

Although Shefer-Mossensohn's theoretical approach is more interesting than the substance of her arguments, to her credit, she does provide an alternative avenue for writing history of sciences in the Ottoman Empire. However, the history of "transmitted sciences" is still not integrated with that of "rational sciences." It is hoped that prospective studies on sciences in the Ottoman Empire will encompass all sciences, just as many Ottomans did.

Kenan Tekin

Yalova University

Hatice Aynur-A.Hilal Uğurlu (haz.),

Ekrem Hakkı Ayverdi'nin Hâtırasına Osmanlı Mimarlık Kültürü,

İstanbul: Kubbealtı Yayınevi, 2016, 423 s., 978-605-4750-27-6.

Kubbealtı Yayınevi tarafından basılan Osmanlı Mimarlık Kültürü adlı kitap, içinde birer makalesi bulunan Hatice Aynur ve Hilal Uğurlu tarafından hazırlanmış olup, Osmanlı mimarlık tarihiyle ilgili anıtsal monografilerin yazarı Ekrem Hakkı Ayverdi'nin vefatının 30. yıldönümünde düzenlenen sempozyumda sunulan bildirilerin bir kısmını içermektedir. 22-23 Ekim 2014 tarihlerinde düzenlenen ve İ. Aydın Yüksel, M. Baha Tanman, Suna Çagaptay, Çiğdem Kafesçioęlu, Maximilian Hortmuth, Heath Lowry, Machiel Kiel, Selen Morkoç, Zeynep Yürekli Görkay, Nina Ergin, Hilal Uğurlu, Tülay Artan, Deniz Türker, Hakkı Önkal, Ezgi Dikici, İbrahim Numan, M. Zeki İbrahimgil, Sadettin Ökten, Hatice Aynur, Selçuk Mülayım, Ahmet Ersoy, Edhem Eldem ve Gülru Necipoğlu gibi yirmiden fazla bilim insanının sunduğu bildirilerden onikisi kitapta yayınlanmıştır.

Eser üç ana bölüm olarak tasarlanmıştır. "Mimarlık Kültürü ve Âdabını Yeniden Düşünmek" başlıklı birinci bölüm üç makaleden oluşmaktadır.

Gülru Necipoğlu, "Sinan Çağında Mimarlık Kültürü ve Âdab: Günümüze Yönelik Yorumlar" başlıklı bildirisinde (s. 19-66), Sinan'ın etnik kökenini tartışanların pek çoğunun 15-16.yüzyıl Osmanlı düzeni içinde Sinan ve patronlarının çoğunun devşirme sistemiyle Osmanlı bürokratik düzenine katıldıklarını

görmezden geldiklerini ifade eder. Türk mimarlık tarihçilerinin Sinan eserlerini biçim, mekân, işlev gibi temel mimari kavramlar ekseninde ele aldıklarını, fakat eserlerin ortaya çıktığı yüzyılda geçerli olan siyasi ve mimari âdab kodlarına vakıf olmadıklarından sağlıklı yorumlamalarda bulunamadıklarını ileri sürer. Bunun temelinde de vakfiyeler, tarihi kronikler, kimi hüküm ve fermanlardan oluşan arşiv belgeleri gibi dönem kaynaklarının kullanılmamasının yattığını belirterek, hamiler arasında var olan âdab hiyerarşisinin payitaht ve diğer şehirler arasında da var olduğuna dikkat çeker. Sinan kadar, hamisi olan sultan ve vezirlerin de dönemin mimarlık kültüründen haberdar olduğunu vurgulayarak, mimarlık kültürü içindeki âdab kodlarının Sinan eserlerindeki tezahürlerini dönem kaynaklarını da referans alarak örnekleriyle ortaya koyar. Sinan eserlerinin özellikle İstanbul topografyasıyla ilişkisine de değinen Necipoğlu, bazı Sinan yapılarının restorasyonundaki yanlışlıklara dikkat çekerek, Haliç Metro Köprüsü, Ataşehir Mimar Sinan Camisi ve Çamlıca'ya yapılan camilerin İstanbul'un tarih ve coğrafyasıyla bütünleşemeyen projeler olduğu ve "çılgın" sıfatıyla sunulan tasarımların İstanbul'dan ziyade köklü bir tarihleri olmayan Körfez şehirlerine uygulanabileceğini belirtir.

A. Ezgi Dikici, "Âdab ve Bağlam: Erken Modern İstanbul'unda Osmanlı Saray Hadımlarının Mimari Hamilikleri" başlıklı bildirisinde (s. 67-100), 15. yüzyıldan 18. yüzyılın ortalarına kadar Osmanlı hadım ağalarının mimari hamiliğini irdelemektedir. Firuz Bey, Reyhan Paşa, Hadım Şehabeddin Paşa gibi erken dönemin hadım idarecilerinin mimari baniliklerine değinen yazar, hadım ağaların sarayın hem kadınlar hem de erkekler kısmında görevli olduklarından bahseder. Kadınlar bölümündeki Afrika kökenli hadımların karaağalar, Enderun kısmındakilerin akağalar olarak bilindiklerini ileri sürerek, karaağaların III. Murad dönemiyle birlikte yükselişe geçtiklerini vurgular. Zaman içinde Haremeyn vakıflarıyla birlikte hanedan mensuplarının kurduğu vakıfların da idareciliğine getirilen hadımların önemli bir ekonomik gücü ellerinde tuttuğuna değinen yazar, akağaların tüccarlar, vezir kethüdarları ve ulemayla birlikte hiyerarşik yapının en düşük grubu içinde olduklarını kaydeder. 1574-1751 yılları arasında Darülsaade Ağalığı yapmış kırk kişiden dokuzunun İstanbul'da yapı inşa ettirdiği Kapı Ağası Ayas Ağa ve İsmail Ağa'nın memleketlerindeki (Amasya, Malatya) vakıflarına kardeşlerini veya akrabalarını mütevellî tayin ettikleri ileri sürülür. Makalenin sonundaki tabloda 50 hadım ağasının büyük çoğunluğunun İstanbul'da çeşme, sıbyan mektebi gibi küçük ölçekli eserlerin baniliğini yaptıkları, içlerinden Habeşi Mehmed Ağa (1574-91), Abbas Ağa (1668-71), Hacı Beşir Ağa'nın (1717-46)

diğerlerinden çok daha fazla eser inşa ettirdikleri not edilmiştir. Hadım ağaların saraydaki görevlerinden dolayı sultana yakınlığı nedeniyle sultanla diğer üst düzey görevliler arasında iletişimi sağlayan kişiler olduklarından çeşitli ittifaklara girdikleri; mimari banilikleri için zaman zaman vezir ve sadrazamın desteğini aldıkları, bazen de vezirlerin hadım ağaların desteğine ihtiyaç duydukları vurgulanır.

Hakkı Önkal'ın "Osmanlı Türbe Mimarlık Telakkisi Üzerine Düşünceler" başlıklı bildirisinin (s. 101-113) girişinde Erken İslam döneminde mezar üzerine türbe inşa edilmesiyle ilgili tartışma ve görüşler hakkında bilgi vermiş ve fıkıh alimlerinin kişinin kendi arazisi üzerine türbe yaptırmasına cevaz verdiklerini, ancak kamuya ait alana türbe inşasını uygun görmediklerini belirtmiştir. Osmanlıların Selçuklulara nazaran türbe inşasında yapıyı makul yükseklikte tutarak ve kripta inşasından vazgeçerek değişiklik yarattıkları, iç mekânda beden duvarları ile sandukalar arasında oluşturulan koridorun türbe görevlilerinin (cüzhan vs) vazifelerini yerine getirebilecekleri alanlar olduğuna dikkat çekilerek, iç mekânı geniş tutulan türbelerin zaman içinde aile kabrine dönüştüğü vurgulanır. I. Ahmed dönemine kadar her sultan için ayrı bir türbe yapılmışken, 17.yüzyılda Osmanlı yönetim sistemi içinde "ekber ve erşad" usulüne geçildiğinden müstakil türbe sayısında azalma olmuş, çoğu sultan babasının, kardeşinin veya başka bir sultanın türbesine defnedilmiştir. Cinnet geçirerek öldükleri belirtilen üç sultan (I. Mustafa, İbrahim ve V. Murad) için türbe yaptırılmadığına, 17. yüzyıldan itibaren sayıları artan baldaken ve üstü açık türbelerin inşasında Kadızadeli hareketinin görüşlerinin etkili olduğuna dikkat çekilmiştir. Bursa'da Muradiye, İstanbul'da Eyüp semtlerinin zaman içinde eklenen türbelerle adeta "hanedan nekropolüne" dönüştüğü kaydedilerek, Osmanlı türbelerinin mimari biçim ve iç mekân bezemeleriyle cennet simgeleriyle donatılmış eserler olduğu sonucuna varılmıştır.

Kitaptaki ikinci ana bölüm "Yazılı ve Görsel Kaynaklarda Mimarının İzini Sürmek" başlıklıdır ve Tülay Artan, Selen Morkoç, Hatice Aynur ve M. Baha Tanman'ın yazdığı dört makaleyi içermektedir.

Tülay Artan'ın "Ayverdi'nin '19. Asırda İstanbul Haritası': Ağa Kapusu ve Civarı, 1650-1750" başlıklı bildirisi (s. 117-154), yazarın daha önce Kadırga Sarayı ve Alay Köşkü karşısındaki sadrazam saraylarını araştırırken kullandığı Ayverdi Haritasında kaydı bulunan Ağa Kapusu Sarayının yeri, sahipleri ve kullanımına dair çok önemli bilgiler içerir. Yerli ve yabancı dönem kaynaklarının, sarayı kullanan vüzeraya veya komutanların vakıfnamelerinin, Topkapı Sarayı Arşivi belgelerıyla birinci el kaynaklarının değerlendirildiği çalışmada Ağa Kapusu sarayının,

16. yüzyılda inşa edilmiş Kadırga Sokullu Mehmed Paşa veya İbrahim Paşa Saraylarından farklı olarak banî tarafından varislerine bırakılan bir “vakıf sarayı” olmadığı belirtilmiştir. Yapının günümüz kamu lojmanlarını hatırlatacak şekilde, belli makamlara getirilenler tarafından kullanılan ve tamirat ve tefrişatı hazineden karşılanan “mirî” bir saray olduğu, yeniçeriliğin kaldırılmasından sonra fetva makamı olarak kullanılan yapının Süleymaniye civarında olduğu ileri sürülmüştür.

“17. Yüzyıl Osmanlı Dünyasında Sosyal Mekân Çerçevesi Bir Yorum Denemesi:Risâle-i Mimariye ve Mizânü'l-Hakk fi İhtiyarî'l-Ehakk Metinlerinin Paralel Okumaları” başlıklı bildirisinde (s. 155-175), Selen B. Morkoç aynı yüzyılda yazılmış iki kaynaktan hareketle 17. yüzyıl sosyal mekânı üzerine yorumlarda bulunur. Makalenin girişinde, düzenin, sağlamlığın metaforu olarak mimarlığı kimi batılı yazarların görüşlerinde çerçevesinde değerlendiren yazar, 17. yüzyıl Osmanlı düşünce ve siyasi hayatında Kadızadeliler ve Sivasiler akımının etkilerini tartışır. 17. yüzyılda imar faaliyetlerinin 16. ve 18. yüzyıllara nazaran daha sönük olduğu vurgulanarak, Sultan Ahmed Camii'nin var olan âdab kodlarının zorlanmasıyla inşa edildiği ve daha önce yasaklanmış olan mevlid törenlerinin bu camide yeniden başlatıldığı, törenler sırasında aralarında kahvenin de bulunduğu bazı içeceklerin ikram edildiği belirtilir. Osmanlı mimarlığında farklı ölçü birimlerinin olması (mimar ve amme arşunları gibi) imparatorluk sınırlarının sürekli genişlemesiyle izah edilerek, mimarlığın ölçü ve hendeseye ilişkili bir alan olarak akla dayalı ilimler içinde yer alabileceği Katib ve Cafer Çelebilerin eserlerinden hareketle ortaya konulur. 16. yüzyıl müelliflerinden Taşköprülüzade'nin de bina hukukunu hendese ilminin bir alt şubesi olarak gördüğünü kaydeden yazar, Cafer Çelebi'nin de mimarları edindikleri mimarlık bilgisi sayesinde bina eyledikleri camiler ve imaretlerle marifetullaha erişmede öncelikli kişiler olarak gördüğünü ve mimarlık ile musiki arasında bir ilişki bulunduğunu not ettiğini belirtir. Makale, iki 17. yüzyıl yazarının musiki, tütün ve raks üzerinden bid'at kavramı üzerinden devam ederek metinlerdeki düzen arayışının dönemin İstanbul'undaki cami, tekke ve kahvehanelerdeki yaşantılarla tezat oluşturduğu sonucuna varmaktadır.

Hatice Aynur, “İstanbul Çeşmelerine Kaynak Olarak Evliya Çelebi Seyahatnamesi” başlıklı bildirisinde (s. 177-230), Seyahatname'nin birinci cildinde haklarında bilgi bulunan 63 çeşmenin izini sürer. Evliya Çelebi'nin yapı hiyerarşisi içinde çeşme ve sebilleri türbe hamamlardan daha öne koyduğunu bildiren yazar, seyyahın bu tür yapılarda banî isimlerini ve sanatlıca düşürülmüş tarih kitabelerini önemseydiğini kaydeder. 63 çeşmeden 20'sinin tek kaynağının Seyahatname

olduğu, kitabelerdeki yanlış yazımların seyyahın yapıyı görmeden kaydetmiş olmasıyla açıklanabileceği ifade edilir. 63 çeşmeden günümüze ulaşabilenler seyahatnamedeki bilgiler ve fotoğraflarıyla birlikte bir katalog olarak sunulmuştur. Çeşme yapılarının, içinde buldukları şehrin mamurluğunu, kitabelerdeki dizelerin şairin veya hattatın becerisini belgelediğini kaydeden yazar, 63 çeşmeden 3 tanesinin 15. yüzyıla, 26 tanesinin 16. yüzyıla ve 22 tanesinin 17. yüzyıla tarihlendiğini 12 çeşmenin de tarihlenemediğini belirtir. Bu çeşmelerden 23 adedinin günümüze ulaştığı tespit edilerek, su yapılarının 18. yüzyılda arttığı biçimindeki iddiaların gözden geçirilmesini tavsiye eder.

M. Baha Tanman'ın "Ekrem Hakkı Ayverdi'nin Erken Devir Osmanlı Mimarisine Dair Tespitleri" başlıklı bildirisi (s. 231-253), Ayverdi'nin İstanbul'un fetihinden önce inşa edilen Bursa Orhan Cami, Bursa Hüdavendiğar Cami-Medresesi ve Edirne Üç Şerefeli Camiye ilişkin analizlerinin yorumuna dayanır. Ayverdi'nin, Bursa Orhan Camiinin yeniden inşa edildiği fikrine katılmadığını, 1417-18 yıllarında tamir edildiğini kabul ettiğini, son cemaat yeri veya giriş revağının ibadet bağlamında Bizans narteksleriyle ilişkisinin olmadığını, ancak revaktaki güneş kusu bezemeleri ve saçaktaki testere dişi silmelerin Bizans kökenli olduğunu kabul ettiğini belirten Tanman, Ayverdi'nin revaktaki zikzaklı kemerlerin menşesine ve şekil olarak revak/narteks ilişkisine de değinmediğini kaydettikten sonra revak ve zikzaklı kemerin Kudüs ve İtalya'daki örneklerle benzerliğine dikkat çekmektedir.

Ayverdi'nin, Hüdavendiğar Cami-Medresesinde görülen çifte kemerler ve saçak kornişlerindeki detayların Bizanslı ustalardan ziyade Kıbrıs veya İtalyan ustaların işi olabileceğini kabul ettiği, ancak mimarının ana bünyesine müdahalelerinin olmadığını, pek çok garip uygulamayla yapının gerçekten "nev'i şahsına mahsus" bir eser olduğunu belirttiği ifade edilir. Ayverdi'nin, Edirne Üç Şerefeli Camiyi, Osmanlı mimarlığının mihenk taşı eserlerinden biri olarak gördüğü, geniş ve toplu iç mekânına, şadırvanlı revaklı avlusuna ve minarelerine methiyeler düzerek klasik dönem cami planlarının öncüsü olduğunu belirttiği, avlunun daha önceki Manisa Ulu Cami ve Selçuk İsa Bey örneklerine göre harimle daha uyumlu olduğunu kaydettiğini belirten Tanman, Ayverdi'nin eserlerinde, Osmanlı mimarisine yönelik tespit ve tahlillerin yanı sıra yapılarla kurulmuş hissi bağları ifade eden yorum ve görüşlere de rastlandığına dikkat çeker.

Kitabın üçüncü bölümü "Binalar ve Baniler Üstüne Çeşitli Okumalar" başlığını taşımakta olup A.Hilal Uğurlu, Nina Ergin, Maximillian Hartmuth, Mac-hiel Kiel ve Suna Çağaptay'ın bildirilerini içermektedir.

Hilal Uğurlu, “İstanbul Halkının Günlük Hayatında Selâtin Camilerinin Yeri: Avlular Üzerinden Bir Okuma” başlıklı bildirisinde (s. 257-271), Osmanlı mimarisine yönelik pek çok çalışmada mekân özellikleri bağlamında bile fazla değerlendirilmeyen avluların İstanbullularca ibadet dışında kullanımlarını irdelemektedir. Revaklı ve şadırvanlı iç avluların mimari âdab çerçevesinde istisnaları olsa da sadece selâtin camilerde bulunabileceğine değinilerek, avlunun müminler için günlük hayatın telaş ve karmaşasından uzaklaşıp ibadete hazırlanılan ve namaz öncesi ve sonrasında sohbetlerin yapılabildiği dinî ve sosyal mekânlar olduğu belirtilir. 15-18. yüzyıl selâtin camilerinin genellikle bir külliyenin merkezi oldukları ve avlularının külliye çalışanlarından semt ahalisine kadar pek çok kişinin çeşitli sebeplerle topladığı kamusal mekânlar olduğuna dikkat çekilir. Bazı camilerin avlularında, bayram günlerinde salıncaklar, dolap ve beşiklerin kurulduğu, kadınlı erkekli buralarda eğlendiği, bazı cami avlularının erkeklerle kadınların (fahişeler) buluşma mekânı olduğu, bazılarının dış ve iç avlularında pazarlar kurularak panayıra dönüştürüldüğü, bazılarının medrese öğrencileri arasında vuku bulan kavgaların mekânı olduğu, bazılarının zaman zaman İstanbul’un kimi semt ve mahallelerini yok eden yangınlardan kurtulanların mallarıyla sığındıkları mahallere dönüştüğü, bazılarının da istenmeyen çocukların varlıklı bir aileye kavuşmaları umuduyula terk edildikleri mekânlar olduğu dönem kaynaklarından aktarılan notlardır. Anlaşıldığı kadarıyla İstanbulluların büyük çoğunluğu için bu mekânlara atfedilmiş herhangi bir kutsiyet yoktur.

19. yüzyıl İstanbul’unda sur dışında yerleşimde yoğunlaşma görülür. Sahil sarayların inşasındaki artış, yeniçeri ocağının lağvı, büyük askeri kışla inşalarının dönem içinde yaşanan önemli değişimler olduğu vurgulanarak, bu dönemde yapılan ve bir saray ya da kışlaya yakın, revaklı iç avlusu olmayan camilerin dış avlularının (Yıldız Hamidiye Camii gibi) Cuma ve Kadir Gecesi alayı gibi törenlerin izleneceği mekânlar haline geldikleri ileri sürülür.

Kitaptaki en hacimli bildirilerden biri Nina Ergin’in “Kudsiyetin Kokusu: Tarihsel Bağlamları İçinde Osmanlı Buhurdanları” başlıklı çalışmasıdır (s. 273-335). Çalışmanın ilk verilerini 2014 yılında İngilizce olarak yayınladığını belirten yazar, İslâm dininin yayıldığı Ortadoğu ve Akdeniz toplumlarında koku ve tütsüye ilişkin inançlar ve ritüeller hakkında bilgiler verdikten sonra Müslim ve Buhari’den derlenmiş hadislerde güzel koku ve tütsüye yönelik olumlu yaklaşımlara dikkat çeker. Bildiriye konu olan buhurdanların büyük bölümünün İstanbul türbelerinden Türk İslam Eserleri Müzesi’ne getirilmiş olduğundan hareketle

ölümle ilgili koku pratiklerine değinen yazar, türbelerde güzel koku bulundurulması veya güzel kokulu tütsü yakılmasının mezarda yatana saygı sunmayla ilişkili olduğu sonucuna varır. Türbelerin dışında Saray'da da tütsü kullanıldığı belirtilecek, güzel kokuları çok sevdiği bilinen Hz. Muhammed'le padişahlar arasında bir yakınlık kurulmaya çalışıldığına dikkat çekilir. Bildiride 1914-1926 yılları arasında İstanbul'un cami ve türbelerinden toplanan ve günümüzde 61 tanesi müzede bulunan buhurdanlar incelenmiştir. İçinde buldukları mekânda kullanma tarzlarına göre; sabit, taşınabilir ve asmalı olarak üç gruba ayrılan örneklerin büyük çoğunluğunun sabit buhurdanlar olduğu gözlenir.

Sabit buhurdanlar içinde şamdan tiplilerin yanı sıra ayaklarıyla bir tepsiye bağlanmış ve ateşliği üzerinde miğfer biçimli ve ajur tekniğinde yapılmış bitkisel bezemeli kapakları olan tombak buhurdanların çoğunluğu oluşturduğuna dikkat çekilerek, 17. yüzyıla tarihlendirilen bu örneklerin benzerlerinin Levnî minyatürlerinde de betimlenmiş olduğundan bahsedilir. Camilerden geldiğini belirlediği dört sabit buhurdanın özel günlerde (Cuma ve dini bayramlar) kullanıldığı ve Kur'an okuyan cüzhanların önüne koyulduğunu tespit eder. Ateşlik kapağı tombak buhurdanlıklara benzeyen taşınabilir buhurdanları onlardan ayıran tek unsurun tutmaya yarayan kulplarının olduğunu belirten yazar, asmalı buhurdanların fazla örneğine rastlanmadığından diğerleri kadar kullanışlı görülmediği kanaatine vardığını kaydeder.

Osmanlıların buhurdanlarda yakmak için daha çok misk ve amberi tercih ettikleri ve bu ürünlerin Hint Okyanusundan ithal edildiğini kaydeden yazar, şamdancılar, Mısır aktarları ve buhurcular gibi esnaf loncalarına ilişkin tarihsel bilgilerin yanı sıra minyatürlerden seçilmiş görsel malzemeler de sunar. İstanbul'un büyük camilerinin görevlileri arasında günlük iki akçe maaş alan buhurcuların bulunduğu ve bunların personel hiyerarşisi içinde cüzhanlarla ferraşlar arasında bir konumda bulduklarını belirtir.

Camilerde buhur kullanımını, cemaat sayısının fazlalığından veya camilerin yanı başında mutfaklara sahip imaretler ya da sokaktan kaynaklanacak kötü kokuyu ortadan kaldırmak amaçlı olarak kabul eden yazar, buhur ve kokunun dini ritüelleri hatırlatan bir unsur olduğunu ileri sürer. Sinan camilerinin vakfiyelerinde geçen buhurcuların eklendiği bir listeye yer veren bildiri, İbn Haldun'dan alıntılanan sırmalı kumaş, cam ve ıtriyat ürünlerinin lüks adetleri ve şartları olan şehirlerde bulunabileceği tespiti ve çalışmanın bundan sonra cam ve metal eserler üzerine yapılacak araştırmalara kılavuzluk yapması temennisiyle bitirilmiştir.

Maximilian Hartmuth, “Architecture, Change, and Discontent in The Empire of Mehmed II: The Great Mosque of Sofia, Its Date and Importance Reconsidered” başlıklı bildirisinde (s. 337-350), Sofya’daki Mahmud Paşa Camii’nin inşa süreci ve tarihini tam olarak verecek kitabe, vakfiye veya tarihi kaynak olmadığını belirterek, ikincil kaynakların eseri 1440-1490’lar arasına tarihledikleri ve çoğunlukla caminin tamamlanma yılı olarak 1474’ü kabul ettiklerini ileri sürmektedir. Eser için daha erken bir tarih öneren yazar, önerisini Osmanlı Ulu Cami geleneği, Mahmud Paşa’nın biyografisi ve Sofya’nın 15.yüzyıldaki konumundan hareketle ileri sürer. Yazar, Mahmud Paşa Camiinin dört serbest ayak ve duvarlara atılmış kemerlerle taşınan dokuz kubbeli planının Edirne Eski Cami’yi model aldığı, Osmanlı sultanlarınca Bursa Ulu Cami ile birlikte Üsküp ve Filibe gibi Balkan şehirlerinde de örnekleri inşa edilen planın bir anlamda sultan camisi tasarımı olarak kabul edilebileceğini belirtir. Sultanlara özgü tasarımın, bir vezir camiinde tatbikini ise, caminin inşa edildiği yıllarda bahsi geçen plânın sultan camileri için modası geçmiş bir tasarım olabileceği sonucuna varır. Yazarın Sofya Mahmud Paşa Camii’nin inşası için önerdiği 1460’lı yıllarda sultan camileri için yeni bir tasarım olarak Eski Fatih Camii’nin inşa edilmekte olduğu bilinmektedir.

Bir devşirme olarak Mahmud Paşa’nın 1459-1468 yılları arasında hem vezir-i azam hem de Rumeli beylerbeyi olarak gücünün zirvesinde olduğunu belirten yazar, eseri de 1460’lı yıllara tarihler. Sofya’nın Osmanlılarca fethi ve 1454 yılında gayrimüslim nüfusunun yarısının İstanbul’a sürülmesi ve yerlerine Anadolu’dan gönderilen Müslümanların yerleştirilmesiyle Müslümanlaştırılmış bir şehir olduğunu ileri süren yazar, Rumeli beylerbeyi olarak zaman zaman bu şehirde bulunan Mahmud Paşa’nın nüfusunun yarısı Müslüman olan şehrin ihtiyacına binaen 1460’lı yıllarda eserini yaptırmış olabileceğini kaydeder.

Machiel Kiel, “The Zaviye and Külliye of Mihaloğlu Mahmud Bey in Ihtiman in Bulgaria, Second Oldest Ottoman Monument in the Balkans” başlıklı bildirisinde (s. 351-370), 1380’lerde yapıldığı ileri sürülen külliye hakkında yapılmış çalışmaları değerlendirmekte, Balkanlardaki en eski ikinci Osmanlı eseri olduğunu belirtip, kitabesi ve vakfiyesi olmayan külliye hakkında tahrir defterlerindeki kayıtlar hakkında bilgi vermektedir. Zaviyenin 1526-44 yılları arasında camiye dönüştürülmüş olabileceğinden söz ederek, hanın da bu dönemde eklenmiş olması gerektiğini ve 1519-20 yıllarında düzenlenen tahrir defterinde yapının “zaviye-i Mahmud Bey veled-i Mihal Bey” olarak kaydedildiğini belirtir. Avlunun

sağındaki tabhane mekânında ocak izlerini görmenin mümkün olduğunu belirten yazar, külliyeinin mutfağının Bursa Yeşil ve Muradiye külliyesiyle Edirne Gazi Mihal Zaviyesi'nde olduğu gibi yapıdan ayrı olarak inşa edilmiş olduğunu ileri sürer. Zaviyeye gelir getiren hamamın 1960'larda çalıştığını ve 1970'lerde Bulgar kurumlarınca onarıldığını bildirir.

Bazı Osmanlı kaynaklarının İhtiman'ın 1370-71 yılında fethedildiğini, yapının Ankara Savaşında ölen Mahmud Bey'den dolayı 1402 öncesine tarihlendiğini kaydettiklerini belirten yazar, zaviyenin tonoz örtülü mescidinin Bursa Ebu İshak (1390) Çandarlı Ali Paşa (1394) ve Timurtaş Paşa (1390'lar) zaviyeleriyle olan benzerliğinden hareketle yapının 1395-1400 yılları arasında inşa edilmiş olabileceğini vurgular. Hamamın da plan itibarıyla Mudurnu Yıldırım Hamamı (1382) ile olan benzerliğinden hareketle 1400'den önce inşa edilmiş olması gerektiğine hükmeder. Yapının restorasyonuna Bursa Büyükşehir Belediyesi'nin sponsor olacağını ancak, Bulgaristan yetkilileri ve İhtiman Belediyesi'nin engeller çıkarabileceğine değinen yazar, bu ve benzeri tarihi yapıların Avrupa Birliği ve Unesco tüzüğünde belirtildiği gibi hiçbir etnik grup veya dine mal olmadan tüm insanlığın eseri olarak kabul edilmesi gerektiğini bildirir.

Suna Çağaptay, "Balkanlarda Sokoloviç, İstanbul'da Sokollu: Karadağ'daki Piva Manastır Kilisesi'nin Düşündürdükleri" başlıklı bildirisinde (s. 371-384), günümüzde Karadağ sınırları içinde kalan ve 1573-1586 yılları arasında Savatije Sokoloviç tarafından inşa ettirilen Piva Kilisesi'nde yer alan 1580'lerde yapılmış donör panelindeki freskoda bulunan Sokollu Mehmed Paşa resmini yorumlamaya çalışmıştır. Yazar, Piva'daki freskoyu İhlara vadisindeki Kırkdamaltı Kilisesi'nde bulunan bağışçı resmiyle karşılaştırır. Burada Tamar ya da Gürcü Hatun adıyla bilinen kadın bani ve eşi emir unvanlı Giagoupes (Yakub) tasvir edilmiştir. Yakub kaftanı ve sarığıyla bir doğulu, Müslüman gibi resmedilmiştir. Resimdeki kitabede, figürlerin Selçuklu Sultanı III. Mesud ve çağdaşı Bizans imparatoru II. Andronikos'a bağlılıklarından bahsedildiği belirtilir. Yakub ve Sokollu Mehmed Paşa'nın resimlerde yer alması, Hıristiyanken Müslüman bir hükümdarın yönetimine geçip onlara hizmet etmeleriyle açıklanır. Piva kilisesinde 16. yüzyılın son çeyreğinde Bizans üslubunda yapılan fresko ve ikonaların, Bizans kültürüyle ilişki kurmak ve kültürün Balkanlardaki yaşayan temsilcileri olarak Sokoloviç ailesinin ve Sırp Ortodoks Kilisesinin meşruiyetini perçinlemek amacıyla yapıldığını, aileye imtiyazlar tanımış ve onlardan biriyken devşirilip sadrazam olan Sokollu'ya şükran ifadesi olarak yorumlar.

Eser bildirilerde belirtilen yayınların yer aldığı bir bibliyografya ile tamamlanmıştır (s. 387-410). Gülru Necipoğlu'nun 2005 yılında yayınlanan *The Age of Sinan. Architectural Culture in Ottoman Empire* adlı eseri, Sinan dönemi yapılarını tasarım ve plân özelliklerinin yanı sıra banileri, vakıfları, topografik özellikleri, tarihsel kaynakları ve dönemin âdab kodları içinde algılanış ve yorumlarıyla irdeleyen bir baş yapıt olmuştur. Muhtemelen bildiri kitabının ismi buradan ilhamla "Osmanlı Mimarlık Kültürü" olarak konulmuş olmalıdır. Kitaptaki bildirilerin büyük bölümünde, Necipoğlu'nun yukarıda bahsettiğim eseri yöntem olarak takip edilmiş gözükmektedir. Sempozyumda sunulan diğer bildirilerin kitapta olmamasına yönelik her hangi bir açıklama yoktur. Yine de kitap, birbirinden farklı konular içeren bildirilerle Osmanlı mimarlık kültürüne önemli katkı yapacak nitelikte bir çalışmadır.

Yıldray ÖzbeK

Akdeniz Üniversitesi