

Ulusötesi Göçmen Hafıza Mekânı olarak Berlin Şehitlik Camii

Özet: Makale, Berlin Şehitlik Cami'nin bir ulusötesi göçmen mekânı olarak konumuna odaklanmaktadır. Camide toplumunun çeşitli kesimlerine hitap eden etkinliklerin yanı sıra mekânın 19.yy Osmanlı-Alman ilişkilerine uzanan tarihi, Berlin kent imgesi için bu ulusötesi mekânın önemini pekiştirmektedir. Bu doğrultuda caminin tarihsel arka planı yeni kuşaklara sadece kültürel kimliğe değil, kente de aidiyet imkânı sunmaktadır. Cami, göçmenler ve kuşaklarının kültürel hafıza aktarımındaki ve gündelik pratiklerindeki rolü ile ön plana çıkmaktadır. Bu çalışma, Almanya'da kültür sosyolojik mekân ve göç araştırmalarına bir katkı niteliğindedir.¹

Anahtar Kelimeler: Almanya'da İslam, kent imgesi, kültürel hafıza, ulusötesi hafıza mekânı, ulusötesi cami.

1 Kütahya Ulusal Sosyoloji Sempozyumunda 2023 yılında sunulan Ulusötesi Mekân ve Göç Hafızasına Bakış: Berlin Şehitlik Camii başlıklı bildiri özetinden yola çıkılarak üretilmiştir.

Giriş: Ulusötesi Mekânı Düşünmek

Türkiye-Almanya arası göç dalgaları 1961 İşgücü Antlaşmasından günümüze sürekliliğini ve güncelliğini korumuştur. Uluslararası emek göçünün önemli örneklerinden kabul edilen Almanya deneyimi, yeni kuşakların toplumdaki aktif görünürlükleriyle katmanlı boyutlarda tartışılmaktadır. Misafir işçi (*Gastarbeiter*) kuşak yerini Almanya’da sosyalizasyonlarını geçiren kuşaklara ve dönemsel dalgalarla göç eden farklı göçmen gruplarına bırakmıştır.² Küreselleşmenin ekonomik, politik ve sosyal etkileriyle göçmenler kendi içlerinde çeşitlenmiştir. Göçmenlerin homojen bir bütün olarak durağan ve pasif konumlandırılışının yerine, mikro ölçekte failliği, makro ölçekte de küresel denklemlerle ilişkisi önem kazanmıştır (Schiller, Basch & Blanc 1995; Faist 2000 a/b; Pries 1996). Göçmenlerin köken ülkeleri ve geldikleri ülkedeki süregelen çoklu ağlarına odaklanan ulusötesi göç literatürü bu bağlamda göç çalışmalarının seyrini değiştirmiştir (Schiller, Basch & Blanc 1995). Bu perspektife göre göç, ulus devletlerle ilişkisellik içinde ulusötesi süreçlerin bir parçası olarak anlaşıldığında katmanlı bağlamlarla tartışılabilir (Schiller 2010, 110). Ulus devletin dışına taşan ilişkiler, göçmenin ulusötesi kimliğini oluşturur. Faist’a göre, ulusötesi göç, kişilerin kendi kültüründen mutlak bir kopuş değildir. Göç, birden fazla ulus devletteki organizasyon ağlarının, sosyal ve sembolik bağların takibiyle anlaşılabilir. Göçmenler ulusötesi sosyal mekânlarda bu bağları devam ettirirler (Faist 2000 a). Ulusötesi sosyal mekân, devletler ve sivil toplum (bunların göç, entegrasyon ve diaspora politikasındaki tutumları vb.), köken ülkedeki hareketsiz bağlantı grupları (akrabalar vb.) ve göçmenler arasındaki ilişkiler bütünüdür (Faist 2000 b, 200). Bu ilişkiler, göçmenin gündelik hayatındaki etkileşim örüntüleri ve mekânsal pratikleri, ulus devlet(ler)le ilişkileri, sivil toplumla temasları ile bağlantılı olarak aidiyet mekanizmaları ve göç hafızasında etki sahibidir. Farklı coğrafi lokasyonlardaki etkileşimlerinin ilişkiselliği, yani ulusötesi sosyal mekânlar, göçmen yaşamını da şekillendirir, göç alan toplumdaki konumunu dinamik kılar.

Etkileşim ve kimliğe dair sahnelemeler göçmenin sosyal mekânlarında (kültür merkezleri, iş yerleri, ibadethaneler vb.) gerçekleşir. Bu yönüyle mekân tartışmalarında çokça vurgulanan, mekânın toplumsal olarak üretildiği (Lefebvre 1991) kabulü ulusötesi göçmen mekânları için de geçerlidir. Göçmenin geldiği yer ile çoklu bağı göç ettiği toplumdaki mekânsal

2 Örneğin yüksek nitelikli göçmenler (*new wave*) güncel göç çalışmalarında dikkat çekici bir konumdadır. Almanya-Türkiye hattındaki yüksek nitelikli göçmenlere dair ayrıntılı değerlendirme yazıları için bkz. Danış 2024; Filiz 2024.

pratiklerinde görünürleşir. Dolayısıyla ulusötesi mekânlar ilişkiseldir ve gündelik hayatın mekânsal pratiklerini makro-mikro ilişkisellikte düşünmeye olanak sunar. Mekân, gündelik hayat ve kimlik ilişkisinin analizi, göçmenlerin ve kuşaklarının toplumda varlık gösterme biçimlerinin gözlemlenmesiyle mümkün olabilir.

Göçmenin gittiği ülkeye gündelik hayatının unsurlarını (değerler, gelenekler, yaşam tarzı vb.) beraberinde götürmesi ve orada yeniden yaşatması, hafızayı canlı tutmasını ve kültürel aktarımı da gerçekleştirmesini sağlar (Gogos 2021). Çünkü farklı kuşaklara sosyalizasyon yoluyla bu kodlar devredilir ve onlar tarafından kendi bağlamlarında yeniden yazılır. Göç hafızası bu şekilde oluşur ve tek yönlü bir süreç değildir, aksine kuşaklar arası alışveriş ve ulusötesi sosyal alanın tüm bağlamlarıyla birlikte oluşur. Göçmen topluluklar, yeni kuşaklarına kültürel aktarımı gerçekleştirebilmek için çeşitli hafıza teknikleri geliştirirler, anlatılar ve ritüeller bu aktarımda önemli rol oynar (Gogos 2021, 60). Kültürel öğeler (anlatılar, eserler, ritüeller vb.) göçmenler ve yerellerin kaynaklarla ilişkilerini ve kendilerini, köken ülkelerini, ailelerinin geldikleri yeri anlamlandırmalarında belirleyicidir (Tweed 2020, 27). Ayrıca bütün bunlar hafıza ve mekânsallaştırmanın zorunlu ilişkisini kurar. Çünkü hafıza mekânsallaştırmaya gereksinim duyar (Assmann 2000, 39). Ulusötesi hafıza süreçleri yeni ulusötesi hafıza mekânları ortaya çıkartır (Wüstenberg 2020). Bu makalenin odağı olan Berlin Şehitlik Camii de bunlardan biridir.

Ulusötesi hafıza mekânının inşası bu aktarımın günümüzdeki bağlamlarıyla tekrar yorumlanmasıyla mümkündür. Bu da pratiklerin aracılık ettiği fail ve yapı yolu ile olur (Wüstenberg 2020). Kolektif hafıza bir süreçtir; eylem, yapı ve bu süreci ortaya çıkartan pratikler onu şekillendirir. Bu üçlü, yeni hafıza mekânların oluşumunda rol oynar (Sierp 2020, 338). Bu mekânlarda, ulusötesi bağların güç ilişkilerindeki konumu, yapılar ve failler arası ilişkiler, stratejiler, kuşaklar arası farklılaşma, aidiyet örüntüleri sahnelenir ve hafıza aktarımının dönüşümü gözlemlenebilir. Müslüman göçmenlerin kendi imkânları ile oluşturdukları mescitlerden (*Hinterhofmoschee*) bugüne gelindiğinde, inşa edilen ulusötesi camiler, göçmenler ve kuşaklarının birer aktör olarak içinde bulundukları ekonomik, sosyal, politik ulusötesi ağları göstermektedir. Bunun yanı sıra onların kamusal alan görünürlüklerindeki değişimi de ortaya koymaktadır (Korkmaz 2019). Misafir işçiden ulusötesi aktörlere (Abadan-Unat 2002) uzanan bu yolculuk bir tür kendini sahneleme, aidiyet ve kaynaklarla ilişkilene değişimdir. Ulusötesi mekânlar –bu makalede bir dini mekân olan cami– kültürel aktarımın önemli imkânları oldukları kadar çatışmalı mekânlardır. Çünkü yeni kuşaklar bu mekânlarda bir yandan önceki kuşakların kültürel aktarımları dolayımındaki beklentilerini öte yandan da bulundukları toplumun taleplerini müzakere ederler

(Vásquez & Knott 2014, 338). Nitekim Schiffauer (2015, 13) ilk kuşağın çocuklarının yabancılaşmasına karşı dini toplulukları bir korunma mekânı olarak gördüğünü, ikinci ve üçüncü kuşağın ise toplumda ayrımcılık ve kültürel kökenlerinin değersizleştirilmesiyle yüzleştiğini belirtmektedir.

Ulusötesi mekân, farklı sosyal grupların ve aktörlerin yoğun etkileşimleri ile oluşur (Bruneau 2010, 44). Farklı toplumsal kesimlerin ulusötesi dini mekânlarda aktif olmadığı düşünülse de bu mekânlar homojen değildir. Mekânsal etkileşim imkânı göçmenin toplumla ilişkilerinin, paralel toplumlar tartışmasında altı çizilen siyah-beyaz alanlar üzerinden değerlendirilmesine eleştiri getirmektedir.³ Ulusötesi mekânlara katmanlı bakış, göçü göç veren-göç alan ikiliği üzerinden görmeye alternatif sunar. Bu doğrultuda çalışmada Berlin Şehitlik Cami'nin bir ulusötesi dini mekân olarak göçmenler ve kuşaklarının hafızası ve pratiklerindeki rolü ele alınacaktır.

İslam'ın Berlin'deki Ulusötesi Mirası

Ulusötesi İslam'ın küresel kamusal alandaki varlığının göç ve ulusötesi dini hareketlere indirgenemeyeceğini ifade eden Bowen (2004), İslam'ın tarihsel olarak ve ümmet anlayışı itibarıyla ulusal sınırlar içinde olma iddiasında olmadığını ifade etmektedir. Bu durum Müslüman azınlıklar için ulusötesiliği göç fenomeninden bağımsızlaştırır. Öte yandan Schiffauer'e göre (2010), diasporada yaşamının koşulları din ve toplum arasında yeni, ulusası bir ilişkinin oluşumuna temel oluşur. Avrupa'ya ekonomik ya da sosyal sebeplerle göç eden Müslümanlar dini pratikleriyle İslam'ın ulusötesi kamusal alanında varlık gösterirler (Bowen 2004, 891) ve dini organizasyonlara katılan Müslümanlar ulusötesi ilişki ağlarına dahil olmaktadır. Bu bağlamda ulusötesi pratiklerin dini pratiklerle ilişkisi ve ortaya çıkan dini mekânlar ulusötesi İslam perspektifi için önemlidir.

Metcalf'a göre, toplulukların "Müslüman mekân"ı sahnelemeleri, mekânsal kullanım, mekânsal iddia, mimari formlar, mekânın yaratımı ile olur ve gündelik örüntülerde ve dini tahayyüllerde görünürleşir (Metcalf 1996, 21–22). Camiler, ritüeller, pratikler, semboller ve ilişkilerle tesis edilir (Metcalf 1996, 3). Tweed, kültürün figüratif araçlarının (*figurative tools*) özel önemini vurgular. Topluluklar, bu araçlarla (cenaze merasimleri gibi sembolik eylemler

3 Almanya'daki paralel toplumlar tartışmasına yönelik ayrıntılı eleştirel bir değerlendirme için bkz. Schiffauer 2011.

ve ibadethaneler gibi yapılar) yerel ekolojiyi dönüştürür (Tweed 2020, 25). Dini anlatılar ve performanslar, diaspora politikalarıyla çok katmanlı ulusötesi alanlarda temellendirilir. Dini sahnelemeler zaman ve mekânı aşan bağlantılara sahiptir (Garbin 2014, 363–364). Örneğin, McMurray (2021), Şehitlik'teki mezarlık ziyaretlerindeki sessel pratikleri (*sonic practices*) ve onlarla bağlantılı normları, mezarlık poetikası (*cemetery poetics*) olarak adlandırmaktadır. Mezarlık poetikası, paylaşılan miras ve kültürel kimliğin oluşumunda, geçmiş ve geleceğin iç içeliğini göstermede önemli bir rol oynar. Özellikle Avrupa'daki görünürlüğüyle miras ve kültürel hafızanın İslam ile bağlantılı farklı mekân ve zamansallıklardaki oluşumunu düşünme imkânı verir. Kısaca, kültürel hafızanın aktarımında mezarlık poetikası belirleyicidir (McMurray 2021, 51–52). Mekânsallaştırılmış dinin pratiklerle vücut bulması, kolektif ya da bireysel bir inanma eyleminin yanı sıra kent toplumuyla fiziki, duygusal ve manevi bir ilişkisellik de kurar (Garbin 2012, 402; Klapetek 2019). Bu sebeple ulusötesi dini organizasyonlar ve mekânlar göç çalışmaları için özel bir konumdur. Çünkü tarihsel olarak İslami bir geleneğin olmadığı Batı'da yeni bir bağlam ortaya çıkmaktadır.

Batı'daki bu yeni bağlam, bütün örüntülerle birlikte ulusötesi cami mimarilerinde kendisini göstermektedir (Becker 2017; Rizvi 2015; Metcalf 1996). Batuman'a (2018, 17) göre İslam'ın küresel etkileri tarihselciliğin rolüyle cami mimarisinde değişime yol açmış, ulusötesi kombinasyonlar ortaya çıkmıştır. Kimlik mekânları haline gelen bu mekânlar –bu makale özelinde ulusötesi camiler– kent imgesi⁴ üzerindeki olası etkileriyle de tartışılmaktadır (Kuppinger 2014a; Kuppinger 2014b). Camiler fiziki varlıklarıyla ortaya koydukları sembolik anlamlarıyla Müslümanların kamusal alandaki etkilerini (Becker 2017, 1073; Ehrkamp 2005), dolayısıyla kent imgesi için anlamlarını açığa vurmaktadır. Mimari eserler böylece kent hafızasına kazınır ve kent imgesi oluşumunda etkilidir (Löw 2010, 164). Kentler geliştirdikleri iç mantıklarıyla, içinde yaşayanların deneyimine etki eder (Löw 2010, 241). Kent imgesiyle örtüşmeyen mimari, istenmeyen bir öge haline gelerek, kentteki farklı grupları ayırt etmede bir yorumlama örüntüsü haline gelir (Löw 2010, 112). Bu bağlamda dini mekânlar –özellikle minareli– Berlin'in iç mantığına bağlanarak standartlaştırılan kent imgesine karşı bir inşa olarak da değerlendirilebilmektedir. Başka bir ifadeyle, caminin içi ve dışıyla ilişkisellikte Müslümanların yaşam dünyasını besleyen tüm öğeler caminin dini işlevinin ta kendisidir. Çünkü ibadetler İslam inancında mekân ya da ritüellerden

4 Almanya'da kent imgesi üzerine karşılaştırmalı genel bir değerlendirme için bkz. Löw 2010.

ibaret görülmez. Caminin tesis ettiği bir aradalık bir sosyal düzen ortaya koyar (Schiffauer 2010). Bu sosyal düzenin cami dışı dünyadan kopuk olduğu düşüncesi Berlin kent imgesindeki sekülerlik vurgusuyla paraleldir.

Avrupa’da İslam’ın mirası farklı zaman ve mekânlarda ortaya çıkan, yenden kullanılan dinamik ve ilişkisel bir özelliğe sahiptir. Bu sebeple de alt yapılar, pratikler ve süreçlerin miras olarak kabul edilebilecek İslami öğeleri (müze tasnifleri, mimari yapılar, sergiler, ritüeller vb.) nasıl somutlaştırdığı araştırmacılar için merak konusudur (Shatanawi, Macdonald & Puzon 2021; Ağca-Varoğlu 2020; Quintern 2023). Şehitlik Camii, Almanya’da İslam varlığına dair kurulduğu yer itibarıyla tarihsel bağlamı olan ender yapılardandır ve İslam’ın Batı Avrupa’daki miraslaşmasında rol oynamaktadır.

Tarihsel Bağlama Dair

Şehitlik Camii esas olarak Osmanlı Devleti tebaasına tahsis edilmiş bir mezarlık arazisine kurulmuştur. Osmanlı Devleti’ndeki yenileşme çabaları ile beraber Batılı devletlerle diplomatik ilişkiler modern manada şekillenmeye başlamıştır. Daha önce Avrupa’ya geçici olarak gönderilen elçiler artık daimi olmuş, bu durum Hristiyan topraklarında vefat eden Osmanlı tebaasının defni gibi yeni durumları ortaya çıkarmıştır.

Bu vakanın ilk örneği ise Berlin’de elçi olarak görev yapan Aziz Efendidir. Babasının görevi sebebi ile Girit’te doğan Aziz Efendi, babasının vefatı sebebiyle İstanbul’a taşınmıştır. Burada Silahşoran-ı Hassa gibi çeşitli yüksek görevlerde bulunduktan sonra III. Selim tarafından 1796 senesinde Prusya Devleti’ne Fevkalade Elçi olarak atanır (Uysal 2006; Tietze 1948, 249; Aziz Efendi). Aziz Efendi sefirliği dışında, Batılı tarzda yazdığı Muhayyelat kitabı, Farsça ve Fransızca’yı hâkimiyeti, mutasavvıf kişiliği, felsefe ve doğa bilimlerine ilgisi ve nüktedan mizacı (Schmiede a) ile yenileşme döneminde olan Osmanlı İmparatorluğunun ilginç bir kişiliğidir (Tietze 1948, 250). Berlin seyahati sırasında portresini yaptırması bu kişiliğine bir örnektir.

30 Ekim 1798 tarihinde vefat etmiş olan Aziz Efendi, hemen Hallesches Tor yakınlarındaki bir yerde Kont von Podewils’e ait olan toprağın Prusya Kralı Wilhelm tarafından satın alınmasıyla oraya defnedilmiştir (Koloğlu 2018, 87). Ahmed Schmiede’nin 31 Ekim 1800 tarihli Prusya polis raporlarından aktardığına göre mezar daha sonraki süreçte kırılmış merhumun kalan vücut parçalarından bazıları dışarı çıkmıştır. Buna cevaben, Prusya Bakanlar Kurulu hızlı bir tamir ve bakım istemiştir (Schmiede b). Aziz Efendi’yi takiben 1804’de elçilikte maslahatgüzar olarak çalışan Mehmet Esad Efendi

(Uca & Can 2019, 1245), 1839 yılında kâtip Rahmi, 1853'te Rahmi Efendi ve 1854'te Aziz Ağa'nın naaşları da bu alana defnedilmiştir.⁵ Zamanla eklenen yeni kişilerle büyüyen mezarlık resmi olarak Müslüman mezarlığı olarak tanınmıştır. Dönemin Osmanlı Berlin elçisi Yeni Fenerli olarak bilinen Rum ailelerden Aristarki Bey⁶, peyderpey başkent İstanbul'la bekçi masraflarının dokümanlarını paylaşmıştır.⁷ Buradan Osmanlı Devleti'nin mezarlığın bakımı ile yakından ilgilendiği anlaşılmaktadır.

1866 yılında eski arazinin "İmparator Franz Garde" birlik arazisinde kalmasından dolayı Şehitlik Cami'nin inşa edildiği alana Osmanlı Devleti'nin izni alınarak Halle Tor mevkindeki defnedilmiş naaşlar taşınmıştır (Schmiede a).⁸ Elçi Aristarki Bey, Bismarck ile yaptığı yazışmalarda iki tarafın da mezarlığın taşınması konusunda karşılıklı memnuniyet duyduklarını belirtir.⁹ Diplomasi konusunda bu tür jestlerin önemini iyi bilen tecrübeli siyasetçi Bismarck, belgelerden anladığımız kadarıyla Aristarki Bey ile süreçle ilgili iyi ilişkiler kurmaya önem vermiştir. Manevi anlamı olan mezarların taşınmasında Bab-ı Ali rahatsız olmadan sürecin üst düzeyden takip edilmesi sağlanmıştır. Taşınma konusunda iki taraf da anlaştıktan sonra, Sultan Abdülaziz yeni mezarlığa bir mermer anıt dikilmesini istemiş ve anıt ile beraber taşınma işlemlerinin 3 500 liraya mal olacağı hesaplanmıştır.¹⁰ Şu anda cami bahçesinde bulunan anıt 1988 yılında Batı Berlin Senatosu tarafından ciddi bir meblağ ile onarılmış ve vefatının 190. yılı sebebiyle ilk metfun Aziz Efendi hakkında bir bilgilendirme levhası da konulmuştur (Schmiede a).

29 Aralık 1866 tarihinde Osmanlı Devleti'nin Berlin temsilcileri yanı sıra Prusya tarafından General Stosch (Graubhom 2013), Prusya Savaş Bakanı General Roon'un yaveri Hartrott (Harttott), yine bakanın şahsi danışmanı Krienes gibi üst düzeyin katılımıyla düzenlenen askeri törenle, Osmanlı mezarları şu anki Şehitlik Camii bahçesine taşınmıştır. Törende General Stosch ve Aristarki Bey arasında karşılıklı iyi niyet konuşmaları yapılmıştır. Daha sonra memnuniyet göstergesi olarak büyükelçi Aristarki Bey yukarıda

5 Türkiye Cumhuriyeti Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi: HR_ID_01592_00059_004

6 Aristarki Bey ve ailenin diğer diplomat üyeleri ve ailenin kökenleri hakkında bkz. Kılıç 2023.

7 HR_ID_01592_00050_001

8 HR_ID_01592_00059

9 HR_ID_01592_00052_002 ve HR_ID_01592_00052_003

10 HR_ID_01592_00055_001

ismi geçen Prusya komutanlarına nişan verilmesinin uygun olacağını İstanbul'a bildirmiştir.¹¹

Aristarki Bey'in İstanbul ile paylaştığı Fransızca gazete haberinde mezarlığın Alman mimar Voigtel'in (Voigtel) Mağribi tarzında tasarlandığı ve mimarın törene bizzat katıldığı söylenmektedir. Gazete, törenin çok ciddi bir düzende yapıldığını ve Rum-Ortodoks inancına sahip olduğunu özellikle belirttiği Osmanlı elçisi Aristarki Bey'in konuşması sonrası dualarla törenin bittiğini yazar.¹² Rum Ortodoks Büyükelçi tarafından Müslüman elçilik çalışanları için yaptığı çeşitli dini yaklaşımları da kapsayan dua oldukça dikkat çekicidir: "Ebedi olan (*éternel*), gelecekte de bu ölümlere her ruhun hararetle arzuladığı huzuru bahşetsin."¹³

Mezarlık, Birinci Dünya Savaşında tekrar önem kazanmış ve müttefik Osmanlı askerlerinin çeşitli cephelerden Berlin'e tedavi için gelmesi; akabinde orada vefat eden askerlerin defnedilmesi sonucunda Şehitlik ismini almıştır (Uca & Can 2019, 1246).

1921 ve 1922 yıllarında Ermeni komitacılar tarafından suikasta uğrayan Talat Paşa, Cemal Azmi ve Bahaeddin Şakir Beyler şehitliğe defnedilmiştir. Talat Paşa'nın naaşı daha sonra 1943 yılında İstanbul'a nakledilmiştir.

Mezarlık içinde cami yapım düşünceleri olsa da Almanya'daki ilk cami azınlıkta bulunan Müslümanlar için değil ancak Birinci Dünya Savaşında esir düşmüş Müslüman askerlerin Zossen/Wünsdorf'ta bulunduğu kampa yapılmıştır. (Koloğlu 2018, 162; Gussone 2016, 179). Şehitlik arazisinin Milli Savunma Bakanlığından Diyanet İşlerine devrinden sonra Şehitlik Cami'nin yapımı için çalışmalar başlamıştır. 1999 yılında temeli atılan cami klasik Osmanlı mimarisinde tasarlanmış ve 2004 yılında tamamlanmıştır. Cami yapısının yanı sıra alanda klasik Türk evi mimarisini yansıtan kültür merkezi de bulunmaktadır.¹⁴

Klasik Osmanlı öğelerinin kullanıldığı bu cami mimarisini, Türkiye'nin Osmanlı geçimiyle ulusötesi konumlanışından ve güç ilişkilerinden bağımsız değerlendirmek mümkün görünmemektedir. Batuman'a göre (2018) 16. yy Osmanlısının güçlü devlet temsili, Türk şirketler tarafından inşa edilen neo-Osmanlı camiler yoluyla ulusal sınırların ötesine taşınmaktadır ve mimari burada araçsallaşmaktadır. Şehitlik Cami'nin tarihsel arka planı Osmanlı'dan devralınan bir mekânsal uzanışı meşrulaştırmaktadır. Bu

11 HR_ID_01592_00059_001

12 HR_ID_01592_00059_003

13 HR_ID_01592_00059_004

14 <https://sehitlik-moschee.de/tr/sehitlik-camii/> ve <https://www.hassa.com/tr/proje/berlin-sehitlik-camii-ve-kultur-merkezi>

yönüyle ulusötesi dini organizasyonlar aracılığıyla Türkiye’den transfer edilen mimari politik bağlamda bir kurum olmasının yanında, cami alanının tarihsel bağlamı onu Müslüman azınlık için Almanya’da İslam’ın varlığına dair önemli bir hafıza mekânı kılar.

Göçmenler ve kuşaklarının Almanya’da kendilerine ait bir konumları ve kamusal tartışma ortamları vardır. Başlangıçta organize olmayan bir şekilde dinle ilişkilerini kurmaya çalışan göçmenler, zamanla Almanya’da Türkiye ile yoğun ilişkisi olan kimi dini organizasyonlar kurmuşlardır (Amelina & Faist 2008). Bu sene kuruluşunun 40. yılını kutlayan DİTİB (Diyanet İşleri Türk İslam Birliği) de bunlardan biridir. DİTİB’in Türkiye Diyanet İşleri Başkanlığı ile ilişkileri, cami imamlarının belirli süre için Türkiye’den gelen memurlar olması ve özellikle yönetici gruptan kimselerin Türkiye ile bağları tehdit olarak algılanmaktadır (Öcal & Gökarıksel 2022, 153). Aynı şüpheli tutumla DİTİB, Türkiye kökenli azınlığın entegrasyonuna olumsuz etkilerine dair Alman kamuoyundaki tartışmalara sıklıkla konu olmaktadır (Amelina & Faist 2008, 113; Öcal 2020, 639; Ceylan 2017, 86). Amelina ve Faist (2008), DİTİB gibi ulusötesi dini organizasyonların Türkiye’yi temsil eden bir devlet otoritesi değil, Almanya’da kurulan bağımsız bir dernek olduklarının altını çizdikleri bir politik konumda durma çabasında olduklarını belirtmektedirler. 11 Eylül sonrası oluşan küresel İslam’ın tehdit olarak algılanması ve Alman politik atmosferinde din ve politika arasındaki ilişkinin şüphe uyandırması sebebiyle, DİTİB kamusal tartışma alanında ulusötesi bağlarının entegrasyona bir engel teşkil etmediğini vurgulama çabasıdadır ve bu doğrultuda çalışmalar yapmaktadır (Amelina&Faist 2008). Bu noktada Batuman’ın (2018) 11 Eylül sonrası oluşan küresel İslam trendinin güçlendirdiğini düşündüğü ulusötesi ideolojik uzanış, Almanya örneğinde göçmenler ve nesilleri için başka bir bağlama da karşılık gelmektedir.

Müslüman topluluklar sosyal kaynaşmada önemli olan sosyoekonomik imkanların, topluluklar arası ilişkilerin ve sosyal sermayenin güçlendirilmesi, politik katılımın ve aktif vatandaşlığın desteklenmesi gibi boyutlarda oldukça proaktif bir tutum sergileyebilirler (Peucker 2017, 47). Amelina ve Faist (2008) da bu dini organizasyonların “ikincil sosyalizasyon” yoluyla göçmen katılımını desteklediklerini ve ekonomi, politika, sağlık ve eğitim konusunda seminerleriyle kurumsal uygulamaları göçmenlere aktardıklarını belirtmektedirler. Devlet kurumları da azınlık politikalarını meşrulaştırmak için göçmen organizasyonlarıyla iş birliği yapmaktadır (Amelina & Faist 2008, 94).¹⁵ Ulusötesi pratikler üzerinde etkili olan DİTİB, bu yönüyle

15 Devletin Müslüman gruplarla ilişkisinin kurumsallaşmış bir örneği olarak Alman İslam Konferansı’na dair bkz. Engler 2014.

İslam'ın Avrupa'daki varlığında makro ve mikro boyutta rolü olan bir organizasyondur. Şehitlik de DİTİB'in bu konumlanışının Müslüman azınlık yaşamındaki mekânsal görüngüsüdür. Bu yönüyle ulusötesi camiler İslam'ın görünen yüzleri olarak dini topluluklar için kendini ifade etme imkânıdır ve güç ilişkilerinde önemli sembolik öğelerdir (bkz. Hütterman, 2006). Yeni miras oluşturma (Shatanawi, Macdonald & Puzon 2021) olarak ifade edilen çaba, ulusötesi topluluğun kendine alan açma stratejisidir. Bu bağlamda Şehitlik'in ulusötesi cami olarak yeniden miraslaştırılması, Müslüman azınlığın mekânsal müzakeresi anlamına da gelir.

Mimaride tercih edilen neo-Osmanlı form, İslam sanatı ve maddi kültür öğeleri, hâlihazırda cami alanında bulunan Osmanlı mirasının Türkiye'den yeniden transferi ve pekiştirilmesi anlamına gelmektedir. Şehitlik'teki açık kapı günleri ve cami rehberliğiyle yeni kuşaktan rehberlerin kente aidiyetlerini kuran mekân, Müslümanların kendilerinden olanı anlatmaları işlevini görür ve bu turlar "dindar yer oluşturma pratiği"¹⁶dir (Becker 2018). Bu, İslam mirasının kent toplumuyla paylaşılması anlamına gelirken aynı zamanda da miras, turist gözüne hitap etmektedir. Şehitlik bölgesi Batı Avrupa'da İslam mirasının bir mevkisi olmasının yanında, cami inşasıyla yeniden miraslaştırma ve yerinde koruma örneğidir. Bu özelliğiyle camii alanı içindeki tüm öğelerle –buna içindeki Türk Evi, çay evi gibi maddi kültür öğeleri ve dini pratikler/gündelik yaşam İslam'ı da dâhil– bir tür mimari açık hava müzesi işlevi de görmektedir.

Tarihsel olarak halihazırda var olanı yaşayan, dinamik bir miras haline getiren cami, hem Müslüman kuşakları kent yaşamında aktif ve görünür kılar hem de kent toplumunu yaşam dünyalarına deneyim üzerinden dahil etmelerine imkân verir. Yaşanan mekânda, yaşanan deneyimler/anılar birikir. Bu anılar 19–21.yy arası zamansal bir akışla mekânsal pratiklerle tekrar üretilir. Berlin kent hafızası ve yaşamı için kolektif nitelik kazanır.¹⁷ Miraslaştırılmış mekân Avrupa'da "öteki" olarak konumlandırılmış Müslümanların (Schiffauer 2006) yeni varlık gösterme şekillerinden biri olur. Bir ulusötesi hafıza mekânı olarak cami, azınlık kimliği ve miras arasında bir ilişki sunar ve İslam Avrupa mirasının parçası haline gelir (Shatanawi, Macdonald & Puzon 2021, 7). Bu mekânlar kent toplumuyla etkileşime zemin oluşturmakta ve azınlığın "aktarılmış dini pratikleri" (Tweed 2020, 12) ve diğer kültürel öğelerinin hitap ettiği kitleyi genişletebilmektedir. Böylelikle miras, tarihsel

16 Tur rehberlerinin bu rehberliği bir yer oluşturma olarak nasıl kurduklarına dair öncü çalışma için bkz. Becker 2018.

17 Kent tarihi ve göç tarihi ilişkisine dair çalışma için bkz. Beauftragte des Senats von Berlin für Integration und Migration 2011.

bağlamın yanı sıra günümüz bağlamlarıyla da bir bütün olarak ulusötesi özelliğe kavuşur.

Tartışma: İmkânlar Mekânı Olarak Ulusötesi Cami?

Dini maddeselliği farklı zaman ve mekânlara taşıyanın ne olduğu ve dinin kent toplumuyla ilişkisi dikkat çekicidir. Kentsel dini mekân oluşturma yoluyla benliği sürdürme, kendini ifade etme, yeniden kurma yeni kuşaklarda kent aidiyetini sağlar (Garbin 2012, 402). Kentte dini mekân yoluyla miraslaştırma dediğimiz süreç bir tür yurtlaştırmadır. Sınır çizme süreçlerine ikili bakış –içerdekiler ve dışardakiler, kamusal ve özel, kutsal ve profan vb.– aynı göç fenomeninde olduğu gibi, aidiyet ve kimlik ile ilişkisini değerlendirmek için yeterli değildir. Bu doğrultuda, ulusötesi bağlamıyla “aktif mücadele edilebilen dinamik bir tatmin mekânı ve pazarlık isteyen ve edilebilen değişken yapı haline gelen” yurt (Şahin 2023, 105), homojenleştirici bağlamlarının eleştirisiyle yeniden yorumlanmalı, kavram dinamik ve esnek bir boyut kazanmalıdır. Artık yurt anlayışı akültürasyon-asimilasyon döngüsünden farklı yorumlara açılmıştır (Şahin 2023). Yeni kuşakların kendilerini Berlinli olarak tanımlamaları (Kaya 2001; Schiffauer 2004; Schiffauer 2011, 99–105), kenti Alman ve/veya Türk kimliklerinin dışında bir üçüncü kimlik mekânı olarak algılamaları, köken ülkedense kentsel aidiyete işaret etmektedir. Her ne kadar Tweed (2020, 30), Şehitlik mimarisinin ve organizasyon bağlarının yeni kuşakların köken ülkeleriyle bağlarına dair mesaj verdiğini ifade etse de, Becker (2019/2023) cami cemaatlerinin yerel ve ulusötesi mekânsal pratiklerinin diasporada kolektif kimliği ve aidiyeti nasıl yeniden kurduğunu incelediği dikkat çekici etnografik çalışmasında, göç sonrası kuşakların Şehitlik’i Berlin’deki bir Türk camisi olmaktan çok, bir “Berlinli cami”, kendilerini de “Berlinli Müslümanlar” olarak gördüklerini ve bu yönleriyle birinci kuşaktan ayrıştıklarını ifade etmektedir. Her kuşaktan göçmenler, tarihsel olarak “vatan toprağı” kabul edilen fiziki bir toprak parçasında, sembolik anlamlarıyla kuvvetli mesajlar veren iki minareli bir camide buluşarak Berlin’in yurt¹⁸ olmasına her kuşağa özgü algılarla¹⁹ şahit ve destek olurlar.

18 Yurt tartışmalarındaki muğlak alanlar ve bu alanların netleştirilme zorluklarına dair bkz. Şahin 2023.

19 Şehitlik Camii mimarisine kuşaklararası bakış açısı farklılıklarına dair bkz. Ergün 2024.

Dinamik bir yurt edinme sürecine eşlik eden ulusötesi cami, bir yandan da kentteki dini deneyimlerin ve pratiklerin mekânı olarak ‘farklılığı’ ortaya koyar (Garbin 2012). Mimari eserler, sesler, anıtsallıklar figüratif araçlar (Tweed 2020) olarak bedenselleşmiş görünürlük öğeleridir ve ötekileştirme süreçlerinde rol oynar (Garbin 2012, 401–402). Bu bağlamda mekânsallaşma çoğunluk toplumuna özgü şekillerde kutsal olanın göçmenlerin yaşamındaki konumunu şekillendirir (Garbin 2014, 371). Fiziki görünürlükle somutlaşan ‘biz ve onlar ayrımı’, camilerin anti-Müslüman ırkçılığın hedefi haline gelmelerinde de rol sahibidir. Nitekim Şehitlik farklı zamanlarda çok sayıda cami saldırısına ve tehdit mektubuna maruz kalmıştır. Camiye yönelik saldırılar, salt fiziki bir mekâna yönelik ırkçı eylemler olarak algılanmamaktadır. Çünkü “Müslüman mekân” olarak cami fiziki mekândan fazlasıdır. Sosyal ağlar, etkileşimler ve kimlikler de bu Müslüman mekânın sosyokültürel öğelerindendir (Metcalf 1996). Camiye yönelik fiziki ya da sözlü şiddet eylemleri de tekrarlayan anti-Müslüman ırkçı eylemler olarak ulusötesi hafıza mekânına kazanmaktadır. Ulusötesi hafıza mekânında göçmenler yapısal olarak farklı katmanlarda sınır çizme süreçlerinden etkilendikleri gibi bunları şekillendiren, bunlarla etkileşim halinde bir faillik de gösterirler. ırkçı saldırılarla cami, Almanya’nın değişik kentlerinde saldırıya uğrayan diğer camilerle travmada ortaklaşarak bağlar kurmaktadır. Bu bağlamda cami “kapsayıcı bir hatırlama kültürüyle ırkçı cinayetlerin yakın tarihinin dışarıda bırakılmasında” işlev görmektedir (Quintern 2023, 23). Bu durum, anti-Müslüman ırkçı tutumlarla mücadeleye dönük ortak bir bilincin inşasının imkânıdır ve mekânsal müzakerenin parçasıdır.

Alman sivil idealleri (*civic ideals*) ile kurulan görünürlük siyaseti de toplumda camilere yönelik yaklaşımı şekillendirir (Becker 2017, 1059). Bu makalede Osmanlı mirasıyla altı çizilen yerel sosyokültürel bağlamdaki tarihsel özgüllükler de bu yaklaşım üzerinde etkilidir. Cami inşaatı ve camilerin görünürlüğü üzerine kentsel ve politik dinamiklerle bağlantılı olarak Almanya’da farklı mücadeleler söz konusudur (Jonker 2005; Kuppinger 2011). Minareli bir cami yapmak belediyeler ve komşularla çatışmaya sebep olduğundan, yurtlaştırma genelde yapının içindeki tasarımda mümkün olabilmektedir (Kuppinger 2011, 81–82). Camileri tehdit olarak görme eğilimi İslam’a karşı önyargılarla çerçevesi çizilen kimlik merkezli çatışmaların yanı sıra kentsel dönüşüm ve mekânsal ayrışma bağlamında da gerçekleşir. Ulusötesi camiler ibadethane olmalarının yanı sıra yaşam alanı olarak da işlev görür. Camilerin bu işlevi, kentteki Müslümanları kendine çeker. Bu durum da, göçmenlerin yoğunlaşmadığı mahallelerdeki halkta kimi kaygı ve karşı duruşa sebep olmaktadır. Camilerin çekim gücü, mahallelerin getto haline gelme tehdidi olarak algılanabilmektedir (Astor 2012, 338–340). Kent

imgesinde minarelerin görünürlüğüne dair tartışmaların tarihsel ve politik bağlamlarının yanında bu gettolaşma korkusu da, gündelik hayatta göçmenler ve yereller arası mekânsal ayrışmanın ne denli meşru olduğuna dair fikir vermektedir. Bu bağlamda da din, gündelik hayatın bu gibi mekânsal rejimlerinin müzakere edildiği bir araçtır (Vásquez & Knott 2014, 327) ve aidiyet tartışmalarında başat rol oynar. Bütün bunlar doğrultusunda görünürlük siyaseti, aidiyet eksenli kimlik politikaları ve mekânsal rejimler birliktelik arz eder.

Şehitlik Camii, Kreuzberg ve Neukölln hattında (Columbiadammm) çok-kültürlü imajı ön planda olan bir yerdedir. Osmanlı –Alman ilişkileriyle bağlantılı olarak tarihsel hak iddia edilebilen bir arazide, Müslümanların yoğunlaştığı bir mahallede inşa edilmesi onun faydasına olmuştur. Yanı sıra cami yönetiminin olumlu görünürlük politikası yönündeki çabaları, farklı sosyal gruplarla işbirliği ve radikalleşme karşıtı söylemi Şehitlik'i, 11 Eylül'e dayanan iyi Müslüman– kötü Müslüman ikiliğiyle (Mamdani 2004) paralel kurulan iyi cami-kötü camii algısında Becker'in tasnifiyle “iyi camiler” arasına sokmuştur (Becker 2017, 1076–1077). Olumlu görünürlük stratejileri kimi zaman skandallaştırma süreçlerinin sonucunda negatif görünürlüğe temel oluştursa (Çetin 2018, 174–176) da cami cemaati çeşitli şekillerde bu çabalarına devam etmektedir.

Etkinlikler ve farklı kurum ve STK'larla koordineli çalışmalar caminin ve topluluğun kent toplumu ile etkileşiminde transparan bir görünüm sergilemesinde önemli rol oynamaktadır. DİTİB'in bu girişimleri çok önemsiyor olması, onun Almanya ile kurduğu ilişkide topluma dönük stratejik yüzünü simgelemektedir. Örneğin; DİTİB her ne kadar imamlarını Türkiye'den getiriyor olsa da, aktivitelerinde yoğunlukla yerel insan sermayesini değerlendirmektedir. Almanya'da sosyalizasyonunu geçirmiş yeni kuşağın rehberlik eğitimi alması DİTİB tarafından desteklenmektedir. Rehberlik yapan gençler belirli aralıklarla tekrar eğitime ve kontrollere tabi tutulmaktadır. Schiffrer'in (2010) “köprü işlevlerinden” bahsettiği yeni kuşaklar sermayeleriyle toplumun Müslüman olmayan üyeleriyle iletişim kurma rahatlığına sahiptirler ve politik tartışma ortamındaki ana konulardan haberdardırlar. Rehberler özellikle toplumda merak uyandıran çatışmalı konulara açıklamalar getirmek üzere donatılmaktadırlar. Bu vesile ile de İslam'ın yeni kuşak üzerinden anlatılması, mekânın dışı kapalı bir görünümünden çok iletişime açık, durağanlıktan çok dinamik bir karaktere sahip olduğunu vurgulamaktadır. Bu şekilde ulusötesi hafıza mekânında yeni kuşak Müslüman gençlerin sahip oldukları sosyal, kültürel ve linguistik sermayeleri işleme konulmakta ve beslenmektedir. Aynı zamanda da mekân bu sermayelerin köken ülkeyle kurulan bağlarla güçlenerek çeşitlenmesine alan açmaktadır.

Yeni kuşaklara yönelik eğitimler ve cami rehberliği programları bir tür kültürel sermaye ve hafıza aktarımı olarak değerlendirilebilir. Camide sunulan Osmanlıca eğitimler, entelektüel tartışma ortamları ve düzenlenen geziler de bu aktarıma örnektir. Şehitlik, Müslüman çoğunluk toplumlarındaki camilerden farklı anlamlara sahiptir. Burada yeni kuşaklar, 'bir azınlık dini olarak İslam'a' yönelik soruları ve genel kanıları düşünme imkânı bulurlar, inanç sistemlerine dış gözlerden de bakmayı öğrenirler. Bu da Türkiye'de cami cemaatlerinin merkezinde olmayan konulara (terör ve cihat, iklim değişikliği, toplumsal cinsiyet vb.) dair cevaplar bulmalarına temel oluşturur. Bu durumun rehberlik hizmetini veren özellikle yeni kuşak için bireysel ve kolektif birçok boyutu vardır (Becker 2019). Anti-Müslüman ırkçılıkla mücadele cami turlarında rehberlere yöneltilen provokatif sorularda görünürleşir (Becker 2018, 88). Rehberler eğitimlerinde edindikleri donanım ve sosyalizasyonlarında edindiklerini birleştirerek, bu mekânda, İslam'ın ana kaynaklarını (Kuran, hadis, siyer) referans aldıkları yeni bir sahneleme tarzı edinirler. Bu melez dağarcıkları ve iletişim becerileri, onların birer azınlık üyesi olarak toplumla ilişkilerinde profesyonelleştiklerini de göstermektedir (Becker 2018). Cami turlarının dışında, Almanca düzenlenen seminerler ve paneller İslam dininin ve geleneğin entelektüel boyutta Müslüman olan ve olmayan herkesle paylaşılabilirdiği bir alan açar. Böylece mekân, yeni neslin dini topluluk/cami, aile, okul üçgeninde (Schiffauer 2015) edindiklerini gündelik hayatlarında performe ettikleri bir karşılaşma/deneyim/öğrenme mekânına dönüşür. Yeni kuşaklar artık kent toplumuyla –aynı Almanca ile olduğu gibi– önceki kuşaklardan farklı ilişkiler kurmaktadırlar. Aynı şekilde din ile ilişkileri de din yorumları da çeşitlenmiştir. Hem bilgi ile ilişkilenmeleri hem de yaşadıkları toplumdaki güncel tartışmalardaki konumlanışları ve reaksiyonları farklıdır.

Göçmenlerin ve yeni kuşaklarının ulusötesi mekândaki aktiviteler aracılığıyla sadece dinin temel kaidelerine ve köken ülkenin kültür öğelerine, tarihsel politik süreçlerine aşinalıkları değil, aynı zamanda dinin sosyal inşasında rol almaları mümkün olmaktadır. Özellikle kadınlar için Şehitlik, bir sosyalleşme mekânıdır. Caminin kadınlar bölümündeki buluşmaları, organizasyonda kimi hizmetlerde bulunmaları, camiye finansal destek sağlayacak kermesler düzenlemeleri, mukabele buluşmaları vs. Türkiye'deki camilerde de olan uygulamalardır. Ancak konu ulusaşırı göç mekân olunca, Berlin'deki yaşamı anlamlandırma ve kadının sosyal yaşamda güçlenmesiyle bağlantılı olarak da değerlendirilmelidir. Caminin diğer ulusötesi mekânsallıklardan ve pratiklerden farklı olarak manevi boyutu vardır. Dindarlığın gündelik pratiklerdeki karşılığını bulabildikleri, Müslüman olmayan bir coğrafyada Müslüman bir yer oluşturmada aktif özne olmalarını sağlar. Torunlarıyla/

çocuklarıyla katıldıkları kandil programları veya iftar/bayram buluşmaları gibi “aktarılmış dini pratiklerle” kadınlar, nesillerarası köprüleri de bu ulusötesi hafıza mekânında kurarlar. Yeni kuşak kadınlar, sahip oldukları sosyo-kültürel sermayeleri camide yukarıda da anlatılan entelektüel etkinliklerle güçlendirirler. Bunun yanı sıra camide düzenlenen etkinliklerde kendileri gibi genç kadınlarla bir araya gelerek yeni nesil din yorumları, aile dinamikleri, çalışma hayatı vb. konularda paylaşımlarda bulunurlar. “Toplumda Yönetici Kadın Profili” gibi seminerler entelektüel dinamiklerinin ve topluma katılımlarının cami tarafından desteklendiğinin mesajını verir. Bu cinsiyete bürünmüş mekânsal pratiklerin kuşakları takiben farklılaştığına²⁰ dair de önemli bir örnektir. Aynı şekilde eğitilmiş yeni kuşak kadınların camideki aktif konumu, “camide hizmet etme”yi kadına yüklenen evin uzamı sorumlulukları üzerinden tanımlamaktan uzaktır. Aksine farklı sosyal gruplardan kimselerle etkileşime girdikleri entelektüel bir alanda “camiye/İslam’a” hizmet etmektedirler.

Göçmenler bulundukları toplumla etkileşim örüntülerini, kimlik inşalarını, ulusötesi mekânlarını ve kültürel öğelerini yeni kuşaklara aktarırlar. Bu aktarım göçmen hafızasının devamlılığına, her yeni koşul ve dönemde eklenen bakış açıları ve deneyimlerle çeşitlenmesine temel oluşturur. Topluluklar ve özelde aileler için birer hatırlama tekniği olarak ritüellerin hafıza aktarımındaki rolü (Assmann 2000), özellikle dini mekânlarda daha da belirginleşmektedir. Çünkü dini topluluklar tekrarlanan dini pratiklerle her yaş grubuna hitap eden, çocukları “sokağın etkilerinden” uzaklaştıran ve bu sebeple önceki kuşaklarca arzulanan birer eğitim ve sosyalizasyon merkezi işlevi görür (Schiffauer 2015; Schiffauer 2010). Camide sıklıkla yapılan gençlik buluşmaları, sohbet halkaları, festivaller, sanat sergileri, etkileşimli çalıştaylar, akademik seminerler, iş bulma vb. konulardaki bilgilendirmeler bu kuşakları hedefleyen girişimlerdir. Örneğin; okula başlama festivalleriyle çocuklar eğitim sisteminin dini topluluk tarafından da desteklendiği bir ortamda sosyalleşirler. Ayrıca eğitim sisteminde ileriki aşamaya geçmiş, yükseköğretimde olan genç kuşağı rol model alabilecekleri bir etkileşim ortamı oluşur. Bu etkileşim ortamı, işçi kuşağın çocukları ve torunları için toplumsal yeniden üretim döngüsünün kırılmasında önemli rol oynar. Çocuklara yönelik aktivitelerde kullanılan kültür elementlerinin seçimi de dikkat çekicidir. Nasreddin Hoca kıyafetli animatörler, Hacivat ve Karagöz kukla tiyatrosu, şekerleme ikramı, mehteran gösterisi, çocuklara özel iftar buluşmaları gibi öğeler şenlik kültürünün –özellikle Ramazanlarda– ana

20 Şehitlik Cami’deki kuşakların farklılaşmalarına dair ayrıntılı değerlendirme için bkz. Becker 2018; Becker 2019.

öğeleridir. Öte yandan bu figürler Türkiye'deki yaşam tarzı ve kültür çatışmaları merkezli politik kutuplaşmada temsiliyeti olan öğelerdir. Bunların bir yanıyla ulusötesi mekânda çocuklarla buluşması kültürel hafızanın ulusötesi bağlarla kurulumuna örnek teşkil eder. Bir yanıyla da aynı öğelerin, hangi gruptan olursa olsun tüm bireyleri birleştiren yanları da vardır. Bu özellikleri ile kutuplaşmaya karşı kolektif kimliğin ulusötesi inşasına dönük işlevleriyle de değerlendirilebilir. Örneğin; özel gereksinimli bireylere yönelik “Ben de varım” projesi kapsamında bu çocukların camide gündelik hayata dahil olmaları için düzenlenen etkinliklerde bu kültürel öğeler kişilerin yaşam dünyalarında kesişimsel olarak bambaşka anlamlara da gelmektedir. Burada mekân, grupların sınır belirleme süreçlerinde önemli bir konuma sahiptir. Ulusötesi hafıza mekânındaki bütün bu çabalar toplumla söylemsel alanda kolektif bir denge arayışı ve girişimine örnek teşkil eder. Cami, aktiviteler ve ritüeller yoluyla yaşam ve ölüm, geçmiş ve bugün arasında bulunan bir iç içe geçme-müşterekleşme mekânıdır. Bu, kent toplumuna aidiyeti dönüştürücü işlev gördüğü kadar göç sonrası toplum inşasının imkânına dair tartışmalara da yeni bir bakış açısı sunmaktadır.

Kaynakça

- Abadan-Unat, N. (2002): Bitmeyen Göç Konuk İşçilikten Ulus Ötesi Yurttaşlığa. İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.
- Ağca-Varoğlu, F. G. (2020): Trebbus Mevlevihanesi'nde Yolculuk: Bir Kutsal Mekânın Yeniden Kuruluşuna Etnografik bir Bakış. In: ViraVerita E-Dergi, (12), 146–166.
- Amelina, A. & Faist, F. (2008): Turkish Migrant Associations in Germany: Between Integration Pressure and Transnational Linkages. In: Revue européenne des migrations internationales [Online]. 24(2), 91–120.
- Assmann, J. (2000): Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen. Beck, München.
- Astor, A. (2012): Memory, community, and opposition to mosques: the case of Badalona. In: Theor Soc, 41, 325–349.
- Aziz Ali Efendi, Indexeintrag: Deutsche Biographie, <https://www.deutsche-biographie.de/pnd128509406.html>
- Batuman, B. (2018): New Islamist Architecture and Urbanism Negotiating Nation and Islam through Built Environment in Turkey. Routledge, New York.
- Beauftragte des Senats von Berlin für Integration und Migration (Hg) (2011): Stadt ist Migration. Die Berliner Route der Migration – Grundlagen, Kommentare, Skizzen.

- Becker, E. (2017): Good Mosque, Bad Mosque: Boundaries to Belonging in Contemporary Germany. In *Journal of the American Academy of Religion*. 85(4), 1050–1088.
- Becker, E. (2018): Tour-guiding as a pious place-making practice: The case of the Şehitlik Mosque, Berlin. In: *Annals of Tourism Research*. 73, 81–90.
- Becker, E. (2019): Reconstructing the Muslim Self in Diaspora: Socio-Spatial Practices in Urban European Mosques. In: *International Journal of Islamic Architecture*. 8(2), 389–414.
- Becker, E. (2023): Enlivening the ‘open city’: from a politics of divisibility to the making of Muslim cityzens in Berlin. In: *Patterns of Prejudice*. 57(1–2), 17–37.
- Bowen, J. R. (2004): Beyond Migration: Islam as a Transnational Public Space. In: *Journal of Ethnic and Migration Studies*. 30(5), 879–894.
- Bruneau, M. (2010): Diasporas, Transnational Spaces and Communities. In: Bauböck R. & Faist T. (Hg.): *Diaspora and Transnationalism: Concepts, Theories and Methods*, 35–50. Amsterdam University Press.
- Ceylan, R. (2017): From guest workers to Muslim immigrants: The history of Muslims and their organizations in Germany. In: Peucker M. & Ceylan R. (Hg.): *Muslim Community Organizations in the West: History, Developments and Future Perspectives*, 75–93. Springer.
- Çetin, Z. (2018): The Dynamics of Queer Politics and Gentrification in Berlin. In: Sweetapple C. (Hg.): *The Queer Intersectional in Contemporary Germany: Essays on Racism, Capitalism and Sexual Politics*, 141–181. Psychosozial-Verlag.
- Danış, D. (Hg.) (2024): *Gitmekle Dönmek Arasında: Türkiye’de Yeni Nesil Beyin Göçü*. Nika, İstanbul.
- Ehrkamp, P. (2005): Placing identities: Transnational practices and local attachments of Turkish immigrants in Germany. In: *Journal of Ethnic and Migration Studies*. 31(2), 345–364.
- Engler, F. (2014): Vertagte Anerkennung Teilwerdung des Islams und die Grenzen der Zugehörigkeit im politischen Dialog der Deutschen Islam Konferenz. In: Adam J. & Vonderau A. (Hg.): *Formationen des Politischen: Anthropologie politischer Felder*, 67–94. transcript Verlag, Bielefeld.
- Ergün, A. F. (2024): Almanya’daki cami mimarisinin azınlık kimliğinin üzerindeki etkisi. In: *Güncel Sosyoloji*, 2(1), 20–32.
- Faist, T. (2000 a): Transnationalization in International Migration: Implications for the Study of Citizenship and Culture. In: *Ethnic and Racial Studies*, 23(2), 189–222.
- Faist, T. (2000 b): *The Volume and Dynamics of International Migration and Transnational Social Spaces*. Oxford Academic, Oxford.

- Filiz, A. (2024): Ambivalent presents, open futures: Affective constructions of the future among highly qualified Turkish migrants in Germany. In: *Journal of Sociology*, 0(0), Online First.
- Garbin, D. (2012): Introduction: Believing in the city. In: *Culture and Religion: An Interdisciplinary Journal*, 13(4), 401–404.
- Garbin, D. (2014): Regrounding the sacred: transnational religion, place making and the politics of diaspora among the Congolese in London and Atlanta. In: *Global Networks*. 14, 363–382.
- Gogos, M. (2021): *Das Gedächtnis der Migrationsgesellschaft DOMiD – Ein Verein schreibt Geschichte(n)*. transcript Verlag, Bielefeld.
- Graubohm, H. (2013): Stosch, Albrecht von. In: *Neue Deutsche Biographie*. 25, 454–455.
- Gussone, M. (2016): 8 Architectural Jihad: The “Halbmondlager” Mosque of Wünsdorf as an Instrument of Propaganda. In: Zürcher E. (Hg.): *Jihad and Islam in World War I: Studies on the Ottoman Jihad at the centenary of Snouck Hurgronje’s “Holy War Made in Germany”*, 179–222. Leiden University Press, Amsterdam.
- Hartrott, Ludwig von, Indexeintrag: *Deutsche Biographie*, <https://www.deutsche-biographie.de/pnd129079278.html>
- Hüttermann, J. (2006): *Das Minarett: Zur politischen Kultur des Konflikts um islamische Symbole*. Juventa, Weinheim & München.
- Jonker, G. (2005): The Mevlana Mosque in Berlin-Kreuzberg: An Unsolved Conflict, In: *Journal of Ethnic and Migration Studies*. 31(6), 1067–1081.
- Kaya, A. (2001): *Sicher in Kreuzberg: Constructing Diasporas; Turkish Hip-Hop Youth in Berlin*. transcript Verlag, Bielefeld.
- Kılıç, M. (2023): *Osmanlı Diplomasisi Hizmetinde Yeni Fenerliler*. In: Dönmez A. & Kaya Y. (Hg.): *Türk Diplomasisine Yön Verenler, Osmanlı Dönemi*. Necmettin Erbakan Üniversitesi Yayınları, Konya, 2023.
- Klapetek, M. (2019): Şehitlik Mosque and the Islamic Cemetery at Columbiadamm: Islam in Public Space. In: *Studia Religiológica*. 52(1), 63–77.
- Koloğlu, O. (2018): *Prusya’dan Enverland’a ve Günümüze Türk-Alman Tarihi*. Tarihçi Kitabevi, İstanbul.
- Korkmaz, E.E. (2019): Kamusal Alan ve Göç Almanya’daki Türkiyeli Göçmenlerin Ulusötesi Alanı Üzerine Bir İnceleme. In: *Göç Dergisi* 6 (2), 151–72.
- Kuppinger, P. (2011): Vibrant Mosques: Space, Planning and Informality in Germany. In: *Built Environment* (1978–). 37 (1), 78–91.
- Kuppinger, P. (2014a): Flexible topographies: Muslim spaces in a German cityscape. In: *Social & Cultural Geography*, 15(6), 627–644.
- Kuppinger, P. (2014b): Mosques and Minarets: Conflict, Participation, and Visibility in German Cities. In: *Anthropological Quarterly*. 87(3), 793–818.

- Lefebvre, H. (1991): *The Production of Space*. Wiley-Blackwell.
- Löw, M. (2010): *Soziologie der Städte*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main.
- Mamdani, M. (2004): *Good Muslim, Bad Muslim: America, the Cold War, and the Roots of Terror*. Three Leaves Press, Doubleday, New York.
- McMurray, P. (2021): Cemetery poetics The sonic life of cemeteries in Muslim Europe. In: Puzon K., Macdonald S. & Shatanawi M. (Hg.): *Islam and Heritage in Europe: Pasts, Presents and Future Possibilities*, 51–67. Routledge.
- Metcalf, B. (1996): Introduction: Sacred words, Sanctioned Practice, New Communities. In: Metcalf B. (Hg.): *Making Muslim Space in North America and Europe*, 1–27. University of California Press, Berkeley.
- Öcal, D.K. (2020): Mosques as Spaces of Everyday Geopolitical Tensions. In: *Geopolitics*. 27(2), 629–654.
- Öcal, D.K. & Gökarkınel, B. (2022): Grounding religious geopolitics: The everyday counter-geopolitical practices of Turkish mosque communities in Germany. In: *Geoforum*. 129, 151–160.
- Peucker, M. (2017): Muslim community organisations as agents of social inclusion, cohesion and active citizenship? A cross-national overview. In: Peucker M. & Ceylan R. (Hg.): *Muslim Community Organizations in the West: History, Developments and Future Perspectives*, 35–61. Springer.
- Pries, L. (1996): Transnationale Soziale Räume: Theoretisch-Empirische Skizze am Beispiel der Arbeitswanderungen Mexico – USA. In: *Zeitschrift für Soziologie*. (25)6, 456–472.
- Quintern, D. (2023): Inklusive als dekoloniale Erinnerungskultur Published. In: Şahin E. & Struck E. (Hg.): *Türkisch-Deutsche Perspektiven*. 1, 13–32.
- Rizvi K. (2015): *The Transnational Mosque Architecture and Historical Memory in the Contemporary Middle East*. The University of North Carolina Press, Chapel Hill.
- Schiffauer, W. (2004): Cosmopolitans are Cosmopolitans: On the Relevance of Local Identification in Globalizing Society. In: Friedman J. & Randeria S. (Hg.): *Worlds on the Move: Globalization, Migration, and Cultural Security*, 91–103. London: Tauris.
- Schiffauer, W. (2006): Enemies within the gates – The debate about the citizenship of Muslims in Germany. In: Modood T., Triandafyllidou A. & Zapata Barrero R. (Hg.): *Multiculturalism, Muslims and Citizenship: A European Approach*, 94–117. London: Routledge.
- Schiffauer, W. (2010): *Nach dem Islamismus – Eine Ethnographie der Islamischen Gemeinschaft Milli Görüs*. Suhrkamp Verlag, Berlin.
- Schiffauer, W. (2011): *Parallelgesellschaften. Wie viel Wertekonsens braucht unsere Gesellschaft? Für eine kluge Politik der Differenz*. transcript, Bielefeld.

- Schiffauer, W. (2015): Einleitung. In: Schiffauer, W., Uçan, M., Schwalgin, S. & Kurt, N. (Hg.): Schule, Moschee, Elternhaus: Eine ethnologische Intervention, 13–50. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main.
- Schiller, N. G. (2010): A Global Perspective on Transnational Migration: Theorising Migration without Methodological Nationalism. In: Bauböck R. & Faist T. (Hg.): *Diaspora and Transnationalism: Concepts, Theories and Methods*, 109–30. Amsterdam University Press, 2010.
- Schiller, N. G., Basch, L. & Blanc, C. S. (1995): From Immigrant to Transmigrant: Theorizing Transnational Migration. In: *Anthropological Quarterly*. 68(1), 48–63.
- Schmiede, H. A. (a): Osmanlı ve Prusya Kaynaklarına göre Giritli Ali Aziz Efendi'nin Berlin Sefareti. Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı.
- Schmiede, H. A. (b): Ali Aziz Efendi in <https://www.diegeschichteberlins.de/geschichteberlins/persoennlichkeiten/persoennlicheiteag/872-efendi-ali-aziz.html>
- Shatanawi M., Macdonald S. & Puzon K. (2021): Heritage, Islam, Europe: Entanglements and directions. An introduction. In: Puzon K., Macdonald S. & Shatanawi M. (Hg.): *Islam and Heritage in Europe: Pasts, Presents and Future Possibilities*, 51–67. Routledge.
- Sierp A. (2020): Conclusions. Agency in Transnational Memory Politics. In: Wüstenberg J. & Sierp A. (Hg.): *Agency in Transnational Memory Politics*, 331. Berghahn, New York and Oxford.
- Şahin, E. (2023): Heimat und Identität der “Deutschtürken” im transkulturellen Raum. In: Şahin E. & Struck E. (Hg.): *Türkisch-Deutsche Perspektiven*. 1, 99–123.
- Tietze, A. (1948): ‘Aziz Efendis Muhayyelat. In: *Oriens*. 1(2), 248–329.
- Tweed, A. T. (2020): 2 Flows and Dams: Rethinking Categories for the Study of Transnationalism. In: Clart P. & Jones A. (Hg.): *Transnational Religious Spaces: Religious Organizations and Interactions in Africa, East Asia, and Beyond*. De Gruyter Oldenbourg, Berlin, Boston.
- Uca, A. & Can, A. H. (2019): Berlin Türk Şehitliği ve Mezar Taşları. In: *Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi*, 6(3), 1236–1308.
- Uysal, Z. (2006): Olağanüstü Masaldan Çağdaş Anlatıya: Muhayyelat-ı Aziz Efendi. Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, İstanbul.
- Vasquez, M. A. & Knott, K. (2014): Three dimensions of religious place making in diaspora. In: *Global Networks*. 14, 326–347.
- Voigtel, Karl Eduard Richard, Indexeintrag: Deutsche Biographie, <https://www.deutsche-biographie.de/pnd117478075.html>
- Wüstenberg, J. (2020): Introduction: agency and practice in the making of transnational memory spaces. In: Wüstenberg J. & Sierp A. (Hg.): *Agency in Transnational Memory Politics*, 3–23. Berghahn, New York and Oxford.