

**T.C.
AKDENİZ ÜNİVERSİTESİ**



**KÜLTÜREL MİRASIN HİBRİT MEKÂNLARI:
CAMİYE DÖNÜŞTÜRÜLEN KİLİSE YAPILARI
(MERSİN ve ANTALYA)**

Selen GÜLER

FEN BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ

MİMARLIK

ANABİLİM DALI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

TEMMUZ 2020

ANTALYA

**T.C.
AKDENİZ ÜNİVERSİTESİ**



**KÜLTÜREL MİRASIN HİBRİT MEKÂNLARI:
CAMİYE DÖNÜŞTÜRÜLEN KİLİSE YAPILARI
(MERSİN ve ANTALYA)**

Selen GÜLER

FEN BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ

MİMARLIK

ANABİLİM DALI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

TEMMUZ 2020

ANTALYA

T.C.
AKDENİZ ÜNİVERSİTESİ
FEN BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ

KÜLTÜREL MİRASIN HİBRİT MEKÂNLARI:
CAMİYE DÖNÜŞTÜRÜLEN KİLİSE YAPILARI
(MERSİN ve ANTALYA)

Selen GÜLER
MİMARLIK
ANABİLİM DALI
YÜKSEK LİSANS TEZİ

Bu tez / / 2020 tarihinde jüri tarafından Oybirliği / Oyçokluğu ile kabul edilmiştir.

Doç. Dr. Meryem Elif ÇELEBİ KARAKÖK (Danışman)	[imza]
Doç. Dr. Hacer MUTLU DANACI	[imza]
Dr. Öğr. Üyesi Seda ŞİMŞEK TOLACI	[imza]

ÖZET

KÜLTÜREL MİRASIN HİBRİT MEKÂNLARI: CAMİYE DÖNÜŞTÜRÜLEN KİLİSE YAPILARI (MERSİN ve ANTALYA)

Selen GÜLER

Yüksek Lisans Tezi, Mimarlık Anabilim Dalı

Danışman: Doç. Dr. Meryem Elif ÇELEBİ KARAKÖK

İkinci Danışman: Doç. Dr. Hülya YÜCEER

Temmuz 2020; 117 sayfa

Kültürel miras üretildiği toplumun sosyal kimlik bağı içerisinde yer almakta ve önemli simge eserler olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu değerler içerdiği izlerle toplumların kolektif deneyimlerini yansıtmaktadır. Bazı durumlarda çatışma merkezleri olarak görülen bu değerler, farklılıklarıyla zengin bir kültürel çeşitlilik yaratmakta ve tüm insanlığın ortak mirasını oluşturmaktadır. Bu nedenle kültürel mirasın sahip olduğu tüm toplu birikimle korunması, değerın devamlılığının sağlanmasında önemli rol oynar. Farklı sosyal kimliklerin kültürleri aşarak kesiştiği noktada oluşan değerler, kültürel mirasın melez bileşeni olarak algılanmalı ve katmanlı yapılarıyla korunmalıdır.

Genellikle sosyal kimlikler arasında bir çatışma merkezi olarak yorumlanan kendilenen dini yapılar, kesişme noktasında önemli değerlerdir. Bu binalar aslında farklı kültürleri geçmenin bir sonucu olarak oluşan zengin miras değerlerine sahip melez mekânlardır; farklı aidiyetlere ait oldukları her dönemin kültürel ve kimlik izlerini taşır. Farklı sosyal kimlik ve inançlara sahip toplulukların farklı zamanlarda aynı dini binaları kullanması, müdahalelerin kapsamına göre mekânın çok kültürlü bir etki ile dönüşmesine ve izlerinin kaybolmasına neden olabilir. Bu nedenle iki kültürün sentezi olan bu melez mekânların belirlenmesi ve korunmasında duyarlı olunmalıdır. Bu mekânlar saygı ve uzlaşma alanları olarak gelecek nesillere aktarılmalıdır.

Bu çalışmada melez kültürel miras değerine sahip kendilenen dini yapılar camiye dönüştürülen kiliseler üzerinden incelenmiştir. Farklı sosyal kimliklere ve zengin bir kültürel birikime sahip olan ülkemiz, miras kalan birçok kilise binasına sahiptir. Çalışma kapsamında yüzyıllardır Hristiyan ve Müslüman sosyal kimliklerin barındırıldığı Mersin ve Antalya'daki örnekler seçildi. Uygulanan müdahaleler göz önünde bulundurularak binaların mevcut durumu ve müdahalelerin gerekçe-kapsam ilişkileri incelenmiş ve hibrit mekân değerleri tartışılmıştır.

ANAHTAR KELİMELEER: Kültürel Miras, Koruma, Kimlik, Hibrit Mekân, Kendileme, Kilise, Cami

JÜRİ: Doç. Dr. Meryem Elif ÇELEBİ KARAKÖK (Danışman)

Doç. Dr. Hacer MUTLU DANACI

Dr. Öğr. Üyesi Seda ŞİMŞEK TOLACI



ABSTRACT

HYBRID SPACES OF CULTURAL HERITAGE: CHURCHES CONVERTED TO MOSQUES (MERSİN and ANTALYA) Selen GÜLER

MSc Thesis in Department of Architecture

Supervisor: Assoc. Prof. Dr. Meryem Elif ÇELEBİ KARAKÖK

2nd Supervisor: Assoc. Prof. Dr. Hülya YÜCEER

July 2020; 117 pages

Cultural heritage takes place in the social identity bond of the society in which it is produced and appears as important symbol works. These values reflect the collective experiences of societies with the traces they contain. These values, which are seen as conflict centers in some cases, create a rich cultural diversity with their differences and constitute the common heritage of all humanity. For this reason, the protection of cultural heritage with all the collective accumulation it has plays an important role in ensuring the continuity of value. Values formed at the point where different social identities cross cultures should be perceived as a hybrid component of cultural heritage and protected with their layered structure.

Appropriate religious buildings, often interpreted as a center of conflict between social identities, are important values at the intersection. These buildings are actually hybrid spaces with rich heritage values that are formed as a result of crossing different cultures; It carries the cultural and identity traces of each period in which they belong to different belonging. The fact that communities with different social identities and beliefs use the same religious buildings at different times may cause the space to transform with a multicultural effect and lose its traces depending on the scope of the interventions. For this reason, one should be sensitive in determining and preserving these hybrid spaces that are the synthesis of two cultures. These spaces should be passed on to future generations as spaces of respect and compromise.

In this study, appropriate religious buildings with hybrid cultural heritage value have been examined through churches that have been converted into mosques. Our country, which has different social identities and a rich cultural background, has many inherited church buildings. Within the scope of the study, examples in Mersin and Antalya, where Christian and Muslim social identities have been hosted for centuries, were selected. Considering the applied interventions, the current situation of the buildings and the rationale-scope relations of the interventions were examined and hybrid space values were discussed.

KEYWORDS: Cultural Heritage, Conservation, Identity, Hybrid Space, Appropriation, Church, Mosque

COMMITTEE: Assoc. Prof. Dr. Meryem Elif ÇELEBİ KARAKÖK (Danışman)

Assoc. Prof. Dr. Hacer MUTLU DANACI

Asst. Prof. Dr. Seda ŞİMŞEK TOLACI



ÖNSÖZ

Tez çalışmamda, öncelikle sabrı ve anlayışı ile bana her zaman elinden geldiğince yardımcı olan danışmanımın Doç. Dr. Meryem Elif ÇELEBİ KARAKÖK'e; arazi gezilerimi ve çalışmamı katkılarıyla zenginleştiren hocam Dr. Öğr. Üyesi İbrahim BAKIR ve sevgili eşi Fadime BAKIR'a; bana arşivlerini açan Adana/Antalya Vakıflar Bölge Müdürlükleri ile Kültür Varlıklarını Koruma Bölge Kurulu Müdürlüklerine ve çalışanlarına; Mersin, Tarsus, Antalya ve Demre Müze Müdürlükleri ve çalışanlarına; proje bilgilerini benimle paylaşan Asır Proje'ye teşekkür ederim.

Düşüncelerimde ve çalışmalarımda bana her zaman destek olan yol gösteren güzel hocalarım; eş danışmanım Doç.Dr. Hülya YÜCEER ve sevgili hocam Dr. Öğr. Üyesi Rozelin AYDIN'a en içten saygılarımı ve teşekkürlerimi sunuyorum.

Hayatımın yoğun ve farklı bir döneminde yürüttüğüm bu çalışma sürecinde yanımda olan mesai arkadaşım Arş. Gör. Okan ŞİMŞEK'e; sabah kahvelerimizi şenlendiren arkadaşım Arş. Gör. Makber TEKİN'e; derdime ortak olan arkadaşım Arş. Gör. Seçil SEÇAL SARIGÜL, akşamlarıma keyif katan annesi Zerrin Teyzem ve küçük meleği Asyam'a; kayıkhanede müziği ile bana eşlik eden arkadaşım Arş. Gör. Ecem KARA'ya; stresimizle kendimizi yese de desteğini benden esirgemeyen arkadaşım Mimar İrem ŞANLI'ya teşekkür ederim.

Önyargıları kırmak ve ötekini kabul etmek zor da olsa farklılıklarla zenginleşmemizi sağlar; birbirinden farklı her parçanın kendi içinde bir dengesi vardır. Benim ötekim sevgili dostum Mimar Enise HATİPOĞLU önyargılarını kırdığın, beni olduğum gibi kabul ettiğin, zenginleştirdiğin, dengemi sağladığın ve her zaman yanımda olduğun için teşekkür ederim.

İnsan, her zaman kendini ait hissettiği ruhunun ve kimliğinin yansıması olan bütünü arar. Şanslıyım ki ben kendimi ait hissettiğim bir bütüne, aileme sahibim. Bu çalışmayı, kendimi keşfetmemi sağlayan, beni her zaman sevgiyle kucaklayan ve destekleyen canım annem Gönül GÜLER'e; moralimi yerine getirmek için her şeyi yapan ve her zor anımda yanıma koşan yoldaşım babam Yusuf GÜLER'e; çileden çıkarsam da benden asla vazgeçmeyen kendime örnek aldığım güzel ve güçlü ablam Dr. Öğr. Üyesi Gülen GÜLER AKSU'ya; yardımsever ve güler yüzlü abim Cumhuriyet Savcısı Ahmet AKSU'ya ve ailemizin yeni üyesi küçük şans böceğim Arel AKSU'ya adıyorum.

İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	i
ABSTRACT.....	iii
ÖNSÖZ	v
İÇİNDEKİLER	vi
AKADEMİK BEYAN	viii
SİMGELER VE KISALTMALAR.....	ix
ŞEKİLLER DİZİNİ.....	x
ÇİZELGELER DİZİNİ	xiii
1. GİRİŞ	1
1.1.Çalışmanın Amacı	2
1.2. Çalışmanın Kapsamı.....	2
2.KAYNAK TARAMASI.....	4
2.1.Kültürel Miras ve Koruma Kavramlarının Gelişimi	4
2.2.Kültürel Mirasın Kimlik Yansıması: Mekân.....	8
2.2.1. Kültür ve Kimlik İlişkisi.....	8
2.2.2. Kültür, Kimlik ve Mekân İlişkisi	11
2.3.Mekânın Kendilenmesi ve Hibrit Mekân Oluşumu	14
2.4.Kültürel Mirasın Hibrit Mekânları: Camiye Dönüştürülen Kilise Yapıları	18
2.4.1.Dini Yapıların Hibritlenmesi.....	21
2.4.2. Camiye Dönüştürülmüş Kilise Yapıları	25
3. MATERYAL VE METOT	28
3.1. Materyal.....	28
3.1.1. Mersin	28
3.1.2. Antalya.....	33
3.2. Metod.....	37
4. BULGULAR	38
4.1. Mersin’de Camiye Dönüştürülen Kilise Yapıları	38
4.1.1. St. Ayasofya Kilisesi/ Eski Cami.....	38
4.1.2. Anesti Bediris Morani Kilisesi / Nusradiye Cami	42
4.1.3. St. Nicholas Rum Kilisesi/ Osmaniye Cami.....	46
4.1.4. Ayos Yorkiyos Kilisesi/ Kemalpaşa Cami	49

4.2. Antalya’da Camiye Dönüştürülen Kilise Yapıları	55
4.2.1. Üçağız Kale Cami	55
4.2.2. St. İrene Kilisesi/ Şehzade Korkut Camisi	58
4.2.3. Panaya Kilisesi/Sultan Alaaddin Cami	63
4.2.3. Evangelistria Kilisesi / Yeni Cami	68
4.2.4. Mustafa Kocakaya Cami	72
5. TARTIŞMA	77
6. SONUÇLAR	86
7. KAYNAKLAR	87
8. EKLER.....	98
Ek-1: Venedik Tüzüğü	98
Ek-2: Nara Özgünlük Belgesi.....	101
Ek-3: Terimler Sözlüğü	105
Ek-4: Mersin’de Camiye Dönüştürülen Kilise Yapıları Envanter Fişleri	109
Ek-5: Antalya’da Camiye Dönüştürülen Kilise Yapıları Envanter Fişleri.....	113
ÖZGEÇMİŞ	

AKADEMİK BEYAN

Yüksek Lisans Tezi olarak sunduğum “Kültürel Mirasın Hibrit Mekânları: Camiye Dönüştürülen Kilise Yapıları (Mersin ve Antalya)” adlı bu çalışmanın, akademik kurallar ve etik değerlere uygun olarak yazıldığını belirtir, bu tez çalışmasında bana ait olmayan tüm bilgilerin kaynağını gösterdiğimi beyan ederim.

...../...../2020

Selen GÜLER

İmzası

SİMGELER VE KISALTMALAR

Simgeler

m: Metre

cm: Santimetre

Kisaltmalar

BM: Birleşmiş Milletler

ICCROM: Uluslararası Kültürel Varlıkların Korunması ve Restorasyonu Çalışma Merkezi (International Centre for the Study of the Preservation and Restoration of Cultural Property)

ICOMOS: Uluslararası Anıtlar ve Sitler Konseyi (International Council on Monuments and Sites)

UNESCO: Birleşmiş Milletler Eğitim, Bilim ve Kültür Örgütü (United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization)

VGM : Vakıflar Genel Müdürlüğü

ŞEKİLLER DİZİNİ

Şekil 2.1. Kimlik türleri	9
Şekil 2.2. Kimlik kümeleri.....	10
Şekil 2.3. Kolektif kimlik ve kolektif bellek ilişkisi.....	11
Şekil 2.4. Kolektif kimlik, kolektif bellek, kültür ve mekân ilişkisi.....	12
Şekil 2.5. Kültürel miras oluşumu	13
Şekil 2.6. Geliştirilmiş egemenlik alanı davranış modeli	15
Şekil 2.7. Hibrit mekân oluşumu	18
Şekil 2.8. Terkedilen kiliselerin muhtemel kullanım şeması.....	19
Şekil 2.9. a) Mekke'ye yönelim b) Kiliseye eklenmesi gereken cami bölümleri	26
Şekil 3.1. Antalya ve Mersin illerinin türkiye haritasındaki konumları	28
Şekil 3.2. Mersin zaman çizelgesi.....	29
Şekil 3.3. Antalya zaman çizelgesi	34
Şekil 4.1. Mersin ilinde camiye dönüştürülen kilise yapıları	38
Şekil 4.2. Eski Cami ve çevresi	39
Şekil 4.3. Eski Cami zaman çizelgesi	40
Şekil 4.4. St. Ayasofya Kilisesi / Eski Cami planı ve müdahale analizi.....	40
Şekil 4.5. a) Çan kulesi ve minare b) Mihrap c) Kapatıldığı düşünülen güney girişi d) Minber e) Son cemaat mahali	41
Şekil 4.6. Nusratiye Cami ve çevresi	42
Şekil 4.7. Nusratiye Cami zaman çizelgesi.....	43
Şekil 4.8. Anesti Bediris Kilisesi / Nusratiye Cami planı ve müdahale analizi.....	44
Şekil 4.9. a) Son cemaat mahali b) Apsis nişleri ve bema perdesi c) Mihrap d) Minber	45

Şekil 4.10. Osmaniye Cami ve çevresi	46
Şekil 4.11. Osmaniye Cami zaman çizelgesi	47
Şekil 4.12. St. Nicholas Kilisesi / Osmaniye Cami planı ve müdahale analizi.....	47
Şekil 4.13. a) Kapatılarak mihraba dönüştürülen güney girişi b) Mihrap c) Minber d) Eski minare merdiveni	48
Şekil 4.14. Kemalpaşa Cami ve çevresi.....	49
Şekil 4.15. Kemalpaşa Cami zaman çizelgesi	50
Şekil 4.16. Ayos Yorkios Kilisesi / Kemalpaşa Cami planı ve müdahale analizi	51
Şekil 4.17. Ayos Yorkiyos Kilisesi / Kemalpaşa Cami kesiti ve müdahale analizi	52
Şekil 4.18. a) Minare merdiveni b) Minare merdiveni c) Örülerek kapatılan kemerler d) Depo olarak kullanılan bema	53
Şekil 4.19. a) Eklenen abdest alma yeri b) Minber c) Dolap olarak kullanılan kapatılmış güney girişi d) Mihraba dönüştürülen pencere açıklığı	54
Şekil 4.20. Antalya ilinde camiye dönüştürülen kilise yapıları	55
Şekil 4.21. Üçağz Kale Cami ve çevresi.....	56
Şekil 4.22. Üçağz Kale Cami zaman çizelgesi	56
Şekil 4.23. Üçağz Kale Cami planı ve müdahale analizi.....	57
Şekil 4.24. a) Fresk izleri b) Opus Sectila c) Balık pulu desenli mozaik.....	57
Şekil 4.25. Şehzade Korkut Cami ve çevresi.....	58
Şekil 4.26. Şehzade Korkut Cami zaman çizelgesi.....	59
Şekil 4.27. Cumanun Cami plan krokisi	60
Şekil 4.28. Cumanun Cami plan krokisi ve restitüsyon modeli.....	60
Şekil 4.29. Sultan Alaaddin Cami ve çevresi.....	63
Şekil 4.30. Sultan Alaaddin Cami zaman çizelgesi	64
Şekil 4.31. Panaya Kilisesi / Sultan Alaaddin Cami planı ve müdahale analizi.....	65

Şekil 4.32. a) Apsisin önüne eklenen duvar ve mihrap b) Minber	67
Şekil 4.33. Yeni Cami ve çevresi.....	68
Şekil 4.34. Yeni Cami zaman çizelgesi	68
Şekil 4.35. Evangelistria Kilisesi / Yeni Cami planı ve müdahale analizi	69
Şekil 4.36. a) Özgün duvara açılan mihrap b) Minber	70
Şekil 4.37. a) Eklenen tuvalet b) Eklenen tuvalet c) Kapatılan açıklık d) Zarar gören mozaikler e) Pencereye dönüştürülen güney girişi f) Kitabe eklenen batı girişi	71
Şekil 4.38. Mustafa Kocakaya Cami ve çevresi	72
Şekil 4.39. Mustafa Kocakaya Cami zaman çizelgesi	72
Şekil 4.40. Kalkan Rum Ortodoks Kilisesi / Mustafa Kocakaya Cami planı ve müdahale analizi	73
Şekil 4.41. a) Mihrap b) Minber.....	74
Şekil 4.42. a) Kapatılan batı girişi b) Kısmen kapatılan kuzey cephedeki pencere c) kapı açılan apsis duvarı	75

ÇİZELGELER DİZİNİ

Çizelge 3.1. Mersin'in Yıllara Göre Etnik ve Dini Nüfus Dağılımı.....	32
Çizelge 3.2. Mersin, Kilise Sayılarının Yıllara Göre Dağılımı.....	33
Çizelge 3.3. Antalya, 1844, Gayrimüslim ve Karışık Mahallelerin Hane Dağılımı.....	35
Çizelge 3.4. Antalya'nın Yıllara Göre Etnik ve Dini Nüfus Dağılımı	36
Çizelge 3.5. Antalya, Kilise Sayılarının Yıllara Göre Dağılımı	37
Çizelge 5.1. Kilise Yapılarının Camiye Dönüştürülme Sebepleri	71
Çizelge 5.2. Fetih Sonrası Dönüştürülen Kiliselerin Müdahale Analizi.....	72
Çizelge 5.3. İbadet Gereksinimi ile Dönüştürülen Kiliselerin Büyük Ölçekte Mekânsal Müdahale Analizi.....	73
Çizelge 5.4. İbadet Gereksinimi ile Dönüştürülen Kiliselerin Büyük Ölçekte Çevre ve Kütle Müdahale Analizi	75
Çizelge 5.5. İbadet Gereksinimi ile Dönüştürülen Kiliselerin Küçük Ölçekte Müdahale Analizi.....	76
Çizelge 5.6. Nusratiye Cami Müdahale Analizi	77
Çizelge 5.7. Müdahale Analizinin Mülkiyet ve Tescil Tarihi ile İlişkisi.....	78

1. GİRİŞ

Kültürel ürünler, zamanın akıp giden doğasına karşı insanoğlunun kimliğini, anda sabitlemek istemesi ile sembolik olarak oluşturduğu yapılanmalardır. Başlarda tekil olarak algılanan ve anıt eserleri kapsayan kültürel varlık anlayışı, düşünürlerin tartışmaları ve çalışmalarıyla zamanla genişlemiş, toplumların kimliklerini taşıyan kültürel değerlerle oluşturdukları ve nesiller boyunca aktarmak istedikleri, somut ve somut olmayan kültürel ürünleri kapsayan geniş bir kavrama; kültürel miras kavramına evrilmiştir. Kültürel miras ürünleri, evrensel değerler olmakla beraber, üretildiği toplumun sosyal kimlik bağı içerisinde yer almakta ve kimliğin aidiyet ögesini oluşturmaktadır. Her bir aidiyet ögesinin farklı bir taşı oluşturduğu sosyal kimlik inşasında, kültürel miras, önemli sembol eserler olarak karşımıza çıkmaktadır. Sosyal kimliklerin kültürünü ve yaşam deneyimini yansıttığı bu somut değerlerden bir tanesi de mekândır. Sosyal ilişkiler tarafından düzenlenen mekân, kullanıcısının kültür ve yaşam şekliyle oluşur, anlamlanır ve kimlik değerlerini nesnelleştirir. Öznesinden, kullanıcısından, bağımsız değerlendirilmemesi gereken mekân, somut bir ürün, donuk bir nesne değil; aksine yaşayan bir organizmadır. Organizmanın şekillenmesi, büyümesi ve anlamlanması toplumun kültürel deneyimleriyle gelişmektedir. Anlamını, öznesinin izleriyle kazanan mekân, ait olduğu toplumun kimlik sembolü olarak kültürel mirasın önemli bir ögesidir ve toplumun kolektif deneyimlerini, yaşamını, anılarını üzerinde barındırdığı izlerle yansıtmaktadır.

Öte yandan toplumsal bir inşa süreci olan sosyal kimlik, kendini tanımlamak için başka bir kimliğin varlığına ihtiyaç duymaktadır. Kendi içinde benzerlik gösteren sosyal kimlik kavramı, toplumsal olarak farklılıklara göre şekillenmekte; farklı sosyal kimlikler bir üst kümeyi, kolektif kimliği oluşturmaktadır. Kolektif kimlik içerisinde yer alan sosyal kimlik kendini tanımlarken, iyi olarak düşündüğü her şeyi kendisine; kötü olarak düşündüğü her şeyi karşısındakine atfetmektedir. Kendilerinin diğerlerinden iyi yönde farklı olduğuna inanan sosyal kimlikler, belirsizlik ve korku durumlarında karşı kimliğin kötü farklılıklarını abartma eğilimi göstermekte; farklılıkları hoş karşılanmayan diğer sosyal kimliklere karşı saldırgan tutumlar sergileyebilmektedir. Birbirlerinin kültürel sürekliliğine zarar verme gibi amaçlarla gerçekleştirilen ve şiddet içeren bu saldırgan eylemler genellikle, kimliği sembolize eden kültürel ürüne yönlendirmektedir. Sosyal kimliklerin üstünlük savaşında, şiddet eyleminin ortasında kalan genellikle kültürel mirasın kıymetli öğeleridir. Oysaki özelde belirli bir sosyal kimliğin izini taşıması, o kültürel ürünün kolektif kimliğin sembolü olduğu ve evrensel kültürel mirasın bir parçası olduğu gerçeğini değiştirmez. Bu kültürel ürünlerden her biri kendi özerk yapılanmasıyla kendine özgü değerlere sahiptir ve hiçbirisi diğerinden daha özel değildir.

Her ne kadar kültürel ürünler, sosyal kimliklerin çatışmasında merkezde kalsa da toplumların değişen kimlik özellikleri ile çeşitlenmekte; özelde kendi toplumuna ait görülse de aslında tüm insanlığa ait önemli yapı taşlarını oluşturmaktadır. Bir arada yaşayan veya bir şekilde ortak mekânlarda buluşan kültürler kimlik farklılıklarıyla kültürel mirasın çeşitlenmesine ve zenginleşmesine katkı sağlamaktadır. Kültürlerin bir araya geldiği önemli kesişim mekânlarından birisi de ait olduğu inanç dışında, başka bir inancın aidiyet unsurlarıyla kendilenen ve yeniden kullanılan ibadet yapılarıdır. Müdahale derecesine göre güç gösterisi veya kullanım adaptasyonu olarak görülen bu kendileme kavramı sosyal kimliğin bir yere tutunma çabası olarak da yorumlanabilir. Bu sebeple çoğu zaman sosyal kimlikler arasında bir çatışma merkezi olarak yorumlanan

kendilenmiş dini yapılar, aslında kültürlerin farklı sebeplerle çakışması sonucu oluşmuş zengin kültürel miras değerlerine sahip hibrit mekânlar olarak algılanmalı ve uzlaşma merkezi olarak yorumlanmalıdır. İki kültürün sentezi olan bu hibrit mekânların tespit edilmesi ve korunması konusunda hassas davranılmalı, bu mekânlar birer saygı ve uzlaşma alanı olarak gelecek nesillere aktarılmalıdır.

1.1. Çalışmanın Amacı

Kültürel miras farklı kimliklerin kolektif birikimleriyle oluşturdukları kültürel ürünlerin tamamını kapsayan geniş bir kümedir. Bu sebeple kültürel miras ögesini üzerinde barındırdığı tüm kolektif birikimle korumak kültürel değerın sürekliliğini sağlamakta önemli bir rol oynamaktadır. Özellikle farklı kültürlerin çakışmasıyla oluşan hibrit kültürel miras öğelerinde tek bir sosyal kimliğin izini korumak ve sadece bu izleri okumak kültürel değerın ortak miras değerini zedeleyebilmektedir. Bu sebeple hibrit mirasın katmanlı yapısının önemi anlaşılmalı ve bu yapıya uyan koruma yaklaşımları geliştirilmelidir.

Farklı etnik köken, gelenek, düşünce, inanç gibi değerlere sahip topluluklar tarafından kullanılan yapılar farklı aidiyetlere geçtikleri her dönemin kültür ve kimlik izlerini katmanlaştırarak üzerinde taşımaktadır. Aynı coğrafyayı paylaşmış farklı sosyal kimliklere ve inançlara sahip toplulukların aynı ibadet yapılarını farklı zamanlarda kullanması, yapılan müdahalelerin kapsamına bağlı olarak, mekânın çok kültürlü bir etkiyle dönüşmesini sağlayabildiği gibi üzerindeki izleri kaybetmesine de sebep olabilmektedir. Her ne kadar farklı bir dine hizmet etse de bu kültürel miras değerinin kutsal algısında ve kullanılmasında süreklilik sağlanması onun varlığını devam ettirmesinde çok önemli bir etkidir. Kullanılan dini yapının üzerindeki farklı aidiyetlere ait izlerin korunarak varlığını devam ettirmesi ortak kültürel mirasın zenginleşerek büyümesini sağlayabilir.

Bu sebeple bu çalışmada ülkemizde yer alan bazı kilise-cami örnekleri üzerinden, dönüştürülen ibadet yapılarının, tarihsel süreçte geçirdikleri müdahaleler göz önüne alınarak günümüzdeki durumlarını incelemek, bu müdahalelerin gerekçe ve kapsam ilişkisini değerlendirerek yapıların hibrit kültürel miras değerlerini ortaya koymak amaçlanmaktadır.

1.2. Çalışmanın Kapsamı

Dünya tarihinde ibadet mekânlarının birbirlerinin kullanımı için kendilendiği bilinmektedir; ancak literatürde geçen veya korunmasına dikkat çekilen yapıların çoğunda bir olaya tanıklık etmiş olması, önemli bir kentte yer alması veya birinin eseri olması gibi ortak noktalar göze çarpmaktadır. Oysaki bu yapıların hibrit kültürel miras değerlerinin önemszenmesi için bu durumlar tekil koşul olarak görülmemelidir. Ait oldukları toplumların kimlik sembolü olan bu yapılar, varlıklarıyla zaten yeterince değerli birer kültür sentezi olarak algılanmalıdır. Bu sebeple bu çalışmada tarih boyunca Hristiyan ve Müslüman kültürlerin sahnesi olmuş zengin bir kültürel coğrafyaya sahip ülkemizde yer alan camiye dönüştürülmüş kilise yapılarından, iki inancın da yüzyıllarca barındığı gözden kaçmış iki kent olan, Mersin ve Antalya kentlerinde yer alan örnekler seçilmiştir. Bu kentlerde yer alan örneklerin çoğunun hibrit kültürel miras değerleri

üzerinden herhangi bir çalışmada yer almaması ve bazı örneklere ait ortaya konulmuş çok fazla bilgi olmaması da bizi bu yapıları çalışmaya iten bir diğer faktördür.



2. KAYNAK TARAMASI

Dönüştürülen ibadet yapılarının, geçirdikleri müdahaleler değerlendirerek, yapıların hibrit kültürel miras değerlerini ortaya koymak ve bu yapıların birer kültürel uzlaşma alanı olarak yorumlanmasına katkıda bulunmak amacıyla yapılan bu çalışmanın kaynak taramasında, ilk bölümde kültürel miras ve koruma kavramlarının gelişimleri üzerinde durulmaktadır. Kültürel miras ve çağdaş koruma yaklaşımlarının birbirine paralel ilerleyen gelişimleri ve önemleri açıklandıktan sonra, ikinci bölümde kültürel mirasın toplumların kimlik sembolü olarak ortaya koydukları ürünlerden oluştuğu vurgulanarak kültür ve kimlik arasında var olan kavramsal bağ incelenmektedir. Daha sonra kültürel mirasın aidiyet öğelerinden oluştuğu kabulüyle, aidiyetin somut bir yansıması olan mekân kavramı incelenmekte ve kavramın kültürel değeri tartışılmaktadır. Kültür, kimlik ve mekân kavramları üzerinden kültürel mirasın tanımlanmasından sonra, üçüncü bölümde kültürel çeşitliliğin bir getirisiyle oluşan hibrit mekânlar kendilenme kavramı üzerinden incelenmekte ve bu mekânların kültürel miras değeri vurgulanmaktadır. Dördüncü bölümde ise önemli bir hibrit mekân olan camiye dönüştürülmüş kilise yapıları üzerinde durulmaktadır. Literatürde yer alan ülkemizdeki kilise-cami yapıları ile ilgili bilgi verilen bölümün ilk kısmında, çalışma alanı olarak hangi bölgenin ne sebeple seçildiği açıklanmaktadır. Dini yapıların yeniden kullanımları üzerinde durularak, başka bir inanç ile hibritlenmesinin açıklandığı bölümde dünya üzerinden çeşitli örnekler verilmesinden sonra, kilise yapılarının camiye dönüştürülürken geçirdiği mekânsal değişiklikler üzerinde durulmakta; çakışan kilise ve cami mimarileri karşılaştırılmaktadır.

2.1. Kültürel Miras ve Koruma Kavramlarının Gelişimi

Latince, yetiştirme, bakma, koruma anlamına gelen *colere* köküne dayanan kültür kelimesi, kavramsal olarak, insanların sembolik temsil pratikleri yoluyla kimliksel anlam inşa etmeye çalıştıkları bir yaşam düzeni olarak yorumlanmaktadır. İnsanın kendi yaşam örgüsünde anlam bulma çabası olan kavram, dinamik bir süreci tanımlanmakta ve insanların yaşam biçimleri, temel düşünceleri, değer yargıları, gelenekleri ve inançlarını kapsayan bir bütünü oluşturmaktadır (Hayta 2016). Kimliklerini taşıyan bu kültürel değerlerle oluşturdıkları, kuşaktan kuşağa aktarmak istedikleri, somut bir varlığı olan veya olmayan bütün değerler toplumların kültürel mirasını oluşturmaktadır. Kültürel miras bir toplumun sahiplik bağı içinde yer alsa da aslında tüm dünyaya aittir ve toplumların değişen değer, inanç, gelenek ve birikimlerinin yansıması olan geçmişten günümüze kadar ortaya konmuş somut veya somut olmayan bütün ürünleri kapsamaktadır (Binan ve Cantimur 2010; Negiz 2017). Ancak kültürel miras kavramının tarihsel gelişimine bakıldığında kavramın her zaman bu kadar geniş kapsamlı düşünülmmediği görülmektedir. İlk önce tekil varlığı göz önünde bulunduran kavram, anıt eserler üzerinden ortaya çıkmıştır. Jokilehto (1986) anıtı, kamuya ya da bir kişiye ait herhangi bir dönemden kalma yapı ya da toplum hafızası için önem taşıyan bir harabe gibi özellikleri olan taşınır veya taşınmaz obje veya parça; Riegl (2015) ise insanın tek başına ortaya koyduğu ürünleri gelecek kuşakların zihinlerinde canlı tutacak eserler olarak tanımlamaktadır. Öyleyse anıt, insanın yeryüzünde kısıtlı olan zamanı içerisinde, varoluş endişesi taşıyarak, zamanın geçiciliğine karşı koyma isteği ile ortaya konan bir nesne olarak da yorumlanabilir.

Anıt olarak kabul edilen tekil kültürel varlığın farkına ilk kez, 15.yüzyıl Rönesans Dönemi'nde, Antik Çağ eserlerinin geçmiş bir kültürü ve mutlak bir estetiği temsil ettiği düşüncesi ile varılmıştır. Rönesans dönemi aydınlarının, düşünürlerinin, sanatçıların ve mimarlarının Antik Çağ eserlerine duyduğu bu ilgi, kültürel varlık ve koruma kavramlarının gelişimini tetiklemiş; anıtların korunmasıyla ilgili ilk girişimler de bu dönemde ortaya çıkmıştır (Jokilehto 1986). 16.yüzyıldan itibaren tapınak, köprü, kemer gibi antik dönem anıtlarının korunması ve onarılmasının kilise tarafından yönetildiği; 17.yüzyılda Papalığın kültürel varlıkları araştırılması, belgelenmesi ve korunması üzerine sekiz farklı karar yayınladığı bilinmektedir (Mumcu 1969). 18. yüzyıla kadar koruma değerleri olarak kabul gören kavramsal, simgesel, işlevsel, ekonomik, sanatsal, estetik gibi klasik değerlerin arkeolojik kalıntılar, sanat eserleri ve anıtlara, tarihi ve estetik değerler üzerinden bakması ve onların gerekliliğini vurgulamasıyla yeniden değerlendirilmeye başlanmıştır (Polat 2008). Bu dönemde artık sadece antik Roma ve Yunan eserlerinin değil doğudaki eserlerin de detaylıca incelenmeye başlanmasıyla anıt olarak tanımlanan kavramın bağlam sınırları da genişlemiştir. 1721 yılında Portekiz Kralı'nın topraklarında bulunan Roma, Got ve Arap dönemi eserlerinin korunmasına yönelik emri, 1773 yılında Venedik Devleti'nin kentteki tüm eski eserlerin belgelenmesi ve gerekli görülenlerin onarılması gibi kararlar alması da bu durumu kanıtlar niteliktedir (Mumcu 1969). Antik çağ eserlerine gösterilen ilgiyle başlayan koruma güdüsü, birçok tarihi eserin yağmalandığı ve yok edildiği 1789 Fransız Devrimi ile farklı bir boyuta taşınmıştır. Devrim rejiminin 1792 yılında çıkardığı bir kararla tarihi eserlerin belirli amaçlar doğrultusunda kullanılması için yağmalanmasına izin vermesi, Victor Hugo başta olmak üzere birçok aydının büyük tepkisini çekmiştir. Aydınlar, bu eserlerin ulusların kimliklerini ve tarihlerini öğrenip kendilerine ders alabilecekleri kültürel varlıklar olduklarını söyleyerek karara karşı çıkmışlardır. Eser ve ulusun karakteri arasında kurulan bu ilişki aydınlarca da desteklenerek kültürel varlıkların ulusu tanımlayan bir kimlik değeri, atalarından kalan bir miras olarak kabul edilmesinin de yolunu açmıştır (Akdemir 2019). 19.yüzyıla kadar tarihsel, kimliksel, bağlamsal farklılıkları arasında bir değer farkı olmadığı düşünülen eserleri koruma düşüncesinin kuramsal çerçevesi, 1830 yıllarından itibaren İngiltere ve Fransa öncülüğünde şekillenmeye ve kültürel mirasın toplumsal değeri anlaşılmasına başlanmıştır (Jokilehto 1986). 19.yüzyıl, 18.yüzyılda tartışılmaya başlanılan koruma değerlerinin tanımlandığı, kültürel mirasın toplum için anlamının ortaya konduğu bir dönem olarak karşımıza çıkmaktadır. Ortaya konan farklı değerler doğrultusunda Stilistik Rekompozisyon, Romantik Koruma, Tarihi Koruma gibi farklı koruma kuramlarının savunulduğu da görülmektedir. Viollet-le-Duc (1814-1879) ün başlıca temsilcisi olduğu üslup birliğini savunan bir grup korumacı, ulusal değer, estetik değer ve özgünlük gibi kavramlara önem vererek Stilistik Rekompozisyon ilkesi ile eserin ait olduğu dönemin özelliklerine göre mümkün mertebe eseri ilk haline getirecek şekilde restore edilmesi gerektiğini savunmaktadır. Bu kurama bir tepki olarak ortaya çıkan Romantik Görüşün temsilcilerinden John Ruskin (1819-1900) ise eseri özgünlük değeri, tarihi belge değeri, toplumsal hafıza değeri gibi kavramlarla inceleyerek zaman içerisinde yaşadığı her şey, dökülen her taş, üzerinde oluşan her leke bir anlam ifade ettiği için mevcut haliyle korunması gerektiğini söylemektedir. Luca Beltrami (1854-1933), 1880-1890 yılları arasında Stilistik Rekompozisyonun aşırı müdahaleci tavrı ve Romantik Görüşün kaderciliği arasında, anıtların tarihi belgelerden elde edilecek somut verilerle restore edilmesi gerektiğini savunan Tarihi Restorasyon kuramını ortaya atmıştır. Her ne kadar diğer iki görüşe göre daha makul bir tavır izlese de doğru tarihi belgeye ulaşamadığı

noktalarda eserin restorasyonunun yoruma açık kalması kuramın eleştirilmesine yol açmıştır. Çağdaş koruma kuramının ilk adımlarını atan Camillo Boito (1836-1914) ise eserleri, tarihi ve estetik değerleri üzerinden inceleyerek bir belge olarak görmüş ve restorasyonu, yapının bütün içeriğiyle korunması gereken hareket olarak nitelendirmiştir. 20. yüzyılın başında, daha önce tekil ölçekte değerlendirilen anıtların çevre dokularıyla birlikte korunması gerektiğini savunan Giovannoni (1873-1947); 1931 Atina Konferansı'nda, korumanın genel prensipler, yasalar, anıtların estetik gelişimi, restorasyon malzemeleri, bozulma, koruma tekniği ve uluslararası iş birliği konularını ele alarak Boito'nun koruma ilkelerini geliştirmiş ve Restorasyon Tüzüğü'nü (Carta Del Restauro) yayınlanmıştır. 1932 yılında İtalya tarafından resmen kabul edilen bu belge, koruma kavramına da yasal bir kimlik kazandırmıştır (Ahunbay 2016). Atina Konferansı kararlarının da etkisiyle kültürel miras algısı geçmiş yüzyıllardan farklılaşarak ilerlemiş ve yeni koruma kuramları tartışılmaya başlanmıştır. 19. yüzyılın müdahaleci koruma yaklaşımından 20. yüzyılın modern koruma yaklaşımına geçişin ilk temsilcilerinden Alois Riegl (1858-1895), Jokilehto (1986)'ya göre kültürel mirasın değerleri üzerine sistematik bir analiz yapan ilk uzmandır. Riegl (2015), hiç bir dönemin veya eserin diğerinden daha önemli olmadığını savunmakta; içinde üretildikleri zamanın ruhundan parça taşıyan her eserin anıt değerine sahip olduğunu söylemektedir.

18. yüzyılda arkeoloji ve sanat tarihi çalışmalarının artmasıyla başlayan; 19. yüzyılda Ruskin ve Boito'nun eleştirel yaklaşımı ile gelişen koruma kuramının, 20. yüzyılda Giovannoni ve Riegl'in katkılarıyla modern koruma kuramına dönüştüğü görülmektedir (Polat 2008). Koruma kuramının 20.yüzyılda geçirdiği bu dönüşüm sürecinde, I. ve II. Dünya Savaşları'nın etkisiyle, toplumların kültürel varlıklarının yok olabileceğinin farkına varmalarının da büyük etkisi olmuştur. Kültürel varlıkların zarar görmesi ve yok olması, toplumlar için büyük bir sorun haline gelmiş; ulusal ve uluslararası toplantılarda bir araya gelerek çeşitli tüzük ve bildirgelerle kültürel varlıkları koruma altına almak istemiş, böylece koruma kavramını şekillendirmiştir. 19. yüzyıla kadar koruma mevcut olanı muhafaza etmeye yönelik bir yaklaşım sergilerken, 20.yüzyıl kültür varlıklarını kaybetme ihtimaline karşı neler yapılabileceğinin evrensel olarak tartışıldığı bir dönemdir.

II. Dünya Savaşı sonuna doğru bir araya gelen BM tarafından 1946 yılında kurulan UNESCO, 20.yüzyılın en önemli kurumlarından birisidir. UNESCO 1954 yılında Lahey'de düzenlediği Silahlı Çatışma Durumunda Kültürel Varlıkların Korunması Konferansı'nda (Convention for the Protection of Cultural Property in the Event of Armed Conflict), çatışma durumlarında kültürel varlıkları korumanın yöntemlerini tartışmış ve kültür varlıklarının bulundukları ülkenin halkına ait olduğu kadar insanlığın ortak mirası olduğu fikrini vurgulamıştır (Akdemir 2019). 1954 yılında bir araya gelen Avrupa Konseyi de üye ülkelerin katkılarıyla Avrupa ortak mirasını korumayı amaçlayan bir kurumdur. 1959 yılında Roma'da, UNESCO tarafından kurulan ICCROM ise amacı koruma alanında yaşanacak teknik sorunlara danışmanlık yapma, teknik eleman yetiştirme ve restorasyon çalışmalarının düzeyini yükseltme gibi önemli görevleri üstlenmiş bir kurumdur (Ahunbay 2016). 1964 yılında Venedik'te toplanan İkinci Tarihi Yapı Mimarları ve Uzmanları Kongresi'nde (Second Congress of Architects and Specialists of Historic Buildings), kabul edilen Venedik Tüzüğü ile kültür varlığı, kültürel anlam gibi kavramlar üzerinde durulmuş ve bu kavramların tanımları yapılmıştır (Ek 1). Tüzüğün birinci maddesinde; kültür varlığı kavramının sadece bir mimari eseri

değil bunun yanında kültürel anlam kazanmış daha basit eserleri de kapsadığı belirtilmiştir. Korumanın kapsamını genişleten, uluslararası ortak ilkeler belirleyen ve kültürel varlığın sürekliliğinin sağlanmasını amaçlayan tüzük, çok sayıda ülke tarafından kabul edilen ulusal koruma ilke ve yasalarının temelini oluşturmaktadır (Asatekin 2004). İlerleyen gelişen toplumsal durumlar için tüzük çerçevesinin yeterli olmadığı ve özerk durumların geliştiği gözlemlenmiştir (Erder 1977). Venedik Tüzüğü değiştirilmeden korunsa da bir yandan uluslararası kuruluşların çalışmaları devam ederken bir yandan da özerk durumlar karşısında yerel idarelerin kendi kararlarını geliştirmeye başladığı bilinmektedir (Ahunbay 2016). 1965 yılında, yine UNESCO öncülüğünde, Varşova’da kurulan ICOMOS; bugün aralarında Türkiye’nin de bulunduğu birçok ülkede kurulan Ulusal Komiteler ile kültürel mirasın korunması alanında kuram, uygulama ve bilimsel tekniklerin geliştirilmesi için çalışan büyük bir organizasyondur (Akdemir 2019). 1975 yılında, Avrupa Konseyi’nin yayınladığı Amsterdam Bildirgesi, koruma kararlarının sosyal ve ekonomik yaşamla bütünleşmesi gerektiğini savunmakta, kültürel varlıkların envanterlerle belgelenmesini ve çağdaş mimarlığın da tarihi çevreye uyumlu olması gerektiğini belirtmektedir. Amsterdam Bildirgesi kültürel miras tanımını korumakla beraber mimari ürünleri de mimari miras sözcüğü ile geniş bir çerçeveye oturtmasıyla da dikkat çeken bir bildirgedir (Asatekin 2004). 1994 yılına gelindiğinde UNESCO, ICCROM ve ICOMOS kurumlarının da katılımıyla Japonya’da düzenlenen konferans sonucunda yayınlanan Nara Özgünlük Belgesi (Ek 2) de kültürel miras ve koruma yaklaşımına farklı bir bakış açısı getiren önemli bir belgedir. Bu belgede kültürel mirasın, farklı kültürlerin ürünleriyle çeşitlenerek zenginleştiği savunulmakta; bu çeşitliliğin saygıyla korunması gerektiği vurgulanmaktadır. Kültürlerin kimlik arayışı içerisinde birbirlerine karşı saldırgan tutumlarla birbirlerinin kültürel kimlik yapılarına zarar vermesi tek bir ürünü yok etmez, aksine insanlığın ortak belleğini yok eder. Bu sebeple kültürel miras ilk tasarımı ve sonradan kazandığı özelliklere dikkat edilerek tarihsel bağlam, anlam ve kimlik özelliklerine göre yorumlanarak özenle korunmalıdır.

19. Yüzyıldan başlayarak alınan karar ve bildirgelerle birlikte kültürel mirası koruma çabaları dünya genelinde devam etmekte ve sürekli güncellenmektedir. 20.yüzyılda, koruma alanında yapılan sözleşmelerin, bildirgelerin, toplantıların da etkisiyle ortak miras, tarih, gelecek kavramlarının ortaya çıkması, kültürel varlığın tanımını da etkilemiştir. Anlamı ve içeriği genişleyen kültürel varlık, artık sadece anıtsal yapıları değil, çok daha küçük ölçekli konutları, bu konutların oluşturduğu tarihsel çevreyi ve diğer taşınır ve taşınmaz değerleri de içeren yeni bir kavram olarak kültürel miras kavramına evrilmiştir (Asatekin 2004). 15.yüzyılda gelişmeye başlayan ve sadece fiziksel mekânı korumayı amaçlayan geleneksel koruma kavramı ise, geçirdiği süreçlerin sonunda bilimsel bir çalışma haline gelmiş, farklı görüş ve ilkelerin çatışmasıyla şekillenmeye başlamış, içgüdüsel davranıştan çıkarak bir disipline dönüşmüştür. Ulusal değer ve hafıza kavramlarının önemli bulunduğu 19. yüzyıla kadar olan süreç “tarih yüzyılı” olarak anılırken, yenilik değerine karşıt eskilik değeri, tarihi değer karşısında estetik değerın önem kazandığı 20. yüzyıl “tarihsizlik yüzyılı” olarak anılmaktadır (Polat 2008). Ulusal ve uluslararası tüzükler, ilkeler ve kuruluşlar ile sürekli olarak güncellenen koruma kavramı tekil yapı ölçeğinden çıkarak kapsamlı bir disiplin haline dönüşürken, koruma konusu olan kültürel miras kavramı da evrimleşmiştir. Süreç içinde alanını genişleterek ulusal ve uluslararası, somut ve soyut, kültürel, sosyal, doğal miras ve tüm tarihsel dönemleri kapsayacak şekilde genişleyen kültürel miras ögesi toplumsal kimliğin sembolü olarak görülse de tüm insanlığın ortak mirası olarak değerlendirilmelidir. Her

zaman kültürel bir anlamlandırılma çabası olan kimlik (Derrida 2003), kültürel mirasın merkezinde yer almaktadır (Bauman 2003).

2.2. Kültürel Mirasın Kimlik Yansıması: Mekân

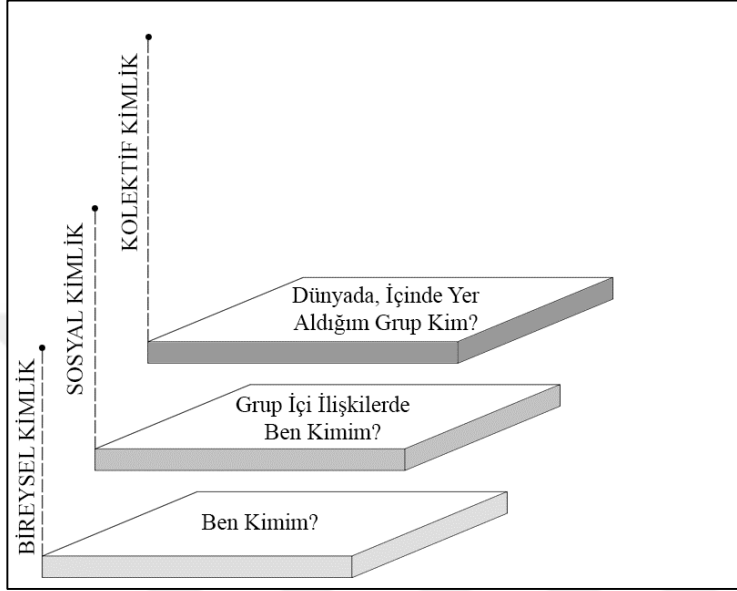
Kültür ve kimlik arasındaki ilişkiyi, kültürel mirasın önemli bir yansıması olan mekân üzerinden incelemek bu çalışmanın araştırma konusu olan hibrit yapıları anlamak için gerekli bir ön adımdır. Bu sebeple çalışmanın ilerleyen kısımlarında kimlik, kültür ve mekân kavramları üzerinde durulmakta, bu kavramların kültürel mirası nasıl şekillendirdiği tartışılmaktadır.

2.2.1. Kültür ve Kimlik İlişkisi

Kimlik (identity) kelime olarak, aynılığı ve sürekliliği kapsayan Latince *idem* kökünden; zorunlu aidiyeti, aynılığı, tekliği kapsayan Türkçe *kim* soru kökünden gelmektedir (Aydoğdu 2004). Kelime anlamı toplumsal bir varlık olarak insanın nasıl bir kimse olduğunu gösteren belirti, nitelik ve özelliklerin bütünü olarak tanımlanan kavram (Anonim 1), en genel tanımıyla bireyin kolektif aidiyetlerden katıldıkları, arzuları, hayalleri, kendini tanıtmaya ve tanınma biçimi gibi durumları kapsayan niteliklerinin tamamıdır. İçinde bulunduğu bağlamdan ve kültürden ayrı oluşması mümkün olmayan kimlik, aidiyet ve mensubiyet duygusuyla şekillenmektedir. Aidiyetin dil, din, etnisite, sanat gibi farklı kültürel öğeleri farklı derecede önem taşır, ancak hiçbirisi birbirinden bağımsız değildir. Her biri kimlik inşasında farklı bir taşı oluşturmaktadır. Bu durumdan “ruhun genleri” olarak bahseden Maalouf (2008)’a göre her bir aidiyet ögesi ruhun, kimliğin ve anlamın bir parçasıdır. Her ne kadar aidiyet ve mensubiyet ile ilişkisi kimlik kavramına aynılık katsa da Buckingham (2008)’a göre kimlik aynılık kadar farklılığı da içinde barındıran paradoksal bir kavramdır. Bilgin (2007)’in imajlar arası bir gerilim olarak tanımladığı kimliğin gerilimi aynılık ve farklılık durumlarıyla ortaya çıkmaktadır. Bireyin kendi gözündeki yeri ile karşısında yer alan bireyin gözündeki yeri arasında gelişen gerilim kimlik kavramının temelini oluşturmaktadır. Buna bağlı olarak kimlik, iki yönlü bir kavram olarak kendini ben ve diğeri/öteki üzerinden okutmakta, aslında bir ötekilik sembolü olarak karşımıza çıkmaktadır.

Literatürde kimlik kavramının inşa sürecinde farklı kimlik türlerinin tanımlandığı görülmektedir. Bireysel, sosyal ve kolektif kimlik türleri karşımıza çıkan en genel gruplandırmalardır (Şekil 2.1). Bireysel kimlik kişiye değişmez bir benlik tanıyan duygudur, ancak toplumsal bağlardan ayrı olarak düşünülmemektedir. Sosyal kimlik ise bireyin kendisini belirli bir gruba ait hissetmesi, grup üyeleriyle arasında ilişki kurması, grupta kendini tanımlama ve yansıtma biçimi ile ilişkilendirilmektedir (Tajfel ve Forgas 1981’den aktaran Demirtaş 2003). Bu bağlamda sosyal kimlik bireyin grup üyeleri arasındaki imajı olarak ortaya çıkmaktadır. Din, dil, etnik köken, gelenek gibi ortak kültürel değerlerin bireyler tarafından benimsenmesiyle oluşan gruba ait olma duygusu, sosyal kimliğin bireylerdeki yansımasıdır. Bireyin kişisel olarak bir grup tarafından tanınması, onaylanması ve kabul görmesi bireysel kimliğin sosyal kimlik içerisinde belirli bir oranda çözündüğünü göstermektedir. Bir yandan birey kendine benzeyen bir grup birey arasında kabul görüp onaylanırken bir yandan da grubun çizdiği sınırlara tabi olmakta; bireysel farklılıklarından fedakârlık yapmaktadır. Birey kendine özgü kişisel kimliğini korur, kendine ait düşünceleri, duyguları, hisleri vardır; ancak dışlanma ve aidiyet hissini kaybetme endişeleriyle grubun genel düşüncesinden de kopmamakta, tek

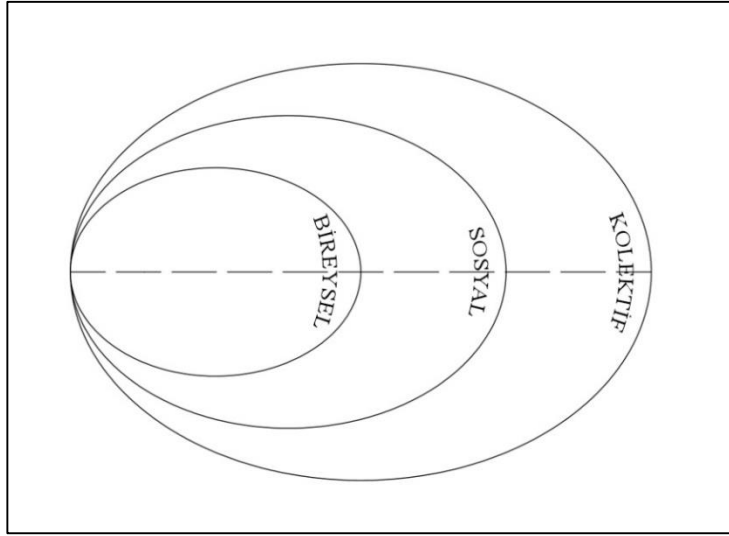
başına haklı olmaktansa ait olduğu grupla birlikte haksız olmayı tercih etmektedir (Bilgin 2007). Grup içerisinde benzerlik yönünde bir eğilim sergilediği görülen birey, farklılaşma eğiliminde olsa bile sosyal kimlik bireye zoraki olmayan bir yönlendirme sunarak onu benzerlik yönüne doğru itmektedir. Kendi içlerinde benzerlik gösteren; ancak birbirlerinden farklı olan sosyal kimlikliklerin, sınırları belli bir coğrafyada, toplumlar üzerinden okunması ise kolektif kimlik olarak tanımlanmaktadır (Bilgin 1999).



Şekil 2.1. Kimlik türleri (Yazar tarafından oluşturulmuştur)

İnsanların yemek ve içmek, güvenlik ve hareket özgürlüğüne sahip olmak için bir gruba ait olmaları gerekmektedir; bundan yoksun kalan insanlar kendilerini yalnız, azalmış, mutsuz, kesilmiş hissetmektedir. Bu sebeple sosyal kimliklerin kendilerine ait bir yaşam tarzları, değer yargıları, algılama ve davranma biçimleri vardır. Alman filozof Herder (1744 -1803) sosyal kimliğin sadece grup üyeleri tarafından paylaşılan kolektif tarihsel deneyim sonucuyla oluşan kültürel değerlerin hepsini *Volkgeist (Halkın Ruhu)* olarak tanımlamaktadır (Berlin 2009). Her grup kendi sosyal kimliğini bulunduğu zamanın ve mekânın gelenek, görenek, adet, dil, din gibi kültürel etkenlerine göre şekillendirmektedir (Bilgin 1999). Öyleyse her sosyal kimliğin kendini özerk kılan bir *Volkgeist*'i olduğunu ve kolektif kimliğin de, tıpkı her toplumun kültür değerini kapsayan kültürel miras kavramı gibi, her sosyal kimliğin *Volkgeist*'ini kapsayan, zaman, mekân ve kültür kesişiminde yer alan dinamik bir üst küme olduğunu söylemek mümkündür (Şekil 2.2).

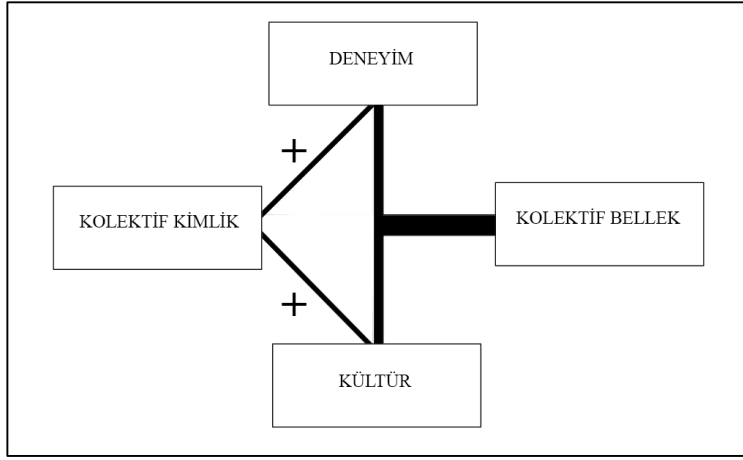
Belirli bir coğrafyada bulunan sosyal kimlikleri kapsayan kolektif kimlik kümesi, ortak bir birikime dayanmakta; toplumun yaşadığı tarihsel olaylara, kültür mirasına ve sembollerine kazınan bir iz olarak yorumlanmaktadır (Bilgin 2009). Belirli bir ortak birikim üzerinde yükselen kolektif kimlik, var olabilmek için ortak bir geçmişe, yani ortak bir belleğe ihtiyaç duymaktadır. Bu ortak bellek kolektif kimliklerin zamana direnme çabası olarak yorumlanabilir; çünkü bellek yaşanan geçmiş olayların sürekliliğini sağlamakta, olayları hafızada saklamakta ve gelecek olaylara adaptasyonun yolunu açmaktadır (Bilgin 1990).



Şekil 2.2. Kimlik kümeleri (Yazar tarafından oluşturulmuştur)

Bergson (1998)'a göre bireylerin algısına göre zihinlerinde oluşan imajların bütünü olan bellek bireysel bir algılama eylemi iken, Halbwachs (2018)'a göre daha çok kültürel ve sosyal ilişkiler bağlamında gelişen bir anımsama kavramıdır. Bireyler kimliklerini tek başına inşa edemedikleri gibi, belleklerini de bağlı oldukları sosyal ve fiziksel çevreden bağımsız olarak inşa edemezler. Toplumsal olarak inşa edilen bu ortak bellek ise kolektif belleği oluşturmaktadır. Assmann (2015) kolektif belleği insan belleğinin dış boyutu olarak tanımlamakta; kolektif belleğin geçmişe ihtiyaç duysa da sadece geçmişe ait olmayan hatırlama ve unutma eylemleri ile kolektif kimliklerin ortak kültürel değerlerini koruduğunu savunmaktadır. Misztal (2003)'in de toplumların anlam ve sembolleri üzerinden, geçmişi ve geleceği birbirine bağladığını ve geçmişle kısıtlanamayacağını savunduğu kolektif bellek, kolektif kimliğin yansıması toplumların ortak kültürel değerlerinin sürekliliğini sağlayan bir geçmiş referansıdır. Kolektif belleğin ortak bir paylaşım olmadan oluşması mümkün değildir (Connerton 1999). Kolektif belleğin ortak bir üretim olduğundan bahseden bir diğer çalışmacı Schudson (2007) bu iddiasını açıkladığı dört madde ile kanıtlamaya çalışmaktadır: İlk olarak, bireysel belleğin bireylerin farkında bile olmadan etkilendikleri kültürel standartlar doğrultusunda oluştuğunu söylemektedir. Bireyler bu kültürel kalıplar sayesinde geçmişe bağlanmakta ve geçmişin bir değer olarak sürekliliğini sağlamaktadır. İkincisinde, kolektif belleğin kolektif ürünler üzerinde kazındığından bahsetmektedir. Kolektif bellek anıt, eser, heykel, andaç, kitap, bayram, tören gibi somut öğelerle biçim kazanmaktadır. İlk maddeyi destekler nitelikte olan bu maddede bireylerin bilinçli bir yaklaşımla belleği korumak için kolektif kültürel ürünler ortaya koyduğu anlatılmaktadır. Üçüncü madde belleğin sosyal kimliklerin ayırt edici özelliği olduğunu savunmaktadır. Her ne kadar bireysel bellek kendi içinde oluşsa da var olduğu sosyal bağlam içerisinde anlam kazanmakta ve kolektif olarak üretilmektedir. Dördüncü maddede ise belirli bir imge her birey için farklı anılarla belleğe kazınsa da kolektif ve kültürel niteliğini kaybetmeyeceği yönünde bir söylem ortaya koymaktadır. Çünkü bellek çok kültürlü bir inşa sürecidir ve kolektif bir hatırlama eyleminin kültürel çerçeve içerisinde belirli kalıplar üzerinden oluşmasıyla var olmaktadır. Halbwachs (2018)'a göre kolektif bellek, kolektif kimliğe ait ortak kültürel değerlerin saklandığı ve sürekli olarak korunduğu alandır ve toplumların sosyal ve fiziksel bağlamlarından ayrı düşünülemez. O halde kolektif bellek, kolektif kimliklerin

kültürel değerlerinin ve yaşam deneyimlerinin tutunduğu bir hatırlama mekânizması olarak da tanımlanabilir (Şekil 2.3).

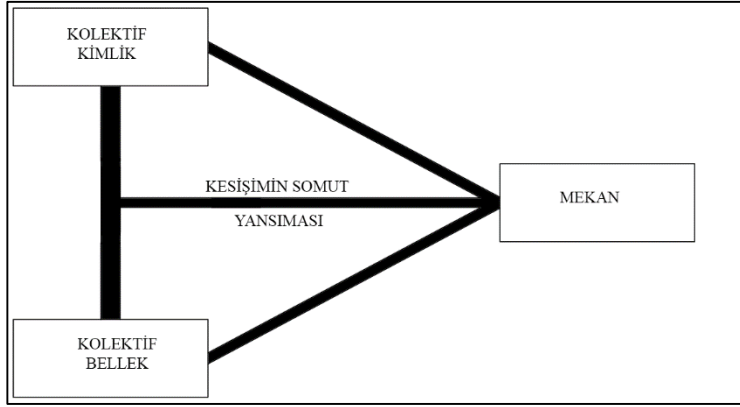


Şekil 2.3. Kolektif kimlik ve kolektif bellek ilişkisi (Yazar tarafından oluşturulmuştur).

2.2.2. Kültür, Kimlik ve Mekân İlişkisi

Her toplum, kültürünü ve yaşam deneyimini daima bir sembolle yansıtmaktadır. Kültürü, doğanın yarattıklarına karşı insanın ortaya koyduğu her şey olarak tanımlayan Marx'a göre; yazılı, sözlü, iyi-kötü, güzel-çirkin, doğru-yanlış her şey kültürel bir simge oluşturmaktadır (Güvenç 2003). Öznesinin alışkanlıklarını, düşüncelerini, geleneklerini, inançlarını, kısacası sahip olduğu yaşamın kültürel izlerini kuşaktan kuşağa aktarmasına aracı olan mekân da, toplumun kültürel bir sembolü ve somut bir ürünüdür. Toplumsal sosyal ilişkiler tarafından kurgulanan mekân, kullanıcısının kültür ve yaşam şekliyle oluşur, anlamlanır ve toplumsal değerleri nesnelleştirir. Geçmişin, şimdinin ve geleceğin bir araya gelerek harmanlandığı ortak payda, yani toplumun ortak üretimi olan mekân, sürekli bir yeniden üretim ve mücadele alanı olarak yaşamın bir parçasıdır (Lefebvre 2004).

Zamanın sürekliliği içerisinde mekânın mutlak ve değişmez bir anlam taşıması mümkün değildir. Öznesinden bağımsız değerlendirilmemesi gereken mekân, sadece somut bir ürün, donuk bir nesne değil; aksine yaşayan bir organizmadır. Organizmanın şekillenmesi, büyümesi ve anlamlanması toplumun kültürel deneyimleriyle gelişmektedir. Toplumun kimliği ile şekillenerek kolektif bellekte işaret noktası değerini alan mekân, barındırdığı mekânsal kimlik izleri ve hafıza değerleriyle, üretildiği ve kullanıldığı toplumun kültür taşıyıcısı olmaktadır. Öyleyse anlamını, öznesinin izleriyle kazanan mekân, ait olduğu toplumun kimlik sembolü olarak kültürel mirasın önemli ögesidir ve toplumun kolektif deneyimlerini, yaşamını, anılarını üzerinde barındırdığı mekânsal izlerle yansıtmaktadır (Şekil 2.4). Bellek toplumların özlerini bir yer ve zaman bağlamı üzerinde haritalandırma şekli olarak düşünülürse; toplumların zamanı ve kimliklerini sabitlemek için mekânın maddi ve sembolik anlamına ihtiyaç duymaları da doğal bir sonuçtur (Till 2003). Mekân özne tarafından şekillendirilen dinamik bir öge olmakla birlikte akıl, duygu ve belleğin sahnesidir (Şumnu 2002).

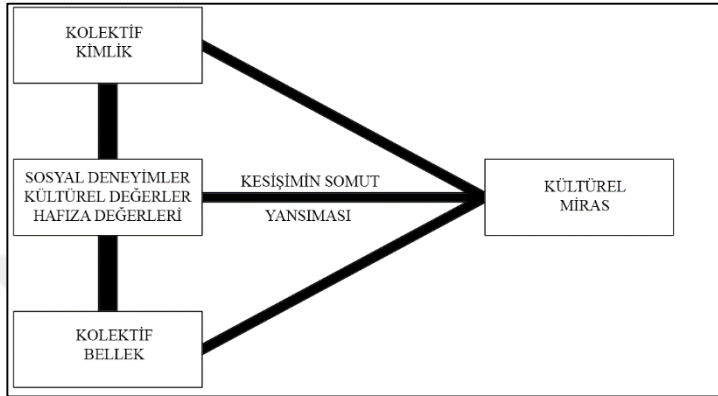


Şekil 2.4. Kolektif kimlik, kolektif bellek, kültür ve mekân ilişkisi (Yazar tarafından oluşturulmuştur)

Literatürde belleğin tutunduğu mekânın somut ve sembolik anlamını, hafıza ile ilişkilendiren farklı çalışmalar bulunmaktadır. Hafızanın ilk olarak mekânda ortaya çıktığını savunan Nora (1994) kolektif kimliğin ve kolektif belleğin barınma alanı olan çok boyutlu odak noktalarını hafıza yerleri (lieux de mémoire) olarak isimlendirmektedir. Hafıza yerleri, kaybolmaya yüz tutmuş kimlik izlerinin taşındığı, anlam yüklü küçük bir taştan bir edebi esere, küçük ölçekli bir anıttan büyük ölçekli bir saraya kadar, hafızanın mayalandığı her sembolik alanı içine alan ortak kültürel miras ürünlerini kapsamaktadır. Bilgin (2009) ise kolektif kimliğin, onu taşıyıcı bir kolektif belleğe; kolektif belleğin de hafıza yerlerine ihtiyacı olduğunu savunmaktadır. Toplumda kolektif belleğin oluşması için yaşamın bir mekân üzerinde geçmesi ve hafızanın daima somut bir mekâna bağlı olması gerektiğini, mekânın belleğin saklama kabı olduğunu savunan Assmann (2015), bu mekânları hatırlama figürleri olarak yorumlamaktadır. Halbwachs (2018) ise toplumların kolektif kimliklerini zamana sabitleme aracı olarak ürettikleri kolektif belleğin tutunma mekânlarını, hafıza görüntüleri ile ilişkilendirmektedir. Bir olayın veya durumun kolektif bellekte yer edinmesi için toplumun anlam değerlerinde vücut bulması gerekmekte; kolektif kimlikler var olmak ve sürekliliklerini sağlamak için işaret noktalarına ihtiyaç duymaktadır. Farklı teorisyenler tarafından hafıza yeri, hatırlama figürü, hatırlama görüntüsü, işaret noktası gibi farklı kavramlarla tanımlanan noktasal kimlik referansları, aslında toplumun ortak üretimini, yani tüm kültürel miras değerlerini kapsamaktadır (Low ve Altman 1992). Alt küme olan sosyal kimliklerin ortaya koyduğu her biri benzersiz kültürel ürünler, ait oldukları topluluğun noktasal kimlik referansı olmakla beraber; üst küme olan kolektif kimlik içerisinde ortak bir kültürel mirası oluşturmaktadır (Şekil 2.5).

Öte yandan bir coğrafyaya yerleşmiş ve kök salmış etnik, dini, milli farklılıkları bulunan grupların sosyal kimliklerin tarih içinde farklı durumlarda birbirlerine karşı ters yönlere istikamet ettikleri, uyum sağlayamadıkları ve farklılıklarını birbirine kanıtlama çabasında oldukları görülmektedir. Kendilerini diğerlerinden farklı ve özgül kılma eğilimde olan sosyal kimlikler arasında, coğrafya bir farklılık yaratsa bile asıl farklılık ayırt edilme arzusundan gelmektedir. Kolektif kimlik kümesinde bireylerin zihinlerinde bir kodlama olarak bulunan sosyal kimlik farklılıkları, toplumsal yaşamda sürekli varlık göstermez. Günlük hayatta toplum içerisinde birlikte bulunan sosyal kimliklerin birbirlerine karşı oluşturduğu bu kodlar daha çok özel durumlarda, iki yönlü ve bir yöne

olumsuz algılar, önyargılar yükleyerek damgalayıcı imgeler oluşturan bir düşünme biçimi olan ötekileştirme ile gün yüzüne çıkmaktadır. Ekonomik kriz, devrim, savaş gibi toplumsal buhran dönemlerinde din, mezhep, etnik köken gibi farklılıklara sahip topluluklar arasında zaten var olan olumsuz düşüncelerin ötekileştirme olarak ortaya çıktığı görülmektedir (Nahya 2011). Bu durum Bilgin (2007)'e göre önyargı ve stereotip oluşumuyla alakalıdır. Stereotipler¹ gruba atfedilen olumlu veya olumsuz bütün düşünceleri; önyargılar ise bu düşünceler sonucu ortaya çıkan değerlendirmeleri kapsamaktadır.



Şekil 2.5. Kültürel miras oluşumu (Yazar tarafından oluşturulmuştur)

Kolektif kimliğin alt kümelerini oluşturan farklı sosyal kimliklerin her biri kendi içlerinde stereotip ve önyargılara sahiptir. Aslına bakıldığında ne grup içi bireyler daha benzerdir ne de öteki gruplar daha farklıdır. Belirsizlik ve korku durumlarında gruplar farklılıkları abartma eğilimindedirler. Kendi grubunu iyi ve haklı gören grup, bireyler arasındaki benzerliği abarttığı gibi öteki olarak belirlediği referans grubunun kötü ve haksız olduğunu da abartarak yansıtmaktadır. Ötekine karşı oluşturulan kimlik kendini meşru kılmak için ötekini yok saymaktadır. Öteki grubu aşağı çekmek otomatik olarak kendini yukarı çekmektir. Bu sebeple kötü öteki en ufak bir sebeple suçlanabilir, haksız, suçlu ve yanlış sayılabilmekte; böylece ötekine yönelik haksız davranış, saldırganlık, zarar verme, hatta yok etme davranışlarının bile meşru olduğu iddia edilebilmektedir (Hewstone ve Jaspars 1984). Sosyal kimliklerini birbirlerinin var oluşuyla tanımlayan bu toplumlar, fikir ayrılığı durumlarında birbirlerinin kültürel sürekliliğine zarar verme gibi şiddet içeren eylemleri genellikle diğer kimliği sembolize eden kültürel ürüne yönlendirmektedir. Ürünün sembol haline gelmesi fiziksel mevcudiyetleri ile değil temsil ettikleriyle alakalıdır. Burada ürün sadece fiziksel bir varlık olarak değil, ötekinin kendisi olarak algılanmakta ve ötekine yapılmak istenen saldırı noktasal kimlik referansına, mekâna yönlendirilmektedir (Bevan 2006).

Öyleyse kültürel miras öğelerinin toplumların kimlik referanslarıyla üretildiğini ve toplumların kendilerini dünyaya bağladıkları bir hafıza çapası görevi gördüğünü; ancak sadece referansı olduğu kimliğin değil, tüm insanlığın aidiyetinde bir ortak değer olduğu söylenebilir. Her ne kadar kültürel miras öğeleri, belirli bir fikrin, kimliğin ve tarihsel yorumunun parçası olarak birbiriyle çelişen ve rekabet eden birçok kavramı barındırması sebebiyle kültürel birer çatışma alanı olarak görülse de (Kovacs 2007) bu değerler çok

¹ Kalıplaşmış düşünce (Anonim 1)

katmanlı birer uzlaşma alanı olarak yorumlanmalı ve korunmalıdır. Çünkü toplumsal bütünlük, ortak değerlerle inşa edilen kültürel mirasın oluşması ve korunmasıyla sağlanmaktadır. Geçmiş donuk bir nesne gibi korunamayacağı için, korunması gereken geçmişe ait/dair olandır. Kültürel mirasın korunması ürünün fiziksel olarak var olmasından çok ürünün hikâyesinin korunmasıyla alakalıdır (Huyssen 1995). Korunan kültürel miras öğeleri ile toplum, tanık olduğu olayları tanık olmayan üyelerine aktarmakta ve kültürün, kimliğin, belleğin sürekliliğini sağlamaktadır (Assman 2015).

2.3. Mekânın Kendilenmesi ve Hibrit Mekân Oluşumu

Kelime olarak kendileme (appropriation), başkasına ait olan bir şeyi izinsiz olarak alma, kullanma, kendine ait gösterme anlamına gelen (Anonymous 1) kavram, literatürde farklı teorisyenler tarafından farklı tanımlarla açıklanmaktadır. Bilgin (1990)'ın kimlik kanıtlamaya yönelik bir dinamizm, bir otoritenin veya sembolün ortaya konduğu aktif bir yaşam süreci olarak tanımladığı kendileme kavramını, Moles (1976) bireyin evrene sabitlemesi, kök salması olarak tanımlamaktadır. Hegel (1942) ise kendileme kavramını, şeylere sahip olmanın yolları olarak tanımlamakta ve sahiplenmenin üç biçimi anlatmaktadır: şeyi doğrudan ve fiziksel olarak almak, şeyi biçimlendirmek ve şeyi bizim olarak nitelendirmek. Burada şeyi biçimlendirmek kendileme kavramının en önemli temelidir. Çünkü biçimlendirme kimliği nesnelleştirmektedir. Marx (1963)'ın dışlaştırma, şeyleştirme ve yabancılaşma üzerinden tanımladığı kendileme kavramında, bireyin dışsallaştırdığı şey kendisidir ve yeniden üretim yoluyla kendini yeniden inşa eder. Bu inşa süreci, kimliğin dışsallık kazanması ve kendi kendini üretmesidir. Eğer bireyler bu üretim içinde yer alamaz ve kendileme dönüşümünü dışsallaştırmazlarsa, yabancı bir alan içerisinde kalır ve kendi doğalarını kaybederler. Kendileme insanın doğa ile ilişkisinden doğmaktadır. Doğayı kendi yaşam düzlemi haline getiren insan, her seferinde kendini gerçekleştirme süreci içerisine girmektedir. Ancak bu kendileme sürecinin ana elemanı tekil birey değil toplumdur. Kendilemenin sürekliliği toplumların bilgiyi kuşaktan kuşağa aktarmasıyla gerçekleşmektedir. Vygotski (1963)'ye göre kendileme bireylerin toplumun sınıf, fikir, inanç gibi kültürel deneyimlerini sahiplenme biçimidir. Leontiev (1973)'e göre kendileme süreci basit bir adaptasyondan değil, toplumsal olarak tanımlanmış anlamların içselleştirilmesidir. Kavramın temelinde insanın, toplum deneyimlerini ve değerlerini sahiplenerek kendini yeniden üretmesi yatmaktadır. Bu sebeple, doğası gereği, bireysel değil toplumsal olan kendileme, toplumun tarihiyle şekillenmekte ve kimlik yapılanmasını yansıtmaktadır (Graumann 1976)².

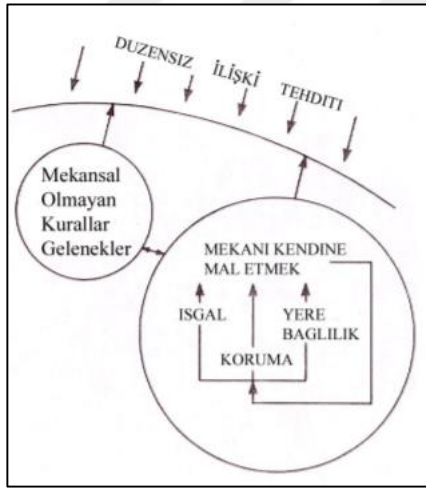
Öyleyse kendine ait gösterme anlamını taşıyan kendileme (appropriation) kelimesinin, kavram olarak kimlik yansıması ve aidiyet ihtiyacı ile yakından ilişkili olduğunu söylemek mümkündür. Bir yere ait hissetmek isteyen insan, o yeri kendi kimlik izleriyle damgalayarak sahiplenmek ister. Bu durum insanın çevresine hâkim olma, onu düzenleme ve yeniden yaratma istemleriyle ilgilidir. Çevresini kendi izleriyle düzenleyen insan, böylece çevresiyle hem fiziksel hem duygusal yakınlık kurmaktadır. Mekânın kendilenmesi (appropriation of space) ise insanın kendisine uyum içerisinde yaşayabileceği bir alan tanımlaması, aitlik hissi veren somut mekânı yaratmak istemesi ile ortaya çıkmaktadır (Schulz 1976). Mekân içerisinde sabit durması mümkün olmayan

² Graumann (1976), çalışmasında, Hegel (1942), Marx (1963), Vygotski (1962) ve Leontiev (1973) ün görüşlerini aktarmaktadır.

insan, kendine ait olan mekânı düzenler, değiştirir, diğerlerinden farklı ve anlamlı kılmaya çalışır.

İnsanın bulunduğu yere anlam katması, bağ kurması, özdeşleşmesi ve yere uyum sağlaması için, mekâna adapte olması gerekmektedir. Bu adaptasyon süreci mekânın kendilenmesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Aslında mekânın kendilenmesi, bir yere ihtiyaçtan çok, yersel bir kimliğe ihtiyacı yansıtmaktadır. Toplum, mekânın sadece fiziksel varlığına değil, anlamsal ve duygusal varlığına da ihtiyaç duymaktadır. Mekân üzerindeki nesnel ve sembolik düzenlemeler zihinde yankılanırken, kullanım düzenlemeleri duygularda yankılanmaktadır. Toplumun mekânı kendileme isteği, özlemlerine kavuşma, sahip olma, hayal etme ve yaratma eylemlerini içermektedir (Bilgin 1990). Bu nedenle, bir çeşit adaptasyon olan mekânın kendilenmesi, zihinde ve duygularda bir yakınlık yaratma durumu olarak görülmektedir. Mekânı kendileyen toplum, kimlik sembollerini, onu biçimlendirmek için kullanmakta; mekân üzerinde egemenlik kurarak aslında yeni bir mekân oluşturmaktadır.

Mekân ve egemenlik alanı arasındaki ilişkiyi Brower (1980) iki yönü olan bir davranış modeli üzerinden tanımlamaktadır (Şekil 2.6). Modelin bir tarafında mekânsal olmayan kurallar ve gelenekler bulunurken, diğer tarafında egemenlik alanına yönelik davranış biçimi yer almaktadır. Mekânsal olmayan kurallar gelenek, örf, adet gibi davranışlardır. Egemenlik alanına yönelik davranış biçimi ise, belirli bir grubun mekânı sahiplenmek için ortaya koyduğu fiziksel bileşenlerin tamamı, yani mekânı kendilemesidir ve bu davranış biçiminin üç temel unsuru bulunmaktadır: sahiplenme, korunan mekân ve yer aidiyeti.



Şekil 2.6. Geliştirilmiş egemenlik alanı davranış modeli (Brower 1980)

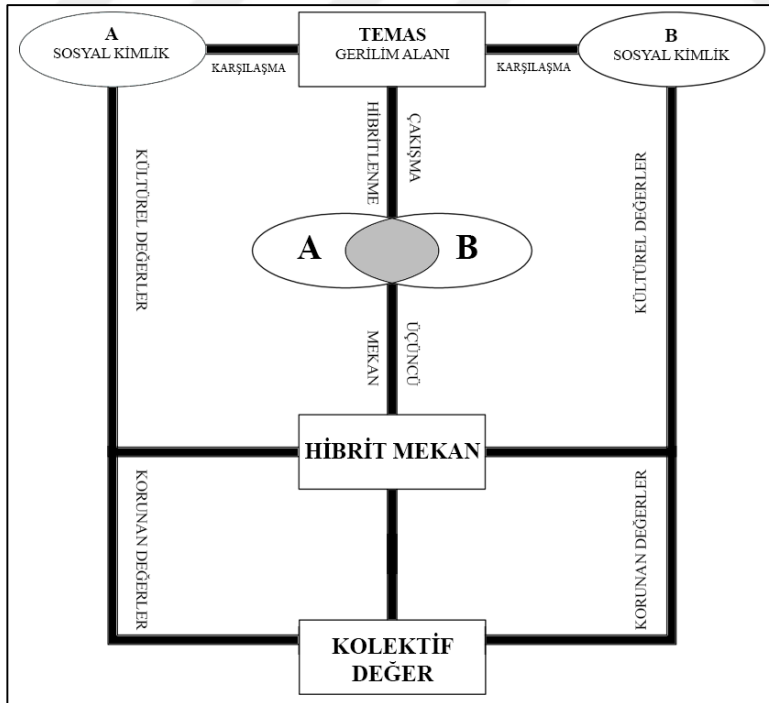
Sahiplenme, mekân kullanımı üzerinde hâkimiyet kurma isteği, toplumların mekânı kendine ait görme ve öteki olarak gördüğü toplumları mekândan uzak tutma isteği, mekânı farklılaştırma isteği olmak üzere üç temel unsurdan oluşmaktadır. Bu üç unsurdan herhangi birinin eksikliği mekândaki egemenlik hissini azaltmaktadır. Sahiplenmede, toplumların aynı coğrafi bölgede yerleşmesi ve aynı değer, inanç ve düşünce sistemi içerisinde yer alması önemlidir. Öyleyse mekânı sahiplenme, toplumun mekân üzerinde fiziksel varlığını kanıtlama isteği olarak yorumlanabilir. Toplum mekân üzerindeki kullanım kontrolünü düzenleyerek, mekâna kendi kimlik izlerini

bırakmaktadır. Mekânda kimliğine ait görsel motiflerin kullanılması, giriş, sınır, cephe açıklığı gibi fiziksel unsurların değiştirilmesi toplumun mekân üzerinde kendi egemenlik alanını belirlemeye yönelik hareketleridir ve egemenlik/sahiplenme işaretleri olarak yorumlanmaktadır. Egemenlik alanının bir diğer unsuru olan korunan mekân, grubun egemenlik alanına karşı hissettiği tehditlerde ortaya çıkan mekânı savunma isteğidir. Bu savunma, tehdit boyutuna göre, mekân üzerinde kimlik izlerinin keskinleştirilmesi, engellerin artırılması, kuralların sıkılaştırılması gibi farklı şekillerde olabilmektedir. Yer aidiyeti, ise toplumun kendini yere ait görmesi ve o yerin kendine ait olduğunu düşünmesiyle yakından alakalıdır.

Yer aidiyetinin gelişiminde biyolojik, çevresel, psikolojik ve sosyo-kültürel oluşumların büyük etkisi bulunmaktadır. Çevresel faktörler toplumların kolektif belleğinde yer edinen ve hafızayı canlı tutan somut bir çevreyi ifade ederken, sosyo-kültürel faktörler toplumların bu somut çevre içinde yaşadığı deneyimlerden oluşmaktadır. Burada yer olarak tanımlanan kavram, Low ve Altman (1992)'a göre toplumlar tarafından zaman içerisinde kültürel deneyimlerle anlam kazandırılmış, toplumların kendi varlıklarını kanıtladıkları, kendilerini ait hissettikleri mekândır. Yer üzerinde deneyim sağladıkça hem mekânın hem kendi kimliğinin ve kültürünün devamlılığını sağlayan toplum, ait olduğu yere bağlanır. Relph (1993)'e göre yer aidiyeti yerin ruhunu anlamakla alakalıdır. Yer, içinde geçen tüm yaşamların izleriyle mekâna dönüşmektedir. Bu sebeple yeri kullanan, kullanıyor ve kullanacak olan her toplumun kimliği mekânı anlamlandırmaktadır. Yerin ruhunu anlamak bu toplumların geçmiş deneyimlerini, gündelik yaşamlarını ve geleceğe dair düşüncelerini anlamaktır. Böylece toplum kimliği ve mekân arasındaki ilişki, yerin ruhu ile sembolik bir hal almakta, mekânın kendilenmesiyle, her iki ögenin de sürekliliği sağlanmaktadır (Pol 2002). Toplumların kolektif belleğinde saklanan bu kendileme süreci, bir döngü olarak karşımıza çıkmakta ve kuşaktan kuşağa aktarılmaktadır. Bu nedenle mekânın kendilenmesi, toplumların sosyal ilişkilerinin ve ideolojilerinin izlerinin sürülebileceği dinamik bir süreç olarak yorumlanmalıdır (Bilgin 1990). Toplumlar mekâna kendi kimliklerini aktararak hem kimliklerinin hem de mekânın devamlılığını sağlamaktadır.

Mekânının kendilemesi, bir yandan toplumun ihtiyaç ve imkân doğrultusunda, mekânı dönüştürmesi olarak yorumlanırken (Lefebvre 2004) bir yandan da toplumun mekân üzerindeki güç ve hâkimiyet kurma isteğini sembolize eden bir otorite gösterisi olarak yorumlanabilmektedir (Bilgin 2011). Bu iki ayrı uçta yer alan yorum kültürlerin bir araya gelmesini, sömürge sonrası toplumların kültürel değişimleri üzerinden inceleyen çalışmaların derlendiği ve özerk kavramların açıklandığı Post-Colonial Studies çalışmasında da yer almaktadır (Ashcroft vd. 2007). Çalışmada kendileme kavramı, sömürge sonrası toplumların emperyal kültürün kendi sosyal ve kültürel kimliklerini ifade etmede kullanabilecekleri yönlerini nasıl ele aldıkları olarak açıklanmaktadır. Bağlamda var olan kültürün kendini tanımlama çabası olarak yorumlanan kendileme süreci, baskın olan emperyal gücün zorlamasıyla gerçekleştirildiğinde ise kültürel bir gasp olarak algılanabilmektedir. Öyleyse mekânın kendilenmesi, bir toplumun mekânı kendine ait kılmak için organize etmesi, düzenlemesi ve dönüştürmesi olarak yorumlanabileceği gibi farklı bir kimliğe ait mekânın diğer bir kimlik tarafından kendilenmesi, bir toplumun diğer topluma ait mekân üzerinde gerçekleştirdiği bir güç gösterisi olarak da algılanabilmektedir.

Fiziksel somutluğa sahip bir mekânın, farklı toplumların aidiyetine girdiği veya farklı toplumlar tarafından kullanıldığı tarihte sıkça karşılaşılan bir durumdur. Aslen kendilerinin üretmedikleri, sonradan kullanmaya başladıkları bir mekânı sahiplenerek mekâna kimlik damgalarını vuran toplumlar, bu sahiplenme işaretleriyle kendilerine mekân üzerinde bir egemenlik alanı yaratmakta ve mekâna olan bağlılıklarını sağlamlaştırmaktadır. Fiziken var olan, ancak orijinal kullanıcıyı kaybetmiş olan mekânı kendileri için yaşamaya uygun hale getirmektedirler. Bu kendileme sürecinden ortaya çıkan mekân, her iki toplumunda izlerini taşıyan yeni bir üründür. Bu noktada karşımıza, Homi K. Bhabha (2006)’nın, sömürge sonrası toplumlar için ortaya koyduğu ve kültürel anlamda bir çaprazlamayı tanımladığı melezlik/hibritlik (hybridity) kavramı çıkmaktadır. Bu kavramda, biyolojik bilimlerden köken alan ve iki ayrı türün çapraz genlerini birleştirerek ortaya çıkardıkları hibrit canlıya atıfta bulunmaktadır. Melezlik/hibritlik iki ayrı varlık arasında gerçekleşen çapraz gübrelemedir ve yeni bir şey yaratmaktadır (Ashcroft vd. 2007). Bhabha (2006) hibritlik kavramında, kültürel çeşitlilik ve kültürel farklılıktan bahsetmektedir. Kültürel çeşitlilik, her birinin kendi doğası olan, yan yana yaşayan ancak birbirlerini etkilemeyen veya birbirleriyle etkileşmeyen birçok farklı kültürü; kültürel farklılık ise her toplumun kendine ait kültür ifadesini tanımlamaktadır. Birbirinden farklı iki veya daha fazla kültürün etkileşime zorlandığı durumlarda farklılıktan kaynaklı gerilim oluşmaktadır. Kültürlerin geriliminde, yeni kesişim alanları meydana gelmekte ve ortaya hibrit olan çıkmaktadır. Bhabha (2006)’nın “üçüncü mekân” olarak tanımladığı ve kültürlerin çakışarak hibriti oluşturduğu alan aslında kendilenmiş mekânı yansıtmaktadır. Farklı toplumların yerleşik bir bağlam üzerine gelmesi; bulundukları bağlamdan ayrılarak yeni bir alana yerleşmesi veya aynı coğrafyada çok yakın alanlarda yaşaması gibi durumlarda ortaya çıkan temas alanları, hibritliğin ortaya çıkabileceği gerilim mekânlarını oluşturmaktadır (Şekil 2.7).



Şekil 2.7. Hibrit mekân oluşumu³

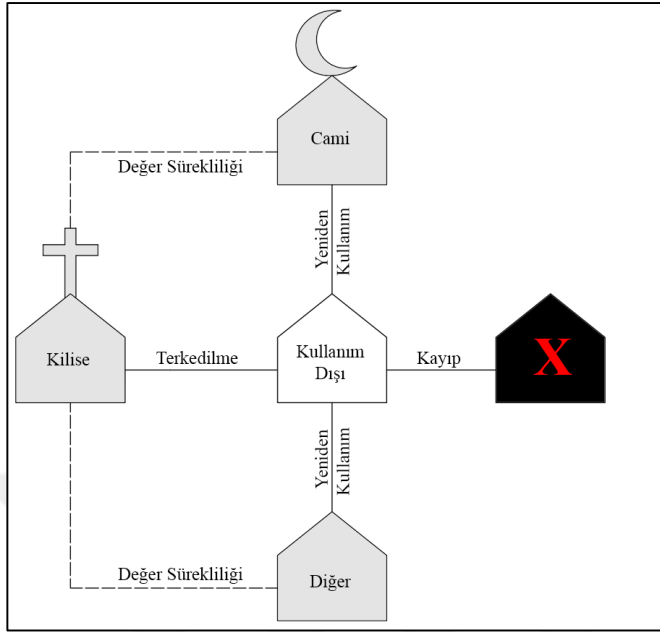
³ Bhabha (2006) nin hibritleme teorisi temel alınarak yazar tarafından oluşturulmuştur.

Hibrit mekânlar, tıpkı kimliğin ikili doğası gibi, benzerlik ve farklılık kavramlarını içermektedir (AlSayyad 2001). Her ne kadar hibrit mekânların ortaya çıkması, sosyal kimliklerin bazıları tarafından kimliksel bir tehdit olarak algılanabilse de doğru noktadan bakıldığında, bu mekânların tehditten çok bir fırsat alanı olduğu görülmektedir. Somut bir hibrit yapının varlığı karşılıklı saygı duygusu yaratan kültürel çapraz referanslarla, toplumun hafızası için bir çapa görevi görmekte; kolektif kimliğin kültürel sürekliliğine katkıda bulunmaktadır (Latham 2000). Hibrit, tıpkı bir çocuğun anne babasının genlerini taşıyarak dünyaya gelip ebeveynlerinden farklı bir birey olması gibi her iki ebeveyn kültürün de özelliklerini taşımakta; ancak ikisinden de farklı bir oluşum göstermektedir. Young (2006)'a göre imkânsız eşzamanlılık durumu olan bu hibrit oluşum, farkı benzerliğe; benzerliği ise farka dönüştürmekte ve ebeveyn kültürlerin her ikisine birden ait olmaktadır. Hibritin bu imkânsız eşzamanlılıkta var oluşu kültürel kesişimin zayıflığından ziyade gücü olarak algılanmalı ve melezin geçmişin önyargılarına meydan okumasına izin verilmelidir (Aschroft vd. 2007). Görülmektedir ki kültürlerin temas alanlarının oluşması için bir değişim hareketi gerekmektedir; ancak değişimin genellikle kültürel miras değerlerinde kayıplarla sonuçlandığı da bilinmektedir (Latham 2000). Bir toplum bir alandan ayrıldığında arkasında kendisine ait olan mekânlar bırakmaktadır. Bu mekânlar toplumun kültürüne ait kimlik izleridir. Ait oldukları kültür olmadan bu yapılar önemini ve var oluş sebebini kaybetmektedir. Oysaki kendi kültürü için benzersiz olan bu yapılar, yeni kullanıcıları için büyük potansiyele sahip mekânlardır. Bu mevcut alanların başka bir toplum tarafından yeniden kullanımı, aslında iki farklı kültürün veya mimarinin basit bir şekilde karıştırılması (Hart 2013), yani kültürel genlerin çaprazlanmasıdır. Bu çaprazlanma hibrit mekânı oluşturmakta, hibrit mekânın var oluşu ise kültürel mirasın kaybedilmesi yerine tercih edilebilecek bir seçenek olarak karşımıza çıkmaktadır. Nara Özgünlük Belgesi'nde de belirtildiği gibi bu kültürel çeşitlilik kültürel mirasın zenginliğini olarak düşünülmelidir.

2.4. Kültürel Mirasın Hibrit Mekânları: Camiye Dönüştürülen Kilise Yapıları

Toplumların kutsal inançlarını semboller üzerinden dışa vurarak oluşturdukları dini yapıların mekânsal değişimlerini dikkate almak, kültürel mirasın anlam ve önemini kavramak için gereklidir (Sevinç 2013). Farklı iki kültürün etkileşime zorlandığı durumlarda, kültürlerin kesişim kümesi olarak ortaya çıkan hibrit mekânlara örnek verilecek en iyi yapılanmalardan bir tanesi de başka bir din için yeniden kullanılan ibadet yapılarıdır. Aynı coğrafya üzerinde bulunan Hristiyan ve Müslüman toplumların çeşitli sebeplerle etkileşime girdiği gerilim hatlarında, camiye dönüştürülerek yeniden kullanılan kilise yapıları da hibrit mekân kapsamı içerisinde yer almaktadır. Yüceer (2016)'ın kendileme, Hart (2013)'ın hibritleme olarak yorumladığı, kiliselerin camiye dönüştürülerek yeniden kullanılması, kültürel bir fetih olarak görülse de aslında yerin kutsal algısına zarar vermeden ihtiyacı karşılayan bir adaptasyondur. Farklı kültürlerin çaprazlanmasıyla ortaya çıkan yeni ürün, barındırdığı kimlik katmanları ile önemli bir kültürel miras değeridir. Kiliselerin terk edilmesi veya yok olması yerine yeniden kullanılması, en azından fiziksel olarak hayatta kalmalarının sağlanması bir toplumun fiziksel, ekonomik ve psikolojik olarak yeniden canlanabileceği anlamını taşımaktadır (Velthuis ve Spennemann 2007). Bu sebeple her iki kültürün sentezi olan bu hibrit

mekânların tespit edilmesi ve korunması konusunda hassas davranılması gerekmekte; mekânlar birer saygı ve uzlaşma alanı olarak gelecek nesillere aktarılmalıdır (Şekil 2.8).



Şekil 2.8. Terkedilen kiliselerin muhtemel kullanım şeması (Yazar tarafından oluşturulmuştur).

Kilise ve cami mimarlığının çaprazlanmasıyla meydana gelen hibrit kültürel miras örneklerinin oluşması için kültürlerin kesişim ve mecburi etkileşimlerinin gerektiği bilinmektedir. Bu sebeple hibrit kilise-cami örneklerinin farklı kültürlerin bir arada yaşadığı coğrafyalarda daha sık karşımıza çıkacağını düşünmek mümkündür. Ülkemiz birçok medeniyete ev sahipliği yapması ve farklı kültürleri yüzyıllarca bir arada barındırmasıyla kültürel çaprazlanmaların odağı haline gelen zengin bir kültür coğrafyasıdır. Bu bağlamda ülkemizin birçok yerinde kilise yapılarının müze, kütüphane, kültür merkezi, sergi salonu gibi farklı amaçlarla kullanıldığı da bilinmektedir. Ancak özellikle kırsal alanlarda, kilise yapılarının ibadet işlevleri devam ettirilerek cami olarak kullanıldığı görülmektedir (Ahunbay 2013).

Çalışmada daha önce bahsedildiği gibi, kendileme ve hibritleme egemen gücün kontrolüne göre bir adaptasyon veya kimlik işgali olarak yorumlanabilmektedir. Ülkemizde kiliselerin camiye dönüştürülmesinin de güç gösterisi veya ihtiyaç gibi belli başlı sebepleri vardır. Özellikle Osmanlı İmparatorluğu döneminde fetihle ele geçirilen gayrimüslim topraklarında ibadet yerlerinden en önemlisi, egemen gücün sembolü olarak kılıç hakkıyla mescide veya camiye dönüştürülmektedir (Sevinç 2013). 19.yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nda gerçekleşen Tanzimat ve Islahat Fermanlarıyla ülke topraklarında birçok mezhebe ait kilise inşa edilmiş; ancak Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulması ve yaşanan gelişmeler sonucu gerçekleşen Mübadele, bu kiliselerin işlevsiz kalmasına sebep olmuştur. Mübadele sonrasında işlevsiz kalan kiliselerin bazıları Vandalizm, hatalı kullanım, bakımsızlık gibi sebeplerle zarar görmüş; bazıları ahır, depo, ev gibi mimari kimliğine uygun olmayan işlevler için kullanılmış; bazıları ise camiye dönüştürülerek yeniden ibadet yapısı olarak kullanılmıştır. Günümüzde ülke toprakları

üzerinde hala boş kalan kiliseler bulunmaktadır. Bu kiliseler kimi zaman bakımsızlıktan yıkılmakta kimi zaman Vandalizm'e maruz kalmaktadır. Bazen müze, konferans salonu gibi işlevler için değiştirilen bu yapıların bazen cami kullanımı için yeniden uyarlandığı da görülmektedir (Demirkıran 2018). Literatürde camiye dönüştürülen kilise yapıları ile ilgili kaynaklar genellikle yurtdışında yer alan örneklerle ilgilidir. Ülkemizde yer alan kilise-cami yapıları ile ilgili çalışmalarınsa, coğrafyanın sahip olduğu potansiyel yapı stoğuna rağmen, yeterli olmadığı görülmektedir.

İstanbul, Anadolu ve Rumeli'de camiye dönüştürülen birçok Bizans kilisesini inceleyen Semavi Eyice (1990), yapıların camiye dönüştürülmeden kalması durumunda bakımsızlıktan yok olacağını söylemekte, yapılan ekler sayesinde bu yapıların hayatta kaldığını belirtmektedir. "İstanbul'da Kiliseden Çevrilmiş Cami ve Mescidler ve Bunların Restorasyonu", adlı çalışmasında İstanbul'da kırk adet yapı belirleyen Eyice (1990)'ye göre, camiye dönüştürülen bu kilise yapıları, başka bir dine ve kimliğe ait olsalar bile, üzerinde yapılan müdahaleler sebebiyle Türk sanatının da izlerini taşıyan özerk yapılardır. Baybliss (1997), "The Alacami in Kadirli: Transformations of a Sacred Monument" çalışmasında yapının dönüşüm evrelerini incelemekte ve değerlendirmektedir. Kırımtayfı (2001), "Converted Byzantine Churches in İstanbul, Their Transformation Into Mosques Or Masjids" çalışmasında, İstanbul'da belirlediği otuz dokuz yapıyı genel olarak incelemekte, yapıların tarihi bilgilerine odaklanmaktadır. Turan (2005), "Representation of Historical Stratification in a Church into a Mosque" çalışmasında İzmir Gülbahçe'de yer alan, Gülbahçe Cami olarak dönüştürülmüş St. Georgios Kilisesinin korunma yöntemleri için 3D modeller üzerinden analizler yapmaktadır. Emmett (2009), "The Siting of Churches and Mosques as an Indicator of Christian-Muslim Relations" çalışmasında, Ayasofyayı dünyadaki diğer örneklerle karşılaştırmaktadır. Hayden vd. (2011), "The Byzantine Mosque at Trilye: a Processual Analysis of Dominance, Sharing, Transformation and Tolerance" çalışmasında, kiliseden camiye dönüştürülen bir yapıyı incelemektedir. "Edessa'dan Urfa'ya: Urfa'da Kilise'den Camiye Dönüştürülmüş Yapılar" çalışmasında Yılmaz ve Eroğlu (2013), Urfa'nın dinler kavşağında bir kent olarak önemine değinmekte ve kentte dönüştürülen kiliselerden üç tanesini incelemektedir. Alçıcıoğlu (2014), "Adaptive Re-use of Gothic Churches Converted to Mosques by Ottoman Empire and Their Adaptive Re-uses" çalışmasında Kıbrıs'ta dönüştürülen yapıların durumlarını ve yeniden kullanılması için geliştirilebilecek uygun işlevleri tartışmaktadır. "Amasra'da Osmanlı Dönemi'nde Kiliseden Çevrilmiş Bir Mabet: Fatih Camii" çalışmasında Ercan Verim (2015), 9.yüzyılda inşa edilmiş bir Rum Kilisesinin Amasra'nın fethinden sonra camiye dönüştürülmesini incelemiştir. Sağdıç (2015) "İstanbul'da Camiye Dönüştürülmüş Orta Bizans Dönemi Kilise Onarımlarının 19.Yüzyıl Keşif Defterleri Üzerinden İncelenmesi" adlı tez çalışmasında dört adet yapıyı incelemektedir. Güney (2016), "Appropriation and Authenticity: The Case of Transforming Churches into Mosques in Ayvalık" çalışmasında yapıların kendilenme ve orijinallik kavramları üzerinden değerlerini tartışmaktadır. "Adana ve Kuzey Kıbrıs'ta Yer Alan Camiye Dönüştürülmüş Kilise Yapıları Üzerine Bir Karşılaştırmalı Çalışma" makalesinde Yüceer (2016), her iki kentte yer alan yapılar üzerinden, kendileme sürecini ve bu sürecin kültürel mirasa etkisini tartışmaktadır. Hayden (2016), "Intersecting Religiospaces in Post-Ottoman Spaces: Trajectories of Change, Competition and Sharing of Religious Space" çalışmasında, İstanbul, Bursa ve Kıbrıs'da kiliselerin camiye dönüştürülme sebeplerini incelemektedir. Muzaffer Özgüleş (2017) "A Missing Royal Mosque in Istanbul That Islamized a

Catholic Space: The Galata New Mosque” makalesinde, İstanbul’da üst üste gelen Galata yerleşmesini incelemektedir. Küçük ve Eyüpgiller (2018), “Çatalca Vilayeti’nde Camiye Çevrilen Kiliselerin Dönüşüm Süreci ve Mimari Analizi” çalışmasında, bu yapıların mimari mekânlarını incelemektedir. “Kozan Kıbrıslar Köyü Cami: Kırsal Alanda Kiliseden Camiye Dönüştürülmüş Bir Yapının Mimari Analizi” çalışmasında Yüceer vd. (2018), kırsal alanda yer alan bir kilise yapısı üzerindeki müdahaleleri analiz etmektedir.

Literatürde yer alan ve yukarıda açıklanan bazı çalışmalar incelendiğinde, araştırmaların genel olarak İstanbul’da yoğunlaştığı, diğer kentlerde yer alan yapıların tekil olarak incelendiği görülmektedir. Ancak hibrit kültürel miras değerlerinin önemsenmesi için, önemli bir kentte yer alması veya önemli bir olaya tanıklık etmiş olması gibi durumlar tekil koşul olarak görülmemelidir. Ait oldukları toplumların kimlik sembolü olan bu yapılar, varlıklarıyla zaten yeterince değerli birer kültür sentezi olarak algılanmalıdır. Bu sebeple ülkemizde yer alan camiye dönüştürülmüş kilise yapılarının her birinin benzersiz bir kültürel miras değeri olduğunun anlaşılması, literatüre katılması, belgelenmesi ve korunması konusunda özen gösterilmesi gerekmektedir. Bunun dışında literatürde yer alan çalışmalardan sadece birkaç tanesinin kilise-cami yapılarının kültürel çeşitliliğin kendilenmesi/ hibritlenmesi üzerinden incelendiği görülmektedir. Bu sebeple bu çalışmada, literatürde eksik olarak gördüğümüz açıkları da dolduracağına inandığımız, ülkemizde yer alan kilise-cami yapılarının hibrit kültürel miras değeri üzerinde durulmaktadır. Tarih boyunca Hristiyan ve Müslüman kültürlerin sahnesi olmuş zengin kültürel coğrafyalar olan Mersin ve Antalya kentleri, çalışma alanı olarak seçilmiştir. Bu kentlerde yer alan örneklerin çoğunun herhangi bir çalışmada yer almaması ve bazı örneklerle ait ortaya konulmuş çok fazla bilgi olmaması bizi bu yapıları çalışmaya iten bir diğer faktördür. Ülkemizde bu illerde yer aldığı gibi, diğer illerde de birçok hibrit kültürel miras değerinin yer aldığını bilmekte ve ileride bu yapılarla ilgili yapılacak çalışmaların da literatürü zenginleştireceğini düşünmekteyiz.

Çalışmamıza konu olan hibrit dini yapıların ilk önce oluşumları incelenmekte ve dünya üzerinden öne çıkan örnekler üzerinde durulmaktadır. Daha sonra ise kilise ve cami mimarilerinin nasıl çaprazlandığı genel elemanlar üzerinden anlatılmakta ve kiliselerin camiye dönüşümleri temel düzeyde incelenmektedir.

2.4.1. Dini Yapıların Hibritlenmesi

Toplumların tarih boyunca inançları, düşünceleri, kutsal olarak algıladıkları semboller, hatta Tanrıları farklılaşsa bile, ibadet etme ihtiyacı ile bir mekân üretme istekleri aynı kalmıştır. Her dinin gereği olan ibadet, doğası gereğince gerçekleşebileceği bir mekâna ihtiyaç duymaktadır. İnançlara özgü ibadetler doğrultusunda mekâna şekil vererek, mekânla aralarında benzersiz bir eşleşme yaratan toplumlar, cismen göremedikleri Tanrılarını bir bina ile sembolikleştirmeye çalışmaktadır. İnanç sistemine, zamanın koşullarına ve toplumun kültürüne göre tapınak, kilise, cami, sinagog gibi birçok farklı isim alan bu yapıların hepsi, mekânsal değişiklikler gösterse bile, aynı kutsal anlamı ve görevi taşımaktadır: ibadet etme ve kutsal olanla olmayan arasında bir bağ kurma (Schwarz 1997; Ülger 2013; Arpacıoğlu 2016; Demir 2014).

Mimarlık tarihinde insanların bir araya geldiği ilk kamusal alanlar olarak bilinen dini yapılar (Demirkıran 2018), toplumda sosyal karşılaşmaların gerçekleştiği; ölüm, doğum, ibadet, bayram gibi etkinliklerle manevi değerlerin birbirine bağlandığı; hayatın

günlük akışında aktif olarak yer alan merkezlerdir (Kovacs 2007). Kolektif belleğin yaşayan bir organizma gibi yerleştiği dini yapılar, kolektif kimliğinin aidiyet parçalarını saklamakta, üzerinde gerçekleştirilen deneyimlerin sürekliliği ile kültürel mirası kuşaktan kuşağa geliştirip şekillendirerek aktarmaktadırlar (Matovina 1997). Bu sebeple güç, otorite, gelenek, duygu, bağlılık ve aidiyet gibi kavramlara diğer yapılardan daha yakın olan ve ait oldukları toplum için güçlü birer sembol olan dini yapılar (Coomans vd. 2012), kolektif kimliğin merkezine işaret eden, toplum bilincini pekiştirme gücüne sahip kültürel mirasın kuvvetli işaret noktalarıdır (Eliade 2005).

Dini yapılar, ait oldukları toplumların ve inanç sisteminin kimlik izlerini, bünyesinde taşımaktadır. Ancak çeşitli sebeplerle ait oldukları toplumdan kopmaları sonucu işlevsel ömürlerini tamamlayan dini yapıların akıbeti bazen yıkılmalarıyla, bazen tamamen yok olmalarıyla bazen de yeni bir işlevle yeniden kullanılmalarıyla sonuçlanmaktadır. Aslında dini bir yapının kullanımı, inanç kuralları gereğince sabittir. Ancak inanç işlevleri ortadan kalksa bile, yeniden kullanılabilecek durumda olmaları, yapısal ömürlerinin uzun olmasını sağlamaktadır (Tanyeli 2017). Bir dini inanç veya o inanca ibadet eden toplum ortadan kalksa bile yapının, farklı toplumlar tarafından yeniden kullanılmasının tarihte birçok örneği olması da bu durumu kanıtlamaktadır

Günümüzde uyarlanabilir yeniden işlevlendirme (adaptive re-use) olarak tanımlanan kullanım değişikliği durumu, yeni bir olgu değildir. Yeniden kullanım mimari inşa süreci var olduğundan beri vardır. Binalar belirli bir işlev göz önünde bulundurularak inşa edilir, ancak genellikle amaçlarından daha fazla yaşarlar (Dubois 2002). Bir yapının özgün işlevi ile yeniden kullanımı, strüktür ve malzemesinin geri dönüşümü anlamına gelir. Uyarlanabilir yeniden kullanım ise, özgün işlevinde kullanılamayan yapıya yeni bir varoluş verme sürecini ifade etmektedir (Asselbergs 1996'dan aktaran Velthuis ve Spennemann 2007). Zaten var olan bir yapıyı kullanmak yerine, yeni bir bina inşa etmek, yeniden kullanımdan daha fazla zaman, enerji ve para gerektirmektedir. İşlev, tarihi bir binanın mimari bütünlüğünü tanımlayan kritik bir unsurdur. Tarihi yapıları, kurtarmak için kültürel, kurumsal, ticari gibi en uygun işlevle çeşitli bina türlerine dönüştürerek yeniden kullanmak onları korumanın bir yoludur. Çünkü bir yapı sadece fiziksel varlığıyla algılanmaz, işlevi ve sembolik değeri de yapının kültürel bağını yansıtmaktadır. Bu bilgiler doğrultusunda görülmektedir ki kendileme ve melezleme kavramları da aslında uyarlanabilir yeniden işlevlendirme olarak yorumlanabilir.

Kullanılmayan dini yapılar kendilenerek başka bir din için kullanılabilmekte, terk edilebilmekte veya tamamen yıkılarak kaybedilebilmektedir. Nesiller boyunca toplumlar için bir kimlik çapası olarak görev yapan dini yapıların, işlevsiz kalarak yok olması, önemli bir kültürel miras değerinin de kaybedilmesi anlamına gelmektedir (Ahn 2007; Lenz 2012). Bu bağlamda bir ibadet yapısının her ne kadar farklı bir dine ait olsa da yeniden kullanılması, inançların mekânsal gerekliliklerinin birbirlerinden çok farklı olmaması şartıyla, uygun bir yeniden kullanım olarak yorumlanabilir. Öte yandan bu durum Coomans vd. (2012)'ne göre tartışmalı bir kullanım değişikliğidir. İbadet yapısı olarak yeniden kullanılan yapı orijinal işlevini korumakta ve kutsal yer algısını devam ettirmektedir; fakat farklı bir dinin yapıyı tekrar kullanması yeri terk edenler/terk etmek zorunda kalanlar için yenilgi, yere yeni gelenler/ele geçirenler içinse zafer olarak algılanabilmektedir. Mekânsal olarak uygun gözükken kullanımın, yapının ait olduğu toplum için bir kimlik saldırısı olarak algılanması muhtemeldir; çünkü toplumlar ait oldukları inancı, kutsal kabul etmekte ve kendi kutsallarının diğerlerine göre en iyisi

olduğuna inanmaktadır (Eliade 2005). Ancak değişim, insan toplumunun kaçınılmaz bir parçasıdır ve bu değişimin olumlu ya da olumsuz olarak kabul edilip edilmemesi tamamen öznelidir (Dubois 2002). Kùltürlerin bir araya geldiğı bu çaprazlamayı çatışma veya uzlaşma alanı olarak yorumlamak toplumun tutumuna bağılı olarak değişmektedir.

Farklı kùltürlerin ibadet yapılarının zaman içerisinde farklı dini inanca sahip toplumlar tarafından yeniden kullanılması, aslında sıkça görùlen bir durumdur (Mallinson 2004) ve Roma Dönemine kadar dayandığı bilinmektedir (Lenz 2012). İtalya'nın Roması'nda Pagan tapınağı olan Pantheon'un bir kiliseye dönüştürülmesi; Türkiye'nin İstanbulu'nda kilise olan Ayasofya'nın camiye dönüştürülmesi; İspanya'nın Cordobası'nda Cordoba Cami'nin katedrale dönüştürülmesi dünyada yankı uyandırmış ve dikkat çekmiş güçlü dönüşüm örnekleridir (Ahn 2007).

M.Ö. 126-128'de Roma İmparatoru Hadrian adına inşa edilen Pantheon Tapınağı, M.S.609 yılında Konstantinopolis İmparatoru Phocas tarafından Sancta Maria ve Martyres adı verilerek bir kiliseye dönüştürülmüştür. Yapı içinde yer alan Pagan heykelleri o zamana kadar zaten imha edilmiştir. Ancak Rasius ve Anastasius adlı kalıntıları, orijinal ana sunakta bırakılmış; ana nişe Çocuklu Meryem'in ikonası yerleştirilmiştir. Daha sonraki yüzyıllarda, yapıya çan kuleleri eklenmiş, ilerleyen yıllarda eklenen çan kuleleri de kaldırılmıştır (Kalas 2005'ten aktaran Ahn 2007). Roma'nın merkezine inşa edildiğı için Pantheon, Roma İmparatorluğu'nu dünyanın merkezi olarak tanımlamaktadır. Bu siyasi ideal, Roma İmparatorluğu'nun dini ile birleşerek yapıyı imparatorluğun gücünü temsilen eden kùltürel bir varlığa dönüştürmektedir. Tapınağın kiliseye dönüştürülmesindeki amaç da, bu güçlü sembolü kullanarak, Hristiyanlığın güçlendiğini göstermektir. Dönüşüm, bir Hristiyan kilisesi olarak pratik kullanım sağlama yönündedir. Ancak genel olarak bakıldığında dönüşümün, yapının plan şeması, üst örtüsü, cepheleri, girişleri, sunakları gibi mekânsal özellikleriyle birlikte oculus⁴ gibi basit ama güçlü simgesel özelliklerini de kucakladığı görülmektedir. Pantheon, mevcut Pagan tapınaklarının mimari özelliklerinin çoğunu koruyarak kiliseye dönüştürülmüştür ve antik çağlardan kalan en iyi korunmuş yapılardan biri olarak kabul edilmektedir (Ahn 2007). Pantheon'un dini ve politik bir sembol olarak değeri, bir kiliseye dönüştürülerek Hristiyan güçlere miras kalmış, böylece sembolik anlamın sürekliliğı sağlanmıştır. Ayrıca bu dönüşüm, mevcut Pagan tapınaklarının mimari özelliklerinin çoğunu koruyarak, her iki dine de ait olan yeni melez yapının, mimari bütünlüğünü sağlamıştır.

Ayasofya'nın Bizans İmparatoru I.Constantinus tarafından M.S.4.yüzyılda, eski bir pagan tapınağı üzerine yaptırıldığı düşünülmektedir. M.S.5.yüzyılda yanan kilise, İmparator II. Teodosioas tarafından yenilenmiştir. M.S.6. yüzyılda yeniden yanarak büyük zarar gören yapı, İmparator I. İustinianos tarafından onararak son halini almıştır (Koçu 1971). Ayasofya, neredeyse bin yıl boyunca kilise olarak aynı işleve hizmet etmiş; 1453 yılında, Padişah Fatih Sultan Mehmet döneminde, Osmanlı İmparatorluğu'nun İstanbul'u fethetmesiyle camiye dönüştürülmüştür. Bu dönüşüm sürecinde, orijinal mozaiklerin kaplanması ve minarelerin eklenmesi gibi değişiklikler olmasına rağmen yapının genel formu korunmuştur. Ayasofya'nın camiye dönüştürülmesinin amacı, Hristiyan dünyası için çok önemli bir merkez olan İstanbul'un, Müslüman bir imparatorluk tarafından fethedilmesini sembolize etmektir. Öte yandan anlam olarak güçlü bir sembol olan bu dönüşümün, mekânsal olarak minimal düzeyde kaldığı

⁴ Tapınak kubbesinin merkezinde yer alan, ışık ve havalandırma ihtiyacını karşılayan dairesel açıklık (Ahn 2007).

görülmektedir. Kilisenin plan şeması, üst örtüsü gibi genel mekânsal özellikleri değiştirilmeden; sadece haç, ikona gibi Hristiyanlık öğeleri kaldırılarak yapıya bir camide olması gereken minber, minare, mihrap gibi İslami eklemeler yapılmıştır. Mermer minber ve mihrap, kilisenin apsisi Mekke ile hizalanmadığından binanın ana uzunlamasına eksenine yerleştirilmiştir. Çanlar, çan kulesinden çıkarıldıktan sonra yapıya iki ahşap minare eklenmiştir. İnşa edildiği günden beri strüktürel problemler yaşayan Ayasofya'yı ayakta tutabilmek için II. Selim zamanında, İmparatorluğun hassa başı mimarı Koca Sinan'a, iki yeni minare daha eklettirilmiştir. Mekânsal eklerin yanı sıra Hristiyan kimliğinin önemli işaretleri olan figürlü mozaiklerin, merkezi kubbe üzerinde olanları beyazlatılmış ve üzerine büyük Arapça harflerle yazı yazılmış olsa da, cemaatin görüş alanı dışında kalan mozaiklerin çoğu korunmuştur. 1847-1849 yılları arasında, Osmanlı İmparatorluğu tarafından yaptırılan restorasyonda, bu mozaikler onları yok etmeyecek şekilde kaplanmıştır (Necipoglu 1992'den aktaran Ahn 2007). Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra, Osmanlı İmparatorluğu'nun yıkılmasıyla, 1923 yılında kurulan Türkiye Cumhuriyeti'nde bu coğrafyada yaşayan tüm kültürlerle saygı çerçevesinde Ayasofya'nın işlevi ibadet yapısı olmaktan çıkarılarak müzeye dönüştürülmüştür. İlerleyen yıllarda, kolayca çıkarılabilen sıvaların altında kalarak korunan mozaiklerin dışında yeni mozaiklerin olduğu da keşfedilmiş, gün yüzüne çıkarılmıştır (Yenisoğancı 1994'ten aktaran Ahn 2007). Bizans mimarisi ile başlayan, yüzyıllar sonra Mimar Sinan'ın mimari üslubuyla zenginleşen, Hem Hristiyan hem de Müslüman toplumun değerleriyle çaprazlanarak geçirdiği her dönemin izini özümseyen bu melez yapı, önemli bir kültür mirasıdır.

Suriye'den kaçarak İspanya'ya yerleşen Emevi Halifesi tarafından, M.S.788 yılında yaptırılan Cordoba Ulu Cami, 1236 yılında kenti ele geçiren Kral Fernando III tarafından, fetih sembolü olarak, Santa Maria la Mayor adıyla kiliseye dönüştürülmüştür. Dönüşümün ilk aşamasında, M.S.13.yüzyılda, camiye şapel ve mezarlar eklenmiştir. M.S.15.yüzyılda camide yer alan kemerlerden bazıları kapatılarak gotik nefler oluşturulmuş, koro, sunak, fresk gibi eklemeler yapılmıştır (Lopez 1997'den aktaran Ahn 2007). M.S.18.yüzyılda, yapıya, ana ibadet mekânının bir bölümünü kaplayan gotik oyma, klasik düzenler ve Rönesans heykeli dizisi ile içi süslenmiş bir katedral eklenmiş, katedral için bir kubbe ve bir nef yapılmıştır. Tonozların ve duvarların çoğunda, önceki Müslüman dekorasyon tarzından etkilenen soyut gotik oyma desenleri kullanılmıştır. Minare ise çan kulesine dönüştürülmüştür. Günümüzde müze olarak kullanılan yapı, cami döneminden kalan kemer ve sütunları, Hristiyan süs geleneğini ve mozaikleri andıran hat yazıları; kiliseye dönüştürülürken eklenen ikona ve gotik oymalarda görülen İslam'ın soyut modellerinin etkileri ile zenginleşerek, eşsiz bir kültürel miras değeri oluşturmaktadır (Dodds 1992'den aktaran Ahn 2007).

Yukarıda incelenen sembolik örnekler dışında birçok dönüşüm örneği bulunmaktadır. Endülüs İslam devletinden kalan camilerin kilise ve sinagoglara dönüştürülmesi (Yıldız 2016); Afrika'da sömürge amacıyla bulunan Frenk kolonilerinin dağılmasıyla kiliselerin camilere dönüştürülmesi (Hart 2013); Hollanda'da kapanan kiliselerin camiye dönüştürülmesi (Velthuis ve Spennemann 2007); Kıbrısta kiliselerin camiye dönüştürülmesi (Yüceer 2016) gibi örnekler bunlardan bazılarıdır.

2.4.2. Camiye Dönüştürülmüş Kilise Yapıları

Dini yapıların başka inançlar için yeniden kullanılması hakkında farklı görüşler mevcuttur. Bazıları bu durumu ait olduğu topluma bir hakaret olarak görürken, bazıları da kültürel mirasın yeniden kullanılarak korunması olarak görmektedir (Lenz 2012). Örneğin Hollanda Katolik Kilisesi yetkilileri, kiliselerinin başka inançlara ait ibadet mekânı olarak kullanılmasını onaylamamaktadır. Hollanda Nijmegen’de bulunan ve kullanılmayan Theresia Kilisesi’nin Müslüman cemaatin kiliseyi alma taleplerinin geri çevrilmesi ve kullanıcı bulunamayarak yıkılması da bu durumun bir sonucudur. Ancak bir yandan sosyal kuruluşlar ve toplumun bir kesimi kilise yetkililerinin uygun bölgelerde bu tür uyarlanabilir yeniden kullanımlara izin vermesi gerektiğini savunmaktadır (Velthuis ve Spennemann 2007).

Mekân düzenleri ve sembolik anlamları sebebiyle kiliselerin yeni bir kullanım için dönüştürülmesi diğer tarihi binalara göre çok daha zordur (Latham 2000). Tek bir amaca hizmet etmesi için oluşturulmuş yapıların yeniden kullanımda herhangi bir işleve uyum sağlaması zordur. Çünkü değişikliğinin orijinal mekân bütünlüğünü bozma ihtimali çok yüksektir. Kilise yapısının formu da herhangi bir kullanım için kolayca değiştirilmeye müsait değildir. Bu yapılar ritüel, ibadet, kutlama gibi belirli ihtiyaçlar göz önüne alınarak inşa edilmiştir. Tek bir amaç ve kullanıcı grubu için tasarlanan kiliseler, alanın verimli kullanılmasını gerektirmez. Kiliselerin iç mekânları büyük insan toplantıları için yüksek ve geniş hacimler olarak düzenlenmiştir (Kiley 2004). Bu sebeple kilise yapıları için uygun işlevin ne olduğu önemli bir tartışma konusudur.

Kiley (2004)’e göre bir kilise için en iyi kullanım yine bir kilisedir. Bir ürünün tasarlandığı gibi kullanılması, yararını en üst düzeye çıkarır. Douglas (2006) ise kiliselerin bir anıt olarak korunmasının veya başka bir dini topluluk için ibadet mekânı olarak kullanılmasının uygun olabileceğinden bahsetmektedir. Ahn (2007) da kiliselerin yeniden işlevlendirilebileceğini; ancak bunun birtakım kriterlere bağlı olduğunu söylemektedir. Bu kriterler kilisenin mekânsal uygunluğu, yapının orijinal bütünlüğü ve dini sembollere gösterilen saygıdır. Alçıcioğlu (2014)’na göre ibadet şekilleri farklı olsa da, kilise ve camilerin, geniş toplanma alanları, yüksek hacim, aydınlık mekân, ibadet çağrısı için inşa edilen sembolik bir dikey eleman gibi ihtiyaçlarının ortak olması, farklı sebeplerle ibadet yeri sağlama ihtiyacı doğduğunda, kiliseleri Müslümanlar için mantıklı bir seçenek haline getirmektedir.

Bu bağlamda belirli bir kesim tarafından karşı çıkılsa da her ikisi de tek Tanrılı inanca sahip olan Hristiyanlık ve İslam dinlerinin ibadet için benzer mekânlara ihtiyaç duyması, ibadet yapılarının kültürel ve işlevsel olarak çaprazlanmasında uygun koşulları oluşturmaktadır. Ancak genel çerçevede ortak olan özelliklerinin dışında her iki ibadet yapısının da kendine özgü mekânsal gereksinimleri vardır. Bu sebeple kiliseler camiye dönüştürülürken, İslam dininin gerektirdiği bazı temel mekânsal değişikliklerin yapılması gerekmektedir.

Mekânsal dönüşümlerin başında, Mekke’ye yönelerek kılınması gereken namaz ibadeti için, yönelimi göstermesi amacıyla mihrap ve minberin eklenmesi gelmektedir. Mihraplar, bazen kilisenin kible yönündeki duvarına açılan, Kutsal Toprakların önemini göstermek için genellikle süslenmiş, boş bir niş ile bazen de yine kible yönündeki duvar üzerinde bulunan pencere veya kapı gibi bir açıklığın genişletilmesiyle oluşturulmaktadır.

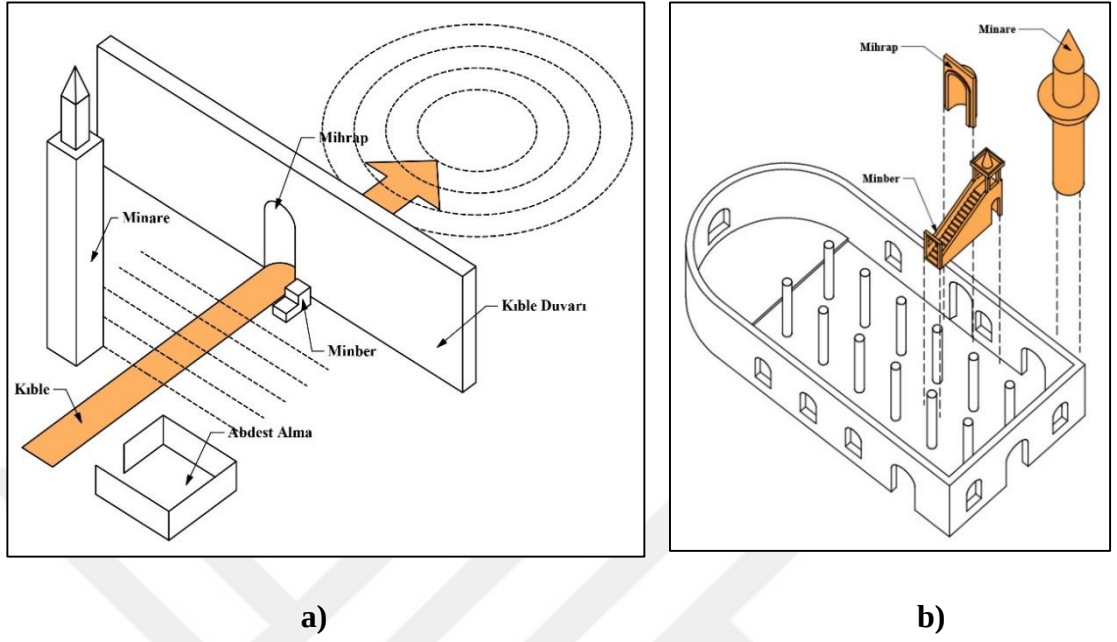
İmamın cemaate vaaz vermesi için gereken merdivenli yüksek bölüm olan, işlemeli veya sade minberler, mihrabın sağ tarafına, kilise duvarına eklenerek oluşturulmaktadır (The Mosque 1994'ten aktaran Alçıcioğlu 2014).

İslam dininde, ibadeti kalabalık bir cemaatle gerçekleştirmek arzu edilen bir durumdur. Cemaat paralel sıralar halinde, mihrabın önünde durarak ibadeti yönlendiren imamın arkasında toplanmaktadır. Bu sebeple Kible yönüne doğru geniş alanlar gerektiren camilerde; mihrap ve namaz kılan cemaatin arasında görsel iletişimi kesecek ve geniş mekânı bölecek elemanlar tercih edilmemektedir (Kuban 1974). Hristiyanlık dininde de ayinin kalabalık bir cemaatle yapılması için, kiliselerde geniş mekânlar bulunmaktadır. Ancak genellikle cemaatin oturup, papazı dinlemesi ile gerçekleştirilen bu ayinler için geniş mekânın, oturma sıralarının dizilebileceği alanlara yani neflere bölündüğü bilinmektedir. Bu durum zıtlık yaratsa da kilise nefleri halılarla kaplanarak harim adı verilen ibadet alanına dönüştürülmektedir (The Mosque 1994'ten aktaran Alçıcioğlu 2014). İslam inancında her ne kadar ibadet mekânın bölünmesi tercih edilmese de, kilise planının bölümlere ayrılmış düzeninin genelde bozulmadığı görülmektedir. Camilerde genellikle, geometrik şekiller, sonsuzluğu temsil eden semboller, hat sanatıyla yapılmış işlemler kullanılmaktadır. İslam dininde putperestlik yasak olduğu için melek, insan, peygamber, yaratık, bitki, hayvan gibi figürlerin tasvirlerinin kullanılmamasına dikkat edilmektedir. Kiliselerde ise azizler, peygamberlerin ve meleklerin heykelleri, İncil'den sahnelerin ikona ve resimleri, freskler ve mozaikler sıklıkla kullanılmaktadır (Grabar 1998'den aktaran Alçıcioğlu 2014). Bu sebeple bir kilise camiye dönüştürülürken, dönüştürülme sebebiyle de alakalı olarak kilisenin bu karakteristik mekânsal kimlik izlerine müdahale edilmektedir. Bazı örneklerde bu izlere kasıtlı olarak zarar verilmekte ve yok edilmekte; bazı örneklerde ise kubbe, zemin ve duvarlardan tüm figürlerin çıkarılarak, fresk ve mozaikleri örtmek için yüzeylerde sıva ve boyama işlemleri yapılmaktadır.

Yine her iki ibadet yapısında da, inananlara ibadet çağrısında bulunmak için dikey bir çağrı elemanının kullanıldığı görülmektedir. Her ikisi de ibadet yapılarının köşelerine yerleştirilen kiliselerin çan kuleleri ve camilerin minareleri, yapısal ve işlevsel benzerlikleri ile birbirlerine uyum sağlamaktadır. Bu sebeple çan kuleleri, genellikle minarelere dönüştürülmektedir. Kiliselerde genelde su kuyusu bulunurken, İslam dininde ibadete başlamadan önce inananların, hem ruhsal hem de bedensel olarak temiz olması gerekmekte; bu amaçla abdest adı verilen ritüel gerçekleştirilmektedir. Bu gereklilik için genellikle kiliselerin avlusuna şadırvan gibi elemanlar yerleştirilmektedir (The Mosque 1994'ten aktaran Alçıcioğlu 2014).

Genel olarak bakıldığında, İslam'ın uygulandığı yerlerde, ibadet mekânları için, makul düzeyde ve tutarlı olan temel bir formun var olduğu görülmektedir. İşlevsel gereksinimlerin ötesinde, mimari üslup olarak kabul edilenler bölgeden bölgeye değişmekte ve yerel iklim, malzeme, yapım tekniği gibi birçok durumdan etkilenmektedir. Bununla beraber farklı bölgelerde camiye dönüştürülen kilise yapılarına camilerin karakteristik ana unsurları eklense bile, kilisenin mekânsal özelliklerinin genel olarak aynı kaldığı görülmektedir (Hart 2013). İç mekân kurgusunda düzenlemeler yapılırken dış yapı genellikle değiştirilmemekte; kiliselerin apsis, payanda, kule, kubbe gibi karakteristik unsurları mümkün mertebe korunmaktadır. Bu sebeple bir yandan Hristiyan toplum için önemli olan mekânsal kimliğini koruyan kiliseler, bir yandan Müslüman toplumun değerli unsurlarını içinde barındırarak kültürlerin çaprazlandığı ve

iki topluluk arasındaki bağları kuvvetlendirmesi muhtemel önemli kültürel miras öğeleridir (Şekil 2.9).



Şekil 2.9. a) Mekke'ye yönelim b) Kiliseye eklenmesi gereken cami bölümleri

3. MATERYAL VE METOT

3.1. Materyal

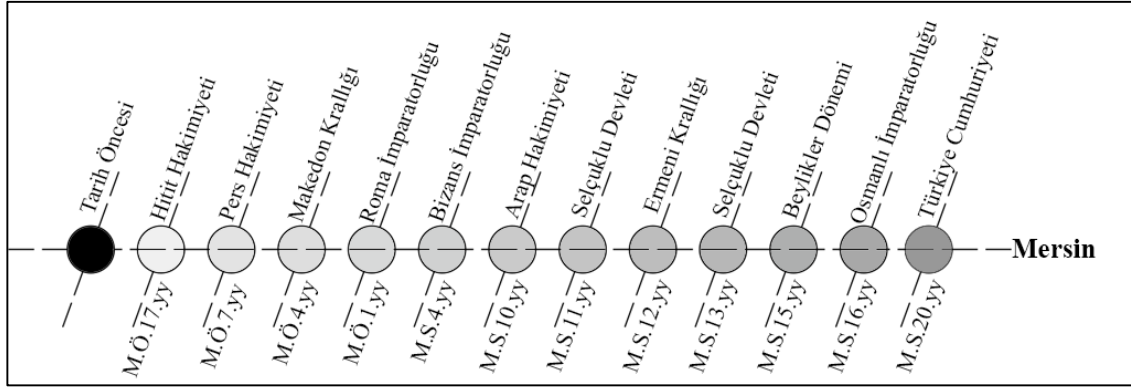
Tez kapsamında çalışma alanı olarak Doğu ve Batı Akdeniz'in önemli liman kentleri olan Mersin ve Antalya illeri seçilmiştir (Şekil 3.1). Çalışmaya konu olan her iki ilde yüzyıllar boyunca farklı kültürlerle ev sahipliği yapmış, zengin etnik ve dini çeşitliliğe sahip benzer kentlerdir. Her ne kadar iki alan da şu an önemli liman kentleri olsa da gelişimleri farklılık göstermektedir. Benzer ve farklı özellikleri ile birlikte sahip oldukları etnik kültür çeşitliliği, kentlerde zengin bir hibrit kültürel miras stoğunun oluşmasını sağlamıştır. Bu zenginliği ve hibritliği anlayabilmek için kentlerin tarih içindeki gelişimleriyle beraber benzerlik ve farklılık gösteren özelliklerini incelemek gerekmektedir. Bu sebeple bölümde ilk olarak her iki kentin ilkçağlardan günümüze kadar yaşadığı olaylar, etnik ve dini nüfus gelişimleri ve kiliselerin genel durumları aktarılmaktadır.



Şekil 3.1. Antalya ve Mersin illerinin Türkiye haritasındaki konumları (Anonim 2; yazar tarafından yeniden oluşturulmuştur)

3.1.1. Mersin

Bugün Türkiye'nin önemli kıyı kentlerinden birisi olan ve Akdeniz Bölgesinin doğu yarısında kalan Mersin'in liman kullanımı ve kent yaşamı daha çok 19.yüzyılda gelişmeye başlamıştır. Ancak Mersin tarihi, antik çağlara kadar dayanan geniş bir sürece sahiptir (Şekil 3.2). 1933 yılında İngiliz Arkeolog Prof. Dr. Garstang öncülüğünde başlatılan kazılar kentin en az dokuz bin yıllık bir geçmişi olduğunu göstermektedir (Vural 2016).



Şekil 3.2. Mersin zaman çizelgesi (Yazar tarafından oluşturulmuştur)

M.Ö.17.yüzyılda, Hititler ve Kizuvatna Krallıklarının hüküm sürdüğü bilinen bölge, M.Ö.1200 yıllarında, Geç Hitit Kue Prenslığı egemenliği altına girmiştir. M.Ö.7.yüzyılda İranlı Med Devleti'nin bu prensliği yıkması otorite boşluğuna sebep olmuş; böylece bölge Pers akınlarının hedefi haline gelmiştir. Ancak M.Ö.333 yılında Büyük İskender'in Persleri bölgeden uzaklaştırmasıyla bölge Makedon topraklarına katılmıştır. Büyük İskender'in ölümüyle Mersin çevresi Makedon komutan Seleukos Nichator tarafından M.Ö.301 yılında kurulan Seleukos Krallığına dâhil edilmiştir. Krallığın bölgede hâkimiyet sağlayamaması bölgeyi korsanların ve çetelerin hedefi haline getirmiştir. Romalılar bu tehlikeyi ortadan kaldırmak için kıyılarına seferler düzenleyerek bölgeyi ele geçirmiştir. Böylece M.Ö.101 yılında, Mersin bir Roma kenti olmuştur (Durugönül 1999). Mersin ve çevresinin Mezopotamya, Kıbrıs ve Akdeniz'in etkileşim alanı içerisinde kalması ve Toroslardan gelen geçitlerle Anadolu'ya bağlanması, yerleşim hareketliliğini beraberinde getirmiştir. Bu sebeple tarih içinde farklı uygarlıkların egemenliğine giren bölgede, birçok yerleşim alanı; Soli, Pompeipolis, Zephyrion gibi antik kentler kurulmuştur. Günümüzde Mersin kent merkezi olan bölgeden Strabon (2000), Zephyrion antik kenti olarak bahsetmekte; kentin Soloi ve Mallos arasında kaldığını aktarmaktadır. İsmi Grek dilinde 'Zephyr', 'Batıdan Esen Tatlı Rüzgâr Yeri' anlamına gelen kentin, geç antik Yunan yerleşimi olduğu düşünülmektedir. Zephyrion kentinde, M.Ö. 175 yılında Seleukos Kralı IV. Antiokhos döneminde, sikke basımları yapıldığı bilinen kentte Roma Dönemi'nde de sikke basımlarına devam edilmesi kentin önemli bir yerleşim olduğunu göstermektedir (Durugönül 1999). M.S.395 yılına gelindiğinde Roma İmparatorluğu'nun güçsüz düşerek ikiye ayrılması bölgede yeniden bir otorite boşluğuna sebep olmuş; bölgeye sahip olmak isteyen Bizanslılar ve Araplar arasında bir rekabet başlamıştır. M.S.395 yıllarında Bizanslılar; M.S.710 yılından sonra ise Araplar bölgeye hâkim olmuştur. Halife Ömer'in ordularıyla başlayan İslam akınları Emeviler Dönemi'nde de devam etmiş; Abbasiler Dönemi'nde ise bölgeye Türkmenlerin yerleştirilmesiyle bölge M.S.10.yüzyıla kadar İslam egemenliği altında kalmıştır. Bu tarihlerden sonra da bölge Bizans ve Araplar arasında çok sık el değiştirmiştir. Her ne kadar Araplar bölgeye Türkmen aşiretleri yerleştirilerek bölgede bir süre kalıcılık sağlasa da bu aşiretler yeniden Bizanslılara geçen topraklardan göç ettirilmişlerdir (Ramsay 1960). 1080 yılında Selçuklu Devleti tarafından ele geçirilen bölge, 1129 yılında Ermeni Krallığı'nın eline geçmiştir. 1225 yılında Ermeni Krallığı'nı kendine bağlayan Selçuklu Devleti bölgeye yeniden Türkmen aşiretlerini yerleştirmiştir (Sevim ve Yücel 1989). Selçuklu Devleti'nin dağılması ve beyliklerin oluşmasıyla, bölgede, Ramazanoğulları ve Karamanoğulları beyliklerinin egemenlikleri görülmüştür. Karamanoğlu Beyliğinin 1483

yılında sona ermesiyle bölge, Yavuz Sultan Selim zamanında 1516 yılında, Osmanlı İmparatorluğu topraklarına katılmıştır (Bozkurt 2001). Osmanlı İmparatorluğu egemenliğindeyken iskeleden ayrı bir yerleşim olarak tanımlanmayan, belgelerde yalnızca “Mersin İskeleyi” ibarelerinde görülen bölge küçük bir balıkçı kasabası olarak bilinmektedir. Bölge, 1843 yılında Tarsus Gökçeli Kazası’na bağlı bir köyken; 1852 yılında, önceden bağlı olduğu Gökçeli kazasını da içine alarak, Tarsus’a bağlı bir nahiye haline gelmiştir. 1864 yılında çıkarılan Vilayet Nizamnamesi ile nahiyesi olduğu Tarsus’tan ayrılarak, Adana Vilayetine bağlanan Mersin, Gökçeli ile birlikte Kalınlı ve Elvanlı nahiyelerinin de bağlı olduğu bir kaza merkezi konumuna yükselmiştir. 1888 yılında ise kent, artık Tarsus’u da içine alarak Adana Vilayetine bağlı bir sancak olarak karşımıza çıkmaktadır. I. Dünya Savaşı’na kadar Osmanlı İmparatorluğu topraklarına dâhil olan Mersin, 17 Aralık 1918 tarihinde, Mondros Antlaşması sonucu, Fransız ve İngiliz kuvvetleri tarafından işgal edilmiş; Kurtuluş Mücadelesi ardından 3 Ocak 1922 tarihinde de işgalden kurtarılmıştır (Bozkurt 2001; Oğuz 2006). Cumhuriyet’in ilanı ve 1921-1924 Anayasalarıyla değişen idari yapılanma sonucu 1925 yılında Adana’dan ayrılarak bağımsız vilayet konumuna gelmiş; 1926 yılında çıkarılan Teşkilat-ı Esasiye Kanunu gereğince, 1913 yılında Adana Vilayetinden ayrılan ve tek başına bir vilayet olan İçel Sancağı ile birleştirilerek, günümüz kent topraklarını oluşturmuştur (Hasgöl 2016).

Mersin, 19.yüzyılın ikinci yarısına kadar, Osmanlı İmparatorluğu’nun Anadolu kentleri ve özellikle Antalya gibi diğer liman kentleri ile kıyaslandığında, büyük bir gelişim gösterememiştir; küçük bir balıkçı köyü olarak kalmıştır. W. M. Leake 1824 tarihli haritasında kenti Mersin isimli nehrin denize döküldüğü yerde, antik Zephyrion olarak belirtmiştir (Vural 2016). V. Langlois(1947) de kenti Zefiryum kentinin harabeleri üzerine kurulmuş, deniz kenarında güzel evleri olan bir kent olarak tanımlamaktadır. 1850 yılında kente gelen Habeeb Risk, kenti elli kulübesi olan küçük bir köy olarak nitelendirmektedir (Ünlü 2009). 1875 yılında bölgede bulunan Lortet ise kentin otuz kadar basit binadan oluştuğunu, düzgün bir limanı bile bulunmadığını ve sadece iki tane tahta iskeleyi olduğunu söylemektedir (Bozkurt 2001). Bu durum göze alındığında aslında kent yerleşiminin antik çağlardan beri değiştirilmediği, kentlerin birbirinin üzerine kurularak var olmaya devam ettiği görülmektedir. Öte yandan nüfus artışının ve yerleşimlerin büyümesinin bir sonucu olarak, yeni yapılar inşa etmek için birçok antik eserin aşamalı bir şekilde yıkılması, sökülmesi ve yeni yapılarda kullanılması gibi durumlar karşımıza çıkmaktadır. Özellikle Soli ve Pompeipolis antik kentleri, büyüyen Mersin’de yeni binalara malzeme sağlamak için neredeyse tamamen yağmalanan en belirgin örneklerdendir (Borgia 2003). Bu durum kentlerin birbiri üzerinde yükselmesiyle oluşan katmanlı tarihi çevreyi tahrip etmiş, kent tarihinin belirlenmesinde zorluklar yaşanmasına sebep olmuştur. Antik kalıntıların korunmaması kentin tarihsel sürekliliğini zedelemiştir. 19.yüzyılda yaşanan gelişmeler ise bölgeyi küçük bir balıkçı kasabasından kozmopolit bir kente doğru evrimleştirmiştir. Bu gelişmelerin en önemlilerinden birisi Kavalalı Mehmet Ali Paşa’nın oğlu İbrahim Paşa’nın bölgeye kazandırdıkları olmuştur. 1833 yılında Osmanlı İmparatorluğu’na isyan ederek Çukurova bölgesini ele geçiren ve bölgeyi bir eyalet gibi yönetmeye başlayan İbrahim Paşa bölge ekonomisini geliştirecek çok önemli adımlar atmıştır. Bölgedeki bataklıkların kurutulması tarıma açılması bölgenin tarım-ticaret ağına genişlemesini ve Mersin limanının önem kazanmasını sağlamıştır (Ünlü 2007). Ekonomideki bu gelişme kentin gelişimini de hızlandırmıştır. 1837 yılında sona eren işgalden sonra bile Mersin’de dükkânlar yapılmaya devam edilmiş, iskele ve çevresi ticari açıdan bir cazibe merkezi olmuştur. 19.yüzyıldan itibaren idari

yapılanmadaki hızlı büyüme ve Mersin limanının gelişmesi kentin dünyaya açılmasını beraberinde getirmiştir. Mersin'in küçük bir balıkçı köyünden geniş bir metropol kente dönüşmesinde limanın etkisi büyüktür. Liman ticaretinin bu derece gelişmesindeki en önemli sebeplerden birisi de ham maddelerine pazar arayışı içerisinde olan yabancı devletlerdir. Mersin iskelesi yabancı devletlerin 1810 yılından itibaren dikkatini çekmiştir (Oğuz 2006). Osmanlı İmparatorluğu ise kentin ve iskelenin farkına yabancılar sonra varmıştır. İskelede ev veya arsa kiralamak istenmesi üzerine vilayetin devlete başvurusuyla 1857 yılında Sultan Mecid tarafından gönderilen fermanda İstanbul'da Defterhane-i Amire'de Mersin karyesi veya iskelesi ile ilgili bir kayıt bulunmadığının söylenmesi kentin henüz İmparatorluğun dikkatini çekmediğini göstermektedir. Bunun en önemli sebeplerden birinin antik çağdan beri hem yerleşim hem idari yönetim hem de liman olarak Tarsus'un ön plana çıkmasıdır (Keyder ve Özveren 1994'ten aktaran Ünlü 2007). Tarsus Şeriyeye Sicillerinde 1852 yılından itibaren Tarsus'un iskelesi olarak anılan Mersin iskelesi Osmanlı İmparatorluğu'nun dışarı açılan kapısı haline gelmeye başlamıştır. Tarsus'ta artık devam edilemeyen ticaret, tarımın merkezi olan Çukurova'ya yakınlığı sebebiyle Mersin iskelesine yönlendirmiştir. Böylece Mersin'e verilen önem artmış, iskeleyi geliştirmek isteyen devlet buraya bir taş iskele yapılmasını ve yol güzergâhlarının düzeltilmesini buyurmuştur. Mersin geliştikçe kente yatırımlar artmış seneler içerisinde iki iskele daha yapılmıştır (Oğuz 2006).

Kentin zamanla gelişmesi yerli ve yabancı tüccarların kente yatırım yapmasına; yabancı devletlerin ve Osmanlının kente daha çok önem vermesine yol açmıştır. Böylece ticaretle birlikte gelişen kent liman aracılığıyla dünyaya açılmıştır. Bu durum kent nüfusunun, haliyle nüfus içindeki etnik ve dini çeşitliliğin artmasını da sağlamıştır. Böylece derin bir tarihe sahip farklı kültürleri içeren katmanlı bir kent olarak gelişen Mersin farklı din, kültür, etnik yapıya sahip topluluklara ev sahipliği yapmıştır.

Develi (2016) 19.yüzyılda Kapadokya'dan gelen Yunan asıllı Rumların kente yerleştiğini söylemektedir. Bununla birlikte Beyrut, Tripoli, Şam, Halep, İdlib ve Lazkiye'den gelen farklı kökenlere sahip gruplar, Kırım Savaşı'ndan sonra kente gelen Çerkezler, yerleşik Ermeniler ve köylerde yaşayan Türkmenler nüfusun belirli kesimlerini oluşturmaktadır. İbrahim Paşa'nın Mersin'de tarımı ve ticareti hareketlendirmek için Suriye'den getirdiği Fellahlar⁵, kentin önemli etnik kimliklerinden biri haline gelmiştir (Langlois 1947). 1870'lerden itibaren Lübnan'da yaşanan mezhep çatışmalarından kaçan Maruni⁶ ailelerin Mersin'e göç etmesi de nüfus hareketliliğini tetiklemiş, zamanla Suriye, Lübnan ve Mısır'dan gelen Maruni Katolikler ve Museviler ile birlikte Yunan adalarından gelen Rum Ortodokslar da Mersin'e yerleşmiştir (Pınar 2012). Kentin hareketlenen yapısı, çeşitlenen etnik ve dini nüfus artışını da beraberinde getirmiştir (Çizelge 3.1). Mersin kaza merkezinde, 1876 yılında 595 Müslüman, 183 Rum, 40 Ermeni ve 47 Katolik; 1879 yılında 625 Müslüman, 147 Rum, 37 Ermeni ve 50 Katolik bulunmaktadır (Bozkurt 2001). 1888 yılında sancak konumuna yükselen kentin Mersin kazasında, 1890 yılında, 6300 Müslüman, 2.700 Rum, 300 Ermeni ve 260 Katolik olmak üzere toplam 29.185 kişi yaşamaktadır (Cuinet 1892). 1981 yılında Mersin kazasında, 20.161 Müslüman, 920 Rum, 183 Ermeni, 312 Katolik olmak üzere toplam 21.576 kişi; 1892 yılında 19.737 Müslüman, 1.202 Rum, 427 Ermeni, 297 Katolik ve 3

⁵ Arap çiftçilere verilen genel isim (Anonim 1).

⁶ MS IV. yüzyıl sonlarında keşiş Aziz Maron'un oluşturduğu kiliseye bağlı olan, bugün çoğunluğu Suriye ve Lübnan'da yaşayan Katolik Süryani topluluğu (Anonim 1).

Yahudi olmak üzere toplam 21.222 kişi yaşamaktadır. Sancağın diğer kazası olan Tarsus'ta ise 1891 ve 1892 yıllarında 38.037 Müslüman ve 2.284 gayrimüslim olmak üzere toplam 40.321 kişi bulunduğu bilinmektedir (Hasgöl 2016). Kentte, 1894 yılında, 65.015 Müslüman, 1554 Rum, 1166 Ermeni, 627 Katolik ve 249 Protestan olmak üzere toplam 68.611; 1900 yılında, 75.513 Müslüman, 1.719 Rum, 1.506 Ermeni, 703 Katolik ve 301 Protestan olmak üzere toplam 79.742 kişi bulunmaktadır (Bozkurt 2001). 1906 yılında ise kentin etnik ve dini nüfusundaki çeşitliliğin arttığı görülmekte; kentte 83.386 Müslüman, 3.450 Rum, 4.173 Ermeni, 840 Katolik, 586 Protestan, 101 Latin, 134 Süryani⁷, 72 Keldani⁸, 70 Yahudi olmak üzere toplam 92.812 kişinin yaşadığı bilinmektedir (Karpas 1985'ten aktaran Bozkurt 2001). 20.yüzyılın başlarında 19.yüzyılın ortalarından itibaren gelişen imkânlarıyla birlikte Mersin Sancağı cazibe merkezi özelliğini korumaktadır. Ancak I. Dünya Savaşı'nın getirileri İmparatorluğun dış dünyaya açılan kapılarından birisi olan bu liman kentini de etkilemiştir. Savaşın başlarında Mersin'de 27.484 Müslüman ve 3.590 gayrimüslim bulunmakta; gayrimüslim kesimin büyük kısmını Rumların oluşturduğu bilinmektedir (Bozkurt 2001). Savaş sırasında ve sonrasında ise gayrimüslim topluluğun çoğu bölgeyi terk etmiştir. Bu demografik hareket, 1922 yılında Kurtuluş Savaşı'nın bitmesi ve 1923 yılında Cumhuriyet'in ilan edilmesiyle birlikte artarak devam etmiştir. Lozan Antlaşması'ndan önce 30 Ocak 1923 tarihinde imzalanan "Türk ve Rum Ahali Mübadelesine İlişkin Sözleşme ve Protokol" kapsamında Yunanistan'da yaşayan Müslüman ahali ile Türk topraklarında yaşayan Rum Ortodokslara karşılıklı zorunlu mübadele uygulanmıştır (Emgili 2004). Mübadele ile kentteki gayrimüslim nüfus azalmış, yerlerine çoğu balkanlardan gelen göçmenler yerleştirilmiştir. Kentin toplam nüfusu 1925 yılında 103.343, 1927 yılında 109.423 olarak kaydedilmiştir (Bozkurt 2001).

Çizelge 3.1. Mersin'in Yıllara Göre Etnik ve Dini Nüfus Dağılımı

	1890	1891	1892	1894	1900	1906
Müslüman	6300	20.161	19.737	65.015	75.513	83.386
Rum	2.700	920	1.202	1554	1.719	3.450
Ermeni	300	183	427	1166	1.506	4.173
Katolik	260	312	297	627	703	840
Yahudi	-	-	3	-	-	70
Protestan	-	-	-	249	301	586
Süryani	-	-	-	-	-	134
Keldani	-	-	-	-	-	72
Latin	-	-	-	-	-	101
Musevi	-	-	-	-	-	-
Toplam	29.185	21.576	21.222	68.611	79.742	92.812

⁷ Samilerin Arami kolu doğu bölümünden olan, Suriye'de, Şam'da ve Türkiye'nin güneydoğusunda kimi yerlerde yaşayan Ortodoks Hristiyan topluluğu (Anonim 1).

⁸ Irak ve İran merkezli Nesturi Ortodoks Hristiyan mezhebinin, M.S.16. yüzyılda Papa'nın üstünlüğünü kabul ederek Katolik kilisesi ile birleşen ve büyük çoğunluğu Asurilerden oluşan kısmı (Anonim 3).

Yıllar içinde artan gayrimüslim nüfus, kentte farklı ibadet yapılarının inşa edilmesine de yol açmıştır (Çizelge 3.2). Şam Patrikliğine bağlı Rum Ortodoks cemaatinin, 1849 yılında, Osmanlı Devletinden ibadetlerini özgürce gerçekleştirebilmeleri için izin alan ilk gayrimüslim cemaat oldukları bilinmektedir. 1853 yılında kilise yapımı için devlete başvuran aynı cemaat; devletten izin cevabı gelmeden inşaya başlamış ve yerel yönetimin tepkisiyle karşılaşmıştır. 19.yüzyılda azınlıklar konusunda hassas bir durumda olan Osmanlı Devleti, bu konuda, Rum Ortodoks cemaatine ılımlı yaklaşmış ve kiliseye ruhsat vermiştir. İbadet izni isteyen bir diğer topluluk da, kentte etkin olan Fransızlarla birlikte nüfusları artan, Latin-Katolik cemaatidir. Fransız konsolosları ve Şam'da bulunan Kapuçin rahiplerinin çabalarıyla, devletin 1855 yılında Latin-Katoliklere kilise inşası için ruhsat verildiği görülmektedir. (Oğuz 2006). Ortodoks ve Latin-Katolik Hristiyan cemaatleri dışında kentte yerleşimin ve nüfusun artmasıyla birlikte farklı cemaatlerin de arttığı bilinmektedir. Tarsus'ta, 1870 yılından 1900 yılına kadar, hangi cemaatlere ait olduğu kesin olarak bilinmeyen, 8 kilise bulunmaktadır. Mersin'de ise 1870 yılında 4; 1873 yılında 3; 1876 yılında 3 Rum, 1 Ermeni ve 1 Katolik olmak üzere toplam 5; 1892 yılında 2 Rum, 1 Ermeni, 1 Maruni ve 1 Katolik kilisesi olmak üzere toplam 4; 1900 yılına ise 5 kilise bulunmaktadır (Hasgöl 2016).

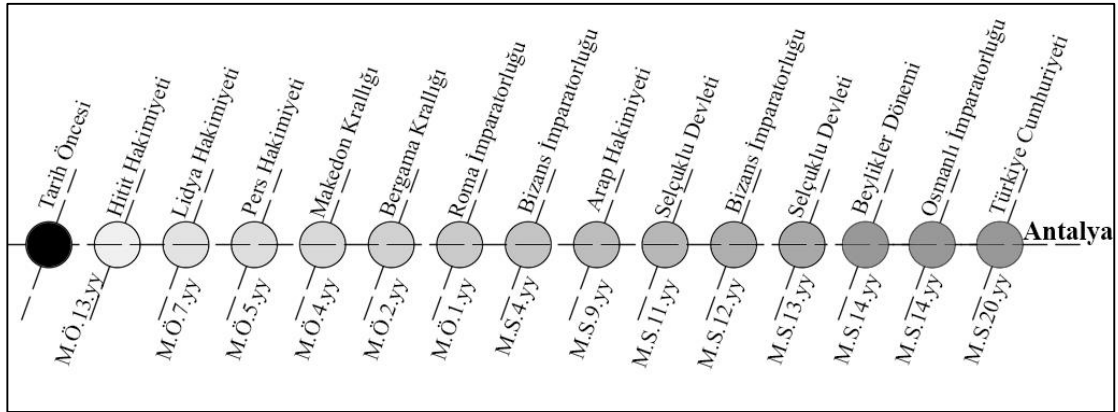
Çizelge 3.2. Mersin, Kilise Sayılarının Yıllara Göre Dağılımı

	1870	1873	1876	1892	1900	Güncel
Mersin	12	11	13	12	13	2

20.yüzyılda sosyal, demografik, ekonomik ve siyasi değişimler sebebiyle kentte Hristiyan nüfusun azalması kiliseleri de etkilemiştir. I.Dünya Savaşı, Türkiye Cumhuriyet'nin ilanı ve Mübadele Anlaşması gibi birçok sebeple kentten ayrılan gayrimüslim nüfusun ardından birçok kilise kullanılmaz duruma gelmiş veya tamamen yıkılmıştır. Bazı kilise kalıntıları ise arkeolojik alan olarak korunmaktadır. Günümüzde kentte, ilçeleri ile birlikte, kilise olarak kullanılan St. Antuan Latin-İtalyan Katolik ve Aziz Cebraile ve Aziz Mikail Rum Ortodoks Kiliseleri olmak üzere iki yapı; müze olarak kullanılan St. Paul Kilisesi; cami olarak kullanılan dört yapı bulunmaktadır.

3.1.2. Antalya

Antalya, Akdeniz Bölgesinin batı yarısında kalmakta ve bugün Türkiye'nin önemli kıyı turizmi kentlerinden birisi olarak bilinmektedir. Kent, sahip olduğu liman aracılığıyla yüzyıllar boyunca farklı medeniyetler tarafından talep görmüş; farklı kültürlerle ev sahipliği yapmıştır (Şekil 3.3.)



Şekil 3.3. Antalya zaman çizelgesi (Yazar tarafından oluşturulmuştur)

Kentin yer aldığı bölgenin, Antalya kurulmadan önce de küçük bir liman kenti olarak var olduğu (Moğol 1990); antik çağda “tüm kabileler ülkesi” anlamına gelen Pamfilya bölgesi üzerinde yer aldığı bilinmektedir. Bu bölgede yerleşim tarihinin prehistorik devirlere kadar indiği bilinmektedir. İlkçağlarda Büyük Hitit Krallığı sınırları içinde yer alan, krallığın yıkılmasıyla, farklı bağımsız devletlerin varlığını sürdürdüğü Pamfilya bölgesi, bir süre Lidya (M.Ö. 680-546) devleti egemenliği altına girmiştir. Bölgede Lidya Devletinin mağlup edilmesi ile sağlanan Pers egemenliği 214 yıl kadar sürmüştür; Büyük İskender’in bölgeye girmesiyle son bulmuştur (Erten 1940). Büyük İskender’in ölümü üzerine ülke İskender’in seraskerleri arasında bölüştürülmüş; Ptolemaios, Makedonya ve Selökid olmak üzere üç krallık kurulmuştur. Bu üç krallık arasında sürekli el değiştiren Pamfilya bölgesinin, M.Ö.158 yılında, Bergama Kralı II. Attalos Fladelfs (M.Ö.159-138) tarafından ele geçirildiği düşünülmektedir (Strabon 2000). Attaleia olarak bilinen kentin eski adı da kurucusu olan Bergama Kralına dayanmaktadır. Batı kaynaklarında Attalia, Attaleia olarak geçen kentin adı, Arap ve Türk kaynaklarında Antaliyye, Adaliye veya Adalya olarak geçmektedir (Emecen 1991). Bergama Krallığının Roma İmparatorluğu sınırlarına katılmasından sonra bir süre korsanların saldırılarıyla baş etmek zorunda kalan bölge, M.Ö.79 yılında Romalı konsül P.Servilius tarafından korsanlardan kurtarılmış ve M.S.43 yılında Claudius zamanında Roma eyaleti olmuştur. Bu sayede güvenli liman ticaretinin sürdürüldüğü kent, Bizans Döneminde de önemini korumuştur (Armağan 1996). M.S.7.yüzyıldan itibaren Arap akınlarına uğrayan kent, M.S.860 yılında ele geçirilmiştir. Türklerin M.S.11.yüzyılın ikinci yarısında Anadolu’yu ele geçirmeleriyle Süleyman Şah tarafından fethedilmiştir. Uzun süre Anadolu Selçuklu Devleti’nin hâkimiyetinde kalan kent M.S.1103 yılında Bizans İmparatoru Alexis Komnenos zamanında yeniden Bizans egemenliğine girmiştir. Türk-Bizans çatışmalarının devam ettiği 27 yıldan sonra, M.S.1120 yılında Bizans İmparatoru Yoannis Komnenos kenti yeniden ele geçirmiştir. Selçuklu Hükümdarı II. Kılıçarslan, M.S.1148 yılında Haçlı Seferleri için üs görevi gören ve ticaret limanı olarak önemini koruyan kenti, M.S.1181 yılında yeniden ele geçirmek istemiş ancak başarılı olamamış, kent Aldobrandini adında bir İtalyan tarafından ele geçirilmiştir (Emecen 1991). Sultan I. Gıyaseddin Keyhüsrev’in M.S.1207 yılında kenti yeniden almasıyla bir yandan kent yeniden Türk egemenliği altına girmiş bir yandan da Türk-İtalyan ticaret ilişkilerinde gelişmeler yaşanmış, Venedikli tüccarlara Antalya Limanı’nda bazı imtiyazlar verilmiştir (Armağan 1996). M.S.1215 yılında Kıbrıslı Gautier de Montbeliard tarafından bir kez daha işgal edilen kent, M.S.1216 tarihinde I.İzzeddin Keykavus

tarafından yeniden ele geçirilmiş ve kentte kesin Türk hâkimiyeti başlamıştır. Bu tarihten sonra kent Anadolu Selçukluları için dünya ticaretine açıldıkları önemli bir liman olmuştur. II. İzzeddin Keykavus zamanında yönetim merkezinin Konya'dan Antalya'ya taşınmasında ticaret merkezi olmasının önemi büyüktür. M.S.1300 yıllarından sonra Anadolu Selçuklu Devleti'nin zayıflayarak İlhanlı hâkimiyetine girmesiyle Antalya kentinde de siyasi otorite boşluğu yaşandığı ve toprakların Hamitoğulları tarafından ele geçirildiği ve burada Teke Emirliği'nin kurulduğu bilinmektedir. M.S.1361 yılında Kıbrıs Kralı Pierre I. de Lusignan tarafından işgal edilen kent, M.S.1373 yılında Teke Beyliği tarafından yeniden ele geçirilmiş ve Osmanlı İmparatorluğu egemenliğine girene kadar beylik topraklarına dâhil olmuştur (Erten 1940). Antalya, kesin olarak bilinmese de, M.S.1390-1392 yılları arasında Osmanlı Sultanı Yıldırım Bayezid tarafından ele geçirilmiş ve oğlu İsa Çelebi'ye sancak olarak verilmiştir. Osmanlı İmparatorluğu egemenliğine girdikten sonra Anadolu eyaletine bağlı Teke Sancağı'nın da merkezi olan kent, M.S.15.yüzyıl ortalarına kadar da Şehzade Sancak Merkezi olarak idare edilmiştir (Uzunçarşılı 1984'ten aktaran Armağan 1996). M.S.16.yüzyılda ise merkezin idaresi Sultan II. Beyazid'in Manisa'dan gelen oğlu Şehzade Korkut'a verilmiştir (Erten 1940). 1864 yılında çıkarılan Vilayet Nizamnamesi ile idari yapılanması değişen birçok kentin aksine Antalya, Teke sancağının merkez kazası olarak kalmıştır. Başlangıçta İstanos, Serik ve Has olmak üzere yine üç nahiyesi olan kentin; 19.yüzyılın sonlarına doğru Mamort, İstanos; Kızılkaya, Bucak-Maa Hısnı, Serik, Milli ve Beşkonak isimli yedi nahiyesi bulunmaktadır (Doğan 2012). I. Dünya Savaşı'na kadar Osmanlı İmparatorluğu topraklarına dâhil olan Antalya, 29 Nisan 1919 tarihinde, Mondros Antlaşması sonucu İtalyanlar tarafından işgal edilmiş; Kurtuluş Mücadelesi ardından 1 Haziran 1921 tarihinde işgalden kurtarılmıştır. Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulması ile kent, yeni ülkenin bir ili olarak varlığını sürdürmeye devam etmiştir. (Emecen 1991).

Kurulduğu andan itibaren sahip olduğu liman sayesinde dünya ticaretinde aktif bir rol oynayan Antalya, egemenliğine girdiği her devlet için önemini korumuştur. Selçuklu Döneminde, etrafı üç kat surla çevrili olan kentin korunaklı yapısı liman ticaretindeki hareketliliği beraberinde getirmiş; Arap, Rum, Yahudi ve Avrupalı birçok tüccar bu dönemde kente yerleşmeye başlamış; yerleşik olan Rum ve Türk topluluklarla birlikte kentin etnik çeşitliliğini artırmıştır. M.S.1332-1333 yıllarında kente gelen İbn Batuta, halkın dinlerine göre ayrı mahallelerde oturduğunu belirtmekte; Hristiyanların ve Yahudilerin etrafı surlarla çevrili mahallelerde, Müslümanlarınsa kentin merkezinde yerleşik olduğunu aktarmaktadır (Aykut 2000). Özdemir (1992) ise Anadolu şehirlerinin birçoğunda mahallelerin Türk, Rum, Yahudi gibi etnik olarak ayrılırken Antalya'da mahallelerin karışık olduğunu belirtmekte; farklı kimliklerin günlük hayatta iç içe olduğunu aktarmaktadır. M.S.16.yüzyılın ilk yarısında Antalya'da 20 tanesi Müslüman, bir tanesi gayrimüslim ve bir tanesi Yahudi olmak üzere toplam 22; ikinci yarısında ise kentin hızla geliştiğini kanıtlar nitelikte 39 tanesi Müslüman, iki tanesi gayrimüslim ve bir tanesi Yahudi olmak üzere toplam 42 tane mahalle olduğu bilinmektedir (Armağan 1996). M.S.17.yüzyılda kente gelen Evliya Çelebi de kentte, kale içinde 70 sokaklı dört mahalle; kale dışında, 20 Türk ve dört Rum mahallesi olduğunu söylemektedir (Kahraman 2017). 1754 yılında kentte bulunan 37 mahallede, yaklaşık olarak, 1.500 kadarı gayrimüslim olan 10.000 kişi yaşamaktadır (Emecen 1991). 19.yüzyıla gelindiğinde ise 17.yüzyılda yerleşik olan dört gayrimüslim mahallesinden iki tanesinin tamamen Türkleşmiş olduğu görülmektedir. Gayrimüslim mahallesi olan diğer iki mahalle, Makbul Ağa ve Cami-i Cedid, ise Rum ve Türk toplumun bir arada ve barış

içinde yaşadığı yerleşim birimleridir (Özdemir 1992). Bu doğrultuda, 1844 yılında, Antalya’da 32 müslüman, iki gayrimüslim ve iki karışık mahalle olduğu görülmektedir. İki gayrimüslim mahallesinden ilki olan Babadoğan Mahallesi, dokuz Ermeni ve 187 diğer gayrimüslim olmak üzere toplam 196 hane ile kentin en kalabalık mahallesiyken; Cami-i Cedid mahallesi ise 13 gayrimüslim hanesi ile küçük bir yerleşimdir. 59 Müslüman ve 14 Ermeni hane ile Sofular; 187 Rum ve 3 Müslüman hane ile Makbulağa Mahalleleri ise nüfusun karışık olduğu mahallelerdir (Çizelge 3.3). Genel olarak bakıldığında, Antalya merkez kazasında, 4.398 Müslüman ve 410 Gayrimüslim olmak üzere toplam 4.808 hane olduğu görülmektedir (Doğan 2012).

Çizelge 3.3. Antalya, 1844, Gayrimüslim Ve Karışık Mahallelerin Hane Dağılımı

	Babadoğan	Cami-i Cedid	Sofular	Makbulağa
Müslüman	-	-	59	3
Ermeni	9	-	14	-
Gayrimüslim	187	13		187
Toplam	196	13	73	189

1890 yılında, toplamı 80.000’i bulan Antalya Kaza nüfusu içinde, 66.542 Müslüman, 13.005 Rum Ortodoks, 49 Ermeni, 375 Yahudi, 20 katolik ve 9 protestan kişi olduğu bilinmektedir (Cuinet 1892). 1892 senesinde ise, Antalya kazasının nahiyeleleriyle birlikte 74.996 olan ve Ermeni, Rum, Müslüman olarak belirtilen toplam nüfusun 21.345’inin merkez kazaya aittir. Merkez kazadaki bu nüfusun 18.042’si Müslüman, 3.303’ünün de gayrimüslimdir. 1906 senesine gelindiğinde, kazanın nahiyeleleri de dâhil olmak üzere, İslam, Rum, Ermeni, Musevi ve Kıbtî olarak çeşitlendiği görülen nüfusun, 97.089’a ulaştığı görülmektedir (Çizelge 3.4). 20. yüzyılın başlarında, I. Dünya Savaşı’nın getirileri bu önemli liman kentini de etkilemiştir. Savaşın sonlarında, sancakta 121.000 Müslüman, 6.500 Rum ve 13 Yahudi olmak üzere toplam 127.513 kişi; Antalya kazasında ise 24.000 Müslüman ve 6.000 Rum olmak üzere toplam 30.000 kişi yaşadığı bilinmektedir (Güçlü 1994). Savaş sırasında ve sonrasında gayrimüslim topluluğun çoğu bölgeyi terk etmesiyle gerçekleşen demografik hareket, 1922 yılında Kurtuluş Savaşı’nın bitmesi ve 1923 yılında Cumhuriyet’in ilan edilmesiyle birlikte, 30 Ocak 1923 tarihinde imzalanan “Türk ve Rum Ahali Mübadelesine İlişkin Sözleşme ve Protokol” kapsamında gerçekleşen Mübadele ile artmıştır. 1923-1924 yıllarında, Antalya’da toplam nüfus 23.000 kişidir. Bu nüfusun çoğunluğunu yerleşik Türkler, bir kısmını Arap, Girit ve Yunanistan göçmenleri, bir kısmını ise Osmanlı döneminden kalan Rum, Yahudi ve Ermeniler oluşturmaktadır. Mübadele Anlaşması sonucu diğer kentlerde olduğu gibi Antalya’ya da, 1925 yılında Atatürk’ün büyük gayretleri ile Selanik ve Girit Adası’ndan getirilen Türk göçmenler yerleştirilmiştir (Emecen 1991). Mübadele döneminde Atatürk tarafından buraya yerleştirilen Kıbrıslı, Selanikli ve Giritli göçmenler bugün Kaleiçi’nin yerlileri olarak kabul görmektedir (Uslu 2018).

Çizelge 3.4. Antalya'nın Yıllara Göre Etnik ve Dini Nüfus Dağılımı

	1890	1892	1906	1914
Müslüman	66.542	71693	90.134	70.165
Rum Ortodoks	13.005	3256	6.339	7.837
Ermeni	49	47	58	141
Yahudi	375	-	-	173
Musevi	-	-	155	-
Katolik	20	-	-	-
Protestan	9	-	-	-
Kıtbi	-	-	403	-
Diğer	-	-	--	337
Toplam	80.000	74.996	97.089	78.317

Farklı etnik grupların kentte bir arada yaşaması haliyle dini yapıların çeşitlenmesini de beraberinde getirmiştir (Çizelge 3.5). Kentte, 1869 ve 1870 yıllarında 7 Rum Ortodoks ve 1 Ermeni olmak üzere toplam 8; 1885 yılında 9; 1890 yılında ise 12 Rum Ortodoks ve 1 Ermeni olmak üzere toplam 13 kiliseye ek olarak bir de sinagog bulunduğu bilinmektedir (Doğan 2012). 1923-1924 yıllarında ise kentte Rumlara ait dört kilise kalmıştır (Emecen 1991).

Çizelge 3.5. Antalya, Kilise Sayılarının Yıllara Göre Dağılımı

	1869	1870	1885	1890	Güncel
Kilise	8	8	9	13	2

20.yüzyılda sosyal, demografik, ekonomik ve siyasi değişimler sebebiyle kentte Hristiyan nüfusun azalması kiliseleri de etkilemiştir. I.Dünya Savaşı, Türkiye Cumhuriyeti'nin ilanı ve Mübadele Anlaşması gibi birçok sebeple kentten ayrılan gayrimüslim nüfusun ardından birçok kilise kullanılmaz duruma gelmiş veya tamamen yıkılmıştır. Bazı kilise kalıntıları ise arkeolojik alan olarak korunmaktadır. Günümüzde kentte, ilçeleri ile birlikte, kilise olarak kullanılan Yeni Kapı Rum Kilisesi ve Aziz George Kilisesi olmak üzere iki yapı; müze olarak kullanılan Aya Yorgi Kilisesi ve St. Nicholas Kilisesi olmak üzere iki yapı; camiye dönüştürülen beş yapı bulunmaktadır.

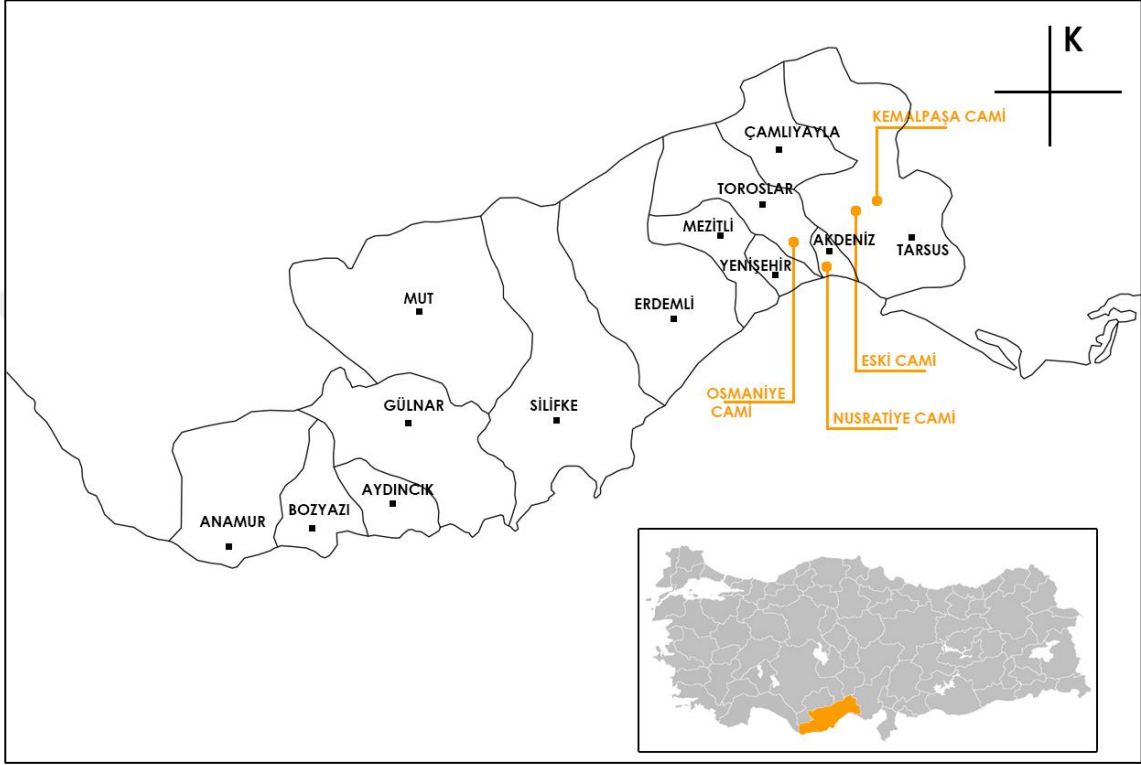
3.2. Metod

Hibrit kültürel miras değerlerinin, kimlik genlerinin korunarak çaprazlanmasının onları korumak için önemini ortaya koymayı amaçlayan tez kapsamında, alan çalışmasının yapıldığı kentlerin tarihsel gelişimi, yazılı kaynaklar üzerinden yapılan taramalar doğrultusunda aktarılmıştır. Kentlerde bulunan yapılar ulaşılabilen kimlik izleri üzerinden değerlendirilmeye çalışılmış bu amaçla yerinde inceleme, kişisel görüşme ve fotoğraflama yöntemleri ile analiz çalışmaları yapılmıştır. Bu analizler doğrultusunda iki kent üzerinde bulunan dokuz hibrit kültürel miras örneğinin, kültürel izleri olan gen kodlarının korunmasında veya kaybedilmesinde hangi faktörlerin etkili olduğu tartışılmıştır.

4. BULGULAR

4.1. Mersin’de Camiye Dönüştürülen Kilise Yapıları

Mersin’de camiye dönüştürülen dört adet kilise yapısı vardır. Bunlar Eski Cami/ St. Ayasofya, Nusratiye Cami/ Anesti Bediris Morani, Osmaniye Cami/ St. Nicholas ve Kemalpaşa Cami/ Ayos Yorkiyos kiliseleridir (Şekil 4.1).



Şekil 4.1. Mersin ilinde camiye dönüştürülen kilise yapıları (Anonim 2; yazar tarafından oluşturulmuştur)

4.1.1. St. Ayasofya Kilisesi/ Eski Cami

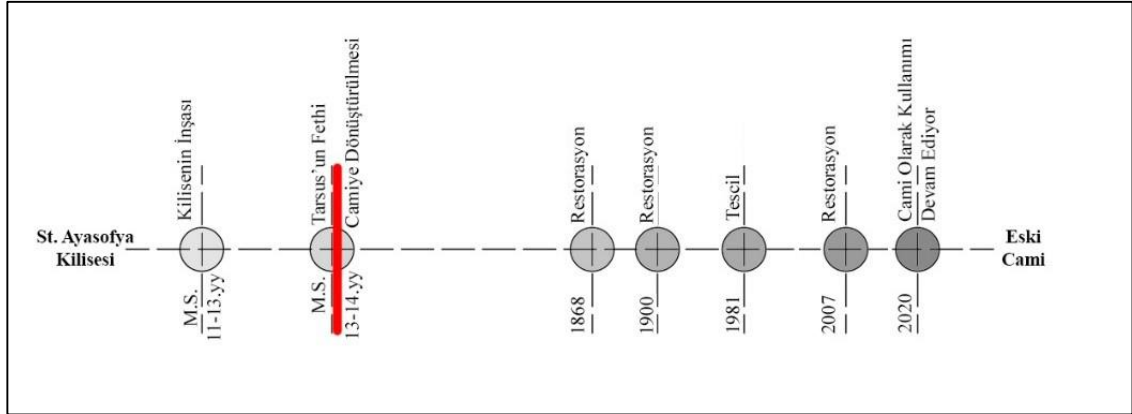
Mersin Tarsus ilçesi, Cami-i Atik Mahallesinde, Ali Mentешеoğlu Caddesi ile Adana Bulvarı kesişiminde, 560 ada 1 parselde yer alan yapı, kentsel sit alanı içinde bulunmaktadır (Şekil 4.2). Eski eser fişinde kilise ismi hakkında bilgi verilmemekte ve 11.yüzyılda Ermeni Krallığı’nda, Kral Oşin tarafından yapıldığı belirtilmektedir.⁹

⁹ Adana Kültür Varlıklarını Koruma Bölge Kurulu Müdürlüğü Arşivi



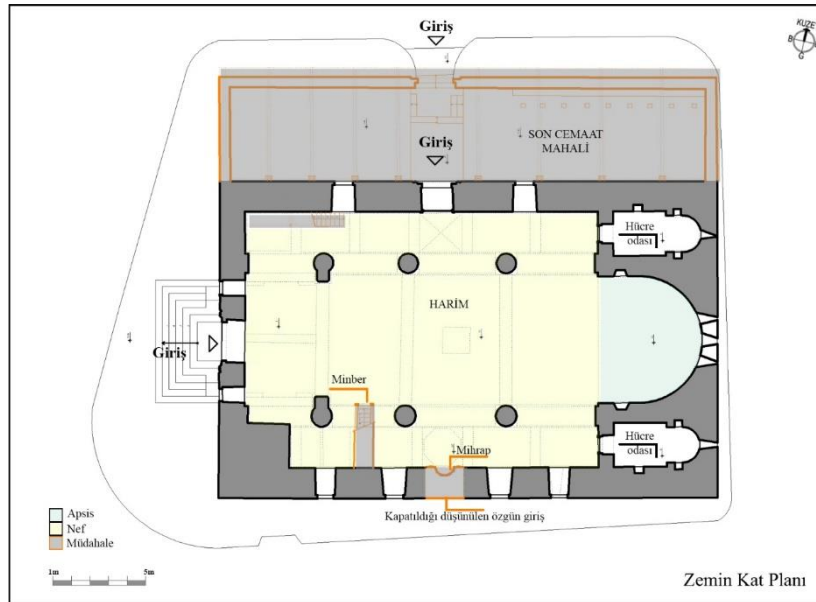
Şekil 4.2. Eski Cami ve çevresi (Anonim 4; yazar tarafından yeniden oluşturulmuştur)

Hristiyanlık için önemli bir bölgede bulunan Tarsus'un, M.S.13.yüzyıl başlarında, Ermeni Krallığı hâkimiyetine girdiği bilinmekte; kenti ziyaret eden seyyah Wilbrand Von Oldenburg ve 1704 yılında Tarsus'a gelen gezgin P. Lucas, kentte, M.S.13.yüzyılda Ermeni Kralı II. Leon zamanında, St. Ayasofya ve St. Pierre adında iki kilise olduğundan bahsetmektedir. (Anonim 5). Langlois (1947) e göre St. Pierre Kilisesi bugünkü Ulu Camii'nin yerine inşa edilmiştir. Ulu Camii'nin alt kısmındaki eski duvarlar, bazı kaynaklarda, kiliseye ait olarak (Hild ve Hellenkemper 1990), bazı kaynaklarda ise Memlük döneminde yapılan camiye ait duvarlar olarak yorumlanmaktadır (Zoroğlu 1996). Bu sebeple St. Pierre Kilisesi ve Ulu Cami hakkında kesin bir hükme varılamamaktadır. Öte yandan kiliseden dönüştürüldüğü bilinen Eski Cami'nin kentte bulunan diğer kilise, yani St. Ayasofya Kilisesi (Ek 4.a) olduğu düşünülmektedir (Bilgili 1994). St. Ayasofya Kilisesi Hristiyanlık tarihinde önemli bir yere sahiptir. I. Leon ve III. Leon, Papa elçisi ve Mainz Piskoposu Konrad Von Wittelsbach tarafından bu kilisede kutsanarak kral ilan edilmiştir (Anonim 5). Kilisenin camiye dönüştürülmesi hakkında literatürde farklı bilgiler yer almaktadır. Bazı kaynaklarda, Memlüklülerin Tarsus'u fethettikleri M.S.1360 tarihinde, Seyfeddin Baytemür el-Harizmi tarafından camiye çevrildiği düşünülmekte ve Baytemür Cami olarak bahsedilmektedir (Bilgili 1994). Bazı kaynaklarda ise M.S.1415 yılında, Ramazanoğlu Şebabettin Ahmet Bey tarafından şehrin fetih sembolü olarak camiye çevrildiği ve yapıya bir minare eklendiği söylenmektedir (Anonim 5). Bu bilgiler doğrultusunda M.S.14-15.yüzyıllarda bölgeyi fetheden Müslümanlar tarafından camiye çevrildiği düşünülmektedir. 09.09.1981 yılında tescillenen yapının 1868, 1900 ve 2007 yıllarında restorasyon geçirdiği de bilinmektedir⁹ (Şekil 4.3).



Şekil 4.3. Eski Cami zaman çizelgesi (Yazar tarafından oluşturulmuştur)

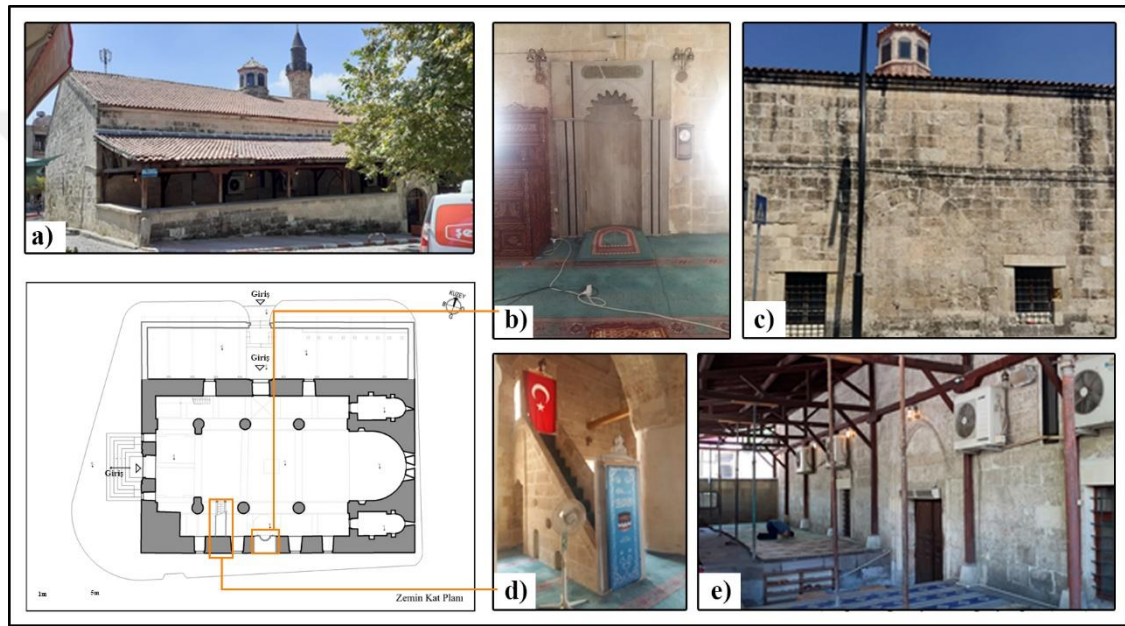
Yonu taş malzeme ile yığma tekniğinde yapılan kilise, doğu batı doğrultusunda, yaklaşık olarak 30x19 metre ölçülerinde, bazilikal planlı ve üç neflidir. Kilisenin çan kulesi naosun orta kısmına denk gelmektedir. Yapının güney, kuzey ve batıda birer adet kemerli girişi bulunmaktadır. Batı girişinin açıldığı naos, yan neflere göre daha geniştir. Naosun doğu ucunda geniş bir apsis bulunmaktadır. Yan nefler, doğuda birer hücre odası ile sonlanmaktadır. Yan neflerden hücre odalarına, sivri kemerli kapılarla geçilmektedir. Hücre odalarının doğu duvarlarında, birer apsis bulunmaktadır. Her iki yanında bulunan, yonu taştan, dördü daire kesitli, ikisi filayağı üstüne oturan toplam altı adet sütun dizisi, birbirlerine sivri kemerlerle bağlanarak, naosu yan neflerden ayırmaktadır. Kilisede bulunan mahfile kuzey nefte, batı duvarı üzerinde yer alan merdivenden ulaşılmaktadır (Şekil 4.4).



Şekil 4.4. St. Ayasofya Kilisesi / Eski Cami planı ve müdahale analizi¹⁰

¹⁰ Çizimler, Adana Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivinden elde edilen rölöve çizimleri, güncel fotoğraflar ve yerinde alınan ölçülerle, yazar tarafından yeniden üretilmiştir.

Kilisenin üst örtüsü içeriden tonozlu, dışarıdan üzeri kiremit kaplama kırma çatıdır. Tonozlar her nefte bulunmakta, kuzey-güney doğrultusunda, birbirine karşılıklı gelen sütunlar arasına oturmaktadır. Yapının batı cephesinde, cephenin ortasına denk gelen, sokak kotundan merdivenle inilerek ulaşılan, naosa direk açılan, üzeri sivri kemerli giriş kapısı bulunmaktadır. Cephede girişin her iki yanında ve mahfile denk gelen kotta dikdörtgen birer pencere yer almaktadır. Kuzey cephede, ortada, her iki yanında zemin kat hizasında, dikdörtgen birer pencere bulunan kemerli giriş açıklığı bulunmaktadır. Cephenin üst kot hizasında iki adet ince uzun, kemerli ışıklık yer almaktadır. Kilisenin güney cephesinde, cephenin ortasında kemerli bir geçiş bulunmaktadır. Bu geçişin her iki yanında, zemin kat hizasında, ikişer adet dikdörtgen pencereler yere almaktadır. Doğu cephede ise üçü naosun apsisine, birer tanesi ise hücre odalarına denk gelen, toplam beş adet ince uzun ve kemerli ışıklık yer almaktadır (Ek 4.a).



Şekil.4.5. a) Çan kulesi ve minare (2019) **b)** Mihrap (2019) **c)** Kapatıldığı düşünülen güney girişi (2019) **d)** Minber(2019) **e)** Son cemaat mahali (2019)

13-14.yüzyılda camiye dönüştürülen yapının güney batısına, kaba yonu taş bir minare eklenmiş, bu süreçte çan kulesi de korunmuş, yıkılmamıştır (Şekil 4.5.a) Ancak minareye ulaşmak için mahfilin güney duvarında bir geçiş açılmış ve çatının bir kısmı kesilmiştir. Özgün plan şemasının korunduğu gözlemlenen yapıda, nefler ve apsisler okunabilmektedir. Camiye çevrilirken yapıya mihrap (Şekil 4.5.b) eklenmesi için güney duvarda yer alan giriş kapısı kapatılmıştır (Şekil 4.5.c). Mermer süslemeli mihrabın batısına yonu taş malzemeden yapılmış minber eklenmiştir (Şekil 4.3.d). Bilinmeyen bir tarihte yapının kuzey cephesine son cemaat mahali eklenmiştir (Şekil 4.5.e). Yarı açık bir mekân olarak tasarlanmıştır. Ahşap bir sundurmayla kuzey cephesi kapatılmıştır. Mahalin etrafına 60 cm kalınlığında ve 1,50 metre yüksekliğinde kaba yonu taşından duvar örülmüştür (Şekil 4.5.d).

Mersin’de yer alan diğer örneklerden farklı olarak 19.yüzyılda değil, M.S.14-15.yüzyılda camiye çevrilen St. Ayasofya Kilisesi, bulunduğu bölge ve Hristiyanlık tarihinin önemli eserlerinden birisidir. Mersin ilinde geriye kalan tek Ermeni Kilisesi

olması özelliğiyle de diğer örneklerden ayrılmakta, bu sebeple Ermeni halkın kimlik yapısı olarak değerlendirilmesi gerekmektedir (Aykaç 2008). Bununla birlikte bölgede Ermenilere ait birçok eserin yıkılmış olması yapının camiye çevrilmeseydi var olamayacağını düşündürmektedir. Yeniden kullanılması, yapının hem fiziksel hem de bellekte sürekliliğini sağlamaktadır. Bu sebeple Hristiyan Ermeni halkın yapım tekniğini, kültürünü, mekânsal yaşamını barındıran yapının, Müslüman halkın kültürel unsurlarıyla çaprazlandığı St. Ayasofya Kilisesi / Eski Cami, kültürel mirasın önemli hibrit yapılarından birisi olarak yorumlanmalıdır.

4.1.2. Anesti Bediris Morani Kilisesi / Nusradiye Cami

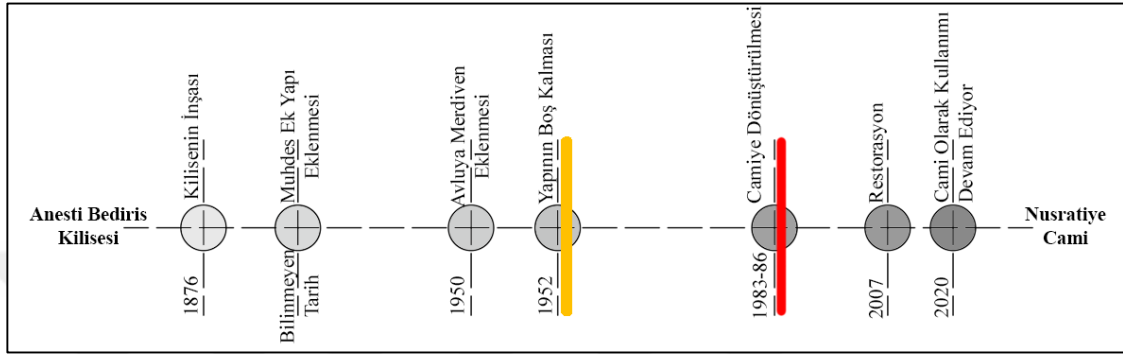
Kilise yapısı, Mersin Akdeniz ilçesi Cami-i Şerif Mahallesi, Uray Caddesi üzerinde 55 ada 1 parselde bulunmaktadır (Şekil 4.6). Kentte kurulan ilk mahallelerden biri olan alan, 19.yüzyıldan itibaren ticaret yapıları, kiliseler, camiler, bankalar, konutlar ve işyerleri gibi yapıların bulunduğu, farklı etnik ve dini gruplara ait insanların günlük hayatta bir arada yer aldığı bir mahalledir.



Şekil 4.6. Nusratiye Cami ve çevresi (Anonim 6; yazar tarafından yeniden oluşturulmuştur)

Kilise yapısının kesin inşa tarihi bilinmemekle beraber Lübnan ve Suriye'den gelen yaklaşık 800 Arap Hristiyan Maruni tarafından, kente geldikleri 1876 yılında yapıldığı tahmin edilmektedir (Develi 2001). Aslen Maruni Cemaatine ait olan yapı 1881'de ibadete açılmış; 1952 yılına kadar kilise olarak kullanılmıştır (Yorulmaz 2018). 1954 yılında, Maruni Cemaat Başkanı Dr. Victor Venüs ve Şinasi Develi, kiliseye rahip tayin ettirmek için çabalamış; ancak Beyrut yetkilileri cemaat çok küçük olduğu için rahip göndermek istememiştir (Develi 2001). I. Dünya Savaşı, Osmanlı İmparatorluğu'nun yıkılması, Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulması ve Suriye'nin dağılması gibi süreçler Maruni cemaati için farklı bir dönemin başlamasında sebep olmuş; bazı Maruniler Lübnan vatandaşlığına başvurmuş, bazıları ise Amerika gibi farklı ülkelere göç etmiştir. Böylece cemaati giderek azalan bir topluluk için papazı olmayan kiliseyi açık tutmak giderek zorlaşmış; Maruniler ibadetlerini Latin İtalyan Katolik Kilisesinde gerçekleştirmeye devam etmiştir (Yorulmaz 2018).

Yapının camiye dönüştürülme kararı 1983 yılında alınmış, dönüştürülmesi 1983-86 yıllarında olmuştur. Arşivlerde yer alan 1983 tarihli fotoğraflarda yapının kullanılmadığı ve onarım gerektirdiği görülmektedir (Ek 4.b). 1952 yılında ibadete kapanan ve 1954 yılında papaz aranıp bulunamayan kilise yapısına 1983 yılına kadar ne olduğu bilinmemektedir⁹. Maruni cemaatinin de isteğiyle dini bir amaç için kullanılması şartıyla Vakıflar Genel Müdürlüğü'ne bağışlanan yapı, bu yönüyle diğer örneklerden ayrılmaktadır. 1983 senesinde camiye dönüştürülen yapı 2007 senesinde kapsamlı bir restorasyon geçirmiştir (Şekil 4.7).



Şekil 4.7. Nusratiye Cami zaman çizelgesi (Yazar tarafından oluşturulmuştur)

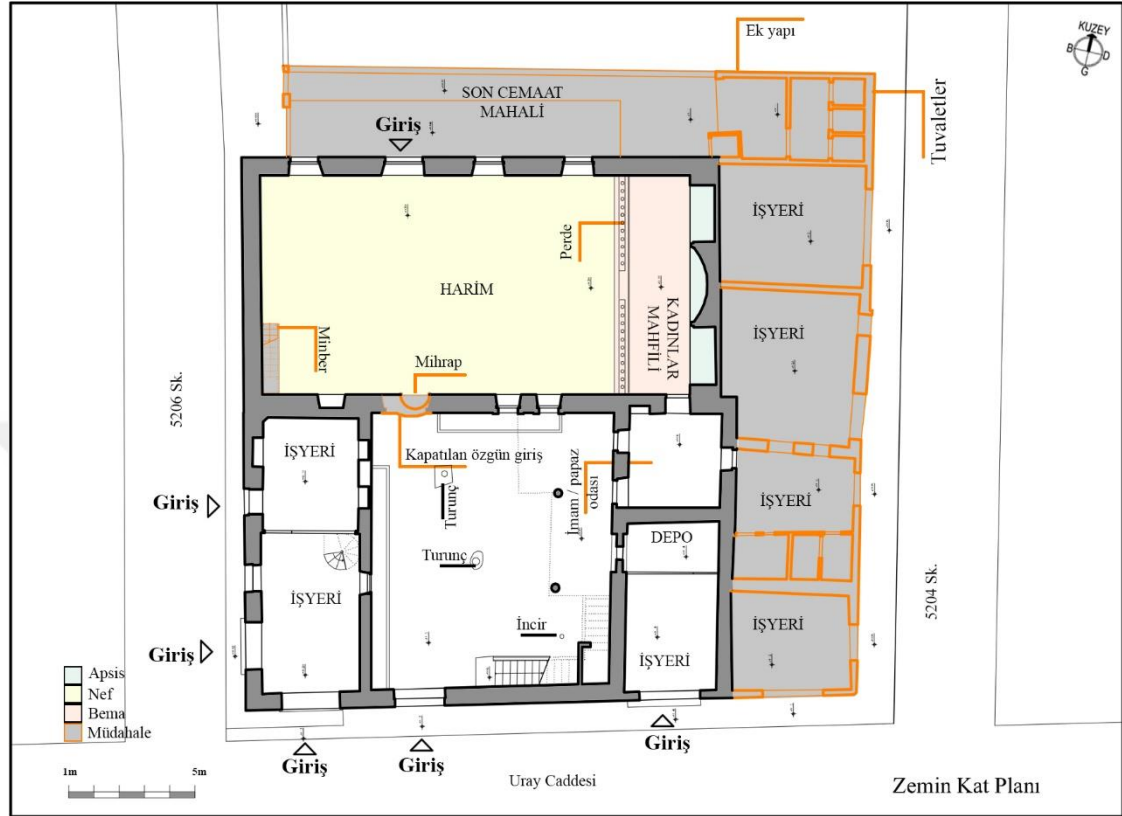
Dr. Victor Venüs kilisenin camiye dönüştürülmesi ile ilgili şunları söylemiştir:

“Ben bir Maruni’yim. 30 yıl önce Maruni Kilisesi’nin başkanı olarak görev yaptım. Rahip öldüğünde Halep’e bir mektup yazdım ki bir papaz göndersinler. Bir süre sonra iki rahip evime geldi. Ben de onların rahip gönderdiklerini düşündüm. Bana ‘Kiliseyi ve mülkleri satalım’ dediler. ‘Halep Kilisesi’nin paraya ihtiyacı var’. Onları uzaklaştırdım. Teğmen Vali Turgut Bey ile konuştum. Ona, Maruni Kilisesi’nin başkanı olarak, kiliseyi ve mülkleri hükümete bağışladığımı söyledim. Ona Turgut Coş dedim, bunları sana veriyorum. Lütfen, senden rica ediyorum Turgut, orayı camiye çevir. Burası kutsal bir yer, onu bir mağazaya veya depoya dönüştürmeyin, bu günahkârlık olur. Böylece kilise Nusratiye Cami oldu.”¹¹

Yığma teknikle düzgün kesme taştan inşa edilmiş kilise yapısı, kendisine bitişik papaz evi ve kilise müştemilatıyla birlikte, taş duvarlı bir avlu içerisinde yer almaktadır. Avlunun giriş kapısı, güneyde, Uray Caddesi üzerinde yer almaktadır. Kilise yapısı bu avlunun kuzeyinde yer alırken, avlunun doğusunda papaz evi, batısında ise kilise müştemilatı bulunmaktadır. Papaz evi, avludan ve Uray caddesi üzerinden giriş almaktadır. Farklı mekânlardan oluşan papaz evinde, mekânların birbiriyle bağlantısı mevcuttur. Bu odada yer alan duvarlardan birinde Dr. Victor Venüs tarafından yapıldığını anlatan bir yazı mevcuttur. Kilise müştemilatı avludan giriş alan merdiveni içeride iki katlı bir yapıdır. Kilise yapısı özgününde doğu batı yönünde uzanan, dikdörtgen planlı ve tek nefli, yaklaşık olarak 8,40x16,90 metre ölçülerinde ve parokial plan tipindedir. Kilise girişleri güney ve kuzey cephede bulunan kemerli geçişlerle sağlanmaktadır. Nefin doğu duvarında üç adet kemerli niş, orta nişte ise apsis yayı yer almaktadır. Apsisin önünde papazın durduğu ve ibadet ayinini yönettiği bema bulunmaktadır. Bema neften kot

¹¹ Doktor Victor Venüs ile 30.01.2002 Çarşamba günü yapılan İlker Sever ve Ercan Güler’in röportajı, Mersin (Yorulmaz 2018).

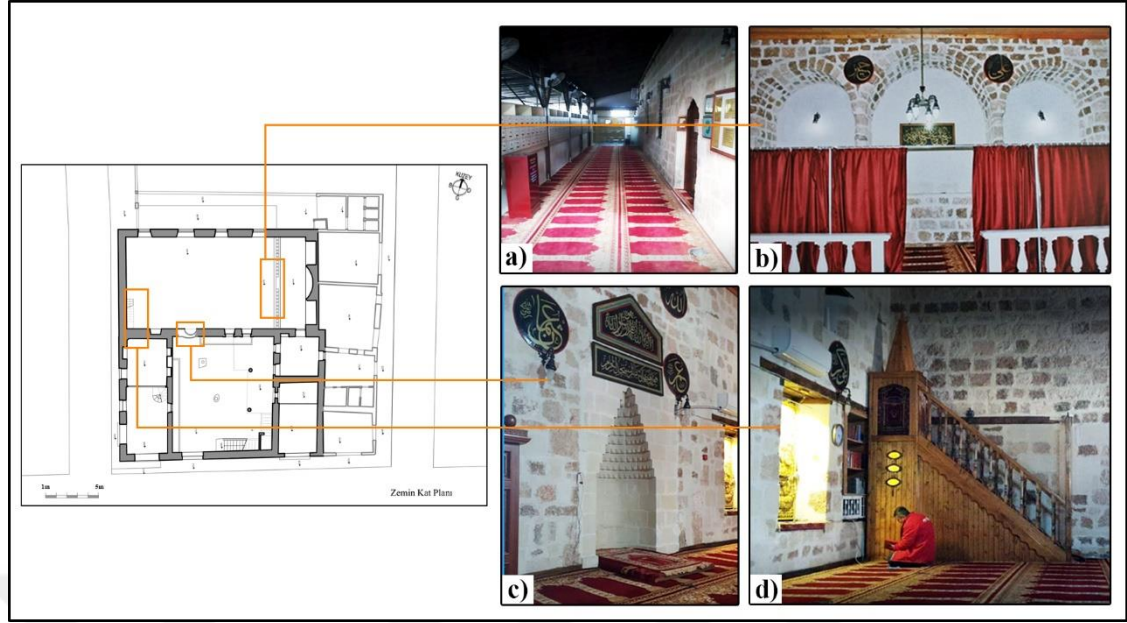
farkıyla ayrılmaktadır. Bema ve nef arasında parokial tipli kiliselerde sıklıkla görülen ayırıcı perde bulunmaktadır. Bemanın güney duvarında papaz eviyle bağlantıyı sağlayan bir geçiş bulunmaktadır (Şekil 4.8).



Şekil 4.8. Anesti Bediris Kilisesi / Nusratiye Cami planı ve müdahale analizi¹²

Kilisenin özgün üst örtüsü ahşap makaslı kırma çatıdır. Kırma çatı üzeri Marsilya kiremit kaplamadır. Özgün cephe düzeninde kilisenin güney cephesi avlu içerisinde yer almakta, diğer üç cephe sokağa bakmaktadır. Güney cephesinin doğusunda, çatı hizası kilise çatısının bitimine denk gelen müstemilat, batısında ise kiliseyle aynı kotta olduğu tahmin papaz evi yer almaktadır. Bu iki yapının ortasında batıya yakın kemerli giriş kapısı ve kemerli kısımları kapalı iki adet dikdörtgen pencere bulunmaktadır. Kilisenin batı cephesi beden duvarları ve çatıya ulaşan kalkan duvarla ikiye ayrılmıştır. Kalkan duvarın üzerinde iki adet dikdörtgen pencere yer almaktadır. Kuzey cephesinde güneydeki girişe denk gelen kemerli bir giriş kapısı bulunmaktadır. Bu kapının doğusunda iki, batısında bir adet dikdörtgen pencere yer almaktadır. Doğu cephesi apsisin dışarıdan okunmadığı masif bir cephedir (Ek 4.b). Yapının doğu cephesinde, ne zaman yapıldığı bilinmeyen muhdes bir ek mevcuttur. Papaz einin önüne, kilisenin kapandığı 1951 yılından hemen önce, 1950 yılında, evin üst kısmına ulaşımı sağlayan bir merdiven eklenmiştir (Aydın 2011).

¹² Çizimler Adana Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivinden elde edilen rölöve çizimleri, güncel fotoğraflar ve yerinde alınan ölçülerle, yazar tarafından yeniden üretilmiştir.



Şekil 4.9. a) Son cemaat mahali (Anonim 7) **b)** Apsis nişleri ve bema perdesi (Aydın 2011) **c)** Mihrap (Anonim 8) **d)** Minber (Anonim 9)

1983 yılında camiye dönüştürülme kararı verilen kilisenin dönüşümü 1986 yılına kadar sürmüştür. Kilisenin minimal ölçülerdeki çan kulesi, minareye dönüştürülmüş; çanı Latin İtalyan Katolik Kilisesi'ne taşınmıştır (Aydın 2011). Yapının kuzey cephesine son cemaat mahali eklenmiştir (Şekil 4.9.a). Kilisenin özgün plan şemasında değişiklik yapılmamış, plana mekânı bölecek herhangi bir parça eklenmemiştir. Yapının apsis kemerleri ve beması korunmuş, bema ayırıcı perdenin de yardımıyla kadınlar mahfili olarak kullanılmıştır (Şekil 4.9.b). Kilisenin çatı örtüsü değiştirilmemiş, ahşap makaslı kırma çatı kullanımına devam edilmiştir. Özgün plan şeması değiştirilmeyen yapının bazı açıklıklarının kapatıldığı görülmektedir. Nefin doğu duvarında, orta nişte bulunan apsis yayı kapatılmıştır. Güney duvar üzerinde yer alan giriş kapısı, mihrap eklenmesi için kapatılmış, daha sonra buraya mukarnaslı bir mihrap eklenmiştir (Şekil 4.9.c). Mihrabın, batısına da ahşap bir minber eklenmiştir (Şekil 4.9.d). Ayrıca batı cephede yer alan iki adet pencere de kapatılmıştır (Ek 5.b). Yapının kuzeyde yer alan basık kemerli kapısı ise korunmuş, cami girişi buradan verilmiştir. 2007 yılında kapsamlı bir restorasyon geçiren yapının son cemaat mahali, abdest alma yeri ve lavabolar yapının kuzey cephesine bu dönemde eklendiği düşünülmektedir. Bu çalışmada, avlu kapısının boyutunun değiştirilmiş, müstemilat ekinin güney ve doğu cephelerinde özgün olmayan vitrin pencereleri yapılmıştır. Yapılan muhdes eklerle birlikte, yapıya ne zaman yapıldığı bilinmeyen sıvalar sökülmüş özgün malzeme ortaya çıkarılmıştır.

Bir yandan cami işlevi için eklenen mihrap, minber, Arapça yazıt gibi parçalar eklenirken, bir yandan da kilise işlevinden kalan çan kulesinin yıkılmayarak minare yapılması, apsis nişlerinin korunması gibi uygulamalar yapıyı değerli kılmaktadır. Ancak buna rağmen açıklıkların kapatılması, boyutlarının değiştirilmesi, cepheyi kapatacak ekler yapılması yapının özgün karakterinde değişikliklere sebep olmuştur. Yine de cami kullanımı için gerekli olan eklemelerin minimal ölçüde ve geri dönülebilir olması,

kapatılan açıklıkların ve kemerlerin izlerinin okutulması yapının özgününe referansta bulunmaktadır.

4.1.3. St. Nicholas Rum Kilisesi/ Osmaniye Cami

Kilise yapısı, Mersin Toroslar ilçesi, eski Osmaniye şimdiki adıyla Tozkoparan Mahallesi Kuvay-ı Milliye Caddesi üzerinde, 411 ada 8 parselde yer almaktadır (Şekil 4.10). Hristiyanlık¹³ olarak da bilinen bölgede nüfus tamamıyla Ortodoks Rumlardan oluşmakta; 1882 yılında 43, 1905 yılında 52, 1915 yılında 38, 1918 yılında ise 52 Rum Ortodoks'un yaşadığı bilinmekte ve bu kişilerin Gökçeli Nahiyesinin ağaları altında çalışmaları için İskiliç Köyü'nden getirilen Rum aileler olduğu düşünülmektedir (Uğuz 2011).



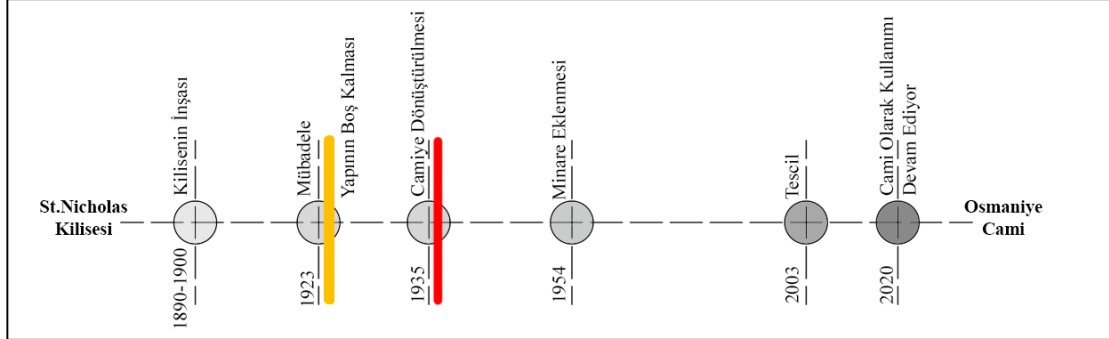
Şekil.4.10. Nusratiye Cami ve çevresi (Anonim 10; yazar tarafından yeniden oluşturulmuştur)

St. Nicholas Rum Ortodoks Kilisesi'nin inşa tarihi hakkında kesin bir bilgi bulunmamaktadır. 1890 yılında bölgeye gelen Cuinet (1892), kilise yapısından söz etmemektedir. 1911 tarihli bazı belgelerde¹⁴, köyde St. Nicholas'a adanmış bir kilise olduğu aktarılmaktadır (Balta 2018). 17 Kasım 1915 tarihli belgelerde ise St. Nicholas Kilisesi'nin ruhsatsız inşa edildiğine dair bilgiler yer almakta; Antakya Rum patrikliği aracılığıyla ruhsat istenilen kiliseye gerekli incelemeler yapıldıktan sonra ruhsat verildiği görülmektedir (Poş 2010). Bu bilgiler doğrultusunda kilisenin, 1890-1900 yılları arasında inşa edildiği düşünülmektedir. 1923 yılında Yunanistan ile Türkiye Cumhuriyeti arasında yapılan Mübadele Antlaşması sonucu, Rum Ortodokslar Yunanistan'a gönderilirken, Selanik'ten gelen Müslüman mübadiller bölgeye yerleştirilmiştir (Emgili 2004). Rum Ortodoks halka ait olan kilise yapısının da bölgeye yeni gelen Müslüman halkın ibadet

¹³1864 yılında Mersin Kazasına dâhil edilen Gökçeli Nahiyesinin köylerinden birisi olarak geçmektedir (Bozkurt 2001). 1890 yılında köye gelen Cuinet (1892) köyden portakal, limon ve meyve ağaçları içinde küçük bir yerleşim olarak bahsetmektedir. Köyün adı, 1916 yılında belediyenin kararıyla Osmaniye Mahallesi olarak değiştirilmiştir (Yorulmaz 2018).

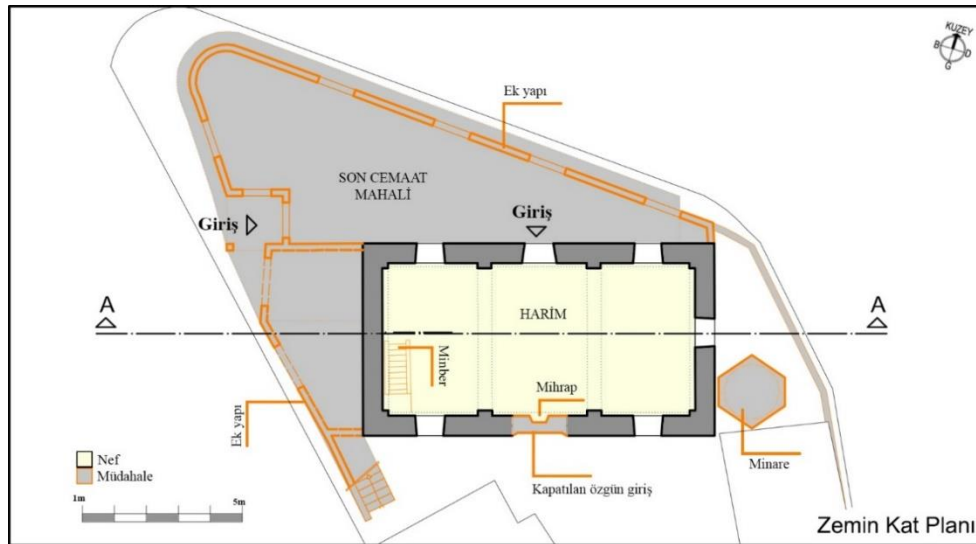
¹⁴ 1911 yılında, Mersin Yunan Konsolosu Antonis Mavrommatis'e sunulan çeşitli raporlarda Hristiyanlık (Christianochorion) adı geçmekte, köyün bir Rum köyü olduğu belirtilmektedir (Balta 2018).

ihtiyaçları doğrultusunda kendilendiği düşünülmektedir. Yapı 1935 yılında camiye dönüştürülmüş, 1954 yılında minaresi eklenmiştir. 1953 yılında şahsi mülkiyetten Osmaniye Cami Şerifini Koruma ve Yaşatma Derneği'ne devredildiği görülen yapı, 14. 07. 2003 tarihinde, 5203 sayılı kararla kültür varlığı olarak tescillenmiştir⁹ (Şekil 4.11.)



Şekil 4.11. Osmaniye Cami zaman çizelgesi (Yazar tarafından oluşturulmuştur)

Yığma yapım tekniğiyle düzgün kesme taştan yapılan kilise, özgününde doğu batı doğrultusunda, dikdörtgen planlı tek neflidir. Kilisenin çevresinde eskiden Rum Mezarlığı bulunduğu, kilisenin özgününde 10,6x6 metre ölçülerinde yapıldığı ve 3,70 metre yüksekliğinde bir çan kulesi olduğu bilinmektedir (Uğuz 2011). Tek nefli kilisenin, diğer örneklerden farklı olarak, doğuda apsisi bulunmamaktadır. Güney ve kuzey cephe üzerinden birer giriş alan kilisenin, batı cephesinde de kapatılmış bir girişi olduğu düşünülmektedir (Aydın 2011). Planın köşelerinde yer alan taşıyıcılar arasında, doğu ve batı duvarlarında niş şeklinde çıkıntı yapan basık kemerler bulunmaktadır. Güney duvarda bulunan, duvara gömülü ve başlıklı iki adet ayak arasında yine niş şeklinde basık kemerler vardır. Kuzey duvar üzerinde de bulunan bu düzen, karşılıklı bir şekilde mekânı üye ayırmaktadır (Şekil 4.12.).

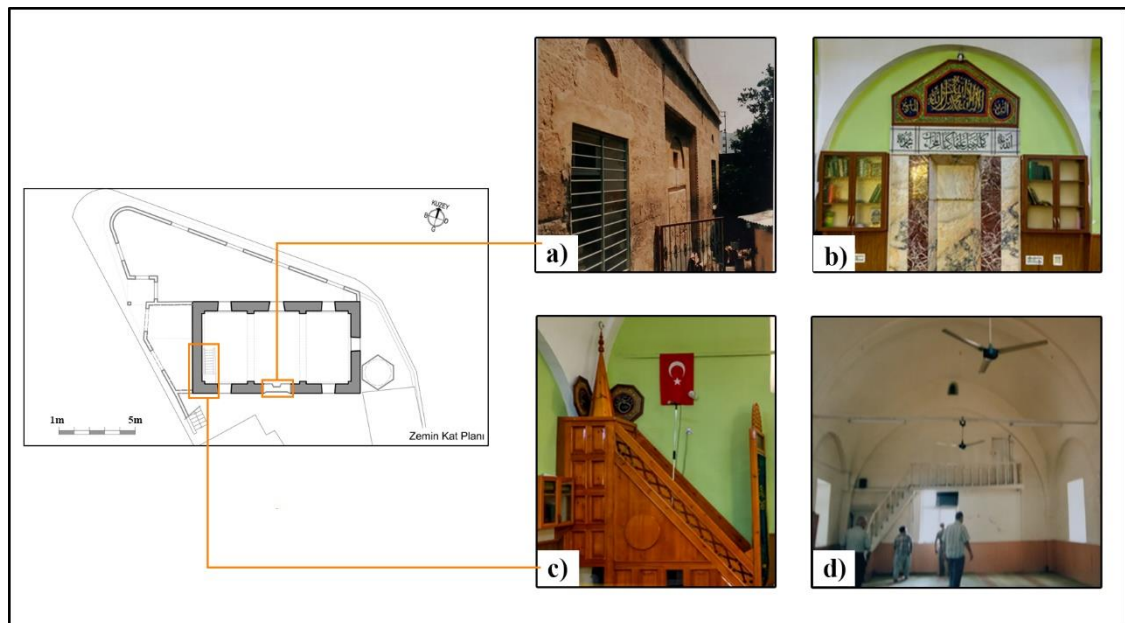


Şekil 4.12. St. Nicholas Kilisesi / Osmaniye Cami planı ve müdahale analizi¹⁵

¹⁵ Çizimler, Adana Kültür Varlıklarını Koruma Bölge Kurulu Müdürlüğü Arşivi'nden elde edilen belgeler, Aydın (2011)'in kroki çizimleri, güncel fotoğraflar ve yerinde alınan ölçüler karşılaştırılarak, yazar tarafından yeniden üretilmiştir.

Kilisenin özgün üst örtüsü içeriden basık sivri tonozlu, dışarıdan ise üzeri alaturka kiremit kaplı, kırma çatıdır. Tonozlar nefin güney ve kuzey duvarlarında, duvara gömülü, karşılıklı ikişer adet ayakla taşınmaktadır. Tonoz kemerlerinin ayaklarla birleştiği yerde başlıklar bulunmaktadır. Güney ve kuzey cepheleri simetrik olan kilise yapısının, her iki cephesinde de, ortada giriş kapısı, kapının sağ ve sol yanlarında ise üzerinde boşaltma kemeri olan, dikdörtgen birer penceresi vardır. Güney cephede yer alan giriş kapısının dışında bir sıra mukarnaslı çerçeve, çerçevenin üzerinde yuvarlak formlu sağır kemer bulunmaktadır. Batı cephede kapatılmış bir girişi olduğu düşünülen yapının doğu cephesinde bir pencere açıklığı bulunmaktadır.

1935 yılında camiye dönüştürülen kilise yapısının çan kulesi hakkında bir bilgi bulunmamaktadır. Kilisenin tek nefli özgün plan şemasının büyük oranda okunduğu görülmektedir. Yapının güney duvarında yer alan giriş kapısı kapatılmış (Şekil 4.13.a), buraya mermer bir mihrap (Şekil 4.13.b), mihrabın batısına ise minber eklenmiştir (Şekil 4.13.c). Kırma çatı üst örtüsü, tavan tonozları, duvarlarda bulunan kemerli çıkmalar ve duvarlara gömülü ayaklar korunmuştur. 1954 yılında eklenen minareye girişin yapının içinden, doğu duvarı üzerinde, ara kota çıkan bir merdivenle sağlandığı bilinmektedir (Şekil 4.13.d); ancak merdiven daha sonra kaldırılmıştır. Özgününde oldukça küçük ve sade olan kilise yapısı, camiye dönüştürülürken, bu uygulamalarla beraber, tarihi bilinmeyen farklı uygulamaların da yapıldığı görülmektedir. Yapının zemininin yükseltildiği ve özgün zeminin bu yükseltme malzemesinin altında kaldığı bilinmektedir. Tamamen sıva ve boyayla kaplanan duvarların altından görülen mavi renkli kalıntıların da, kilisenin özgününde bulunan resimler olduğu düşünülmektedir (Aydın 2011). Yapıyla aynı parsel içerisine çok yakın mesafede betonarme yapılar yapıldığı görülmektedir. Bu yapılardan bir tanesi, yapının kuzey duvarını içine alacak şekilde, yapıya bitişik konumlandırılmış ve son cemaat mahali olarak kullanılmıştır. Girişini Kuvay-i Milliye Caddesi üzerinden alan son cemaat mahali, iki katlı bir yapıdır. Alt katından kilisenin kuzey girişine ulaşılmaktadır. Üst katı ise imam evi olarak kullanılmaktadır (Ek 4.c).

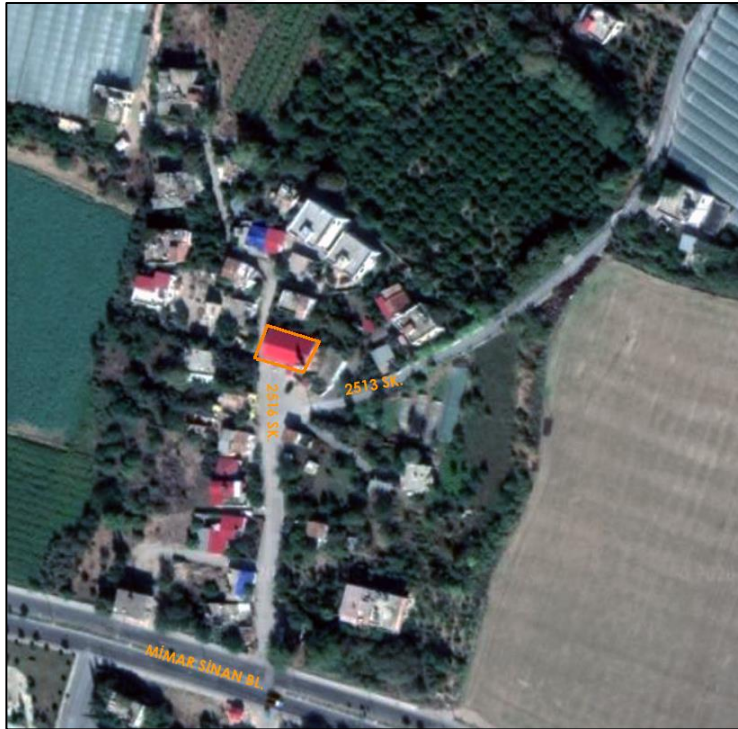


Şekil 4.13. a) Kapatılarak mihraba dönüştürülen güney girişi⁹ **b)** Mihrap (2019) **c)** Minber (2019) **d)** Eski minare merdiveni⁹

Kilisenin camiye dönüşümü ile ilgili çok fazla bilgi bulunmaması da özgün haliyle ilgili yapılan tahminler ve mevcut durumu göz önüne alınarak, yapılan müdahalelerin yapının özgün mekânsal kimliğine zarar verdiği görülmektedir. Yapıya hem bitişik olarak hem de aynı parsel içerisinde çok yakın olarak yapılan betonarme yapılar yapının algılanmasını güçleştirmektedir. Zaten küçük ölçekli olan yapı tamamen gözden kaybolmuştur. 2003 yılına kadar kültür varlığı olarak değerlendirilmemesi ve çok geç tescil edilmesi, hem yanlış müdahale yapılmasının önünü açmış hem de yapının geçmişiyle ilgili bilgilerin korunamamasına sebep olmuştur. Yapıyla ilgili ulaşılamayan bilgiler aslında kolektif bellekten silinmekte ve yapı kolektif kimlikteki aidiyetini kaybetmektedir. Bu sebeple St. Nicholas Kilisesi veya Osmaniye Cami ne tam olarak kilise ne de tam olarak cami kimliğini yansıtmaktadır. Kültürlerin çaprazlanmasıyla oluşan hibrit kültürel miras öğeleri, yeterli ve gerekli koruma koşulları sağlanmadığında düşünülen zengin mekânı oluşturamamakla beraber tam olarak iki kimliğin yansımaları da gerçekleştirilemeyen arafta kalan mekânlara dönüşmektedir. Bu sebeple hibrit kültürel miras değerleri çaprazlanan her geni koruyarak gelecek nesillere aktarılmalıdır.

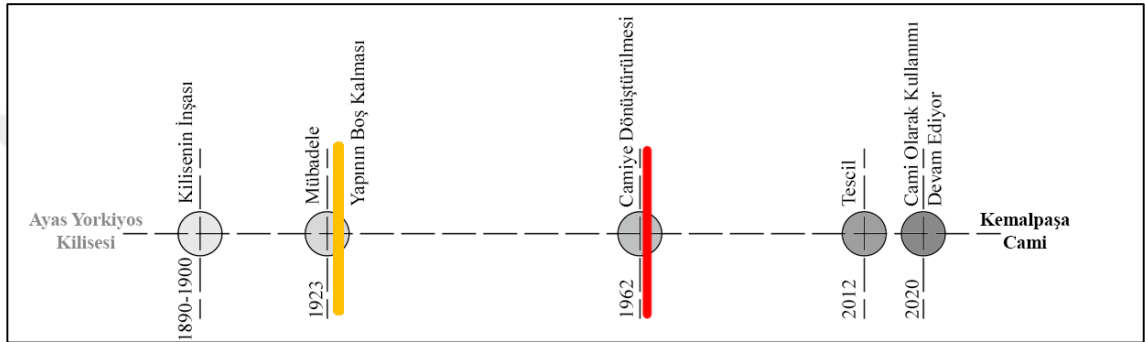
4.1.4. Ayos Yorkiyos Kilisesi/ Kemalpaşa Cami

Mersin Tarsus ilçesi, Kemalpaşa Mahallesi 2513 ve 2516 sokak üzerinde, 560 ada 1 parselde yer alan (Şekil 4.14) kilisenin ismi tecil fişinde İskiliç Köyü Kilisesi, kaynaklarda ise Ayos Yorkiyos Kilisesi olarak geçmektedir (Poş 2008; Uğuz 2011).



Şekil.4.14. Kemalpaşa Cami ve çevresi (Anonim 11; yazar tarafından yeniden oluşturulmuştur)

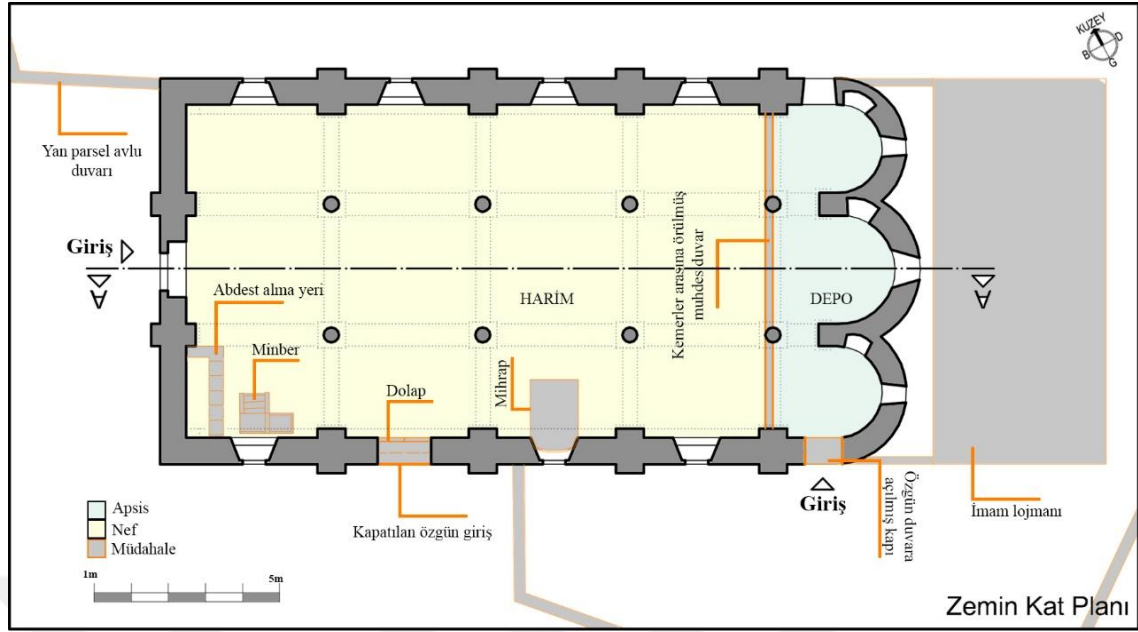
Bugün Kemalpaşa Mahallesi olarak bilinen bölge aslında Tarsus'un eski İskiliç (Skilits) Köyü¹⁶'dür (Uğuz 2011). Kilisenin yapım tarihi tam olarak bilinmemekle beraber tescil fişinde 19.yüzyılın ikinci yarısı olarak belirtilmektedir⁹. 17 Kasım 1915 tarihli belgelerde de Hristiyanlık'ta yer alan St. Nicholas Kilisesi ile birlikte ruhsatsız inşa edildiğine dair bilgiler olan Ayos Yorkiyos Kilisesi'nin de Antakya Rum Patrikliği aracılığıyla ruhsat aldığı bilinmektedir (Poş 2010). İki kilisenin benzer evraklarda kayıtlarının bulunması ve Rum Ortodoks topluluğuna ait olması kiliselerin hemen hemen benzer tarihlerde yapıldığını düşündürmektedir. Yapının camiye dönüşüm süreci hakkında yeterli bilgi mevcut değildir; ancak Hristiyanlık'ta bulunan St. Nicholas Kilisesi gibi mübadele sonrası dönüştürüldüğü düşünülmektedir. 1962 yılında camiye dönüştürülen ve 28.11.2012 tarihinde 1573 sayılı kanunuyla tescillenene yapının mülkiyeti, günümüzde Tarsus Müftülüğü'ne ait olarak görülmektedir⁹ (Şekil 4.15)



Şekil 4.15. Kemalpaşa Cami zaman çizelgesi (Yazar tarafından oluşturulmuştur)

Kesme taş malzeme ile yığma tekniğinde yapılan kilise, özgününde doğu batı doğrultusunda, yaklaşık olarak 10,58x20,45 metre ölçülerinde, bazilikal planlı ve üç neflidir. Güney cephede kapatılan açıklık kilisenin özgün girişlerinden birisidir. Diğer giriş batı cephe üzerinden kemerli bir açıklıkla sağlanmaktadır. Batı girişi kilisenin naosuna açılmaktadır. Naos, yan neflerden daha geniştir. Yapının doğu ucunda, her nef, bir apsisle sonlanmaktadır. Apsislerin kuzey duvarlarında dikdörtgen birer niş yer almaktadır. Kilisenin kuzey ve güney duvarlarında, duvara gömülü, kübik başlıklı ve kireç taşından yapılmış dörder sütun bulunmaktadır. Sütunlar birbirlerine basık sivri kemerlerle bağlanarak duvar yüzeyinde niş şeklinde bölümler oluşturmaktadır. Batı duvarında ise aynı özelliklerde, duvara gömülü iki sütun yer almaktadır. Cephelerde pilastır etkisiyle çıkma yapan bu gömülü sütunların hizasında, naosun iki kenarında, sağda ve solda dörder sütun dizisi bulunmakta, sütunlar doğu batı doğrultusunda sivri kemerlerle birbirlerine bağlanarak naosu, yan neflerden ayırmaktadır (Şekil 4.16).

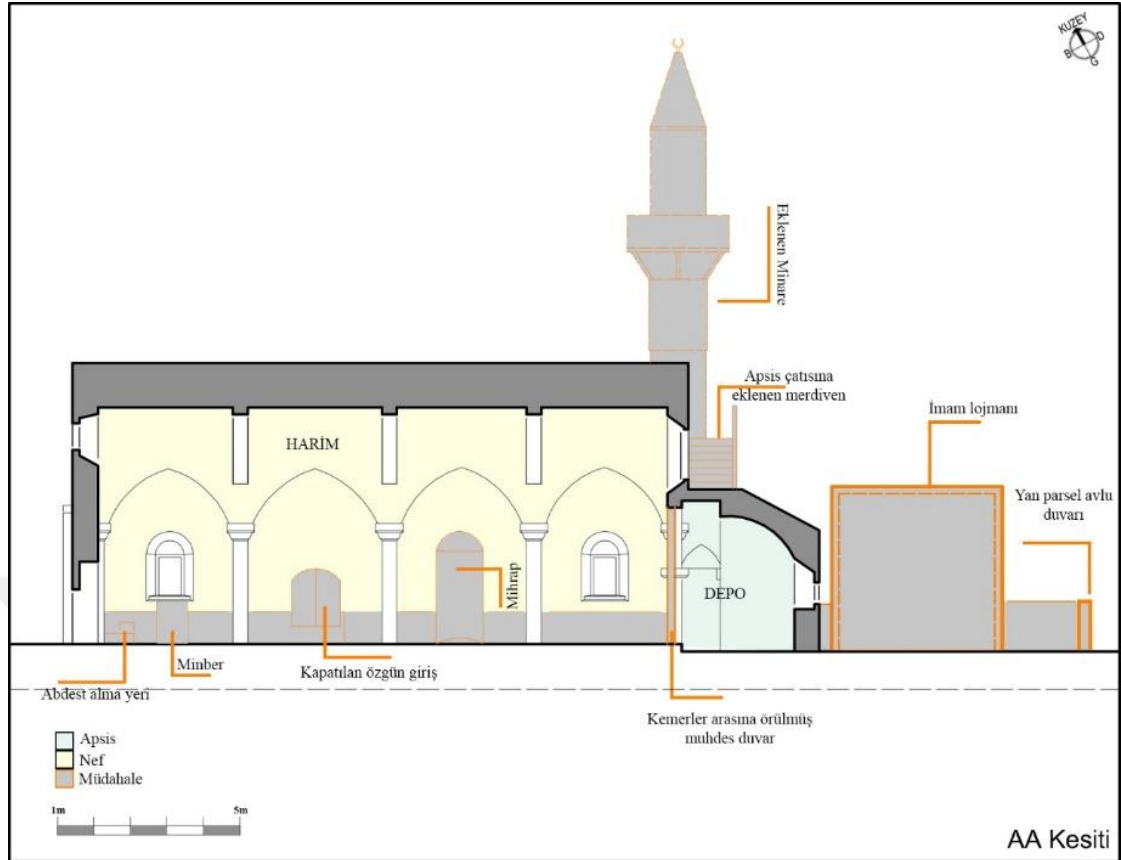
¹⁶ Köy, Antonis Mavrommatis'e sunulan 1911 tarihli raporlarda Hristiyanlık ile birlikte anılmakta; köyün Antik Kydnos Şelalelerinin yakınında yer aldığından ve köyde yaklaşık 70 Rum Ortodoks ailenin yaşadığından bahsedilmektedir (Balta 2018).



Şekil 4.16. Ayos Yorkiyos Kilisesi / Kemalpaşa Cami planı ve müdahale analizi¹⁷

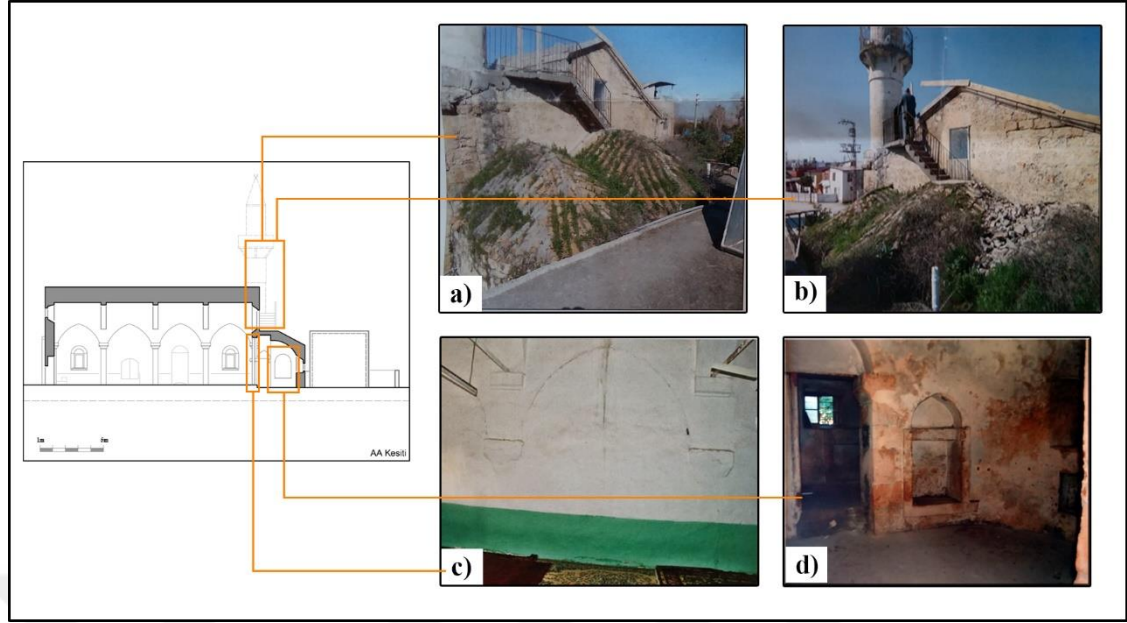
Kilisenin, doğuda yer alan apsis kısmının üst örtüsü her apsisin üzeri yarım daire kesitli tonozla örtülerek düzenlenmiştir. Bu kısmın yüksekliği kilisenin dikdörtgen planlı kısmından alçaktır. Dikdörtgen planlı kilisenin ana mekânının üst örtüsü ise içeriden basık tonoz, dışarıdan kırma çatıdır. Basık tonozlar her nefte bulunmakta, kuzey-güney doğrultusunda, birbirine karşılıklı gelen sütunlar arasına oturmaktadır. Kilisenin güney cephesi, doğuda alçak tavanlı apsis kısmı ve batıda yüksek tavanlı ana mekân kısmı olarak ikiye ayrılmaktadır. Ana mekânın cephesi, içeride duvara gömülü sütunlara denk gelen ve birisi tam köşede bulunan dört adet pilastır ile dörde bölünmektedir. Batıdan ikinci bölümde kilisenin basık sivri kemerli girişi bulunmaktadır. Cephenin diğer bölümlerinde üzerinde boşaltma kemeri olan, dikdörtgen birer pencere yer almaktadır. Kuzey cephesi güney cephesi ile simetrik düzene sahiptir. Ancak kuzeyde cephenin batıdan birinci bölümünde açıklık bulunmazken, diğer üç bölümünde üzerinde boşaltma kemeri olan, dikdörtgen birer pencere bulunmaktadır. Kilisenin batı cephesi ise içeride sütunlara denk gelen iki adet pilastırla üçe bölünmüştür. Pilastırların ortasında düz kemerli giriş kapısı yer almaktadır. Kapının üstünde, cephenin çatıyla birleşen kalkan duvarı üzerinde dikdörtgen bir pencere bulunmaktadır. Doğu cephesinde üçlü apsisler bulunmaktadır. Apsislerin her birinde, ortada, dikdörtgen pencere açıklıkları bulunmaktadır. Orta apsis penceresinin üstünde, cephenin çatıyla birleşen kalkan duvarı üzerinde dikdörtgen bir pencere bulunmaktadır (Şekil 4.17).

¹⁷ Çizimler, Adana Kültür Varlıklarını Koruma Bölge Kurulu Müdürlüğü Arşivi'nden elde edilen belgeler, Aydın (2011) in kroki çizimleri, güncel fotoğraflar ve yerinde alınan ölçüler karşılaştırılarak, yazar tarafından yeniden üretilmiştir.



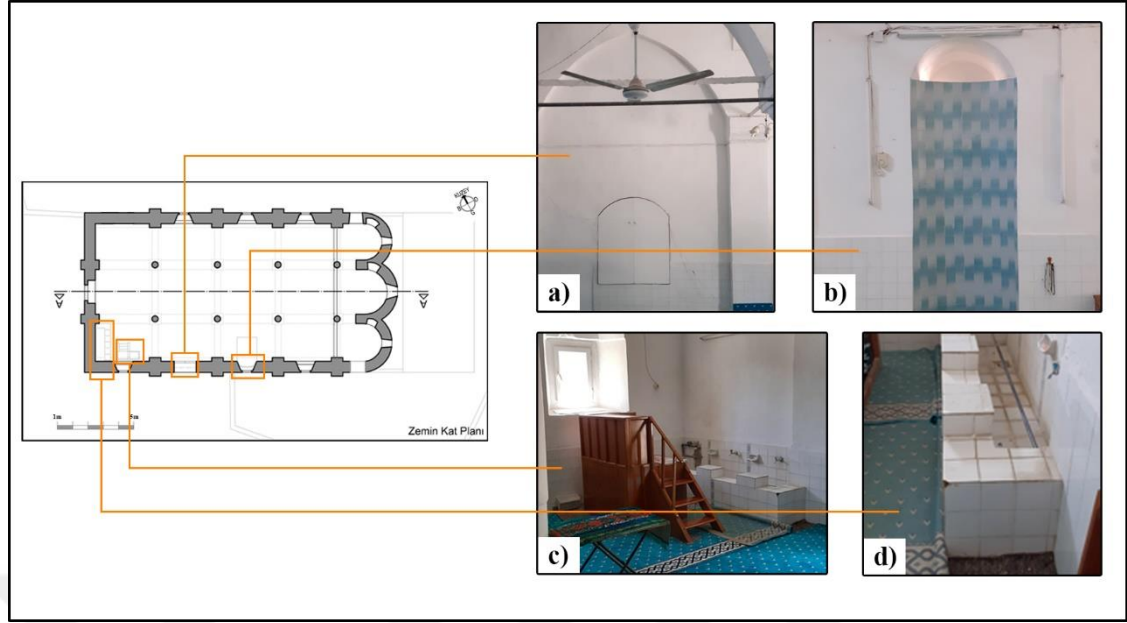
Şekil 4.17. Ayoş Yorkiyos Kilisesi / Kemalpaşa Cami kesiti ve müdahale analizi¹⁵

1962 yılında camiye dönüştürülen yapıya, çan kulesi olduğu düşünülen yere minare eklenmiştir. Minareye, doğu cephesine, apsislerin üst örtü hizasından, eklenen bir merdiven ile ulaşılmaktadır (Şekil 4.18.a ve Şekil 4.18.b). Yapının üçlü apsis bölümü, önündeki sütunlar arasına tuğla duvar örülerek dikdörtgen planlı mekândan tamamen ayrılmıştır. Örülen tuğla duvarın üzerinden, sütunları birbirine bağlayan basık sivri kemerlerin izleri hala okunmaktadır (Şekil 4.18.c). Bu yeni mekân günümüzde depo olarak kullanılmaktadır (Şekil 4.18.d).



Şekil 4.18. a) Minare merdiveni⁹ b) Minare merdiveni⁹ c) Örülerek kapatılan kemerler⁹ d) Depo olarak kullanılan bema⁹

Güney duvarda bulunan kapı kapatılmış, kapaklı bir dolap haline getirilmiştir (Şekil 4.19.a). Kapının doğusunda yer alan pencere, iç duvarda değiştirilerek mihrap haline getirilmiştir. Mihrabı oluşturmak için duvar zemine kadar sökülmüş önüne mavi seramik eklenmiştir (Şekil 4.19.b). Ahşap bir minber eklenmiştir (Şekil 4.19.c). Dönüştürme sırasında yapının özgün zeminini 1,5 metre doldurulduğu bilinmektedir. İç mekânda tamamen beyaza boyanan yapının güney duvarı belirli bir kota kadar fayansla kaplanmıştır. Yöre halkından alınan bilgilere göre yapının boyanmadan önce orta nefinde renkli ve işlemeli birçok resim bulunduğu anlaşılmaktadır⁹. Tarihi bilinen bu müdahaleler dışında, yapıya, tarihi bilinmeyen birçok müdahale yapıldığı görülmektedir. Batı duvarında yer alan abdest alma (Şekil 4.19.d). Yapının cephelerde yer alan, açıklık kemerleri bakımsızlık yüzünden okunamayacak hale gelmiştir. Aynı zamanda doğu ve kuzey cephelerine çok yakın mesafede yeni yapılaşmaya izin verilmesi yapının algılanmasını zorlaştırmaktadır. Yapı sokaktan sadece batı ve güney cephesiyle görülebilmektedir (Ek 4.d).

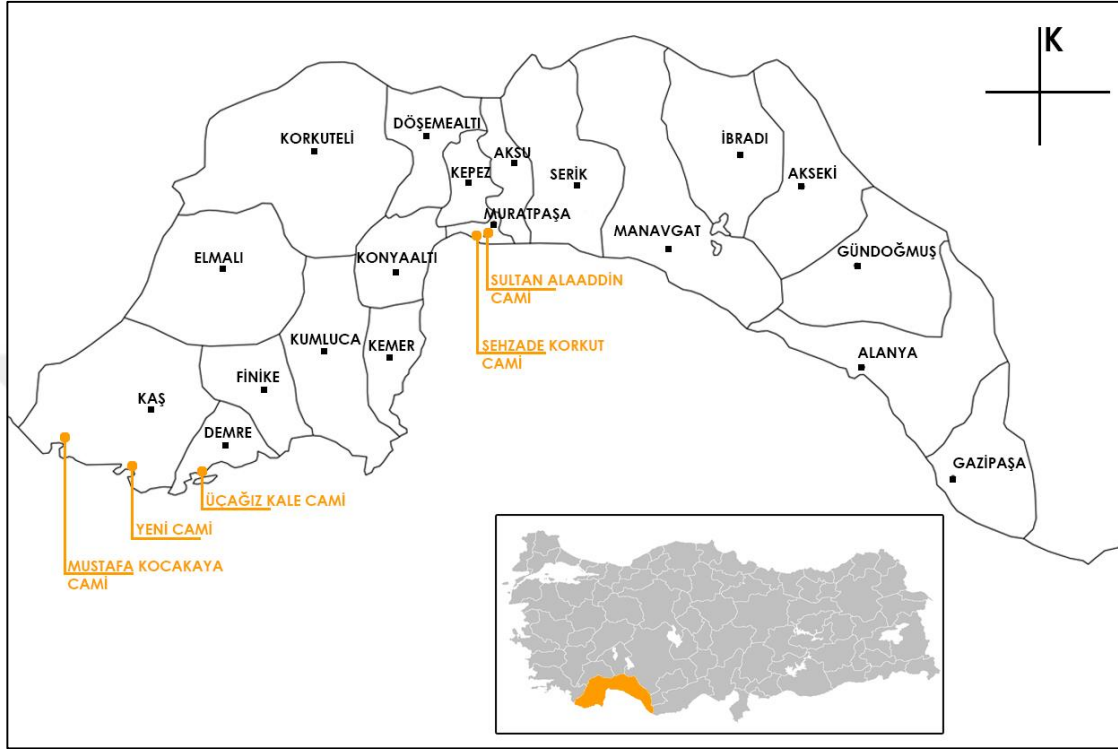


Şekil 4.19. a) Eklenen abdest alma yeri(2019) **b)** Minber(2019) **c)** Dolap olarak kullanılan kapatılmış güney girişi(2019) **d)** Mihraba dönüştürülen pencere açıklığı(2019)

Kilisenin camiye dönüştürülme süreci incelendiğinde yapılan müdahalelerin bakıldığında yapının özgün mekânsal kimliğine referans veremeyecek şekilde değiştirildiği görülmektedir. Yapının özgün plan şeması, açıklıkları, cepheleri değiştirilmiş, karakteristik özellikleri korunamamıştır. Ayrıca iki cepheye neredeyse bitişik yapılaşma yapının okunabilirliğini engellemektedir. Yapının 2012 senesine kadar tescil edilmemesi yapıyla ilgili bilgilerin arşivlenmesini de geciktirmiştir. Yeterli olmayan koruma koşulları bu hibrit kültürel miras değerinin zenginliğinin ortaya çıkmasını engellemektedir.

4.2. Antalya’da Camiye Dönüştürülen Kilise Yapıları

Antalya’da camiye dönüştürülen beş adet kilise yapısı vardır. Bunlar Üçağız Kale Cami, Şehzade Korkut Cami/ St. Irene, Sultan Alaaddin Cami/ Panaya, Yeni Cami/ Evangelistria ve Mustafa Kocakaya Cami yapılarıdır (Şekil 4.20).



Şekil 4.20. Antalya ilinde camiye dönüştürülen kilise yapıları (Anonim 2; yazar tarafından yeniden oluşturulmuştur)

4.2.1. Üçağız Kale Cami

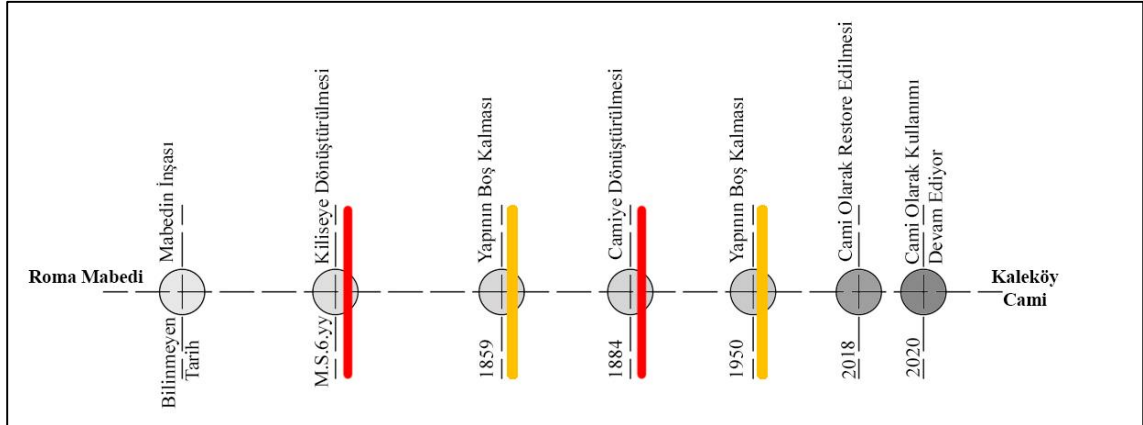
Yapı, Antalya Demre İlçesi, Üçağız Köyü Kale Mahallesinde, 233 parselde yer almaktadır (Şekil 4.21). Simena Kalesi’nin yakınında olan kilise-cami, Kentsel Arkeolojik Sit Alanı içinde kalmaktadır¹⁸.

¹⁸ Antalya Kültür Varlıklarını Koruma Bölge Kurulu Müdürlüğü Arşivi



Şekil.4.21. Üçağız Kale Cami ve çevresi (Anonim 12; yazar tarafından yeniden oluşturulmuştur)

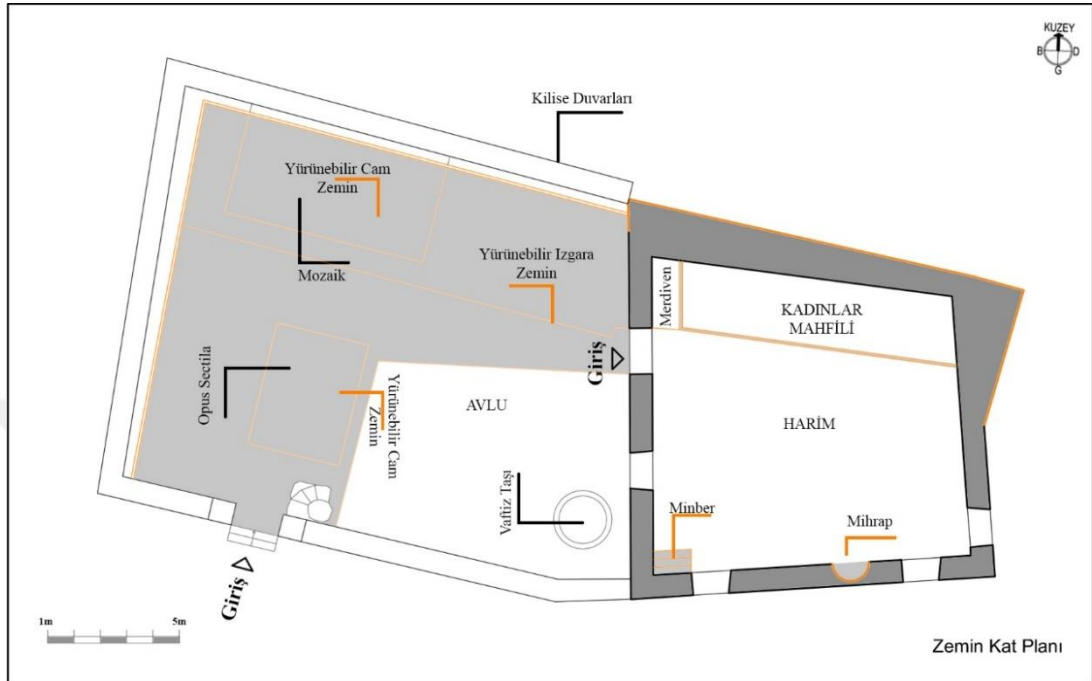
Yapının üç evreden oluştuğu düşünülmektedir. İlk evresi dini bir mabed olarak, Roma Dönemine denk gelmektedir. İkinci evrede, M.S.6.yüzyıl Bizans Döneminde, kiliseye dönüştürülen yapı; 1859 yılında bölgede gerçekleşen depreme kadar kilise olarak kullanılmıştır. Üçüncü evrede ise, kitabesinden 1884 yılında camiye dönüştürüldüğü öğrenilen yapı 1950 yılına kadar cami olarak kullanılmıştır. 1950 yılında dışa göç ve köye ulaşımın çok zor olması gibi sebeplerle azalan nüfus sonucu kullanılmayan yapı uzun süre boş kalmış; 2008 ve 2017 yıllarında birtakım kazı ve onarım çalışmaları yapılmıştır¹⁸. 2018 yılında, restore edilen yapı, yeniden cami olarak kullanılmaktadır (Şekil 4.22).



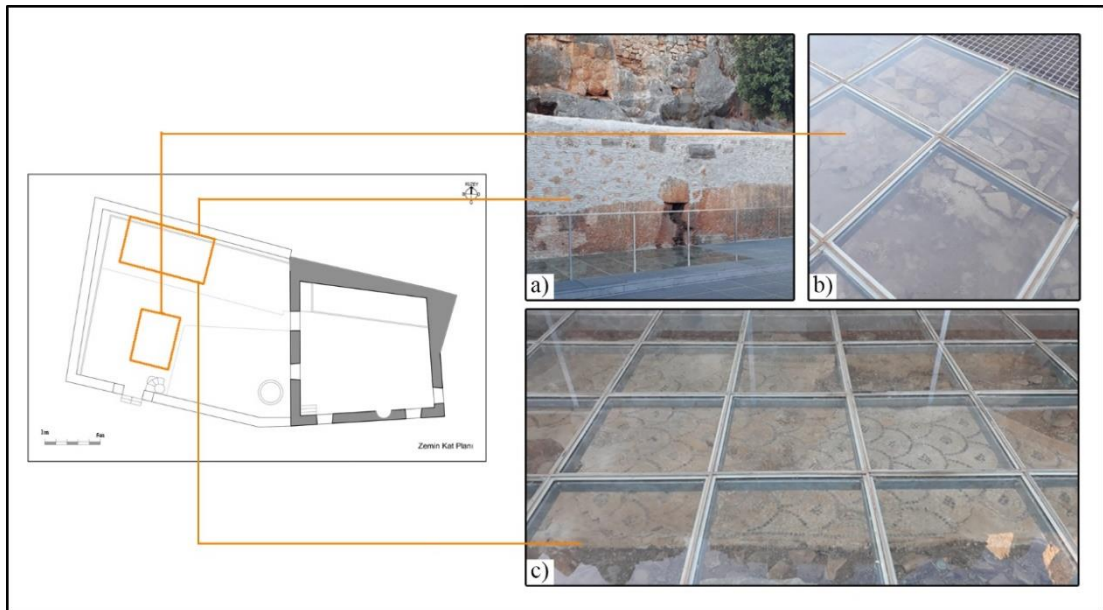
Şekil 4.22. Üçağız Kale Cami zaman çizelgesi (Yazar tarafından oluşturulmuştur)

Roma Dönemine referans veren dorik sütun, yazıt, poligonal duvar, söve, stylobat ve taş blok kalıntıları yapının mabed olarak kullanıldığı ilk evresine aittir. M.S.6.yüzyılda ikinci evrede mabed, dikdörtgen bazilikal planlı, üç nefli bir kiliseye dönüştürülmüştür (Şekil 4.23). Naosun doğusunda apsis; batısında ise giriş kapısı olduğu düşünülmektedir. Kuzey yan nef duvarında bulunan kırmızı, yeşil, mavi boya kalıntıları burada fresklerin (Şekil 4.34.a) olduğunu düşündürmekte; nefin içerisinde bulunan ve apsis duvarına kadar

ilerlediği düşünülen portiğin zemininde de 4,20x2,60 metre ölçülerinde, balık pulu desenli, tessera taşlarıyla oluşturulmuş bir mozaik yer almaktadır (Şekil 4.134.b). Güney nef zemininde ise 2,10x1,50 metre ölçülerinde opus sectila¹⁹ yer almaktadır (Şekil 4.34.c).



Şekil 4.23. Üçağız Kale Cami Planı ve müdahale analizi



Şekil 4.24. a) Fresk izleri(2019) b) Opus Sectila(2019) c) Balık pulu desenli mozaik (2019)

¹⁹ Roma mimarlığında, geometrik biçimlerde kesilmiş taşlarla kaplanmış duvar ya da döşeme (Roth 2006)

Yapının camiye dönüştürüldüğü, 1884 yılı, üçüncü evrede, nefler avlu olarak düzenlenmiş; doğu poligonal duvarın yanına, kiliseden kalan taşlar devşirilerek bir sıra daha duvar örülmüş ve kare planlı bir cami yapısı oluşturulmuştur (Ek 5.a). Bu sebeple harim zemininin altında kilisenin naos zemini yer yer görünmektedir. Kiliseden kalan güney nef duvarına cami avlusu için kapı açılmıştır¹⁸.

Erken dönem kilisesinden 19.yüzyılda camiye dönüştürülen yapının, günlük hayata dâhil edilerek, yeniden kullanılması, korunmasını sağlayacak önemli bir karardır. Kilisenin opus sectila, mozaik, vaftiz taşı, portik gibi mekânsal kimlik izlerinin korunması için modern yöntemlerin uygulanması, farklı inançlara ait kimlik izlerinin birlikte var olabileceğini göstermektedir. Bu anlamda bu hibrit kültürel miras ögesi, çaprazlanan kültür genlerinin büyük ölçüde korunarak gelecek nesillere aktarılabilceğinin kanıtıdır.

4.2.2. St. İrene Kilisesi/ Şehzade Korkut Camisi

Antalya Muratpaşa ilçesi, Kaleiçi Kılınçarslan Mahallesi, Hesapçı Sokak üzerinde, 111 ada 3 parselde yer alan yapı (Şekil 4.25), Kaleiçi Kentsel ve III. Derece Arkeolojij Sit Aalanı içerisinde kalmaktadır¹⁸.

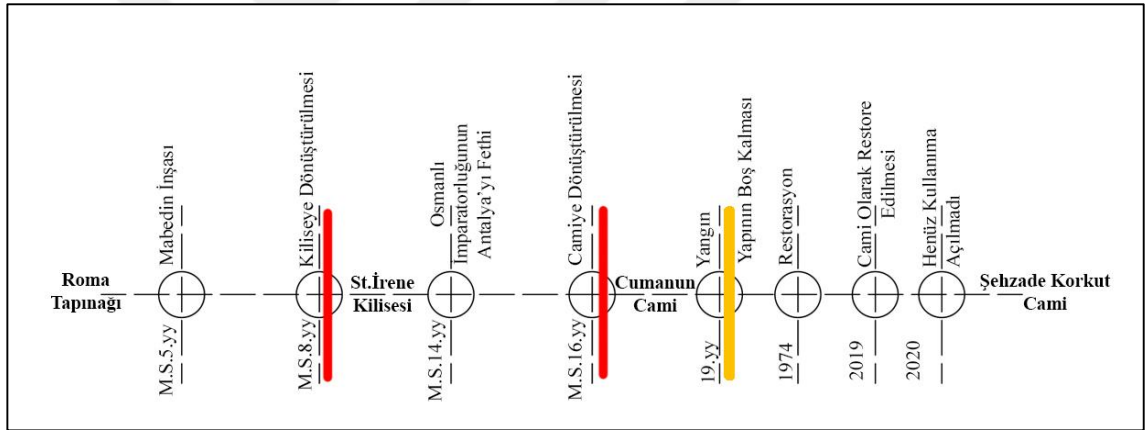


Şekil.4.25. Şehzade Korkut Cami ve çevresi (Anonim 13; yazar tarafından yeniden oluşturulmuştur)

Yapım tarihi ve ismi hakkında kesinlik bulunmayan yapıyla ilgili literatürde farklı bilgiler yer bulunmakta; Kaymak (2009) yapıyla ilgili, detaylı literatür taramalarını aktarmaktadır. Refik (1924) in II. Mehmed Dönemi (1451-1481) vakıf kayıtlarında Panaya adında büyük bir kiliseden bahsettiğini söyleyen Kaymak (2009) a göre bu kilise Cumanın Camii'dir. 1706 yılında kente gelen Lucas Hristiyanların Meryem Ana adına yaptıkları, her kapısında Hristiyan armalarının bulunduğu ve Türklerin kenti ele geçirdikten sonra camiye dönüştürdükleri özellikli bir kilise yapısından; 1874 yılında kente gelen Hirschfeild Sultan Korkut tarafından bir bölümü camiye dönüştürülen bir Bizans kilisesinden bahsetmektedir. 1885 yılında G. Niemann, E. Petersen ve M. Hartel yapıyla ilgili ilk bilimsel araştırmaları yaparak yapının ilk rölövesini çıkarmış;

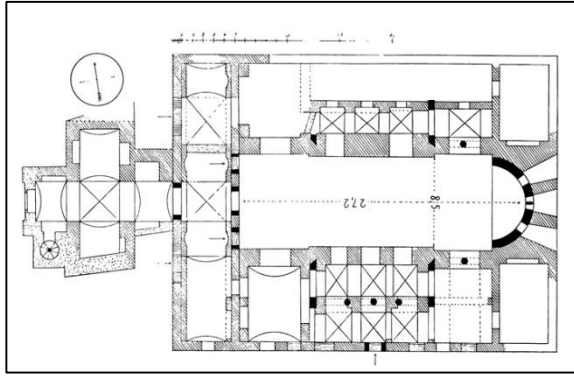
Strzygowski 1903 yılında yaptığı çalışmada yapıyı yerinde görmemesine rağmen bu rölöveden yararlanarak yapının kubbeli bir bazilika olduğu yorumunu yapmıştır (Kaymak 2009). Çizdiği Kaleiçi haritasında, yapıyı Korkut Camii olarak işaretleyen Erten (1940) e göre, asıl adı Hagia Eirene olan kilise yapısı, 1705 veya 1706 yılında, II. Beyazıd'ın (1481-1512) oğlu Şehzade Korkut döneminde, kiliseden camiye dönüştürülmüş ve Korkut Camii adını almıştır.

19.yüzyılın ikinci yarısına kadar cami olarak kullanılmaya devam eden yapı, çıkan büyük bir yangın sonucu harap olmuş, kullanılamaz hale gelmiştir. 1974-1976 yılında, VGM tarafından yapılan restorasyonda, yapıyı koruma amacıyla, nef duvarlarında yıkılan revaklı geçişe, batı köşedeki odada ve haç planlı yapının doğu kanadında bulunan tonoz kemerlerine müdahale edilmiş, haç planlı yapının ve minarenin üstleri düz bir örtü sistemi ile kapatılmış, arsanın etrafına alanı çevreden ayıran demir parmaklıklar yapılmıştır. 13.05.1992 tarihinde 1442 sayılı kararla onaylanan Kaleiçi Koruma Amaçlı İmar Planı kapsamında, tescil kaydı devam edecek anıtsal yapı olarak belirtilen kilisenin, kültürel kullanım olanaklarının artırılması kapsamında açık hava müzesi olarak kaydedildiği görülmektedir. 2007-2008 yılları arasında ise, Kültür ve Turizm Bakanlığı izni, VGM desteği ve Antalya Müze Müdürlüğü denetimiyle, Akdeniz Üniversitesi akademisyenlerinin yapıda kazı çalışması yürüttüğü bilinmektedir¹⁸ (Şekil 4.26).



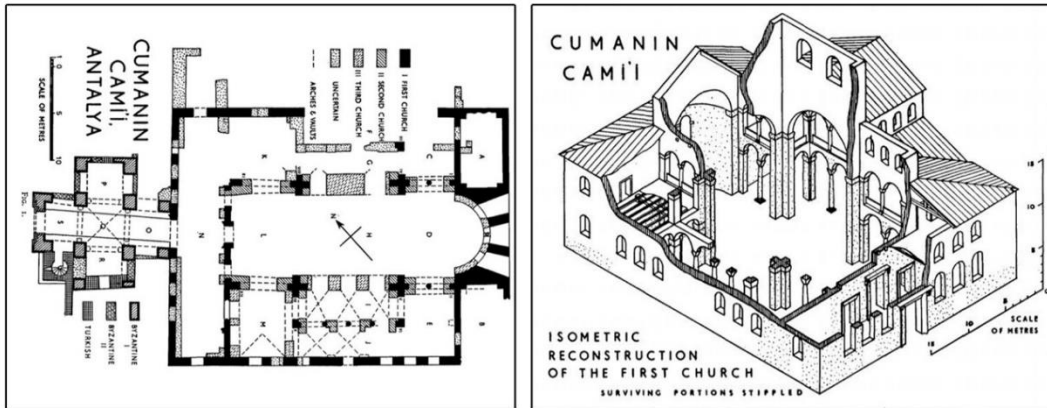
Şekil 4.26. Şehzade Korkut Camisi zaman çizelgesi (Yazar tarafından oluşturulmuştur)

Kilise yapısının özgünü hakkında da literatürde farklı bilgilere rastlanmaktadır. H. Rott (1908), kilise yapısının farklı dönemlerde ekler olarak geliştiğini söylemekte; kilisenin, M.S.5.yüzyıl olarak tanımladığı ilk evrede beş nefli bir bazilika olduğunu M.S.7.yüzyılı kapsayan ikinci evrede, narteksli, düz çatılı bir bazilikaya dönüştüğünü ve önüne haç planlı bir bölüm eklendiğini aktarmaktadır. M.S.12.yüzyılda, üçüncü evrede ise, narteks ve haç planlı bölüm tonoz örtülerle kapatılmış ve kuzey nef, ayaklarla ayrılmıştır. Tarihini vermediği dördüncü evre ise yapıya minare eklenmiştir (Şekil 4.27).



Şekil 4.27. Cumanun Cami plan krokisi (Rott 1908)

1953 yılında bölgede incelemeler yapan ve yapının rölövesini hazırlayan Ballance (1955)'a göre de yapı dört farklı evreden oluşmakta; yapılan eklemelere rağmen ilk kilise duvarlarının iyi korunmuş olması sonucu evreler okunabilmektedir. M.S.6-7.yüzyıla tarihlenen birinci evrede kilise, galerili naosun merkezinde yer alan kare planlı mekânın, kubbesiz, ahşap konstrüksiyonlu piramidal bir çatıya sahiptir. M.S.9-10.yüzyıllara tarihlendirilen ikinci evrede, plan şeması korunan yapının naosuna, kubbe ya da beşik tonoz yapmak için, ayak takviyesi yapılmıştır. Kıbrıslı Hristiyanların bölgeye egemen oldukları M.S.14.yüzyıla denk gelen üçüncü evrede, yapı bazilikal planlı bir kiliseye dönüştürülmüştür. M.S.16.yüzyılın başına tarihlendirilen dördüncü evrede ise, kilise camiye dönüştürülmüştür (Şekil 4.28).



Şekil 4.28. Cumanun Cami plan krokisi ve restitüsyon modeli (Ballance 1955)

Kaymak (2009) yaptığı çalışmalarda yapının kimyasal analizlerini, detaylı incelemelerini, sondaj çalışmalarını göze alarak, yapıyla ilgili yedi farklı evre belirlemiştir. Yapıda bulunan erken tarihli sikkeler, yazıtlar ve kitabeler doğrultusunda birinci evrenin, Roma hükümdarlarından İmparator Zeno (474-491) veya İmparator I. Anastasios (491-518) dönemlerine, M.S.5.yüzyıllara denk geldiğini aktarmaktadır. İkinci ve üçüncü evrelerin tarih olarak birbirlerine çok yakın olduğunu, üçüncü evrenin, III. Leon (717-741) döneminde, bölgede görülen Bizans egemenliğinde, yapının Roma bazilikasından Bizans kilisesine dönüştürüldüğü M.S.8.yüzyıl olarak yorumlamaktadır. Dördüncü evre batıdaki haç planlı yapının eklendiği dönem olmalıdır ve II. Haçlı Seferi (1147-1149) sırasında eklendiği düşünülerek M.S.12.yüzyıla tarihlenmektedir. Beşinci evre döneminde galerili bazilika özelliği gösteren yapının Latin Beylikleri ile ilişkisi göz önüne alınarak M.S.13.yüzyılın ilk on yılı, altıncı evre tadilatların yapıldığı

M.S.16.yüzyıl olarak belirtilmektedir. Yedinci evre ise, Müslümanların kenti ele geçirmesinin sembolü olarak camiye dönüştürüldüğü, Şehzade Korkut dönemi, yani M.S.16.yüzyıl olarak aktarılmaktadır.

M.S.5.yüzyıllara denk gelmesi muhtemel olan birinci evre, yapının özgün haldeki ilk kilise binasıdır. Güneydoğu kuzeybatı doğrultusunda uzanan neredeyse kare planlı kilise, yaklaşık olarak 27,3x24,5 metre ölçülerindedir. Üç nefli yapının naosu yan neflerden daha geniştir. Haç planlı naosun doğu ucunda apsis yer almaktadır. Yan nefler ise doğuda yer alan galerili köşe odalarıyla sonlanmaktadır. Neflerin batısında dikdörtgen bir narteks bulunmaktadır. Erken Hristiyanlık Dönemi'nde hala kullanıldığını söylediği kilisenin özgün birinci evresinin farklı duvar örgüsüyle kolayca ayırt edilebildiğini ve diğer dönem eklerine göre daha çok korunduğunu aktarmaktadır. M.S.8.yüzyıllara denk gelen üçüncü evreyle arasında çok fazla zaman farkı bulunmayan ikinci evre, birinci evreden derz, harç ve sıvalarındaki farklılıklarla ayırt edilmektedir. Oda kenarlarına ayaklar eklenerek, yan neflerin doğu ucunda yer alan köşe odaların ikişer haçvari tonoz, batı ucunda yer alan köşe odaların birer haçvari tonoz ile örtüldüğü düşünülmektedir. M.S.8.yüzyıllara denk gelen üçüncü evrede, plan şemasının kapalı yunan haçlı plan şemasına yaklaştığı, birinci evrede var olan haçvari taşıyıcı ayaklara ek yapılmasıyla naosun merkezi bir kubbe, yan neflerin ise tonozlarla örtüldüğü düşünülmektedir. plan şeması büyük ölçüde birinci evreyle aynı olmasına rağmen, yapılan değişiklikler kilisenin bölümlerini daha belirgin hale getirmiştir. M.S.12.yüzyıllara tarihlenen dördüncü evrede, narteksin, beşik ve haç tonozlarla oluşturulan bir üst örtü sistemiyle örtüldüğü, kuzey ve güney iki yan ucunda merdivenlerin, kilisenin kuzeybatısına ise on iki adet kare kesitli taşıyıcısı olan, haç planlı yapının eklendiği düşünülmektedir. M.S.13.yüzyılın başlarına denk gelen beşinci evrede kilise büyük ölçüde yıkıldığı, kubbenin ve naos kuzey haç kolundaki sütun sırasının çöktüğü bilinmektedir. Bu sebeple neredeyse yeniden düzenlenen kilise, apsisin önüne özgününe benzeyen ek bir apsis ve naosun kenarlarına ek duvarlar yapılarak galerili bir bazilikaya dönüştürülmüştür. Bu dönemde, harabeye dönen kilisenin üstüne, merkezi plan değiştirilerek ortaya çıkarılan, bazilikal planlı beş nefli, mekânsal olarak çok farklı etkiye sahip yeni bir kilise yapılmıştır. Kronolojik olarak giden yapı evreleri sırası altıncı evrede bozulmaktadır. Altıncı evre kronolojik olarak dördüncü evre ile yedinci evre arasında yapının geçirdiği birbirinden bağımsız ve küçük onarım işlemlerini kapsamaktadır. M.S.16.yüzyıla tarihlenen yedinci evrede, kilise yapısı camiye dönüştürülmüştür. Yapının dönüşümden sonra geçirdiği dört onarım evresini göz önünde bulundurarak, yapı bileşenleri kapsamında, 7a, 7b, 7c ve minare olarak sınıflandırmaktadır. 7a yapı evresinde, kilisenin beşinci evresinden kalan apsise, kibleye yönlendirilmiş bir mihrap eklendiği düşünülmektedir. 7b yapı evresinde, bulunan bazı veriler, yapının camiden tekrar kiliseye dönüştürüldüğünü düşündürse de bu konu hakkında kesin bir kanıya ulaşmanın mümkün olmadığını belirten a göre, beşinci evreden kalan taşıyıcı ayakların araları kapatılarak iç taraflara nişler açılmış, güney cephede yer alan köşe odalarının birer penceresi kapıya dönüştürülmüştür. 7c yapı evresinde, beşinci evreden kalan apsis duvarı oyularak mihrap açılmış, mihrabın sağ yanına ise minber eklenmiş, beşinci evreden kalan geniş kesitli orta nef taşıyıcı ayağının önüne, minberle aynı aks üzerinde kibleye yönelen bir galeri döşemesi eklenmiştir. Orta nef ahşap çatı konstrüksiyonlu bir üst örtü ile iç yan nefler bu üst örtünün devamı olan yarı açık bir sundurma ile kapatılmıştır. Kilisedeki bazı nişler, alt kattaki pencerelerin birçoğu, naosun üst pencerelerinin belli bir kısmı ve haç planlı yapının bazı kemerleri örülerek kapatılmıştır. Yapı bileşeni olarak minare malzemesini diğer malzemelerden kesin bir

şekilde ayıramaya, minareyi, 7a, 7b ve 7c evrelerinden farklı bir başlık olarak ele almıştır. Kaidesinin kireçtaşı devşirme bloklarla yapıldığını söyleyen minarenin oranlarını tam olarak aktaramamasına rağmen M. Hartel formunu doğru göstermiştir. Basık formuyla, farklı kalınlıklarda yükselen silindirik gövdesi ve şerefelerinin bezemeleriyle dikkat çeken minarenin sivri külahlı olduğu kabul edilmektedir (Kaymak 2009).

19.yüzyılda geçirdiği yangından sonra birkaç defa onarılan kilise yapısı günümüze kadar işlevsiz kalmıştır. Bu süreçte kullanılmadığı için neredeyse bütün çevre etkilerine açık olan yapının yeniden cami olarak kullanılması, VGM tarafından uygun görülmüştür. Yapının restorasyonu, Asır Proje tarafından yürütülmekte ve hala devam etmektedir. Bu sebeple, 2020 yılında ibadete açılacak olan caminin son halini değerlendirmek için gerekli yerinde incelemeler yapılamamakta; güncel restorasyon projelerine ulaşılamamaktadır. Ancak ulaşılan 3D görsellerde açıklıkların ve malzemelerin mekânsal kimlik izlerine referans verecek şekilde düzenlendiği görülen projede, tamamlama yöntemiyle eklenen bölümlerinde farklı bir malzeme kullanıldığı dikkat çekmektedir. Öte yandan geçirdiği yangında minaresinin üst kısmı tamamen yok olan, bu sebeple, neredeyse son yüz yıldır, halk tarafından, Kesik Minare olarak adlandırılan yapının minaresinin benzer malzemeyle, özgün formuna uygun bir şekilde tamamlandığı görülmektedir (Ek 5.b).

Helenistik Dönem, Roma Dönemi, Bizans Dönemi ve Osmanlı Dönemine ait mekânsal kimlik izlerini taşıyan St. İrene Kilisesi/ Şehzade Korkut Cami, barındırdığı izlerle zenginleşmiş önemli bir kültürel miras ögesidir. Erken dönemlerde kiliseden dönüştürüldüğü bilinen yapının halkın belleğinde hala cami olarak yer edindiği ve önemli kolektif bellek olduğu görülmektedir. Bu sebeple yapının, günlük hayata dâhil edilerek, halkın belleğinde yer etmiş haliyle yeniden kullanılması, yapıyı gelecek nesillere aktarmanın yolunu açmaktadır. Kilisenin inşa edildiği tarihten günümüze kadar geçirdiği süreçler incelendiğinde karşımıza farklı durumların çıktığı görülmektedir. Yapı sadece Hristiyan ve Müslüman kültür genlerinin çaprazlanmasıyla değil, kente yerleşen birçok toplumun kültürel genlerinin de çaprazlanmasıyla hibritlenmektedir. Yapının süreçlerini kendi araştırmaları ve literatür karşılaştırmaları üzerinden değerlendiren Kaymak (2009), geçirdiği bütün evrelerin, inşa edildiğinde yüksek, yalın ve aydınlık olan yapının, masif, küçük ve karanlık bir etkiye sahip olmasına yol açtığını söylemekte, kilisenin camiye dönüştürülme sürecinde ise, yapılan yeni örtü sisteminin camide karanlık bir mekân etkisi yarattığını aktarmaktadır. Ballance (1955) ise, kilisenin camiye dönüştürülmesini yorumlarken, yapılan eklerin minimal olduğunu söylemekte, eklenen mihrap ve minarenin oldukça sade tutulduğunu aktarmaktadır. Geçirdiği bu süreçlerin ardından uzun süre harabe halinde ve bakımsız kalan yapının, günümüzde yeniden cami kullanımı için detaylı çalışmalar ve modern tekniklerle, geçmişine saygı duyularak onarılması, önemini artırmaktadır. Öte yandan neredeyse son yüz yıldır, halk tarafından Kesik Minare olarak adlandırılan yapının, üstü olmayan minaresinin de artık bir kültürel gen olduğu ve mekânsal kimlik izlerinden biri haline geldiği düşünülmektedir. Her ne kadar mimari bir elemanı özgün malzeme ve tekniğine uygun olarak tamamlamak bilinen bir koruma uygulama yöntemi olsa da, yapıyı üzerinde bulunan izlerle korumak, mekânsal kimlik izlerinin de yapıyla birlikte gelecek nesillere aktarılmasını sağlamaktadır. Bu sebeple yapının bellekte yer ettiği şekilde cami olarak kullanılması yeniden işlevlendirilme konusunda bir sorun teşkil etmezken, kültür genlerinden birisi olan kesik minarenin olduğu gibi veya şeffaf bir ögeyle tamamlanmasıyla korunmasının daha iyi bir sonuç vereceği düşünülmektedir.

4.2.3. Panaya Kilisesi/Sultan Alaaddin Cami

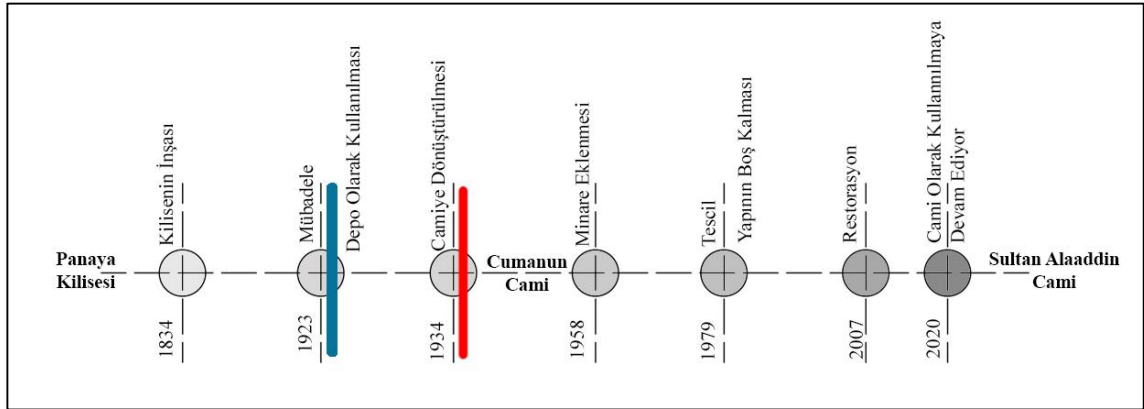
Kilise yapısı Antalya Muratpaşa ilçesi, Kaleiçi Kılınçarslan Mahallesi Zafer Sokak üzerinde, 108 ada 14 parselde yer almakta (Şekil 4.29); Kentsel ve III. Derece Arkeolojik Sit Alanı içerisinde bulunmaktadır¹⁸. Kılınçarslan mahallesi 17.yüzyılda Evliya Çelebi'nin dört Rum Mahallesi olarak tanımladığı mahallelerden birisidir (Kahraman 2017); ancak 19.yüzyıl Osmanlı İmparatorluğunda mahallenin etnik kimliğinin heterojenleştiği ve farklı kimliklerdeki toplulukların bölgede yaşadığı bilinmektedir (Öztekin 2010).



Şekil.4.29. Sultan Alaaddin Cami ve çevresi (Anonim 14; yazar tarafından yeniden oluşturulmuştur)

Kilisenin inşa tarihi ve ismi hakkında kesin bir bilgi bulunmamakla birlikte, kaynaklarda farklı bilgilere rastlanmaktadır. Antalya'ya gelen gezginlerden bazıları bu kiliseden hiç bahsetmezken, İtalyan araştırmacı Scarpa'nın 1920 tarihli haritası ve Süleyman Fikri Erten'in 1922 tarihli haritasında kilise yapısının Panaya Kilisesi olarak işaretlendiği görülmektedir. Öte yandan bölgede Hristiyan araştırmaları yapan Rott (1908) Panaya/ Panagia Kilisesi olarak bugün Şehzade Korkut Cami olarak bilinen eski kilise yapısını işaret etmekte; Çimrin (2007) ise kilisenin Rum Ortodokslara ait İsodia Tis Panayas/ Aya Panaya Kilisesi olduğunu ve 1834 yılında inşa edildiğini söylemektedir. 1955 tarihinde Antalya Müzesi tarafından hazırlanan eski eser fişinde de yapının kuzey kapısında 1834 tarihinin yazılı olduğu aktarılmakta; ancak günümüzde böyle bir yazıya ulaşamamış olması, yazının boya altında kalmış olabileceğini düşündürmektedir. Kechriotis (2010) ise kilisenin asıl ismini İsodia Tis Theotokou/Meryem Ana Kilisesi/ Panaya Kilisesi olarak aktarmakta, inşa tarihi ile ilgili bilgi vermemektedir. Bu bilgiler doğrultusunda kilise yapısının 1834 yılında inşa edildiği ve adının Panaya Kilisesi olduğu düşünülmektedir. Mübadele sonucu Rum Ortodoks halkın Yunanistan'a gönderilmesi, yapının bir süre atıl kalmasına sebep olmuştur. İşlevsiz kalan yapının 1922 yılında Antalya ve çevresinden çıkarılan arkeolojik kalıntıların saklandığı depo olarak kullanıldığı, 1934 yılında eserlerin Yivli Minare Cami'ne taşınmasıyla yapının yeniden işlevsiz kaldığı bilinmektedir. Tam olarak hangi tarihte camiye dönüştürüldüğü bilinmeyen kilisenin 1955 tarihli eski eser fişinde cami olarak kullanıldığı belirtilmesi kilisenin 1934-1955 yılları arasında dönüştürülmüş olduğunu düşündürmektedir.

Güneybatıda yer alan minarenin kitabesinde ise minarenin 1958 yılında inşa edildiği yazmaktadır. Yapı 22.09.1979 yılında tescillenmiştir¹⁸ (Şekil 30).



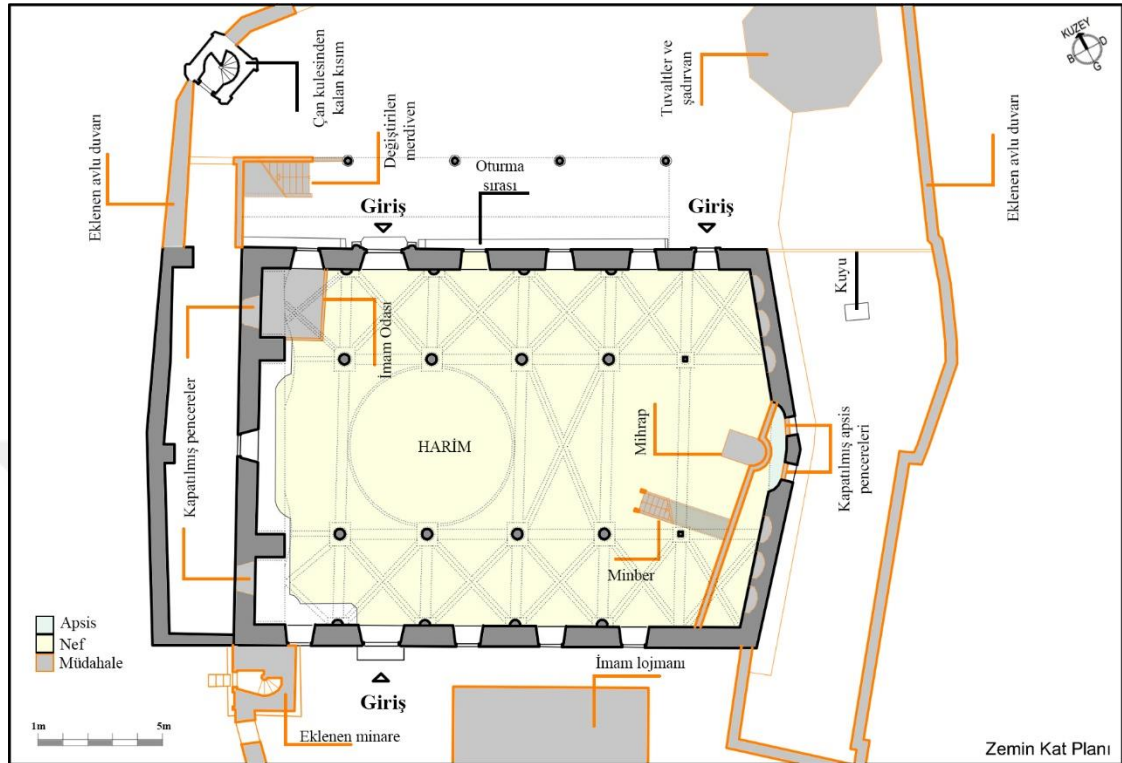
Şekil 4.30. Sultan Alaaddin Cami zaman çizelgesi (Yazar tarafından oluşturulmuştur)

Yığma teknikle yapılan kilisenin inşasında düzgün kesme taş, moloz taş ve ahşap hatıllar kullanılmıştır. Kilise yapısının kuzey batısında taş çan kulesi, doğusunda ise su kuyusu bulunmaktadır. Özgününde güneydoğu kuzeybatı doğrultusunda uzanan, bazilikal planlı ve üç nefli kilise yapısı yaklaşık olarak 25,70x16,10 metre ölçülerindedir. Kilise girişleri, kuzey cephede biri papaz diğeri cemaat için iki, güney bir olmak üzere toplam üç adet kemerli geçiş ile sağlanmaktadır. Her iki yanında yer alan, doğuda yer alan birisi kare, diğer dördü daire kesitli, korint başlıklı beşerli sütun dizileri ile yan neflerden ayrılan naos, diğer neflerden daha geniştir. Kilisenin güney ve kuzey duvarlarında birbirine karşılıklı hizalanan, duvara gömülü, pencere hizasından başlayan, korint başlıklı dörder adet sütun bulunmaktadır. Naosun doğu duvarında merkezi bir apsis yer alırken, yan neflerin doğu duvarında üçer küçük apsis nişi yer almaktadır. Apsislerin önünde bulunan bema, kot farkıyla neflerden ayrılmaktadır. Naosun batı ucunda, kuzey cephesinde yer alan merdivenle ulaşılan mahfil bulunmaktadır. Bu merdiven aynı zamanda kuzey cephede yer alan balkon çıkmasına da ulaşımı sağlamaktadır (Şekil 4.31).

Kilisenin özgün üst örtüsü, içeriden kubbe ve tonozlarla oluşturulmuş, dışarıdan alaturka kiremit kaplama kırma çatıdır. Kubbe ve tonozlar, ahşap iskelet altına, bağdadi çatıların çakılması ve üzerlerinin sıvanması ile oluşturulmuştur. Üst örtü, naosta, doğu batı doğrultusunda, sırasıyla iki adet tekne tonoz, bir adet kaburgalı çapraz tonoz, bir adet merkezi kubbe ve iki adet tekne tonozdan oluşmaktadır. Yan neflerde de sütunlarla bölünmüş her bölümde kaburgalı çapraz tonozlar bulunmaktadır. Kubbe ve tonozlar, sütunlara pandantiflerle oturmaktadır. Üst örtünün, kuzey ve güney duvarda, beden duvarlarıyla birleştiği noktada yer alan sütun başlıkları arasından silmeler geçmekte, her aralıkla bir adet olmak üzere toplam dörder adet kemerli pencere bulunmaktadır (Şekil 4.31).

Kilisenin kuzey cephesi, balkon çıkmasının doğu tarafta biten sınırı ile ikiye ayrılmaktadır. Cephenin doğu kısmında, alt kat hizasında, kemerli ve sade papaz girişi bulunmaktadır. Batı kısmında ise balkon, merdiven ve açıklıkların daha hareketli bir düzen yarattığı görülmektedir. Cephenin batı ucunda yer alan merdivenle ulaşılan balkonun altında, ana giriş kapısı yer almaktadır. Diğer girişlere göre oldukça gösterişli olan sivri kemerli girişin her iki yanında, duvara yarı gömülü, altı taş kaideli, taş burma

sütunceler yer almaktadır. Sütuncelerin her iki yanında, kenarlarında işlemeli kolçaklar bulunan taş oturma sıraları yer almaktadır. Taş oturma sıraları ve balkon bu cephenin önünde bir toplanma, etkinlik alanı olduğunu düşündürmektedir.



Şekil 4.31. Panaya Kilisesi / Sultan Alaaddin Cami planı ve müdahale analizi²⁰

Giriş kapısının batısında bir, doğusunda üç adet olmak üzere toplam dört adet sivri kemerli, demir şebekeli, dikdörtgen pencere bulunmaktadır. Cephenin üst kat hizasında, batıda merdiven çıkışına denk gelen mahfil kapısı bulunmaktadır. Mahfil kapısının doğusunda dört adet kemerli pencere yer almaktadır. Cephenin önünde balkonu örten saçağı taşıyan ve beş adet ahşap ayağa oturan, balkonun doğu kısmındaki ile aynı düzende basık tipli taş kemer bulunmaktadır. Açıklıkları kuzey cepheyle simetrik olarak düzenlenen güney cephesinde kuzeydeki giriş hizasına denk gelen ancak daha sade, sivri kemerli, taş söveli bir giriş yer almaktadır. Kapının doğusunda üç, batısında bir adet olmak üzere toplam dört adet düz kemerli, dikdörtgen pencere bulunmaktadır. Üst kat hizasında ise kuzeydekiyle aynı hizada ve özellikte dört adet pencere yer almaktadır. Kilisenin batı cephesinde altta ve üstte üçer adet olmak üzere toplam altı adet dikdörtgen pencere bulunmaktadır. Beden duvarlarının çatıyla birleştiği noktada silme geçirilerek vurgulanmış sınırın üstünde, orta pencerelerin aksına denk gelen üçgen bir alınlık bulunmaktadır. Ortada apsis çıkıntısı ve iki kenarda buraya bağlanan açılı duvarlarla üç bölüme ayrılan doğu cephesinde, alt kat hizasında apsis üzerinde iki pencere yer almaktadır. Üst kat hizasında ise cephenin her üç bölümde birer adet, her biri içeriden bir nefe denk gelecek şekilde, toplam üç adet kemerli pencere bulunmaktadır (Ek 5.c).

²⁰ Çizimler Asır Proje rölöve çizimleri, güncel fotoğraflar ve yerinde alınan ölçüler karşılaştırılarak yazar tarafından yeniden üretilmiştir.

Kilisenin özgün haline ait bilgilerin bir kısmına Antalya'dan 17 yaşında, mübadele ile ayrılan Yorgo Pehlivanoğlu'nun anılarından ulaşılmaktadır. Pehlivanoğlu'na göre kilisenin üç güzel giriş kapısı vardı ve ana mekâna girilmeden önce pronaosa girilmekteydi. Üç neften oluşan kilisenin orta nefi yani naosu daha geniştir. Naosun doğu ucunda, ana apsisin önüne rahiplerin ve önemli misafirlerin koltukları konmakta, burada değerli eşyalar saklanmakta ve koro için bir sahne bulunmaktaydı. Naosta ibadet için bulunan birçok sraya ek olarak sağ nefte kadınlar için sol nefte erkekler için ayrılan sandalyeler bulunmaktaydı. Aynı zamanda naosun batı ucunda kadınlar için ayrılan bir mahfil de vardı. Naosun merkez kubbesinin tam ortasında önünde bir kandil ile Hz. İsa'nın çarmıha gerildiği an resmedilmişti. Naos tavanının diğer bölümlerinden birinde iki yanında Meryem Ana ve hizmetçilerinin betimlendiği Apokalipsis²¹ Canavarı betimlenmişti. Diğer bölümde ise birinci sırada Hz. İsa'nın mucizeleri ve acılarını canlandıran ikonalar bulunmakta, ikinci birlikte yan neflerin tavanları da farklı betimlemelerde işlenmişti. Yan nef kubbelerinden birinde yine Hz. İsa'nın çarmıha gerildiği bir sahne, diğerinde Apokalipsis Canavarı'nın yanlarında duran Meryem Ana ve hizmetçilerinin ikonaları bulunmaktaydı. Bir başka yan nef kubbesinde ise Tanrı'nın Gözü olarak betimlenen bir göz figürü bulunmaktaydı. Kubbelere işlenmiş sahneler ve ikonalar dışında, sütunlarda azizlerin seyyar ikonaları bulunmaktaydı ancak Epitafios²² ve Meryem Ana'nın ölümünü anlatan özel ikonalar vitrinlerde sergilenmekteydi. Yerler ise mermerle kaplıydı ve ortasına mozaiklerle çift başlı kartal figürü işlenmişti (Çimrin 2007).

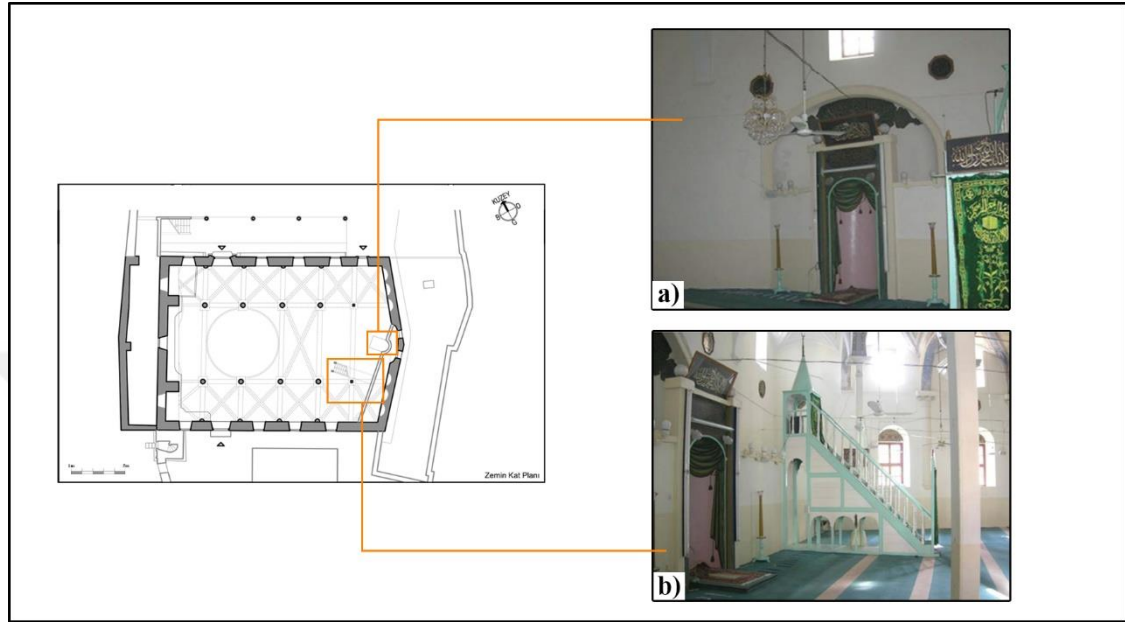
1934-1955 yılları arasında dönüştürüldüğü düşünülen kilise yapısının, üst kısmı nasıl ve neden yok olduğu bilinmeyen, çan kulesinden kalan kısım korunmuştur. Kilisenin özgün plan şemasının büyük ölçüde korunduğu gözlemlenmektedir. Üç nefli bazilikal plan şeması hala okunabilen yapının, kubbe ve tonozlarla geçilen üst örtü sistemi olduğu gibi korunmuştur. 1964 tarihli VGM eski eser fişinde kubbe ve tonozlarda, dönemin özgün nakış işlerinin bulunduğu ve Meryem Ana tasvirlerinin nakışlarla örtüldüğü belirtilmektedir. Bu durum Pehlivanoğlu'nun belirttiği resimlerin üzerine de nakış işlemlerinin yapıldığı düşündürmektedir. Restitüsyon raporunda, yapıya mihrap ve minber eklenmesinin 1955 yılı ve sonrasına dönemlendirildiği görülmektedir (Asır Proje). Ancak 1955 ve 1964 tarihli eski eser fişlerinin karşılaştırılmasıyla, kilisenin 1955 yılından önce camiye dönüştürüldüğü düşünülmektedir. Bu sebeple mihrap ve minber eklenmesi gibi dönüşümün birincil gereği olan işlemler 1955 yılından önce yapılmış olmalıdır. Kilise dönüştürülürken, kıblenin yönüne uygun bir mihrap ekleyebilmek için, yapıya naos apsisinin ucundan başlayan ve güney yan nef duvarına açılı olarak saplanan, alçak bir duvar eklenmiştir. Mihrabın güneyine minber eklenmiş, arkasında kalan yan nef doğu duvarlarının apsisleri ise örülerek kapatılmıştır (Şekil.32.a ve Şekil.32.b).

Kuzey ve güney cephelerindeki açıklıkların değiştirilmediği kilisede, batı cephesinde mahfil altında kalan üç pencere tamamen kapatılmış, doğu cephesinde ise alt kat hizasında, naos apsisi üzerinde kalan iki adet kemerli pencere kapatılmıştır (Ek 5.c). 1955 yılından sonra ise, kiliseye, mahfil altına imam odası eklenmesi, yapının güney cephesine yakın bir lojman yapılması ve kuzey cephede yer alan balkon merdiveninin

²¹ Grekçede "vahiy", Fransızcada "kıyamet" anlamlarına gelen "apocalypse" kelimesine dayanan Apokalips, Aziz Yuhanna tarafından Yunanistan'ın Patmos adasında yazılan bir kitaptır. 22 bölümden oluşan metinde, dünyadaki ilk Hristiyan merkezleri sayılan Anadoludaki yedi kiliseden ve kıyametten bahsedilmektedir (Anonim 15).

²² Hz.İsa peygamberin çarmıhtan indirilmiş halinin ikonasını içeren işlemeli örtü (Anonim 16).

değiştirilmesi gibi müdahaleler uygulandığı düşünülmektedir. Yapının etrafına, çan kulesinden kalan kısmı da içine alarak örülen avlu duvarlarının 1955 yılından sonra yapılmış olduğu belirtilse de, doğuda yer alan su kuyusu, kuzey cephede yer alan balkon ve taş oturma sıraları kilisenin özgününde de bir avlu içerisinde yer aldığını düşündürmektedir. Yapının taş olan cami minaresi ise 1958 yılında yapıya eklenmiştir.



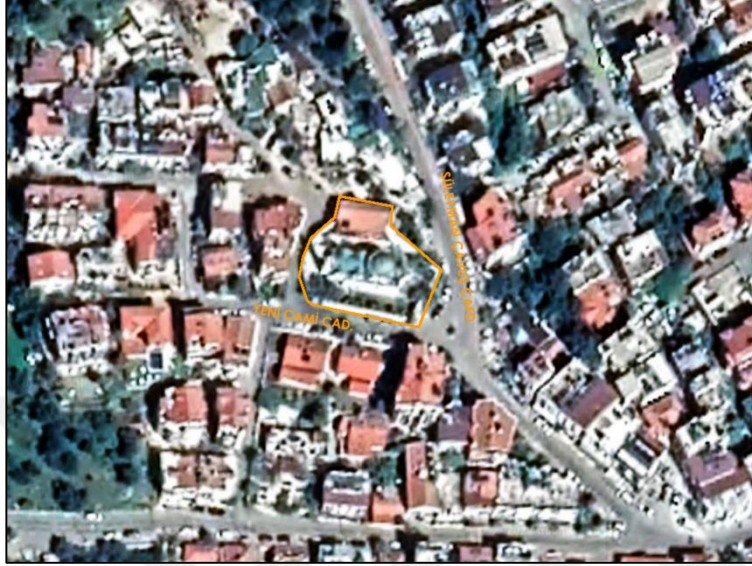
Şekil 4.32. a) Apsisin önüne eklenen duvar ve mihrap (2019) b) Minber (2019)

1955 senesinden önce dönüştürüldüğü düşünülen yapının, dönüşüm süreci incelendiğinde, her iki kültürün de mekânsal kimlik izlerinin yapıda mevcut olduğu görülmektedir. Bir yandan kiliseye minare eklenirken bir yandan da çan kulesinden kalan bölümün korunması önemli bir noktadır. Günümüzde yapının tavanında VGM eski eser fişinde bahsedilen nakışlar yer almaktadır. Pehlivanoğlu'nun bahsettiği resimlere ulaşılmasa bile, nakışlar içerisinde görülen Serafım Meleği²³ çizimleri Rum Ortodoksların mekânsal kimlik izlerine referansta bulunmaktadır. Aynı zamanda kapılarda bulunan özgün işlemler, korint başlıklı sütunlar, oturma sıralarının volüt başlıkları ve bunlar gibi kilisenin orijinal bezemelerinin korunması önemli bir noktadır. İslam dininde ibadet edilen yerde somut inanç figürlerinin olmamasına dikkat edilmesi putperestlik zamanından kalma bir alışkanlıktır. Bu sebeple camiye dönüştürülen kiliselerde genellikle peygamber, melek, aziz gibi figürlerin yok edildiği veya kapatıldığı bilinmektedir. Ancak Panaya Kilisesi/ Sultan Alaaddin Cami bu önyargıyı kırabilecek bir örnek olarak karşımıza çıkmaktadır. 2014 yılında Antalya Müftüsü Osman Artan da bu doğrultuda caminin bir hoşgörü merkezi olduğunu, Hristiyan ve Müslümanların yan yana ibadet edebildiklerini belirterek melek figürlerinin veya çan kulesinin İslami ibadetleri yerine getirmek için bir engel teşkil etmeyeceğini belirtmiştir (Bektaş 2014). Bu bilgiler göze alındığında yapının aidiyetine girdiği her iki toplumunda mekânsal kimlik izlerini ve kültürel genlerini barındıran bir hibrit kültürel miras olduğu görülmektedir (Ek 5.c).

²³ İncil'de adı geçen, üç çift kanatlı koruyucu melek (Anonim 17)

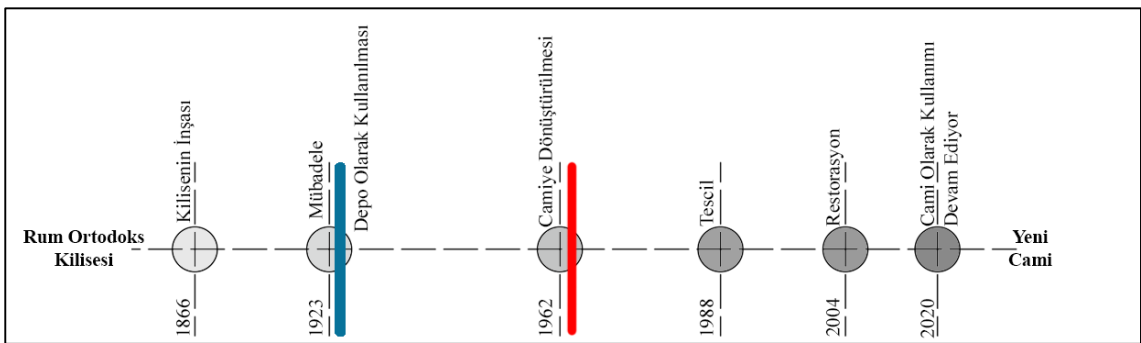
4.2.3. Evangelistria Kilisesi²⁴ / Yeni Cami

Kaş ilçesi Belediye Mahallesi, 43 ada 1 parselde yer alan yapı (Şekil 4.33) içinde bulunduğu avluyu günümüzde lojman olarak kullanılan papaz eviyle paylaşmaktadır.



Şekil.4.33. Yeni Cami ve çevresi (Anonim 18; yazar tarafından yeniden oluşturulmuştur)

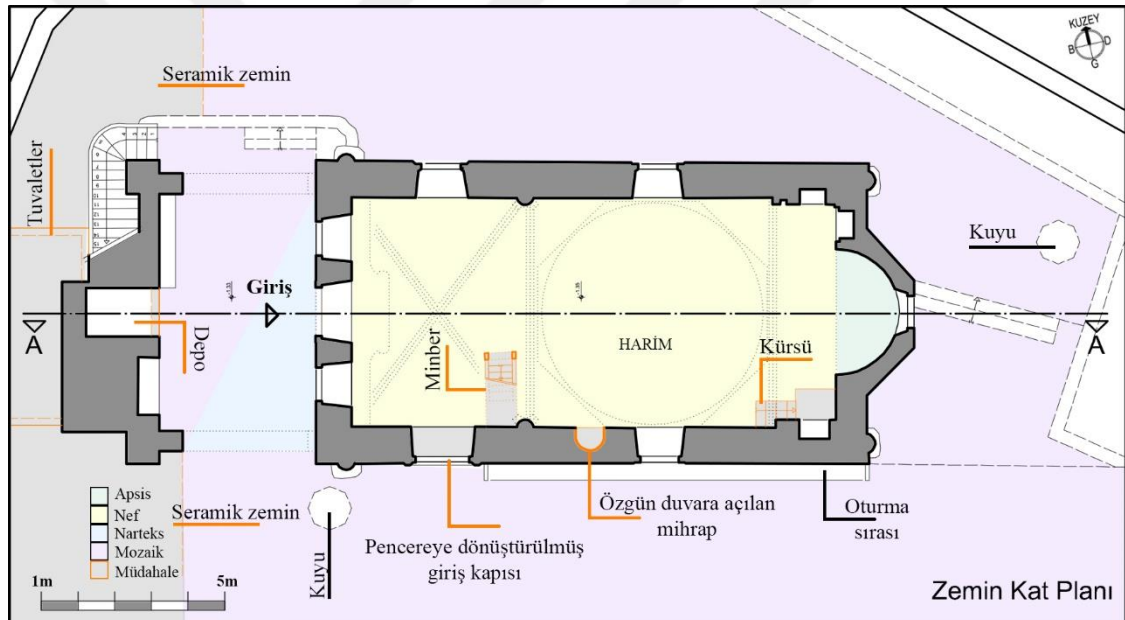
Rum Ortodoks cemaatine ait olan yapı, Rumca kitabesinden anlaşılabileceği üzere 1866 yılında inşa edilmiştir (Ek 5.d). Rumların mübadele sonucu bölgeyi terk etmesiyle, 1920'li yıllardan itibaren camiye dönüştürüldüğü 1962 yılına kadar, Kaş Belediyesi mülkiyetinde olan yapı; ilk önce depo, daha sonra cenaze gasilhanesi olarak kullanılmıştır. 1962 yılında, belediyenin, valiliğe başvurması ile incelenen yapının, 30.09.1962 tarihli ve 1906 sayılı kararla camiye çevrilmesini onaylanmıştır. 06.11.1988 tarihinde, 531 sayılı kararla tescillenen yapı, 1963 ve 2004 yıllarında onarım geçirmiştir¹⁸ (Şekil.4.34).



Şekil 4.34. Yeni Cami zaman çizelgesi (Yazar tarafından oluşturulmuştur)

²⁴ Dört kanonik incilin her birine verilen Evanjel ismi; kökünü Yunanca "iyi haber" anlamına gelen "evangelion" kelimesinden almaktadır (Anonim 19). Evangelistria kelimesi de İncile inananlar anlamında kullanılmıştır.

Yığma tekniikle düzgün kesme taştan inşa edilen kilise yapısı, kuzeyinde yer alan papaz eviyle paylaştığı bir avlu içerisinde yer almaktadır. Sokak kotundan yüksekte kalan, yarım daire şeklinde dört basamakla ulaşılan avlu kendi içerisinde de kotlanmakta ve avluda iki adet su kuyusu bulunmaktadır. Özgününde tüm döşemesinin mozaiklerle kaplı olduğu düşünülen avlu zemininde, farklı renkte kullanılan çakıl mozaikler yer yer balık, çiçek ve zikzak motiflerini oluşturmaktadır (Ek 5.d). Doğu batı doğrultusunda uzanan, bazilikal planlı ve tek nefli olan kilise yapısı yaklaşık olarak 23,23x8,35 metre ölçülerindedir. Kilisenin çan kulesi, günümüzde minare olan bölümde, yapının güneybatısında yer almaktadır (Ek 5.d). Kilise yapısı alt katta birbirine yarı açık bir geçitle bağlanan iki parçadan oluşmakta; doğuda, tek nefli kilise planı yer almaktadır. Nefin doğusunda merkezi bir apsis bulunmakta, batısında ise kemerli giriş kapısı bulunmaktadır. Giriş kapısının her iki yanında dikdörtgen birer pencere, üstünde ise yarı açık geçiş alanının sivri kemerlerinin üzerine oturan mahfil yer almaktadır. Geçişin batısında bulunan parçada ise, nefe girişi sağlayan batı giriş kapısının tam karşısına denk gelen kemerli, derin bir niş bulunmaktadır. Nişin güneyinde kemerli bir niş, kuzeyinde taş oturma basamakları yer almaktadır. Diğer giriş ise güney cephede yer almaktadır. Mahfile ise yapının kuzeyinde yer alan taş merdivenlerden ulaşılmaktadır (Şekil 4.35).



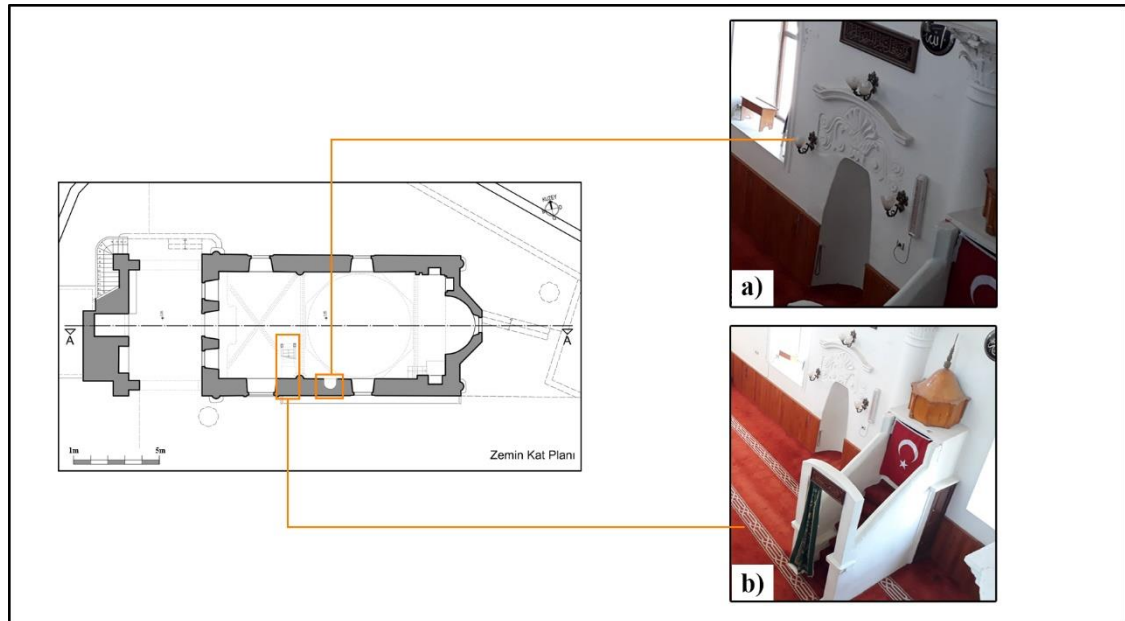
Şekil 4.35. Evangelistria Kilisesi / Yeni Cami planı ve müdahale analizi²⁵

Kilisenin özgün üst örtüsü kubbe ve tonozlardan oluşturulmuş bir örtü sistemidir. Üst örtünün beden duvarları ile birleştiği ara geçiş pilastır ve silmelerle okutulmuştur. Nefin doğu ucunda apsisi yarım kubbe ve beşik tonoz örtmektedir. Apsisin batısında, duvarlara gömülü, ikisi dört köşeli, ikisi yarım daire kesitli ve kompozit başlıklı toplam dört sütunun kare olarak sınırlandırdığı mekânın üstü, alt kısmı kare, üst kısmı sekizgen kasnaklı, ortası ve çevresi rozetli, merkezi bir kubbe ile örtülüdür. Merkezi kubbeye kare mekândan geçiş, sütun başlıklarına oturan pendentiflerle sağlanmakta, kubbenin eteğinde, kemerlerinde kabartma dal ve yapraklı barok süslemeler bulunan, sekiz adet

²⁵ Çizimler Antalya Kültür Varlıklarını Koruma Bölge Kurulu Müdürlüğü Arşivinden elde edilen belgeler, güncel fotoğraflar ve yerinde alınan ölçüler karşılaştırılarak yazar tarafından yeniden oluşturulmuştur.

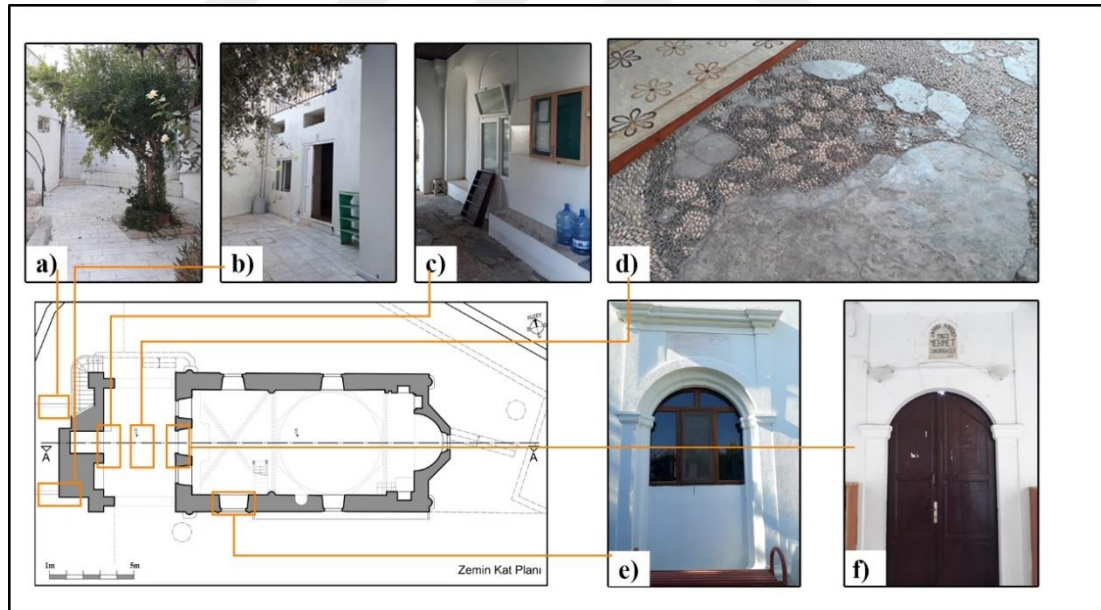
sivri kemerli pencere bulunmaktadır. Pencere aralarında ve pandantif yüzeylerde sekizer adet madalyon vardır. Merkezi kubbeli kare mekânın batısında, mekân iki adet çapraz tonoz ile örtülmektedir. Bu çapraz tonozlar kuzey, güney ve batıya beşik tonoz şeklinde bakmaktadır.

Güney cephesi, beden duvarları ve üst örtü arasında geçilen silmelerle ikiye ayrılmaktadır. Silmenin üst kısmında, kubbenin kare yüzünde bir, sekizgen kasnaklarının güneye bakan yüzlerinde birer, batıya doğru sıralanan tonozların cepheye bakan yüzeylerinde de birer olmak üzere toplam altı adet dikdörtgen, sivri kemerli pencere bulunmaktadır. Cephenin alt kısmında, kenarlarında dikdörtgen kesitli sütunceler bulunan giriş açıklığı yer almaktadır. Giriş açıklığının, sütuncelerin başlıklarına oturan düz kemerinin üstünde, alınlık yer almakta, alınlığın içerisinde ise Rumca kitabe bulunmaktadır. Girişin doğusunda taş bir oturma basamağı, kenarları dışarı doğru çıkarak niş oluşturan üçgen alınlıklı, dikdörtgen bir pencere; batısında ise sivri kemerli geçiş açıklığı ve çan kulesi bulunmaktadır. Güney cephesi ile büyük ölçüde simetrik olan kuzey cephesinde de beden duvarları ve üst örtü aradan geçen silmelerle ayrılmaktadır. Silmenin üst kısmında güneydekilerle aynı, altı adet sivri kemerli pencere açıklığı bulunmaktadır. Alt kısımda ise güney cephenin açıklıklarıyla aynı hizada, üçgen alınlıklı, iki adet dikdörtgen pencere bulunmaktadır. Pencerelerin batısında, güney cephedeki sivri kemerli geçişi karşılayan sivri kemerli bir açıklık ve mahfile ulaşımı sağlayan taş merdiven bulunmaktadır. Taş merdivenin mahfile ulaşan sahanlığının batı cephesini ikiye ayırdığı düşünülmektedir. Üst kısımda kemerli mahfil girişi, girişin iki yanında birer adet dikdörtgen, üstünde ise daire şeklinde bir pencere bulunmaktadır. Sahanlığın güney ucunda ise çan kulesi bulunmaktadır (Ek 5.d). Kilisenin doğu cephesi apsis duvarı, daha geride duran tonoz yüzeyi ve en gerideki kubbe yüzeyi ile birlikte üç kademedir oluşmaktadır. Apsis duvarında kuzey ve güney pencereleriyle aynı özellikte bir pencere bulunmaktadır. Tonoz yüzeyinde batıdaki daire formlu pencerenin aynısı, kubbe yüzeyinde ise sekizgen kasnakta yer alan sivri kemerli dikdörtgen pencerelerin aynısı bulunmaktadır.



Şekil 4.36. a) Özgün duvara açılan mihrap (2019) b) Minber (2019)

1962 yılında camiye dönüştürülme kararı verilen Kilisenin çan kulesinin alt kısmı üzerine inşa edilmiştir (Ek 5.d). Yapının özgün plan şemasının ve özgün üst örtüsünün büyük oranda korunduğu görülmektedir. Kilisenin dönüşümü sırasında, güney duvarına mihrap açılmış ve taş bir minber (Şekil 4.36.a ve Şekil 4.36.b) eklenmiştir. Mihrabın üzerinde yer alan işlemlerin ve kemerli çıkmanın kiliseden kaldığı düşünülmektedir. Camiye dönüştürüldüğü andan günümüze kadar da yapıda farklı müdahalelerin yapıldığı görülmektedir; ancak bu müdahalelerin kesin tarihlerine ulaşamamaktadır. Yapıda yer alan süslemelerin bazıları nem, rutubet, bakımsızlık gibi nedenlerle yok olmuştur. Yapının 2004 yılında geçirdiği onarımda ise, orijinal sıvası ve geç dönemde yapılmış boya yer yer sıva raspa yapılarak, yapı tamamen beyaza boyanmıştır¹⁸. Yapıya batı cephesi yok sayılarak, bitişik eklenen tuvalet bölümü de tarihi yapının değerine ters düşmektedir (Şekil 4.37.a ve Şekil 4.37.b). Batı girişinin karşısında yer alan kemerli büyük niş alüminyum doğrama bir kapıyla kapatılmıştır (Şekil 4.37.c). Ayrıca avlu içerisinde yapının önemli parçalarının dağınık ve özensiz durması, mozaiklerde oluşmuş bozulmalar da dikkat çekmektedir (Şekil 4.37.d). Güney cephede yer alan giriş kapısı kapatılmış, ancak özgün giriş açıklığı ve Rumca kitabesi korunmuştur (Şekil 4.37.e). Yarı açık alanda yer alan girişin üzerine ise 1963 yılında cami onarımına destek veren Mehmet Çukurbağlı adına bir kitabe yerleştirilmiştir (Şekil 4.37.f). Bununla bahçede yer alan mozaikler üzerinde harç karılması, mozaiklere betonla yama yapılması, kapı tacı ve vaftiz taşının sökülmesi yapının özgün değerlerinin zarar görmesine ve kaybolmasına yol açmıştır¹⁸.



Şekil 4.37. a) Eklenen tuvalet(2019) b) Eklenen tuvalet(2019) c) Kapatılan açıklık(2019) d) Zarar gören mozaikler(2019) e) Pencereye dönüştürülen güney girişi(2019) f) Kitabe eklenen batı girişi(2019)

Yapının dönüştürülme sürecine bakıldığında kilisenin camiye dönüştürüldüğü ilk senelerde müdahalelerin minimum düzeyde olduğu gözlemlenmektedir. Avlu içerisinde yer alan kilise ve papaz evinin birlikte korunması, avlu şemasının, özgüne referans vermesini sağlamıştır. Plan şemasının değiştirilmemesi, giriş açıklığının kapatılmasına rağmen özgüne referans vermesi, mozaik desenlerinin korunması, üst örtünün

özgününe uygun olarak korunması kilise algısının da yitirilmemesini sağlamıştır. Bu sebeple yapı her iki toplumunda mekânsal izlerinin sürekliliğini sağlayan kıymetli bir tarihi eser olarak yorumlanmaktadır. Ancak ilerleyen yıllarda yapılan müdahalelerin özensizliği ve yapının dikkatli kullanılmaması bu hibrit kültürel miras ögesinin bazı kültür genlerinin kaybolmasına sebep olmuştur.

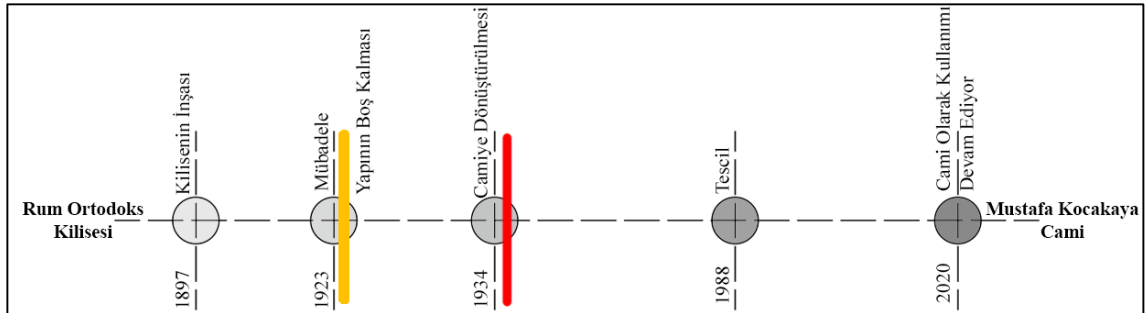
4.2.4. Mustafa Kocakaya Cami

Yapı Kaş ilçesi Kalkan Mahallesinde, 170 ada 3 parselde, yer almaktadır (Şekil 38). Yapının avlusunda kullanılmayan tek nefli bir Bizans bazilikası bulunmaktadır¹⁸.



Şekil.4.38. Mustafa Kocakaya Cami ve çevresi (Anonim 20; yazar tarafından yeniden oluşturulmuştur)

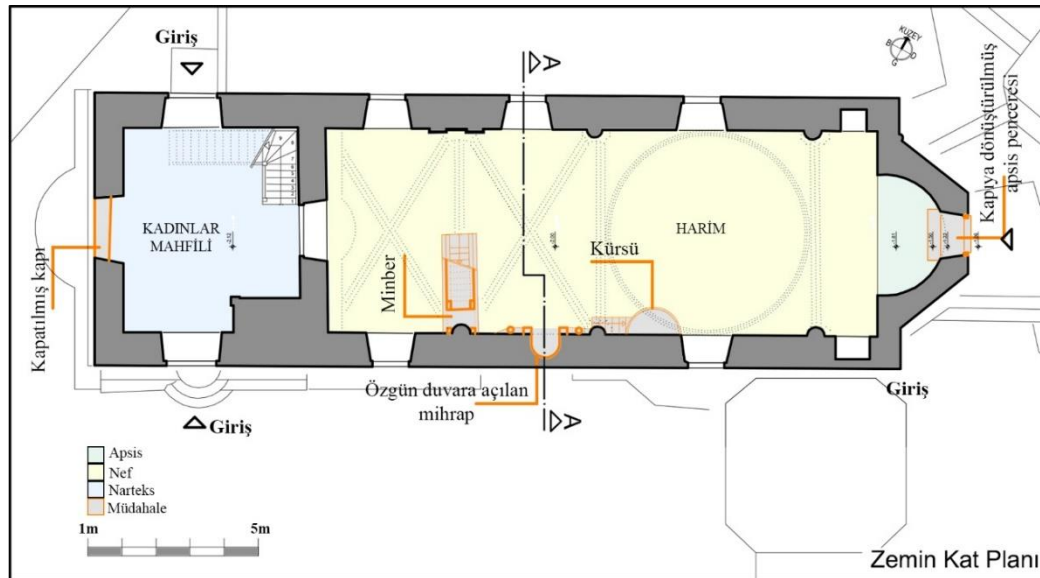
Rum Ortodoks cemaatine ait olan kilisenin inşa tarihiyle ilgili kesin bir bilgi bulunmamakta; Ancak günümüzde mahalle meydanında yer alan eski çan kulesinin üzerinde yazan 1897 tarihi inşa tarihi olarak kabul edilmektedir (Karabağ 2010; Collis 2005). Kilisenin ismi hakkındaysa arşivlerde ve kaynaklarda herhangi bir bilgiye rastlanılmamıştır. 1924 yılında mübadele ile Rumların bölgeden gönderilmesiyle kilise yapısı boş kalan (Karabağ 2010) yapının, güney cephesinde yer alan onarım kitabesine göre kilise 1934 yılında, Mustafa Kocakaya'nın yardımlarıyla camiye dönüştürülmüştür. 1924-1934 yılları arasında durumu bilinmeyen kilise yapısı, 20.03.1991 tarihinde 1076 sayılı kanunla tescillenmiştir¹⁸ (Şekil 39).



Şekil 4.39. Mustafa Kocakaya Cami zaman çizelgesi (Yazar tarafından oluşturulmuştur)

Yığma teknikle düzgün kesme taş malzemeden inşa edilmiş kilise yapısı, yapım tarihi bilinmeyen tek nefli taş bir bazilika ile birlikte, taş duvarlarla sınırlandırılmış bir avlu içerisinde yer almaktadır. Girişi kuzeydoğuda yer alan kapıdan, yarım daire planlı beş adet merdivenle sağlanan avluda kotlanma bulunmaktadır. Özgününde doğu batı yönünde uzanan, bazilikal planlı ve tek nefli ve yaklaşık olarak 25,35X7,10 metre ölçülerinde olan kilise Kaş merkezde yer alan Rum Ortodoks kilisesi ile büyük ölçüde benzerlikler göstermektedir. Yapının özgününde çan kulesinin güneybatı ucunda yer aldığı bilinmektedir (Ek 5.e). Kilise girişleri batı, güney ve kuzey cephede yer alan kemerli geçişlerle sağlanmaktadır. Nefin doğu kısmında merkezi bir apsis bulunurken batı kısmında batı, kuzey ve güneyden üç giriş kapısının açıldığı narteks bulunmaktadır. Narteksten nefe bir kapı üzerinden, üzerinde bulunan mahfile ise merdivenle ulaşılmaktadır. Apsisin kuzey ve güney ucunda duvarlarda birer adet niş bulunmaktadır. Kuzey duvarında yapının genel mimarisi ve plastiğinde izleri görülen Yunan ve Roma antik dönem formlarında, bir platform üzerinde üçgen alınlıklı bir kabartma bulunmaktadır (Şekil 4.40).

Kilisenin özgün üst örtüsü kubbe ve tonozların birlikte kullanıldığı bir sistemdir. Yapını beden duvarlarının üst örtü sistemiyle buluştuğu ara geçiş pilastır ve silmelerle okutulmuştur. Doğuda yer alan apsisin üzeri beşik tonoz ve yarım kubbe ile örtülmektedir. Apsisin batısında duvara gömülü, yarım daire kesitli ve başlıklı dört ayağın kare planla sınırlandığı mekânın üstü, alt kısmı kare, üst kısmı sekizgen kasnaklı merkezi bir kubbe ile örtülüdür. Merkezi kubbeye kare mekândan geçiş pandantiflerle sağlanmaktadır. Merkezi kubbenin eteğinde sekiz adet sivri kemerli pencere bulunmaktadır. Merkezi kubbeli kare mekândan nartekse kadar olan mekân ve narteksin üstü ise üç adet çapraz tonoz ile örtülmektedir (Ek 5.e). Bu çapraz tonozlar kuzey ve güneye beşik tonoz şeklinde bakmaktadır. Kilisenin tescil fişine göre bu tonozlarda eskiden freskler bulunmaktadır ¹⁸.

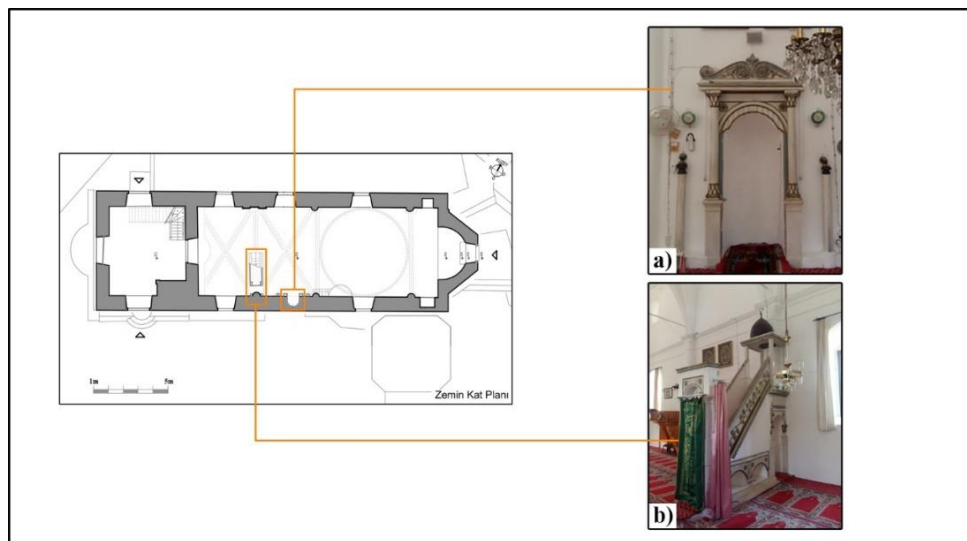


Şekil 4.40. Kalkan Rum Ortodoks Kilisesi / Mustafa Kocakaya Cami planı ve müdahale analizi²⁶

²⁶ Çizimler Asır Proje rölöve çizimleri, güncel fotoğraflar ve yerinde alınan ölçüler karşılaştırılarak yazar tarafından yeniden üretilmiştir.

Kilisenin batı cephesinde nartekse girişi sağlayan kemerli bir kapı (Şekil 4.40). Bir daire formlu filgözü ve üç dikdörtgen pencere bulunmaktadır. Kuzey cephe, altta beden duvarları üstte örtü sistemi yer alacak şekilde cephe boyunca ilerleyen bir silmeyle ikiye ayrılmıştır. Silmenin üst kısmında, altı kare üstü sekizgen kasnaklı merkezi kubbesinin kuzeye bakan yüzlerinde birer, batıya doğru sıralanan ve cepheye beşik tonoz şeklinde bakan tonozlarında içinde de birer olmak üzere toplam beş adet dikdörtgen, sivri kemerli ve filgözüyle kapanan dışlık pencere bulunmaktadır. Silmenin alt kısmında, üzerinde niş şeklinde açılmış üçgen alınlıklar bulunan, demir şebekeli üç adet pencere ve batı ucunda kemerli bir giriş kapısı bulunmaktadır. Kilisenin doğu cephesi apsis duvarı, daha geride duran tonoz yüzeyi ve en gerideki kubbe yüzeyi ile birlikte üç kademedен oluşmaktadır. Apsis duvarında kuzeydeki pencerelere benzer üçgen niş alınlıklı bir pencere bulunmaktadır. Tonoz yüzeyinde batıdaki daire formlu filgözü pencerenin benzeri bulunmaktadır. Kubbe yüzeyinde ise kuzeyde yer alan dikdörtgen, sivri kemerli ve fil gözlü dışlık pencerelerin benzerinden bir adet bulunmaktadır. Kilisenin güney cephesi genel olarak kuzey cephesinin tekrarıdır. Cephe kuzey cephesi gibi altta beden duvarları, üstte örtü kısmı kalacak şekilde boydan boya silmelerle ikiye bölünmüştür. Cephenin üst kısmında altı kare üstü sekizgen kasnaklı merkezi kubbesinin kuzeye bakan yüzlerinde birer, batıya doğru sıralanan ve cepheye beşik tonoz şeklinde bakan tonozlarında içinde de birer olmak üzere toplam beş adet dikdörtgen, sivri kemerli ve filgözüyle kapanan dışlık pencere bulunmaktadır.

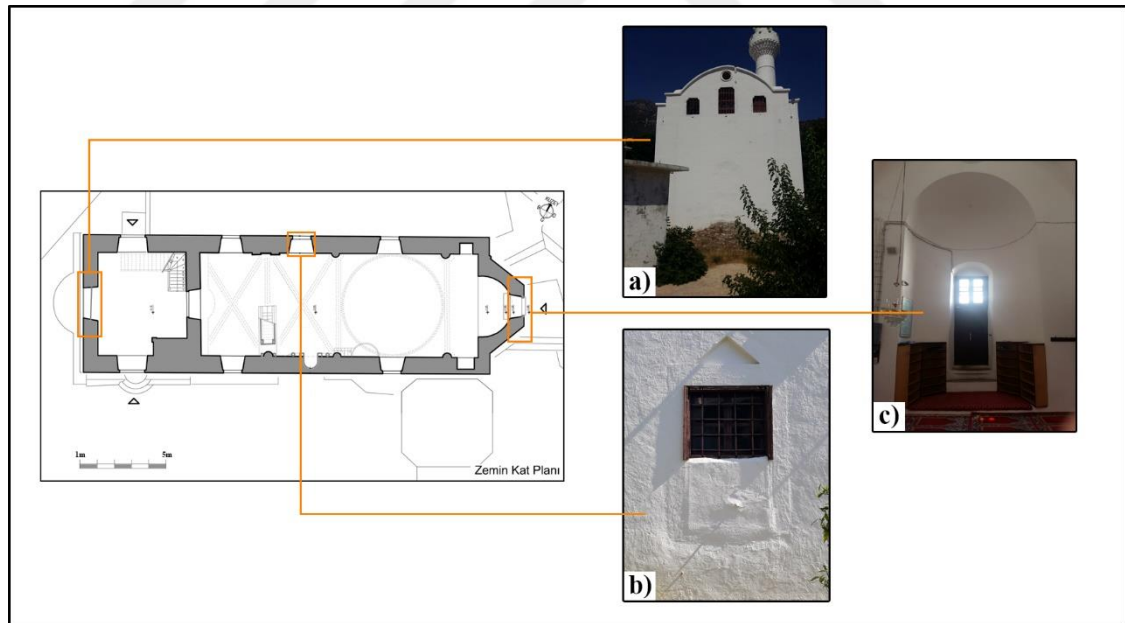
1934 yılında camiye dönüştürülen yapının çan kulesi minare olarak değiştirilmiştir. Üst kısmının neden ve nasıl yok olduğu bilinmeyen taş çan kulesinin olmayan üst kısmının tuğla malzeme ile minare olarak tamamlanmıştır (Ek 5.e).Özgün plan şemasının ise büyük oranda korunduğu görülmektedir. Apsis, naos ve narteks hala okunmaktadır. Ayrıca yapının kendine özgü üst örtü sistemi Yeni Cami örneğinde olduğu gibi korunmuştur ve yapının özgün karakterine referans vermektedir. Ancak Kubbenin ortasında kalem işi bir süsleme eklenmiştir. Küçük dairesel süslemenin içinde Arapça bir yazıt ve çevresinde kıvrım dal motifleri yer almaktadır. Bu kıvrım dal motiflerinin kiliseden kaldığı düşünülmektedir. Kilise camiye dönüştürülürken güney duvarına kemerli bir mihrap (Şekil 4.41.a) ve kemer geçişli bir minber (Şekil 4.41.b) eklenmiştir.



Şekil 4.41. a) Mihrap (2019) b) Minber (2019)

Mermer malzemelerle süslenen mihrabın iki yanında sütunceler bulunmaktadır. Başlık ve ayakları mermerden yapılan sütunceler, yine mermer pilastır görünümüne dikdörtgen kaidelere oturmaktadır. Tepelik, ortalarında palmet yer alan, karşılıklı iki adet S kıvrımlı motiflerle oluşturulmuştur. Mihrap kemerinin iki üst köşesinde birer adet gülbezek motifli bulunmaktadır. Mihrabın batısına da minber eklenmiştir. Mermer malzemeden yapılan minberin kemerli bir geçişi vardır. Minber merdiveni altında iki adet kemerli geçişi ve süpürgeliği vardır. Geçişler, süpürgelik ve giriş köşeliklerinde birer adet stilize çiçek motifli bulunmaktadır. Kare planlı mermer köşk dört ayak üzerine oturur. Üzerinde ay-yıldız âlem ve kubbe vardır. Minberin merdiven korkuluklarındaki süsler dikkat çekicidir. Korkuluk bordüründe, ortada dal ve salkımlar yer alır. Bu süslemenin antik Yunan ve Roma tarzında yer aldığı bilinmektedir. Mihrap ve minberde kullanılan malzemelere bakıldığında sütun başlıkları, bazı mermer ve süsleme kısımları gibi bazı parçaların yapının kilise olduğu dönemden kaldığı anlaşılmaktadır (Ek 5.e).

Özgün üst örtüsü ve plan şeması genel olarak değiştirilmeyen yapının açıklıklarında bazı değişiklikler yapılmıştır. Kilisenin batı cephesinde yer alan ana giriş kapısı kapatılmıştır (Şekil 4.42.a). Kuzey cephede yer alan üç pencereden ortadakinin boyutları değiştirilerek küçültülmüştür (Şekil 4.42.b). Doğu cephesinde yer alan apsis penceresi ise boyutları değiştirilerek harim kapısına dönüştürülmüştür (Şekil 4.42.c ve 4.42.d). Ayrıca kilise avlusunda, güney cephenin doğu ucuna eklenen şadırvan, imam evi, avlu içerisinde yer alan wc, depo, kilisenin bitişiğindeki demir konstrüksiyon, çeşme gibi ek yapılar tarihi yapının algısını bozmaktadır. Eklerin yanı sıra yapıda var olan bozulmalar da tarihi yapının durumunu kötüleştirmektedir.



Şekil 4.42. a) Kapatılan batı girişi (2019) b) Kısım kapatılan kuzey cephedeki pencere (2019) c) Kapı açılan apsis duvarı (2019)

Kilisenin kendileme süreci incelendiğinde iki toplumun da mekânsal kimlik izlerine de rastlanmaktadır. Plan şeması, üst örtü, apsis gibi karakteristik özelliklerinin korunarak günümüze gelmesi yapının kimlikli sürekliliğinin sağlanmasında da rol oynamıştır. Yapılan müdahalelerin sınırlı tutulması kiliseden kalan malzemelerin

değerlendirilmesi mekânın kimlik işaretlerinin kaybolmamasına katkı sağlamıştır. Her ne kadar özgün parçaları korunsun da yapının avlusunda yer alan ve tarihi imgesine yakışmayan ekler algıyı zedelemektedir. Bölgeyi 2000 yılında ziyaret eden Collis (2005) kilisenin camiye dönüşümünü değerlendirerek, Rum Ortodoks ve Müslüman Türkler arasındaki çalkantılı siyasi ilişkiye rağmen, bu dönüştürülme sürecinde köy mimarisini ele almak, yeniden yazmak veya değiştirmek için kasıtlı bir girişim olmadığını aktarmaktadır. Ona göre bu dönüşüm, orijinal mimariye çok az zarar vererek, saygılı bir tutum içinde gerçekleştirilmiştir. Müslüman halkın bu yapıyı, bir kilise olduğunu bildikleri halde benimsediklerini; hatta bölgede bulunan diğer caminin cemaat kullanmadığı için kapatıldığını aktarmakta, bu durumun iki farklı kimlik arasında benimsenen ortak yapıyı değerli kıldığına dikkat da çekmektedir. Buradan da anlaşılacağı gibi çaprazlanan kültür genlerinin korunarak gelecek nesillere aktarılması hibrit kültürel miras öğelerinin değerini artırmaktadır.



5. TARTIŞMA

Kültürel mirasın somut öğelerinden mimari yapıların zamanla özgün işlevini kaybederek farklı bir amaç için kullanılması dünya tarihinde sıkça görülen bir durumdur. Günümüzde mimari koruma yaklaşımlarında kabul görmekle birlikte yeniden kullanım dini yapılar sözkonusu olduğunda farklı yaklaşımlara yol açabilmektedir. Çünkü dini yapılar sadece fiziksel birer varlık olmanın ötesinde; somut olmayan değerleri de içinde barındıran ve dolayısıyla sembolik anlam taşıyan kültür varlıklarıdır. Bu sembolik anlam nedeniyle, dini yapıların, bulunduğu coğrafya farklı bir dine mensup toplumlar tarafından ele geçirildiğinde, güç sembolü olarak veya kullanım ihtiyacı sebebiyle dönüştürüldüğü görülmektedir (Bevan 2006; Coomans 2012; Yüceer 2016). Mevcut yazında incelenip tartışılan örneklerle benzer olarak bu tez çalışması kapsamında ele alınan bazı yapılar da aynı nedenlerle dönüştürülmüştür. Ramazanoğulları döneminde dönüştürülen Mersin/Tarsus Eski Cami ve Osmanlı İmparatorluğu döneminde dönüştürülen Antalya/Muratpaşa Cumanun Cami, Müslüman toplumların Hristiyanların yoğunlukla yaşadığı bir bölgeyi ele geçirdiğinde, o bölgede yer alan kiliseleri güç sembolü olarak değiştirmesine örnek teşkil eden iki önemli yapıdır. Mersin/Toroslar Osmaniye Cami, Mersin/Tarsus Kemalpaşa Cami, Antalya/Muratpaşa Sultan Alaaddin Cami, Antalya/Kaş Yeni Cami, Antalya/Kaş Mustafa Kocakaya Cami ve Antalya/Demre Kaleköy Cami yapıları ise bölge halkının ihtiyacı doğrultusunda dönüştürülen kilise örnekleridir. Mersin/Akdeniz Nusratiye Camii ise, diğerlerinden farklı olarak, Maruni halkın özel isteği doğrultusunda dönüştürülmüş bir örnektir (Çizelge 5.1).

Çizelge 5.1. Kilise Yapılarının Camiye Dönüştürülme Sebepleri (Yazar tarafından oluşturulmuştur)

Bulunduğu İl	Yapı	Dönüşüm Sebebi
Mersin	Tarsus Eski Cami	Güç Sembolü
Antalya	Cumanun Cami	Güç Sembolü
Mersin	Osmaniye Cami	İbadet Gereksinimi
Mersin	Kemalpaşa Cami	İbadet Gereksinimi
Antalya	Sultan Alaaddin Cami	İbadet Gereksinimi
Antalya	Yeni Cami	İbadet Gereksinimi
Antalya	Mustafa Kocakaya Cami	İbadet Gereksinimi
Antalya	Kaleköy Cami	İbadet Gereksinimi
Mersin	Nusratiye Cami	Özel İstek

Yapı bütünüyle dönüştüğünde, yapının sembolik anlamıyla birlikte, ait olduğu toplumun anıları, deneyimleri, tarihi, kimliği kısacası kültürü de tehlikeye girmektedir. Dönüşüm zarar verme amacı güden saldırgan niyetler içerdiğinde, kültürel mirasın zarar görmesi de kaçınılmazdır. Bazı dönüşüm örneklerinde yapının algılanması bile zorken bazı örneklerde Hristiyanlık simgesi olan mimari elemanların bile korunduğu görülmektedir. Saifi ve Yüceer (2013) bu durumu ayrı yaşayan toplumların yapılarını geri alabilecek olması düşüncesi ve birbirlerinin varlıklarını kabul edip etmemeleriyle ilintili olarak yorumlamaktadır. Bu sebeple fetih sonrası dönüştürülen kiliselerde, Hristiyan toplumların yapıyı yeniden alabilecekleri gibi bir kaygı gözetilmeden, yapıya zarar verilmesi veya mekânsal kimlik izlerinin yok edilmesi gibi durumların yaşanması mümkündür. Ancak, dünya üzerindeki örneklerle bakıldığında, güç gösterisi amacı güden

dönüşümlerde bile kiliselere genel olarak saygı duyulduğu ve dönüşümün minimal ölçekte tutulduğu görülmektedir. Fetih sonrası dönüştürülmüş kilise yapıları olan Mersin Eski Cami ve Antalya Cumanun Cami örnekleri incelendiğinde de bu durumu doğrulayan sonuçlara varılabilmektedir. Söz konusu kiliselerin mekân ve mimari öğelerine yapılan fiziki müdahaleler (Çizelge 5.2) de sunulmuştur.

Çizelge 5.2. Fetih Sonrası Dönüştürülen Kiliselerin Müdahale Analizi

Yapı Adı	Müdahale Analizi	
	İç Mekân	Mimari Öğeler
Eski Cami	Güney giriş kapısı kapatılarak mihraba dönüştürülmüştür.	Yapı üzerinde yer alan Ermenice kitabe, sütun başlıkları ve işlemler korunmuştur.
	Minber eklenmiştir.	Çan kulesi mevcut haliyle korunmuştur.
	Kuzey cepheye son cemaat mahali eklenmiştir.	Yapıya çan kulesinden daha yüksek bir minare eklenmiş, minare eklemek için üst örtünün bir kısmına ve özgün duvara müdahalede bulunulmuştur.
Cumanun Cami	Apsis duvarına mihrap nişi açılmıştır.	Hristiyanlık sembolü olan sütun başlıkları, işleme, bezeme, motif gibi birçok unsur korunmuştur.
	Minber eklenmiştir.	Çan kulesi ile ilgili bir bilgiye ulaşılamamıştır.
	Kuzey cepheye son cemaat mahali eklenmiştir.	Yapının herhangi bir ögesine zarar vermeden yapıya bir minare eklenmiştir.

Yapılar üzerindeki müdahalelere bakıldığında, her iki örnekte de, müdahalenin mümkün olduğunca yapıya zarar vermeden yapıldığı ortaya çıkmaktadır. Hristiyanlık için önemli bir sembol olan çan kulesine fetihi simgelemesi adına zarar verilmesi beklenen bir sonuçken Eski Cami örneğinde kulenin olduğu gibi korunduğu; fethi simgelemek için yapıya kuleden daha yüksek bir minare inşa edildiği görülmektedir. Cumanun Cami örneğinde ise çan kulesine ulaşılamamaktadır. Her iki örnekte de sembolik motiflerin, yazıtların ve işlemlerin korunması da dikkat çekici bir noktadır. Bununla beraber Eski Cami'nin hala kullanılıyor olmasının yapının sürekliliğini ve korunmasını sağladığı görülmektedir. Cumanun Cami 19. yüzyıldan sonra uzun süre kullanılmamıştır. Arkeolojik alan statüsünde koruma altına alınmış olsa da yapının üst örtüsü ve minaresinin şerefeden yukarısı yok olmuştur. Bir yapının, yasalarla korunması gerekli kültür varlığı olarak tescili yapılmasına rağmen güncel hayatın içerisinde yer almadığı sürece özellikle doğa olaylarına karşı savunmasız olduğu gerçeği bu yapıda karşımıza çıkmaktadır. Öte yandan, günümüzde Cumanun Cami yeniden kullanılmak üzere restore edilmektedir. Şehzade Korkut Cami adıyla yenilenen yapının henüz hizmete açılmamış olması nedeniyle detaylı projelerine ulaşılamamış; bu sebeple dönüşüm müdahaleleri Cumanun Cami üzerinden incelenmiştir. Yine de ulaşılan belgeler kapsamında incelendiğinde yapının güncel dönüşümünde, M.S.16.yüzyılda gerçekleşen ilk dönüşüme referans verecek şekilde onarılmaya çalışıldığı bilinmektedir (Ek 5.b). Görülmektedir ki her ne kadar iki yapı üzerinde de, belli başlı değişiklikler yapılsa bile Bhabha (2006) nın hibritleme teorisine göre gen kodları olarak yorumlayabileceğimiz sembolik ve fiziksel mekân öğeleri çaprazlanarak yeni bir kültürel zenginlik oluşturmaktadır.

Kiliselerin güç sembolü olarak dönüşümünün yanı sıra ibadet mekânı gereksinimi nedeniyle dönüştürülebildiği de bilinmektedir. Bu ihtiyaç, genellikle göç veya mübadele

gibi nüfus hareketliliğinden kaynaklanmakta ve dönüşümde, yeni kullanıcının kendi ihtiyacını karşılama amacının, yapıyı yok etmek değil kullanıma uygun hale getirerek sahiplenmek olduğu görülmektedir. Sahiplenme durumu da yapı için yeni bir anlam yaratmaktadır (Güney 2016). Burada önemli olan binanın asıl kullanım amacının ne olduğu değil; yeni amaç doğrultusunda nasıl kendilendiğidir. Kendilemenin düzeyine göre kilise yapısının onu sahiplenen yeni kültür ortamında yeni anlamlar kazanması veya anlamını kaybetmesi olası sonuçlardır. Aidiyetine girdiği kültürün İslami ve mimari değerleri ile çaprazlanırken, önceden sahip olduğu değerlerin de korunması, yapının genetiğinde meydana gelen katmanlanmanın kültürel bir zenginlik olarak algılanmasını sağlamaktadır. Ayrıca, yakın çevresinde yer alan yapı stoğunun durumu ve kütle özellikleri gibi büyük ölçekte yapılan müdahaleler yapı algısını etkilemektedir. Ancak, çaprazlamada müdahale düzeyinin ayarlanamaması ve kültürel gen kodlarına zarar verilmesi, yapıların ait olduğu kültürlerle referans veremeyecek şekilde değişmesine ve yapı genetiğinde geri dönüşü mümkün olmayan hasarlara sebep olabilmektedir. Bu bağlamda, kiliselerin iç mekânlarında yapılan değişiklikler yapının çapraz gen kodları için büyük önem taşımaktadır. Gen kodları ne kadar korunursa hibrit mekânın kültürel değeri de o kadar korunmaktadır. İhtiyaç sebebiyle dönüştürülen Mersin Osmaniye Cami ve Kemalpaşa Cami; Antalya Kaleköy Cami, Sultan Alaaddin Cami, Yeni Cami ve Mustafa Kocakaya Cami örneklerinde müdahalelerin gen kodlarına etkisi Çizelge 5.3 ve Çizelge 5.4'te görülmektedir.

Çizelge 5.3. İbadet Gereksinimi ile Dönüştürülen Kiliselerin Büyük Ölçekte Mekânsal Müdahale Analizi (Yazar tarafından oluşturulmuştur)

Yapı Adı	Mekânsal Müdahale Analizi
Osmaniye Cami	Güney giriş kapısı kapatılarak mihraba dönüştürülmüştür. Ahşap ve sade bir minber eklenmiştir. Zemin yükseltilerek özgün zemine zarar verilmiştir. Apsisi olmayan tek nefli kilisenin özgün plan şeması korunmuştur. Abdest alınması için son cemaat mahali eklenmiştir.
Kemalpaşa Cami	Güney giriş kapısı kapatılarak dolaba, güney pencerelerinden birisi mihraba dönüştürülmüştür. Ahşap ve sade bir minber eklenmiştir. Kazı yapmak gibi eylemlerle özgün zemine zarar verilmiştir. Üç apsisli ve üç nefli kilisenin özgün plan şeması bema kemerleri arasına muhdes duvar örülerek bozulmuştur. Yapıya son cemaat mahali eklenmemiş, ancak abdest alınması için batı duvarı üzerine musluklar yerleştirilmiştir.
Kaleköy Cami	Nefler cami avlusu, apsis harim olarak düzenlenmiştir. Duvara mihrap açıklığı oyulmuştur. Ahşap ve sade bir minber eklenmiştir. Özgün zemin korunmuştur.
Sultan Alaaddin Cami	Mihrap için apsis önüne alçak bir duvar eklenmiştir. Ahşap ve sade bir minber eklenmiştir. Özgün plan şeması genel olarak korunmuş; ancak narteks olduğu düşünülen bölüm yapıdan ayrılmış ve bema bilinmeyen bir sebeple yok olmuştur. Son cemaat mahali eklenmemiş, abdest alınması için avluya şadırvan eklenmiştir.

Çizelge 5.3'ün devamı

Yeni Cami	Özgün duvar içerisine mihrap nişi açılmış, niş etrafı kiliseden kalan parçalarla tamamlanmıştır. Taş malzeme sade bir minber eklenmiştir. Tek nefli, tek apsisli ve yarı açık narteksli kilisenin özgün plan şeması korunmuştur. Yapıya son cemaat mahali eklenmemiş, ancak avluda yapıya neredeyse bitişik bir şadırvan eklenmiştir/yapılmıştır/inşa edilmiştir.
Mustafa Kocakaya Cami	Özgün duvar oyularak mihrap nişi açılmış, niş etrafı kiliseden kalan parçalarla tamamlanmıştır. Kilisenin özgün taş malzemesiyle yapılan minber eklenmiştir. Tek nefli, tek apsisli ve narteksli kilisenin özgün plan şeması korunmuştur. Yapıya son cemaat mahali eklenmemiş, ancak abdest alınması için yapıya bitişik ıslak hacim kütesi eklenmiştir.

Camiye dönüştürülen kiliselerin mekânsal düzenlemeleri gözetildiğinde, İslam dini gereği mihrap ve minberin tüm yapılarda karşılaşılan/uygulanan bir müdahale veya ek olduğu görülmektedir. Ancak, mihrap ve minberin yapım biçimi değişmektedir. Osmaniye ve Kemalpaşa Camilerinde pencere açıklıkları kapatılarak mihrap oluşturulmuş, minber ise taşınabilir hafif bir eleman olarak iç mekâna eklenmiştir. Yeni Cami ve Mustafa Kocakaya Cami örneklerinde ise mihrabın özgün duvara oyulduğu; ancak kiliseden kalan süslemelerle zenginleştirilmesi dikkat çekmektedir. Sultan Alaaddin Cami'de ise diğer örneklerden farklı şekilde, kible yönünün mevcut duvarlara denk gelmemesi nedeniyle yeni bir duvar inşa edilmesine gereksinim duyulmuştur. Bu duvarın yükseklik bakımından mevcut duvarlardan daha kısa yapılması ve dolayısıyla apsisin görünür olması ise özgün kilise yapısına saygı gösterildiğini düşündürmektedir.

İncelenen örnek yapılarda dikkat çeken bir başka özellik de özgün plan şemalarının dönüşüm sonrası algılanabilir olmasıdır. Yapıların çoğunda bazilikal, tek veya üç nefli, narteksli plan şemalarının okunabilir olması, kilise ve camiye birlikte hibritleşmiş bir mekân olarak algıya sunmaktadır. İki örnekte ise yapılan müdahaleler nedeniyle bu algı oluşmamaktadır. Kemalpaşa Cami örneğinde mekânın üç apsisli bemasının naostan ayrılması ve Sultan Alaaddin Cami örneğinde ise zemin katta muhtemel narteksin kapatılması, bu yapıların gen kodlarında bozulmaya ve dolayısıyla hibrit zenginlikte eksikliği yol açmaktadır (Çizelge 5.3)

Çizelge 5.4. İbadet Gereksinimi ile Dönüştürülen Kiliselerin Büyük Ölçekte Çevre ve Kütle Müdahale Analizi (Yazar tarafından oluşturulmuştur)

Yapı Adı	Müdahale Analizi	
	Çevre	Kütle
Osmaniye Cami	Bitişik nizam yapı eklenmesi kütle algısını zedelemektedir. Yakın çevrede inşa edilen binalar nedeniyle yapının bazı kısımlarına ulaşılması zorlaşmıştır.	Yapının çatısı ve üst örtüsü korunmuştur. Yoğun çevre yapılaşması özgününde zaten küçük ölçekte olan kütleyle algılanamaz hale getirmektedir.

Çizelge 5.4'ün devamı

Kemalpaşa Cami	Neredeyse bitişik nizam yapılan bahçe duvarı ve imam lojmanı sebebiyle doğu ve kuzey cepheleri farkedilemeyecek durumdadır. Yakın çevrede inşa edilmiş binalar nedeniyle yapının bazı kısımlarına ulaşılması zorlaşmıştır.	Yapının çatısı ve üst örtüsü korunmuştur ancak apsis üst örtüsü üzerine yapılan betonarme minare merdiveni özgün kütle algısına zarar vermektedir. Yakın yapılaşma ve özel mülk içinde kalma gibi sebeplerle yapının yüksek naos ve alçak apsisli özel kütle formu okunamamaktadır.
Kaleköy Cami	Kale eteğinde, yüksek bir bölgede bulunan yapının çevresi farklı yapılarla kapatılmamış; yapının algılanabilirliği korunmuştur.	Kilise kütlesi, duvarları ve çatısına ulaşamadığı için yok olmuştur.
Sultan Alaaddin Cami	Etrafına sonradan örülen avlu duvarları, zaten sıkışık bir doku içerisinde olan yapının kendi alanı içinde algılanmasını sağlamıştır.	Yapının çatısı ve üst örtüsü korunmuştur. Yer aldığı doku içerisinde, kütlelerin kendisi ile uyumlu olması kütle algısını artırmaktadır.
Yeni Cami	Avlu duvarlarının ve bahçesinin korunması, bölgenin değişen yapı stoğuna rağmen yapının algılanmasını ve çevre ile uyum içinde olmasını sağlamıştır.	Yapının çatısı ve üst örtüsü korunmuştur. Yer aldığı doku içerisinde, kütlelerin kendisi ile uyumlu olması kütle algısını artırmaktadır.
Mustafa Kocakaya Cami	Avlu duvarları ve bahçesi korunsun da bahçe içerisine yapılan muhdes ekler yapı etrafında kalabalığa sebep olmakta ve yapı algısına zarar vermektedir.	Yapının kendine özgü kubbeli ve tonozlu üst örtüsünün korunması yapının algılanmasını sağlamaktadır. Yer aldığı doku içerisinde, kütlelerin kendisi ile uyumlu olması kütle algısını artırmaktadır.

Mekânsal müdahalelerin yanısıra çevre ve kütle özelliklerine bakıldığında, yapı çevresinde oluşan yapı stoğu ve kütle algısının birbiriyle ilişkili olduğu görülmektedir. Osmaniye Cami ve Kemalpaşa Cami örneklerinde çevre kütlelerin yapıyla yarışır ölçekte olması ve yapıya çok yakın konumlanması, iki yapının da algılanmasını zorlaştırmaktadır. Öte yandan Sultan Alaaddin Cami, Yeni Cami ve Mustafa Kocakaya Cami örneklerinin bahçe içinde yer almaları ve avlu duvarı ile çevrelenmiş olmaları kendilerine ait özel bir alan geliştirmelerine olanak sağlamaktadır.

Kiliseler, cami olarak kullanırken geniş ölçekte yapılan değişimlerin yanısıra daha küçük ölçekte yapılan değişimler de göze çarpmaktadır. Özellikle çan kulesi, ikona, fresk, mozaik, motif gibi daha küçük ölçekteki mimari öğeler Hristiyanlık sembolleri olarak kilise yapılarına önemli birer kimlik izi bırakmaktadır. Güney (2016) bu öğelerin dönüşümle beraber Hristiyan kimlikler için ifade ettiği zengin kültürel anlamlarını yitirdiğini, ancak fiziksel değerleri ile İslami motif ve yazıların işlenerek yeni bir anlam kazandığını aktarmaktadır. Bu doğrultuda, Mersin ve Antalya'da yer alan örneklerin müdahale durumu Çizelge 5.5 de görülmektedir. Çan kulesi ve süsleme öğeleri önemli birer kimlik referansı oldukları için yapılara özel kültürel gen kodları olarak algılanabilir. Bu yüzden bu elemanların korunarak çaprazlanması, kimlik katmanlarını artırarak zengin bir kültürel miras değeri oluşturmaktadır. Osmaniye ve Kemalpaşa Cami örneklerinde bu öğelerin korunamaması yapıların hibrit kültürel miras değerine de zarar vermektedir.

Sultan Alaaddin, Yeni ve Mustafa Kocakaya örneklerinde ise öğelerin mümkün mertebe korunması yapılar için önemli birer değer oluşturmaktadır.

Çizelge 5.5. İbadet Gereksinimi ile Dönüştürülen Kiliselerin Küçük Ölçekte Müdahale Analizi (Yazar tarafından oluşturulmuştur)

Yapı Adı	Müdahale Analizi		
	Çan Kulesi	Minare	Süsleme
Osmaniye Cami	Hakkında herhangi bir bilgiye ulaşılamamıştır.	Doğu ucuna taş bir minare eklenmiştir	Duvar ve tavan resimleri sıva ve boya altında kalmıştır
Kemalpaşa Cami	Çan kulesinin yıkılan üst kısmı yerine minare eklenmiştir.	Çan kulesinin yıkılan üst kısmı yerine minare eklenmiştir.	Duvar ve tavan resimlerine zarar verildiği için kaybolmuştur.
Kaleköy Cami	Hakkında herhangi bir bilgiye ulaşılamamıştır.	Doğu ucuna ahşap bir minare eklenmiştir	Duvarlarda kalan fresk izleri, zeminde yer alan mozaikler ve opus sectila korunmuştur.
Sultan Alaaddin Cami	Çan kulesinden kalan kısım hala korunmaktadır.	Batı ucuna taş bir minare eklenmiştir	Tavanda yer alan melek figürleri korunmuş, diğer işlemler İslami motiflerle bezenerek kullanılmıştır.
Yeni Cami	Çan kulesinin yıkılan üst kısmı yerine minare eklenmiştir.	Çan kulesinin yıkılan üst kısmı yerine minare eklenmiştir.	Tavanda ve duvarda yer alan resimler sıva altında kalmıştır. Madalyon ve motifler beyaz renge boyanarak kullanılmış, kapatılmamıştır. Mihrap kiliseden kalan sembolik figürlerle süslenmiştir. Bahçedeki mozaikler kapatılmamış, ancak zamanla zarar görmüştür.
Mustafa Kocakaya Cami	Çan kulesinin yıkılan üst kısmı yerine minare eklenmiştir.	Çan kulesinin yıkılan üst kısmı yerine minare eklenmiştir.	Tavanda ve duvarda yer alan resimlerin bir kısmı sıva altında kalmıştır. Tavanda yer alan motifler İslami motiflerle bezenerek kullanılmıştır. Mihrap ve minber kiliseden kalan sembolik figürlerle süslenmiştir. Duvarda yer alan anıtsal kabartma İslami motiflerle bezenerek kullanılmıştır.

Güç sembolü ve ihtiyaç sebebi ile dönüşen örneklerin dışında, Mersin Nusratiye Cami farklı bir dönüşüm sebebine sahiptir. Kullanılmadığı için atıl kalan Anestî Bediris Kilisesi, cemaati tarafından, kutsal anlamını kaybetmemesi için sadece camiye dönüştürülmesi şartıyla VGM'ye bağışlanmıştır. Özel bir dönüşüm sebebi bulunan yapının analizi Çizelge 5.6'da incelenmiştir. Yapıda çeşitli müdahaleler yapılsa da büyük ve küçük ölçekli müdahalelere özellikle dikkat edildiği; Maruni halkın izlerinin korunmaya çalışıldığı görülmektedir. Böylece her iki kültürel gen kodları korunarak çaprazlanmış ve değerli bir hibrit mekân oluşmuştur.

Çizelge 5.6 Nusratiye Cami Müdahale Analizi (Yazar tarafından oluşturulmuştur)

Yapı Adı	Müdahale Analizi				
	Çevre	Kütle	Mekân	Çan Kulesi /Minare	Süsleme
Nusratiye Cami	Avlu duvarları korunmuştur. Bitişik nizam ek yapılar, algılanabilirliği zedelemektedir.	Ahşap makas sistemli kırma çatı ve kütle oranları korunmuştur.	Özgün giriş kapısı mihraba dönüştürülmüştür. Ahşap ve sade bir minber eklenmiştir. Apsis nişleri korunmuştur. Bema korunmuş, kadınlar mahfili olarak kullanılmıştır. Son cemaat mahali eklenmiştir.	Çan kulesi minare olarak kullanılmaktadır.	Yapıda çok fazla süsleme yer almamaktadır. Ancak önceden var olan ve Victor Venüs'ü anan yazı korunmaktadır

Ergin (2019) in Mersin’de yaşayan bir Hristiyan kişiyle röportajından aktardıkları, Nusratiye Caminin dönüşüm sebebi ve güncel durum ilişkisini ortaya koymaktadır:

“... O kilise camiye çevrildi. Sorun değil; mesela, içi hala aynı. Oraya zaman zaman giderim çünkü o kilise çok güzel bir kiliseydi. Orada büyüdüğümü söyleyebiliriz. Eskiden dini bayramlarda dua etmek için giderdik. Uray Caddesi'ndeki Nusratiye Cami oldu. Ancak cami olması önemli değil. Örneğin, yurt dışından gelen üst düzey rahipler bazen görmek isterdi. Hocaya gittiğimde, kapıyı açardı. Rahipler içeri girip baktığında; düzen aynı... Peki, bir cami olmasının önemi nedir? Bu, Tanrı'nın başka bir kapısı...”

İbadet edemeyeceğini bildiği halde bir Hristiyanın anılarında var olan, ona ait olan mekâna gitmek istemesi, kişinin mekâna yeni bir anlam yüklemesi ile ilgilidir. Özellikle anılarda yer edinen mekânın eskisi gibi olması veya eskisine benzemesi kişiler için sembolik bir anlam ifade etmektedir. Hristiyan cemaatin kolektif belleğinde bir işaret taşı olan bu mekâna ulaşabilmeleri kolektif kimliklerini sürdürebilmeleri için de oldukça önemlidir. Öte yandan yapı artık bir cami olarak kullanılmakta ve bölgedeki Müslüman halka hizmet vermekte, onların kolektif belleğinde de bir işaret taşına dönüşmektedir. Her iki toplumun inanç ve kültür unsurlarının mekân üzerinde çaprazlanmasıyla zenginleşen yapı her iki kimliğin de aidiyet unsuru olan önemli bir hibrit kültürel miras ögesidir.

Kiliselerin cami olarak kullanılmaları, orijinal amaçlarına uygun olmayan ekler alması veya dönüşümler geçirmesi sebebiyle köklerine ait anlamlarını kaybedeceklerini düşündürebilir. Dolayısıyla yapıların dönüşümden sonra özgün olmadıklarına yönelik bir algı ortaya çıkabilir (Güney 2016). Ancak özgünlüğün zamanda ve mekânda donmuş bir yapısal öğeden daha fazlası olduğu gerçeği unutulmamalı; farklı kullanıcıların ve zamanın farklı özgünlükler yaratabileceği göz ardı edilmemelidir. Yeni kullanıcıların kiliseleri kendi camileri haline getirmek için yaptıkları müdahaleler mekânı nasıl yeniden yorumladıklarını göstermekte; bu yorumlama da onların dünyalarına olan bağlılıklarını ve yaratıcılıklarını yansıtmaktadır.

Çizelge 5.7. Müdahale Analizinin Mülkiyet ve Tescil Tarihi ile İlişkisi (Yazar tarafından oluşturulmuştur)

Yapı Adı	Müdahale Analizi		
	Mülkiyet	Tescil Tarihi	Müdahale Düzeyi (Minör-Orta-Majör)
Eski Cami	VGM	09.09.1981	Minör
Nusratiye Cami	VGM	Ulaşılamadı.	Minör
Osmaniye Cami	Osmaniye Cami Şerifini Koruma ve Yaşatma Derneği	14.07.2003	Majör
Kemalpaşa Cami	Tarsus Müftülüğü	28.11.2012	Majör
Kaleköy Cami	VGM	17.11.1989	Minör
Cumanun Cami	VGM	13.05.1992	Orta
Sultan Alaaddin Cami	VGM	22.09.1979	Minör
Yeni Cami	VGM	06.11.1988	Minör
Mustafa Kocakaya Cami	VGM	20.03.1991	Minör

Öte yandan incelenen durumlarla birlikte dönüşüm sebebi ne olursa olsun yapıların müdahale düzeylerinin ait oldukları mülkiyet ve tescil tarihleri ile de ilişkili olduğu görülmektedir. VGM ye ait olan yapıların tescil tarihlerinin de farklı kurumlara ait olan diğer iki örnekten daha erken olduğu Çizelge 5.7 de görülmektedir. Bu durum yapıların korunması gerekli kültür varlığı olarak daha erken tarihlerde tescillenmesine, erken

farkedilmesine ve korunmasına da olanak sağlamıştır. Ancak, mülkiyeti farklı kuruluşlarda olan Osmaniye Cami ve Kemalpaşa Cami örneklerinin tescil tarihleri gecikmiş haliyle farkedilmeleri ve korunmaları diğer örneklerle göre daha geç olmuştur.

Eski Cami örneğinde hala korunan çan kulesi, yazıt ve plan şeması; Cumanun Cami örneğinde korunan süsleme ve plan şeması, dönüşüm yüzyıllar önce yapılsa bile, yapıların saygı duyularak kullanılmasının bir sonucudur. İbadet gereksinimi için dönüştürülen kiliselerde ise yapının ait olduğu kuruluşa göre dönüşüm müdahalesinin durumu değişmektedir. VGM gibi tarihi yapıları korumak için çalışan resmi kurumların gözetiminde olan yapılar daha erken farkedilmiş ve korunmuştur. Yapıya gösterilen özen, bölge halklarının da yapıya saygılı davranmasını sağlamıştır. Üçağz Kale Cami, Sultan Alaaddin Cami, Yeni Cami, Mustafa Kocakaya Cami örneklerinde plan şeması, süsleme, çan kulesi, yazıt gibi her iki sosyal kimliğin izlerinin özenle korunması bu durumu kanıtlamaktadır. Ancak farklı kurumlara ait olan Osmaniye Cami ve Kemalpaşa Cami çok geç tescil edilmiş; bu sebeple hem doğa hem de insan müdahalesine karşı savunmasız kalmıştır. İki yapıda da plan şeması zedelenmiş, süsleme, bema, yazıt gibi sosyal kimlik izleri kaybolmuştur. Öte yandan iki sosyal kimliğin de rızasını alarak gerçekleşen dönüşümün ise saygı çerçevesinde gerçekleştirildiği ve her iki sosyal kimliğin de yapıya değer verdiği, Nusratiye Cami örneğinde karşımıza çıkmaktadır.

Bu sebeple ülkemizde, henüz keşfedilmemiş bu tarz hibrit kültürel miras değerlerinin olduğu bilincine varılmalıdır. Bundan sonra yapılacak çalışmalarda hibrit kültürel miras değerleri göz önünde bulundurulmalı ve bu değerlerin korunmasına yönelik çalışmalar yoğunlaştırılmalıdır.

6. SONUÇLAR

Mekân, kullanıcısıyla beraber var olmakta, gelişmekte, değişmekte ve özne yok olduğunda yok olmaktadır. Kültürel miras değerinin öznesinden ayrılması da onun varlığını tehlikeye sokmakta; yeniden kullanılması ise tarihi bir belge olarak değerini artırmaktadır. Kültürel değerler olarak kendilenmiş yapılar, toplumların kolektif hafızasının korunmuş ürünleridir. Mimari korumada asıl mesele, bu hafızanın geleceğe nasıl aktarılacağıdır. Başka bir deyişle soru, bir toplumun kültürel kimliğinin nasıl korunacağıdır. Kendileme süreci ile çok kültürlü bir anlam içeren yapı, yeni eklenen her katmanın değeriyle zenginleşebilir.

Bu katmanları açıkça okuyabileceğimiz kendilenen yapılara en iyi örnek camiye dönüştürülmüş kiliselerdir. Bir kilisenin, farklı bir din için bile olsa, yeniden ibadet amacıyla kullanılması işlevsel olarak bir süreklilik duygusu yaratmakta; mekânda var olan eski anıların üzerine yeni anılar ekleyerek değerinin katmanlaşmasını sağlamaktadır. Farklı kültür değerlerinin somut bir yapı üzerinde hibritlenmesi iki ayrı topluluğun teker teker temsil ettiğinden çok daha fazlasını temsil etmektedir. Ancak bu temsiliyet çaprazlamanın hassas bir şekilde oluşması; paylaşılan değerlerin sürekliliğin sağlanması ve korunmasıyla mümkündür. Sürekliliğin sağlanabildiği yapılar sadece tarihsel bir süreci değil, iki farklı kimlik arasında uzlaşmayı da temsil etmektedir. Bu sebeple farklı kültürlerinin katmanlaştığı kendilenmiş dini yapılar önemli hibrit kültürel miras değerleri olarak, hassas ve planlı çalışmalarla korunmalıdır. Farklı dini amaçlarla kullanılmaları konusunda subjektif değil; daha objektif bir bakış açısıyla bakmak ve hibritleşmeyi toplumların kültürel değerlerine bir hakaret olarak değil bir kültürün işlevini kaybetmiş yapısını kendileme yöntemi ile koruyarak yaşatmak olarak algılanmalıdır.

Hibritleşmeyi uluslararası düzeyde yaymak ve bilimsel bir temele oturtmak gerekmektedir. Çünkü hibritleşme, toplumların hassas değerlerine dokunmaktadır. Bu konuda en tarafsız olarak çalışmalar yapabilecek kuruluşların başta UNESCO olmak üzere koruma üzerine çalışan sivil toplum kuruluşlarının olacağı nettir. Bu nedenle söz konusu sivil toplum kuruluşlarının hibrit yapıların çok katmanlı özellikleriyle korunmaları ve geleceğe aktarılmaları hususunda uluslararası sözleşme hazırlayarak dünya ülkelerinin imzalarına sunmaları gerekmektedir. Ayrıca bu sözleşmenin maddeleri hem devlet yönetim düzeyinde hem toplumsal düzeyde yayılarak tüm dünyanın bilinçlendirilmesi gerekmektedir.

7. KAYNAKLAR

- Ahn, Y. K. 2007. Adaptive Reuse of Abandoned Historic Churches: Building Type and Public Perception. Doctor of Philosophy Thesis, Texas A&M University, 231 p.
- Ahunbay, Z. 2013. 2013'ün Tartışmalı Yeniden Kullanım ve İhyaları. *Mimarlık Dergisi*, Sayı 374, <http://www.mimarlikdergisi.com/index.cfm?sayfa=mimarlik&DergiSayi=388&RecID=3322> [Son Erişim Tarihi: 04.05.2020]
- Ahunbay, Z. 2016. Tarihi Çevre Koruma ve Restorasyon. Yem Yayınları, 212 s.
- Akdemir, S. A. 2019. Dünyada ve Türkiye'de Kültürel Miras Yönetimi, Bununla İlgili Ulusal ve Uluslararası En İyi Uygulama Örnekleri. Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi, 191 s.
- Alçıcioğlu, C. 2014. Adaptive R e-use of Gothic Churches Converted to Mosques by Ottoman Empire and Their Adaptive Re-uses. MSc Thesis, Oxford Brookes University, 136 p.
- AlSayyad, N. 2001. Hybrid Urbanism. Greenwood Publishing Group. 258 p.
- Anonim 1: <https://sozluk.gov.tr/> [Son Erişim Tarihi: 03.05.2020]
- Anonim 2: <https://tr.wikipedia.org/wiki/Dosya:BlankMapTurkeyProvinces.png> [Son Erişim Tarihi: 24.05.2020]
- Anonim 3: <https://tr.wikipedia.org/wiki/Keldaniler> [Son Erişim Tarihi: 24.05.2020]
- Anonim 4: https://earth.google.com/web/search/mersin+eski+camii+tarsus/@36.91765512,34.89740251,22.5776825a,769.05036173d,35y,0h,0t,0r/data=CigiJgokCXiwjCbhjEJAeAONwoyhWUJAGZPFgGVUoEFAIVW-_mGPEEFA [Son Erişim Tarihi: 27.05.2020]
- Anonim 5: <https://www.kulturportali.gov.tr/turkiye/mersin/gezilecekyer/eski-camii-tarsus> [Son Erişim Tarihi: 05.05.2020]
- Anonim 6: <https://earth.google.com/web/search/Cami+%c5%9eerif,+Nusratiye+Cami,+5206.+Sokak,+Akdeniz%2fMersin,+T%c3%bcrkiye/@36.80042605,34.63334403,6.91356393a,499.4228452d,35y,-0.0000005h,20.3724136t,0r/data=CigiJgokCQScKHKiZkJAEU59l79MZkJAGZG0OW-HUUFAlRDb9WCTUEFA> [Son Erişim Tarihi: 27.05.2020]
- Anonim 7: https://www.google.com/maps/uv?hl=tr&pb=!1s0x1527f3a84d52ee49%3A0xf64ffa63ebb5841!3m1!7e115!4shttps%3A%2F%2Fh5.googleusercontent.com%2Fp%2FAF1QipPomK-ETz1ZDN721YvDWlpmX84yJul4R0_L_40-%3Dw260-h175-n-k-no!5smersin%20nusratiye%20camii%20-%20Google%27da%20Ara!15sCgIgAQ&imagekey=!1e10!2sAF1QipO2cpRypY5aWJs7CsZ-5D8CUUQQTa-BpCkZyCFG [Son Erişim Tarihi: 25.05.2020]
- Anonim 8: https://www.google.com/maps/uv?hl=tr&pb=!1s0x1527f3a84d52ee49%3A0xf64ffa63ebb5841!3m1!7e115!4shttps%3A%2F%2Fh5.googleusercontent.com%2Fp%2FAF1QipPomK-ETz1ZDN721YvDWlpmX84yJul4R0_L_40-%3Dw260-h175-n-k-no!5smersin%20nusratiye%20camii%20-%20Google%27da%20Ara!15sCgIgAQ&imagekey=!1e10!2sAF1QipO2cpRypY5aWJs7CsZ-5D8CUUQQTa-BpCkZyCFG

h175-n-k-no!5smersin%20nusratiye%20cami%20-
%20Google%27da%20Ara!15sCgIgAQ&imagekey=!1e10!2sAF1QipPomK-
ETz1ZDN721YvDWlpmX84yJul4R0_L_40- [Son Erişim Tarihi: 25.05.2020]

Anonim 9:
https://www.google.com/maps/uv?hl=tr&pb=!1s0x1527f3a84d52ee49%3A0xf64ffa63ebb5841!3m1!7e115!4shttps%3A%2F%2Fh5.googleusercontent.com%2Fp%2FAF1QipPomK-ETz1ZDN721YvDWlpmX84yJul4R0_L_40-%3Dw260-h175-n-k-no!5smersin%20nusratiye%20cami%20-%20Google%27da%20Ara!15sCgIgAQ&imagekey=!1e10!2sAF1QipNDZq9aoMDqXl4B0j-HAJQxIQzN7pIq1B8aN4Pr [Son Erişim Tarihi: 25.05.2020]

Anonim 10:
https://earth.google.com/web/search/osmaniye+cami+mersin/@36.81914751,34.6118663,44.36666332a,963.24248731d,35y,14.12732327h,26.34052212t,-0r/data=Cn8aVRJPCiUweDE1MjdmMzcxNmViYjRmNmQ6MHhkNjY5NzNlYzgzM2JjZDc4GcuBHmrbaEJAIWA7GLFPTkFAKhRvc21hbml5ZSBjYW1pIG1lcNpbgCIAEiJgokCemduQKuZkJAEVLIQCZIZkJAGVsj7E6pUUFAlRK_q4Z5UEFA [Son Erişim Tarihi: 27.05.2020]

Anonim 11:
<https://earth.google.com/web/search/kemalpa%c5%9fa+cami+mersin/@36.93459666,34.90382538,18.84409903a,859.67343778d,35y,333.71023226h,36.54483485t,0r/data=CoEBGlcSUQolMHgxNTI3ZGU1NTFlMTg1MTMzOjB4NDYxZWl5YjU1N2NlODU0MRkHN2PioHdCQChzHmeasHNBQCoWa2VtYWxwYcWfYSBjYW1pIG1lcNpbgCIAEiJgokCRlowteWaUJAESqUa7haaEJAGSjsXJqtT0FAIXizQn1FTUFA> [Son Erişim Tarihi: 27.05.2020]

Anonim 12:
https://earth.google.com/web/search/Kale%c3%bc%c3%a7a%c4%9f%c4%b1z,+%c3%9c%c3%a7a%c4%9f%c4%b1z+Camı,+Demre%2fAntalya,+T%c3%bcrkiye/@36.19715,29.847144,5.20506914a,832.89026422d,35y,0h,45t,0r/data=CqMBGnkScwolMHgxNGMxZTg5YWFjZGU5ZjlmOjB4NWeyYmQ3ZjA0MWU2YTg2ZBkFNBE2PBICQCGsAN9t3tg9QC04S2FsZcO8w6dhxJ_EsXosIMOcW6dhxJ_EsXogQ2FtaSwgRGVtcmUvQW50YWx5YSwgVMO8cmtpeWUYAiABIiYKJAKiFN86iHhCQBHwND4mF3dCQBkbZ55EhnRBQCGBYRR-UnJBQCgCv [Son Erişim Tarihi: 27.05.2020]

Anonim 13:
<https://earth.google.com/web/search/kalei%c3%a7i+kesik+minare+camı/@36.88286644,30.70603395,38.77094973a,367.4911287d,35y,-0.00067325h,0.61739033t,0r/data=CigiJgokCdsLz9xlcUJAefKNvDHDcEJAGaqcNV6ztj5AIQBmz7wQsz5A> [Son Erişim Tarihi: 27.05.2020]

Anonim 14:
<https://earth.google.com/web/search/sultan+alaaddin+camı/@36.88321857,30.70723026,41.09635472a,483.94363911d,35y,-0.00057944h,4.97752998t,0r/data=Cn8aVRJPCiUweDE0YzYzM5MDA2N2FhYjdHNTc6MHg2N2MwOGIzMzg5MTM0ZDc3GS8iQDwBcUJAIS7RD9n2tD5AKhRzdWx0YW4gYWxhYWRkaW4gY2FtaRgCIAEiJgokCQxiH8UncUJAEd552UPccEJAGYKk0JuWtT5AIdzOravmsz5A> [Son Erişim Tarihi: 27.05.2020]

- Anonim 15: https://tr.wikipedia.org/wiki/Vahiy_kitab%C4%B1 [Son Erişim Tarihi: 24.05.2020]
- Anonim 16: https://www.ortodokslartoplulugu.org/bayramlar-yortular-kutlamalar/kutsal-hafta__trashed/ [Son Erişim Tarihi: 24.05.2020]
- Anonim 17: <https://www.arkeolojikhaber.com/haber-serafim-serafin-18392/> [Son Erişim Tarihi: 26.05.2020]
- Anonim 18: https://earth.google.com/web/search/ka%c5%9f+yeni+camii/@36.19940113,29.63936308,10.58377599a,451.08948473d,35y,48.62448471h,44.09083572t,-0r/data=CnkaTxJJCiUweDE0YzFkYTVhMDQ1NzU5OGY6MHhiZmQ2NzM4YjE2ZTEwYWY5GY3O-SmOGUJAIQu7gzNToz1AKg5rYcWfIHllbmkgY2FtaRgCIAEiJgokCSZKSbpAcUJAEZ5vuK7ecEJAGcX3ZiUrtj5AIXhLde_usz5A [Son Erişim Tarihi: 27.05.2020]
- Anonim 19: <https://tr.wikipedia.org/wiki/Evanjelizm> [Son Erişim Tarihi: 24.05.2020]
- Anonim 20: <https://earth.google.com/web/search/mustafa+kocakaya+camii/@36.26336801,29.41473577,19.00301161a,150.60856214d,35y,0h,0t,0r/data=CigiJgokCaUSt2-mHEJAEZ8UAXS0F0JAGfquvzq0rz1AIYhUGmwFmj1A> [Son Erişim Tarihi: 27.05.2020]
- Anonim 21: http://www.icomos.org.tr/Dosyalar/ICOMOSTR_tr0243603001536681730.pdf [Son Erişim Tarihi: 06.05.2020] Venedik Tüzüğü EK-1
- Anonim 22: http://web.deu.edu.tr/terracottas/kumid/doc_icomos_1994_nara_01.asp [Son Erişim Tarihi: 06.05.2020] Nara Özgünlük Belgesi EK-2
- Anonim 23: <https://www.facebook.com/photo.php?fbid=10153653280357840&set=gm.1713236748904717&type=3&theater> [Son Erişim Tarihi: 09.05.2020] EK-4.a
- Anonim 24: <https://www.facebook.com/photo.php?fbid=10153450313078264&set=gm.1740435726184819&type=3&theater> [Son Erişim Tarihi: 09.05.2020] EK-4.a
- Anonim 25: <https://www.facebook.com/photo.php?fbid=10153698065502840&set=gm.1721136561448069&type=3&theater> [Son Erişim Tarihi: 09.05.2020] EK-4.a
- Anonim 26: https://www.google.com/maps/uv?hl=tr&pb=!1s0x1527de551e185133%3A0x461eb9b557ce8541!3m1!7e115!4shhttps%3A%2F%2Fh5.googleusercontent.com%2Fp%2FAF1QipMRTi-ofozCmmispNjgk0x0KXscYMf-DSNTgvl6D%3Dw129-h130-n-k-no!5starsus%20kemalpa%C5%9Fa%20cami%20-%20Google%27da%20Ara!15sCgIgAQ&imagekey=!1e10!2sAF1QipPECTDgAeXgaBXu6Lqspes52hskiG_ONRxTzLw8 [Son Erişim Tarihi: 27.05.2020] EK-4.d

- Anonim 27: <https://www.google.com/maps/uv?hl=tr&pb=!1s0x1527de551e185133%3A0x461eb9b557ce8541!3m1!7e115!4shttps%3A%2F%2Fh5.googleusercontent.com%2Fp%2FAF1QipMRTi-ofozCmmSPNjgk0x0KXscYMf-DSNTgvl6D%3Dw129-h130-n-k-no!5starsus%20kemalpa%C5%9Fa%20cami%20-%20Google%27da%20Ara!15sCgIgAQ&imagekey=!1e10!2sAF1QipMmSauOREu1r7vdceUQCqomQmMY2S8wggDAPxUY> [Son Erişim Tarihi: 27.05.2020] EK-4.d
- Anonim 28: <http://www.asirproje.com.tr/project/sehzade-korkut-camii/> [Son Erişim Tarihi: 27.05.2020] EK-5.b
- Anonim 29: <http://yalcin.eu/index.php/de/urlaubsgebiete/urlaub-in-kas/277-kas-allgemein> [Son Erişim Tarihi: 27.05.2020] EK-5.d
- Anonim 30: <https://en-gb.facebook.com/pg/Dort-Mevsim-Kas-560291120709905/posts/> [Son Erişim Tarihi: 27.05.2020] EK-5.d
- Anonim 31: <https://www.facebook.com/photo.php?fbid=604410499661585&set=oa.1655110904776031&type=3&theater> [Son Erişim Tarihi: 27.05.2020] EK-5.e
- Anonymous 1: <https://www.oxfordlearnersdictionaries.com/> [Son Erişim Tarihi: 04.05.2020]
- Arpacıoğlu, B. 2006. Cami Sembolizmi Üzerine Bir Deneme. *Yeni Yüksektepe Dergisi*, Sayı: 53.
- Asatekin, G. 2004. Kültür ve Doğa Varlıklarımız Neyi, Niçin, Nasıl Korumalıyız?. Kültür Varlıkları ve Müzeler Genel Müdürlüğü Yayınları Yayın No:104, Ankara, 188 s.
- Ashcroft, B., Griffiths, G., Tiffin, H. 2007. Post-Colonial Studies The Key Concepts. Second edition, Routledge, 305 p.
- Assmann, J. 2015. Kültürel Bellek Eski Yüksek Kültürlerde Yazı, Hatırlama ve Politik Kimlik. Ayrıntı Yayınları, 358 s.
- Armağan, A. L. 1996. XVI. Yüzyılda Teke Sancağı: Tapu-Tahrir Defterlerine Göre. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 387 s.
- Aydın, A. 2011. 19. Yüzyıl Mersin Kiliseleri. Pitura Yayınevi, 158 s.
- Aydoğdu, H. 2004. Modern Kimlikte Öznenin Ölümü. *Kâzım Karabekir Eğitim Fakültesi Dergisi*, Yıl: 2004 (10): 115-147.
- Aykaç, P. Determination of Presentation Principles for Multi-Layered Historical Towns Based on Cultural Significance Case Study: Tarsus. MSc Thesis, Middle East Technical University, 266 p.
- Aykut, A.S., 2000. İbn Battuta Seyahatnamesi, Yapı Kredi Yayınları, 1012 s.
- Ballance, M.H. 1955. Cumanin Cami'i at Antalya: A Byzantine Church. *Papers of the British School at Rome*, Volume 23, pp 99-114.
- Balta, E. 2018. The Greek-Orthodox Community of Mersin (Mid-Nineteenth Century to 1921). In: Yenişehirlioğlu, F., Özveren, E., Ünlü, T. S. (Eds.), Eastern Mediterranean Port Cities A Study of Mersin, Turkey-From Antiquity to

- Modernity, Springer, 264 p.
- Bauman, Z. 2003. Modernlik ve müphemlik. çev: İsmail Türkmen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 375 s.
- Baybliss, R. 1997. The Alacami in Kadirli: Transformations of a Sacred Monument. *Anatolian Studies*, vol.47 pp. 57-87.
- Bektaş, B. 2014. Bu Camide Çan Kulesi de Var Minare de. <https://www.haberler.com/bu-camide-can-kulesi-de-var-minare-de-6567948-haberi/> [Son Erişim Tarihi: 24.05.2020]
- Bergson, H. 1998. Metafiziğe Giriş. Çev. Barış Karacasu. Bilim ve Sanat Yayınları.
- Berlin, I. 2009. Return of the Volkgeist. *New Perspectives Quarterly*, 26 (3): 29-39 s. <https://onlinelibrary.wiley.com/toc/15405842/26/3> [Son Erişim Tarihi: 21.05.2020]
- Bevan, R. 2006. The Destruction of Memory Architecture at War. Reaktion Books, UK, 242 p.
- Bhabha, H. K. 2006. Cultural Diversity and Cultural Differences. In: Ashcroft, B., Griffiths, G., Tiffin, H. (Eds.), *The Post Colonial Studies Reader*, Taylor & Francis, 587 p.
- Bilgili, A. S. 1994. XVI. Yüzyılda Tarsus Sancağı ve Tarsus Türkmenleri (Varsaklar). Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 472 s.
- Bilgin, N. 1990. Fiziksel mekândan insani ya da insanlı mekâna. *Mimarlık Dergisi*, 241 (3): 62-65.
- Bilgin, N. 1999. Kollektif Kimlik. İkinci Basım, Sistem Yayıncılık, 244 s.
- Bilgin, N. 2007. Kimlik İnşası. Aşına Kitaplar, İzmir, 336 s.
- Bilgin, N. 2009. Kültür Değişimleri ve Kimlik Sorunları. Aramızdan Ayrılışının 40. Yılında Prof. Dr. Mümtaz Turhan Sempozyumu, 02-03 Kasım 2009. Ankara: Gazi Üniversitesi Rektörlüğü Yayınları, Ankara, ss. 161-188.
- Bilgin, N. 2011. Eşya ve İnsan, 2. Basım, Gündoğan Yayınları, İstanbul, s. 117.
- Binan, D. U., Cantimur, B. 2010. Mimari Korumada Güncel Konular. Özaslan, N., Özkut, D. (ed.), Anadolu Üniversitesi Yayınları, Eskişehir, 215 s.
- Borgia, E. 2003. Archaeology in Cilicia in the Ancient Travellers' Notes. Mersin Üniversitesi Kılıkia Arkeolojisini Araştırma Merkezi (KAAM) Yayınları-VII (Özel Sayı), Durugönül, S., Durukan, M. (Ed.), Mersin.
- Bozkurt, İ. 2001. Salnamelerde Mersin. Yüksek Lisans Tezi, Mersin Üniversitesi, 162 s.
- Brower, S. M. 1980. Territory in Urban Settings. In: Altman, I., Rapoport, A. And Wohlwill, J. (Eds.), *Human Behavior and Environment*, Plenum, New York.
- Buckingham, D. 2008. Introducing Identity. In: Buckingham, D. (Ed.), *Youth, Identity, and Digital Media*. Cambridge: The MIT Press, pp. 3-6.
- Collis, E. 2005. The Multiple Modernities of a Coastal Village in Turkey. PhD Thesis, University of London, 301 p.

- Connerton, P. 1999. How societies remember. Cambridge University Press, UK, 121 p.
- Coomans, T., De Dijn, H., De Maeyer, J., Heynickx, R., Verschaffel, B. 2012. Loci Sacri. Leuven University Press, 284 p.
- Cuinet, V. 1892. La Turquie D'Asie I-II. ed. Ernest Leroux, Paris.
- Demir, M. 2014. Kur'an'da Ma'bed. Yüksek Lisans Tezi, Harran Üniversitesi, 136 s.
- Demirkıran, Ö. 2018. İşlev Değiştiren Bir İbadet Yapısının Kent Kimliği Üzerinden Okunması; Giresun Kapusen Kilisesi. *International Journal of Social and Humanities Sciences*, 2(2): 37-52.
- Demirtaş, H. A. 2003. Sosyal Kimlik Kuramı, Temel Kavram ve Varsayımlar. *Ankara Üniversitesi Araştırmaları Dergisi*, 2003 1 (1): 123-144.
- Derrida, J. 2003. Öteki Hedef. çev: Melih Başaran, Bağlam Yayıncılık, İstanbul, 143 s.
- Develi, Ş. 2001. Dünden Bugüne Mersin 1836-1990. Mersin Ticaret ve Sanayi Odası Yayınları, Mersin, 252 s.
- Develi, Ş. 2016. Eski Mersin'de Yaşam. İstasyon'dan Fener'e Mersin, Ünlü, T. S., Ünlü, T. (Ed.) Mersin Ticaret ve Sanayi Odası Mersin Kitapları Dizisi-1, 165 s.
- Doğan, A. 2012. 19. Yüzyılda Teke Sancağı Antalya Merkez Kazası'nın Sosyo-Ekonomik Yapısı. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 397 s.
- Douglas, J. 2006. Building Adaptation. Second edition, Butterworth-Heinemann, 678 p.
- Dubois, M. 2002. Refurbishing the house of God: Adaptive reuse of religious building in Flanders. *The Low Countries*, 2000, 70-75, https://www.dbnl.org/tekst/_low001200201_01/_low001200201_01_0011.php [Son Erişim Tarihi: 04.05.2020].
- Durugönül, S. 1999. Nagidos Üzerine Düşünceler. Mersin Üniversitesi Kilikia Arkeolojisini Araştırma Merkezi Yayınları Olba II Özel Sayı, ss. 67-78.
- Eliade, M. 2005. Dinler Tarihi İnançlar ve İbadetlerin Morfolojisi. çev. Mustafa Ünal, Serhat Kitabevi, Konya, 600 s.
- Emecen, F. 1991. Antalya. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, s. 232-236.
- Emgili, F. 2004. Mersin Mübadilleri. Yüksek Lisans Tezi, Mersin Üniversitesi, 268 s.
- Emmett, C. F. 2009. The Siting of Churches and Mosques as an Indicator of Christian-Muslim Relations. *Islam and Christian-Muslim Relations*, 20(4): 451-476.
- Erder, C. 1977. Venedik Tüzüğü Tarihi Bir Anıt Gibi Korunmalıdır. *O.D.T.Ü Mimarlık Fakültesi Dergisi*, 3 (2): 167-190.
- Ergin, E. 2019. Memory, Modernity and Nostalgia: The Narratives of Muslim and Christian Mersinli Women. Master of Arts Thesis, Boğaziçi University, 269 p.
- Erten, S. F. 1940. Antalya Vilâyeti Tarihi. Tan Matbaası, İstanbul, 142 s.
- Eyice, S. 1990. İstanbul'da Kiliseden Çevrilmiş Cami ve Mescidler ve Bunların Restorasyonu. *Vakıf Haftası Dergisi*, Sayı 7, s. 129-146.
- Graumann, C. F. 1976. The concept of appropriation (Aneignung) and modes of appropriation of space. In: P. Korosec-Serfaty (Ed.) *Appropriation of space*

- (Proceedings of the Strasbourg Conference), pp. 113-125.
- Güçlü, M. 1994. XX. Yüzyılın İlk Yarısında Antalya Şehri (1908-1950). Doktora Tezi, Ege Üniversitesi, 272 s.
- Güney, Y. İ. 2016. Appropriation and Authenticity: The case of Transforming Churches into Mosques in Ayvalık. *International Journal of Architecture & Planning*, 4(2): 35-57.
- Güvenç, B. 2003. İnsan ve Kültür. Remzi Kitabevi.
- Halbwachs, M. 2018. Kolektif Bellek. çev. Zuhul Karagöz, Pinhan Yayıncılık, 1.Baskı, 232 s.
- Hasgül, S. 2016. Salnâmelere Göre Adana Vilâyeti'nin Demografik ve Kültürel Yapısı (Adana Merkez, Kozan, Cebel-i Bereket, İçel ve Mersin Sancağı). Yüksek Lisans Tezi, Mersin Üniversitesi, 309 s.
- Hasol, D. 2012. Ansiklopedik Mimarlık Sözlüğü. 12. Baskı, YEM Yayın, İstanbul, 519 s.
- Hart, B. 2013. The (Dis)Continuity of the Johannesburg West Dutch Reformed Church A Study of the Impact and Significance of the Conversion of a former Dutch Reformed Church into a Mosque. Master of Philosophy Thesis, University of Cape Town, 100 p.
- Hayden, R. M., Sözer, H., Erdemir, T. T., Erdemir, A. 2011. The Byzantine Mosque at Trilye: A Processual Analysis of Dominance, Sharing, Transformation and Tolerance. *History and Anthropology*, 22(1):1-17.
- Hayden, R. M. 2016. Intersecting Religiospaces in Post-Ottoman Spaces. In: Rebecca Bryant (Ed.), Post-Ottoman Coexistence. Berghahn Books, 292 p.
- Hayta, Y. 2016. Kent Kültürü ve Değişen Kent Kavramı. *Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 5(2): 165-184.
- Hewstone, M., Jaspars, J. M. F. 1984. Social dimensions of attribution. In: Tajfel, H. (Ed.), European Studies in Social Psychology The Social Dimension Volume 2. Cambridge University Press, pp. 379-400.
- Hild, F., Hellenkemper, H. 1990. Kilikien und Isaurien. Tabula Imperii Byzantini, Band 5, Teil 1, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien.
- Huyssen, A. 1995. Twilight Memories Marking Time in a Culture of Amnesia. Routledge, 303 p.
- Jokilehto, J. 1986. A History of Architectural Conservation. PhD Thesis, The University of York, 466 p.
- Kahraman, S. A. 2017. Günümüz Türkçesiyle Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi: Kütahya, Manisa, İzmir, Antalya, Karaman, Adana, Halep, Şam, Kudüs, Mekke, Medine (9. Kitap: 2 Cilt), Yapı Kredi Yayınları, 1424 s.
- Karabağ, K. 2010. A Computational Architecture Methodology for Design in Traditional Tissue: The Case of Kalkan. PhD Thesis, Middle East Technical University, 277 p.
- Kaymak, G. 2009. Antalya Cumanın Camii Mimari Tarihi ve Bizans Kökeni Rölöve-

- Yapı Analizi-Anıt Koruma ve Bakımı. Adalya Ekyayın Dizisi 9, Suna-İnan Kırac Akdeniz Medeniyetleri Araştırma Enstitüsü, 357 s.
- Kechriotis, V. 2010. 1911 Rum Cemaati Nizamnamesi 20. Yüzyılın Başında Antalya'daki Rumlar. *Toplumsal Tarih*, Sayı 210 ss. 42-51.
- Kırımtayif, S. 2001. Converted Byzantine Churches in Istanbul Their Transformation Into Mosques and Masjids. Ege Yayınları, 139 s.
- Kiley, C. J. 2004. Convert! The Adaptive Reuse of Churches. MSc Thesis, MIT, 159 p.
- Koçu, R. E. 1971. İstanbul Ansiklopedisi Cilt 10, Koçu Yayınları, İstanbul, 542 s.
- Kovacs, J. F. 2007. Sanctifying Ethnic Memory and Reinforcing Place Attachment: Cultural Identity, Sacred Place, and Pilgrimage in Esterhazy, Saskatchewan. *International Journal of Canadian Studies/Revue internationale d'études canadiennes*, (36): 245-265.
- Kuban, D. 1974. Muslim Religious Architecture: Part I: The Mosque and its Early Development. E. J. Brill, Leiden.
- Küçük, S. G., Eyüpgiller, K. K. 2018. Çatalca Vilayeti'nde Camiye Çevrilen Kiliselerin Dönüşüm Süreci ve Mimari Analizi. *Megaron*, 13(1): 51-66.
- Langlois, V. 1947. Eski Kilikya. çev. M. Rahmi Balaban, Mersin Halkevi Yayını, Mersin.
- Latham, D. 2000. Creative re-use of Buildings. Volume 1. Donhead Publishing Ltd, Shaftsbury.
- Lefebvre, H. 2004. Mekânın Üretimi. Sel Yayıncılık, 2. Baskı, İstanbul, 448 s.
- Lenz, S. C. 2012. Converting Sacred Buildings: Revitalizing a Way of Life Through Building Restoration. Master of Architecture Thesis, The University of Cincinnati, 88 p.
- Low, S. M., Altman I. 1992. Place Attachment A Conceptual Inquiry. In: Altman, I., Low, S. M. (Eds.), Place Attachment. Plenum Press, pp. 1-12.
- Maalouf A. 2008. Ölümcül Kimlikler. Yapı Kredi Yayınları/ 1345, 27. Baskı, çev. Aysel Bora, İstanbul, 230 s.
- Mallinson, M. D. S. 2004. Mosque/Churches of Sudan. *Journal of the British Institute in Eastern Africa*, 39(1): 225-241.
- Matovina, T. M. 1997. Sacred Place and Collective Memory: San Fernando Cathedral, San Antonio, Texas. *U.S. Catholic Historian*, 15(1):33-50.
- Misztal, B. A. 2003. Theories of Social Remembering. Open University Press, 200 p.
- Moğol, H. 1990. Şer'iyye Sicillerine Göre XIX. Yüzyılın İlk Yarısında Antalya. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 193 s.
- Moles, O. C. 1976. The Social Science Information Service. *Policy Studies Journal*, 5 (2): 228-234.
- Mumcu, A. 1969. Eski Eserler Hukuku ve Türkiye. *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, (26):3 45-78.

- Nahya, Z. N. 2011. İmgeler ve Ötekileştirme: Cadılar, Yerliler, Avrupalılar. *Atılım Sosyal Bilimler Dergisi*, 1(1): 27-38.
- Negiz, N. 2017. Kentlerin Tarihsel Sürdürülebilirliğinde Kültürel Miras. *Akademia Sosyal Bilimler Dergisi*, 1(3): 159-172.
- Nora, P. 1994. Hafıza Mekânları. Dost Kitabevi, Ankara, 266 s.
- Oğuz, İ. 2006. Tarsus Şer'iyye Sicillerine göre Mersin Kenti'nin Kuruluş Öyküsü. Yüksek Lisans Tezi, Mersin Üniversitesi, 165 s.
- Özdemir, R. 1992. Osmanlı Döneminde Antalya'nın Fiziki ve Demografik Yapısı (1800-1867). *Tarih İncelemeleri Dergisi*, 7(1): 133-166.
- Özgüleş, M. 2017. A Missing Royal Mosque in Istanbul that Islamized a Catholic Space: The Galata New Mosque. In: Necipoğlu, N. (Ed.), *An Annual on the Visual Cultures of the Islamic World*, Volume 34, Brill, 157 p.
- Öztekin, D. 2010. Sosyal ve Fiziksel Çevre Bağlamında Koruma Planları Antalya Kaleiçi Örneği. Yüksek Lisans Tezi, Yıldız Teknik Üniversitesi, 164 s.
- Pınar, M. 2012. Mersin ve İçel'de Siyasi Hayat (1923 1950). Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, 580 s.
- Pol, E. 2002. The Theoretical Background of the City-Identity-Sustainability Network. *Environment and Behavior*, 34(1): 8-25.
- Polat, E. 2008. Türkiye'nin Modern Mimarlık Mirasının Korunması: Kuram ve Yöntem Bağlamında Bir Değerlendirme. Doktora Tezi, Yıldız Teknik Üniversitesi, 151 s.
- Poş, A. 2008. Arşiv Belgelerine Göre Tarsus'ta Sosyo-Kültürel Yapı (XIX. Yüzyılın İkinci Yarısı). Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi, 240 s.
- Poş, A. 2010. Osmanlılar Döneminde Tarsus. Türk-İslam Kültür ve Medeniyetinde Tarsus, ss. 69-88, 28-30 Mayıs 2010, Türkiye Diyanet Vakfı Tarsus Şubesi.
- Ramsay, M. 1960. Anadolu'nun Tarihi Coğrafyası. çev. Mihri Pektaş, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 616 s.
- Relph, E. 1993. Modernity and the reclamation of space. In: Seamon, D. (Ed.), *Dwelling, seeing, and designing: Toward a phenomenological ecology*, SUNY Press, pp. 25-40.
- Riegl, A. 2015. Modern Anıt Kültü. çev. Erdem Ceylan, Diamon Yayınları, İstanbul, 124 s.
- Roth, L. M. 2006. Mimarlığın Öyküsü Öğeleri, Tarihi ve Anlamı. Kabalcı Yayınevi: 160 Başvuru Dizisi: 6, çev. Ergün Akça, İstanbul, 720 s.
- Rott, H. 1908. Kleinasiatiscche Denkmäler aus Pisidien, Pamphylien, Kappadokien und Lykien. Dieterich'sche Verlags-Buchhandlung, 451 s.
- Sağdıç, İ. 2015. İstanbul'da Camiye Dönüştürülmüş Orta Bizans Dönemi Kilise Onarımlarının 19. Yüzyıl Keşif Defterleri Üzerinden İncelenmesi. Yüksek Lisans Tezi, Yıldız Teknik Üniversitesi, İstanbul, 243 s.

- Saifi, Y., Yüceer, H. 2013. Maintaining the Absent Other: The Re-use of Religious Heritage Sites in Conflicts. *International Journal of Heritage Studies*, 19(7): 749-763.
- Schudson, M. 2007. Citizens, Consumers, and the Good Society. *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, Vol. 611, The Politics of Consumption/ The Consumption of Politics, pp. 236-249.
- Schulz, C. N. 1976. Genius Loci Towards a Phenomenology of Architecture. Rizzoli New York, 210 p.
- Schwarz, F. 1997. Kadim BilgeliğinYeniden Keşfi. İnsan Yayınları, İstanbul.
- Sevim, A., Yücel, Y. 1989. Türkiye Tarihi Fetih, Selçuklular ve Beylikler Dönemi. Türk Tarih Kurumu, Ankara.
- Sevinç, B. 2013. Ontolojik Mekân Siyaseti ve Mabet. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, Sayı 67, s. 51-69.
- Strabon. 2000. Strabon Antik Anadolu Coğrafyası (Geographika: XII-XIII-XIV). çev: Prof. Dr. Adnan Pekman, Arkeoloji ve Sanat Yayınları Antik Kaynaklar Dizisi: 1, Kanaat Basımevi, İstanbul, 399 s.
- Şumnu, U. 2002. The 1912 Galata Bridge As A Site of Collective Memory. Master of Fine Arts Thesis, Bilkent University, 81 p.
- Tanyeli, U. 2017. Yıkarak Yapmak Anarşist Bir Mimarlık Kuramı için Altılık. Metis Yayıncılık, İstanbul, 376 s.
- Till, K. E. 2003. Places of Memory. In: Agnew, J., Mitchell, K., Toal, G. (Eds.), A Companion to Political Geography. Blackwell Publishing, pp. 289-301.
- Turan, M. H. 2005. Representation of Historical Stratification in a Church Converted into a Mosque. CIPA 2005 XX International Symposium, 26 September-01 October, Torino, Italy.
- Uğuz, S. 2011. I.Meşrûtiyet'ten Cumhuriyet'in İlk Yıllarına Tarsus (1876-1926). Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, 448 s.
- Uslu, F. 2018. 1960 sonrası Turizm ile Birlikte Gelen Sosyo-Kültürel ve Mekânsal Değişim: Antalya Kaleiçi Örneği. *Turkish Studies*, Volume 13/3 pp. 865-887.
- Ülger, G. 2013. Tapınma Ritüeli İle İbadet Mekânı Arasındaki İlişkinin Göstergebilimsel Bağlamda Okunması: Cemevi Yapıları. Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Teknik Üniversitesi, 153 s.
- Ünlü, T. S. 2007. 19. Yüzyılda Mersin'in Kentsel Gelişimi. Yüksek Lisans Tezi, Mersin Üniversitesi, 331 s.
- Ünlü, T. S. 2009. Bir İskeleyden Liman Kentine Doğu Akdeniz'in Önemli Bir Limanı Olarak On Dokuzuncu Yüzyılın İkinci Yarısında Mersin'de Mekansal Gelişim. *Planlama Dergisi*, Yıl: 2009 Sayı: 3-4, ss. 5-26.
- Velthuis, K., Spennemann, D. H. R. 2007. The Future of Defunct Religious Buildings: Dutch Approaches to Their Adaptive Re-use. *Cultural Trends*, 16(1): 43-66.
- Verim, E. 2015. Amasra'da Osmanlı Dönemi'nde Kiliseden Çevrilmiş Bir Mabet: Fatih Camii. *Osmanlı Mirası Araştırmaları Dergisi*, 2(4): 58-74.

- Vural, S. 2016. Yumruktepe’den Başladı. İstasyon’dan Fener’e Mersin, Ünlü, T. S., Ünlü, T. (Ed.) Mersin Ticaret ve Sanayi Odası Mersin Kitapları Dizisi-1, 165 s.
- Yıldız, F. 2016. Kilise ve Sinagoga Dönüştürülen Endülüs-İslam Dönemi Camilerinin Geç Ortaçağ Hristiyan Kent Yapılaşmasına Etkileri – Sevilla. *Medeniyet Sanat, İMÜ Sanat, Tasarım ve Mimarlık Fakültesi Dergisi*, 2(1): 97-111.
- Yılmaz, E., Eroğlu, S. 2013. Edessa’dan Urfa’ya: Urfa’da Kilise’den Camiye Dönüştürülmüş Yapılar. *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı:30 ss. 1-12.
- Yorulmaz, Ş. 2018. Maronites in Mersin Through Its Process of Becoming an Important Port City (the Nineteenth and the Twentieth Century). In: Yenişehirlioğlu, F., Özveren, E., Ünlü, T. S. (Eds.), *Eastern Mediterranean Port Cities A Study of Mersin, Turkey-From Antiquity to Modernity*, Springer, 264 p.
- Young, R. 2006. The Cultural Politics of Hybridity. In: Ashcroft, B., Griffiths, G., Tiffin, H. (Eds.), *The Post Colonial Studies Reader*, Taylor & Francis, 587 p.
- Yüceer, H. 2016. Adana ve Kuzey Kıbrıs’ta Yer Alan Camiye Dönüştürülmüş Kilise Yapıları Üzerine Bir Karşılaştırmalı Çalışma. *Çukurova Üniversitesi Mühendislik Mimarlık Fakültesi Dergisi*, 31(2): 437-451.
- Yüceer, H., Efeoğlu, M., Zoroğlu, F. 2018. Kozan Kıbrıslar Köyü Cami: Kırsal Alanda Kiliseden Camiye Dönüştürülmüş Bir Yapının Mimari Analizi. *Artıbilim: Adana Bilim ve Teknoloji Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 1(1):80-95.
- Zoroğlu, L. 1996. A Guide to Tarsus. Dönmez Ofset, Ankara, 80 s.

8. EKLER

Ek-1: Venedik Tüzüğü (Anonim 21)

VENEDİK TÜZÜĞÜ

1964

Tanımlar:

Madde 1- Tarihi anıt kavramı sadece bir mimari eseri içine almaz, bunun yanında belli bir uygarlığın, önemli bir gelişmenin, tarihi bir olayın tanıklığını yapan kentsel ya da kırsal bir yerleşmeyi de kapsar. Bu kavram yalnız büyük sanat eserlerini değil, ayrıca zamanla kültürel anlam kazanmış daha basit eserleri de kapsar.

Madde 2- Anıtların korunması ve onarımı için, mimari mirasın incelenmesine ve korunmasına yardımcı olabilecek bütün bilim ve tekniklerden yararlanılmalıdır.

Amaç:

Madde 3- Anıtların korunmasında ve onarılmasındaki amaç, onları bir sanat eseri olduğu kadar, bir tarihi belge olarak da korumaktır.

Koruma:

Madde 4- Anıtların korunmasındaki temel tutum korumanın kalıcı olması, sürekliliğinin sağlanmasıdır.

Madde 5- Anıtların korunması, her zaman onları herhangi bir yararlı toplumsal amaç için kullanmakla kolaylaştırılabilir. Bunun için bu tür bir kullanma arzu edilir, fakat bu nedenle yapının planı, ya da bezemeleri değiştirilmemelidir. Ancak bu sınırlar içinde yeni işlevin gerektirdiği değişiklikler tasarlanabilir ve buna izin verilebilir.

Madde 6- Anıtların korunması, ölçeği dışına taşmamak koşuluyla çevresinin de bakımını içine almalıdır. Eğer geleneksel ortam varsa, olduğu gibi bırakılmalıdır. Kütle ve renk ilişkilerini değiştirecek hiçbir yeni eklentiye, yok etmeye ya da değiştirmeye izin verilmemelidir.

Madde 7- Bir anıtın tanıklık ettiği tarihin ve içinde bulunduğu ortamın ayrılmaz bir parçasıdır. Kültür varlığının tümünün, ya da bir parçasının başka bir yere taşınmasına - anıtın korunması bunu gerektirdiği, ya da çok önemli ulusal veya uluslararası çıkarların bulunduğu durumlar dışında - izin verilmemelidir.

Madde 8- Anıtın tamamlayıcı öğeleri sayılan heykel, resim gibi süslemeler, ancak bunları korumanın başka çaresi yoksa yerlerinden kaldırılabilir.

Onarım:

Madde 9- Onarım uzmanlık gerektiren bir iştir. Amacı, anıtın estetik ve tarihi değerini korumak ve ortaya çıkarmaktır. Onarım kendine temel olarak aldığı özgün malzeme ile güvenilir belgelere saygıyla bağlıdır. Faraziyenin başladığı yerde onarım durmalıdır; yapılması gerekli herhangi bir eklemenin mimari kompozisyonundan farkı anlaşılabilmeli ve gününün damgasını taşımalıdır. Herhangi bir onarım işine başlamadan önce ve bittikten sonra, anıtın arkeolojik ve tarihi bir incelemesi yapılmalıdır.

Madde 10- Geleneksel tekniklerin yetersiz kaldığı yerlerde, koruma ve inşa için bilimsel verilerle ve deneylerle geçerliliği saptanmış herhangi çağdaş bir teknik kullanılarak anıt sağlamlaştırılabilir.

Madde 11- Anıta mal edilmiş farklı dönemlerin geçerli katkıları saygı görmelidir; zira onarımın amacı üslup birliği değildir. Bir anıt üst üste çeşitli dönemlerin izlerini taşıyorsa, alttaki dönemleri açığa çıkarmak ancak bazı özel durumlarda yok edilen malzemenin önemi azsa, açığa çıkarılan malzeme büyük tarihi, arkeolojik ya da estetik değer taşıyorsa ve korunma durumu böyle bir davranışı gerekli gösterecek kadar iyi ise haklı çıkarılabilir. İlgili unsurların öneminin değerlendirilmesi ile ilgili yargıyı ve neyin yok edileceği üzerinde kararı vermek, sadece bu işi üzerine almış kimseye bırakılamaz.

Madde 12- Eksik kısımlar tamamlanırken, bütünle uyumlu bir şekilde bağdaştırılmalıdır; fakat bu onarımın, aynı zamanda sanatsal ve tarihi tanıklığı yanlış bir biçimde yansıtmaması için, özgünden ayırt edilebilecek bir şekilde yapılması gereklidir.

Madde 13- Eklemelere, ancak yapının ilgi çekici bölümlerine, geleneksel konumuna, kompozisyonuna, dengesine ve çevresiyle olan bağıntısına zarar gelmediği durumlarda izin verilebilir.

Tarihi Yerler:

Madde 14- Anıtın bulundukları yerler, bütünlüğün korunması, sağlıklı kılınıp, yaşanır şekilde ortaya konması için özel bir dikkat gerektirir. Böyle yerlerde yapılacak koruma ve onarım çalışmalarında, daha önceki maddelerde açıklanan ilkelerden esinlenmelidir.

Kazılar:

Madde 15- Kazılar 1956 yılında UNESCO tarafından kabul edilmiş arkeolojik kazılarda uygulanması istenilen uluslararası ilkelerle tanımlanan kararlara ve bilimsel standartlara uygun olarak yapılmalıdır.

Yıkıntılar korunmalı, mimari unsurların ve buluntuların sürekli olarak korunması için gerekli önlemler alınmalıdır. Bundan başka, kültür varlığının anlaşılmasını kolaylaştıracak ve anlamını hiç bozmadan açığa çıkartacak her çareye başvurulmalıdır.

Bütün yeniden inşa işlemlerinden peşinen (a priori) vazgeçilmelidir. Yalnız anastylosis'e, yani mevcut fakat birbirinden ayrılmış parçaların bir araya getirilmesine izin verilebilir. Birleştirmede kullanılan madde her zaman ayırt edilebilecek bir nitelikte olmalı ve bu, anıtın korunmasını sağlamak ve eski haline getirmek için mümkün olduğunca az kullanılmalıdır.

Yayın:

Madde 16- Bütün koruma, onarım ve kazı işlerinde her zaman çizim ve fotoğraflarla açıklık kazanmış çözüm getirici ve eleştirici raporlar halinde kesin belgeler hazırlanmalıdır. Temizlemenin, sağlamlaştırmanın, yeniden düzenlemenin ve birleştirmenin her safhası -çalışma sırasında ortaya çıkan, tanımlanmış biçimsel ve teknik özellikler göz önünde tutularak- raporda gösterilmelidir. Bu belgeler bir resmi kurumun arşivine konmalı ve araştırmacılar bundan yararlanabilmelidir. Bu raporların yayınlanması tavsiye edilir.

Prof. Dr. Cevat Erder'in çeviri metni alınmıştır.

Ek-2: Nara Özgünlük Belgesi (Anonim 22)**NARA ÖZGÜNLÜK BELGESİ
1994****Önsöz**

1. Bizler, Japonya'nın Nara kentinde toplanan uzmanlar olarak, kültür mirasının korunması konusunda gelenekselleşmiş kavramları tartışmaya açan ve koruma uygulamalarında kültürlerin ve kültürel mirasın çeşitliliğine daha fazla saygı gösterilmesini sağlamak amacıyla ufkumuzu genişletme yolları ve araçları üzerine bir tartışma başlatmayı amaçlayan bir toplantı fırsatını sunan Japon yetkililerin yürekli girişimini ve entelektüel öngörüsünü selamlamak isteriz.
2. Dünya Mirası Komitesi'nce önerilmiş olan tartışma çerçevesini takdirle karşılıyoruz. Bu Komite, Dünya Mirası Listesi'ne katılmak üzere önerilen kültür varlıklarına ait dosyaların incelenmesi sırasında, tüm ülkelerin kültürel ve toplumsal değerlerine saygılı bir özgünlük kavramını uygulamaya koyma isteğini belirtmiştir.
3. Nara Özgünlük Belgesi 1964 tarihli Venedik Tüzüğü'nün ruhunda tasarlanmıştır. Bu tüzüğü temel alarak onun kavramsal bir uzantısını oluşturmakta, günümüzde, hemen hemen tüm toplumlarda kültür mirasının tuttuğu önemli yeri göz önünde bulundurmaktadır.
4. Küreselleşme ve birörnekleşme baskısıyla karşı karşıya olan ve kültürel kimlik arayışlarının kimi zaman saldırgan bir milliyetçilik ve azınlık kültürlerinin yok sayılması yoluyla sürdürüldüğü bir dünyada, kültür mirasının korunması uygulamalarında da, özgünlüğün dikkate alınmasıyla en büyük katkı, insanlığın ortak belleğinin tüm yönlerine saygı göstermek ve onu aydınlatmak biçiminde kendini göstermiştir.

Kültürel Çeşitlilik ve Miras Çeşitliliği

5. Kültür ve kültür mirası çeşitliliği, tüm insanlık için, yeri doldurulamaz bir duygu ve düşünce zenginliği oluşturmaktadır. Temel bir özellik olarak kabul görmesi gereken bu çeşitliliğin, yalnız korunması değil, geliştirilmesi de insanlığın gelişimi için büyük önem taşımaktadır.
6. Hem kültürler, hem de bunlara bağlı yaşam biçimleri için bu çeşitlilik, mekan ve zaman boyutuyla kendini gösterir. Kültürler arasındaki farkların bir çatışma yarattığı durumlarda, kültürel çeşitliliğe saygı gereği, bütün taraflara özgü değerlerin meşruiyeti tanınmalıdır.
7. Kültürler ve toplumlar, miraslarını oluşturan ve korunması gereken somut ve soyut anlatım biçimleriyle kendilerini ifade ederler. Bu anlatım biçimlerine de saygı gösterilmelidir.

8. UNESCO'nun, "Birimizin kültür mirası, hepimizin mirasıdır" anlayışını ana ilke olarak kabul ettiğini anımsatmak önemlidir. Mirasla ve onun yönetilmesiyle ilgili sorumluluklar, öncelikle o mirası yaratmış olan kültürel topluluğa, sonra da onun korunmasına emek verenlere aittir. Ne var ki, bu sorumlulukların yanı sıra, kültür mirasının korunması için hazırlanmış uluslararası tüzük ve sözleşmelerin kabulü de, bunlarda dile getirilmiş olan ilke ve sorumlulukların dikkate alınmasını zorunlu kılar. Kendi gereksinmelerini diğer kültürel toplulukların gereksinimleriyle dengelemek, ancak bunu yaparken ana kültürel değerlere ters düşmemek her toplum için arzu edilen bir durumdur.

Değerler ve özgünlük

9. Kültür mirasının tüm biçimleri ve tüm tarihsel dönemleriyle korunabilmesi, bu mirasa değerler atfedildiği ölçüde kolaylaşır. Bu değerleri olabilecek en doğru bir biçimde algılama yeteneğimiz, bu değerler hakkındaki bilgi kaynaklarının inanılır olmasına ve doğru anlaşılmasına da bağlıdır. Bu değerleri tanımak, anlamak ve kültür mirasının ilk tasarımına ve sonradan kazandığı özelliklerine, tarihsel varlığına ve anlamına bağlı olarak yorumlamak, söz konusu yapıtın özgünlüğü konusunda varılacak yargının temelini oluşturur ve hem biçimle, hem de malzemeye ilgilidir.
10. Venedik Tüzüğü'nde de bu anlamda yer verilen özgünlük, ulaşılabilir bilgi kaynaklarının inanılabilirliği konusunda niteleyici ana etken olarak belirmektedir. Her türlü bilimsel çalışmada, koruma ve restorasyon müdahalelerinde, Dünya Mirası Listesi'ne kabul edilme sürecinde, ya da kültür mirasıyla ilgili her türlü envanterde özgünlük çok önemli bir işlev yüklenir.
11. Kültür varlıklarına atfedilmiş değerler ve bilgi kaynaklarının güvenilirliği konusundaki yargılar kültürden kültüre, hatta aynı kültürün içinde değişebilir. Başka bir deyişle, değer yargılarını ve bunlara bağlı özgünlük değerlendirmelerini tek ve değişmez ölçütlere dayandırmak kabul edilemez. Tam tersine, kültürlere gösterilecek saygı, her yapıtın ait olduğu kültürel bağlamı belirleyen ölçütlere göre dikkate alınmasını ve değerlendirilmesini zorunlu kılar.
12. Dolayısıyla her kültürde kendi miras değerlerine özgü niteliklerin tanınması ve ilgili bilgi kaynaklarının inanılabilirliği ve doğruluğu, en önemli ve acil olan konudur.
13. Bir anıtın ya da sitin doğasına ve kültürel bağlamına bağlı olarak; özgünlük yargısı çok çeşitli bilgi kaynaklarına bağlıdır. Bu kaynaklar; tasarım ve biçimi, malzeme ve nesneyi, kullanım ve işlevi, gelenek ve teknikleri, konum ve yerleşimi, ruh ve anlatımı, ilk tasarım ve tarihsel evrimi içerir. Bilgi kaynakları yapıtın bünyesinde olabileceği gibi, dışında da olabilir. Bu kaynakların kullanımı, kültür mirasının, sanatsal, teknik, tarihsel ve toplumsal boyutlarıyla tanımlanmasına olanak verir.

Ek I**(H. Stovel tarafından önerilmiştir)**

1. Kültür ve miras çeşitliliğine saygı, bir anıt ya da sitin özgünlüğünü tanımlama ve belirleme girişimlerinde, katı formüller dayatmaktan, ya da standart işlemlerden kaçınmak için bilinçli bir çaba gerektirir.
- 2- Kültürlere ve miras çeşitliliğine saygı içinde özgünlüğü belirleme çabaları, kültürleri kendi doğa ve ihtiyaçlarına göre analitik süreçler ve araçlar geliştirmeye özendiren yaklaşımlar gerektirir. Bu yaklaşımlar birçok ortak yöne sahip olabilir:
 - özgünlüğü değerlendirirken disiplinlerarası işbirliğini sağlamak ve tüm ulaşılabilir bilgi ve uzmanlıklardan uygun biçimde yararlanmaya çaba göstermek;
 - özellikle anıtlar ve sitler söz konusu olduğunda, kabul edilen değerlerin bir kültürü ve bu kültüre özgü çeşitliliği gerçekten temsil etmesi için çaba göstermek;
 - anıt ve sitler için özgünlüğün kendine özgü doğasını, gelecekte yararlı bir bakım ve izleme rehberi olacak biçimde açıkça belgelemek;
 - özgünlük değerlendirmelerini değişen değer ve koşulların ışığında güncelleştirmek.
3. Kabul edilen değerlerin temsil edilmesini sağlamak ve bu değerleri belirleme sürecinin, olanaklar ölçüsünde disiplinler ve topluluklar arası bir uzlaşmayı geliştirecek eylemler içermesi için çaba göstermek özellikle önemlidir.
4. Her kültürün farklı anlatım biçimlerinin ve değerlerinin, evrensel ölçekte saygı görmesine ve anlaşılır olmasına katkıda bulunmak için, kültür mirasının korunmasıyla ilgili herkes, attığı adımları uluslararası işbirliğine dayandırmalı ve bu işbirliğini geliştirmeye çalışmalıdır.
5. İnsanlığın ortak mirasının korunmasında özgünlüğe yüklenen pratik değer artırılması için ön koşul, bu diyalogun dünyanın çeşitli bölge ve kültürlerinde süreklilik kazanması ve genişlemesidir.

Ek II

Tanımlar

- **Koruma:** Bir yapıtı anlamaya, tarihini ve anlamını tanımaya, maddi olarak korunmasını sağlamaya ve gerektiğinde restore ederek değerlendirmeye yönelik tüm işlemleri içerir.

(Dünya Mirası Sözleşmesi'nin birinci maddesinde tanımlandığı gibi, kültür mirası; anıtları, yapı gruplarını ve sitleri içerir.)

- **Bilgi Kaynakları:** Bir yapının doğasını, özelliklerini, anlamını ve tarihini tanımaya olanak veren anıtsal, yazılı,sözlü ve simgesel tüm kaynaklar

Nara Özgünlük Belgesi, 1-6 Kasım 1994 günlerinde Japonya'nın Nara kentinde düzenlenen Nara Özgünlük Konferansı'nın 45 katılımcısı tarafından kaleme alınmıştır. Dünya Mirası Sözleşmesi çerçevesindeki bu konferans, Japon hükümeti Dış İşleri Dairesi ve Nara Valiliği'nin daveti üzerine gerçekleştirilmiştir. Bu daire, konferansı UNESCO, ICCROM ve ICOMOS'un işbirliğiyle düzenlemiştir.

Nara Belgesi'ne son biçimini, Konferans'ın genel raportörleri olan Sayın Raymond Lemaire ve Sayın Herb Stovel vermiştir.

Çeviri: Deniz Mazlum, 2005

Ek-3: Terimler Sözlüğü²⁷

Âlem: Minare, kubbe, sancak direği gibi şeylerin tepesine yerleştirilen maden yapılmış hilal, ay yıldız ya da lale şeklinde süslü tepelik.

Alınlık: Kimi yapılarda giriş kısmının ya da kapı ve pencerelerin üstünde bulunan üçgen veya yarı değirmi süsleme.

Apsis: Kiliselerin ucunda bulunan, yarım daire ya da çokgen şeklinde çoğu tonozla örtülü bölüm.

Barok: 17. ve kısmen 18. yüzyılda Avrupa Katolik ülkelerine ve Latin Amerika'ya yayılmış üslup.

Bazilika: Romalılarda adaletin uygulandığı dikdörtgen planlı yapı. Bazilikalar sonraları bazilikal planlı olarak ifade edilen kiliselere örnek olmuşlardır.

Bema: Erken Hristiyan ve Bizans kiliselerinde apsisin önünde din adamlarının bulunduğu, halkın giremediği ve kot farkıyla neflerden ayrılan kutsal bölüm.

Çan kulesi: Kiliselerde çanın bulunduğu kule.

Devşirme: Başka bir yapıdan alınarak yeni bir yapıya aktarılan yapı ögesi.

Dor düzeni: Tabanı olmayan alt kısmı geniş üst kısmı dar yivli sütunu, sütun başlığını ve süs öğelerini içeren mimari düzen.

Gasilhane: Ölülerin gömülme öncesinde yıkandıkları yer.

Gotik: 12.yy'dan sonra Avrupa'da gelişen sanat akımı.

Gülbezek: Yüzeyleri oyma ve kabartmalı yapraklarla stilize edilmiş bir gül benzetimi.

Filayağı: Taş yapılarda yer alan yüksek ve kalın kâgir ayak.

Filgözü pencere: Gün içinde mekânın her saatte ışık almasını sağlayan yuvarlak veya yıldız şeklinde pencere.

Fresk: Daha yaş iken duvar sıvası üzerine toprak boyalarla yapılan resim.

Harim: Camilerde cemaatin namaz kıldığı geniş alan.

Hücre: Küçük oda.

İkona: Hristiyan inancında yer alan kutsal kişi ve olayları anlatan tasvirler.

Kaide: Sütunun en alt kısmı.

²⁷ Terimler Sözlüğü, Hasol (2012) ve Roth (2006) kaynakları incelenerek hazırlanmıştır.

Kasnak: Kubbeyi taşıyan, daire, kare ya da çokgen planlı kaide.

Kemer: Sütun, ayak gibi iki yapı elemanı arasında açıklığın geçilmesi için yay şeklinde yapılan yapı elemanı.

Kible: Namaz esnasında Kâbe'ye doğru yönelim.

Kompozit düzen: İyon ve Korint düzenlerinin birlikte kullanılmasıyla oluşturulmuş düzen.

Korint düzeni: İyon düzeninden sadece sütun başlığı ile ayrılan düzen. Başlıkta iki sıra kergeryaprağı üzerinde yer alan tablanın dört köşesinde üste doğru yükselen ince uzun kıvrımlar yer almaktadır.

Koro: Apsis ve çapraz sahn arasında kilise korosunun yer aldığı kısım.

Kubbe: Dairesel ya da çokgen şekilli bir tabandan yükselen düzgün kavisli yüzeye sahip dışbükey çatı.

Mahfil: Büyük camilerde hükümdar ya da müezzinler için ayrılmış bölüm.

Kadınlar mahfili: Camilerde kadınlara ayrılmış bölüm.

Mihrap: Caminin kible duvarında yer alan, namaz esnasında imamın durduğu girinti.

Minare: Camilerde müezzinin çıkıp ezan okuduğu ince ve yüksek kule.

Minber: Camilerde hatibin çıkıp hutbe okuduğu, genellikle merdiveni ve üstü külâhlı sahanlığı olan yer.

Mozaik: Taş, cam, çömlek parçalarının bir araya getirilmesiyle oluşturulmuş duvar, döşeme veya tavan kaplaması olarak kullanılan geometrik veya geometrik olmayan tasvir.

Muhdes: Yapının özgün biçimlerine uygun olmayan sonradan yapılmış bölümler.

Mukarnas: Yüzeyden daha geniş bir yüzeye geçiş için Bindirmelik görevi yüklenen prizmatik yapı elemanlarının oluşturduğu bütün.

Naos: Eski Yunan tapınaklarında tanrı heykelinin yer aldığı, sütunlarla çevrili mekân.

Narteks: Erken Hristiyan kilisesinde giriş kısmı.

Nef: Roma bazilikasında uzun merkezi mekân.

Yan nef: Orta nefin yanında yer alan nef.

Niş: Duvara oyulmuş girinti.

Opus Sectila: Roma mimarlığında, geometrik biçimlerde kesilmiş taşlarla kaplanmış duvar ya da döşeme.

Palmet: Palmiye dalı şeklinde kabartma.

Pendantif: Kubbeden plana geçişi sağlayan küre biçimli üçgen yapı elemanı.

Parokial plan: Köy ve mahallelerde yer alan, doğu-batı aksında uzanan ve doğu ucunda apsisi olan kilise.

Payanda: Dikey taşıyıcı elemanı güçlendirmek amaçlı, elemana açılı şekilde yerleştirilen destek.

Plastır: Bir bölümü duvara gömülmüş ayak.

Portik: Küçük sütunlarla taşınan giriş kapısı.

Revak: Üzeri örtülmüş önü açık galeri.

Silme: Yapı elemanlarını çevreleme amacıyla yapılan kabartmalı profil.

Son Cemaat Mahali: Camilerin girişinde yer alan, namaza geç kalanların namaz kıldığı revaklı kısım.

Stoa: Çatılı sütun sırası.

Stilobat: Antik mimarlıkta sütun sekisi.

Sunak: Kurban taşı.

Sütun: Taştan yapılmış dikey taşıyıcı.

Sütun başlığı: Sütunların üzerlerine yük aldığı, genellikle süslü olan kısımları.

Sütunce: Yüksekliğine göre çapı az olan sütun türü.

Şadırvan: Etrafı çeşmelerle çevrilmiş su haznesi.

Tonoz: Kemerin ötelenmesi ile oluşturulan yapı elemanı.

Basık tonoz: Yüksekliği açıklığının yarısından az olan tonoz.

Beşik tonoz: Kesiti yarım silindir biçimli tonoz.

Çapraz tonoz: Haçvari biçimde birleşmiş kemerlerden oluşturulan tonoz.

Haçvari tonoz: Birbirini dik kesen iki tonozun oluşturduğu tonoz.

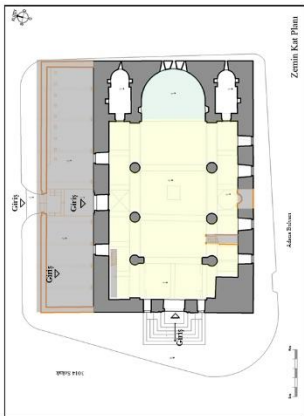
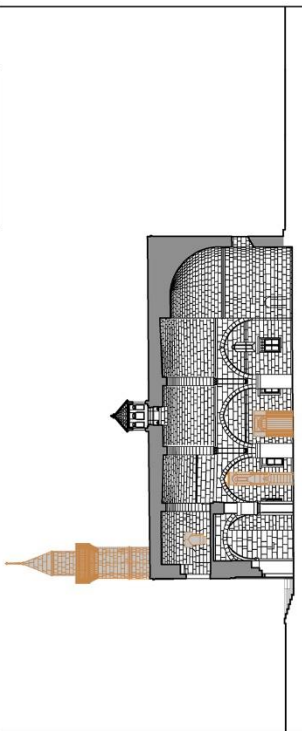
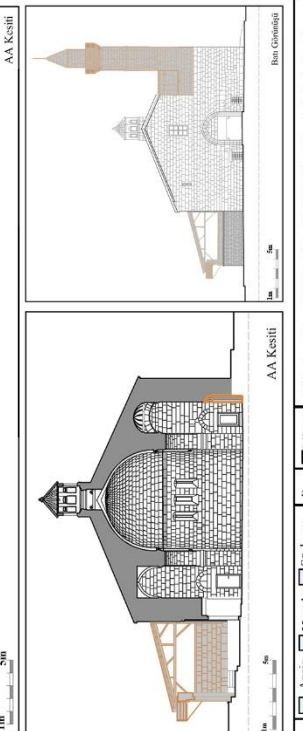
Kaburgalı çapraz tonoz: Çapraz tonozun birleşim kenarlarının taştan çubuklarla donatılmış hali ile elde edilen tonoz.

Tekne tonoz: Orta kısmında normal tonoz, iki ucunda manastır tonozu bulunan tonoz.

Volüt başlık: Klasik İyon düzeninde spiral biçimli kıvrımlara sahip başlık.



Ek-4: Mersin’de Camiye Dönüştürülen Kilise Yapıları Envanter Fişleri

EK 4.a		KÜLTÜREL MİRASIN HİBRİT MEKANLARI: CAMİYE DÖNÜŞTÜRÜLMÜŞ KİLİSE YAPILARI										01
Kilise Adı: St. Ayasofya Kilisesi Cami Adı: Eski Cami	İl: Mersin İlçe: Tarsus	Mahalle: Cami-i Atik Sokak: 3014	İnşaat: M.S. 11. yy Dönüşüm: M.S. 14. yy	☐ Marmeri Katolik ☐ Rum Ortodoks ☐ Bizans Dönemi ☐ Diğer	☐ Ermeni ☐ Diğer	☐ Bilinmiyor ☐ Bilinmiyor	☐ Göç ☐ Mithadele ☐ Diğer	☐ Yok ☐ Depo ☐ Bilinmiyor	☐ Diğer ☐ Bilinmiyor	☐ Yok ☐ Depo ☐ Bilinmiyor	☐ Diğer ☐ Bilinmiyor	
 		 										*(Anonim 23.24.25) ** (Adana Kültür Varlıkları Koruma Bölge Kurulu Müdürlüğü Arşivi) Ermenice kitabele: "Bunısı Turı kapısı doğanlar içindir, senavı meskenidir. Günahları affeden Tımar Ermeni Kralı Oym'ı muhafaza et." yazmaktadır (Langlois 1917).

[illegible]

EK 4.c	KÜLTÜREL MİRASIN HİBRİT MEKANLARI: CAMİYE DÖNÜŞTÜRÜLMÜŞ KİLİSE YAPILARI	03
KİLİSE ADI: St. Nicholas Kilisesi Cami Adı: Osmaniye Cami	İl: Mersin Mahalle: Tozokparan İlçe: Toroslar Sokak: Kuvayı Milliye	İnşa: 19. yüzyıl Dönüşüm: 1935
		☐ Manevi Katolik ☐ Roma Dönemi ☐ Ermeni ☒ Rum Ortodoks ☐ Bizans Dönemi ☐ Diğer
☐ Kilitli ☐ Açık ☐ Diğer	☐ Bulunuyor ☐ Bulunmuyor	☐ Göç ☐ Ferih ☐ Yılhadale ☐ Diğer
☐ Yok ☐ Depo ☐ Bilinmiyor	☐ Yok ☐ Depo ☐ Bilinmiyor	☐ Yok ☐ Depo ☐ Bilinmiyor
		
		

EK 4.d

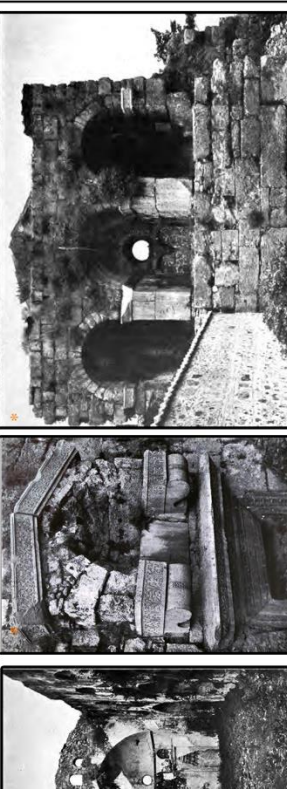
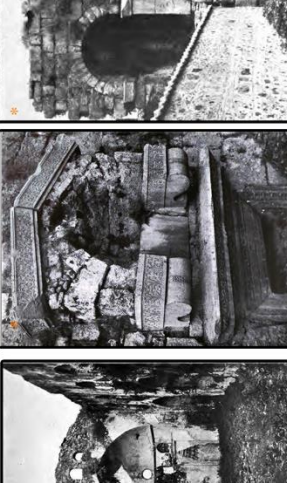
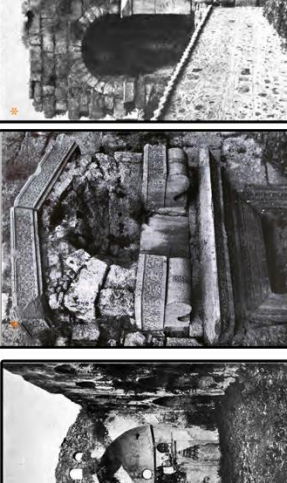
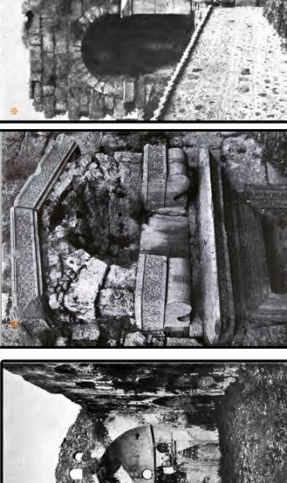
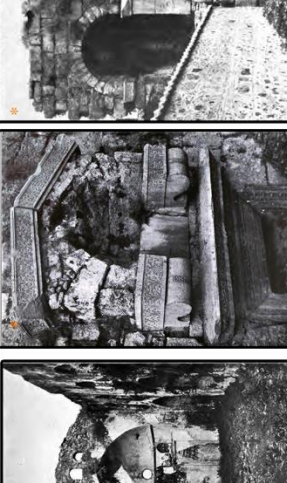
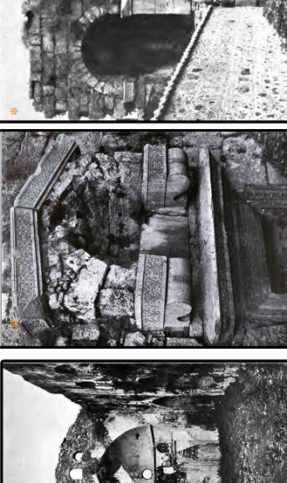
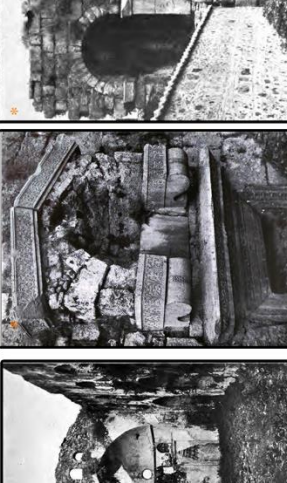
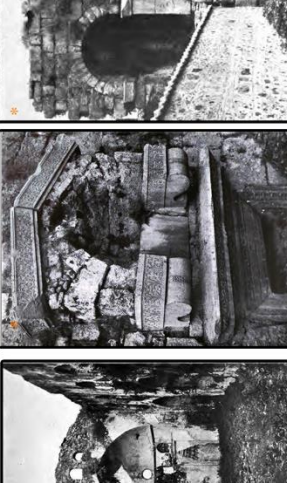
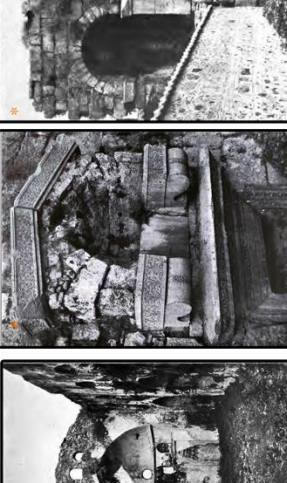
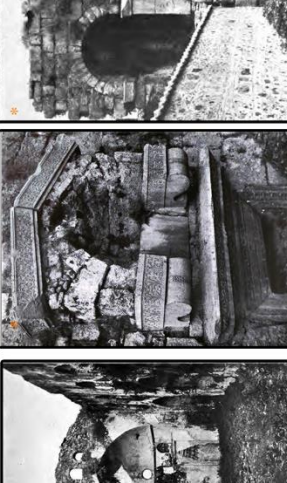
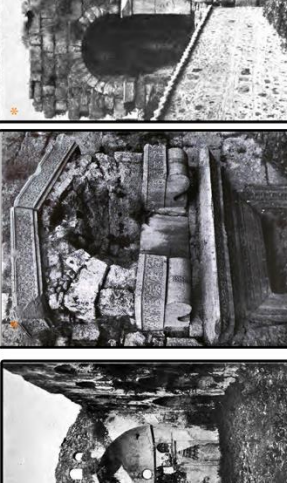
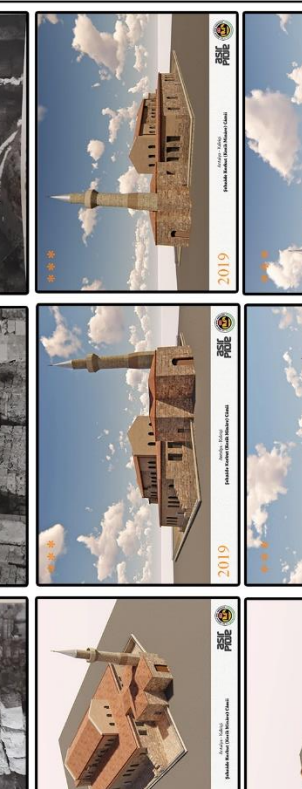
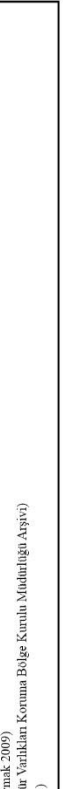
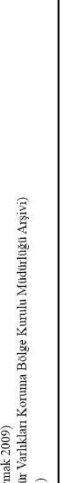
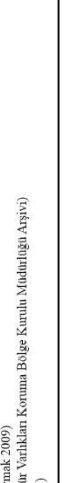
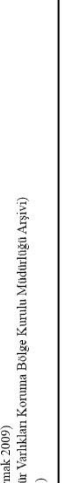
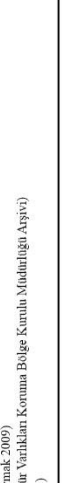
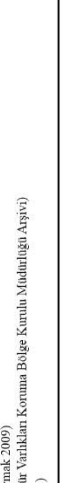
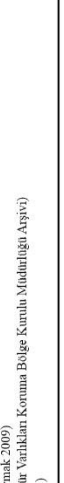
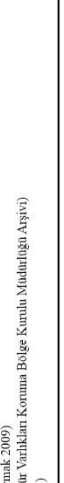
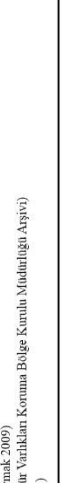
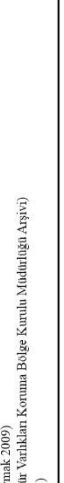
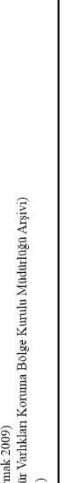
KÜLTÜREL MİRASIN HİBRIT MEKANLARI: CAMİYE DÖNÜŞTÜRÜLMÜŞ KİLİSE YAPILARI

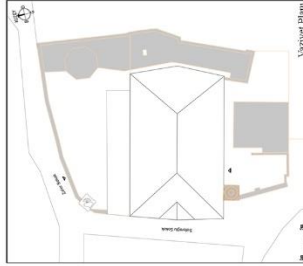
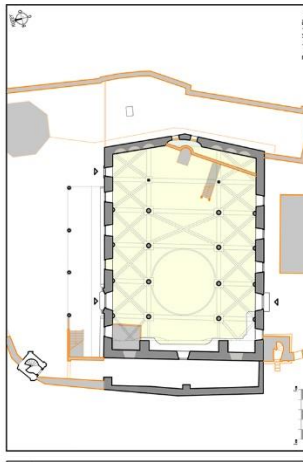
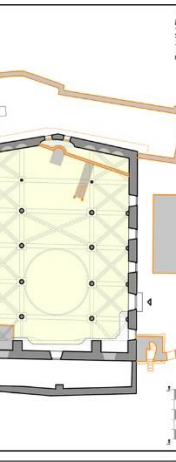
04

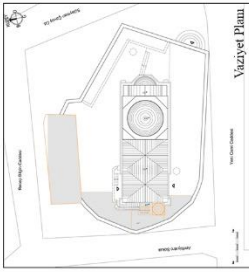
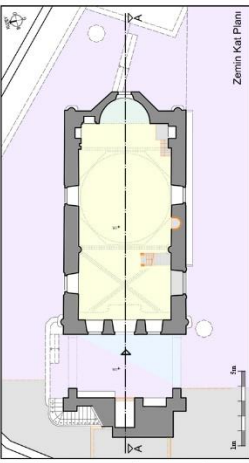
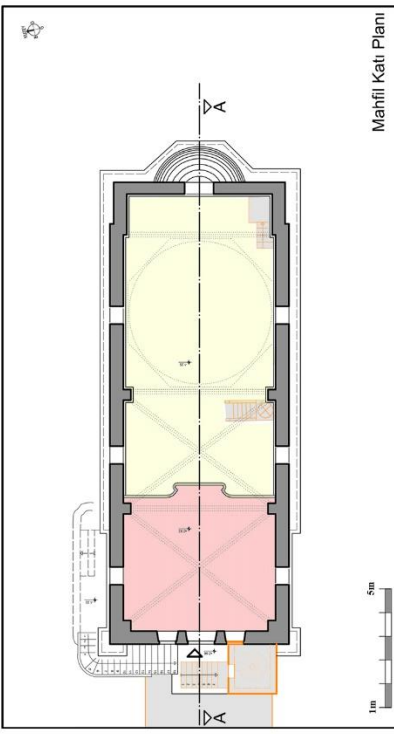
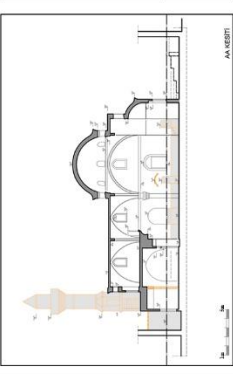
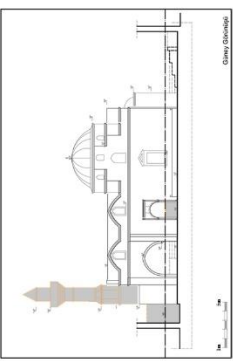
Kilise Adı:Ayos Yorykios Kilisesi Cami Adı:Kemalpaşa Camii	İl: Mersin Mahalle:Kemalpaşa İlçe: Tarsus Sokak:2516 İnşaa: 19.yüzyıl Dönüşüm: 1962	Akt Çizimle Kalınlar	☐ Maruni Katolik ☐ Roma Dönemi ☐ Ermeni ☐ Bizans Dönemi ☐ Diğer ☐ Bilinmiyor	Dönüşüm Zamanı ☐ Fatih ☐ Geç ☐ Mihradele ☐ Diğer ☐ Bilinmiyor	☐ Yok ☐ Depo ☐ Diğer ☐ Bulunuyor
		Zemin Kat Planı			
		AA Kesiti			
		B-B Kesiti			
		Kuzey Görünüşü			
		Batı Görünüşü			
☐ Apsis ☐ Narteks ☐ Stüdenne (Ayaz-Mezarlık) ☐ Nef ☐ Bema ☐ Modfale	☐ Minör ☐ Orta ☐ Büyük (Mabeyn)	Mühürleme (Yazma-Mezarlık) ☐ Frez (Resim)	*Çizimler, Adana Kültür Varlıklarını Koruma Bölge Kurulu Müdürlüğü Arşivi'nden elde edilen belgeler, Aydın (2011)'in kroki çizimleri, güncel fotoğraflar ve yerelde alınan ölçüler karşılıklı olarak yazan tarafından	* (Adana Kültür Varlıkları Koruma Bölge Kurulu Müdürlüğü Arşivi) ** (Anonim 26,27)	2019

Ek-5: Antalya’da Camiye Dönüştürülen Kilise Yapıları Envanter Fişleri

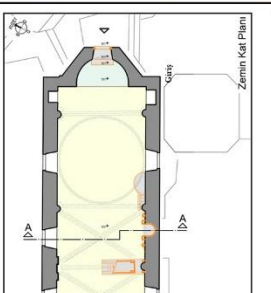
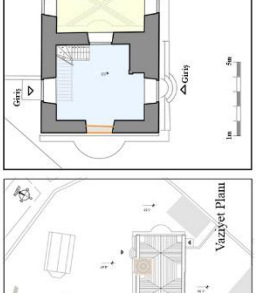
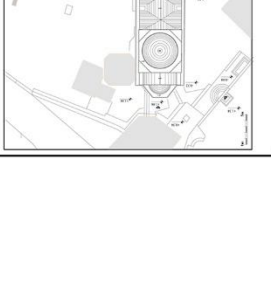
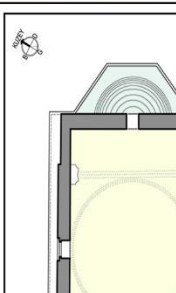
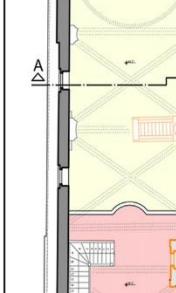
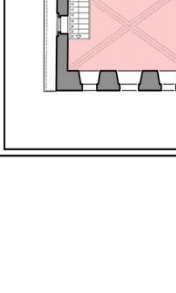
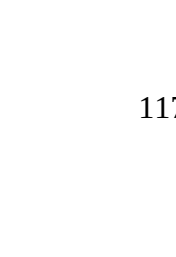
EK 5.a	KÜLTÜREL MİRASIN HİBRİT MEKANLARI: CAMİYE DÖNÜŞTÜRÜLMÜŞ KİLİSE YAPILARI	05
Kilise Adı: Bilinmiyor Cami Adı: Kaleköy Cami	İl: Antalya Mahalle: Simena İlçe: Demre Sokak: Uçağz Köy Yolu	İnşa: Bilinmiyor Doniştüm: 1859
Yapı Durumu	Yapı Durumu	Yapı Durumu
Yapı Durumu	Yapı Durumu	Yapı Durumu
Yapı Durumu	Yapı Durumu	Yapı Durumu
Yapı Durumu	Yapı Durumu	Yapı Durumu
Yapı Durumu	Yapı Durumu	Yapı Durumu
Yapı Durumu	Yapı Durumu	Yapı Durumu
Yapı Durumu	Yapı Durumu	Yapı Durumu
Yapı Durumu	Yapı Durumu	Yapı Durumu
Yapı Durumu	Yapı Durumu	Yapı Durumu
Yapı Durumu	Yapı Durumu	Yapı Durumu
Yapı Durumu	Yapı Durumu	Yapı Durumu
Yapı Durumu	Yapı Durumu	Yapı Durumu
Yapı Durumu	Yapı Durumu	Yapı Durumu
Yapı Durumu	Yapı Durumu	Yapı Durumu
Yapı Durumu	Yapı Durumu	Yapı Durumu
Yapı Durumu	Yapı Durumu	Yapı Durumu
Yapı Durumu	Yapı Durumu	Yapı Durumu
Yapı Durumu	Yapı Durumu	Yapı Durumu
Yapı Durumu	Yapı Durumu	Yapı Durumu
Yapı Durumu	Yapı Durumu	Yapı Durumu
Yapı Durumu	Yapı Durumu	Yapı Durumu
Yapı Durumu	Yapı Durumu	Yapı Durumu
Yapı Durumu	Yapı Durumu	Yapı Durumu
Yapı Durumu	Yapı Durumu	Yapı Durumu
Yapı Durumu	Yapı Durumu	Yapı Durumu
Yapı Durumu	Yapı Durumu	Yapı Durumu
Yapı Durumu	Yapı Durumu	Yapı Durumu
Yapı Durumu	Yapı Durumu	Yapı Durumu
Yapı Durumu	Yapı Durumu	Yapı Durumu
Yapı Durumu	Yapı Durumu	Yapı Durumu
Yapı Durumu	Yapı Durumu	Yapı Durumu
Yapı Durumu	Yapı Durumu	Yapı Durumu
Yapı Durumu	Yapı Durumu	Yapı Durumu
Yapı Durumu	Yapı Durumu	Yapı Durumu
Yapı Durumu	Yapı Durumu	Yapı Durumu
Yapı Durumu	Yapı Durumu	Yapı Durumu
Yapı Durumu	Yapı Durumu	Yapı Durumu

EK 5.b	KÜLTÜREL MİRASIN HİBRİT MEKANLARI: CAMİYE DÖNÜŞTÜRÜLMÜŞ KİLİSE YAPILARI										06
KİLİSE ADI: St. Irene Kilisesi CAMİ ADI: Şehzade Korkut Cami	İl: Antalya Mahalle: Kılınçarslan İlçe: Muratpaşa Sokak: Zafer	İnşa: M.S.5.YY Dönüşüm: M.S.16.YY	☐ Marini Katolik ☐ Roma Ortodoks	☐ Bizans Dönemi ☐ Bizans Dönemi	☐ Emneni ☐ Diğer	☐ Dönüşüm ☐ Bilinmiyor	☒ Ferih ☐ Mithadele ☐ Diğer	☐ Gök ☐ Bilinmiyor	☐ Diğer ☐ Bilinmiyor	☐ Yok ☐ Depo ☐ Bilinmiyor	
											
											
											
											
											

EK 5.c		KÜLTÜREL MİRASIN HİBRİT MEKANLARI: CAMİYE DÖNÜŞTÜRÜLMÜŞ KİLİSE YAPILARI										07	
Kilise Adı: Panaya Kilisesi Cami Adı: Sultan Alaaddin Cami		İl: Antalya Mahalle: Kılınçarslan İlçe: Muratpaşa Sokak: Zafar		İnşa: 1834 Dönüşüm: 1955		☐ Manevi Katolik ☐ Roma Dönemi ☐ Ermeni ☒ Rum Ortodoks ☐ Bizans Dönemi ☐ Diğer		☐ Bitinmiyor ☐ Bitinmiyor		☐ Feith ☐ Geç ☐ Diğer		☐ Yok ☐ Diğer ☐ Depo ☐ Bilinmiyor	
													
													
													
													
													
													
													
													
													
													
													
													
													
													
													
													
													
													
													
													
													
													
													
													
													
													
													
													
													
													

EK 5.d		KÜLTÜREL MİRASIN HİBRİT MEKANLARI: CAMİYE DÖNÜŞTÜRÜLMÜŞ KİLİSE YAPILARI										08																	
Kilise Adı: Evangelistria Kilisesi Camii Adı: Yeni Cami		İl: Antalya İlçe: Kaş		Mahalle: Belediye Sokak: Yeni Cami		İnşa: 1866 Dönüşüm: 1962		☐ Marmari Katolik ☒ Rum Ortodoks		☐ Roma Dönemi ☐ Bizans Dönemi		☐ Emneni ☐ Diğer		☐ Göç ☒ Mibadele		☐ Bilinmiyor ☐ Diğer		☐ Cami ☒ Depo		☐ Diğer ☐ Bilinmiyor									
																													
																													
																													
* (Anonim 29.30) ** (Antalya Kültür Varlıkları Koruma Bölge Kurulu Müdürlüğü Arşivi) Kibele: Evgelisitra alındaki bu yapımak 1866 yılında Kasım ayında Ortodoks Hristiyanlar tarafından inşa edilmiştir. Harici benî Tarrm' yazmaktadır. Kibelenin çevrilmesinde yardımcı olan Kibris asilli Rum atakadışlarına teşekkür ederim.																													

(Ayrıca 29.30)
 * Çizimler Antalya Kültür Varlıklarını Koruma Bölge Kurulu Müdürlüğü
 Aşısından elde edilen belgeler, güncel fotoğraflar ve yerinde alınan ölçüler
 karşılıklı olarak yazır tarafından yeniden oluşturulmuştur.
 Kışbeden: "Frangolista adındaki bir tapınak 1866 yılında Kasım ayında Ordo'daki Hristiyanların katliamları inşa edilmiştir. Hatıra beni 'Türüm' yazmaktadır.
 Kışbeden: "Frangolista adındaki bir tapınak 1866 yılında Kasım ayında Ordo'daki Hristiyanların katliamları inşa edilmiştir. Hatıra beni 'Türüm' yazmaktadır.
 Kışbeden: "Frangolista adındaki bir tapınak 1866 yılında Kasım ayında Ordo'daki Hristiyanların katliamları inşa edilmiştir. Hatıra beni 'Türüm' yazmaktadır.

EK 5.e	KÜLTÜREL MİRASIN HİBRİT MEKANLARI: CAMİYE DÖNÜŞTÜRÜLMÜŞ KİLİSE YAPILARI										09
KİLİSE ADI: Bilinmiyor CAMİ ADI: Mustafa Kocakaya Cami	İl: Antalya İlçe: Kaş	Mahalle: Kalkan Sokak: Yalıboyyu	İnşa: 1837 Dönüşüm: 1934	☐ Marmari Katolik ☒ Rum Ortodoks	☐ Roma Dönemi ☐ Bizans Dönemi	☐ Emami ☐ Diğer	☐ Bilinmiyor ☐ Biliniyor	☐ Ferih ☐ Mithadele	☐ Geç ☐ Diğer	☐ Yok ☐ Depo	☐ Diğer ☐ Bilinmiyor
											
* (Anasim 30:31) ** (Antalya Kültür Varlıkları Koruma Bölge Kurulu Müdürlüğü Arşivi)											

ÖZGEÇMİŞ

SELEN GÜLER

selenguler6@gmail.com



ÖĞRENİM BİLGİLERİ

Yüksek Lisans 2017-2020	Akdeniz Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü, Mimarlık Ana Bilim Dalı, Antalya
Lisans 2011-2017	Dokuz Eylül Üniversitesi Mimarlık Fakültesi, Mimarlık Bölümü, İzmir

MESLEKİ VE İDARİ GÖREVLER

Araştırma Görevlisi 2019-2020	Adana Alparslan Türkeş Bilim ve Teknoloji Üniversitesi
Araştırma Görevlisi 2019-2020	Akdeniz Üniversitesi

ESERLER

Uluslararası hakemli dergilerde yayımlanan makaleler

1-

Ulusal bilimsel toplantılarda sunulan ve bildiri kitaplarında basılan bildiriler

1-

