



Devr-i Hürriyetten Devr-i Cumhuriyete Bir Hafıza Mekânı: Abide-i Hürriyet

*

Elif Balam Sızan¹

ORCID: 0000-0002-9384-6763

Öz

Bu makale bir Hafıza Mekânı olarak Abide-i Hürriyet'i ele almıştır. Anıtın inşası, biçimlendirilmesi ve yeniden üretilmesi konu edilmiştir. Yüzyılı aşan tarihselliği ile mekân, nesnesi olduğu her siyasal iktidar için hatırlatmanın ya da unutturmanın bir aracı haline gelmiştir. Hafızanın toplumsallaşması olarak hatırlatma ya da unutturma, iktidar tarafından inşa edilen mekânın deneyimlenmesi ile demektir. Mekân deneyimi hem katılımcı hem de dışlayıcı bir edimdir. Abide-i Hürriyet de bu hem katılımcı hem de dışlayıcı edimi izleyebileceğimiz bir tarihselliği ifade eder. Anıtın özgünlüğü belirli anları öne çıkarmıştır. 1908 Devriminden Cumhuriyet Türkiye'sine bu anlar, siyasal iktidarın mekân ile ilgili karar aldığı ve almaya zorlandığı dönüm noktaları olmuştur. Mahmut Şevket Paşa'nın cenaze töreni, 1942'de Talat Paşa'nın, 1951'de Mithat Paşa'nın, 1996 yılında Enver Paşa'nın cenazelerinin Hürriyet Tepesi'ne taşınması mekânı yeniden inşa eden anlardır. Meşrutiyet mücadelesinin tarihi kimliklerinin cenazeleri anıtın gölgesine taşındıkça zamandan bağımsız bir tarihsel bloğu ortaya çıkarmıştır. Tarihsel blok mekânı inşa edenler ve mekânı biçimlendirenler arasındaki sürekliliktir. Bu çalışma, Abide-i Hürriyet'i tarihsel bloğun simgeselleşmiş mekânı olarak ele almış ve yüz yılı aşan mekânsal varlığını izlemiştir.

Anahtar Kelimeler: Mekân, Hafıza, Abide-i Hürriyet, Hatırlama, Unutma.

¹ Arş. Gör., Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, E-mail: elif.sizan@hbv.edu.tr



A Place of Memory From Era of Liberty to Era of Republic: Abide-i Hürriyet

*

Elif Balam Sızan²
ORCID: 0000-0002-9384-6763

Abstract

This paper discusses Abide-i Hürriyet as a place of memory. The subject is the construction, re-shaping and reproduction of the monument. The place has been an implement for remembering or forgetting for every political power it is the object of. Remembering or making one forget as the socialization of memory means experiencing the space constructed by power. Experience a place is both participatory and exclusionary. Abide expresses a historicity in which we can follow these experiences. Monument's authenticity highlighted certain moments. These moments, from the 1908 Revolution to Turkey, have been the moments when the political power took decisions and was forced to take decisions about place. The funeral of Mahmut Şevket Pasha, the transfer of the bodies of Talat Pasha in 1942, of Mithat Pasha in 1951, and of Enver Pasha in 1996 to Hürriyet Hill are moments that reconstruct the place. As the burials of the historical identities of the revolution were moved to the shadow of the monument, a timeless historical block emerged. The historical block is the continuity between those who construct the place and those who shape it. This study discussed Abide-i Hürriyet as the symbolic place and pursued its spatial existence.

Keywords: Place, Memory, Abide-i Hürriyet, Remembering, Forgetting

² R. A., Ankara Hacı Bayram Veli University, E-mail: elif.sizan@hbv.edu.tr

Giriş

Bu makale bir Hafıza Mekânı olarak Abide-i Hürriyet'i, inşa edildiği tarihsellik içinde ele almasının yanı sıra, anıtın inşasından hem yakın hem de uzun yıllar sonrasında düzenlenişi, biçimlendirilişi ve yeniden üretilişini anlamaya; dilsizleşen bir mekânı okumaya çalışmaktadır. Bir Hafıza Mekânı olarak Abide-i Hürriyet'in "kullanılma" biçimiyle ilgilenmekte ve kullanılma biçiminde yaşanan kopuşları ve süreklilikleri görmeye çabalamaktadır. Mekânın kullanılma biçimi mekânın içeriğine dairdir. İçerik en kapsayıcı biçimde üretim demektir. Bir "yer" üzerinde var olan/yaşayan insanın varlığını sürdürmesi bir üretim işidir; bu üretim Cangızbay'ın (2011, s. 46) da ifadesi ile gerek bireysel gerekse kolektif görünümleri ile insan tarafından gerçekleştirilen sınırsız sayıdaki işlerin bir bütünüdür. Mekân da bu işlerden biridir. Üretim, mekân kavramının özü anlamına gelir; süreklilik ve kopuşa tabidir. Süreklilik ve kopuş ifadelerinden anlaşılması gereken bireysel ya da toplumsal bir hatırlama ve unutmaya değil, mekânın ve zamanın tarihselliği içinde yerleşiklik kazanan bir hafıza olmalıdır. Süreklilik ve kopuşun içeriği bu edimlere konu edilen yerlerin hatırlanması ya da unutulması değil, hatırlatılması ya da unutturulmasına dairdir. Üretilişi geçmişe ya da geleceğe içkin değil yeni bir "geleceğin" (kavrama biçiminin) inşası ve gelecekte geriye dönük bir bakışla hafızanın (kavrama biçimlerinin³) yerleşik hale getirilmesidir.

Tarihsel bir mekânı var eden temel nitelik o mekânın mevcudiyetidir. Mevcudiyet mekânın var olması ve günümüzle bağlantısıdır. Güncel olan içinde var olabilmekse tarihsel olanı anlamakla mümkündür. Tarihsel olanın ya da geçmişin anlaşılması yalnızca geçmişini hatırlamak demek değildir, çünkü geçmiş yalnızca hatırlanmaz, inşa edilen mekânlarda ve şeylerde vücut bulur. Raivo (2015, s. 97), tarihsel bir mekânı, işaretlemenin, isimlendirmenin, görmenin ve kontrol etmenin önemini vurgular. Vurgulanan bu dört edim bir yerin, sınırları belirlenmiş bir şekilde, yeniden üretilmesini, yazılmasını, okunmasını ve izlenmesini sağlar. Böylece hatırlama ve hafıza siyaseti inşa edilir ve bu yolla tarihsel mekân bir hafıza mekânı olarak mevcudiyet kazanır.

Lefebvre, mekânın bir toplumsal morfoloji olduğunu ve canlı organizmanın yaşantısına benzer biçimde var olduğunu ifade eder. Mekâna dair bu anlayış onu basit bir çerçeve olmaktan çıkarır ve çerçeve olarak inşa eden ve gören yaklaşımların eleştirisini içerir. Bu eleştiri aynı zamanda mekânı inşa edeni/üreteni, üretilen mekândan yararlananları ve bu yararlanmanın neden

³Kavrama biçimi toplumsal idealler ve en geniş haliyle toplumsal söylem olarak anlaşılmalıdır.

ve nasıl olduğunu ortaya çıkarır (Lefebvre, 2014, s. 118). Bu özgül mekânlar inşa edildiklerinde-doğduklarında geçmişe, unutturulduğunda-öldüklerinde geleceğe uzanan yerlerdir. Başka bir deyişle hem bireyin hem de toplumların doğum ve ölümleriyle sınırlı hatıraları aşan, yerleşik oluşu ya da ortadan kalkışıyla da tarihi yansıtan yerlerdir. Hafıza mekânının varlığı da yokluğu da bir tarihi ifade eder. Bu tarih Nora'nın ifadesiyle "*gösterişsiz, fakat iddialı, geleneksel aynı zamanda da çok güncel*" (2006, s. 15) bir tarihtir. Dikkat edilmesi gereken, hafıza mekânının geçmiş ve gelecek arasındaki bu halinin mekânsız ve zamansız olmadığı, tam tersine mekâna ve zamana içkin olduğudur. Bu bağlamda belirli bir "yeri" olan hafıza mekânını, mekânın ve zamanın tarihselliği içinde anlamak zorunludur ve bu anlama, onu bütünsel ve kavrayıcı biçimde ele almak anlamını taşır.

Mekân ve zaman, kavramsal içerikleri gereği birbirinden ayrılmaz: "*Mekân bir zamanı içerir, zaman da bir mekânı*" (Lefebvre, 2014, s. 141). Foucault da "*mekânın kendisinin bir tarihi vardır ve zamanın mekânla olan bu kaçınılmaz kesişmesini bilmezlikten gelmek mümkün değildir*" der (2014, s. 292). Fakat nesnel ve soyut olarak nitelenen her mekân ve zaman fetişleştirilmiş bir nitelik taşır. Mekânın ve zamanın fetişleştirilmiş niteliği, kavramların birer ürün ve yapıt oluşunu gizler ve hem toplumsal olanın maddeleştirilmesine hem de tarihsel olanın evrenselleştirilmesine konu eder. Birer temel kategori olarak mekânı ve zamanı maddeleştirmekten ve evrenselleştirmekten ancak kavramların tarihselliği ile kaçınılabilir. Tarihsellik, birer görme, anlama ve aktarma biçimi de olan bu kavramlara -sallaşma imkânı tanır. Mekânsallaşma ve zamansallaşma temelinde bir düşünce insanlığın varoluşunun tarihselleşmesini ifade eder. Temel kavramların tarihselleşmesi, fiziki dünyanın bireylerce deneyimlenen sınırlarının değişimi olarak izlenebilir. Tarihselleşme, kavramları birlikte izlemek için uygun yöntemi sağlayarak, düşünsel açıdan bir bağlama yerleştirmekte ve kavramların karşılık geldiği toplumsal yapıda bireylerin algı dünyasını genişletmektedir. Bu yaklaşım mekân, zaman ve toplumsal varlık arasında yorumlayıcı bir denge oluşturmak için de zorunludur. Bu yöntemsel zorunluluğun sebebi, toplumsal gerçekliğin mekân, zaman ve toplumsal varlık açısından bütünsel olmasıdır. Mekân, zaman ve toplumsal varlık arasındaki bütünleşme olarak toplumsal gerçeklik aynı zamanda bir nedensellik ifade eder. Bu nedenselliğin bir görünümü toplumsal varlığın iradesini de göz önünde bulunduran zorunluluktur. İnsanın varoluşunun zorunlu olarak toplumsal bir varlığa evrilmesine benzer biçimde öznenin iradesi de zorunluluğu tek yönlü ve mutlak bir nedensellik haline getirir (Can-

gızbay, 2011, s. 65). Tek yönlülük ve mutlaklık, mekân ve zaman kavramlarının maddeleşmesi ve evrenselleşmesine giden fetişleştirilmiş yöntemsel yolu belirler, tarihselleşmeyi gizler. Bu giz sayesinde bilinçli ve iradi özne etkide bulunduğu her nesneyi fetişleştirmiş, öznenin varlık alanını genişletmiştir. Fiziki dünya, öznenin varlık alanının en görünür ve somut olanıdır.

Mekânsallaşma ve zamansallaşmanın birlikte izlenilmesi için fiziki dünyaya ya da yaşanılan dünyanın fiziki mekânlarına bakmak gerekir. Fiziki ve görülebilir olma, bir yerde olma, zamansallaşma ve mekânsallaşmaya öncelidir. Yer, bireyin/öznenin yeridir. Mekân ve zamandaki tarihsel deneyimi algılayacak ve yaşayacak bireye/özneye de nesne sunulması zorunludur. Bir diğer ifade ile zamansallaşma ve mekânsallaşma bir üründe yaşanır. Üretilen bu nesne ise yalnızca izlenebilecek bir nesne olmamalı aynı zamanda deneyimlenecek bir nesne olmalıdır. Nesne, üretilmiş ve içinde bulunduğu tarihselliğin üretim sürecine tabi bir olgu olarak karşımıza çıkar. Bireye sunulan nesne, özne/öznelere tarafından üretilmiştir. Bu özne bir sınıfa, gruba ya da kolektife işaret eder. Bir sınıf, bir grup ya da kolektif ancak bir mekân doğurarak (üreterek) “özne” haline gelir ve toplumsal olarak kabul görür (Lefebvre, 2014, s. 413). Öznenin varlığı, öznenin bu fiziki mekânı üretebilmesi, siyasal olanın varlığı anlamına gelir. Özne, mekân ve zamanda var olur ve içinde bulunduğu tarihselliğe sahip olduğu ölçüde siyaseti ve siyasal iktidarı elinde bulundurur. Siyasal iktidara sahip olan bu sınıf, grup veya kolektif özne nesneyi (mekânı) üretir. Üretilen her mekânın üretene, sahip olanı, biçimlendireni ve dönüştüreni olduğu kadar mekândan dışlananı ve sahipsiz bırakılanı da vardır. Bu yalnızca fiziki dünyada üretilen fiziki nesnelere sahiplik konusu değildir; farklı düzeylerde bir özneleşme/özneleştirme ve nesneleşme/nesneleştirme anlamına da gelir. Özneleşen sınıf, grup ve kolektif olduğu gibi nesneleşen sınıf, grup ve kolektif de vardır. Toplumsal yapı içinde “kişi, özne olmanın yanı sıra nesne olma özellikleri gösteren bir boyut da taşır” (Cangızbay, 2011, s. 55). İlk düzey özne, deneyimlenecek nesneyi üreten ve deneyimlenme biçimini tanımlayan öznedir. Siyasal iktidarın sahibidir. İkinci düzey özne, ilk düzey özne tarafından üretilen mekânı deneyimleyen, özneleşmeye tabi olan, tali bir öznedir. Üçüncü düzey özne ise ilk düzey özne tarafından dışlanan ve sahipsiz bırakılan, bir diğer ifade ile nesnenin deneyiminden de dışlanan ve bu dışlamanın farkında olan öznedir. İlk düzey özneye karşıtlığı ya da çatışması anlamında ondan türeyen fakat tali olmayan

bir özne anlamına gelir. Üçüncü düzey özne dışlanma ve sahipsiz bırakılmanın farkındalığına sahip olmadığı noktada nesneleşmeye⁴ başlar. Fiziki bir nesne olan her mekân, üzerindeki özne ve nesnelere belirli bir zamanda vardır veya yoktur.

Lefebvre'in talep-emir diyalektiği olarak da ifade ettiği özne/özneleşme/özneleştirme ve nesne/nesneleşme/nesneleştirme ilişkisinin bir görünümü olarak mekân ayrıca öznenin ürettiği bir yer olarak "Ne?", "Kimin için?" ve "Kim Tarafından?" sorularının da nesnesidir:

Üretici kapasite ile yaratıcı süreç arayışı, birçok durumda, bir (siyasal) iktidara kadar uzanır. Böyle bir iktidar nasıl uygulanır? Sadece sipariş vermekle mi yetinir? Aynı zamanda "talepçi" de değil midir? Kendileri de "talepçi" olan, çoğu zaman "emreden", her zaman "katılımcı" olan tabi gruplarla ilişkisi nedir? Bu tarihsel bir sorundur: Bütün şehirlerin, bütün anıtların, bütün manzaraların sorunudur. Bir mekânın analizi şu diyalektik ilişkiye yönelir: Talep-emir. Yanında da şu sorular olur: "Kim? Kim için? Kim tarafından? Neden ve Nasıl?" Diyalektik (dolayısıyla çatışmalı) ilişki sona erdiğinde, emirsiz talep ya da talepsiz emir olduğunda, bu durumda mekânın tarihi sona erer. Hiç kuşku yok ki, yaratıcı kapasite de durur. Hala mekân üretimi varsa, bu, iktidarın düzenine göredir; yaratmadan üretilir, yeniden-üretim yapılır. Peki ya talep kesilebilir mi? Sessizlik, son demek değildir (Lefebvre, 2014, s. 138-139).

Bir nesne olarak üretilen mekân ya da toplumsal mekân, basit bir nesne değildir. Nesnelere arasındaki ortaklıkları, eşzamanlılıkları, farklılıkları, düzeni ve düzensizliği kapsar, nesnelere bir "yer" temin eder. Hem düzene hem de düzensizliğe içkindir fakat gerçekdışı ya da ideal değildir. Hem iktidarın eylemlerinin sonucudur hem de yeni eylemlerin "yeridir": "*yeni eyleme imkân tanır ya da ortaya çıkmasını engeller*" (Lefebvre, 2014, s. 99). Bununla birlikte üretilen fiziki mekânı sıradan bir yer olmaktan uzaklaştıran niteliği, üretildiği tarihsellikte ve içinde bulunduğu kentte, mekânda onu deneyimleyen bireye sunduğu bakış imkânıdır. Bu imkân, deneyimleyen kişi için ufukta genişle-

⁴Birey, siyasal iktidar ve özne-nesne ilişkisi Foucault için de toplumsal olamı kuran ve işleyişini belirleyen bir nitelik taşıır: "Dolayısıyla bireyi temel bir çekirdek, ilkel bir atom, iktidarın uygulandığı ya da cezalandırdığı çoğul ve atıl bir şey olarak; iktidarı da bireyleri böylece bastıran ya da parçalayan bir şey olarak düşünmemek gerekir. Aslında bir beden, hareketlerin, söylemlerin, arzuların bireyler olarak tanımlanması ve kurulması tam olarak iktidarın birincil etkilerinden biridir. Yani birey iktidarın dışında ve karşısındaki şey değil, bence iktidarın birincil etkilerinden biridir. Birey iktidarın bir etkisi ve aynı zamanda, bir etkisi olduğu ölçüde de bir araçtır: İktidar, kurduğu birey üzerinden işler (2016, s. 106)." Foucault için bu ilişkiler özellikle on altıncı yüzyıl sonrası merkezleşen ve yoğunlaşan devlette kendini açıkça gösteren ilişkiler anlamına gelir.

yen bir boşluğu mekâna dönüştürülebilme ihtimalidir: Ufuktaki boşluk zihinsel bir somutlama olarak ya da sahiplenen birey vasıtasıyla mekâna dönüşür. Bu dönüşen mekân fiziki bir yapı olarak karşımıza çıkar. “Hafıza Mekânları”, mekân, zaman ve toplumsal varlık arasındaki tarihselliği izleyebileceğimiz fiziki mekânlardan biridir. Nora’nın ifadesiyle hafıza mekânlarının sahip olduğu tarihi, etnografik, psikolojik ve siyasi boyutlar bu özgül mekânları toplumsal kılan nitelikleri de ifade ederler (2006, s. 10). Hafıza mekânlarını özgül kılan birbirinden ayrı fakat bağımsız olmayan boyutlarıdır. Bağımsız olamayışları özgül mekânın toplumsallığını ifade eder.

Hafıza mekânları, tarihsel süreklilik içinde kurulur, inşa edilir ve düzenlenir. Hafıza mekânlarına dair bu ilk kurucu tutum içerici, kapsayıcı ve hatta zapt edici bir nitelik taşıyabilir, bununla birlikte inşa edilen bu mekânlara itiraz edilebilir ve bu mekânlar bir mücadeleye nesne olabilir. Hafıza mekânlarının sahiplenilen ya da itiraz edilen yanı yalnızca inşa anına özgü değil mekânın varlığını sürdürdüğü ve hatta ortadan kalkması durumu olduğunda dahi devam eden bir niteliğe işaret eder. Hafıza mekânlarına ilişkin bu süreklilik hali hatırlamanın ve unutmanın yalnızca bireysel bir tutum değil kolektif bir tutum olması ile ilgilidir. Hafızanın bu toplumsal niteliği aynı zamanda hatırlamaya ya da unutulmaya konu olan yerin veya nesnenin aynı zamanda tarihin de konusu olabilmesi ile de ilgilidir. Fakat tarih, Cangızbay’ın (2011, s. 57) da vurguladığı gibi, insanın yapıp ettiklerini, neden ve sonuç arasındaki ilişki esasında ve öznenin değişmediği bir devamlılıkçı yaklaşım içinde ele alır.

Bu devamlılıkçı yaklaşım, tarihin kazananların tarihi olduğuna dair genel kabulün de bir ifadesidir. Tarih öznenin varlığının devamlılığına vurgu yaparken; öznenin yapıp ettiklerine dair ne ve ne zaman sorularına cevap verir. Fakat dikkate almadığı sorular neden ve nasıldır. Bu sebeple tarih, belirli bir tarihsellikteki öznenin bilinçli müdahalesinin “bilinçsiz ya da gizlenmiş” bir toplamı anlamına da gelir. Bir diğer ifade ile tarihi kazananların ya da birilerinin tarihi olarak kabul etmek onun bilinçli tercihlerle ve seçilmiş anlarla sıralandığı anlamına da gelir. Buna karşıt olarak hafıza daha çok sözlü geleneğin ya da folklorun aktarılması demektir (Legg, 2005, s. 481). Nora (2006) da hafıza ve tarihi bu farklılıklar temelinde açıklar. Hafıza, hali hazırda akılda olan, yaşayan/varlığını sürdüren toplulukların zihninde olanlara ve zihninde kalanlara ilişkin bir bilgi anlamına gelir. Bu tanımlama hafızayı yaşayanların ürettiği bir bilgi olarak görür. Gasset’in, “geçmiş ta uzaklarda, mazide değil, buracıkta, benim içindedir, geçmiş benim yani, benim yaşamımdır” (1992, s. 113) sözü, bu üretilen bilgiye dair, yaşayanlar, hafıza ve zihinde kalışa özgü bir

varsayım olarak da görülebilir. Hafızanın yaşayanlarca üretilen bir bilgi olması onu zorunlu olarak *“hatırlama ve unutma diyalektiğine”* konu eder. Hafıza sürekli biçim değiştirebilir, belirsizliklere ve aniden ortaya çıkışlara açık bir durumdadır. Bunun aksine tarih, yaşayan ya da varlığını sürdürdüğüne ait değil, artık bulunmayan şeylerin yeniden tasarlanıp sıralanması anlamına gelir ve bu tarih her zaman sorunlu ve eksik bir nitelik taşır. Nora, bu durumu Hafıza ve Tarihin çatışması ya da birinin bittiği yerde diğersinin başlaması olarak da anlar ve Nora için *“Hafızanın”* yokluğu *“Hafıza mekânlarının”* varlığını temin eder (Nora, 2006, s. 19).

Hafıza mekânlarının hatırlama ve unutma diyalektiğine konu olması bu mekânların toplumsallığı ve siyasal iktidarın varlığı ile ilgilidir. Mekânların toplumsallığı, siyasal iktidarın bugünü ilgilendirenleri hatırlatmasına veya unutturmasına neden olur. Hatırlama ve unutmaya karar veren ve bu edimlerin mekânda varlığına dair karar veren siyasal iktidar, söz konusu yerin ifade ettiği anlatıyı belirler. Bu anlatı, siyasal iktidarın kendi mekânını üretmesi demektir ve bu mekânı üretecek güce sahip olduğunun teyit edilmesi demektir. Mekân üretmek ve bu mekânları var etmek, siyasal iktidarın sürdürülebilir kılınmasının bir yoludur. Mekân, siyasal iktidarının meşruiyetidir. Meşruiyet, *“bir toplumsal mekân, araç olarak kullanılan ve mevcut bir mekâna şiddet uygulamayı sağlayan rasyonelleştirilmiş, teorileştirilmiş bir formdan yola çıkarak yaratılır”* (Lefebvre, 2014, s. 171). Lefebvre’in ifade ettiği form, siyasal iktidarı ortaya çıkaran mekân ve zamanın tarihselleşmesi olarak ifade ettiğimiz toplumsallıktır.

Toplumsallık, toplumu mekânsallaştıran ve zamansallaştıran tarih, siyasal iktidarın meşru *“şiddet”* uygulayacağı nesnelere üretilmesini mümkün kılar. Nesnelere en görünür olanı fiziki dünya, yerleşilen yer, bir diğer ifade ile mekânlardır. Mekânı hatırlama ve unutma diyalektiğine konu eden de siyasal iktidarın meşruiyeti, meşru şiddeti ve iktidarının sürdürülebilirliği amacıyla, Nora’nın tanımıyla *“hafızanın siyasi kullanımıdır”* (Nora, 2006, s. 40). Siyasal iktidarın mekâna ilişkin verdiği karar mekânı inşa eder, biçimlendirir ve dönüştürür. İnşa, biçimlendirme veya dönüşüm siyasal iktidarda bir geçiş veya kopuş anlamına gelebilir. İnşa, biçimlendirme veya dönüşüm her durumda bir kesiklik demektir. Kesiklik toplumsal gerçeklikte bir yeni durum ya da belirli bir tarihsel an anlamına da gelebilir. Tarihsel an, toplumsal gerçeklik tarafından ortaya çıkan veya belirlenen öznelerce (siyasal iktidar), bu öznelerin yapıp ettikleri ile maddi ve manevi varlıkları ile gerçekliği tanımlama biçimleri ve yeni toplumsal gerçekliği belirleyicilikleri ile öznenin dünü,

bugünü ve yarını arasındaki sürekliliğin yoğunlaştığı anlar demektir (Can-gızbay, 2011, s. 65-66). Bir özne olarak siyasal iktidarın varlık, eylem ve tanımlama gücündeki bu yoğunlaşma, kendi varlığının sürdürülmesi amacını taşır. Bu amacın görünümülerinden biri öznenin mekân üzerinde aktif bir tutum almasıdır. Mekân yapıcı edim, bu geçiş veya kopuş dönemlerinde yoğunlaşır ve farklı kullanma biçimlerinin ortaya çıkmasına sebep olur. Her farklı kullanma biçimi hafızanın şekillenmesinde bir durağı ifade eder ve mekânsal pratiğin değişimidir. Mekânın ve mekânsal pratiğin siyasal iktidar tarafından inşa edilmesi mekânı, toplumsal bir hatırlama veya unutmamanın mekânı haline getirir. Mekânsal pratiğin siyasal iktidar tarafından hatırlatılması veya unutturulması öznenin ürettiği gizdir. Fakat mekânın okunması mümkündür. Lefebvre için mekânın hem okunması mümkündür hem de mekân anlamlıdır; mekân, *“iktidara gönderme yapan şeydir”* (2014, s. 162-163).

Mekânın okunması ya da mekânsal pratiğin anlamı, siyasal iktidarın mekânı nasıl tanımladığı, ne amaçla kullandığı ve diğerlerinin hangi sınırlarda kullanabileceği anlamına gelir. Lefebvre’in ifade ettiği mekânın *“konuşması”* ve *“okunması”*, mekân dolayımı ile farklı düzeylerdeki özneleşmelerin görünümüdür. Bu konuşan ya da okuyan özneler mekânsal pratikleri tanımlayacak, gerçekleştirecek, biçimlendirecek, dönüştürecek ya da engelleyecek olanlardır. Mekânı üreten ve mekân dolayımı ile konuşan siyasal iktidar, meşruiyetini, meşru şiddet tekeli ve iktidarını sürdürülebilir kılmak için mekânda ya da mekân üzerinde yapılabilecek ya da yapılamayacak edimleri *“yönerge”* ve *“buyruklar”* ile belirler. Serbest olan ve yasak olanı belirleyerek mekânın kullanılma biçimlerini sınırlandırır. Lefebvre’in sorup cevapladığı gibi mekân okunabilir. Okunma için mekânın üretilmiş olması zorunludur. Bu zorunluluk ikincil düzeydeki öznenin mekân dolayımını ifade eder. Mekândan bağımsızlaşamayan bu okuma bir sorunu ortaya çıkarır: Gizin deşifre edilmesi. Mekân siyasal iktidarca okunabilir biçimde üretilse de bu okunabilirlik iktidarın mekânın algılanışı ve kavranışı arasında kurmuş olduğu bir karşıtlığa tabiidir. Algılanış ve kavranış arasındaki karşıtlık, bir kesinlik dayatır ve konuşan mekâna siyasal iktidarın istediğini söyler, fazlasını gizler. Bu sebeple mekânı okumakla yükümlü özne, somut olan ile soyut olanı birlikte kavramak durumundadır. Çünkü mekânların üretimi, varlığını somut, maddi faaliyetlere olduğu kadar soyut, kavramsal tanımlamalara da borçludur (Elden, 2019, s. 21-24). Özne, soyut olan ile somut olanı birlikte kavrayarak, kavramaya konu olan nesneyi (mekânı), içeriği, yapısı, özellikleri ve ilişkileri yanı sıra insanın rutin etkinlikleri ile yeniden üretme kapasitesi çerçevesinde ele alabilecek konuma gelir (Lektorski, 2016, s. 12). Soyut olan ile

somut olanı birlikte kavramak, öznenin nesneyi anlamada ezeli ve ebedi bir yaklaşımı olmalıdır. Bu yaklaşım Lenin'in ifadesi ile cansız, soyut, durağan ya da çelişkisiz değil aksine kesintisiz bir hareketle nesnenin içeriğine özgü çelişkilerin tanımlanıp, çözümlenmesidir (Lenin, 1976, s. 195). Ancak bu şekilde mekân tam anlamı ile okunabilir. Mekânı tam anlamı ile okuyabilen özne, mekânı deneyimlemekle birlikte mekânın bilgisine de sahip olur. Bu soyut sahiplik, mekânın siyasal iktidarca belirlenen mekânsal pratiklerinin bir diğer ifade ile mekânın kullanma biçimlerinin değiştirilmesi yönündeki ilk adımdır. Nesneye dair mekânsal pratikleri kavramak ve mekânın kullanılma biçimlerinin değiştirilmesine yönelik bir tutumu Tanyeli'nin geç dönem Osmanlı ve erken dönem Cumhuriyet dönemi mimarlarını anlamak için ifade ettiği yönetsel yaklaşımda da izleyebiliriz: "*Özneyle onun var ettiği nesne arasındaki ilişki üzerinde konuşup konuşamama halinin bir parametre olacağı kanısındayım*" (Tanyeli, 2009, s. 71).

İnşa edilen nesnelere arasında anıt, özel ve özgün bir niteliğe sahiptir. Anıt, basitçe bir kişiyi veya olayı anmak, hatırlamak veya unutmamak için inşa edilen bir yapı olarak tanımlanabilir. Anıt kavramı, hatırlama, unutmama, bir yerde bulunma veya bulunmama fikriyle ilişkilidir. Şehirler içinde anıtlar, belirli bir yeri tanımlamak veya karakterize etmek için önemli referans noktalarıdır (Caves, 2005). Bir heykel, bir bina, herhangi bir nesne ya da kültürel, tarihi veya sanatsal değerini atfedildiği yapılar anıt olabilir. Kültürel, tarihi veya sanatsal atfediş toplumsal hafızanın somutlaştırılması amacını taşır. Bu somutlaştırma, anıtı toplumsal bir kabul ve Lefebvre'in ifadesiyle bir "konsensüs" haline getirir (2014, s. 233). Konsensüs, anıtı üreten siyasal iktidar ve toplum arasında ortaya çıkan toplumsal bir durumdur ve anıt hem onu üreten hem de onu deneyimleyen için pratik ve somut bir nitelik kazanır. Anıtlar hafızayı somutlaştırdığı kadar hafızaya aracılık da ederler. Ancak bu hafıza, iktidara hizmet eden bir hafıza niteliği taşır (Ahıska, 2011, s. 11). Bu bağlamda anıtı deneyimleyen kişinin sorduğu her soruya verilen her cevap üretilen mekân aracılığı ile siyasal iktidarın verdiği ve hatırlanmasını tercih ettiği cevaptır. Toplum içindeki güç ilişkilerinin bir temsilidir. Anıt, bu temsilin hem fiziki hem de sembolik kullanımınıdır.

Anıtın fiziki biçimi ve simgesel kullanımı hafızaya içkindir. Bir anıtın fiziki biçimi onun anlamını belirleyen özelliklerden yalnızca birisidir. Anıt için fiziki biçiminden daha az önemli olmayan anıtın simgesel kullanımınıdır. Fakat anıtın hem fiziki biçimini hem de simgeselliğini önceleyen anıtın inşa edildiği yer ve zamandır. Anıtın inşa edileceği yere ve zamana karar veren özne, anıtın anlamı konusunda ilk belirleyen olarak dile getirilmelidir. İlk belirleyen

olarak özne, siyasal iktidar, belirli bir tarihsel anda bir anıt ile içinde bulunduğu rejimin siyasal ve kültürel temeline dair bir uyumu anlatmak ister. Böylece anıtı rejimin ideolojisini dile getiren sembolik bir araca dönüştürür (Ben-Amos, 1993, s. 53). Anıt siyasal iktidarın, rejimin sembolik aracı olarak bir mekânsal gücü ifade eder. Mekânsal güç, o mekânı belirlemek olduğu kadar, mekânın sahipliği ve mekânın kontrol edilmesi anlamına gelir. Mekânsal güç, mekânda bulunanlara, nesnelere, özne, iktidar ve rejime ait belli soyut kavramları yansıtır ve soyut kavramların içselleştirilmesini de telkin eder.

Lefebvre'in kentsel mekânda bulunan nesnelere anlamak için dile getirdiği "fenomenin boyutları" mekânsal güç için de açıklayıcıdır. Lefebvre, fenomenin boyutları tanımlaması ile bir büyüklük ya da genişliği değil nesnenin yapısal özelliklerini ve etkilerini ifade eder. O'na göre fenomen, anıt, "toplumsal ilişkilerin zemine yansıtılması"nın bir aracıdır; toplumsal ilişkiler en somut düzlemde en soyut düzleme kadar toplumsal aktörlerin arasındaki anlaşmayı bir diğer ifade ile iktidarı temsil eder: bu üretilen nesnel mekânda ikincil özneleşmedir. Fakat, toplumsal ilişkinin yansıtılması tek yönlü bir süreç değildir, "fenomen aynı zamanda stratejilerin çarpıştığı mekândır", çatışma ise üçüncül düzey özneleşmeyi anlatır. Fenomenin üçüncü boyutu, anıtın belirli özgün bir gerçekliği ve yaşamsallığı korumak amacını taşımasıdır, bu ise kavramların içselleştirilmesi ve telkin edilmesi anlamına gelir (Lefebvre, 2017, s. 83-84). İçselleştirme ve telkin, mekânı deneyimleyen için olduğu kadar mekânı üreten öznenin kendisi için de geçerlidir. Hafızanın toplumsallaşmasının yolu hem yaratıcı öznenin hem de deneyimleyen öznenin mekânı tanıması ile gerçekleşir. Halbwasch (2017, s. 141) hafızanın toplumsallaşması durumunu, kolektif hafıza tanımlaması ile birlikte, grubun bir uzam parçasına eklenmesi olarak anlatır. Eklenme durağan, biten ve ani bir edim değildir; hafızanın toplumsallaşması ve anıtın varlığı bir sürekliliği anlatır. Süreklilik siyasal iktidar ve mekân pratikleri arasında devam eden bir ilişkidir. Bu ilişkide söz konusu olan, mekân yapıcı ve mekânı sürdürmek isteyen öznenin amacı doğrultusunda araçsallaşan hafıza ve bu hafızanın somut ve pratik görünümü olan anıttır.

Bir anıtı anlamak ya da daha genel bir ifade ile mekânı okumak için hangi âna ya da kime bakmak gerekir? Anıtın inşa edildiği tarihe mi, inşa edilmesi için karar verilen güne mi, kesin açılış tarihine mi, bu kararları alan kişi ya da gruplara mı ya da bizzat anıtı tasarlayan veya inşasında çalışanlara mı?

Mekânın okunması “yaratıcı kapasitenin”⁵ hafıza ve anlam üretimini deşifre etmek demektir. Bu deşifre her durumda mekânı, yokluğundan deşifrenin başladığı ana kadar izlemeyi zorunlu kılar. Mekân, anıt, ancak tarihsel bir konu olarak ele alındığında okunabilir ve anlaşılabilir. Yapısı gereği istikrar, kalıcılık ve değişime direnme yanılması veren mekân, tarihsel bir konu olarak ele alındığında üretildiği günün koşullarına göre şartlandırılmış, anın yarattığı durumlara göre tekrar şekillendirilmiş ve zamansız biçimde aktarılması bir tarafa mekânı deneyimleyen her nesilce yeniden inşa edilmiştir.

Bir Hafıza Mekânı Olarak Abide-i Hürriyet

Kuban, gerçekliği bütünüyle yansıtmadığına dair bir şerhi de düşerek, anıt ve anıt kavramına dair nostaljik bir tutuma, geçmişteki bir dönemin belirgin bir yapı ile anılmasına işaret eder: “*Bizansı bir Ayasofya ile tanımlamaya kalkışıyoruz; Panteon, Notre-Dame, San Pietro, Selimiye arasında bir karşılaştırma onları doğuran kültürlerin arasındaki bir karşılaştırma yerine geçiveriyor*” (Kuban, 1973, s. 5). Abide-i Hürriyet de ilk bakışta bu nostaljik tutumla ele alınabilir. İkinci Meşrutiyet Dönemini de Abide-i Hürriyet’te izleyebiliriz, fakat bu eksik bir anlatı olacaktır. Abide-i Hürriyet ve Hürriyet-i Ebediye Tepesi özelinde yüz-yılı aşan bir mekânı ifade eden yer, tarihselleşmeye konu olan bir yerdir. Bu tarihselleşme, zaman içinde toplumsal varlığın mekânda hareket etmesi ve bilinçli iz bırakması anlamına gelir. Her bir iz mekânı besleyen bir nitelik taşımakla beraber zamanda işaretlenen bir ân anlamına da gelir. Abideye dair anlatıya bir başlangıç noktası vermesi sebebiyle 1908 Devrimi ve ardından gelen 31 Mart Ayaklanması bu önemli ânların başındadır. Ayaklanma sonucu hayatını kaybeden askerlerin cenaze töreni, anıtın inşası ve 1913 yılında Mahmut Şevket Paşa’nın cenaze töreni, Devr-i Hürriyet’te vurgulamamız gereken tarihsel anlardır. 1923 sonrasının Devr-i Cumhuriyet’inde ise Talat Paşa’nın cenazesinin defnedildiği 25 Ağustos 1943 günü, “Hürriyetin Babası ve Vatan Şehidi” Mithat Paşa’nın cenazesinin defnedildiği 26 Haziran 1951 günü ve Enver Paşa’nın ölümünün 74. Yılında 4 Ağustos 1996 tarihinde getirilen cenazesi hatırlatılmalıdır. Bu tarihsel anların her biri mekânın yeniden üretilmesi ve üretilen mekânın, mekânın yeni “katılımcıları” ile birlikte içinde bulunduğu toplumla bir sentez haline gelmesi demektir. 23 Temmuz 1911’de

⁵ Lefebvre yaratıcı kapasite kavramını, “*her zaman için, bir cemaatin ya da topluluğun, bir grubun, etkin bir sınıfın, bir failin ya da eyleyen kimsenin yaratıcı kapasitesi*” (Lefebvre, 2014, s. 138) olarak tanımlar.

düzenlenen bir törenle açılan⁶ Abide-i Hürriyet'in yüz yılı aşan mekânsal varlığı, devlet, toplum, ekonomi ve düşünce yapısında devralınan bir mirası ve Devr-i Hürriyet'ten Cumhuriyet'e geçişi simgelemektedir.

İnalçık (2010, s. 3-4), 1908 Devrimi'nin saltanatı fiilen yıktığını, bugünün Türkiye Cumhuriyeti'ni hazırlayan koşulları ortaya çıkardığını ve Türkiye'yi anlamak için meşrutiyet dönemini anlamının şart olduğunu dile getirmiştir. Toprak (1997, s. 9) da Türkiye tarihinin en belirleyici evresi olarak tanımladığı İkinci Meşrutiyet Dönemini siyasal yaşamda bir dönüm noktası ve toplumsal siyasetin başlangıcı olduğunu vurgular: “Osmanlı kamuoyu, o günkü deyimiyse ‘efkâr-ı umumiyye’ bu tür bir siyasal oluşumun ürünüdür”.

Toplumsal bir siyasetin ve “efkâr-ı umumiyye”nin ortaya çıkışı yeni bir toplumsallığı tanımlar. Bu toplumsallık Soja'nın ifadesiyle “somut mekânsallığa” sebep olur (2017, s. 174). Somut mekânsallık yalnızca fiziki bir alanı ifade etmez. Somut mekânsallık, en genel coğrafi tanımla meşrutiyet rejiminin işleyeceği Osmanlı coğrafyasının tamamı olabileceği gibi, yeni siyasetin siyasal simgelerinin topluma tanıtılacağı ve yansıtılacağı Hürriyet Tepesi örneğinde olduğu gibi sınırları fiziki olarak belirli ama soyut olarak zaman ve mekândan azade nitelikler de gösterebilir. Somut mekânsallık bir toplumsal üretim, yeniden üretim ve bu toplumsallık için bir mücadele anlamına gelir. Bu mücadele⁷ yeni toplumsallığın siyasal iktidarının hem fiziki mekânı hem de siyasal olanı korumak, güçlendirmek ve yeniden yapılandırmak için eyleme geçmesi demektir.

Yakın Çağ Türkiye tarihinin vazgeçilmez durağı olan 1908 Devrimi, o dönem devletin sınırları içinde bulunan Manastır sokaklarında bulunan bir bildiri ile kendini tam anlamı ile görünür kılmıştır (Ahmed Refik, 1324-1326, s. 45). Somut mekânsallık⁸ öznenin eylemliliğinin merkezinde görünür bir hale gelmişse de 1908 Devrimi İstanbul'da resmi ve sade bir tebliğ ile duyurulmuş, şaşkınlığa hatta bir kararsızlığa sebep olmuştu. Bu kararsızlık ya da atalet

⁶BOA.MV.154.80.

⁷Mücadele hiçbir zaman tek yönlü işleyen bir nitelik göstermez, tarafların varlığını ifade eder. Cangızbay'ın da vurguladığı gibi toplumsal gerçekliğin özel üreticileri yoktur; toplumsal gerçeklik insanın eylem/fiil halinde bulunduğu her an ve her yerde bütün insanlar tarafından üretilir (2011, s. 43). Farklılık ya da siyasal iktidarın özgüllüğü, toplumsal gerçekliğe kendi biçimini verme konusundaki gücü ve “yetkili” olmasındadır. Bu nedenle özneyi tanımlamak mekânda yetkili olanı tanımlamaktır.

⁸Rumeli ve özellikle Manastır'da Meşrutiyet kutlamalarını belgeleyen fotoğraflar için (Margulies, 1997).

“efkâr-ı umumiyye”nin üzerindeki yasakların⁹ kalkması ile “gökten inen bir hürriyet” idealine dönüşmüştür:

Oh!,,, Hürriyet... Hürriyet... Bize gökten inen bir kutsi seda gibi gelen bu tatlı kelime. Bu her şeyden çok kulağı okşayan, cihanın her nağmesinden latif, her şeyden muazzez olan kelime... Hürriyet!... Hürriyet... (İkdam, 1908/2021).

Hüseyin Cahit, Meşruiyetin ilanının İttihat ve Terakki Cemiyeti için beklenmedik bir başarı olduğunu, hem de bir gün önce imparatorluğu titreten sarayın birden yıkıldığı ifadeleri ile anlatırken (Yalçın, 1943, s. 16), otuz yılda yaşanan “Genç” Türkleri görmezden geliyor ve yalnızca sekiz ay sonra ortaya çıkacak ayaklanmaya ihtimal vermiyordu. Oysa Bağdat Mebusu Babanzade İsmail Hakkı, Kansu’nun eski rejime dönme girişimi (2016, s. 75) olarak da tanımladığı 31 Mart Ayaklanmasını “Cehennemi Bir Gün” başlığı ile anlatmaktaydı:

10 Temmuz 1324 bütün Osmanlılar, hatta bütün cihan-ı İslamiyet ve medeniyet için nasıl inşirah-bahş bir yevm-i iydi, bir şetaret olduysa 31 Mart 1325’de ondan bin kat daha ma’kus bir şiddetle menhus, matemengiz ve cehennemi olmuştur (2004, s. 96).

Gökten inen hürriyetin “Cehennemi Bir Gün” ile yok olma ihtimali, siyasi iktidara mücadelenin sürekliliği niteliğini öğretir. Lefebvre’in “iktidara gönderme yapan şey” olarak tanımladığını vurguladığımız mekânın, somut bir mekânsallık olarak yerleşiklik kazanması bu mücadelenin toplumsal olan her şeye sirayet emesi ile mümkün olacaktır. Bu durum mekânın toplumsal olarak üretilmiş bir anlamlar bütünü olmasının da doğrudan bir sonucudur. Değişen toplumsallık ya da ortaya çıkan yeni siyasi iktidar fiziki mekânı kendi anlam, simge, işaret ve yapıları ile yeniden inşa etmeye başlar ve fiziksel mekânda tek tek inşa edilmeye başlanan, belirli ideallerle kuşatılmış, anıtlar ve yapılar bir bütünün parçası haline gelirler (Rasmussen, 2020, s. 8).

Mimarlık ve hafıza ilişkisi üzerine çalışmasında Erkmen, Osmanlı toplumunun geleneksel olarak anıtlara karşı mesafeli olmasına¹⁰ rağmen Abide-i Hürriyet’in inşasını meşruiyet krizinin çözülmesi olarak dile getirir (2006, s. 110). Bahsedilen meşruiyet krizinin çözümü toplumsal güç ilişkilerinin bir

⁹1908 Devrimi öncesi dönemin kamusal yaşamı yasaklar ve jurnaller ile tanımlanmaktaydı. Bu yasaklar arasında en görünür olanı basına yapılan sansür ve basının kendine uyguladığı otosansür idi.

¹⁰Kreiser de İstanbul’u “*anıt düşkünlüğüne*” yakalanmamış olan tek Avrupa başkenti olarak anlatmıştır (2018, s. 12).

“konsensüse” varılarak çözüme kavuşturulmasıdır. Kabul gören ya da kendini kabul ettiren bir siyasal iktidarın ortaya çıkmasıdır. Anıtın bir fikir olarak ortaya çıkması, siyasal iktidardaki değişimin kamusal alanda da görünür hale getirilmesinin bir sonucudur. Toplumsal güç ilişkisinde yaşanan değişim hem görünür hale gelmiş hem de ebedileştirilmesi amaçlanmıştır. Bununla birlikte anıt kavramının da temelinde yatan ölümsüzleştirme fikrinin anıta adını veren Hürriyet ideali için de bir ölümsüzleştirme temennisi olduğu açıktır. Adnan Adıvar, 1949 yılında, bu ölümsüzleştirme temennisinin anlamını geçmişe dönerek dile getirir:

Hürriyet-i Ebediye Tepesi ismi ebedî hürriyete ancak mezarlar ötesinde erişileceği fikrini veriyor. Hâlbuki bu adı koyanların maksadı hürriyetin bu memlekette bir daha geriye alınamayarak ebedileşeceğini ifade etmek olduğunu sanıyorum (Adıvar, 1949).

1922 yılında abideyi sayfalarına taşıyan mizah dergisi *Aydede'* de hürriyete bu dünyada değil de ebediyette ulaşılacağı fikri trajikomik biçimde çizilmiştir. Fakat hürriyete sahip çıkmak ve hürriyeti bir daha kaybetmemek temennisi, içinde bulunan toplumsallık için yeni ve değerli bir ideali dile getirmektedir:

Ağızlarda bir parola dolaşıyordu: Hürriyet gelmiş! Bazı taraflarda soruyorlardı: Bu hürriyet nedir? Nereden gelmiş? (...) Her ağızdan bir lâkırdı çıkıyor, herkes hürriyeti ve meşrutiyeti kendi bildiği gibi anlıyordu (Yalçın, 1943, s. 16-17).

Siyasal iktidarın simgeselleştirdiği hürriyet ideali aynı zamanda bir siyaset pratiğini de ortaya çıkarmıştır. Bu siyaset pratiği, doğrudan bu simgeleri tanıtmak ve yaygınlaştırmak amacıyla mekân üretmiştir.¹¹ Siyasal iktidarın simgeselliği anıtlarda yoğunlaşır. Bu anıtın yeri, biçimi ve ifade etmeyi amaçladığı anlam siyasal iktidarın pratiğine bağlıdır. Abide-i Hürriyet için mekânın seçimi günün şartları için de anlamlıdır, o dönem pek hatırlarda kalmasa da tarihi olarak dikkat çekicidir.

Şişli camiinden sola giden asfalt, on dakika sonra bizi Hürriyet-i Ebediye Tepesi denilen yere götürür. Abide-i Hürriyet'in dikileceği bundan daha güzel bir yer olamazdı. Nedense rüzgâr, hürriyetin, hür havanın sembolü gibi

¹¹Bu siyaset pratiğinin en temel ve fiziki görünümü, fotoğrafçılığın da yaygınlaşmasının yardımı ile çıkarılan kartpostallar, sokak ve meydan isimlerinin değiştirilmesi gibi sokaktaki insanın kolayca deneyimleyebileceği değişikliklerdir.

gelir. Hürriyet Tepesi, İstanbul'un her zaman en rüzgârlı yeridir. Hürriyet şehitlerinin buradaki kabristanı, tıpkı bir müze gibi, bizi alır, yakın tarihimizin içine götürür (Hürriyet, 1954, s. 4).

Hürriyet-i Ebediye Tepesi ve abide ile ilgili 1954 tarihli bu notlar, "ilk milli anıtın" simgesel, tarihi ve siyasi niteliği ve önemi açısından açıklayıcıdır. Bir simgeleştirme olarak anıt içinde bulunduğu yer ve zamandan bağımsız olmaz. Anıt üretildiği yerde/mekânda ve zamanda bir devamlılık ve odak noktası oluşturur. Abidenin inşa edileceği mekân olarak seçilen yer, her ne kadar Kreiser tarafından İstanbul'un merkezi olmayan bir bölgesi olarak nitelense de (1997, s. 113), tarihsel olarak, Fatih Sultan Mehmet'in İstanbul'un fethi sırasında otağını kurduğu yer olarak bilinen bir bölgedir (Şehsuvaroğlu, 1953, s. 118). Bölge, Hareket Ordusu'nun kente giriş güzergahlarından biriydi, Birinci Ordu Kışlalarının ve Harbiye Mektebi'nin Kağıthane-Çağlayan-Şişli üzerinden yoluydu ve Selanik'ten gelen ordunun ihtiyat kuvvetlerinin de karargâhıydı (Karabekir, 2011, s. 270). 1908 Devrimi ve 31 Mart Olaylarının ertesinde boş "herhangi" bir arazinin, "hatıraya" yer olması ve bu hatıranın unutulmaması için mekâna dönüştürülmesi, Osmanlı toplumundaki yeni güç ilişkilerini ve toplumsal konsensüsü mekâna yansıtmak içindir. Bu imgesel vurgu hem yakın hem de uzak geçmiş sahiplenen, bugünü ve geleceği iktidarı altına alan bir vurgudur. Abide'nin inşası kararı, yerin belirlenmesi ve bizzat anıtın açılışı, yeni siyasal iktidarın varlığının törensel bir kutsanışıdır. Kader'in kızları olan üç Moira'nın beyazlar giyip başlarına şeritler sarak ruhlar için geçmişin, bugünün ve geleceğin şarkısını söylemesine benzer biçimde (Platon, 2010, s. 363), İttihat ve Terakki Cemiyeti ürettiği mekânla var ettiği rejimi kutsamaktadır. Bu geçmiş, bugün ve gelecek vurgusu abidenin fiziki yapısına da işlenmiştir.

Başlangıçta Abide-i Hürriyet, 31 Mart Olaylarının bastırılması sırasında hayatını kaybedenlerin anısına inşa edilmiştir.¹² Harvey'nin *Sacré-Cœur*'u¹³ anlatırken kullandığı "azizlerin görkemi" (1979, s. 364) ifadesine benzer biçimde Abide-i Hürriyet de şehitlerin görkemini sürekli olarak hatırlatmak ister. Bu sebeple fiziki olarak çarpıcı ve ayırt edici bir yapısı vardır. Kreiser'in

¹²24 Nisan 1909'da yoğunlaşan çatışmalarda iki taraftan da pek çok sayıda kişi hayatını kaybetmişti. Tahmin edilebileceği gibi kazanan tarafın kayıpları kahraman ve "şehitler" olarak kutlanırken, diğerlerinin "adil bir cezayı çektikleri" varsayılmıştır (Eldem, 2005, s. 272).

¹³Paris Komününün ardından "alternatif" bir geleceği simgelestirmesi amacı ile inşa edilen bazilika, devrimci Fransa fikrinin geçmişte kaldığını anlatmayı amaçlıyordu. Komünün önemli yerleşkelerinden bir olan Montmartre bölgesindeki bir kamu arazisinin üzerine inşa edilen bazilika, monarşi yanlıları ve Katolik Kilisesi arasındaki ittifakın da bir sembolü idi (Harvey, 1979, s. 367).

hem yapıtın kendisini hem de mimarını tanımlamakta kullandığı “*yüzde yüz bir ‘Türk’ ürünüdür*” (2018, s. 14) ifadesi, Osmanlı’nın son döneminde izlenen anıtsal yapıların yabancı mimarlar tarafından yapılmasının (Fırat, 2000, s. 444) aksine bir durumu, bir değişimi ortaya koymaktadır. Ulusçuluk akımının Osmanlılık karşısında ve İttihat ve Terakki Cemiyeti içinde güçlendiği bir düşünsel döneme geçiş yapılırken bu simgesel mekânın bir Türk mimar tarafından hazırlanması önemlidir. Mimar Muzaffer Bey’in¹⁴ kazandığı yarışmanın¹⁵ sonucunda modeli belirlenen abide, ilk bakışta örme taştan yapılmış bir top namlusunun mermer bir kaide üzerine oturtulmasından oluşur: Namlunun farklı yönlerinde bir cankurtaran simidi, bir gemi çapası, süngüleri takılı tüfekler ve bir Türk bayrağı bulunmaktadır (Şehsuvaroğlu, 1953, s. 118). İstanbul Ansiklopedisi’nde Koçu, abidenin yapımında kullanılan değerli taşları sıraladıktan sonra abidenin dış gövdesini betimler:

Kaide üç kısımdır. (...) Bu ehramın, merdivenlere karşı olan üç cephesine, şehedanın isimleri yazılmıştır; diğer üç cephesine gelince: Abidenin gün doğuşuna bakan asıl yüzüne rastlayan tarafta o devrin hükümdarı Beşinci Mehmed Reşat’ın tuğrası, şimale bakan tarafta “Tarih-i İstirdâd-ı Hürriyet 10 Temmuz 1324”, cenuba bakan tarafta da “Timsâl-i Meşrutiyet 11 Temmuz 1325” yazısı ve tarihleri vardır (Koçu, 1958, s. 169).

¹⁴Muzaffer Bey, 1881 yılında dünyaya gelmiştir. İlk ve orta öğrenimini İstanbul’da yapan Muzaffer Bey Hendese-i Mülkiye Mektebi’ne bir süre devam etmiş ve Mimar Vedat Tek’in bürosunda çalışmalarını sürdürmüştür (Sözen ve Dülgerler, 1977, s. 118).

¹⁵Hareket Ordusunun da uygun görmesi ile Belediye’de “Abide-i Şüheda-yı Hürriyet” komisyonu kurulmuş (BOA.DHMKT.2814.73) ve bu komisyonun düzenlediği yarışmayı Mimar Muzaffer Bey kazanmıştır. Abide’nin inşasına dair gelişmeler özellikle hem halktan hem de vilayetlerden toplanan yardımlar ve bu yardımlara ilişkin makbuzlar izlenebilmekte (BOA.DHMKT.2838.53, BOA.DHMKT.2860.78, BOA.DHMKT.2904.23). Abide’nin inşası sonrası ise hem abidenin mimarına (BOA.İ..MBH6.59) hem de ilgili komisyona ödül ve maddiyalar (BOA.MBİ.146.30) verildiği görülmüştür .



Görsel 1. Abide-i Hürriyet'e ilişkin kartpostal (Abide-i Hürriyet,1910)

Anıt kendisinin ötesinde bir niteliği ifade etmek amacını taşır ve genellikle anıtsallık, yükseklik ve derinliği ile kendi maddi sınırlarını kıran bir genişliği içerir (Lefebvre, 2017, s. 41). Bu maddi ve fiziki sınırları aşmak için simgesellikler ve hatırlatıcılar kullanır. Abide-i Hürriyet özelinde bu simgesellikler ve hatırlatıcılar geçmiş ve bugün arasında ve daha özeldede geleceğe dair sürekliliği ifade eden kitabelerdir. İnşası iki yıla yakın bir zamana yayılan Abide-i Hürriyet'in kitabelerinde, Tarih-i İstirdâd-ı Hürriyet geçmişi, dönemin hükümdarının tuğrası ile bugünü¹⁶ ve Timsâl-i Meşrutiyet tanımlamasıyla hürriyet ideali ile geleceği vurguladığı söylenebilir. Bu noktada Nora'nın hafıza mekânlarına dair yaptığı vurgu önemlidir:

Hafıza mekânları, öncelikle kalıntılardır (...) Baştan aşağı değişime ve tazelenmeye sürüklenmiş bir toplumun oyunla ve bilerek çıkardığı, kurduğu, düzenlediği, ilan ettiği ve sürdürdüğü şeydir bu. Doğası gereği yeniyi eski üzerinde, genci yaşlı, geleceği geçmiş üzerinde saymak demektir bu (2006, s. 23).

Yeninin eski üzerinde, geleceğin geçmiş üzerindeki dönüştürücü önceliği, mekânın kolektif hafızaya seslenme amacı ile de ilgilidir. Kolektif hafızada yer edinmek, hatırlanması istenen mekânı hem ölümsüzleştirmek hem de başlangıcını mistifiye etmek demektir. Mistifikasyon öznenin önce kendini

¹⁶Bugünün vurgusu hükümdarı öne çıkaran bir vurgu değil, 1909 Anayasa değişiklikleri sonrasında yeni siyasi rejimine dairdir.

daha sonra da içinde bulunduğu yeri hem tanıması hem de tanıtmaya anlama gelir. Bu mistifikasyon, nesnelere kendine tabi kılan, kural ve talepleri olan ve bu kural ve taleplere biçim verebilecek bir gücü temsil eden hakikatin, siyasal iktidarın temsil edilmesidir (Assmann, 2015, s. 85). Anıtın varlığıyla geleceği ve sonsuzluğu hedeflediği açıktır. Fakat geçmişe yönelik bir sahiplik ve sahiplenme Abide-i Hürriyet'i farklılaştırmaktadır. Bu sahiplenme geçmişte yaşanan olayların sahiplenilmesi olduğu kadar geçmişteki siyasal figürlerin¹⁷ de sahiplenilmesidir. Abide-i Hürriyet, Hüseyin Cahit'in "*bir günde yıkılan istibdat*" diye anlattığı hürriyet ve meşrutiyet mücadelesinin bütününe sahiplenmektedir. Sahiplenmeye dair en önemli kanıtlar dönemin gazete ve dergilerinde yayınlanan karikatür ve illüstrasyonlarda, ayrıca kartpostalarda gözlemlenmektedir. İkinci Meşrutiyetin ilan edildiği gün İstanbul'da yaşanan kararsızlığı unutturmayı da amaçlayan meşrutiyetin ilk yılı kutlamalarını duyuran illüstrasyonlar, Abide-i Hürriyet'in "mistik" başlangıcına dair bir sergidir. Erkmén de "*anakronik bir hal*" (2010, s. 32) olarak tanımladığı illüstrasyonu konu edinmiştir.

Abide-i Hürriyet, "*iktidara gönderme yapan şey*" ya da bir fenomen olarak ortaya çıkan yeni toplumsallığın somut mekânsallığı görevini üstlenmiştir. "Sanki hep varmış gibi" bir nitelik göstererek abide ortaya çıkan yeni konsensüsü temellendirir ve siyasal iktidar ve toplum arasındaki bu yeni durumu kutsar. Geçmiş somutlaştırarak geleceğin hafızasına da aracılık eder. Bu somut mekânsallığın hedeflediği hafıza, adeta "tarihin tarihi"dir ve tarihi sahiplenme bir diğer ifade ile tarihi ele geçirme yönünde kendine özgü bir eğilim gösterir (Traverso, 2020, s. 1-2). Sahiplenen bir tarih olarak hafıza bir öznellik kazanır ve bu öznellik mekân yaratan öznenin eylemliliğinin bir sonucu olarak karşımıza çıkar. Öznenin bu mekânsallığı zihinlere aksettirme çabası, hem soyut bir törensellik hem de somut ve gerçek bir tören anını ortaya çıkarmıştır. Erkmén'in illüstrasyonda vurguladığı figür ve kişiler, Hürriyet Perisi, Gericilik Canavarı, Hareket Ordusu, Mahmut Şevket Paşa, Enver Paşa, Resneli Niyazi, yalnızca İkinci Meşrutiyetin birinci yılının kutlanması olarak bugünün tasvirini değil, bugünden geçmişe ve bugünden geleceğe iki yönlü bir yeni tarihi ve hafızayı ifade ederler (2010, s. 32-33). Bu törensellik ile Abide-i Hürriyet, hürriyet idealini, kurulan ve kullanan yeni rejimi ve siyasal

¹⁷Siyasi figürlerin sahiplenilmesi konusu Meşrutiyetin ilanını kutlayan 1908 yılı kartpostallarında ve tasvirlerinde sıkça Mithat Paşanın ya da Namık Kemal'in kullanılmasında da gözlemlenebilir (Kutlu, 2004, s. 105). Mithat Paşa özelinde bu hafızaya dâhil etme hali "Hürriyet Şehidinin" Abide'de yer bulması ile sonuçlanacaktır.

iktidarı sürekli olarak hatırlatarak hafızayı oluşturmakta ve rejimin meşruiyetini ve devamlılığını temin etmektedir (Avcı ve Avcı, 2017, s. 37). Rejimin meşruiyeti ve devamlılığının simgesi ve pekiştirilmesinin bir aracı olarak yapılan gerçek törenler de Abide-i Hürriyet özelinde vurgulanmalıdır.

Siyasal iktidar seçilmiş mekânda düzenlenen törenler ve seremoniler aracılığıyla kolektif bir hafızanın oluşmasını pekiştirir. Traverso, bu kolektif hafızanın temel yapılarının ölü anmalarında görünür hale geldiğini dile getirmiş; cenaze töreni ve anıtları bu dünyadaki toplumsal hiyerarşilerin yeniden onaylanması olarak tanımlamıştır (2020, s. 13-14). Eldem'in İstanbul'daki mezarlıkların kentin kimliğine bir sembolik boyut katma işlevini taşıdığı yorumu da (2005, s. 16) bu toplumsal hiyerarşilerin yeniden onaylanmasına da irdir. Abide-i Hürriyet, bir anıt ve şehitlik niteliğinin dışında, kaidesinin içinin bir cami ve dışarısının bir açık hava namazgâhı olarak tasarlanmasıyla bütüncül bir toplumsallığa seslenmeyi amaçlar. Mekân, Hareket Ordusu'nda Kurmay Binbaşı olan Muhtar Bey'in cenaze töreniyle birlikte Hürriyet-i Ebediye Tepesi olarak adlandırılmaya başlamıştır. İlk bakışta merkezden uzak olan bu yer diğer şehitlerin de defnedilmesi ve inşa edilen anıt ile bir anıt mezarlığa dönüşmüştür. Abide-i Hürriyet, meşrutiyeti getiren ve ayaklanma sonrası koruyan öznenin, iktidarı sahiplenmesini simgeleştirmek için şehitlerin anısını kutsallaştırmasıdır.¹⁸ Bu görkemli şehitler, yeni toplumsal konsensüsü simgeler. Nora'nın da bir toplumsal gruba aitliğin işareti olarak dile getirdiği bu törensellik (2006, s. 23) ve kutsallaştırma, Abide'nin katılımcıları özelinde izlenmesi gereken bir durumu, mekânın üretimini devamlılığını anlatır. Bu devamlılık aynı zamanda törenlerdeki katılımcı öznelerin yine zaman içinde görkemli şehitler olarak mekânda yerlerini almalarında da gözlemlenecektir.

Enver Paşa'nın Abide'nin resmi açılış töreninde yaptığı konuşma, öznenin yeni toplumsallık anlayışındaki hedefleri dile getirir niteliktedir. Bu hedefler, Batılılaşmaya,¹⁹ son dönem Osmanlı Devleti'nde yaşanan anayasacılık hareketinin bir parçası olarak imparatorluk anlayışından modern devlete geçişe,

¹⁸Bu kutsama ve törensellik Osmanlı tarihindeki ilk milli bayrama İyd-i Milli'ye de temel olmuştur. 1908 Devriminin yıldönümünün bir ulusal bayram olarak seçilmesine ilişkin meclis tutanakları yeni siyaset ve toplumsal konsensüsün hedeflendiğini göstermektedir: “Bugün, Devlet için 10 Temmuz tarihini, yeni hayatı siyasinin mebdei olmak üzere, kabul etmek mecburiyetindeyiz” (MM, 1324/1909, s. 320). Kozmidi Efendi'nin bu ifadesi yeni bir toplumsallığın başladığını ve artık korunacağını duyurmaktadır.

¹⁹Ortaylı da batılılaşma hedefini, Türkiye'nin toplumsallığının üzerinde on sekizinci yüzyıldan beri “Demokles'in Kılıcı” gibi var olduğunu, İkinci Meşrutiyet itibarıyla de adı ve sanıyla ortada olduğunu ve Cumhuriyet döneminde resmi programa girdiğini vurgular (Ortaylı, 1985, s. 134).

uluslaşmaya ve sekülerleşmeye dairdir. Modern devlet, uluslaşma ve sekülerleşme on dokuzuncu yüzyıl itibariyle Avrupa’da dikilmeye başlayan anıtlar için de genelleşmiş bir tema olarak karşımıza çıkar. Traverso, “Eski Rejim toplumlarının” sona erdiği bu dönemde “demokratikleşme” ile birlikte kutsanacak şeylerin değiştiğini ve anıtların kurucu olaylar, vatan ve hürriyet fikirlerinin sembolleri olarak bütün toplumu kapsayacak şekilde planlandığını vurgular (2020, s. 14). Bu çerçevede Enver Paşa’nın “savaşta yan yana ölen Müslüman ve Gayrimüslimleri huzur içinde bir arada yatan şehitler” olarak tanımlayan konuşmasını şehitlik kavramının ele alınışında değişen bir yaklaşım olarak görmek gerekir. Eldem, şehitliğin bu törenle, modern anlamda ulusal kahraman veya ulusal şehit olarak halka sunulmasının ilk örneği olarak görmüş (2005, s. 272); Kreiser de farklı dini gruplara sahip kişilerin bir arada defnedilmesini bir sekülerleşme olarak tanımlamıştır (1997, s. 113). Ayrıca yeni bir siyaset biçimi ve ulusal bir duyguya seslenmek amacıyla bir anıtın inşa edilmesi, devletin sınırları içinde yaşayan bireylere bakış açısının da değişimine işaret eder. Abide-i Hürriyet, modern devletin vatandaşının hürriyeti olarak da anlaşılmalıdır.

Abide’nin Tarihinden Anlar

31 Mart Olaylarının bastırılması için yalnızca ordunun değil İstanbul’un da emir ve komutasını bizzat eline alan Mahmut Şevket Paşa, yeni toplumsallığın başat öznelerinden, aktörlerinden biri olarak tanımlanabilir. 1909-1912 yılları arasında Harbiye Nazırlığı görevini de üstlenen Mahmut Şevket Paşa, 1913 yılının Ocak ayında üstlendiği Sadrazamlık görevini beş ay sürdürülmüş ve bu süre zarfında Balkan Savaşları konusu gündemi işgal etmiştir. Feridun Fazıl Tülbentçi (1958), Paşa’ya yapılan suikastın kırk beşinci yıl dönümünde o günü şöyle anlatır: “Mahmut Şevket Paşa, 11 Haziran 1913 Çarşamba günü sabah, Harbiye Nezaretinden Babıali’ye ile giderken, Beyazıt meydanı yakınında öldürülmüştür”. Suikast, Abidenin bulunduğu mekânın hem fiziksel yapısını hem de ifade ettiği simgeselliğin değişimine sebep olmuştur. Erkmen (2006, s. 124) de, Paşa’nın ölümü, düzenlenen cenaze töreni ve bir türbenin inşa edilmesinin Abide’nin toplumsal yaşamda görülme biçimini değiştirdiğini vurgular: “Hürriyet kahramanı ile Hürriyet anıtı olarak medyalastırılan iki figür, artık Hürriyet-i Ebediye Tepesi’nde, bu kez gazete sayfalarının geçici resimleri olarak değil, gerçekten ve ebediyen, yan yana gelmiş oldu”.

Abide’nin bulunduğu alan, Meşrutiyetin yıldönümü kutlamaları, diplomatik ziyaretlerin yapıldığı ve hükümdarın cülus yıldönümlerinin düzenlendiği bir kamusal alan olarak kullanılmıştı fakat Paşa’nın bir parçası olduğu

Hareket Ordusu'nun askerlerinin yanına bir türbe mezarla defnedilmesi ile birlikte bu alanın artık Jön Türklerin Panteon'u²⁰ olarak algılandığını söyleyebiliriz (Eldem, 2005, s. 276). Abide-i Hürriyet, böylece yeni toplumsallığın hem bir gösteri ve hem de bir temsiliyet mekânı haline gelmiş ve her yeni toplumsallığın, mekânı kullanma biçiminin ortaya çıkmasının bir sonucu olarak, ilk öznenin ürettiği, biçimlendirdiği ve dönüştürdüğü mekândan sahipsiz bıraktığı, dolayısıyla nesnenin deneyiminde dışladığı öznenin eleştirisine açık hale gelmiştir:

(...) Hürriyet-i Ebediye tepesinde taş kesilen
Mahmut Şevket'in iskeleti!
Seni oraya diken sınıf
Zırnık kadar bile vermedi bize hürriyeti;
Yıkıl karşımızdan!
Yangınları haykıran Yangın Kulesi tepeden bakma bize
Bir gün elbet
Seni borazan yapacağız kendimize,
İstanbul'un ağzı
Haykıracak kızıl inkılâbımızı! (Nazım Hikmet, 2020)

Hem mekânın hem de mekândan sahipsiz bırakıldığının farkındalığına sahip olan özne, var olan mekâna ve mekânın üreticilerine bir eleştiri getirir, bununla birlikte üretilen hedefi kendine ait kılmaya çalışır. Bu noktada Lefebvre'in "*Bir mekân eleştirisinin anlamı var mıdır?*" (2014, s. 117) sorusu hatırlanmalıdır. Soru hem mekânın ne olduğuna hem de mekânın sahipliğine daırdır. Eleştirilen ya da Lefebvre'in ifadesi ile "suçlanan" mekân değil mekânı üreten toplumsallıktır ve bu toplumsallık mekânı, bir anlam, bir içerik ve bir yönelim sunacak şekilde simgesellik ile donattığında var olan toplumsal kimlikleri de yapılandırır. Toplumsal kimlikleri tarihsel bir süreklilik içine dâhil eder. Mekân da bu sürekliliğin bir parçası haline gelir. Bunun sebebi sürekliliğin kendine mekânda temel bulmasıdır (Nora, 2006, s. 17). Mekânı inşa eden özne/özellik ortadan kalksa dahi inşa edilen yer varlığını sürdürdüğü ölçüde o mekânsallık inşa edilmeye devam eder. Siyasal olan eylemliliği ya da eylemsizliği ile birlikte mekâna ilişkin karar almaya devam eder.

²⁰Abide için sıkça kullanıldığını gördüğümüz Türk Panteon'u ifadesi, gazete köşelerinde tarihi anıtların bakımsız durumunu dile getiren eleştirilerde kullanılır:
- ağabey, bizim bir panteonumuz yok mu? Diye sordu. Milletim, Paris'teki Panteonda yatanlardan çok daha büyük adamlar yetiştirmiştir. Ve hemen hepsinin mezarları baldıran, ısırğan otları arasında kaybolmuş bir haldedir. Fakat ben bozmadım ve - neden çocuğum, bizim de var; dedim. Ve Hürriyet tepesindeki Abide-i Hürriyeti anlattım, çocuk görmek hevesine kapıldı. Ben de vadedtim (Daver, 1930).

Abide-i Hürriyet'in varlığı özelinde mekâna dair eylemlilik ya da eylemsizlik Osmanlı Türkiye'sinden Cumhuriyet Türkiye'sine geçişi anlatır. Bu geçiş hem bir süreklilik hem de bir süreksizlik anlamına gelir. Cangızbay hem sürekliliğin hem de süreksizliğin bulunmasının kaçınılmaz olduğunu, fakat önemli olanın süreklilik olarak algıladığımızın gerçekten de süreklilik, süreksizlik olarak algıladığımızın da gerçekten süreksizlik olup olmadığını anlamak olduğunu söyler (2000, s. 11-12). Kansu sürekliliğin ilk ve ikinci Meşruiyet arasında değil, gerçekte meşruiyet rejimi ve cumhuriyet arasında olduğunu vurgulamaktadır (1995, s. 4). Toplumsal düzende yaşanan her bir geçiş ya da bir kurucu ân "*eski ittifaklarla yenisinin bir bağlayıcı sentezi*" (Deleuze ve Guattari, 2014, s. 289) bir diğer ifade ile öznenin ve öznelliklerin tekrar bir araya gelmesidir. Bir araya gelişte takip edilmesi gereken iki farklı özneliliğin eylemliliği olmalıdır. Bu her durumda mekânın bir biçimde ayıklanması ve yeniden yorumlanmasıdır. Eylemlilik ya da eylemsizlik, ilk önceki öznelliğe bir özlem midir; ilk özneliliğin meşruiyetini devam ettirmek midir; kendi meşruiyetini önceki öznelikle desteklemek midir ya da önceki özneliği tamamen ortadan kaldırmak mıdır? Her biri farklı bir mekânsal karara dönüşebilecek olan bu soruların cevabı, Cumhuriyet Döneminin miras aldığı anıtsal mekâna olası bakışıdır.

Bu bakışı, Cumhuriyet Gazetesi'nin 12.12.1942 tarihinde "Hükümetimizin çok güzel bir kararı" başlığı ile verdiği haberle takip edebiliriz:

İttihat ve Terakkinin başlıca şefi olan Talat Paşa vatanseverliğin timsali sayılacak kadar yüksek seciyeli bir şahsiyet olduğu cihetle hükümetimizce kemikleri bakiyesinin aziz yurdumuza nakli için alınan kararın bütün memlekette memnuniyet ve şükran duyguları uyandıracığında şüphe yoktur. (...) Talat Paşa'nın kemiklerinin Berlin'den anavatana nakli sırasında büyük askeri merasim yapılacaktır. Kemiklerin Hürriyet-i Ebediye tepesinde abidenin yanına gömülmesi düşünülmektedir (Cumhuriyet, 1942, s. 1,3).

Cenazeye dair haberlerin olduğu 24 Şubat 1943 gününden 1 Mart 1943 gününe kadar dönemin gazeteleri hem Talat Paşa'nın yaşam öyküsünü hem de yeni Cumhuriyet için Talat Paşa'nın ne anlama geldiğini ifade eden haberler ve görüş yazıları ile doludur:

Posta memurluğundan, devletin en mesuliyetli makamına çıkan ve dürüstlüğü hiçbir hizmet başında kaybetmemiş olan bu büyük adamı, halkçı ve milliyetçi hükümetinin eliyle anavatan toprağına yatırıldığı bugünü sağlığında düşünebilir miydi? Onun temiz ideali içinde yaşayan bizler, bu büyük halk çocuğı için hayranlık duyuyoruz (Gençosman, 1943, s. 2)

Bir “halk ve vatan çocuğunun kemiklerinin anavatanın bağrına” getirilmesi Nora’nın kuşak hafızası olarak tanımladığı olguyu da hatırlatır. Kuşak hafızası, hafızadan farklı olarak tarihselliği ifade eder; içinde bulunduğu tarihsel yükün altında ezilir (2006, s. 215). Bu tarihsel yük aynı zamanda kuşağa öğretilen ve kuşakça içselleştirilen bir duygudur. Bu duygu, “ebeveynlerin, ustaların, gazetecilerin ya da kamuoyunun bakışını” (2006, s. 216) ifade eder:

Tabuttaki Talat’la Bab-ı alideki Talat arasında hiçbir fark yoktu. Sağlığında da yine böyle onun yürüdüğü tarafta, onun arkasından yürümüştük ve her adım bizi yeni bir yükselişe kavuşturmuştu. (...) Şu yaşlı gözleri parlayan gençler, delikanlılar Talat’ın büyüklüğünü, vatan üzerinde kalan izlerinden okumuşlar, donup yerleşmiş ülkeye girmiş, vatanca benimsenmiş başarılarından tanımışlardı. (...) Şehit Talat, artık Türk vatanının bağrına bir bayrak gibi dikilmiş bulunuyor. Dün, onun arkasında kaç nesil yürüyordu!...Arkasında nesilleri yürüten, arkasında beş neslin damarlarına aynı vuruşları veren, ruhları bir tek dava perdesine akort eden adam, artık fert olmaktan çıkmış demektir. Böylelerine tek adam gibi değil bir cemiyet gibi ağlanır (Gezgin, 1943, s. 3).

Tarih ile hafızanın etkileşimi, kuşağın gözünde bir çatışma alanı yaratır (Traverso, 2020, s. 35) ve bu çatışma tarihin içeriğini belirler. İçeriği inşa edecek yeni özne geçmişteki ölü özneyi vatanın bağrına aldığında tekrar diri ve canlı kılar; “Ölü Gitmişti fakat dipdiri geldi!”: “1918’de çok sevdiği bu topraklardan yabancı bayrakları görmemek için yüreği parçalana parçalana gitmişti. O, yaşıyordu; fakat vatani can çekiyordu. O gün Berlin’e sığınan manen yaşayan Talat Paşa değişti, onun posası ve ölüsü idi” (Sönmez, 1943, s. 2).

Ebedi hürriyetin anıtı olması için inşa edilen Abide-i Hürriyet, anıt mezarlığa dönüştükçe görkemli şehitleri de canlı kılmanın bir aracı haline geldi. Ahıska da anıtların bu “ölü ama aslında diri” vurgusunu hatırlatarak, insanların anıtlar aracılığıyla ölümle bir iktidar mücadelesine girdiğini söyler (2011, s. 11). Bu mücadele, aynı zamanda, eyleyen öznenin iktidarını sürdürdüğü bedende (devlette), antsal, sabit, katı ve yeni kaydında, eski olanı yüzeydeki “briketler” olarak kullanması anlamına da gelir (Deleuze ve Guattari, 2014, s. 289). Hem düzenlenen törenle hem de törenin katılımcılarının²¹ özellikleriyle Talat Paşa’nın cenaze töreni, tarihten herhangi birinin hayaletinin belirmesi değil Devr-i Cumhuriyet’in Devr-i Hürriyet mirasını sahiplenmesidir. Yine o günkü gazeteler bu mirasın Talat Paşa ile sınırlı kalmayacağını duyurmaya devam ediyorlardı: “Abidenin diğer tarafında Mahmut Şevket

²¹ “(...) Önde bir bando mızıkla, arkasında alay sancağı ile birlikte bir tabut asker onları takiben bir müfreze polis ve onun arkasında da başta Cumhurreisimize, Başvekil ve Vekillerimize ait celenkler başta olmak üzere (...)” (Vakit, 1943).

Paşa'nın ve kendisiyle beraber şehit olan yaverlerinin kabirleri bulunmaktadır. Hürriyeti ebediye tepesinde iki yer daha hazırlanmıştır. İleride imkân bulunup da cesetleri getirilirse bu iki yere Enver ve Cemal paşalar gömülecektir” (Akşam, 1943, s. 2).

Gazetenin haberinin aksine Cemal Paşa'nın²² kabri ülke topraklarında bulunuyordu ve Enver Paşa'nın kemiklerinin getirilmesine ise elli üç sene vardı. Fakat takip eden yıllar Abide-i Hürriyet Mezarlığına “defnedilmesi gereken”²³ ya da defnedilecek olası şahıslara dair haberlerin sıkça gündeme geldiği bir dönem olmuştur. Burada Abide'nin ebediliğine ulaşanlardan farklı olarak Prens Sabahaddin'in durumu hatırlatılmalıdır.

Prens Sabahattin, 30 Haziran 1948 yılında İsviçre'de hayatını kaybetmiştir. Prens'in cenazesinin Türkiye'ye getirilmesi konusu ise ölümünden üç yıl sonra 1951 yılında gündeme gelmiştir. “Fikir Hayatımızın Büyük Kaybı” başlıklı yazısında Tütengil (1948, s. 24-25): “(...) Bir zamanlar partizanlar Mahmut Şevket Paşanın öldürülmesinde onu suçlu saymışlardı, gıyabında idamına karar vermişlerdi. Bugün herkes biliyor ki Hürriyet-i Ebedîye tepesi Sabahattin Beyin de mezarı olacak yerdir (...)”.

Tütengil'in temennisini hem Osmanlı hem de Türkiye siyasetinin kırılma²⁴ ekseninin iki yakasını ebediyette bir araya getirme çabası olarak görebiliriz. Fakat Tütengil'in bu çabası Prens'i anma töreninde reddedilmiştir. Vatan Gazetesi'nin ilgili haberi çatışmanın devam ettiğini dile getirir niteliktedir:

Konuşmalardan sonra toplantıda bulunanlardan bir kısmı önümüzdeki günlerde yurt topraklarına tevdi edilmek üzere getirilecek olan Prens'in kemiklerinin Hürriyeti Ebediye tepesine gömülmesi için bir teklif yapmışlarsa da ekseriyet merhumun Eyüpsultanda pederinin yanına gömülmesini istemişlerdir. Bu arada Tahsin Demiray, Prens Sabahattin'in Hürriyet Tepesine gömülemeyeceğini, çünkü ittihatçıların henüz hesap vermediklerini söylemiştir (Vatan, 1951, s. 4).

²²İttihat ve Terakki iktidarının üç paşasından bir olan 21 Temmuz 1922 tarihinde Tiflis'te öldürülen Cemal Paşa'nın cenazesi, Kazım Karabekir'in günlüğüne düştüğü notla “*Tiflis'te şehit edilen Cemal Paşa ve yaverleri Nusret ve Süreyya Beylerin cenazeleri Erzurum'a geldi. Hafız Hakkı Paşa'nın yanında defnolundu*” (Karabekir, 2017, s. 814), ülkeye getirilip defnedilmiştir.

²³Cumhuriyet Gazetesindeki köşesinde İsmail Habib Sevik, “Kubbesiz Panteonun Noksanı” başlıklı yazısında Süleyman Şah'ın türbesinin de Abide-i Hürriyet'e taşınması gerektiğini dile getirmiştir (1951, s. 4).

²⁴Lewis'in “Osmanlı Liberalizmi” ile “Türk Milliyetçiliği” olarak tanımladığı (1993, s. 200) bu iki yakının tartışması, sıkça dile getirildiği halyle yalnızca bir merkezîyetçilik-âdem-i merkezîyetçilik ayrımı değildir. Farklılaşmanın temel eksenini, tarafların yeni toplumsallık anlayışında hedef olarak tanımladığımız Batıcılık fikrine yaklaşımlarıdır. Prens Sabahattin/Ahrar Fırkası ile İttihat ve Terakki Cemiyeti arasındaki hem toplumsal oluşum hem de siyasal yapılanma konularını kapsayan fikri ve siyasi ayrılık bu çalışmanın sınırlarını aşan bir niteliktedir.

Prens Sabahattin'in abidenin ebediyetine kabul edilmemesi ya da bu ebediyeti "mirasçılarının" reddetmesi, Abide-i Hürriyet'in her yeni anda yeniden inşası meselesi ile ilgilidir. Yeniden inşa, hafızanın hatırayı kutsallaştırması ve bu hatıraya sahip olan grubu kaynaştırması demektir. Abide'nin gazetelerin manşetlerine konu olmayan ama sayfalarında duyurulmaktan da geri kalınmayan diğer katılımcıları bu kaynaşmanın bir ifadesidir. Eyüp Sabri Akgöl,²⁵ Atf Kamçıl²⁶, Mithat Şükrü Bleda²⁷ ve Mustafa Rahmi Aslan²⁸ yıllar içerisinde Abide-i Hürriyet'in ebediyetine ulaşmış diğer isimlerdir. Eyüp Sabri, 20 Temmuz 1908'de Ohri Milli Alayı'nın başındadır; Atf Kamçıl, Manastır'a ayaklanmanın bastırılması için görevlendirilen Şemsi Paşa'yı öldüren ve ayaklanmanın ciddiyetinin İstanbul'da duyurulmasını sağlayan kişidir; Mithat Şükrü, İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin Umumi Kâtibi, Mustafa Rahmi de İzmir Valisi ve Cemiyetin ilk kurucularındandır. Bu isimlerin önemi temsil ettikleri hatıra ve bu hatıranın bir hafızaya dönüşmesindedir. Seçili hafıza abidede yer bulduca Nora'nın anlatımı gözlemlenebilir hale gelir: "*Hafıza somuta, uzama, harekete, imgeye ve nesneye kök saldıca*" (2006, s. 19) toplumsal gerçekliği ve bir temsili ifade eder. Bu temsil her durumda bir grup gerçekliği ve toplumsal öznenin iktidarına dairdir.

Geçmişin seçilerek bir araya getirilmesi, var olan toplumsal düzenin hem meşruiyetine (Connerton, 1999, s. 10) hem de sınırlarına dair öznenin/iktidarın varsayımını anlatır. Anıtın seçilmiş hatıraların yeniden sergilenmesi için

²⁵16.08.1950 tarihinde hayatını kaybeden Akgöl'e ilişkin haberde, "*Hürriyetin ilanı sıralarında dağa çıkan hürriyet kahramanlarından Akgöl'ün*", Hürriyet-i Ebediye tepesine defnedileceği bildirilmiştir (Cumhuriyet, 1950, s. 4). Defin yerinin "Hürriyet Abidesi Parkı" oluşuna ilişkin Cumhurbaşkanlığı imzalı kararname 29.12.1950 tarihinde çıkmıştır. Cenazenin haberde bildirildiği haliyle karardan önce defnedilmiş ve oluşan bu fiili duruma ilişkin kararname yaklaşık dört ay sonra mı çıkarılmış yoksa geçici bir defin yerinden sonra abidenin olduğu alana mı taşınmış olduğuna ilişkin somut bir bilgiye ulaşılamamıştır. Kararnamede, beş dönem TBMM milletvekili olan Akgöl'ün soyadı hatalı bir biçimde "Akgün" olarak yazılmıştır (BCA.124.94.8).

²⁶21.01.1947 tarihli haberde, hayatını kaybeden Kamçıl'ın cenazesinin Karacahmet Mezarlığına defnedileceği bildirilmiştir (Cumhuriyet, 1947). Cenazenin, "Hürriyet-i Ebediye Tepesine nakline müsaade edilmesine" ilişkin Cumhurbaşkanlığı imzalı kararname 13.10.1952 tarihinde çıkmıştır (BCA.130.80.12). Diğer cenazelere ilişkin kararlarda izlenen Hürriyet şehidi, mücahidi, kahramanı, fedaisi gibi sıfatlandırmaların Kamçıl için yapılmadığı onun için "Çanakkale Eski Milletvekili" ifadesinin kullanıldığı görülmüştür.

²⁷19.02.1956 tarihinde hayatını kaybeden Bleda'nın cenazesine ilişkin kararname de, Akgöl'e ilişkin kararnamede olduğu gibi kararın fiili durumu sonradan takip ettiği bir durumu yansıtmaktadır. "Hürriyet Kahramanlarının yanına" Bleda'nın defnine ilişkin Cumhurbaşkanlığı imzalı kararname 07.04.1956 tarihinde çıkmıştır (BCA.142.31.9). Cenazenin gazetelerdeki ilanından izleyebildiğimiz bir diğer husus ise "Hürriyet Büyüklerini ve Şehitlerini Anma Cemiyeti" isimli bir derneğin varlığı ve Bleda'nın da bu derneğin bir üyesi olduğudur (Cumhuriyet, 1956, s. 4).

²⁸07.07.1947 tarihinde hayatını kaybeden Rahmi Aslan'ın Feriköy mezarlığına defnedilen naaşı 62 yıl sonra Hürriyet Tepesi'ne taşınmıştır.

bir mekân olması da bu konuya içkindir. Bu çerçevede Koçu'nun (1959/2022) "Hürriyet şehitlerinin mürşidi" olarak tanımladığı Mithat Paşa'nın kemiklerinin Taif'ten "vatana" getirilmesi öznenin hatırayı ya da kişiyi seçmesi ve sergilemesidir.

Nihayet Hürriyet-i Ebediye tepesinde tarih ve kıdem sırası ile de olsa en baş mevkii almakta pek haklı olan Paşanın yarın ancak kemiklerden ibaret kalmış na'sı Taif'ten geliyor (Adıvar, 1951).

1908 Devrimi'nde de sahiplenilen ve sergilenen Mithat Paşa Bakanlar Kurulu'nun 21.06.1951 tarihli defin kararında²⁹ "Hürriyet Şehidi" olarak nitelenmiş, cenazenin İstanbul'a geldiği 26 Haziran 1951 günü yapılan törende dönemin Cumhurbaşkanı da hazır bulunmuştur. Cenaze Töreni adeta Mithat Paşa'nın yeniden yargılanmasıdır. Sandukanın tören öncesinde Paşa'nın sürgüne gönderilmesi kararının alındığı Malta Köşkü'nde bekletilmesi bunun bir göstergesidir. Yeniden yargılanma, iktidardan uzaklaştırılan öznenin sorumluluğunun hatırlatılması ve Mithat Paşa'nın "aklanması" anayasa mücadelesinin törensel temsilidir. Dönemin siyasal iktidarının bir bütün olarak Jön Türk hareketine ve Mithat Paşa'ya sahip çıkması bu birikimin de sahiplenilmesidir. Bu sahipleniş, hürriyet idealinde olduğu gibi, Mithat Paşa'yı bir "mit" haline getirmiş (Çetinsaya, 2009, s. 65) ve anayasal rejim için bütünleştirici bir simge olarak görülmesine sebep olmuştur.

Mithat Paşa'nın cenazesinin mekâna dâhil edilmesinden 45 yıl sonra Enver Paşa'nın cenazesinin Abide-i Hürriyet'e defni, toplumsal öznelerin her biri tarafından aynı bütünleştirici nitelikte karşılık bulmamıştır. Dönem, farklı öznelerin ve özneleşme düzeylerinin toplumsal yapıda kendini ifade ettiği bir zamandır. Traverso da toplumsal tanınma ile kurumsal tanınmayı farklılaştırmış; bir hatıranın kurumsal düzeyde kabulünün resmi bir tarih anlayışı ile ilişkili olduğunu ifade etmiştir (Traverso, 2020, s. 69). Bu kamusal ve kurumsal tanınma arasındaki farklılık, hafızanın mekânda nasıl izleneceğinin de bir tartışma haline gelmesine sebep olmuştur. Bu tartışmayı Berktaş (1997); "*hayat ile ölüm arasındaki ilişkinin devletleştirilmesi*" olarak nitelemiş, devletin ölümler arasında "iyi ve benim", "kötü ve benim değil" biçiminde tercih yaparak "*devletin panteonu ile toplumun panteonu*" arasında toplumun "*sorgulamaksızın içselleştirdiği bir özdeşliği*" ve dolayısıyla bir nesneleşmeyi hedeflendiğini ifade etmiştir. Toplumsal yapıda gözlemlenen bu nesneleşme, öznenin tarih yapması ve bu tarihin yerleşmesi anlamına gelir. Bu şekilde hafıza da olası bir tarihin konusu haline gelmiş, tarih de zaman içinde bir hafıza

²⁹BCA. 126.45.1

mekânına nesne olmuştur. Nesne, hatıra, tarih ve hafıza mekânı arasındaki ilişki toplumsal iktidarın mekâna ilişkin kararı ile belirlenir. Mekâna ilişkin karar, hatırlama ve unutma diyalektiklidir. Bu sebeple hafıza mekânı sadece madun ya da mağdurun mekânı değil bir zamanlar iktidardaki mağrurun da mekânı olabilir.

Sonuç Yerine

Hafıza mekânları, doğal karşısında yapay; sıradanın karşısında sıra dışı; olağanın karşısında olağandışı; bir diğer ifade ile kendiliğindenliğin karşısında üretilmiş mekânlar anlamına gelir. Bu sebeple hafıza mekânları, özel ve sonuçta da kendiliğinden fetişleşen bir nesne, iktidarın başlattığı, sahiplendiği ve biçimlendirdiği üretim sürecinin ürünleridir. İktidar-yoğun biçimde “doğan” hafıza mekânları üretilen her nesnenin “kaderine” de sahiptir. Hafıza mekânının ölümü iktidarın ölümü değil, hafıza mekânını üreten ve biçimlendiren öznenin değişimi demektir. Bu değişim mekânı sahipsiz kılar, unutturur fakat mekânın ortadan kaldırılması, yer ile ilgili bir kararın, bir edimin gerçekleşmesini zorunlu kıldığından her kararda mekânın yazdığı hatıra yeniden hatırlanır. Hatıra iktidarın “elinde” her durumda kolektif belleğe seslenir. Bilgin (2008, s. 35), Fransa’da geçmişte yaşanan bir toplumsal olay ile ilgili yapılan bir kolektif bellek çalışmasının sonuçlarını şu şekilde aktarır:

Bellek, geçmişi “anda hâkim olunabilir ve kavranabilir bir inanç ve temsiller ağını harekete geçirir” ve “tarihin sosyal olarak kendimize uygun bir hale getirilmesi” anlamını taşır.

Bu çalışma, toplumsal hafızanın, belleğin toplumsal kullanımına dair iki tutumu ele almıştır. Bilgin’den yola çıkarak bu iki tutumu yorumlayabiliriz. İlk tutum durağan hatta tarihsel olaylara kör kalan bir nitelik gösterir. Tarihsel sürekliliğin yok sayılması, olayların nedensellik veya sorumluluk bağından azade bir şekilde ele alınması demektir. İkinci tutum ise aktif bir katılım anlamına gelir. Bu aktif tutum, tarihin ve olayların büyük oranda siyasal iktidarın elinde tekrar hatırlatılması, pekiştirilmesi ve konuşması gerektiği seçilen mekânların dile getirilmesini sağlamaktadır. İlk bakışta durağan ya da aktif gözükse de bu iki tutum da hafızanın siyasal kullanımını anlamına gelir. İlk kullanımda neden sonuç ilişkisini ve sorumluluğu üstlenmekten imtina eden hafızayı kullanan siyasal iktidarın kendisidir. İkinci kullanımda ise bizzat hafızayı biçimlendirmeye çalışan siyasal iktidardır. Abide-i Hürriyet de yakın dönem Türkiye tarihi için, durağan ya da aktif, hafızanın siyasal kullanımına konu olmuş özgül mekânlardan biri olmuştur.

Abide-i Hürriyet, inşasından Osmanlı Devleti'nin fiilen yıkılışına kadar, resmi tören alanı, milli kutlamaların yapıldığı temsil alanı ve resmi diplomatik ziyaretçilerin de götürüldüğü dönemine özgü bir yer olarak varlığını sürdürmüştür. Cumhuriyet Türkiye'si için abide dönem dönem yeni misafirleri ile hatırlanmış fakat İyd-i Millî daha sonraki adlandırılması ile 23 Temmuz Hürriyet Bayramı'nın 1935 yılında kaldırılmasıyla bu mekân da "resmi" niteliğini kaybetmeye başlamıştır. Zaman zaman araç muayenesinin yapıldığı³⁰ tepenin ebedi hürriyeti simgeleyecekken direksiyon sınavlarının yapıldığı³¹ bir yere dönüştüğü anlar da olmuştur. Seksenli ve doksanlı yıllarda ise Cumhuriyet'in yasaklı meydanlarının dışında "doğal" bir miting alanı³² haline geldiği görülmüştür. İki binli yıllarda "Abide-i Rezalet"³³ başlıklarına konu olan mekân, Devr-i Hürriyet'te de bakımsızlığıyla anılarda yer almıştı.³⁴ Bugün Abide-i Hürriyet'e ulaşmak için İstanbul Çağlayan Adliyesi'nin yüksek güvenlikli kapılarından sınırlı ziyaret saatlerinde geçmek gerekiyor.

Mekânı deneyimlemenin zorlaşması, mekânın okunması önündeki engellerden biridir. Mekân varlığı ile de yokluğu ile de konuşur ve siyasal iktidarın istediğini dile getirir. Konuşma ancak deneyimle mümkün olur. Mekân deneyiminin zorlaştırılması mekâna dair yeni bir biçimlendirme demektir. Deneyimin zorlaşması bir yandan da Abide-i Hürriyet'in günümüz Türkiye'sinin somut mekânsallığının merkezinden çekilmiş olmasını ifade eder. Özne mekâna ilişkin karar almış, mekâna ilişkin "yeni" bir kavrama biçimi sunmuş, bununla mekânı tekrar hatırlama ve unutma diyalektiğine konu etmiştir.

Abide-i Hürriyet'e ilişkin hatırlama ve unutma süreci, abidenin simgelediği ideallerle ilgili olduğu kadar konukları ile birlikte mekânın Panteona dönüşmesi ile de ilgilidir. Mekân, İkinci Meşrutiyet'ten genç Cumhuriyet'e bir tarihsel bloğu simgeler. Tarihsel blok mekânı inşa edenler ve mekânı biçimlendiren arasındaki sürekliliktir. Eldem (1997, s. 14)'in Enver Paşa'yı tanımlayanların kullandığı sıfatları sıralamasına benzer biçimde ve unvanları çeşitlendirilerek abidenin diğer konuklarını da anlamaya çalışabiliriz: kimi için bir

³⁰"600 Otomobil Hürriyeti Ebediye'de muayene edildi" (Cumhuriyet, 1932, s. 2).

³¹"Hürriyeti Ebediye Tepesindeki direklerin oradan geçmek hakikaten mesele... Geçerseniz ehliyeti alırsınız" (Cumhuriyet, 1952, s. 4).

³²Bu mitinglerden bazıları: "Yaşam Hakkına Saygı Mitingi" (Cumhuriyet, 1988, s. 6); "Düşünceye Özgürlük Mitingleri" (Cumhuriyet, 1990, s. 2).

³³"Aradan yüzyıl bile geçmeden anıtın çevresindeki kolonlar yıkılıp kırılmış, anıtın oymaları parçalanmış, şehitlerin vitray kubbesi yağmalanmış" (Som, 2003, s. 7).

³⁴Halit Ziya Uşaklıgil, saray başkâtipliği yaptığı dönemi anlattığı anılarında kendisini "Hürriyet-i Ebediye Tepesi'ne dikilen, her türlü rüzgârlara maruz bakımsız, desteksiz bir ağaç" olarak tanımlamıştır (Uşaklıgil, 2003, s. 553).

kahraman, kimi için bir hain, bir maceraperest, milletin ruhu, komitacı, ihtilalci, şehit, fakat herkes için paşa, sadrazam, damat, başkumandan ve hepsi tarihi kimlikleriyle özdeşleşmiş birer simge. Abide-i Hürriyet bu simgeleşmiş şahsiyetlerin mekânı olmakla birlikte Osmanlı Devleti'nden Cumhuriyet Türkiye'sine geçişi, 1908'den 1923'e devamlılıkları ve kopuşları ifade etmektedir. Bu sebeple, Abide-i Hürriyet'e dair her karar mekânın yeniden inşası olduğu kadar mekâna eklenen bu kişilerin de yeniden inşasıdır. Tarihin akışı içinde kendileri de "tarihsel" olan bu kişiler mekânla birlikte tekrar inşa edilmişlerdir. Her kararda mekân gibi iktidarın nesnelere dönüşerek; mekân yapıcılıktan, mekâna konu olmaya en sonunda da mekâna nesne olmaya varmışlardır. Abidenin gölgesinde maddeleşen bu kişiler nesnesi oldukları iktidarı aşkın hale getirmişlerdir.



Extended Abstract

A Place of Memory From Era of Liberty to Era of Republic: Abide-i Hürriyet

*

Elif Balam Sızan

ORCID: 0000-0002-9384-6763

This paper discusses Abide-i Hürriyet as a place of memory. The paper is about the construction, re-construction and reproduction of the monument. The study deals with the “handling” of Abide-i Hürriyet as a Memory Space and tries to see the ruptures and continuities. The content of spatial continuity and rupture is about remembering or forgetting the places that are the subject of place-producing actions. The act of producing place is a historical experience. The object appears as a phenomenon that has been produced and is subject to the production process of the historicity it is in. It is imperative that an object be presented to the individual who will perceive and live the historical experience in space and time. In other words, temporalization and spatialization are experienced in the product. The produced object should not only be an object to be watched, but also an object to be experienced. The production of the object to be lived and experienced is also determined by the subject. Subject refers to a class, group, or collective. As Lefebvre reminds, a class, group or collective becomes a “subject” and gains legitimacy and becomes visible only by producing a place. The existence of the subject, the subject's ability to produce this physical space, means the existence of the politics. The subject exists in space and time and holds politics and political power to the extent that it controls the historicity it is in. This class, group or collective subject that has political power produces the object (place). It is the subject's activity that produces place and transforms the space. These place-producing actions entrenched in the historicity of place and time, into memory. The politics of remembering and memory places are constructed by the subjects in space. Historical place comes into existence as a memory place. Memory places are established, constructed and organized in historical continuity.

This initial founding attitude towards memory places can be inclusive, and even captivating; however, these constructed places may be objected to and become the object of a struggle. The possessed or objected aspects of memory places is not only specific to the moment of construction, but also indicates a quality that continues even when the place continues to exist or even disappears. This continuity of memory places is related to the fact that remembering and forgetting is not just an individual situation but a collective situation. This social aspect of memory is also related to the fact that the place or object that is the subject of remembering or being forgotten can also be the subject of history. The political power that decides to remember and forget determines the narrative expressed by the place. This narrative means that the political power produces its own place, and it means confirming that it has the power to produce this place. Creating places is a way of making political power sustainable. The place-producing acts cause the forms of place to emerge and diversify. The place-producing acts implemented by the political power in the space are the first step towards changing the use of place. Attitudes towards understanding the spatial practices of the object and changing the ways in which the place is used are related to reminding and forgetting. Abide-i Hürriyet has become a tool for reminding or making people forget, for every political power that it is the object of with its historicity exceeding a century. A monument can simply be defined as a structure built to commemorate, remember or not forget a person or event. The concept of monument is associated with the idea of remembering, forgetting, being or not being somewhere. It means a social consensus. The monument is the symbolic use of this consensus. The symbolic use of consensus can be read and understood by considering space as a historical issue. Abide-i Hürriyet, which was opened with a ceremony held on July 23, 1911, symbolizes a legacy inherited in the state, society, economy and mentality and the transition from the 1908 Revolution to the Republic. Abide-i Hürriyet should be viewed as a narrative. The 1908 Revolution and the ensuing the 31 March Uprising are at the beginning of important moments, as they give a starting point to the narrative about Abide-i Hürriyet. The funeral ceremony of the soldiers who lost their lives as a result of the uprising, the construction of the monument and the funeral of Mahmut Şevket Pasha in 1913 are the historical moments that we should emphasize in the era of Liberty. In the Republican era after 1923, on 25 August 1943, when Talat Pasha's funeral was buried, on 26 June 1951 when the funeral of Mithat Pasha, the "Father of Liberty and Martyr of the Homeland", and on 4 August 1996, on the 74th anniversary of Enver Pasha's death, should

be reminded. Each of these historical moments means the reproduction of the place and the synthesis of the produced place with the new "participants" of the place and the society it is in. In the 1908 Revolution, a new and concrete/noumenal spatiality began to be built with a leaflet distributed in the streets of Manastır. Although the concrete spatiality became visible in Rumeli as the center of the activity of the new political subject, the 1908 Revolution was announced in Istanbul with an official and simple communiqué, causing confusion and even indecision. Uncertainty and confusion caused concrete spatiality to be tested by the 31 March Uprising. The ideal of freedom symbolized by political power also revealed a political practice. When this political practice was tested with the 31 March Uprising, it produced the Abide-i Hürriyet place in order to promote and disseminate its own symbols, and appealed to the collective memory. This paper, by following Abide-i Hürriyet as a memory space and seeing it as a concrete spatiality produced by the political power, tried to understand the both continuity and discontinuity from the Ottoman Empire to Turkey.

Kaynakça/References

- Abide-i Hürriyet-Monument of Liberty. (1910). 27 Mayıs 2022 tarihinde <https://archives.saltresearch.org/handle/123456789/118958> adresinden erişildi.
- Adivar, A. A. (1949). *Korkulu, fakat ibretli bir rüya*. 20 Aralık 2021 tarihinde <http://openaccess.marmara.edu.tr/handle/11424/132744> adresinden erişildi.
- Adivar, A. A. (1951). *Mithat Paşa geliyor*. 7 Nisan 2022 tarihinde <http://openaccess.marmara.edu.tr/bitstream/handle/11424/138070/001584750010.pdf?sequence=3&isAllowed=y> adresinden erişildi.
- Ahmed Refik. (1324-1326). *İnkılâb-ı azim*. Dersaâdet: Asr Matbaası.
- Ahıska, M. (2011, Fall). Monsters that remember: Tracing the story of the Workers' Monument in Tophane, İstanbul. *New Perspectives on Turkey*, 45, 9-47.
- Akşam. (1943, 25 Şubat). Talat Paşa'nın cenazesi. *Akşam Gazetesi*, ss. 2.
- Assmann, J. (2015). *Kültürel bellek: Eski yüksek kültürlerde yazı, hatırlama ve politik kimlik*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Avcı, Y. ve Avcı, S. (2017). Osmanlı İmparatorluğu'nda siyasi meşruiyet ve propaganda aracı olarak anıtın icadı (1840-1917). *Kebikeç*, 43, 23-45.
- BCA. 124.94.8, 29.12.1950(M).
- BCA. 126.45.1, 21.06.1951(M).
- BCA. 130.80.12, 13.10.1952(M).
- BCA. 142.31.9, 07.04.1956(M).
- Ben-Amos, A. (1993, Fall - Winter). Monuments and memory in French nationalism. *History and Memory*, 5(2), 50-81.
- Berktaş, H. (1997, Ocak). Tarih, devlet, mezarlar. *Toplumsal Tarih*, 37, 37-42.

- Bilgin, N. (2008, Mayıs). Geçmişin araçsallaştırılması: Tarih ve kolektif bellek (I). *Toplumsal Tarih*, 173, 34-40.
- BOA. DHMKT.2814.73, 26.04.1327(H).
- BOA. DHMKT.2838.53, 25.05.1327(H).
- BOA. DHMKT.2860.78, 10.06.1327(H).
- BOA. DHMKT.2904.23, 01.08.1327(H).
- BOA. İ..MBH6.59, 26.07.1329(H).
- BOA. MBİ.146.30, 25.08.1328(H).
- BOA. MV.154.80, 20.07.1329(H).
- Cangızbay, K. (2000). *Hiçkimsenin cumhuriyeti*. Ankara: Ütopya Yayınevi.
- Cangızbay, K. (2011). *Sosyolojiler değil sosyoloji*. Ankara: Ütopya Yayınevi.
- Caves, R. W. (2005). *Encyclopedia of the city*. New York: Routledge.
- Connerton, P. (1999). *Toplumlar nasıl anımsar?*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Cumhuriyet. (1932, 27 Aralık). Tek taksi kontrolü: Dün 600 otomobil Hürriyeti Ebediye'de muayene edildi, kontrol devam ediyor. *Cumhuriyet*, ss. 2.
- Cumhuriyet. (1942, 12 Aralık). Hükümetimizin çok güzel bir kararı. *Cumhuriyet*, ss. 1,3.
- Cumhuriyet. (1947, 22 Ocak). Atıf Kamçıl. *Cumhuriyet Gazetesi*, ss. 4.
- Cumhuriyet. (1950, 17 Ağustos). Acı bir kayıp. *Cumhuriyet Gazetesi*, ss. 1,4.
- Cumhuriyet. (1952, 26 Mayıs). Şoför ehliyeti almanın aırrı. *Cumhuriyet*, ss. 1,4.
- Cumhuriyet. (1956, 21 Şubat). Mithat Şükrü Bleda. *Cumhuriyet Gazetesi*, ss. 4.
- Cumhuriyet. (1988, 28 Kasım). Yaşam hakkına saygı mitingi. *Cumhuriyet*, ss. 1,6.
- Cumhuriyet. (1990, 15 Haziran). Yürüyüş.... *Cumhuriyet*, ss. 2.
- Çetinsaya, G. (2009). *Mithat Paşa*. T. Bora ve Murat Gültekin (Der.), Modern Türkiye'de siyasal düşünce: Cumhuriyete devreden düşünce mirası içinde, (ss. 60-65). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Daver, A. (1930, 11 Kasım). Hem nalına hem mihına. *Cumhuriyet*, ss. 3.
- Deleuze, G. ve Guattari, F. (2014). *Anti-ödipus kapitalizm ve şizofreni*. Ankara: Bilim ve Sosyalizm Yayınları.
- Eldem, E. (1997, Ocak). Gençlik mektuplarında Enver Bey. *Toplumsal Tarih*, 37, 14-21.
- Eldem, E. (2005). *Death in İstanbul: Death and its rituals in Ottoman - Islamic culture*. İstanbul: Ottoman Bank Archives and Research Centre.
- Elden, S. (2019). *Mekan siyaseti vardır çünkü mekan siyasal bir şeydir: Henri Lefebvre ve mekanın üretimi*. Ö. Kulak ve S. Torlak (Der.), Önce mekan vardı içinde (ss. 9-31). İstanbul: Edebi Şeyler Yayıncılık.
- Erkmen, A. (2006). *Mimarlık ve hafıza: geç Osmanlı dünyasında geçmişin yeniden üretildiği yapılar*. (Yayınlanmamış doktora tezi). Yıldız Teknik Üniversitesi, İstanbul.
- Erkmen, A. (2010). *Osmanlı Türkiye'si ile cumhuriyet Türkiye'si'nin anı(t)ları: Timsal ve temsil üzerine notlar*. E. A. Ergur ve B. İmamoğlu (Der.), Cumhuriyet'in mekanları/zamanları/insanları içinde (ss. 31-53). Ankara: Dipnot Yayınları.
- Fırat, N. İ. (2000). XX. yüzyıl başlarında görülen Osmanlı mimarisi. *Yeni Türkiye*, 34, ss. 443-451.

- Foucault, M. (2014). *Özne ve iktidar*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Foucault, M. (2016). *Entelektüelin siyasi işlevi*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Gasset, O. Y. (1992). *Tarihsel bunalım ve insan*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Gençosman, K. Z. (1943, 26 Şubat). Talat Paşa rahat döşeğinde. *Ullus Gazetesi*, ss. 2.
- Gezgin, H. S. (1943, 26 Şubat). Görüp düşündükçe: Talat'ın arkasında. *Vakit Gazetesi*, ss. 3.
- Hakkı, B. İ. (2004, Nisan). Cehennemi bir gün. *Toplumsal Tarih*, 124, 96-99.
- Halbwachs, M. (2017). *Kolektif hafıza*. Ankara: Heretik.
- Harvey, D. (1979, September). Monument and myth. *Annals of the Association of American Geographers*, 69(3), 362-381.
- Hürriyet. (1954, 22 Ekim). Hürriyeti Ebediye Tepesi. *Hürriyet*, ss. 4.
- İkdam. (1908/2021). Şehrimizin dünkü hali. II. *Meşrutiyet'in ilk yılı 23 Temmuz 1908 – 23 Temmuz 1909 içinde* (ss. 41). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- İnalçık, H. (2010). II. *Meşrutiyet: anayasa rejimi geliyor, cumhuriyet yolu açılıyor*. S. Akşin, S. Balcı ve B. Ünlü, 100. yılında JönTürk devrimi içinde (ss. 3-11). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Kansu, A. (1995). *1908 devrimi*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Kansu, A. (2016). *İttihadçıların rejim ve iktidar mücadelesi, 1908-1913*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Karabekir, K. (2011). *İttihat ve Terakki Cemiyeti*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Karabekir, K. (2017). *Günlükler-1906-1948 Cilt 2*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Koçu, R. E. (1958). *İstanbul ansiklopedisi*. İstanbul: Tan Matbaası.
- Koçu, R. E. (1959). *İstanbul'da Abide-i Hürriyet Mescidi*. 7 Nisan 2022 tarihinde <https://archives.saltresearch.org/handle/123456789/26497?mode=full> adresinden erişildi.
- Kreiser, K. (1997). Public monuments in Turkey and Egypt 1840-1916. *MUQARNAS An Annual on the Visual Culture of the Islamic World*, 14, 103-117.
- Kreiser, K. (2018, Mart). Özgürlük Anıtı - Hürriyet Abidesi- Abide-i Hürriyet. *Toplumsal Tarih*, 291, 12-17.
- Kuban, D. (1973, Temmuz). Anıt kavramı üzerine düşünceler. *Mimarlık*, 7, 5-6.
- Kutlu, S. (2004). *Didâr-ı hürriyet: Kartpostallarla İkinci Meşrutiyet (1908-1913)*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Lefebvre, H. (2014). *Mekanın üretimi*. İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Lefebvre, H. (2017). *Kentsel devrim*. İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Legg, S. (2005). Contesting and surviving memory: Space, nation, and nostalgia in Les Lieux de Mémoire. *Environment and Planning D: Society and Space*, 23(4), 481-504.
- Lektorski, V. A. (2016). *Özne, nesne, biliş*. İstanbul: Yordam Kitap.
- Lenin, V. I. (1976). *Collected works (Vol. 38)*. Moscow: Progress Publishers.
- Lewis, B. (1993). *Modern Türkiye'nin doğuşu*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Margulies, R. (1997). *Manastır'da ilan-ı hürriyet 1908-1909: The proclamation of freedom Manastır*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

- Meclis-i Mebusan. (1324/1909). 13.01.1324 Salı, cilt: 1, devre:1, içtima 1. *Zabıt Ceridesi*, s. 319-323.
- Nazım Hikmet. (2020). *Nazım Hikmet'in ilk kez yayınlanan 1 Mayıs şiiri*. 26 Nisan 2022 tarihinde <https://www.tustav.org/gorsel-isitsel/nazim-hikmetin-ilk-kez-yayinlanan-1-mayis-siiri/> adresinden erişildi.
- Nora, P. (2006). *Haftıza mekânları*. Ankara: Dost Kitabevi.
- Ortaylı, İ. (1985). *Batılılaşma sorunu*. M. Belge, Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye ansiklopedisi içinde (ss. 134-138). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Platon. (2010). *Devlet*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Raivo, P. J. (2015). Politics of memory: Historical battlefields and sense of place. *Nordia Geographical Publications*, 44(4), 95-100.
- Rasmussen, S. E. (2020). *Şehirler ve yapılar*. İstanbul: Arketon Yayıncılık.
- Sevük, İ. H. (1951, 29 Haziran). Kubbesiz Pantheon'un noksanı. *Cumhuriyet Gazetesi*, ss. 4.
- Soja, E. W. (2017). *Postmodern coğrafyalar: Eleştirel toplumsal teoride mekanın yeniden ileri sürülmesi*. İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Som, D. (2003, 31 Mart). Abide-i rezalet. *Cumhuriyet*, ss. 7.
- Sönmez, S. (1943, 26 Şubat). Birkaç satırla: Ölü gitmişti fakat dipdiri geldi! *Ulus Gazetesi*, ss. 2.
- Sözen, M., ve Dülgerler, O. N. (1977). Mimar Muzaffer'in Konya öğretmen lisesi. *ODTÜ Mimarlık Fakültesi Dergisi*, 4(1), 117-129.
- Şehsuvaroğlu, H. (1953). Asırlar boyunca İstanbul. *Cumhuriyet Gazetesi*, 8, 118.
- Tanyeli, U. (2009, Eylül). Mimar müellifin icadı, mesleğin fethi, ulusun inşası. *Toplumsal Tarih*, 189, 68-75.
- Toprak, Z. (1997). *Hürriyet-müsavat-uhuvvet "her tarafta bir politika tufanı var"*. R. Margulies, Manastır'da ilan-ı Hürriyet 1908 - 1909 the proclamation of freedom in Manastir 1908 - 1909 içinde (ss. 9-13). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Traverso, E. (2020). *Geçmiş kullanma kılavuzu: Tarih, bellek, politika*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Tülbentçi, F. F. (1958, 11 Haziran). 45. yıldönümünde: Mahmut Şevket Paşa niçin öldürülmüştü? *Hürriyet*, ss. 3.
- Tütengil, C. O. (1948). *Fikir hayatımızın büyük kaybı: Sabahattin Bey*. 6 Nisan 2022 tarihinde <http://openaccess.marmara.edu.tr/handle/11424/133490> adresinden erişildi.
- Uşaklıgil, H. Z. (2003). *Saray ve ötesi*. İstanbul: Özgür Yayınları.
- Vakit. (1943, 26 Şubat). Talat Paşa, yurd topraklarına merasimle gömüldü. *Vakit*, ss. 1.
- Vatan. (1951, 1 Temmuz). Prens Sabahattin'in hâtrası dün anıldı. *Vatan Gazetesi*, ss. 4.
- Yalçın, H. C. (1943). *Talat Paşa*. İstanbul: Yedigün Neşriyatı.