

II. Abdülhamid'in Sembolik Yeniden İnşası: İslamcı Düşünce Kırılma ve Süreklilik

The Symbolic Reconstruction of Abdulhamid II: Fracture and Continuity in Islamic Thought

Betül KARAKOYUNLU¹

Başvuru Tarihi/Submitted: 02.07.2025 **Kabul Tarihi/Accepted:** 04.01.2026

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/Research Article

Öz

II. Abdülhamid, yalnızca tarihsel değil, aynı zamanda güncel siyasal kutuplaşmaların sembolik düzleminde etkisini sürdüren güçlü bir figürdür. II. Abdülhamid, bir kesim tarafından “Ulu Hakan”, “Cennet Mekân” ve “Evliyaullah” gibi sıfatlarla idealleştirilirken, bir diğer kesim onu “Kızıl Sultan” olarak otoriterliğin sembolü hâline getirmiştir. Bu temsil, erken dönem İslamcı aydınların etkisiyle II. Meşrutiyet öncesine uzanmaktadır. Mehmet Akif, Said Halim Paşa, Manastırlı İsmail Hakkı, Musa Kazım, Babanzade Ahmed Naim ve Said-i Nursi gibi İslamcı aydın ve ulema, II. Abdülhamid’i istibdat rejiminin sembolü olarak nitelendirmişlerdir. Ancak Cumhuriyet Dönemi’nde, özellikle Necip Fazıl Kısakürek’in etkili müdahalesiyle İslamcı ve dindar çevrelerde Abdülhamid’e yönelik bu eleştirel tutum dönüşüme uğramış ve “Ulu Hakan” imajı etrafında yeni bir tarihsel anlatı inşa edilmiştir. Bu anlatı AK Parti döneminde sürdürülmüş ve Abdülhamid dönemi, Cumhuriyet Dönemi’ne alternatif bir altın çağ olarak sembolleştirilmiştir. Bu makale, birincil kaynaklar üzerinden II. Abdülhamid’in sembolik dönüşümünün kırılma ve süreklilikleriyle ortaya koymayı amaçlamaktadır. Çalışmanın sonuçları, erken dönem İslamcı aydın ve ulemanın istibdat kavramsallaştırmasına katkılarından Necip Fazıl’la sembolün yeniden inşa sürecine; Abdülhamid’in evvela karşıt grupların ortak figürü olmaktan çıkarak kutupsal bir simgeye dönüştüğünü ve güncel siyasette Cumhuriyet’e alternatif bir “altın çağın” sembolü olarak yeniden kurgulandığını ortaya koymaktadır.

Anahtar Kelimeler: II. Abdülhamid, Kızıl Sultan, Ulu Hakan, Mehmet Akif Ersoy, Necip Fazıl Kısakürek

JEL Kodu: D83, Z0, Z10

Abstract

Abdulhamid II is a powerful figure who continues to influence not only the historical but also the symbolic plane of current political polarizations. While he is idealized by one segment with adjectives such as “The Great Hakan,” “The Place of Paradise” and “Evliyaullah,” another segment has made him a symbol of authoritarianism as the “Red Sultan.” This representation dates back to the pre-Constitutional Monarchy period with the influence of early Islamist intellectuals. Islamist intellectuals and ulema such as Mehmet Akif, Said Halim Paşa, Manastırlı İsmail Hakkı, Musa Kazım, Babanzade Ahmed Naim and Said-i Nursi described Abdulhamid as the symbol of the despotic regime. However, during the Republican period, especially with the effective intervention of Necip Fazıl Kısakürek, this critical attitude towards Abdulhamid in Islamist-conservative circles transformed. Thus, a new historical narrative was constructed around the image of the “Great Hakan.” This narrative was continued during the AK Party period and Abdulhamid was symbolized as an alternative golden period to the Republican period. This article aims to reveal the symbolic transformation of Abdulhamid with its ruptures and continuities. The results of the study reveal that from the contributions of early Islamist intellectuals and ulemas to the conceptualization of tyranny, in the process of reconstructing the symbol with Necip Fazıl; Abdulhamid first ceased to be a common figure of opposing groups and became a polar symbol, and in current politics, he was re-constructed as the symbol of an alternative “golden age” to the Republic.

Keywords: II. Abdülhamid, Red Sultan, Great Khan, Mehmet Akif Ersoy, Necip Fazıl Kısakürek

Jel Code: D83, Z0, Z10

¹Aksaray Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, Dr. Öğr. Üyesi, betul.kursunkarakoyunlu@aksaray.edu.tr
ORCID: 0000-0003-2772-3500

Abdülhamid Figürünün Sembolik Yüğü

II. Abdülhamid, yalnızca tarihsel bir şahsiyet değil aynı zamanda Türkiye’deki ideolojik kutuplaşmanın kolektif hafızasında bir anlam taşıyıcısı ve siyasi sembol olarak işlev kazanmıştır. Bu bağlamda, II. Abdülhamid’e atfedilen anlamlar, dönemin siyasi ihtiyaçları doğrultusunda yeniden üretilmiş; figür, toplumsal ve siyasi aidiyetleri kuran, pekiştiren ve kutuplaştıran bir sembol hâline getirilmiştir. Farklı toplumsal kesimlerin siyasi tahayyüllerinde, tarihsel kişiliğinden bağımsız biçimde yeniden inşa edilen Abdülhamid, bir yandan cumhuriyetçi ve erken İslamcı gelenekte gerici ve otoriterliğin simgesi hâline gelirken diğer yandan sonraki kuşak İslamcı-dindar çevrelerde İslam birliği ve bağımsızlığın temsiline dönüşmüştür. Bu dönüşüm, siyasi sembolizmin işleyişine dair güçlü bir örnek niteliğindedir.

Karpat, dünya tarihinde çok az liderin tarihte bu denli can alıcı rol oynamasına karşın yalnızca yabancılar tarafından değil kendi halefleri tarafından bu denli nefretle anıldığını ifade eder. Avrupa edebiyatı onu Ermeni iç isyanını amansız bir şiddet kullanarak bastıran Kızıl Sultan, Batı medeniyetine karşı çıkan bir mürteci, Müslümanlar üzerindeki medenileştirici Avrupa sultasını yıkmak için panislamizmi icat eden bir entrikacı olarak tanıtmıştır (2022, s. 217). Benzer biçimde Jön Türkler ve Cumhuriyet Dönemlerinde de Türkiye’de büyük çoğunluk tarafından suçlanmıştır. Cumhuriyetin seküler elit inşasının meşruiyet zemini ve Cumhuriyetin doğuş anlatısı Osmanlı’nın otoriter mirasının reddi üzerine kurulduğu için (Karpat, 2009) II. Abdülhamid geriliğin ve despotluğun sembolü hâline gelmiştir. 1950’li yıllara kadar Osmanlı tarihine yönelik bu mesafeli tutum, II. Abdülhamid dönemini özel olarak modernleşme sürecinden bir sapma, otoriter bir gerileme momenti olarak kodlamıştır. II. Abdülhamid, aşılması gereken karanlık bir geçmişin temsilcisi olarak kurgulanırken 1908 Devrimi bu geçmişin yıkımı ve Cumhuriyetin öncülü olarak sembolleştirilmiştir.

II. Abdülhamid’e ilişkin söz konusu resmî anlatı, ders kitapları, popüler yayınlar ve akademik söylemde tekrar edilerek kurumsallaştırılmıştır. Cumhuriyetin olumsuz resmî görüşüne gönderme yapan bu anlayışı, dönemin pek çok eserinde gözlemlemek mümkündür (Bk. Karal, 1983). Safi’nin de vurguladığı gibi, yakın zamana dek II. Abdülhamid hakkında olumlayıcı bir akademik çalışma yapmak bile oldukça zordur zira yayın dünyası, gazete ve dergiler uzun süre II. Abdülhamid karşıtlığıyla şekillenmiştir (2022b, s. 32). Bu söylemde II. Abdülhamid “hain”, “gerici”, “müstebit” gibi sıfatlarla nitelendirilmiş, Kemalist tarih yazımı da bu sembolleştirici çerçeveyi pekiştirmiştir. Bu yaklaşımın tipik örneklerinden biri olan Niyazi Berkes, II. Mahmut ve Tanzimat’la başlayan çağdaşlaşma ivmesinin II. Abdülhamid tarafından bastırıldığını savunur. Ona göre bu dönemde Osmanlı toplumu Batı karşıtlığı, gelenekçilik, İslamcılık ve şeriatçılıkla tanımlanan bir gerileme yaşamıştır (1973, s. 308).

II. Abdülhamid’in itibarını iade etme çabaları 1946’lı yıllardan sonra liberalleşme yıllarında seyrek de olsa görünür olmaya başlamış, 1950’li yıllardan sonra basın üzerindeki kontrolün gevşemesiyle birlikte Türkiye’de II. Abdülhamid’i övücü ve savunmacı yazılar çıg gibi artmıştır (Karpat, 2022, ss. 217-222; bk. Danişmend, 1950). 1980’li yıllara kadar süren bu kutuplaştırıcı tarih anlatısı, alan yazınında II. Abdülhamid’i “Kızıl Sultan” ya da “Ulu Hakan” şeklinde kategorize eden bir ikilik üretmiştir. Ancak 1980’lerden itibaren gerek akademik tarih yazımındaki yaklaşımlarda gerekse de resmî ideolojinin ihtiyaçlarında ortaya çıkan dönüşümle birlikte, II. Abdülhamid dönemine karşı daha kapsamlı ve süreklilik vurgusu öne çıkan bir yaklaşım benimsenmiştir. Böylece “Kızıl Sultan / Ulu Hakan” ikiliği görece zayıflamış; yerine tarihsel süreklilik, modernleşme deneyimi ve devlet aklı gibi kavramsal çerçeveler geçmiştir. (Bk. Koloğlu, 2007; Shaw ve Shaw, 1976; Müftüoğlu, 2017). Bu görece dengeleyici söylem içinde dahi II. Abdülhamid, baskıcı yönleriyle anılmaya devam etmişse de (Bk. İrtəm, 1999) dış politika ve ekonomide Avrupa karşısında direnç gösterdiği, ekonomi politikalarının etkinliği ve merkezî yönetimin ortaya koyduğu kurumsal düzenlemelerin başarılı kısımları kabul edilmiştir. Bu bağlamda II. Abdülhamid figürüne daha sağduyulu bir yaklaşımla bakılması önerilmiştir (örneğin Akarlı, 1976; Quataert, 1987; Pamuk, 1994). Bu görüşler, siyasi sembollerin tek yönlü kullanımına karşı çok katmanlı bir analiz imkânı sunmuştur.

İslamcı damarın II. Abdülhamid’le kurduğu ilişki ise daha çetrefilli ve çelişkili bir seyir izlemiştir. II. Abdülhamid, İslamcı siyaseti benimsemiş olmasına rağmen Mehmet Akif, Said-i Nursi, Musa Kazım, Babanzade Ahmed Naim, Manastırlı İsmail Hakkı ve Elmalılı Hamdi Yazır gibi dönemin önde gelen İslamcı aydın ve ulemalarının büyük bir bölümü sistemli bir muhalefet üreterek “istibdat” kavramsallaştırmasına önemli ölçüde katkıda bulunmuşlardır. Kara, bu manada İslamcıların Türkçü, Batıcı ve laik kesimlerden tek farkının İslami sembol ve referansları daha fazla kullanmaktan ibaret olduğunu söyler (1994, s. 107). Ancak Karpat’a (2002, ss. 176, 219, 221, 230, 246) göre bu çelişki, II. Abdülhamid’in İslamcılığı Osmanlı Müslümanlarını bir arada tutmak için kullandığı modern bir araç olarak gören anlayışından kaynaklıdır. Öyle ki II. Abdülhamid en Avrupai sultandır ve onun döneminde eğitim, yönetim, iletişim ve ulaşım alanlarında gerçekleşen reformlar, toplumun iç dokusunu Tanzimat reformlarından çok daha derinden etkilemiştir. Sultan, son derece seküler bir yönetim ve yaşam tarzını benimsemiş ve iç ve dış politikalarında dogmatik dinî ilkelerden beslenmeyen pragmatik devlet mülahazalarına dayanmıştır. Karpat’a göre II. Abdülhamid’in şaraptan alınan ihracat vergisini kaldırması veya şampanya içmesi her iki alandaki seküler anlayışının yansımalarıdır. II. Abdülhamid Avrupa müziğini Türk müziğine tercih eden, Avrupalı sanatçıları sık sık saraya getirterek konser verdiren, tiyatro ve operaya düşkün bir padişah’tır. Ancak bu zihniyet bazı çevrelerde padişahın maddi refah ve eğlencenin günah olduğu görüşüyle çelişmiştir. Esasen dünyevilik meselesi çelişkili bir hâl almıştır. Halka mal olan ilerleme ve sekülerlik kavramının bir parçası olmasına karşın modernist entelijensiya onu izah ve tarif edememiş, dinî kurulu düzen ise onu materyalist ve ateist kodlara sahip görmüştür. Esasında II. Abdülhamid samimi bir dindar olmasına karşın İslamcı eylemleri pek azdır. 1892’de okullara din dersi koydurması, Kutsal Topraklar’daki yapıları tamir ettirmesi gibi halkın desteğini sağlamak için gerçekleştirdiği eylemler dindarlık gösterileri olarak telakki edilmiştir (2009, ss. 256-257). II. Abdülhamid’in dinî prensiplere gönderme yaparak otokratik mutlakiyetçi idaresini meşru kılma çabaları kendi içinde İslam hukukunu ihlal eden bir yöntemdir. Sonunda ulema da dâhil olmak üzere toplumun çoğunluğu bu politikalarla karşı çıkmıştır (Karpat, 2002, s. 101). II. Abdülhamid’in Osmanlı içi ve dışında Müslümanlar arasındaki birliği artırma gayretleri bir kesime göre İslam’a olan bağlılığının göstergesi iken bir diğer kesime göre yıkıcı bir panislamcı anlayışın yansıması olarak eleştirilmiştir. Dolayısıyla II. Abdülhamid ne içeride modernist, dindar ve İslamcı grupların ne de dışarıda müttefiklerinin onayını alabilmiştir.

İslamcı muhalefet, İttihat ve Terakki (İTC) deneyimiyle hayal kırıklığına uğrasa da bu durumun II. Abdülhamid’e istimdatta bulunan bir çağrıya yol açıp açmadığı tartışmalıdır. Ancak dikkat çekici bir kırılma, 1950’li yıllardan itibaren baş göstermiştir. Resmî tarihin hâlâ eleştirdiği bir figür olan II. Abdülhamid, bu kez dindar ve muhafazakâr çevreler tarafından “temize çekilmiş” ve giderek kutsallaştırılmıştır. Bu noktada, figürün siyasi değil, sembolik bir değere dönüştüğü ve toplumsal bellekte “yeni bir II. Abdülhamid” yaratıldığı söylenebilir. Bu dönüşümde en etkili isim, Necip Fazıl Kısakürek’tir. Kısakürek, birinci kuşak İslamcıların “müstebit” kavramsallaştırmasına karşı, “Ulu Hakan” imgesini bilinçli ve stratejik biçimde inşa etmiştir. Bu bağlamda II. Abdülhamid, İslamcılığın kaybettiği siyasal meşruiyeti temsil eden bir figürden, yeniden dirilişin sembolüne dönüştürülmüştür. Bu sembolizasyon Kısakürek’in ardından bir süreklilik göstererek devam etmiş İslamcı-dindar-muhafazakâr-mukaddesatçı damar tarafından da sahiplenilmiştir. Özellikle 2002 yılında AK Parti’nin iktidara gelişiyle birlikte, II. Abdülhamid sembolüne vurulan bu aşının tuttuğu, söz konusu sembolleştirmenin derinleşerek kurumsallaştığı görülmektedir. Nitekim “Ulu Hakan – Kızıl Sultan” ikiliği, sembolik kutuplaşmayı yeniden üretmenin etkili bir aracı ve tabanın birlikteliğini pekiştiren tarihsel bir dayanak olarak işlevsel hâle getirilmiştir. Bu bağlamda hem Cumhuriyetçi hem İslamcı gelenek içinde farklı dönemlerde farklı anlamlar yüklenen II. Abdülhamid figürü, yalnızca tarihsel bir kişilik değil, siyasal meşruiyet mücadelelerinin hafıza ekseninde yürütüldüğü bir sembole dönüşmüştür.

Bu çalışmanın amacı, II. Abdülhamid’in sembolik yükünün tartışılarak, bu sembollerin zaman içinde nasıl kırılıp yeniden kurulduğu ve güncel politik kutuplaşmalarla nasıl ilişkilendirildiğinin ortaya konmasıdır. Diğer yandan İslamcı ve dindar kesimde “ezelden beri böyleymiş” gibi kabul edilen II. Abdülhamid algısının, aslında çeşitli dönemsel kırılmalar yaşadığına dikkat çekilmesidir. Bu noktada erken dönem İslamcı aydın ve ulema kavramsallaştırmasının da izahı gerekmektedir. Karpat’a (2009, ss. 229-233) göre erken dönemde İslamcılar; Jön Türklerle ilişki içindeki devletçi İslamcılar, muhafazakâr saltanat yanlısı İslamcılar, radikal militan kanattaki İslamcılar, Türk-İslamcılar (ılımlı laik milliyetçiler) olarak tasnif edilmektedir. İslamcılarının modernist ve devletçi kanadını oluşturan ilk grubun en önemli temsilcisi Musa Kazım ve Said Halim Paşa’dır. Taşra eşrafı ile ittifak

kurmuş olan muhafazakâr saltanat yanlıları grubundaki en önemli isim Beyan-ül Hak dergisini çıkaran Mustafa Sabri'dir. İslamcılığın radikal kanadında Volkan gazetesi ile özdeşleşmiş olan Derviş Vahdedi gibi isimler ise devletin İslami esaslara dayanması ve şeriata uygun hareket edilmesi görüşünü savunmaktadır. Türk İslamcıları olarak bilinen grup, Ziya Gökalp ve çeşitli edebiyatçıların yanı sıra Ahmet Ağaoğlu gibi Rusya göçmeni önemli isimlerden oluşmaktadır. Bu modernist grup maddi ilerlemeden yanadır ve İslam'ı yol gösterici bir hukuk sisteminden çok toplumun manevi ve kültürel temeli olarak gören milliyetçilerdir.

Tüm İslamcı çevreye bütünlüklü olarak bakıldığında çoğunluğun ortak noktasının II. Abdülhamid karşıtlığı ve Meşrutiyet taraftarlığı olduğu dikkat çekicidir. Karpas, İslamcılar arasındaki en önemli grubun Sırat-ı Müstakim (daha sonra Sebilürreşad) çevresi olduğunu ifade etmiştir. İlmî ve modernist İslamcı çevrenin çoğunluğu bu grupta ve çoğu taşradan gelen bu insanlar hem geleneksel hem modern okullarda yetişmişlerdir (2009, s. 230). Bu bağlamda çalışmada bu grup ağırlıklı olmak üzere devletçi ve modernist kanadın da görüşlerine yer verilerek birinci kuşak İslamcı aydın ve ulemanın "istibdat" kavramsallaştırmasına katkıları tartışılacak, daha sonra "Ulu Hakan"'ın nasıl yeniden inşa edildiği üzerinde durulacaktır. Dahası söz konusu kırılma ve süreklilikler bağlamında, Cumhuriyet'e alternatif bir "altın çağ" yaratmak maksadıyla Abdülhamid'in güncel siyasette nasıl işlevsel hâle getirildiği irdelenerek sembolün güncel boyutu ortaya konacaktır.

Siyasal Sembolizme İlişkin Kavramsal Çerçeve

Sembol, tamamlayıcılık, temsil ve karşılıklı tanıma ilkelerine dayanmakta olup (Kaushik, 2001, s. 14) birbirini temsil eden biri soyut diğeri somut iki ayrı unsura ihtiyaç duyar (Balla, 2012, s. 20). Sembol vasıtasıyla soyut ve somut olan arasında ilişki kurularak kavranması güç olanı somutlaştırmaya yarayan yeni bir anlam üretimi ortaya çıkar. Moeschberger ve De Zalia'ya göre semboller, toplumsal değerlerin anlaşılması konusunda verili dünyanın bilişsel ve zihinsel süreçlerle kurgulanmasını sağlayan ana materyaller olarak önemli işlevlere sahiptir. Semboller ortak tarih aracılığıyla vurgulanan toplumsal bağlarla toplumsal bir bellek yaratarak kuşaklar arası iletişimi sağlar. Böylece toplumsal bütünlüğü sağlayarak duygusal sadakati yaratan unsurlardan biri hâline gelir. Diğer yandan semboller, toplumsal temsiller için değerlere etkide bulunarak kültürel anlatıları devam ettiren, bireyin toplumla ilişkilerinde kendilerini anlamlandırmaları için zihinsel bir algı filtresi (2014, s. 2), dünyayı kavramsal olarak anlamayı sağlayan epistemolojik idelerdir (Kaushik, 2001, s. 13).

Semboller toplumsal alanın pek çok alanında etkin biçimde zihinleri biçimlendirir. Dolayısıyla iktidarın da bir aracı olarak kullanıldığı, politik alanda kurucu olduğu ve ideolojileri görünürleştirerek kodladığı ifade edilebilir. Edelman'a göre siyasal sembolizm simge, imge ve anlatıların siyaset ve toplumsal hayatı anlamlandırmada oynadığı merkezî role vurgu yapar. Siyaset, yalnızca çıkar ve stratejilerle değil aynı zamanda toplumun kolektif anlam dünyasında biçimlenen sembollerle biçimlenerek büyük ölçüde semboller üzerinden yürür. Siyasal süreçler toplum tarafından genelde içerikleriyle değil bu içeriklerin temsil ettiği semboller aracılığıyla kavranır (1964, s. 6; 1971, ss. 9-15). Bu bağlamda siyaset, salt iktidarın dağıtımıyla ilgilenen rasyonel bir süreç olmaktan ziyade anlam üretimi, kimliğin inşası ve aidiyet duygusuyla ilişkili sembolik bir düzlemde süregider. Siyasal sembolizm söz konusu düzleme odaklanarak siyaseti sembol, imge, mit ve ritüeller üzerinden okur ve kolektif hayal gücünün biçimlendiği kültürel alanı kavramaya çalışır. Dahası siyasal figürlerin nasıl ve neden belirli biçimde temsil edildikleri, söz konusu temsillerin ideolojik işlevleri, toplumsal bellek ile siyasal tahayyül arasında nasıl bağ kurulduğunu anlamak bakımından analitik bir çerçeve olarak görev yapar.

Siyasal aktörler sembollerini dost düşman ayrımını yaratmak, rakiplerini şeytanlaştırmak, toplumsal bir bellek yaratmak ya da meşruiyet sağlamak için kullanabilirler. Böylece figürler, genellikle bir ideolojik yönelimin sembolik taşıyıcısı hâline dönüşürler. Bourdieu'ya göre semboller, yalnızca anlam taşıyıcıları değil iktidar ilişkilerinin yeniden üretildiği araçlardır. Bourdieu, sembolik iktidar ile siyasal temsilin yalnızca maddi boyutta değil kültürel ve algısal düzeyde de işlediğini vurgular. Hatta bir lider ya da anlatının etki nispeti, sahip olduğu maddi kaynaklardan ziyade çevresinde üretilen sembolik anlama bağlıdır. Toplumsal ilişkilerde dil ve semboller, iktidarın yeniden üretildiği alanlar olup iktidar bu sembolik alanda meşru hâle gelmektedir. Bu bağlamda bir siyasal figürün toplumdaki sembolik karşılığı onun siyasi etkisi ve gücünü somutlaştıran temel unsurlardan biridir (1991, ss.166-170).

Toplumsal semboller bireyin içinde bulunduğu topluma özgüdür. Toplumsal çevre ve kültürel bir gelenekten doğan anlam, tecrübe, imge ve düşünceler bir araya gelmekte, böylece semboller görüneni, söyleneni ve yapıları devamlı olarak değiştirerek, örtük veya belirgin biçimde temsil edip açıklamaktadır (Kaushik, 2001, ss. 13-14). Bu yönüyle semboller bize ait olduğumuz toplum hakkında fikir vererek öteki ile olan farkımızı belirgin hâle getirir. Her toplum kendi yarattığı sembollerle sosyal alanı biçimlendirirken siyasallaştırılmış olanı görünür kılmaktadır. Ancak diğer yandan bu çalışmada ele alınan II. Abdülhamid konusunda da açıkça anlaşılabileceği üzere, her ne kadar aynı toplumun içinden çıkmış olsalar da semboller üzerinde tüm toplum üyelerince uzlaşma sağlanamaz.

Semboller, yöneten-yönetilen ayrımının ortaya çıkması ile birlikte iktidarlar için meşruiyet sunma fonksiyonu üstlenmiş ve iktidarın kaynaklarına vurguda bulunmaya başlamıştır (Özbudun, 1997, s. 61). Bu anlamda çağdaş devletin vatandaşlarını kontrol etme ve iktidarını yönetebilmesi için kanun ve meşru şiddet yetkesinin yanı sıra sembolere ihtiyacı vardır. Özbudun’a göre ideolojiler simgelere yansır ve kendisine hayat biçimi, hukuki yapılanma, dünyevi literatür, örf ve âdetler gibi birçok dış vurum sahası bulur (1997, ss. 57- 61). Diğer bir deyişle ideolojiler, başlı başına sembolik kurgulardır. Siyasal söylemlerde kullanılan ve kurucu etkiye sahip olan simgelerin amacı yalnızca bir anlamı imlemek değil, mananın canlandırılması, korunması ve gerektiğinde düzeltilerek dönüştürülmesidir (Choudhury, 2004, s. 75).

Türkiye özelinde düşünüldüğünde II. Abdülhamid figürü siyasal iktidar ve ideolojik çevreler tarafından devamlı surette yeniden üretilmiş, dönem ve ideolojinin gereklerine göre dönüştürülmüş ve ideolojik polarizasyonun bir aracı görevi görmüştür. Thompson’un, sistemin tehlikeli olarak algılanması gereken farklı kesimlere ihtiyacı olduğu ve bu sayede endişelerin canlı tutulduğuna (2013, s. 9) yönelik tezi hatırlandığında, II. Abdülhamid’in Cumhuriyetin kurucu elitleri tarafından rejimin tehdidi unsuru olarak konumlandırıldığı ve geriye dönüşe dair endişelerin bu sayede diri tutulduğu söylenebilir. Bu bağlamda onun çevresinde inşa edilen söylemler Türkiye’de sağ-sol, laik-seküler, İslamcı-modernist gibi pek çok dikotomik ayrımın simgesel yeniden üretim alanına dönüşmüştür.

Cumhuriyetçi Anlatıda II. Abdülhamid: “Karanlık Bir Devrin Sembolü”

II. Abdülhamid, Osmanlı siyasi tarihinde derin izler bırakmış ancak bu izlerin anlamı tarihsel bağlam ve ideolojik konumlanışa göre farklı şekillerde yorumlanmıştır. Onun mirası, tıpkı Mithat Paşa ya da Adnan Menderes gibi tartışmalı figürlerde olduğu üzere, tarih ve siyaset arasındaki çelişkilerle yüklüdür. Bu tür tarihî şahsiyetlere yönelik tutumlar, bireyleri kaçınılmaz olarak belli bir politik pozisyona yaklaştırmaktadır. Nitekim II. Abdülhamid’e “Ulu Hakan” ya da “Kızıl Sultan” demek, doğrudan bir ideolojik tarafgirlik beyanı olarak okunur (Çetinsaya, 2008, ss. 137–149). Bu bağlamda II. Abdülhamid, Cumhuriyetin kurucu ilkeleriyle sembolik düzlemde karşıtlık gösteren bir figür olarak yeniden üretilmiş ve negatif bir siyasal sembol görevi görmüştür. Pierre Nora’nın (2006) hafıza mekânlarına atıfta bulunursak II. Abdülhamid, kolektif bellekte Cumhuriyetin kendisini tanımlarken kullandığı karşıt hafıza mekânlarından biridir. Dolayısıyla II. Abdülhamid dönemi korku, gericilik ve baskıyla imlenirken Cumhuriyet akılcılık, ilerleme ve özgürlük gibi kavramlarla sembolize edilmiştir. Karpat’a göre II. Abdülhamid’in otoriter ve merkeziyetçi tutumu – ki yazar istibdat kavramını daha az tercih etmektedir- anlaşılabilir bir durumdur. Sultan 1878’den sonra uluslararası arenada yalnız ve korumasız kalmış, içeride popülist-demokratik özlemler ve maddi iyileştirme taleplerinin yarattığı gerilimle, dışarıda ise İslam adına emperyalizme meydan okuyarak İngiliz ve Fransız öfkesiyle karşı karşıya kalmıştır (2022, ss. 240-244, 258-259). Ancak Cumhuriyetçi dogmatizm II. Abdülhamid’in konjonktürel zorunlu tercihlerini dikkate almadığı gibi, ilerici ve yenilikçi tüm hamlelerini görünmez kılmaya çalışmıştır (Karpat, 2009, s. 256). Ekonomik büyüme, idarede profesyonelleşme, toplumsal değişim, üst seviye meslek okulları açılması, bankacılık sistemleri, zirai sistemlerin yayılması, nüfus artışı, şehirleşme, ticari büyüme, modern basının gelişmesi, dış borçların istikrara kavuşması ve endüstrileşme bu dönemin önemli gelişmeleridir. Nitekim gerçek modernleşmenin ilk adımları ve modern Türkiye’nin tohumları bu dönemde atılmıştır (Karpat, 2022, s. 102). Tüm bunlara karşın sultan tek bir ölçütü yargılanmıştır; henüz iki kuşak önce adı hiç duyulmayan siyasi özgürlük ve dinî mutlakiyetçilik. İronik olansa II. Abdülhamid’in istibdat adına modern bir totaliter devletin örgütlenmiş çekirdeğini kurarak, Jön Türkler ve Cumhuriyet’e bunu genişletip incelterek kullanacakları bir miras bırakmış olmasıdır (Karpat, 2022, ss. 240-244, 258-259; Karpat, 2009, s. 256).

Diğer yandan II. Abdülhamid dönemi modernleşen bürokrasiyle ulema arasındaki güç dengesinin kırılıma uğradığı, panislamizmin devlet eliyle araçsallaştırıldığı ve yeni bir merkezî elitin oluştuğu evredir. Bu nedenle sultan, bu merkezî elitin de eleştirilerinin merkezinde yer almıştır (Karpas, 2009). Cumhuriyetçi anlatıda II. Abdülhamid dönemi “istibdat, meşrutiyet ve hürriyet, İttihad-ı İslam ve halifelik, din ve modernleşme” temaları etrafında tartışılmaktadır (Tekin, 2011, s. 41). Özellikle hürriyet karşıtlığı, Kanun-i Esasi’nin askıya alınması, basın üzerindeki sansür rejimi, hafiye teşkilatı üzerinden kurulan gözetim ağı, Mithat Paşa’nın sürgün edilerek şüpheli biçimde öldürülmesi, donanmanın Haliç’te çürümeye terk edilmesi ve 31 Mart Vakası’ndaki muhtemel sorumluluğu gibi argümanlar, bu sembolizasyonun merkezinde yer almıştır.

Erken Cumhuriyetin resmî tarih anlayışı II. Abdülhamid’i otoriter ve gerici bir figür olarak sunmuş; onu tahtan indiren Jön Türkler ve Cumhuriyet kadroları ise onu sansürcü ve mutlakîyetçi olarak konumlandırmıştır (Zürcher, 1999, s. 117). Dahası Meşrutiyetin Osmanlı’ya zarar vereceğini düşünerek (Bozdağ, 1975: 24) “hürriyet” “vatan”, “ihtilal”, “meşrutiyet” gibi kavramları dahi yasaklatan (Karal, 1983, ss. 412–414) bir padişah olarak sembolize edilmiştir. II. Abdülhamid, tebaasını kontrol etmek ve düşman korkusu nedeniyle raporlarını doğrudan kendisine veren, devletin güvenliğini sultanın güvenliğiyle özdeşleştiren sofistike bir hafiye şebekesi kurmuş (Karpas, 2022, ss. 237–238), kamuoyu yönetimi için hem basını hem hafiyeleri seferber etmiştir (Georgeon, 2006, ss. 183–186). Seyahat özgürlüğü dahi kısıtlanarak İstanbul’a giriş ve çıkışlar izne bağlanmıştır (Akşin, 1990, s. 69). Bu bağlamda Cumhuriyetçi anlatıda despotizmin kurumsal yönü olarak tasvir edilen II. Abdülhamid, düşünce özgürlüğüne karşıt bir sembol olarak çerçevelenmiş ve Cumhuriyetin aydınlanmacı yönü bu negatif karşıtlık üzerine inşa edilmiştir.

Cumhuriyetçi düşüncede II. Abdülhamid’i hedef alan bir diğer önemli unsur 31 Mart Vakası’dır. Ayaklanmanın faili konusunda farklı görüşler olsa da (Akşin vd., 2000, s. 29) II. Abdülhamid’in bu olayla ilişkilendirilmesi, onu “gerici kalkışmanın mimarı” olarak çerçeveleyen Cumhuriyetçi anlatıyı desteklemiş, Cumhuriyetin din eksenli kurduğu mesafeyi ideolojik alanda yeniden ürettiği bir kırılma noktası olmuştur. Rejimin ontolojik zıddı olarak işlev gören bu anlatı, ilerleyen dönemde laiklik ilkesinin gerekçelendirilmesinde merkezî bir rol oynamıştır.

Bir diğer eleştiri eksenini, dönemin önemli isimlerinden Mithat Paşa’nın sürgün edilerek şüpheli şekilde öldürülmesidir. Taif’e gönderilen Mithat Paşa ve Damat Mahmud Paşa’nın burada hastalıktan değil, boğularak öldürüldüğüne dair güçlü iddialar bulunmaktadır (Engin, 2018, ss. 70–71). Karpas’a göre Mithat Paşa 1876 yılında üç aylık süre içinde bir padişahı tahttan indirmek, iki padişahı tahta çıkarmak için şeyhülislamı suç ortağı olarak kullanmış ve Sultan Abdülaziz’i öldürmekten yargılanarak idam cezasına çarptırılmıştır. İdam cezasının ömür boyu hapse çevrilmesiyle sürgüne gönderilmişse de Taif zindanında öldürülmüştür (2022, ss. 230, 235). Mithat Paşa’nın ölümü muhalefetin tasfiyesiyle özdeşleşmiş, II. Abdülhamid’in doğrudan sorumlu tutulmasıysa onu “Katil Padişah” olarak sembolleştiren Cumhuriyetçi anlatıyı daha da pekiştirmiştir.

Donanmanın çürütülmesi meselesi, II. Abdülhamid’e yönelik eleştirilerin bir diğer temel dayanak noktası olmuştur. Sultan Abdülaziz döneminde kurulan ve dönemin en büyük ikinci donanması sayılan Osmanlı filosunun, II. Abdülhamid döneminde Haliç’te çürümeye terk edildiği ve deniz gücüne yatırım yapılmadığı ifade edilmiştir (Engin, 2018, s. 102). Donanmanın çürütülmesine yönelik anlatıyla padişahın askerî ve teknolojik modernizasyona direnç gösterdiği vurgulanarak Cumhuriyetin modernleşme hamlesinin anlamlı ve gerekli kılınması hedeflenmiştir. Böylece Cumhuriyetçi anlatıda II. Abdülhamid, sadece bir padişah değil, “karanlık bir devrin sembolü”, yeni toplumsal tahayyülün neye karşı inşa edildiğini gösteren bir “öteki” olarak işlev görmüş ve istibdat, sansür ve gericilik onun şahsında temsil edilmiştir.

Karşıt Görüşlerin Uzlaşısı: Erken Dönem İslamcı Düşüncede II. Abdülhamid

II. Abdülhamid’in tarihsel ve siyasal mirası, yalnızca Cumhuriyetçi anlatının değil, aynı zamanda erken dönem İslamcı düşüncenin de eleştirilerine konu olmuştur. II. Abdülhamid’e yönelen muhalefetin iki kaynağı vardı; ilki modern okullarda yetişen öğrenciler diğeri ise kırsal kesimdeki ulemadır. II. Abdülhamid mutlakîyetini Allah’ın emri olarak telakki etmiş, buna karşı çıkmayı da bir şer ve yozlaşma olarak nitelemiştir. Ancak sultan hiçbir zaman mutlakîyetinin neden ve nasıl İslam tarafından onaylandığını ikna edici bir surette izah edememiştir. Dolayısıyla hem Batıcılar hem de 1908’den sonra ilmiye olarak nitelenen İslamcılar 1908 Devrimini, II. Abdülhamid’in mutlak yönetimine karşı gerçekleşen özgürlükçü bir hareket olarak görmüşlerdir. Bu bağlamda Musa Kazım,

Erbilli Mehmed Esad ve Şevki Celaledin gibi taşrada yaşayan çok sayıda ulema ve Bektaşî ve Kadiri'nin yanı sıra Raşid Rida ve II. Abdülhamid el-Zahravi gibi önde gelen İslam düşünürleri, II. Abdülhamid'in halifeliği bir baskı aracına dönüştürdüğü hükmüne varmışlardır (Karpas, 2009, s. 228; Karpas, 2022, s. 221). Burada dikkat çekici olan, ideolojik eğilimleri farklı olmasına rağmen İslamcı aydın ve ulema ile Cumhuriyetçi modernleşmeci çevrelerin padişaha yönelik benzer sembolik kodlar üretmiş olmasıdır. Her ne kadar bu iki grup farklı kaynaklardan beslense de erken dönem İslamcılarının eleştirileri İslam'ın adalet, şûra ve meşveret ilkelerine dayanırken istibdat, meşrutiyet karşıtlığı ve hürriyet gibi kavramlar her iki damar için ortak eleştiri zeminini oluşturmuştur. Böylece İslamcı ve Cumhuriyetçi ideolojik hatlar, padişaha karşı sembolik düzeyde, geçici de olsa eleştirel bir uzlaşma geliştirmiştir.

Söz konusu uzlaşma erken dönem İslamcı düşünce geleneği içinde sembolik isimler üzerinden takip edilebilmektedir. Bu manada karşımıza çıkan en dikkat çekici isim Mehmet Akif Ersoy'dur. Cumhuriyetçi söylem ile örtüşen, sembolik düzlemde konumlandırılabilir nadir örneklerden biri olan Akif ile II. Abdülhamid'in ilişkisi, bugün dahi İslamcı/dindar damar içinde güncel bir mesele olarak çok çeşitli vesilelerle gündem edilmektedir.

Akif, II. Abdülhamid karşıtlığı bakımından İslamcı damar içinde en sert tavrı alan isimdir. Kuntay'a göre sultana yalnızca öfke değil, fiziksel bir tiksinti de duymaktadır (1986, s. 38). II. Abdülhamid'i önce övüp, sonra eleştirenlerden farklı olarak Akif'in duruşu baştan sona değişmez. Okay, Safahat öncesi şiirlerde bile padişaha yönelik tek bir övgü dizesi bulunmamasını bununla açıklar (1989, ss. 16–31). Akif'in öncülüğündeki Sırat-ı Müstakim ve Sebilürreşad dergileri (1908–1925) de istibdada karşı çıkan ve Meşrutiyeti savunan bir çizgide durmuştur. Uludağ'a göre Akif, II. Abdülhamid'i İslam inkılabının önünde bir engel sayar; “İnkılâb istiyorum ben de fakat Abduh gibi” diyen Akif ile inkılapları tehdit gören II. Abdülhamid'in uzlaşması mümkün değildir (2008, ss. 136–148).

Meşrutiyetin ilanını *Sırat-ı Müstakim*'de “Bağırın haydi çocuklar..., Yaşasın hürriyet” (1909, s. 324) diye selamlayan Akif'in eleştirileri, özellikle “İstibdat” şiirinde yoğunlaşmıştır. II. Abdülhamid dönemi, millete kanlı bir kâbus yaşatan, zulüm ve duraklama dönemi olarak betimlenerek padişah, “melun”, “şeytandan beter” sıfatlarıyla ağır şekilde eleştirilmektedir. II. Abdülhamid devri, geçmiş şanlı ve zaferle dolu milletin kalbinden sökülmeyecek, kirli anılar bırakan bir duraksama ve baskı dönemi olarak sembolize edilmektedir. Yine II. Abdülhamid'den “lanetli, şeytanın ruhuna rahmet okutan, kanlı kâbus, melun” gibi ifadelerle bahsedilen şiirin dili yoğun tenkit içermektedir (Ersoy, 2015, s. 87). Akif padişahın kuşkucu mizacını ve aydınlara yönelik baskıcı tutumunu eleştirir. Vatansever, onurlu ve haysiyet sahibi kim varsa “canî” ilan edilmiş; ya sürgüne gönderilmiş ya hapsedilmiş hatta binlerce masum katledilmiştir. Akif'e göre bu karanlık dönemden çıkışın tek yolu hürriyettir. Şair, bu dönemi “otuz üç yıl süren bir zillet”, “milletin başına gelmiş bir felaket” ve “ibret alınması gereken bir devre” olarak tanımlar (Ersoy, 2015, s. 87). Bu bağlamda Akif'in eleştirileri yalnızca bireysel bir otorite figürüne değil onun temsil ettiğini düşündüğü istibdat rejimine karşı geliştirilmiş köklü bir eleştiri olup Abdülhamid baskı, adaletsizlik ve keyfiliğin simgesi hâline gelir. Dahası padişahı eleştirel kolektif hafızada olumsuz bir anıta dönüştürerek, İslamcı tahayyül içindeki adalet, hürriyet ve meşveret ideallerinin ihlali olarak konumlandırır.

Akif, bir diğer bölümde istibdadı masumiyetin bastırılması üzerinden sembolleştirerek despotizmi teşhir eder. II. Abdülhamid dönemine dair bir sahnede, gece vakti bir çığlık duyduğunu ve koşarak gittiğinde, on adamın bir fakiri sürükleyerek götürdüğünü anlatır. Suçu, Velihaht Mehmet Reşat'ın kilercisiyle uzaktan hısımlı olması ve selam göndermesidir. “Köpek sürüsü gibi” ifadesiyle baskının vahşiliğini betimlerken halkın korkuyla sindirildiği, ses çıkaramaz hâle geldiği mesajı verilir. Akif, kendisinin de susmak zorunda kaldığını söyleyerek bu tabloyu Kur'an ve Tanrı'nın sesinin kısılması metaforuyla derinleştirir (2015, ss. 88-92). Böylece II. Abdülhamid sistematik baskı, korku ve keyfîlik rejiminin sembolü olarak temsil edilirken, kolektif hafızada bir korku dönemi olarak kodlanmakta, bireysel bir trajediden yola çıkılarak siyasal düzene yöneltilen geniş bir eleştiri mahiyeti taşımaktadır.

Akif, II. Abdülhamid'in etrafındaki yöneticileri alaycı ifadelerle tasvir eder: “Küçük işlerle uğraşan paşa, korkuluk gibi, kemik kafalı, ocak süpürgesine benzeyen sakallı, yılan bakışlı şebek...” (Ersoy, 2015, s. 91). Akif'in II. Abdülhamid'in şahsına yönelik eleştirileri de oldukça keskindir. *Köse İmam* şiirindeki “Gölgesinden bile korkup bağırın bir ödek / 33 yıl bizi korkuttu şeriat diyerek” dizeleri bu tutumun çarpıcı örneklerindendir (Ersoy, 2015, s. 122). Akif, II. Abdülhamid'in dindar olduğunu da düşünmez. Yıldız Sarayı'ndaki Kur'an tilavetlerini, padişahın

halkın dinî duygularını istismar etme aracı olarak değerlendirirken, bu tür ritüellerin dindarane değil, siyasi amaçlı olduğunu belirtir (Mehmet Akif, 1910: 162). *Süleymaniye Kürsüsünde* şiirinde ise din ve saltanat adına yapılanları “maskaralık” olarak niteler; halktan kopuk, perde arkasına saklanan bir padişah figürünü eleştirir (Ersoy, 2015, s. 148). *Köse İmam* şiirinde camide binlerce askerin sultanı koruması ve törensel harcamalar israf olarak sunulur (Ersoy, 2015, s. 122). Bu dizelerde yalnızca siyasi uygulamalara değil aynı zamanda dinin temsil biçimine, sultanın halkla kurduğu ilişkiye gönderme vardır. Şiirlerinde yer alan figüratif anlatımlarla padişah, İslam adına istibdadı meşrulaştıran bir geçmişin temsilcisidir. Bu geçmiş, dinin araçsallaştırıldığı ve kamu vicdanının bastırıldığı bir devre olarak yansıtılır. Akif bu sembolik inşada padişahı “dindar bir zalim” olarak çelişkili bir imajla betimleyerek dinin suretiyle zulmün pratiğini örten bir siyasal figüre dönüştürür.

Erken dönem İslamcı damarın muhalefeti yalnızca Mehmet Akif’le sınırlı değildir. Bir diğer isim Meşrutiyeti, Cumhuriyeti hatta çok partili dönemi yaşayan ve Meşrutiyetin ilan edilmesinde aktif rol alan Said-i Nursi’dir. Said-i Nursi istibdadı tahakküm, keyfi muamele, tek kişinin yönetimi, zulmün temeli, insanlığın mahvedicisi, kuvvete dayalı zor kullanım ve suistimale müsait bir zemin olarak nitelemiş (2013b, ss. 82-83), II. Abdülhamid’in tahtta kaldığı dönemi Devr-i İstibdat olarak tanımlamıştır (Nursi, 2013a, s. 180). Nursi’nin II. Abdülhamid’e eleştirisinin temelinde Doğu bölgesinde hayata geçirme hayali olan Mederesetu’z-Zehra fikri vardır. Burada eğitim ve öğretimi yaygınlaştırmak, Van, Bitlis ve Diyarbakır’da üniversiteler açmak için 1907’de İstanbul’a gelmiş (Nursi, 2013a, s. 167; Şahiner, 2004, ss. 84-85) ancak II. Abdülhamid’den beklediği desteği görememiştir. Ona göre İstanbul, insanların birbirinden ürküp kaçtığı ve nefret ettiği, medeni libas giymiş vahşi bir adama benzemektedir. Bu bağlamda Osmanlı’da çevrenin hastalıkları merkezin hasta olmasına (Nursi, 2013b, s. 20; Şahiner, 2004, s. 90) bağlanarak merkezî yönetim, periferinin taleplerine karşı duyarsız bir güç odağı olarak temsil edilmiştir. İstanbul’un medeni libas giymiş vahşi bir adama benzetilmesi ve sarayın merkeze dair çürüklüğü imlemesi, merkez-çevre geriliminin sembolik bir ifadesidir. Böylece II. Abdülhamid, değişime direnç gösteren, halkın taleplerini bastıran, ilim ve özgürlük isteğine ket vuran bir simgeye dönüşmüştür.

Said-i Nursi saraya yönelttiği talep ve eleştirileri neticesinde önce tımarhaneye gönderildiğini, ardından da hapsedildiğini aktarmaktadır. Sultanın kendisine teklif ettiği maaş ve ihsan denilen rüşvet ve hakk-ı sükûtunu reddettiği, milletin adına leke sürmediği, aklını feda ettiği, hürriyetini terk etmediği ve sultana boyun eğmediğine (2013a, s. 167) dair ifadeleri, rejimin siyasi etik bakımından taşıdığı yozlaşma anlatısını pekiştirmektedir. Bu bağlamda II. Abdülhamid, Nursi düşüncesinde hem ahlaki dezenformasyonun hem de siyasal baskının simgesi olup devrin iktidar anlayışına karşı geliştirilen alternatif İslamcı bir siyasal ahlak tahayyülüdür. Said’in, meşrutî yönetim ile şeriat arasında gerçek bir ilişki kurarak, İslam dünyasının geri kalmasının nedenlerinden birini, sâri hastalıklar gibi yayılan istibdada bağlaması (Nursi, 2013b, s. 41), onu İslam dünyasının geri kalmasının metaforik kaynağına dönüştürdüğünün göstergesidir.

Said-i Nursi, II. Abdülhamid’i vehimli, heveslerine kapılan, tedirgin ve kararsız biri olarak eleştirir ve halkın hâlini anlayamayan, yerinde mahpus gibi oturan biri olduğunu ifade eder (2013b, s. 84). Meşrutiyeti ise “devlete ebedî varlık kazandıran, insanları hayvanlıktan kurtaran ve tüm insanlığın mutluluk sebebi” olarak görür. Nursi, meşrutiyeti bilgi, irfan ve Allah’ı tanıma ile imler; sevgi ve muhabbet temelinde inşa edilen bir yönetim olarak değerlendirir. Kanunların egemen olduğu bu sistemde her birey “birey padişah” sayılır diyerek herkesi meşrutiyeti savunmaya ve “tam insan olmayı” dilemeye çağırır (2004, ss. 83, 94). Said’in, meşrutiyeti Kur’an’la özdeşleştirilmesi ve bireyleri padişahlaştıran bir yönetim şekli olarak yüceltmesi, siyasal sembolizmin ideal tip üretmesine bir örnektir. Dahası meşrutiyete tam insan olma vasfı yüklenmesi, onun insanlık ve ahlak idealiyle yüklü semboller olarak inşa edildiğinin göstergesidir. Bu bağlamda II. Abdülhamid’e istibdadın sembolik yükünü taşımak düşerken İslam’ın özüne ve ahlaki üstünlüğüne meşrutî yönetim denk düşmektedir. Söz konusu düalete, siyasal sembolizmin anahtar kavramlarından olan “iyi”ye karşı “kötü” figürlerle anlam üretme dinamiğinin etkili bir örneğidir.

Said-i Nursi’ye göre, şeriat çerçevesinde yaşanan hürriyet, İslam’a en uygun yönetim biçimi olan cumhuriyettir. Ancak bu cumhuriyet, Batı’dan alınan bir form değil, İslami daire içindedir (2013a, s. 119). Meşrutiyet’in ilanından sonra Sultanahmet Meydanı’nda verdiği “Hürriyet’e Hitap” nutkunda, II. Abdülhamid’e yönelik eleştirilerini artırırken meşrutiyete coşku ve övgüyle yaklaşır, onu Osmanlı’nın otuz yıllık sabrının sonunda cennetin kapılarının açıldığı bir kıyamet olarak tasvir eder. Ona göre hürriyetin gelişiyse pek çok medeniyet

canlanmış ve Doğu zulüm altında kalmaktan kurtulmuştur. Yeni yönetimin başarılı olacağına emindir, nitekim “beşikte iken konuştu” ayetinin sırrına erecek ve bir anda tekâmül edecektir. Kötülüklerin Azrail’ine benzettiği Kanun-i Esasi ile yüz yıl geriden gelen ilerlemenin başlayacağını, peygamber mucizesiyle Avrupalılarla yarışılabilceğini belirtir (Nursi, 2013a, s. 119). Said’e göre II. Abdülhamid’in yönetimi karanlık, kısıtlayıcı ve durağan bir devir iken Meşrutiyet, mukaddes bir dirilişin simgesi olup, kışın ardından bahar, nurlanma, ilahi bir kurtuluş, medeniyetin yeniden doğuşu ve hürriyetin cenneti olarak yüceltilmiştir. Said’in siyasi olayları metafizik bir düzleme taşıması dikkat çekicidir. Meşrutiyeti cennet kapısı, Kanun-i Esasi’yi kötülüklerin Azrail’i olarak tasvir etmesi yönetim biçimlerine dinî ve ahlaki kodlar yüklediğinin göstergesidir. Bu sembolleştirme, İslam ile siyasal modernleşme arasındaki gerilimi uzlaştırma gayreti olarak da okunabilir.

Said-i Nursi ve Mehmet Akif gibi dönemin sembolik isimlerinin II. Abdülhamid’e yönelik düşünceleri, İslamcılığın erken dönem siyasal tahayyülünün sınırlarını çizmiştir. Bu bağlamda iki isimden de farklı olarak, yönetimde önemli görevler yürütmüş bir diğer önemli İslamcı düşünür olan Said Halim Paşa’nın da ortak eleştirel çizgide durduğu ifade edilebilir. Ancak Paşa’nın, İslamcı düşüncenin elit isimleri arasında sayılması ve İTC içinde etkin olması onu ayrı bir yerde konumlandırmaktadır.

Paşa, cemiyetle ilişkisi nedeniyle II. Abdülhamid tarafından takip edilip yalı baskınına uğramış, önce Avrupa sonra Mısır’a gitmiştir. Meşrutiyet’in yeniden ilanıyla İstanbul’a dönerek sadrazam olmuştur. İTC’ye maddi ve manevi destek vermiştir. Ancak Paşa, tipik bir ittihatçı olmayıp cemiyette fazla etkisi yoktur (Bostan, 1992; 2019; Bülbül, 1994, ss. 45-48; Kara, 1997, s. 157). Said Halim Paşa, II. Abdülhamid’i özgürlüklerin önündeki engel olarak görmüş, onun dönemini istibdat saymış ve meşrutiyetin daha İslami olduğunu savunmuştur. İTC’nin sorunlu yönetiminde de II. Abdülhamid’in hatalarının önemli ölçüde payı olduğunu belirtmiştir (1998, ss. 21-33). Said Halim Paşa, istibdadı eleştirmesine rağmen padişahı tüm sorunların kaynağı, hürriyeti de tüm sorunların çözümü olarak görmez. Onun yaklaşımı temkinli fakat eleştireldir. Ancak yine de Anayasa’nın muhtevasına ve Meşrutiyet’in kurumlarına yönelttiği tüm eleştirilere karşın meşrutiyetten başka bir yönetim biçiminin bize uygun olmadığını ifade eder (1998, ss. 21- 29). Bu bağlamda Paşa, eleştirilerini kişiselleştirmekten ziyade yönetim biçimine yönelir. Hürriyeti her derde deva olarak görmemesi, siyasi sembollere karşı mesafeli ve rasyonel bir tutum takındığını gösterse de meşrutiyeti nihai bir çözüm olarak görmesi onu II. Abdülhamid karşıtı İslamcı sembolizm içinde konumlandırır.

Said Halim Paşa Meşrutiyet, Tanzimat ve Kanun-i Esasi’yi sosyolojik bir yaklaşımla analiz etmiştir. Meşrutiyet’in kurumlarına eleştirel yaklaşmış, anayasa ve meşrutî yönetimin toplumun gerçeklerinden kopuk olduğu ve Batı’nın deneyimlerinden devşirildiğini ifade etmiştir. Ona göre Kanun-i Esasi, toplumun seviyesine ve siyasal yapısına uygun değildir. Osmanlı ile Batı arasına net bir sınır çizerek bu uyumsuzluk düşüncesini derinleştirir. Osmanlı’da burjuva ve ayrıcalıklı sınıfların olmaması, sınıf çatışması yaşanmaması ve demokrasi imkânı gibi konuları irdeledikten sonra iki toplumun aynı araçlarla yönetilemeyeceği fikrine varır. Batı, demokrasi, aristokrasi ve ayrıcalıklı sınıflar aracılığıyla uygun koşullarını üretmiştir. Ancak Osmanlı’da sınıflar olmadığından demokrasinin, parlamento ya da senatonun yeşerebileceği bir zemin oluşmamıştır. Dahası eşitlik ve hürriyet gibi evrensel sayılan kavramların İslam’da anlamı bambaşkadır (1998, ss. 9-29). Paşa’nın siyasi sembollere yaklaşımı entelektüel bir derinliğe sahip olduğunu gösterirken onu erken dönem İslamcı düşünce içinde daha teorik ve sistematik bir pozisyona yerleştirir. İstibdadı kişisel bir temsil olarak değil, Batı’dan devşirilen bir anayasal düzenin başarısız uygulamaları bağlamında değerlendirmektedir. Bu yaklaşımı ile Paşa, sembolik kutuplaşmaya dayanan indirgenmiş karşıtlığın ötesine geçerek sembollerin ardındaki sosyolojik ve yapısal gerçekliğe odaklanmaktadır. Böylece meşrutiyet ve anayasanın Osmanlı’da köksüzlüğün ve yüzeyselliğin taşıyıcısı olduğuna vurgu yaparak evrensel değil bağlamsal bir okuma ortaya koymuştur.

Said Halim Paşa’ya göre Meşrutiyet bir araca dönüşmüştür. Meşrutiyet’in mutlaklaştırılması üzerinden eleştirilerini, Tanzimat’tan başlatarak elitlere yönelir. Tanzimat’ı Osmanlı’yı yok eden ve İslam’dan uzaklaştıran manevi bir anarşi olarak nitelerken Tanzimat elitlerinin anayasal bir düzeni değil kendi çıkarlarını hedeflediklerini ileri sürer. Aynı hatayı Kanun-i Esasi’yi hazırlayıp ilan edenler de yapmış ve bu, bir hatalar silsilesi olarak devam etmiştir. Bu bağlamda ister yanında ister karşısında dursun, toplumun gerçekleri ve meselenin esaslarını görmezden gelenler, başka bir düzensizliğe sebep olma pahasına Meşrutiyet’i mutlaklaştırmıştır. Bu nedenle II. Abdülhamid’i eleştirerek iktidara gelenler bir başka istibdadın kurucusu olmuşlardır (Said Halim Paşa, 2019, ss.

31, 35, 89, 367). Dolayısıyla, meşrutiyetin sembolik içeriğinden kopararak araçsallaştırıldığını vurgulayarak kavramsal bir sorgulama geliştirir. Gerçekliği dışlayarak tek bir kavrama mutlak anlam yüklemenin, yeni bir istibdadı doğurabileceğini söyler. Böylece yalnızca II. Abdülhamid değil, muhalif meşrutiyetçilerin de sembolik düzlemdeki tutarsızlığını eleştirir.

Aynı damarın farklı isimleri ile örneklerin sayısını artırmak mümkündür. Ayasofya Camisi Vaizi Manastırlı İsmail Hakkı, Şeyhülislam Musa Kazım ya da Babanzade Naim gibi konuyla ilgili görüşlerine çokça yer verilmeyen ancak dönemleri bakımından oldukça önemli isimler de benzer çizgidedir. Örneğin İsmail Hakkı'nın Ayasofya Camisi'nde verdiği vaazlar, II. Abdülhamid rejiminin "istibdat" kavramı üzerinden simgeleştirilmesinde oldukça etkili olmuştur.

Manastırlı'ya göre Kanun-i Esasi, ilahi bir nitelik taşır. Meşrutiyetin uygulanması yalnızca siyasi bir reform değil, Kur'an'ın ruhuna uygun bir zorunluluktur. İstibdadın sona ermesi için gökte melekler, yerde insanlar birlikte çaba göstermiştir. Devletin devamlılığı meşrutiyetin gelmesine bağlı olup İTC'nin amacı zulmü ortadan kaldırmaktır. İstibdadı "insanların birer hayvan yerine konduğu, fikir ve seyahat hürriyetinin olmadığı, mülevves bir hafiyenin jurnaline maruz kalmanın normal olduğu" bir rejim olarak sembolize eder. II. Abdülhamid'e atfen ise "ümmete musallat olanlar, melun, zalim, kendini mâlikü'l-arz zanneden, Şeddâdları geçenler, Firavunlara meydan okuyanlar, Karun gibi, ne Allah'ı ne Peygamber'i tanır, payidar kalacakmış gibi istediği gibi asar keser" şeklinde tasvir ederek ideolojik bir kötülük figürüne dönüştürür. Meşrutiyet'i "karanlıklar aydınlığa ulaşmış, masumlar zindanlardan çıkmış, Allah azamet ve celalini göstermiştir" şeklinde tasvir eder (Manastırlı İsmail Hakkı, 1908a, ss. 10-11, Manastırlı İsmail Hakkı, 1908b, ss. 95-99, Manastırlı İsmail Hakkı, 1908c, s. 224). Böylece meşrutiyeti "aydınlanma", "kurtuluş" ve "adalet" sembolü olarak toplumsal hafızaya yerleştirir. Ona göre meşrutiyet, yalnızca siyasi değil aynı zamanda kutsal ve ilahi bir dönüşüm, manevi bir kurtuluş projesidir.

Şeyhülislam Musa Kazım da İslam dünyasının başına gelen yegâne felaketin, "gayri meşru bir yönetim tarzı" olarak nitelediği istibdat olduğu konusunda hemfikir. Hürriyetin başıboşluk anlamına gelmediğini, toplumun kabul ettiği din, hukuk ve gelenekler çerçevesinde şekillendiğini ifade ederek (Musa Kazım, 1908, s. 1) hürriyetin dinî, hukuki ve geleneksel sınırlar içinde anlam bulması gerektiğini vurgular. Ona göre Meşrutiyet, yalnızca bir yönetim biçimi değil, İslam'ın meşveret ilkesine dayanan meşru bir yapı olarak Osmanlı'yı yıkımdan koruyan işlevsel bir araçtır. Babanzade Ahmed Naim'in Meşrutiyet'e bakışı ise iyimser ve coşkulu bir yorumu temsil eder. İstibdadın sona ermesini sevinçle karşılayan Babanzade, Meşrutiyet'i özgürlük, güven ve mutluluğun kaynağı olarak görür. Hürriyetin ilanını, âdeta cennetten bir sahne, kulaklara ulaşan neşeli bir nida ve kalpleri ferahlatan bir müjde olarak tasvir eder. Babanzade, gelecekte oldukça emindir. Meşrutiyetin ilan edilmesi ile hayat yolunda güller gülistanlar açacak, her adım mutluluk karargâhı olacak ve varılacak her durakta güven olacaktır (2018, s. 343). Erken dönem İslamcı düşüncedeki örneklerin sayısını hapis ve sürgün hayatı yaşayan, tutukluluk ve sürgün yıllarına ait gözlemlerini "İstibdâdın Vahşetleri Yahut Bir Fedâînin Ölümü Üç Perdelik Facia" (1910) ile yazıya döken ve ateşli bir muhalif olan Filibeli Ahmed Hilmi ile; şiddetini ise II. Abdülhamid'in hal fetvasını veren (Yavuz, 1995) Elmalılı Hamdi üzerinden pekiştirebiliriz.

Özellikle Sırat-ı Mustakim¹ dergisi Mehmet Akif, Manastırlı İsmail Hakkı, İskilipli Atıf, Ahmed Naim, Musa Kazım gibi dönemin önemli İslamcı aydın ve alimleriyle birlikte İTC'yi desteklemiş ve II. Abdülhamid'e muhalefet etmiştir. Mecmua ve dolayısıyla temsil ettiği damar, İslami referansları yoğun biçimde kullanarak meşrutiyete dindar kesimin desteğini sağlamak istemiştir. Meşrutiyete dayanak olarak "meşveret" ve "şûra" ilkelerini göstermişler, İttihad-ı İslam, meşveret, din ve yenileşme gibi konular üzerinden meşrutiyetin dinî açıdan meşru olduğunu ispat etmeye çalışmışlardır. Örneğin Mecmua'da, II. Abdülhamid'e karşı ilk ayaklanmayı başlatan Niyazi Bey'den "fazilet ve hürriyet kahramanı" olarak bahsedilmektedir (Sırat-ı Müstakim, 1909, s. 85). II. Abdülhamid'in halinden sonra basılan 3 Mayıs 1909 tarihli sayıda, hal fetvasına yer verilmiştir.² 31 Mart Vakası, ilahi bir bağış olarak kazanılan hürriyeti, ellerinden almak isteyen "darbe-i istibdâd" olarak nitelenirken, "sûreten dînî, hakikatde ise siyâsî ve irticâ'î" olarak görülmüş ve olayın sorumlusunun, bizzat 10 Temmuz İnkılabının intikamını millettten almak isteyen sultan olduğu ileri sürülmüştür (Sırat-ı Müstakim, 3 Mayıs 1909).

¹Sırat-ı Müstakim dergisinin ilk sayısı, 27 Ağustos 1908 tarihinde yani Meşrutiyet'in ilanından otuz beş gün sonra yayımlanmıştır. Hatta derginin kuruluş tarihi ilk başlarda sembolik olarak 11 Temmuz 1324 yani Meşrutiyet'in ilanının ertesi günü yazılmıştır. Sırat-ı Müstakim dergisi, 8 Mart 1912 tarihli 183. Nüshasından sonra *Sebilü'r-reşâd* ismiyle yayımlanmaya başlamıştır.

²Derginin hal fetvasının ardından yazmış olduğu değerlendirme yazısından bir kesit; ...*Cenâb-ı Hak'a yüz bin şükür olsun hamiyet-i sahiha ile darabân eden müslüman kalblerini ezen o müz'ic kabûs-i istibdâdın devr-i saltanatı çok sürmedi. Tamâm on beş gün içinde zâlimin de, idâre-i zâlimenin de hâk-i helâk içinde gâitân olduğunu görmekte karîrî'l-ayn olduk...* (Sırat-ı Müstakim, 3 Mayıs 1909, ss. 115-117).

Dergiye göre II. Abdülhamid'in din ve devlete en ufak bir hizmeti olmayıp neredeyse İslam'ın yok olmasına neden olacaktır. Dinî kitapları yaktığı, Kunut duasının okunmasını yasaklamaya teşebbüs ettiği gibi örnekler üzerinden padişahın şeriata aykırı davrandığı ileri sürülmektedir (Sırat-ı Müstakim, 3 Mayıs 1909). Derginin yoğun olarak eleştirdiği bir diğer husus, casusluk ve hafiye teşkilatları olmuştur. Konuyla ilgili Manastırlı İsmâil Hakkı imzasıyla yazılar yazılmış, casusluk ve hafiyelik “sıfat-ı la'îne” olarak nitelendirilmiştir (Manastırlı İsmail Hakkı, 1909).

Mecmuada II. Abdülhamid'in halinden sonra Hindistan ve Arap dünyasından II. Abdülhamid lehine ve İTC aleyhine yazılan yazılara savunma ve tenkit yazıları yazıldığı dikkat çekmektedir.³ Örneğin el-Menar mecmuasında yazılan cevabi bir yazı, Sırat-ı Müstakim'e iktibas edilmiş; II. Abdülhamid'in şarapların en lezzetlisini içtiği, dolabının şampanya ve konyak ile dolu olduğu, şehvete düşkün olduğu yönünde ağır tenkitlere yer verilmiştir. Buna göre II. Abdülhamid İslam'a ihanet etmiş, milletin helakini göze almış, hatta Şûra ayetini çıkarmak isteyerek Kur'an'ı dahi tahrif etmeye niyet etmiştir (Sırat-ı Müstakim, Temmuz 1909, ss. 241-243). Dolayısıyla birinci kuşak İslamcı ulema ve aydının, Sırat-ı Müstakim çevresinde paylaştıkları görüşleri değerlendirildiğinde dönemin hâkim düşüncesi olan anayasa romantizmini paylaştıkları, padişahı tüm kötülüklerin kaynağı, meşrutiyeti ise tek çözüm olarak gördükleri neredeyse açıktır.

Necip Fazıl Kısakürek'le Sembolün Dönüşümü: “Ulu Hakan”ın İnşası

II. Abdülhamid'in bir sembol olarak “Kızıl Sultan”dan “Ulu Hakan”a dönüşümü sürecinde, Büyük Doğu dergisi ve Necip Fazıl Kısakürek'in etkili müdahalesi önemli bir yer tutmaktadır. Söz konusu müdahale, hem erken dönem İslamcı düşüncede hem de Cumhuriyet Dönemi hafızasının yeniden inşasında belirleyici bir kırılmayı temsil eder. II. Abdülhamid'e büyük ölçüde hayranlık duyan Kısakürek, külliyyatının önemli bir kısmını II. Abdülhamid'e methiye yazımına ayırmış, Rıza Tevfik'in "Sultan II. Abdülhamid Han'ın Ruhaniyetinden İstimdat" başlıklı şiirini Büyük Doğu'da yayımladığı gerekçesiyle Türklüğü aşağılamak ve saltanatı övmek suçlamasıyla hapis cezasına çarptırılmıştır.

Kısakürek'in Meşrutiyet'e yönelik tahkiri, II. Abdülhamid'i taltifiyle ters orantılıdır. Tanzimat'ı toplumu köklerinden, özellikle İslam'dan koparma projesi olarak gören Kısakürek, Meşrutiyet'i onun devamı ve ikinci dalgası olarak değerlendirir. Ona göre Meşrutiyet, “Makedonya kabadayılarının ruhuna gem takmış ve kör hamlelerini istismara yol bulmuş teşkilatlı bir Masonluğun, Yahudiliğin ve dönmeliğin eseridir” (2009a, s. 62; 2015a, ss. 152-153). Meşrutiyet toplum ahlakının bozulması, sanat ve edebiyattaki ucuzluk, nesil çatışmaları, Batılı yaşam tarzına öykünme, kadınların açılması, fuhşun yayılması ve kimlik kaybı gibi pek çok sorunun kaynağıdır (Kısakürek, 2015a, ss. 152–153; Dedektif X Bir, 1959, ss. 8–9). Bu bağlamda Meşrutiyet, yalnızca siyasi değil, aynı zamanda kültürel ve ahlaki bir yıkım süreci olarak tasvir edilirken, II. Abdülhamid İslam'ın bütünlüğünü ve toplumsal direnci temsil eden bir figür olarak yüceltilir. Böylece "despot" imgesi yerini "manevi kurtarıcı"ya bırakır ve II. Abdülhamid, tarihsel bağlamından kopararak ideolojik bir sembole dönüştürülür.

Kısakürek, İTC'yi “ızbe bir köşede üç beş çocuğun bir araya gelip ihtilalcilik oynarcasına kurdukları...” (2014: 248) bir cemiyet olarak niteler ve derin bir zihniyet bozulmasının faili olarak görür. Ona göre II. Abdülhamid, Batılı devletlerin rekabetinden yararlanarak başarılı bir dış politika yürütmüştür. Öyle ki tahttan indirilmeseydi, Osmanlı Dünya Savaşı'na girmeyecektir. İTC ise Yahudiler ve masonlara hizmet eden bir kukladır ve Meşrutiyet, bu hizmetin bir parçasıdır (Prof. Ş.Ü., 1950, ss. 7–15; Kısakürek, 2014, ss. 250–259, 269). Kısakürek'e göre Batı'ya dayanmaktan başka yolu olmayan bu yapının, Meşrutiyet aracılığıyla maneviyatı aşındırdığı ve kültürel yozlaşmaya neden olduğu açıktır. Erken dönem İslamcı düşüncenin aksine Meşrutiyet ve aktörlerine tam reddiyeci yaklaşır. Bu çerçevede II. Abdülhamid, dinî bütünlük ve ahlaki direncin son kalesi olarak kutsanır ve “Kızıl Sultan'ın” “Ulu Hakan” olarak kodlanmasının temel dayanaklarından biri olarak siyasi sembolleştirilmenin işleyişine dair güçlü bir örnek teşkil eder.

Kısakürek'in 31 Mart yorumu, II. Abdülhamid'in sembolik dönüşüm sürecinin en kritik noktalarından biri olup II. Abdülhamid'i “Ulu Hakan” mertebesine yükseltme gayretinin tutarlı bir uzantısıdır. 31 Mart'ın, sultanın tertip ettiği gerici bir ayaklanma olduğu iddiasına şiddetle karşı çıkar. Ona göre 31 Mart, Yahudiler, masonlar ve dönmelerin kışkırttığı İTC'nin tertip ettiği sahtekârca bir oyundur. Dahası padişahın isyanı bastırma imkânı varken Müslüman'ı Müslüman'a kırdırmamak için saldırıda bulunmamıştır. Ancak bu “budalaca kurgu”

³ Örneğin: Muhammed Ferid Vecdi, Mehmed Âkif, “Bütün Âlem-i İslâm'a Açık Mektûb” (Sırat-ı Müstakim, 1 Temmuz 1909).

II. Abdülhamid'e mal edilerek yeni kuşaklar kandırılmıştır (1977b, s. 12). Bu bağlamda İslamcı aydın ve Cumhuriyetçi elitin kurguladığı ortak hafızaya karşı Kısakürek, 31 Mart'ın sorumluluğunu II. Abdülhamid'den almakla kalmaz, mağduriyetine bağlayarak sembolik anlatıyı ters yüz etmiş olur. Dahası II. Abdülhamid'in Müslüman kanı akması için harekete geçmemesi onu feraset sahibi bir lider konumuna getirir. Burada siyasi sembolizmin itici gücü olan anlam kaydırmasını oldukça net biçimde görebiliriz. Bu kayma, salt tarihsel bir figürün aklanması değil alternatif bir yorumla yeniden inşa edilmesidir.

Böylece ulus kimliğinin inşasındaki resmî tarih yazımında “cemiyet meydanına, okul kitaplarına ve çeyrek münevver kafalarına kapkara bir taassup, kıpkızıl bir zulüm heykeli şeklinde yerleştirdiği” (Kısakürek, 2014, s. 643) II. Abdülhamid için, alternatif bir tarih yazımı tercih edilmiştir. Kısakürek'e göre İTC, sonra da Cumhuriyetin oluşturduğu yalancı tarihin en büyük kurbanı II. Abdülhamid'dir (2014, ss. 5-11). Onun II. Abdülhamid'e yüklediği anlam, modern Türk ulusunun inşasının resmî tarih anlatısına karşın, karşı sembol-karşı hafıza inşasıdır. Böylece II. Abdülhamid, İslamcı düşüncenin modernleşmeye, Batıcı tarih anlatısına ve sekülerleşmeye karşı geliştirdiği ideolojik bir ikon hâline gelir. Bu inşa aynı zamanda, Cumhuriyetin Atatürk figürüne karşı konumlanacak, İslamcı ideolojik bellekte tüm eleştirilerden arındırılmış bir “alternatif kurucu baba, sembolik bir altın çağ” yaratma girişimidir.

Kısakürek, II. Abdülhamid döneminde yapılmış okul, tesis, üniversite, sanayi okulları, bayındırlık tesisleri ve demiryollarından, İstanbul'a iyi su getirmek için yapılan çalışmalardan övgü ile bahseder ve müspet bilimlere verdiği önemi vurgular (2014, ss. 232-233, 269; 1977a, ss. 506-508). Böylece bu dönemi yalnızca siyasi bir direniş devri değil aynı zamanda modernleşme ve kalkınmanın bir evresi olarak kodlar. Bu yaklaşım Cumhuriyet elitinin bu devri, modernleşmeden bir kopuş ve kesinti olarak sunmasına karşın, modern devlet inşasında meşrulaştırma çabaları olarak okunabilir.

Kısakürek, II. Abdülhamid'i bağışlayıcı, vakarlı, sabırlı ve yüksek ahlaki meziyetlerle donanmış bir İslam halifesi olarak bayraklaştırır. II. Abdülhamid kendisine girilen suikast girişiminde soğukkanlı ve cesur; Meclis konuşmalarında kendisine hakaret eden milletvekillerine karşı saygılı ve sabırlı; 31 Mart Vakası'nda yatıştırıcı ve olgun; tahttan indirilirken olgun ve kişisel hırslarından sıyrılmıştır (Kısakürek, 2014, ss. 64-65). Kısakürek, “ıdam cezalarını infaz ettirmeyecek kadar şefkat ve merhamet timsali, kendi özel bütçesinden devletin dış borçlarını ödeyecek kadar fedakâr” (1977a, ss. 506-508; Kısakürek, 2014, s. 309) şeklinde tasvir ettiği II. Abdülhamid'i, merhamet ve adalet duyguları ile ön plana çıkararak ahlaki yüceliğini pekiştirir ve mukaddes bir hatıranın merkezî sembolü hâline getirir. “Evliya mizaçlı ve kimi işaretlere göre Nakşibendi Dervîşi” (Kısakürek, 2014, ss. 5, 9, 326, 465) olduğunu söyleyerek sultanın manevi kişiliğini yüceltirken, yalnızca siyasi bir figür değil aynı zamanda İslamcı lider sembolüne dönüştürerek söylemsel stratejisini sürdürür.

II. Abdülhamid'in, düşmanın boğazı geçmesi üzerine, kendisine Eskişehir'e nakledilmesi teklif edildiğinde kalmayı ve ölmeyi tercih etmesi (Kısakürek, 2014, ss. 64-65) salt bir tarihsel hikâye değil İslami- millî onurun sembolik bir beyanı olarak işlev görür. Kısakürek, II. Abdülhamid'in barok ve rokoko artığı mimariye sahip Dolmabahçe'den Yıldız'a taşınmasını milliyetperver bir tavır olarak sunarken (1977a, s. 508), Batı hegemonyasına karşı bir şahsiyet ve duruş örneği olarak anlatısını destekler. Böylece fiziki bir mekân değişimi, sembolik bir kopuşla Osmanlı'nın geleneksel-İslami köklerine dönüş olarak yeniden anlam kazanır. Kısakürek'in, Yahudilerin Kudüs'e karşılık Deyun-u Umumiye borçlarını silme tekliflerini de reddettiğine yönelik anlatısı (2014, s. 326) siyaseti yalnızca çıkar odaklı bir akılla değil dinî kutsiyet ve ahlaki sınırlar çerçevesinde yürüten bir emanet siyaseti olarak tasvir edilmiştir.

Kısakürek'in II. Abdülhamid'e yöneltilen eleştirilere yönelik tutumuysa eleştirilerin reddi, suçun ters yönlendirilmesi ve töhmetin temizlenmesi yönündedir. II. Abdülhamid'in şahsi hatalarını ya görmezden gelir ya da dönemin zorunlulukları ve sultanın yüksek ahlaki düzeyiyle gerekçelendirir. Ona yöneltilen her türlü kin ve garezin baş sorumlusu Yahudilerdir (Kısakürek, 2014, s. 326). Kızıl Sultan lakabını, taleplerine müsamaha gösterilmemesi ve çıkardıkları isyanların bastırılması nedeniyle Ermeni komitacı ve Avrupalılar takmıştır (Kısakürek, 2014, ss. 242-243). Basına uygulanan sansür, dönem itibarıyla millî bünyeyi korumak için zorunludur. Devlet, otuz üç sene bu sayede ayakta kalmıştır (Kısakürek, 1977a, ss. 507; 2014: 198, 234). Mithat Paşa'nın ölümü konusunda, sultanın dahli olmadığı konusunda emindir. Mithat Paşa'nın Taif'teki ölümünü şüpheli bulur ancak ya hastalık sebebiyle ya da sultana yaranmak isteyen birileri tarafından öldürülmüş olduğunu söyler

(Kısakürek, 2014, s. 224; Kısakürek, 2015b, ss. 62, 69). Kısakürek, II. Abdülhamid'in donanmayı çürüttüğü yönündeki eleştiriler içinse “modası geçmiş donanmayı Haliç’e çekerek kara ordusuna önem verme zekâsını göstermişti” der. Donanmayı çalıştıracak personel ve kömür olmadığı gibi devlet, Yunan Savaşı’nda kara gücüne ağırlık vermenin gücünü görmüştür (1977a, ss. 506-508; 2014, s. 300) diye ekler. Kısakürek, böylece yalnızca tarihsel bir müdafaa yapmaz, aynı zamanda ona yöneltilen eleştirileri dış mihraklaştırma stratejisi benimseyerek bir nevi anti eleştiriye dönüştürür.

II. Abdülhamid, Necip Fazıl’ın etkili müdahalesiyle İslamcı aydın ve ulemanın hafızasında keskin bir kırılma yaşamış ve artık bir istibdat sembolü değil, bir direniş ve hikmet temsilcisi olarak kodlanmıştır. Bu dönüşüm onun düşünce geleneğinde farklı damarları temsil eden mütefekkirler tarafından farklı biçimlerde yorumlanarak devam ettirilmiştir. Bu manada Nurettin Topçu ve Sezai Karakoç’u da zikretmek mümkündür (Karakoç 2014a; 2014b; 2015; 2016; Topçu, 2013).

II. Abdülhamid’in Güncel Sembolik İşlevi: Kolektif Hafıza, İdeolojik Temsiller ve Kutuplaşma

II. Abdülhamid’in tarihsel şahsiyetine dönük sembolik dönüşüm, güncel siyasal sembolizmin de yeniden inşasına işaret etmektedir. Daha evvel tartışıldığı üzere Sırat-ı Müstakim ve Sebilürreşad dergisi, II. Meşrutiyet Dönemi İslamcılarının en önemli grubunu teşkil etmiştir. Karpat’a göre İslami bakımdan Osmanlı’dan Cumhuriyet’e uzanan güçlü bağ ve süreklilik, bu çevrede toplanan ılımlı milliyetçi İslamcılarla Cumhuriyet arasındaki iş birliği sayesinde sağlanmıştır. Dahası Sebilürreşad’ın ılımlı modernist kanadının savunduğu İslam, Türkiye’de çoğunluğun inancı hâline gelmiştir (2009, ss. 231-232). AK Parti’nin de benzer bir çizgiye yakın olduğu değerlendirilebilir. AK Parti’nin iktidarı, demokrasi ve modernitenin İslam’la; maneviyatın materyalizmle uzlaşarak bir arada var olması anlamını taşımaktadır. Parti açık veya örtülü olarak demokrasi, modernite, Kemalizm, anayasa, cumhuriyetçilik ve laiklik ilkelerini kabul etmiş ve İslam’la bu ilkeler arasında bir bağdaşmazlık olmadığını benimsemiştir. Bu manada Recep Tayyip Erdoğan, Türkiye’de ortaya çıkan yeni tip popülist İslamcı liderliği en iyi temsil eden kişidir (Karpat, 2009, ss. 287-288, 291-294). AK Parti, ekonomik ve teknolojik olarak ülkeyi kalkındıracak ve aynı zamanda ahlaki ve manevi değerlere saygılı olunmasını sağlayacak dinamik, dünyevi ve militan bir İslam anlayışına sahip olmuştur. (Karpat, 2009, ss. 291-294). Ancak II. Abdülhamid’in sembolik inşası ekseninden bakıldığında bir kırılma dikkat çekicidir. AK Parti erken dönem İslamcı aydın ve ulemanın eleştirel mirasını değil Necip Fazıl’ın sembolik kodlamasını sahiplenerek ona kurumsal ve kültürel düzeyde devamlılık kazandırmış, II. Abdülhamid’i tarihsel ve ideolojik meşruiyetini yasladiğı başat figürlerden biri hâline getirmiştir.

II. Abdülhamid’in vefatının 100. yılında düzenlenen törende, Cumhurbaşkanı Recep Tayyip Erdoğan’ın yaptığı konuşma, AK Parti’nin II. Abdülhamid’e atfettiği sembolik anlamı açık biçimde işaret etmektedir; “Ulu hakan, abidevi şahsiyet sultan II. Abdülhamid, en zor ve en sancılı yıllarda görev yapmış, hasta olarak nitelenen Osmanlı’yı bir karış toprak dahi kaybetmeden 33 yıl yönetmiştir. Ancak II. Abdülhamid, uzun yıllar görmezden gelinmiş ve karalanmaya çalışılmıştır. Çoğu aydın ve siyasetçi için istibdat rejiminin mimarı, Atatürk karşıtı ve Cumhuriyetin ötekisi olmuştur. Bir devrin resmî anlayışı ona azılı düşmanlarının gözünden bakmış, ders kitaplarına kızıl sultan olarak yazılmış, ona hakaret etmek, mirasını yok saymak Cumhuriyete bağlılıkla eşdeğer tutulmuştur. Bu düşünce, hâlen marjinal bir kesimde varlığını korumaktadır. Birileri inatla bu ülkenin tarihini 1923’den başlatmaya, köklerimizden koparmaya çalışmaktadır. Oysa II. Abdülhamid, Osmanlı’nın Cumhuriyetle barışmasıdır. II. Abdülhamid Türk düşünce hayatını esir alan katı ideolojik kutuplaşmaların kurbanı olmuştur. Öyle ki Necip Fazıl gibi şahsiyetler onu sahiplendikleri yazılarından dolayı mahkûm olmuştur” (2018). Erdoğan konuşmasında Necip Fazıl’ı mahkûm eden, Rıza Tevfik’in “Sultan II. Abdülhamid Han’ın Ruhaniyetinden İstimdat” başlıklı şiirinden bir dördlük okumuştur. Bu maksatlı seçimin yanı sıra Erdoğan’ın sıkça II. Abdülhamid’e gönderme yaparak iade-i itibarıyla Cumhuriyetçi elitin tasfiyesi arasında sembolik bir denge kurmak istemesi, sultanı yalnızca tarihin değil, güncel ve siyasal hafızanın meşruiyet stratejilerinin kurucu aktörü hâline getirmiştir. Bu bağlamda Erdoğan, II. Abdülhamid’i geçmişin töhmetinden temizlemek isterken, yalnızlaştırılmış bir lider olarak konumlandırarak, liderliğinin tarihsel bir izdüşümü olarak sunmaktadır. Diğer yandan II. Abdülhamid, Cumhuriyet tarihinin ideolojik kurbanı olarak sembolize edilerek, seleflerle kurulan sembolik soy kütüğünün en güçlü halkası olarak devamlılık silsilesi içinde konumlandırılmaktadır. Erdoğan’ın

Necip Fazıl'a sıkça yaptığı vurgu, hem düşünsel sürekliliğin göstergesi hem de sembolik iyileştirme sürecinin düşünsel köklerini meşrulaştırma gayreti olarak okunabilir.

Söz konusu sembolik temsil, siyasal söylemlerin yanı sıra Pierre Nora'nın hafıza mekânlarına (2006) atıfla diğer pek çok alanda kendini göstermektedir. Dizi ve filmler, türbe ziyaretleri, mekânların isimlendirilmesi gibi alanlar, bu sembolleştirmenin maddi ancak sembolik zeminini oluşturur. 2017 yılında gösterime giren Payitaht II. Abdülhamid (2017) dizisi bu inşanın en görünür örneklerinden biridir. Dizide II. Abdülhamid Batı'ya karşı direnen, her koşulda ümmetin bekasını gözetken bir figür olarak resmedilerek bugünkü siyasi liderlikle simgesel bir bağ kurulmaktadır. Dişsiz'e göre akademik tarihçilikte II. Abdülhamid'e yöneltilen olumsuz anlatılar, dizide neredeyse yok sayılmıştır (2024, s. 4). Bu bağlamda II. Abdülhamid figürü bir yandan kültürel hegemonya mücadelesinin bir alanı olurken diğer yandan kültürel kimliklerin sınır çizgisi hâline getirilmiştir. Erdoğan'ın konuşmalarında diziyeye sık sık vurgu yaptığı, hatta TRT Müdürüne dizinin Avrupa, Körfez ve dünyaya ihraç edilmesi yönünde talimat verdiği görülmektedir (Erdoğan, 2018). Bu yönüyle II. Abdülhamid'in çok katmanlı bir temsil aracı olarak, tarihsel imajın güncel siyasi sembollerle uluslararası bir anlatıya ve medeniyet iddiasına dönüştürülmek istendiği sonucuna varılabilir.

AK Parti döneminde II. Abdülhamid devrinin ideal bir rejim hâline getirilmesi, Cumhuriyet rejimi karşısı bir altın çağ yaratma gayretinin ürünüdür (Hanioglu, 2022). Bu bağlamda II. Abdülhamid'e atfedilen anlam, yalnızca onun şahsında somutlaşan bir liderlik tipolojisinin yüceltilmesi değil, Osmanlı'nın ahlaki ve siyasi altın çağına bağlanan sembolik bir soy kütüğünün yeniden inşasıdır. Bu inşa II. Abdülhamid'i seçilmiş bir ata figürüne dönüştürürken Selçuklu ve Osmanlı geçmişiyile kurulan sürekliliğin düğüm noktası hâline getirmiştir.

Diğer yandan eğitim müfredatında resmî tarih anlatısı değiştirilerek, Cumhuriyetin kurucu anlatısına mesafe konmaya çalışıldığı dikkat çekmektedir. Bu bağlamda ders kitaplarında II. Abdülhamid, "stratejik bir deha olarak" olarak kodlanmaktadır. Alaca'ya göre, ortaöğretim tarih ders kitaplarında dönemin siyasi iradesinin benimsediği dünya görüşüne paralel olarak II. Abdülhamid imajı yansıtılmıştır. Atatürk ve sonrası dönemde olumsuz ve sert ifadeler, milliyetçi cephe hükümetleri sonrasında yumuşatılmıştır. 2000'li yıllardan sonra bu tavır devam etmiş, istibdat ifadesi ders kitaplarından çıkarılmış, Kanun-i Esasi'nin dönemin şartları gereği askıya alındığı ifade edilmiş ve II. Abdülhamid hayırsever, cömert ve eğitime önem veren bir padişah olarak tasvir edilmiştir (2018, ss. 569-571). Bu hamle, genç kuşakların tarihsel hafızasında, Cumhuriyetçi tarih anlatısına karşı geliştirilen karşı hafıza geliştirme çabası olarak okunabilir. Söz konusu istence, isimlendirme çalışmalarında da rastlanmaktadır. Yeni açılan pek çok cadde ve sokak, okul, hastane, araştırma ve uygulama merkezine II. Abdülhamid'in ismi verilmiştir. 2022 yılında suya indirilen ultra derin deniz sondaj gemisine II. Abdülhamid Han ismi verilmesiyle sembolizasyon süreci, dış politika vizyonu alanına da taşınmış gibi görünmektedir. Bu bağlamda II. Abdülhamid'in tarihsel mirasıyla Erdoğan'ın stratejik hedefleri arasında kurulan bağ, iktidarın büyük Türkiye idealiyle geçmişin büyük lideri arasında dikey bir ilişki niteliğindedir.

İktidarın yeniden kurguladığı tarihsel anlatıya koşut, güncel politikada II. Abdülhamid, hâlen ideolojik kamplaşmanın işlevsel bir sembolü olup mevcut kimliksel pozisyonları belirlemektedir. Semboller üzerinden yürütülen bu mücadele, tarafların birbirine karşı kullandığı dilin sertleşmesi ve meşruiyet krizlerine sebep olmaktadır. Örneğin Meral Akşener, Gezi Parkı olaylarında verilen mahkûmiyet kararlarını eleştirirken, II. Abdülhamid ve ona karşı mücadele veren İTC'ye atıfla "parola vatan, işareti namus, kahrolsun istibdat, kahrolsun zulüm, yaşasın hürriyet, müsavat ve meşveret" ifadelerini kullanarak II. Abdülhamid devrini Erdoğan devrine benzetmiş ve istibdat imasında bulunmuştur. Ona göre Gezi Parkı olayları İTC'nin demokrasi mücadelesine benzemekte ancak Erdoğan, tıpkı II. Abdülhamid gibi baskıcı bir tavır takınmaktadır (2022). Gezi Parkı üzerinden yapılan bu benzetme II. Abdülhamid'in bir sembol olarak hâlen anlam üretmeye devam ettiğinin göstergesidir. II. Abdülhamid, iktidar bloğu tarafından tarihsel bağlamından kopararak, ümmetin lideri vasfıyla yüceltilirken, muhalif siyasi aktörler için istibdat figürü olarak yeniden sembolleştirilmektedir. Diğer yandan Meşrutiyet ile Gezi Parkı arasında kurulan bağa bakıldığında, tarihsel direniş mirası ile ilişkilendirildiği ve modern bir Meşrutiyet mücadelesi anlamı yüklendiği değerlendirilebilir. Bu bağlamda II. Abdülhamid, hem iktidar hem de muhalefet tarafından politik mücadele alanında araçsallaştırılan bir geçmiş sembolü; İslamcı-dindar blok ile seküler-laik/batıcı-yerlici blok arasında derin tarihsel kırılmaların figürü ve sınır taşı işlevi olmaya devam etmektedir.

Sonuç

II. Abdülhamid'in sembolik mirası yalnızca tarihî bir şahsiyet olmanın ötesinde tarihsel kırılmalar, ideolojiler ve kimlik mücadelelerinin izdüşümü olmuştur. Erken Cumhuriyet Dönemi'nde "Kızıl Sultan" olarak nitelenen II. Abdülhamid, yalnızca kurucu elitin değil şaşırtıcı biçimde erken dönem İslamcı düşüncenin de eleştirilerine maruz kalmıştır.

Erken dönem İslamcı düşünürlerin önemli bir bölümü, farklı üsluplarına rağmen II. Abdülhamid yönetimini ortak bir zeminde eleştirmiştir. Bu eleştirinin odağında keyfîlik, baskı ve adaletin zedelenmesi vardır. İstibdat yalnızca siyasal bir rejim değil, İslam'ın meşveret, özgürlük ve ahlak ilkeleriyle çelişen teolojik bir sapma olarak görülmüştür. Mehmet Âkif'ten Said-i Nursi'ye, Said Halim Paşa'dan dönemin diğer İslamcı entelektüellerine uzanan bu geniş çizgide meşrutiyet, Kur'an'ın ruhuna uygun ve "tam insan" olmanın şartı olarak yüceltilmiş, hürriyet ise ilahî bir hak şeklinde yorumlanmıştır. Buna karşılık II. Abdülhamid, dinî sembolleri araçsallaştırarak meşrutiyet üreten bir sembolik engele dönüşmüştür. Dolayısıyla II. Abdülhamid karşıtı hafıza yalnızca Batıcı modernleşmecilerin değil, İslamcı entelijansiyanın da güçlü biçimde ürettiği bir mirastır. Manastırlı İsmail Hakkı, Musa Kâzım, Babanzâde Ahmed Nâim, Filibeli Ahmet Hilmi ve Elmalılı Hamdi gibi dönemin sembolik İslamcı aydınlarının da II. Abdülhamid'i istibdatla özdeşleştirmeleri, bu karşıtlığın istisna değil, II. Meşrutiyet yıllarında yaygın ve köklü bir siyasal-ahlaki duruş olduğunu göstermektedir.

II. Abdülhamid'e karşıt tutumun anılan muhafazakâr çevredeki sürekliliği tartışmalıdır. "Sırat-ı Müstakim/Sebilürreşad çevresinde 1908 sonrası yaşanan umut-hayal kırıklığı salınımı, İttihatçı pratiğe yönelik 'yeni istibdat' eleştirilerini de üretmiş ve bu yeniden değerlendirme aynı düşünsel hattın içinde kendine yer bulmuştur. Bu hayal kırıklığının yansımaları, mecmuanın son sayılarına doğru dolaylı da olsa gözlemlenmektedir. Özellikle Trablusgarp Savaşı'nın ardından dergide Meşrutiyet'le ilgili bir ümitsizlik havası hâkimdir. Ancak İTC'ye karşı daha açık muhalefeti, Sırat-ı Müstakim'in devamı olan Sebilürreşad dergisinde göstermişlerdir.

Bu karşıtlık noktasında nedamet tartışmasına değinmek yerinde olacaktır. Sırat-ı Müstakim/Sebilürreşad çevresinde yer alan bazı düşünürlerin, II. Abdülhamid dönemine sert eleştiriler yöneltmelerine rağmen, İTC yıllarında sultana karşı daha olumlu bir okuma geliştirip geliştirmedikleri nedamet tartışmasının düğüm noktasıdır. Alan yazınında bu tartışmanın çeşitli yaklaşımlar geliştirilerek yapıldığı dikkat çekmektedir. Bu tavırlardan ilki şüphesiz ki söz konusu muhalefetin tartışma meselesi edilmemesi, daha açık bir deyişle yok sayılmasıdır. Ancak meseleyi konu edinen yaklaşımların önemli bir bölümünün yaygın tutumu, erken dönem İslamcı aydın ve ulemaların İTC yönetimini gördükten sonra II. Abdülhamid'den açık veya örtülü biçimde özür diledikleridir.⁴ Örneğin Said Halim Paşa'nın eleştirilerinin yumuşadığını söyleyen yazarlar vardır.⁵ Said Halim Paşa Meşrutiyet'in yarattığı hayal kırıklığını "30 yılını bir istibdat düzeni altında geçirmiş olanlar olarak; hür insanlar, faziletperver, afif ve müstakim efrad zümresine dâhil olacağımızı, bu kötü durumdan bizi kurtaracağını sanmıştık." (1998, s. 8) şeklinde ifade etmiştir. Said-i Nursi kendi deyişiyle "eski Said" ve "yeni Said" şeklinde hayatını ikili tasnife tabi tutmuştur. Eski Said Jön Türklerin hararetli bir temsilcisi ve katı bir II. Abdülhamid karşıtıdır. Karpat'a göre yeni Said yeni rejimin inanç, eğitim ve politikaları ile ters düşmüş ve yaşamının büyük bölümünü hapis cezaları, sürgünler ve gözetimlerle geçirmiştir. Mustafa Sabri İTC'nin en sıkı muhalifi hâline gelen Cemiyet-i İlmiye-i İslamiye'yi kurmuştur (2009, ss. 230, 268). Mehmet Akif ise nedamet meselesinin en önemli figürüdür. Akif'in pişmanlığına atıfta bulunan görüşlerin en sık başvurduğu argüman Köse İmam şiiiri olmaktadır. Daha az yaygın bir görüş ise Mehmet Akif'in Abduh ve Afgani gibi isimlerin tesirinde kaldığı ve bu nedenle ciddiye alınmaması gerektiğini söyleyerek Akif'i bir kenara bırakmayı teklif eder.⁶ Mehmet Akif'in Köse İmam (2015, s. 122) şiiirinin çelişkili bir düşüncüyü yansıttığı değerlendirilebilir. Ancak diğer taraftan bakıldığında; Akif'in nedamet duyması hâlinde, Tevfik Fikret ile girdiği "Tarih-i Kadim" tartışmalarını yazarın ölümü üzerine kitaplarından çıkardığı gibi, en azından "İstibdat" ve "Hürriyet" gibi keskin eleştiriler içeren şiiirleri de Safahat'tan çıkarması beklenirdi.

⁴Bakınız; İz, 1990, s. 176; Arabacı, 2019, s. 237; Arabacı, 2017

⁵Bakınız; Safi, 2022b, s. 28.

⁶Bakınız; Şimşirgil, 2023. Dağ'a göre Afgani ve Abduh gibi Abdülhamid döneminin en önde gelen isimleri hilafeti desteklemekle beraber, Arapça'nın Kur'an dili olması nedeniyle Türkçeden üstün olduğunu, halifenin Kur'an'ın yolunda olması gerektiğini aksi hâlde bu yönetimin istibdat niteliği taşıyacağı görüşünü paylaşmışlardır (2020, s. 88). Okyar'a göre Abdülhamid, Cemalettin Afgani'ye daima şüpheyle bakmış ve onu gözetim altında tutmuştur (1980, s. 100).

İTC sonrası ortaya çıktığı değerlendirilen yeni istibdadın hayal kırıklığı ve nedamet meselesi, İslamcı muhalefetin kalabalık oluşu kadar iç çeşitliliğini ve İslamcı düşüncenin tek bir siyasal pozisyonu temsil etmediğini de görünür kılmaktadır. Bu nedenle İslamcı damarın Cumhuriyet'ten bugüne izlerini net bir çizgide sürmek de oldukça zor bir iştir. Nitekim Necip Fazıl Kısakürek de aynı geniş muhafazakâr-İslamcı gelenek içinde yer alsa da örneğin Mehmet Akif'in meşrutiyetçi-ahlaki İslamcılığı ile Necip Fazıl'ın karizmatik-otoriter muhafazakâr İslamcılığı arasında düşünsel bir kırılma vardır. Bu kırılmanın somut yansımalarından biri de II. Abdülhamid'e ilişkin hafıza ve siyasal konumlanışta kendini göstermektedir. Bu bakımdan bu iki damar süreklilik değil, karşıt hafıza rejimleri olarak dikkat çekmektedir. Ancak yine de her iki damar da bugün İslamcı-mütedeyyin-dindar geleneği besleyen bir düşünce kaynağı olarak benimsenmiştir.

II. Abdülhamid meselesini çetrefilli kılan, bir bakıma da erken dönemde ortaya çıkan eleştirel ton ile sonraki kuşaklarda ortaya çıkan idealize edici söylem arasındaki bu kırılmadır. Nitekim bu muhalif damar, İslamcı düşünce içinde daha sonra gelişecek olan yüceltici anlatının gölgesinde kalmıştır. İstibdat eleştirisinin merkezinde yer alan II. Abdülhamid figürü, Necip Fazıl Kısakürek'in etkili müdahalesiyle radikal ve pragmatik bir kırılmaya uğramış, istibdadın sembolü olmaktan çıkarak manevi önderlik ve İslami direnişin simgesine dönüşmüştür. Bu dönüşüm, seküler ulus inşasına karşılık alternatif bir tarih yaratma istencinin somut göstergesidir. Bu yeni inşa sürecinde II. Abdülhamid; siyasal-ahlaki yücelik, İslami direniş, Batı hegemonyasına karşı duruş, İslami kimliğin kollayıcılığı, sabır, sufice bir duruş ve ferasetle kodlanmış ve Sultan, halkına yol gösteren “kurucu baba, manevi bir kurtarıcı” olarak yeniden kurgulanmıştır.

Bu kurgu, yalnızca geçmişe değil, geleceğe de yönelmiştir. Kısakürek ile başlayan kırılma, süreklilik kazanarak kolektif bir hafıza inşasına dönüşmüş ve onun düşünce evreninden beslenen İslamcı-dindar tarih anlayışı, AK Parti döneminde kültürel ve kurumsal düzeyde yeniden üretilmiştir. Bu süreklilik, yalnızca tarihsel bir yeniden inşa değil, aynı zamanda siyasal sembolizm aracılığıyla güncel kutuplaşmanın kimlik belirleniminde işlevsel bir araç hâline gelmiştir. AK Parti, II. Abdülhamid üzerinden Cumhuriyet'e alternatif bir “altın çağ” inşa etme amacıyla, hem karşıt hem de alternatif bir kolektif hafıza üretmektedir. Bu hafıza, aynı zamanda geçmişle anlamlı bir bağ kurularak partinin ideolojik ve tarihsel meşruiyetini pekiştirmek için işlevselleştirilmiştir.

II. Abdülhamid figürü tarihsel gerçeklikten çok, farklı politik görüşlerin tarihsel anlatılarını meşrulaştırma, ideolojik kamplaşmalarında bir sembol işlevi görmekte, tarih ve hafıza politikalarında süreklilik, kırılma ve dönüşümün etkili bir göstergesi ve siyasal kutuplaşmanın kültürel ve sembolik düzlemdeki yansıması olmaya devam etmektedir. Bu yansıma, toplumsal uzlaşma kültürünün gelişimini engelleyen sembolik bir çatışma düzlemine neden olurken tarihsel bir aktörün serinkanlı, çok boyutlu ve nesnel bir biçimde değerlendirilme imkânını azaltmaktadır.

Kaynakça

- Akarlı, Engin Deniz. (1976). *"The problems of external pressures, power struggles, and budgetary deficits in Ottoman politics under Abdülhamid II (1876-1909) origins and solutions"*. (Doktora Tezi). Princeton University.
- Akşener, M. (2022). Erdoğan 'Abdülhamid Toprak Kaybetmedi' Dedi Ama. <https://www.youtube.com/watch?v=sxO639U4cUs> Erişim Tarihi 14.03.2025
- Akşın, S. (1980). *100 Soruda Jön Türkler ve İTC* (Vol. 49). Gerçek Yayınevi.
- Akşın, S. (1990). *Siyasal tarih, Türkiye tarihi -3 Osmanlı Devleti 1600-1908*. (Ed. Sina Akşın), Cem Yayınevi.
- Alaca, E. (2018). Türkiye’de siyasi iktidarların değişimine bağlı olarak orta öğretim (Lise) tarih ders kitaplarında Osmanlı padişahı imajı: II. Abdülhamit örneği. *OPUS International Journal of Society Researches*, 8(14), 555-577. DOI: 10.26466/opus.392046
- Arabacı, C. (2017). Mehmed Âkif Abdülhamit ilişkisi. *80 Yıl Sonra Mehmed Âkif Ersoy Bilgi Şöleni içinde*. ss. 159-177. Türkiye Yazarlar Birliği Yayınları.
- Arabacı, C. (2019). II. Abdülhamid’e İslâmcı muhalefet. *Sultan II. Abdülhamid Dönemi Siyaset-İktisat-Dış Politika-Kültür-Eğitim içinde* ss.215-241 (Editör: Mehmet Bulut vd). İZÜ Yayınları.
- Babanzade A. N. (2018). *Arap ihvânımıza bir nasihatımız*. (Ed. M. Cüneyt Kaya-İsmail Kara). *Babanzâde Ahmet Naim Hayatı-Eserleri-Fikirleri içinde*. (ss. 343-345). Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları.
- Balla, B. (2012). *Symbolism synesthesia and semiotics multidisciplinary approach*. Xlibris Corporation.
- Bediuzzaman S. N. (2003). *İki mekteb-i musibetin şehadetnamesi veya divan-ı harb-i örfi*, Envar Neşriyat.
- Berkes, N. (1973). *Türkiye’de çağdaşlaşma*. Bilgi Yayınevi.
- Bostan M. H. (1992). *Said Halim Paşa*. İrfan Yayıncılık.
- Bostan, M. H. (2019). Said Halim Paşa ve fikirleri. *21. Yüzyılda Eğitim ve Toplum*, 8(22), 53-90.
- Bozdağ İ. (1975). *Abdülhamid’in hatıra defteri belgeler ve resimlerle*. Kervan Yayınları.
- Choudhury, E. (2004). The politics of symbols and the symbolization of 9/11. *The American Journal of Islamic Social Sciences*, 21(1). 74-96.
- Çetinsaya, G. (1938). Abdülhamid’i anlamak, 19. yy tarihçiliğine bir bakış. *Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek/ Yeni Bir Kavrayışa Doğru (Sempozyum Bildirileri)*, 137-146.
- Dedektif X Bir, (1959). Ahlakımızı mahvedenler. *Büyük Doğu Mecmuası*, C.I, Sayı:19. 8- 9.
- Edelman, M. (1964). *The symbolic uses of politics*. University of Illinois Press.
- Edelman, M. (1971). *Politics as symbolic action mass arousal and quiescence*. Academic Press.
- El-Menar, (1909). Abdülhamîd’in hal’i ve Hind matbû’âtına karşı müdâfa’a-i muhikka. *Sırat-ı Müstakim*, 2/43, 241-243
- Engin, V. (2018). *Bir devrin son sultanı II. Abdülhamid*. 6. Baskı. Yeditepe Yayınları.
- Erdoğan, R.T. (2018). Recep Tayyip Erdoğan. Vefatının 100. yılında sultan Abdülhamid’i anlamak. <https://www.youtube.com/watch?v=ktlOnCOBwKY> Erişim Tarihi: 14.03.2024
- Ersoy, M. A. (2015). *Safahat*. Anonim Yayıncılık.
- Georgeon F. (2006). *Sultan Abdülhamid*. (Çev. Ali Berktaş). Homer Kitabevi
- Hanioğlu, M. Ş. (1989). *Osmanlı İttihad ve Terakki Cemiyeti ve Jön Türklük*. Cilt 1. İletişim Yayınları.
- Hanioğlu, M. Ş. (2022). <https://serbestiyet.com/featured/abdulhamid-doneminin-ideal-rejim-haline-getirilmesi-erken-cumhuriyet-rejimi-karsiti-bir-altin-cag-yaratma-gayretinin-urun-92810/> Erişim Tarihi 22.06.2025

- İz, M. (1990). *Yılların izi*, Kitabevi yayını, İstanbul
- Kara, İ. (1994). *İslamcılarının siyasi görüşleri*, İz Yayıncılık.
- Kara, İ. (1997). *Türkiye'de İslâmcılık düşüncesi* 1. Cilt. 3. Baskı. Kitabevi Yayınları.
- Kara, İ. (2011), Âkif'in aktif din ve ahlak anlayışı. *Mehmet Akif Ersoy: istiklal Marşı'nın Kabulünün 90. Ve Akif'in Ölümünün 75. Yılı Anısına içinde. ss.269-288* (Haz.Vahdettin Işık). Kültür ve Turizm Bakanlığı.
- Kara, İ. (2014). *Din ile modernleşme arasında çağdaş Türk düşüncesinin meseleleri*. Dergah Yayınları.
- Karaer, N. (2011). Mehmet Akif ve Sultan II. Abdülhamit. *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, (26), 137-144.
- Karal, E. Z. (1983). *Osmanlı Tarihi Birinci Meşrutiyet ve istibdat devirleri (1876- 1907)*. T.T.K. Yayınları.
- Karakoç, S. (2014a). *Farklar: günlük yazılar I*. Diriliş Yayınları.
- Karakoç, S. (2014b). *Yapı taşları ve kaderimizin çağrısı II*. Diriliş Yayınları.
- Karakoç, S. (2015). *İslâmın dirilişi*, İstanbul, Diriliş Yayınları.
- Karakoç, S. (2016). *Sütun günlük yazılar. II*. Diriliş Yayınları.
- Kaushik, A. (2001). *Politics, symbols and political theory rethinking gandhi*. Rawat Publications.
- Kısakürek, N. F. (1977a). *Tarih boyunca büyük mazlumlar*. Büyük Doğu Yayınları.
- Kısakürek, N. F. (1977b). *Son devrin din mazlumları*, 5. Baskı. Büyük Doğu Yayınları
- Kısakürek, N. F. (2009a). *Çile*. Büyük Doğu Yayınları.
- Kısakürek, N. F. (2009b). *Rapor 9/10*. Büyük Doğu Yayınları.
- Kısakürek, NF. (2014). *Ulu Hakan İkinci Abdülhamid Han*. 22. Baskı, Büyük Doğu Yayınları.
- Kısakürek, N. F. (2015a). *İdeolocya örgüsü*. Büyük Doğu Yayınları,
- Kısakürek, N. F. (2015b). *Sahte kahramanlar*. Büyük Doğu Yayınları.
- Kuntay, M. C. (1986). *Mehmet Âkif*. 2. Basım. Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Manastırlı İsmail Hakkı. (1908a). “Meva’iz, ders 46”, *Sırat-ı Müstakim*, 1/1, (27 Ağustos 1908). 7-13.
- Manastırlı İsmail Hakkı. (1908b). “Meva’iz, ders 47”, *Sırat-ı Müstakim*, 1/ 6, (1 Ekim 1908). 88-90.
- Manastırlı İsmail Hakkı. (1908c). “Meva’iz, Ders 49”, *Sırat-ı Müstakim*, 1/15, 222-223
- Manastırlı İsmâil Hakkı. (1909).“Câsusluk, Hafiyelik Sıfat-ı La’înesi”, *Sırat-ı Müstakim*, 2/44. 254-255.
- Mehmet Akif. (1909). “Safahât-ı Hayâtta: Hürriyet”, *Sırat-ı Müstakim*, 1/22, 324-325
- Mehmed Âkif. (1910). Hasbihal: koleraya dair. *Sırat-ı Müstakim*, V/115, 162-163
- Moeschberger, S. L. ve De Zalia, R A. P. (2014). *Symbols that bind. symbols that divide: The semiotics of peace and conflict*. Ss.1-13. (Ed. Daniel J. Christie). Springer Publishing.
- Musa Kazım. (1908). Hürriyet-müsavat”, *Sırat-ı Müstakim*, 1/1, 1-2
- Nora, P. (2006). *Hafıza mekânları*. (Çev. Mehmet Emin Özcan). Dost Yayınları.
- Okay, M. O. (1989). *Mehmet Âkif: bir karakter heykelinin anatomisi* (Vol. 42). Akcag.
- Osmanoğlu, A. (1986). Babam Sultan Abdülhamid-Hatıralarım, 3. Baskı. Selçuk Yayınları.
- Özbudun, S. (1997). *Ayinden törene*. Ceylan Matbaacılık.
- Pamuk, Ş. (1994). *Osmanlı ekonomisinde bağımlılık ve büyüme 1820-1913*. 2. Baskı, Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

- Bourdieu, P. (1991). *Language and Symbolic Power*, (Der. John B. Thompson). Polity Press.
- Prof. Ş.Ü. (1950). İşte bütün sır. *Büyük Doğu Mecmuası*, 1 (31), 7- 15.
- Quataert D. (1987). *Osmanlı Devleti'nde Avrupa iktisadi yayılımı ve direniş (1881-1908)*. (çev. Sabri Tekay). Yurt Yayınları.
- Safi, İ. (2022a). Mehmet Âkif Ersoy ve II. Abdülhamid meselesi-1. *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, 2(2), 23-58.
- Safi, İ. (2022b). Mehmet Âkif Ersoy ve II. Abdülhamid meselesi-2. *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, 3(1), 18-38.
- Said Halim Paşa. (1998). *Buhranlarımız ve son eserleri*. (Haz. Ertuğrul Düzdağ). İz Yayıncılık.
- Said Halim Paşa (2019). *Said Halim Paşa külliyyâtı*. (ed. Vahdettin Işık, ed.). Ketebe Yayınları.
- Said Nursi. (2004). *Münazarat, içinde/ içtimai dersler*. Zehra Yayıncılık.
- Said-i Nursi. (2013a). *Divan-ı harbi örfi/ içtimai dersler*. Zehra Yayıncılık.
- Said-i Nursi, (2013b). *Nutuk, içtimai dersler*. Zehra Yayıncılık.
- Sırat-ı Müstakim*, 3 Mayıs 1909, Cilt 2/34 (Der. M Ertuğrul Düzdağ).
- Sırat-ı Müstakim*, 1 Temmuz 1909. 2/43. (Der. M Ertuğrul Düzdağ).
- Sırat-ı Müstakim*, 23 Mart 1911. 6/133. (Der. M Ertuğrul Düzdağ).
- Şehbenderzâde Filibeli Ahmet Hilmi. (1910). *İstibdâdın vahşetleri yahut bir fedâinin ölümü 3 perdelik facia*. Müşterekü'l Menfaa Osmanlı Şirket-i Matba.
- Şimşirgil, A. (2023). Abdülhamid Han'a Neden Kızıl Kafir Dedi. <https://www.youtube.com/watch?v=fH-y5qatePk> Erişim Tarihi: 13.04.2025
- Tekin, M. (2011). Dönemin İslamcılarının II. Abdülhamid'e bakışı. *Birey ve Toplum*. 1 (1), 41- 60
- Thompson, J. (2013). *İdeoloji ve modern kültür kitle iletişim çağında eleştirel toplum kuramı* (Çev. İ. Çetin.). Dipnot Yayınları.
- Topçu, N. (2013). *Büyük fetih*. Dergah Yayınları
- Tunçay, M. (1900). *Siyasal tarih Türkiye tarihi*. C4. (Haz. Sina Akşin). Cem Yayınevi.
- Uğurlu, Ö. A. (2009). *II. Abdülhamid'in hatıra defteri: ulu hakan mı kızıl sultan mı*. Örgün Yayınevi.
- Uludağ, S. (2008). Sefilik-Sûfilik ve Âkif. *Karakter Âbidesi ve Bir Çılgılık Olarak Mehmet Âkif Özel Sayısı içinde*, Hece Dergisi, 12. s.133.
- Yavuz, Y. Ş. (1995). Elmalılı Muhammed Hamdi. *DİA*, C. XI, İstanbul.
- Zürcher, E. J. (1999). *Modernleşen Türkiye'nin tarihi*. (Çev: Gönen, Yasemin Saner), 5. Baskı. İletişim Yayınları.

Extended Abstract

Purpose

The aim of this study is to reveal how the symbolic image of Abdulhamid II has transformed in Islamist political discourse through historical and ideological breaks and continuities. The study questions the construction and instrumentalization of political symbolism in Türkiye, from the early Islamist thinkers' criticism of Abdulhamid as a symbol of tyranny to the point where names such as Necip Fazıl Kısakürek glorified him as the "Great Hakan". The fact that the figure of Abdulhamid still plays a decisive role in the symbolic axis of political polarization in current politics and is a collective memory object to which ideological meanings are attributed for both secular and Islamist-conservative narratives reveals the importance of the research.

Methodology

In this study, designed as a research article, the document review technique, one of the qualitative research methods, was used and based on theoretical analysis. Primary sources were preferred in connection with the purpose of the research and the theory was constructed based on the thinkers' own statements. In this context, in order to examine the contributions of early Islamist intellectuals and ulema to Abdulhamid's conceptualization of tyranny, the works of Mehmet Akif Ersoy, Said Halim Pasha, Said-i Nursi, Manastırlı İsmail Hakkı, Musa Kazım and Babanzade Naim and the articles published in *Sırat-ı Müstakim* were examined. Apart from the aforementioned thinkers, *Sırat-ı Müstakim*'s approach to Abdulhamid during this period was discussed in a general framework. As a second stage, to be able to determine the influence of Necip Fazıl Kısakürek, who was considered as a break in Abdulhamid's journey from the "red sultan" to the "great khan"; *The Büyük Doğu Magazine* published between 1943-1978 and all of Necip Fazıl Kısakürek's works, especially *Ulu Hakan II. Abdülhamid Han*, were examined. It was aimed to provide continuity with the dimensions of the issue in current politics. The discourses directed towards II. Abdülhamid during the AK Party period, the series produced, how this image was used in popular culture, curriculum changes and naming studies were analyzed. In addition, the discourses of the opposition leaders towards II. Abdülhamid were included in order to reveal that II. Abdülhamid is still a symbolic figure of current polarizations. In this consistent historical process, it is revealed what continuity and ruptures II. Abdülhamid's symbolic burden has undergone in the historical process.

Findings

The findings of this study reveal that Abdulhamid II is not only a figure from the past in Turkish political history, but has become a multi-layered representation area loaded with ideological and symbolic meanings. In the early Republican period, the figure of Abdulhamid was depicted as the "Red Sultan" not only by Western elites but also by early Islamist intellectuals and thinkers. The most striking names in this representation are Mehmet Akif Ersoy, Said Halim Pasha, Said-i Nursi, Manastırlı İsmail Hakkı, Musa Kazım and Babanzade Ahmet Naim. These names contributed significantly to the conceptualization of tyranny of the period by producing an image of Abdulhamid that contradicted Islamic values such as justice, freedom and consultation. However, this symbolism was broken later on with the effective intervention of Necip Fazıl Kısakürek; Abdulhamid ceased to be a symbol of tyranny and was glorified as the leader of Islamic resistance and spirituality. There are traces of the desire to create an alternative history to the official historical narrative of the Republic in this attitude. Thus, the image of the "Red Sultan" gave way to the "Great Khan". This symbolic reconstruction was institutionalized at the political and cultural level with the AK Party coming to power in the 2000s. Thus, the figure of II. Abdülhamid became an effective tool for creating an alternative history, establishing a connection with the past and generating political legitimacy. On the other hand, redesigning II. Abdülhamid as the "Great Khan" is a manifestation of the desire to create an alternative golden age for the Republic. The symbolic burden that II. Abdülhamid still carries, with its continuity and ruptures, deepens the symbolic dimensions of political polarizations even today and reduces the possibility of objectively evaluating a historical figure.

Limitations

The most fundamental limitation of this research is that it addresses the historical and ideological transformation of the symbolic figure of Abdulhamid in the context of Islamist thought. On the other hand, a limited number of figures thought to represent early Islamist thought were included. Although the study conducted a historical and comparative analysis of three different periods, it should be taken into account that contextual differences may have been reduced. Despite all its limitations, the strongest aspect of the research is that the ideological attitude of historical figures towards Abdulhamid was revealed based on primary sources.

Implication

The figure of II. Abdülhamid, rather than historical reality, serves as a symbol in legitimizing historical narratives of different political views, in ideological polarizations, and continues to be an effective indicator of continuity, rupture and transformation in history and memory policies; and a reflection of political polarization on a cultural and symbolic level. While this reflection causes a symbolic conflict level that prevents the development of a culture of social consensus, it also reduces the possibility of a calm, multidimensional and objective evaluation of a historical actor like II. Abdülhamid. Therefore, increasing the number of studies that objectively address II. Abdülhamid as a historical figure will both reduce political polarization and provide the manifestation of social reality.

Originality and value

The original value of this study is that it presents a multi-layered analysis by addressing the political symbolism of Abdulhamid II within the early Islamist tradition of thought. By systematically addressing the criticisms of early Islamist figures such as Mehmet Akif, Said-i Nursi, Said Halim Pasha, Babanzade Ahmet Naim, Musa Kazim and Monastirli Ismail Hakki, it reveals that, contrary to popular belief, there was a strong anti-Abdulhamid memory within this vein. This study, based on primary sources, has revealed that the opposing memory experienced a rupture with the effective intervention of Necip Fazıl Kısakürek. During the AK Party period, Kısakürek's discourse was institutionalized through political discourse, popular culture tools and educational curricula. In this context, it is argued that the symbolism of Abdulhamid continues to exist as an alternative collective memory and a tool for creating political legitimacy. This perspective offers a holistic perspective on the indirect relationship between historical narrative and political polarization.