ResearchGate

See discussions, stats, and author profiles for this publication at: https://www.researchgate.net/publication/346326731

1990'lı Yıllar Türkiye'sinde Yeni-Osmanlıcılık ve Kültürel Çoğulculuk Tartışmaları

Article · November 2020

CITATIONS
2

READS
4

1 author:



Yilmaz Colak
Turkish National Police
11 PUBLICATIONS **173** CITATIONS

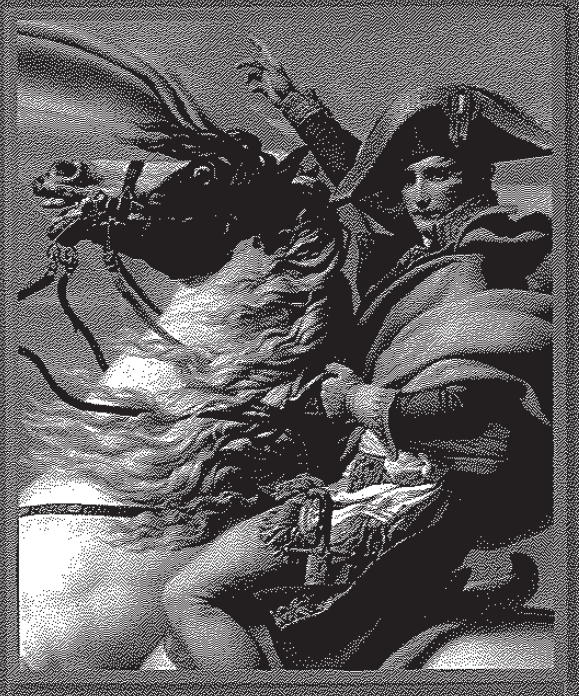
SEE PROFILE

All content following this page was uploaded by Yilmaz Colak on 25 November 2020.

The user has requested enhancement of the downloaded file.

DOĞU BATI

DÜŞÜNCE DERGİSİ | YIL:9 | SAYI:38 | AĞUSTOS, EYLÜL, EKİM 2006 | ISSN: 1303-7242



MİLLİYETÇİLİK
I

DOĞUBATI

İÇİNDEKİLER

KİMLİK

Reyda Ergün & Cemal Bâli Akal 11
Kimlik Bedenin Hapishanesidir

ETNİSİTE

Şener Aktürk 23
Etnik Kategori ve Milliyetçilik

MİLLİYETÇİLİK

Mehmet Karakaş 57
Türkçülük ve Türk Milliyetçiliği

G.Gürkan Öztan 77
Türk Milliyetçiliğinde
Taşra Fetişizmi ve
Toplumsal Cinsiyet

İlker Aytürk 93
Türk Dil Milliyetçiliğinde
Batı Meselesi

Alaattin Oğuz 109
Rusya Türklerinin
Türk Milliyetçiliğiyle İlişkileri

Yılmaz Çolak 125
1990'lı Yıllar Türkiye'sinde
Yeni-Osmanlıcılık ve
Kültürel Çoğulculuk Tartışmaları

Zana Çitak 145
Fransa'da Laiklik ve Milliyetçilik:
1905 Kilise-Devlet Ayrılığı Yasası

Recep Boztemur 161
Tarihsel Açıdan Millet ve
Milliyetçilik: Ulus-Devletin
Kapitalist Üretim Tarzıyla
Birlikte Gelişimi

Ergün Yıldırım 181
Küreselleşen Dünyada
Milliyetçilik

MİLLİ BURJUVAZİ

Nalan Yetim & Ayşe Azman 203
Türk Burjuvazisinde
"Milli"lik Sorunu ve
Kültürel Miras

KÜLTÜREL ÇALIŞMALAR

Nuran Erol Işık 227
Milliyetçilik, Popüler Kültür ve
"Kurtlar Vadisi"



"Türk birlikleri Prizren'de sevinçle karşılandı", Kosova, 1999.
Fotoğraf: Ümit Bektaş, *NTV, On Yıl.*

1990'LI YILLAR TÜRKİYE'SİNDE YENİ-OSMANLICILIK VE KÜLTÜREL ÇOĞULCULUK TARTIŞMALARI

Yılmaz Çolak*

1990'lı yıllarda Osmanlı geleneğinin sanattan edebiyata, yemek kültüründen siyasete kadar geniş bir alanda yeniden canlandığına ve popülerlik kazandığına şahit olundu. Siyaset ile ilgili olarak, yükselen farklı kültürel kimliklerin taleplerini karşılama ve yeniden şekillenen uluslararası ilişkiler ortamında yeni bir dış siyaset belirlemede Osmanlı mirasından faydalanılması gerektiği fikri ön plana çıktı. Bu makalede, 90'lı yıllar Türkiye'sinde değişik toplumsal kimliklerin ve grupların taleplerini karşılamak için, Osmanlı çoğulculuk anlayışının kullanımının siyasal sonuçları incelenmektedir. 1990'lı yılların başlarında, farklı dinî, etnik ve kültür gruplarının bir siyasal yapı altında var olmasını ifade eden "Osmanlı Çoğulculuğu", "yeni-Osmanlıcılık" olarak yeniden inşâ edilmeye çalışıldı. Turgut

* Dr. Yılmaz Çolak, Doğu Akdeniz Üniversitesi, Siyasal Bilgiler Bölümü.

Özal ve onun desteklediği bir grup aydın tarafından formüle edilen yeni-Osmanlıcılık, geleneksel Osmanlı çoğulculuğu ile modern liberal çokkültürcülüğünün birleştirilmesini ifade etmekteydi. Amaç, bu modeli kullanarak bütün Türk vatandaşlarını etnik-dinsel aidiyet temelinde kapsayacak bir üst kimlik oluşturmaktı. Özal sonrası dönemde Osmanlı çoğulculuğu İslâmcı aydınlar ve siyasetçiler tarafından din temelinde "çokhukukluluk" perspektifinde yeniden kurgulandı. Aşağıda bu İslâmcı formülasyonun büyük ölçüde dışlayıcı mantığa dayanan bir çoğulculuk yaklaşımı olduğu tartışılmaktadır. Ayrıca makalede, özellikle, İslâmcı yaklaşıma getirilen Kemalist tepki de ele alınmaktadır.

OSMANLICILIĞIN YENİDEN YÜKSELİŞİ

Hızla küreselleşen dünyada, ulus-devlet çok iyi bilinen iki sürecin tehdidi ile yüz yüze geldi. Bunlar, tüketimin ve kültürel formların yekpareleşmesi ile insan hakları ve demokratik yönetim gibi siyasal değerlerin küresel hâkimiyetini ifade eden evrenselleşme; diğeri ise, mahalli değerlerin, kimliklerin temel unsurları olarak yeniden inşâsını ifade eden yerelleşmedir.[1] Bu sürecin sonucunda, yeni kimlik oluşum süreçleri ile "Batı tarihinin" evrenselliğini ve ulus-devletlerin tek-kültürcülüğünü sorgulayan yeni tarih yazımları ortaya çıktı. Bununla birlikte, bu eğilim 80'li ve 90'lı yıllarda Batı-merkezli modernleşmenin eleştirisi ile birleşmeye başladı. Ve kolayca yerel düzeydeki kimlik arayışları, ulus-devlet anlayışını ve hâkim Batı söylemlerini reddeden bir konum aldılar. Aslında en fazla tartışılan konu ulus-devletlerin yekpare tarih yaklaşımı oldu.[2]

Bu bağlamda, küreselleşme sürecinin etkisinde kalan Türkiye'de, Osmanlı geçmişi temelinde Türk tarihinin yeniden yazılmasının ifadesi olan yeni-Osmanlıcılık arayışları anlamlıdır. Yavuz'a göre yeni-Osmanlıcılığın iki temel özelliği vardır: a) "Türk milliyetçiliğinin tekrar gözden geçirilmesi ve Osmanlı geçmişinde olduğu gibi farklılığa siyasal ve kültürel hoşgörü"; b) eski Osmanlı toprakları üzerinde kurulan ülkelerin siyasal sınırlarına saygı duyarak, "Balkan, Kafkasya ve Orta Doğu ülkeleri ara-

[1] Bu süreçler için bkz. Ronald Robertson, *Globalization: Social Theory and Global Culture* (London: Sage, 1992).

[2] Mike Featherstone'a göre, "gözardı edilmiş olan gelenekler ile kadınlar, köleler, etnik azınlıklar gibi dışlanmış grupların tarihlerinin keşfi" ulus-devletin tarih yaklaşımının sorgulanması ile netlik kazanmaya başladı; ve bu yeni tarihleri oluşturma misyonu "postkolonyal tarihlerin Batı'ya karşı yeniden yazılmaya başlanmasını" gerekli kılmaktaydı. Mike Featherstone, "Post-national Flows, Identity Formation and Cultural Space", *Identity, Culture and Globalization* içinde E. Ben-Rafael & Y. Sternberg (der.) (Leiden: Brill, 2001), s. 485.

sında ekonomik sınırların ortadan kaldırılması."[3] Yeni-Osmanlıcılığın bu iki özelliği, Özal'ın düşüncelerinde ve uygulamalarında görülebilir. Özal, Türkiye'deki farklı etnik, mezhepsel ve kültürel aidiyetlere sahip grupları bir arada tutacak genel bir kültürel kimliğin inşâsının gerekliliğini vurguluyordu. Bununla birlikte, Osmanlı İmparatorluğu'nun mirasçıları olan ülkeleri (en azından Müslüman olanlarını) pragmatik ve kültürel temelde bir araya getirmeye çalıştı. Özal'ın önderliğinde şekillenen yeni-Osmanlıcılık, Batı'nın temel değerlerini reddeden Batı karşıtı bir hareket olarak ortaya çıkmadı. Dolayısıyla, siyasal ve ekonomik küreselleşme (liberal demokrasi ve serbest pazar ekonomisinin hâkimiyeti) ve genel bir yerel/bölgesel kimlik vurgusuyla, Batı ve diğerleri, modernite ve gelenek gibi kaba ayrımları reddediyordu.

Bununla birlikte İslâmcı grupların Osmanlıcılığı ise, laik Batı-İslâmi Doğu ayrımına dayanmak suretiyle, hem laik müesses nizam hem de Batı karşıtı bir anlayışı ifade etmekteydi. Osmanlı mirasının yeni bir siyasal formülasyon ile hatırlanması, yeni bir Türk toplumu ve kültürü inşâ ederken Osmanlı İmparatorluğu'nu Öteki olarak konumlandıran Kemalizm için siyasal ve kültürel anlamda tehdit oluşturmaktaydı. Aslında Osmanlıcılığın yeniden yükselişinin bu şekilde olumsuz yansıması, Osmanlı düzenini reddeden yeni tarihlere dayandırdıkları milli kimlikleri ile Balkan ve Orta Doğu devletleri için de belirli ölçüde geçerliydi.

Osmanlı geçmişinin 1990'lar Türkiye'si için yeni bir ortak kültürel hafıza kurmak amacıyla yeniden hatırlanmasının, günümüz sosyal ve siyasal yapılarını sorgulayan genel bir eğilimin parçası olduğu söylenebilir. Muhtelif grupların, hâkim kimlik ve ahlâki değerler üzerinden cereyan eden mücadeleleri, yeni kökler oluşturmaya yönelik arayışlardan başka bir şey değildi. Bu arayışlar çok da net olmayan kişilikleri, geçmişleri ve mekânları belirginleştirmeye çalışıyorlardı. Sturken'in belirttiği gibi; "Hatırlama, bir bütünlük elde etme veya unutmayı önleme sürecidir... Bu yüzden hafızanın, köklere ulaşma süreci olarak konumlandırılması, unutmayı bir tanımama hareketi olarak konumlandırma anlamına gelir."[4] Yeni ortaya çıkan bütünlük arayışları bağlamında, bu durum, günümüz için geçmişin yeniden inşâsı anlamına gelmektedir. Bir başka şekilde ifade edecek olursak, yapılmak istenen bilinçli bir şekilde "bugünü" yeniden inşâ etmekti. Bu durum bir çeşit "kültürel hatırlama" sürecidir; bu, "gü-

[3] Bkz. M. Hakan Yavuz, "Turkish Identity and Foreign Policy in Flux: The Rise of Neo-Ottomanism", *Critique*, Spring (1998), s. 40.

[4] Marita Sturken, "Narratives of Recovery: Repressed Memory as Cultural Memory", *Acts of Memory: Cultural Recall in the Present* içinde, Mieke Bal & diğerleri (der.) (Hanover & London: Univ. Press of NE, 1999), s. 243.

nümüzde meydana gelen, hem geçmişin sürekli değiştirilmesi hem de geleceği şekillendirmeyi sürdürecek şekilde yeniden tanımlanması faaliyetidir."[5] Bütün dünyada küreselleşme süreci ile birlikte varlığını daha da fazla hissettirmektedir.

80'li yılların sonu ve 90'ların başı ile birlikte Türkiye'de, yekpare Türk kimliği anlayışını reddeden Kürtçü; devletin laiklik politikasını eleştiren İslâmcı; Sünnîliğin devlet katında kabul görmesini benimsemeyen Alevî gibi "yeni kimlikler" veya "karşıt-ortak hafızalar" oluşturmaya yönelik yeni geçmişler ortaya çıkmaya başladı. Bu durum aslında Kemalist modernleşme projesinin toplumdaki farklılıkları kapsayacak yeni stratejiler geliştirememesi ile doğrudan ilişkilidir.[6] Yeni kimlik oluşum süreçleri, diğer bir deyişle yükselen kültürel çoğulculuk, büyük bir sosyolojik dönüşüm ile birlikte meydana geldi: Yeni toplumsal ağların ve bağlantıların, yeni örgütlenme biçimlerinin ve toplumsal ilişkilerin ortaya çıkması ile belirginleşen bir sosyolojik dönüşüm. Bu belirtilen çerçevede, Türkiye nüfusunun çok-kültürlü yapısı karşısında bazı muhafazakâr ve milliyetçi siyasetçiler ve aydınlar, Osmanlı geçmişini günümüz Türkiye'sinin kimlik ve siyasal birlik sorunu için bir model olarak yeniden tahayyül etmeye başladılar. Bunun adı "yeni-Osmanlıcılık"tı.

Osmanlıcılık bir siyasal aidiyet ve vatanseverlik ideolojisi olarak 19. yüzyılın ortalarından itibaren Osmanlı Devleti tarafından resmî politika olarak benimsenmişti. Osmanlı reformcuları, Osmanlıcılığı, İmparatorluğun özellikle Balkanlar'da gayrimüslimler arasında hızla yayılan ayrılıkçı milliyetçi hareketler ile yüz yüze kaldığı ortamda şekillendirmeye başladılar. Batı'nın yasal ve siyasal sistemlerinin etkisinde, 1839 *Tanzimat Fermanı* ve 1876 *Kanun-i Esasi*si, Osmanlıcılık için de yasal ve siyasal temeller oluşturdu. Aslında Osmanlıcılık siyaseti, klasik imparatorluk çoğulculuğunun en gelişmiş biçimlerinden birisi olan Osmanlı *millet* sisteminin yeniden değerlendirilmesi olarak ele alınabilir. Osmanlıcılık, modern vatandaşlık ve evrensel hukuk anlayışı çerçevesinde herkesin paylaşacağı bir vatan ve siyasal değerler ülküsüne dayandırıldı. Aslında amaç, her etnik-dinî unsurun kendi milliyetçiliğini geliştirdiği ortamda Osmanlı siyasal birliğini sağlamaktı. Kemal Karpat, Osmanlıcılığı şöyle tanımlamaktadır: "Osmanlı hükümetinin Osmanlı *tebaası* arasında eşitliği ve birliği sağlayacak ve inanç, etnik, dil farklılıklarının yerini alacak genel bir siyasal kimlik olarak tek bir vatandaşlık anlayışını uygulamaya koyma gayretidir."[7] Kısaca belirtecek olursak Osmanlıcılık, İmparatorluğun

[5] Bal Mieke, "Introduction", *Acts of Memory: Cultural Recall in the Present* içinde, s. vii.

sınırları dahilindeki bütün unsurların bir vatana siyasal aidiyetini ifade eder.

Osmanlı *millet* sistemi temelde dinî çoğulculuğa dayanmasına karşın,[8] modern ideoloji olarak Osmanlıcılık altında yeniden değerlendiriliş biçimi, dinî farklılıklara bakılmaksızın vatandaşların hepsine eşit yasal ve siyasal haklar veriyordu. Bu yeni durum "devlete siyasal üyeliği" ve bütün Osmanlı vatandaşlarının kendilerini *Osmanlı* olarak düşünmelerini sağlayan hayalî bir "Osmanlı milletinin" oluşumunu ifade ediyordu. Osmanlı Reformcuları, dine dayalı bütün cemaat kimliklerini aşan kolektif bir kimliği tanımlamak için seküler "Osmanlı" kelimesini tercih ettiler. Reformcular, bu tanımlamayla dinî ve etnik aidiyetlerin ikinci derecede öneme sahip olduklarını göstermeyi umuyorlardı.[9] Aslında gerçek beklenti şuydu; Osmanlı kolektif kimliği, Rum ve Sırp ayrılıkçıların ve daha sonra bunlara eklenecek olan Bulgar ve Ermeni milliyetçilerin devlete sadakatlerini sağlayacaktı.

Gerçekten de Osmanlıcılık, eşitlikçi modern kamusal alanın oluşmasını öngörüyordu. Bu yaklaşım, Osmanlı sisteminin dayandığı Müslim/Gayrimüslim ayrımını, modern kamusal alanın bir ürünü olan azınlık/çoğunluk mantığı temelinde yeniden üretiyordu. Milletler, seküler ve eşitlikçi düzlemde yeniden tanımlanarak azınlıklar ile çoğunluklara dönüştü-

---

[6] Resmî modernite projesinin ve farklı alanlarda başarısızlığının geniş bir incelemesi için bkz. R. Kasaba ve S. Bozdoğan, *Türkiye'de Modernleşme ve Ulusal Kimlik* (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1998).

[7] Kemal H. Karpat, "Historical Continuity and Identity Change or How to be Modern Muslim, Ottoman, and Turk", *Ottoman Past and Today's Turkey* içinde, Kemal H. Karpat (der.) (Leiden: Brill, 2000), s. 6. Vatandaşlık konusuyla ilgili Karpat şunları yazmıştır: "Resmi milliyet kanunu 1869'a kadar geçmemiş olmasına karşın, 1850'den itibaren her milletin mensupları Osmanlı vatandaşları olarak anılmaya başlanmıştı. Çok sık olarak Osmanlı tebaası için yeni ve modern bir resmî statü yarattığı ileri sürülen bu kanun aslında yalnızca daha önceden var olan kavramı resmîleştiren ve netleştiren yalnızca teknik bir düzenlemeydi." Kemal H. Karpat, "*Millets* and Nationality: The Roots of the Incongruity of Nation and State in the Post-Ottoman Era", in *Christians and Jews in the Ottoman Empire*, Vol. I, B. Braude and B. Lewis (der.) (New York: Holmes and Meier Pub., 1982), s. 162.

[8] Osmanlı *millet* sistemi, farklı (dinî) cemaatleri Osmanlı siyasal ve toplumsal sisteminde özerk yapılar olarak birleştiren bir yönetim mekanizmasıydı. Bu birleştirme, resmî bir çoğulculuk altında hiyerarşik olarak düzenlenmiş bir şekilde meydana gelir. Bu sistemde, dinî farklılıklar "verili" olarak değerlendirilir ve resmî statü kazanırdı. Bkz. Niyazi Berkes, *The Development of Secularism in Turkey* (Montreal: McGill University Press, 1964), s. 10. Osmanlı *millet* sistemiyle dinî çoğulculuk arasındaki ilişkilerin geniş bir analizi için bkz. Will Kymlicka, "Two Models of Pluralism and Tolerance", *Toleration: An Elusive Virtue*, David Held (der.) (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1996), s. 81-105.

[9] Şükrü Hanioğlu, "Osmanlıcılık", *Tanzimat'tan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi* (İstanbul: İletişim, 1983), s. 1390.

rüldü.[10] Özetle, Osmanlıcılık, farklı dinî-etnik grupları yeni bir yönetme tekniği ya da kültürel çoğulculuğun modern bir biçimi olarak, Osmanlılık bilincinin oluşacağı bir zemin yaratmaya çalıştı. Osmanlı Reformcuları için, bu düşünce ve uğraş, modern vatandaşlık anlayışı oluşturmak suretiyle muhtelif grupları bir potada eritmeye yardımcı olacaktı. Osmanlıcılık, 1910'lu yılların ortalarına kadar İmparatorluğun vatandaşlık ve dinî-etnik gruplara yönelik politikasının temelini oluşturdu. Türk milliyetçiliği fikrini benimsemiş aydınların iktidarı ile birlikte etkisini kaybetmeye başladı.

KEMALİST TARİHÇİLİK VE OSMANLI GEÇMİŞİ

Cumhuriyet'in kuruluşu ile birlikte Osmanlı imparatorluk yapısının yerini Türk milliyetçiliği ve reformcu bir anlayışa dayanan ulus-devlet aldı. Genç Cumhuriyet'in idarecileri, dışlayıcı modernite-gelenek karşıtlığı mantığı çerçevesinde Osmanlı'ya ait olan her şeyi dönüştürmeye çalıştılar. Bu bağlamda Osmanlıcılığın tamamen ortadan kaldırılması, Batı'nın siyasi yapılarını ya da ulus-devlet formatını benimsemek ile gerçekleşti. Cumhuriyet döneminin ilk yıllarında, özellikle de 1930'lu yıllarda, 1931 yılında kurulan Türk Tarihi Tetkik Cemiyeti'nce (daha sonra Türk Tarih Kurumu adını aldı) yürütülen çalışmalar çerçevesinde bir grup tarihçi Kemalist tarihçiliği bir Türk (Kemalist) milliyetçiliği çerçevesinde şekillendirdiler. Yeni tarihçilikte, Osmanlı tarihi, kültürü ve edebiyatının yerini, medenileştirilmiş bir Türk kültürü ve kimliği oluşturmak için yeni bir Orta Asya ve Anadolu miti aldı. Amaç, Batı medeniyetinin izlerini takip ederek, yeni Türk kültürünü Türklerin antik geçmişleri ile bağlamak için medeni ve kültürlü bir öz bulup ortaya çıkarmaktı.[11]

Kemalist tarihçiler Osmanlı tarihçiliğini yeniden oluşturmak için çaba sarf ettiler. Osmanlı'nın tarih anlayışını, dinî otorite ile iç içe olan ve padişahların soykütüğünü anlatan bir yapı olarak tanımladılar. Kemalist tarihçiliğin mimarlarından olan Yusuf Akçura'ya göre, Osmanlı tarihinde Türk diline ve tarihine yeterince önem verilmemiş ve Osmanlı kendisini

[10] Bu durum, özerk dinî cemaatler olarak tanımlanmış olan gayrimüslim toplulukların mevcut yapılarında dönüşüme yol açtı; sonuçta, bu cemaatler "azınlık gruplar" oldular. Bkz. Kemal H. Karpat, "The Ottoman Ethnic and Confessional Legacy in the Middle East", *Ethnicity, Pluralism, and the Middle East*, M. J. Esman and I. Rabinovich (der.) (Ithaca: Cornell University Press, 1988).

[11] Erken Cumhuriyet döneminde devletin tarih anlayışı ve Türk Tarih Tezi için bkz. Yılmaz Çolak, "History-Writing, State and Culture Production in Turkey in the 1930s", *Interruptions: Essays in the Poetics/Politics of Space* içinde, L. Pinnell (der.) (Gazimagusa, KKTC: DAÜ Yayınevi, 2003), s. 117-45.

radikal bir şekilde Türk tarihinden ayırmıştır.[12] Diğer bir deyişle, Kemalistlerin Osmanlı tarihçiliğine göre Osmanlı'da, Türk milleti yerine tebaanın padişaha tamamen sadık olduğu bir Müslüman cemaat vardı. Dolayısıyla, İmparatorluğun Türk karakteri taşımaması, genel olarak Türklerin medeniyet taşıyıcılığındaki liderliğinde başarısız olmasına yol açtı. Kemalist tarihçilikte, Türklerin eski güçlerini kaybetmesinin ve yozlaşmasının biricik nedeni padişahlık sistemiydi ve sonuçta ortaya çıkan durum, Türk milletinin mahkûmiyeti oldu. Bu yüzden yeni rejimin idarecileri, Osmanlı yönetimini ve dönemini Türklerin "karanlık çağı" olarak görüyorlardı. Dolayısıyla Türklerin yeni tarihi yazılırken Osmanlı döneminin dikkate alınmaması gerekiyordu.

Türk Devrimi, dünya görüşü ve tüm kurumları ile Osmanlı düzeninden tamamen kopuşu öngörüyordu. Bu yüzden Cumhuriyet Türkiye'sinin meşru tarihi, Bağımsızlık Savaşı'ndan itibaren 19 Mayıs 1919 ile başlıyordu.[13] Bu zaman ayarlamasında zımni olan şey, Osmanlı-İslâm geçmişinin yeni oluşturulan milli tarihin Ötekisi olarak belirmesidir. Kemalist söylemde, Osmanlı-İslâm geçmişi, konumunu geçici ve gayri meşru yapan başka bir zamana aitti (bunu "Orta Çağ" olarak okuyabiliriz) ve medeniyetin ilerlemesi ile yok olmuştu. 19 Mayıs 1919 tarihinden önceki hiçbir davranış, kadro ve program meşru Türk tarihine ait değildi, aksine başka bir tarihsel kesite ait olduğu vurgusu vardı.[14] Kısacası, Cumhuriyet'in kurucuları Osmanlı geçmişini, yeni modern rejimin kadim Ötekisi olarak yeni baştan kurguladılar.

Reformcuların asıl niyeti, bütün farklılıkları Türk ismi altında eriterek Osmanlı'nın çok-kültürlü ve çok-milletli mirasını ortadan kaldırmaktı. Özellikle Nüfus Mübadelesi'nden sonra yeni Türkiye'nin nüfus yapısı Türkler'den, Kürtler'den, Çerkezler'den, Boşnaklar'dan, Arnavutlar'dan, Araplar'dan, Lazlar'dan oluşan ağırlıklı olarak Müslüman bir yapıya dönüştü. Reformcu liderler Osmanlı Müslümanlarını, medenileşmiş homojen Türk milletine dönüştürmeye çalıştılar. Türkiye'de yaşayan gayri-Müslimler (Rumlar, Ermeniler, Yahudiler), sadece vatandaşlık itibariyle Türk olarak kabul edildiler fakat Balkanlar'dan göç eden Boşnaklar ve Arnavutlar ile Kafkaslar'dan göç eden Müslüman topluluklar kolaylıkla vatandaşlığa kabul edilip kültür olarak da Türk milletinin bir parçası olarak değerlendirildiler. İdarecilere göre, dinî kimlikli bir halkı modern bir

[12] Yusuf Akçura, "Birinci Türk Tarih Kongresi", *Ülkü*, Sayı 1 (Şubat 1933), s. 26.
[13] Mesut Yeğen, *Devlet Söyleminde Kürt Sorunu* (İstanbul: İletişim, 1999), s. 193.
[14] "Dolayısıyla, saray, padişah ve İstanbul; hilafet, İslâm ve gelenek; Çerkez, Laz ve Kürt; İttihat ve Terakki, Hürriyet ve İtilaf ve Vahdettin; Cemal, Talat ve Enver, hepsi başka bir düzlem çağrıştırmaktaydılar". *A.g.e.*, s. 193.

millete dönüştürmek sadece laik bir devlet ve toplum aracılığı ile mümkündü.

İzlenen siyasete karşın, Osmanlı'ya ait değerler ve düşünceler halk kültüründe, popüler hikâyelerde ve eğlencelerde, entelektüel ve edebi eserlerde varlığını sürdürmeye devam etti. Çok partili hayata geçişle birlikte bu değerler siyasi alanda yankı bulmaya başladı. Bu durum Demokrat Parti politikalarında ve döneminde çok belirgin olarak ortaya çıktı. DP geleneksel değerlere ve yakın Osmanlı geçmişine yaptığı vurguyla resmî tarih anlayışını siyasal tartışma konusu haline getirdi. Okullarda okutulan tarih kitaplarında Osmanlı İmparatorluğu'na ve onun siyasal ve sosyal yapısına daha fazla yer ayrılmaya başlandı. 1930'lu yıllardan beri Türklerin ne kadar medeni olduklarını Batılı ülkelere göstermek için basılan devletin prestij dergisi olarak da adlandırılabilecek *La Turquie Kemaliste*'de Osmanlı sanat eserleri ve figürleri, Osmanlı sultanlarının resimleri yer almaya başladı.[15] DP ve 1960'tan sonra onun mirasını sürdüren Adalet Partisi (1961-1980) gibi merkez-sağ partiler Osmanlı'yı Türklerin ortak hafızasının en önemli parçalarından sayıyorlardı. Bununla birlikte Milliyetçi Hareket Partisi tarafından temsil edilen milliyetçi siyasetçiler içinse Osmanlı denince Türklerin şanlı geçmişi en önemli unsurdu. Milli Selamet Partisi (1971-1980) ve Refah Partisi (1983-1998) çizgisinin temsil ettiği İslâmcı gelenek ise, Türk tarihini İslâmlaştırma politikasına uygun olarak Osmanlı'yı sadece din temelinde açıklıyorlardı. Osmanlı tahayyülü ve imgeleri varlığını sürdürmeye devam etti, hattâ 1980'li yılların sonuna kadar da popüler kültür ile toplumsal ve siyasal arenada ağırlığını arttırarak hissettirdi, ancak hiçbir zaman Osmanlı düzenini modern siyasal prensiplerle birleştirip bir politika üretmeye yol açabilecek siyasal bir vizyona dönüşmedi.

YENİ-OSMANLICILIĞIN YÜKSELİŞİ: YENİ BİR KÜLTÜREL ÇOĞULCULUK MODELİ

Turgut Özal, yeni bir kolektif hafızaya dayanan yeni bir siyasi yaklaşımı şekillendirmek için Osmanlıcılığa müracaat eden ilk siyasi lider oldu. Onun gözünde bunun iki amacı vardı: Birincisi, yeni bir dış politika belirleme; ikincisi, farklı siyasal ve kültürel talepleri karşılayacak yeni bir toplumsal mutabakat için zemin oluşturmaktı. Özal muhafazakâr ve milliyetçi bir siyasetçi olarak öteden beri Osmanlı geçmişine karşı bir aidiyet ve kolektif hafıza kaynağı olarak yakın ilgi duymuştu. 1980 askeri darbe-

[15] DP iktidarının Türkiye'nin Osmanlı ile devamına vurgu yapmak için iktidarın ilk yıllarında basılan sayılardan birisinin kapak sayfasında, İstanbul'un fethi sırasında Fatih Sultan Mehmet'in at sırtında İstanbul'a girişi resmediliyordu.

sinin getirmiş olduğu büyük ölçüde "Türk-İslâm Sentezi"[16] yaklaşımına dayanan kültür politikasına paralel olarak, başbakanlığı döneminde (1983-1989) devlet radyo ve televizyonunu da etkin bir şekilde kullanarak klasik ve dinî Türk müziği ve bazı dil formları gibi Osmanlı kültürel özelliklerini yaygın hale getirmeye çalıştı. Benzer durum eğitim alanında daha net gözlemlenebilir: Bu dönemde hazırlanan tarih kitaplarında Osmanlı-Türk karşıtlığı reddediliyordu ve Osmanlı'ya ait olan her şey Türk kolektif hafızasının parçası kabul edilerek Türklerin Osmanlı geçmişine derin vurgular yer alıyordu, ancak bu kitaplarda çok fazla "Kemalist girdiler" de yer almaktaydı.[17]

Özal döneminde Cumhuriyet rejimi, modernitenin küresel krizi, Soğuk Savaş'ın bitişi, Sovyet İmparatorluğu'nun ve Yugoslavya'nın dağılması ile eş zamanlı olarak önemli bir kolektif hafıza savaşlarından birisiyle karşı karşıya kaldı. Böyle bir ortamda, özellikle cumhurbaşkanlığı döneminde Özal, kendisini büyük ölçüde kendisinin yönlendirdiği Osmanlıcılık tartışmalarının içinde buldu.[18] Eski Osmanlı topraklarında yeni devletlerin ve buna paralel yeni ulusal stratejilerin ortaya çıkması ve etnik ayrılıkçılığın ve dinî fanatizmin yükselişi ile Özal, siyaseten Osmanlı mirası ile daha çok ilgilenmeye başladı. Öncelikle Türkiye Cumhuriyeti'nin Osmanlı'nın mirasçısı olduğunu belirterek Osmanlı'nın Türk kimliğinin ayrılmaz parçası olduğunu vurguladı. Özal'a göre Osmanlı, "toplumsal uzlaşının etnik sorunlar nedeniyle tehlikeye düştüğü bir ortamda; zaman zaman mevcut aidiyet formunu meşrulaştırmak, zaman zaman da yeni/alternatif toplumsal aidiyet formları oluşturmak için kullanıldığı, bir tarihi referans noktası olarak karşımıza çıkar."[19] Özal, Osmanlı sistemini Amerikan çok-kültürcülüğü gibi farklılıkları bir arada tutan başarılı bir model olarak görüyordu. Bu çerçevede, Osmanlı mirasına dayanan yeni bir kültürel çoğulculuk modeli önermeye girişti. Bu yeni model, 80'li yılların sonuna doğru yükselen etnik ve dinî kimliklerin taleplerinin karşılan-

---

[16] Türk-İslâm sentezi ilk defa bir grup sağ görüşlü aydının oluşturduğu Aydınlar Ocağı tarafından oluşturulmuştu. Ve 1980 darbesi ile birlikte yarı resmî bir konum elde etti. Bu yaklaşımın temel amacı Türk milli kimliği ile Türklerin Osmanlı ve İslâm geçmişleri arasında bir bağ kurmaktı; kısaca buna "milli kültürün yeniden ihyası" diyorlardı. Bkz. Yüksel Taşkın, "Muhafazakâr Bir Proje Olarak Türk-İslâm Sentezi", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, Cilt. 4: Muhafazakârlık*, Ahmet Çiğdem (der.) (İstanbul: İletişim, 2003), ss. 381-401.

[17] Aslında bu "girdiler", Copeaux'un ileri sürdüğü gibi, Osmanlı hakkında Kemalist tabuların bir nevi yıkıldığı anlamı taşıyabilir ve Osmanlılar ile Kemalizm arasında bir bağ kurma gayreti olarak ele alınabilir. Etienne Copeaux, *Türk Tarih Tezinden Türk-İslâm Sentezine* (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yay, 1998), s. 194.

[18] Şaban H. Çalış, *Hayaletbilimi ve Hayali Kimlikler: Neo-Osmanlılık, Özal ve Balkanlar* (Konya: Çizgi, 2001), s. 102.

[19] *A.g.e.*, s. 111.

masında yetersiz kalındığı, Bulgar hükümetinin Türklere yönelik asimilasyonist ve zorla göç politikalarını uyguladığı, Orta Asya'da ve Balkanlar'da yeni Türk ve Müslüman devletlerin ortaya çıktığı ortamda şekillendirildi. Aslında bu, her türlü farklılığın kendilerini ifade edebilecekleri daha demokratik bir sistemi oluşturmak için yapılan, özünde "müesses nizam" karşıtı bir hareketti.

Soğuk Savaş sonrası gelişmeleri dikkate alan Özal, "Türkiye'nin önünde yeni ufuklar açılmakta olduğunu" ileri sürmekteydi. Bu noktada eski Osmanlı toprakları ve halkları (özellikle Müslüman olanlar) Türkiye ve Balkanlar için yeni bir çok-kültürlü sentez oluşturmak için gittikçe artan oranda önem kazanmaktaydı.[20] Özal için çok-kültürlü çok-dinli ve çok-milletli yapısıyla Osmanlı perspektifi, etnik çatışmanın ve mücadelenin kıskacında kıvranan Balkanlar ve "Kürt sorunu" ile yüz yüze bulunan Türkiye için ideal bir model sunmaktaydı.[21] Bu nedenle 1990'ların ilk yıllarında Özal'ın da yönlendirmesiyle bazı önde gelen muhafazakâr ve liberal aydınlar Osmanlı İmparatorluğu'nun çok-kültürlü ve çok-dinli yapısına bolca atıfta bulunmaya başladılar.[22] Özal, yeni-Osmanlıcı fikirlerin oluşumunda ve gelişiminde o dönemde sağ aydın çevrelerinde ağırlığı olan *Türkiye Günlüğü* dergisi çevresi ile yakın işbirliği içinde çalıştı. Kısacası *Türkiye Günlüğü*, yeni-Osmanlıcılık arayışlarının sesi oldu ve ayrıca Osmanlı çoğulcu sistemi ile "imparatorluk vizyonu" temelinde inşâ edilmeye çalışılan sentezi yayma aracı oldu.[23] Yeni-Osmanlıcılığı şekillendiren grubun önde gelenlerinden olan Cengiz Çandar, "tek-kültürcü ve kapalı" ulus-devlet anlayışından, çok-kültürlü ve çok-etnili bir yapıya doğru evrilen Türkiye Cumhuriyeti'nin yeni eğilimlerini ifade etmek için "imparatorluk vizyonundan" bahsediyordu.[24] Yeni-Osmanlıcılar etnik Türk milliyetçiliğini reddedip Türk kimliğini hem bölgesel ve dinî (çok-etnili ve çok-dinli) hem de kozmopolitan liberal değerler temelinde yeniden yorumluyorlardı. Bu sebeple de, Çandar'a göre, yeni-Osmanlıcılığın

---

[20] Bkz. *Türkiye Günlüğü*, Sayı 19 (1992), s. 10-15.

[21] A.g.e., s. 16 ve 20; ayrıca bu perspektifin detaylı bir betimlemesi için bkz. Cengiz Çandar, "21. Yüzyıla Doğru Türkiye: Tarih ve Jeopolitiğin İntikamı", *Türkiye Günlüğü*, Sayı 19 (1992), s. 33.

[22] Bu hareket için bkz. Gökhan Çetinsaya, "Cumhuriyet Türkiye'sinde 'Osmanlıcılık'", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, Cilt. 4: Muhafazakârlık*, Ahmet Çiğdem (der.) (İstanbul: İletişim, 2003), ss. 378-380.

[23] Mustafa Çalık, Cengiz Çandar, Ahmet Turan Alkan, Nur Vergin, Deniz Gürsel gibi aydınlar yeni-Osmanlıcılık düşüncesinin seslendirilmesinde önemli rol oynadılar. Dergide sürdürülen yeni-Osmanlıcılık tartışmalarının çerçevesini çizen editöryal yazı için bakınız Mustafa Çalık, "Neo-Osmanlı Tartışmalarına Sade Bir Derkenar", *Türkiye Günlüğü*, Sayı 21 (1992).

[24] Çandar, "21. Yüzyıla Doğru Türkiye". İmparatorluk vizyonuna vurgu için ayrıca bkz. Mustafa Çalık, "Miras Davasında Yol Ayrımı: Hangi Türkiye?", *Türkiye Günlüğü*, Sayı 19 (1993).

unsurları arasında insan hakları ile kültürel ve etnik çoğulculuk vardır.[25] Bu yüzden yeni-Osmanlıcı söylemde etnik kimlik yerine daha genel olarak paylaşılan din özelinde tanımlanan kimlik daha çok vurgulanıyordu.

Özal'ın fikirlerinde bu vurgu daha da belirgindir. Yeni bir Türkiye için model oluşturması beklenen Osmanlı çoğulculuğunun yeniden hayal edilmesinde Özal, daha ılımlı ve hoşgörülü olarak değerlendirilen İslâm'ın Osmanlı uygulamasını ön plana çıkarıyordu. Ona göre, "bu durum Türk toplumunu diğer İslâm toplumlarından farklılaştırır. Bununla birlikte, onun kozmopolitan özellikleri Osmanlı Devleti'ni, diğer kültürel etkilerini daha da açık hale getiriyordu."[26] Anadolu, onun gözünde, Osmanlı İmparatorluğu'nun yıkılmasından sonra eski Osmanlı topraklarından olan göçler sonucu Türklerin, Kürtlerin, Alevilerin, Boşnakların, Arnavutların, Çerkezlerin yan yana yaşadığı kültürel ve etnik bir mozaiğe dönüşmüştü. İşte bu sebepledir ki, Türkiye'nin kimlik krizinin çözümü, İslâm'dan beslenen kültürel çoğulculuğun Osmanlı perspektifinde yatmaktadır.[27] Şu çok açık ki, Osmanlı kimliği birçok alt-kültürel, etnik ve bölgesel kimliği kapsayan ulusal-dinî kimlik biçimi olarak yeniden inşâ edildi. Bu inşâ gerekli görülüyordu, çünkü küreselleşen dünyada farklılık ve çeşitlilik her anlamda hayatın her alanında gittikçe daha da hâkim oluyordu. Özal ve diğer yeni-Osmanlıcılar için sadece bu tarz bir vizyon Türkiye'yi tekrar bölgesel bir süper güç yapma potansiyeline sahipti. Yukarıda da bahsedildiği gibi, "yeni-Osmanlıcı emperyal vizyon", Osmanlı kültürel kimliğini Batı karşıtı bir değer olarak değil de, küreselleşen Batı dünyasının parçası olarak kurguluyordu.

Bununla birlikte Özal, Osmanlıcılığı dinî-etnik (Müslüman-Türk) kavramlarla yeniden kuruyordu. Şu çok açık ki, Özal'ın formülasyonu, Müslümanların ve Gayrimüslimlerin modern bir devlet yapısı altında siyasal aidiyet temelinde bir arada yaşamasını öngören 19. yüzyıl Osmanlıcılık akımından ve politikalarından ayrışmaktadır. Bu noktada iki Osmanlıcılık formülasyonunu karşılaştırarak Osmanlıcılığı bir kültürel çoğulculuk tekniği olarak geliştirirken Özal'ın neyi amaçladığını anlayabiliriz. Özal'ın yeni-Osmanlıcılığı ile Tanzimat dönemi Osmanlıcılığının ortak noktaları şunlardır: Ayrılıkçı milliyetçi hareketleri önlemek için yeni bir siyasal kimlik ve kültür oluşturmak; ve bu kültür arayışında geleneksel değerler

[25] Çandar, "21. Yüzyıla Doğru Türkiye", s. 33.

[26] Turgut Özal, *Turkey in Europe and Europe in Turkey* (KKTC: K. Rustem & Brothers, 1991), s. 290.

[27] İslâm, Özal'ın düşüncesinde, etnik ve bölgesel farklılıkları bir arada tutan ve işbirliğine sevk eden bir çimento vazifesi görür. Din özellikle Anadolu ve Balkan Müslümanlarını birbirine bağlamaktadır. Bu bağlamda eski Osmanlı topraklarında Türklük ve Müslümanlık içiçe geçmiştir. Bkz. Yavuz, "Turkish Identity and Foreign Policy in Flux", s. 24.

ile Batılı formların eklektik bir sentezini kurmak yoluyla devleti, değişen uluslararası şartlar temelinde yeniden düzenlemekti.[28] Fakat şu çok açık ki, yeni-Osmanlıcılık vizyonu bir siyasal üyeliği öncelleyen 19. yüzyıl Osmanlıcılığından daha dışlayıcıdır. Bu yüzdendir ki, daha kapsayıcı çok-kültürlü bir ortam sunmakta yetersiz görünmektedir.

Yukarıda da bahsedildiği gibi eski Osmanlı topraklarında, özellikle Balkanlar'da, yeni devletlerin ve etnik çatışmaların ortaya çıkması Osmanlı mirasını unutmaya yönelik resmî politikanın sorgulanmasını tetikledi. Bu durum, birçok Balkan-Müslüman kökenli Türk vatandaşı olmasına karşın, Türkiye'nin Balkan geçmişini unutmaya yönelik siyasetinde çok belirgin hale geldi. Sırp milliyetçilerinin (Müslüman ve Türk kavramlarını eşitlemek suretiyle) Boşnaklara ve daha sonra da Kosovalı Arnavutlara yönelik etnik temizlik hareketi, Osmanlı mirasına ve yapılarına yönelik saldırılar ve Makedonya'da yükselen etnik zıtlaşma gibi trajik olaylar, Balkanlar'daki Müslüman halklara ve Türk vatandaşlarına onların ortak Osmanlı paydasını ve kültürünü hatırlattı (Birçokları için bu olaylar açıkça şunu gösteriyordu ki, çok-kültürlü özelliği ile Osmanlı vizyonu daha modern hareketler olan milliyetçi hareketlerden daha iyi görünmekteydi). Bu "ülke mirasının yeniden keşfi" ve "tarihî sorumluluğu" Bosnalı Müslümanlara yönelik geniş bir kamuoyu desteği sağladı, diğer bir deyişle Bosnalılara yönelik saldırılar, geçmişi günlük hayatın bir parçası kıldı. Dolayısıyla, Bosna savaşı ile Osmanlılık bilincinin Bosnalılar ve Türk vatandaşları arasında artması arasında bir bağ kurulabilir. Gerçekten de, büyük ölçüde Osmanlı geçmişi ve mirası, Bosnalı liderlerin Türkiye'ye yönelmesine ve mücadelelerine destek aramalarına sebep oldu. Bosna olayına yönelik artan kamuoyu desteğinde hem tarihî (Osmanlı) hem de dinî dürtüler önemli rol oynadı.[29] Türkler arasında bu olaya ilişkin genel kanılardan birisi, Balkanlar'daki Müslümanlara yönelik saldırılara Batılı güçlerin kayıtsız kalmasının ana sebebi dinî farklılık yüzündendi. Bu nedenle, özellikle Balkanlar'daki gelişmeler Türklerin çoğunluğunun kendilerini eski Osmanlı topraklarında yaşayan Müslüman halklar ile özdeşleştirmelerine yol açtı. Yeni-Osmanlıcı aydınlar Balkanlar'daki bu gelişmeleri ve oradaki Müslümanların içine düştükleri durumu kendi ideolojik bakış açılarını kuvvetlendirmek için kullandılar.

Ortaya çıkan yeni anlayış sadece Balkanlar'daki Osmanlı Müslümanlarını ve mirasını Türk kimliğinin bir parçası saymadı, ayrıca ülke nüfusunun Türklerin, Kürtlerin, Çerkezlerin, Arapların yanısıra Boşnaklar,

[28] Benzerlikler için bkz. Ahmet Davudoğlu, *Stratejik Derinlik: Türkiye'nin Uluslararası Konumu* (İstanbul: Küre Yay, 2001), s. 85.
[29] Bkz. Çalış, *Hayaletbilimi ve Hayali Kimlikler*, s. 136-37.

Arnavutlar ve Pomaklar'dan da oluşan çok-kültürlü yapısının keşfine de neden oldu. Balkan Müslümanlarını korumaya yönelik resmî eğilim, Boşnakların, Arnavutların ve diğer Balkan kökenli vatandaşların kendi farklılıklarını kamusal alanda daha çok ifade etmeleri ile paralel gelişti (ancak bu ifade etme Türkiye'nin bütünlüğüne kasteden bir hareket olarak gelişmedi).[30] Kemalist "müesses nizamın" genel bir Türk kimliği temelinde yekpareliğe vurgusunun, Cumhuriyet'in kuruluşundan beri Osmanlı'nın emperyal çoğulculuğu ile sorunlu bir ilişkisi olmuştur. Kemalistlerin aksine, yeni-Osmanlıcıların amacı "herhangi bir dışlayıcı ırk ve dil özelliği yerine paylaşılan bir Osmanlı tarihi tecrübesi ile geniş ve yaygın İslâm'a bağlılık tarafından şekillenen yeni bir Türkiye" yaratmaktı.[31] Bu sebeple Kemalist devlet adamları, değişik etnik ve dinî grupların siyasal-kültürel taleplerini meşrulaştırmaya yönelik yeni-Osmanlıcı arayışları Cumhuriyet'in temel prensiplerine bir karşı koyuş olarak değerlendirdiler. Özal'ın aksine sivil ve askerî bürokratlar Balkanlar'daki gelişmelere bölgenin tarihî ve kültürel özelliklerini büyük ölçüde gözardı ederek bakıyorlardı.[32] Çünkü bu gelişmeler, Boşnak, Arnavut ve diğer Balkan kökenli vatandaşların kendi etnik-kültürel kimliklerinin bilincine varmalarına sebep oluyordu.

Cumhuriyet'in ilk yıllarından beri resmî politika, bir unutma süreci çerçevesinde Balkan göçmenlerini Türkleştirmeye çalıştı. Bu politika erken Cumhuriyet döneminde, 1934 yılında çıkarılan İskan Kanunu ile resmîleştirildi. Bu kanun, Türkiye'ye göç eden Balkan Müslümanlarının göçünü ve iskanını düzenleyen bir politika oluşturdu.[33] Kanuna göre, Türk kültürüne üyelik, Türk etnik kökeninden olan veya olmayan Balkanlar'daki bütün Müslümanlara açıktı.[34] Çünkü onlar resmî otorite nezdinde zamanla dillerini unutmuş Türkler olarak değerlendiriliyordu. Resmî söy-

---

[30] Balkan, Kırım ve Kafkas kökenli Türk vatandaşları "mevcut Türk kimlikleri ile Osmanlı döneminde kurulan atalarının kimlikleri arasında herhangi bir çatışmaya" dayanmayan derneklerini kurdular. Kemal Karpat, "Introduction", *Ottoman Past and Today's Turkey* içinde, s. xvi.

[31] Yavuz, "Turkish Identity and Foreign Policy in Flux", s. 41.

[32] Çalış, *Hayaletbilimi ve Hayali Kimlikler*, s. 146.

[33] Kanun ve Türk kimliğinin ve kültürünün oluşturulması temelinde geniş bir analizi için bkz. Yılmaz Çolak, "Nationalism and State in Turkey: Drawing the Boundaries of 'Turkish Culture' in the 1930s", *Studies in Ethnicity and Nationalism*, 3/1 (2003), s. 2-20.

[34] Akşin Somel bu durumu şöyle ifade etmektedir: "Kemalist kadronun tasarımladığı Türk ulusu laik nitelikte olmasına rağmen fiili uygulamalarda "Türklük" çok sıklıkla Müslümanlık ile eş anlamlı olarak anlaşılmıştır. Anadili Türkçe olan... Orta Anadolu Rum Ortodoksları çok rahatlıkla 1924-25 mübadelesinde Yunanistan'a göçtürülmüştür buna karşılık Türkçe konuşmayan Müslümanlar Anadolu'da iskan edilmiştir." Aynı şekilde etnik olarak Türk olan Ortodoks Gagavuzların Türkiye'ye göçünde zorluklar çıkarılmıştır. S. Akşin Somel, "Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Türk Kimliği", *Cumhuriyet, Demokrasi ve Kimlik* içinde, Nuri Bilgin (der.) (İstanbul: Bağlam Yay, 1997), s. 81.

lemde bu göçmenler, Osmanlı "kozmopolitan yapısı" içinde farklı dillere sahip olmalarına izin verilen "Boşnak", "Arnavut", "Pomak", "Çingene" ve "Çerkezler" olarak adlandırılamazlardı. Farklılık etnik değil sadece dilseldi ki, bu farklılık dil ve kültür entegrasyonunu öngören Türkleştirme politikası ile kolaylıkla ortadan kaldırılacaktı. Bu politika 1990'lı yılların başı ile birlikte nispeten yumuşatılmasına rağmen, Kemalist yapı etnik ve dinî farklılıkları kurumsallaştırmaya çalışan yeni-Osmanlıcı arayışlara direndi. Özal'ın 1993 yılında ölümünden sonra kültürel çoğulculuğun siyasal formülasyonu olan yeni-Osmanlıcılık yavaş yavaş önemini yitirdi. Ne var ki yeni-Osmanlıcılık fikirleri, farklı bir biçimde de olsa bazı İslâmcı aydınların söyleminde ve İslâmcı eğilimli Refah Partisi'nin söylem ve uygulamalarında varlığını sürdürdü.

YENİ-OSMANLICILIĞIN İSLÂMİLEŞTİRİLMESİ VE KEMALİST DİRENİŞ

Refah Partisi'nin öngördüğü İslâmileşme dinî prensipler ile Osmanlı mirası üzerinden halkın kimliğini yeniden tanımlamayı da içeriyordu. 1970'lerin İslâmcı hareketi ve Milli Selamet Partisi, Osmanlı tarihini İslâm tarihinin bir parçası ve Osmanlı Devleti'ni de İslâm devleti olarak tanımlamıştı zaten. Refah Partisi ise bu temel üzerinden "yeni bir ahlâki öz" inşâ etmeye çalıştı. Ve bu öz modern bireyciliğin ve yabancılaşmanın yarattığı sorunları çözebilecek bütüncül bir cemaat vizyonu için gerekli görülüyordu. 1995 seçimleri kampanyası sırasında, RP'nin söylemi ülkenin bütün unsurları ile etnik ve dinî farklılıkları kapsayan popülist bir içerik taşıyordu. Refah Partisi'nin programı, İslâmcı, milliyetçi, Osmanlıcı ve modernist unsurları içeren pragmatik bir sentez içeriyordu; amacı ise toplumsal ve siyasal hayatın sembollerini yeniden tanımlamak suretiyle yeni bir toplumun sınırlarını çizmekti.[35] Refahlı liderler ve İslâmcı aydınlar, Osmanlı'nın başarısını Türklük ve İslâmi değerlerin birlikteliğinde aramak gerektiğini vurguluyorlardı.[36] Ayrıca, kendilerinin Batı karşıtı konumlarını güçlendirmek ve yaymak için Batılı güçlerin Sırp milliyetçilerinin Bosna'da yürüttükleri etnik temizlik hareketini önlemekte başa-

[35] Kemalistler gibi Refahlı liderlerin çoğunluğu da demokratik süreci, halk için yeni kimlik oluşturmak adına kendi "alternatif" sembolik dünyalarını kurmak için bir yol olarak görüyorlardı. Refah Partisi'nin demokrasi ve toplum görüşü için bkz. Ertan Aydın and Yılmaz Çolak, "Dilemmas of Turkish Democracy: The Encounter Between Kemalist Secularism and Political Islamism in the 1990s", *Democracy and Religion: Free Exercise and Diverse Visions* içinde, D. W. Odell-Scott (der.) (Kent, Ohio: Kent State University Press, 2004), s. 349-380.

[36] Tanıl Bora, *Türk Sağının Üç Hali: Milliyetçilik, Muhafazakârlık, İslamcılık*, (İstanbul: Birikim, 1999), s. 133.

rısız olması gibi dış gelişmeleri etkili bir şekilde kitleleri yönlendirme ve İslâmileştirmede kullandılar.

1994 mahalli seçimleri ile iktidar olan Refahlı belediye başkanları ve 1996-1997 yılları arasında Refahlı koalisyon hükümeti, kültür ve sembol siyaseti yürütmek yoluyla Türk toplumunu yeniden şekillendirme uğraşısı içinde oldular; ve bu süreçte Osmanlı tarzı hayat ve siyaset önemli bir yere sahipti.[37] Özellikle büyük şehirlerdeki Refahlı belediyeler 1990'ların ikinci yarısında Osmanlı sanatını, figürlerini, yemeğini ve mimarî tarzını diriltmeye çalışarak günlük yaşamın bir parçası yapmak için uğraş verdiler. Resmî olana alternatif anma günleri oluşturmaya çalıştılar ve bu yolla yeni bir geçmiş kurmak için çabaladılar; bununla amaçlanan, "İslâm Osmanlı medeniyeti-laik modern Türk Cumhuriyeti karşıtlığını çağrıştıran alternatif milli kimlik inşâ etmekti".[38] 1994'ten sonra Refahlı İstanbul Belediyesi, İstanbul'un Osmanlı dönemi hakkında bir çok anma faaliyeti düzenledi.[39] Bunların arasında en şaşaalı olanı İstanbul'u İslâm şehri olarak yeniden kuran Fatih hakkında düzenlenen anma törenleriydi. Onun "ruhunu" yeniden canlandırmak için İstanbul'un Fethi alternatif milli gün olarak kutlanmaya başlandı.

Refah Partililer özellikle eski Osmanlı toprakları üzerinde *Pax-Ottomania* ruhunun ateşli savunucularından oldular. RP iktidarı döneminde (1996-1997), İslâm ve Osmanlıcılık neo-Osmanlıcı yaklaşımlar çerçevesinde Türkiye'yi baskın bölgesel bir güç yapmak için dış politikada kullanıldı; ancak bu bağlamda en önemlisi, İslâm ve Osmanlıcılığın RP'nin Türk siyasetinin ve toplumunun iç sorunlarına çözüm arayışlarında temel oluşturmasıydı. Özellikle de kültürel farklılık ile ilgili sorunları ele almada Refahlı liderler bir grup İslâmcı aydının ileri sürdükleri çok-kültürcülük modelini benimsemiş görünüyorlardı. Bu model, her grubun kendi yasal sistemlerine (bunu "din" diye okuyabiliriz: İslâm, Hıristiyan, Yahudi, ateist) göre muamele gördükleri klasik İslâmi yasal çoğulculuk anlayışına dayanmaktaydı.

---

[37] Bunun için bkz. M. Hakan Yavuz, "Cleansing Islam from the Public Sphere", *Journal of International Affairs*, Cilt. 54 Sayı 1, (2000).

[38] Alev Çınar, "National History as a Contested Site: the Conquest of Istanbul and Islamist Negotiations of the Nation', *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 43 No. 2 (2001), s. 364-391.

[39] 1994 yılı ve sonrasına ait faaliyetlerin dökümü için İstanbul Belediyesi'nin resmî yayını olan *İstanbul Bülteni*'ne bakılabilir. İstanbul Belediyesi ülke çapında 1999 yılında kutlanan Osmanlı'nın kuruluşunun 700. yılına özel önem vermiştir. O zaman Refah'ın devamı olan Fazilet Partili belediye bir dizi faaliyet düzenlemiştir. Bunların arasında "Osmanlı Konferansları" adlı bilimsel toplantılar dizisi, "Osmanlı Sanatları", "Osmanlı İstanbulu", "Sultan Portreleri", "Osmanlı Elbiseleri" gibi sergiler ve Osmanlı-Türk musikisi konserleri ve Osmanlılar hakkında film gösterileri vardır. Bkz. *İstanbul Bülteni*, 120 (1999), s. 20-21.

1990'lı yılların başlarında, Ali Bulaç ve Abdurrahman Dilipak gibi bir grup İslâmcı aydın, "Medine Vesikası" ve Osmanlı *millet* sistemi temelinde "çok-hukuklu düzen" olarak adlandırılan İslâmi çoğulculuk modelini geliştirdiler.[40] Daha sonraları 1993 yılında ise Refah Partisi bu çoğulculuk yaklaşımını programının temel düsturlarından birisi olarak kabul etti.[41] Bu İslâmcı aydınlar, farklı grupların kamusal alanda temsilini reddeden Kemalist tek-kültürcülük anlayışını ve uygulamasını eleştirerek onun yerine çok-hukukluluğu önceleyen İslâmi çoğulculuk anlayışının uygulanması gerekliliğini vurguladılar. Bu yeni çoğulculuk anlayışı her cemaatin kendi kendini yönetmesi fikrine dayanıyordu, böylece çoğunluğun yönetmesi gerektiği anlayışını reddediyordu.[42] Bu anlayışta farklılık, dinler ve aynı dine mensup farklı gruplar bağlamında tanımlanıyor; bir din olarak İslâm çok-hukuklu sistem temelinde çok-kültürcülüğün işleyişi için resmî bir çerçeve sunuyordu. Bu "çok-hukukluluk", demokrasiye özellikle de "liberal demokratik çoğulculuğa" alternatif olarak öneriliyordu.

Bu modele göre, çok-dinli ve çok-kültürlü toplum, normal olarak çok-hukukludur çünkü kanunlar ve kurallar dinlerden ve kültürlerden bağımsız değildir. Bu temelde oluşturulacak olan siyasi yapı da çok-hukuklu devlet modeliydi; bu devlet bir çeşit "inançlar federasyonu" olarak algılanıyordu ve demokrasinin alternatifi olarak ileri sürülüyordu.[43] Bu bağlamda İslâmcı gruplar nezdinde toplum ve onun değerleri hegemonik modern devletten daha önemlidir. Bu durum RP'nin toplum anlayışında da gözlemlenebilir.[44] Dinî grupların yasal ve kültürel otonomiye sahip oldukları yasal çoğulculuk, sivil toplum unsurlarının baskıcı devlete karşı ayakta kalma gayretini yansıtıyordu. Ali Bulaç'a göre, ihtiyaç duyulan şey cemaatler etrafında örgütlenmiş, bireyin değil dinin belirleyici rol oynadığı güçlü bir kamusal alandı çünkü toplumda var olan ve baskın olan farklılıkların anlamı modern ulus-devletin homojenleştirici ve bütünleştirici politikalarının iflası demekti. Diğer bir deyişle, yasal çoğul-

---

[40] Medine Vesikası ve ondan çıkarılan çoğulculuk yaklaşımı üzerine değerlendirmeler için bkz. Ali Bulaç, "Medine Vesikası Hakkında Genel Bilgiler", *Birikim*, Sayı. 38-39 (1992), s. 102-111; "Medine Vesikası Üzerine Tartışmalar I", *Birikim*, Sayı. 47 (1993), s. 40-46; Ali Bulaç, "Medine Vesikası Üzerine Tartışmalar II", *Birikim*, Sayı. 48 (1993), s. 48-58.

[41] Haldun Gülalp, *Kimlikler Siyaseti: Türkiye'de Siyasal İslamın Temelleri* (İstanbul: Metis, 2002), s. 96.

[42] İslâmi çoğulculuk fikri ile halk iktidarı arasındaki ilişki için bkz. Ali Bulaç, *İslam ve Demokrasi* (İstanbul: Beyan Yayınları, 1993).

[43] Bkz. Gülalp, *Kimlikler Siyaseti*, s. 159-160.

[44] Refahlı liderlere göre, "onlar toplumun gerçek temsilcileridir. Ve hattâ önemli belediyelerde iktidarı ele geçirdikten sonra toplumun "sembollerini" ve "değerlerini" canlandırmak ve yaşatmak için çaba sarf ettiler". Aydın & Çolak, "Dilemmas of Turkish Democracy", s. 366.

culuk homojen cemaatlerin varlıklarını sürdürmesini ve hâkimiyetini vurguluyordu; adı geçen cemaatlerde gerekirse bireysel özgürlükler ve haklar bütünün bekası için feda edilebilirdi. Homojen cemaatler anlayışına yaslanan bu çok-kültürcülük yaklaşımında bireyler türdeş, organik dinî cemaatlerin parçaları olarak görülüyorlar. Şu çok açık ki, bu yaklaşım insan haklarını birey haklarından ziyade grup hakları olarak gören anlayışa dayanıyordu; bir başka şekilde ifade edecek olursak, cemaat bireyden önce geliyordu. Bu cemaat anlayışının özünde, Osmanlı *millet* sisteminin dinî cemaat yaklaşımı vardır. Bulaç'ın şu ifadelerinde bu durum netlik kazanır: "Modern devletle mukayese edildiğinde Osmanlı pratiğinin çok daha gerçek sivil ve hukuki çoğulculuğa dayandığından kuşku yok."[45]

RP, kimlikler siyaseti çağında, bahsi geçen çok-kültürcülüğün İslâmi cemaatçi yorumunu benimsedi; bu yorum, daha önce de ele alındığı gibi, her birinin kendi dinî hukukları ile otonom yasal cemaatlerin (Müslüman, Hıristiyan, Yahudi, ateist, vb.) ortaya çıkması ve yaşatılması için gerekli siyasal zemini öngörür. Başka bir deyişle, İslâmi çoğulculuğun Osmanlı uygulamasını yeniden formüle eden bu çoğulculuk fikri, Refah Partisi çevrelerinde geniş destek buldu. Bu temelde RP'nin modeli, Kemalist tek-kültürcülüğe ve liberal demokratik çoğulculuğa alternatif olacak yeni bir vatandaşlık modeli olarak şekillendirildi.[46] Önerilen "İslâmi çok-kültürcülük" modelinde farklı cemaat yapıları arasında katı bir hiyerarşi öngörülüyordu; bu hiyerarşi içinde hem ahlâki hem de siyasi temelde bazı cemaatlerin daha itibarlı bir statüye sahip olduğu çok açıktı, Müslüman olanın seküler veya gayrimüslime karşı olduğu gibi.

Osmanlı *millet* sisteminin yeniden ele alınmış şekli olan Refah Partisi'nin çoğulculuk yaklaşımı, Türkiye'nin resmî ideolojisi olan ve tek-kültürcülük temelinde milli birliği oluşturmaya çalışan Kemalizm tarafından pek de hoş karşılanmadı. Refah Partisi'nin 1997 yılında 28 Şubat müdahalesi ile iktidardan uzaklaştırılmasından sonra Anayasa Mahkemesi'nde açılan kapatma davasında, Parti'nin din temelli çoğulculuk anlayışı da kapatılması yönünde ileri sürülen nedenlerden birisiydi. Bu ko-

[45] Gülalp, *Kimlikler Siyaseti*, s. 97'de zikredilmektedir. Diğer bir İslâmcı yazar ise, Ersin Nazif Gürdoğan, Osmanlı *millet* sistemini, modern Türkiye'nin yüz yüze olduğu etnik sorunun çözümü için ideal bir model olarak önermektedir: "Türkiye'nin etnik sorunlarını çözmek için postmodern bir yapıya ihtiyaç vardır. Bu yaklaşımın kaynağı Osmanlı Devleti'nin 'millet sistemi'nde bulunabilir." A.g.e, s. 168'de zikredilmektedir.

[46] Navaro-Yashin bu durumu şöyle açıklıyor: "İslâmcılar, Osmanlı *millet* sistemini bir yönetim örneği olarak yeniden canlandırmaya çalıştılar; onlara göre bu sistem seküler ulus-devletin tekçiliğine göre daha âdil, insani ve üstündü... Refah Partililer İslâmcı aydınların bu vizyonunu benimsediler. Onlara göre, geçmişten gelen bu çoğulculuk örneği, modern sakat yaklaşıma alternatif bir vatandaşlık modeli sunabiliyordu." Yael Navaro-Yashin, *Faces of the State: Secularism and Public Life in Turkey* (NJ, Princeton: Princeton Univ. Press, 2002), s. 141.

nuda Zühtü Arslan şu tespitleri yapmaktadır: "Mahkeme kararını haklı göstermek için Erbakan'ın bir konuşmasında belirttiği 'nasıl bir hukuk düzeni istiyorsanız onu seçme hakkına sahip olacaksınız' (yasal-çoğulculuk) beyanatını zikretti."[47] 90'lı yıllarda Kemalist laik tekçilik ile İslâmcı "çok-kültürcülük" arasındaki mücadele, Türkiye'nin siyasal ve toplumsal hayatını derinden etkiledi.

Özellikle 1990'ların ikinci yarısında İslâmcılar arasındaki yeni bir geçmiş ve alternatif kolektif hafıza arayışları, Kemalist grupları Cumhuriyet geçmişini ve kazanımlarını hatırlamak için çeşitli faaliyetlere yöneltti. Bu faaliyetlerin amacı Kemalizm'i toplumdaki bütün unsurlar tarafından içselleştirilmiş bir sosyal kimliğe dönüştürmeye çalışmaktı. Kemalist laik gruplar ile muhafazakâr ve İslâmcı eğilimli gruplar arasındaki geçmiş üzerinde cereyan eden tartışmalar birbiriyle çatışan siyasal-ahlâki standartlar ve farklı yaşam tarzlarına dönüştü. Kemalist yorumculardan birisine göre, Osmanlı İmparatorluğu'nun ve onun çoğulculuk anlayışının günümüz Türk siyaseti ve toplumu için bir geçerliliği yoktu çünkü Türklük için yabancı ve tarih öncesinden kalan bir yapıdır ve bu yüzden modern gelişmelere ayak uyduramamış olan Osmanlı modeli, modern bir ulus için model teşkil edemez.[48]

Kemalist müesses nizam, Atatürk zamanını, Cumhuriyet'in kuruluş yıllarını hatırlatmak ve Kemalizm'in ruhunu yaşatmak için anma faaliyetleri düzenledi. 29 Ekim Cumhuriyet Bayramı anma törenleri Kemalist ve laik gruplar ve bürokratlar için özel bir önem kazanmaya başladı. Bu durum Refah Partisi'nin ("İslâmcı tehlike") Osmanlı geçmişine yaptığı vurgu ve "İstanbul'un Fethi" kutlamaları ile yükselişinden sonra iyice belirginleşti. 1990'lı yılların ortalarından itibaren hızla çoğalan kutlamalar, Cumhuriyet'in "kazanımları ve değerleri" hakkında toplumsal duyarlılığı artırmak için yapılıyordu. Kemalist geçmişin hatırlanması, laik düzenin hegemonyası için Kemalizm'in yeniden inşâ edilmesi süreciyle doğrudan ilişkiliydi.[49] Kemalizm'i toplumsal bir kimliğe dönüştürme çabası, konferanslar, balolar, konserler gibi toplumsal faaliyetler düzenlenerek ve Atatürkçü Düşünce Derneği ve Çağdaş Yaşamı Destekleme Derneği gibi Atatürkçü sivil toplum örgütleri ağı oluşturularak sürdürüldü.

---

[47] Zühtü Arslan, "Conflicting Paradigms: Political Rights in the Turkish Constitutional Court", *Critique*, 11/1 (2002), s. 17.

[48] Özdemir İnce, "Osmanlı Modeli", *Hürriyet Pazar*, August 25, 2002.

[49] Bu konuda ayrıntılı bir değerlendirme için bkz. Berna Yazıcı, ""Discovering Our Past": Are "We" Breaking Taboos? Reconstructing Ataturkism and the Past in Contemporary Turkey", *New Perspectives on Turkey*, No. 25 (2001), s. 1-30.

Sonuç

1990'lı yıllarda Osmanlı geçmişi, modern çok-kültürcülük yaklaşımı çerçevesinde bir kültürel çoğulculuk modeli kurmak için yeniden tahayyül edilmiştir. Bir grup yönetici elit ve aydın, Türkiye'nin, etnik grupların ve dinî cemaatlerin artan talepleri ile iyice belirginleşen çok kültürlü yapısı için Osmanlı kültürel çoğulculuğunu önerdiler. Bu modelin hem liberal-muhafazakâr (Özal) hem de İslâmcı (Refah Partisi) tahayyüllerinin, yönetici elitler ve aydınlar nezdinde fazla itibar bulmamasının temel nedenleri arasında şunları sayabiliriz: Modelin kavramsal yetersizliği, pragmatik bir arayış olması ve din özelinde Türk kimliğini tanımlama gayreti ile Kemalist laik yapıya meydan okuması.

Özal, oluşturmaya çalıştığı çok-kültürcülük modeli ile çok-kültürlü bir yapı için gerekli olan siyasal istikrarın ve genel kabul görmüş demokratik bir pratiğin olmadığı bir ortamda modern liberal çoğulculuk ile Osmanlı çoğulculuk anlayışını birleştirmeye çalıştı.[50] Özal'ın yeni-Osmanlıcılık modeli, siyasal üyeliğin kültürcü tonuna fazla vurgu yapması nedeniyle bütün grupları kapsayacak genel bir kimlik inşâ etmede başarısız oldu. Aslında 1990'lar Türkiye'sinde, böyle bir kimliğin yeşerebileceği uygun siyasal ortam yoktu. Diğer yandan Özal'dan sonra bir grup İslâmcı aydın tarafından Osmanlı çoğulculuğu geçmişteki İslâm pratiği ve Osmanlı *millet* sistemi temelinde tekrar formüle edildi. Refah Partili liderler bu yasal çoğulculuk anlayışını benimsediler ve yüksek sesle ifade etmeye başladılar. Çoğulculuğun bu İslâmcı biçimi, dinî cemaatlerin kesin bir şekilde ayrışması fikrine dayanması ve resmî olana karşı alternatif kolektif hafıza oluşturma çabası yüzünden büyük ölçüde dışlayıcıydı. Bu oluşum 21. yüzyılın arefesinde İslâmcı siyasetin zayıflamasıyla birlikte önemini yitirmeye başladı. Refah Partisi'nin mirasçıları ve daha önceden çok-hukuklu düzeni ve Osmanlı çoğulculuğunu savunan İslâmcı aydınların önemli bir kesimi, liberal demokratik çoğulculuk ile İslâmi değerlerin yeni bir sentezinin arayışına girdiler ve böyle bir sentezi savunmaya başladılar.[51]

Yeni-Osmanlıcı yaklaşım, Türk Devleti'nin laik yapısına iki şekilde tehlike oluşturdu. Birincisi, bu perspektifin emperyal vizyonu, ulusal bü-

---

[50] Michael Walzer'a göre, "farklı tarihî geçmişi, kültürü ve kimlikleri olan grupların bir arada barışçı bir şekilde yaşayabilmesi" sadece siyasal istikrarın ve yerleşik bir demokratik yapının olması ile mümkün görünmektedir. Michael Walzer, *On Toleration* (New Haven, London: Yale University Press, 1997), s. 25.

[51] İslâmcı söylemdeki bu dönüşüm ve liberal çoğulculuk ile eklemlenerek oluşturulmaya çalışılan yeni sentez için bkz Yılmaz Çolak, "Citizenship between Secularism and Islamism in Turkey", *Citizenship in a Global World: European Questions and Turkish Experiences* içinde, E. Fuat Keyman & Ahmet İçduygu (der.) (Londra: Routledge, 2005), s. 257-62.

tünlük siyaseti ve yıllardır izlenen dış politikası ilgili olarak Devlet'in temel düsturlarını sarsıyordu. İkincisi, Türk toplumundaki kültürel farklılıklara ve çoğulcu yapıya vurgu yapıyordu. Aslında bu iki meydan okuyuş (özellikle de ikincisi), resmî ideolojinin toplumda var olan kültürel, etnik ve dinî farklılıkları ulusal siyasete entegre etmede sorunlarının olduğu gerçeğini açığa çıkarıyordu. Bu farklılıklar değişik sosyal ve siyasal görevleri yerine getiren sembolik ve yerel otorite merkezleri olarak belirirler ve demokratik toplum yapısı içinde gerçekleşen ulusal entegrasyon için elzemdirler.

View publication stats