

Ayasofya'yı Tarihselleştirmek: Erken Klasik Dönem Osmanlı Kroniklerinde Ayasofya Kavrayışı (1451-1512)*

Historicizing Hagia Sophia: The Conception of Hagia Sophia in Early Classical Ottoman Chronicles (1451–1512)

Sedat Akdoğan¹ , Bilge Ar² 



* Bu çalışma, Sedat Akdoğan'ın İstanbul Teknik Üniversitesi'nde sürdürdüğü doktora tezinden üretilmiştir.

This study is derived from Sedat Akdoğan's doctoral thesis conducted at Istanbul Technical University.

1.Sorumlu yazar/Corresponding author:

Sedat Akdoğan (Doktora Öğrencisi),
İstanbul Teknik Üniversitesi, Mimarlık Fakültesi,
Mimarlık Tarihi Programı, İstanbul, Türkiye
Arş. Gör., Samsun Üniversitesi, Mimarlık ve Tasarım
Fakültesi, Samsun, Türkiye
E-posta: akdogmus19@itu.edu.tr;
sedat.akdogmus@samsun.edu.tr
ORCID: 0000-0001-7683-4157

2.Sorumlu yazar/Corresponding author:

Bilge Ar (Doç. Dr.),
İstanbul Teknik Üniversitesi, Mimarlık Fakültesi,
Mimarlık Bölümü, İstanbul, Türkiye
E-posta: bar@itu.edu.tr
ORCID: 0000-0002-5852-1779

Başvuru/Submitted: 16.10.2024

Revizyon Talebi/Revision Requested:
20.02.2025

Son Revizyon/Last Revision Received:
05.03.2025

Kabul/Accepted: 06.03.2025

Atıf/Citation: Akdoğan, Sedat, Ar, Bilge.
Historicizing Hagia Sophia: The Conception of
Hagia Sophia in Early Classical Ottoman Chronicles
(1451–1512). *İslam Tetkikleri Dergisi-Journal of
Islamic Review* 15/1, (March 2025): 263-292.
<https://doi.org/10.26650/iiuitd.2025.1568326>

ÖZ

Bu çalışma, Ayasofya'nın, erken klasik dönem Osmanlı kroniklerinde nasıl tarihselleştirildiğini ele almakta ve fetihten sonraki yaklaşık yarım asırlık süreçte bu algının tarihsel dönüşümünü incelemektedir. Yazıcıoğlu Ahmed Bican, Tursun Bey, Oruç Bey, İdris-i Bitlisi ve İbn Kemal'in kroniklerinin yanı sıra Anonim Tevârih-i Âl-i Osmân gibi metinleri temel alan araştırma, Ayasofya'nın Osmanlı tarih yazımındaki temsillerini mimari kavram ve yaklaşımlar bağlamında analiz etmektedir. Çalışmanın temel sorunsalı, 1451-1512 yılları arasındaki Osmanlı kroniklerinde Ayasofya'nın mimari kavrayış üzerinden nasıl inşa edildiği ve tarihsel bağlamına nasıl oturtulduğudur. Fetih sonrası Osmanlılar ile Ayasofya arasındaki fiziksel temas ve karşılaşma, dönemin kroniklerinde farklı anlatılar doğurmuş ve bu metinlerde özgün kavrayış biçimleri ortaya çıkmıştır. Bu bağlamda, Ayasofya algısının şekillenmesinde yalnızca yöneticilerin politik tercihleri değil, aynı zamanda müelliflerin patronaj ilişkileri ve entelektüel pozisyonları da belirleyici olmuştur. Osmanlı Ayasofya'sı, Bizans döneminde üretilmiş esanevi tarih anlatıları ile etkileşime girerek yeni bir form kazanmış ve Osmanlı tarih yazımında farklı bağlamlarda yeniden yorumlanmıştır. Kroniklerde binaya dair tasvir ve değerlendirmeler, doğrusal olmayan ve girift ilişkiler ağı içinde şekillenmiştir. Çalışmada ayrıca, fetih sonrası ilk yıllarda ve özellikle Fatih Camisi gibi Ayasofya ile "boy ölçüşen" anıtsal yapıların inşasından sonra Ayasofya'nın Osmanlı tarih yazımındaki konumu da tartışılmaktadır. Bunun yanı sıra, kronikler arasında Ayasofya'nın alımlanma biçimlerine odaklanılarak, Bizans döneminde (9. yüzyıl) kaleme alınmış Diegesis gibi Ayasofya tarih metinlerinin Osmanlı müellifleri üzerindeki etkisi değerlendirilmektedir. Bu bağlamda, Osmanlı tarihçilerinin Bizans kaynaklarını nasıl devşirdiği ve bu metinleri Osmanlı-İslâm düşüncesi doğrultusunda nasıl yeniden yorumladıkları ortaya konmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Ayasofya, Osmanlı Ayasofya'sı, Osmanlı Kroniklerinde Ayasofya, Ayasofya'nın Tarihselleştirilmesi, Ayasofya'nın Mimari Kavrayışları

ABSTRACT

This study explores the historicization of Hagia Sophia in the early classical Ottoman chronicles and examines how its perception evolved in the half-

century following the conquest. Focusing on the works of Yazıcıoğlu Ahmed Bican, Tursun Beg, Oruç Beg, İdris Bitlisi, İbn Kemâl, and the *Anonymous Tevârih-i Âl-i 'Othmân*, it analyzes the ways in which Ottoman historiography represented Hagia Sophia through architectural and historical frameworks. By examining chronicles written between 1451 and 1512, this research investigates how Ottoman authors conceptualized Hagia Sophia as an architectural entity and situated it within a broader historical narrative. The post-conquest engagement between the Ottomans and Hagia Sophia generated diverse interpretations, shaped not only by political transformations but also by the patronage networks and intellectual affiliations of the chroniclers. Ottoman historiography actively engaged with legendary Byzantine narratives, incorporating and reshaping them to fit an emerging Ottoman-Islamic perspective. Descriptions of the monument were constructed through a dynamic and nonlinear network of meanings, reflecting a complex interplay of historical, architectural, and ideological factors. Additionally, this study situates Hagia Sophia within the broader context of Ottoman architectural and historiographical developments, particularly in relation to the construction of monumental structures such as the Fâtih Mosque. By tracing its reception across various chronicles, it also evaluates the influence of Byzantine sources, such as the *Diegesis* (9th century), on Ottoman historical writing. This analysis reveals how Ottoman authors appropriated and reinterpreted Byzantine narratives, embedding them within an Ottoman-Islamic historiographical framework.

Keywords: Hagia Sophia, Ottoman Hagia Sophia, Hagia Sophia in Ottoman Chronicles, Historicization of Hagia Sophia, Architectural Conceptions of Hagia Sophia

EXTENDED ABSTRACT

With the Ottoman conquest of Constantinople, Hagia Sophia entered a new cultural and ideological context, where it was reinterpreted within the evolving framework of Ottoman perceptions. This process, initiated in the early Ottoman period, marked the empire's first direct engagement with Hagia Sophia, shaping impressions that were subsequently articulated in texts, primarily historical chronicles. The portrayal of Hagia Sophia in these chronicles reflects the emergence of an "Ottoman Hagia Sophia," shaped by political decisions, patronage networks, the roles of historians, and the legendary Byzantine historical narratives that preceded them. Each chronicle, composed by different authors, reflects diverse perspectives influenced by the sources they drew upon and the political environment in which they were written.

The policies pursued during the reigns of Mehmed II (r. 1451–1481) and Bayezid II (r. 1481–1512) played a decisive role in shaping the attitudes of chroniclers. During this period, the Ottoman rulers sought to establish a new empire to replace Byzantium while simultaneously positioning themselves as leaders of the Islamic world. Though a common practice in conquered territories, Mehmed II's conversion of Hagia Sophia into a mosque played a crucial role in constructing an imperial image. The transformation of Hagia Sophia served to transfer its religious and political significance from Byzantine to Ottoman sovereignty, reinforcing the legitimacy of the new empire.

The chronicles that emerged between the mid-15th and early 16th centuries were written under the influence of these political developments and often reflected the interests of ruling elites. As historiography developed as an extension of political authority, chroniclers presented differing narratives based on their affiliations. From Mehmed II's reign onward, Ottoman chronicles became divided into pro-imperial and anti-imperial accounts, reflecting tensions between the central administration and the frontier begs, gazis, and dervishes. One of the

central points of contention was Mehmed II's decision to establish Istanbul as the imperial capital, a move that reshaped political power structures.

In pro-imperial Ottoman chronicles, the monumental and architectural transformation of Hagia Sophia played a key role in legitimizing Ottoman rule. These texts sought to appropriate the imperial legacy of the structure by embedding it within an Islamic framework, mirroring the Christian connotations attributed to Hagia Sophia in Byzantine historiography. Ottoman chroniclers thus imbued Hagia Sophia with Islamic significance, reinforcing the empire-building policies of the period. This shift represents a crucial turning point in Hagia Sophia's historical trajectory, as the narratives constructed in this period significantly influenced its later perception as an Ottoman imperial mosque.

Conversely, anti-imperial chronicles treated Hagia Sophia's association with the emperor and the empire in a more superficial manner. While they acknowledged the building's incorporation into an Islamic framework, they also emphasized its Byzantine Christian past, preserving narratives that were sometimes incongruous with Ottoman-Islamic interpretations.

Focusing on the Early Classical Period, when the Ottoman conceptualization of Hagia Sophia took shape, this study examines its historical evolution through the chronicles of Yazıcıoğlu Ahmed Bican, Türsün Beg, Oruç Beg, İdris Bitlisi, İbn Kemâl, and the *Anonymous Tevârih-i Âl-i 'Othmân*. By analyzing early Ottoman chronicles, this research investigates the processes through which Hagia Sophia's architectural identity was constructed and transformed in the half-century following the conquest. The central question guiding this study is: How was Hagia Sophia historicized through architectural concepts and approaches in Ottoman chronicles between 1451 and 1512?

In this context, the study explores how Hagia Sophia was represented in historical texts, both immediately after the conquest and in the period following the construction of monumental structures such as the Fâtih Mosque, which symbolically "rivalled" it. The interplay between various sources also forms a key dimension of this research. Accordingly, the study examines the influence of Byzantine historical texts, particularly ninth-century works such as the *Diegesis*, and analyzes how Ottoman authors adapted and reinterpreted these sources within the intellectual framework of Ottoman and Islamic thought in composing their own historical narratives.

Giriş

İmparator I. Iustinianos (482–565) tarafından 532-537 yılları arasında inşâ edilen Ayasofya, Bizans döneminde hem imparatorun hem de patriğin kilisesi olarak işlev görmüştür. Ayasofya'ya dair tarihyazımı, yapının inşâ süreciyle birlikte başlamış ve bina, mimari özellikleri açısından farklı yönlerden tarihselleştirilmiştir. Saray tarihçileri Prokopios ve Agathias'ın eserleri, Ayasofya'nın banisi, mimarı ve inşâ süreci hakkında bilgi veren ilk kaynaklardandır. Yapı, ziyarete açıldıktan kısa bir süre sonra, 558 yılında kubbesinin çökmesiyle önemli bir mimari müdahaleye uğramıştır. Iustinianos tarafından 562'de onarılan kubbe, yapının ikinci kez açılmasını sağlamıştır. Mabeyinci Pavlos, bu süreci şiirsel bir üslupla anlatırken, kubbenin yıkılmış hâlini ve onarım sonrası düzenlenen açılış törenini betimlemektedir.¹ Metninde, Ayasofya'nın mimari biçim unsurları, mekânsal derinliği, ışık ve renk ilişkileri öne çıkarılmaktadır. Ayasofya'nın zaman içindeki mimari dönüşümlerine tanıklık eden müellifler, kendi gözlem ve deneyimlerini metinlerinde aktarmışlardır. Bu anlatılarla birlikte, yapı hakkındaki efsanevi olaylar ve karakterleri içeren *Diegesis peri tes Hagias Sophias (Ayasofya Hakkında Anlatı)* gibi metinler de ortaya çıkmış, Ayasofya'nın tarihsel ve kültürel anlatılar içindeki yerini pekiştirmiştir.²

Yaklaşık bin yıl boyunca kilise olarak kullanılan Ayasofya, İstanbul'un fethiyle birlikte yeni bir kültürel ve siyasi bağlama dâhil olmuştur. Bizans dönemi metinlerinin de etkisiyle, yapı farklı müellifler ve aktörler tarafından çeşitli perspektiflerle ele alınmıştır. Fetihden sonra başlayan bu süreçte Ayasofya'ya dair ilk izlenimler oluşmuş ve bu izlenimler, Osmanlı kroniklerine yansıtılarak yeni bir tarihsel anlatının parçası hâline gelmiştir.

Tarihsel bilginin doğası ve tarihin nasıl yazılması gerektiği, hem hermenötik bir mesele olarak tartışılmış hem de tarihyazıcılığı üzerine eğilen araştırmacılar tarafından ele alınan önemli bir sorun olmuştur. Bu çerçevede, çalışmada kullanılan “kavrayış ilişkileri” ifadesinin ne anlama geldiği açıklığa kavuşturulmalıdır. Hegelci paradigma temelinde tarihsel bilginin inşasında tarihinin rolünün, hakikati tüm nesnelliğiyle olduğu gibi aktarmak olmadığı ileri sürülebilir. Zira bir inceleme nesnesinin kendini sunma biçimi ile ona dair düşünsel çerçeve ve tarihsel bilgisinin öznel kullanımı arasında doğrudan bir özdeşlik olmasa da bir bağ söz konusudur. Örneğin, Ayasofya'nın bir dinî yapı olarak inşâ edilmesi, onun yalnızca fiziksel bir nesne olarak taşıdığı anlamla sınırlı kalmaz; aynı zamanda toplumsal ve siyasal işlevleri doğrultusunda farklı yorumlara ve anlam katmanlarına da kapı aralar. Yapıyı gözlemleyen ve onu anlatılarında ele alan aktörlerin öznel yaklaşımları, yapıya yönelik farklı kavrayışların ortaya çıkmasına neden olur. Bu kavrayışlarda nesnellik ve öznellik iç içe geçerek tarihsel anlatının bir parçası hâline gelir.

Bu çalışmada hem incelenen müelliflere hem de tartışmaya dâhil edilen tarihçilere atfen kullanılan “kavrayış ilişkileri” kavramı, Ricoeur'ün temellendirdiği “hermenötik yay”ın üç basamağına karşılık gelmektedir: “ön-anlama” (*précompréhension*), “nesnel açıklama”

1 Mabeyinci Pavlos, *Ayasofya'nın Betimi*, çev. Samih Rifat (İstanbul: İstanbul Araştırmaları Enstitüsü, 2010).

2 İlgili metin bir 9. yüzyıl eseridir. Gülrü Necipoğlu, “The Life Of An Imperial Monument: Hagia Sophia After Byzantium,” *Hagia Sophia From The Age Of Justinian To The Present*, haz. Robert Mark-Ahmet Ş. Çakmak (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), 195-225.

(*explication*) ve “temellük” (*appropriation*).³ Ricoeur’e göre, temellük, bir şeyi benimsemek, kendileştirmek ya da özümsemektir.⁴

Çalışmanın ilgili bölümlerinde yer verilen örneklerde açıkça görüldüğü gibi, temellük, kavrayış biçimlerinin ayrılmaz bir boyutudur. Müelliflerin yapıya nasıl anlam yükledikleri, belirli motivasyonlarla yapının içkin anlamını nasıl dönüştürdükleri ve kendilerinden önce ya da kendi dönemlerinde kaleme alınan Ayasofya anlatılarıyla nasıl bir ilişki kurdukları, kavrayış kavramında somutlaşmaktadır. Bu geniş anlam çerçevesini kapsayabilmek adına çalışmada “kavrayış” teriminin kullanılması tercih edilmiştir.

Erken klasik dönem Osmanlı kroniklerinde, belirli öğelerin etkisiyle çeşitli Ayasofya kavrayışları ortaya çıkmıştır. Bu etkiler, yöneticilerin politik tercihleri, müelliflerin patronaj ilişkileri, tarihçilerin rolleri ve toplumsal konumları olarak ifade edilebilir. Bununla birlikte Bizans döneminde üretilen efsanevi tarih metinleri de müelliflerin Ayasofya’ya yönelik yaklaşımlarını belirlemiştir. Bütün bu etkiler, yeni bir Osmanlı Ayasofya’sının göstergeleridir. Erken klasik dönem Osmanlı kroniklerinden yansıyan bu kavrayışlar, asimetrik ilişkiler ağına sahiptir. Konu ile ilgili literatürdeki akademik çalışmalar⁵, kroniklerin Ayasofya ile ilgili bölümlerine sınırlı bir biçimde yer vermektedir. Bu sınırlılık, erken klasik dönem kroniklerinde var olan yapıya yönelik kavrayışların farklılaştıkları ve örtüştükleri noktaları göz ardı etmektedir. Bununla birlikte ilgili çalışmalar, kavrayışların birbirleriyle paralel anlamlara sahip oldukları izlenimi uyandırmaktadır. Bu çalışma, bahsedilen bu yaklaşımın aksi yönünde olacak şekilde, kavrayışların kesişim ve ayrışma noktalarını pasaj örnekleriyle temellendirmekte ve kroniklerdeki Ayasofya kavrayışlarına dair sınırlı anlatıyı gidermektedir.

Bu çalışma ile erken klasik dönem Osmanlı’da yazılan kronikler üzerinden Ayasofya’nın mimari kavrayışının oluşumu ve değişimi tartışılmaktadır. Bu bağlamda sırasıyla, Ahmed Bican’ın (1999) *Dürr-i Mekkûn*, Tursun Bey’in (2020) *Târîh-i Ebû’l-Feth*, Anonim *Tevârîh-i Âl-i Osmân* (1992), Oruç Bey’in (2008) *Tevârîh-i Âl-i Osmân*, İdris-i Bitlisi’nin (2019) *Heşt Behişt* ve İbn Kemal’in (1991) *Tevârîh-i Âl-i Osmân* kronikleri incelenmiştir.⁶ Eserlerin ilk

3 Paul Ricoeur, *Hermeneutics and the Human Sciences Essays on Language, Action and Interpretation*. Ed. John B. Thompson (Cambridge: Cambridge University Press, 2016).

4 Selami Varlık, *Paul Ricoeur’de Temellük ve Tahayyül* (İstanbul: Alfa Yayınları, 2021), 19.

5 Ayasofya tarihini ele alan önemli bazı tarihçi, mimarlık ve sanat tarihçilerinin şu çalışmaları üzerinden anlaşılabilir: Ahmet Akgündüz vd., *Üç Devirde Bir Mabet: Ayasofya* (İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı Yayınları, 2005). Doğan Kuban, *İstanbul 1600 Yıllık Bir Müzedir*. Ed. B. Demirhan (İstanbul: YEM Yayınları, 2021). Semavi Eyice, “Ayasofya”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (24 Şubat 2024). Gülrü Necipoğlu, “The Life Of An Imperial Monument: Hagia Sophia After Byzantium”, *Hagia Sophia From The Age Of Justinian To The Present*, haz. Robert Mark-Ahmet Ş. Çakmak (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), 195-225. Burada ifade edilmek istenen çalışmaların eksiklikleri değil; kroniklerin incelenmesindeki sınırlılıklara dikkat çekmek ve bu çalışmanın yöntemi olan karşılaştırmalı incelemenin önemini vurgulamaktır.

6 Bu kaynaklar çalışmada, tercüme nüshaları üzerinden incelenmiştir. Yararlanılan eserlerin dayandığı özgün nüshalar ise sırasıyla şöyledir: İdris-i Bitlisi’nin Muhammed İbrahim Yıldırım tarafından yayıma hazırlanan *Heşt Behişt* adlı metni, Süleymaniye Kütüphanesi’nde bulunan 2197 numaralı (Esad Efendi) ve Nuruosmaniye Kütüphanesi’ndeki 3029 numaralı nüshalarındandır. İbn Kemal’in Şerafettin Turan tarafından hazırlanan *Tevârîh-i Âl-i Osmân* adlı metni, Fatih Kütüphanesi’nde bulunan 4205 numaralı nüshadandır. Tursun Bey’in Mertol Tulum tarafından hazırlanan *Târîh-i Ebû’l-Feth* adlı metni, Ayasofya Kütüphanesi ve Topkapı Sarayı

yazılış tarihleri ise sırasıyla şöyledir: *Dürr-i Mekkûn* (1450 sonrasında), *Târih-i Ebü'l-Feth* (1496-1500), *Anonim Tevârih-i Âl-i Osmân* (1492), Oruç Bey - *Tevârih-i Âl-i Osmân* (1501), *Heşt Behişt* (1503) ve İbn Kemal - *Tevârih-i Âl-i Osmân* (1527).⁷ İlgili metinlerin tercih edilme gerekçeleri şöyledir: II. Mehmed döneminde yazılan *Dürr-i Mekkûn*, muhtevasında Ayasofya ile ilgili efsanevi bilgileri barındırmasıyla kendisinden sonraki eserlere kaynaklık etmiştir. İlgili eserde yapının bina özellikleriyle ilgili bol malzeme bulunmaktadır. Yazar eserinde klasik bir sınıflama ve sıralama ile Ayasofya, Emevi Camisi ve kiliselerin efsanevi tarihleri gibi birçok konuya değinmiştir. Tursun Bey ise Ayasofya'ya dair gözlemlerinin yanı sıra II. Mehmed'in İstanbul'da inşâ edilen ilk cami olan selatin camisi ile ilgili gözlemlerini ortaya koymuştur. Bu yapının anlatı konusu edilmesi, Tursun Bey'in Ayasofya kavrayışı ile ilgili olup bu durum ilerleyen bölümlerde açıklanmaktadır. Keza bu eserlerin yanı sıra Oruç Bey, İdris-i Bitlisî ve İbn Kemal'in metinlerinde de Ayasofya'ya kapsamlı bir biçimde yer verilmektedir. Böylece yapının Osmanlı ve İslâm düşünce geleneği ile ilişkisinin nasıl kurulduğuna dair zengin açıklamalar elde edilmiştir. Bizans dönemi Ayasofya anlatılarının, belirtilen bu eserlerde nasıl yer verildiğinin yanı sıra ilgili metinler, İstanbul'da inşâ edilen selatin camileri ile Ayasofya arasındaki mimari ilişkilerin nasıl tasvir edildiğini göstermektedir. *Anonim Tevârih-i Âl-i Osmân* (1992), bu makalede incelenen Oruç Bey kroniği ve benzeri bazı metinlerin Ayasofya ile ilgili bölümlerine doğrudan kaynaklık etmiştir. Dolayısıyla Ayasofya ile ilgili kavrayış ilişkilerini ortaya koyabilmek ve söylem farklılıkları ile dönüşümleri incelemek adına ilgili kronik de çalışma kapsamında incelenmiştir.

Çalışmanın temel problemi, “Ayasofya, erken klasik dönem Osmanlı kroniklerinde (1451-1512) mimari kavram ve yaklaşımlar vasıtasıyla nasıl tarihselleştirilir?” şeklindedir. Bu bağlamda çalışmanın yönünü çevirdiği nokta, Ayasofya'nın imparatorluk imgesidir. Dönemin politik tercihleri etrafında yönelen bu imge üzerinden incelenen araştırma bağlamlarından biri, fetihten sonraki ilk yıllarda ve Ayasofya ile “boy ölçüşen” Fatih Camisi gibi anıtsal yapılar inşâ edildikten sonra Ayasofya imgesinin kroniklerde nasıl yer ettiğidir. Diğer bağlam ise müelliflerin bu imge üzerindeki değişen algılarının kroniklere nasıl yansdığıdır. Çalışma boyunca bu yansımanın somut göstergeleri takip edilmiştir. Örneğin müelliflerin Ayasofya'ya dair anlayışlarının, Bizans döneminde (9. yüzyıl) yazılmış olan (*Diegesis* gibi) Ayasofya

Kütüphanesi'nde bulunan nüshalardan hazırlanmıştır. Yazıcıoğlu Ahmed Bican'ın Necdet Sakaoğlu tarafından yayıma hazırlanan *Dürr-i Mekkûn* adlı eseri, Topkapı Sarayı Kütüphanesi'nde bulunan nüshadır. Nihat Azamat tarafından yayıma hazırlanan *Anonim Tevârih-i Âl-i Osmân* adlı metin, Friedrich Giese neşridir. Oruç Bey'in Necdet Öztürk tarafından yayıma hazırlanan *Oruç Bey Tarihi* ise Paris Biblioth  que Nationale nüshasıdır.

- 7 Bilinen bazı önemli kroniklerden olan Şükrullah'ın (ö.1459-60) *Behçetü't Tevârih* (1459), Neşri'nin (ö.1520) *Kitâb-ı Cihannümâ* (1492), Âşıkpaşazâde'nin (ö.1484'ten sonra) *Tevârih-i Âl-i Osmân* adlı metinleri ise çalışma kapsamına dâhil edilmemiştir. Bu metinler her ne kadar fetihten sonra yazılmalarıyla çalışmamız için ilgiyle inceleneler de Ayasofya'ya oldukça kısıtlı şekilde yer verdikleri görülmektedir. Bu kısıtlılığın gözlemlenmesi adına örnek vermek gerekirse *Behçetü't Tevârih*'te Ayasofya'ya dair hiçbir atfı yoktur. *Kitâb-ı Cihannümâ*'nın Türk Tarih Kurumu tarafından 1957 (C: 2) yılında neşredilen nüshasının 707. ve 713. sayfalarına bakılacak olursa bu çalışmanın kapsamına dâhil edilen metinlerde olduğu gibi mabedin tarihsel anlatısının kurulmadığı görülecektir.

tarihi metinlerinden nasıl etkilendiği tartışılmış ve müelliflerin kendi eserlerini oluştururken Bizans kaynaklarını Osmanlı ve İslâm düşüncesine göre nasıl devşirdikleri, örneklenilerek ortaya konulmuştur. Böylelikle kullanılan kaynakların ilişki biçimleri masaya yatırılmıştır. Patronaj ilişkisine tâbi olan veya bu ilişki ağının dışarısında kalan müelliflerin rollerinin ve etki alanlarının oluşturduğu Ayasofya kavrayışı ise bu çalışmanın üzerine eğildiği bir diğer bağlamdır. Bu doğrultuda Ayasofya kavrayışları, müelliflerin misyonları ve aldıkları görevler etrafında değerlendirilmiştir. Bahsi geçen bu bağlamlar, yapının mimari olarak algılanmasında önemli etkilere sahip olmuştur.

1. Siyasi Aktörlerin Ayasofya Kavrayışına Etkisi

Erken klasik dönem kroniklerindeki tarih yazıcılığında, müelliflerin tutumlarında belirleyici rol oynayan iki dönem vardır: II. Mehmed (1451-1481) ve II. Beyazıd (1481-1512) dönemi. Bu iki dönemde Osmanlı yöneticileri, hem Bizans İmparatorluğu yerine geçebilecek yeni bir imparatorluk planlamışlar hem de İslâm dünyasının önderliğine talip olmuşlardır. Bu hedefler, 15. yüzyılın ortası ile 16. yüzyılın ilk döneminde müstakil olarak ortaya çıkan bazı eserlerin neşredilme süreçlerini etkilemiş ve ilgili eserler, yöneticilerin talepleri doğrultusunda hazırlanmışlardır. Yöneticilerin egemenliklerini tasdikleyerek veya muhalefet sergileyerek iki farklı tavrı yansıtan bu metinler, farklı tarihyazımı örnekleri olarak günümüze kadar ulaşmışlardır. Bu metinlerdeki Ayasofya tarihi bölümleri dikkate değer olup ilgili bölümler, Yerasimos tarafından kapsamlı bir biçimde tasnif edilmiştir.⁸ Bu tasnifte kronikler, II. Mehmed döneminden başlanarak ele alınmış ve içeriklerine göre imparatorluk yanlısı ve karşıtı anlatılar olarak ikiye ayrılmıştır. Söz konusu ayırım, merkezî yönetim ile sınırlarda faaliyet gösteren uç beyleri, gaziler ve dervişler arasındaki siyasi gerilimden kaynaklanmıştır.

Padişahın fetih sonrasında İstanbul'u saltanatın merkezi hâline getirme yönündeki hedefleri, karşıtlığı ortaya çıkaran etkenlerden biridir. Osmanlı'nın kurulmasında ve sınırlarının genişlemesinde rol oynayan gazâ ve cihad kültürünün aktörleri, muhalif bir gruplaşma içerisinde olmuşlardır. Bu grup tarafından İstanbul, yalnızca cihad için fethedilen bir yer olarak değerlendirilmiştir. Yanı sıra Edirne'nin merkez olarak kalması ve merkezî denetimden uzak bir bölgede olan Balkanlarda fetihlerin yapılması için hedefler oluşturulmuştur. Özbek'in ifade ettiği üzere "II. Mehmed neticede hem gazileri merkezden uzaklaştırıp, elde ettikleri kazanımları sıkı bir denetime almış, hem de Çandarlı'nın şahsında bir asırdır devam eden Türk kökenli bürokrasiyi kaldırıp yerine devşirme kökenli kapıkullarından oluşan merkezî bir bürokrasi yaratmıştır".⁹ Bu etkiyle II. Mehmed'in emriyle yönetim içerisindeki muhalif bey ve gaziler uzaklaştırılmış; bu aktörler yerine devşirme kökenli kapıkulları getirilerek merkezî bürokrasi güçlendirilmiştir. Hiyerarşik yapı içerisinde dinî unsurlara en üst rütbenin verilmesi,

8 Stefanos Yerasimos, *Türk Metinlerinde Kostantiniye ve Ayasofya Efsaneleri*, çev. Şirin Tekeli (İstanbul: İletişim Yayınları, 1993).

9 Yıldırım Özbek, "İdeolojinin İnşası: 15-16. Yüzyıl Osmanlı Selatin Camileri", *Belleten* 72/264 (Ağustos 2008), 539.

Gazâ kültürünün yerini de belirlemiştir.¹⁰ Bu süreçte başkent ilan edilen İstanbul'da imar ve inşâ faaliyetleri başlamıştır. Yeni siyasi kararlar ve şehre yönelik imar çalışmaları, Osmanlı'nın imparatorluk projesinin önemli bir parçası olmuştur. II. Mehmed döneminde dikkate değer bir başka politika daha söz konusu olmuştur. II. Mehmed, "İslâm'ın İmparatorluktaki en üst kurumu olan Şeyhülislâmlık müessesesini, âdetâ Bizans'taki patriklik örneğinde olduğu gibi, veziriâzam kanalıyla"¹¹ kendisine bağlamıştır. Böylelikle Padişah, İslâm hukuk esaslarını içeren şeriatın karşısına gerektiğinde kendi kanun ve emirlerini uygulamaya koyabilmiştir. Bu sayede Sultan, hem devletin hem de dinin en üst temsilcisi konumuna erişmiştir.¹²

II. Mehmed'in cami külliyesinin inşâ edildiği 1463-1470 yılları arasında Ayasofya, sahip olduğu politik imgelerle hem padişahı hem de dinî kurumları temsil etmiştir. Fetih sonrasında merkezî yönetime karşı çıkanlar, yapının camiye dönüştürülmesini desteklemişlerdir. Dönemin çağdaş iki kroniğinde yapının, farklı politik taraflar için benzer anlam ve önemde olduğu görülmektedir. Fethe tanıklık eden ve padişahın tarihçisi olarak bilinen Tursun Bey'in kaleme aldığı *Târih-i Ebü'l-Feth*, belirtilen iki metinden biridir. Tursun Bey, II. Mehmed'in fetihten sonra gerçekleşen Ayasofya ziyaretine dair şöyle bir anlatıda bulunur:

Çün erkân-ı devlet ve mülâzimâbn-ı hazret kal'anun kapuların açtılar, Sultân Mehemmed-i Gâzî, Hazret-i Mehemmed-i 'Arabî ('Aleyhi efdalü's-salevat) Burâk'a binüp seyr-i cennet ider gibi, 'ulemâ ve ümerâsı ile kal'aya teşrif buyurdu. Bu esnâda mele'-i a'la-i senâ-gûyân âvâzesin esmâ-ı 'alemiyâna yitiştürdi. Ol mısır-ı kadimün ve ol kal'a-i vesî'un tabakât-ı büyüâtın ve berzen ü esvâkın temâşâ idüp seyr iderek "Ayasofya" nâm kelisayı –ki cennetten bir âyettür- görmeğe râğbet gösterdi.¹³

Tursun Bey'e göre¹⁴ Ayasofya, II. Mehmed'in fetihten sonra ziyaret ettiği ilk yapılardandır. Yine bu anlatıda Ayasofya'nın cennet benzeri nitelikleri olduğuna dair uzun tasvirlerle yer verilmiştir. Bu anlatının devamında İstanbul ile Ayasofya'nın önemi ve benzersizliği açıkça vurgulanmıştır. Tursun Bey'in bu anlatısı 1470'lerde yazılmış olan *Saltuk-nâme* ile mukayese edildiğinde, ilgili metinde İstanbul ile ilgili olumsuz ifadelerle yer verildiği görülürken "Ayasofya tarafı", bu olumsuzluğu dışında değerlendirilmiştir:

Bu şeh'r (İstanbul) akıbet Müslümanların elinde harab olur. Sebeb-i harab fisk ve fücür, fesad ve zina ve livatadan ve zulm ve cevrdan ve bed ef'alleri çok ola, dahi Hak Teala kaht ve ta'unlar vire ve zelzele çok ola, en son bu şeh'r harab ve hasf olup yire geçe, gide, amma bir tarafı kala, ol yir umaram Ayasofya tarafıdır. Zira anun-çün dua olunmuştur. Edirne harab

10 Çiğdem Kafescioğlu, *Constantinopolis/Istanbul: Cultural Encounter, Imperial Vision, and The Construction Of The Ottoman Capital (Buildings, Landscapes, and Societies)* (Pennsylvania: Penn State University, 2010).

11 Ahmet Yaşar Ocak, "XV-XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Resmi Dini İdeolojisi ve Buna Muhalefet Problemi," *İslâmi Araştırmalar Dergisi* 3 (Temmuz 1990), 193.

12 Halil İnalçık, "Osmanlı Hukukuna Giriş: Örfi - Sultani Hukuk ve Fatih'in Kanunları," *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi* 13/02 (1958), 102-126.

13 Tursun Bey, *Târih-i Ebü'l-Feth*, haz. Mertol Tulum (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2020), 70-71.

14 Tursun Bey, *Târih-i Ebü'l-Feth*.

olmaz. Meğer gazâdan Müslümanlar vazgeçeler, ol şehir nazargâh-ı Hak'tur. Onun halin Allah Teala bilir.¹⁵

Saltuk-nâme'de İstanbul ile ilgili anlatıya rağmen Ayasofya'ya dair olumsuzlayıcı ifadelerle yer verilmediği görülmektedir. Aksine yapıya kutsiyet atfedilmiştir. Ayasofya tenzih edilmiş ve dönemin politikalarına karşı muhalif bir yaklaşım ortaya konulmuştur. Muhalefetin kökeninde başkent yapılmak istenen İstanbul'daki iskan, imar ve inşâ politikalarına karşı geliştirilen reaksiyoner tutum olduğu anlaşılmaktadır.

Fetihle beraber yeni bir imparatorluk kurma hedefi, bürokratik yapılanmada birtakım değişimler baş göstermiş ve bu değişimler, mimari tercihlere de yansımıştır. Osmanlı'nın yeni saltanat idolojisi, bu dönemdeki cami ve diğer anıtsal yapıların ortaya çıkmasında etkili olmuştur. Bu bağlamda Ayasofya, özellikle mimari biçim ve söylem olarak Osmanlı mimarisinin değişimine zemin hazırlayan bir yapıdır. II. Mehmed'in Ayasofya vakfiyesinde yapı, "kenise-i nefise-i münakkaşe" (zarifçe süslenmiş kilise) şeklinde tasvir edilmiştir.¹⁶ Bu tasvir, Fatih'in Ayasofya vakfiyesinin tercümesinde şu ifadelerle yer almıştır: "...Kostantiniyye fâtihinin manevi gölgesinde, yüksek meziyetler ve mevhibelerle çepeçevre sarılan ve Ayasofya diye isimlendirilen nefis kilisedir."¹⁷ Vakfiyede mabede yönelik ifadeler, padişahın mabede duyduğu hayranlığı göstermektedir. Ayrıca sultanın Ayasofya vakfiyesi, İstanbul'un imar ve inşâ süreçlerinde belirleyici olmuştur.¹⁸

Padişahın Ayasofya söz konusu olduğunda benimsediği tutum, tarihçilerin dikkatlerini yönelttiği ve metinlerinde yer verdiği konulardandır. Örneğin Mihail Dukas, bir askerin Ayasofya'ya zarar verdiğini gören padişahın aleni bir şekilde tepki verdiğini ileri sürmüştür:

Padişah bu alay ile doğruca Büyük Kilise'ye geldi, atından indi ve içeri girdi. Mabedin azametini görerek, hayran kaldı. Padişah o sırada bir Türk askerinin mabedin mermerlerinden birisini kırmakta olduğunu gördü. Bu tahribatı neden yaptığını bu Türk'e sordu. O da din için yaptığını söyledi. Bunun üzerine padişah Türk'ü kılıçla yaraladı ve aynı zamanda Türk'e dedi ki, "Servet ve esirler size yeter, şehrin binaları bana aittir".¹⁹

Yukarıdaki anlatı, padişahın mabede gösterdiği özel ihtimamı yansıtmaktadır. Yapıya yönelik bu özenli yaklaşım, II. Mehmed'in kendi camisini inşâ ederken Ayasofya'yı örnek göstermesinde ve mimari özelliklerinin Ayasofya'ya benzemesine yönelik taleplerini iletmesinde de açığa çıkmıştır. II. Mehmed, 1463-1470 yılları arasında Bizans imparatorlarının defnedildiği Havariyyun Kilisesi yerine kendi camisini inşâ ederken, mimarisinin "Ayasofya kârname'si resminde"²⁰ olmasını

15 Ebül-Hayr-i Rumî, *Saltuk-name II*, çev. Şükrü Haluk Akalın (Ankara: Kültür Bakanlığı, 1988), 244.

16 Gülrü Necipoğlu, "The Life Of An Imperial Monument: Hagia Sophia After Byzantium," 197.

17 Ahmet Akgündüz vd., *Üç Devirde Bir Mabed: Ayasofya*, 259.

18 Serhat Açıkgöz, *Fatih Devri Ayasofya Vakfiyesine Göre Ayasofya Vakfı'nın İstanbul'un Yeniden İnşa Edilmesindeki Önemi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010).

19 Mihail Dukas, *Bizans Tarihi*, çev. Vladimir Mirmiroğlu (İstanbul: İstanbul Matbaası, 1956), 187.

20 Tursun Bey, *Târih-i Ebü'l-Feth*, 61.

istemiştir. Bu talep, Ayasofya ile Osmanlı mimari geleneği arasındaki etkileşimi başlatmıştır. Bu etkinin devamında sultan camilerinin inşasında Ayasofya'nın mimari biçim ve ifade ilişkileri dikkate alınmıştır. O sırada II. Mehmed, erken dönem cami örneklerinden farklı olarak bir Bizans yapısı olan Ayasofya'ya öykünerek inşâ ettirdiği camisinin özgün ve biricik olduğunu vurgulamış; vezir ve paşalar adına inşâ edilen külliyelerin küçük ölçekte olmasını istemiştir.²¹ Bu doğrultuda Bursa'daki zaviyeli planlara benzeyen küçük ölçekli külliyeler inşâ edilmiştir.

Ayasofya, dinî ve siyasi açılardan Doğu Roma İmparatorluğu'nu çağrıştırmasıyla II. Mehmed'in imparatorluk planlarıyla uyumlu bir yapıdır. Bu nedenle Ayasofya'nın simgesel ve anıtsal mimari özellikleri, Osmanlı selatin camilerinde yeniden yorumlanmıştır. II. Mehmed'in Ayasofya'yı camiye çevirmesi, mimari yapılar ile imparatorluk imgesi arasındaki ilişkinin güçlenmesinde etkili olmuştur. Fetihten sonra Ayasofya'nın mimari özellikleri, İstanbul'da inşâ edilen II. Mehmed'in camisinin yanı sıra diğer sultan camilerine ilham kaynağı olmuştur. Osmanlı cami mimarisinde merkezi ve büyük boyutlardaki kubbeyi destekleyen yarım kubbeler, pandantif, pencerelerle geçirgen kılınmış tympanum duvarı gibi biçimsel mimari unsurlar, Ayasofya ile birlikte kullanılmaya başlanmıştır.²² Bütün bunlar, imparatorluk imgesinin stratejik inşasına örneklik teşkil etmektedir.

II. Beyazıd yönetime geldiğinde babası II. Mehmed'den farklı bir yol izlemiştir. Yeni padişahın politik hedefleri, mimari anlayış bakımından önceki süreçlerden farklılaşmıştır. Babasının ölümünden sonra kardeşi Şehzade Cem'e karşı kendisi yeniçeri, gazi ve dervişler tarafından desteklenen II. Beyazıd, II. Mehmed dönemindeki bazı uygulamaları terk etmiştir. Vakıf ve mülkleri elinden alınan kişilere haklarını iade etmesi, terk edilen bu uygulamalardan biridir. Adına inşâ ettiği cami ve külliyelerde erken dönem Osmanlı eserlerine referans vermiş; kendisine destek veren kişi ve grupları gözetmiştir. Amasya ve Edirne'de kendisi adına inşâ edilen külliyelerdeki camiler, tabhâneli olarak tasarlanmıştır. Bu yönüyle erken dönem Bursa örneklerinden ilham alındığı anlaşılmaktadır. Gezici dervişler, ahiler gibi kesimler için sosyal mekân işlevi gören tabhâneli camiler, sultanın destekleyici tavrını yansıtan göstergelerdir. Aynı şekilde sultan, İstanbul'daki Beyazıd külliyesinde de (1501-1505) kendi camisinin zaviyeli olarak inşâ edilmesini talep etmiştir. Bu cami, T-tipi tabhâneli ibadethanelerin karması biçiminde inşâ edilmiştir. Bu durum, II. Beyazıd'ın, babası tarafından başlatılan imparatorluk hedefleri ile Osmanlı uç kültürünü sentezleyen daha muhafazakâr bir yaklaşıma sahip olduğunu göstermektedir. II. Mehmed'in Ayasofya'dan ilhamla başlattığı selatin camilerindeki yeni imparatorluk imgesi, II. Beyazıd tarafından benimsenmiştir. II. Beyazıd, bu imgeyi kendi camisinde farklı mimari biçimlerle sentezlemiştir. Gülru Necipoğlu, sultanın bu eğilimini, tahta çıkmasına yardım eden gazi ve dervişlere şükran borcu olarak yorumlamaktadır:

21 Özbek, "İdeolojinin İnşası: 15-16. Yüzyıl Osmanlı Selatin Camileri," s. 542; Necipoğlu, "Bir İmparatorluk Anıtının Öyküsü: Bizans'tan Sonra Ayasofya," s. 63.

22 Aykut Köksal, "Osmanlı Mimarlığının Ayasofya'yı İçselleştirmesi ve Tarih yazımının Bakışı," *Bir Allame-i Cihan Stefanos Yerasimos (1942-2005)*. Haz. Edhem Eldem, Akbet Tibet, Ersu Pekin (İstanbul, Kitap Yayınevi, 2012), 385-406.

II. Mehmed külliyesinin, merkeziyetçi imparatorluğun görsel bir mecâzı olan katı aksiyel simetrisinden sapan II. Beyazıd'ın ölçeği küçülmüş külliyesi, daha önceki manzumelerin asimetrik düzenini yeğler. Yine de, gazi geleneklerine verdiği ödüne karşın, sultanın T-tipi camisi, Cuma günleri hutbe okuyan bir hatibin de dahil olduğu geniş kadrosuyla mütevazı olmaktan uzaktı.²³

II. Beyazıd Camisi'nde merkezî kubbe, iki yarım kubbe ile desteklenerek inşâ edilmiştir. Gerek yukarıda belirtilen mimari özellikler gerekse kubbe detayındaki farklılıklar dikkate alındığında, II. Beyazıd Camisi'nin Ayasofya'ya Fatih ve Atik Ali Paşa camilerine nazaran daha yakın olduğu görülmektedir.

2. Kavrayış İlişkilerini Kroniklerde Takip Etmek: Ayasofya'nın Tarihselleştirilmesinde Müellifler ve Mimari Kavrayışları (1451-1512)

II. Mehmed döneminden itibaren Ayasofya, imparatorluk yanlısı metinlerde İslâmî öğeler eşliğinde konu edilmiştir. Ayasofya'ya dair bu İslâm temelli vurguların, Bizans döneminde yazılan Ayasofya tarihlerindeki Hristiyanlık çağrışımlarıyla benzediği görülmektedir.²⁴ Ayasofya'nın ilgili metinlerde İslâmî özellikleriyle öne çıkarılması, yapının imparatorluk imgeleriyle uyumlu hâle gelmesi yönündeki hedeflerle örtüşmektedir. Bu durum, Ayasofya kavrayışlarında önemli bir dönemeçtir. Ayasofya'nın giderek Osmanlı camisi olarak değerlendirilmesinde söz konusu kroniklerin ve müelliflerin önemli etkileri olmuştur.²⁵

İmparatorluk karşıtı metinlerde ise Ayasofya ile imparatorluk imgesi arasındaki ilişkinin yüzeysel olduğu görülmektedir. Bu metinlerde Ayasofya, hem İslâmî bir yapı olarak değerlendirilmiş hem de yapının Bizans dönemindeki Hristiyanlık geçmişi vurgulanmıştır. Ayasofya'nın mevcut tarihinde yer alan ve İslâmiyet'e aykırı olduğu görülen anlatılar da bu sırada olduğu gibi aktarılmıştır.

Müelliflerin imparatorluk yanlısı veya karşıtı tavır almalarında hangi etkenlerin rol oynadığı önemlidir. Bu etkenlerden biri, icra ettikleri görevlerdir. Osmanlı topraklarının sahibi olan hükümdar, ulema ile sanatkarların patronu sayıldığından kimi müellifler hükümdarlığa hizmet ederler. Bunun nedeni maddi çıkarlar olduğu kadar kamusal görünürlük, saygınlık ve itibar gibi manevi kazanımlardır. Bu etkiyle müelliflerin imparatorluk yanlısı kavrayışları, metinlerine de yansır.

23 Gülrü Necipoğlu, *Sinan Çağı: Osmanlı İmparatorluğu'nda Mimari Kültür* (İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2013), 115.

24 Necipoğlu makalesinde şöyle der: "Ayasofya ve Konstantinopolis'in İslâmî bağlamda yeniden kutsanmasını sağlamak isteyen II. Mehmed, bir grup Rum ve Avrupalı bilgin, din adamı ve rahibi, şehrin pek de insan yapımı gibi gözükmeyen göz alıcı anıtlarını yaptıran imparatorların tarihini yazmak için görevlendirir. Aslında bu, pagan şehri Hristiyanlık bağlamında dönüştürmek isteyen Büyük Constantinus'un kine oldukça benzeyen bir projedir. Sultan için yazılan metnin 1479 ve 1480 yıllarında kaleme alınmış en eski Türkçe ve Farsça nüshaları büyük ölçüde, 9. yüzyıla ait *Diegesis peri tes Hagias Sophias* (Ayasofya Hakkında Anlatı) isimli bir Bizans metnine dayanmaktadır." bk. Gülrü Necipoğlu, "The Life Of An Imperial Monument: Hagia Sophia After Byzantium," 198-199.

25 Gülrü Necipoğlu, "The Life Of An Imperial Monument: Hagia Sophia After Byzantium".

Tablo 1. II. Mehmed ve II. Beyazıd Dönemi Tarihçilerinin Görevleri				
Kişiler	Tarihçi	Din Adamı	Bürokrat	Asker
Yazıcıoğlu Ahmed Bican Efendi (Ö.1466?)	r	r		r
Tursun Bey(1422-1490?)	r		r	r
Anonim Tevârih-i Âl-i Osmân (1491)	r			
Tâcizâde Câfer Çelebi (1452-1515)	r	r	r	
Oruç Bey (D.1450?-1522?)	r		r	
İdris-i Bitlisi (D. 1452?-1520)	r	r	r	r
İbn Kemal (1469-1534)	r	r	r	r

Yukarıdaki tabloda müelliflerin statüleri gösterilmektedir. O dönem içerisinde tarihçilerin farklı zamanlarda “din adamı”, “bürokrat”, “üst düzey asker” gibi çeşitli görevleri üstlendikleri görülmektedir. Bu roller, sultan ile müellifler arasında güçlü bir patronaj ilişkisinin kurulmasında etkili olmuştur. Bununla birlikte kimi tarihçilerin, sultan ile yakın ilişki kurmadığı ve patronaj ilişkisinin dışında kalarak²⁶ Ayasofya’ya yaklaştığı görülmektedir. Yazıcıoğlu Ahmed Bican, bu durumda olup imparatorluk karşıtı hareket eden müellifler arasındadır. Bican, bir dervıştır ve gazâ niyetiyle savaşlarda asker olarak mücadele ettiği bilinmektedir. Çelebioğlu, 1446-51 arasında kaleme aldığı *Envârü'l-âşîkîn* adlı eserinde Bican’ın asker olarak savaştığını dile getirmiştir: “Elhamdülillâh ki Gelibolu’da nice kez kâfir ile ceng idüp gazâlar idüp dururuz. Gâh kâfir bize geldi. Gâh biz kâfire varup dururuz”.²⁷ Bican’ın imparatorluk karşıtı söyleminde II. Mehmed’in yürüttüğü politikalar belirleyici olmuştur. Başkent Edirne’den İstanbul’a taşınması ve yeni merkezî yönetim sisteminde gazi ve dervişlerin dışlanması, Bican’ın tutumlarına yön vermiştir.

Bican’ın *Dürr-i Mekkûn* adlı eserini kaynak olarak kullanan Oruç Bey ise imparatorluk düşüncesine karşı olan bir diğer müelliftir.²⁸ Gaziler ocağı olarak bilinen Edirne’de doğması ve burada divan kâtipliği görevinde bulunması, müellifin imparatorluk fikrine yaklaşımını belirlemiştir. Bu dönemde Kostantiniye’nin başkent olmasına karşı çıkmış ve Edirne’nin başkent olarak kalması yönündeki talepler, 15. yüzyıl ortasından 16. yüzyıl başına kadar çeşitli efsaneler aracılığıyla metinlere yansımıştır.²⁹ Tıpkı Oruç Bey’in yaptığı gibi *Dürr-i Mekkûn*’u kaynak olarak kullanan başka müellifler de vardır. Müellifi belli olan metinler dışında 1492 yılında yazılan *Anonim Tevârih-i Âl-i Osmân*’da da imparatorluk karşıtı bir yaklaşım ortaya konulmuştur. Eserde, Bican ve Oruç Bey’de olduğu gibi, II. Mehmed ve politikaları eleştirilmiştir.³⁰

İmparatorluk yanlısı müellifler, muhaliflere göre merkezî yönetimde aktif bir biçimde yer almışlardır. İdris-i Bitlisi, bu duruma örnektir. Kendisi II. Beyazıd’ın özel nişancılığı,

26 Uğur Tatlısı, *Osmanlı Uleması ve Patronaj İlişkisi* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016).

27 Âmil Çelebioğlu, “Ahmed Bican”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (13 Kasım 2024).

28 Yerasimos, *Türk Metinlerinde Kostantiniye ve Ayasofya Efsaneleri*, 220-221.

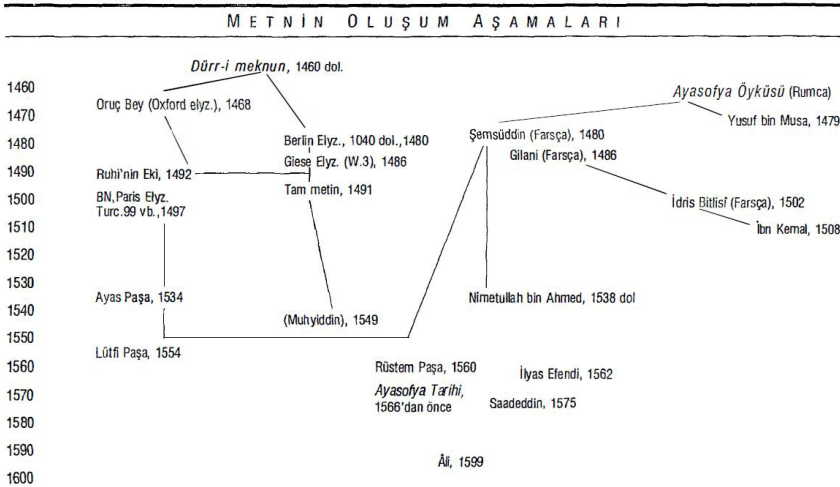
29 Yerasimos, *Türk Metinlerinde Kostantiniye ve Ayasofya Efsaneleri*.

30 *Anonim Tevârih-i Âl-i Osmân*, haz. Nihat Azamat (İstanbul: Marmara Üniversitesi Yayınları, 1992).

kazaskerlik, defterdarlık görevlerinde bulunmuştur.³¹ Bu durum, İbn Kemal için de geçerlidir. Edirne’de II. Beyazıt medrese müderrisliği, Anadolu kazaskerliği ve şeyhülislâmlık, yürütmüş olduğu görevlerdir.³² Bir diğer imparatorluk yanlısı müellif ise Tursun Bey’dir. İstanbul’un fethine tanıklık eden Tursun Bey, divan kâtipliği görevlerinde bulunmuş ve asker olarak çeşitli seferlere katılmıştır.³³

Ayasofya’nın tarihsel anlatısının kurulması sırasında kaynak olarak kullanılan metinlerin, tarihçilerin eğilimlerini belirlediği görülmektedir. Örneğin imparatorluk yanlısı metinlerde, 1477 yılında Şemseddin Karamânî tarafından tercüme edilen Ayasofya risâlesinin kaynak olarak kullanıldığı anlaşılmaktadır. *Târih-i Beyân-ı Binâ-yı Ayasofya-yı Kebîr*, Ayasofya tarihleri içerisindeki en eski metindir.³⁴ II. Mehmed’in isteği üzerine Ayasofya tarihi ile ilgili Rumca yazılan bu metin, Şemseddin Karamânî tarafından Farsçaya çevrilmiştir. İlgili metin, Ayasofya’nın Osmanlı tarihini -ilk defa- İslâmî bir anlayışla ele almış ve dönemin edebi diline uyarlamıştır.³⁵ Bu özellikleriyle kroniklerde Ayasofya ile ilgili bölümlere kaynaklık eden iki ana eserden biridir. Bahsedilen bu etkileşim ağı, Yerasimos tarafından hazırlanan metnin oluşum aşamaları tablosunda şöyle yer almaktadır:

Tablo 2. *Anonim Tevârih-i Âl-i Osmân* İçin Hazırlanan İstanbul ve Ayasofya Efsanelerinin Kaynakları³⁶



31 Muhammed İbrahim Yıldırım. “Heşt Behişt’in Kaynakları,” *Heşt Behişt, VII. Ketibe Fatih Sultan Mehmed Devri 1451-1481*, çev. Muhammed İ. Yıldırım (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2019), LXXXII-XCIII.

32 Şerafettin Turan, “İbn Kemal’in Hayatı ve Eserleri,” *Tevârih-i Âl-i Osmân* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1991a), IX-XIX.

33 Mertol Tulum, “Tursun Bey ve Eseri,” *Târih-i Ebû'l-Feth* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2020), 13-14.

34 Derviş Şemseddin Karamânî, “Târih-i Beyân-ı Binâ-yı Ayasofya-yı Kebîr,” *Ayasofya Risaleleri*, haz. Cihan Okuyucu-Belkis Uluoğlu (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2022), 83-200.

35 Yerasimos, *Türk Metinlerinde Kostantiniye ve Ayasofya Efsaneleri*.

36 Yerasimos, *Türk Metinlerinde Kostantiniye ve Ayasofya Efsaneleri*.

Karamânî'nin *Tevârîh-i Binâ-i Şerîf-i Ayasofya* adlı risâlesi, Rumca yazılan *Konstantiniye Patriyası* adlı eserin dördüncü kitabının tercümesidir.³⁷ Belkıs Uluoğlu, Karamânî'nin metnine kaynaklık eden eserin *Diegesis* adlı kitap olduğunu dile getirir.³⁸ Karamânî, Bizans metni olan bu kitaptaki Ayasofya anlatılarını yeniden düzenler ve Hristiyanlık geleneklerine uygun olup İslâm anlayışına ters düşen bölümleri, bazı eklemeler yoluyla değiştirmiştir. İslâm'da normal insan ile meleğin karşılaşması mümkün olmadığı için Karamânî, Bizans metnindeki melek figürünü Hızır peygamber olarak değiştirmiştir. Yanı sıra metinde I. Iustinianos'un (527-565) "Seni yendim Süleyman" sözüne de yer verilmemiştir. Bu söz, inşaatı tamamlanan Ayasofya'nın, Süleyman peygamberin tapınağından daha üstün olduğunu vurgulamak üzere sarf edilmiştir. Karamânî ayrıca, Ayasofya'nın inşa edildiği dönemde Hristiyanlığın hak din olarak görüldüğünü vurgulamış ve imparatorluğun gücünü şu sözlerle işaret etmiştir:

Ey müluk-i ekalim-i seb'a şöyle ma'lum ola ki sevad-ı Kostantinde ben ki Üstüyanuşum din-i İsevi üzerine bir 'acayib deyr-i ali bina idüp ibadet-hane itsem gerekdür. Eyle olsa buyurdum ki her birinüzün vilayetlerinüze her ne dürlü mermer madeni var ise anda 'ali direkler ve garayib ferşler kesdirüp her ne tarik ile mümkün ise lutf idüp benim 'imaretüme göndermek ardınca olasınız. Ta sizün dahi imaretde yadigarunuz kalup bu muhibbünüze minnet-i azimedür.³⁹

Karamânî tarafından Ayasofya'nın İslâm'a uyan özelliklerinin öne çıkarılması, Bizans'ın yerini alan Osmanlı'nın ve Hristiyanlığın yerini alan İslâm'ın üstünlüğünü göstermek üzeredir. Bu konuda şu değerlendirme önemlidir:

Bu anlayışa göre Iustinianos'un malzeme siparişleri, 'Bütün kumandanlara, satraplara, eparklara ve vergi toplayıcılarına yazdı' demekle yetinen Ayasofya... Öyküsü'nden çok daha geniş bir alana yayılır. Osmanlı metninde Iustinianos'un elçilerinin 'Dünyanın yedi iklimine dağıldıkları (...) ve yeryüzünün dörtte birine hükmeden krallardan her birinin imkânları ölçüsünde tapınağın yapılmasına katkıda bulunmayı kabul ettikleri' yazılmaktadır.⁴⁰

Karamânî'nin Ayasofya ile ilgili bölümlerini kaynak olarak tercih eden müelliflerin, benzer anlayışı takip ettiği görülmektedir. Bu bağlamda İdris-i Bitlisî'nin 1503 yılında kaleme aldığı *Heşt Behişt* ile İbn Kemal'in 1527 tarihli *Tevârîh-i Âl-i Osmân* adlı eseri, kaynak olarak Karamânî'nin 1477 tarihli metnini kullanmıştır (Tablo 2). *Heşt Behişt*'te Bitlisî, Ayasofya ile ilgili bölümü yazarken Karamânî'nin Yunanca'dan Farsça'ya tercüme ettiği *Tevârîh-i Binâ-i Şerîf-i Ayasofya*'yı esas almıştır.⁴¹ Yine İbn Kemal, Ayasofya bölümünü yazarken

37 *Account Of Medieval Constantinople: The Patria*, çev. Albrecht Berger (Cambridge: Harvard University Press, 2013).

38 Belkıs Uluoğlu, "Sunuş: Konstantiniye Patriyası ve Diagesis," *Ayasofya Risaleleri*, haz. Cihan Okuyucu-Belkıs Uluoğlu (İstanbul, Ketebe Yayınları, 2022), 7-27.

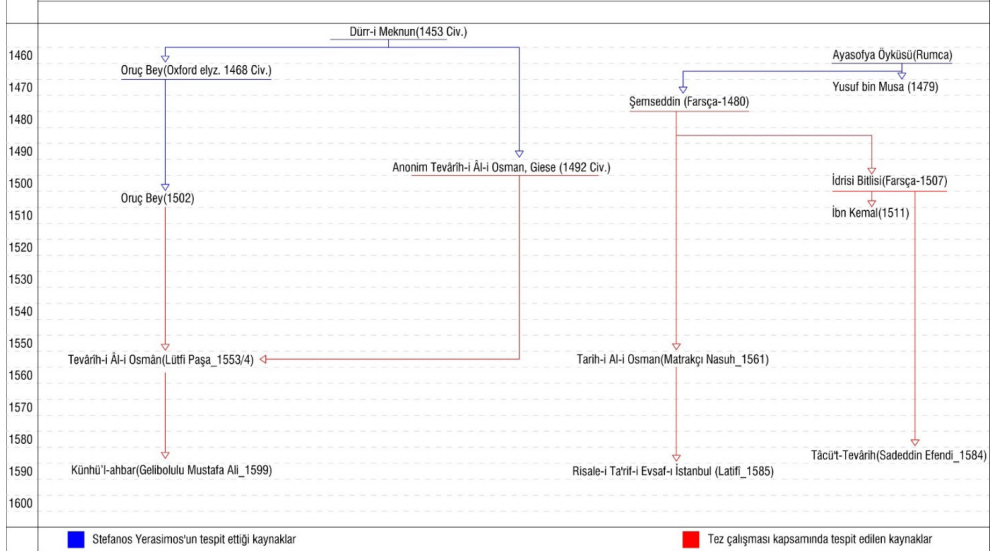
39 Derviş Şemseddin Karamânî, "Târih-i Beyân-ı Binâ-yı Ayasofya-yı Kebir," 105.

40 Yerasimos, *Türk Metinlerinde Kostantiniye ve Ayasofya Efsaneleri*, 124.

41 Muhammed İbrahim Yıldırım, "Heşt Behişt'in Kaynakları," çev. M. İbrahim Yıldırım, *Heşt Behişt, VII. Ketibe*

Karamânî'nin *Feth-i Kostantiniyye fi't-Tevârih* adlı eserini kullanmıştır. Bu hususta Şerafettin Turan, İbn Kemal'in eserinde kullanılan Ayasofya risâlesinin *Diegesis*'ten tercüme edildiğini, müterciminin ise belli olmadığını ileri sürmüştür.⁴² Benzer şekilde Ahmed Akgündüz de mezkûr risâlenin Karamânî'ye izafe edildiğini dile getirmiş ve anonim olmasının ihtimal dâhilinde olduğunu belirtmiştir.⁴³ Cihan Okuyucu ise, bahsi geçen risâle ile Karamânî'nin Farsça tercümesini mukayese ederek metinlerin hacimleri dışında aralarında önemli düzeyde farklılıklar olmadığını dile getirmiştir.⁴⁴ Bu durum, ele aldığımız eserlerin hangi kaynakları kullandıklarını ve birbirleriyle nasıl bir etkileşim kurduklarını göstermek üzere bu çalışmaya özgü hazırlanan aşağıdaki tablo üzerinden takip edilebilmektedir:

Tablo 3. Ayasofya Bağlamında Osmanlı Kronikleri Arasındaki Kaynak İlişkileri



Kroniklerde Ayasofya ile ilgili bölümlere kaynaklık eden bir diğer eser ise (Tablo 2) Yazıcıoğlu Ahmed Bican Efendi tarafından kaleme alınan *Dürr-i Mekkûn*'dur. Yazıcıoğlu Ahmed Bican Efendi, *Dürr-i Mekkûn*'un Yedinci Bâb'ında İstanbul ve Ayasofya'nın tarihlerine değinmiştir. İlgili metinde Ayasofya hakkında bilgi veren konular ve bağlamları kısaca şöyledir: “Mabedin inşâsı için gönderilen hazineler; Ayasofya mimarının ortadan kaybolması; İmparatorun Ayasofya'nın duvarlarını altın ve gümüşten yaptırmak istemesi; Mabedin açılışı ve Hz.

Fatih Sultan Mehmed Devri 1451-1481 (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2019), LXXXII-XCIII.

42 Şerafettin Turan, “VII. Defterin Kaynakları,” *Tevârih-i Âl-i Osmân* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1991b), xxxv-xlvi.

43 Akgündüz vd., *Üç Devirde Bir Mabed: Ayasofya*.

44 Cihan Okuyucu, “Ayasofya Risâleleri ve Diğer Klasik Kaynaklar,” *Ayasofya Risaleleri*, haz. Cihan Okuyucu-Belkıs Uluoğlu (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2022), 38-58.

Muhammed'in doğduğu gece Ayasofya'nın kubbesinin yıkılması".⁴⁵ Yazıcıoğlu'nun kaleme aldığı metin, hem müellifi belli olan hem de anonim kroniğe kaynaklık etmiştir. Eserde Ayasofya'nın İslâmî öğelerle ilişkilendirilmesi dikkat çekicidir. *Dürr-i Mecnûn*'u kaynak olarak kullanan eserler sırasıyla (Tablo 2), *Oruç Bey (1468)*, *Anonim Tevârih-i Âl-i Osmân (1492)*, *Lütfi Paşa (1554)*, *Rüstem Paşa (1561)*, *Latifi (1585)*, *Gelibolulu Mustafa Ali (1598)* şeklinde olup kullanım sırası belirtilen tarihleri takip etmektedir.

Kronikler imparatorluk yanlısı ve karşıtı olarak tasnif edildiğinde, Ayasofya ile ilgili olduğu görülen temalar şöyle ifade edilebilir: "Ayasofya Banisi", "Ayasofya Mimarı", "Ayasofya Rüyası" ve "Ayasofya'nın Manevi Kutsallığı" (Tablo 4). Bu temalar, Ayasofya kavrayışlarındaki farklılıkları açıkça göstermekte ve kendi içerisinde farklı alt kavrayışlar barındırmaktadır. Bu noktadan itibaren bu temaları örneklendirerek ilerlemek ve müelliflerin anlayış kalıplarındaki benzerlik ve farklılıklara dair göstergeler sunmak anlamlı olacaktır.

Tablo 4. Erken Dönem Kroniklerinde Ayasofya Banisi	
Eserler	Ayasofya Banisi
Dürr-i Mecnûn (1450 sonrası)	Kral Bahtnasr'ın kızı "Safiye Bânu"
Anonim Tevârih-i Âl-i Osmân (1492)	Kral Kostantin'in eşi "Âsafıyye"
Oruç Bey: Tevârih-i Âl-i Osmân (1501)	Kral Kostantin'in eşi "Âsafıyye"
Heşt Behişt (1503)	"Kral Üstunbanu"
İbn Kemal: Tevârih-i Âl-i Osmân (1527)	"Kral Üstüvânâyânı"

Kavrayışları biçimlendiren etkenlerden birinin, Ayasofya banisi ile mimarına yönelik anlatılar olduğu görülmektedir. Kroniklerde Ayasofya banisi ile ilgili iki farklı kavrayış söz konusudur. İmparatorluk karşıtı metinlerde mabedin banisi, kralın kızı veya eşi olarak tanımlanırken imparatorluk yanlısı metinlerde bani, kralın kendisi olarak yansıtılmıştır (Tablo 4). Örneğin Ayasofya'nın kadın banisi ile ilgili bir anlatıya *Dürr-i Mecnûn*'da yer verilmiş ve bu anlatı sonraki kroniklerde çeşitli versiyonlarıyla tekrar edilmiştir:

Anın hikâyeti bu ki, ol padişahın bir kızı var idi. Adı Safiye Bânu idi. Padişah anı Rumeli'nde Kuş yaylağına gönderdi. Ol kız dahi varıp dağ yakınında bir şehir bünyad ettiler. Adını Sofya kodular. Ol kız orda vefat etti. Onun bihad malı kaldı. Vasiyet eyledi, bu malıyla bir mescid yapalar. Padişahın gönlüne dahi bu bitmişdi.⁴⁶

Bu metinde binanın banisi, kralın eşi veya kızı olarak gösterilmiştir. Bu kavrayış, Ayasofya ile imparator arasında zayıf bir ilişki kurmaya yöneliktir. Osmanlı'da varlıklı kadınların malları ile hayır işleri yapmaları yönünde belirli teşvikler söz konusudur ve ilgili metin, bu teşvik

45 Ferhat Aslan, *Ayasofya Efsaneleri* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmış Doktora Tezi, 2009), 90.

46 Yazıcıoğlu Ahmed Bican, *Dürr-i Mecnûn*, çev. Necdet Sakaoğlu (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1999), 78-79.

doğrultusunda değerlendirilebilir.⁴⁷ Dolayısıyla mabedin banisinin bir kral yerine kadın olarak yansıtılması, imparatorun Ayasofya üzerinden pekiştireceği nüfuzuna olumlu anlamda etki etmemiştir. Bu anlatının, II. Mehmed dönemindeki Ayasofya çağrışımlarını olumsuz etkilediği söylenebilir. İmparatorluk yanlısı metinlerde kral, Tanrı tarafından kutsal mabedi yapmakla şereflendirilmiştir. Bu yüzden inşâ sürecinde ortaya çıkan zorluklar, kutsal şahısların (Hızır, melek vb.) anlatıya dâhil edilmesiyle giderilmiştir.

Karamânî'nin tercüme ettiği eserde ise Ayasofya banisi, kral olarak gösterilmiş ve bu anlatı da sonraki bazı kroniklerde kaynak olarak kullanılmıştır:

Üstüyanuş ümerâ vü vüzerâ vü 'ukalâ vü hükemâ oturdılar ve her bâbdan söz getürdiler. Pes Üstüyanuş dahi gevher-i rü'yâyı deldi ve eytdi: Ey vezîrân-ı 'âkıl v'ey haîmân-ı hâzık v'ey feylesofân-ı zamâne v'ey mehterân-ı evvân-ı Tûran zamîr-i münîrünüze mahfî degüldür ki bizüm âbâ vü ecdadumuz ki asâlet ü eyaletle serîr-i saltanat ve âyîn-i memleket anlarunla ârâste ve pîrâste idi. Her biri hıttâ-i Kostantiniyyede bir binâ-i garîb ve deyr-i 'acîb bina vü yadigâr koyup gîtdiler. İmdi benüm dahi hâtıruma şöyle hutûr ider ben dahi bir âlî deyre el uram ve anı bir 'acâyib ve garâyib zarâfetle turguram ve anun itmâmına 'ömrüm oldukça duram.⁴⁸

Karamânî, Ayasofya'nın imparatorluk ve İslâmî anlayışa uygun yönlerini öne çıkarmıştır. Aynı şekilde Bitlisî, kralın paganlara karşı "Hz. Mesih dininin tervici ve takviyesi"ni⁴⁹ sağlamak için Ayasofya'yı inşâ ettiğini ileri sürmüştür. Benzer bir tartışma kroniklerde mabedin mimarı üzerinden yürütülmüş ve mimar da yapının banisi gibi kroniklerde farklı biçimlerde anlatı konusu olmuştur (Tablo 5).

Tablo 5. Erken Dönem Kroniklerinde Ayasofya Mimarı	
Eserler	Ayasofya Mimarı
Dürr-i Mekkûn (1450 sonrası)	Mi'mâr
Târih-i Ebû'l-Feth (1496-1500)	Mi'mâr (Bir Üstâd-ı Kâmil)
Anonim Tevârih-i Âl-i Osmân (1492)	Bennâ ("Kâmil Üstâd Mühendis")
Oruç Bey: Tevârih-i Âl-i Osmân (1501)	Bennâ ("Mühendislikte naziri yoktur")
Heşt Behîşt (1503)	Mi'mâr, İğnadius, Ağnadnos, İğnadius
İbn Kemal: Tevârih-i Âl-i Osmân (1527)	Mi'mâr, İğnadiyos

Bîcan ve onun metnini takip eden kroniklerde Ayasofya mimarına özel bir rol atfedilmiştir. *Dürr-i Mekkûn*'da mimar, mabedin kubbesini inşâ etmeden ortadan kaybolmuş ve bu nedenle kral, yapıyı tamamlayamamıştır. Anlatıya göre binanın tamamlanması ancak mimarın tekrar ortaya çıkmasıyla mümkün olmuştur. Yanı sıra Ayasofya tamamlandığında kral, "Ey Süleyman!

47 Aslan, *Ayasofya Efsaneleri*.

48 Derviş Şemseddin Karamânî, "Târih-i beyân-ı Binâ-yı Ayasofya-yı Kebîr," 101.

49 İdris-i Bitlisî, *Heşt Behîşt: VII. Ketibe Fatih Sultan Mehmed Devri 1451-1481*, çev. M. İbrahim Yıldırım (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2019), 118.

Yendim Seni”⁵⁰ diyerek Hz. Süleyman’ın yaptırdığı saraya göndermede bulunmuştur. Bu anlatıya göre kral, Ayasofya’yı mimarın yardımı olmadan inşâ edemeyen aciz bir yönetici olarak resmedilirken diğer taraftan böyle bir yapının inşâsına öncülük ettiği için peygamber ile boy ölçüşecek kadar kibirli bir kişi olarak gösterilmiştir.

Oruç Bey tarihinde mimar, Ayasofya’nın inşâ süreçlerini yürüten ve binayı tamamlayan kişi olarak anlatılmıştır. Eserde mimar, hikâyenin sonunda İsa dininden çıkan kraldan ve binanın banisinden daha baskındır.⁵¹ *Anonim Tevârih-i Âl-i Osmân*’da ise müellif, Osmanlı sultanlarının mimar ve ustalara karşı tutumlarını doğrudan eleştirmiştir. Eserde, mimar ve ustaların zorla getirildikleri, hak ettikleri ücretlerin kendilerine verilmediği dile getirilmiştir. Bununla birlikte her ne kadar Mimar Sinan’ın (Atik Sinan), II. Mehmed’in inşâ ettirdiği yapılarda cami ve imareti üstlenmiş olsa da yine II. Mehmed tarafından öldürülmesi örneğine yer verilmiştir. Bu anlatıyla hedeflenen, yapılan bina ve imaretlerden hayır beklenmemesi gerektiğidir. Anonim yazarın mabedin efsanevi tarihi haricinde dile getirdiği diğer konular, Ayasofya kavrayışını anlamak için önemlidir. Metinde Ayasofya, Edirne Üç Şerefeli Cami ve II. Mehmed’in sultan camileri ile kıyaslanmış ve Ayasofya gibi bir yapının inşâsının zor olduğu dile getirilmiştir. Ayasofya’da mimar, “Tanrının aleti” ve kralın hürmet ettiği önemli bir şahsiyet iken; Osmanlı’da mimar, emek verdiği hâlde sultan tarafından öldürülen mazlum bir kişi olarak gösterilmiştir. *Anonim Tevârih-i Âl-i Osmân*’da bahsi geçen mimarın öldürülme sahnesi, Yerasimos tarafından şöyle değerlendirilmektedir:

Gerçekten, mimarın öldürülmesinden etkilenen yazar, bunu imparatorluk projesinin lanetlenmişliği ve başarısızlığının somut bir kanıtı olarak görmüş ve öyküsünü buradan hareketle kurmuş olabilir. Fakat asıl önemlisi şudur: Başka hiçbir metinde rastlamadığımız için tek ve merkezi önemde kabul edilebilecek olan bu bölüm, söz konusu metnin imparatorluk-karşıtı bir belge olduğundan emin olmamızı sağlıyor ve dolayısıyla bize, onu tarihsel bağlamına yerleştirme olanağını veriyor.⁵²

Tursun Bey ise eserinde Ayasofya’nın mimarına merkezî bir rol atfetmiş ve Ayasofya’yı inşâ eden kişinin de mimarı olduğunu dile getirmiştir. Tarihçiye göre mimar, “bir üstâd-ı kâmil ‘ilm-i hendeseyi temâm bu ‘amelinde göstermiş” olan ve Fecr sûresinin sekizinci âyetinde ifade edilen benzersiz yapıyı ortaya koyan kişi olarak ifade edilmiştir. Bu anlatıda yapının banisi olan I. Iustinianos’a hiçbir şekilde yer verilmediği görülmektedir. Aksine Tursun Bey, II. Mehmed’in camisine dair kurduğu anlatıda bütün rolü padişaha atfetmiştir. Dolayısıyla “Ayasofya kârname resminde bir ulu câmi”nin ortaya konulmasında mimara herhangi bir rol verilmediği görülmektedir. Ayasofya söz konusu olduğunda Tursun Bey, bütün süreçleri mimara mâl ederken Osmanlı’daki cami veya diğer yapıların inşâsını niçin tamamıyla padişaha

50 Yazıcıoğlu Ahmed Bican, *Dürr-i Mekkûn*, 79-80.

51 Oruç Bey, *Oruç Beğ Tarihi (Osmanlı Tarihi 1288-1502)*, der. Necdet Öztürk (İstanbul: Çamlıca Basım Yayın, 2008).

52 Yerasimos, *Türk Metinlerinde Kostantiniye ve Ayasofya Efsaneleri*, 154.

mâl etmiştir? Müellif, Ayasofya'nın Bizanslı banisini hani amaçla gizlemiştir? Bu sorular, tarihçinin banisi olmayan "sahipsiz bir Ayasofya" kavrayışı ortaya koyduğunu işaret etmektedir.

İdris-i Bitlisi'nin eserinde İğnadius, Üstünbanu (I. Iustinianos) tarafından Ayasofya'nın baş mimarı olarak gösterilmiştir ve Bitlisi'ye göre "gök kubbenin altında onun maharetinde kimse" yoktur. Bu metindeki anlatıda Iustinianos'un, gördüğü ilâhî bir rüya üzerine Ayasofya'nın inşâsını gerekli gördüğü ileri sürülmektedir. Anlatıya göre Hristiyan olan kral, hükmü altındaki bölgelerden binanın inşâ edilmesi için gerekli malzemeyi temin etmiş ve yapının inşâ süreçlerini yakından takip etmiştir. Bitlisi ve İbn Kemal'de Ayasofya'nın planlanması, adının konulması, biçiminin belirlenmesi ve inşâsı için gerekli maddi destek, kralın gördüğü ilâhî rüyalar üzerinden anlatılmıştır. İbn Kemal'den farklı olarak Bitlisi'nin metninde kralın rüyasının, mimar İğnadius tarafından da görüldüğü ifade edilmiştir. Ayasofya'nın planıyla ilgili olan bu rüyayı mimar, kağıda çizmiştir. Mimarın rüyası şöyledir:

...Sabahleyin gönlü açık olan Üstünbanu İğnadius'u huzura getirip vâkıayı beyan etti. İğnadius da aynı gece, padişahın uykusunda gördüğü vâkıanın aynısını görmüş olup, uyanınca uykusunda gördüğü binâyı bir kağıda çizmişti. Öyle ki, mimarın çizdiği resim ile padişahın rüyasında görmüş olduğu resmin arasında hiçbir muhalefet ve tezat bulunmamaktaydı.⁵³

Bitlisi ve İbn Kemal'in metinlerine göre binanın inşâsı, Üstünbanu/Üstüvânâyânı (Iustinianos) tarafından tamamlanmış ve hizmete açılmıştır. Binanın açılışından sonra kral vefat etmiş ve yerine yeğeni Üstünus/İstinyos (II. Justin, 565-578) geçmiştir. İki yıl sonra Ayasofya'nın kubbesi çökmüştür. İğnadius, bu durumun hesabını vermek için kralın huzuruna getirilmiştir. Belirtilen her iki metinde çöküşün gerekçelerini mimar açıklamış ve kubbeyi yeniden inşâ etmekle görevlendirilmiştir. Böylelikle binanın onarımı tamamlanmıştır.

Bitlisi ve İbn Kemal tarafından kaleme alınan metinlerde Ayasofya'nın inşâ ve onarımında aynı kişinin rol oynadığı ifade edilmiş olsa da bu süreçlerde iki farklı kralın eşlik ettiği anlatılmıştır. Gerçekte olayın aslı şöyledir: Iustinianos devrinde (532 yılında) Ayasofya'nın inşâsına başlanmış ve yapı, 537 yılında ibadete açılmıştır. Mabedin kubbesi, Iustinianos döneminde (558 yılında) yıkılmıştır. Ayasofya'yı inşâ eden mimarlar, Antemius ve İsidoros'dur. Ayasofya'nın yıkılan kubbesini tamir eden mimar ise İsidoros'un yeğeni genç İsidoros'tur. Her iki sürece Iustinianos eşlik etmiştir. Ancak Iustinianos, iki farklı mimar ile çalışmıştır. Bu anlatı karşısında Yerasimos, rivayetlere dayanarak şöyle bir yorumda bulunmuştur: "Demek ki felâkete yol açan, imparatorun gurur ve aceleciliğidir, ama kubbeyi onaracak olan mimar hâlâ oradadır".⁵⁴ Bu olay ile ilgili Berger, Ayasofya'nın Bizans dönemini konu edinen *Patria*'ya⁵⁵ dayanarak, Ayasofya kubbesinin II. Justin döneminde yıkılmış olduğunu söylemiş ve şu değerlendirmeyi ortaya koymuştur: "Ne Ayasofya'ya benzeyen bir kilise, ne de onu yaptıran Iustinianos gibi bir İmparator daha önce var olmuştur ve de olacaktır".⁵⁶

53 İdris-i Bitlisi, *Heşt Behişt: VII. Ketibe Fatih Sultan Mehmed Devri 1451-1481*, 120.

54 Yerasimos, *Türk Metinlerinde Kostantiniye ve Ayasofya Efsaneleri*, 119.

55 İlgili metni Osmanlı müellifleri de kaynak olarak kullanmışlardır.

56 Albrecht Berger, "Tarihi Söylenceleriyle Ayasofya", *600 Yıllık Ayasofya Görünümleri ve 1847-49 Fossati Restorasyonu* (İstanbul: Kültür Bakanlığı Anıtlar ve Müzeler Genel Müdürlüğü, 2000), 29.

Bizans metinlerinde kralın öne çıkarıldığı anlaşılrken Osmanlı müelliflerinin yaklaşımlarının farklı olduğu görülmektedir. Bitlisi ve İbn Kemal, başlangıçta İustinianos'un çabasını özellikle vurgulamışlardır. Kurdukları anlatının devamında ise Ayasofya mimarının rolünü önceledikleri görülmektedir. Bitlisi'nin metninde Ayasofya'nın banisi ile ilgili dikkate değer başka bir bağlam şöyledir:

Sultan Mehmed'in içtihadlarıyla, çatısında baykuşların öttüğü ibadethane, Kur'ân-ı Kerîm gülîstânının bülbülleri ve müezzinlerin sesiyle süslendi. Kâfirlerin haçı ve korkunç şekillerle çizilmiş olan kapı ve duvarları, İslâm dininin hatları ve Kur'ân-ı Kerîm'in âyetleriyle süslenmiştir. Bu hâliyle Ayasofya bugünlerde dua ve senâların merkezi ve fazîletliler rahlelerinin kiblesi hâline geldi.⁵⁷

Burada Bitlisi, Hristiyanlık imgelerinin hakikat değerini kaybettiğini göstermiş ve İslâmiyet'i tek gerçek din olarak yansıtmıştır.⁵⁸ Bu bağlamda Ayasofya'nın, Allah'ın doğrudan yardımı ile inşa edildiği dile getirilmiş ve bundan sonra tek gerçek din olan İslâm'a hizmet eden bir yapı olacağı belirtilmiştir. Buradan hareketle, mabedi onarıp Müslümanların ibadetine uygun hâle getiren II. Mehmed, Ayasofya'nın gerçek banisi olarak tanımlanmıştır.

Kavrayışları biçimlendiren bir diğer etken, rüya anlatılarıdır. Kroniklerde Ayasofya'nın ilâhî bir irade ile inşa edildiğini vurgulamak için kralın gördüğü rüyaların da önemli bir işlevi olduğu belirtilmelidir.⁵⁹ İbn Kemal ve İdrîs-i Bitlisi'nin eserleri, Ayasofya rüyalarına yer veren metinler arasındadır. Bitlisi'nin metninde⁶⁰ İustinianos'un, Ayasofya ile ilgili üç farklı rüya gördüğü anlatılmıştır. İlk rüyada kutsal bir zât, kraldan kendi sarayının yakınında büyük bir ibadethane yapmasını istemiştir:

Rûhullah olan Hazret-i İâs'nın rûhâniyeti bereketiyle cân u gönlüne kâfi derecede haz ulaşmasını istiyorsan ve bütün millet ve akvâma hükmünün câri olmasını diliyorsan hak dinin tervici için ihlasla kendi sarayının yakınında büyük bir ibâdethâne açasın. İbâdethânenin kubbesini dokuz feleğe yükseltesin. Tâ ki uzak diyarlardan bu mabedi ziyarete gelip takvâ sahibi kullar o ibâdethânede tâata kıyâm eyleler.⁶¹

Bitlisi, İustinianos'un gördüğü ikinci rüyanın "Ayasofya mabedinin resmi" ile ilgili olduğunu anlatmıştır. Ayasofya'nın plan ve biçimine dair bilgi veren aynı rüya, mabedin mimarı İgnadius tarafından da görülmüştür. Ayasofya'nın inşâsı için hazinesinde yeterli parası olmadığı için üzüldüğü belirtilen kralın konu ile ilgili rüyası şöyle aktarılmıştır:

57 İdrîs-i Bitlisi, *Heşt Behişt: VII. Ketibe Fatih Sultan Mehmed Devri 1451-1481*, 128.

58 İdrîs-i Bitlisi, *Heşt Behişt: VII. Ketibe Fatih Sultan Mehmed Devri 1451-1481*.

59 Bu rüyalar, daha önce bahsettiğimiz Ayasofya'nın planıyla ilgili rüyalardan farklı olarak Ayasofya'nın kutsal bir yapı olarak tahayyül edilmesine hizmet eder.

60 İdrîs-i Bitlisi, *Heşt Behişt: VII. Ketibe Fatih Sultan Mehmed Devri 1451-1481*.

61 İdrîs-i Bitlisi, *Heşt Behişt: VII. Ketibe Fatih Sultan Mehmed Devri 1451-1481*, 118.

Mühendisler binanın şeklini çizip padişaha sunuyorlar, ancak padişah bir türlü beğenmiyor, her birinde eksiklik buluyordu. Bir gece rüyasında inşaat yerinde mübârek-simâ bir ihtiyar gördü; oturmuş ellerinde altından bir tablo var. Yeşil renkli latif bir elbise giyinmiş ihtiyarın elinde bulunan tabloda ibadethanenin resmi çizilmiş. Üstunbanu ihtiyarın elindeki resmi görünce aklından: “Eğer daha önce görseydim ibadethaneyi bu şekil üzerine inşâ ettirirdim” diye geçirir. Âdeta aklından geçeni anlayan pîr, elindeki levhayı padişaha vererek konuşmaya başladı: “Bu Ayasofya mabedinin resmidir. Bu üslûp üzere yapılması takdir edilmiştir”.⁶²

Iustinianos’un gördüğü üçüncü rüyada, Ayasofya masrafları için bir hazine yeri gösterilmiş olup rüya şöyledir:

(Üstunbanu) Uykü hâlinde, daha önce de görmüş olduğu mübarek yüzlü pîri tekrar gördü. Ancak bu sefer onu Ayasofya’da namaza durmuş ve dua eden Hazret-i Hızır aleyhisselam olarak gördü. Dua ve ibadetini tamamladıktan sonra Padişah Üstunbânü’ya hitaben: “Müjdeler olsun! Bu ibadethanenin tamamlanmasında Hak tealâ tarafından sana yardımcı olmakla memurum. Masraflarında sana yardım etmek için lutf-i ilâhî ile yol göstereceğim.”⁶³

Ayasofya’nın neden ve nasıl inşâ edildiğiyle ilgili olan Iustinianos’un gördüğü bu rüyalar, yapının sahip olduğu özgün plan ve biçim özelliklerinin nereden kaynaklandığı sorusuna efsanevi bir cevap niteliğindedir. Bitlisi, Iustinianos’un rüyasında gördüğü kişiye dair da detaylar sunmuştur. Bu kişi, İslâm’da zor durumda kalanlara yardımcı olan kutsal bir şahsiyeti temsil eden Hz. Hızır’dır. Yeşil giyinmesi, hayırlı bir işin gerçekleşmesine yardımcı olması ve ihtiyar gibi çeşitli suretlerde görünmesi İslâm’daki Hızır kültü ile tamamen örtüşmektedir. Bitlisi’deki anlatıya göre Hristiyan dinine tâbi olan Ayasofya’nın banisi Iustinianos, İslâm’da kutsal bir şahsiyet olan Hızır’dan yardım almıştır. Hızır’ın Ayasofya’da namaz kılması detayı göz önünde bulundurulduğunda Bitlisi, binayı kiliseden çok cami olarak resmetmiştir.

Bitlisi’nin Ayasofya anlatısında Iustinianos’un yapıyla ilgili üç rüya gördüğü belirtilirken İbn Kemal’in eserinde rüya sayısı ikidir. İbn Kemal’in yer verdiği iki rüyada Ayasofya’nın “kârânemesi” (plan ve biçim özellikleri) ve binanın inşâ edilmesi için verilen maddî destekten bahsedilmiş ve bu bağlamda melek motifine yer verilmiştir.⁶⁴ Bununla birlikte her iki metinde Ayasofya’nın biçim ve planı ile ilgili farklı detaylar yansıtılmış olsa da eserler rüyalarla ilgili temelde aynı anlatıyı takip etmiştir. Her ikisinde de mabedin mimari olarak nasıl olması gerektiği, kutsal bir şahsiyet üzerinden anlatılmıştır. Bu rüyalar vasıtasıyla Ayasofya’nın kralın isteği üzerine değil de Allah’ın iradesiyle inşâ olunduğu mesajı verilmiştir.

Kavrayışları biçimlendiren bir diğer etken ise Hristiyan ve İslâm inancına göre manevi statüsü yüksek şahsiyetlere yönelik anlatılardır. Metinlerdeki kutsal kişiler arasında Hz. İsa, Hz. Süleyman, Hz. Nûh, Hz. Muhammed, Hz. Hızır (Melek/Ferişte) ve Ebû Eyyûb el-Ensârî yer almaktadır. Yanı sıra Kur’ân-ı Kerîm’den bazı âyetlere başvurulduğu görülmektedir. Bu kutsallaştırma eğilimi,

62 İdris-i Bitlisi, *Heşt Behişt: VII. Ketibe Fatih Sultan Mehmed Devri 1451-1481*, 120.

63 İdris-i Bitlisi, *Heşt Behişt: VII. Ketibe Fatih Sultan Mehmed Devri 1451-1481*, 121.

64 İbn Kemal, *Tevârih-i Âl-i Osman*, çev. Şerafettin Turan (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1991), 83.

Ayasofya'ya ilâhî referans atfederek benzersizliğini vurgulama açısından önemlidir. Diğer taraftan Ayasofya, Hz. İsa ve Hristiyanlık ile de ilişkilendirilmiştir. Örneğin Bîcan, yapıda İsa dini üzere ibadet edildiğini belirtmiştir. Devamında İsa'dan sonra tek ve geçerli hak dinin İslâmiyet olduğunu ileri sürmüştür. *Dürr-i Mecnûn*'daki bu anlatı şöyledir: “Çün İsa'ya nübüvvet geldi. Bir zaman İsa âyini üzre oldular. İsa'dan sonra rafz-ı din tuttular. Resulullah hazreti gelince âyinleri bâtlı oldu. Hak geldi. Din-i Muhammed aleyhisselâm kıyamete dek kaim durisendir. Elhamdülillahi alâ dini'l-islâm”.⁶⁵ Bu konuyla ilişkili olarak Tursun Bey ise II. Mehmed'in Ayasofya ziyaretini anlatırken Hz. İsa'ya gönderme yapmıştır. II. Mehmed'in kubbe yüzeylerine çıkması, Hz. İsa'nın göğün dördüncü katına yükselmesine benzetilmiştir. Tursun Bey, bu ziyaretin tanıklarındandır. Ayasofya'nın biçimsel ve işlevsel olarak henüz İslâmî bir özellik kazanmadığı sırada bu ziyaretle gelişen anlatı, yapının kutsallığını Hz. İsa üzerinden pekiştirmiştir.

Benzer şekilde Oruç Bey, Hz. İsa ve Hristiyanlık dini ile ilişkili bir anlatı kurarak Ayasofya'nın hamî ve banilerine yer vermiştir.⁶⁶ Bu bağlamda Hristiyan bir kral olan Şem'un'a dair bir hikâye aktarılmıştır. Kral Kostantin Alâniyye, Ayasofya'yı inşâ edecek olan kişidir ve Kral Şem'un kendisini yine Hristiyan olan Kral Harkıl'ın kızı ile, İsa dini üzere, evlendirmiştir. Yani Kostantin Alâniyye, Hristiyan olmadan Ayasofya'yı inşâ edemez. *Anonim Tevârih-i Âl-i Osmân*'da⁶⁷ ise Ayasofya, “Ehl-i İslâm” oluncaya kadar İsa dini üzere olanlarca himaye edilmiş bir yapı olarak anlatılmıştır.

İdris-i Bitlisî, Ayasofya'nın iç mekânlarındaki Hz. İsa ve Hristiyanlıkla ilgili resim ve süslemeleri hayranlıkla anlatmıştır.⁶⁸ Fetihten önceki dönemi betimleyen müellif, binanın içindekileri olması gereken unsurlar olarak değerlendirmiştir. Yine Bitlisî, fetihten sonra Ayasofya ve diğer devşirilmiş camilerde bulunan Hristiyanlığa dair unsurların, Müslümanların huşu ile ibadet etmesine engel teşkil ettiğini belirtmiştir. Ayasofya'ya kutsiyet atfeden anlatılar, Hz. İsa ve Hristiyanlık ile birlikte Hz. Süleyman ve Hz. Nûh üzerinden de devam etmiştir. Hz. Muhammed ile ilgili olan anlatılar ile mabedin İslâmî açıdan kutsallaştırıldığı görülmektedir. Yahudilik, Hristiyanlık ve İslâm olmak üzere her üç dinde de kutsal bir şahsiyet olan Süleyman peygamber, metinlerde Allah'ın yeryüzündeki iktidarının temsilcisi olarak yer etmiştir. Bu bağlamda Hz. Süleyman, devler, cinler ve insanlar gibi varlıklar üzerinde dünyevi güçleri olan bir şahsiyet olarak anlatı konusu edilmiştir. Bizans metinlerinde kralın iktidar gücü, Süleyman peygamber ile karşılaştırılmış ve böylece bu güç, rekabet konusu hâline getirilmiştir. Ayasofya ise Süleyman peygamberin devlere yaptırdığı mabed olarak tarif edilmiştir. Buradan hareketle binanın benzersizliği ve böyle bir binayı inşâ etmenin imkânsızlığı vurgulanmıştır.

65 Yazıcıoğlu Ahmed Bîcan, *Dürr-i Mecnûn*, 80.

66 Oruç Bey, *Oruç Beğ Tarihi (Osmanlı Tarihi 1288-1502)*.

67 *Anonim Tevârih-i Âl-i Osmân*, 97.

68 İdris-i Bitlisî, *Heşt Behişt: VII. Ketibe Fatih Sultan Mehmed Devri 1451-1481*.

Tablo 6. Metinlerde Ayasofya ile İlişkili Kutsal Şahsiyetler

Eserler	Kutsal Şahsiyetler
Dürr-i Mecnûn (1450 sonrası)	Hz. İsa, Hz. Süleyman, Ferište (Melek), Hz. Muhammed
Târîh-i Ebû'l-Feth (1496-1500)	Hz. İsa
Anonim Tevârih-i Âl-i Osmân (1492)	Hz. Süleyman, Hz. Nûh, Melek (Circis peygamber), Hz. Muhammed, Ebû Eyyûb-ı Ensârî
Oruç Bey: Tevârih-i Âl-i Osmân (1501)	Hz. Süleyman, Hz. İsa, Hz. Muhammed, Hz. Nûh
Heşt Behişt (1503)	Hz. Hızır, Hz. Nûh, Hz. Muhammed
İbn Kemal: Tevârih-i Âl-i Osmân (1527)	Melek, Hz. Nûh

Ayasofya'nın ilâhî kutsallığı için kullanılan bir diğer figür Nûh peygamberdir. Tablo 6'da bu anlatının hangi metinlerde yer aldığı gösterilmektedir. Anlatılarda binanın mihrabını karşılayan ana giriş kapısına ait tahtaların, Nûh peygamberin gemisinden alındığı ileri sürülmüştür. Oruç Bey'in metninde⁶⁹ ve *Anonim Tevârih-i Âl-i Osmân*'da⁷⁰, Ayasofya'nın bu kapılarının daha önce Hz. Süleyman tarafından Beytül-Mukaddes'de ve Aydıncık'ta inşa edilen yapılardan alınıp getirildiği yer almaktadır. Dolayısıyla Nûh peygamberin gemisinden alındığı söylenen Ayasofya'nın ana giriş kapılarının öncesinde Hz. Süleyman tarafından başka bir yapıda kullanıldığı söylenmektedir. Tahtaların, Beytül-Mukaddes'te kullanıldığına yönelik anlatı, Ayasofya'nın kutsal yapı olma özelliğini güçlendirmiştir. Bitlisî ve İbn Kemal'in eserlerinde ise Nûh'un gemisinden alınan tahtalar, başka bir kutsal anlatının konusu olmadan konu edilmiş ve tahtaların doğrudan Ayasofya'da kapı yapılmak üzere kullanıldığı dile getirilmiştir.

Kroniklerde İslâm dininin peygamberi Hz. Muhammed'e yönelik atıflar da, yapının kutsallık değerini artırma işlevi açısından dikkate değerdir. Bununla birlikte Kur'an-ı Kerim'deki bazı âyet ve hadislerin Ayasofya'ya kutsiyet atfetmek üzere kullanıldığı görülmektedir. Hz. Muhammed'in doğduğu gece Ayasofya kubbesinin yıkıldığına yönelik anlatı, birçok metinde yer etmiştir. Devamında mabedin kubbesinin yeniden inşa edilemediği belirtilmiştir. Bu durumda yapının onarımının ancak Hz. Muhammed'in yardımıyla mümkün olduğu belirtilmiştir. Onarımın gerçekleşme sürecini konu edinen anlatıların, belirli açılardan farklılaştığı görülmektedir. Örneğin Bican'ın eserinde onarım, peygamberin verdiği bir avuç toprağın harcın içerisine karıştırılmasıyla gerçekleşmiştir. *Anonim Tevârih-i Âl-i Osmân*'da ise kral, peygamberden icazet almış ve akabinde mabedin kubbesinin onarımı gerçekleşmiştir. Oruç Bey'de ise onarım, peygamberin ağız suyunu sürdüğü taşın kubbede kullanılmasıyla gerçekleşmiştir. Bitlisî'ye göre Ayasofya kubbesinin onarımında Hz. Muhammed, doğrudan etkili olmamıştır.⁷¹ Adalet ve yardımseverliği ile öne çıkan Nuşirevân-ı Âdil'in yardımlarının rol oynadığı belirtilmiştir. Hz. Muhammed'in "Ben âdil melik zamanında doğdum" ifadelerinde yer alan ve Gazâlî, Tirmizî,

69 Oruç Bey, *Oruç Beğ Tarihi (Osmanlı Tarihi 1288-1502)*.

70 *Anonim Tevârih-i Âl-i Osmân*.

71 İdris-i Bitlisî, *Heşt Behişt: VII. Ketibe Fatih Sultan Mehmed Devri 1451-1481*.

İbn Arabî'nin eserlerinde bir hadise dayandırılarak konu edilen âdil melik, Nuşirevân'dır.⁷² Hz. Muhammed'in Ayasofya kubbesinin onarımında doğrudan veya dolaylı katkısına İslâm kaynaklarında da yer verilmiştir. Bu anlatı, peygamber mucizeleri arasında görülmektedir.⁷³

Osmanlı tarihçileri, padişahı Müslümanların dini ve dünyevi işlerini yürüten, Allah'ın yeryüzündeki halifesi olarak görmüşlerdir.⁷⁴ Dolayısıyla tarihçiler, padişahların savaş, fetih, imar ve inşâ faaliyetlerini anlatı konusu kılarken Kur'ân âyetlerini ve Hz. Muhammed'e nispet edilen hadisleri referans kaynağı olarak görmüşlerdir. Böylelikle padişahın politika ve uygulamalarını meşrulaştırma yönünde dinî öğelerden yardım almışlardır.⁷⁵ Bu doğrultuda âyetleri, indirildiği ortam ve bağlamdan kopararak kullandıkları söylenebilir. Eserlerde İslâmî Ayasofya kavrayışını oluşturmak için de aynı yöntemle başvurulduğu görülmektedir. Tablo 7'ye bakıldığında, Yazıcıoğlu Ahmed Bican'ın, Ayasofya'nın onarımının gerçekleşmesine vesile olarak Hz. Muhammed'in hadislerine yer verdiği anlaşılmaktadır.⁷⁶ Bu hadise göre Hz. Muhammed'in, Ayasofya'ya bir gün Müslüman mabedi olacağı için yardım ettiği ifade edilmiştir. Gerçekte böyle bir hadisin olmadığı ileri sürülmektedir. Müellifin Bayramiye tarikatına bağlı dindar bir zat olduğu ve aralıksız oruç tutup çile çıkarmasından dolayı bedenen zayıf kaldığı ve bu yüzden "Bican" sıfatı ile meşhur olduğu bilinmektedir. Bu özelliklere sahip dindar bir Müslümanın İslâm'da ciddi bir günah sayılan uydurma hadisi kullanması, üzerinde düşünülmesi gereken bir noktadır. Doğrudan Ayasofya ile ilgili olmasa da Hz. Muhammed'in İstanbul ile ilgili "Fetih Hadisi"⁷⁷, bazı tarihçilerin kroniklerinde yer almıştır. Bu tarihçiler sırasıyla, Neşrî (ö.1520), İdris-i Bitlisî, İbn Kemal ve Gelibolulu Mustafa Âlî (ö.1600) olarak belirtilebilir.⁷⁸

72 Ulaş Töre Sivrioğlu, "İslâm Kaynaklarına Göre Nuşirevân-ı Adil," *History Studies* 5 (Eylül 2013), 225-252.

73 Bu rivayetler çoğunlukla efsanevi anlatımlardır. Burada dikkat edilmesi gereken, olayların gerçekleşme tarihleridir. Hz. Muhammed'in doğum tarihi 20 Nisan 571 olarak kabul edilir. Ayasofya kubbesinin çöktüğü tarih ise 7 Mayıs 558 olarak belirtilmiştir. Bu efsaneler, İslâm kaynaklarında Hz Muhammed'in doğduğu gece Save gölünün kuruması, İran Kısrasının sarayına ait sütunların kırılması gibi genel kabul edilen mucizeler arasında yer almaz. bk. Ali Ağırman, *Haz. Adem'den Hz. Muhammed'e İslâm Medeniyetine Etki Eden Doğal Afetler* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014).

74 Kadir Erbil, *Osmanlı Kroniklerinde Kullanılan Kur'an Âyetleri ve Tarihçiliğimizdeki Yeri* (16. ve 17. Yüzyıl) (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2020).

75 Erbil, *Osmanlı Kroniklerinde Kullanılan Kur'an Âyetleri ve Tarihçiliğimizdeki Yeri* (16. ve 17. Yüzyıl).

76 Yazıcıoğlu Ahmed Bican, *Dürr-i Mecnûn*, 80.

77 Fetih hadisi ile ilgili yapılan çalışma için bk. İdris Bostan, "'Kostantiniyye Elbette Fetholunacaktır' Osmanlı Kaynaklarında Fetih Hadisi Meselesi," *Prof. Dr Abdülkerim Özaydın'a Armağan*, ed. Ebru Altan, Muharrem Kesik, Murat Öztürk (İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2020), 185-194.

78 Tarihçilerden Neşrî (ö. 1520) eserinde fetih hadisine "Feth-i Kostantiniyye" başlığı altında yer vermiştir. Mehmed Neşrî, *Kitâb-ı Cihannümâ*, haz. Faik R. Unat, Mehmed A. Köymen (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1957), 2/707. İdris-i Bitlisî, fetih hadisine II. Mehmed devrini anlattığı "Sultanın Manevî Teyitlerinin Zikrinde Birinci Mukaddime" ve "Sultan'ın Zâhiri Teyitlerinin Zikrinde İkinci Mukaddime" başlıklı bölümlerin altında yer vermiştir. İdris-i Bitlisî, *Heşt Behişt: VII. Ketibe Fatih Sultan Mehmed Devri 1451-1481*, 107-113. İbn Kemal, fetih hadisine Ebû Eyyûb el-Ensârî'nin İstanbul'a gelme sebebini anlattığı bölümde yer vermiştir. İbn Kemal, *Tevârih-i Âl-i Osman*, çev. Şerafettin Turan (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1991), 100. Gelibolulu Mustafa Âlî (ö.1600) fetih hadisine II. Mehmed dönemini anlattığı bölümde yer vermiştir. Gelibolulu Mustafa Âlî, *Kühû'l-Ahbâr Fatih Sultan Mehmed Devri 1451-1481*, haz. M. Hüdaî Şentürk (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2003), 2/14-15.

Tablo 7. Metinlerde Ayasofya'nın Kur'an Âyetleri ve Hadisler ile İlgili Anlatıları	
Eserler	Kroniklerde kullanılan Kur'an âyetleri ve hadisler
Dürr-i Meknun (1450 sonrası)	Anı kâfir için vermedim. Bir zaman gele benim ümmetim anda namaz kılalar, tilâvet edeler (Sahih olmayan hadis).
Târîh-i Ebû'l-Feth (1496-1500)	Şehirlerde bir benzeri yaratılmıyandı (Fecr sûresi, 8. âyet).
Anonim Tevârih-i Ali Osmân (1492)	Her kim Kostantınıyye'de Ayasofya içinde iki rek'at namâz kıla, cennetlikdür (Sahih olmayan hadis).
Oruç Bey: Tevârih-Âl-i Osmân (1501)	Gaybı Allah'tan başkası bilemez (Neml sûresi, 65-66. âyet).
Heşt Behişt (1503)	İşte onlar, iyiliklere koşuşurlar ve iyilik için yarışırılar (Muminun sûresi, 61. âyet).
İbn Kemal: Tevârih-i Âl-i Osmân (1527)	“Şehirlerde bir benzeri yaratılmıyandı” (Fecr sûresi, 8. âyet) “Oraya geldiklerinde kapılar açılacak; onun bekçileri, şöyle diyecekler: “Size selam olsun; hoş geldiniz! Artık, sürekli kalmak üzere buraya girin!”(Zümer sûresi, 73. âyet).

Bîcan'ın eseri, Ayasofya ile ilgili Hz. Muhammed'e ait olduğu söylenen ve sahih olmayan hadise yer veren ilk eserdir. Bununla birlikte peygamberin Ayasofya'nın onarımına katkı sunduğunu ifade eden yine ilk eserdir. Bu iki durum, mabedin İslâmî açıdan değerini ortaya koyma ve bu niteliğini meşrulaştırma amacı taşımaktadır. Bîcan'ın eserinde her iki dinin siyasi önderleri, Ayasofya'nın ayakta kalması için çaba göstermiştir. Rivayete göre dönemin Bizans imparatoru, Hz. Muhammed'den Hristiyan mabedini onarmak için yardım talep etmiştir. Yazar, yardım talebini karşılayan İslâm peygamberinin üstünlüğünü vurgulamıştır. Tursun Bey ise Fecr sûresi'nin sekizinci âyetini, anlatıda dayanak olarak kullanmıştır. Eserdeki Ayasofya bahsinde “Şehirlerde bir benzeri yaratılmıyandı” âyetine başvurulmuştur. Böylelikle mabedin benzersizliği, İslâmî tasvir unsurlarıyla tanımlanmak istenmiştir.⁷⁹ Fecr sûresi'nde genel olarak “peygamberlere karşı çıkan ve ilâhî mesajı reddeden bazı eski toplulukların başlarına gelen felâketler”⁸⁰ hatırlatılmaktadır. Sürenin sekizinci âyetinde, helak edilmelerinden önce Âd kavminin yaşadığı İrem şehrinin benzersizliği konu edilmektedir. Bağlamları farklı olsa da Tursun Bey bu âyeti Ayasofya ile ilişkilendirmiştir.

Ayasofya'ya sahih olmayan hadisler üzerinden İslâmî bir anlam kazandırmaya çalışan bir diğer metin, *Anonim Tevârih-i Âl-i Osmân*'dır. Eserde, Hz. Muhammed'in “Her kim Kostantınıyye'de Ayasofya içinde iki rek'at namâz kıla, cennetlikdür”⁸¹ dediği aktarılmıştır. Yanı sıra fetihten önce Emeviler zamanında yapılan İstanbul kuşatması sırasında ordunun geri çekilmek zorunda kaldığı ve içlerinde bulunan sahâbelerden Ebû Eyyûb el-Ensârî'nin bu hadisi naklettiği ileri sürülmüştür. İslâm tarihinde Ebû Eyyûb el-Ensârî, hicretten sonra Hz. Peygamberi bir süre evinde misafir eden seçkin bir sahâbi olarak yer etmektedir. Müellifin bu detayı vermesi, hadisin inandırıcılığını artırma çabasıyla ilişkili görülmektedir. Bu ve buna benzer

79 Tursun Bey, *Târîh-i Ebû'l-Feth*, 55.

80 Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), “Kur'an-ı Kerim: Fecr Sûresi”. (Erişim 10 Temmuz 2024).

81 *Anonim Tevârih-i Âl-i Osmân*, 107.

uydurma hadisler ile Ayasofya'da ibadet etmenin önemini altı çizilmiştir.⁸² Kaynaklara göre nakledilen hadislerden biri şöyledir: “Sadece üç mescid için yolculuğa çıkınız: (Mekke'deki) Mescid-i Haram, (Medine'deki) benim mescidim ve (Kudüs'teki) Mescid-i Aksâ”.⁸³ Bu hadiste mescitlerde yapılan ibadetlerin daha faziletli olduğu ortaya konulmaktadır. Ancak bu mescitlerde ibadet edenlerin cennetlik olacağına dair detay yoktur. Bu açıdan bakıldığında Ayasofya'nın diğer mescitlerden farklı bir kutsiyet derecesi olduğu yönünde bir kavrayış söz konusudur.

Oruç Bey'in (2008) metninde Ayasofya'nın maliyeti konu edilirken Neml sûresi'nin 65. ve 66. âyetlerine başvurulmuştur.⁸⁴ Anlatıda mabedin inşâ sürecindeki harcamaların çokluğu dile getirilmiştir. Böylelikle Ayasofya'nın manevi olduğu kadar maddi değerinin de yüksek olduğu belirtilmiştir. Bitlisi'nin metninde Mü'minûn sûresi'nin 61. Âyetine yer verilmektedir.⁸⁵ Müellif, padişahın İstanbul'u fethettikten sonraki ilk hedefinin Ayasofya'yı camiye çevirmek olduğunu ileri sürmüştür. Bu sözleriyle Osmanlı'nın Bizans ile yaptığı mücadelenin bir din savaşı olduğunu iddia etmiştir. Metindeki anlatı, padişahın âdeta âyeti gaybıdan duyuyormuşçasına hareket ettiği yönündedir. Böylece Bitlisi, sultan ile peygamberi aynı çizgiye yerleştirmiştir. Bu anlatının bir örneğini de Tursun Bey'de görmek mümkündür:

Nazm

Ol Muhammed anda oldu der-i peygamberî
Bu Mehmedmed oldu andan âyet-i dîn-perverî
Ol Muhammed oldu Hak'tan reh-nümây-ı cümle halk
Bu Mehmedmed andan açtı bâb-ı rahmet-güsterî
Ol Muhammed Hak'tan oldu rahmeten li'l-âlemîn
Bu Mehmedmed halka oldu zıll-ı fazl-ı tengri.⁸⁶

Bitlisi'ye nazaran peygamber ile padişah arasında çok daha net bir şekilde paralel anlatı kuran Tursun Bey, II. Mehmed'i “Mehmedmed” şeklinde, Hz. Peygamberi ise “Muhammedmed” olarak ifade etmiştir. Tarihçi, peygamber ile padişahı çeşitli yönlerden karşılaştırmış ve peygamberi âlemler için rahmet olarak, II. Mehmed'i ise halk için Allah'ın gölgesi/halifesi olarak değerlendirmiştir. Metinlerdeki âyet, hadis ve aktörler üzerinden kurulan bu paralel anlatılar, Ayasofya'ya yönelik kutsiyet atıflarını Hristiyanlıktan İslâm'a devşirmeye olanak sağlamıştır. İbn Kemal ise Ayasofya'nın benzersizliğini vurgulamak için Kur'ân'daki Fecr sûresi 8. âyet ve Zümer sûresi 73. âyete referans vermiştir.⁸⁷ İbn Kemal ve Tursun Bey, Fecr sûresi'nin 8. âyetine Ayasofya'nın benzersizliğini vurgulamak için yer vermişlerdir. Bununla birlikte İbn Kemal, mabedin camiye çevrilmiş hâlini tasvir ederken Zümer sûresinin 73.

82 İbadetin yapıldığı mekâna göre mükâfatının farklı olduğu, yine bu bağlamda öne çıkarılır.

83 Meir Jacob Kister, “‘Sadece Üç Mescid İçin Yolculuğa Çıkınız’ Erken Tarihli Bir Hadis Üzerine İnceleme,” çev. Hafize Yazıcı, *HADITH Uluslararası Hadis Araştırmaları Dergisi* 2 (Temmuz 2019), 187.

84 Oruç Bey, *Oruç Beğ Tarihi*, 104.

85 İdris-i Bitlisi, *Heşt Behişt: VII. Ketibe Fatih Sultan Mehmed Devri 1451-1481*, 114.

86 Tursun Bey, *Târih-i Ebû'l-Feth*, 71.

87 İbn Kemal, *Tevârih-i Âl-i Osmân*, 77.

âyetine başvurmuştur⁸⁸ Müellif, anlatıya dâhil ettiği İslâmî öğeler eşliğinde Ayasofya'nın Müslümanlar için uygunluğunu ortaya koymak istemiştir. Camiye dönüştürülmesi sırasında mihrab, minber ve çeşitli kürsüler ile donatıldığını ifade etmesi, zeminine halı ve “bisatlar” eklenerek Müslümanlar için “fırdevs-berîn” bir yere dönüştürüldüğünü dile getirmesi, bu istek doğrultusundadır. Tursun Bey ve Bitlisi'nin II. Mehmed ile Hz. Peygamber'i karşılaştırmak suretiyle kurdukları paralel anlatıyı İbn Kemal, Ayasofya ile cenneti karşılaştırarak kurmuştur.

Sonuç

Erken klasik dönem Osmanlı kroniklerinde Ayasofya kavrayışları; imparatorluk yanlısı ve karşıtı olmak üzere iki temel düzeyde ayrılmaktadır. Bu ayrım, yöneticilerin politikalarının yanı sıra müelliflerin statü ve rolleri ile ilişkili olup patronaj ilişkilerinin ve Bizans döneminde üretilen efsanevi tarih metinlerinin etkisi altında gelişmiştir. Böylelikle kronikler aracılığıyla bir Osmanlı Ayasofya'sı teşekkül etmiştir. Ayasofya kavrayışları, kendi içinde çoklu ve kesişimsel temalara dayanmaktadır. Bizans'ın imparatorluk imgesini taşıyan Ayasofya, tarihçilerin ortaya koydukları anlatılar eşliğinde Osmanlı'nın imparatorluk imgesinin bir parçası olarak yansıtılmaya başlanmıştır. Bu etkiyle Ayasofya, Osmanlı'da sultan camileri için ilham kaynağı olmuştur. Bu bağlamda Ayasofya, Osmanlı İstanbul'undaki ilk sultan camilerinin “Osmanlı Ayasofya”ları olarak inşâ edilmesine yönelik arzu ve çabayı açığa çıkarmıştır. II. Mehmed, yapının tarihsel serüveni hakkında bir tarih metni yazdırmak istemiş ve yapının yeni yaptıracağı camisinin mimarisinde baz alınması yönünde emir vermiştir. II. Mehmed döneminde Osmanlı mimarisi ile Ayasofya arasında kurulmaya başlanan bu mimari etkileşim, yine aynı dönemde Osmanlı geleneksel mimarisi ile sentezlenerek devam etmiştir.

İmparatorluk imgelerinin parçası kılınmak istenen Ayasofya'ya dair kavrayışlar, patronaj ilişkilerine dâhil olan ve tercihen bu ilişkilerin dışında kalan müelliflerce, farklı anlatıların ortaya konulmasına zemin hazırlamıştır. Böylelikle mabede dair farklı düşünce ve yaklaşımlar belirlemiştir. Patronaj ilişkisine bağlı kalan müellifler, Osmanlı resmî ideolojisiyle paralel bir tavır sergilemişlerdir. Bu kavrayış eşliğinde Ayasofya, Osmanlı'nın dinî ve kültürel öğelerinden biri olarak değerlendirilmiştir. Bu yaklaşım, Ayasofya'nın fetih ile birlikte elde edilmiş olmasına bağlı olarak teşekkül etmiştir. Bununla birlikte fetih sonrasında Osmanlı sultan camilerinin inşâ edilmesi, ilgili kavrayışa etki etmiştir. Yanı sıra müelliflerin Bizans metinlerinden etkilenmeleri de Ayasofya'ya dair farklı tarih anlatılarının oluşmasında rol oynamıştır.

Fetih ganimeti olan Ayasofya'ya dair kroniklerdeki anlatılar, benzersiz anıtsal mimari özelliklerini konu edinmiştir. Böylece mabedin dinî ve siyasi anlamı üzerinden Osmanlı devletinin gücü vurgulanmış ve yöneticilerin muteber pozisyonlarına dikkat çekilmiştir. Diğer taraftan fetih sonrasında inşâ edilen sultan camilerinin, Ayasofya'dan daha nurani ve mimari yapılar olduğu belirtilmiştir. Böylelikle bu yapılar, üstün eserler olarak yansıtılmıştır. Bu bağlamda müellifler, II. Mehmed ve

88 Âyetin meali şöyledir: “Rablerine karşı gelmekten sakınanlar da gruplar halinde cennete sevkedilecek. Nihayet oraya vardıklarında cennetin kapıları açılmış olacak; bekçileri onlara, ‘Selâm size! Hoş geldiniz! Ebedi olarak kalmak üzere buyurun girin cennete!’ diyecek.” bk. Diyanet İşleri Başkanlığı, “Kur’ân-ı Kerim: Zümer Sûresi” (Erişim 10 Temmuz 2024).

II. Beyazıd camilerini yeni Osmanlı Ayasofya'ları olarak görmüşlerdir. Tursun Bey ve Bitlisi'nin metinlerinde başlangıçta Ayasofya'nın mimari benzersizliği ve üstünlüğü vurgulanırken bu kavrayış, sultan camileri ortaya çıktıktan sonra değişime uğramıştır. Dolayısıyla fetihten sonra selatin camilerinin henüz inşâ edilmediği dönemde farklı Ayasofya kavrayışları var iken süreçte anlatıların değişime uğradığı ve selatin camilerinin kroniklerde öncelendiği görülmektedir.

Sultan camilerini değerlendiren müellifler, anlatıyı yapıların banileri etrafında kurmuşlardır. Ancak bu yazarlardan bazıları, Ayasofya söz konusu olduğunda neredeyse banisiz bir yapı anlatmışlardır. Bununla birlikte tarihçiler, Bizans dönemi efsanevi Ayasofya tarihi metinlerini eserlerinde kaynak olarak kullanmışlar ve bu kullanım sırasında politik ve dinî açılardan farklı yaklaşımlar sergilemişlerdir. Müellifler, Bizans metinleri aracılığıyla Ayasofya'yı İslâmîleştirme yönünde ortak bir çaba göstermişlerdir. Ancak müelliflerin imparatorluk yanlısı veya karşıtı tutumları ile yürüttükleri görevlerdeki farklılıklar, farklı Ayasofya anlatılarına yol açmıştır. Bu doğrultuda patronaj ilişkilerine bağlı olan müelliflerin, Ayasofya risâlesini kaynak olarak kullandıkları görülmektedir. II. Mehmed'in isteği üzerine Şemseddin Karamânî tarafından Rumcadan Farsçaya tercüme edilen bu kaynağı dikkate alan metinlerde Ayasofya, başlangıçta Hıristiyanlık ve Bizans ile ilişkilendirilirken devamında banisi, mimarisi, dinî değerleri ve inşâ süreçleri gibi temalar üzerinden İslâmîleştirilmiştir. Patronaj ilişkilerinin dışında kalan müellifler de yapının İslâmîleştirilmesine hizmet etmişlerdir. Ancak diğer taraftan imparatorluk karşıtı tutumlarını da metinlerine yansıtmışlardır. Mabeddeki dini, mimari ve politik imgeler, imparatorluk karşıtı müelliflerin eleştirel tutumlarını destekleyecek şekilde anlatı konusu edilmiştir. Bu tutuma Bican ve Oruç Bey'in metinleri ile *Anonim Tevârîh-i Âl-i Osmân* örnek verilebilir.

Erken klasik dönem Osmanlı Ayasofya'sına dair izlenimler sunan bu inceleme, Ayasofya ile ilk karşılaşma dönemini yansıtmaması ve farklı kavrayışların hangi etkilerle doğduğunu ortaya koyması açısından önemlidir. Yanı sıra bu çalışmadaki karşılaştırmalı yaklaşım, Ayasofya kavrayışlarının teşekkül süreçleri ile müelliflerin yapının tarihselleştirilmesinde oynadıkları roller arasındaki ilişkiyi göstermesi bakımından anlamlıdır. Ayasofya kavrayışlarının kesişim ve farklılaşma göstergelerine dair örnekler sunan bu makale, bugünün kavrayış ilişkilerine de ışık tutması bakımından Ayasofya tarihi literatürüne bir katkı olarak değerlendirilmelidir.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Yazar Katkıları: Çalışma Konsepti/Tasarım- S.A., B.A.; Veri Toplama- S.A.; Veri Analizi/Yorumlama- S.A.; Yazı Taslağı- S.A.; İçeriğin Eleştirel İncelemesi- S.A., B.A.; Son Onay ve Sorumluluk- S.A., B.A.

Çıkar Çatışması: Yazarlar çıkar çatışması beyan etmemişlerdir.

Finansal Destek: Yazarlar finansal destek beyan etmemişlerdir.

Peer Review: Externally peer-reviewed.

Author Contributions: Conception/Design of Study- S.A., B.A.; Data Acquisition- S.A.; Data Analysis/Interpretation- S.A.; Drafting Manuscript- S.A.; Critical Revision of Manuscript- S.A., B.A.; Final Approval and Accountability- S.A., B.A.

Conflict of Interest: The authors have no conflict of interest to declare.

Grant Support: The authors declared that this study has received no financial support.

Kaynakça/References

- Account Of Medieval Constantinople: The Patria*. Çev. Albrecht Berger. Cambridge: Harvard University Press, 2013.
- Açıkgöz, Serhat. *Fatih Devri Ayasofya Vakfiyesine Göre Ayasofya Vakfı'nın İstanbul'un Yeniden İnşa Edilmesindeki Önemi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Ağırman, Ali. *H. Adem'den Hz. Muhammed'e İslâm Medeniyetine Etki Eden Doğal Afetler*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Akgündüz, A., Öztürk, S., Baş, Y. (2005). *Üç Devirde Bir Mabet: Ayasofya*. Osmanlı Araştırmaları Vakfı.
- Akgündüz, Ahmet vd. *Üç Devirde Bir Mabet: Ayasofya*. İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı Yayınları, 2005.
- Anonim Tevârih-i Âl-i Osmân*. Haz. Nihat Azamat. İstanbul: Marmara Üniversitesi Yayınları, 1992.
- Aslan, Ferhat. *Ayasofya Efsaneleri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmış Doktora Tezi, 2009.
- Balıkesrî, Yusuf Bin Musa. "Târih-i Ayasofya". Haz. Cihan Okuyucu-Belkıs Uluoğlu. *Ayasofya Risaleleri*. 201-255. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2022.
- Berger, Albrecht. "Tarihi Söylenceleriyle Ayasofya". *600 Yıllık Ayasofya Görünümleri ve 1847-49 Fossati Restorasyonu*. 28-33. İstanbul: Kültür Bakanlığı Anıtlar ve Müzeler Genel Müdürlüğü, 2000.
- Çelebioğlu, Âmil. "Ahmed Bican". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim Tarihi 13 Kasım 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ahmed-bican>.
- DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı. "Kur'an-ı Kerim: Fecr Sûresi". Erişim 10 Temmuz 2024. <https://kuran.diyanet.gov.tr/tefsir/sure/89-fecr-suresi>
- DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB). "Kur'an-ı Kerim: Zümer Sûresi". Erişim 10 Temmuz 2024. <https://kuran.diyanet.gov.tr/tefsir/Z%C3%BCmer-suresi/4129/71-75-ayet-tefsiri>
- Dukas, Mihail. *Bizans Tarihi*. Çev. Vladimir Mirmiroğlu. İstanbul: İstanbul Matbaası, 1956.
- Erbil, Kadir. *Osmanlı Kroniklerinde Kullanılan Kur'an Âyetleri ve Tarihçiliğimizdeki Yeri (16.ve 17. Yüzyıl)*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmış Doktora Tezi, 2020.
- Ebül-Hayr-i Rumî. *Saltuk-name II*. Çev. Şükrü Haluk Akalın. Ankara: Kültür Bakanlığı, 1988.
- Eyice, Semavi, "Ayasofya", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim Tarihi 24 Şubat 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ayasofya>.
- İbn Kemal. *Tevârih-i Âl-i Osman*. Çev. Şerafettin Turan. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1991.
- İdris-i Bitlisî. *Heşt Behîşt: VII. Ketibe Fatih Sultan Mehmed Devri 1451-1481*. Çev. M. İbrahim Yıldırım. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2019.
- İnalçık, Halil. "Osmanlı Hukukuna Giriş: Örfi - Sultani Hukuk ve Fatih'in Kanunları". *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi* 13/02 (1958), 102-126.
- Kafesçioğlu, Çiğdem. *Constantinopolis/Istanbul: Cultural Encounter, Imperial Vision, and The Construction Of The Ottoman Capital (Buildings, Landscapes, and Societies)*. Pennsylvania: Penn State University, 2010.
- Derviş Şemseddin Karamânî. "Târih-i Beyân-ı Binâ-yı Ayasofya-yı Kebîr". *Ayasofya Risaleleri*. Haz. Cihan Okuyucu-Belkıs Uluoğlu. 83-200. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2022.
- Kister, Meir Jacob. "'Sadece Üç Mescid İçin Yolculuğa Çıkınız' Erken Tarihli Bir Hadis Üzerine İnceleme". Çev. Hafize Yazıcı. *HADITH Uluslararası Hadis Araştırmaları Dergisi* 2 (Temmuz 2019), 186-204.

- Kuban, Doğan. *İstanbul 1600 Yıllık Bir Müzedir*". Ed. B. Demirhan. İstanbul: YEM Yayınları, 2021.
- Küçükkaşçı, Mustafa Sabri. "Fetih Hadisi ve Müslümanların İstanbul Kuşatmaları". *Türkiye Diyanet Vakfı Büyük İstanbul Tarihi Ansiklopedisi*. 13 Kasım 2024. <https://istanbultarihi.ist/54-fetih-hadisi-ve-muslumanlarin-istanbul-kusatmalari>
- Mabeyinci Pavlos. *Ayasofya'nın Betimi*. Çev. Samih Rifat. İstanbul: İstanbul Araştırmaları Enstitüsü, 2010.
- Necipoğlu, Gülru. "The Life Of An Imperial Monument: Hagia Sophia After Byzantium". *Hagia Sophia From The Age Of Justinian To The Present*. Haz. Robert Mark-Ahmet Ş. Çakmak. 195-225. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- Necipoğlu, Gülru. *Sinan Çağı: Osmanlı İmparatorluğu'nda Mimari Kültür*. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2013.
- Necipoğlu, Gülru. "Bir İmparatorluk Anıtının Öyküsü: Bizans'tan Sonra Ayasofya". Çev. A. D. Gürkan. *Toplumsal Tarih Dergisi* 254 (Şubat 2015), 63-75.
- Ocak, Ahmet Yaşar. "XV-XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Resmi Dini İdeolojisi ve Buna Muhalefet Problemi". *İslâmi Araştırmalar Dergisi* 3 (Temmuz 1990), 190-194.
- Okuyucu, Cihan. "Ayasofya Risâleleri ve Diğer Klasik Kaynaklar". *Ayasofya Risaleleri*. Haz. Cihan Okuyucu-Belkıs Uluoğlu. 38-58. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2022.
- Oruç Bey, *Oruç Beğ Tarihi (Osmanlı Tarihi 1288-1502)*. Der. Necdet Öztürk. İstanbul: Çamlıca Basım Yayın, 2008.
- Özbek, Yıldırım. "İdeolojinin İnşası: 15-16. Yüzyıl Osmanlı Selatin Camileri". *Belleten* 72/264 (Ağustos 2008), 535-566.
- Ricoeur, Paul. *Hermeneutics and the Human Sciences Essays on Language, Action and Interpretation*. Ed. John B.Thompson. Cambridge: Cambridge University Press, 2016.
- Sivrioğlu, Ulaş Töre. "İslâm Kaynaklarına Göre Nuşirevân-ı Adil". *History Studies* 5 (Eylül 2013), 225-252.
- Tatlısumak, Uğur. *Osmanlı Uleması ve Patronaj İlişkisi*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.
- Turan, Şerafettin. "İbn Kemal'in Hayatı ve Eserleri". *Tevârih-i Âl-i Osman*. IX-XIX. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1991a.
- Turan, Şerafettin. "VII. Defterin Kaynakları". *Tevârih-i Âl-i Osman*. xxxv-xlvi. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1991b.
- Tursun Bey. *Târîh-i Ebû'l-Feth*. Haz. Mertol Tulum. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2020.
- Uluoğlu, Belkıs. "Sunuş: Konstantiniye Patriası ve Diagesis". *Ayasofya Risaleleri*. Haz. Cihan Okuyucu-Belkıs Uluoğlu. 7-27. İstanbul, Ketebe Yayınları, 2022.
- Varlık, Selami. *Paul Ricoeur'de Temellük ve Tahayyül*. İstanbul: Alfa Yayınları, 2021.
- Yazıcıoğlu Ahmed Bican. *Dürr-i Mekkûn*. Çev. Necdet Sakaoğlu. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1999.
- Yerasimos, Stefanos. *Türk Metinlerinde Kostantiniye ve Ayasofya Efsaneleri*. Çev. Şirin Tekeli. İstanbul: İletişim Yayınları, 1993.
- Yıldırım, Muhammed İbrahim. "Heşt Behişt'in Kaynakları". Çev. Muhammed İ. Yıldırım. *Heşt Behişt, VII. Ketibe Fatih Sultan Mehmed Devri 1451-1481*. LXXXII-XCIII. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2019.