhafazakâr kimliğin aidiyet unsuru olan din de yeniden ve resmi düzeyde bir çatı altında birleştiren yapısına kavuşur.

Yeni Osmanlılık ile birlikte resmiyet kazanan Osmanlı-İslam kimliği, artık Cumhuriyet'in modern milli kimliğinin nostalji olarak algılanmasını da doğurur. Dolayısıyla “Siyasal mücadelede söylemler gelecek zaman kiplerini giderek daha az içerirken, mevcut kutuplaşmış siyasi ortam da bir nevi “nostaljiler çatışması”na dönüşür” (Çoruk ve Dede, 2020: 10).

2.7. İlgili Kavramlar Çerçevesinde “Sembolik Siyaset”

Uzun seneler boyunca sembolik unsurların siyaset ile ilişkisi sosyal bilimlerin çalışma konusu olmamıştır. Oysa sembollerin bizzat “ideolojilerin somutlaşmış göstergesi” olarak kitleleri etkileme/mobilize etme, iktidarları meşrulaştırma ya da kültürel hegemonya kurma gibi işlevleri; toplumsal gerçekliğin yaratımında da önemli bir rolü olduğunu gösterir.

Nitekim Cassirer, sembolün bir takım gerçeklikleri dolaylı şekilde ortaya serdiği kadar, yine dolaylı olarak onları kurduğunu da söyler (2011: 73). Bu anlamda siyaset ile ilişkisine baktığımızda, bir toplum tasarımını bünyesinde barındıran siyasi düşüncelerin/ideolojilerin bu tasarımı kurgulamak amacıyla sembolik siyaset yapma tarzını benimsediğini söyleyebiliriz. Her sembol, siyasi bir ideolojiyi göstermez; Ancak araçsallaştırılan her siyasi sembol, ideolojiktir.

Tarih boyunca siyasi iktidarlar ile aktörleri; savundukları ideolojilere dönük pratikler sergilemiştir. Siyasi söylemler, retorikler ve sloganlar ile sergilenen bu pratikler; kimi zaman dilsel, kimi zaman ise görsel sembollerle pekiştirilir. Pekiştirmenin pek çok amacı bulursa da temeli; sahip olunan ve temsilciliğinin yapıldığı ideolojinin toplumsal kesimlerde ve kolektif bilinçte anlamlar üretmesidir. En basit örneğini verecek olursak, bir siyasi partinin logosu bile partinin zihinsel kalıplarına uygun şekilde tasarlanır. Herhangi biri logoyu gördüğünde, gördüğü şey sadece bir araya gelmiş şekil ve renkler değildir; o sembollerin içerdiği anlamlardan partinin savunusunu yaptığı dünya görüşüne kadar pek çok imge, kişinin zihninde belirir.

Sembollerin zihinsel alana hitap etmesi, onların somut bir nitelik kazanmasına engel değildir. Nasıl ki ideolojiler sadece dünya görüşü, düşünce ve fikirlerin yansıtıldığı teorik zeminde kalmıyor ve pratikte de bazen yaşam biçimi, ritüeller; bazen de siyasi söylemler ve somut politikalarla karşılık buluyorsa, bir takım semboller de bu pratiklerin yaşantısına sahne olur.

Eriksen, semboller ve pratikler arasındaki bağlantıyı ritüeller ile ilişkilendirerek şu şekilde açıklar:

Sembollerin kullanımı, ritüellerin merkezinde yer alır ve ritüellere ilişkin yapılacak çalışmalar sadece hangi sembollerin kullanılmakta olduklarını

soruşturmakla kalmayıp bunun yanı sıra bunlar arasındaki karşılıklı ilişkiye ve içerdiği anlama (neyi simgelediğine) da bakmak zorundadır (Eriksen, 2009: 344, aktaran Durç, 2020: 382).

Semboller; yukarıda açıklanan pek çok anlamı içeren yapısının yanında, tam da bu çok anlamlılık özelliği nedeniyle kutuplaşmaları da bünyesinde barındırır. Esasen bu kutuplaşmalar, ideolojiler etrafındaki kutuplaşmaların somutlaşmış biçimidir. Çeşitli dini ya da siyasi sembollerin bir kesim tarafından olumlu, diğer kesim tarafından olumsuz olarak algılanması toplumun ve iktidarların ideolojik yaklaşımlar karşısında farklı tutumlar gösterebileceğini ve söylemlerin çeşitlenebileceğini ortaya koyar.

Tüm bunların ötesinde, çalışmamız için en önemli kısım ise siyasi iktidarların ideolojik bakış açıları ekseninde bir hegemonya kurmak için bazı sembolleri araçsallaştırıp bazı sembolleri de kendi iktidarına göre uyarlamasıdır. Semboller ve sembollere yüklenen anlamlar, politik ve ideolojik bağlamından dışsallaştırılamaz. Bu bağlamda *sembolik siyaset* dediğimiz kavram da siyasi iktidarların ve siyasi aktörlerin; söylemleri ve eylemleriyle kolektif bilinçlerde ideolojik sembolleri dolaşıma sokan bir yol izlemesine karşılık gelir.

Kertzer (1988), siyasetin çoğunlukla semboller üzerinden yapıldığını ve siyasi ideolojileri kavramak için bu sembollerin ne şekilde araçsallaştırıldığını, yönlendirildiğini, kitleler içinse uyandırdığı anlamın ne olduğunu saptamanın önemli olduğunu söyler. Çünkü modern çağın iktidarları, Gramsci'nin (1992) belirttiği gibi bir kültürel hegemonya kurmak ya da hegemonyasını güçlendirmek istiyorsa öncelikle kolektif bilinçte bulunan ortak kültürel, dini ve tarihi sembollere yaslanır. Yeni olanı kurmaktan çok daha risksiz olan bu hegemonik strateji, toplum tarafından kabul edilme olasılığını da artırır. Böylelikle şimdide sağlanan ve gelecekte sağlanacak olan rıza üretimi; bir yandan temelini geçmişten almış olur, diğer yandan geçmişe ait değer ve sembolleri günümüzde yeniden inşa eder. Bir başka deyişle, “yeniden kurucu nostalji” (Boym, 2009) olarak da açıklanan geçmişe ait sembollerin toplumda yeniden dolaşıma sokulması, sembolik siyasetin vazgeçilmez araçlarından biridir.

Özellikle toplumsal kırılmanın ve bir değişimin yaşandığı dönemlerde siyasi iktidarlar ve aktörler; geçmişi yeniden biçimlendirmeye, geçmişe ait ideolojileri/söylemleri ve kimlikleri tedavüle sokmaya ya da hafızalardan silmeye yönelik pratiklerde bulunur.

Ritüellerin, mitlerin, düşman imgelerinin devreye sokulmasını içeren bu pratikler de geçmişin sembollerini şimdide araçsallaştırmak anlamına gelir. Dolayısıyla sembolik siyasette geçmişe yapılan atıflara bugünü ve geleceği kurgulamak amacıyla başvurulur.

Althusser'in (2002) öznelerin adlandırılması/çağrılması teorisinde olduğu gibi sembolik siyaset de ideolojik öznelere/kimliklere seslenir. Hatta siyasi söylemler ile o öznelerin/kimliklerin sesi olur. Kimi zaman bilinçlere, kimi zaman ise duygulara yönelik bir seslenme söz konusudur.

Kitleleri mobilize eden ve hislerine hitap eden semboller, çoğunlukla milli ve dini söylemler ve mekânlar aracılığıyla devreye sokulur. Burada manipülatif bir etkiden bahsetmek de gereklidir; Çünkü bu sembollerin kamusal alanda yeniden devreye girmesi genellikle toplumu yeni bir oluşuma hazırlamak, siyasi bir başarısızlık ya da maddi politiklardaki yetersizlik nedeniyle gerçekleşir. Bu bağlamda siyasi iktidarlar, toplum ile bağının zayıfladığını ve zayıflayacağını düşündüğü anda kitlesel bağın çok daha güçlü olduğu değerlere referans göstererek tekrar itibar sağlamaya, gücü ve hâkimiyeti kurmaya çalışır.

İdeolojilerin toplumsal gerçeklikleri inşa eden yapısını hesaba kattığımızda siyasi iktidarların sahip olduğu ideolojik araçların çokluğu ve toplumun her alanına nüfuz edebilmeleri, gerçekliği ve kimlikleri kurgulamada da avantajlı bir konumda olduklarını gösterir:

Sembollerini tedavüle sokma, manipüle etme ve popülerleştirme ayrıcalığı, gücün/iktidarın ayırt edici özelliği olan, gerçekliği inşa etme ayrıcalığını da edinmeye imkan veriyor. Kitleler veya kolektif kimlikler ise, iktidarın tedavüle soktuğu dile, yapıp etmelere, aktörlere, mekânlara, ritüellere ve mitlere sembolik düzlemde bağlılık geliştirip, bulaşıyorlar (Edelman, 1967: 179-184, aktaran Tokdoğan, 2020: 41).

Diğer yandan, iktidara bağlılık geliştirmeyenler; karşı-söylemler ve oluşumlar ile kendi düşüncelerini ve sembollerini ortaya koyarak muhalif bir ideoloji ve kimlikte birleşir. Bazen de siyasi iktidar tarafından çeşitli zihinsel kalıplar ve sembollerini ötekileştirilir. Böylece toplumda egemen kimlik/muhalif kimlik ayrımı hâkim kılınarak

semboller de biz/onlar ikiliği dâhilinde algılanır. Anthony Smith, semboller üzerinden kurulan ikiliği/karşıtlığı şu şekilde açıklamıştır:

...aynı kültürel unsurlar her topluluğa dil, din, adet ve kurumlar açısından hem kendi üyeleri hem de yabancılar tarafından diğer benzer topluluklardan ayırt edilmelerine yardımcı olan özgür birer semboller repertuarı kazandırmıştır, bunlar her topluluğun profilini belirleyerek onların toplumsal sınırlarını ve yabancılarla olan zıtlığını keskinleştirir, söz konusu toplumsal sınır da cemaatleri tanımlamaya ve “biz”i “onlar”dan ayırmaya devam eder (Smith, 2017: 29-40, aktaran Koca, 2020).

“Biz” ya da “onlar”, her iki şekilde de somut çıkarların, kimliksel avantajın ve güç elde etme istencinin yanı sıra aidiyet duygusunun yaşandığı bir sembolik inşa söz konusudur. Bu anlamda sembolik siyasetin temsilcileri; söylem ve sembollerini tedavüle sokarken çeşitli duygulara yatırım yapıp somut iktidarlarını korumak ve meşrulaştırmak amacıyla sembolik yapıları olduğu kadar, bu yapılara yüklenen anlam ve duyguları da araçsallaştırır.

Kısaca bir zihinsel ya da ideolojik araç/gereç/aygıt olarak işleyen tüm unsurlar gibi sembollerin de siyaset açısından iki işlevi vardır: İlki, siyasi ideolojilerin/söylemlerin toplumsal gerçeklikte ve kolektif bilinçlerde somutlaşmasıdır. Bu somutlaşmanın esas nedeni olarak ve en temeli ise siyasi iktidarın/aktörün; kültürel hegemonya ya da bir karşı-hegemonya dâhilinde sembolik anlamları bir araç olarak dolaşıma sokması, değiştirmesi ya da dışlamasıdır.

Türk siyasi hayatındaki ideolojilerin ekonomik ilişkilerden öte, kültürel bir bölünme ile ayrıştığı bir yapıyı düşünürsek Türkiye’de sembolik siyaset yapma tarzının da oldukça yaygın olduğunu söyleyebiliriz. “Yöneten ve yönetilenler arasındaki ilişkiler, iktidar, güç, otorite, egemenlik gibi olgular siyasal sistem ve yönetim biçimleri gibi süreçler kültürün oluşum sürecine hem etki ederler ve hem de ondan etkilenirler” (Gökçe, 2013: 161).

Temelde siyasi ideolojilerin sağ-sol şeklinde ayrılarak iki kutbu yansıtması; tüm siyasi düşüncelerin ve pratiklerin bu kutupların hangi tarafında yer alıyorsa ona göre konumlanmasına neden olur. Bazı tutum ve söylemler esneklik gösterse de ve kimi zaman

sol, sağın söylemlerine ya da sağ, solun söylemlerine eklemlese de yapı taşları değişmeden kalır.

Modern devletlerde sol ideolojiler; toplumsal sistem ile çatışan, kültürel-dini-ekonomik farklılıklar ile kurulan hiyerarşik düzenin değişimini savunan kalıplar üretmiştir. Sağ için ise var olan düzenin muhafaza edilmesi önem taşır. Bu anlamda sağ ideolojiler, değişime açık olmayan ve mevcut sistemi koruyan, sürdüren bir yol izler. Aynı zamanda Sol, toplumun söz söyleme/mevcut koşullara itiraz etme hakkına vurgu yapar; Sağ ise topluma hükmetmenin ve iktidarın yönetme üstünlüğüne inanır. Bu nedenle sağ görüşlü iktidarlar, modern çağda bile hükmün ve otoritenin kaynağını geleneksellikten, tarihten ve dinden alır.

Türkiye zeline baktığımızda, belki de modernleşmenin tam anlamıyla gerçekleşememiş olması, modern devletlerde kurulan yalın bir sağ-sol ayrımının burada açıkça kurulamamasına neden olur. Günümüzde de geçerli olmak üzere Türk siyasi iktidarlarının uzun yıllar boyunca sağ ideolojiyi temsil etmesi ve Cumhuriyet modernleşmesinin kültürü ile kurulan gerilimli ilişki, daha farklı ayrım ve kutupların sahnelenmesine sebebiyet vermiştir. Bunlar çoğunlukla laik-dindar, seküler-muhafazakâr, modern-geleneksel, Cumhuriyet-Osmanlı gibi esas dinamiğini dinden alan kültürel ikiliklerdir.

Modernleşmenin bir proje olarak kaldığı toplumlarda geçmişe ait siyasi, mitsel, tarihi, dini ve kültürel sembollere yüklenen anlamlar genellikle sabit ve değişmez bir nitelik taşır; çünkü siyasetin toplumsal ve kültürel alana müdahalesi de modern topluluklara göre daha yoğundur. Geleneksel ve muhafazakâr ideolojilerin hüküm sürdüğü bir toplumsal yapıda yine geleneksel ve muhafazakâr değerler ön plana çıkarılır. Günümüzde teknik anlamda modernleşme karşıtı olmayan muhafazakâr siyasi iktidarlar ve özneler dahi zihinsel süreçlerde gerçekleşecek modernleşmenin karşısında konumlanabilir. Bunun bir nedeni Batı'ya ait olarak algılanan modernleşmenin evrensel sembolleri içeren açılımına ait hissetmemek, aidiyeti dine atıfla Batı-Doğu ikiliğinde kurmaktır.

Batı-Doğu ikiliği ve bu ikiliğe ait sembollere yüklenen anlamlar, Türkiye tarihinin ve İslamiyet'in Hıristiyan Batı ile savaştığı modern öncesi döneme aittir. Cumhuriyet ile birlikte kurulan modern ulus-devlet ve sonrasında, somut bir savaş olmasa dahi Batı ile kültürel ve sembolik savaşın sürdürülmesinin dayanağı, esasen siyasal hayatın özünde

bulunan “dost-düşman ayırımıdır” (Schmitt, 2006: 47). Carl Schmitt, neden bir dost-düşman ayırımına gidildiğini şöyle açıklar:

Dost-düşman ayırımının işlevi, bir bağın ya da ayrılığın, bir birleşme ya da ayrışmanın en uç yoğunluk derecesini ifade etmektedir. Bu bağlamda siyaset, iyinin kötüye savaşı gibi dostun düşmana karşı sürekli savaş durumunu ifade etmektedir. Dost ve düşman ayırımı, diğer tüm ahlaki, estetik, ekonomik ya da diğer ayırımların kullanılmasına gerek kalmadan pratik ve teorik olarak varlığını sürdürebilir. Siyasal düşmanın ahlaki açıdan kötü, estetik açıdan çirkin ya da ekonomik anlamda rakip olması gerekmez. Önemli olan, siyasal düşmanın öteki, yabancı olmasıdır (Schmitt, 2006: 47-49).

Nitekim Türk Sağ’ının iktidarlarında ve kimliklerinde de muhafazakâr dünya görüşünü yansıtmak ve yaşamak; yapı taşını savaş tarihinden ve kültürel-dini farklılıklardan alan, Batı ve Batılı değerlerin düşman/öteki/yabancı olarak sembolleştirilmesi üzerine kurulur. İslamiyet’e ait dini ve muhafazakâr sembollerin ve söylemlerin dolaşıma sokulması, düşman Batı ya da başka bir deyişle Tanıl Bora’nın “Negatif Batı imgesi” kavramı ile meşrulaştırılır (Bora, 2007). Cumhuriyet modernleşmesi ve sembolleri de Batı’ya aitlik içinde temellendirilerek düşman/öteki/yabancı zihniyete yerleştirilir.

Bu anlamda Türkiye’deki siyasi iktidarların ve aktörlerin bir kısmını Cumhuriyet modernleşmesinin sosyal, kültürel, siyasi ve sembolik dinamiklerini benimseyen kimlikler oluştururken, diğer kısmını bu dinamikleri eleştiren ve Osmanlı-İslam değerlerini savunan kimlikler oluşturur. Cumhuriyet zihniyetine “eleştirel yaklaşan muhafazakâr kesim, özel alana konumlandırılan dinin kamusal alanda temsil edilebilir olması üzerinden iktidar mücadelesini sürdürmüştür” (Demircan, 2020: 13).

Diğer yandan, karşı bir kültürel hegemonyanın kurulması da ihmal edildiği düşünülen kültüre ve dine ait sembollerin söylemlerde ve mekânlarda yeniden dolaşıma girmesi ile gerçekleştirilir. Dolayısıyla geçmişin gelenekleri şimdide yeniden üretilir, icat edilir:

İcat edilmiş gelenek, alenen ya da zımnem kabul görmüş kurallarca yönlendirilen ve bir ritüel ya da sembolik bir özellik sergileyen, geçmişle doğal bir süreklilik anıştırır şekilde tekrarlara dayanarak belli değer ve normlarını aşılarmaya çalışan bir pratikler kümesi anlamında düşünölmelidir. Aslında, mümkün olan her yerde bu pratikler, hemen kendilerine uygun düşen bir tarihsel geçmişle süreklilik oluşturmaya girişirler (Hobsbawm, 2006: 2).

Hobsbawm'ın (2006) “ıcat edilmiş gelenek” ile ortaya koyduğu düşönceler, esasen sembolik siyasetin; sembollerin siyasette ideolojik bir araç olarak işleminin altında yatan nedenlerin özet bir okumasını da sunar. Birey ve grupların doğa ve birbirleriyle girdiği ilişkisel süreçte birçok toplumsal, siyasal ve kültürel öğenin oluşması; tarihteki her geleneğin ve ideolojinin bir anlamda icat ve inşa edilmesi demektir. Bu inşa ile birlikte geçmişte ve günümüzde zihinlere, dile, pratiklere, bedenlere ve mekânlara yerleşen semboller bir takım iktidar biçimlerinin, hiyerarşik düzenin, güce dayalı oluşumların ve duygusal yatırımların da somut göstergesine dönüştür.

Her toplumsal sistemde içinde geçmiş yaşantıyı anımsatan pek çok gösterge bulunur. “Bazen yeni gelenekler eskilerine yamanarak oluşturulabilir, bazense resmi ritüel, sembolizm ve ahlaki nasihatın zengin ambarından alınarak düzenlenebilir” (Hobsbawm, 2006: 7). Bunun bir nedeni, toplumların tarihinde ve kültüründe önem atfettiği sembollerin toplumsal gelişmeye ve ihtiyaçlara göre değişiklik göstermesidir. Diğer bir nedeni ise siyasal iktidarların/liderlerin gelişmenin ve ihtiyaçların toplumsal ve kültürel sınırlarını çizebilecek etkinliğe sahip olmasıdır.

Siyasal oluşumlar ve özneler, toplum içinde gücü elde etmek, iktidara gelmek ya da iktidarını sağlamlaştırmak adına kendilerini güçlü addedecek, kitleler üzerinde etki edebilecek sembollere yaslanır. Bu noktada da topluma uygun ve kolektif bilinci, hisleri yeniden kendi iktidarında somutlaştıracak geçmişin güçlü sembollerini tedavüle sokar. Eski geleneklerin sembolik gücünün şimdiki zamanın iktidarıyla birlikte anılması; geçmişin zihinsel kalıplarının ve ideolojik öznelerinin de sembolik siyaset yoluyla yeniden inşa edilmesi anlamına gelir. Dolayısıyla siyasal bir araç olarak öne çıkarılan ya da önemsizleştirilen tüm semboller; ideolojilerin ve ideolojik kesimler ile kimliklere ilişkin kalıpların da “biz” ve “onlar” ikiliğinde tekrar ve tekrar yaşantılanmasına neden olur.

Sonuç olarak, sembolik siyasetin anlam üretme süreçleri çok boyutlu olup kitleleri, ideolojik eylemleri, siyasi aktörleri, siyasi söylemleri ve mekânları kapsar (Tokdoğan, 2020: 39). Sembolik siyaset yapma biçimi ile somut toplumun kendi dinamiklerinin ve anlamlarının oluşması es geçilir. “Biz”e ait sembollerin dolaşımı ya da pekiştirilmesi ve “onlar”a ait sembollerin tedavülden kaldırılması yoluyla toplumsal gerçeklik; sembolik anlamlar üzerine örülen ve sembolik bir mücadelenin hâkim olduğu, kültür ve değerlerin de bu anlamda siyasallaştığı bir yapıya bürünür.



ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ARAŞTIRMANIN METODOLOJİSİ

Çalışmamızın bu bölümünde araştırmanın konusuna, problemine, amacına, önemine, hipotezlere, evren ve örnekleme, sınırlılıklara, veri toplama ve analiz tekniğine değinilerek araştırmanın yöntemi olan eleştirel söylem çözümlemesi hakkında bilgi verilmiştir.

3.1. Araştırmanın Konusu ve Problemi

Bu çalışmanın konusu, Türk siyasi iktidarlarına ve aktörlerine ait zihinsel boyutların ve ideolojik pratiklerin Ayasofya özelindeki yansımalarıdır. 2020 yılında Ayasofya'nın yeniden camiye çevrilmesi, toplumsal ve siyasal anlamda önemli bir değişikliğin yaşandığını vurgulamıştır. Dolayısıyla bu değişimin ardındaki dinamikler ve 1923'ten 2020'ye kadar geçen zaman diliminde Ayasofya'nın siyasi ve sembolik anlamda nasıl anlam kazandığı, çalışmamızın konusuna dâhildir.

Bu çalışma ilk olarak, Ayasofya'nın muhafazakâr camiaya ait kültürel kimliğin ve değerlerin temel sembollerinden biri olduğu tezini; ikinci olarak ise Ayasofya'nın kültürel iktidarın ana tartışma kaynağı olduğu tezini esas almaktadır.

Çalışmamızın temel problem cümlesi “Ayasofya'nın Türk siyasetindeki ideolojik anlamı nedir?” olmakla birlikte, araştırmaya dair diğer problem cümleleri şu şekildedir:

S1. Ayasofya'nın Türk siyasi aktörlerinin anlama ve anlam yaratma sürecindeki rolü nedir?

S2. Ayasofya'nın Türk siyasi aktörlerindeki sembolik anlamı nedir?

S3. Ayasofya'nın kültürel iktidarı kurma ve koruma anlamındaki rolü nedir?

S4. Ayasofya'nın Türk siyasetinde tartışmalı bir mesele olmasının ardında yatan ideolojik unsurlar nedir?

3.2. Araştırmanın Amacı

Bu çalışmanın amacı, Ayasofya'nın Türk siyasi hayatındaki ideolojik/sembolik anlamını göstermek ve “sembolik siyaset” olarak da kavramsallaştırılan kültürel ve dini

sembollerin dolaşımına yönelik siyaset yapma usulünde geçmişten günümüze dek siyasi aktörler için ideolojik bir araç olarak işlediğini ortaya koymaktır.

3.3. Araştırmanın Önemi

Spesifik olarak Ayasofya'yı konu edinen yüksek lisans ve doktora çalışmaları genellikle sanat tarihi ve mimarlık alanlarına aittir. Sosyal bilimlerde ise Ayasofya'yı konu edinen yüksek lisans ve doktora tezleri oldukça sınırlı sayıdadır.

Diğer yandan, Ayasofya'nın 2020'de değişen statüsünü ele alan ve özellikle söylemsel alan dâhilinde inceleyen çalışmalara da rastlanmamıştır. Bu anlamda çalışmamız, "Ayasofya" konusuna güncel açılımlar getirmesi ve sosyal bilimler literatürüne katkıda bulunması açısından önemlidir.

3.4. Araştırmanın Hipotezleri

H1. Ayasofya, Türk siyasi kültürü ve siyasi aktörleri için anlam yüklüdür.

H2. Ayasofya'nın ideolojik ve sembolik bir değeri vardır.

H3. Ayasofya, Türk siyasi hayatında tartışmalı bir meseledir.

3.5. Araştırmanın Evreni ve Örneklemi

Bu çalışmanın evreni, Türk siyasi aktörlerinin Ayasofya ile ilgili söylemleridir. Türk siyasi aktörlerinin çokluğu nedeniyle özellikle Türk siyasetinin dönemselsel olarak ve konu anlamında ön plana çıkan iktidar ve muhalif aktörlerinin Ayasofya hakkındaki söylemleri örneklem olarak ele alınmıştır.

Arşiv, yazılı belge ve internet kaynaklarının taranması sonucunda erişilen ve çalışmamızda yer alan söylemler aşağıdaki Türk siyasi aktörlerine aittir ve kronolojik olarak sıralanmıştır:

1923-1950 Arası Söylemler: Mustafa Kemal Atatürk (1 söylem), Yunus Nadi (1 söylem), Halil Ethem (1 söylem), Abidin Özmen (3 söylem), Burhan Asaf (1 söylem), İsmet İnönü (1 söylem)

1950-1980 Arası Söylemler: Türk Milliyetçiler Derneği (1 söylem), Bekir Berk (1 söylem), Falih Rıfkı Atay (2 söylem), Turhan Bilgin (1 söylem), Tevfik Gerçeker (1 söylem), Rafet Sezgin (1 söylem), Süleyman Demirel (4 söylem), Cemal Gürsel (2 söylem), İsmail Kahraman (1 söylem), Bülent Ecevit (1 söylem), Kenan Evren (1 söylem)

1980-2000 Arası Söylemler: Necmettin Erbakan (2 söylem), Recep Tayyip Erdoğan (2 söylem), Nihat Matkap (1 söylem), Muhsin Yazıcıoğlu (2 söylem), Alparslan Türkeş (1 söylem)

2000-2020 Arası Söylemler: Abdullah Gül (1 söylem), Ahmet Davutoğlu (2 söylem), Ali Babacan (1 söylem), Binali Yıldırım (1 söylem), Bülent Arınç (2 söylem), Devlet Bahçeli (4 söylem), Ekrem İmamoğlu (2 söylem), Fahrettin Altun (1 söylem), İsmail Kahraman (1 söylem), Kemal Kılıçdaroğlu (3 söylem), Meral Akşener (2 söylem), Recep Tayyip Erdoğan (14 söylem), Tansu Çiller (1 söylem), Temel Karamollaoğlu (1 söylem)

3.6. Araştırmanın Sınırlılıkları

1923'ten 24 Temmuz 2020 tarihli Ayasofya'nın fiilen ibadete açılışına kadarki siyasi söylemler ve kararnameleler, bu çalışmanın sınırlılığını oluşturmaktadır. Dolayısıyla 1923 öncesi ve 24 Temmuz 2020 sonrası siyasi aktörlerin söylemleri çalışmamıza dâhil değildir.

Aynı zamanda yapılan arşiv ve internet kaynakları taramasında önemli Türk siyasi aktörlerinden Adnan Menderes, Celal Bayar ve Turgut Özal'ın Ayasofya ile ilgili söylemlerine ulaşamamak; bu araştırmanın bir diğer sınırlılığdır.

3.7. Araştırmanın Metodolojisi

Bu çalışmanın yöntemi "Eleştirel Söylem Çözümlemesi"dir. Eleştirel Söylem Çözümlemesi'nin birden çok temsilcisi vardır ve nitel bir araştırma yöntemi olması sebebiyle yoruma açıktır. Bu nedenle izlenecek belli bir yöntem şeması yoktur.

Eleştirel söylem çözümlemesinin temsilcilerinin hepsi, farklı bakış açıları ve yollar belirlemiştir; Ancak genel olarak bu yöntem, "güç, hâkimiyet, hegemonya, sınıf farkı, cinsiyet, ırk, ideoloji, ayrımcılık, çıkar, kazanç, yeniden oluşturma, dönüştürme, gelenek,

sosyal yapı ya da sosyal düzen gibi temaları ön plana çıkaran ve araştırma alanı olarak bu konuları işleyen söylem analizi yöntemidir” (Doğruel ve Yardım, 2019: 137).

Eleştirel söylem çözümlemesi ile sözlü ya da yazılı söylemlerde dilde üretilen ve yeniden üretilen anlam biçimleri incelenerek ideolojik gruplar, özneler ve nesnelere belirlenir. Bu anlamda siyasi ideolojilerin, siyasi kimliklerin ve güç/iktidar ilişkilerinin de araştırılması ve açıklanması için elverişlidir. Gündelik hayat pratiklerinden medya araştırmalarına, dilsel ve görsel sembollerden siyasal söylemlere kadar pek çok araştırma sahası bulunan yöntemde çalışma konusuna göre bir ya da birden çok izlek belirlenebilir.

“Eleştirel söylem çözümlemesi, hem dili hem de göstergesel biçimleri, örneğin beden dili ya da görsel imgeleri içermektedir ve söylem ve diğer toplumsal pratiklerin diğer öğeleri arasındaki diyalektik ilişkinin çözümlemesidir” (Özer, 2020: 62).

Eleştirel söylem çözümlemesinin kurucuları olarak anılan isimler ise Voloşinov, Michel Pecheux, Teun van Dijk, Norman Fairclough ve Ruth Wodak gibi çeşitlendirebileceğimiz isimlerdir.

Örneğin Fairclough’un temel yaklaşımına göre modern hayattaki değişimlerin söylemsel olarak nasıl tanımlandığını açığa çıkarmak oldukça önemlidir. Bir başka deyişle, “toplumsal pratiklerde söylemin rolü olduğu gibi kabul edilmemeli, çözümleme yoluyla kurulmalıdır” (Özer, 2020: 62).

Fairclough (2003) söylemin üç yolla toplumsal pratiklerde görüldüğünü belirtir: Birincisi, toplumsal hayat içindeki mesleklerin kendine özgü dil kullanımınıdır. İkincisinde söylem, toplumsal aktörlerin temsilini yansıtır. Toplumsal aktörler hem kendi pratiklerinin, hem de diğer pratiklerin temsilidir. Üçüncüsü ise bir var olma biçimi olarak kimliklerin oluşturulmasındaki söylemdir (Fairclough, 2003: 174-175). “Söylemler esas olarak sabitlenmiş toplumsal yaşamın farklı temsilleridir –farklı olarak konumlandırılmış toplumsal aktörler toplumsal yaşamı değişik şekillerde ve değişik söylemlerde görür ve temsil eder” (Fairclough, 2003: 175). Dolayısıyla söylemleri çözümleyerek esasen toplumsal aktörlerin, kimliklerin kendi temsillerini ne şekilde gerçekleştirdiğini ve toplumsal unsurları nasıl tanımladıklarını açıklayabilme olanağımız doğar.

Toplum, aktörler ve söylem arasında diyalektik bir bağ olduğunu savunan Fairclough; dilbilimin eleştirel çözümleme ile birleşmesi gerektiğini savunmuştur. Onun savunusuna göre böyle bir yöntem, “söyleme olan diğer eleştirel yaklaşımlardan (örneğin, Foucault’cu, “post-modern”, “post-yapısalcı”, toplumsal yapılanımcı vb.) sözlü, yazılı ve çok-medyalı bağlamında ayrılır” (Özer, 2020: 63).

Fairclough ve Ruth Wodak, eleştirel söylem çözümlemesinin temel ilkelerini şu şekilde belirtmiştir (van Dijk, 2015: 467, aktaran Karaduman, 2017: 39):

1. Eleştirel söylem analizi sosyal problemlere değinir.
2. Güç ilişkileri söylemseldir.
3. Söylem, toplum ve kültürü oluşturur.
4. Söylem, ideolojik çalışmadır.
5. Söylem, tarihseldir.
6. Metin ve toplum arasındaki bağ, dolaylıdır.
7. Söylem çözümlemesi, yorumlayıcı ve açıklayıcıdır.
8. Söylem, sosyal eylemin bir formudur.

Bu ilkeleri kabul etmekle birlikte, çalışmamızda van Dijk’in görüşlerinden ve ideolojik çözümlemesinden de yararlanılmıştır. Teun van Dijk’e (2003) göre ideolojilerin toplumsal gerçeklikte ve kolektif bilinçlerde işlerlik kazanabilmesi için çeşitli söylem kalıplarına ve stratejilerine ihtiyaç duyulur. Bu söylem kalıpları genellikle biz-onlar ikiliği ile kurulan ve ideolojik-politik kutuplaşmayla da ilişkili olan zihinsel ve sembolik süreçlerin yansımasıdır. Egemen ya da muhalif düşüncelerin, iktidarın ve hegemonyanın inşasını içeren söylemler; hem anlama boyutuyla hem de somutlaştırma boyutuyla ilgilidir. Eleştirel söylem çözümlemesinin amacı da ideolojik pratikler dediğimiz söylemlerin altında yatan nedenleri; söylemlerin içindeki inançları, fikirleri, çatışmaları, çıkarları ve tüm bunların meşrulaşma mekanizmalarını açığa çıkarmaktır.

Teun van Dijk (2003: 57), medyada ya da siyasal söylemlerde sıklıkla yer eden ideolojik söylemin stratejilerini şu şekilde belirtmiştir:

Bizim hakkımızda olumlu şeyler söyle

Onlar hakkında olumsuz şeyler söyle

Bizim hakkımızda olumlu şeyleri vurgula

Onlar hakkında olumsuz şeyleri vurgula

Bizim hakkımızda olumsuz şeyleri vurgulama

Onlar hakkında olumlu şeyleri vurgulama

Kısaca, “genel ideolojik strateji olumlu kendini-sunma ve olumsuz ötekini-sunmadır” (van Dijk, 2003: 79). Bu strateji dâhilinde bir toplumsal grubun, kimliğin, sembolün ya da çalışmamız gereğince siyasi oluşumların ve aktörlerinin sembol ile ilgili hangi ideolojiye sahip olduğunu, ideolojik yaklaşımlarını hangi ikilikler üzerine kurduğunu ve diğer ideolojik pratik ve kimliklerden ne şekilde ayrıldıklarını çözümleyebiliriz.

Van Dijk, ideolojilerin üretimi ve yeniden üretimi için genel strateji kapsamında özellikle tercih edilen bazı söylem stratejilerine de değinir. Söylemlerde otoriteye başvurma, geleneksel temalara yaslanma, kanı birliği, örneklerle açıklama gibi “biz” in meşruluğunu ve hegemonyasını başka kaynaklar aracılığıyla sağlamlaştıran stratejiler olduğu kadar; nesnel gerçeklikleri örtme ve “mağduriyet” ya da “kurbanlaştırma” yoluyla dramatize etme gibi manipülatif ve duygulara dönük stratejiler de vardır (van Dijk, 2003: 80-86).

Sonuç olarak bütün yönleriyle “eleştirel söylem çözümlemesi”, toplumsal ya da siyasal aktörlerin kendi aidiyetlerine ya da dışarıya dönük kurduğu söylemlerin alt metninin okunması için bir yöntem olarak ortaya çıkmıştır.

3.8. Veri Toplama ve Analiz Tekniği

Araştırmamız kapsamında eleştirel söylem çözümlemesinin temel ilkeleri benimsenerek ve özellikle van Dijk’in ideolojik çözümlemeye dair sunduğu stratejiler kullanılarak 1923-24 Temmuz 2020 tarihleri arası Türk siyasi aktörlerinin Ayasofya hakkındaki sözlü ya da yazılı söylemlerinin eleştirel söylem çözümlemesi yapılmıştır. Böylelikle yazılı dokümanlar ve internet kaynakları ile toplanan veriler; kavramsal bakış açısı ve yöntem ile birlikte yorumlanıp “Ayasofya” sembolünün ve söylemlerinin ardındaki ideolojik çerçeveler açığa çıkarılmıştır.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

AYASOFYA’NIN 1923 ÖNCESİ SİYASİ VE SEMBOLİK ANLAMI

Ayasofya ya da o zamanki adıyla Hagia Sophia’nın inşası, Bizans İmparatoru I. Justinianus (I. Jüstinyen) tarafından 532 yılında başlatılmıştır. Beş yıllık bir inşa sürecinden sonra ise “en büyük kilise” olma özelliğiyle 537’de ibadete açılır. Kimi kaynaklara göre İmparator, “Ey Süleyman seni geçtim” demiştir (Akçay, 1999, aktaran İkinci, 2014). Bu anlamda Ayasofya’nın oldukça geniş bir alanda ve büyük olarak tasarlanmasının nedeninin Kudüs’teki Hz. Süleyman Mabedi’ni “geçmek” olduğu söylentiler arasındadır.

Bizans, tarihi ve kültürel anlamda kendinden söz ettirecek bir eser ortaya koymak istemiştir. Esasen I. Justinianus’tan önceki Bizans imparatorları tarafından çok daha erken tarihlerde açılması planlanan Ayasofya, Bizans dönemi boyunca çeşitli sebeplerle tamamlanamamıştır. 537 yılında kilise olarak açıldığı günden bu yana eşsiz mimari özelliklerinin çoğu zaman korunmaya çalışıldığı ve kimi zaman yenilemelerle, kimi zaman eklemelerle, kimi zaman ise bir takım değişikliklerle yapının günümüze dek ayakta durması için çabaladığı görülür.

Kilise olarak inşa edilen Ayasofya, 537’den 1453’e kadar Hıristiyanlığın ritüellerine ve Bizans imparatorlarının taç giyme törenlerine sahne olmuştur. Aynı zamanda burada İmparatorluk ganimetleri de sergilenmiştir. Bizans İmparatoru’nun özel mabedi olarak görülen yapı için pek çok efsane ve mit üretilerek aynı adının anlamı olan “Kutsal Bilgelik”te olduğu gibi, Ayasofya’nın yapılış amacı da Hıristiyanlığa ait kutsal söylemlerle bağdaştırılmıştır.

Ayasofya’nın Bizans’ın siyasi ve dini iktidarının/gücünün mekânı olması, yapının hem oldukça büyük ve gösterişli olmasından hem de Konstantinopolis’in (İstanbul’un) Asya ve Avrupa’yı birleştiren merkezi konumundan kaynaklıdır. Bizans döneminde İstanbul, “dünyanın merkezi” olarak algılanmış ve İstanbul’u sınırlarına dâhil etmek, başkent ilan etmek ve korumak önemli olagelmıştır. Nitekim İstanbul topraklarına sahip olan devletlerin ticari ve kültürel anlamda diğer devletler arasında merkezi konuma gelmesi, Ayasofya gibi gösterişli bir mimarinin de bu merkeziliği ve Bizans’ın yükselişini taçlandırması adına inşa edilmesine ön ayak olmuştur.

Diğer yandan, dönemin iktidarını/gücünü ve zenginliğini simgelemesiyle Ayasofya; modern öncesi devletlerin siyasi ve dini savaşlarında da her zaman için başka bir fethin uğrak noktası olacak bir yapı niteliği taşımıştır. Örneğin 1200’lü yıllarda Latinlerin İstanbul’u işgal etmesi sırasında Ayasofya’daki ganimetlerin ve kutsal eserlerin yağmalandığı bilinmektedir (Akan, 2018). Yapıya mimari olarak en büyük zararı veren ise 1300’lerde ve 1800’lerde gerçekleşen depremlerdir. Dolayısıyla sembolik olarak öneminin yanı sıra ebat olarak en büyük yapılardan biri olmasının dezavantajını da her daim bünyesinde barındırmıştır.

Ayasofya, 537’den bu yana hiçbir zaman tam anlamıyla yıkılmasa da yine aynı tarihten itibaren iktidarların, savaşların ve doğal afetlerin etkisiyle yeniden inşanın ve yeniden yapılanmanın mekânı olmuştur; Ancak buradaki en önemli değişim 916 yıl sonra, 1453’te gerçekleşir.

Bizans ve Osmanlı arasındaki savaşın 29 Mayıs 1453 günü Osmanlı Padişahı II. Mehmet’in galibiyetiyle sona ermesi ile Ayasofya da ilk defa statü anlamında değişikliğe uğrayarak camiye çevrilir. “II. Mehmet, kilisenin tahrip edilmesini engellemiş, kürsüden ezan okutturarak oradakileri ibadete davet etmiş, bizzat kendisi de kilisenin sunağında öğle namazı kılmıştır” (Babinger, 1978: 94-95, aktaran Azak, 2014). Böylelikle İstanbul’u fetheden II. Mehmet, “Fatih” unvanını almış; İstanbul ve Ayasofya da Osmanlı’yı ve İslamiyet’i temsil etmeye başlamıştır.

Ayasofya’nın camiye çevrilme sürecinde ilk minare Fatih zamanında eklenmiş, sonraki Osmanlı padişahlarınca da minare eklenmeye devam etmiştir. Ayasofya’nın mozaikleri ise İslamiyet’e uygun olmadığı için sıvayla kapatılır. “Sonradan eklenen mihrabı, şadırvanı, minberi, vaiz kürsüsü ve hünkâr mahfili ile tam bir cami olmuş, etrafında açılan medrese ve imareti ile tam bir külliye halini alan Ayasofya, Osmanlı’nın en meşhur camii ve külliyesi özelliğini kazanmıştır” (İkinci, 2014: 59). Tüm İslam’a adapte etme işlemleriyle birlikte artık Ayasofya, Osmanlı için de en önemli imparatorluk camii konumuna gelir. Fatih ve Süleymaniye gibi camilerin inşasından sonra bile özellikle devlet ve din adamlarınca gerçekleştirilen İslami ibadetlerin başlıca uğrak noktası olur. “Şehzadeler ve saray mensupları, özellikle Ramazan ayında, öğle namazlarını camide kılmışlar Kur’an’ın indirilmeye başlandığı gün olarak kabul edilen Kadir Geceleri, padişahların huzurunda yine burada kutlanmıştır” (Süssheim, 1993, aktaran Azak, 2014).

Bayram namazları, Cuma namazları, hutbeler ve devlet büyüklerinin cenaze törenleri başlıca olarak burada gerçekleştirilmiştir. Hatta Ayasofya, “Devletin yapacağı savaşlar veya bir bölgeye yapılacak seferler öncesi halkı cihad konusunda aydınlatmak ve onları savaşa hazırlamak, halkı cesaretlendirmek maksadıyla da kullanılmıştır” (İkinci, 2014: 60-61).

Bir başka önemli nokta, 1453 sonrası yapılan fetihlerde kiliseye dönüştürülen camilere Ayasofya adı verilmesidir. Böylelikle Osmanlı İmparatorluğu “kılıç hakkı” ile meşrulaşan fetihçi politikasında kiliselere karşı tekrar ve tekrar en önemli fethinin izini devam ettirmiştir.

Osmanlı döneminde Ayasofya'nın bakımı ve gerektiği takdirde onarımı vakfiyelerle güvence altına alınmıştır. Osmanlı'nın tüm vakfiyelerinde olduğu gibi Fatih Sultan Mehmet de Ayasofya hakkındaki vakfiyesini dualar eşliğinde bildirmiş ve buraya zarar gelmesi halinde zarara uğratanın lanete uğrayacağını söylemiştir. Ayasofya'nın korunmasını “lanet” söylemi ile birlikte yürütmek; din devletlerinde olağandır. Dolayısıyla Bizans'ta nasılsa Osmanlı İmparatorluğu'nda da Ayasofya; iktidarı ve sahip olduğu dini simgelemiştir ve buraya özellikle bir kutsallık atfedilir. İmparatorluğun mabedi olması özelliğinin yanında dini söylemlerle birlikte varlığını idame ettirmesi ve İstanbul'un başkent olarak kalması Bizans-Osmanlı arasındaki sürekliliği gösterir. Aralarındaki fark; Ayasofya'nın 1453 itibarıyla Osmanlı'nın Bizans'a ve İslam'ın Hıristiyanlığa karşı zaferini tescillemesidir.

Ayasofya ile ilgili siyasi ve sembolik karşıtlıklar ise ilk olarak Osmanlı'nın Birinci Dünya Savaşı'nda mağlup düşmesiyle başlar. Azak, Osmanlı'nın iktidarının sarsıldığı zamanlarda Yunan milliyetçiliğinin Ayasofya'da sembolleştiğini belirtir:

Ayasofya, Osmanlı'nın son dönemindeki tarihsel koşullarda Osmanlı egemenliğine karşı savaşan milliyetçi söylemler için de önem kazanır. Örneğin, 19. yüzyıldan itibaren, Bizans'ın Yunan ulusunun ortaçağını temsil ettiğini savunan Yunan milli tarih mitosunu, Yunanistan'da 1923'te tedavüle giren 500 drahmilik banknotlardaki minaresiz Ayasofya çiziminde ifadesini bulur. Bu mitos ile Rum cemaatinin ulusa dönüşmesi geleneksel rebetiko müziğini bile etkiler; İstanbul'u ve Ayasofya'yı geri alma teması şarkılara yansır (Azak, 2014: 240).

Osmanlı Devleti'nin zayıflaması ile sadece Yunanistan değil; İngiltere de Ayasofya hakkında çeşitli propagandalar yapmıştır. 1918'de İngiltere Dışişleri Bakanı Lord Curzon, "İstanbul, bilhassa doğu dünyasının kozmopolit ve milletlerarası bir şehridir. Ayasofya- ki 900 yıl önce bir Hıristiyan kilisesi idi- tabiatıyla eski hüviyetine iade edilecektir" şeklinde belirtmiştir (Jaeschke, 1971: 52, aktaran Solak: 2021: 20).

Tüm bunların yanı sıra Yunanistan'ın Londra Büyükelçisi Kaklamanos'un 1919'da Yunanistan Dışişleri Bakanlığı'na çektiği telgraf, esasen Hıristiyanların İstanbul'a ve Ayasofya'ya bakış açısının özet bir görünümünü sunar:

Türk düşmanı hareket İngiltere'de gittikçe daha çok yayılıyor ve kilise adamları bu harekete hararetle katılmakta devam ediyor. Gazetelerde her gün Hıristiyan ahalinin Türk boyunduruğundan bir an önce kurtarılmasını savunan makaleler, haberler, mektuplar yayımlanıyor... Özellikle heyecanlı bir gösteri dün, Societe pour l'union des Eglises chretiennes (Hıristiyan Kiliselerini Birleştirme Derneği)'nin teşebbüsüyle ve Ayasofya'nın Hıristiyanlığa geri verilmesi için yapıldı... Piskopos Charles Gore, heyecanlı ve güzel konuşmasında, Hıristiyanlığın bu en değerli kilisesinin asıl inancına tekrar kazandırılmasının, yüksek ahlaki bir görev olduğunu belirtti ve Hint Müslümanlarını nefretle kaydettiği Türk zulmünü onaylar görünmemek için, Hıristiyanların hürriyetini sembolize edecek olan bu geri verişe karşı durmamağa çağırdı.

Diğer iki hatip Ayasofya'yla ilgili yunan efsanelerini büyük bir heyecanla anlattılar, Türklerin barbarlığını haykırdılar ve sık sık alkışlandılar. Mr. Riley coşkun alkışlar arasında, Ayasofya Hıristiyanlığa kazandırılır kazandırılmaz, orada hemen bir konsil toplanarak Hıristiyan birliğinin ilan edileceğini açıklayan Atina metropolidinin sözlerini tekrarladı. Dr. Burrows, İstanbul'un Yunan karakterini belirterek, Ayasofya'yla ilgili eski halk şiirlerimizden örnekler okudu. Ve mitingde, Ayasofya'nın tekrar Hıristiyanlaştırılmasına dair bir karar, alkışlar arasında kabul edildi (Kitsikis, 1963: 349, aktaran Solak, 2021: 23).

Yukarıda da ifade edildiği üzere Osmanlı İmparatorluğu'nun dağılması, gücünü kaybetmesi; gizlice Osmanlı topraklarını paylaşan devletlerin İstanbul'a ve Ayasofya'ya yeniden sahip olma arzularını da açığa çıkarmıştır. Milliyetçi-muhafazakâr ve rövanşist

söylemlerle Ayasofya hedef gösterilerek işgal planları meşrulaştırılmıştır. Nitekim 1920’de İstanbul işgal edilmiş, Fransızların Ayasofya’ya “ayakkabı” ile girdiği bildirilmiştir; Ancak Fransızlar geri çekilmek zorunda kalmıştır (Solak, 2021).

1919-1923 arası süren savaşlarda ve propagandalarda Osmanlı Türkleri işgale karşı duracaklarını göstermek adına kimi zaman Ayasofya’da toplanmıştır. Bu anlamda düşman devletlerin İstanbul’u ele geçirme niyetlerine karşılık İstanbul’un her daim en önemli sembolü olan Ayasofya, Osmanlı Türkleri için de bir direniş merkezi durumuna gelmiştir. Savaşların galibiyetle sona ermesi ve 1923’te kurulan Türkiye Cumhuriyeti sonrasında dahi başta Yunanistan olmak üzere çeşitli Hıristiyan devletlerin Ayasofya’yı kilise yapma istekleri zaman zaman dile getirilmiş ve her seferinde Türk Devleti tarafından reddedilmiştir.

Bizans’ın kilise olarak inşa ettirdiği yapıyı camiye çeviren Osmanlı İmparatorluğu’nun gücünü koruduğu süreç boyunca Ayasofya, tartışmalı bir mesele olmamıştır. İmparatorluk dağılmaya başladığında Bizans geçmişini sahiplenen Yunanistan ve Yunanistan’ın yanında yer alan Hıristiyan devletlerince Ayasofya için hak talepleri ses bulmuştur. Böylelikle dağılan bir imparatorluğun koşullarında ve geçmişinde kurulmaya çalışılan erken Cumhuriyet’e ve günümüze miras olarak yalnızca Ayasofya değil; Ayasofya ile ilgili tartışmalar da kalmıştır.

1923 öncesi ve 1923’ten sonraki bazı yıllarda Yunanlılar ve Hıristiyanlar için dini ve milli bir mesele olan Ayasofya’nın 1950’ler ve sonrasında özellikle Osmanlı geçmişini benimseyen Türkler için dini ve milli bir mesele olması ise Ayasofya’ya atfedilen değer in ve anlamların farklı dönemlerde farklı şekillere bürünebileceğini gösterir. Akan’ın bu konu hakkındaki tespiti oldukça elzemdir:

Ayasofya dini olarak İslamiyet’in Hıristiyanlığa karşı galibiyetini veya üstünlüğünü temsil ediyordu. Siyasi olarak ise Osmanlıların Bizans İmparatorluğuna karşı olan siyasal üstünlüğünü temsil ediyordu. Bu iki yönlü üstünlük meselesini o zaman için Osmanlılar çok fazla dile getirmeseler de Cumhuriyet döneminde yapılan Ayasofya tartışmalarında bu iki üstünlük meselesi politik olarak kullanılmıştır (Akan, 2008: 80).

İlk büyük değişimini 1453'te, ikinci büyük değişimini 1934 Müze Kararnamesi ile ve son değişimini de 2020'de yeniden camiye çevrilmeyeyle yaşayan Ayasofya'nın sembolik anlamı; çalışmamızın Beşinci Bölümü'nde de göreceğimiz gibi, 1923'ten sonra da çoğunlukla geçmiş zaferlere atıfla yapılan dini, milli ve siyasi bir eksenle kurulmaya devam eder.



BEŞİNCİ BÖLÜM

SİYASİ AKTÖRLERİN AYASOFYA HAKKINDAKİ SÖYLEMLERİNİN ELEŞTİREL SÖYLEM ÇÖZÜMLEMESİ

Çalışmamızın bu bölümünde Türk siyasetinin önemli aktörlerinin Ayasofya ile ilgili söylemlerine eleştirel söylem çözümlemesi yapılmıştır. 1923-1950, 1950-1980, 1980-2000, 2000-2020 arası söylemler ayrı başlıklarda ele alınmıştır.

5.1. 1923 - 1950 Arası Söylemlerin Eleştirel Çözümlemesi

13 Ağustos 1923'te Türkiye Büyük Millet Meclisi'nin 2. Dönem 1. Yasama yılını açış konuşmasında Mustafa Kemal Atatürk, "Her gün Ayasofya'ya haç asıp, gözdağı vermeleriyle hassas duygularımız incindi" der (MMTD, 1923: 36).

Atatürk'ün Ayasofya'ya her gün haç asan ve gözdağı verenlerden kastı Yunanistan'dır. Yunanların İstanbul'u işgali sırasında, hatta işgal savuşturulduktan sonra dahi Ayasofya ve İstanbul üzerinde 'haç' ile hâkimiyet kurma çabaları geçmişe ait travmalarının bir görünümü niteliğindedir. Nitekim yüzyıllar boyunca Bizans'ın en önemli dini sembolü olan Ayasofya Kilisesi'nin Fatih Sultan Mehmet ile camiye çevrilmesi, onlara hem oldukça önem atfettikleri Konstantinopolis'in kaybını hem de 'hilal'in 'haç'a galip gelmesini hatırlatır. Kolektif hafızalarında yer edinen bu Osmanlı geçmişi travmasının somutlaştığı Ayasofya Cami; egemenliklerinin sona ermesi ve buna bağlı olarak kimliklerine ait değer ve sembollerin yitimi anlamını taşır. İstanbul işgalinin başarısızlığı ile tekrar bu kaybı yaşamak, Ayasofya'ya haç asılarak telafi edilmeye çalışılır. 1923'te Yunanistan'da "minaresiz Ayasofya" çizimiyle basılan 500 drahmilik banknotlar, örneklerden yalnızca biridir (Azak, 2014: 240).

İstanbul'un işgalini önleyen ve yeni bir ulus-devlet kuran Mustafa Kemal Atatürk'ün 'gözdağı vermeleri' vurgusuyla Yunanistan'ın rövanşist tavrını İstanbul'un, dolayısıyla Türk Devleti'nin egemenlik haklarına saygısızlık olarak değerlendirdiğini söylemek mümkündür. Bahsettiği "hassas duygular", milli duygulardır. Türk Devleti'nin milli sınırlarına dini semboller üzerinden başka devletçe hak iddia edilmesi Atatürk'te beka kaygısı olarak değil; incinme olarak karşımıza çıkar. İncindiğini söylemek, hoşlanılmayan bir durumu ifade etmenin en naif yollarından biridir.

Atatürk, “Biz-Onlar”, “Hilal-Haç” ikiliği üzerinden kutuplaştırıcı bir siyasi dil kullanmaz. Milliyetçi-muhafazakârlarda göreceğimiz beka kaygısının sürekli düşman üreten ve kaygının diri tutulduğu yapısına karşılık onun söylemi, tam aksine, Ayasofya’ya her gün haç asarak toplumsalda yeniden bir savaş bilinci ortaya çıkarmaya çalışanları nötrler. Bu bağlamda “1923 Türkiye’si, daha iyimser, daha özgüvenli, göreceğimiz gibi kendine sistematik olarak özgüven aşıl原因an bir *milli ruh* iklimindedir” (Bora, 2021: 213).

Yukarıda bahsettiğimiz milli ruh iklimini (Bora, 2021) Ayasofya özelinde detaylandırarak olursak 3 Şubat 1932 tarihine bakmak gerekir. Kadir Gecesi’ne denk gelen bu tarihte Mustafa Kemal Atatürk’ün isteği ile Ayasofya’da ilk defa Türkçe Kuran, mevlit, ezan, kamet okunarak Türkçe tekbir getirilmiştir (Solak, 2021: 70).

İslam’ı Türkleştirmenin Ayasofya’da sahne bulması oldukça manidar ve stratejiktir. Müslüman kimliğiyle öne çıkan Osmanlı’nın en önemli dini sembolü olan Ayasofya, bu sefer Türk kimliğinin öne çıktığı –dini de içeren- milli bir sembole dönüşür. Böylelikle Osmanlı ve Cumhuriyet ideolojisinin temel farklarından birine Ayasofya aracılığıyla şahit oluruz: İslam’ı *milli din* (Bora, 2021: 150) şeklinde düzenleme, “din için millet”ten “millet için din”e geçişin bir ifadesidir. Bu anlayışa göre Türk kimliğine Müslüman olduğu için değer atfedilmez; Müslümanlık, Türklerin değerlerinden biridir. Bir başka deyişle, Osmanlı’da Türklük İslam potasında erirken Cumhuriyet ideolojisinde İslam Türklükte erir.

İslam’ı Ayasofya’da Türkleştirme, Osmanlı hegemonyasına karşı-hegemonyadır. Din aracılığıyla meşruiyet sağlayan ve hegemonya kuran Osmanlı’ya karşılık din üstünde denetleme yaparak meşruiyetini milliyetçilikten alan bir Cumhuriyet görürüz. Din ile fethetmek, yerini dini reforma bırakır.

“İstanbul Üniversitesi ilahiyatçılarının 1928’de hazırladıkları reform programında söylendiği gibi: ayinlerin sıhhileşmesi, Türkçeleşmesi, bediileşmesi, felsefeleşmesi...” (Bora, 2021: 150). Hazırlanan ve uygulanan bu reformları, Cumhuriyet ideolojisinin hem dindeki Arapça egemenliğine hem de Osmanlı’nın Arap etkisindeki kültürel hegemonyasına karşıtlığı içinde okuyabiliriz. Bu düşünce biçimine göre İslam’ı millileştirmek, dini yukarıdan verili bir şekilde yaşamaktan ziyade öncelikle onun felsefesini anlamayı da içerecektir. İslam’ı Ayasofya’da millileştirmek ise Osmanlı

zihniyetinden kopuşun simgelerinden biridir. Diğer yandan, Osmanlı geçmişinden çok daha radikal bir kopuşun sergilenmesi için 24 Kasım 1934'e kadar beklemek gerekmiştir.

Ayasofya'nın 1934'te müze olmasına karar verilmeden önce Yunus Nadi'nin 14 Kasım 1932'deki söylemine bakmakta fayda vardır. Gazeteci, siyasetçi ve Mustafa Kemal Atatürk'ün de yakın arkadaşlarından biri olduğu bilinen Yunus Nadi, Cumhuriyet Gazetesi'ndeki yazısında şöyle der:

“Amerikalı âlim, mozaıkları temizlerken, biz de etraftaki müzahfaratı ortadan kaldırarak insanlığa olduğu kadar memleketimize de şeref olan bu çok yüksek medeniyet eserini Türklüğe de şeref verecek bir vaziyete ifrağ etmiş olalım. Bize düşen vazife budur, onun karşısında bize yakışabilecek fikir ve hareket budur. Artık Ayasofya dini bir mabet olmaktan ziyade insani ve tarihi bir abidedir” (Nadi, 1932: 1, aktaran Solak, 2021).

Nadi'nin söyleminde Ayasofya'nın müze yapılmasının ardındaki bakış açısının ipuçlarını görebiliriz. Ayasofya'yı “yüksek medeniyet eseri” olarak kabul etmek ve Türk'ün de ona yakışacak şekilde hareket etmesi, modern-millî kimlik tanımlamasıdır. Ayasofya'daki düzenlemeler –ki buna Ayasofya'nın modernizasyonu diyebiliriz- modern Türk'ün millî gurur duygusunu yaşayacağı bir gelişme olarak kabul edilir.

3 Şubat 1932'de Ayasofya'nın İslam'ı millileştirmeye sahne olduğundan bahsetmiştik. O tarihlerde dini de içeren bir milliliğin yaşandığı Ayasofya, aslında 1931'de Bizans mozaiklerinin temizlenmesi için verilen emirle daha radikal bir değişikliğe de sahne olacağını gösteriyordu. Nitekim mozaiklerle ilgili 1931'deki karar için İstanbul Milletvekili Halil Ethem, “Bunlar artık dini değil, yalnız ilmi mahiyeti haiz, yüksek kıymetli eserlerdir” demiştir (Solak, 2021: 56).

Hem Halil Ethem'in hem de Yunus Nadi'nin 1934 kararnamesi öncesi din yerine bilimi ve “yüksek eser” özelliğini vurgulamaları, artık Ayasofya'nın Cumhuriyet ideolojisinde evrensel bir sembol olarak konumlanacağını öncüler. Bu söylemlerden birkaç sene sonra imzalanan Ayasofya'nın müzeye çevrilme kararnamesi ise kısaca şöyledir:

“Mili Eğitim Bakanlığı'ndan yazılan 4.11.1934 tarih ve 94041 sayılı tezkerede eşsiz bir mimarlık sanat abidesi olan İstanbul'daki Ayasofya Camii'nin tarihi vaziyeti itibarıyla

müzeyle çevrilmesi bütün şark âlemini sevindireceği ve insanlığa yeni bir ilim müessesesi kazandıracığı cihetle bunun müzeyle çevrilmesi... tasvip ve kabul olunmuştur” (Solak, 2021: 86-87).

M. İnanç Özekmekçi'ye göre bu ifadeler; “... mabedin sanat abidesine, İslam'a ait olanın tüm “Şark'ın” sözcülüğünü de üstlenerek insanlığa ait olana dönüştürüldüğünü belirtir; Ancak kararnamenin devamı müzeyle dönüştürmenin aynı zamanda –belki de daha çok- yeni rejimin kendi iktidarını yansıtmaya pratiği olduğunu gösterir” (Özekmekçi, 2020: 286-287). Kararnamenin devamında caminin Bizanslılardan kalma bir eser olması nedeniyle hiçbir vakfının olmadığı ve cami olduktan sonra da Sultan gelirlerinin kaldırılmış olduğu yazmaktadır. Özekmekçi, Ayasofya'nın Fatih'in vakfı olarak değil de Bizanslılardan kalan bir eser olarak belirtilmesini Cumhuriyet iktidarının yansıması olarak değerlendirir. Ona göre Ayasofya'nın müzeyle çevrilişi, rejimin iktidar gücünün seküler bir kanıtlama çabası; hatta 1932'de Türkçe ezanın ilk kez Ayasofya'da okunması da rejimin kendi iktidarını somutlaştırma bağlamında oldukça anlamlıdır (Özekmekçi, 2020: 286).

Umut Azak'a göre ise kararnamedeki “Şark âlemini sevindireceği” ifadesi ile vurgulanmak istenen, müzenin sanat ve bilim dünyasında elde edeceği saygınlıkla Şark lehine bir adım olduğudur: “İlim'e yapılan bir diğer vurgu da rejimin bilimi temel alan Batı medeniyetine dâhil olma hedefi ile uyum içindedir. Dolayısıyla bu vurgu da dolaylı olarak Osmanlı-İslam medeniyetiyle bağın kopartıldığına bir işaretidir. Bu anlamda, Ayasofya'nın, Osmanlı öncesi Bizans mirasını da sergileyen bir müze olarak korunması yeni Cumhuriyet'in Batılılaşma-çağdaşlaşma-evrenselleşme programı çerçevesinde sembolik bir adımdır” (Azak, 2014: 242-243).

Ayasofya'nın müzeleştirilmesi; ister insanlık adına ister Şark/Doğu toplumlarının lehine bir adım olsun, her iki şekilde de modern Türk Devleti'nin tasavvurudur. Modernleşmeyle birlikte “insanlık” kavramının Batı ile özdeşleştirilmesi karşısında Doğu geleneğinden gelen bir topluluğun da bu kavramı bünyesinde barındırabilecek şekilde ilerleme gösterebileceği mesajını içerir.

Sanatı ve bilimi temel alan Cumhuriyet ideolojisinin geleneksel kalıplardan arınarak din ile arasına mesafe koyması, Ayasofya'da somutlaşır. Ayasofya'nın müze statüsünü göz önüne aldığımızda modern devletlerin dine mesafeli duruşunun, onları başka kavramlara yaklaştırdığını söylememiz yanlış olmaz. Nitekim bilim, sanat, laiklik,

sekülerlik, insanlık, evrensellik, ortak miras gibi kavramların içi Kilise'ye karşıtlıkta gelişen Aydınlanma düşüncesinde dolmuştur. Cumhuriyet ideolojisi de Osmanlı'dan, eskiden, dini ve geleneksel yapıdan koparken sıraladığımız bu kavramlara yakınlık gösterir. "Bu dönüşüm, güç oyunlarının, güç ilişkilerinin odak noktası olmuş Ayasofya'nın ideolojik-politik haritadaki simgesel konumunu daha da güçlendirmiştir" (Gür, 2010: 77).

Ne Hilal ne Haç, hem hepsi hem de hiçbiri olarak Ayasofya Müze'si; laik-seküler iktidarın evrensel değerlere eklenmeye çalıştığının sembolüdür.

Kararnamede bahsedilen 4.11.1934 tarihli Milli Eğitim Bakanlığı'nca yazılan yazı, dönemin Milli Eğitim Bakanı Abidin Özmen'in Ayasofya'yı müzeleştirme gerekçelerini içermektedir. Bu gerekçelerden özellikle bir tanesi yukarıda bahsettiğimiz hususlar açısından dikkate değerdir.

Özmen, "İstanbulda'ki Ayasofya binasının salip (haç) ile hilal arasındaki sürüklenegelen savaşların rumuzlarından (etkenlerinden) başlıca birini teşkil ettiğini, birçok ihtiras bulutlarının Ayasofya'nın kubbesi altında kümelendiği malumu devletleridir (bilginizdedir)" der (Solak, 2021: 47).

Abidin Özmen'in söyleminde, Ayasofya'nın bir çatışma sembolü olarak konumlanmasına vurgu yapılmıştır. Özellikle Yunanistan'ın milliyetçi reaksiyoner tavrının bunda etkili olduğunu söyleyebiliriz.

Bizans tarihi mitosuyla ve muhafazakâr-milliyetçi öze dönüş kavramıyla birlikte işleyen Yunan söylemi "onlar"ın değerlerini savunurken Özmen, "biz"ın savunusunu yapmaz. Aksine onun söyleminde Ayasofya; haç ve hilal, Hıristiyan ve Müslüman sembolü olarak kaldığı sürece güç ve iktidar savaşlarının süreceği bir "bina"dır. Bizans'ın paganizme ve Osmanlı'nın Bizans'a zaferini tescilleyen Ayasofya için bina sözcüğünün kullanılması, yapıya seküler bir anlam yükler. Özmen'e göre Ayasofya müzeleştirildiği takdirde devletlerin ve dinlerinin tarihi zafer sembolü, dolayısıyla da savaşım aracı olmaktan çıkacaktır.

Abidin Özmen imzalı 13.3.1935 tarihli ve 90788 sayılı yazıda ise "Ayasofya kilise olduğu kadar mihrap, minber, müezzin mahfeli, vaiz kürsüleri gibi ilavelerle aynı zamanda cami şeklini almıştır" denerek Ayasofya'nın her iki geçmişinin de kabul edildiği belirtilir

(Yücel, 1992). Nitekim müze olduktan sonra Bizans mozaiklerinin yanında Osmanlı levhaları da sergilenmiştir. Osmanlı'nın Ayasofya'ya ait Hıristiyan geçmişini sildiği fetihçi ideolojisinin ya da Yunanistan'ın özcü “minaresiz Ayasofya” arzusunun yanında Cumhuriyet ideolojisi, iki dini bir araya getiren modern-seküler bir yol izler.

Batı-Doğu, Hıristiyan-Müslüman, Bizans-Osmanlı düalizmlerini aşmaya çalışan yeni modern ulus-devlette Ayasofya'nın müzeleştirilmesi, “laik Türkiye idealinin somut bir örneğidir” (Gür, 2010: 77). Benzer şekilde gazeteci ve siyasetçi Burhan Asaf, 9 Eylül 1934 tarihli Hâkimiyet-i Milliye'de yayımlanan Ayasofya Müzesi başlıklı yazısında Ayasofya'nın müze oluşunu “*laik cumhuriyetin bir simgesi*” olarak belirtmiştir (Asaf, 1934, aktaran Solak, 2021).

Cumhuriyet ideolojisinin dine dayalı iktidar ve kimlik anlayışını içermediğine dair Abidin Özmen'in bir diğer söylemi de oldukça aydınlatıcıdır. Ayasofya Hatıra Defteri'ne; “Atatürk başta olarak Ayasofya'nın bir dine ve bir sınıfa mâl olarak kalmaktansa bütün akvam (milletlerin) ve edyanın (dinlerin) ziyaretine açık olarak müze haline getirilmesinin uygun bulunduğunu yazmıştır” (Solak, 2021: 179).

Neredeyse 1500 yıldır kilise, onun yarısı kadar da cami olan Ayasofya'nın erken Cumhuriyet döneminde “ortak miras” biçiminde kavranması ve tüm insanlığa ait olması tarihi bağlamında bir ilktir. 1 Şubat 1935'te ziyarete açılan Ayasofya Müzesi'ni ilk gün 370'i yabancı turist, toplam 738 kişi ziyaret etmiştir (Yücel, 1992: 201, aktaran Azak, 2014: 242). İbadethaneyken tek bir dinin temsiliyetini üstlenen ve o dinden olanların görebildiği yapının müze statüsüyle birlikte dünya mirasları arasına girmesi ve günümüze değin en çok ziyaret edilen yerlerden biri olması, bu düşünce yapısının ürünlerinden biridir.

Cumhuriyet'in başlıca siyasi aktörlerinden olan İsmet İnönü, yabancı basına verdiği bir röportajında yukarıda bahsedilen düşünce yapısını Mustafa Kemal Atatürk'te cisimleştirmiştir:

“Ayasofya'nın Bizans eserleri için müze haline konulması bilmem ki tefsire muhtaç mıdır? Atatürk'ün geniş ve yüksek fikrini... Toleransını... Hakikat arayıcılığını... Ve memleketin içtimai ve ilmi bünyesinde vücuda getirdiği

hayırlı istihalenin derin izlerini, hiçbir şey bu sade misal kadar belirtemez”
(Ulus, 08.02.1937, aktaran Solak, 2021).

Ayasofya'nın neden müzeleştirildiğinin gayet açık olduğunu belirten İnönü, özellikle Cumhuriyet'in kurucu liderinin iradesine vurgu yapmıştır. Atatürk'ün geniş ve yüksek fikrinden kastı, Türkiye'yi medeni milletler seviyesine ulaştırma düşüncesidir. Toleransı, çatışma içindeki kavramlara bakış açısıdır. Hakikat arayıcılığı ise bilime, rasyonel düşünceye verdiği önemi gösterir. İnönü'ye göre kurucu ideolojide bulunan bu değerlerle müzeleştirilen Ayasofya; toplumsal ve bilimsel yönden gelişmenin, dolayısıyla modernleşmenin önemli bir göstergesidir.

Özetle erken Cumhuriyet dönemi siyasi aktörleri için Ayasofya'nın müzeleştirilmesi, yeni ulus-devletin laik ve modern yüzü kapsamında ifade edilir.

Ayasofya'yı dini ve geleneksel tanımlamalarından çıkarıp tarihi eser statüsüne ve ortak miras oluşuna vurgu yapmak; Cumhuriyet ideolojisinin bilim ve sanata, evrensel değerlere öncelik verdiğini gösterir. Aynı zamanda rejimin seküler politikalarıyla da uyumlu bir şekilde geçmişe ait dini söylemlerle bağ kesilir.

Osmanlı'nın fetih ideolojisi ve “kılıç hakkı” söylemiyle camiye çevirdiği ve Yunan'ın özcü bakışıyla haç astığı yapıya karşı-söylem olan Ayasofya Müzesi, “Müslüman ülke” parantezinden çıkıldığının alt metnini içerir (Bora, 2021: 149).

“Müze bir anlamda dünya kültürü ile paylaşım, sahipliğini dünya kültürüne devretmek için bir araç iken, aynı zamanda da yeni kurulan ulusal kimliği temsil etmek üzere kullanılır” (Gür, 2010: 78). Bu anlamda Osmanlı-İslamcı kimliğin güç simgelerinden biri olan Ayasofya'da Osmanlı iktidarının ve İslamcı kimliğin geçmişte kaldığının altı çizilir. Osmanlı İmparatorluğu, Bizans ve ikisi arasındaki sembolik hesaplaşmalar *bir zamanlar* yaşanmış, artık hüküm süren modern Türk Devleti ve milli kimliğidir. Cumhuriyet'in belli değerleri ve hassasiyetleri üzerinden hareket eden kurucu ideoloji ile siyasi ve kültürel alandaki söylemler de bu hassasiyetler üzerinden devam ettirilmiştir.

1923-1950 arası Ayasofya söylemlerinin benzer olmasının birçok nedeni vardır:

Birincisi ve temeli, çökmüş bir imparatorluğun ideolojisine ve Aydınlanma düşüncesi ile dünyada yayılan modern devletlere tanık olan siyasilere, varlık

gösterebilmenin koşulunu yeni olanda aramasıdır. Osmanlı'yı kurtarmak adına gidilen değişimlerin işe yaramadığı, eski bir çağın kapanıp yeni bir çağın başladığı dönemde Cumhuriyet ve modernleşme kesin çözüm olarak görülmüştür.

İkincisi, Cumhuriyet dönemi siyasi aktörlerinin temsil ettikleri yeni kimliği ulusal ve uluslar arası alanda kanıtlama çabalarıdır. Üçüncüsü, Osmanlı'nın yenilenmiş yüzü olarak değil; tamamen yeni bir Türk devleti ve milleti olarak "kendi" iktidar sembollerini yaratma bilincidir. Başkentini Ankara'ya taşınması, İslam'ın millileştirilmesi ve Ayasofya'nın müzeye çevrilmesi gibi pratikler, modernleşme söylemiyle birlikte işlerlik kazanmıştır.

Sonuncusu ise dönemin siyasi aktörlerinin tek bir çatı altında toplanmasıdır. Laikleşmeyle birlikte din adamlarının ve Osmanlıcı-İslamcı aktörlerin politik etkisi kısıtlanmıştır. Dini, siyasal ve kamusal alandan alıp vicdan hürriyeti dâhilinde kültürel ve özel alana yerleştiren Cumhuriyet modernleşmesinde farklı söylemler mevcutsa bile görünürlük kazanmamıştır.

5.2. 1950 - 1980 Arası Söylemlerin Eleştirel Çözümlemesi

Müze olarak ziyarete açıldığı 1935'ten 1950'ye kadarki 15 sene içinde Ayasofya, siyasi ve dini bir mesele olarak gündeme gelmezken DP'nin 1950'de iktidara geçmesiyle başlayan süreçte muhafazakâr söylemin başlıca uğrak noktalarından biri olur.

1950'de çok partili döneme geçişle birlikte CHP yerine Demokrat Parti'nin seçilmesi, toplumda bir kırılma noktası yaratır. "Toplumsal yapıdaki bu kırılma, modernlik-geleneksellik, şarkçılık-garpçılık, laik-dinsel karşıtlıklarının kurulmasına neden olmuştur" (Demircan, 2020: 15). Kolektif bilinçte çıkmayı bekleyen bu karşıtlıkların özellikle DP iktidarında ifade edilmeye başlanması ise DP lideri Adnan Menderes'in muhafazakâr kesime yönelik söylem ve pratikleriyle ilişkilidir.

Menderes'in "Yeter! Söz Millet'in!" sloganıyla seçime girmesi, Cumhuriyet'in kuruluşundan beri iktidarda olan CHP'ye karşı-hegemonyanın temsilidir. Menderes, CHP'nin içinde bulunduğu geleneği devletçi otorite olarak niteler ve milletin iradesinin yok sayıldığına vurgu yapar. Cumhuriyet'in inkılâplarına karşı gelişen İslami ve muhafazakâr tepkinin aslen milletten geldiğini, kendisinin de milletin temsilcisi olduğunu

ima eder (Tokdoğan, 2020: 58). Bu popülist slogan, devam eden dönemlerde de Türk Sağ'ının oldukça sık kullandığı “milli irade” söyleminin başlangıç noktası olmuştur.

Menderes'in döneminde CHP'nin milli kimliği karşısında alternatif bir kimlik kurgusuna gidilir. Cumhuriyet döneminden beri ilk kez Osmanlıcı-İslamcı öğeler, kültürel ve kurumsal alanda tedavüle sokulmuştur. İmam-hatiplerin açılması, İlahiyat Fakültesi'nin kurulması, din derslerinin seçmeli olarak yerleştirilmesi gibi uygulamaların yanı sıra Osmanlıcı-İslamcı gelenekten gelen Necip Fazıl, Sezai Karakoç, Nurettin Topçu gibi entelektüellerin eserleri ön plana çıkarılmıştır. İktidarın bu konudaki adımlarından bir diğeri ise ezanın yeniden Arapçaya çevrilmesidir. İslam'ın Arap geleneğine uygun şekilde devam ettirilerek millileştirme çabalarının es geçilmesi, muhafazakâr öze dönüşü bakış açısının dışavurumudur.

Çalışmanın konusu dâhilinde değerlendirecek olursak, yapılan arşiv ve kaynak taramasında Adnan Menderes'in ve dönemin Cumhurbaşkanı Celal Bayar'ın Ayasofya ile ilgili söylemlerine rastlanmamıştır. Menderes'e yazılan bazı mektuplarda Ayasofya'nın yeniden camiye çevrilmesine ilişkin talepler olduğundan bahsedilir; Ancak bu talepler yerine getirilmemiştir. Aksine Atatürk ve İnönü döneminde olduğu gibi bu dönemde de Ayasofya'nın kazı ve temizleme işleri Batılı bilim adamlarıyla birlikte devam ettirilmiştir (Solak, 2021: 105). Bu anlamda Menderes'in iç siyasette muhafazakâr, dış politikada ise seküler bir anlayış benimsediğini söylememiz mümkündür. Türkiye'nin NATO'ya üye olduğu ve Batılı devletlerle ilişkilerin sıcak tutulmaya çalışıldığı bu dönemde Ayasofya Müzesi, uluslar arası saygınlığın sembolü olması nedeniyle de Menderes için bir mesele haline gelmemiştir. Fakat alternatif muhafazakâr kimliğin devreye girmesiyle ve 1953 İstanbul'un Fethi'nin yıldönümünün yaklaşmasıyla doğan iklimde Ayasofya; Menderes ve Bayar için olmasa da çeşitli muhafazakâr örgütlerin ve siyasilerin söylemlerinde ana tema olarak görünürlük kazanmaya başlar.

Bahsettiğimiz görünürlüğe bir örnek, 1952'de Sebilürreşad'da yayımlanan Türk Milliyetçiler Derneği İstanbul Şubesi'nin Ayasofya Camii başlıklı metnidir:

“Yüzyıllarca içinde insanların Tanrı'yı andıkları bir binanın müze yapılması hem insan ruhuna bir tecavüz, hem de o binaya karşı en alçaltıcı muameledir. Bunun kötülüğünü idrak etmek, her şeyden önce bir insanlık borcudur.

Yeni bir devir açan İstanbulun fethinin manası Ayasofyada sembolleşmiştir. Ayasofya camii Türk gücünün ve zaferinin muhteşem bir işaretidir. Ayasofya camiinin manası İstanbul Türk'ün olduğu ve Türk kalacağıdır. Ayasofya'yı Müslüman Türk İstanbul bağrından koparıp Bizansa maletmek haksızlık ve zulümdür. Bütün tarihi boyunca hakka hürmet etmiş, en zayıflara bile müsamaha göstermiş olan milletimiz bu zulme ve cezaya müstehak olacak hiçbir suç işlememiştir.

Hukukun her yerde ve her devirde tanınmış ezeli bir kaidesi vardır: Kimse kendisinin sahibi olduğu haktan fazlasını başkasına devredemez. Ayasofya'yı başlangıçta Türk eden ve Müslüman eden karar binlerce Türk şehidinin kanı hakkıydı. Şimdi onu Türk'den alıp Bizansa bağışlıyanlar acaba oranın üzerinde hangi hakka sahibdiler?

İnsanların Tanrıya ibadet ettikleri bir yerin zorla ibadet yeri olmaktan çıkarılması vicdan hürriyetine açık bir tecavüz ve Anayasadaki <laiklik> prensipinin de çiğnenmesidir.

Türk Milleti Ayasofyayı Bizans müzesi yapmanın taşıdığı zelil aşağılık duygusunu ve yaltaklanma düşüncesini sezecek zekaya ve buna asla gönlü razı olmayacak milli şuur ve gurura sahibdir.

Ayasofyanın müze yapılması onu Camie çevirenleri haksız ve kabahatli göstermeğe yeltenen bir mana taşır. Türk milleti bu manayı reddedecek hak duygusundan ve ecdad saygısından mahrum değildir.

Tarihin ve binlerce Türkün kanının çizdiği kader bir ihanet darbesiyle ebediyen yok edilemez. Hak yerini bulacaktır.

Ayasofyayı Türk mertçe vuruşarak Bizans'dan almıştı. Şimdi o hile ile ve ihanetle Türkten alınıp Bizansa verilmiş bulunuyor. Hak yerini bulacaktır.

Hak ergeç yerini bulacaktır. Zira kılıcı ile tarihin bir çağını kapatıp başka bir çağını açacak kudreti gösteren Türk milleti, buna karşı sinsice yapılan tecavüzün manasını anlayacak ve bunu önliyecek medeni cesaret ve şuur da irki bünyesinde saklı olarak taşımaktadır” (Sebilürreşad, 1952, aktaran Solak, 2021: 299).

Metin, milliyetçi-muhafazakâr söylemin neredeyse tüm vurgularını içerir. Ayasofya'nın müze olmasını insan ruhuna bir tecavüz olarak betimlemek ve en alçaltıcı muamele olarak görmek; ibadethane statüsüne sahip bir yapının dini ritüellerden soyutlandığında değerini yitirdiği anlamını taşır. “Müze kavramının bizzat kendisi; bir

zamanlar var olan ama artık mevcut olmayanın, yitip gitmişin yani bir anlamda ölü nesnelerin korunup sergilenmesini çağırıştır” (Özekmekçi, 2020: 288-289). Dolayısıyla İslamcı ve milliyetçi-muhafazakâr düşünüşte Ayasofya’nın müzeleştirilmesi ile Müslüman kimliğin yitirilişi arasında bağ kurulur.

Ayasofya, Türk’ün zaferinin bir simgesi olarak yer alsada buradaki Türk; Cumhuriyet ideolojisinden farklı olarak ‘Müslüman-Türk’tür. Bir başka deyişle, Türk’ün İslam potasında eriyen halidir. Bu nedenle Ayasofya’nın müzeye çevrilmesi demek; onu Bizans’a mal etmekle, yani Müslüman-Türk’ü Hıristiyanlar karşısındaki gücünden ve zaferinden mahrum etmekle eşdeğer görülür.

Söylemlerde açıkça Cumhuriyet dönemine ve müze kararını verenlere karşı rövanşist bir tavır alınmıştır. Cumhuriyet döneminin Ayasofya’yı cami yapan Osmanlı’yı haksız ve suçlu gösterdiğine, erken Cumhuriyet’in “hile ve ihanet” içinde olduğuna değinilmesi Osmanlı geçmişinin kabul edilerek Cumhuriyet’in reddedildiğine vurgu yapar.

Müslümanlık-Hıristiyanlık izdüşümünde Osmanlı-Cumhuriyet kutuplaşmasının yaratıldığı söylemler; bir yandan Cumhuriyet modernleşmesini Bizans (Haçlı) zihniyetinin içine dâhil eder, diğer yandan meşru olanın “hak duygusu ve ecdad saygısıyla” bu zihniyete karşı çıkmak olduğunu ifade eder. Ayasofya’nın müzeleştirilmesiyle Türk milletinin uğradığı zulüm ve ceza, yine Türk milletinin şuur ve milli gururu ile telafi edilecektir. Menderes’in kullandığı milli iradeci popülist söylem, burada da devam ettirilir. Türk olmayı Osmanlı sembollerinde ve geleneksel yönelimde gören bu zihniyetin ses bulması ile muhafazakâr kimliklerin modern anlayışlar ile kurduğu gerilimli ilişki, Ayasofya’da vücut bulur.

Bir diğer örnek ise Milliyetçiler Federasyonu Başkanı Bekir Berk’in 15 Nisan 1952’de Komünizm ile Mücadele Dergisi’nde yayımlanan Adnan Menderes’e yazdığı açık mektuptur:

“Biz inanmış insanlar, Ayasofya’yı müze haline koyan 1934’teki Vekiller Heyeti’nin kararını kaldırılmasını gerektiğini belirterek, Ayasofya İstanbul’u fetheden büyük Fatih’in fetih sembolüdür. Ayasofya’nın camiye çevrilmesi milletin isteğidir ve milli iradeye uymak, hükümetin borcudur. Ayasofya’nın camilikten çıkarılması, Türk tarihine hürmetsizliktir. Aynı zamanda laikliğe aykırıdır. Bütün Müslümanların ruhunu ve bu arada Fatih’in ruhunu

muazzep ve milli vicdanı rencide etmektedir. Ve nihayet düzeltilmesi gereken haksız bir hakarettir kanaatindeyiz. Ve yine herkes bilmektedir ki, bugün Ayasofya'dan başka namahrem eli değen mabet yoktur” (Solak, 2021: 300).

Bekir Berk'in söyleminde de yukarıdaki metne benzer olarak Osmanlı geçmişinin övülmesine ve milli irade vurgusuna şahit oluruz. “Biz inanmış insanlar” ifadesi; Ayasofya'yı müze yapan Cumhuriyet zihniyetini inançsızlıkla itham ederken, yine önceki metinde olduğu gibi müzeleştirilmenin laikliğe aykırı olduğu belirtilir. Böylece laiklik, din ve vicdan hürriyeti kapsamında sadece Müslümanların özgürlüğünü içermesiyle milliyetçi-muhafazakâr söyleme eklemlenir. Bu söyleme göre Cumhuriyet'in “her dinden insana ait” olduğunu göstermek için müzeleştirdiği ve laik Türkiye'nin sembolü olan Ayasofya, Müslümanların ibadetini kısıtlamasıyla aslında hiçbir zaman laik olamamıştır.

Osmanlı'nın camilerinin korunduğu ve ibadet yeri ve sayıları anlamında bir sorunun yaşanmadığı Cumhuriyet tarihine laiklik üzerinden karşı çıkmak bize şunu gösterir: Milliyetçi-muhafazakârların başka bir camide değil de özellikle Ayasofya'da ibadet edebiliyor olması, Müslüman kimliğinin güç ve iktidarla birlikte anılması için önemlidir. Bu nedenle Cumhuriyet iktidarına onun kavram ve sembolleri üzerinden karşı-hegemonya oluşturmaya çalışan alternatif muhafazakâr kimlik, meşruiyetini “Şanlı Osmanlı” tarihinden ve Fatih'ten alır.

Berk'in Ayasofya'ya namahrem eli değdiğini ifade etmesi ise Düşman Batı (Hıristiyan) imgesini çağırıştırır. Bu imgede anlatılmak istenen, Ayasofya'nın düşmanla işbirliği içindekiler tarafından müzeye çevrildiğidir. Böylelikle Cumhuriyet rejimi “iharet” çerçevesinde sunularak Ayasofya'nın müze oluşunun bunu kanıtladığı savunulur.

Aynı zamanda bu dönemde İslamcı tarikat liderlerinden olan Süleyman Hilmi Tunahan ve Said-i Nursi de Menderes'ten Ayasofya'nın cami olmasına ilişkin isteklerde bulunmuştur. Solak'ın (2021) aktardığına göre Said-i Nursi bu isteğini “Ayasofya'yı puthaneye çevirmek” söylemiyle birlikte yürütmüştür. Ayasofya'da sergilenen mozaik ve heykelleri, semavi dinlerin öncesinde gerçekleşen put tapıncı geleneğiyle bir tutar. Müzeleştirilmenin hiçbir dini inancı ve ritüeli barındırmayan modern içeriğine karşın onu paganizmle, İslamcı bakış açısıyla dinsizlikle tanımlar. Cumhuriyet'in modernleşme politikaları ile tarikatları kapatması, radikal İslamcı geleneğin modernizmle dinsizliği aynı

kefeye koyan ideolojik direncine yol açar. Bu anlamda 1950'lerin muhafazakâr ikliminde tarikat liderleri de Ayasofya'yı araçsallaştırarak yeniden varlık kazanmaya, politik alana dâhil olmaya çalışmıştır.

1952'de Said-i Nursi'ye ve Bekir Berk'e laikliğe aykırı yazılarından dava açılarak Türk Milliyetçiler Derneği'nin 73 şubesi kapatılır. 1953'te Millet Partisi'nin faaliyetleri "dini kendi çıkarlarına alet etmek ve Atatürk devrimlerini yok etmek istediği" iddiasıyla başlatılan soruşturma ile durdurulmuş, 1954'te ise "dini esaslara dayanan ve gayesini saklayan bir cemiyet" olduğu gerekçesi ile kapatılmıştır.

İstanbul'un Fethinin 500. yıldönümü kutlamalarına baktığımızdaysa 1948'de İnönü tarafından kurulan İstanbul'un Fethini Kutlama Komitesi'nin ekonomik faktörler nedeniyle de planladığı gibi büyük bir kutlama gerçekleştiremediğini görürüz. Fatih Cami'de yapılan kutlamalara Menderes, İngiltere Kraliçesi'nin taç giyme törenine gittiği ve Bayar da İzmir'deki NATO Karargâhı'nı ziyaret ettiği için katılmamıştır (Ünal, 2003).

Sonuç olarak Menderes'in tedavüle soktuğu Osmanlıcı-İslamcı semboller altında milliyetçi-muhafazakârların ses bulduğunu; Ancak rejimin ilkeleri kapsamında çeşitli kısıtlamalara maruz kaldıklarını söyleyebiliriz. Bu kısıtlamalar ve Ayasofya taleplerinin yerine getirilmemesi, Cumhuriyet'e karşı reaksiyoner ve rövanşist söylemlerin dozunun artarak devam etmesine de sebebiyet vermiştir.

1950'lerin iklimine ve Ayasofya meselesine Kemalist cephenin bakış açısını ise 1923-1950 yılları arası milletvekilliği de yapan gazeteci Falih Rıfkı Atay'ın söylemlerinde değerlendirebiliriz. 1955'te ilk baskısını yapan kitabında Ayasofya'nın müzeye çevrilmiş dinamiklerini şu şekilde açıklar:

"Bana Ankara'dan mektup yollayan okuruma:

- 1- Ayasofya doğrudan doğruya Atatürk'ün emri üzerine müzeye çevrilmiştir.
- 2- Müzeye çevrilişin Türkiye-Yunanistan ilişkileri ile hiç bir ilgisi yoktur. Atatürk batı medeniyet toplumları arasına katılan Türkiye Türklüğünün eski din ayrışıklığı geleneklerini geride bıraktığını göstermek, ve asırlarca kapalı duran eşsiz sanat eserlerini devamlı olarak ziyaretçilere açık bulundurmak için Türk şerefini ve itibarını arttırıcı bu büyük kararı vermiştir. Bu işi o

zamanın Başbakanı İnönü'den ve Ayasofyalılara ağız açtırmayan Bayar'dan sorabilirsiniz.

3- Fatih Ayasofya'yı cami yaptığı vakit İstanbul'da namaz kılacak kubbe altı yoktu. Bugün İstanbul İslam âleminin en çok ve büyük camileri olan şehridir.

4- Kapkara taassub ve gericilik Atatürk'ten öç almak için bu işi ortaya atmıştır" (Atay, 1980: 36-37, aktaran Solak, 2021).

Ayasofya kararında Atatürk'ün emrine ve Türk-Yunan ilişkilerine vurgusu, Ayasofya'nın Bizans, dolayısıyla Yunanistan için müzeleştirildiğine yönelik ifadelere cevap niteliğindedir. Milliyetçi-muhafazakârların Düşman Batı imgesiyle devreye soktuğu ihanet içindeki Cumhuriyet tasarımına karşı, Ayasofya'nın sadece Türkiye için müzeleştirildiğinin altı çizilir. "Türkiye Türklüğü" söylemiyle Osmanlı ile arasına mesafe koyan Atay'a göre müze kararı, modernleşme çerçevesinde sanat eserlerine verilen önemi ve dini kutuplaşmaları geride bırakmayı anlatır. Milliyetçi-muhafazakârların söylemlerini ve Ayasofya'ya ilişkin cami taleplerini bağnazlık ve gericilik olarak değerlendirmesi, Atay'ın modern-millî kimliğinde alternatif kimliğin nasıl yorumlandığını gösterir.

Diğer yandan Atay, Ayasofya'nın Osmanlı zamanında camileştirilmesiyle şimdiki zamanda camileştirilmesinin farklı koşullarına dikkat çeker. Ona göre Ayasofya meselesinin ardındaki asıl neden, Mustafa Kemal Atatürk ile hesaplaşmaktır. Bunu başka bir söyleminde de açıkça ifade eder:

"Atatürk medreseleri kapıyarak, eğitim birliğini kurduğu vakit ilk yer altı medresesi Çamlıcalı Süleyman adında bir gerici tarafından işletilmiştir ki Atatürk'ün de, Atatürkçülüğün de en büyük düşmanları Süleymancılar denen bu takımdandır. Nurcular ve Süleymancıların demokrasi medreselerinden yetişmiş olanlar arasında pek çok olduğunu aydın müftülerimizden duydum. Bunlar Ankara'daki son müftüler toplantısında, Ayasofya camie çevrilmedikçe buradan gitmeyiz, diye ayaklanmaya benzer bir direktmede bulunmuşlardır. Ayasofya; şeriatçılığa doğru gidebilmek için kaba, kara ve koyu Atatürk düşmanları tarafından zorlanan bir kapıdır. Bu kapıyı kırmak Atatürk'ün kabrini eşip kemiklerini çıkararak yakmak demektir" (Atay, 1980: 108, aktaran Solak, 2021).

Atay'ın tarikatları referans olarak Ayasofya'nın şeriat için araçsallaştırıldığına vurgusu, müzenin bir kez daha laik Türk Devleti kapsamında anlaşıldığını ortaya koyar. Bu söylem; Osmanlı-İslamcı zihniyeti, Cumhuriyet için bir tehdit olarak algılamayı doğurur. Bu anlamda milliyetçi-muhafazakâr ve İslamcıların Batı ve modernleşme travmasının laik-millî kimlikteki biçimi; şeriat ve modern öncesi döneme dönüşür. Ayasofya taleplerinin şeriata dönüş isteğini, şeriati isteyenlerin de Atatürk düşmanı olduğunu vurgular. Böylelikle Cumhuriyet zihniyetini Atatürk'te cisimleştiren Atay, Ayasofya'yı müze yapmanın Fatih'e ihanet olduğu söyleminin karşısına cami isteklerinin de Atatürk'e ihanet olduğu söylemini koyar. Osmanlı-Cumhuriyet zıtlığının Fatih ve Atatürk'te kişileştirilmesi, ideolojilerin kurucu siyasi aktörlerde de sembolleştiğini açığa çıkarır. Söylemlerin Fatih'in ruhunu ya da Atatürk'ün kabrini içeren vurgularla sürdürülmesi ise birinin bir diğerini düşmanlaştıran yapısının yanında, kitlelerin duygularına hitap eden sembolik bir işlevi vardır.

Bildiğimiz üzere Demokrat Parti iktidarı, Menderes'in idamıyla sonlanır. Bu dönemde muhafazakâr kimliğin uğradığı çeşitli kısıtlamalar ve Menderes'in idamına tanık olmaları, özgüven tesis etmeye çalıştıkları siyasi ve kültürel alandan yeniden dışlanmanın psikolojisini daha sonraki söylemlerde görmemize yol açar. Osmanlı-İslam geçmişinin sahiplenilmesi, DP sonrası sağ partilerin ve siyasilerin de başlıca uğrak noktalarından biri olur. Menderes zamanı çeşitli aktörlerin ve düşünürlerin Cumhuriyet'e yaptıkları eleştiriler, muhafazakârlığın alternatif kimlikten çıkamamasıyla birleşince “Yeni-Osmanlıcı anlatı” (Tokdoğan, 2020: 61) Türk Sağ'ının siyasal söylemine hem bir geçmişe özlem hem de gelecek hedefi olarak yayılır.

1960'ları ve 70'leri çalışmamızın konusu dâhilinde incelediğimizde pek çok farklı siyasi aktörün Ayasofya söylemlerine rastlarız. 1950'lere kıyasla Ayasofya'nın ibadete açılıp açılmayacağı meselesi, siyasi gündemde daha fazla yer almıştır. Bunun en önemli nedeni ise Milli Türk Talebe Birliği'nin Ayasofya'nın cami olmasına yönelik yürüttüğü kampanya ve eylemlerdir. Özellikle İstanbul'un Fethi kutlamalarında birleşen kalabalıkta MTTB; “Ayasofya'da Kuran ve ezan” sloganlarıyla iktidara seslenmeye başlamıştır.

1964 yılında o tarihte iktidarda olan CHP'nin Başbakan Yardımcısı Kemal Satır'ın Ayasofya'nın tekrar cami olmayacağını ifade etmesi üzerine Adalet Partisi'nin Erzurum Milletvekili Turhan Bilgin, “Ayasofya minarelerinden Ezan-ı Muhammedi yükselirse

bunun tarihi kıymetine zarar mı gelir. İkibuçuk senedir iktidarda olan bir partinin Başbakan yardımcısının Ayasofya'nın illaki kilise kalması istemekten başka bu millete söyleyeceği söz yok mudur?" demiştir (Sebilürreşad, 1964, aktaran Solak, 2021: 301).

"Ayasofya'nın kilise kalması" söylemi, oldukça çarpıcı bir ifadedir. Daha önce gördüğümüz Ayasofya'nın Bizans ve Bizans eserleri için müzeleştirildiği yorumu, Bilgin'de kiliseye evrilir. Muhafazakâr düşünüşün müze kavramına direncini burada da görürüz; Ancak farkı, müzenin İslam ve Osmanlı'nın zafer sembolliğini arındıran yapısından ziyade tamamen Hıristiyan sembolü olarak algılanmasıdır. Cumhuriyet modernleşmesinin Batı'lı kavramlarla devreye girmesine Hıristiyanlaşma gözüyle bakılır. Başka birçok caminin ya da kilisenin hem Türkiye'de hem de yabancı devletlerde müzeleştirildiği ve hiçbir devletin din değişikliği yaşamadığı bilinmesine rağmen böyle bir söylemde bulunmak; geçmişte ve şimdide CHP iktidarını itibarsızlaştırmaya yöneliktir. Satır'a "kilise kalmasını istemekten başka bu millete söyleyeceği başka bir söz yok mudur" şeklinde seslenerek siyasi aktörün ve bağlı olduğu partinin dine bakış açısını, toplumsal bilince kutuplaştırıcı düzlemde işler.

1965'te ise Adalet Partili Suat Hayri Ürgüplü'nün Başbakan ve yine aynı partiden Süleyman Demirel'in Başbakan Yardımcısı olduğu bir iktidar değişikliği yaşanmıştır. Menderes'e benzer şekilde Ürgüplü'ye de muhafazakâr kesimlerden Ayasofya'yı cami yapmasına ilişkin talepler gelince Ayasofya'nın ibadete açılıp açılmayacağı konusu Diyanet'e taşınmıştır. Bunun üzerine Diyanet İşleri Başkanı Tefvik Gerçeker, şu ifadelerde bulunmuştur:

"Koalisyon hükümetinden (Suat Hayri Ürgüplü'nün Kabinesi) son günlerde bize, Ayasofya Müze'sinin ibadete açılıp açılmayacağı soruldu. Bu hususu 'Müşavere ve Dini Eserler İnceleme Kurulu'nda' görüştük. Komisyon, Ayasofya'nın müze olarak kullanılmasının içerisinde ibadete engel olmadığına karar verdi" (Solak, 2021: 302).

Ayasofya, Diyanet'in ibadete açılabileceği şeklinde görüş bildirmesinden sonra da bu tarihlerde ibadete açılmasına yönelik bir adım atılmamıştır. Tefvik Gerçeker'in açıklamasından birkaç ay sonra tek başına iktidara gelen Süleyman Demirel ve Adalet Partisi içinse bir siyasi malzeme olarak konumlandırılmayı sürdürür. Diğer yandan, muhafazakâr kimliğin DP'den sonra yeni temsilcisi olan AP'ye medyadan da Ayasofya'nın

camii olup olmayacağına yönelik sorular gelmeye başlamıştır. Bu sorulara AP'li Devlet Bakanı Rafet Sezgin'in cevabı şudur:

“Vatandaş olarak Ayasofya'nın camii haline ifrağına ve ibadete açılmasına muvafık mütalaa ediyorum. Hükümet üyesi olarak bu meseleyi hukuki durumu bakımından, yetkili kurallara götürüp tetkik etmenin kararındayım. Ben şahsen bunun ibadete açılmasını talebeliğimden beri düşünürüm” (Oğur, 2020).

Sezgin'in vatandaş olarak ve öğrenciliğinden itibaren Ayasofya'nın camii olmasını arzulaması, kişisel istek ve çıkarlar nezdinde muhafazakâr kesimle birleştiğinin mesajını içerir; Ancak meseleyi hukuki kararlara bırakır.

Süleyman Demirel de ona aynı soru yöneltildiğinde Oğur'un aktardığına göre şunları söyler: “Ayasofya'nın ibadete açılması hakkında öteden beri çeşitli yollarla yetkili mercilere intikal etmiş dilekler mevcuttur. Son zamanlardaki dilekler evvelki isteklerin tekrarı mahiyetinde yine yetkili kurumlara intikal etmektedir” (Oğur, 2020).

Ayasofya sorularına başka bir cevabı ise “Böyle bir şey bize intikal ederse düşünüyoruz” olmuştur (Oğur, 2020). Demirel'in bu ifadeleriyle Ayasofya'nın ibadete açılmasını muhafazakâr kamuoyunda “bir ihtimal” olarak gündemde tuttuğunu söylememiz mümkündür.

Dönemin Cumhurbaşkanı Cemal Gürsel'e baktığımızdaysa 4 Aralık 1965'te verdiği demeçte konudan rahatsızlık duyduğu anlaşılır: “Çok fena söylerim, söyletmeyin bana. O devirler geçti. Ayasofya ile, camii ile, medrese ile uğraşacak vakit geçti. Memleketin bin bir derdi, meselesi var, asıl onlarla uğraşalım” (Oğur, 2020).

Gürsel'in söylemi, dini sembolleri siyasetten ve kamuoyundan dışlayan bir anlam içerir. Ayasofya, camii, medrese gibi tartışmalı meselelerin geçmişte kaldığını vurgular. Ona göre o günkü koşullarda ülkeye gereken, sosyo-ekonomik sorunlara odaklanılması ve bu meseleleri geride bırakmasıdır. Bu yorumda iki bakış açısı sunabiliriz: İlki, geçmişle ve geçmişe ait dini sembollerle hesaplaşmanın toplumsal gelişmeye ket vurduğunu savunan Cumhuriyet modernleşmesinin perspektifidir. Diğerisi ise siyasi gündemin din üzerinden yürütülmesinin toplumsal gerçeklikten uzaklaştırıcı, “gündem yaratma” aracı olarak işlev kazandığı eleştirel yönelimdir. Gürsel ilkinde daha yakın dursa da dönemin siyasilerinin

Ayasofya'ya bu denli eğilmesini ve siyasi malzeme olarak kullanmasını gerçekçi bulmadığı açıktır. Nitekim bu demecinden sonra Demirel iktidarı için Ayasofya konusu bir süreliğine kapanmıştır. Bunun bir nedeni de Cemal Gürsel'in 1964'teki bir konuşmasında "Ben Ayasofya'nın mütevellisiyim" (Akan, 2008) şeklinde belirttiği gibi, Ayasofya'nın geleceğinin Cumhurbaşkanı sorumluluğunda olduğuna yönelik söylemidir.

Diğer yandan, AP'nin siyasi aktörlerinin yetkili kurumlara bıraktığı ve Cumhurbaşkanının ibadete açılmayacağını ifade ettiği bir iklimde Ayasofya, Milli Türk Talebe Birliği'nin ideolojik söylem ve pratiklerinin başlıca odağı olmaya devam eder. 1964 ve 1965'te yapılan Fetih kutlamalarında Ayasofya'da namaz kılmak isteyen MTTB üyelerine asker ve polis tarafından müdahale edilmesi ise bu kesimde bir "dava" olarak sembolleşmesine ve ideolojik direncin mekânlarından biri olmasına neden olur. Bu anlamıyla Ayasofya, "mabedin yeniden ibadete açılması mücadelesi üzerinden kurulan anlatının içinde bir imge olduğu kadar, bu durumu tamamlayıcı nitelikteki eylemlerin de sahnesidir" (Özekmekçi, 2020: 284).

29 Mayıs 1967'de MTTB tarafından Sultanahmet'te düzenlenen İstanbul'un Fethi yıldönümünde MTTB Başkanı İsmail Kahraman, "Fethin sembolü Ayasofya öksüz, Ulu Atamız Fatih'in ilk Cumayı kıldığı ve cami olarak vakfettiği Ayasofya'nın ayyuka set çeken minareleri ezansız iken bu büyük fethi kutlayamayız" diyerek herkesi Ayasofya'da bir saatlik oturma eylemine çağırır (Burak, 1969: 48, aktaran Öztürk, 2016: 113).

Kahraman'ın "Öksüz Ayasofya" söylemi, Ayasofya'nın Osmanlı ve İslam sembolü olmadığı kimsesiz kaldığına dikkat çekmektedir. Ayasofya'nın öksüzlüğü, Batılılaşma ile yurtsuz kaldığını düşünen İslamcıların mağduriyet temasını sürdürmeye hizmet eder. Bu anlamıyla Necip Fazıl'ın "öz yurdunda garipsin, öz vatanında parya" dizeleri Ayasofya'da somutlaştırılır. Ayasofya'yı ve İslamcı kimliği kimsesiz bırakan, yurtsuz kılan Cumhuriyet ile kurucu liderine olan tepki ise "Ulu Atamız Fatih" söyleminden anlaşılabilir. Kurucu ideolojiyle devreye giren "Ulu Atatürk"; "Türk'ün Atası" anlamını içermesiyle karşı-söyleme maruz kalır. Kahraman'ın Ata olarak Fatih'i öne çıkarması, diğer milliyetçi-muhafazakârlarda olduğu gibi Cumhuriyet modernleşmesini reddedmiştir. Ezansız Ayasofya'nın "bu büyük fethi" kutlamaya engel teşkil etmesinde de gördüğümüz gibi MTTB ve Kahraman'da hâkim olan düşünce, Cumhuriyet'in "kimsesiz" bıraktığı güç ve zafer sembollerinin geri alınması gerektiğidir.

Ayasofya’da düzenledikleri protestolarla da bir yandan yeniden fetih ruhunu dolaşıma sokmaya, diğer yandan taleplerini iktidar tarafından kabul ettirmeye çalışırlar.

Temmuz 1967’de Papa 6. Paul’un Türkiye ziyaretinde Ayasofya’da dua etmesi ise MTTB’nin başını çektiği muhafazakâr kamuoyunda eleştirilere sebep olur. Yine MTTB yöneticileri tarafından Ayasofya’da namaz kılma eylemi düzenlenir. İbadete açılmayan Ayasofya’da Papa’nın dua edebilmesi, İslamcı kimliğin Hıristiyan-Müslüman karşıtlığı ekseninde Ayasofya’yı tekrar sembolleştirmesine yol açar. “Öteki” bilincini ayyuka çıkaran bu olayla “dava”larının meşruluğunu sağlarlar. Oğur’un (2020) aktırdığına göre AP iktidarı gelen tepkiler karşısında zamana bırakılması gerektiğini ifade etmiş, gazetelerde de 1973 seçimlerinde tekrar AP iktidara gelirse Ayasofya’nın bu kez ibadete açılacağı yazılmıştır. Adalet Partisi’nin siyasi koz olarak Ayasofya’yı gündemde tutması burada da ortaya çıkmaktadır. Demirel için muhafazakâr kesimin desteğini almak, iktidarını sağlamak ve korumak adına önem teşkil etmiştir.

1970’lerin ikinci yarısından itibaren ise Ayasofya “dava”sının söylemleri ve eylemleri, MSP’nin çatısında toplanmaya başlar. Özellikle 80’lere kadar olan sürece ve Milli Saadet Partisi’nin Milli Görüşçü-İslamcı gelenekten gelen kurucusu Necmettin Erbakan ile AP’li Süleyman Demirel’in konu hakkındaki gerilimine geçmeden önce, CHP’den bir siyasi aktörün de Ayasofya meselesi hakkındaki söylemlerine yer vermeliyiz.

Bülent Ecevit’in Milliyet Gazetesi’nin 4 Eylül 1974 tarihli sayısında yer alan Ayasofya hakkındaki düşünceleri diğer siyasi aktörlerden farklıdır:

“Bugünkü haliyle Ayasofya, bence Doğu ve Batı kültürleri arasında, İstanbul’un coğrafi konumuna ve Türklerin tarihsel işlevine uygun düşen bir köprü niteliğindedir ve mozaikleriyle Hıristiyanlığın, eklenmiş minareleriyle de İslam’ın barış içinde bir arada yaşayabileceğini sergileyen bir anıt görünümündedir” (Milliyet, 04.09.1974, aktaran Akan, 2008).

Ecevit, Cumhuriyet’in modern paradigmasını hatırlatır. İstanbul’un Doğu ve Batı arasındaki coğrafi yerleşiminin Ayasofya’nın müze statüsünde sembolleştiğini ifade eder. Dini biz-onlar ekseninde yaşayan kutuplaştırıcı söylemler karşısında gelenekleri de kapsayacak şekilde Batı ile uyumlu yaşanabileceğine yönelik barışçıl bir vurgu yapar.

Milliyetçi-muhafazakârlar ve İslamcılar tarafından Batı'ya taviz gibi bir güçsüzlük iması ya da bizzat Batı zihniyeti olarak düşmanlaştırma girişimine Ecevit'in kimliği ve temsil ettiği değerler açısından yaklaştığımızda, Ayasofya'nın müzeleştirilmesinin aslında "savaş zihniyetini" de geçmişte bıraktığını gösteren bir niteliğe sahip olduğunu söyleyebiliriz.

Ecevit, muhafazakâr kimliğe karşı rövanşist bir tavır almaz ya da Doğu-Batı, Osmanlı-Cumhuriyet zıtlıklarını üreten bir söylemde bulunmaz. Aksine, "bir arada yaşayabilme" ifadesi ile uzlaştırıcı bir yol benimser. Modern öncesi devletlerin din savaşları ile kurduğu egemenliklerin modern Türkiye için bir çatışma haline gelmemesi gerektiğini savunan söylemi tekrarlar.

1977'ye geldiğimizdeyse MTTB ve MSP'nin Ayasofya protestolarının devam ettiğini görürüz. 26 Mayıs 1977'de MTTB üyeleri müzeyi ziyaret etme maksadıyla bilet alıp içeri girerek, "*Mahzun Ayasofya, açılacaksınız*" yazılı kâğıtlar eşliğinde burada namaz kılar (Çalmuk, 2020). MSP lideri Necmettin Erbakan ise "Büyük Fetih Mitingi (Ayasofya'yı Açacağız)" başlıklı broşürü yayımlatarak 29 Mayıs 1977'de Taksim'de bir miting düzenleyeceğini açıklar. Yapılan mitingde "*Bir Cuma Açacağız*" yazısıyla birlikte resmedilen Ayasofya tablosu asılmıştır (Dik Gazete, 11.07.2020).

"Mahzun Ayasofya" ve "Bir Cuma Açacağız" söylemlerinin "acı ve hüznü çağıran boyutunun yanı sıra, gerek iktidar seçkinleri gerekse toplumsal tabanda harekete geçme, eyleme, şimdiki ve geleceği inşa etme motivasyonunu da sağlıyor" (Tokdoğan, 2020) oluşu; İslamcı kimliği alternatiflikten çıkarıp egemen kimlik biçimine getirme arzusunu da içerir. O dönemlerde bu arzunun cisimleştiği Erbakan; Ayasofya'yı açmayı Demirel'e yakıştıramaz ve burayı ibadete açacak anahtarın MSP'nin amblemindeki anahtar olduğunu söyler (Oğur, 2020). Dolayısıyla kendisinin ve partisinin yeniden fetihçi bir anlayışın bayrağını taşıyacağını bu metaforla da zihinlere kazıyarak İslamcılarını etrafında toplar.

AP, MTTB ve MSP üçgenindeki gelişmelerin ardından 1980'de Ayasofya'da ilk kez bir değişiklik yaşanır. O zamanlar Başbakan olan Süleyman Demirel, 12 Eylül darbesine yaklaşık bir ay kala, 8 Ağustos 1980'de AP'li Bakanlar ve çeşitli ülkelerin bakanlarıyla Ayasofya'nın dışındaki Abdülmecid Mescidi'nde ilk Cuma namazını kılar. Sadece Türk devlet adamlarının ve İslam ülkelerinin başkanlarının Hünkâr Mahfili'nde

ibadet edebileceği belirtilerek Ayasofya'nın bir kısmı ibadete açılır. Demirel, bu değişikliğe yönelik Yahya Kemal'e de atıf yaparak şunları kaydetmiştir:

“Devletin iki mânevî temeli; Ayasofya'da Ezân ve Hırka-i Saadette Kur'ân okunması sözü bence çok mühimdir. Gerek Hırka-i Saadeti, gerekse Ayasofya'yı gezdikten sonra anladım ki, Osmanlı devletini ayakta tutan şey, Hırka-i Saadette okunan Kur'ân'la, Ayasofya minaresinde okunan ezanlardır” (İlhan, 2020).

Devletin “manevi” temeli olarak Kuran ve ezandan bahsetmek, laik devlet anlayışına oldukça zıttır. Laiklik “devletin dini olmaz”ı aşılır, siyasi ve toplumsal aktörleri yasa önünde eşitler. Demirel'in söylemi ise -Osmanlı'nın din-ü devletliğine referansla- bir devletin varlık koşulunu dini temsilciliğine bağlamak anlamına gelir. Ayasofya'daki ezan ve namaz, Türk Devleti'nin de Osmanlı mirasının sürdürülerek “ayakta durduğunu” gösteren semboller olacaktır. Demirel ve çoğu muhafazakâr siyasetçinin bu sembolleri dolaşıma sokarken söylemediği şey şudur: Toplumsal ve siyasi meşruiyet zemini olarak din, İslamcı ve muhafazakâr kimliği avantajlı kılacak bir işleve sahiptir. Bu anlamda maneviyat ve semboller, maddi iktidar ve gücün yeniden üretilmesinde araçsallaştırılırken toplumun maddi-somut gerçeklikleri dışlanır.

12 Eylül 1980 darbesinden bir süre sonra Hünkâr Mahfili, tehlike arz ettiği gerekçesiyle Ayasofya'daki onarım tamamlanıncaya kadar ibadete kapatılır. İlerleyen tarihlerde Demirel bu dönemi, “Biz, Ayasofya'nın Hünkâr Mahfilinde namaz kılınmasını ve minarelerinde ezan okunmasını uygun bulduk. Zira minare ezan okumak, cami de namaz kılınmak için vardır. Ve bunu gerçekleştirdik. Ayrıca Hırka-i Saadette 24 saat Kur'ân okunmasını sağladık. Daha sonra her ikisini de kaldırdılar” diyerek hatırlar (Oğur, 2020).

80 darbesinin baş aktörü Kenan Evren de bu kararlar ile ilgili o zamanlar bir yorumda bulunmaz; Ancak daha sonra Ayasofya için şunları söyler:

“... Ayasofya müzesinin şimdiki durumunu görmek istedim. Çok uzun zamandan beri burayı görmemiştim. Bizim aşırı dinciler ikide bir buranın yine cami olarak kullanılmasını ister dururlar. 12 Eylül döneminde de bu teklif bize birkaç defa geldi. Her defasında reddettim” (Evren, 1991).

Demirel'in muhafazakâr özcü yönelimle Ayasofya'nın statüsünü zaten müze olarak benimsemediğini, “cami namaz kılınmak için vardır” söyleminden anlayabiliriz. Evren'e göreyse bu yöndeki talep ve pratikler, “aşırı dinci” olarak tanımlanır. 12 Eylül darbesinin gerekçeleri olarak siyasi cinayetlerin ve Erbakan'ın 6 Eylül 1980'de düzenlediği “Kudüs Mitingi”nde atılan “Şeriat isteriz” sloganlarının gösterildiğini göz önüne alırsak aşırı dincilikten kastının şeriat olduğu açıktır. Dinciliğin aşırı ya da kabul edilebilir biçimindeki sınırlarını çizen Evren'in, aynı zamanda okullara zorunlu din dersi konması ya da Alevi bölgelerde din hizmetinin yaygınlaştırılması gibi uygulamalarda bulunduğu da bilinmektedir (Bora, 2021: 403). Bu anlamda “aşırı dincilik-aşırı olmayan dincilik” sınıflandırması ile rejim anlamında şeriata karşı çıkarken, kendi dini perspektifini askeri otoritesi ile meşrulaştırmaya çalıştığını söylemek yanlış olmaz. Ayasofya'nın Hünkâr Mahfili'ni kapatması şeriatın gelmeyeceği mesajını, toplumsal alandaki dini politikaları ise İslam hukukunu benimsemeyen de kurulabilecek dini hegemonyanın stratejisini içerir.

Tanıl Bora'nın da ifade ettiği üzere, “Türk-İslam Sentezi 12 Eylül rejimince ‘harfiyen’ benimsenip resmi doktrin olarak belenmiş değildi; fakat devletin otoriter-faşizan itaat talebi ve ordunun daha önce uzak durduğu dinin de sadakat ve rıza üretim donanımına boldan dâhil edilmesi, rejimi bu Sentez söylemiyle buluşturuyordu” (Bora, 2021: 403).

5.3. 1980 - 2000 Arası Söylemlerin Eleştirel Çözümlemesi

Darbeden birkaç yıl sonra iktidara Anavatan Partisi'nin kurucusu Turgut Özal geçer. 1983-1989 yılları arası Başbakanlık ve 1989-1993 arası Cumhurbaşkanlık yapan Özal, Başbakanlık görevindeyken Ayasofya'nın ibadete açılmasına yönelik bir adımda bulunmaz. Yücel'in (1992) aktardığına göre yabancı devlet başkanları ile Ayasofya Müzesi'ni ziyaret ettiği de bilinmektedir. Fakat kimi siyasi aktörlerin gündeminde Ayasofya, ideolojik direncin sembolü olmaya devam etmiştir.

1988'de RP İstanbul Başkanı Recep Tayyip Erdoğan, “Ayasofya'da ezan seslerini duymak bizim hasretle beklediğimiz andır” (Yeni Asya, 21.05.2014) söylemiyle Ayasofya'yı cami olarak görme arzusunu ilk defa dillendirir. “Hasretle beklediğimiz an” vurgusu, hem Türk siyasetinde yarım kalan ibadete açma girişimine atıfla hem de kendisinin de dâhil olduğu İslamcı kimliği temsiliyetiyle yapılır.

1950-1980 arası söylemleri incelediğimiz bölümde Ayasofya “dava”sının MTTB’de toplandığını belirtmiştik. Erdoğan’ın MTTB içinde yetiştiğini ve Erbakan’ın Milli Görüşçü Refah Partisi’nden bir siyasi aktör olarak sahneye çıktığını düşünürsek –ki 1970’lerin MTTB’si Milli Görüş geleneğinin kadro kuluçkası olmuştur (Bora, 2021: 397)- İslam sembollerine vereceği önemi her zaman için sürdüreceğini öngörebiliriz.

Darbe döneminde kapatılan MSP bu tarihlerde Refah Partisi olarak bir ad değişikliği yaşasa da düşünsel çerçevede bir değişikliğe maruz kalmamıştır. Bunu göstermek adına RP Genel Başkanı olarak siyasete devam eden Necmettin Erbakan’ın meydanlarda yaptığı Ayasofya konuşmalarına değineceğiz. İlk konuşması şöyledir:

“Ayasofya Camii, İslam’ın köhnemiş Hıristiyanlığa galebesinin timsalidir. Yani o bir zaferin, onun timsalidir. Hakk’ın batıla galebesinin timsalidir. Ayasofya, Fatih Sultan Mehmet’in malıdır. Ayasofya bir semboldür. Ayasofya Camii’nin bir an evvel ibadete açılması, hem Vakıflar Kanunu’na göre hem de insanlık görevidir” (Yeni Şafak, 13.06.2020).

Ayasofya’nın “zafer sembolü” oluşu; İslam’ın son din oluşuyla Hıristiyanlığa, dolayısıyla İslamcı literatüre göre geçersiz sayılan önceki dinler karşısında galip geldiği söylemi üzerinden oluşturulur. Türk-İslam sentezine uygun şekilde Osmanlı mirasına Erbakan da vurgu yapar; Ancak milliyetçi-muhafazakârların aksine, onda “Türk”, “Türk milleti”, “milli gurur” gibi kavramlara rastlamayız. Ayasofya’nın ibadete açılma talebini, İslami toplum tasavvuruyla birleştirir. Fatih’e vurgusu ise İslam kurallarının yaşandığı geçmişin “zafer” içermesi nedeniyle şimdiki toplumun benimsemesi gereken lider vasfı için bir temsil oluşturma çabasıdır. Geleceği İslami çerçevede kurma arzusu, bir zamanlar sahip olunan sembollere geri dönüşte temellendirilir. Çünkü bu sembollerin kaybolması, Erbakan’ın aşağıdaki konuşmasındaki gibi Batı taklitçilerinin iktidarını gösterir:

“Eğer ki Ayasofya kırmızıya boyanmışsa, kiliseye benzetilmişse, ezan okunmuyor, içinde namaz kılınmıyorsa biliniz ki Türkiye’ye taklitçiler hâkimdir, biliniz ki yeryüzünde sadece zulüm düzeni yürümektedir. Yok, eğer Ayasofya’ya bakınız gümbür gümbür ezanlar okunuyor, Hakk’ın sesi bütün dünyaya ilan ediliyorsa o zaman da biliniz ki Türkiye’de Milli Görüşçüler hâkimdir, inananlar hâkimdir, yeryüzüne Adil Düzen Saadet Nizamı hâkimdir. Onun için Ayasofya; İstanbul dünyanın merkezi Ayasofya

da bütün dünyada Hak mı hâkim, Saadet Nizamı mı var zulüm nizamı mı var bunun sembolüdür” (El-Aziz, 17.07.2020).

Erbakan’ın Ayasofya’nın statüsü üzerinden “taklitçiler” söylemini ortaya koyması, Milli Görüş ideolojisini hangi zemin üzerine temellendirdiğini de açıklamaktadır. Bu noktada Bora’nın tespiti oldukça değerlidir: Erbakan, “politik kutuplaşmayı milli-taklitçi (gayri milli) ekseninde kurar” (Bora, 2021: 470). Bu tespite göre Ayasofya’yı cami yapanlar milli, müzeye çevirenler ve bunu kabullenenler Batı taklitçisidir. Dolayısıyla onun milliciliği; milletin eski zamanlardaki kullanımını olan ümmet anlamına gelirken, Osmanlı-İslam ümmetine bağlılığını ise Batı (Haçlı) zihniyetini düşmanlaştırıcı söylemlerle ifade eder (Bora, 2021: 470-471). Erbakan’ın Batı düşmanlığını açığa çıkaran konuşmaları, sadece Cumhuriyet rejimine dönük değildir; aynı zamanda Batı’nın tüm siyasi ve kültürel yapılanmalarını kapsayan iç ve dış dinamiklerdir. Bu noktada Ayasofya’yı taklitçi bir pratiğin sahnesi olarak görmesini ise erken Cumhuriyet’in kurucu ideolojisini Batı egemenliği şeklinde değerlendirmesine yol açtığını söyleyebiliriz.

Erbakan’a göre “Türkiye’ye taklitçilerin hâkim olması”, Batı zulmünün sürdüğünü gösterir. Müslümanları ‘ezen’ ve ‘aşağılanmış hissettiren’ modernleşme ve Cumhuriyet zihniyetinin zalim ilan edildiği bu söylemin somutlaşması için yine mekân olarak Ayasofya seçilir. İçinde namaz kılınmayan, minarelerinden ezan sesi duyulmayan, kırmızıya boyanan Ayasofya da bir nevi kilise taklidi olmasıyla Müslümanların içinde yaşadıkları topluma yabancılaştıklarının sembolliğini içermektedir.

Erbakan, kendine yabancılaşan İslamcı kimlik için çözümü “Adil Düzen” ve “Saadet Nizamı” anlayışlarında görür. Ekonomi politiğiyle birlikte işleyen bu kavramlara Ayasofya özelinde verdiği önem ise Ayasofya tekrar ibadete açıldığı takdirde, Milli Görüş’ün maddi ve kültürel iktidarının göstergesi olacağı içindir.

1970’lerdeki anahtar metaforunda gördüğümüz gibi, iktidar ve güç istencinin kitlelere Ayasofya’yı ibadete açma sözü üzerinden meşrulaştırılması Refah Partisi döneminde de sürdürülür. Bu anlamıyla “Ayasofya imgesi, bugünden geçmişe kaçışın değil, geleceği güç ve ihtişam temelinde, üstünlük duygusuyla yeniden inşa etme gayretinin aracı” haline gelir (Tokdoğan, 2020: 177).

Ayasofya'nın Hünkâr Mahfili, 10 Şubat 1991'de ikinci kez açılır. Turgut Özal'ın Cumhurbaşkanı, ANAP'lı Yıldırım Akbulut'un Başbakan olduğu bu dönemde Ayasofya'da öğle ve ikindi namazları Sultanahmet Cami'deki ezanla birlikte kılınır (Sözcü, 21.10.2016). Bu tarihten itibaren 2020'ye kadar geçen sürede Ayasofya'nın ana binası, yani müze kısmı korunarak Ayasofya'nın dışındaki Hünkâr Mahfili'nde ibadet edilmiştir. Özal'ın ve Akbulut'un Ayasofya'nın ibadete açılma talebine ve direnişine bulduğu formül de Demirel ile aynı olmuştur.

Ayasofya'nın sadece Hünkâr Mahfili'ni açmak, tamamen cami yapmamak muhafazakâr siyasi aktörler için yeterli gelmemiştir. 1993'te Özal'ın ölümüyle Süleyman Demirel Cumhurbaşkanı seçilmiş, Tansu Çiller'in DYP'si ile Erdal İnönü'nün SHP'si koalisyon hükümeti kurmuştur. Daha önceleri de Meclis'e bu konuda yasa teklifi verdiği bilinen DYP Isparta milletvekili Ertekin Durutürk, Refah Partisi'nden Şevket Kazan ve daha birçok RP'li ile birlikte bu dönemde de yasa önerisinde bulunur (Solak, 2021: 303).

Demirel, Çiller ve İnönü sessizliğini korurken DYP-SHP Hükümeti adına 13 Nisan 1994'te SHP milletvekillerinden Nihat Matkap, Ayasofya'nın ibadete açılmasına şu gerekçelerle karşı çıktığını söyler:

“Ayasofya Camii, 24 Kasım 1934 tarihli ve 2/1589 sayılı Bakanlar Kurulu kararıyla müzeye çevrilmiş olup, Kültür ve Tabiat Varlıklarını Koruma Kanunu hükümlerine göre de korunması gerekli kültür varlığıdır. Eski eser olması itibarıyla, özelliklerinin bozulmaması için, halen restorasyonu yapılan Ayasofya Camiinin iç duvarlarında eşsiz değerde freskler bulunmaktadır. Osmanlı İmparatorluğu zamanında badana ile kapatılan bu freskler, müze olarak kullanmaya başlanılacağı sırada, uzmanlar tarafından yapılan dikkatli ve titiz çalışmalar sonunda tekrar ortaya çıkarılmıştır. İbadete açılması halinde -İslam Dinine göre- fresklerin yeniden kapatılması, korunması gereken değerlerin bir daha ele geçemeyecek şekilde yok olmasına neden olacaktır. Camilerin bol olduğu İstanbul'da, çok sayıda turistin yurdumuzu ziyaret etmesine ve Hıristiyan âleminin geniş ilgisinin çekilmesine neden olan Ayasofya'nın camiye dönüştürülmesi, İstanbul Şehrine ibadet yönünden hiçbir katkı sağlamayacağı gibi, korunmaya değer özelliklerin de kaybolmasına neden olacaktır” (Oğur, 2020; Solak, 2021: 303).

SHP'nin 12 Eylül 1980 sonrası kapatılan CHP'ye çözümler dâhilinde geliştiğini ve İnönü'nün Genel Başkan olduğunu hesaba katarsak, Cumhuriyet zihniyetinin Ayasofya üzerinde bir anlamıyla yürürlükte kaldığını söyleyebiliriz. Matkap'ın söyleminde Ayasofya'nın kültürel varlığına yapılan vurgu, erken Cumhuriyet'te olduğu gibi dini sembolizminin ötesine geçerek öncelikle sanatsal ve bilimsel bir nitelikte algılandığını ifade eder. İbadete açıldığı takdirde İslam'a uygun olmayan fresklerin kapatılma gerekliliği; tarihi ve mimari özelliklerine de, turist ekonomisine de zarar getirecektir. Yapıyı Müslümanlık ekseninde homojenleştirme girişimlerinin modern Türkiye'ye bir katkı sağlayamayacağı, aksine korunması gereken değerlerin kaybolacağı düşüncesi metne hâkimdir.

Matkap, muhafazakâr bakış açısındaki modernite-din karşıtlığına da bir yönden açıklama getirir. Camilerin bol olduğu İstanbul ve Türkiye'de Ayasofya'nın ibadete açılmamasının dini yaşayışa kısıtlama getirmediğini, dolayısıyla İslamcılarının savunduğu üzere dinden çıkılmadığını ima eder. Kültürel modernleşme kapsamında da dini görüşlerin ve ritüellerin devam ettiğine, seküler/laik devlet anlayışının buna karşı çıkan bir ideolojisi olmadığına vurgu yapar. Müze statüsünün Hıristiyan-Müslüman ya da inancı olmayan tüm insanlara açık olduğu heterojen yapı korunmaya çalışılır. Dini kimliği dışlayan değil; tüm dini kimliklere aynı mesafede duran bir anlayış söz konusudur.

Hakkı Öznur'un ifadelerine göre Büyük Birlik Partisi ve Refah Partisi milletvekilleri, Matkap'ın bu açıklamasından sonra ona "Sen patrikhanenin sözcüsü müsün? Bizans'ın sözcüsü müsün?" demiştir (Haberiniz, 2020). Büyük Birlik Partisi'nin Muhsin Yazıcıoğlu ile birlikte kurucularından olan Öznur, Yazıcıoğlu'nun 9 Mayıs 1995'te Ayasofya'nın ibadete açılmasının birçok faydasını sıraladığını belirtir:

"Bunlardan ilki, toplum vicdanında Fatih'in emanetine sahip çıkmaktan dolayı meydana gelecek rahatlamayla birlikte, Türkiye Cumhuriyeti devletinin tarihiyle bağdaşmasına bir katkı sağlanacaktır. Bir diğer önemli fayda da dünya kamuoyuna verilecek haysiyet ve fazilet mesajıdır. Ayasofya'yı ibadete açacak Türkiye, bugün dünyada ezilip büzülen, tarihi misyonuna sahip çıkamayan, ezik bir dış politika anlayışını terk ettiğini, yerine tarihi değerlerinden kompleks yerine şeref duyarı, yeryüzünde kendi değerleriyle ayakta durmayı fazilet bilen, başı dik bir dış politika anlayışını benimsediğini hissettirecektir" (Haberiniz, 2020).

3 Eylül 1995'te Yazıcıoğlu yine Ayasofya meselesine değinerek “Yunanistan, müftümüzü tutuklayıp cezaevine atıyor, camileri kilise haline getiriyor. Biz ise Fatih'in emaneti Ayasofya'yı ibadete açamıyoruz” demiştir (Haberiniz, 2020).

Türk-İslam geleneğinden gelen Yazıcıoğlu, Ayasofya söylemlerini de bu doğrultuda kurmuştur. Milli Görüşçülere kıyasla “Türk” vurgusunun fazlaca yer edindiği söylemde esas olan, milli hamaset (milli gurur) duygularıdır. Kahramanlık, yiğitlik, şeref ve gurur; Türk'ün doğuştan getirdiği özellikler olarak kavranır. İstanbul'un Fethi ile Fatih de böyle bir kahramanlık mitosu içerdiği için sahiplenilir. “Ayasofya, fethin İslamiliğine olduğu kadar aynı zamanda bir Kızıl Elma olarak Türklüğün de başarısıdır” (Özekmekçi, 2020: 284).

Milliyetçi-muhafazakârlara göre Türk'ün Müslüman oluşuyla başlayan başarılar silsilesinin doruk noktası olarak Cihan Hâkimiyeti, Türk tarihinin vazgeçilmez anlatısıdır. Bu anlamda Yazıcıoğlu, Ayasofya'nın ibadete açılmasını “dünya kamuoyuna verilecek mesaj” dâhilinde de önemli görür. Özelde Yunanistan'dan, genelde Batı'dan alınacak muhafazakâr-milliyetçi intikamın aracı yine Ayasofya olur.

Ayasofya'yı ibadete açarak Türkiye'nin “ezik” dış politikasını geride bırakacağını söyleyen Yazıcıoğlu, Ayasofya'nın dünya mirası statüsüne değil; kültürel ve siyasi “üstünlük” sembolüne yer verir. Evrensel değerler, hiyerarşik bir açılıma sahip olmadığı ya da bizzat Batı ile birlikte tedavüle girdiği için kabul edilmez. Hedef gösteren ve rövanş alan milli hamasetçi söyleminde devletin “manevi” değerlerini ön plana çıkarırken maddi gelişim unsurlarını yok sayar.

1997'ye kadar Milliyetçi Hareket Partisi'nin lideri olan Alparslan Türkeş de Ayasofya'nın ibadete açılması gerektiğini savunmuştur: “Ayasofya bir mabettir, bir camidir. Onun mabet olarak kullanılması en hayırlı yoldur. Ayasofya üzerinde tasarruf hakkı, aziz Türk milletine aittir. Ayasofya Camii, ibadete mutlaka açılmalıdır” (Haberiniz, 2020).

Ayasofya'nın haklarını Türk milletine bırakan bu söylem, sağ popülist “milli irade” kavramını çağrıştırır. Türkeş'te de Türk milletinin muhafazakâr kesimi başlıca odak noktası olarak karşımıza çıkarken, bu kesimin orada ibadet edebilmesi ve geleneksel olarak

“cami” niteliği taşıdığı için Ayasofya’nın ibadete açılması gerektiği savunulur. Dolayısıyla Müslüman Türk’ün politik alandaki temsilciliğini Türkeş’in de üstlendiğini söyleyebiliriz.

Tekrar Refah Partisi’ne dönecek olursak, parti için ve Türk siyaseti için 1994 ile 1996 yıllarında iki önemli gelişmenin söz konusu olduğunu söyleyebiliriz. Birincisi, 1994’te Recep Tayyip Erdoğan’ın İstanbul Büyükşehir Belediye Başkanlığı; ikincisi ise Necmettin Erbakan’ın 1996-1997 yılları arasında Başbakanlık yapmasıdır. Bu dönemde Ayasofya’nın tamamen ibadete açılması anlamında bir değişiklik yaşanmaz; Ancak Erdoğan, 1994 yılında Uluslar arası Arapça dergi Al-Mujtama’ya verdiği röportajda “Ayasofya Müslümanlar için Camii olarak dönecek” demiştir (Yeni Şafak, 11.07.2020).

Ayasofya, günümüze dek cami olarak geri dönmese de Erdoğan’ın İstanbul Belediye Başkanlığı döneminde İstanbul’un Fetih kutlamaları ve Fatih’i anma törenleri kitlesel düzeyde gerçekleştirilir (Çolak, 2006: 595-596, aktaran Tokdoğan, 2020: 70).

Diğer yandan, bu zamana kadar genellikle söylemsel boyutta kalan Cumhuriyet ile hesaplaşma, kamusal ve kültürel alandaki pratiklere de yansımaya başlar. Modern Türkiye’nin simgelerinden biri olan Taksim için cami projesi, Bizans surlarının yıkılması planı, Cemal Reşit Bey konser salonunda içki verilmesinin yasaklanması ve burada uygun görülen yerlerin mescide dönüştürülmesi gibi uygulamalar; Osmanlı-İslam anlayışıyla Cumhuriyet’in kültürel modernleşmesine hegemonik bir savaş açıldığını gösterir (Tokdoğan, 2020: 71).

Aynı zamanda bu dönem, 1970’lere benzerlikle, İslamcılarının meydanlardaki “*Şeriat isteriz*” sloganlarına sahne olmuştur. Hatta çeşitli İslam örgütlerinin sıklıkla yürüyüşler düzenlemesi, Erbakan’ın Başbakanlık konutunda tarikat liderlerini ve şeyhleri kabul etmesi gibi oldukça radikal eylemleri de barındırır (Tokdoğan, 2020: 72). Cumhuriyet rejimine bir tehdit olarak algılanan bu eylemlerin sonucunda 28 Şubat 1997’de Milli Güvenlik Kurulu’nun kararı ile Erbakan’ın iktidarına son verilir, Refah Partisi kapatılır. Ordunun etkin olduğu bu süreçte Recep Tayyip Erdoğan da 6 Aralık 1997’de Siirt’te yaptığı bir konuşma nedeniyle yargılanarak 1999’da hapis cezasına çarptırılır (Milliyet, 22.04.1998).

Türk Sağ’ında 28 Şubat süreci, “Öksüz ve Mahzun Ayasofya”da olduğu gibi İslamcı kimliğin “mağduriyet” söylemini besleyen ve rövanşist bir tavırla Cumhuriyet ile hesaplaşmalarını meşrulaştıran bir zemine oturtulur.

Tüm bu gelişmeler, Milli Görüş'ün iki önemli temsilcisinin kopuş dinamiklerine zemin oluşturarak Türk siyaseti için yeni bir dönemin başlamasına neden olmuştur. 2001 yılında Necmettin Erbakan, geleneksel İslami referanslarla birlikte Saadet Partisi'ni; Recep Tayyip Erdoğan ise aynı yılda “yenilikçi” Adalet ve Kalkınma Partisi'ni kurar.

5.4. 2000 - 2020 Arası ve Ayasofya'nın Yeniden Cami Oluşu ile İlgili Söylemlerin Eleştirel Çözümlemesi

2002 yılında girdiği ilk seçimlerden tek başına iktidar olarak çıkan AKP'de Abdullah Gül Başbakan olmuş, Erdoğan siyasi yasağı devam ettiği için seçimlere girememiştir. 2003'te yasağı kalkınca Abdullah Gül'ün istifa etmesiyle Başbakanlık koltuğuna oturur. 2003-2014 yılları arası Başbakanlık, 2014'ten günümüze kadarki süreçte de Cumhurbaşkanlığı yapan Recep Tayyip Erdoğan için Ayasofya'nın ibadete açılması ise 2020'ye kadar gündeme alınmaz.

Bu süreçte ilk kez 1934'teki Bakanlar Kurulu'nun Ayasofya kararına, Sürekli Vakıflar Tarihi Eserlere ve Çevreye Hizmet Derneği tarafından 2005 yılında Danıştay'a dava açılır; Ancak reddedilir. Aynı Dernek bir kez daha Ayasofya'nın ibadete açılmamasını “din ve vicdan özgürlüğüne zarar verdiği” gerekçesiyle Anayasa Mahkemesi'ne başvurarak Danıştay'a dava açar; Ancak 2018'de verilen kararda tekrar reddedilir (Solak, 2021: 304). Diğer yandan, Diyanet İşleri Başkanlığı 2016 yılında Ayasofya'ya imam ataması yaptırmış, dört minaresinden de beş vakit ezan okunmaya başlanmıştır (Sözcü, 21.10.2016).

Erdoğan'ın Başbakanlık döneminde Ayasofya'ya değinmemesi, İslami semboller üzerinden gerçekleştirdiği politikasını geride bıraktığını göstermez. Nitekim İstanbul'un Fethi'ne denk gelen 29 Mayıs 2012'de Çamlıca Camii projesini şu konuşmasıyla duyurmuştur:

“Düşünürlerimizden bir tanesi, ‘Kültür nedir?’ diye sorulduğunda net bir tanım yapıyor, ‘Ecdattan devralınan maddi ve manevi mirasın tümüdür’ diyor. Mesele işte bu. Ecdattan devralınan mirası geleceğe taşımak. ...

Çamlıca'daki televizyon kulesinin yanında 15 bin metrekare üzerinde bir cami yapacağız. ... Çamlıca'daki bu dev cami, İstanbul'un her yerinden görülecek şekilde dizayn edildi. İnşallah Üsküdar'ın camlarında artık farklı yansımalar olacak” (Hürriyet, 30.05.2012).

“Ecdat” mirasını şimdiki zamana da taşımak; milliyetçi-muhafazakârlar ve İslamcılarda olduğu gibi Erdoğan’da da Osmanlı geçmişini yücelten bir anlam ifade eder. Bunun ötesinde, geleneğin geleceğe aktarımını düstur edinen Erdoğan ve AKP, kendi İslami sembollerini de devreye sokar.

Nagehan Tokdoğan’ın Çamlıca Cami üzerinden yaptığı tespit konumuz dâhilinde oldukça önemlidir. Tokdoğan, caminin özellikle Anadolu yakasına yapılmasına dikkat çekerek “AKP’nin her şeyden önce uluslararası bir sembol olan ve bu yüzden de tam anlamıyla ele geçirilemeyen, fethedilemeyen Ayasofya’nın karşısına diktiği, yeni milli kimliği sembolize edecek bir rövanş ve savaş aracı olduğunu ima ettiğini” söyler (Tokdoğan, 2020: 183). Bu anlamda Cumhuriyet ile hesaplaşmanın bir boyutunu da İslamcı kimliğin geçmişte kalan fetih ve zaferlere dönük “mağduriyet” söyleminin yanına “muktedirliğin” konulma çabasını kapsar.

AKP’nin iktidarının sağlamlaştığı bu yıllarda Erdoğan, uzun bir süre sonra ilk kez 2013’te Ayasofya ile ilgili bir söylemde bulunur. İstanbul’un Fethi’nin yıldönümünde bazı muhafazakâr çevrelerin “Ayasofya yeniden ibadete açılsın çağrılarını için bunun bir oyun olduğunu belirterek, neyi ne zaman yapacaklarını bildiklerini söyleyerek yanıt verir” (BBC, 24.07.2020). Aynı yılda AKP milletvekillerinin Ayasofya ile ilgili sorularına ise “Sultanahmet çok boş. Sultanahmet dolarsa Ayasofya’yı da gündeme alabiliriz” der (BBC, 24.07.2020).

Erdoğan’ın Ayasofya taleplerini “oyun” olarak vurgulaması, siyasi söylemi açısından da bir ilktir. Öncesinde Ayasofya’da ezan seslerini hasretle bekleyen, Müslümanlar için cami olarak döneceğini ifade eden Erdoğan’daki bu değişiklik; şimdiye kadar iktidar için bir muhalefet aracı haline de gelen ve her seferinde hukuki reddedişlerle açılmayan Ayasofya “dava”sının bir süreliğine kapatıldığını anlatır. O zamanlarda Başbakan Yardımcısı olan Bülent Arınç’a baktığımızdaysa Kasım 2013’te Sultanahmet’te katıldığı bir açılışta Ayasofya hayalini koruduğunu ifade ettiğini görürüz:

“Biz şimdi Ayasofya Camii’nin hemen hemen yanındayız. Bence kulaklarınız duymasa bile gönlünüzden geçen bir şeyler olduğuna inanıyorum. Ayasofya, bize bir şeyler söylüyor. Acaba Ayasofya bize neler söylüyor? ... Bu mahzun Ayasofya’ya bakıyoruz, inşallah güleceği günlerin yakın olmasını Allah’tan diliyoruz” (Hürriyet, 15.11.2013).

MTTB'nin 1977'deki "Mahzun Ayasofya" söylemini yeniden üreten Arınç, Ayasofya'nın duygulara hitap eden yapısını öne çıkarır. Ayasofya, kulaklara olmasa da insanların gönüllerine seslenmesiyle ve ibadete açıldığı takdirde gülmesiyle kişileştirilir. Böylelikle muhafazakârların kolektif hafızasındaki yarım kalmışlık, mağdurluk hissi tekrar Ayasofya imgesinde somutlaşırken Osmanlı-İslamcı ideolojinin tamamlanabilmesi adına meselenin hassasiyetine vurgu yapılır. AKP'nin bu döneminde böyle bir söylemde bulunan sadece Arınç olmuştur. Diğer AKP'li siyasi aktörlerin Ayasofya hakkındaki sessizliği sürmüştür. Dolayısıyla AKP'nin "yenilenme" şiarıyla kendi sembollerini gündeme aldığı yıllarda eski Refah Partili Bülent Arınç'ın AKP içinde geleneksel Milli Görüş düşünce biçimini açıktan ifade edebilen, belki de AKP'ye geldiği geleneği hatırlatan özgül bir konumda durduğunu söylememiz yanlış olmaz.

2013'te Gezi Parkı ile başlayıp 2016'da 15 Temmuz darbesi ile devam eden süreçte Erdoğan, içte ve dışta düşman gösteren rövanşist söylem ve pratiklerini bu olaylar üzerinden temellendirir. 2014'te halk oylaması ile Cumhurbaşkanı seçilir, 2017'de referandum ile başkanlık sistemine geçilir ve 2018'deki seçimleri de kazanarak yeni rejimin ilk başkanı sıfatını alır (Tokdoğan, 2020: 149). Protestolara rağmen Taksim'deki Gezi Parkı'nın yıkılıp Topçu Kışlası yapılması, eylemcilerin terörist ilan edilmesi, 15 Temmuz'dan sonra olağanüstü hâl kapsamında Cumhurbaşkanının yetkilerinin arttırılması ve 2017'deki Başkanlık Sistemi, Erdoğan'ın tüm yetkileri elinde tuttuğu otoriter rejimin de kuruluş mekanizmalarını gösterir.

Türk siyasi tarihinde bir ilk olan Başkanlık Sistemi, Cumhuriyet'in parlamenter sisteminin de sona erdiği anlamına gelir. Erken Cumhuriyet'in kültürel sembolleriyle ve modern-millî kimlik tanımıyla girilen ideolojik çatışma, ilk defa rejim boyutunda "millî irade" söylemini yanına alarak karşılık bulmuş olur. Çalışmamızı ilgilendiren kısmını ise 16 Nisan 2017'de sonuçlanan referandum sonrası Haziran 2017'de Ayasofya'da düzenlenen Kadir Gecesi etkinliğinde gözlemleyebiliriz.

2016'da Ayasofya'ya Diyanet'in imam ataması yapması ve dört minaresinden ezan okunmaya başlanması, aslında Ayasofya'nın müze kısmının bu tarih itibarıyla resmen dini sembole dâhil edildiğini gösterir. 15 Temmuz'un Müslüman Türk'ün "zafer"i şeklinde okunduğunu ve AKP'nin Osmanlı benzeri bir mitos yarattığını (Tokdoğan, 2020) hesaba katarsak, bu zaferi Ayasofya ile taçlandırmak; İslamcı kimliğin alternatif ses

olmaktan çıkıp egemen konuma yükseldiğini de gösterir niteliktedir. Nitekim 2017’de düzenlenen Kadir Gecesi, 1932’de düzenlenenin aksine İslam’ın Arapça özüne dönük şekilde gerçekleştirilmiştir.

Erken Cumhuriyet ideolojisinin İslam’ı Türkçeleştirme ile Osmanlı ve Arap hegemonyasına karşı-hegemonya oluşturmaya sahne olan Ayasofya, bu sefer de AKP’nin Cumhuriyet’in kurucu ideolojisine karşıtlıkla kurduğu Osmanlı-İslam hegemonyasının gösteri mekânı haline gelir. Erdoğan’ın 2018’de Yeditepe Bienali’nin açılışı nedeniyle Ayasofya’da yaptığı konuşma, bu savımızı destekleyen söylemler içerir:

“Heyecanlıyım, duygusalım... Öyle zannediyorum ki bu muhteşem ve mübarek kubbenin altında konuşmak, hele hele garip asırlardan sonra konuşmak zor. Birçok duygusallığı da beraberinde getiriyor. Türkiye uzun yıllar kültür, sanat, tarih deyince kısır ve dar bir bakış açısının esiri olmuştur. Batı’dan ziyade Batıcı ve milletin değerleriyle kavgalı bu zihniyet, ecdadın bize bıraktığı mirasın kıymetini bilememiştir. Tarihi camilerin bir kısmı müzeye aynen burası gibi, maalesef bir kısmı da ahıra çevrilmiştir” (Yeniçağ, 31.03.2018).

“Batı taklitçisi” söylemini yeniden üreten Erdoğan, Erbakan’ın izinden giderek milli-gayri milli ayrımını İslam-Cumhuriyet ikilemiyle kurar. Kurucu ideolojinin ihaneti, yine Osmanlı mirası ve cami örnekleri verilerek kanıtlanmaya çalışılır. Türk Sağ’ının tipik vurgularını barındıran bu konuşmada Ayasofya Müzesi’nin 2018’de de modern anlamıyla kabul edilmediğini, din düşmanı imgesiyle birlikte siyasileştirildiğini söyleyebiliriz.

Erdoğan’ın 31 Mart 2019 seçimleri öncesindeki söylemleri incelendiğinde ise 2013’e oldukça benzer ifadeler kullandığı görülür. Bunlardan biri, Tekirdağ mitingindeki Ayasofya’nın ibadete açılması talebine verdiği cevaptır:

“Büyük Çamlıca Cami’ni yaptık. 4 tane 5 tane Ayasofya eder, o kadar büyük. Anadolu yakasında, tüm İstanbul ve Türkiye’de en büyük camii. Mesele o değil, bu işin bir siyasi boyutu var, yanı var. Yan tarafta Sultanahmet’i doldurmayacaksın, Ayasofya’yı dolduralım... Bu oyunlara gelmeyelim, bunların hepsi tezgâh. Biz ne zaman neyin nasıl yapılacağını çok iyi biliyoruz. Bu namussuzlar böyle dedi diye biz adım atmamız” (BBC, 24.07.2020).

Bu dönemde Yeni Zelanda’da camilere saldıranların “Ayasofya’nın minarelerini yıkacağız” maddesini de barındıran bir manifesto yayınlaması, çeşitli İslamcı ve milliyetçi-muhafazakâr grupların Ayasofya’da protesto yapmasına ve “cami olsun” taleplerine neden olur (Cumhuriyet, 15.03.2019). Erdoğan ise Çamlıca Cami’nin büyüklüğünden, Sultanahmet’in dolmadığından tekrar bahsederek ibadet yeri anlamında Ayasofya’ya ihtiyaç duyulmadığını ima eder. Ona göre Hıristiyanların intikam almak için Ayasofya’yı hedef göstermesi, rövanş alınmasını gerektirmez; aksine bunların hepsi cami olduktan sonra Ayasofya’ya ve diğer camilere zarar vermeleri için kurgulanan bir oyundur:

“Ayasofya açılın diyorlar. Be kardeşim. Bir şey söylerken duygusallıkla, afedersin bu alçağın, bu teröristin sözlerine karşı böyle bir talepte bulunmanın bir anlamı yok. Bu oyunlara gelmeyelim. Bunlar da bir tahriktir. ... Mesela orada bir sergi yapıldı. Orada Kur’an tilaveti de yaptık. Belli bir bölümünde şu anda namaz da kılınıyor. Bunları aşmak bizim için sorun değil. Aşarız. Ama getirisi götürüsü nedir? Bunu da burada açıklamam doğru olmaz. ... İslam dünyasının şu anda yükünü çekiyoruz. Nerede ne oluyor, ne olabilir? Bunların hepsini düşünmek zorundayız. Onun için hassas olacağız, dikkatli olacağız, bu tezgâha gelmeyeceğiz” (Cumhuriyet, 18.03.2019).

Ayasofya’nın ibadete açılmasını isteyenlerin duygularıyla hareket ettiğini söyleyen Erdoğan; bir yandan duygularla hareket edilmemesi gerektiğini vurgulayarak oldukça rasyonel bir tavır ortaya koyarken, diğer yandan bu rasyonelliği “İslam ülkelerinin temsilciliğini” üstlenmekle temellendirir. “Müslüman ülke” Türkiye’nin “Müslüman” lideri olarak sorumluluklarını Ortadoğu çapında genişletir. Böylece muhafazakarlara göre Osmanlı geçmişinin yüklediği “tarihi misyon” olarak İslamiyet’in temsilciliği, kendi iktidarında ve liderliğinde resmi düzeyde somutlaşır.

Erdoğan, erken Cumhuriyet’in Türkiye’yi “Müslüman ülke” sıfatından çıkartmaya çalışan modernleşme anlayışının tam karşısında yer alarak Türkiye’yi Doğu-Batı köprülüğünden azade eder, Müslüman ülkelerin merkezine yerleştirir (Bora, 2021: 482). Bu anlamda Ayasofya’nın ibadete açılmamasını, muhafazakâr kimliklerin bilincine “daha kutsal bir görev uğruna” olarak yerleştirir.

24 Mart 2019’da Beyaz Tv’deki Seçim Özel programında ise Ayasofya Müzesi’nin ücretsiz olup olmayacağı sorulduğunda Erdoğan’ın daha bir hafta önce Ayasofya için yaptığı açıklamalar yön değiştirir:

“Olmayacak şey değil. Adını artık müze değil, Ayasofya Camii koyarız. ... Turistler Sultanahmet, Süleymaniye, Fatih Camii’ne geliyorlar, herhangi bir ödeme yapıyorlar mı? Aynı şeyi Ayasofya’da da yaparlar. Müze statüsünden çıkar. Zaten daha sonradan buraya böyle bir statü verildi. Bu da yine CHP zihniyetinin bir adımıdır. Bu adımı değiştiririz” (Kültür Servisi, 25.03.2019).

Erdoğan, 26 Mart 2019’da da Ayasofya için şunları söyler:

“Dediler ki Ayasofya ile ilgili olarak, hala ücretli olarak mı girilecek? Ben de kendilerine dedim ki... Hayır, Ayasofya’ya girişi ücretsiz hale getirebiliriz. Ve sadece ücretsiz hale getirmek değil. Seçimlerden sonra Ayasofya’yı tekrar aslına rücu ettiririz. Bu ne demektir? Yani Ayasofya’yı müze olmaktan çıkarıp Ayasofya’yı cami ismiyle müsemma hale getiririz. Şimdi, Trump Kudüs’ü kalkıyor başkent ilan ediyor. Öyle mi? Golan Tepeleri’ni işgalci İsrail’e çekiyor öyle mi? Siz de Türkiye’den bir cevap alacaksınız tabii... Alacaksınız” (Cumhuriyet, 28.03.2019).

16-19 Mart arası söylemlerinden farklı olarak Erdoğan’ın son iki konuşmasında hem CHP zihniyetinden hem de Batı’dan bahsetmesi, Türk Sağ’ının ayrılmaz düşman imgelerinin Erdoğan’da da yeniden Ayasofya’da birleştiğini gösterir. Erdoğan dâhilinde kimi zaman ifade bulan, kimi zaman ifade bulmayan bu yaklaşımın aslında İslamcı kolektif bilinçte hep var olduğunu, ortaya çıkmayı beklediğini eklemeliyiz. Nitekim yaklaşık on gün sonra yaptığı açıklamalar ile Trump’a misilleme olarak Ayasofya Cami’yi öne sürmesi -önceki açıklamasının aksine- Ayasofya’nın Batı karşısında rövanş aracı olarak gayet işleyebileceğini açığa çıkarır.

Erdoğan’ın değişen Ayasofya açıklamalarında değişmeden kalan söylemi, “*Biz neyi ne zaman yapacağımızı biliriz*”dir. Dolayısıyla söylemleri kimi zaman birbiriyle çelişse de şahsi iradesini ve otoritesini korumaya dönük bir yaklaşım sergiler. Özellikle İslamcı ve milliyetçi-muhafazakâr kitlenin Ayasofya eylemlerine böyle bir karşılık vermesini İslam

temsilciği üzerinden meşrulaştırması, esasen içerideki herhangi bir protestoya göre davranmayan otoriter liderliğini korumaya yöneliktir. 1950'den sonra Ayasofya meselesinin Sağ iktidarlara da muhalefet olarak işlediğini kendi geçmişinden de bilen Erdoğan, söylem stratejisini buna göre kurar. Bir yandan muhafazakâr taban için muhalifliğe varabilecek kanalları Müslüman temsilciliğiyle önlemeye çalışır, öte yandan “Seçimlerden sonra aslına döndürürüz” diyerek Ayasofya Cami hayallerini siyasi bir vaat olarak diri tutar.

31 Mart ve 23 Haziran 2019 tarihleri Türk siyaseti için önemlidir. Yıllardır AKP'nin elinde olan İstanbul Belediyesi, tekrarlanan seçimle iki kere kaybedilmiş olur. AKP'nin Osmanlı-İslam sembolü olarak İstanbul'a atfettiği değeri, Erdoğan'ın bir konuşmasında İstanbul'u “İslambol” a çevirişinden bile anlayabiliriz:

“Burası İstanbul, bir diğer adıyla İslambol. Burası Konstantinapol değil ama burayı böyle görmek isteyenler var. Böyle görmek isteyenlere karşı 22 günümüz var. 22 gün sonra burasının nereden nereye geldiğini tam manasıyla ortaya koymak için gece demeden, gündüz demeden tüm kardeşlerimize ulaşmamız lazım” (Cumhuriyet, 02.06.2019).

Bizans'ın Konstantinapol'ünü CHP ile özdeşleştiren Erdoğan, CHP kazanacağı takdirde İstanbul'un Hıristiyanlaşacağını ima ederek İslami seferberlik ilan eder. Böylelikle 31 Mart'ta İstanbul'u AKP'nin kaybetmesine rağmen çeşitli usulsüzlükler olduğu gerekçesiyle tekrarlanan Haziran seçimine 22 gün kala Batı-Doğu, Hıristiyan-Müslüman, Cumhuriyet-Osmanlı ikilemelerine ait kutuplaştırıcı söylemleri CHP-AKP rekabetinde somutlaştırır; Ancak Erdoğan'ın bu sembolik siyaseti, ikinci seferde de İstanbul Belediye Başkanlığı için CHP'den Ekrem İmamoğlu'nun seçilmesini değiştirmez. Genellikle siyasi literatürde bu olay, AKP iktidarının ve Erdoğan'ın ilk yenilgisi olarak okunur. Erdoğan da böyle okumuş olacak ki seçimlerden hemen sonra olmasa da yaklaşık bir sene sonra Ayasofya'nın statüsünü değiştirecek adım atılır.

Ayasofya'nın statüsünde gidilecek değişikliğin izlerini, Cumhurbaşkanlığı İletişim Dairesi Başkanı olan Fahrettin Altun'un 9 Mayıs 2020'de sosyal medya hesabı paylaşımında görebiliriz. Ayasofya'nın fotoğrafını paylaşan Altun, “Özledik! Ama az daha sabır. Birlikte başaracağız...” der (Yeni Akit, 10.05.2020).

29 Mayıs 2020’de ise İstanbul’un fethinin yıldönümü, fethin Ayasofya’ya yansıtılan görüntüleriyle kutlanır. Covid-19 salgını nedeniyle sosyal medyadan ve televizyon kanallarından canlı yayınlanan etkinlikte Fetih Suresi okunur. Video konferans ile katıldığı Fetih Şöleni’nde Erdoğan, Fetih Suresinin anlamını okuduktan sonra şu konuşmayı yapar:

“İnşallah Fethin 600. Yıldönümü olan 2053’te gençlerimize ecdatları Fatih’e layık bir Türkiye bırakacağız. Malazgirt Zaferi’nin bininci yılı olan 2071 için ise çok daha büyük hedeflere yelken açacağız. ...

Fethin yadigârı Ayasofya’yı bu anlamlı günde mahzun bırakmayan tüm kardeşlerime şükranlarımı sunuyorum” (TCCB, 2020).

Erdoğan’ın tüm konuşması, Osmanlı-İslam zihniyetinin ve sembollerinin; geleceği güç, ihtişam, zaferler dâhilinde kurma anlamıyla araçsallaştırıldığını ortaya koyar. İnşa ve ihyacı politikasını fetihçi ideolojiyle özdeşleştirir. Dolayısıyla İstanbul yenilgisine karşılık “mahzun bırakılmayan” Ayasofya söylemi, görkemli fetih gösterileri, Erdoğan eşliğinde okunan dua ve sureler, 2053 ve 2071 hedefleri; yeniden fetih ruhuna sahne olur. Bir başka deyişle, “İstanbul nostaljisi, AKP’nin sembolik siyasetinde yer yer ontolojik hıncın perdesi işlevini görmüş ama her daim bir ‘eve dönüş vaadi’ olarak canlı tutulmuştur” (Tokdoğan, 2020: 169).

Ayasofya’daki bu etkinlikler Yunanistan’ın muhafazakâr özcü kesiminde meydan okuması olarak değerlendirilirken Haziran 2020’de Sürekli Vakıflar Tarihi Eserlere ve Çevreye Hizmet Derneği, yine Danıştay’a başvurarak 1934’teki Bakanlar Kurulu kararının iptalini ister. Erdoğan ise 8 Haziran 2020’de konuyla ilgili olarak Danıştay’ın vereceği karara göre hareket edeceklerini belirtir. Bu gelişmeler üzerine çeşitli siyasi aktörler, 10 Temmuz 2020’ye kadarki süreçte Ayasofya ile ilgili farklı söylemlerde bulunur.

İlk olarak, bir zamanlar AKP Genel Başkanlığı, Başbakanlık ve Dışişleri Bakanlığı da yapmış Ahmet Davutoğlu’nun açıklamasına yer vereceğiz:

“Bakın bu Türkiye’nin tanıdığı ve bildiği bir hikâyedir. On yıllardır sıkışan, toplumla duygudaşlığı zedelenen, toplumsal desteği azalan her iktidar ya bir kutsal mekânımızı ya da bir ortak değerimizi keşfederek, araçsallaştırmaya yöneliyor. ... Siz Ayasofya’yı bir kart olarak görebilirsiniz ama Ayasofya

bizim için öncelikli olarak fethin sembolüdür. İki de bir iktidarların sıkıştıklarında kitleleri etkilemek için gündemlerine aldıkları pazarlık kartı değildir. ... Ayasofya mescit olarak açılacaksa açılır. Ancak bunun bir tezgah olduğunu söyleyen Cumhurbaşkanı'dır, öyle üç yıl beş yıl önce de değil. Daha geçen sene söyledi bunu. Önce Sayın Cumhurbaşkanı çıksın Ayasofya'nın açılmasının niçin tezgâh olduğunu millete açıklasın” (Cumhuriyet, 10.06.2020).

Ayasofya'nın fethin sembolü özelliğiyle de cami olarak açılmasına karşı çıkmayan Davutoğlu; Osmanlı-İslam sembollerini sahiplenirken Erdoğan'ın bu sembolleri içselleştirmediğini, sadece bir araç olarak kullandığını vurgular. Ona göre İstanbul'daki seçimin kaybedilmesinin ardından Ayasofya'nın gündeme gelmesi, Türkiye'nin alışıldık hikâyesi olarak iktidarını sağlamlaştırma konusunda işlevselleştirilir. Dolayısıyla iktidara karşı eleştirel yönelimini ortaya seren Davutoğlu, Osmanlı-İslam sembollerini sahiplenen geleneksel tutumunun yanında kutsal değerleri siyasileştirmeye karşı çıkarak muhafazakârlığın modern sunumunu yapmaya çalışır. Bu anlamda AKP'nin yeni kurulduğu zamanlardaki savunusunu devam ettirir. Erdoğan'ın 2004'teki bir konuşmasına benzerlikle, “Geleneği dışlamayan bir modernlik, manayı reddetmeyen bir rasyonellik...” (Bora, 2021: 478).

İyi Parti'nin Genel Başkanı Meral Akşener ise 9 Haziran 2020'de partisi tarafından Ayasofya'nın ibadete açılmasına yönelik verilen önerenin reddinden sonra şunlar söyler:

“Dün Ayasofya'nın cami olarak ibadete açılmasıyla ilgili bir araştırma önergesi verdik. Bilin bakalım ne oldu? AK Parti ret oyu verdi. MHP ve HDP çekimser kaldı. Ve önergemiz reddedildi... Bu utanç size bir süre yeter. Yaşadığımızdan ders alın, daha da milletimizi suni gündemlerinizle meşgul etmeye kalkmayın. Milletimizin maneviyatı oyunağınız değil, öneriyi getiriyorsanız gerekeni yapacaksınız. Bu kadar basit” (Sözcü, 10.06.2020).

Akşener, Ayasofya'nın Osmanlı-İslam ya da Cumhuriyet sembollerine dair bir açıklama yapmaz; iktidarı denemek için ibadete açılma önergesi sunarak muhalif bir araç olarak kullanır. Ayasofya'nın iktidarın gündem yaratma stratejisi olarak işlediğini

vurgular. Ona göre manevi değerlerin ve bu değerlere ait sembollerin kitlelerin duygularını uyandıran boyutu, iktidar için söylemsel olarak devam ettirilirken pratikteki gerçekliklerle uyuşmaz.

11 Haziran 2020’de İstanbul Belediye Başkanı Ekrem İmamoğlu’na ibadete açılma hakkında ne düşündüğü sorulduğunda Cemal Gürsel’in 1965’teki Ayasofya söylemi gibi Türkiye’nin başka sorunları olduğuna değinen İmamoğlu; Davutoğlu ve Akşener ile aynı çizgiden giderek Ayasofya’nın iç siyaset malzemesi olarak araçsallaştırıldığına dikkat çeker:

“Ayasofya’nın ibadete açılması gibi bir ihtiyacın bulunduğu inanmıyorum. Türkiye’nin ve dünyanın başka sorunları var ve bu konunun iç siyaset malzemesi olarak kullanılmaması gerekiyor. Türkiye’deki ibadethanelerden ve tarihi eserlerden merkezi hükümet, Turizm Bakanlığı ve kurumları sorumlu. İstanbul Belediye Başkanlığı’nın sorumluluğu altında bulunmuyor” (Yeni Akit, 24.07.2020).

Üç siyasi aktörün de Ayasofya’nın ibadete açılma meselesindeki söylemleri, muhalif kimliklerini de göz önünde bulundurduğumuzda aynı temaya vurgu yapar: Ayasofya meselesi; iktidarın iç siyasette kullandığı bir vaat, malzeme ve araçtır.

Bu dönemde AKP ile ortaklık içerisinde olan MHP Genel Başkanı Devlet Bahçeli de 14 Haziran 2020’de Ayasofya’nın içeride ve dışarıda yarattığı tartışma ortamı için açıklamalarda bulunur:

“İstanbul’un 567’inci fetih kutlamaları muhtevasında 29 Mayıs 2020 tarihinde Ayasofya Cami’nde okunan Fetih Suresi’yle birlikte anında rahatsızlanan iç ve dış odaklar bir kez daha mevzi alarak nifak seferberliği başlatmışlardır. ... Gizli Bizans lobisinin, batı hayranı yerli işbirlikçilerin dış kaynaklı tazyik ve telkinlerle mukaddesat irademizi yıpratma, mabetlerimizi sorgulama ve itibarsızlaştırma hamleleri son günlerde yoğunlaşmıştır” (MHP, 2020).

Bahçeli, Ayasofya’nın 86 yıldır tartışma konusu olduğunu söylerken iç ve dış düşmanlar tarafından bu meselenin oluşturulduğunu savunur. Özellikle bu noktada “Gizli Bizans lobisi” ve “Batı hayranı yerli işbirlikçiler” söylemlerini kullanmakla geçmişten beri

var olan düşman Batı imgesini ve komplo zihniyetini tekrar tedavüle sokar. Gizli düşmanların varlığı, kitlelerde beka kaygısını uyandıran ve onları mobilize eden bir işleve de sahiptir.

“...Ayasofya Camisi'nin maddi ve manevi mülkiyet hakkı 567 yıldır Türk milletinin zimmet ve zilyededir.

İstanbul'un fethini takiben büyük Hünkârımız Fatih Sultan Mehmet Han ve kahraman neferlerinin Ayasofya'nın yıkılmayan kısmında kıldıkları ilk Cuma Namazını müteakip burası camiye dönüştürülmüştür.

Kılıç hakkı olan Ayasofya Camisi aynı zamanda 1462 yılında Fatih Vakfiyesi'ne tescil edilmiş, 1934 yılına kadar da ibadete açık tutulmuştur.

24 Kasım 1934'de Ayasofya Camisi'nin müzeye çevrilmesini sağlayan kararnameden mülhem bugüne kadar uzanan bitmeyen kafa karışıklıkları, kesilmeyen spekülasyonlar, eksilmeyen ve eskimeyen mesnetli-mesnetsiz iddialar, derinleşen fikir ve görüş ayrılıkları ortaya çıkmıştır.

Sorumsuz ve şuursuz bazı sözde akademisyen, müşkülpesent uzman yorumcular Fatih Sultan Mehmet Han ile Gazi Mustafa Kemal Atatürk'ü münasebetsizce mukayese yanlısına düşmüşlerdir.

Fatih'in yaptığını Atatürk tarafından yıkıldığı iması veya ifadesi hain bir uydurma, rezil bir yalandır” (MHP, 2020).

Bahçeli'nin benimsediği Türk-İslam zihniyetini İslamcı kimlikten ayıran, Türk milliyetçiliğiyle birleştiren nokta Mustafa Kemal Atatürk'tür. “Fatih'in yaptığını Atatürk yıktı” gibi bir söylemi hainlikle tanımlayarak Fatih-Atatürk kıyaslamasına karşı çıkar. Bir başka deyişle, milliyetçiliğin ve “milli hamaset” duygularının gereği olarak Türkiye'nin kurucu liderine sahip çıkar; Atatürk'ü milli değerler kapsamında benimser. Dolayısıyla Cumhuriyet zihniyetinin modern, laik ve seküler yapısını dışlayan, kurucu lideri ideoloji olarak değil; Türk'ün milli-manevi sembolü olarak kabul eden Bahçeli, Atatürk'e bakışını da kutsal değerler üzerinden temellendirir.

“...Yunanistan'ın ve bu ülke çizgisinde siyaset yapan CHP'nin karalama kampanyası bayağı ve beyhude bir çırpınıştır.

Ayasofya Camisi'nin yanı sıra, Sultanahmet Camisi'nin de müzeye dönüştürülmesini isteyen çürük ve küflü CHP zihniyetinin manevi hak ve hassasiyetlerimizle arasında kapanmaz uçurumlar olduğu açıktır...

Milliyetçi Hareket Partisi'nin görüşü çok nettir. Ayasofya Camisi Müslüman gönüllerle buluşmalı, kapısı ibadete mutlaka açılmalıdır. Kimin ne söylediğini bir önemi yoktur. Önemli olan milletin ne dediği, ecdadın ne istediği, Allah'ın neyi emrettiğidir” (MHP, 2020).

Bahçeli, “Yunanistan ve onun izinden giden CHP'nin” Ayasofya'yı karalamaya çalıştığını belirterek aynı karalamayı CHP zihniyetine uygulayan reaksiyoner ve rövanşist bir tavır beller.

Bahçeli, yukarıdaki söylemlerine göre Ayasofya konusunda gelen herhangi bir eleştiriyi ve farklı düşüncüyü kendi milli-muhafazakârlığı içinde değerlendirerek “kutsal olana dil uzatılmaz” şiarıyla ötekileştirir. Esasen Yunanistan'ın Bizans tarih mitosuna dönük özcü bakışının Bahçeli'deki yansıması da Osmanlı tarih mitosudur. “Kılıç hakkı” gibi modern öncesi zamanların egemenlik araçlarına yapılan atıfla yapının kiliseden camiye çevrilmesini meşrulaştırır. Müslüman Türk'ün “fetih sembolü” nün maneviliğini öne çıkararak Yunan'ın tepkilerine ve işgal zamanındaki özcü bakışına benzer şekilde milli ve dini bir hınç dili kurar.

Bir diğer siyasi aktörün, CHP Genel Başkanı Kemal Kılıçdaroğlu'nun konuyla ilgili 10 Temmuz öncesi iki açıklaması vardır. Birbirine benzer söylemlerle kurulan iki açıklamadan 4 Temmuz'daki şöyledir:

“Ayasofya zaten şu anda ibadet yapılan bir yer. Yani oranın da bir görevli imamı var zaten. Yani ibadet yapılıyor, tümüyle ibadete kapalı bir alan değil aslında. Ayasofya tabii bir dünya kültür mirası aynı zamanda, öyle kabul etmek lazım. ... İktidar, “Ben Ayasofya'yı ibadete açıyorum” diyorsa kararname elinde. Erdoğan oturur, bir kararname yazar, resmi gazetede yazılır, ibadete açılır, müze olmaktan çıkar. ... Sen eğer bunu kullanıyorsan siyaseten, ‘Bunu ben açtığım takdirde, cami olarak açtığım takdirde oyum artacaktır’ diyorsan ve hedefi böyle koyup, ‘Acaba ben bunu söylediğimde CHP bana itiraz eder de ben de buradan oy devşiririm’ diye düşünüyorsa, hayır bunu düşünmesin... Bir kararnamede müze yapılmış, bir başka kararnamede de cami olarak açılabilir” (Penceretv, 2020).

Kılıçdaroğlu, Ayasofya'nın hem müze hem de cami statüsüne değinir. Bir yandan dünyada kültür mirası olduğunu kabul eder, diğer yandan tamamen cami olduğu takdirde karşı-söylemde bulunmayacağını ifade eder. Yıllar içinde kamusal alanda egemen konuma yükselen muhafazakâr kimlik karşısında ve Sağ'ın yaratmaya çalıştığı CHP'nin Haçlı zihniyetinin devamı olduğu savına yönelik Kılıçdaroğlu, dini sembollerin kendisini ve partisini rahatsız etmediğini göstermeye çalışarak kolektif bilinçteki “din karşıtı CHP” algısını yıkmaya çalışır. Bu algıyı yıkmaya yönelik bir strateji belirlediğini açıkça ifade ettiği ikinci açıklamasını 10 Temmuz'da, Danıştay'ın Ayasofya ile ilgili kararı açıklanmadan hemen önce yapar:

“Egemenlik üzerinden gitmek yanlış. Zaten bizim topraklarımız. Açıyorsanız açarsanız. Bunu siyasi rant alanına dönüştürmek kadar büyük bir yanlış yok. Onlar şöyle hesapladılar, ‘Biz bunu ibadete açacağız, CHP buna karşı çıkacak, biz bunlara yıllardır dinsiz imansız diyorduk, yine karşı çıktılar.’ Zaten oranın imamı var, ibadet de yapılıyor, ezan da okunuyor. Sanki bu ülkede Ayasofya'nın açılışına herkes karşıymış gibi... Erdoğan şunu söyleyecek ‘Yargı ret ederse ben yapacaktım ama mahkemeler ret kararı verdi’, mahkeme açılın kararı verirse ‘Ben müze olmasını istiyordum ama bizde mahkemeler bağımsız yapacağım bir şey yok’ diyecek” (Anka Haber, 10.07.2020).

Kılıçdaroğlu, bir yandan Ayasofya ile ilgili Yunanistan-Türkiye arasındaki gerilimde tekrar ortaya çıkan milli sınırlar ve egemenlik konusunun modern ulus-devlet döneminde bir anlam ifade etmediğini vurgulayarak “beka kaygısı” söylemine karşı bir söylem ortaya koyar.

Diğer yandan Kılıçdaroğlu; önceki söylemiyle benzer şekilde Ayasofya'nın zaten bir bölümünde ibadet edildiğinden, tamamen ibadete açmanın ve CHP'yi “iç düşman” olarak sunmanın iktidarın ideolojik bir aracı olarak işlediğinden bahseder. Özellikle Erdoğan'ın ikili bir yol izlediğine dikkat çekerek Danıştay'ın kararını beklemesinin siyasi bir strateji olduğuna değinir.

Tüm bu siyasi tartışmaların ortasında Danıştay 10. Dairesi, 1934'teki Bakanlar Kurulu kararını 10 Temmuz 2020'de iptal eder. Gerekeç olarak Ayasofya'nın Fatih Sultan Mehmet'in Vakfı olduğu sunulmuştur (Solak, 2021: 304). Cumhuriyet'in değil, Osmanlı

hukukunun temel alındığı Ayasofya; böylelikle 86 yıl aradan sonra ilk kez AKP iktidarında müze kısmı dâhil olmak üzere ibadete açılmıştır.

Erdoğan, Danıştay'ın bu kararı sonrası Millete Sesleniş konuşmasıyla Ayasofya'nın yeniden cami olmasını 1950'den beri Türk Sağ'ında dolaşımda olan söylem ve sembolleri yeniden üreterek kutlar. Oldukça uzun; Ancak çalışmamız için de oldukça önemli olan Erdoğan'ın bu konuşmasının büyük bir kısmına, içeriğinde hiçbir değişiklik yapmadan aşağıda yer veriyoruz:

“İnsanlığın ortak mirası olan Ayasofya yeni statüsüyle herkesi kucaklamaya çok daha samimi, çok daha özgür şekilde devam edecektir. Hazırlıkları süratle tamamlayarak, 24 Temmuz 2020 Cuma günü Cuma namazıyla birlikte Ayasofya'yı ibadete açmayı planlıyoruz” (TCCB, 2020).

Öncelikle Ayasofya'nın cami statüsünün daha samimi ve özgür olduğunu belirten Erdoğan, erken Cumhuriyet'in modernleşme adına girdiği politikaların taklitçiliğine referans gösterir. Milliyetçi-muhafazakar ve İslamcı kimlikte negatif Batı ve Batı ile birlikte yürüyen kavramlar, topluma yabancılaşmanın en önemli koşulu olarak konumlandırılır. Müze'nin yabancılaştırıcı anlamının aksine cami statüsü, İslam'ı ve cemaati temsil etmesiyle samimi; Batı etkisinde olmamasıyla da özgürdür.

“...Şu anda hemen arkamda bakınız dev bir vakfiyename vardır ve bu Fatih'in Vakfiyenamesi'dir. Ve bu vakfiyename içerisinde ne varsa o bizim için asıldır. Türkiye olarak nasıl diğer ülkelerdeki ibadet mekânlarıyla ilgili tasarruflara karışmıyorsak, biz de tarihi ve hukuki haklarımıza sahip çıkma konusunda aynı anlayışı bekliyoruz. Üstelik bu öyle 50-100 yıllık değil, tam 567 yıllık bir haktır” (TCCB, 2020).

Ayasofya'yı ibadete açıyor olmayı Türkiye'nin tasarruf hakkı ile Fatih'in Vakfiyenamesi'ne dayandıran Erdoğan; bunun 50-100 yıllık bir hak olmadığına vurgu yaparak erken Cumhuriyet'in müze kararnameini itibarsızlaştırır. Bu söylemi Türkiye'yi kuran aktörlere Ayasofya üzerinde tasarruf hakkı tanımadığını, Ayasofya'nın camileştirilmesinin nedenlerini Osmanlı geçmişiyle meşrulaştırdığını gösterir.

“...Ayasofya Camii, mihrabı, minberi, kürsüsü, minareleri, hünkâr mahfili, levhaları, nakışları, şamdanları, halıları, şadırvanı ve diğer tüm unsurlarıyla 481 yılda bu hale geldi. Tarih boyunca hep İstanbul’un en kabalalık cemaatlerinin toplandığı Ayasofya teravih, Kadir Gecesi ve bayram gibi müstesna günlerde gerçekten çok göz alıcı manzaraların yaşandığı bir yer olmuştur. Dolayısıyla, Türk milletinin Ayasofya üzerindeki hakkı yaklaşık 1500 yıl önce bu eseri ilk inşa edenlerden daha az değildir. Tam tersine yaptığı katkılar ve güçlü sahiplenişi itibariyle milletimizin bugün insanlık tarihinin veya insanlık mirasının en önemli eserleri arasında gösterilen Ayasofya üzerindeki hakkı daha fazladır” (TCCB, 2020).

Erdoğan; Ayasofya’yı tekrar inşa eden Osmanlı’dan ve Osmanlı’nın katkıları ile cami haline gelişinden söz ederken Türk milletinin yapı üzerindeki hakkının, Ayasofya’yı ilk inşa edenlerden daha az olmadığını belirtir. Tam tersine birçok katkıda bulunması ve mekân ile kurulan duygusal bağ, Türk milletinin daha fazla hakkının olduğunu gösterir niteliktedir. Böylelikle Ayasofya’nın Bizans geçmişini ve Bizans-Osmanlı ortak mirasını oluşunu dışlayarak Müslüman Türk’ün egemenliğine dayalı tek yönlü bir bakış açısı sunar.

“...Bu sırada tek parti dönemi çıkardığı bir kararnameyle camilerin birbirine uzaklığının en az 500 metre olması gerektiği kuralını getirerek Ayasofya’yı ibadete kapatır. Bir süre sonra da 1 Şubat 1935 tarihinde Ayasofya müze olarak ilan edilip, ziyarete açılır. İbadete kapalı bulunduğu yıllar boyunca ecdat yadigarı bu eser büyük bir tarih kıyımına maruz kalır” (TCCB, 2020).

Erdoğan’a göre Türkiye’nin kuruluşu “tek parti dönemi” şeklinde ifade ettiği üzere otoriter ve dini baskılayan bir rejimi ifade eder. Bu dönemin Ayasofya’yı müzeleştiren kararı da “tarih kıyımı” söylemiyle oldukça dramatikleştirilir.

“...Esasen tek başına veya tek parti döneminde alınan bu karar tarihe ihanet olmanın yanında hukuka da aykırıydı. Çünkü Ayasofya ne devletin, ne de herhangi bir kurumun malı değil, vakıf mülküdür. Fatih Sultan Mehmet Han, Ayasofya’yı da içeren 1 Haziran 1453 tarihli yüzlerce sayfalık vakfiyesinin bir yerinde aynen şunları söylüyor: Bu vakfiyeyi kim değiştirirse Allah’ın, Peygamber’in, meleklerin, bütün yöneticilerin ve dahi bütün

Müslümanların ebediyen laneti onun ve onların üzerine olsun” (TCCB, 2020).

Erdoğan, Ayasofya’yı müzeleştirmenin hukuka aykırı olduğunu vakıf mülkü olmasına dayandırır. 1934’teki Bakanlar Kurulu’nun vakfın hükmünün kalmadığına dair yaptığı açıklamalar, Osmanlı’nın Ayasofya’nın bakımıyla zaten uzun zamandır ilgilenmediğini ve fiilen çok daha öncesinde vakfın son bulunduğunu içerirken; Erdoğan, hukuka aykırılığı Fatih’in vakfiyesindeki lanetten de bahsederek temellendirir. Kafesçioğlu’nun (2013) aktardığına göre Osmanlı döneminde çoğu vakfiyenin böyle bir lanetle bittiğini, hatta Fatih’in kendisinin çeşitli vakfiyeleri toprak arazisine döndürdüğünü hesaba katarsak, “lanet” söylemi ile toplumdaki dinsel ve mitsel kalıpları uyandırmaya çalıştığını söyleyebiliriz. Cumhuriyet ve kurucusu ile hesaplaşmak da bu söylemle din boyutunu dahi aşarak mitsel düzeye ulaşır.

“...Evet, bugün alınan karar aynı zamanda Fatih’in işte bu ağır bedduasından kurtulmamızı sağlamıştır. Gerçi aynı zihniyet bugün de bırakınız Ayasofya’nın hüznünü gidermeyi, İstanbul’un en gözde camisi Sultanahmed’i müzeye dönüştürmeyi teklif edebilmektedir... Her dönemde olduğu gibi günümüzde de bu bakış açısı çağdaşlık kisvesi altında çağdışı bir anlayışın tezahürüdür... Bunun bir adım sonrası insanlığın en eski mabedi olan Kâbe’nin ve yine kadim mabet Mescid-i Aksa’nın da müzeye dönüştürülmesi isteğidir. Rabbim ülkemize ve insanlığa bu zihniyetten ilelebet muhafaza eylesin diyorum. Rabbim bir daha bu milleti değerlerine düşmanlık edenlerle sınamasın diyorum” (TCCB, 2020).

Camiye çevirme kararıyla Türkiye’nin Fatih’in ağır bedduasından kurtulduğunu söyleyen Erdoğan’a göre erken Cumhuriyet ve şimdiki CHP zihniyeti, “çağdaşlık kisvesi altında çağdışı bir anlayış”tır. Ayasofya’yı müzeleştiren ya da müze kalmasını isteyen zihniyetin Kâbe ve Mescid-i Aksa’nın da müzeleştirilmesini istediğini söyler. Erdoğan’ın laik ve seküler devlet anlayışı karşısındaki bu İslami hıncı, Müslümanların en kutsal mekânına da yansır. Politik kutuplaşmayı dini sembollerin yitimi üzerinden kurar. Cumhuriyet zihniyetini kendi iktidarına ve anlayışına tehdit olarak gören Erdoğan, geçmişe ve günümüze dair kutuplaştırıcı ve reaksiyoner söylemleri devreye sokarak iktidarının devamlılığının “kutsal” bir dava olarak algılanmasını talep eder.

“...Bugün Ayasofya inşa edildiği tarihten itibaren defalarca şahit olduğu yeniden dirilişlerinden birini yaşıyor. 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. Bu tablo İslam coğrafyasının dört bir yanındaki sembol değerlerimize yapılan hoyratça saldırılara verilmiş en güzel cevaptır” (TCCB, 2020).

Erdoğan için Ayasofya Cami; bütün Müslümanların, mağdurların, mazlumların, ezilmişlerin, sömürülmüşlerin özgürlüğü, bir başka deyişle muktedirliği anlamına gelir. “Ayasofya'nın dirilişi”; Türk milletinin ve Müslümanların yeni sözleri olduğunun göstergesi, şanlı Osmanlı tarihinin fetihçi anlayışının devam ettiğinin sembolüdür. Bu diriliş, içerideki ve dışarıdaki İslam düşmanlığına karşı bir cevapken “Güçlü ve Müslüman Türkiye”nin de kanıtıdır. Tüm bu anlamlarıyla birlikte Ayasofya Cami; hem İstanbul'un CHP'ye geçmesi, hem de Cumhuriyet modernleşmesinin Türkiye'yi İslam devleti parantezinden çıkarması karşısında “yeniden fetih” sembolüdür.

Ayasofya “dava”sının ilk savunucularından olan, bir zamanların MTTB Başkanı İsmail Kahraman, Ayasofya'nın ibadete açılmasını coşkuyla karşılamıştır: “Bugün çok bahtiyarım, tarihi bir gün yaşıyorum. Bir esaretin sona erdirilmesi oldu bu. Cumhurbaşkanımız bizi ve tüm İslam âlemini bahtiyar etti. Bir hakkı teslim etti” (Takvim, 10.07.2020).

90'larda Hünkâr Mahfili'nin açılmasına tanık olan bir diğer eski siyasetçi Tansu Çiller de sağ popülist milli iradeciliği ile muhafazakarların ezelden beri hayali olan yapıda ibadet edebilmeyi “*Ayasofya'ya kavuşmak*” söylemiyle ifade eder:

“Gerçekten bugün tarihi bir gün, bir vuslat günü aynı zamanda. On yıllar değil, yüzyıllarca milletin adeta DNA'sına işlemiş, yakın ve uzun dönemli tarihimizin DNA'larında bulunan bir büyük özlem vardı her zaman. ... Herkes bir şey söyler ama son sözü daima milletimiz söyler. Milletimiz de

ne söylerse iyi söyler, güzel söyler. Ve bugün milletlerin dediği olmuştur, vuslat günüdür. Bugün kavuşma günüdür” (Sözcü, 24.07.2020).

Bülent Arınç, sosyal medya hesabından yaptığı açıklamayla Osmanlı mirası Ayasofya'nın artık “mahzun” olmadığını vurgular:

“Şükürler olsun, dualarımız kabul oldu. Ecdadımızın emaneti Ayasofya artık mahzun değil. Ayasofya'nın ibadete açılmasına ilişkin kararnamenin altına imza atma şerefi Cumhurbaşkanımız Recep Tayyip Erdoğan'a nasip oldu. Kendilerini en kalbi duygularıyla kutluyorum” (İstiklal, 11.07.2020).

Eski Cumhurbaşkanı Abdullah Gül de sosyal medya hesabı aracılığıyla tebriklerini sunar: “Ayasofya'nın tekrar ibadete açılması hayırlı olsun. Bu tarihi karar aziz milletimizi mutlu etmiştir. Emeği geçenleri tebrik ederim” (Yeniçağ, 10.07.2020).

Bir başka siyasi aktör, Ankara Büyükşehir Belediye Başkanı CHP'den Mansur Yavaş, “Danıştay'ın Ayasofya ile ilgili verdiği kararın ülkemize, milletimize ve İslâm âlemine hayırlı olmasını temenni ediyorum” der (T24, 10.07.2020).

Devlet Bahçeli ise Çiller gibi, Müslüman Türk milletinin iradesine değinerek 1950'lerde Menderes ile başlayan sağ popülist milli iradeci çizgiyi devam ettiren Ayasofya'nın ibadete açılmasını dini ve milli davanın “zafer sembolü” olarak yeniden konumlandırır:

“Milliyetçi Hareket Partisi Danıştay 10.Dairesi'nin kararından ziyadesiyle memnun, mesut ve mutmaindir. Çünkü Ayasofya Camisi'nin ibadete açılması konusu uzun yıllardır tavizsiz arzumuzdur. ... İnanç haklarımızı, egemenlik kazanımlarımızı tahrip ve taciz etmek maksadıyla kuyruğa giren ülkeler, odaklar ve husumetle beslenen çevreler kaybetmiştir. İrade millet, karar hukuktur” (MHP, 2020).

Saadet Partisi Genel Başkanı Temel Karamollaoğlu, AKP'ye muhalif konumu sebebiyle konuşmasında Erdoğan'a yer vermese de Erbakan ve Milli Görüş'e referansta bulunarak Ayasofya'nın Osmanlı-İslam sembollerine dönüşünü kutlar:

“Ayasofya'nın, Fatih Sultan Mehmet Han'ın vasiyeti doğrultusunda eski hüviyetine getirilmesi ve cami olarak ibadete açılması yolunda önemli bir merhale olan Danıştay kararını takdirle karşılıyorum. Bu, milletimizin uzun yıllardır var olan arzusu yönünde alınmış bir karardır. Burada, Ayasofya konusunu bu milletin gündeminde tutan Prof. Dr. Necmettin Erbakan Hocamız ve yarım asırdır bu mücadeleyi veren Milli Görüş hareketi mensupları başta olmak üzere, emeği geçen herkesi tebrik ediyorum” (T24, 10.07.2020).

DEVA Partisi Genel Başkanı Ali Babacan, “Ümit ediyorum yöneticiler içerideki, dışarıdaki yansımalarını hesap ederek bu kararı almışlardır. Sonuçları hep beraber göreceğiz. Hayırlı olsun diyorum. Eserin korunması gözetilmesi gerekiyor. Ama hem ruhuyla hem fiziksel yapısıyla korumak önemli olacak. Şu anda izliyoruz” açıklaması ile Ayasofya'nın iç ve dış politik yansımalarının dışında, fiziksel anlamıyla yapıt olarak da korunmasına dikkat çeker.

Gelecek Partisi Genel Başkanı Ahmet Davutoğlu ise Babacan'ın aksine şu ifadeleri kullanır:

“Ayasofya'nın açılması bize sürur vermiştir, Danıştay'ı tebrik ediyoruz. Doğru bir karardı, arkasında dimdik durduk. Bundan sonra da duracağız. Geçtiğimiz günlerde zoom üzerinden yapılan uluslararası bir toplantıda, bunu gururla savundum. Ayasofya'nın açılması bir neslin özlemidir. Ayasofya'nın mimarisine, kubbesine ve minarelerine sahip çıkmak esas değildir” (T24, 24.07.2020).

Ayasofya'yı İslam'ın sembolü olmasıyla ve manevi boyutuyla benimseyen Davutoğlu; önceki açıklamasında iktidara eleştiri kapsamında iç siyaset malzemesi olarak kullanılmaması gerektiğini ifade ederken, bu söyleminde dış politikada bir gurur kaynağı olarak işlevselleştirildiğini ve ibadete açılmasından mutluluk duyduğunu belirtir. Aynı zamanda Ayasofya'ya yapılan duygusal yatırımın esas olduğunu, ibadete açıldıktan sonra fiziksel yapısını uğratabilecek zararların önemsiz olduğunu vurgulayarak eserin mimarisinde yapılabilecek değişiklikleri kültürel koruma kapsamına almaz; Ayasofya'nın sanatsal ve tarihi bağlamını yok sayarak sadece cami statüsünü öne çıkarır.

İstanbul'un eski Büyükşehir Belediye Başkanı, AKP İzmir Milletvekili Binali Yıldırım, çoğu muhafazakâr siyasi aktöre göre Ayasofya'nın ibadete açılışı ile ilgili farklı söylemler kurmuştur:

“Ayasofya fethin sembolüdür. 1453'te İstanbul fethedildiğinde Fatih Sultan Mehmet Ayasofya'yı cami olarak ilan etmiş. Fetihten iki gün sonra da hocası Akşemsettin Cuma namazını eda etmiş. Sonra günün şartları icabı 1934'te müze yapılmış, Ortodoks dünyasıyla ilişkileri sıcak tutmak adına. İstiklal mücadelesinde bağımsızlığımızı kolay elde etmedik. ... Ayasofya medeniyetlerin de buluşmasını temsil ediyor. İnançlarımız farklı olabilir ancak yaşadığımız dünya aynı. O yüzden çatışma değil birleşme, bir araya gelme olmalı. Ortodoks dünyasının da bu tarihi mirastan hakkı var” (TGRT Haber, 24.07.2020).

Ayasofya'yı hem fethin sembolü hem de Ortodokslar ile ortak miras olarak konumlandıran Yıldırım, “medeniyetlerin buluşması” söylemiyle Doğu-Batı köprülüğüne de atıfta bulunan barışçıl bir yol izler; Ancak bu yol, Cumhuriyet ideolojisinin müze kavramlaştırmasındaki gibi değil, cami statüsüyle ve İslam'ın hoşgörü dini olduğu gerekçesiyle kurulan muhafazakâr, geleneksel anlayışa dayandırılır. 1934'teki müze kararının ise Batı ile ilişkileri sıcak tutmak adına yapıldığını söyler. Bu anlamda diğer milliyetçi-muhafazakâr ya da İslamcı zihniyetteki gibi bir düşmanlaştırmaya gitmeden erken Cumhuriyet'in Batı etkisinde olduğu görüşünü politik bir dille ifade ederken modernleşmeyi Türkiye toplumuna özgü bir gelişme olarak görmediğini vurgular.

Yeni İstanbul Büyükşehir Belediye Başkanı Ekrem İmamoğlu'na bakacak olursak konuyla ilgili ilk defa detaylı bir açıklama yaptığına şahit oluruz:

“Ayasofya, benim aklımda ve vicdanımda 1453'ten beri cami. Aynı zamanda İstanbul medeniyetinin dünyaya mal olmuş bir değeri. Benim tüm konuşmalarımdaki ifadem ‘Ayasofya Camii'dir’ Herkes tarayabilir. Daniştay'ın Ayasofya Camii kararının ardından gördük ki, aslında bu konuyla çok ilgiliymiş gibi davrananlar Ayasofya Camii'nin statüsünden bile habersiz. Kendisine muhafazakâr diyen TV kanalları ‘ilk ezan okundu, ilk namaz 24 Temmuz'da kılınacak’ diyor. Oysa 30 yıldır Ayasofya'da 5 vakit ezan okunuyor. İçindeki Abdülmecit Mescidi'nde namaz da kılınıyor.

1991'den beri kapısında tabela var. ... Ayasofya kararı iyi mi kötü mü sorgulamak yerine, sorgulanması gereken şey şu; sadece 1 yıl önce, 'Bu kararın getirisi götürüsü nedir? Burada bunu açıklamam doğru olmaz. Bunun bir götürüsü var. Bizim için faturası çok daha ağırdır, unutmayalım' denilirken, 1 yılda ne değişti? Şimdi ben sormak isterim; dünyanın çeşitli yerlerindeki camilerimiz bu kararla riskli bir duruma düşmüş müdür? Sadece 1 yıl arayla doğan bu zıtlığın nedenlerini muhakeme etmeyeceğiz; Ama Danıştay'ın sonuç kararına siyah ya da beyaz diyeceğiz. Bu olmaz... Eğer Ayasofya'daki bu değişiklik; benim ülkeme, milletime hem maddi hem manevi zenginlik katacaksa, milyonlarca işsiz derdine derman, üniversite mezunu milyonlarca gencime iş imkânı yaratacaksa ve dünyada ülkeme saygınlık ve muhabbet kazandıracaksa ben bu kararın sonuna kadar arkasındayım" (Sözcü, 13.07.2020).

Ayasofya'nın ilk ezanının, ilk namazının AKP iktidarına yönelik sunulmasına eleştiri getiren İmamoğlu, Ayasofya'da 91'den beri namaz kılındığına dikkat çekerek esasen Ayasofya'nın "yeniden fetih" sembolü olmasına karşı çıkar. Ona göre "kendine muhafazakâr diyen" medya kanallarının bu sembolleştirmeye gitmesi, tarihi gerçekliklerle bağdaşmaz.

Diğer yandan, Erdoğan'ın bir sene önceki konuşmasına atıfla şimdi ne değiştiğini sorgular. Bu kararın zamanında belirtildiği gibi toplumda ve dünyada nasıl bir yansıması olduğunu da düşünmek gerektiğini hatırlatan İmamoğlu, Ayasofya'nın cami kararına karşı çıkmadan iktidarın tavrına muhalif bir bakış açısı sunar. Ayasofya'nın aklında ve vicdanında her zaman bir ibadet yeri olduğu söylemiyle muhafazakâr kimliğe yaklaşırken, Ayasofya'daki bu statü değişikliğinin yanında esas olanın sosyo-ekonomik koşulların iyileştirilmesi gerektiğini ima eden seküler görüşü de yadsımaz.

İyi Parti Genel Başkanı Meral Akşener, Ayasofya'nın ibadete açılması hakkında bir yandan Ayasofya'yı Türk milletiyle özdeşleştiren sağ popülist bir söylem ortaya koyar, diğer yandan Cumhuriyet zihniyetine ve kurucu lidere sahip çıkan bir yol izler. Bu anlamda hem Osmanlı hem de Cumhuriyet geçmişini kabul ederek iki dönemin sembollerini de öne çıkarır ve iktidarın kutuplaştırıcı siyasetini eleştirir:

“Sultan Mehmet Han’ın emaneti Ayasofya, artık tamamen ibadete açılacak. Milletimizin bir beklentisi yerine getirildi. ... Sayın Recep Tayyip Erdoğan, Danıştay’ın kararından sonra ekranlara çıktı ve bir konuşma yaptı. ... Çıktı, utanmadan, Cumhuriyetimizin kurucusu Mustafa Kemal Atatürk’ün Cumhurbaşkanlığı döneminde alınan kararı, hem hukuki bir hata, hem de ihanet olarak tanımladı. ... 19 Kasım 1936 tarihinde düzenlenen tapu evrakında, Fatih Sultan Mehmet Han'ın vakfiyesinden sonra, yeni Türk devletinin kayıtlarına Ayasofya'yı, Cami-i Şerif olarak tescil eden ikinci kişi, o beğenmediğin Mustafa Kemal Atatürk'tür. ... Ayasofya'nın Osmanlı dönemindeki fatihi Sultan Mehmet Han; Cumhuriyet dönemindeki fatihi de Gazi Mustafa Kemal Atatürk'tür. Topu, gereksiz yere idari yargıya atıp, oradan çıkan kararlar, kendini Ayasofya fatihi ilan etmeye kalkmak ise, acizliktir, kendini gülünç duruma düşürmektir. ... Kimse, Ayasofya üzerinden Gazi Mustafa Kemal Atatürk ve silah arkadaşlarına kin kasmaya kalkmasın. Çünkü onlar olmasaydı, tapusunda Türk Devletinin mührü bulunan ve Cami yazan bir Ayasofya'mız olamazdı. Hatta onlar olmasaydı, Türkiye genelindeki 84.684 camimiz de olamazdı” (Sözcü, 14.07.2020).

Son olarak CHP Başkanı Kemal Kılıçdaroğlu’nun söylemlerini incelediğimizde konuşmasına Ayasofya’nın tekrar cami olması için Cumhurbaşkanının kararname çıkarmasının yeterli olduğunu vurgulayıp Erdoğan’ın Ayasofya konusunda ikiyüzlü davrandığını söyleyerek başladığını görürüz:

“Danıştaya avukatını gönderiyorsun, aman bu karar çıkmasın, itiraz et diyorsun. Danıştay aksine karar veriyor. Çıkıyorsun, bu benim kararlılığımıdır diyorsun, biz bunu gerçekleştirdik diyorsun. Bunun adı sahtekârlık değil de nedir? Bunun adı ikiyüzlülük değil de nedir, bunun adı riyakârlık değil de nedir? ... Mustafa Kemal Atatürk’e, o dönemin yöneticilerine hakaret ediyor. Erdoğan kendi tarihini bilmez, Erdoğan Milli Kurtuluş Savaşını bilmez, Erdoğan İstanbul’un nasıl işgal edildiğini de bilmez. Erdoğan İstanbul işgal edilirken padişahın gidip diz çöküp devleti teslim ettiğini de bilmez. ... Caminin müzeye dönüştürülmesiyle ilgili kararı eleştiriyor. Olabilir, yani ben bunu doğru bulmuyorum diyebilirsin. ‘Huzurunuzda ifade ediyorum ki en büyük haramı işlemiş ve günahı kazanmış olur bunu yapanlar, bu vakfiyeyi, yani vakıfları bu hale getirenler günahı işler. Bu vakfiyeyi kim değiştirirse Allah’ın, Peygamberin,

meleklerin, bütün yöneticilerin ve dahi tüm Müslümanların ebediyen laneti onun ve onların üzerine olsun' ifadelerini kullanıyor. ... Şimdi sormazlar mı, yine onun ifadeleriyle sorayım: En büyük haramı işlemiş, madem burayı devrediyorsun, mazbut vakıfları, Osmanlıdan kalan vakıfları varlık fonuna götürüyorsun, onların mal varlığına el koyuyorsun -onun ifadesiyle- huzurunuzda ifade ediyorum ki en büyük haramı işlemiş -zaten görevlerinden birisi- ve günah kazanmış olur. ... Ne diyordu Ali Şeriatî? 'Bir yerde yangın varken -Türkiye yanıyor, işsizlik var, 10 milyon işsizimiz var. Cumhuriyet tarihinin rekoru kırıldı, 10 milyon işsizimiz var. 10 milyon hanede açlık, sefalet var- biri seni ibadet etmeye çağırıyorsa, bil ki bu bir hainin davetidir' diyor. Bunu hepimiz bilelim" (CHP, 2020).

Kılıçdaroğlu; Erdoğan'ın Ayasofya'ya dair cami kararnamesini Danıştay'a bırakarak, esasen geçmişte olduğu gibi bu kararnamenin çıkmasını istemediğine dikkat çeker. Önceki açıklamalarından da yola çıkarsak cami kararı çıkmazsa mağduriyet algısını devam ettireceğine, karar çıkarsa da bunu hamasete çevireceğine yönelik imalarıyla Erdoğan'ın sembolik siyasetine karşı muhalif kimliğini sergiler.

Aynı zamanda Erdoğan'ın 10 Temmuz 2020'deki Ayasofya'nın açılış konuşmasında erken Cumhuriyet dönemi aktörlerini ve CHP zihniyetini düşman imgeleriyle donatan söylemlerine karşılık reaksiyoner söylemlerde bulunur. Caminin müzeleştirilmesini doğru bulmamakla rövanş aracı haline getirmek arasında fark olduğunu ima eden Kılıçdaroğlu, Erdoğan'a kurucu lideri ve Cumhuriyet tarihini hatırlatarak kolektif bilincin bir tarafında yer alan Atatürk imgesini dolaşıma sokar.

Kılıçdaroğlu'nun diğer değindiği nokta; İslami referanslarla kurulan "lanet" söyleminin ve Ali Şeriatî'ye atıfla dini sembollerin, toplumun sosyo-ekonomik problemlerini çözmek istemeyen iktidarlarca kullanılmasıdır. Bu anlamda Kılıçdaroğlu, dinin siyasileşmesine ve politik kutuplaşma aracı olarak kullanılmasının karşısında durarak Cumhuriyet'in laik-seküler zihniyetini takip ettiğini ima eder; Ancak günümüzün diğer popüler muhalif ve egemen siyasi aktörleriyle benzer şekilde Ayasofya'nın tamamen ibadete açılmasına dair eleştiri getirmez. Anıt-binanın cami olması değil, kimin ne şekilde camiye çevirdiği tartışma konusu olur. Bir başka deyişle, Ayasofya'yı müzeleştiren modern ve evrensel bakış açısını içselleştirdiğine dair bir söylem kurmamıştır.

ALTINCI BÖLÜM

SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

1923'ten 2020'ye kadarki ve sonrasındaki süreçte siyasi aktörlerin Ayasofya ile ilgili söylemlerini çözümlediğimiz bu çalışmada, Ayasofya'nın Türk siyasetinin çoğu döneminde tartışmalı bir mesele olduğunu söylememiz yanlış olmaz. Kimi zaman laikliğin, kimi zaman İslamiyet'in sembolü olarak sunulan yapı; siyasi alanda geçmişten günümüze dek var olan çatışma unsurlarının da hem söylemsel hem de sembolik boyutta üretilmesinin ve yeniden üretilmesinin başlıca araçlarından olmuştur.

Ayasofya üzerinden kurulan söylemler ve yapının statüsündeki değişiklikler, iktidarların ve temsilcilerinin ideolojilerini ve toplumsal boyuttaki hegemonik stratejilerini gösterir niteliktedir. Aynı zamanda her siyasi aktörün bir kimlik olduğunu düşünürsek, Türk kimliğine yükledikleri anlamların da ideolojileri ve temsil görevleri nedeniyle farklılıklar barındırdığını eklemeliyiz.

Söylemlerdeki “Türk” ve “Müslüman Türk” vurguları dahi toplumu yöneten ya da yönetmeye aday kişilerin nasıl bir toplum tasavvuruna sahip olduklarını ortaya koyar. “Kim olmalıyız?” ve “Nasıl yaşamalıyız?” soruları; bazen iktidarı meşrulaştıran, bazense iktidara muhalefet kapsamında kültürel ve sembolik zeminde temellendirilir. Bu anlamda Ayasofya'nın kilise-cami-müze-cami döngüsü de toplumun ve kimliklerin siyasiler tarafından nasıl anlaşıldığına ve kurgulandığına dikkat çeker.

Modern öncesi çağın Osmanlı İmparatorluğu'nun Ayasofya'yı cami yapmasının iki nedeni vardır: Birincisi, İstanbul fethedildiğinde şehirde ümmetin toplanabileceği büyüklükte başka bir yer olmaması; ikincisi ise Bizans'a karşı kurulan hâkimiyeti tescilleme gayretidir. Din savaşlarının hüküm sürdüğü çağlarda kiliseden camiye çevirme, bir meşrulaştırma aracı olarak “kılıç hakkı” söylemiyle birlikte yürümüştür. İslam'ın ibadet şekline uygun olmadığı için mozaikler sıvanarak minareler eklenmiştir; Ancak bunların yanı sıra Ayasofya'nın mimari yapısı dönemin en ünlü kişilerinden Mimar Sinan'a ilham kaynağı olmuş, kimi söylentilere göre Mimar Sinan hayatı boyunca Ayasofya'dan daha görkemli bir yapıt için uğraşmıştır. Sanat ve bilim açısından gelişmelere yol açan Ayasofya, siyasi ve dini anlamda ise tek bir boyutun simgesi olmaya devam etmiştir.

Dinin kurucu bir değer olduğu Osmanlı için iktidarın politikalarının ve

sembollerinin de din aracılığıyla kurulması şaşırtıcı değildir. İslam hukukunun yürürlükte olduğu, sınıfsal ayrımın Müslim-Gayrimüslim üzerine şekillendiği bir sistemde Ayasofya'nın Müslümanların üstünlüğünü simgelemesi ve süregelen Haçlı-Müslüman savaşlarının zaferle sonuçlandığını göstermesi, modern öncesi devletler için olağandır. Nitekim Ayasofya Kilisesi de Bizans için paganizmin sona erdiğini ve Hıristiyanlığın egemen olduğunu simgeler. Bir başka deyişle Ayasofya, “yapı üzerinde hâkimiyet kuran her bir iktidarın kendinden önce rakip saydığı bir güce meydan okuyuşunun ifadesidir” (Özekmekçi, 2020: 286).

“Tanrı” kaynaklı olan, mitsel ve dinsel söylemlerle kurulan geleneksel iktidarlar; modern devlet anlayışlarının yaygınlık kazanmasıyla sona erer. Toplumsal gelişmelerin ve dönüşümlerin etkisiyle siyasi iktidarlar, laik ve seküler bir boyut kazanır. Küreselleşen dünyada Osmanlı'nın da bu gelişmeler ile dönüşmesi kaçınılmaz olmuştur. Osmanlı döneminde Tanzimat ile başlayan Batılılaşma ve modernleşme süreci, çoğu zaman Türk Sağ'ının söylemlerinde yer almaz. Sağ'ın Haçlı zihniyeti olarak tanımladığı Batılılaşma ve modernleşme, Cumhuriyet'in kurucu değerleriyle özdeşleştirilir.

Diğer yandan, imparatorlukların dağıldığı ve milletlerin ulus-devlet olarak bağımsızlık kazandığı bir bağlamda Osmanlı'nın maddi ve hegemonik iktidarını sürdürmesi mümkün olmamıştır. Osmanlı'nın varlık gösteremediği, geleneksel yapıların çöktüğü bu zaman diliminde başlayan savaşların sonucunda kurulan Cumhuriyet ve Türkiye ise Osmanlı-Türk toplumunun bağımsızlığını kazandığının göstergeleridir.

Cumhuriyet döneminin siyasi aktörleri, Osmanlı İmparatorluğu'nun çöküşüne neden olan tüm unsurlara ve savaşlara şahit olmuştur. Toplumun devamlılığı için yeni bir ulus-devlet kurulmuş ve modern çağın koşullarına uygunlukla laik ve seküler bir anlayış benimsenmiştir. Türk Devleti'nin kurucusu Mustafa Kemal Atatürk'ün ve dönemin siyasilerinin söylemlerinde modernleşmeyi ve milliliği öne çıkarması; yeni devletin ideolojisini ve kimlik kurgusunu hangi temeller üzerine kurduğunu gösterir.

Cumhuriyet zihniyeti için toplumsal gelişme ve dünya devletleri arasında varlık gösterme, öncelikle çağdaşlaşmakla başarılabilir. Bu nedenle rejim anlamında laikleşen ve modernleşen devlet, kültürel alanda da kendi paradigmasına uygun sembolleri devreye sokar.

Saltanatın ve hilafetin kaldırılması, din ve devlet işlerinin ayrılması, tekkelerin ve zaviyelerin kapatılması modern rejimin gereklilikleriyken, ulus-devletin devamlılığını ve gelişimini sağlayacak topluluğa eski bir devrin kapanıp yeninin açıldığı aşılarmaya çalışılır. Din adamlarının politik etkisi kısıtlanır; siyasi kültür ve hukukta bürokratik ve rasyonel bir yol çizilir. Diyanet'in kurulması ise Osmanlı ile benzer şekilde ulema sınıfının varlığını devam ettirdiğini; Ancak varlık koşullarının devlete bağımlılıkla sağlandığını gösterir.

Cumhuriyet zihniyetinin din hakkındaki öncelikli hedefi İslam'ı toplumsal yaşamdan soyutlamak olmamıştır. Dinin kamusal alandaki ve kitleler üzerindeki mobilizasyonu ve siyasallaşması engellenmek istenir. Modern öncesi zamanlarda dini kimliklerin toplumu şekillendiren, denetleyen ve kimi zaman kendi sınıf çıkarlarını sürdürecekt biçimde mitler ve söylemler üreten yapısı, Cumhuriyet modernleşmesi ve ulusal kimlik için toplumsal gelişmeye ket vuran bir mekanizma olarak tanımlanır. Bu anlamda iktidarların ideolojik araçlarından olabilen din, özel alana ve kişilerin vicdanına bırakılarak toplumsal düzene tahakkümü kısıtlanır. Din reformları, tüm modern devlet anlayışlarında olduğu gibi Türk Devleti için de gerekli görülmüştür.

İlk defa Ayasofya'da sahne bulan İslam'ı Türkçeleştirme çabaları ise milli bir din çabasının yanında, yeni ulusal kimliği Arap dilinin etkisinden de arındırmayı içerir. Osmanlı gibi çok uluslu ve çok dilli bir sistemde resmi dilin Osmanlıca, dini dilin Arapça, halk dilinin Türkçe olduğu yapısını da hesaba kattığımızda yeni ulus-devletin tekipleştirmeye gitmesi; sarayın ve halkın kopuk olduğu Osmanlı'ya nazaran tüm gruplar arasındaki mesafeyi azaltmayı amaçlar.

İslam'ı Türkçeleştirme ve felsefileştirme dini anlamayı içerir ve milli kimliği dini kimliğe ziyade ön plana çıkarır. Bunun Ayasofya'da gerçekleştirilmesi ise Osmanlı'ya karşı-hegemonyadır; hem resmi dil anlamında, hem de düşünsel boyutta. Kılıç hakkı söylemiyle fethedilen ve Müslümanların üstünlüğünü simgeleyen Ayasofya, bu sefer Cumhuriyet'in dini de içeren milli iktidarının somutlaşmasının mekânı olur. Dolayısıyla farklı açılımlar içerse de bu tarihlerde dini sembolüğünün devam ettiğini, dini söylemleri içeren sembolik siyasetin bir aracı olduğunu söyleyebiliriz.

Diğer yandan Ayasofya, 1934'teki müze kararnamesine kadar Cumhuriyet zihniyetinin Osmanlı geçmişinin toplumsal boyutuyla uzlaştığı bir mekân da olagelmıştır.

1923-1950 arası gelişmelere baktığımızda bilim ve sanat alanındaki çalışmaların arttığını görürüz. Bu anlamda Ayasofya'nın da tek bir dinin egemenliğini kapsayan anlamı değişikliğe uğrayarak müze statüsüyle evrensel bir sembolige dönüştürülmüştür. Bu dönüşüm, Osmanlı zihniyetinden ve modern öncesi devletlerin anlayışından kopulduğunun en önemli göstergelerinden biridir. Dönemin Ayasofya söylemlerini incelediğimizde de aynı temalara vurgu yapıldığını söyleyebiliriz: Tarihi bir sanat eseri, ortak bir dünya mirası ve laik cumhuriyetin simgesi.

Ayasofya'nın kilise ve cami, iki geçmişinin de benimsenerek geçmiş medeniyetlere aitliğinin kabulü; gelenekselliğin ve dini muhafazakârlığın içselleştirilmediği bir zihniyeti açığa çıkarır. Böylelikle Cumhuriyet'in ilerlemeci, muasır milletler seviyesine gelme hedefi kültürel anlamda da ifade bulur. Yerli ve yabancı tüm ziyaretçilere açık olan Ayasofya Müzesi; bir yanda Bizans mozaikleri, bir yanda Osmanlı levhaları ve minareleri ile yapının sahip olduğu yaşantı korunur ve tüm insanlığa mal edilir. Yalnızca dini değil; mimari yapısı ve geçirdiği değişimlerle tarihi bir eser olan Ayasofya, erken Cumhuriyet'in siyasi aktörlerinin bakış açısında bir dinin diğer dine üstünlüğünün sembolü olarak kavranmaz. Aksine söylemlerde vurgulandığı gibi laikliğin, Müslüman ülke tamlamasından çıkıldığının ve din çatışmalarının, dolayısıyla iktidarların din ile kurduğu egemenliklerin geçmişte kaldığını belirten modern bir sembol olarak kavranır.

1950'de çok partili döneme geçişle birlikteyse politik alanda Cumhuriyet modernleşmesine ait zihinsel yapı günümüze gelene dek giderek kaybolur ve Osmanlı-İslam referansları geri döner. 1950'lerde ezanın yeniden Arapçaya çevrilmesi, eğitim alanında dini uygulamalara geçilmesi ve İslamcı yazarların çeşitli dergiler aracılığıyla sesini duyurması; muhafazakâr dernekler ile tarikatların da görünür olmasına olanak tanır.

Ayasofya, 1960'a dek siyasi aktörlerin söylemlerinde yer etmez; Fakat Türk Milliyetçiler Derneği, Milliyetçiler Federasyonu gibi oluşumlarda milliyetçi-muhafazakârlar ve İslamcılar için Ayasofya'yı cami statüsüne geri çevirmek bir "dava" olarak işlenmeye başlar.

1950-1960 arası Ayasofya; Müslüman Türk'ün ön plana çıkarıldığı, Osmanlı-Cumhuriyet ayrımının devreye sokulduğu ve Cumhuriyet modernleşmesi ile ideolojik hesaplaşmanın söylemsel zemininin kurulduğu sembolik bir araç olarak karşımıza çıkar.

1960-1980 arasında ise siyasal söylemlere de konu olmaya başlar. 1960’larda Ayasofya “dava”sının bayrağı Milli Türk Talebe Birliği’ne geçmiş, yapı ile ilgili söylemler dergilerden taşarak eylem sahasına taşınmıştır. Böylelikle Osmanlı-İslamcı geçmişe özlem ile birlikte bu geçmiş şimdide varlık kazandırmanın sembolü haline gelen Ayasofya, dönemin iktidarlarına milliyetçi-muhafazakâr ve İslamcılarının alternatif/muhafif kimlikten çıkma arzusunun da ifade edilmesine ses olur. MTTB’nin “Öksüz” Ayasofya söylemiyle İslamcılarının yurtsuzluğu, yabancılaşması kolektif bilinçte travmatik düzlemde yeniden üretilir. Öksüz, mahzun Ayasofya; Cumhuriyet ile siyasi ve toplumsal etkinliği kısıtlanan dini kimliklerin yitimi karşısında kendini nasıl tanımladığını ortaya çıkarır. Ayasofya eylemlerinin fetih yıldönümlerinde yapılması da bu kimliklerin yeniden fethetme ve güçlenme isteklerinin meşruluğunu öncelikle Osmanlı’dan aldıklarını gösterir.

1960’ların siyasal ikliminde Adalet Partisi ise muhafazakâr kimliğin temsilcisi olarak Ayasofya konusuyla ilgilendiklerinin, iktidarda kalırlarsa ibadete açılacağına mesajını içeren söylemlerde bulunarak siyasi bir vaat ve araç olarak yapıyı gündemde tutar. Böylelikle muhafazakâr kesimden destek ve oy kazanmanın bir yolu olarak Ayasofya; 1970’lerin ikinci yarısında da iktidara gelmeye çalışan başka bir partinin, Milli Saadet Partisi’nin ve kurucu siyasi aktörünün sembolik siyasetinin aracı olur. MSP’nin yerine 1980’den sonra isim değişikliğiyle tekrar kurulan Refah Partisi, “Milli Görüş” olarak adlandırdıkları İslamcı geleneği ve Ayasofya söylemlerini 1990’larda da devam ettirir.

“Milli Görüş” ideolojisinin milliliği, İslam milletine (ümmete) atfı yapar. 1950’lerden beri Cumhuriyet zihniyetini Haçlı zihniyeti ile eşdeğer gören muhafazakâr kimlikler; kimi zaman Türk milliyetçiliğine eklenmiş, kimi zamansa referanslarını tamamen İslam’dan almıştır. İki unsurun da Türk-İslam sentezinden kaynaklandığını ve aralarındaki geçişin bulanık olduğunu söyleyebiliriz. Fakat özellikle Erbakan’ın söylemlerinde Türk vurgusunun yer almaması ve İslam hukukunun savunuculuğunu yapmasından Milli Görüş’ün daha radikal bir çizgide bulunduğunu çıkarmamız yanlış olmaz. Bu anlamda Ayasofya’nın milliyetçi-muhafazakârlar dâhilinde bir Türklük gururu olarak da sunulabildiğini, İslamcılar içinse esasen dini egemenliğin zaferi olmasıyla önem taşıdığını belirtelim.

1950’de iktidarı sona eren Cumhuriyet Halk Partisi, 2002’ye kadar birkaç kere daha iktidara gelir; Ancak CHP’nin siyasi aktörleri için Ayasofya, problematik bir konu olmamıştır. Var olan söylemlerde de erken Cumhuriyet’te olduğu gibi Ayasofya’nın bir dünya mirası oluşuna ve Doğu-Batı köprülüğüne değinilir. Falih Rıfkı Atay dışında Ayasofya üzerinden Kemalist milliyetçilik savunulmamış ve muhafazakârlara rövanşist bir tavırla politik kutuplaştırmanın diğer kanadında yer alınmamıştır.

2002’ye kadar iktidara gelmiş Sağ cenahtan siyasi aktörler de Ayasofya’nın müze kısmını değil, yalnızca Hünkâr Mahfili’ni ibadete açtırır. 1980’de Demirel, 1991’de Özal tarafından iki defa açılan Hünkâr Mahfili, muhafazakâr kimliği temsil etmeleri bakımından bu kesimin taleplerini yerine getirmeye çalıştıklarını gösterir. Bu anlamda bahsettiğimiz siyasi aktörlerin de sembolik siyasetlerinin araçlarından biri Ayasofya olmuştur. Yapının müze kısmı ise günümüze kadar bazı zamanlar Cumhurbaşkanı, bazı zamanlar ilgili kurumların yetkisiyle korunarak kalır. Diğer yandan, iktidarların Türk-İslam sentezini benimseyen bakış açısı 1950’den günümüze kadar derecesini arttırarak devam eder.

Cumhuriyet modernleşmesine ait sembollerin büyük oranda dönüşmesi için ise Adalet ve Kalkınma Partisi’nin 2002’de tek başına iktidara gelmesi gerekmiştir. Milli Görüş çizgisini bırakarak yenilikçiliği benimseyen, modernliğin ve dinin bir arada bulunabileceğine dair barışçıl söylemlerle iktidara gelen Recep Tayyip Erdoğan ve AKP, milliyetçi-muhafazakâr ve İslamcılarda geçmişten beri var olan tüm düşünsel uğrakları ve sembolleri yeniden üretmiştir.

Erdoğan’ın bu çalışmada incelediğimiz Ayasofya ile ilgili çoğu söylemi, yapının Osmanlı-İslam sembolü olmasına yöneliktir. Kültürel iktidarının duygusal zeminini İslami söylem ve sembollerle kurar. Erken Cumhuriyet modernleşmesini kültürel ve dini değerleri yok sayan bir süreç olarak tanımlar. Genellikle 1950’den beri Sağ kanadı temsil eden siyasi aktörlerle aynı temalara vurgu yapar; Ancak Ayasofya özelinde baktığımızda yıllardır İslamcıların mağduriyet mekânı olarak işleyen yapı, Erdoğan’da muktedirliğin de sembolü haline gelir.

İktidarının sağlaştığı yaklaşık 20 sene içinde Erdoğan, Ayasofya’nın ibadete açılma meselesini hukuki alana taşımamıştır. Seneler içinde muhafazakâr kimliklerin talepleri karşısında bazen ibadet anlamında ihtiyaç dâhilinde görülmemiş, bazen dış düşmanlar söylemiyle birlikte ibadete açmanın sorunlara yol açacağı savunulmuş ve bazen

de “seçim sonrası açarız” ifadesiyle milliyetçi-muhafazakâr ve İslamcılar için Ayasofya hayali diri tutulmuştur. Erdoğan, 2020’ye kadar sembolik siyasetini farklı unsurlar üzerine kurmayı tercih etmiş; bu noktada özellikle İstanbul’u araçsallaştırmıştır.

“İslambol” olarak kurgulanan İstanbul, 2019’da CHP’ye geçtiğindeyse Erdoğan’ın kent üzerindeki duygusal yatırımları ilk defa yitime uğrar. Dolayısıyla bu zamana kadar hem kamusal hem de kültürel anlamda Osmanlı-İslam ve AKP sembollerinin yayılımını gerçekleştiren, erken Cumhuriyet zihniyetinin bazı sembollerini de tedavülden kaldıran iktidarın Ayasofya’yı 2020’de tamamen ibadete açması, Erdoğan iktidarının Ayasofya konusunda aceleci olmadığını gösterir. Ayasofya’yı camileştirmek, iktidarın olası bir sembol yitiminde tekrar karşımıza çıkmıştır.

1950’den beri Osmanlı’nın fetih sembolü, Bizans (Hıristiyan) karşısında zafer, Müslümanların hâkimiyeti gibi İslami gurur kaynağı olarak sembolleştirilen Ayasofya; esasen nostaljik, mağdurluk içeren ve rövanşist söylemlerle birlikte işleyen sembolik siyasetin daimi bir aracı olagelmıştır.

Muhafazakâr kimliklerin iktidarı ve hegemonyayı kurma ve sağlamlaştırma istenci; Cumhuriyet’in laik, rasyonel, seküler ve somut zihniyeti karşısında kendi aidiyet biçimlerine dair kitlesel duyguları yeniden üreten sembolleri devreye sokmasına sebebiyet verir. Nitekim Erdoğan da Ayasofya’nın cami kararına ilişkin konuşmasında CHP’nin geçmişi ve şimdisi ile hesaplaşan, muhafazakârların mağduriyetini hatırlatan söylemler ile Ayasofya’yı camiye çevirmeyi ve Osmanlı-İslam sembolleri ile kurulan muktedirliği meşrulaştırır. Erdoğan ve muhafazakâr kimlikler için Ayasofya; kültürel iktidarın ve hegemonyanın yeniden fethinin sembolüdür.

Günümüzün muhalif siyasi aktörlerine, özellikle Cumhuriyet Halk Partisi’ne baktığımızda ise erken Cumhuriyet zihniyeti ile muhafazakâr kimliği barıştırmaya çalıştığını söylememiz mümkündür. Çoğu söylem Ayasofya’nın ibadete açılmasına değil; Erdoğan’ın sembolik siyasetine karşıtlıkta kurulur. Erken Cumhuriyet’in Ayasofya’yı evrensel bir değer olarak müzeleştiren modern zihniyeti, şimdinin CHP’sinin bakış açısında esas öge olarak konumlanmaz. Dinin araçsallaştırılmasına ve siyasi gündemin unsurlarından biri olmasına eleştiri getiren CHP’nin başlıca temsilcilerinden hiçbiri müze olarak kalması gerektiğini dile getirmemiştir. Bu anlamda erken Cumhuriyet modernleşmesinden kopuş sadece AKP için değil; CHP için de geçerlidir. CHP’nin siyasi

aktörleri, erken Cumhuriyet'in tüm düşünsel kavramları ile birlikte ideolojik bir direnç göstermekten ziyade muhafazakâr söyleme eklemlenir.

24 Temmuz 2020'de Ayasofya, Diyanet İşleri Başkanı Ali Erbaş'ın Cuma hutbesi için minbere “kılıç” ile çıktığı bir görüntüyle resmi olarak ibadete açılır. 1453'te İstanbul ilk kez fethedildiğinde sergilenen ritüeller tekrarlanarak Osmanlı geçmişinin yaşatıldığı Ayasofya; Cumhuriyet'in “evrensel” sembolüğü olma özelliğini yitirip Osmanlı-İslam izleğindeki AKP iktidarının “sembolik zaferi” anlamına gelen ideolojik bir araca dönüşür. Sonuç olarak 2020 Türkiye'si daha muhafazakâr, daha geleneksel ve modernleşme öncesi sembol ve söylemlerin dolaşımında olduğu bir dini “ruh iklimindedir” (Bora, 2021: 213).



KAYNAKÇA

- Akal, C.B. (2013). *İktidarın Üç Yüzü*. Dost Kitabevi: Ankara.
- Akan, E. (2008). Cumhuriyet Döneminde Ayasofya. Yüksek Lisans Tezi. Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı, Çanakkale.
- Akçay, İ. (1999). *Ayasofya Camii*. Hakses Yayınları: Ankara.
- Althusser, L. (2002). *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*. M. Özışık ve Y. Alp (çev.). İletişim: İstanbul.
- Asaf, B. (1934). “Ayasofya Müzesi”. *Hâkimiyeti Milliye*, 09.09.1934.
- Atay, F.R. (1980). *Babanız Atatürk, Bayrak, Atatürkçülük Nedir, Atatürk Ne İdi*. Bates Yayınları: İstanbul.
- Azak, U. (2014). “Muhafazakâr Milliyetçiliğin Bitmeyen Davası: ‘Mahzun Mabel’ Ayasofya”. *Toplum ve Bilim*. (131): 236-263.
- Babinger, F. (1978). *Mehmed the Conqueror and His Time*. Princeton University Press: Princeton, New Jersey.
- Beriş, H.E. (2010). “Nostalji, Muhafazakârlık ve Türkiye”. *Muhafazakâr Düşünce*. Yıl: 7 (25-25): 47-74.
- Bora, T. (2007). “Milliyetçi-Muhafazakâr ve İslamcı Düşünüşte Negatif Batı İmgesi”. M. Gültekingil ve T. Bora (ed.). içinde *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt 3*. (s. 251-256). İletişim: İstanbul.
- Bora, T. (2020). *Cereyanlar: Türkiye’de Siyasi İdeolojiler*. İletişim: İstanbul.
- Boym, S. (2009). *Nostaljinin Geleceği*. Ferit Burak Aydar (çev.). Metis Yayınları: İstanbul.
- Burak, O. (1969). “Tarih Boyunca Millî Türk Talebe Birliği”. *Millî Gençlik, Ocak 1969 (Özel Sayı)*, s. 40-50.
- Cassirer, E. (2011). *Sembol Kavramının Doğası*. M. Köktürk (çev.). Hece: Ankara.
- Çolak, Y. (2016). “Ottomanism vs. Kemalism: Collective Memory and Cultural Plurasim in 1990s Turkey”. *Middle Eastern Studies*. 42 (4): 587-602.

- Dede, K., Çoruk, E. (2020). “Eski” ve “Yeni” Türkiye Arasında Özal Nostaljisi”. *Hacettepe Üniversitesi İletişim Fakültesi Kültürel Çalışmalar Dergisi*. 7 (1): 5-27.
- Demircan, B. (2020). *Politik Söylem ve İktidar*. Çolpan Kitap: Ankara.
- Doğruel, H. ve Yardım, G. “Eleştirel Söylem Çözümlemesi Bağlamında Haber Metinlerinin İncelenmesi: Pippa Bacca Cinayeti Örneği”. *Erciyes İletişim Dergisi*. 6 (1): 137-148.
- Durç, S.A. (2020). “Siyasal Sembolizm ve İktidar İlişkisi Üzerine Düşünmek”. *Folklor/Edebiyat Dergisi*. 26 (1): 377-392.
- Eagleton, T. (1996). *İdeoloji*. M. Özcan (çev.). Ayrıntı Yayınları: İstanbul.
- Edelman, M. (1967). *The Symbolic Uses of Politics*. University of Illinois Press: Londra.
- Eriksen, T.H. (2009). *Küçük Yerler Büyük Meseleler: Sosyal ve Kültürel Antropoloji*. A. E. Koca (çev.). Birleşik: Ankara.
- Evren, K. (1991). *Kenan Evren'in Anıları Cilt 5*. Milliyet Yayınları: İstanbul.
- Fairclough, N. (2003). “Dil ve İdeoloji”. B. Çoban (çev.). B. Çoban ve Z. Özarıslan (haz.). içinde *Söylem ve İdeoloji Mitoloji-Din-İdeoloji*. (s. 155-171). Su Yayınevi: İstanbul.
- Fiske, J. (2003). *İletişim Çalışmalarına Giriş*. S. İrvan (çev.). Ark Yayınları: İstanbul.
- Giddens, A. ve Sutton, P.W. (2014). *Sosyolojide Temel Kavramlar*. A. Esgin (çev.). Phoenix: Ankara.
- Gökçe, O. (2013). *Siyaset Sosyolojisine Giriş*. Çizgi Kitabevi: Konya.
- Gramsci, A. (1992). “Culture and Ideological Hegemony”. J.C. Alexander ve S. Seidman (ed.). içinde *Culture and Society*. (s. 47-54). Cambridge University Press: Cambridge.
- Gür, B. F. (2010). “Arşiv(sel) Mekân: Sultanahmet Meydanı ve Yakın Çevresi”. E.A. Ergut ve B. İmamoğlu (der.). içinde *Cumhuriyet'in Mekânları Zamanları İnsanları*. Dipnot Yayınları: Ankara.
- Hobsbawm, E. ve T. Ranger (ed.). (2006). *Geleneğin İcadı*. M. M. Şahin (çev.). Agora Kitaplığı: İstanbul.

- İkinci, A. (2014). Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Ayasofya. Yüksek Lisans Tezi. Atatürk Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Enstitüsü Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Anabilim Dalı, Erzurum.
- Jaeschke, G. (1971). *Kurtuluş Savaşı ile İlgili İngiliz Belgeleri*. Türk Tarih Kurumu Yayınları: Ankara.
- Kafesçioğlu, Ç. (2013, 8 Aralık). Ayasofya ve şehir hakkı, *Radikal*.
- Karaduman, S. (2017). "Eleştirel Söylem Çözümlemesinin Eleştirel Haber Araştırmalarına Katkısı ve Sunduğu Perspektif". *Maltepe Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi*. 4 (2): 31-46.
- Kaya, İ. (2017). "Klasik Sosyolojide Nostaljik Paradigma ve İslamcılıkta Asr-ı Saadet Özlemi". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*. 21 (1): 81-105.
- Kertzer, D. (1988). *Ritual, Politics, Power*. Vail-Ballou Press: New York.
- Kitsikis, D. (1963). *Yunan Propagandası*. Meydan Neşriyat: İstanbul.
- Koca, O. (2020). "Türkiye'de Muhafazakâr, Milliyetçi ve Sol Düşüncelerde Siyasal Bir Sembol Olarak Atatürk". *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*. 75 (4): 1469-1489.
- Mardin, Ş. (1992). *İdeoloji*. İletişim Yayınları: İstanbul.
- Marx, K. (1997). *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*. K. Somer (çev.). Sol Yayınları: Ankara.
- Marx, K. ve Engels, F. (2004). *Alman İdeolojisi*. S. Belli (çev.). Sol Yayınları: Ankara.
- Milliyet Gazetesi, 04.09.1974.
- Nadi, Y. (1932, 14 Kasım). Ayasofya'nın Mozayıkları: İlme Hürmet Lazımdır, *Cumhuriyet Gazetesi*.
- Özbek, S. (2003). *İdeoloji Kuramları*. Bulut Yayınları: İstanbul.
- Özekmekçi, M.İ. (2020). "Türk Sağında Ayasofya İmgesi" G.G. Öztan ve İ.Ö. Kerestecioğlu (der.). içinde *Türk Sağı Mitler Fetişler Düşman İmgeleri*. İletişim: İstanbul.
- Özer, Ö. (2020). *Haber Söylem İdeoloji*. Literatürk Academia: Konya.

- Öztürk, E. (2016). “Milli Türk Talebe Birliğinde Değişen Milliyetçilik Anlayışı ve Anti-Komünizm (1965-1971)”. *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*. 3 (25): 103-126.
- Paden, W.E. (2008). *Kutsalın Yorumu*. A. Kurt (çev.). Sentez Yayınları: Bursa.
- Portelli, H. (1982). *Gramsci ve Tarihsel Blok*. K. Somer (çev.). Savaş Yayınları: Ankara.
- Schmitt, C. (2006). *Siyasal Kavramı*. E. Göztepe (çev.). Metis: İstanbul.
- Sebilürreşad. (1952). “Ayasofya Camii”. 5 (125): 386.
- Sebilürreşad. (1964). “Ayasofya Camiinin İbade Açmamakta İnad ve İsrar”. 15 (355).
- Smith, A. (2017). *Etno-sembolizm ve Milliyetçilik*. B.F. Çallı (çev.). Alfa Yayınları: İstanbul.
- Solak, M. (2021). *Atatürk ve Ayasofya*. Kaynak Yayınları: İstanbul.
- Sözen, E. (1999). *Söylem Belirsizlik Mübadele Bilgi/Güç Refleksivite*. Paradigma Yayınları: İstanbul.
- Suveren, Y. (2013). “Türkiye’de Sağ-Muhafazakar Siyasetçilerin Siyasal Toplumsallaşmalarını ve Kimlik Aidiyetlerini Belirleyen Faktörler Üzerine”. *Akademik İncelemeler Dergisi*. 8 (3): 19-58.
- Süssheim, K. (1993). “Aya Sofya”. *Encyclopaedia of Islam*, elektronik edisyon, Brill, Leiden.
- Şahin, E. (2014). *Türkiye’de İktidar İdeolojisinin Mekâna Yansıması: Ayasofya Örneği*. Yüksek Lisans Tezi. İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Kamu Yönetimi ve Siyaset Bilimi Ana Bilim Dalı, İstanbul.
- TDK Türkçe Sözlük. (1986). Türk Dil Kurumu Yayınları: Ankara.
- Tokdoğan, N. (2020). *Yeni Osmanlılık Hınç, Nostalji, Narsisizm* İletişim Yayınları: İstanbul.
- Ünal, E. (2003). “1953’te neler yaşandı”. *Popüler Tarih Dergisi* 550. Yıl Özel Sayısı. Ulus Gazetesi, 08.02.1937.

- Van Dijk, T. A. (2003). “Söylem ve İdeoloji Çok Alanlı Bir Yaklaşım”. N. Ateş (çev.). B. Çoban ve Z. Özarslan (haz.). içinde *Söylem ve İdeoloji Mitoloji-Din-İdeoloji*. (s. 13-112). Su Yayınevi: İstanbul.
- Van Dijk, T.A. (2015). “Critical Discourse Analysis”, The Handbook of Discourse Analysis, Second Edition. Edited by Deborah Tannen, Heidi E. Hamilton, and Deborah Schiffrin, John Wiley & Sons, Inc. Published.
- Yılmaz, F. (2011). *İdeoloji Kavramı Üzerine*. Berikan Yayınevi: Ankara.
- Yücel, E. (1992). “Belgelerin Işığı Altında Ayasofya’nın Müze Oluşu ile Bazı Gerçekler”. *Türk Dünyası Araştırmaları*. 78: 182-222.
- Anka Haber. (2020). “Kılıçdaroğlu’ndan Ayasofya yorumu: Siyasi rant alanına dönüştürmek kadar yanlış bir şey yok”. Erişim: http://ankahaber.net/haber/detay/kilicdaroglundan_ayasofya_yorumu_siyasi_rant_alanina_donusturmek_kadar_yanlis_bir_sey_yok_11021. (10.07.2020).
- BBC News. (2020). “Ayasofya neden önemli ve tartışma yaratıyor?”. Erişim: <http://www.bbc.com/turkce/haberler-turkiye-47728137>. (24.07.2020).
- Cumhuriyet. (2019). “70 sayfa manifesto yayınlamış: Ayasofya minarelerden kurtulacak”. Erişim: <http://www.cumhuriyet.com.tr/galeri/70-sayfa-manifesto-yayinlamis-ayasofya-minarelerden-kurtulacak-1295233>. (15.03.2019).
- Cumhuriyet. (2019). “Seçimden sonra bedelini kendisi öder”. Erişim: <http://www.cumhuriyet.com.tr/haber/secimden-sonra-bedelini-kendisi-oder-1301571>. (18.03.2019).
- Cumhuriyet. (2019). “Erdoğan: Burası İstanbul, diğer adıyla İslambol ama Konstantinapol olarak görmek isteyenler var”. Erişim: <http://www.cumhuriyet.com.tr/haber/erdogan-burasi-istanbul-diger-adiyla-islambol-ama-konstantinapol-olarak-gormek-isteyenler-var-1422347>. (02.06.2019).
- Cumhuriyet. (2020). “Davutoğlu’ndan Ayasofya tepkisi: Madem niyetiniz var, önergeyi neden reddettiniz?”. Erişim: <http://www.cumhuriyet.com.tr/haber/davutoglundan-ayasofya-tepkisi-madem-niyetiniz-var-onergeyi-neden-reddettiniz-1744132> . (10.06.2020).

- CHP. (2020). “CHP Genel Başkanı Kemal Kılıçdaroğlu, TBMM CHP Grup Toplantısında Konuştu (14 Temmuz 2020)”. Erişim: <https://chp.org.tr/haberler/chp-genel-baskani-kemal-kilicdaroglu-tbmm-chp-grup-toplantisinda-konustu-14-temmuz-2020>.
- Çalmuk, F. (2020). “Zincirler Kırılсын Ayasofya Açılсын”, *Hürses*. Erişim: <http://www.hurses.com.tr/fehmi-calmuk/zincirler-kirilsin-ayasofya-acilsin/haber-35011>. (16.06.2020).
- Dik Gazete. (2020). “1977’de devasa tablosu Taksim’de vinçlere asılan Yalçınmer’in Ayasofya heyecanı!”. Erişim: <http://www.dikgazete.com/haber/ozel-haber/1977de-devasa-tablosu-taksimde-vinclere-asilan-yalcinerin-542977.html>. (11.07.2020).
- El-Aziz. (2020). “Erbakan: Eğer ki Ayasofya’dan ezan sesi yükseliyorsa Türkiye’de Milli Görüşçüler hakimdir!”. Erişim: <http://el-aziz.com/video/8038198/erbakan-eger-ki-ayasofyadan-ezan-sesi-yukseliyorsa-turkiyede-milli-gorusculer-hakimdir>. (17.07.2020).
- Haberiniz. (2020). “Hakkı Öznur’dan Türkeş ve Yazıcıoğlu açıklaması”. Erişim: <https://haberiniz.com.tr/gundem/hakki-oznurdan-turkes-ve-yazicioglu-aciklamasi-02072020>.
- Hürriyet. (2012). “Çamlıca Tepesine Cami Yapılacak, İstanbul’un Her Yerinden Görülecek”. Erişim: <http://www.hurriyet.com.tr/camlica-tepesine-cami-yapilacak-istanbulun-her-yerinden-gorulecek-20654499>. (30.05.2012).
- Hürriyet. (2013). “Ayasofya Açıklaması”. Erişim: <http://hurriyet.com.tr/ayasofya-aciklamasi-25125751>. (15.11.2013).
- İlhan, C. (2020). “Vefatının beşinci yılında Merhum Demirel mahzun Ayasofya ve Mukaddes Emanetler (1)”, *Yeni Asya*, Erişim: http://yeniasya.com.tr/cevher-ilhan-vefatinin-besinci-yilinda-merhum-demirel-mahzun-ayasofya-ve-mukaddes-emanetler-1_522199. (16.06.2020).
- İstiklal. (2020). “Ayasofya dirilişin sembolüdür”. Erişim: <http://www.istiklal.com.tr/haber/ayasofya-dirilisin-semboludur/555508>. (11.07.2020).

- Kültür Servisi. (2019). “Erdoğan: Ayasofya’yı müze statüsünden çıkarır, adını Ayasofya Camisi koyarız”. Erişim: <http://www.kulturservisi.com/p/erdogan-ayasofyayi-muze-statusunden-cikarir-adini-ayasofya-camisi-koyariz/> (25.03.2019).
- MMTD, Millet Meclisi Tutanak Dergisi. (1923). D. II, C.1: 36. Erişim: 13 Ağustos 1923, http://www5.tbmm.gov.tr/tarihce/aturk_konusma/2d1yy.htm.
- Milliyet. (1998). “Erdoğan’a 10 ay hapis”. Erişim: <http://www.milliyet.com.tr/siyaset/erdogana-10-ay-hapis-5358830>. (22.04.1998).
- MHP. (2020). “Milliyetçi Hareket Partisi Genel Başkanı Sayın Devlet Bahçeli’nin, ‘Ayasofya Tartışmaları Ekseninde’ yaptıkları yazılı basın açıklaması”. Erişim: http://www.mhp.org.tr/htmldocs/mhp/4686/mhp/Milliyetci_Hareket_Partisi_Genel_Baskani_Sayin_Devlet_Bahceli_nin_Ayasofya_Tartismalari_Ekseninde_yaptiklari_yazili_bas.html. (14.06.2020).
- MHP. (2020). “Milliyetçi Hareket Partisi Genel Başkanı Sayın Devlet Bahçeli’nin ‘Danıştay 10. Dairesi’nin Ayasofya Camisi’yle ilgili vermiş olduğu karar’ hakkında yaptıkları yazılı basın açıklaması”. Erişim: http://www.mhp.org.tr/htmldocs/mhp/4697/mhp/Milliyetci_Hareket_Partisi_Genel_Baskani_Sayin_Devlet_Bahceli_nin_Danistay_10_Dairesi_nin_Ayasofya_Camisi_yle_ilgili_vermi.html (10.07.2020).
- Oğur, Y. (2020). “Kilise Cami Müze ve Koz”, *Serbestiyet*. Erişim: <https://serbestiyet.com/yazarlar/kilise-cami-muze-ve-koz-35123/>. (08.06.2020).
- Penceretv. (2020). “Bizim trollere haber verin, gerekeni yapsınlar diyen ben değilim, AK Parti”. Erişim: <https://penceretv.com/guncel/bizim-trollere-haber-verin-gerekeni-yapsinlar-diyen-ben-degilim-ak-parti-6319h>.
- Sözcü. (2016). “Ayasofya’da 5 vakit ezan sesi”. Erişim: <http://www.sozcü.com.tr/2016/gundem/ayasofyanin-4-minaresinden-5-vakit-ezan-sesi-1460424>. (21.10.2016).
- Sözcü. (2020). “Akşener’den sert ‘Ayasofya’ tepkisi!”. Erişim: <https://www.sozcü.com.tr/2020/gundem/iyi-parti-genel-baskani-meral-aksener-grup-toplantısında-36-5865994/>. (10.06.2020).

- Sözcü. (2020). “Ekrem İmamoğlu’ndan flaş Ayasofya Camii açıklaması”. Erişim: <https://www.sozcu.com.tr/2020/gundem/ekrem-imamoglundan-flas-ayasofya-camii-aciklamasi-5927965/>. (13.07.2020).
- Sözcü. (2020). “Akşener’den Ayasofya uyarısı: İbadete açılınsın ama siyasete kapatılınsın”. Erişim: <https://www.sozcu.com.tr/2020/gundem/iyi-parti-genel-baskani-meral-aksener-grup-toplantisinde-40-5929465/>. (14.07.2020).
- Sözcü. (2020). “Tansu Çiller: Hakikat ile örtüşür bulmuyorum”. Erişim: https://www.sozcu.com.tr/2020/gundem/tansu-ciller-kadina-kalkan-eli-tutarim-5950000/?utm_source=dahafazla_haber&utm_medium=free&utm_campaign=daha_fazlahaber. (24.07.2020).
- T24. (2020). “Ayasofya’nın ibadete açılacak olmasına siyasilerden ilk yorumlar”. Erişim: <http://t24.com.tr/haber/ayasofya-da-ibadetin-yolunun-acilmasina-siyasilerden-ilk-yorumlar,889901>. (10.07.2020).
- T24. (2020). “Ayasofya’nın 86 yıl sonra ibadete açılma sürecinde neler yaşandı, dünya karara ne dedi, tarihi doku nasıl korunacak?”. Erişim: <http://t24.com.tr/haber/86-yil-sonra-ibadete-acilan-ayasofya-da-ilk-namaz-bugun-kilinacak-surecte-neler-yasandi-dunya-karara-ne-dedi-tarihi-doku-nasil-korunacak,892650>. (24.07.2020).
- Takvim. (2020). “İsmail Kahraman’dan Ayasofya açıklaması: Bir esaret sona erdirildi”. Erişim: <http://www.takvim.com.tr/video/haber-videolari/ismail-kahramandan-ayasofya-aciklamasi-bir-esaret-sona-erdirildi>. (10.07.2020).
- TCCB. (2020). “Ayasofya’da Fetih Suresi Okunması Töreni’nde Yaptıkları Konuşma”. Erişim: <http://tccb.gov.tr/konusmalar/353/120333/ayasofya-da-fetih-suresi-okunmasi-toreni-nde-yaptiklari-konusma>. (29.05.2020).
- TCCB. (2020). “Millete Sesleniş Konuşması”. Erişim: <http://tccb.gov.tr/konusmalar/353/120589/millete-seslenis-konusmasi>. (10.07.2020)
- Yeni Akit. (2020). “Ayasofya paylaşımı yapan Fahrettin Altun’dan manidar mesaj: Az daha sabır”. Erişim: <http://www.yeniakit.com.tr/haber/ayasofya-paylasimi-yapan-fahrettin-altundan-manidar-mesaj-az-daha-sabir-1229594.html>. (10.05.2020).

- Yeni Akit. (2020). “Ekrem İmamoğlu Ayasofya’nın açılışına gidecek mi?”. Erişim: <http://www.yeniakit.com.tr/haber/ekrem-imamoglu-ayasofyanin-acilisina-gidecek-mi-1340965.html>. (24.07.2020).
- Yeni Asya. (2014). “Ayasofya’nın ibadete kapatılması keyfidir”. Erişim: http://www.yeniasya.com.tr/roportaj/ayasofya-nin-ibadete-kapatilmasi-keyfidir_174909. (21.05.2014).
- Yeniçağ. (2018). “Erdoğan Ayasofya’da konuştu: Tek parti döneminde camiler ahıra çevrildi”. Erişim: <http://www.yenicaggazetesi.com.tr/erdogan-ayasofyada-konustu-tek-parti-doneminde-camiler-ahira-cevrildi-188434h.htm>. (31.03.2018).
- Yeniçağ. (2020). “Abdullah Gül’den Ayasofya yorumu”. Erişim: <http://www.yenicaggazetesi.com.tr/abdullah-gulden-ayasofya-yorumu-288829h.htm>. (10.07.2020).
- Yeni Şafak. (2020). “İç siyaset değil 86 yıllık özlem: Ayasofya için kim ne dedi?”. Erişim: <http://www.yenisafak.com/gundem/ic-siyaset-degil-86-yillik-ozlem-ayasofya-icin-kim-ne-dedi-3544586>. (13.06.2020).
- Yeni Şafak. (2020). “Erdoğan Ayasofya’yı 1994’te vaat etmiş: Yeniden Müslümanların camisi olacak”. Erişim: <http://www.yenisafak.com/dunya/erdogan-ayasofyayi-1994te-vaat-etmis-yeniden-muslumanlarin-camisi-olacak-3548814>. (11.07.2020).