

“Padişahım çok yaşa!”

Abdülhamid döneminde sembolizm ve iktidar

Yamada Torajiro konuklarını daima cuma selamlığına götürmeye özen gösterirdi. 1890'larda Japonların İstanbul'a gelmesi ender rastlanan bir durumdu ve Torajiro, kentin uzun dönemli tek Japon sakiniydi. Pırl pırl bir Mayıs sabahı, Yamada ve konukları, saraya doğru ilerleyerek yerini alan Arnavut Süvari Birliği'nin görünümü karşısında büyülenmişlerdi. Bando, Hamidiye Marşı'nı çalarken, güneş mızraklarını parıldatıyordu. Ardından gösterişli üniformaları içinde muhteşem Arap atlarına binmiş Hassa Alayı geldi. Son olarak, valide sultan ile kadın efendinin eşlik ettiği padişah at arabasıyla saraydan çıkarak camiye doğru ilerledi. Müezzin tiz sesiyle ezan okumaya başlayınca, padişah arabasından indi ve tüm birlikleri bir ağızdan haykırdı. Konuğu, Yamada'ya askerlerin ne dediklerini sorduğunda, şu yanıtı aldı: “Padişahım çok yaşa!” diye bağırıyorlar, tıpkı imparatorumuza “Tenno Heika Banzai!” diye tezahürat yaptığımız gibi.¹

Devletlerarası rekabette merasim

Yamada ve konuklarının, cuma selamlığını doğru bir şekilde “okumaları” bir rastlantı değildir. 19. yüzyıl, St. James Sarayı'ndan Meiji Sarayı'na dek tam anlamıyla standartlaştırılmış merasimler dönemi.² Japon ziyaretçilerin tanık oldukları sahne, ihtişam ve gösterişin devletler arasında bir rekabet biçimine dönüştüğü bir dünya bağlamında, saltanat ve hilafetin simgesel dilinin yeniden canlandırılmasından başka bir şey değildi. Bu, Osmanlı ve Japonya gibi ön sırada yer alamayan devletler açısından özellikle önem taşıyordu. John Elliot'un, IV. Philip dönemi İspanya'sına ilişkin tartışmasında, mizahi bir yaklaşımla dile getirdiği gibi: “Bu, siyasal imaj ve propaganda dünyasında işleyen bir

çeşit Avis Prensibi gibidir sanki: Ancak ikinci gelenler, daha sıkı çalışırlar.”³

Aslına bakılırsa Osmanlılar, Avusturyalılar, Ruslar ve Japonlar arasında, imparator kültürünü bağdaştıran pek çok ortak tema vardır. I. Nikola’dan (h.1825-1855) itibaren Rus çarları, resmi Ortodoksluğun tümüyle kamusal bir işlev üstlenerek hizmet ettiği “Rus mitleri sentezi”ni kullanmak suretiyle, halklarıyla doğrudan bir bağlantı kurmaya çalıştılar.⁴ II. Abdülhamid’in resmi İslam’a bakış tarzı da aynen buydu. Nasıl I. Nikola ve III. Aleksandr “kutsanmış çar” imgesi yarattılsa, Abdülhamid de fiilen aynı unvanı, yani *zat-ı akdes-i hümayun* unvanını, seleflerinin hepsinden daha çok benimsemişti. Diğer taraftan “Kutsal Rus Toprağı” ya da “Kutsal Tyrol Toprağı” terimleri, *ism-i mukaddes-i devlet-i âliyye* terimine apaçık denk düşüyordu.⁵

Gerek Rus, gerek Osmanlı örneklerinde, halkla doğrudan bir kutsallık bağı oluşturmak yoluyla, siyasal partiler ve parlamenterler gibi elverişsiz araçlardan uzak durabilme umudu besleniyordu. Özellikle Meiji devlet adamlarının, bir yandan siyasal partilerin kaçınılmaz doğuşunu hazırlayıp diğer yandan da bu siyasal etkinliği imparatora “sadakatsizlik” olarak karalamaları, Carol Gluck’un “siyasetin doğallıktan uzaklaştırılması” olarak adlandırdığı sürecin yaşandığı 1880’ler ile 1890’ların Meiji dönemi Japonya’sında güdülmüş bir amaçtı.⁶ Japon, Rus ve Osmanlı örneklerindeki temel fark, Japon deneyiminde dinin görece önemsiz bir rol oynamasıydı. Yine de, “imparator ideolojisi”nde (*tennosei ideoloji*) unsurların “sürekli tekrarlanması”nda, imparatorun şahsına sadakati neredeyse düşünümsel olarak odaklama çabası, Rus ve Osmanlı örnekleriyle son derece benzerlik gösteriyordu.⁷

Avusturya örneğinde, Habsburg hanedanını kuşatan mitoloji, devletin resmi sembolizminin özü olmakla birlikte, 1867’den sonra anayasal bir devletle yan yana var oldu.⁸ Milliyetçiliğin meydana okumasına karşı koymanın yollarından biri, özellikle Viyana Üniversitesi’nde öğrenim görmeye gelen, Avusturyalı olmayan uyruklara öğretmek için resmi bir “anavatan tarihi” (*vaterländische geschichte*) yaratmak yoluyla, “imparatorluk anavatanı”na bir çeşit mensubiyet duygusu aşılama çabasıydı.⁹

Bu durum, Osmanlı Devleti ile imparatorluklarını meşrulaştırmaya çalışan çağdaşları arasındaki farkları yadsımak anlamına gelmez. Rusya, Avusturya, Japonya ve Prusya/Almanya, hepsi de yüzyılın dönümünde temsili siyasete benzer bir yapıya sahipti. Osmanlı parlamentosu ise, 1876’daki başlangıç günlerinde can-

lı bir yapı olmasına karşın, 1909'da yeniden hayata dönebilmesi Abdülhamid istibdadının sonunda gerçekleşebildi. II. Abdülhamid, ona yakıştırılan “Korkunç Türk” veya “Kızıl Sultan” sıfatlarına rağmen, modern bir hükümdar gibi davranmaya çalışırken, kendi halkından ve tüm dünyadan kopuk yaşamak gibi kendi yarattığı bir engele takılmıştı. Aşağıda uluslararası alandaki bu kopukluğun üstesinden gelmek için yapılan bir artçı savaşın öyküsü anlatılacaktır.

Abdülhamid ideolojisinde anlam kademeleri

Sultan II. Abdülhamid, giderek Yıldız Sarayı'nın yüksek duvarlarının ardına çekildikçe bir efsane haline geldi. Ancak, halkıyları arasına bu mesafe koyma süreci, onun devlet gücüne ilişkin kavrayışının özüyle tam bir çelişki oluşturdu. Abdülhamid rejimi bir yandan Osmanlı toplumunun gündelik yaşamına sürekli daha fazla nüfuz etmeye çalışıyor –üstelik Osmanlı sistemi hükümdarların kişisel görünürlüğünü daima vurgulamıştı–, öte yandan da sultanın güvenlik saplantısı, onun sarayın duvarları dışında çok ender olarak görünmesine yol açıyordu. Bu, onun “pasif bir halife” olduğuna dair yoğun eleştirilere uğramasına sebebiyet verdi. Bunun sonucunda, padişah efsanesi, onun gücünü ve her yerde hazır ve nazır oluşunu aralıksız biçimde hatırlatacak bir simgeler sistemi aracılığıyla “yönetildi.”

Bu bağlamda II. Abdülhamid, II. Mahmud'dan önceki atalarının yöntemlerine dönmüşe benzer. II. Mahmud, Abdülmecid ve Abdülaziz gibi hükümdarlar, kendi halkının arasına karışan ve devletin meşruiyetinin kişisel bir tezahürünü sunan modern halk hükümdarı rolünü oynamışlardı. Abdülhamid'in amacı, kendisinden önce hükmeden seleflerinin tersine, ama bir ölçüde atalarına benzer şekilde, adeta görülmeksizin, “iktidarın titreşimlerini” yaymaktı.¹⁰ Abdülhamid, 1867'de Paris'teki Dünya Sergisi'ni görmek için bir Osmanlı padişahının Avrupa'ya ilk ve tek resmi ziyaretini yapan Abdülaziz'le tam bir tezat içinde, böyle bir ziyaret yapmak niyetinde olduğuna ilişkin tüm söylentileri boşa çıkardı.¹¹

Bu nedenle Abdülhamid'in halkıyla ve dış dünyayla olan iletişimi, bir simgeler dünyası aracılığıyla gerçekleştirilmeliydi. Bu simgeler neredeyse tümüyle İslami motiflere dayanıyordu: “Müslüman Osmanlılar, hem üst hem de alt sınıfları seferber edebilen duygusal titreşimi İslam'dan alabiliyorlardı. Rum ve Sırların mil-

li simgeleriyle rekabet edebilen simgeler dağarcığını sağlayacak olan kaynak İslam'dı."¹²

Simgeler aracılığıyla girilen bu rekabet sürecinde, "mesajın özü"nün halkın büyük çoğunluğuna ulaşması hayati bir sorundu. Bu bağlamda, Carol Gluck'un Meiji Japonya'sındaki çok benzer bir çabaya ilişkin araştırmasından uzunca bir alıntı yapmak yerinde olacak:

Her çeşit ideolojik formülasyondan ortak bir önem evreni üreten süreçte üç tür etkileşim tanımlanabilir. İlki, "mesajın özü" diye adlandırılabilir, ideolojik söylemin vurgulanan kesimlerinden; ikincisi, sıklıkla ideolojik ifadenin "bağımlı cümlecikleri" olarak beliren, vurgulanmamış unsurlardan; üçüncüsü de, ideolojik söylemi, onu paylaşanlarca algılanabilir kılan "derin toplumsal anlamlar" olarak tanımlanan, eklemlenmemiş unsurdan doğar.¹³

Bu betimleme, son dönem Osmanlı'ya da kolayca uygulanabilir. İlk kategori ya da "mesajın özü", İslam'a, halife ve kutsal yerlerin koruyucusu olarak padişaha, vb yapılan sürekli göndermedir. Gluck'un aynı zamanda "anlamın doğallaştırılması" olarak tanımladığı ikinci kategori, göçebeler, Kürtler veya Şiiler gibi ortodoks olmayan ve öteki sapkın cemaatlerle bağlantılı ifadelerde kendisini gösterir: "Göçebelerin yerleştirilmesi ve uygarlaştırılması (*ürbanın tavattun ve temeddünleri*)" veya "göçebelerin cehalet ve vahşetlerinin ortadan kaldırılması (*ürbanın izale-i cehalet ve vahşetleri*)" ya da "bir sapkınlık ve cehalet durumu içinde yaşarlar (*bir hal-i dalâlet ve cehalet içinde yaşarlar*)."¹⁴

Eklemlenmemiş olarak kalan, ama Osmanlı/Türk toplumunun "verili" özelliklerine bağlantılandırılan, sıradan insanın gündelik yaşamında mevcut olan "derin toplumsal anlamlar" kategorisi, "uygarlık" gibi terimlerin kullanımında görülebilir: İstiklal Marşı'ndaki "Medeniyet dediğin tek dişi kalmış canavar" deyişi buna bir örnektir. Aynı şekilde, "ilerleme" (terakki) kavramının merkezi unsurları olarak "bilim" (fünun) ya da "ilim" in kullanımı, reform yanlısı Osmanlı entelektüelinin düşünme şekline ilişkin bilgi verir.¹⁵

Seçkinlerin entelektüel şartlanması

Bu zihniyetle aşılan ve bunu işlerliği olan siyasalara dönüştürmesi beklenen kişiler kimlerdi? Tipik bir son dönem Osman-

lı bürokrat-devlet adamının, Haliç'e bakan bürosunda otururken aldığı kararların temelini oluşturan bilgiler nelerdi? Öncelikle bu insan, daha çok küçük yaşlardan itibaren İslam ideolojisiyle aşılan biriydi. Bununla birlikte, hemen ardından, oldukça gevşek bir şekilde bile olsa, Aydınlanmacı fikirlerle de tanışmıştı.¹⁶ Son dönem Osmanlı devlet adamının saplantı noktasına varan temel meşguliyeti *devleti kurtarmak* idi. Bu ana amaç, farklı yollarla ve bir dizi farklı çözüme odaklanmış şekliyle, çeşitli devlet adamları tarafından dile getirilir. Diğer yandan Osmanlı devlet adamının düşüncelerini en fazla etkileyen, son dönem Osmanlı-İslami devlet yönetiminde bir çeşit mihenk taşı oluşturan İbn Haldun'dur.¹⁷ Bu noktada çok iyi bir örnek, genellikle muhafazakâr kabul edilmekle beraber, 19. yüzyıl "bilimsel tarihi"nden etkilenen ilk önemli tarihçi olan, son dönem Osmanlı devlet adamı-tarihçisi Alîmed Cevdet Paşa'dır.¹⁸

Ahmed Cevdet Paşa, *Mukaddime*'nin bir bölümünü tercüme etmişti; burada İbn Haldun'a "hikâye edileni ancak bir ölçüye kadar kanıtlamayı ve gözden geçirmeyi bilen" bir tarihçi olarak sayıyor gösterir.¹⁹ Devletleri büyüyen, olgunlaşan ve gerileyen güçler olarak döngüsel bir tarih anlayışıyla ele alan İbn Haldun, Ahmet Cevdet gibi medeniyetlerini bu çerçeveye yerleştirmek isteyen Osmanlıları etkilemişti. İbn Haldun'un, insanın ancak zorlayıcı bir yetkeyle denetim altında tutulabilecek bir vahşi olduğuna ilişkin görüşü ile bu yetkeyi oluşturacak gerekli doğaya (*asabiyya*), ancak bazı halkların sahip olduğu şeklindeki görüşü, Osmanlı hanedanının hükümlanlığını meşrulaştırmaya kısmen hizmet etti.²⁰ Cevdet Paşa, şariat kurallarını kanun metnine dökerek Mecelle'yi oluşturan kişidir. Mecelle, Osmanlı İmparatorluğu'nun halef devletlerinde medeni kanunun bazı yönlerinin temelini oluşturmaya bugün bile devam etmektedir.²¹

Bununla birlikte, Fransız Devrimi'nden beri Osmanlılar, Avrupa'da esen yeni rüzgârların bilincindeydiler. Özellikle Tanzimat reformundan sonra, Avrupa, yer yer utandırma noktasına varan bir öykünme kaynağına dönüştü. Tanzimat'ın en önde gelen isimlerinden Sadık Rifat Paşa, Osmanlı bağlamına aktarmayı ümit ettiği türden Aydınlanmacı otokrasi örnekleri olarak, Metternich Avusturyası ile "modern Avrupa'yı yaratmış olan büyük bürokratlar"ı görüyordu.²² Osmanlı reformcularının amaçları, Fransız fizyokratlarınkine çok benziyordu: Kendilerini ve devleti refaha götürebilecek barışçıl amaçlarla ilgilenen hoşnut bir halk.²³

Almanya'nın ve İtalya'nın birleşmesi, Osmanlı devlet adamlarını çok derinden etkilemiş olmakla birlikte, Ahmed Cevdet Paşa'nın "milliyetçilik sorunu"na oldukça kuşkucu bir bakışı vardır:

Fransız İmparatoru III. Napoléon, İtalya meselesinden dolayı Avusturya ile muharebe ettiği sırada bir '*nationalité*', kavmiyyet meselesi meydana koydu. (...) Bu ise bunca yıllardan berü mer'î olan hukuk-ı hükümete dokundu (...) öteden berü isyana kıyam eden kavimler hakkında hükümetleri kuvve-i cebriye i'maliyle asileri taht-ı itaate getürmeğe hakk u salahiyetleri olduğu halde, Napoléon bu kaideyi hedm ile yeni bir kaide çıkardı. "Ve madem ki Avusturya yedinde bulunan İtalyanlar anı istemiyorlar, o dahi anlardan keff-i yed eylemelidir" dedi.²⁴

Paşa, İngiltere'nin bu ilkeyi onayladığını, ancak Rusya'nın kesinlikle reddettiğini belirterek sözlerine devam ediyordu. Bu, İtalya'nın birleşmesine yol açmıştı. Bununla birlikte, İtalya'dan birleşmiş bir Almanya ile intikam alındı ve şerir Napoléon layığını buldu.²⁵ Ahmed Cevdet'in çağdaşı olan Süleyman Hüsnü Paşa da, kendisinin "Avrupa'nın tüm milliyetleri, dilleri ve dinleri birleştirme siyaseti" adını verdiği şeyden esinlenmişti. Gelgelelim, Süleyman Hüsnü Paşa "Şeriat buna imkân verseydi bile, (imparatorluğun) mevcut koşulları izin vermezdi..." demeyi de ihmal etmiyordu.²⁶

İktidar ve toplumsal etkileşimin tüm tezahürleri, kökenlerinin izlerini bırakırlar. Örneğin bir camide padişaha ayrılmış özel bölümün (mahfel-i hümayun) büyütülmesi, belli fırsatlarda belirli bir müziğin icra edilmesi, padişahın Mekke'ye gönderdiği hediyeleri taşıyan süslenmiş develerin geçidi (surre-i hümayun) ya da siyaset yapıcılarının gündelik dillerine ilişkin iktidar formüllerini okumak amacıyla, Clifford Geertz'i, son dönem Osmanlı bağlamına uyarlayabiliriz: Tüm bunlar, tarihsel dokunun malzemesidir.²⁷

Genel olarak, Abdülhamid dönemi Osmanlı İmparatorluğu'ndaki iktidar simgeleri dört kategoriye ayrılabilir. Üçü padişah ve sarayıyla ilgilidir. Her şeyden önce, Osmanlı Devleti'nin şanı ve kudretini doğrudan yansıtan kamusal binalardaki armalar, resmi müzik, törenler ve kamusal işler gibi, padişah/halifenin kişiliğinin kudsiyeti ile bağlantılı simgeler vardır. İkinci sırada nişanlar, özel olarak ihsan edilmiş Kuran nüshaları, imparatorluk sancağı ve öteki törensel ziynetler gibi, imparatorluğun cömertliğinin daha özgül ve kişisel tezahürleri gelir. Üçüncüsü, sarayda-

İslam'ın önde gelen isimlerine ait olduğu öne sürülen hat örnekleri ya da benzer önemde başka malzemeler gibi, dini açıdan manusal maddelerdir.

Dördüncüsü, biraz farklı bir kategori oluşturur ve Osmanlı resmi dokümantasyonundaki dil sembolizmiyle ilgilidir. Her zaman hükümdarın şahsiyle doğrudan doğruya bağlantılı olmamakla birlikte, resmi belgelerde sık sık kendini gösteren belirli kilit ifade ve sözcükler, Abdülhamid dönemi bürokrasisinin yöneten ve yönetilen ilişkisi gibi sorunları nasıl kavramsallaştırdığına, göçebe halklara karşı tutumuna, devlet seçkinleri olarak kendi içlerindeki ilişkilere dair çok değerli ipuçları verir.

Kamusal sembolizm ve tezahürleri

II. Abdülhamid'in yakın dönemdeki selefleri, Avrupa'daki kamusal yerlerde kral portrelerinin sergilenmesi uygulamasını benimsemek yoluyla, "modern" hükümdarlar olarak görülmek uğrına çok çaba harcamışlardı. Bu uygulamayı başlatan II. Mahmud olmuştu. Çeşitli tarikat şeyhleri, onun portrelerini hükümet dairelerine ve diğer kamusal yerlere asılmalarından önce kutsaldılar ve bir muhafız bölüğü önlerinden geçerken yirmi bir pare top atışı yapıldı. Bu uygulama, Abdülmecid (h. 1839-1861) ile Abdülaziz (h. 1861-1876) döneminde de sürdürülen bir gelenek halini aldı.²⁸ Yine 1850'de, "Sultan Abdülmecid'in üç büyük portresi Mısır'a geldi (...) ve büyük bir geçit resmi ile kentte [Kahire'de] dolaştırıldı." Portreler bundan sonra büyük bir debdebe ile kalede sergilendi.²⁹

Abdülhamid, kendi suretinin kamusal yerlerde sergilenmesini kasıtlı olarak yasakladı. Bunun, insan imgesinin resmedilmesini yasaklayan ortodoks İslam'la ilgili kaygılardan mı kaynaklandığı, yoksa güvenlikle ilgili bir saplantı mı olduğu açık değildir. 15 Mayıs 1902'de, Ankara vilayetinden gelen bir raporda, "Ankara'daki bir kahvehanede Halifemiz Yüce Hakanımızın bir portresinin görülmüş" olduğu belirtiliyordu. Rapor şu sözlerle sürüyordu: "Bu yerin mahiyeti Suret-i Hümayun'un kutsal niteliğiyle uygun düşmediğinden, portre satın alındı ve saraya gönderildi."³⁰

Abdülhamid muhtemelen ortodoks İslam'ın put kırıcılık gösterisi dahilinde, hükümdarın imgesini, aynı amaca hizmet eden "Padişahım çok yaşa!" ibaresinin tek tip işlendiği sancaklarla ikame etti.³¹ Bu sözler, çok eskiden beri asker ve sivillerin hükümdara bağlılıklarını göstermelerinin bir yoluydu. Bununla birlik-

te, törensel gösteriler de gittikçe artan uluslararası rekabet sürecinin bir parçası olarak daha çok standartlaşarak, Britanya İmparatorluğu'ndaki "*Long Live the Queen*" (Kraliçe çok yaşa!) ya da Japonya'daki "*Tenno heika banzai!*" sözlerine çok benzemeye başlanıyordu.³² Sözlü ifadeler, bir muhalefet simgesi de olabiliyordu. Jön Türk muhalefeti, bu sözleri dile getirmek konusunda olumsuz bir tavır alıyordu: Mekteb-i Harbiye ve Mekteb-i Tıbbiye-i Şahane talebeleri, kamusal törenlerde bu sözleri bağırmayı reddetmiş veya yalnızca mırıldanarak söylemeyi tercih etmişlerdi.³³

Suikasta uğrama (1905'te bir girişim olduğuna göre, hiç de yersiz olmayan) korkusuna karşın, Abdülhamid, hükümdarın kendisini halka gösterdiği bir tören olarak cuma selamlığı âdetini sürdürdü. 19. yüzyılda, cuma selamlıkları, Avrupa örneklerinden esinlenerek, yeni bir törensel gösteriş kazandı.

Diğer taraftan hükümdarın modern bir kamusal kişilik olmasına yönelik bu değişikliğin fiziksel tezahürü, 19. yüzyıl cami mimarisi idi. Klasik Osmanlı camii, ana binaya daha bir seküler görünüş kazandıran törensel kamu alanı olarak işlev görecekti iki katlı bir yapı eklemek yoluyla, Avrupai törensel protokol kullanımına uygun hale getirildi. Aptullah Kuran, selatin camilerinde padişahın kişisel ibadet odası (hünkâr mahfeli) olarak adlandırılan bölümün 18. yüzyıldan itibaren epeyce büyüdüğüne işaret eder: "Padişahın ibadet platformunun veya locasının görünümü ve evrimi, mimarının önkoşullarının ötesine geçti. (...) Bir gösteriş ve debdebe aracı olarak doğdu."³⁴ Abdülhamid'in kendi camii olan Yıldız Camii'nin, fiilen ibadet alanına üstün gelen törensel mekânının da eşi benzeri görülmemiş derecede büyüyerek "Osmanlı mimari geleneğini topyekûn yıktığı" söylenir.³⁵

Cuma selamlığı ya da sadece selamlık, padişah alayının, göz kamaştırıcı üniformaları içindeki Arnavut kökenli muhafız birliği (silahşoran-ı hassa) eşliğinde Yıldız Sarayı'ndan büyük bir debdebeyle ayrılarak Yıldız Camii'ne yönelmesiyle başlardı. Burada, namazın eda edilmesinden sonra, özel memurlar halktan arzu haller toplardı.³⁶ Anlaşılan cuma selamlığı turistler için bir çekim merkezi de oluştuyordu, çünkü çağdaş anlatılardan biri, İngiliz, Amerikan ya da Almanların arabalarının "selamlık törenini izlemek üzere Yıldız yokuşunda uzun bir kuyruk oluşturduğunu" betimler.³⁷ Yabancı konuklar için bir çeşit platform kuruluyor, buradan törenleri izleyip padişahı selamlamalarına izin veriliyordu. Ayrıca elleriyle herhangi bir ani hareket yapmamaları konusunda uyarılıyorlardı; çünkü bu, muhafızlar tarafından bir sui-

küst gırlışını olarak anlaşılabilir ve onlar da bu doğrultuda tepki gösterebilirlerdi.³⁸

Bu törenleri izlemeye sık sık gelenlerden birisi de, selamlık törenini olağanüstü ayrıntılı betimlediği için özellikle ilginç olan Yamada Torajiro idi. Yamada, padişahın dört atlı arabasıyla camiye geldiğine, ama dönüşte basit bir *calèche*'e* binerek, dizginleri de kendisinin ele aldığına dikkati çekiyordu. Hanedanın erkek üyeleri, saray erkânı, önde gelen bürokratlar, yüksek rütbeli zabıtlar, bu sırayla onun ardında sıralanıyorlardı. Bu, hükümdarın devletin dizginlerini elinde tutmasının simgesel bir temsili olarak kabul edilebilirdi pekâlâ. Torajiro, bundan başka “valide sultan” ile “kadın efendi”nin tören alayına katılarak padişaha camiye kadar eşlik ettiğini, ama kadınların cuma namazına katılmayıp İslami geleneklere uygun olarak arabalarında kaldığını belirtir. Gelgelelim, avluda bulunan kadınlar bile, İslam âdetlerinden sapmamalarına geliyordu. Yamada günlüğüne, törenin “artık sendelemeye başlamış muazzam bir imparatorluğun eski şanını yansıtmaması nedeniyle” son derece etkileyici olduğunu yazmıştı.³⁹

Bir seferinde selamlık, padişahın kişisel cesaretini göstermesi için fırsat oluşturdu. 1905'teki törende bir bomba patlamış ve tören alayında son anda yapılan beklenmedik bir değişikliğin sonucunda padişah yaralanmadan kurtulmuştu:

Moloz ve kan etrafa saçılınca genel bir panik çıktı. Padişah ellerini kaldırdı ve boğuk sesiyle bağırdı: “Telaş etmeyin!” Bundan sonra arabasına bindi, dizginleri aldı ve hep bir ağızdan “Yaşa!” diye bağırarak yabancı konukların önünden geçip gitti.⁴⁰

Padişahın kendisini halka gösterdiği ender olayların bir diğeri de, Ramazan ayında Topkapı Sarayı'ndaki Kutsal Emanetler (Hırka-i Saadet) ile Haliç kıyısındaki Eyüb Camii'ne yapılan törensel ziyaretlerdi. Yamada bunları da detaylı anlatır. Padişah, haremîni ve maiyetini içeren 300 atlı arabanın eşliğinde Eski Saray'a doğru yola koyulurdu. “Kalın bir beyaz kum tabakasıyla kaplanan” yollar bu olay için hazırlanırdı.⁴¹

Bu törenler halka nasıl görünürdü? Bir Ermeni fırıncının çırağı olan Hagop Mintzuri, sonradan yazdığı anılarında, padişahın bayram namazı için Beşiktaş'taki Sinanpaşa Camii'ne gelişini hatırladığını aktarır:

* Bir çeşit hafif, atlı araba. (ç.n.)

Tek kelime Türkçe bilmeyen, asker-polis olmayan, sultanın beyaz takkeli, mor poturlu Arnavut devriyeleri bizim çarşının üst kısmını doldurdu. Yine asker-polis olmayan, Türkçe bilmeyen, kırmızı şalvarlı, yeşil sarıklı, sultanın Arap devriyeleri de caddeyi doldurdular. Yalnız Türklerden oluşan ve uzun boylu askerlerden seçilmiş sultanın muhafızları, göğüslerinde imparatorluğun ihtişamlı nişanları olduğu halde geniş bir çember meydana getirerek Arnavut ve Arap devriyelerin önünde yer aldılar.

Mintzuri gibi mütevazı bir gözlemcinin bile, padişahın çevresindeki yoğun güvenlik çemberini oluşturan unsurlara dikkat etmiş olması öğreticidir. Bu törensel yerleşmeyi “okuması”ndan; en iç çemberin “yalnızca Türkler”den oluştuğuna ve Arnavutlarla Arapların Türkçe bilmediklerine özellikle işaret etmesinden, tören muhafızlarının yansıttığı etnik sadakat derecelerine duyarlı olduğu açıkça anlaşılıyor.⁴²

İstanbul’da Kumkapı semtinde 1895’te yaşanan Ermeni katliamlarından pek de uzak bir tarih olmayan 1890’ların sonunu anlattığına göre, bir Ermeni olarak Mintzuri’nin bu sıralamaya daha duyarlı olması da mümkündür.⁴³ Betimlediği Türklerin, hanedanın kurucusu Osman Gazi’nin efsanevi babası Ertuğrul Gazi’nin adıyla anılan alay olduğu neredeyse kesin gibidir. Bu alayın askerleri, Osmanlı Türklerinin mitik kökeni olan Söğüt’ten özel olarak seçilirlerdi.⁴⁴

Mintzuri, küçük bir çocukken padişahın Mekke ve Medine’ye gönderdiği armağanları taşıyan surre alayının yola çıkışından nasıl etkilendiğini de kaydeder. Kutsal Kentler’e gönderilen bu armağanlar, halifenin İslam’ın en kutsal kalesini himayesinin simgesel bir ifadesiydi. Zengin nakışlı örtülerle süslenmiş develer törensel ihsanları taşıyarak İstanbul sokaklarından ağır ağır ilerlerdi. Bu da son derece ihtişamlı bir tören vesilesiydi ve Mintzuri de, bir tören bandosunun Hamidiye Marşı’nı çalarak sokaklardan geçişini anlatır.⁴⁵

Abdülhamid’in, devlet ileri gelenlerinin yanına yaklaşmasına izin verdiği ender durumlardan biri de, her yıl Ramazan bayramında yapılan etek öpme merasimiydi. Saray görevlilerinden birinin yazdığı anılardan, bu törenin nasıl yapıldığına ilişkin çok ilginç ayrıntılar öğreniyoruz:

Yaver-i padişahîler iki yanında dikilirken, altın nakışlı mendillerini tutarlardı. Bu törende gerçekte etek öpmekten çok, her grup erkân

geçtikçe, bir biat işareti olarak mendillerden birini öper ve başına koyardı. Padişah, sadece ulemanın selamını almak için ayağa kalkardı.⁴⁶

Çok eski bir geleneğin bu uyarlamasında, geleneksel giyim kuşamından önemli bir sapma vardı. Bu törenlerde, padişah artık kaf-tan değil, bunun yerine bir üniforma ya da setre takım giyiyordu; bu nedenle, nakışlı mendiller etek ucunun yerini almıştı. Halife-nin, bir tevazu ve saygı jesti olarak, din adamları geçerken ayağa kalkması da önemlidir.

Bu kamusal törenlerin çoğunda, yeni ve eskinin, İslami ve Ba-tılı geleneklerin önemli bir karışımı söz konusuydu. Selamlık, İs-lami gelenek ile Batı tarzı protokolün iç içe geçtiği, önde gelen yabancılar ile saraylı kadınların aynı tören mekânında yer aldı-ğı bir olaydı. Surre alayına Batılı marşları çalan bir askeri ban-do eşlik ediyor, biat töreninde ise değişen giyim kuşam tarzı gö-rülüyordu.

Resmi ikonografi

Gelgelelim, bu olaylar kuralı bozmayan istisnalar olarak kalı-yordu. Abdülhamid, simgeler ve resmi ikonografi bildirilerini Yıl-dız Sarayı'ndaki köşesinden de pekâlâ yapabiliyordu. 19. yüzyıl sonlarında iktidar ile törenselliğin yeniden vurgulanmasının en çarpıcı simgelerinden biri hanedan armalarıydı.

Devlet-i Âliyye'nin simgesi Osmanlı Hanedanı'nın armasıydı (Arma-i Osmani). Armanın tasarımı, II. Mahmud tarafından bir İtalyan sanatçıya yaptırılmıştı. II. Abdülhamid'in Osmanlı tahtına çıktığı döneme gelindiğinde, arma Osmanlı resmi sembolizminin o denli yerleşik bir parçasına dönüşmüştü ki, padişah 1905'te, an-laşılan tersim edilişinde tekbiçimlilik olmamasına canı sıkılıp, ar-ma içeriğinin ayrıntılı bir betimlemesini istediği zaman, resmi bir versiyonunun hemen bulunamaması nedeniyle bürokrasi çok zor durumda kalmıştı. Sonunda uzun aramalar ardından bulunarak, armanın içeriği betimlenmişti.⁴⁷

Ayrıntılı bir layiha ile padişaha, Osmanlı armasının, silahlar ve öteki simgesel nesneler gibi, gerek yeni ve eski, gerek Türk ve İs-lami motiflerden oluştuğu bildirildi. Kalkandaki ana motif, “pa-dişahların yüce tacı” idi, onun üstünde tahttaki hükümdarın tuğ-rası bulunuyordu. Bunun yanında, biri İslami yasayı, yani şeriatı, diğeri de öteki modern yasaları (*ahkâm-i şer'îye ve nizamîye-yi câmi kitab*) simgeleyen iki kalın cilt bulunuyordu. Bunların

altında adaleti simgeleyen bir terazi vardı. Ana motif, eskinin yeniyi dengelediği simgesel silahlarla kuşatılmaktaydı: Ok ile süngülü piyade tüfeği, eski tarz ağızdan dolma top, modern bir sahara topu, geleneksel bir pala, modern bir süvari kılıcı vb. Arma-i Osmani'de ayrıca, devletin yüce merhametini temsil eden çiçek açan güller ve günlükle dolu bir vazo gibi geleneksel İslami-Osmanlı simgeleri de bulunuyordu. Tasarımın sağ yanında bir kırmızı sancak, sol yanında da yeşil Sancak-ı Şerif vardı; bunlar Osmanlı saltanatını olduğu kadar, hilafetin evrensel İslami doğasını da simgeliyordu. Tasarımın en alt kesiminde, Osmanlı nişanlarının tam dizisi bulunuyordu. Dolayısıyla, Osmanlı devlet armasının ana temaları, eski ve yeninin, geleneksel ve modernin çevresinde dönüyordu.⁴⁸

19. yüzyıl ikonografisinin bir başka özelliği, andaç madalyonlardı. Bu tür Osmanlı örneklerinin belki de en ilginç olanı, çağdaşlığı kadim tarihsel meşrulaştırmayla birleştirme çabası olması açısından, Abdülmecid döneminde (h. 1831-1861) bastırılan madalyondur. Son dönem Osmanlı Devleti'nin kendini algılayışının bir belgesi olan bu madalyonun üzerindeki ibareler çarpıcıdır. Madalyonun ortasında Fransızca "Cet Etat subsistera Dieu le veut" (Bu devlet yaşayacaktır, Tanrı onu emrediyor) ibaresi yer alır. Bunun üzerinde, tepesinde Osmanlı sancağının asılı olduğu ve azgın dalgaların dövdüğü bir kale görünür. Kenarında "Justice egale pour tous" (Herkes eşit adalet); "Protection des faibles" (Mazlumların korunması); "L'Etat Relevé" (Devletin dirilişi) vb ibareler bulunur. Madalyonun arka yüzünde, Orta Asya Türk serpuşunu çevreleyen II. Mehmed, Kanuni Sultan Süleyman, Mustafa Reşid Paşa ve Köprülü vezirlerinin adları görülür.⁴⁹ Bu madalyonda şanlı bir geçmişin anıları halihazırdaki bir kuşatılmışlık duygusuyla iç içe simgelenmektedir.

Geçmişin simgelerini kullanmak yoluyla bugünü meşrulaştırmak yönündeki benzer bir çaba, devlet yıllıklarında (*salname*) Osmanlı soyağacına verilen seçkin yerde de gözlenebilir. 1885'te Bursa vilayeti için hazırlanan salnamede, Osmanlı hanedanının kökleri, efsanevi Oğuz aşiretine ve buradan da Nuh yoluyla Âdem ile Havva'ya dek geriye götürülür. Selçuklu Sultanı Alaeddin Keykubad'ın, hanedanın kurucusu Osman'ı nasıl koruduğuna ilişkin resmi hanedan efsanesi, Osmanoğulları'nın "uzmanların araştırmasına göre, dünyanın en eski hanedanlarından biri olduğu ve sonsuza dek süreceği" iddiasıyla, başından sonuna dek hikâye edilir.⁵⁰ Böylesi aşikâr resmi kurgu İslami saray kasidele-

ının kadim bir geleneğidir ama, burada ilginç olan nokta, bu anlatımın, bürokratik modernizasyonun bir ürünü olan ve çeşitli nazırların isimleri, tarımsal üretim ve bölgenin temel coğrafi özellikleri gibi dünyevi verileri ortaya koyan bir devlet yılığında yer almasıdır. Bu efsanevi soyağacının dahil edilmesi, Woodhead'in, Oğuz aşireti soyunun “ve 15. yüzyılda özellikle popüler olan kurumsal soyağacının”, 16. yüzyıl sonlarına gelindiğinde “büyük ölçüde çürütüldüğü” şeklindeki sözleri hatırlanırsa, daha da ilginç hale geliyor.⁵¹ Rivayete dayalı uydurma soyağaçlarının, Osmanlı Devleti'nin büsbütün zayıf görüldüğü 19. yüzyılda geri getirilmesine gerek duyulduğu gerçeği önemlidir. Bu durumda amaç, Osmanlı hanedanının hükümranlığının, bu devletin sürekli ve kaçınılmaz bir özelliği olduğunu vurgulamaktır.

Salnameler, kendi başlarına Osmanlı kuruluş efsanesinin “pompanosunun” bir tezahürüdür. Devlet salnameleri 1846'da yayımlanmaya başlasa da, Osmanlı padişahlarının soyağacı 1853'e (Hicri 1270) kadar bunların içinde yer almayacaktı.⁵² Bu tarihten sonra bir süre kaybolur, ama 1868'de (Hicri 1285) yeniden belirir. Abdülhamid döneminde soyağacı, içindekiler bölümünde beşinci sıradan üçüncü sıraya yükselir. Her bir padişah dönemindeki bireysel kayıtlar da, hatırı sayılır ölçüde genişletilir. Böylece eski ritüeller, doğum ve ölüm tarihleri gibi yalnızca temel verileri sunarken, Abdülhamid dönemindekiler çok daha ayrıntılı hale gelir.⁵³

Osmanlılar, nasıl öteden beri var olan gelenekleri devlet simgelerine dahil etmek yoluyla vurgulamaya çalıştırsa, “rakip simgeler” olarak gördüklerini de azaltma girişiminde bulundular. Sadaret Mektubî Kalemi ile Mabeyn arasındaki 8 Haziran 1892 tarihli bir yazışma, ambalajları rakip bir devletin armasını taşıyan malların ithaliyle ilgiliydi. Yunanistan'dan Girit'e gönderilen bir sandık dolusu ayna sorun çıkarmıştı. Burada unutulmaması gereken nokta, bu yılların Girit'in özerkliğine ve 1897 Osmanlı-Yunan savaşına giden yıllar olduğudur. Padişah, bu tür ambalajların imparatorluğa girmesini yasaklamak istiyordu, ama sadrazam, Osmanlı gümrüğünün bunları uzak tutabilmesi için hiçbir yasal gerekçesi olmadığını ona hatırlatmak zorunda kalmıştı.⁵⁴

2 Temmuz 1889'da, Dahiliye Nezareti, İstanbul'un Beyoğlu semtinde, Moskova'da basılmış “Bizans İmparatorları ve Rus çarlarının yan yana tasvirlerini taşıyan” bazı “levhaların” ele geçirildiğini bildiriyordu. Bu levhalar, “Bazı muzır malumatı havi bir tarih kitabı” ile birlikte İstanbul'daki Rum Ortodoks Patrikliği'ne dağıtılmış olduğu için nazırın dikkatine sunulmuştu.⁵⁵

Bu olay, Rus çarlarının, Osmanlı topraklarındaki tüm Rum Ortodoks uyrukların hamisi oldukları iddiasının ve kendilerinin “Bizans imparatorlarının torunları”, Moskova’nın da “Üçüncü Roma” olduğu düşüncelerine ilişkin imalarının, Osmanlı yetkililerince çok iyi anlaşıldığının çarpıcı bir kanıtıdır. Bu olay, 1883’te tahta oturan III. Aleksandr’ın çarlık döneminde ortaya çıkmıştı; aynı zamanda çarlığın mistik doğasını da vurgulayan Aleksandr’ın (Petersburg’dan çok) Moskova merkezli devlet sembolizmiyle tümüyle örtüşüyordu.⁵⁶

Osmanlı resmi mitolojisi, Osmanlı padişahlarının Roma ve Bizans’ın halefleri olarak konumunu vurguladığı için, Bizans geçmişini hassas bir konuydu.⁵⁷ 1453’teki fetihten sonra, Osmanlı imparatorluk geleneği kendini var etti. Gülru Necipoğlu, Topkapı Sarayı’nın kasıtlı olarak Bizans akropolisinin üzerine inşa edildiğini göstermiştir.⁵⁸ Fletcher’ın da vurguladığı gibi, “Kentin kendisi Roma imparatorluk geleneğinin meşruiyetinin bir simgesiydi, öyle ki Osmanlı hükümdarı (...) artık kendisini Sezar’ın simgeleriyle donatmaktaydı.”⁵⁹ Fetihten sonra camiye dönüştürülen ve Osmanlı sultanı I. Selim’in 1519’da hilafet kaftanını giydiği Ayasofya Katedrali, özellikle önem taşıyordu. Abdülhamid, hilafet mekânı olarak bu camiye özel bir önem verecekti.⁶⁰

Dolayısıyla, caminin “duvarlarına ve galerilerine resim çizen ve yazı yazan bazı Rum ve başka ziyaretçiler”e ilişkin haberler çok can sıkılmışa benziyordu. Bu tür davranışı önlemek için, ziyaretçilerin camide dolaştıkları süre boyunca hiçbir şekilde yalnız bırakılmamalarına ilişkin yeni talimat verildi.⁶¹

Aslına bakılırsa İstanbul, Osmanlı padişahlarının meşruiyetini pekiştirmeyi amaçlayan sembolizmde daima merkezi bir konum işgal etmişti. Gülru Necipoğlu, yeni tahta çıkan bir padişahın, atalarının İstanbul’daki türbelerine yaptığı törensel yürüyüşün bile, onun meşruiyetini ilan etmenin bir aracı olduğunu göstermiştir: “Ölen padişahların halefleri tarafından inşa ettirilen bu türbeler, mağrur bir soyun kesintisiz devamlılığını vurgulamak yoluyla, Osmanlı hanedanının meşruiyetini ilan etmekteydi.”⁶²

İstanbul’da türbelerin, Ayasofya’nın ve peygamberin Kutsal Emanetleri’nin varlığı, kentin sembolizmine katkıda bulunuyordu. 19. yüzyılın muhtemelen en büyük devlet adamı olan Reşid Paşa, “devletin üç temeli”ni (*üç rükn-ü devlet*) İslam, saltanat ve hilafet olarak belirler; üçü de Mekke ve Medine ile imparatorluğun payitahtı olarak İstanbul’u koruyan Osmanoğulları tarafından idame ettirilirdi.⁶³

Padişahın egemenliğinin görsel teyidi, onun döneminde tanınan tüm kamusal eserlerin üzerinde yer alan tuğrasıyla doğrulanıyordu. Anadolu'nun dört bir köşesinde dikilen imparatorluk armasını ve saltanatın öteki belirtilerini taşıyan saat kuleleri her yere yayıldı. Padişahın 1901'deki gümüş jübilesinin anısını Niğde, Adana ve Yozgat gibi küçük Anadolu kasabalarında saat kuleleri yapıldı. Finkel, bir saat kulesinin simgelediği "seküler anıtsal mimarinin", minarelerden okunan ezanla belirlenen Kur'an'a dayalı zaman ile, "zamanı emekle birleştirmeye dayanan" yeni bir ekonomik düzene dönüş arasındaki yüzleşmeye dikkat çekmiştir.⁶⁴ Dolayısıyla, özellikle Anadolu ve Arap vilayetlerinde, bu binaların, uyumlu zaman anlayışındaki devletin fiziksel tezahürleri olması amaçlanmış ve bunlar yeni bir zaman ve iktidar kavramının göstergeleri olarak işlev görmüşlerdi.

Saat kuleleri ve benzer yapıların, meşruiyete yönelik seküler çabalar olmasına karşın, küçük köy camileri de anısal mekânlara (*lieux de mémoire*) dönüşmüşlerdi. Padişahın taşradaki simgesel temsilinin bir diğer yönü, onun ismini uzak Osmanlı atalarının bağlayan kitabeleri taşıyan küçük, tek tip camilerdi. 8 Eylül 1892 tarihli bir irade, Trakya'daki Çorlu bölgesinde dokuz camiyeye konulacak kitabeler için ebced hesabı yapılmasına yönelikti. Her bir cami için bir padişah seçilmişti: II. Osman, I. Mustafa, I. Ahmed, IV. Mehmed, III. Murad, II. Selim, II. Bayezid, I. Süleyman (Kanuni) ve I. Selim.⁶⁵

Kayıtlar, padişahın ayrıca Rodos adasındaki köylere üç cami yaptırdığını ve her birine sırasıyla kendi adını, annesi Tiri Müjgân Harum'un ve efsanevi Ertuğrul Gazi'nin adını verdiğini de göstermektedir.⁶⁶ İlk cengâver padişahlardan olan Sultan Yıldırım Bayezid'in, Söğüt'ten pek uzak olmayan İnegöl'de yaptırdığı caminin yıkıntı halinde olması dolayısıyla yeniden yaptırılmasına yönelik iradeler de vardır. Cami tümüyle yeniden inşa edilmiş ve hayır dualarıyla, padişahın on dokuzuncu cülus yıldönümünde ibadete açılmıştır.⁶⁷ Eski şanlı günler ile Abdülhamid rejimi arasındaki bir başka simgesel bağlantı, Bursa'daki Ulu Cami mimarisini, Yıldız Camii mimarisinde yinelemeye yönelik kasıtlı çabaydı. "Camii'nin minberinin, Bursa'daki Ulu Camii'nin minberine benzemesi gerektiği" belirtilmişti.⁶⁸

Burada dinsel/hanedana ait meşrulaştırma temaları kullanılmakla birlikte, camilerin işlevi, saat kulelerinin seküler mesajına daha yakındır. Hem saat kuleleri, hem de camilerin küçük yerlerde inşa edilmiş olmaları, bu anlamda, yerel düzeyde iktidarı açığa vurmaları bakımından da önemlidir.

Bu mesajın bir örneği, Bağdat valisinin raporunu verdiği, vilayetteki Hindiyye Barajı kıyısına dikilecek dikilitaşın kitabesidir. Bu türün oldukça tipik bir örneğini oluşturan dikilitaş şu ibareyi taşıyordu: “Halifenin kutsal adına ve onun sonsuz iktidarına bir ziynet olsun diye.” Vali, muhtemelen Türkçe olması gereken genel bir iktidar ifadesine başvurmaktan ziyade, hedef kitlenin yerel halk olduğunu gösterecek şekilde, metnin dilini Arapça olarak belirlemişti.⁶⁹

Şerif Mardin, “Anadolu’da bir imparatorluk isminin yaygın kabulünün, II. Abdülhamid döneminin belirgin özelliği olduğuna” dikkati çekmiştir.⁷⁰ Abdülhamid’in buradaki tavrı, 19. yüzyılda Rus çarlarının Ortodoksluğu kullanarak halklarıyla doğrudan gönül birliği kurmaya yönelik tavrına çok benzemektedir.⁷¹

Tüm bu çabalarla ilgili olarak, binalar, köprüler, barajlar ve saat kulelerindeki simgesel ibarelerin, özgül bir tarihsel bağlamda yapıldığının farkına varmak önemlidir. Bu tarihsel bağlam, Tanzimat’tan itibaren Osmanlı kentlerini reforme ve modernize etme çabasıdır. Dumont ve Georgeon’un “devlet iktidarı ile yerel topluluklar arasındaki mücadele” adını verdikleri, devlet ve toplum arasındaki dinamik gerilimde, devlet arması veya kitabeler gibi iktidarın simgesel tezahürleri son derece hayati bir rol oynadı.⁷² Timothy Mitchell, 19. yüzyılda, benzer gelişmelerin kendini gösterdiği Mısır’da “bir düzen görünüşü”ne yönelik saplantıya dikkati çeker. Osmanlı kamusal mekânı, mümkün olduğu kadar merkezin vermek istediği simgesel mesajlara uymak üzere, benzer şekilde “düzene konuluyordu.”⁷³

Zeynep Çelik, 19. yüzyıl İstanbul’unda “kentsel dokunun düzene sokulması”nın, dış dünyaya “modern” bir görünüm sunmak isteyen Osmanlı devlet adamının arzusu sonucu ortaya çıktığına işaret eder. Kentsel dokunun “düzene sokulması”, Mısır örneğinde olduğu gibi, merkezin adına iktidarın uygulanmasını da simgeliyordu. Ayasofya ve Süleymaniye Camii gibi tarihsel yapıların arutsal karakteri, çevrelerinin boşaltılmasıyla vurgulanıyordu.⁷⁴

Aynı şekilde, Osmanlı Hanedanı’nın efsanevi iki padişahı olan ve Bursa’ya defnedilen Osman Gazi ile oğlu Orhan Gazi’nin türbelerinin restorasyonu için de hiçbir masraftan kaçınılmamıştı.⁷⁵ Bursa, sık sık “saltanatın beşiği” (*mehd-i zuhur-u saltanat*) gibi özel onurlara mazhar olan bir kentti.⁷⁶ Aslına bakılırsa, Abdülhamid Osmanlı Devleti’nin “yaradılış efsanesi”ne hiç görülmedik bir şekilde yoğunlaştıkça, Osmanlı Hanedanı’nın tarihsel mirası çevresinde gerçek bir “Osmanlı kültü” yaratıldı.⁷⁷ Bunun bir kısmı,

Osman Gazi'nin babası ve Osmanlı Hanedanı'nın efsanevi kurucusu Ertuğrul Gazi'nin türbesinde her yıl sahnelenen mükellef anıma töreni (ihtifal) idi. Ertuğrul Gazi'nin, Söğüt'teki türbesi, imparatorluğun puslu kökenlerini yücelten karmaşık bir anıtkabire dönüştürüldü.

Ertuğrul'un türbesi, 1886'da yeniden yapılarak hayır sahibi Abdülhamid'in adını yücelten bir kitabesi olan bir de çeşme açıldı. Ertuğrul Gazi'nin naaşının bulunduğu lahit, mermerden yeniden yapıldı ve karısına ait olduğu söylenen bir mezar yeniden inşa edilerek 1887'de türbeye dönüştürüldü. Sultan Osman'ın ilk mezarı da babasının hemen yanı başına yeniden yapıldı.⁷⁸ Söz konusu kişilerden bazılarının tarihsel kimliğinin belirsiz olduğu ve mezarlardan ancak birkaçının gerçekten isim taşıdığı göz önüne alındığında, bu etkinlik "gelenegın icadı" gibi bir şeydir. "Osmanlı devletinin ulu kurucusu"nu öven tarihçi bile, "II. Abdülhamid'in, Ertuğrul Gazi'nin karısına ait olan mezarı nasıl belirlediğini söylemek güçtür. Tek söylenebilecek şey, onun en muteber rivayete dayanmış olabileceğidir" demekten kendini alamamaktadır.⁷⁹ Yazışmalarda Ertuğrul Gazi türbesinin adı sık sık geçer. 1902'de, Ertuğrul Gazi Camii'nin çevresinde boş bir alan yaratmak üzere, camiye kuşatan binaların istimlak ve yıkımı için hatırı sayılır bir para harcandı.⁸⁰

Bu alan, her yıl "özgün Osmanlı aşireti" Karakeçililerin, Orta Asyalı göçebe giysileri içinde, Söğüt'e girip, marş söyleyerek at üstünde geçit resmi yaptıkları bir kutlama yeri haline geldi. Marşın nakaratı şöyleydi: "Ertuğrul Alayı'nın askerleriyiz...", "Sultan Abdülhamid için ölmeye hazırız." Bu geçidi, binicilik gösterileri ve geleneksel cirit oyunu izliyordu.⁸¹

Aşiret önderinin her yıl saraya şu mealde bir telgraf çekmesi âdet olmuştu: "Zât-ı hümayûnlarının saygıdeğer atalarının türbesine saygılarımızı sunma şeklindeki yıllık kutsal vazifemizi ifa etmiş bulunuyoruz."⁸² "Ertuğrul Gazi'nin annesi" Hayme Ana, gömülü olduğu söylenen köyde bir padişah buyruğuyla inşa edilen özel bir anıtkabirle onurlandırılmıştı.⁸³ Hayme Ana Türbesi, padişahın özel bütçesinden ayrılan para ile düzenli olarak bakım ve onarımdan geçiriliyordu.⁸⁴

Padişahın, Osmanlı Devleti'nin ilk günlerinin "Türklüğü"nü vurgulayışı, onun "özgün Türk hanedanları"na ilişkin tutumunda da kendini gösterir. Eskiden Adana bölgesindeki bir Türk beyliği olan Ramazanoğulları aşiretini, "saf Türk kanı" taşıdıkları için onurlandırdı. Abdülhamid, aşiretin kadın reisi Emetullah Hatun'u

İstanbul'a davet ederek, onun ve maiyetinin Yıldız Sarayı'nda en saygıdeğer konuklara gösterilen muameleyle ağırlanmalarını sağladı.⁸⁵

Abdülhamid döneminde Osmanlı İmparatorluğu'nun ilk günlerine yönelik yenilenen ilgi, hatta saplantı, 1402'deki Timur felaketinden sonra olduğu gibi aşırı bunalım dönemlerinde kendini gösteren, hanedanın meşrulaştırılması saplantısına benzetilebilir. Fetret Devri'nin en güçlü ismi olan I. Mehmed, "Değerli kaynaklarının bir bölümünü Söğüt'te bir cami inşa ettirmeye harcamıştı."⁸⁶ Tıpkı çok sonraları Abdülhamid'in hissedeceği gibi, I. Mehmed de "temeller"e işaret eden bir ifadeye ihtiyaç duymuştu.

Padişah, Trakya ve Anadolu'nun meçhul köy ve kasabalarından, kutsal Mekke ve Medine kentlerine varıncaya değin, cömertliğinin bilinmesi için büyük bir gayret gösterdi. Kutsal kentlerde simgesel armağanlar özel bir önem kazanıyordu. 6 Nisan 1859'da, birçok şamdandan oluşan bir ihsan-ı hümayun Kâbe'ye taşındı ve Ramazan sırasında yapılan bir törende "binlerce müminin bir ağızdan zat-ı şahanelerine uzun bir ömür ve muvaffakiyet dilekleri arasında" sunuldu.⁸⁷ Bundan başka, her yıl Mekke'de, hac zamanı Arafat ve Mina dağları arasında iki tören çadırı kuruluyordu. Bu çadırlar yalnızca hac sırasında kuruluyor ve yıllık hac mesajı Mina'daki çadırda okunurken, padişahın varlığının simgeleri işlevini görüyordu. Çadırların, hac ibadetinin yerine getirilmesi sırasında heyecan odağı olarak hizmet eden iki tepenin arasına kurulması önemlidir.⁸⁸

Padişah/halifenin, Kâbe'yi örten kutsal örtüyü (setre-i şerif) sağlaması âdeti aracılığıyla görünürlük daha da pekiştiriliyordu. 6 Eylül 1892'de saraya, üzerine altın sırmayla padişahın adının işlendiği yeni örtünün hazır olduğu bildirilmekteydi. Halihazırda Abdülaziz'in adını taşıyan eski örtünün yerine konacaktı.⁸⁹

Egemenliğin görsel teyidi, gayrimüslim ibadet yerlerine kadar yaygınlaştırılmıştı. 23 Ekim 1885'te, Sadrazam Kâmil Paşa, İstanbul Büyükdere'deki Ermeni Katolik kilisesinin, "II. Abdülhamid'in adil ve şanlı hükümranlığı sırasında" inşa edilmiş olduğunu ifade eden bir kitabe taşıdığını bildiriyordu. İlginç olan şu ki, bu girişim, "[Böyle bir şeyin] bir Hristiyan tapınağında ilk kez yapıldığını" ifade eden Ermeni başpiskoposuna aitti. Aslına bakılırsa, padişah bu meseleyi nasıl karşılayacağını bilemedi ve "eğer fazla göz önündeyse, bunun Müslüman halkı rahatsız edeceği" düşüncesiyle, "kitabede hangi sözcüklerin bulunduğu gizlice araştırılmasını" emretti. Kâmil Paşa, bunun zararsız bir sadakat göste-

risi olduğunu ve her halükârda kitabenin ancak birkaç Müslüman gözünün görebileceği iç avluda yer aldığını bildirdi.⁹⁰

Ancak, gayrimüslim resmi yapıların üzerine resmi kitabeler konulmasının yaygınlaşmasıyla, Abdülhamid'in çok geçmeden çekingenliğini üstünden attığı anlaşıyor. 16 Mart 1894 tarihli bir trade, Üsküp Katolik Başpiskoposu'nun, kendi ikametgâhına padişahın tuğrasını koyma arzusunun kabul edildiğini bildiriyordu. Karar, "Öteki mezheplerden çeşitli başpiskoposlukların geçmişte 'Tuğra-i Hümayun' ile bu şekilde onurlandırılmış olması emsali"ne dayandırılarak, bu durumun da uygun bulunmasıyla alınmıştı.⁹¹

Resmi ikonografinin sergilenebileceği yerin uygunluk sorunu kimi zaman gülünç olaylara neden olabiliyordu; tıpkı kendisini "saray-ı hümayun çaycıbaşı" olarak tanıtan çayevi işletmecisi Manolaki'nin durumunda olduğu gibi. Talihsiz Manolaki, bir koyun kurban edip büyük bir ciddiyetle Tuğra-i Hümayun'u dükkânının üzerine asmaktan, zaptiyenin tekdirine uğradı. Bellediye yetkilileri, bu davranışı, "öteki tüccarların dükkânlarını 'Tuğra-i Hümayun'la donatmak için dilekçeler sunmasına" yol açması yüzünden özellikle tekdire müstahak görmüşlerdi.⁹² "Majesteleri Kraliçe Victoria'nın çay toptancısı"nın eşdeğeri, Osmanlı Devleti'nin resmi ticaret yıllıklarında yer alsa da, Manolaki'nin bu unvana sahip olmadığı anlaşıyor.⁹³

Aslına bakılırsa, Osmanlı armasının kullanımı ya da istenmeyen mercilerce kullanımı, küçük çaplı bir diplomatik soruna kadar varabiliyordu. 28 Aralık 1905'te Dahiliye Nezareti, Amerikan Elçiliği'nin, Osmanlı İmparatorluğu'nda Singer dikiş makinelerinin distribütörü olan Bay Rosenstein diye birinin lehine aracılık yaptığını bildirmişti. Rosenstein taşrada, Edirne ve İzmit gibi kentlerde imparatorluk armasını kullanma hakkına sahip olduğunu iddia ediyordu. Karabet Basmacıyan diye biri de, Çatalca'daki dükkânına devlet armasını koyma izni için başvurmuştu.

Firmanın görüşü, İstanbul'daki merkez büroya verilmiş olan imparatorluk izninin, doğal olarak taşrada da uygulanabileceği yönündeydi. Nezaretin düşüncesi ise farklıydı: "Bu firmanın çalışanlarının, çoğunlukla ne yaptığı belli olmayan yabancılar (*mec-hul el ahval birtakım ecanib*) ve aralarından bazılarının (padişaha yönelen) son ölümcül saldırıya karışmış Ermeniler olduğu anlaşılmıştır." Sorun, "sefaretler meseleyle yakından ilgilenmeye başladığı için" giderek ciddiyet kesbetmeye başlamıştı.⁹⁴ Dikiş makinelerinin satışını artırmak için bir reklam hilesi olarak devlet armasının

kullanım izni gibi görünüşte önemsiz bir isteğin, Ermeni meselesi gibi önemli bir bunalımla örtüşmesi, dönemin süregelen istikrarsızlığıyla sembolizminin nasıl iç içe geçtiğini gösterir.

1893'teki Chicago Dünya Fuarı'na gönderilecek fotoğrafları çekmekle görevlendirilen "İmparatorluk Fotoğrafçıları" Gülmez Bira-derler de, "dükkânlarını devlet arması" ve tuğra ile süsleme izni için başvurdular.⁹⁵

İmparatorluk Tütün Rejisi'nin müdürü Louis Rambert, günlüğüne benzer bir olayı kaydetmişti. Osmanlı Gümrüğü, imparatorluk armasını taşıdıkları gerekçesiyle Reji'nin ürünlerini içeren sandıklara el koymuştu. Fransa, Avusturya ve Almanya sefirlerinin işe karışmaları nedeniyle, olay diplomatik bir krize dönüştü. Ancak Rambert, Reji'nin logosunun bir parçası olarak armayı kullanmaya beş yıl daha izni olduğunu göstermek yoluyla sorunu çözebildi.⁹⁶

Hükümdarlık ihsanının kişisel tezahürleri

Hükümdarlık ihsanının belirli dozlarda çeşitli kanallara yönlendirilmeye başlamasıyla, 19. yüzyıl onur nişanları çağı oldu.⁹⁷ Abdülhamid rejimi, nişanların, alan kişinin iyi niyetini besleyeceği umuduyla, nişan dağıtmayı alışkanlık edinmişti. Dolayısıyla, "ihsan-ı hümayun"un simgesel tezahürlerinin, kendi içine alma, özümseme gibi bir amacı da vardı. Disiplin ya da denetim altına alamadığı kişilere nişan veya ödül verme, Babîâli'nin oldum olası başvurduğu siyasal araçlardan biriydi. 19. yüzyılda devletin gerçek yaptırım gücü azaldıkça, bu olgu daha da geçerlik kazandı. Buna rağmen, Osmanlı merkezinin nişan siyasasının, düpedüz zorlama siyasasının bir alternatifi olarak görülmesi doğru olmaz. Nişanlar, simgesel kodun bir tezahürüydü ve bu nişanlarda, en çok yukarıda değinilen Osmanlı Hanedan arması yer alıyordu.⁹⁸ Arma meselesinde olduğu gibi, çeşitli nişanların tasarımı da tektiplik, padişahın üzerinde durduğu bir konuydu; öyle ki, tüm devlet nişanlarını gösteren kesin çizimlerin yapılmasını ve kendisine sunulmasını emretmişti.⁹⁹

19 Haziran 1892'de Konya vilayeti, Isparta'daki bazı Rum eşrafın, Paskalya yortusu sırasında kiliseye giderken resmi nişanlarını ve üniformalarını giydiğini rapor ediyordu. Vali, "bu yakışsız uygulamaya" bir nihayet vermek zorunda kaldığını iftiharla bildiriyordu. (Kuşkusuz epey şaşırın) vali derhal kınandı ve "bu insanların nişanlarını bir gurur ve sadakat jesti olarak taktıkları, dolayısıyla kesinlikle müdahale görmemeleri" gerektiği talima-

traldı. Açıkça görüldüğü ki, yerel memur, Hristiyanların kilise gi-bi bir yerde hilal ve yıldız şeklindeki İslami simgeleri göğüslerine takmasından rahatsızlık duymuştu. Üstleri, kendilerinin uygun bulduğu bir uygulamaya müdahale etmesinden dolayı onu azarla-varak hizaya getiriyorlardı.¹⁰⁰

Nişanlar bunları alanlar ya da alacak olanlar tarafından da önemseniyordu. Paris'teki Osmanlı Sefiri Münir Paşa, Balkan başkentlerini kapsayan bir geziye gönderildiği ve burada nişan-lar dağıttığı zaman, olay büyük bir heyecan yaratmıştı. Sofya'da-kı "Osmanlı Fevkalade Komiseri", Sırp kralının kızına bir nişan-ı alı ve Romanya kraliçesine şefkat nişanı verilmesinin, Bul-gar basınında hararetli tartışmalara yol açtığını bildirmişti. Bu, Babıâli'nin Balkanlar'da, Bulgaristan'ın çıkarları aleyhine, Sırp ve Romen çıkarlarını desteklediğini gösteren bir tutum olarak kabul edilmişti.¹⁰¹

Nişanların genellikle ödül olarak bir miktar parayla birlikte ve-rilmesi, oldukça kuşkulu kişiler tarafından sık sık istenmesi an-la-nına geliyordu. Profesör Adolphe Strauss bunlardan biriydi. Pro-fesör, Yıldız'a yazdığı mektupta, Macar basınında çıkan makalele-rinin padişaha karşı son derece olumlu bir duygu yarattığını, öyle ki, Macar parlamentosunda yüksek sesle okunduğu zaman, parla-menterlerin derhal ayağa fırlayarak, "*eljen a sultan!*" (Padişahım çok yaşa) diye bağırımlarını sağladığını ileri sürüyordu. Profesör İşi, çeşitli meslektaşlarının belirli nişanlarla ödüllendirilmesini tavsiye edecek kadar ileri götürüyordu: "Prof. Sigismonde Vajda için Osmanlı Üçüncü Derece Nişanı uygun düşer, çünkü kendi-ninde Osmanlı İkinci Derece Nişanı zaten bulunmaktadır..."¹⁰²

Nişanlarla birlikte Kuran nüshalarının ya da tören sancakları-nın sunulması da, yöneten ile yönetilen arasındaki simgesel di-yaloğun bir parçasını oluşturuyordu. Padişahın gönlünü kazan-maya çalıştığı unsurlardan biri Doğu Anadolu'daki Kürt aşiret-lerinin liderleriydi.¹⁰³ 11 Eylül 1891'de, Trabzon vilayeti, Erzu-rum bölgesinin Kürt aşiretlerine gönderilen tören sancakları ve Kuran'ların ellerine ulaştığını ve bir askeri bando ile şeref kıtası-nın hazır bulunduğu törenin yapıldığını bildirmekteydi.¹⁰⁴ Sancak-lar, Kürt Hamidiye Alayları için özel olarak İstanbul'da üretilmekte ve masrafları Ceb-i Hümayun'dan ödenmekteydi.¹⁰⁵

1918'de, Medine'de kuşatma altındaki karargâhta bile, alay san-cakları merasimle süsleniyordu. Askerlere moral vermek üzere, karargâh kumandanı "bayrak kuralları" üzerine bir risalenin kazan-dığı bir deneme yarışması düzenlemişti. Yazar, Osmanlı Devleti'nin

arnasını taşıyan bayrakların padişahu selamlamak için alçaltılması gerekirken, Kuran'dan sureler taşıyan bayrakları padişahın selamlaması gerektiğini söylüyordu.¹⁰⁶

Padişahın kişisel koruyucusu olarak hizmet eden üstün nitelikli Ertuğrul Alayı'nın sancağı da 1892'de yenilenmişti. Ceb-i Hümayun, "duaların, tarih ve öteki ibarelerin Hazine-i Hassa'da örnek olarak muhafaza edilen sancakla aynı olmasını" sağlamak için özel bir özen gösterildiğini bildirmekteydi.¹⁰⁷ Hilat ise, simgesel egemenlik uygulamalarında bir başka örnekti. Bu konularda, katı protokol uygulanıyor ve emsal, "kabul gören usul" olarak görülüyordu. 1885'te Şeyh İbn Reşid'e hilat giydirme meselesi ortaya çıktığında, Sadrazam Said Paşa buna itiraz etti. Sadrazamın gerekçesi ilginçti. Said Paşa, Arap şeyhlerine "Hicaz yollarının himayesini sağlama-ları" karşılığında para verilmesi âdet olsa da, hilat giydirme onuru-nun yalnızca Mekke şeriflerine özgü olduğuna dikkati çekiyordu. Böyle bir onur İbn Reşid'e verildiği takdirde, "şeriflere denk olarak kabul edilmiş olacaktı; bu da devletin ona bağımlı olduğunu ima ederek, Arap şeyhleri arasındaki saygınlığının, devletin nüfuzuna zararlı olacak derecede artırılması" anlamına gelecekti.¹⁰⁸

Özellikle Arap eyaletlerinde, nişanlar ile "ihsan-ı hümayun"un öteki sembelleri, "yerel şeyhlerin ve eşrafın gönlünü kazanmak" için kullanılıyordu. Uzun süre Hicaz ve Yemen valiliği yapmış olan Osman Nuri Paşa şunları yazmıştı:

Göçebeler ve şeyhler adalet âşıklarıdır. Onlarla ilişki kurmanın en iyi yolu, tümüyle dürüst olmak ve verilen sözleri yerine getirmektir. Bu göçebe aşiretlerin kadın ve erkekleri devlet dairelerinde iyi muamele görmeli, şikâyetleri daima dinlenerek, gerekli önlemler alınmalıdır. İçlerindeki ileri gelenlere nişanlar verilmeli ve üstlerine düşülmelidir, çünkü bu halk alâyiş ve ihtişamdan çok hazzeder.¹⁰⁹

Devlet koleksiyonlarına katılan simgesel nesneler

Kutsallığı vurgulamanın bir yolu da, saray için, onun koruyuculuğu altında muhafaza edileceği varsayılan simgesel nesnelerin satın alınmasıydı. Bu uygulamanın, bir önceki hükümlerlik döneminin son yıllarında da örnekleri mevcuttur. Butrus Abu-Manneh, Mayıs 1872'de, "Peygamberin çarıkları"nın Hakkâri'den satın alınıp İstanbul'a getirilmeleri üzerine yapılan muazzam törene dikkati çeker. Bu kutsal eşyanın gelişi sırasında atılan her adımın haberleri basında yer almış ve yol boyunca ortaya çıkan mucizevi

olaylar hikâye edilmişti.¹¹⁰ Bunun bir başka örneği, iddiaya göre, Peygamberin Gassanilerin hükümdarına yazdığı mektupta bulunan elyazısının bir örneğinin satın alınmasıydı. Bay Perpinyani (herhalde Perpigniani) diye birinden 1875'te edinilen bu yazı örneğinin, Hazine-i Hassa'ya konulması emredildi.¹¹¹

Yabancı milliyetlere mensup şahıslardan satın alınan buna benzer, genellikle de özgünlüğü kuşkulu nesneler, parça parça toplanmaya devam etti. Bu örneklerden bir diğeri de, girişimci Perpinyani'nin 1877'de saraya sunduğu Hz. Ali'nin elyazısı örneği olduğu ileri sürülen bir hattı. Sadrazam Said Paşa, bu nesnenin bir süre önce hazineye devredildiğini belirtiyor ve Perpinyani, Fransız sefaretinin desteğiyle, şimdi başlangıçtaki ücret olan 5.000 lira ile ödemedeki gecikme nedeniyle 1.000 liralık faiz tutarının ödenmesini, aksi halde hattın iadesini talep ediyordu. Dahası, ödemenin hemen yapılmaması halinde bu parçayı derhal British Museum'a satabileceği tehdidini savuruyordu.¹¹²

Uzun yıllar sonra, bu sorun hâlâ çözülememişti. 13 Mart 1892'de, nazırlar hâlâ Fransız sefiri aracılığıyla tekrar tekrar baskı yaparak tam bir başbelası olmayı sürdüren Perpinyani'nin "teskin edilmesinden" söz ediyorlardı. Biriken faiz fiilen daha çok tuttuğundan, 5.000 liranın uygun bir bedel olduğu kabul edilmişti.¹¹³ Ağustos 1893'e gelindiğinde, "parçanın özgünlüğü şüpheli bile olsa, satın alınarak bu tür parçaların ait olduğu Hazine-i Hassa'ya konulması gerektiği" talimatı verildi. Burada apaçık bir dille ifade edilen düşünce şuydu: "Muhtemelen sahte bile olsa satın alınsın." Bu yapılamazsa ve her taşın altından çıkan Perpinyani hattı British Museum'a gerçekten satacak olursa, bu büyük bir prestij kaybı anlamına gelebilirdi.¹¹⁴

Sarayın, bu tür parçalara iyi para ödemeye hazır olduğuna ilişkin haberler, benzer şekilde kuşkulu nitelikteki satıcıları cezbetti. Bunun örneklerinden biri, İstanbul'daki Makriköy'de (Bakırköy) oturan, padişaha Hz. Ali'nin üzengisi olduğunu ileri sürdüğü şeyi sunmak istediğini bildiren bir telgraf çeken Fatma adındaki kadındı. Bu üzengi, kadının iddiasına göre, keramete sahipti: Hamallar yüklerini kaldırmakta güçlük çektikleri zaman, bu üzenginin içindeki su onlara içiriliyor ve böylelikle güçlenen hamallar, yüklerini sırtlarına büyük bir rahatlıkla alabiliyorlardı.¹¹⁵ Zaptiye Nazırı Nazım Bey, kendisine bu parçayı inceleme talimatı verildiği zaman, biraz kuşkucu bir yaklaşım gösterdi. Kadının, merhum kayınpederinin sözlerinin ötesinde gerçek bir kanıta sahip olmadığını ve üzenginin gözü rahatsız eden bir ejder başı biçimi-

minde olduğunu bildirdi: “O dönemde üzengilerin biçimi bilinmemekle birlikte, Hz. Ali’nin böyle süslü bir üzengi kullanabileceği pek düşünülemezdi.” Nazım Bey, üzeni süsleyen ibarenin –“Halife Ali’nin üzengisi”– “günümüzde yazılmış benzediğini” de eklemekteydi.¹¹⁶

Sarayın bu parçayı almış olma ihtimali düşük görünüyor. Bu tür olayların, daha ziyade yoksul tebaaya sadaka vermenin münasip bir yolu olduğunu düşünüyoruz. II. Abdülhamid’in, Hz. Ali’nin üzengisinin böyle gizemli güçlerinden medet ummuş olması beklenemez; demek ki aslında, arzuhalci (ölen kocası, ordudaki oğlu, bu armağanı vermek için ta Bursa’dan gelmesi nedeniyle) tüm bu talihsizlik öyküleriyle padişahın ihsanını umuyor ve muhtemelen elde ediyordu da.

Buna benzer bir diğer örnek, Tahir Efendi’nin olayıdır. Fatma gibi, mütevazı bir gelir düzeyine sahip, Harbiye Nezaretinde küçük bir memur olan Tahir Efendi, kendisinin, Peygamberin “sersancakdar”ının torunu olarak belirli gelirlere hak kazandığını ileri süren bir beratı öne sürüyordu. Saray, sorunun incelenmesini ve “gerçekten böyle bir rütbe olup olmadığını araştırılmasını” emretti.¹¹⁷ Bu tür durumlarda genellikle başvurulacak çözüm, Tahir Efendi’nin “bir miktar şey” ile baştan savılmasıdır.

Abdülhamid döneminde dil sembolizmi

Osmanlı arşiv belgeleri tarandığı zaman, sık sık kullanılan belirli sözcük, deyim ya da klişelere rastlanır. Genellikle kitabet üslubu olarak önemsenmeden geçilen bu deyimler, devletin uyruklarını nasıl gördüğüne, yönetici seçkinlerin kendi aralarındaki ilişkilere ve yönetimlerinin temelini nasıl algıladıklarına ilişkin yararlı ipuçları verebilir.¹¹⁸ Bunu o dönemde yaşamış bir İngiliz de fark etmişti:

Tebaanın yönetilmesine gelindiğinde anahtar kavram *akılâne*’dir. Köylüler arasında çıkan hunhar ve kanlı çatışmalar ise kibarca *nasazlık* (uygunsuzluk) olarak geçiştirilir. Bu durumdakileri nisbeten yumuşak biçimde cezalandırma eylemine ise *tertip* (yola getirmek) denir. Zor kullanmayı ima eden bir sözcük olan *vurmak*, ender olarak, o da alçak bir tonda dile getirilen bir sözcüktür. Bunlar Türk yöneticilerinin *tatlı dil* örnekleridir.¹¹⁹

Bu “kodların” yakından incelenmesinden ortaya çıkacak ilk şey, devletin halkına karşı bakışının asla olumsuz olmadığıdır.

Halk bir bütün olarak daima iyidir, ara sıra bazı kötü niyetli ve hain unsurlar tarafından kandırılırsalar da, potansiyel olarak daima sadakat göstermeye ehildirler. Bu, ileri sürüldüğü gibi, devletin halkını bir “sürü” olarak görmesi gerçeğinin bir sonucu değildir. Bernard Lewis, 19. yüzyılın akışı içinde, Osmanlı reaya teriminin, yerini İngilizce “subject/uyruk” sözcüğünün Osmanlıca karşılığına dönüşen tebaa sözcüğüne bıraktığına işaret etmiştir.¹²⁰ Özellikle 19. yüzyılda devletin şiddetle ihtiyaç duyduğu, güvenebileceği halktı. Bütün bir halkı olası bir asiler topluluğu olarak tanımlamak ve bu varsayımın üzerine zor kullanarak gitmek verimli bir hal çaresi olamazdı. Kaldı ki ekonomik durum bu denli pahalı polisiye tedbirlere elverişli değildi.

Hanefi İslam’a döndürülmeleri hedeflenen Iraklı Kürtler olan Yezidiler örneğinde, halkın kendisi “iyi ile kötüyü ayırt edemeyen basit bir halk” (*nik ve bed’i tefrik edemeyen sade-dilan ahal-i*) olarak görülüyordu. Onları “*iğfal ve teşvik*” eden önderleri tarafından kötü yola saptırılmışlardı.¹²¹ Bir başkasında, aynı sözcükler tümüyle farklı bir bağlamda tekrar edilir. Yunanistan’dan göç edip, sınırın Osmanlı tarafında iskân ettirilmiş olan sığınmacılar, kendilerine devlet tarafından vaat edilen toprak verilmediği için Yunanistan’a dönme tehdidinde bulunduklarında, aynı şekilde Rumlar tarafından yoldan çıkartılmış “*nik ve bed’i fark etmez kimseler*” şeklinde betimlenirler.¹²²

Bu tutum, yalnız Müslüman tebaaya yönelik değildir. Suriye vilayetindeki Hristiyan nüfus arasında Protestan misyonierlerin etkinlik kazanması üzerine, halk gene kötü niyetli kişilerce düşünceleri bulandırılan, “*nik ve bed’i fark ve temyize muktedir olmayan sade-dilan ahal-i*” olarak görülür.¹²³ Aynı şekilde, Tokat’ın Alevi Kızılbaş halkı, Hanefi mezhebinin öğretilmesi, “aydınlanmanın yüce yolunun” gösterilmesi gereken “*sade-dil kır’a halkı*” (saf köy halkı) olarak betimlenir.¹²⁴ Amerikalı misyonierler Konya’da bir okul açma girişiminde bulundukları zaman, değerlendirme, bunun bölgede Protestanların etkisini ve sayısını artırmak için Ermeni “*sade-dilanını iğfal*” etmeye yönelik bir çaba olduğu yönündeydi.¹²⁵ Bizzat halk nahoş etkinliğe karıştığı zaman, genellikle önderleri suçlanıyor ve bunlar “kafası karışmış veya beyinsiz kişiler” (*sebük-magz takımı*) olarak nitelendiriliyordu.¹²⁶ Halk üzerinde tek hıyanet ve bozgunculuk kaynağı Hristiyan misyonierler değildi. Musul ve Basra vilayetlerinde etkin olan Şii misyonierlerin de, “kafa karıştırdıkları (*tahdiş-i efkâr*) ve halkı Şii olmaya davet ettikleri” biliniyordu.¹²⁷

Bu kafa karıştırma veya bulandırma teması zaman zaman ortaya çıkar. Güncel konularda bile, ihtilafı kışkırtan sorunların dikkatle ele alınması gerekiyordu. *Malumat* gazetesi Mısır'da yayımlanan İslam karşıtı bir makaleye reddiye yayımladığı zaman, böyle tartışmaların gazete sütunlarında yer almasının sıradan insanların “zihinlerini karıştırdığı” (*teşviş-i ezhan*) iddia edilmişti.¹²⁸ Hasan Kayalı, bu eğilimin Jön Türk döneminde de devam ettiğine işaret etmiştir; 1912’de, “siyasal konularda ‘iyiyi kötüden ayırt etmesi’ beklenemeyecek din adamlarının seçimler ve siyasetle ilgili sorunlar üzerinde vaaz verdiklerine ilişkin taşradan gelen haberlere binaen, siyasal konulardaki tartışma” yasaklanmıştı.¹²⁹

1918’de Medine’yi savunan kumandan Fahreddin Paşa, denge-sizliğine dair söylentiler çıkaran astlarının ihanetine uğradığında, biyografi yazan, bu adamları “beyinleri sulanmış olmakla birlikte, aramızdaki bazı safdilleri kandırmayı başaran kişiler” olarak tanımlayacaktı.¹³⁰

Özellikle Bedevi Araplar ya da Kürt aşiretleri gibi göçebeler söz konusu olduğunda sık sık kullanılan bir başka ibare de, bunlar “*hal-i vahşet ve bedeviyedde yaşarlar*” idi. Bu durum-daki Yezidi Kürtler, yaşadıkları Sincar bölgesinde yerel yönetimin kurulması ve okullaştırma aracılığıyla, “yavaş yavaş uygarlığın içine çekiliyorlar” (*peyderpey daire-i medeniyete idhal*) idi.¹³¹ O zaman, bu ibare, hem çöl ve kent arasındaki çok eski çelişkinin, hem de yeni Osmanlı bürokrasisinin “uygarlaştırmacı misyonu”nun bir ifadesiydi. Şerif Mardin’in belirttiği gibi, Bedevilerin “kabile yaşamının prangalarından kurtarılmaları” gerekiyordu.¹³² Bir keresinde bizzat padişah bir Avrupalı sefire, Doğu Anadolu’da, “hali tavrı Amerika’daki yabanıl kabilelere benzeyen” kabileler olduğunu söylemişti.¹³³

Hiç kuşkusuz, nihai amaç bu halkları “temel unsurun” (*unsur-ı asli*) güvenilir üyelerine dönüştürmektir. “Araplara uygarlık ve ilerleme getirmek” (*ürbanın temeddiün ve terakkileri*) ve “onları yerleşik topluluklara dönüştürmek” (*ürbanın tevatınları*) saplantısı, Osmanlı memurlarını Irak dağlarından Sahra çöllerine kadar meşgul ediyordu. Osmanlıların Sahra’daki Sünusi şeyhlerinin gönlünü kazanmaya çalışmalarının nedeni, Bedevilerin “karakterlerini düzeltmek” (*tehziib-i ahlak*) ve “yabanıllıklarını gidermek” (*izale-i vahşet*) idi.¹³⁴ Göçebeler, vahşi yaratıklara benzeyen, ancak “doğal vahşet ve nefretlerini” (*tevahhuş ve nefretlerini mucib olmak*) uyandırmamak için idare edilmeleri gereken unsurlar olarak görülüyorlardı.¹³⁵

Güvenilir askeri unsurlar yaratma çabası, sık sık yinelenen bir başka ibarenin kaynağını oluşturunuyordu: Halk “sızıldısızca” saf-
hında bütünleştirilmelidir. Bu sözcük, dikbaşlı toplulukları ordu-
da bütünleştirme sorunu ortaya çıktığında kullanılmaktadır. Ku-
zey Afrika çöl Bedevileri, Musullu Yezidiler ve Anadolu Alevi-
lerine hep bu şekilde davranılmaktaydı. Bu halklar açısından
“sızıldama”nın sonu yoktu kuşkusuz.¹³⁶ Sorun açık bir isyana
dönüştüğünde, o zaman onları “cezalandırmak ve benzerlerini
korkutmak” (*te'dib ve emsali terhib*) şart oluyordu.¹³⁷

Okuldan yoksun olmaktan yakınan Tokat Ermenileri örne-
ğindeki gibi, sorun bir şikâyeti olan Hristiyan azınlıkla ilgiliyse,
kullanılan ifade genellikle “gönül borcuyla karışık yakınmaları”
(*çulkran ile memzuc şikâyetleri*) şeklindeydi.¹³⁸

Ayrıca dış dünyaya karşı iyi, hiç değilse savunulabilir bir imge
yaratmaya yönelik aralıksız bir çaba söz konusuydu. Bu genellikle,
bir şeyin “dosta veya düşmana hoş görünmeyeceği” (*enzar-ı yâr
er açşyara karşı hoş görünmemek*) veya “boş konuşmalara yol
açacağı” (*tervic-i kıl-u-kal*) gibi ibarelerle ifade ediliyordu.¹³⁹
Osmanlı Devleti’nin, şu ya da bu antlaşma yükümlülüğünü yeri-
ne getirmek ya da reform vaadini gerçekleştirmek açısından dış
dünyanın sürekli baskısı altında bulunduğu bir dönemde, nüfuzu-
nu artırma yönündeki her türlü fırsattan yararlanmak çok büyük
önem taşıyordu.

Bu ifadeler çok sık olarak, Şerif Mardin’in “tılsımlı” diye adlan-
dırıldığı bir nitelik taşıyor ve yönetici seçkinlerin kendi varoluşla-
rının meşruiyetine kendilerini ikna etme çabasından kaynakla-
rının duygularını dile getiriyordu.¹⁴⁰ Bizzat Osmanlı Devleti’nin
resmi sıfatlarından birisi olan *memalik-i mahrusa-i şahane* (iyi
korunmuş topraklar) bile bu zihniyetin bir göstergesiydi; zira tra-
jik gerçek bu toprakların hiç de iyi korunamadığıydı. Devletin da-
ğılma tehlikesinden söz edilen her yerde “*hüda negerde*” (Allah
emirgesin) ifadesi, neredeyse Tanrı’nın inayetini harekete geçir-
mek için gereken sözcüklermişçesine dile getiriliyordu.¹⁴¹

Devletin bir başka ismi olan “Devlet-i Ebed-Müddet-i Osmaniye-
yi” de, *Roma aeterna* veya “la France éternelle” ibarelerine çok
benzer ve aynı “ebedilik halesi”ne sahip nitelikteydi.¹⁴²

Sonuç

Bir *ancien régime* devletinin yüz yüze kalmak zorunda olduğu
herhangi bir toplumsal ve siyasal meşrulaştırma projesinin en ha-

yati görevi, kendisini “eşyanın doğal düzeni”nin, “şeylerin her zamanki hali”nin bir parçası yapma ihtiyacıdır. Genel olarak halk, eşyanın özgül bir düzeninin tarihsel sürekliliğini kabul ettiği zaman, savaşın yarısı kazanılmış demektir; o zaman yapılması gereken artık statükoyu korumaktan ibarettir. Siyasal merkez, halkı üzerinde yeni ve daha yoğun taleplerde bulunmaya başladığı veya halkın beklentileri değiştiği zaman sorun doğar. Dolayısıyla devlet, Hamid düzeni, Ernest Gellner’in “gerçeğin kuralı” olarak adlandırdığı imgeyi sürdürmeye çalıştı, fakat bir yandan da, ancak temel dengeyi değiştirme pahasına harekete geçirilebilecek maddi ve manevi kaynakları elde etmek için toplumu sıkarak, bu imgeye yeni bir güç enjekte etmeye çalıştı.¹⁴³

Bilinen İslami geleneklerden alınan simgeler, çok uzun zamandan beri kabul edilmişti, çünkü, Edward Shils’in son derece zarif biçimde ifade ettiği gibi, “geçmiş tarafından verilenin bu kadar yaygın biçimde kabul edilmesinin temel nedenlerinden biri, yaşamın geçmiş deneyimden kurulu ve beklenen çizgiler doğrultusunda hareket etmesine izin vermesi, dolayısıyla, bekleneni fark edilmeyecek biçimde kaçınılmaz olana, kaçınılmaz olanı da kabul edilebilir olana dönüştürmesidir.”¹⁴⁴

Hamid dönemi Osmanlı Devleti’nde sorun, artan İslami sembolizmin ve “dünyevi ve göksel hiyerarşileri birbirine bağlantılandıran örnek merkez” olarak hilafete dayanmanın, gerçek iktidarın elverişli bir ikamesi olmamasıydı.¹⁴⁵