

TAHAYYÜL EDİLEN SİYASAL BİR ÜST KİMLİK: OSMANLILIK

Yunus KOÇ¹

Özet

18.yy'dan itibaren Batı'ya karşı güç kaybeden Osmanlı Devleti, gücünü yeniden tesis etmek ve Batı'da meydana gelen milliyetçilik hareketlerinden etkilenmemek için Osmanlılık kimliğini bir zorunluluk olarak inşa etmeye çalışmıştır. Tamda bu noktada Osmanlı, Batı'ya karşı gerçekleştirdiği refleks ile nasıl bir Osmanlılık kimliği tahayyülünde bulunduğu, tahayyülde bulunduğu bu kimliğin ne tür kimlikleri beraberinde getirdiği ve tahayyül edilen bu kimlik çerçevesinde nasıl bir kuramsal tartışmanın yapılacağı önem arz etmektedir. Bu öneme binaen çalışmada Osmanlılık kimliğinin nasıl inşa edilmeye çalışıldığı, inşa edilmeye çalışılan kimliğin mahalli ve dini kimliklerin tahayyülüne nasıl neden olduğu ve bu kimliğin milli kimlik teorilerinden modernist ile etno-sembolcü yaklaşımları açısından nasıl okunabileceği ınceleyecektir.

Anahtar Kelimeler: Osmanlılık, Mahalli Kimlik, Kültür-Medeniyet, Modernist, Etno-Sembolizm

AN ENVISIONED POLITICAL UPPER IDENTITY: OTTOMANISM

Abstract

Since the 18th century, the Ottoman Empire, which lost power against the West, tried to build Ottoman is midentity as a necessity in order to reestablish its power and not be influence by the nationalist movements that occurred in the West. At this point, it is important that Ottoman how an Ottoman is midentity imagined with reflex realized against the west, what kind identities bring about of these imagined identity and what kind can be make a theoretical debate in the frame of this imagined identity. Therefore, This will be examined in the study that how was tried to be built of Ottoman is midentity, how it is caused to imagining of local and religious identities of identity being built and how to read this identity in terms of modernist and ethno-symbolism approaches from national identity theories.

Keywords: Ottomanism, Local Identity, Culture and Civilization, Modernist, Ethno-Symbolism.

Giriş

Osmanlı İmparatorluğu, 18. yy'dan itibaren Batı karşısında giderek zayıflamasıyla birlikte eski gücünü yeniden tesis etmenin yollarını aramaya başlamıştır. Buradaki ana sorun her cenahtan aydın kesim ve çeşitli yönetim kademesinde bulunan bürokratlar için İmparatorluğun gücünün yeniden tesisinin nasıl yapılabileceğiydi. Öyle ki bu amaç doğrultusunda, Fransız İhtilâli ile ortaya çıkan milliyetçi ayrılıklara müdahil olabilmek için neredeyse Birinci Dünya Savaşı'nın sonuna kadar Osmanlılık zaruri bir durum olarak müdafaa edilmiştir. Nitekim Akçura da mezkûr dönemde Osmanlı'nın garptan feyz alarak, kuvvet kazanmak ve yeniden

¹ Arş. Gör. Dr., Muş Alparslan Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü, e-posta:y.koc@alparslan.edu.tr

ilerlemek için siyasi bir kimlik olarak Osmanlıcılığı tasavvur ve takip ettiğini belirtir (Akçura, 2015: 19).

İşte Osmanlı münevverleri Batının üstünlüğünü kabul ederek meseleyi derinlemesine ele alır. Ele alınan bu siyasi düşünce II. Meşrutiyette de bir fikir cereyanı olabilecek derecede sistemleştirme yoluna gidilecektir. Keza İnkılâptan evvel şahıslara ve eserlere bakıldığında bu cereyan hayat içerisinde karışıyordu. Yani Osmanlı İmparatorluğu'nda 1908 öncesinde siyasi fikirler birer hazırlık devresi olarak nitelendirilebilirken II. Meşrutiyet sonrasında ise bu düşünce cereyanı mümkün mertebe sistemli bir şekilde olmuştur (Tunaya, 1960: 60, 4; Tunaya, 1991: 31, 15; Safa, 2013: 29).

Bu sistemleştirme sonucunda Osmanlıcılık, pek çok unsuru tek bir çatı altında tutmaya çalışan, Batı medeniyetinden yapılacak iktibasların bir bütün olarak değil teknik alanla sınırlandırarak siyasal bir kimlik tahayyülü gerçekleştirmeye çalışır. Dolayısıyla Osmanlıcılığın temel tartışma konularından biri batılılaşma problemine dairdir. Burada Batıdan yapılacak iktibasların hangi yönüyle ve ne oranda gerektiği bu düşünce akımı için önemli bir mevzu olmuştur. Öyle ki ele alacağımız gibi Osmanlıcılık Batıyı ele alırken kendi değerlerini muhafaza ederek, kendisine faydası olduğunu düşündüğü ile yetinerek kimlik inşasını gerçekleştirmek istemiştir.

Öte yandan bu cereyan kendisiyle birlikte dini ve etnik kimliklerin tahayyül edilebilmesini ortaya koymuştur. Keza Osmanlıcılık ile birlikte sultan-tebaa diyalektiği yerini vatan-yurttaş diyalektiğine bırakmıştır. Yani daha evvel hâkim olan düşüncede sultan mutlak gücü, bütün topraklar sultanın malıydı, sultanın yönetmiş olduğu topraklarda yönetilenler sultanın kuluydu. Fakat bu inanç Osmanlıcılık cereyanı ile birlikte “Padişahın tebaaları” düşüncesi yerini “Osmanlı'nın Yurttaşları”na bırakmıştır. Diğer bir ifadeyle Osmanlı'nın bütün yurttaşların vatani olduğu ve bu vatanın çatısı altında özgürce yaşama düşüncesi yerleşmeye başladı.

İstitrat kabilinden şunu arz edelim ki, Osmanlı modernleşmesiyle değişim ve dönüşüm geçiren geleneksel kavramların ve kimliklerin etkili olduğu böylesi bir politik havada her dini ve etnik grup kendi kimliğini oluşturma yolunda benzer ve farklılıklar içeren bir duruş sergilemiştir. Nitekim Osmanlıcılık düşüncesi bir taraftan kültürel-dini değerleri muhafaza ederek Batı'dan gerçekleştirmeyi düşündüğü teknik iktibaslarla inşa etmeye çalıştığı siyasal teokratik bir kimliktir. Diğer taraftan pek çok unsuru bir arada tutmayı, ayrıştırmak yerine birleştirmeyi amaçlayan modern ve siyasal bir üst kimlik hayali kurmaya çalışır. Lakin oluşturulmak istenen bu ikinci kimlik beraberinde mahalli kimliklerin ortaya çıkmasına neden olacaktır.

Osmanlı modernleşmesiyle Batı'ya karşı muhafaza ve üstünlüğü yeniden sağlama girişimi olan Osmanlıcılık hayal edilmiş, siyasal ve üst bir kimliktir. Bundan dolayı bu kimlik okumasını bir açıdan milli kimlik kuramlarından “Modernist” yaklaşım içerisinde değerlendirmek mümkündür. Çünkü modernist yaklaşıma göre, kimlikler modern dönemde hayal (icat) edilmiş bir gerçeklik olarak ortaya çıkar (Anderson, 2014: 19-22; Hobsbawm, 2014: 23-25; Nairn, 2015: 45, 87). Haliyle Osmanlıcılık, modernist yaklaşıma uygun olarak rasyonel ve iradi bir varlığa dayandığından bu tür bir kimlik soyut ve siyasal bir nitelik taşır. Ancak

modernistlerin iddia ettikleri gibi Osmanlılık, gelecek ile bir bağı olmayan ve din ile mesafeli olarak inşa edilmiş değildir (Hobsbawm, 2014: 32-33, 66-67, 83-86; Castells, 2008: 43). Aksine Osmanlılık, geçmiş ile bağı koparmayarak kültür, din, gelenek gibi tarihsel birikimlere dayandırarak hayal edilmiş modern bir kimlik tahayyüllü olarak inşa edilir. Yani Osmanlılık, siyasal bağlamda modern dönemin zorunlu koşullarına binaen hayal edilmiş bir üst kimlik olması hasebiyle makro düzeyde modernist bir kimliktir. Öte taraftan kültür ve medeniyet bağlamında ise, modern Batı toplumların teknik açıdan örnek alınarak, kendi dini ve geleneksel değerlerini muhafaza ederek inşa etmeye çalıştığı için bir yönüyle etno-sembolcü bir kimliktir. Çünkü etno sembolcüler göre modern kimliklerin din ile aralarına mesafe koyarak ve halk kültürüne (geçmişe) dayanarak ortaya çıkabileceğini iddia eder (Hroch, 2011: 21-25; Smith, 1998: 190-191; Özkırmı, 2015: 204; Huntchinson, 2000: 651,661). Bu yaklaşım kimliklerin inşasında dini yok saymasa da halk kültürü ile arasına mesafe koyarak din yerine kurtarıcı öge olarak kültürü bırakır. Ancak Osmanlılık, dine dayanan bir kimlik tahayyülünde bulunur. Yani modernistlere göre icat edilerek (Hobsbawm, 2014: 24; Özoğlu, 2005: 13; Özkırmı, 2015: 143-144; Akıncı, 2011: 22-23) etnosembolcüler göre ise geçmişe dayanıp ve doğal olarak kimliklerin ortaya çıktığını iddia eden (Smith, 2013: 25-26; Akıncı, 2011: 24) bu kuramsal yaklaşımlar ayrıca din ile arasına mesafe koyarak kimliklerin inşa edildiğini belirtirler (Smith, 2014: 103-106, 21-23; Özkırmı, 2015: 177-205; Anderson, 2014: 26-50; Hobsbawm, 2014: 66-67). Bu ikinci iddialarından dolayı çalışmanın gerek modernist gerek ise etno-sembolcü olarak kısmen okunabileceğini belirtmek mümkündür. Hâsılı bu çalışmanın kuramsal izahatında makro açıdan modernist mikro açıdan ise etno-sembolcü yaklaşımın cezp edici olduğu söylenebilir.

Osmanlılık (Nedir)

Fransız İhtilâli'nden sonra ortaya çıkan bağımsızlık hareketleri ve imparatorluktan kopma çabalarını önlemek için her türlü etnik milliyetçiliğin üzerinde unsurların birliğini amaçlayan siyasal ve düşünce hareketine Osmanlılık denilmektedir (Hanioğlu, 1985: 1389; Akıncı, 2011: 67).

Osmanlılık Akçura'ya göre ise sun'i bir devlet icadıydı (Akt. Karpat, 2013: 20). Osmanlıcılığın amacı Osmanlı'nın bütünlüğünü korumak için devletin farklı etnik ve dini kimlikler yerine bu kimlikleri serbestlik ve müsavata, emniyet ve karşılıklı dostluk ile mecz ve terkip edip tek bir millet haline sokarak milletler üstü bir kimlik yaratmaktır. Osmanlı milleti fikri, Fransız devriminden esinlenmiş ve Osmanlı paşalarına üçüncü Napolyon tarafından önerilmiş ve desteklenmiştir. Ancak Osmanlı milleti denilen bu siyasi görüş Almanya'nın etnik kimlik üzerine dayalı politikasının 1870-71 seferiyle Fransa'yı yenilgiye uğratmasından sonra güç kazanmasıyla dayanağını kaybetmiştir (Akçura, 2015: 20-21). Yani Fransız İhtilâli'nin ortaya koyduğu eşitlik (müsavat), kardeşlik (uhuvvet) ve özgürlük (hürriyet) şiarı yerini kan bağına bırakmıştır. Artık inşa edilecek kimliklere Fransız İhtilâli'nin ortaya koyduğu ilkelerin dışında aynı dil ve kültürden olmak ilkesi de eklenerek yurttaşlık ile soydaşlık birlikte kullanılmaya başlamıştır (Göka, 2005: 8-9).

Tanzimat ile başlayan (Akıncı, 2013: 5) Islahat Fermanı ile devam eden, 1913'ten sonra ise bir siyasal ideal olarak Osmanlılık, değerini önemli ölçüde kaybederek çok sınırlı kullanılmıştır (Nişancı, 2014: 63). Keza I. Dünya Savaşı sırasında Türk milliyetçiliği düşüncesi

ön plana çıkmış, kısmen de bir araç olarak Panislâmizm siyaseti devreye sokulmaya çalışılmıştır. Ama bu savaş bittiğinde Osmanlılık da artık tamamen sona ermiştir (Hanioglu, 1985: 1393).

Osmanlılık ve Mahalli Kimlik

Osmanlı milleti yaratmak siyaseti ilk ve ciddi olarak ikinci Mahmut zamanında doğdu. Nitekim padişahın şu sözü bunu destekler niteliktedir (Akçura, 2015: 20): *“Ben tebaamdaki din farkını ancak cami, havra ve kiliselerine girdikleri zaman görmek isterim...”*

Islahat Fermanıyla beraber ise kullanılan Osmanlılık ve vatandaşlık kavramları 1856'dan sonra temel reformcu bir kavram ve ideolojik bir politika olarak Osmanlıcılığa dönüştürüldü. Bu kavram Müslümanlar ile gayri Müslimler arasında eşitliği sağlamayı ve siyasi birliği ortak Osmanlı yurttaşlığına oturtmayı amaçlayarak padişahın tebaasını devletin yurttaşları haline getirdi (Gencer, 2014: 166; Karpata, 2013: 14; Berkes, 2014: 216-217). Nitekim geleneksel Osmanlı Devleti çok büyük sayıda dinsel ve kabilesel, toplumsal ve etnik gruplardan oluşur ve aralarında dinin dışında hiçbir etnik veya politik kimlik bağı bulunmazdı. Halk kendisini başında hükümdarın hanedanı bulunan ve onun malı olan Osmanlı Devleti'nin tebaası olarak görmekteydi. Buna karşılık, Osmanlılık, ülkenin vatandaşların malı olduğunu veya olması gerektiğini ve devlete sahip çıkmalarının dini kimliklerine bakılmaksızın “Osmanlı” olarak vatandaşlık statülerinden kaynaklandığını savunuyordu (Karpata, 2013: 507; Karpata, 2009: 64). Bu durum Osmanlı modernleşmesinin geleneksel kavramların ve kimliklerin dönüşmesini beraberinde getirdiğini göstermektedir.

Yani kolektif kimliğin yatay/sosyal olarak toplumla, dikey/siyasal olarak devletle özdeşleşen iki boyutu vardır. İşte bu siyasi ve toplumsal tabanı birbirinden ayıran modernleşme merkez-çevre, yöneten-yönetilen arasındaki siyasi bağları aşındırıyordu. Bu aşınan geleneksel bağlar ulus devletler döneminde “vatandaşlık ve ulusal kültür” ile telafi edilecekti. Çözülme yüz tutan çok uluslu bir imparatorlukta yatay ve dikey kimlikleri sağlayan bu bağların nasıl dönüştürüleceği 19. yy Osmanlı seçkinlerinin ana kaygısını oluşturuyordu. Nitekim Fransız İhtilâli ile gelen milliyetçilik akımları Osmanlı gibi çok uluslu yapıların tabanlarını bir arada tutarak yeni kimlikler bulmaya zorluyordu (Gencer, 2014: 527).

Öyle ki geleneksel Osmanlı'da unsurlar din üzerinden “millet” olarak tanımlanıyordu. Diğer bir ifadeyle Osmanlı millet sistemi din ve mezhep üzerine inşa edilmiştir. Buradaki “millet sistemi” terimi İstanbul fethinden sonra Ortodokslara kilise örgütlenmelerinde, dini konularda ve içişlerinde daha fazla imtiyazlar verilmesiyle Batı yazarları tarafından Osmanlı toplumundaki dinsel cemiyetlerin idari düzenini ifade etmek üzere belirtilmiştir (Özdemir, 1999: 227; Berkes, 2014: 149; Eryılmaz, 1999: 256). Dolayısıyla Osmanlı Devleti'nde bulunan Müslüman, Ermeni, Musevi ve Rum olmak üzere dört ayrı milletin söz etmek mümkündür (İnalçık, 2014: 135; Şentop, 2003: 234; Akıncı, 2011: 61; Akıncı, 2013: 4). Bunlar arasında millet-i hâkime (hâkim millet) pozisyonuna sahip olan Sünni Müslümanlar iken Ermeni milleti “millet-i sadıka”²(Alver, 2013: 229), diğer Gayri Müslim azınlıklar ise “zımmi”³ veya “millet-i

²Sadık Millet.

³Bulunduğu devletin hâkimiyetini kabul eden millet.

mahkume”⁴ olarak nitelendirilmekteydi (Lewis, 1991: 333-353; Güner, 1997: 25; Ercan, 2006: 6-8). Fakat Batı’da yaşanacak bir takım gelişmelere karşı geliştirilen refleksler neticesinde millet sisteminin yeniden ele alınması “millet-i hâkimenin” içeriğinin değişim ve dönüşümüne neden olacaktır. Bu durum tıpkı, Marshall Berman’ın (2013) modernleşmenin katı olan her şeyi buharlaştırıyor demesi gibidir.

Nitekim daha sonraki süreçte bu kimlikler yerini “ümme ve zimmi” denen siyasal kimliklere bıraktı. Ali Suavi’nin de belirttiği gibi geleneksel olarak Osmanlı dünyasında “millet” dini ifade ederken, “ümme veya cemaat” siyasi topluluğu belirtir. Ayrıca Tanzimat Fermanı ile millet sistemi işleyişi yeniden kurgulanarak “ümme-zimmi” vatandaşlık statüleri arasında manevi eşitlik tesis edilmeye çalışılmıştır. Yine bu ferman ile modern dünyaya özgü yazılı senetle yeni bir kimlik tanımlanmıştır (Gencer, 2014: 528, Berkes, 2014: 214-215). Daha sonrasında İslahat fermanıyla Osmanlı vatanseverliğini ifade eden Osmanlılık Tanzimat ricali tarafından ulus üstü emperyal milliyetçi bir kimlik projesi olarak benimsendi. Yani İslahat Ferman’ında kültürel bağlılığın kaynağı olarak dinin yerine vatan geçirilerek geleneksel dindaşlığın yerini vatandaşlığın alması hedeflenmişti. Böylece Ortodoks, Ermeni, Musevi vs. yerine Ottomonpatriot anlamında “Osmanlı” yeni kültürel kimlik, zimmi yerine “Ottomancitizen” anlamında sekülerleşen milli de yeni siyasi kimlik haline getirildi (Gencer: 2014: 527-529).

Yeni Osmanlılar, Tanzimat ile başlayan İslahat fermanıyla devam eden bu uygulamaların gayri Müslim tebaaya aşırı bir hürriyet sağladığını, bunun da hem Sünni Müslümanların milleti hâkime statüsünü zedelediği hem de azınlıkların Batının iktisadi girişimcileri ile olan bağlarından dolayı Batının iktisadi emperyalizminin yordakçıları konumuna getirdiğini savunurlar. Böylece Yeni Osmanlılara göre, bu haklar 19.yy’da Avrupa’da patlak veren milliyetçilik akımlarının da etkisiyle Hıristiyan unsurların uluslaşma düşüncesiyle ayrılma teşebbüsünde bulunmalarına neden olacaktır (Mardin, 2015: 86-87).

Tabi şunu belirtmek gerekir ki, Tanzimatçıların Osmanlılık muradı her ne kadar farklı dini, etnik, sosyal ve yerel grupları yek pare bir blok halinde bir araya getirmek olsa da Osmanlılık beklenmedik bir şekilde Müslümanlar arasındaki ortak kültür duygusunu arttıran bir dizi sosyal, siyasal ve kültürel değişiklikler yarattı ve aynı zamanda etnik ve mahalli bilinci uyandırdı (Karpas, 2013: 506-507).

Öyle ki Osmanlı modernleşmesiyle yapılan ıslahatlardan elde ettikleri bir takım hakların yanında modern okullarda eğitim görenek aşağı sınıfların arasından yükselen yeni Hıristiyan elit tabaka, dinlerini Avrupa ile temel bağlantıları olarak görmeye başladılar. Bu durum gayri Müslimlerin kendilerini Avrupa uygarlığının sahibi olarak görmelerinin yolunu açtı ve az gelişmiş Müslüman efendilerine oranla daha üstün bir statüde görmelerine neden oldu. Nitekim az okumuş Balkanlı bir Hıristiyan köylü kendini en bilgili ve kibar bir Müslüman’dan üstün gördü. Her halükarda Balkan Hıristiyanları İslam’ı ve İslam’ın destekleyicileri saydıkları Osmanlı Türklerini dinlerinden dolayı hakları olan Avrupa medeniyeti seviyesine ulaşmalarına engel olmakla suçladılar (Karpas, 2013: 14-15). Böylelikle bu bir taraftan hukuki ve kültürel

⁴Hâkim milletin egemenliği altındaki millet.

üstünlüğü ile hâkim olan Sünni Müslüman statüsünün diğer taraftan Osmanlılık politikasının zarar görmesine neden olmuştur.

İşte böylesi bir durumun önüne geçmek için genç Osmanlılar bu siyasi fikrin öncüsü olacaktır. Teokratik gayenin yanında Osmanlılığın ikinci gaye haline çıkarılması, din bağları yerine Osmanlılık fikrinin birleştirici bir unsur olarak teklifi onların muradı olacaktır (Tunaya, 1960: 66). Böylece pek çok dini ve etnik kökeni içinde barındıran millet sistemine dayanan (Berkes, 2014: 149) bu toplumsal yapıyı zedeleyen Fransız İhtilâli ile ortaya çıkan milliyetçilik ayaklanmalarını bertaraf etmek için Osmanlı yöneticileri, bir kimlik yaratma ihtiyacı hissetmişlerdir. Bu nedendir ki milliyetçilik akımına karşı bir üst kimlik olarak suni olan Osmanlılık düşüncesi oluşturulur (Hanioglu, 1985: 1390).

Öte yandan Yeni Osmanlılar, Osmanlılık mefkûresinin sağlayacağı birliği yakalamak adına tebaaya aşırı bir hürriyet vermenin söz konusu edilmemesi gerektiğini, zira ana hedefin devleti kurtarmak olduğunu vurgularlar. Bunun da “hürriyet” ile beraber anayasaya dayalı bir parlamentoyla sağlanacağını düşünüyorlardı (Mardin, 2015: 86). Ancak Osmanlı anayasacılığın temelleri araştırıldığında, burada kastedilen şeyin Batı ülkelerindeki benzerlerinden önemli bir farklılık gösterdiği görülür. Bu hareket, kuşkusuz ki Sultan’ın yetkilerini sınırlama amacını taşımaktadır. Burada amacın, Osmanlılar arasında mutlak eşitliği temin ederek parlamenter bir yapı içerisinde imparatorluktan kopmalarının önüne geçmek olduğuna işaret etmek gerekir (Hanioglu, 1985: 1390-1391).

Kıscacası Yeni Osmanlılar “Osmanlılığı” ideolojik biçimde temellendirerek “ittihad-ı anâsır” olarak ifade edilen “Osmanlıcılığa” dönüştürmeye çalışmıştır. Fakat buna rağmen süreç ulus devletlere doğru bir seyir izledi (Gencer: 2014: 528). Yani Osmanlıcılıkla gerçekleştirilmeye çalışılan unsurların tek bir çatı altında birleştirilmesi muradına karşılık tam bir tezat halinde bölgecilik, etnik bilinç ve grup çıkarı gibi çeşitli merkez kaç etkilerini harekete geçirdi. İşte tam da bu noktada Osmanlı’nın merkezileşmesini baltalayacak Osmanlıcılık, mahallicilik ve bölgeciliğin yükselişini tetikleyecektir. Ancak Osmanlı İmparatorluğu’nda ulusal kültürün ve milliyetçiliğin doğuşu halkın folk kültürünü tanımadan, aşağı sınıf temsilcileri iktidara gelmeden mümkün olamazdı. Nitekim merkezileşmeyle birlikte yerel güçler, siyasi otoritesini kaybederek bu geleneksel liderlerin yerini yavaş yavaş merkezden atanan kişilere ya da merkezin politikalarına yatkın yerlilere bırakıyordu. Bu durum toplumsal konularının bilincine varmış olan birçok yerlinin tepkisini de beraberinde getirmiştir. Öyle ki toplumsal bilince varmış yerel güçler merkezi hükümeti, kırsal kesimi (çevreyi) ihmal etmekle suçlamıştır. Kırsal kesimin bu yeni bilincini gösteren bir olay Abdülhamid ile Said-i Nursi arasındaki buluşmadır. Said-i Nursi yerli kıyafetleriyle Sultanla bir araya geldi. “Kürdistan”ın yürekler acısı ekonomik durumunu anlattıktan sonra Nursi, halifeden yetkisini kullanarak Müslümanların sadece ruhanî değil fakat aynı zamanda maddi ihtiyaçlarını da tatmin etmesini istedi. Sultana, İslâm zorbalığı yasakladığı için sadakatsizlikten sanık olan kişilerin gelişi güzel cezalandırılmak ve sürülmek yerine Nizami Mahkemeler tarafından yargılanmaları gerektiğini söyledi. Abdülhamid’in rejimini eleştirdiği için tutuklanan ve yargılanan Said-i Nursi asıl kimliğinin Osmanlı olduğunu Kürtlüğün ise sadece bir alt kimlik olduğunu bildirdi (Karpas, 2013: 510).

Nursi'nin mülâhazaları Osmanlıcılığın, Müslümanları bir tür siyasi topluluğa dönüştürdüğünü, mahalli kimlik ve teamülün bilinçlerini keskinleştirdiğini göstermektedir (Karpas, 2013: 514). İşte Osmanlıcılığın getirmiş olduğu böylesi bir durum Kürt entelijansiyasının kendi etnik kimliklerinin farkındalığını arttırmıştır. Öyle ki Kürtler bu sebeptendir ki kendilerini bir taraftan Müslümanlık, diğer taraftan Osmanlılık, öte yandan ise Kürtlük kimliği üzerinden tanımlıyorlardı (K.T.T.G., 1998: 20; Hilmi, 1998: 21-23; Cano, 1919: 158; Nursi, 1998a: 9-10; Nursi, 1998b: 10). Bu da o dönemin siyasi yapısına oldukça uygun bir durumdu.

İşte tam da bu nokta da Akçura'nın "siyasi, dini ve soya dayalı olan bu üç cemiyetin (kimliğin) menfaatleri müşterek midir?" sorusu dikkat çekicidir (Akçura, 2015: 31). Çünkü bu kimliklerden birinin kuvvetlenmesinin diğerlerini nasıl etkileyeceği önem arz etmektedir. Bu noktada Osmanlılık düşüncesi Akçura'nın dediği gibi bütün Müslümanların ve Türklerin menfaatlerine uygundur ve bu siyasi düşünce aynı zamanda diğer iki kimliğin de kuvvetlenmesini sağlayacaktır (Akçura, 2015: 31). Ayrıca Akçura İslam menfaatinin Osmanlı devletinde gayrimüslimlerin ayrılıklarına neden alacağını ve Türklüğün çıkarlarına uygun olmadığını vurgular (Akçura, 2015: 45).

Öte taraftan Abdülhamid'in tahta çıktığı zaman Osmanlı İmparatorluğu'nda din ve ırk ayrımı yapmaksızın bir millet kurma muradıyla Tanzimat adamlarının giriştikleri Osmanlılık ilkesini devam ettirmek niyetinde olduğu (Akçura, 2015: 23-24), Abdülhamid'in isteğiyle AhmedMidhat tarafından kaleme alınan herhangi bir ayrım yapmadan birlik ve beraberliği vurgulayan "Üss-i İnkılâp" eserinden ve hiçbir milleti güçlendirmeme yönünde izlediği politikasından anlaşılır (Mardin, 2014: 75). Fakat Abdülhamid, Osmanlılık dünyasını oluştururken bunu İslamcılık ile yoğurmuştur. Öyle ki Abdülhamid'in politikasının bu devri hakkında yazı yazarlara göre "panislâmizm"e bağlanışının nedeni GabrielCharmes'in "Le Panislamisme" adıyla yazdığı kitaptır. 1880'de çıkan bu kitabın tezi Abdülhamid'in ergeç "panislâmizm" politikasına sapmak zorunluluğunda kalacağıydı. Gerçekten de Yeni Osmanlılar, faaliyetlerinin son yıllarında böyle bir fikri kabul etmeye zorlanmışlardı. Böylelikle Abdülhamid'in tahta geçmesi daha önce izlenen Osmanlılık politikasının yeniden canlandırılması demektir (Mardin, 2014: 75-76). Bu durumu Akçura şöyle ifade edecektir (Akçura, 2015: 22):

"Osmanlı milliyeti siyasetinin başarısızlığı üzerine İslamiyet politikası meydan aldı. Avrupalıların Panislamizm dedikleri bu fikir son zamanlarda Genç Osmanlılıktan yani Osmanlı milleti teşkili siyasetine kısmen iştirak eden fırkadan doğdu. Evveleri en ziyade "Vatan" ve "Osmanlılık" yani vatanda tüm halkların bir birlik oluşturmasıyla, bir Osmanlılık nidalarıyla işe başlayan Genç Osmanlı şairlerinin ve siyasetçilerinin birçoğunun duruş noktası "İslamiyet" oldu".

Hanioğlu'nun dediği gibi, II. Abdülhamid idaresinin belirginleştiği 1878'den itibaren Osmanlılık siyasetinin ikinci plana geçmeye başladığı görülmektedir. Yönetim bu dönemde özellikle Müslümanların oluşturduğu çevrede birliği (Panislâmizm) sağlamaya çalışırken, diğer çevrede de sadık unsurları denge için kullanma cihetine gitmiştir. Osmanlılık bir siyasal ideal olarak varlığını devam ettirmesine karşın, pratikte bu siyaset Tanzimat sonrası işlerliğini yitirmiştir (Hanioğlu, 1985: 1391).

Böylelikle Osmanlılık projesinin bu ciddi risklerine karşılık Namık Kemal gibi Osmanlılar daha gerçekçi bir tutumla Sultan Abdülhamid ile birlikte imparatorluğun Müslüman nüfusu arasında birliği öngören “Osmanlıcı-İslamcı”ğa “ittihâd-ı anâsır”dan “ittihad-ı İslâm”a kaydılar. Artık hedef heterojen bir Osmanlı siyasi kimliği yerine homojen bir Müslüman siyasi kimlik geçirmekti (Gencer, 2014: 530). Yani Sultan Abdülhamid Tanzimatçılardan miras kalan Osmanlıcılığı genişleterek ona İslamcılığın kültürel ve psikolojik unsurlarını aşıladı. Böylece İslamcılık bir ideoloji olarak mahalli, dini cemaatlerden daha geniş bir siyasi birime, Osmanlı proto milletleriyle bütünleştirmeye katkıda bulunmuş ve aynı zamanda daha geniş İslâmi ve Osmanlı kimliklerine meydan okuyan ve/veya onlarla uzlaşma arayan mahalli, etnik ve diğer alt kimliklerin canlanmasıyla rekabet etmiştir. Fakat İslamcılıkla imparatorluğun bütün Müslümanlarını bir ümmet olarak kabul eden Sultan onları devletin siyasi temeli yapmaya çalıştı. Böylece İslamcılık belki de farkında olmadan Osmanlıcılığa ideolojik bir muhteva sağladı ve ikisi de hiç değilse bir süre bütün Müslümanları birleştiren tek bir ideolojinin iki yüzü haline geldi. Osmanlıcılık ve İslamcılık özellikle Abdülhamid döneminde Müslümanlar arasında sadece siyasi entegrasyon ve birlik ideolojileri haline gelmekle kalmadı aynı zamanda okullar, basın ve yeni edebiyat vasıtasıyla halka kimlik, değer ve fikir kaynakları oluşturdu. Bu durum Osmanlıcılığın kendi farkındalığını arttırarak bölgeciliği ve mahalli kültürün gelişmesini kamçılacağı için Hıristiyanların uygarlık düşüncesine, dini bakış açısına aynı zamanda onlara etnik ve lengüistik bir önyargı kazandırdı. Öte yandan Osmanlı siyasi entelektüel eliti, devleti artık Sultanın memalığı olarak değil kendilerinin temsil ettiklerine inandıkları millet adı verilen yeni etnik birimin malı olarak görmeye başladılar. Kısacası Abdülhamid Osmanlıcılığa İslamcılığı aşılayarak Osmanlıcılığın ortaya çıkardığı yerel kimlik ve diğer alt kimliklerin canlanmasına karşı rekabet etmiştir. Bu yönüyle Abdülhamid’in İslamcılık politikası Osmanlıcılığı hızlandırdı ve ona yön ve içerik verdi. Nitekim Osmanlıcılık alt kimlikleri tehdit etmekle kalmamış, birleşik bir Osmanlı milleti yaratma çabasının uyandırdığı güçlerin üstesinden gelecek psikolojik ve kültürel güçten yoksun kalmıştır. Özellikle Hıristiyanlar imparatorluğa tamamen yabancılaşmışlardır. Çünkü Osmanlıcılığı bir Müslüman birlik ideolojisi olarak görmüşlerdir. (Karpat, 2013: 15,183, 514-515).

Tabi şunu da belirtmek gerekir ki imparatorluğun egemen unsuru olan Türkler, çok uluslu bir imparatorluğun çöküşünün ancak her türlü ayrılığı önleyen bir kategori sayesinde engelleyebileceğine inanarak Osmanlılık düşüncesinin savunucusu olur. Bu düşünce Türklerin, Kürtlerin ve diğer pek çok kimseler için doğrudan kendi milliyetçiliklerine yönelmelerini uzun süre önlemiştir. Ancak bu zaman içinde giderek Osmanlı yapısını muhafaza etmenin yanında farklı etnik ve dini unsurlara ağırlık tanıma fikri artık gündeme gelmeye başlar (Hanioglu, 1985: 1391; Mardin 2014: 153-154; Gökalp, 2013: 122).

Nitekim 1908 ‘de İttihat ve Terakki iktidara geldikten sonra dönemin siyasi havasına uygun olarak⁵ Araplar, Hıristiyanlar, Yahudiler (Karpat, 2013: 561) ve Kürtler; Osmanlıcılığı, kendilerini geliştirmek ve özerklik elde etmek için bir vasıta, diğer bir ifadeyle yapay bir kimlik olarak görüyorlardı.

⁵ Ayrıntılı bilgi için bkz. Akıncı, 2014b: 10-18

Öyle ki mezkûr dönemde Osmanlılıktan anlaşılmanın ne olduğunu ifade eden Arnavut milliyetçisi İsmail Kemal Bey'e göre, Arnavutlar, Osmanlı birliği düşüncesinden, farklı ırkların Osmanlı Anayasa'sının bayrağı altında birleşmesini ve böylece imparatorluğun güçlenerek her birinin milli varlığını garanti etmesini anlamışlardır. Bu durum karşısında 1908'den beri İttihat ve Terakki; Osmanlılık, İslamcılık ve Türkçülüğü homojen bir millet amaçlayarak bir arada kullandı ve bu kimlikler sürekli etkileşim içerisinde oldu. Nitekim Ziya Gökalp bu birlikteliğin Osmanlılığı, İslamcılığı ve Türkçülüğü kurtaracağını düşünüyordu ve her üç kimliğin de birbiriyle sarmaş dolaş olduklarını, birini ötekinden ayırmanın mümkün olmadığını belirtiyordu. 1918'den sonra ise Türkçülük ön plana çıkartılarak diğer iki kimliğin mirasına sırt çevrilmiştir (Karpat, 2013: 526, 561-562)

Osmanlılık siyasetinin en önemli düşünürü olan Tunalı Hilmi Bey, İmparatorluğun tek kurtuluş çaresini bütün ulusal bağlantıları aşacak bir Osmanlı kimliğinin yaratılmasında görmektedir. Ancak bu düşünür hutbelerinde Osmanlılığı birlik sağlayıcı bir etken olmanın yanında Türklük olarak da kullanmıştır (Hanioğlu, 1985: 1391). Benzer şekilde Süleyman Nazif, Ahmet Ağaoğlu'na neşrettirdiği bir mektupta Osmanlı kimliğinin yanında Müslümanlık ve Türklük kimliğine de sahip olduğunu ifade etmiştir (Safa, 2013: 30).

İstitrat kabilinden şunu söyleyelim ki, Türklük hegemonyasının giderek kendini göstermesi vatan algısının da değişmesine neden olacaktır. Nitekim Osmanlı'da vatan insanın doğduğu yer anlamında kullanılırdı (Akıncı, 2013: 6). Böylece imparatorluğun içinde her biri saygıya layık birkaç vatan bulunabiliyordu. Fakat daha sonrasında vatan algısı bütün Türkiye'yi kapsayan bir deyim olacaktır. Örneğin Bedirhan Bey'in oğullarının Taşkışla'da hapsedildikleri haber verilirken buna "Vatanlarına yani Kürdistan'a" yazdıkları bir mektubun neden olduğu anlatılıyordu. Yine vatan anlayışı içinde Osmanlı, Kürtçe yayın yapmaya başlayan dergilere başlangıçta yardım ediyordu (Mardin, 2014: 155). İşte bu anlayış Türklük hegemonyasının yanı sıra imparatorluğun parçalanacağını düşünerek gösterdikleri paniğin ve onu izleyen süreçte Osmanlılık mefhumuna duyulan güvensizlikle içine kapanmanın bir sonucudur. Böylece bu düşünce şekli Osmanlılık fikrini olumsuz etkilemiştir.

Öte yandan Yusuf Akçura, Osmanlı İmparatorluğu'nun önünde üç alternatifin bulunduğunu belirtmektedir. Bunlardan birincisi uzun süre yürütülmeye çalışılan Osmanlılık siyaseti, ikincisi bir İslam birliği meydana getirmek, yani Panislâmizm siyaseti, üçüncüsü ise ırk esasına dayalı Türk milliyetçiliği yapmaktır. Burada pek çok Osmanlı aydını için siyasal bir ideal olarak benimsenen Osmanlılık, Akçura için daha az şey ifade etmektedir (Hanioğlu, 1985: 1391-1392). Nitekim Osmanlı yönetiminde etkili olan İttihat ve Terakki Fırkası'nın güçlü merkezi umumi'sine üye seçilen Akçura'nın ve Gökalp'in Türkçülük fikri, İttihat ve Terakki tarafından kabul edilmeye ve uygulanmaya başlandı (Karpat, 2013: 493; Duru, 1965: 1).

Ancak Akçura'nın bu politik duruşunu eleştiren Ali Kemal, Akçura'yı "panislam" ve "Türkçü" eğilimleri icat etmekle suçluyordu. Ona göre, her şeye rağmen en sağlam politika Osmanlılık politikasıydı (Mardin, 2014: 281). Benzer bir şekilde Akçura'ya karşı Ahmet Ferid Bey "Mektub" başlıklı bir yazısında imparatorluğun sınırları içinde yaşayan her unsura Osmanlılığı kabul ettirebilmenin imkânsızlığının ortada olduğunu belirtir. Ama her siyasetin mahzuruna rağmen Osmanlılık, sınırlı da olsa sonunda istenilen birleştiricilik görevini

sağlayacağı için onun dışında bir siyasete yönelmenin büyük hata olduğuna değinir (Hanioglu, 1985: 1392).

Hâsılı Osmanlılık, Batı'nın oluşturmuş olduğu ayrılıkçı atmosferi bertaraf etmek ve Batı'ya karşı yeniden üstünlüğünü sağlamak için modern dönemde icat edilmiş hayali ve yapay siyasi bir kimliktir. Bu kimlik ile her ne kadar pek çok dini ve etnik unsur Osmanlılık çatısı altında bir arada tutulmak istenmiş olsa dahi kimliğin Sünni İslam birliğiyle harmanlanmış olması ve sultan-tebaa diyalektiğinin vatan-yurttaş diyalektiğine bırakacak reformların yapılması dini ve etnik olarak mahalli kimliklerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Diğer bir ifade ile pek çok kimliği belirli bir toprak parçası üzerinde tek bir çatı altında bir araya getiren teritoryal milliyetçilikten mahalli kimliklerde hareketlenmeler olmasıyla birlikte etnik milliyetçilik sürecinin nüvelerine doğru bir seyirle karşılaşıldığını söylemek mümkündür.

Kültür ve Medeniyet Bağlamında Osmanlılık

Çalışmanın amacı bağlamında önemli olan diğer bir konu ise Osmanlılık düşüncesinde Batılılaşmaya olan yaklaşımın nasıl olduğuyla ilgilidir. Osmanlı devleti pek çok unsuru bir araya tutma projesi olan Osmanlılık, Batı'yı ele alırken kimliğinin nasıl bir şekil alacağına da karar vermiş olacaktır. Şayet kimliğini, Batı'yı bir bütün şeklinde yani Batı'nın kültürü ve medeniyeti ile ele alarak inşa etmeye çalıştığı takdirde modernist kuramcılardan Hobsbawmci, Gelnerci ve Andersoncu gibi geçmiş ile herhangi bir bağ kurmadan tamamen modern döneme uygun yeniden üretilmiş bir kimlik modeli ortaya çıkmış olacaktır. Ancak bu kimliğini, Batı'yı bir bütün şeklinde değil de opportunist bir yaklaşımla sadece işine yarayan teknik boyutuyla yetinip kültürünü muhafaza etme yolunu seçmiş olur ise bu durumda etno-sembolcülerden Smithci, Armstrongcu ve Huntchinsoncu gibi geçmiş ile geleceği bir araya getirerek, geçmişi geleceğe ve geleceğin koşullarına uygun olarak taşıyarak geçmişin modern bir kimlik şeklinde tezahüründen bahsetmiş olacağız. İşte Osmanlılık, Batı'ya yaklaşımı incelendiğinde bu iki kimlik modelinden ikincisini benimsediği görülür. Yani Osmanlılık projesiyle Batı'nın yalnızca tekniğinin yani medeniyetinin alınarak Osmanlı'ya özgü olan kültürün muhafaza edilerek etno-sembolcü anlamda bir kimlik inşası sağlanmaya çalışılmıştır.

Öyle ki Tunaya'ya göre, Osmanlılık düşüncesinin öncülerinden olan Genç Osmanlılar, Tanzimatçılara nispeten daha ileri Batıcı idiler. Fakat Batı'yı, bir bütün olarak iktibas edilmesi gereken bir şey olarak değil daha ziyade teknik alan ile sınırlı bir medeniyet durumu olarak ele almışlardır (Tunaya, 1960: 67).

Bu durum genç Osmanlıların Batı'yı tamamen taklit edenlere karşı muhalif bir duruş sergilemelerine yol açmıştır. Yeni Osmanlılar olarak da bilinen bu genç kuşak, Ali ve Fuad Paşaların Avrupa'yı kültür konularında taklit etmelerine karşı çıkıyorlardı. Onlara göre Tanzimat bir kültür taklitçiliği olduğu için, kültür planında kısır kalmış, Müslüman topluluğunu temelinden sarsmıştı. Bundan dolayı, Yeni Osmanlılar demokratik anlayışlarını şeriatın alacakları ilkeler üzerine kurmak istemişlerdir. Nitekim onlara göre, İslâm'da siyasal demokrasinin esaslarını bulmak da mümkündür. Ayrıca Yeni Osmanlılar, hürriyet noktasında

farklı düşüncelere sahip olmuş olsalar da⁶ terakki konusunda fikir birliği içindeydiler. Öyle ki hem Namık Kemal hem de Suavi, Osmanlı İmparatorluğu'nun Batı'nın maddi gücünü elde etmesi gerektiğini düşünmüş ve bu maddi gücü de üretim, fabrika, iktisadi güç, askeri güç olarak değerlendirmiştir (Mardin, 2015: 86-89; Mardin, 2014: 137).

Osmanlı devleti, kendi varlığını Batı'da yaşanan milliyetçilik gibi gelişmelere karşı koruyabilmek ve Batı'ya karşı yeniden üstünlüğünü elde edebilmek için bir proje olarak Osmanlılık kimliği adı altında, Müslümanlar ile Gayrimüslimler arasında fırsat eşitliği sağlaması, eğitim alanında yaptığı laiklik düzenlemesi gibi bir takım reformlar yapmıştır. Ancak bu durum Osmanlılığın Batı'ya bütünüyle teslimiyeti değildi. Daha ziyade Gayrimüslimlere bir takım haklar verilirken devletin aslî niteliklerinden de taviz verilmemesi gerektiğine inanılıyordu. Örneğin İslam'ın bekası için Osmanlılığın ilk şartının devletin resmi dininin İslam dini olması, ikinci olarak saltanatın Osmanoğulları soyundan sürdürülmesi, üçüncü olarak resmi dilin Türkçe olması gerektiğini ifade etmiştir (Demir, 2011: 338; Çalen, 2013: 90). Dördüncü olarak Osmanlı birliğini sağlamak için Tazminat ile başlayan dönemde eğitim, ilmiyeden alınarak devletin kontrolü altında yeniden teşkilatlandırılmaya çalışmış ve modern-Batılı tarzda okullar açılmış olsa dahi medreseleri tasfiyeye yönelik bir hareket içine girilmemiştir (Demir, 2010: 291). Dolayısıyla inşa edilen Osmanlılık kimliğiyle hâkim millet pozisyonundan taviz verilmek istenmemiş olması Batı'dan yalnızca gerekli görüldüğü kadarıyla faydalanılmaya çalışıldığı anlaşılır.

Makro düzeyde yapay, siyasi ve hayal edilmiş bir üst kimlik olarak projelendirilmeye çalışılan Osmanlılık, mikro alandan kendini inşa etmeye çalışırken geçmişinden, geleneğinden, kültüründen koparak tamamen yeni modern bir kimlik şekliyle değil, daha çok modern kalıplara uygun olarak ama geçmiş ile bir bağ kurarak kimliğini ortaya koymaya çalışmıştır. Bu da mikro düzeyde Osmanlılık kimliğinin modernistlerden ziyade daha çok etno-sembolcü kuram içerisinde değerlendirilmesinin cazip olduğunu gösterir. Çünkü Modernistler, modern kimliklerin geçmiş ile herhangi bir bağı olmayan tamamen icat edilmiş bir gerçeklik olarak değerlendirir. Hatta geçmiş ile bağ kurmanın bir mit olduğunu savunur (Hobsbawm, 2014: 83-84, 32-33; Akıncı, 2014a: 141-143). Etno-sembolcüler ise geçmişle bir bağ kurulmadan oluşturulmuş kimliklerin yarın kalmış olacağını savunur (Smith, 2014: 72-76; Akıncı, 2014a: 143-147). Dolayısıyla böyle bir durum karşısında mikro düzeyde Osmanlılık kimliğinin etno-sembolcü bağlamda ele alınmasının kayda değer bir öneme sahip olduğu görülür.

SONUÇ

Osmanlı devleti, bir yandan Batı'ya karşı üstünlüğü yeniden sağlamak diğer yandan Fransız İhtilâli'yle ortaya çıkan milliyetçi ayrılıkları bertaraf etmek için Tanzimat ile başlayan İslahat fermanıyla devam eden politik düzenlemelere başvurmuştur. Bu, Osmanlılık kimliği üzerine oturtulan bir politik düzenlemeydi. Yapılan reformların kaynağı ise yine Batı menşeliydi. Yani Fransız İhtilâli'nin kardeşlik (uhuvvet), eşitlik (müsavat) ve özgürlük (hürriyet) ilkelerine dayanıyordu. İşte ideal olarak başvurulanan Batı menşeli, yapay ve modern olan bu yaklaşım geleneksel kavramların yeniden ele alınmasına, değerlendirilmeye tabi

⁶Mesela Şinasi kompleksiz Batıcılığı, Namık Kemal parlamentolu idareyi faydalı görürken, Ali Suavi'nin parlamenter demokrasiyi bir çeşit insan tabiatına aykırı görmesi gibi (Mardin, 2015: 89).

tutulmasına, dönüştürülmesine ve yeni anlamlar kazanmasına neden olmuştur. Haliyle Padişahın yetkileri sınırlandırılarak bir taraftan Müslim ile gayrimüslim arasında eşitlik sağlanmış, diğer taraftan Osmanlı tebaasına yurttaşlık statüsü sağlanarak vatandaşlık payesi taltif edilmiştir. Böylece Osmanlı'da sultan-tebaa diyalektiği vatan-yurttaş diyalektiğine bırakmıştır. Bu durum da mahalli kimliklerde, kendi benliklerinin farkındalığını görünür hale getirmelerine imkân sağlamıştır. Batı kaynaklarına dayanarak, eskiden olduğu gibi Batı'ya karşı üstünlüğü devam ettirmek ve Batı'da ortaya çıkan milliyetçilik akımlarını önlemek arzu edilen bir durum olmuştur. Fakat dayandıkları kaynaklar inşa edilen Osmanlılık kimliği yerini başka mahalli ve dini kimliklerin tezahürüne bırakmıştır.

Dini kimlik de diyoruz. Çünkü Sultan Abdülhamid, Osmanlılık kimliğine İslamcılığı da aşılayarak yerel ve diğer alt kimliklerin ortaya çıkmasına mani olmak istemiş olsa da diğer dini kimliklerin ortaya çıkmasını engelleyememiştir. Dolayısıyla şunu belirtmek gerekir ki İslamcılığın Osmanlılıkta aşılması, Müslüman toplumlar arasında dayanışma duygusunu ortaya çıkararak siyasi bir bilinç oluşturmuştur. Ancak bu durum, Osmanlılık düşüncesine zarar vermiştir. Zaten Osmanlılık fikrinde ifadesini bulan nüfusun homojen hale getirilmesi, otoritenin merkezileştirilmesi, Avrupalı yurttaşlık kavramının getirilmesi gibi tedbirler millet olmanın maddi temellerini gerçekleştirmek içindi. Fakat bütün bunlar Osmanlı'yı bir millet olarak kenetlemek için gerekli psikolojik gücü sağlayamamıştır. Tabi bu yargı daha çok Hıristiyanların Müslümanlarla uzlaşmaması üzerinden okunabilir. Osmanlılığı Müslümanlar üzerinden okuyacak olursak, Müslümanların ekseriyeti bu akımı tevhid'in (birlik) bir ifadesi olarak kucaklamıştır. Dolayısıyla şunu söyleyebiliriz ki Osmanlılık politikası, neredeyse Birinci Dünya Savaşı'nın sonuna kadar Türk, Kürt ve Arap gibi Müslüman toplumlar arasında ittifakı sağlarken Arnavut ve Ermeni gibi gayri Müslimler arasından ayrılık düşüncesini ortaya çıkarmıştır.

Öte yandan inşa edilmek istenen Osmanlılık, siyasi, üst ve yapay bir kimlik olarak tahayyül edilmiştir. Bu tür bir nitelik taşıdığı için de makro düzeyde Osmanlılık kimliğini modernist bağlamda değerlendirmemiz mümkündür. Mikro açıdan ise Osmanlılık, Batı'yı opportunist bir yaklaşımla ele alarak kendi kimliğini inşa etmeye çalışmıştır. Yani Osmanlılık kimliği, Batı'nın tekniğinin alınarak kendi kültürünü muhafaza edebilme ilkesi üzerine dayanmıştır. Böyle bir özelliğinden dolayı da mikro bağlamda Osmanlılık etno-sembolcü açıdan değerlendirilmesinin cezbedici olduğu söylenebilir. Fakat şunu gözden kaçırmamak gerekir ki Osmanlılık kimliği, Osmanlı'da Sünni Müslümanların hâkim millet statüsüne zarar vermemek için her daim İslam'a olan bağlılığını ve İslam'ın muhafazasını ön planda tutmuştur. Bu yüzden modern bir nitelik taşıması için yerel ve siyasi kimliklerin dinin önünde tutulması gerektiğini savunan modernist ve etno-sembolcü yaklaşım içerisinde Osmanlılık kimliğinin bütün yönleriyle ele alınmasının cazip olmadığını da söylemek mümkündür.

KAYNAKÇA

- Akçura, Y. (2015). *Üç Tarz-ı Siyaset*. Ankara: Andaç Yayınları.
- Akıncı, A. (2011). *Milli kimlik inşa stratejileri (Türkiye Örneği 1839-1946)*. Doktora tezi, Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya.

- Akıncı A. (2013). Osmanlı-Türk Milli Kimliğinin Oluşmasında Rusya Türkleri, Göçler ve Türkoloji Çalışmalarının Rolü. *Akademik Bakış Dergisi*, S.38, 1-18.
- Akıncı, A. (2014a). Milliyetçilik Kuramları. *Cumhuriyet Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi*, C.15 (1), 131-150.
- Akıncı, A. (2014b). Osmanlı Devleti'nde Milli Kimlik İnşasında Okul. *Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, S.19, 1-24.
- Alver, A. (2013). Ahmet Mithat'ın Mesâil-i Muğlaka Romanındaki Gayri Müslim Karakterlerin Analizi. *TurkishStudies*, Vol. 8/1, Winter, 222-233.
- Anderson, B. (2014). *Hayali Cemaatler: Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması*. (İ.Savaşır, çev.), İstanbul: Metis Yayınları.
- Berkes, N. (2014). *Türkiye'de Çağdaşlaşma*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Berman, M. (2013). *Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Cano (1919). Türk ve Kürt Meselesi. *Kurdistan Dergisi*, 13, 156-159.
- Castells, M. (2008). *Kimliğin Gücü: Enformasyon Çağı; Ekonomi, Toplum ve Kültür*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Çalen, M. K. (2013). Bir Kimlik Siyaseti Olarak Osmanlılık. *Türk Yurdu Dergisi*, C.33(308), 88-91.
- Demir, Ş. (2010). Tanzimat Dönemi Eğitim Politikalarında Osmanlılık Düşüncesinin Etkisi. *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi*, C.9(31), 284-294.
- Demir, Ş. (2011). Tanzimat Döneminde Bir Devlet Politikası Olarak Osmanlılık. *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, S.1(29), 331-348.
- Duru, K. N. (1965) *Ziya Gökalp*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Ercan, Y. (2006). Türkiye'de Azınlık Sorununun Kökeni (Osmanlıdan Cumhuriyet'e Gayrimüslimler). *Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarih Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi*, 20, 1-15.
- Eryılmaz, B. (1999). Osmanlı Devletinde Farklılıklara ve Hoşgörüyü Kavramsal Bir Yaklaşım. *Osmanlı*, C.4, 25-50.
- Gencer, B. (2014). *İslam'da Modernleşme (1839-1939)*. Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Göka, E. (2005). Ulusal Kimlik, "Kimliklerimiz Lütfen!" Diye Sorulmaz. *Türkiye Günlüğü Dergisi*, Bahar, 80, 7-18.
- Gökalp, Z. (2013). *Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak*. Konya: Gençlik Kitapevi Yayınları.
- Güner, A. (1997). Meşrutiyetten Cumhuriyete İslamcılık Düşüncesi. *Köprü Dergisi*, 59-60, 17-30.

- Hanioglu, Ş. (1985). Osmanlıcılık. İçinde Belge, M. (Ed.), *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi C.5* (1389-1393). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Hilmi, S. A. (1998). Kürt Vatandaşlarıma Hitaben Birkaç Söz. *Kürd Teavün ve Terakkî Gazetesi*, (M. Emin Bozarslan, çev.). Sweden: Deng Yayınevi, C.II (9), 21-23.
- Hobsbawm, E.J. (2014). *Millîyetler ve Milliyetçilik*. (O. Akınhay, çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Hroch, M. (2011). *Avrupa'da Milli Uyanış: Toplumsal Koşulların ve Toplulukların Karşılaştırmalı Analizi*. (A. Özdemir, çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Huntchinson, J. (2000). Ethnicity and Modern Nations. *Ethnic and Racial Studies*, 23(4), 651-669.
- İnalçık, H. (2014). *Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ (1300-1600)*. (R. Sezer, çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Karpat, K. H. (2009). *Osmanlı'dan Günümüze Kimlik ve İdeoloji*. İstanbul: Timaş Yayınları.
- Karpat, K. H. (2013). *İslâm'ın Siyasallaşması*. (Ş. Yalçın, çev.). İstanbul: Timaş Yayınları.
- K.T.T.G. (1998). Açık Haberleşmeler. *Kürd Teavün ve Terakkî Gazetesi*, (M. Emin Bozarslan, çev.). Sweden: Deng Yayınevi, C.I(6), ss. 23-24.
- Lewis, B. (1991). *Modern Türkiye'nin Doğuşu*. (M. Kıratlı, çev.). Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Mardin, Ş. (2014). *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri 1895-1908*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mardin, Ş. (2015). *Türk Modernleşmesi*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Nairn, T. (2015). *Milliyetçiliğin Yüzleri: Janus'a Yeni Bir Bakış*. (S. Kırdar, çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Nişancı, Ş. (2014). Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Önemli Siyasal Akımla Ya Da Türkiye'de Siyasetin Üç/İç Yüzü. İçinde Çaylak ve Dikkaya, A. M. vd. (Ed.), *Türkiye'nin Politik Tarihi: Osmanlı'dan İkininli Yıllara*. Ankara: Savaş Yayınları.
- Nursi, S. (1998a). Diymet Hatırası: Bediüzzaman Said-i Kürdî'nin Milletvekillerine Seslenişi. *Kürd Teavün ve Terakkî Gazetesi*, (M. E. Bozarslan, çev.). Sweden: Deng Yayınevi, C.I(3), ss. 9-12.
- Nursi, S. (1998b). Bediüzzaman Molla Said-i Kürdî'nin Öğütleri. *Kürd Teavün ve Terakkî Gazetesi*, (M. E. Bozarslan, çev.). Sweden: Deng Yayınevi, C.I(2), ss.10.
- Özdemir, H. (1999). Azınlıklar İçin Bir Osmanlı Klasiği: 1453 İstanbul Sözleşmesi. *Osmanlı C. IV*, 220-230.
- Özkırımlı, U. (2015). *Milliyetçilik Kuramları: Eleştirel Bir Bakış*. Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Özoğlu, H. (2005). *Osmanlı Devleti ve Kürt Milliyetçiliği*. İstanbul: Kitap Yayınevi.

- Palabıyık, A. ve Koç, Y. (2015). Milleti Hâkime Kavramı Üzerine Sosyo-Politik Bir Değerlendirme. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Nisan, C.8(37), 419-430.
- Safa, P. (2013). *Türk İnkılâbına Bakışlar*. İstanbul: Ötüken Yayınevi.
- Smith, A. D. (1998). *Nationalism and Modernism*. London: Routledge.
- Smith, A. D. (2013). *Milliyetçilik: Kuram, İdeoloji, Tarih*. (Ü. H. Yolsal çev.). Ankara: Atıf Yayınları.
- Smith, A. D. (2014). *Milli Kimlik*. (B. S. Şener, çev.). İstanbul: İletişim Yayınları..
- Şentop, M. (2003). Osmanlı Millet Sistemi: Mit ve Gerçek. *Divan İlmi Araştırmalar Dergisi*, 2, 233-238.
- Tunaya, T. Z. (1960). *Türkiye'nin Siyasi Hayatında Batılılaşma Hareketleri*. İstanbul: Yedigün Matbaası.
- Tunaya, T. Z. (1991). *İslamcılık Akımı*. İstanbul: Simavi Yayınları.