

MAĞLUBUN GÂLİBİ TAKLİT ETMESİ: İBN HALDÛN'UN GÖZÜNDEN ENDÛLÛS, OSMANLI VE CUMHURİYET BAĞLAMINDA BİR DEĞERLENDİRME

Murat ERTEN*

ÖZ

İbn Haldûn'a göre toplumsal çatışmaların tek belirleyici etkeni asabiyettir ve çatışmanın iki tarafı olan galip ve mağlup taraflar arasında, çoğu zaman nefret ilişkisi yerine hayranlık ilişkisi gelişir. Bunun sonucunda mağlup taraf galip tarafı hal, tavır, davranış ve yaşam biçimi ile yüceltip taklit eder. Galip taraf verici kültür, mağlup taraf ise alıcı kültür konumundadır. Mağlup tarafı içinden çıkan bir grup, galip tarafın savunusunu yaparak verici kültürün alıcı kültür üzerindeki etkisinin artmasını sağlar ve nihâyet alıcı kültür dejenere olarak varlığını yitirir. Onun kültürel düzeyde Endülüs Müslümanları üzerinden kurduğu bu teoriyi, Osmanlı Batılılaşması için devletsel düzeyde okumak mümkündür.

Anahtar Kelimeler: İbn Haldûn, Galip-Mağlup İlişkisi, Endülüs, Osmanlı, III. Selim-II. Mahmud, Cumhuriyet.

THE DEFEATED'S SIMULATION OF TRIUMPHANT: AN EVALUATION OF ANDALUCIA, OTTOMAN EMPIRE AND TURKISH REPUBLIC FROM THE ASPECT OF IBN KHALDUN

ABSTRACT

According to Ibn Khaldun only one determining agent in the social conflicts is asabiyah and consequently the social conflict usually generates a relation of enthusiasm between two sides of conflict not hate. Then the defeated side begins to reproduce triumphant's modes, behaviors and life style and triumphant gets the side of generous culture and the defeated gets the receiver one. Lastly a small group from the defeated side champions the triumphants' culture and the receiver culture begins to degenerate until disappear. Ibn Khaldun's cultural theory for Andalusia could be able to read as a state theory for Ottomans.

Key Words: Ibn Khaldun, Relation between The Defeated and Triumphant, Andalusia, Ottomans, Selim 3th-Mahmud 2th Turkish Republic.

* Dr. Öğretim Üyesi, Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi Felsefe Bölümü.
FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi), <http://flsfdergisi.com/>
2018 Güz/Autumn, sayı/issue: 26, s./pp.: 297-314.
ISSN 2618-5784

Makalenin geliş tarihi: 01.10.2018
Makalenin kabul tarihi: 18.10.2018

Mağlubun Galibi Taklit Etmesi

İbn Haldûn’un evrensel bir kesinlikle ele aldığı sosyal değişim ve umran teorisi¹ açısından, devletin/*mülk* ele geçirilmesi mücadelesinde asabiyet² reel anlamda belirleyici bir etkiye sahiptir ve bu mücadele galip ve mağlup açılarından ayrı ayrı sonuçlar doğurur.

Asabiyet, baba tarafından akrabaları ifade eden Arapça ‘*asabe*’ kelimesinden türer ve ‘kendi akraba ve kabilesine arka çıkmak, yakını olanın imdadına koşmak ve aynı asabiyette yer alan kimseler için gönüllü olarak canını feda etmek’ anlamlarına gelir.³ İbn Haldûn’a göre umran teorisi açısından asabiyet, yalnızca aralarında yakın akraba ve nesep bağı olan kimselerin arasında bulunur.⁴ Ancak asabiyeti meydana getiren şey, hayalî bir nesep birliğinden çok, gerçek bir toplumsal birliktelik, kader birliği veya kuvvetli takım ruhudur.

Devletin ele geçirilmesinin amaçlandığı toplumsal veya toplumlararası çatışmalarda taraflardan hangisinin galip (sosyolojik açıdan *verici kültür*), hangisinin mağlup (sosyolojik açıdan *alıcı kültür*) olacağını belirleyen etken, asabiyetin kuvvetidir. Söz konusu kader birliği kuvvetli olduğunda, çoğu kere küçük gruplar büyük fakat asabiyeti zayıf gruplara –örneğin bedeviler

¹ İbn Haldûn’a göre umran, insanı diğer varlıklardan ayıran seçkin bir niteliktir ve insanın, toplumla kaynaşmak ve ihtiyaçlarını gidermek amacıyla şehre inmesinden veya orada ikâmet etmesinden ibarettir. İnsanların geçimlerini sağlarken birbirlerine yardım etmeleri, doğaları gereğidir. Umranın amacı ise refahtır. Bu amaca ulaştığı andan itibaren bozulmaya başlar, yaşlanır ve insan ömrü gibi giderek tükenir. Kadir Canatan, *Mukaddime Sözlüğü–Klasik Sosyal Bilimler Sözlüğü*; Eskiye Yayınları, Ankara, 2017; s.335 vd.

² ‘Asabiyye’, Arapça ع ص ب ه /a-sa-be-h kökünden türer ve ‘asabiyyeh’ gibi okunur. Kelimenin sonundaki he sesi te-i merbuda olarak adlandırılan bir son ektir. Gramatik olarak ardı sıra gelen kelime ile birleştiği durumlarda ‘asabiyyet’ olarak okunur. Ardı sıra bir kelime gelmiyor ise te-i merbuda he sesi verecek şekilde ‘asabiyyeh’ biçiminde okunur. Dolayısıyla kavramın ‘asabiyye’ veya Batılı fonetiğe uygun olarak ‘asabiyyeh’ olarak okunması daha doğrudur. Buna karşın dilimize geçerken kelimenin yapısal bir değişime uğradığı ve psikolojik bir anlam kazanarak sinir hastalıkları ile ilgili hekimlik dalının adı olarak kullanıldığı görülmektedir. İslâm felsefesinde ise asabiyye, asabiyyeh veya asabiyet gibi farklı kullanımlarına rastlanmaktadır. Bu çalışmada biz gündelik kullanıma uyduk.

³ Kadir Canatan, *Mukaddime Sözlüğü–Klasik Sosyal Bilimler Sözlüğü*; s.78.

⁴ Asabiyet ve nesebî-sebebî türleri için bkz. İbn Haldûn, *Mukaddime*; tashih ve haz. Halîl Şehâde ve Sehîl Zekâr, Dâru’l-Fikr, Beyrût, 1431/2001; 196 vd.; İbn Haldûn, *Mukaddime*; çev. Süleyman Uludağ; C.I, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2015; s.413; Canatan; 78 vd. Nesebî ve sebebî asabiyete ilişkin örnekler için bkz. *Uludağ*; c.1, s.337 vd. ve 345.

hadarîlere⁵- galip gelirler.⁶ Çatışmanın sonucunda, mücadelenin iki tarafı olan galiplerle mağluplar arasında, beklenenin aksine, her zaman düşmanlık ve nefret ilişkisi doğmaz. Süreç mağlup tarafın, galip tarafa genellikle süregiden bir kin veya husumet beslemek bir yana, çoğu kere galip tarafı yüceltip taklit etmesi ile sonuçlanır. Çünkü mağlup olan taraf, kendisine galip gelen tarafın galibiyetinin nedenlerini asabiyet dışında bir takım sosyal sebeplerde arar ve mağlubiyeti, galip tarafın giyim-kuşam, yeme-içme veya bireylerarası ilişki tarzı gibi yaşama alışkanlıklarına bağlar. Böylece mağlup taraf, mağlubiyet durumundan kurtulmanın bir yolu olarak sosyal ve kültürel yaşama alışkanlıklarını değiştirerek galip tarafa benzemeye/onu taklit etmeye başlar. Taklit eden ve taklit edilen iki taraf teknik anlamda, bir kültür alış-verişi içerisinde girer ve galip taraf medeniyetin veya kültürün *verici*, mağlup taraf ise *alıcı* tarafını oluşturur. Bu, asabiyet ve dolaylı sonuçlarının ilginç görünümünden biridir. İbn Haldûn’a göre kolay anlaşılır olmayan bu duruma örnek, 13-14. Yüzyıl Endülüs Müslümanlarının Hristiyan kültür içerisinde asimilasyonudur. Bu açıdan bakıldığında Osmanlı Batılılaşma macerası da bu teoriyle örtüşen ve çelişen yönleriyle ele alınıp değerlendirilebilir.

Mağlubun galibi taklit etmesi olarak adlandırılabilir bu teori, iki aşamada gerçekleşir. İbn Haldûn’a göre mağluplar, galiplere doğaları gereği düşkünlük gösterir, hayranlık duyar ve onda üstün/*kâmil* vasıflar ararlar. Bu anlamda mağlup taraf galip tarafın galibiyetinin sebebini, asabiyet dışında ya onların doğalarından gelen bir üstünlüğe, ya da sahip oldukları başka bir şeye, genelde *hayatı yaşama tarzlarının üstünlüğüne* bağlar. Böylece mağlup taraf birinci aşamada galip tarafa ait nişan, kıyafet ve toplumsal hal, tavır ve davranışları taklide eğilim gösterir.⁷

Küçük bir grubun sosyal eğilimi olarak başlayan bu düşünce zaman içinde toplumda yaygın ve genel bir inanç meydana getirir ve mağlup toplum

⁵ İbn Haldûn’un temel kavramlarından olan bedevîlik, doğal bir yaşama biçiminin adıdır. Bedevîler kısmen göçebe kısmense taşrada yaşar ve geçimlerini hayvancılık ve çiftçilikle sağlarlar. İhtiyaçları ise zarurî seviyededir. Hadarîlik ise hâcî ve kemalî ihtiyaçların giderildiği şehirli/şehirleşmiş yaşam anlamına gelir ve bedevilikten farklı bir zihniyet veya yaşama biçiminin adıdır. Bedevilikte kabalık, doğallık ve cesaret ön plandayken hadarîlikte incelik, uygunluk ve müreffeh yaşam ağırlık kazanır. Bu iki kavram, aynı zamanda toplumsal değişimin iki aşamasının ve iki farklı toplum tipinin de adıdır. Bu anlamda bedevî-hadarî kavram ikiliği, ilkel-gelişmiş veya geleneksel-modern gibi birbirinden farklı toplum tiplerinin kavramsallaştırılmasında anahtar rollere sahiptir. Bkz. Canatan, *Mukaddime Sözlüğü*; s.95, 174 ve 335.

⁶ *Mukaddime*; 184-85; *Uludağ*; C.I, s.334-37. Özellikle bkz. VIII. Fasil. Ayrıca bkz. Tahsin Görgün, “İbn Haldûn Düşüncesi”, *TDVİA*; C.19, 1999; s.548.

⁷ *Mukaddime*; 185; *Uludağ*; C.I, s.362.

galibin yaşam alışkanlıklarını hemen tümüyle benimseyip taklit etmeye başlar. Böylece ona doğal bir biçimde tâbi olur. Buna taklit/*iktida* ve asimilasyon/*temessül* denir.⁸ Bu anlamda İbn Haldûn, mağlubun galibe tâbi oluşunu veya onu taklidini sosyal ve kültürel bir kurgu içerisinde ele almaktadır. O halde mağlup medeniyetin *değişiminin* esasları ancak sosyal ve kültürel yaşamda aranabilir. Galip tarafın kültür ve medeniyet bakımından bu yüceltilişi, mağlupların onları askerî, siyasal vb. geriye kalan tüm yönleriyle tâzim edip sınırsız biçimde taklit etmesinin doğal zeminini ve imkânını oluşturur.

Galibiyetin sosyal sebeplere bağlanması, İbn Haldûn’a göre hükümdarların toplum üzerindeki etkisine, toplumun hükümdarı yüceltip ona doğal bir üstünlük atfetmesine de benzetilebilir. ‘Halk, hükümdarın dini üzeredir’ sözü de zaten bu anlama gelir. Taklit ve asimilasyon, esas itibarıyla galip taraf karşısında hissedilen *ruhsal körlük* veya *aşağılık* duygusudur ve bu üstünlük veya kemâl atfı hükümdar karşısında halkın, babası karşısında çocuğun veya hoca karşısında öğrencinin duyduğu aşağılık duygusuyla birdir. Bu duygunun etkisiyle mağlup; düşünce, yönelim ve inançlarını değiştirip dönüştürmekte bir sakınca görmez, hatta buna gönüllü bir arzu bile duyar. Bu, mağlup tarafın galip karşısındaki psikolojik tavrının birinci aşamasıdır.⁹

İkinci aşamada ise mağlup toplum içerisinde çıkan bir grup, değişimi sahiplenir, galip medeniyeti yücelten ve öven bir psikolojiyle taklidi radikal biçimde savunur, bunun için şiddet içeren yöntemlere başvurabilir ve bu grup nihayet ya devlet güçleriyle işbirliği yapınca ya da devleti bizzat ele geçirince, savunduğu düşünceyi devlet politikası olarak halka dayatmaya başlar. Böylece galip tarafın mağlup taraf üzerinde başlangıçta uyguladığı baskıya artık gerek kalmaz ve mağlubun galibe benzeme süreci toplumda kendiliğindenleşip gündelik bir yapı kazanır, kültürel asimilasyon içeriden, güdümlü ve mecburi bir biçimde devam eder.

Taklidin ilk aşamasında galiplerin baskı ve hâkimiyeti, mağlupları rehavete ve pısrıklığa sürükler. İkinci aşamada ise galip tarafın baskı ve hâkimiyetine gerek kalmaksızın mağlup taraf kendi içinde çözülür ve dönüşür. Böylece toplumun ortak ve uzun vâdeli emelleri zayıflar, asabiyeti çözülür, yerel kültür yabancı kültür karşısında giderek erir ve sonunda devletin ortadan kalkmasıyla birlikte kültür, medeniyet ve millet ortadan kalkar. İbn Haldûn’a göre bu, toplumların doğaları gereğidir, mağlup her

⁸ *Mukaddime*; 184; *Uludağ*; C.I, s.361.

⁹ *Mukaddime*; 185; *Uludağ*; C.I, s.362. Ayrıca bkz. Yılmaz Özakpınar, *Kültür Değişimleri ve Batılılaşma Meselesi*; Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1999; s. 143 vd.

toplum, kendisine galip gelen her toplumu yüceltmeye eğilimlidir ve bu süreç mağlup toplum tüm dinamikleriyle ortadan kalkıncaya dek sürer.

Bu süreçte mağlup toplumun galip medeniyet karşısında sahip olduğu kültürel ve medenî genişlik veya derinlik etkin bir güce sahip değildir. İbn Haldûn’a göre mağlup medeniyet ne kadar eski, köklü, yaygın ve derin olursa olsun, mağlubiyet durumunda galibine karşı bir taklit eğilimi gösterir. Bunun en iyi örneği, büyük bir geleneği ve yüksek/egemen hadarî bir medeniyeti olan İran’ın, yeni doğmuş bedevî Arap/İslâm gücü karşısındaki düşüşüdür. Kaybedilen savaşların ardından İran medeniyeti, dinsel (Mecûsî), kültürel (Acem) ve sosyal tüm birikimini yitirmiş ve hemen tümüyle İslâmlaşmış Araplaşmıştır.¹⁰

Mağlup ile galip arasındaki ilişkiyi sosyal etkileriyle değerlendirirken kentli karşısında köylü örneğinden hareket eden Mümtaz Turhan’a göre ise öykünme ve taklit eğilimi, mağlup tarafın galip taraf karşısındaki ruhsal durumu ile ilgilidir. Toplumsal değişim dönemlerinde, alıcı taraf bütüncül olarak hareket eder ve üzerinde bir baskı olmaksızın değişimi arzularsa, kültürel etkileşim iki taraf arasında karşılıklı hoşgörüyü ve kabule dayanır. Tersine devlet eliyle gerçekleşen ve topluma dayatılmış değişim hareketlerinde, uygulanan devlet baskısının bir sonucu olarak mağlup toplumda galip tarafa yönelik sınırsız ve kontrolsüz bir hayranlık başlar. Galip tarafın zamanla artan medenî –siyasal, bilimsel ve kültürel– ağırlığıyla, alıcı kültür kendini *doğal olarak* düşük, galip tarafıysa *doğası gereği* üstün kabul eder. Böylece verici kültürün güdümü altına giren alıcı kültür köleleşmeye, tembelleşmeye başlar ve giderek galip tarafa muhtaç bir konuma geriler. Toplumda bayındırlık hareketleri zayıflar, nesillerin türemesi ve umutlar azalır, mağlup taraf, galip tarafın elinde bir âlete dönüşür. Gerekli tedbirler erkenden alınmazsa, alıcı/mağlup kültür kültürel asimilasyon veya tümüyle yok oluş gibi ağır sonuçlarla karşı karşıya kalır.¹¹

Mağlup taraf içerisinden çıkan yabancı kültür taraftarları veya yabancı kültürün iç temsilcisi olan grup, ilk olarak yerli kültürün simgeleşmiş öğelerini değiştirerek kültürel asimilasyona karşı gelişecek grup içi psikolojik direnci kırmayı amaçlar. Çünkü toplumsal yaşamın bireysel sembolleri, aynı zamanda toplumu bir arada tutan ve sabit kültür etrafında birleştiren bir öneme sahiptir. Dolayısıyla bu sembollerin ortadan kaldırılması, aynı zamanda arzu edilen değişimin önündeki engellerin de ortadan kaldırılmış olması ve toplumsal belleğin nötrleştirilmesi anlamına gelir. Toplumsal

¹⁰ *Mukaddime*; 185 vd.; *Uludağ*; C.I, s.363.

¹¹ Mümtaz Turhan’dan aktaran Özakpınar; s.150 vd.

sembollerin değişimi, bireylerin zihnini yabancı kültürel öğelere açık bir hale getirirse de toplumsal reaksiyonları da davet eder. Charles White’a göre, Türk Modernleşmesi veya Batılılaşma hareketi kapsamında toplumsal ve kültürel anlamda simgeleşmiş öğelerin değiştirilip dönüştürülmesine dönemleri itibariyle en önemli iki örnek sarık-fes ve fes-şapka değişimidir. Kendisi bakımından fazlaca önemli olmadığı halde *toplumsal yaşamın simgesel bir formu* olması hasebiyle, başlığa karşı gerçekleştirilen her değişim hareketi hem Osmanlı hem Cumhuriyet dönemlerinde gözlenmiş ve toplum tarafından sert bir direnç ve retle karşılanmıştır.¹²

Galibin Mağlubu Taklit etmesi

Toplumsal çatışmaların sonucunda devletin yapısı, kanunları ve kurumlarıyla dönüştürüldüğü bir başka etkileşim biçimi ise *galibin mağlubu taklit etmesidir*. Umran teorisinde bedevî toplumlar kendilerine has bir yönelimle, hadarî toplumlar üzerine galip geldikleri halde onlara benzemeye çalışırlar. Asabiyetlerinin kuvvetiyle savaşı kazanmış oldukları halde galip bedevîler, toplumsal ve siyasal kurumlarının gelişmişliği ve devlet düzeyinde yüksekliğine hayran oldukları hadarîlere öykünür, hadarî yaşamın, rahatlığın ve konforun câzibesıyla kendi özlerinden uzaklaşır, onlara benzemeye başlar, şehirlilerin ekonomik gelişmişliklerinin etkisinde kalır, toplumsal olarak dönüşür ve giderek hadarîleşerek mağlupları kendilerine *efendi* kabul ederler.

Çelişik görünen bu durumun İbn Haldûn’a göre temel sebebi iktisadidir. Bu anlamda bedevî grupların vahşi yaşam koşullarından kurtularak müreffeh bir yaşam kurma arzularının temel dinamiği, geçim ve maişet güçlüklerini geride bırakmalarına yarayacak hadarî bir umran kurmaktır. Bu ilkeyle ve kuvvetli bir asabiyetle bir araya gelen bedevî gruplar, devleti elinde bulunduran rakiplerine galip gelir ve devleti ele geçirirler. Ancak müreffeh ve konforlu bir yaşam arayışları henüz son bulmamıştır. Çünkü devlet olmanın çeşitli sosyal, iktisadî, kurumsal ve kültürel gereklilikleri vardır. Onlar da bu gerekliliklere uygun olarak hadarî umran ve yaşam tarzını benimserler, giderek bedevî hasletleri törpülenir, yeni yaşam alışkanlıkları kazanırlar ve bedevî umrandan hadarî umrana geçişleri tamamlanır. Bu sürecin doğurduğu zorunlu sonuçlar; asabiyetin zayıflaması, bedevî yaşam alışkanlıklarının geride bırakılması, topluma tümüyle hadarî yaşamın egemen olması ve nihâyet hadarî umrana öykünmenin ve onu taklit

¹² Charles White’tan aktaran Özakpınar; s.148 vd.

etmenin sonucu olarak bedevî yaşam tarzının tümüyle yok olmasıdır. Asabiyet, bedevî doğup hadarî ölür ve asabiyetin temel amacı olan *devlet*, asabiyetin ve bedevîliğin aynı zamanda sonu olur.¹³

Bedevî toplumlarda asabiyet daha sağlamdır ve bu sağlamlığın temel sebebi topluma iktisadi, toplumsal ve kurumsal *eksikliklerin* egemen olmasıdır. Hadarî yaşama oranla daha zor koşullara sahip olan bedevî hayat şartları karşısında, insanlar arasındaki dayanışma ve birlik duygusu daha güçlüdür ve bedevî hayatın ilk ve en önemli şartı, asabiyete sahip olmaktır. Az gelişmiş bir sosyal yapı içerisinde bedevî bireyler arasındaki birbirine muhtaç olma ve diğerini önemseme duygu bağı daha derindir. Bu duygu bağını yitirmiş olan hadarî gruplarda ise asabiyet ismen ve sığ bir seviyede bulunur.¹⁴

Şehirli insan, ahlâken akla gelebilecek pek çok kötü ve olumsuz sıfatı üzerinde taşıyabilmektedir. Şehirli insanın karakterini tanıtırken ‘harislik, kibir, dolandırıcılık, tembellik, rahatına düşkün olmak ve bencillik’ kavramlarını kullanan İbn Haldûn, bu özellikleri doğuran müreffeh yaşam tarzının giderek dine olan bağlılığı da ortadan kaldırdığını ifade eder. Medeniyet, maddeten, ilmen ve fennen zenginleşmenin mecraı iken aynı zamanda insanî değerlerin yozlaştığı doğal bir zemindir. Başka deyişle ilmen gelişen, maddî açıdan zenginleşen şehirli insan ahlâken yozlaşmakta, diğerine karşı ilgi ve şefkatini yitirmekte ve dinen zayıflamaktadır. Bu türden bir yozlaşma şehrin doğasında vardır çünkü artan nüfus ve gelişen sosyal ve iktisadî imkânlar, ahlâkî yozlaşmayla birlikte dinden uzak bir yaşamı da getirir. İlmen gelişmemiş, maddî açıdan yoksul bedevî toplumda ise ahlâkî değerler güçlü, din kurumuna güven tamdır.¹⁵ Hadarî grupların iktisadî çıkar çatışmaları hem devletin topraklarını elinde tutup kuvvetini arttırmasını engeller hem de çöküşünü hızlandırır.¹⁶

Böylece devleti ele geçirmenin ilk şartı olan kuvvetli asabiyet, hedefe ulaşıldıktan sonra çözülmeye başlar çünkü devleti elde ettikten sonra bedevî kalmak mümkün değildir. Toplumsal evrimin temel ilkesi bedevilikten hadarîliğe doğru ilerleyiştir. Böylece kanaatkâr ve diğerkâm bedevî yaşamın yerini müreffeh ve bireysel hadarî yaşam alır. Bu konforlu yaşamın doğası, savaşız ve sorunsuz bir hayattır. Toplumsal kaygılardan uzaklaşan hadarî

¹³ *Mukaddime*; 184; *Uludağ*; c.1, s.367 vd.

¹⁴ Charles Lindhorm, *İslâm Toplumlarında Gelenek ve Değişim*; çev. Nihal Çelik, Nurgül Durmuş ve Şafak Sakarya, Elips Kitap, Ankara 2004; s.75.

¹⁵ Nurettin Şazi Kösemihal, *Sosyoloji Tarihi*; Remzi Kitabevi, İstanbul 1968; s.100 ve Aliya İzzetbegoviç, *Doğu ve Batı Karşısında İslâm*; çev. Salih Şaban, Nehir Yayınları, İstanbul 1994; s.87 vd.

¹⁶ *Mukaddime*; 184 vd.; *Uludağ*; c.1, s.387.

fert, çoğu kere kendi iktisadî çıkarları dışında başka bir *kaygı* taşımaz. Öykünmenin, galip gruplara benzeme gayretinin, taklidin ve kültürel asimilasyonun ilkesi olan bu kaygı, aynı zamanda asabiyeti zayıflatan unsurdur. Oysa durum, kendisi ve toplumu için savaştan ve ait olduğu toplumun faydasını kendi faydasından ayrı görmeyen bedevî fert için böyle değildir. Devletin kuruluşu ile ortadan kalkması arasında yer alan bu süreç, devletin ve toplumun kaderidir.

Dolayısıyla *mağlubun galibi taklidi*, psikolojik bir yönelim olarak başlar ve bireysel taklit seviyesinden toplumsal seviyeye yükselir. Devletin baskı ve kuvvet araçlarının kullanılmasıyla da boyut değiştirir. Bu yönelim, zaman içinde toplumda kültürel asimilasyonu açığa çıkarır. *Galibin mağlubu taklidi* ise devlet seviyesinde ortaya çıkar, bir politika olarak geliştirilir, medenî/toplumsal kurumların yapısal ve kanunî dönüşümü ile gerçeklik kazanır ve nihâyet devletin baskı ve kuvvet araçları vasıtasıyla topluma yayılır.

304

Endülüs Örneği

Mağlup tarafın galip tarafı yüceltip taklit etmesi teorisine, İbn Haldûn Frankların Endülüs’e hâkim olmasının ardından Endülüs Müslümanlarının asimilasyonunu örnek gösterir. Ona göre asimilasyonun temel nedeni, o döneme dek bölgesel her hükümdarın hedefi olan *Endülüs’ün birliği* düşüncesinin *mülûku’t-tavâif* devrinde terk edilmesi ve her kabile veya şehrin kendi bağımsızlığını özel hedef haline getirmiş olmasıdır. Her şehrin hatta küçük köy ve kalelerin bile bağımsızlık ilan ettiği 12.-13. Yüzyıllarda, Endülüslü Müslümanlar arasındaki kopukluk hat safhaya ulaşmış ve Endülüs’ün birliği hemen tümüyle ortadan kalkmıştır. Aynı soy (nesep asabiyeti) ve aynı dine (sebeb asabiyeti) mensup bu şehir/bölge devletçikleri, asabiyetlerinin zayıflamasıyla birlikte iç rekabete yenik düşmüş ve birbirlerine karşı Hristiyan krallarından yardım almaya başlamışlardır. Böylece bir anlamda iç ve dış düşman kavramlarının içeriği değişmiş, aynı asabiyete dâhil olan komşu şehirler dış düşman, kabile içi muhalefet iç düşman olarak algılanmış, Hristiyan kuvvetlerse düşman olarak algılanmaktan çıkmış ve destek kuvvet olarak alınmaya başlanmıştır. Kaldı ki bu türden ikili, pragmatik ve değişken bir siyaseti ilke kabul eden Gırnata/Granada Sultanlığı (630/1232-897/1492) iki yüz yıla yakın ömür

sürmüş fakat Merînî Devleti’ne karşı sığındığı Kastilyalılar tarafından tarih sahnesinden kaldırılmıştır.¹⁷

Ancak durum İbn Haldûn’a göre bundan ötedir. Ona göre Endülüs’ün yıkılması, yabancı hatta düşman kültür öğelerinin dost kabul edilmesinden öte benimsenip taklit edilmesi ve öz kültür ve tarihin dışlanıp unutulması sonucunda ortaya çıkmıştır. Oysa Endülüs Müslümanları, daha önce IX. Yüzyılda Hristiyanlara *yaşam tarzı* empoze eden bir konumdadır. Hristiyan toplumun giyim kuşam, yemek üslubu ve temizlik gibi bazı konularda Müslümanlara benzemeye çalıştıkları, hatta zengin Müslümanlara öykünüp dört eşe kadar alan Hristiyan zenginlerin bulunduğu kaydedilmektedir.¹⁸

Fakat yoğun savaşlar ve ağır yenilgilerle geçen zaman içerisinde galip ile mağlup yer değiştirmiş, mağlup Endülüs toplumu galip Hristiyan toplumunun yaşam alışkanlıklarını benimsemeye başlamış, evlerinin mimarî yapısından karşı cinsle ilişkilerine, eğitimden giyim kuşama dek toplumsal hemen her alanda, geleneksel İslâmî yaşamın dışına çıkarak Hristiyanlaşmıştır. Buna örnek olarak erkek şairlerle birlikte şiir meclislerine katılan kadın şairlerin cinsel içerikli şiirler okuması, peçenin kaldırılması ve özel günlerde erkeklerle karışık eğlencelerin düzenlenmesi gösterilebilir. Endülüs erkeklerinin sarışın kadınlardan hoşlanmaya başlaması ise bu sürecin psikolojik sonuçlarından kabul edilebilir. Kültürel asimilasyonun ağırlığının hissedildiği bir başka alan mutfak ve yemek kültürüdür ve Endülüs sofralarına tabaklar daha önce dağınık şekilde konulurken, Frankların etkisiyle yemeklerin sırasına göre üst üste konmaya başlanmıştır. Benzer bir yönelim II. Mahmud devrinde Osmanlı mutfağında da görülür.¹⁹

Önceleri başlarını açık bırakan Endülüs erkekleri, IX. Yüzyıldan itibaren külah benzeri bir başlık giymeye başlamış ancak kamusal yaşamın toplumsal sembollerinden biri kabul edilen bu başlık –Osmanlı ve Cumhuriyet devirlerini anımsatır biçimde– devlet tarafından uygun bulunmayıp kanunla yasaklanmış ve sarık giymek zorunlu kılınmıştır. Endülüs hükümdarlarının da giyim-kuşamda Kastilya beylerini hatta

¹⁷ Mehmet Özdemir, “Gırnata” Maddesi, *TDV İslâm Ansiklopedisi*; C.14, s.53 ve Mehmet Özdemir, *Endülüs Müslümanları-1*; Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2006; s.148 vd., 179 vd.

¹⁸ Mehmet Özdemir, *Endülüs Müslümanları Kültür ve Medeniyet*; Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2012; s.51; Mustafa Hizmetli, *Endülüs’te Hisbe Teşkilâtı*; Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2011; s.184 vd.; Lütfi Şeyban, *Mudejares & Sefarades Endülüs Müslüman ve Yahudilerin Osmanlı’ya Göçleri*; İz Yayıncılık, İstanbul, 2007; s.157.

¹⁹ Yunus İnce, “II. Mahmud Devri Reformlarının Tebaa Tarafından Algılanışı”; *Tarih İncelemeleri Dergisi*; XXXII/2, 2017; s.434 vd.

köylülerini taklit ederek terk etmesiyle, sarık, halk içinde yalnızca kadınlara ve fakihlere has bir başlık olarak kalmıştır. Bundan sonra erkekler çoğunlukla *gîfâre* denilen kırmızı veya yeşil renk bir başlık kullanmış ve saçlarını uzatarak bu başlığın altından sarkıtmak suretiyle yeni bir moda başlatmıştır.²⁰

Bu anlamda baskın yabancı kültürün Endülüs Müslümanları üzerinde etki gösterdiği ilk ve ağırlıklı alanların kadın-erkek ilişkileri, yeme-içme ve giyim-kuşam olduğu görülmektedir. Bunlar dışında 1 Ocak’ta yılbaşı kutlanması, bağ bozumu şenliklerinde taşkınlıklar, satranç gibi oyunların yaygınlaşması, Pazar gününün tatil kabul edilmesi ve eğlence hayatında baştan beri yer alan içkinin yanında sonraları haşhaşın da yer bulması taklit ve asimilasyonun diğer sosyal etkileri olarak sıralanabilir.²¹

Endülüs Müslüman toplumu, Frank yaşam tarzının yaygınlaşması sonucunda yok olma noktasına gelmiş, iki farklı kültürü ve toplumu birbirinden ayıran tek fark olarak kalan İslâmî kılık-kıyafet tarzı da 15. Yüzyıl sonlarında Hristiyan krallık tarafından ortadan kaldırılmıştır. Bu yasaklamalar 16. Yüzyıl itibariyle Arapça eserlerin yakılması, İslâmî usullerde hayvan kesilmesinin yasaklanıp domuz eti tüketiminin zorunlu kılınması ile sürmüştür. Bu anlamda Endülüs Müslümanlarının Hristiyan Franklara benzeme çabası, bireysel düzeyde başlayıp toplumun geneline yayılmış kültürel bir öykünme ve taklit sürecidir. Frank Krallarının dışsal ve zorlayıcı baskıları da süreci hızlandıran bir etken olmuştur. Frank kontlarının yaşama tarzını benimseyen Endülüs Beyleriye, mağlup toplum içinden çıkan değişim yanlısı grubun temsilidir. Buna karşın Endülüs’te devlet ve kurumları önceden yıkıldığı için, devlet düzeyinde yapısal, kurumsal ve hukukî bir taklit süreci yaşanmamıştır.²²

²⁰ Özdemir, *Endülüs Müslümanları-1*; s.148 vd.

²¹ Özdemir, *Kültür ve Medeniyet*; s.52 vd.

²² Şeyban Endülüs Müslümanlarının asimilasyonunda, Granada Sultanlığı yıkıldıktan sonra maruz kaldıkları ağır baskı ve işkencelerin etkisini vurgular. İslâmî usulde düğün, sanat icrası hatta hamam yapmanın dahi yasak olduğu İspanya Krallığı’nda, her Müslüman yerleşim merkezine en az on iki Hristiyan aile yerleştirilmiş ve Müslüman evlerine girmeleri serbest bırakılmıştır. Arapça konuşmak ve evinde Arapça kitap bulundurmak yasaklanmış, on bir yaşından küçük Müslüman çocuklar ailelerinden alınarak Kilise okullarına verilmiştir. Bu uygulamalara direnenler ise yakılarak öldürülmüştür. *Müdeccen* denilen ve İslâmiyeti Endülüs’te tam bir gizlilik içinde yaşamaya devam eden bu toplum bugün İspanya’da varlığını sürdürmekte ve maddî olarak en zengin kesimi oluşturmaktadır. Dolayısıyla Endülüs, Hristiyanların baskısı altında ne salt iyi ne de salt kötü, sadece yaşama mücadelesi olarak anlaşılacak bir yaşam sürmüştür. Ona göre bu, bir taklit ve öykünme değil ayakta kalma sürecidir. Şeyban; s.158. Kettanî’nin *İnbiâs*’ından, Râzuk’un *el-Endülüsiyyûn*’undan, Braudel’in *Akdeniz*’inden, Mehmet Özdemir’in “Endülüs

İbn Haldûn’un Endülüs örneği yakından incelendiğinde, İber Yarımadası’nın Müslüman ve Hristiyan toplumları arasında kültür ve medeniyet açısından karşılıklı bir etkileşimin yaşandığı görülmektedir. Başlangıçta rakibi üzerinde etkin olan Endülüs Müslümanları, asabiyetlerinin zayıflamasına bağlı olarak giderek mağlup duruma düşmüşler, Frankların önce siyasal ardından sosyal olarak etkisi altına girmişler ve tarihsel kodların kültürel temellerinden uzaklaşarak asimile olmuşlardır.

Osmanlı Batılılaşması

İbn Haldûn’un, Endülüs örneği üzerinden okuduğu mağlup toplumların galiplerine öykünmesine, Osmanlı Batılılaşma hareketi de örnek gösterilebilir. 18. Yüzyılın sonlarında ortaya çıkan Batılılaşma hareketi, 19. Yüzyılın ortaları itibariyle belirginleşmiş ve Osmanlı fikir dünyasının hâkim düşüncesine dönüşmüştür. Yüceltme, öykünme ve taklit süreçleri bakımından Endülüs’le ortak tarafları bulunan Osmanlı Batılılaşmasının, buna karşın asimilasyon süreci bakımından Endülüs’e benzemediği görülür.

1769-1773 Osmanlı-Rus Savaşı ve ardından imzalanan Küçük Kaynarca Antlaşması, Osmanlı İmparatorluğu’nun gerileme döneminin ve aynı zamanda modernleşme ve batılılaşma sürecinin başlangıcı kabul edilir. 1773’te savaşın hemen ardından askerî mühendishanelerin kurulmasıyla²³ III. Selim’in ilk adımlarını attığı Batılılaşma hareketi; II. Mahmûd devrinde, *Tıbhâne-i Âmire*, *Cerrahhâne-i Mamûre* ve *Mekteb-i Ulûm-ı Harbiye*’nin kurulmasıyla sürmüştür. Eğitim dili Fransızca, yabancı dili Arapça olan bu kurumlarda öğretim kadrosu hemen tümüyle Fransız, İngiliz ve İsveçli hocalardan oluşturulmuştur.²⁴ Batılı devletlere karşı kaybedilmiş bir savaşın yaralarının, Batı kaynaklı okullarda Batılı eğitimciler eliyle verilecek Batı tarzı eğitimle sarılmaya çalışılması, galip tarafın sosyal/kültürel yönleriyle yüceltilmesinin ve mağlubun galibe öykünmesinin belirgin bir örneğidir.

Sosyal değişim dönemlerinin başat aktörü konumundaki eğitim; toplumsal yapıda öngörülen radikal değişikliklerin en etkin aracı kabul edilip eğitim sisteminde yer alan bir takım problemlerin çözülmesiyle toplum yapısı

Tarihinden Kadın Kıyafetine Dair Bazı Tespitler” ve “Endülüs Müslümanlarına Osmanlı Yardımı” makalelerinden alıntılar ve detaylar için bkz. Şeyban; ss.157-166.

²³ Mühendishâne-i Bahr-i Humâyûn 1773’te, Mühendishâne-i Berr-i Humâyûn ise 1796’da kurulmuştur. Geniş bilgi için bkz. Kemal Beydilli, *Türk Bilim ve Matbaacılık Tarihinde Mühendishâne, Mühendishâne Matbaası ve Kütüphânesi* (1776-1826); Eren Yayıncılık, İstanbul, 1995; s.21 vd.

²⁴ Yaşar Sarıkaya, *Medreseler ve Modernleşme*; İz Yayıncılık, İstanbul, 1997; s.51 vd.

uzun vadede öngörüldüğü biçimde şekillendirilebilir. Ancak asabiyetin kuvvetine inanan ve çatışmaların sonucunu asabiyetin belirlediğini ileri süren İbn Haldûn için savaş meydanında kaybedilen bir mücadelenin kök nedeni tıbbiye ve cerrahhanenin batılı tarzda bir yapıya sahip olmaması olamaz. Dolayısıyla İbn Haldûncü bir bakış açısından Osmanlı Devleti’nin savaşları kaybetmesinin sebebi, ülke ve ordu içinde tebaanın birbirine bağlılığının zayıflamasıdır. Kaldı ki toplumsal birliği kuvvetlendirecek tedbirlerin alınmaması dolayısıyla kısa zaman içinde başlayacak ve 19. Yüzyıla damga vuracak milliyetçi isyanlar da bunun göstergesidir. O halde Osmanlılık, Türkçülük ve İslâmcılık düşüncelerinin etkin olduğu bu dönemde a) Batılılaşma hareketi, Osmanlı Devleti’ni içine düştüğü darboğazdan kurtarmakta yetersiz kalmıştır ve dolayısıyla b) devletin kurtuluşunu Batılılaşma hareketine bağlayan makro analiz hatalıdır. Buna karşın Batılılaşma hareketi bir devlet politikası olarak mühendislik ve tıp okullarından başlayarak kılık kıyafet ve mutfak adabına değin genişlemiş ve kültürel bir öykünme ve taklit hareketine dönüşmüştür.

Mağlubun galibi taklidi teorisi toplumsal değişim ve etkileşime evrensel bir yaklaşımdır. Bu anlamda Osmanlı ile Avrupalı yaşam biçimleri arasında karşılıklı bir etkileşim olduğu görülür. 18. Yüzyıl öncesi Osmanlı Devleti’nin Avrupa devletleri karşısında galip ve pek çok alanda güçlü, Avrupa devletlerininse mağlup konumda buldukları Erken Modern dönemde (1450–1750), Osmanlı toplumsal yaşamının Avrupa toplumlarını etkilediği, bunun sonucunda bir Türk merakının ve Türkçe öğrenme eğiliminin yaygınlaştığı, hatta Latin harfli Türkçe eserlerin basıldığı bilinmektedir. Türkçenin Avrupa kıtasının bir kısmında bir anlamda *lingua franca*²⁵ özelliği kazandığı 16. Yüzyılda, *Türk merakı*, giyim–kuşam, müzik, sanat ve sosyal yaşamda da etkisini göstermiştir. Osmanlı topraklarını gezen seyyahların kısmen abartılı ve Osmanlı toplumuna ilişkin büyük oranda hayale dayanan kayıtlarından hareketle ortaya çıkan bu merak, zaman içinde *Turquerie*²⁶ akımına dönüşmüş ve Avrupalı zenginler arasında Osmanlı kıyafetleri içinde portre yaptırma akımı başlamıştır. Osmanlı işaretleri taşıyan kıyafetlerin, porselen veya çadır gibi eşyaların çok ilgi gördüğü bu

²⁵ Ali Akar, ‘Kuzey Bozkırlarından Ön Asya’ya Beş Bin Yıllık Serüven: Türk Dilinin Tarih İçindeki Yolculuğu’, *Türkler, Uzun Bir Serüvenden Kısa Notlar*; Arvana Yayınları, İstanbul, 2014; s.62 vd.

²⁶ Haydn Williams, *18. Yüzyılda Avrupa’da Türk Modası Turquerie*; çev. Nurettin Elhüseyni, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2015. Özellikle bkz. Türk Kılığına Giriş, s.62 vd. ve Avrupa Resminde Osmanlı, s.88 vd.

dönemde, Osmanlı tarihî ve toplumunu konu edinen tiyatro oyunları ve müzik eserleri de icra edilmiştir.²⁷

18. Yüzyıl sonlarındaysa Osmanlı ile Avrupa Devletleri arasında değişen politik dengeler galip ile mağlup tarafların yerlerini değiştirmiş ve Osmanlı toplumunda *Batı merakı* başlamıştır. Fakat Osmanlı’da zaman içinde devlet politikasına dönüşen ve toplumsal kurumların tümüyle değiştirilmesini içeren bu hayranlık, Batılı aristokrat çevrelerin sanatta ve sosyal yaşamda bir *moda* olarak yöneldikleri *Turquerieden* daha yaygın ve ilke ve temelleri bakımından daha farklıdır.

Osmanlı’da Batılılaşma hareketi, III. Selim’den sonra II. Mahmud devrinde de devam etmiştir. Esas itibarıyla siyasal ve toplumsal seviyede devlette köklü bir değişim ve Avrupaî kültürün transferini öngören bu değişim hareketi, başta bu iki padişah olmak üzere bir kısım aydın ve üst düzey görevli tarafından desteklenmiş ve bunlar, yerel/alıcı kültür içerisinden çıkan yabancı/verici kültür yanlısı grubu oluşturmuştur. Sosyokültürel değişim ve toplumsal ilerlemenin kaynağı olan yabancı kültürün transferine verilen bu destek dolayısıyla, baskılara direnme imkânının ortadan kalktığı ve cılız muhalefet hareketlerinin dahi ağır ve ezici bir şiddetle bastırıldığı bu dönemde, hukuk ve yargılama usulü tümüyle ortadan kalkmış, görevlilerce suçlu olduğuna kanaat getirilen kimseler sokak ortasında idam edilmiştir. *Fransız Ceza Yasası*’nın olduğu gibi alınıp yürürlüğe konması da bu dönemin öne çıkan gelişmelerdendir.²⁸ Halkın batılılaşma hareketine sıcak bakmadığı ise, Sultan Abdülmecid devrinde getirilen pantolonu *iç donu*, Sultan II. Mahmud döneminin belirgin değişimlerinden kısa ceketi *papaz kıyafeti* ve fesi *gece takkesi* veya *püsküllü bela* olarak adlandırmasından anlaşılmaktadır.²⁹

Özel günlerde balo düzenlemenin, yemeklerde çatal-bıçak kullanmanın, masa düzenine Batılı tarzda özen göstermenin ve dinen yasak olduğu halde içki içilmesinin II. Mahmud devrinde başladığı bilinmektedir. Mehter takımının yerine tesis edilen Batı tarzı mızıkânın önemsendiği ve II. Mahmud’un halk karşısına her fırsatta mızıkâ ile çıktığı, başka deyişle halkı mızıkaya alıştırmaya gayret ettiği görülmektedir. Çatal-bıçak, fes, pantolon

²⁷ Yunus İnce ve Bayram Akça, “Osmanlı Döneminde Latin Harfleriyle Türkçe Yazılan Eserler ve Yazarları”, *Erdem Dergisi*; S.73, 2017; s.6 vd.

²⁸ I. Abdülmecid tuğrasıyla basılan kanun, İslâm ceza hukukunda alışkın olmadığımız, kürek mahkûmiyeti ve sürgün türünden cezalar içermektedir. Bkz. *Kânunnâme-i Cezâ*; Takvimhâne-i Âmire, İstanbul, 1274.

²⁹ Sir Adolphus Slade, (Muchaver Pacha), *Records of Travel Turkey, Greece etc And of Cruise in The Black Sea With The Capitan Pacha*, London, 1854; s.226, 231-232, aktaran İnce, “II. Mahmud Devri Reformları”; s.434 vd.

ve mızıkça gibi unsurlar, kendi başlarına bir önemi haiz olmayabilirler fakat bu unsurlar İbn Haldûncu bakış açısından hassas toplumsal sembollerdir ve toplumsal sembollerin bu türden değişim dönemlerinde üstlendiği rol büyük ve önemlidir. Çünkü değişime karşı gelecek muhalefetin direnci bu sembollerin ortadan kaldırılmasıyla kırılır, toplumda psikolojik bir kırılma oluşturulur ve daha az önemli ve daha geniş çaplı bir değişim hareketi bunun ardından gelir. Bu öge, tüm toplumsal değişim süreçlerinin ortak ögesidir. Dolayısıyla Cumhuriyet’in ilanı sürecinde de benzer gelişmelerin gözlemlendiği ve kısmen III. Selim ve özellikle II. Mahmud devirlerinin uzantısı olduğu rahatlıkla söylenebilir.³⁰

Osmanlı aydınlarının Batılılaşma karşısında dört farklı tavra sahip oldukları; geç dönem düşüncesiyle Mehmed Âkif ve Babanzade Ahmed Naim gibi İslâmcı düşünürlerin Batılılaşmaya kökten karşı oldukları, buna karşın Baha Tevfik ve Abdullah Cevdet gibi Batıcıların bu düşüncüyü radikal biçimde destekledikleri bilinmektedir. Osmanlılık ve Türkçülük düşüncesini (Ziya Gökalp ve Celal Nuri gibi) savunan düşünürlerse kısmî bir Batılılaşmayı ve yerel kültürün çeşitli seviyelerde yeni baştan okunması gerektiğini ileri sürmüşlerdir. Böylece Osmanlı aydınlarının Batı kültür ve medeniyeti karşısında kesinlikli bir tavra sahip olmadıkları, yabancı kültür karşısında yerel kültürün konumunu belirlemede güçlük çektikleri, yüceltme ve öykünme aşamasında hemen hemen ortak bir kanaate sahip oldukları, taklit tavrının takınılmasında ayrıştıkları fakat asimilasyon konusuna dar bir çevre dışında sıcak bakmadıkları görülmektedir. Bu ikircikli durum devletin üst düzey yöneticilerine yol gösterici olmaktan açıkça uzaktır.³¹

³⁰ Toynbee’ye göre II. Mahmud devri aydınları, Batılı yaşam biçimine yükledikleri hayal ötesi yücelik dolayısıyla, Avrupaî kültürün temelde iktisadî bir esasa dayandığını fark etmemişlerdir. Savaşların kaybedilmesi ve Osmanlıdan sonra Türkiye’de de Batı toplumuna karşı hayranlık uyanması bir aynı süreçtir. Yeni Türkiye’de de Batı hayranlığı tam bir taklit içermiş ve değişiklikler genel olarak İstanbul’da yabancı dilde eğitim veren bir Amerikan okulunun etkisi ile gerçekleşmiştir. Batılılaşma süreci, mağlubun galip karşısındaki ezilmişlik tavrının bir örneğidir. Bkz. Arnold J. Toynbee, *Türkiye I Bir Devletin Yeniden Doğuşu*; çev. Kasım Yargıcı, Cumhuriyet Yayınları, İstanbul, 1999; s.15 vd. ve bkz. *Türkiye III*; s.41 vd.; Şerif Mardin, *Türk Modernleşmesi Makaleler 4*; haz. Mümtaz’er Türköne ve Tuncay Önder, 4. Bs., İletişim Yayınevi, İstanbul, 1995; s.13; Ahmet İshak Demir, *Cumhuriyet Dönemi Aydınlarının İslâm’a Bakışı*; Ensar Neşriyat, İstanbul, 2004; s.51 vd.

³¹ Bkz. Baha Tevfik, *Felsefe-i Ferd Anarşizmin Osmanlıcası*; haz. Burhan Şaylı, Yumuşak G Yayınları, İstanbul, 1997; Demir; s.263 vd.

Cumhuriyet Bağlamında Kısa Bir Değerlendirme

Devletlerarası ilişkiler ve savaşlardaki yenilgilerin etkisiyle, hem Endülüs Müslümanlarının Hristiyan Franklar karşısında, hem de 18.-19. Yüzyılda Osmanlı devlet adamları ve aydınlarının Batılı toplum karşısında mağlup psikolojisiyle hareket ettiği ve galip tarafın toplumsal hallerini taklide meylettiği görülmektedir. Ancak Endülüs'te kültürel düzeyde kalan öykünme ve taklit, Osmanlı'da giderek devlet politikası seviyesine yükselmiş ve kurumsal ve yapısal bir biçim kazanmıştır. Dolayısıyla toplumsal değişim hareketlerinin kültürel dinamikleri bakımından, Endülüs örneği tam olarak, Osmanlı Batılılaşması ise büyük oranda İbn Haldûn'un mağlubun galibe öykünmesi teorisine uymaktadır.

Buna karşın teori, İkinci Dünya Savaşı'nın ardından yenik ve harap bir durumda işgal edildikten sonra yaklaşık on sene içerisinde topraklarını geri alan -bu örnek yine Batılı kültür dünyasına dâhil olan Almanya için geçerli değildir- ve galip/verici kültür içerisinde asimile olmayan Japon toplumuna uymamaktadır. Kurtuluş Savaşı'nın ardından kurulan Cumhuriyet ve onun temel düşünsel ilkeleri İbn Haldûncu bir bakış açısından değerlendirildiğindeyse, bu teoriye uyan ve uymayan tarafları bir arada barındırdığı görülmektedir. Öncelikle savaş sonrası bir işgal sürecinin yaşanmaması, başka deyişle değişim hareketinin dışsal bir kuvvet tarafından dayatılmayıp kendiliğinden başlaması teoriye uymayan yönüdür. Toplumun Batılılaşma yanlısı kesiminin devlet yönetimini üstlenmesiyle sürecin hızlanması ise teoriyle uyumludur.

Cumhuriyet'in kurucu kadrosu Batılılaşma yanlısıdır ve devlet yönetimi seviyesinde kanunlarda, kurumlarda ve yönetsel süreçlerde gerçekleştirdikleri inkılaplar kültürel fakat daha çok siyasal ve yapısaldir.³² Avrupa devletlerinden çeşitli kânunların alınması, meclisin yapısı, seçim sistemi ve üniversite reformu bu değişikliklerdendir. Buna karşın alfabe, ölçü tartı birimleri ve takvimin değiştirilmesi, kılık-kıyafet düzenlemesi dâhilinde halkın şapka, meclis başkanının frak giymesinin zorunlu kılınması, Cumhuriyet balolarının düzenlenmesi kültürelidir. Fes, sarık vs. yerine *şapkanın* getirilmesi hassas toplumsal sembollere, *ezanın* Türkçe okutulması ise -*Kur'ân-ı Kerim*'in ve hadis külliyatının Türkçeye tercümesi eğitsel

³²Toynbee'ye göre 1774'te başlayıp 1919'a kadar süren dönemde, Batılı kültüre maruz kalış, toplumsal ve kültürel çalkalanış ve Batılılaşma gayreti, a) öncesinde tahmin bile edilemeyecek sonuçlar doğurmuştur ve b) sürecin sonunda Cumhuriyet'in kadrolarının yöneldiği devlet yapısı, modern Fransa'da şekillenmiş devlet yapısının bir kopyasıdır. Bkz. Arnold J. Toynbee, *Türkiye I*; s.15 vd.

nedenlere dayandığından bu örnekten sayılamaz- toplumsal dindarlık formuna ve psikolojik değişim araçlarına örnek olarak gösterilebilir. Bu hassas toplumsal unsurlar, Endülüs ve Osmanlı’da olduğu gibi toplumsal veya kurumsal bir *kimliğe* dönüşmüş olduğundan, toplumda sıradan bir değişiklikten öte, bu kimliğe karşı bir saldırı ve yok etme etkisi yaratmıştır. Bu anlamda Cumhuriyet, yerel kültür öğelerinin yabancı kültür formlarıyla değiştirilmesi yönüyle de teoriyle uyumludur.

Ancak İbn Haldûn’un teorisine göre, *mağlubun galibi* taklit etmesi gerekir. Cumhuriyet ise mağlup değil galip taraf tarafından kurulmuştur. *Galibin mağluba* öykünmesi ise, İbn Haldûn’un kavramlarıyla bedevîlikten hadarîliğe geçen toplumlarda görülür. Hadarîlere galip gelen bedevîler hadarî toplumun sahip olduğu gelişmişlik seviyesine ulaşmak isteğiyle mağlup ettiği tarafa benzemeye çalışır. Bu toplumsal bir süreçtir ve hadarî toplumun devleti yapısı, kanunları ve kurumlarıyla taklidini içerir. O halde Cumhuriyet’in de, esas itibarıyla bedevîlikten çıkan ve hadarîliğe yükselmeyi arzu eden bir toplumda gerçekleşmesi gerekir. Oysa Osmanlı Devleti ve toplumu, kurumsal bakımdan yaygın, gelişmiş ve köklüdür ve bu yönüyle bedevîlikten uzaktır.³³ Dolayısıyla Cumhuriyet veya Türk Modernleşmesi, galibin mağlubu taklidi teorisıyla tam olarak uyumlu değildir.

Devlet seviyesinde öngörülmüş bu değişim ve modernizasyon süreci, II. Mahmud devri Batılılaşma çabalarını anımsattığı biçimiyle hem Cumhuriyet ve Batılılaşma hareketinin, mağlubun galibi taklit etmesi teorisine uymayan yönüdür hem de Batılılaşma hareketinin Osmanlı Devleti’nden miras alındığını gösterir bir ögedir.³⁴ Bu anlamda İbn Haldûncu bir yorumla Cumhuriyet, kısmen mağlubun galibe (hadarîleşme) kısmense galibin mağluba öykünmesi (asimilasyon) sürecidir.³⁵

³³ Cumhuriyet’in ilk dönemlerinde, Osmanlı Devleti’nin yapısı, kanunları ve kurumlarıyla geri kalmış ve köhne olmakla eleştirilmesini, incelenmesine şüpheyle yaklaşılmasını ve yüzyılların başkenti İstanbul’un bile bir süreliğine *lekeli* görülmesini, Lewis’e göre bir anlamda, yeni bir devlet kurmanın heyecanına vermek gerekir. Bernard Lewis, *Demokrasinin Türkiye Serüveni*; çev. Hamdi Aydoğan ve Esar Ermert, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2007; s.33.

³⁴Özarkınar; s.148 vd., Tarık Zafer Tunaya, *Türkiye’nin Siyasi Hayatında Batılılaşma Hareketleri II*; Cumhuriyet Yayınları, İstanbul, 1999; s.16 vd. Bernard Lewis’e göre her değişim gibi Cumhuriyet de uzun ve karmaşık tarihî ve sosyal bir sürecin sonucudur. Örneğin kavram olarak *cumhuriyet* bile, Arapçadan mülhem Türkçe bir kavram olarak ilkin 18. yüzyıl sonlarında ortaya çıkmış ve bir yönetim tarzı olarak 19. Yüzyıl Osmanlı aydınları ve devlet adamları tarafından uzun müddet tartışılmıştır. Eğitimin zorunlu hale gelmesi de, ilkin II. Mahmud devrinde 1824’te gerçekleşmiş ve Tanzimat’la birlikte tüm eyaletleri kapsayacak şekilde uygulanmış ve 1876 Kanun-ı Esasî’de yer almıştır. Lewis; s.35 vd. ve Yahya Akyüz, *Türk Eğitim Tarihi*, Milli Eğitim Basım Evi, Ankara 2000, s.131.

³⁵ *Uludağ*; C.I, s.362; Yılmaz Özarkınar, *Kültür Değişmeleri ve Batılılaşma Meselesi*; s.150; Arnold J. Toynbee, *Türkiye I*; s.53.

KAYNAKÇA

- AKAR Ali, 'Kuzey Bozkırlarından Ön Asya'ya Beş Bin Yıllık Serüven: Türk Dilinin Tarih İçindeki Yolculuğu', *Türkler, Uzun Bir Serüvenden Kısa Notlar*; Arvana Yayınları, İstanbul, 2014.
- AKYÜZ Yahya, *Türk Eğitim Tarihi*, Milli Eğitim Basım Evi, Ankara 2000.
- BEYDİLLİ Kemal, *Türk Bilim ve Matbaacılık Tarihinde Mühendishâne, Mühendishâne Matbaası ve Kütüphanesi (1776-1826)*; Eren Yayıncılık, İstanbul, 1995.
- CÂBİRÎ Muhammed Âbid el-, *İbn Haldûn'un Düşüncesi Asabiyet ve Devlet*; çev. Muhammet Çelik, Mana Yayınları, İstanbul, 2018.
- LİNDHORM Charles, *İslâm Toplumlarında Gelenek ve Değişim*; çev. Nihal Çelik, Nurgül Durmuş ve Şafak Sakarya, Elips Kitap, Ankara 2004.
- ÇİLİNGİR Lokman, *Farabi ve İbn Haldun'da Siyaset*; Araştırma Yayınları, Ankara, 2009.
- DALE Stephen Frederic, *Marakeş'in Portakal Ağaçları, İbn Haldûn ve İnsan Bilimi*; çev. Ayşecan Ay ve Canan Coşkan, Say Yayınları, İstanbul, 2018.
- DEMİR Ahmet İshak, *Cumhuriyet Dönemi Aydınlarının İslâm'a Bakışı*; Ensar Neşriyat, İstanbul, 2004.
- DENY Jean, *Yeni Türkiye*; çev. Sencer Kodolbaş, Cumhuriyet Yayınları, İstanbul, 2000.
- FROMHERZ Allen James, *İbn Haldûn Hayatı ve Dönemi*; çev. Yusuf Selman İnanç, Ketebe Yayınevi, İstanbul, 2018.
- GÖRGÜN Tahsin, "İbn Haldûn Düşüncesi", *TDVİA*; c.19, 1999.
- HİZMETLİ Mustafa, *Endülüs'te Hisbe Teşkilâtı*; Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2011.
- İBN HALDÛN, *Mukaddime*; çev. Süleyman Uludağ; C.I-II, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2015.
- İBN HALDÛN, *Mukaddime*; tashih ve haz. Halil Şehâde ve Sehîl Zekâr, Dâru'l-Fikr, Beyrût, 1431/2001
- İNCE Yunus ve Akça, Bayram, "Osmanlı Döneminde Latin Harfleriyle Türkçe Yazılan Eserler ve Yazarları", *Erdem Dergisi*; S.73, 2017.
- İNCE Yunus, "II. Mahmud Devri Reformlarının Tebaa Tarafından Algılanışı"; *Tarih İncelemeleri Dergisi*; XXXII/2, 2017.
- LEWIS Bernard, *Demokrasinin Türkiye Serüveni*; çev. Hamdi Aydoğan ve Esar Ermert, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2007.

“MAĞLUBUN GÂLİBİ TAKLİT ETMESİ: İBN HALDÛN’UN GÖZÜNDEN
ENDÛLÛS, OSMANLI VE CUMHURİYET BAĞLAMINDA BİR DEĞERLENDİRME”
Murat ERTEN

MARDİN Şerif, *Türk Modernleşmesi Makaleler 4*; haz. Mümtaz’er Türköne ve Tuncay Önder, 4. Bs., İletişim Yayınevi, İstanbul, 1995.

MARDİN Şerif, *Türkiye’de Toplum ve Siyaset Makaleler I*; der. Mümtaz’er Türköne ve Tuncay Önder, İletişim Yayınları, İstanbul, trhsz.

OKUMUŞ Ejder, *Toplumsal Çöküş Teoriler*; İnsan Yayınları, İstanbul, 2007.

ÖZAKPINAR Yılmaz, *Kültür Değişmeleri ve Batılılaşma Meselesi*; Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1999.

ÖZDEMİR Mehmet, *Endülüs Müslümanları Kültür ve Medeniyet*; Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2012.

ÖZDEMİR Mehmet, *Endülüs Müslümanları-1*; Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2006.

SARIKAYA Yaşar, *Medreseler ve Modernleşme*; İz Yayıncılık, İstanbul, 1997.

ŞEYBAN Lütfi, *Mudejares & Sefarades Endülüs Müslüman ve Yahudilerin Osmanlı’ya Göçleri*; İz Yayıncılık, İstanbul, 2007.

TEVFİK Baha, *Felsefe-i Ferd Anarşizmin Osmanlıcası*; haz. Burhan Şaylı, Yumuşak G Yayınları, İstanbul, 1997.

TOYNBEE Arnold J., *Türkiye I-III Bir Devletin Yeniden Doğuşu*; çev. Kasım Yargıcı, Cumhuriyet Yayınları, İstanbul, 1999.

TUNAYA Tarık Zafer, *Türkiye’nin Siyasi Hayatında Batılılaşma Hareketleri II*; Cumhuriyet Yayınları, İstanbul, 1999.

WILLIAMS Haydn, *18. Yüzyılda Avrupa’da Türk Modası Turquerie*; çev. Nurettin Elhüseyni, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2015.

ZARİFOĞLU Cahit, *Bir Değirmendir Bu Dünya*; Beyan Yayınları, 14. Bs., İstanbul, 2016.