

DOĞUMUNUN 100. YILINDA
CEMİL MERİÇ
SEMPOZYUMU

5 - 6 Mayıs 2016

BİLDİRİLER KİTABI

Editörler

Prof. Dr. M. Muhsin KALKIŞIM

Arş. Gör. M. Ahmet TÜZEN

Arş. Gör. Fatih UYAR

Arş. Gör. Mesut KÜRÜM

Arş. Gör. Alperen GENÇOSMANOĞLU



GÜMÜŞHANE ÜNİVERSİTESİ YAYINLARI

NO: 36

GÜMÜŞHANE 2016

**DOĞUMUNUN 100. YILINDA CEMİL MERİÇ SEMPOZYUMU
BİLDİRİLER KİTABI**

Editörler

Prof. Dr. M. Muhsin KALKIŞIM
Arş. Gör. M. Ahmet TÜZEN
Arş. Gör. Fatih UYAR
Arş. Gör. Mesut KÜRÜM
Arş. Gör. Alperen GENÇOSMANOĞLU

ISBN: 978-605-4838-16-5

Yayınevi

Gümüşhane Üniversitesi Yayınları
No: 36

Birinci Baskı

Gümüşhane, Temmuz 2016

Eserin içerik sorumluluğu tamamen yazara aittir. Gümüşhane Üniversitesi'nin yazılı izni olmadan bir kısmı veya tamamı çoğaltılamaz veya kopya edilemez.

Baskı

Eser Ofset Matbaacılık
Tel: 0462 321 53 38, Trabzon



Doğumunun 100. Yılında
CEMİL MERİÇ SEMPOZYUMU



ONUR KURULU

Prof. Dr. İhsan GÜNAYDIN

Prof. Dr. Ümit MERİÇ

İzzet TANJU

DÜZENLEME KURULU

Prof. Dr. M. Muhsin KALKIŞIM

Yrd. Doç. Dr. Seda ÖZSOY

Arş. Gör. M. Ahmet TÜZEN

Arş. Gör. Mesut KÜRÜM

Arş. Gör. Fatih UYAR

Arş. Gör. Alperen GENÇOSMANOĞLU

Fahri TERZİ

BİLİM KURULU

Prof. Dr. A. Mevhibe COŞAR (Karadeniz Teknik Ün.)

Prof. Dr. Ahmet KANLIDERE (Marmara Ün.)

Prof. Dr. Celal TÜZER (Ankara Ün.)

Prof. Dr. Celalettin VATANDAŞ (Gümüşhane Ün.)

Prof. Dr. Hüseyin Gazi TOPDEMİR (Muğla Sıtkı Koçman Ün.)

Prof. Dr. Kenan ÇAĞAN (Afyon Kocatepe Ün.)

Prof. Dr. Kurtuluş KAYALI (Ankara Ün.)

Prof. Dr. Mehmet KARAKAŞ (Afyon Kocatepe Ün.)

Prof. Dr. Mehmet TÖRENEK (Atatürk Ün.)

Prof. Dr. Melek DOSAY GÖKDOĞAN (Ankara Ün.)

Prof. Dr. Mustafa AYDIN (Selçuk Ün.)

Prof. Dr. Mustafa KARA (Uludağ Ün.)

Prof. Dr. Osman Kemâl KAYRA

Prof. Dr. Ülkü ELİUZ (Karadeniz Teknik Ün.)

Prof. Dr. Yavuz UNAT (Kastamonu Ün.)

Prof. Dr. Zafer ERGİNLİ (Gümüşhane Üniversitesi)

İÇİNDEKİLER

AÇILIŞ KONUŞMALARI 9

Gümüşhane Üniversitesi Rektörü Prof. Dr. İhsan GÜNAYDIN'ın
Açılış Konuşması..... 11

Edebiyat Fakültesi Dekanı ve Sempozyum Düzenleme Kurulu
Başkanı Prof. Dr. M. Muhsin KALKIŞIM'ın Açılış Konuşması..... 13

MEDENİYET

Prof. Dr. Hakkı BÜYÜKBAŞ, Yrd. Doç. Dr. İhsan KURTBAŞ
Cemil Meriç'in Medeniyet Telakkisi 17

Arş. Gör. Fatih UYAR
Cemil Meriç'te "Yerlilik" Bilinci 28

Arş. Gör. Sinan KÖSEDAĞ
Oryantalizm ve Oksidentalizm Bağlamında Cemil Meriç..... 36

DÜŞÜNCE

Prof. Dr. Kurtuluş KAYALI
Dönemin Ruhu Eserlerine Yansıyan ve Çağdaşı Aydınlarla
Cebelleşen Bir Entelektüelin Kalın Fırça Darbeleriyle Sathi Bir
Portresini Çizmeye Çalışmak 55

Prof. Dr. Ülkü ELİUZ
Negatif Düşüşten Pozitif Düşüşe Bir Parantez: Cemil Meriç 64

Prof. Dr. Vefa TAŞDELEN
Cemil Meriç'te Zihin Eğitimi..... 73

Yrd. Doç. Dr. Mehmet OKUTAN
Cemil Meriç'in "Aydın" Anlayışı..... 79

Doç. Dr. Selami ŞİMŞEK
Cemil Meriç ve Tasavvuf..... 86

Yrd. Doç. Dr. Sertaç Timur DEMİR

Cemil Meriç'i Anla(t)manın ve Alıntılamanın Güçlüğü Üzerine:
Kaç Cemil Var Cemil'den İçeri?..... 113

Yrd. Doç. Dr. Mehmet Akif KORKMAZ

Cemil Meriç'in Sistem Üreticiliği Bağlamında Düşünce İthalatçısı
Anonim Şirketler ile Halkın Karşıtlığı 117

Yrd. Doç. Dr. Yeşim IŞIK

Cemil Meriç ve Celâl Âl-i Ahmed'in Batı Düşüncesi..... 130

ROMAN

Prof. Dr. Mehmet TÖRENEK

Cemil Meriç ve Roman..... 145

Yrd. Doç. Dr. Mustafa AYYILDIZ

Cemil Meriç Roman'a Muhalif miydi? 158

Hasan ÖZTÜRK

Cemil Meriç: Romancı Olamamış Roman Eleştirmeni..... 163

ŞİİR ve DİL

Prof. Dr. M. Muhsin KALKIŞIM

Cemil Meriç'te Şiir Telakkisi..... 193

Yrd. Doç. Dr. Tacettin ŞİMŞEK

Mektuplarındaki Romantik Şair: Cemil Meriç 211

Yrd. Doç. Dr. Ümit ÖZTÜRK

Hafıza ve Muhayyile Cihetinden Bir Dil: Cemil Meriç ile
"Mevhum" dan "Mefhum" a 228

Arş. Gör. Mesut KÜRÜM

Cemil Meriç'in Dili ve Dil Üzerine Düşünceleri..... 234

İDEOLOJİ

Doç. Dr. Bilal KIRIMLI

Cemil Meriç ve Hümanizm 245

Yrd. Doç. Dr. Celal YEŞİLÇAYIR

Cemil Meriç ve Marksizm..... 251

Arş. Gör. Aslı ÜNER

Cemil Meriç'te Pozitivizm Eleştirisi..... 261

SONUÇ BİLDİRGESİ 271

SEMPOZYUM FOTOĞRAFLARI 275



AÇILIŞ
KONUŞMALARI



GÜMÜŞHANE ÜNİVERSİTESİ REKTÖRÜ PROF. DR. İHSAN GÜNAYDIN'IN AÇILIŞ KONUŞMASI

Sayın Rektör Yardımcılarım, Değerli Misafirler, Değerli Öğretim Elemanları, Sevgili Öğrenciler, Basın-Yayının Değerli Temsilcileri,

Sözlerime Cemil Meriç üstadı rahmetle ve minnetle anarak başlamak istiyorum. Merhum Cemil Meriç'in düşünce dünyamıza sunduğu değerli külliyyatının ortaya çıkmasında onun gören gözleri olan ailesi ve asistanlarına da hepimiz adına şükranlarımı sunuyorum. Bildiğiniz üzere bu değerli mütefekkir okuyucuyu, düşünsel ve estetik olarak eşsiz bir seyahate çıkararak eserlerinin neredeyse tamamını hayatının âmâ olduğu dönemde hazırlar. Necip Fazıl'ın sözleriyle aktarırsak "Allah'ın iç gözü daha iyi görsün diye dış gözünü kapattığı sahici bir münevverdir Cemil Meriç."

Cemil Meriç, şüphesiz 20. yüzyılda Türkiye'deki en parlak düşünce yıldızlarından biridir. Sözün değerini kaybettiği, şiddetin ve öfkenin hâkim olduğu günümüz dünyasında Cemil Meriç'i yad etmek, onun eserlerinin verdiği mesajlara tekrar dönüp bakmak, bize oldukça önemli yol haritaları sunacaktır. Dünyada soğuk savaş rüzgârlarının estiği, ülkemizde kanlı ideolojik kamplaşmaların yaşandığı bir dönemde bütün hayatını hakikati bulma peşinde geçiren bir mütefekkin tüm önyargılara, peşin hükümlere savaş açan, düşünsel sınırlılıkları ortadan kaldıran fikriyatı onu semamızda münzevi bir yıldız haline getirmiştir.

Türkiye'nin düşünsel ortamında örülen duvarları yıkmak, ideolojik kamplaşmalarda gedik açmak için çabalayan bir "mabed savaşçısı"dır Cemil Meriç. Bu yolda hayatını çok zor maddî ve manevî şartlar altında yaşamayı göze alan bu büyük mütefekkir, gerçek anlamda bir entelektüeldir. Belli bir alan ile sınırlı kalmadan sosyal bilimlerin tüm disiplinlerini ahenk içinde mezcedip düşünceyi üniversite duvarlarının dışına taşıyarak kamusallaştırmaya çabalayan bir aydındır. Ancak hakkı ayakta tutmak için yeri geldiğinde sert eleştirilerle menzile yerleştirdiği müstağrip aydınlardan değil; hem Doğu'yu hem Batı'yı bilen, kendini Türk irfanına adanmış münzevi ve mütecessis fikir işçisi olarak içimizde yer alan ayrıksı bir aydındır.

Cemil Meriç, aynı zamanda Türkçeyi bir musiki hâline getirerek bizi estetiğe çağırır, üslupta ve kelimelerdeki rikhati, Türkçe düşünmede nasıl derinleşileceğini gösteren bir nesir üstadıdır. Yeni dünyaların eşliğine yaptığı yolculuklarla bilmediğimiz âlemlere yelken açmamızda bize öncülük yapmıştır. Bizleri Doğu'yu da Batı'yı da anlamaya çağırıyordu. Ancak o sadece bildiği diller vasıtasıyla ülkesine çeviri bilgi aktaran bir tercüme odası aydını değildi, karşılaştığı her bilgiyi sorgulayan, derin bir tefekkürle yeniden şekillendiren bilgi üreten bir düşünürdü. Sosyolojinin kurucusu olarak genel kanının aksine Auguste Comte'u değil, Saint Simon'u göstermesi düşüncedeki eleştirelliği ve öncülüğü konusunda gösterilebilecek pek çok örnekten biridir.

Bu sancılı ses, uzun yıllar Türkiye'de görmezlikten gelindi, ancak zaman gösteriyor ki o günlerden bugünlere anılmaya değer kalan, en kıymetli sedalardan birisidir Cemil Meriç. Biz bugün, üniversite dışında kendi başına bir okul olarak pek çok öğrenci yetiştiren, hem bir hoca hem de bir mütefekkir olan Cemil Meriç'i daha iyi anlamak, eserlerinin bugün bize ne söylediğini müzakere etmek, sorduğu sorulardan, işaret ettiği yollardan nerelere yürüyebileceğimizi görebilmek için bir araya geldik. "Uygarlık"tan "ümran"a, "kültür"den "irfan"a dönüşün yolunu Cemil Meriç'in öncülüğünde yeniden inşa etmenin arzusu içerisindedeyiz. Bu sempozyumun hem saygıdeğer tebliğcilerimizin çalışmaları ile Cemil Meriç'in fikirlerini daha derinlikli bir şekilde kavramamıza hem de öğrencilerimizin, genç kuşakların bu münasebetle bu büyük mütefekkiri daha yakından tanıyarak onun kitaplarını okumalarına vesile olacağına inanıyorum. Son olarak bu sempozyumu düzenlemek için yoğun emekler harcayan Edebiyat Fakültemize teşekkür eder, tüm katılımcılarımıza başarılar dilerim.

**EDEBİYAT FAKÜLTESİ DEKANI VE SEMPOZYUM DÜZENLEME
KURULU BAŞKANI PROF. DR. M. MUHSİN KALKIŞIM'IN
AÇILIŞ KONUŞMASI**

Sayın Rektörüm, Sayın Dekanlarım, Değerli Misafirler, Değerli Öğretim Elemanları, Sevgili Öğrenciler, Basın-Yayının Değerli Temsilcileri, Gümüşhane Üniversitesi Edebiyat Fakültesinin düzenlediği “Doğumunun 100. Yılında Cemil Meriç Sempozyumu”na hoş geldiniz.

Cemil Meriç; edebiyat, tarih, sosyoloji ve felsefe alanlarında eserler kaleme almış, kendi ifadesiyle irfan hayatımıza adanmış münzevi ve mütecessis bir fikir işçisi, aynı zamanda bir nesir üstadıdır. O, daha çok 1970’li ve 1980’li yıllarda “mütefekkir Cemil Meriç” olarak hafızamızda yer etmiştir. Buna rağmen kendisinin ulaşamadığı idrak mıntıkaları veya kendisine ulaşamayan kültürel mahfiller olagelmıştır. Meselâ, yirmi beş yıl önce Karadeniz Teknik Üniversitesinde bir Araştırma Görevlisi Cemil Meriç üzerine bir seminer vermek istediğinde “hikmet”i “estetik”le telif edemeyen bir anlayış, “Cemil Meriç, edebiyatçı değildir.” mülahazasıyla bu teşebbüsü uygun görmemişti.

Cemil Meriç, bir aşiretin, bir kliğin mensubu değildi. Dost ve talebe halkasında her renkten, her meşrepten insanlar vardı. Fikir dünyası, zıtlıkları, inişleri ve yokuşları barındırıyordu, ama o tezatları ve farklı olanları birleştirdi. Onun tezatlarının temelinde; (1) zaman içindeki fikrî değişimler, (2) düşünceden hâsıl olan hafriyat malzemeleri, (3) hakikatın çok boyutlu olması, (4) kendi tutarsızlıkları gibi sebepler yatmaktadır.

Cemil Meriç’in sözleri, adetâ İsrail’in suru gibi bizi yeniden ihya ediyor, içimizdeki kuşları kanatlandırıyor. Bu sihirli sözlerin ustası konuştuğça okuyucu ideal ve özlemleriyle yeniden intibaha geliyor; sarsıcı üslubu, irtifa kaybetmiş tefekkür hayatımıza yepyeni dünyalar hediye ediyordu. Şöyle diyordu Cemil Meriç:

“İzm’ler idrâkimize giydirilen deli gömlekleri. İtibarları menşe’lerinden geliyor. Hepsinde Avrupalı.”

“İrfan, düşüncenin bütün kutuplarını kucaklayan kelime. Tecessüsü madde dünyasına çivilemeyen, zekâyı zirvelere kanatlandıran, beşeri-yi ilâhî ile kutsileştiren, uzun ve çileli bir nefis terbiyesi. İslâm, insanı parçalamaz. İrfân, kemâle açılan kapı; amelle taçlanan ilim. Batı’nın

“kültür”ünde bu zenginlik, bu ihtişam, bu hayata istikamet veriş yok. İrfân bir mevhibedir. Cehidle gelişen bir mevhibe. Kültür, katı, fakir ve tek buudlu bir lafız. İrfân, beşeri beşer yapan vasıfların bütünüdür. Kültür, homo ekonomikus’un kanlı fetihlerini gizlemeye yarayan bir şal. İrfân; dinî ve dünyevî diye ikiye ayrılamaz. Yani her bütün gibi tecezzî kabul etmez.”

“Argo, kanundan kaçanların dili. Uydurma dil, tarihten kaçanların. Argo, korkunun ördüğü duvar; uydurma dil, şuursuzluğun. Biri günahları gizleyen peçe, öteki irfânı boğan kement. Argo, yaralı bir vicdânın sesi, uydurma dil, hâfızasını kaybeden bir neslin. Argo, her ülkenin, uydurma dil, ülkesizlerin!”

Sempozyumumuza 8 üniversite ve 4 kültür/egitim kurumundan 29 bilim insanı 28 bildiriyle katılmaktadır. Bugün ve yarın öğleye kadar bu salonda Sosyoloji, Medeniyet, Düşünce, İdeoloji, Roman, Dil ve Şiir alanlarında 8 oturum yapılacaktır. Bildiriler kitabını Temmuz 2016’da bastırmayı düşünmekteyiz.

Bu sempozyumun ilim, irfan ve düşünce hayatımıza yeni bir soluk getirmesini diliyorum.

Saygılarımla...



MEDENİYET



CEMİL MERİÇ'İN MEDENİYET TELAKKİSİ

Prof. Dr. Hakkı BÜYÜKBAŞ

Ardahan Üniversitesi İktisâdi ve İdarî Bilimler Fakültesi
Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü
hakkibuyukbas@ardahan.edu.tr

Yrd. Doç. Dr. İhsan KURTBAŞ

Ardahan Üniversitesi İktisâdi ve İdarî Bilimler Fakültesi
Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü
kurtbasihsan@hotmail.com

Maziyi muhafaza, fakat ayıklayarak; yeniyi kabul, ama seçerek...

Cemil Meriç

Giriş

Muhafazakârlık terimi, gündelik dilde farklı anlamlara gelecek şekilde kullanılmaktadır. Terim, mütevazı veya ihtiyatlı davranış, gelenekselci hatta uyumcu bir hayat tarzı, değişim korkusu veya değişimin reddi gibi özellikle “muhafaza etmek” fiilinin belirttiği anlamlara gelebilmektedir (Heywood, 2013: 83). Bir ideoloji olarak muhafazakârlığın doğup, şekillenmesinde birincisi Fransız Devrimi, ikincisi Sanayi Devrimi, üçüncüsü ise Aydınlanma Hareketi olmak üzere üç tarihsel gelişme etkili olmuştur. Bu açıdan muhafazakârlık, özellikle 18. ve 19. yüzyılda yaşanan baş döndürücü, siyasî, toplumsal, ekonomik ve hatta dinî gelişmelere bir tepki olarak ancien regime (eski düzene dönüş) ve status quo'culuk (statüko) olarak ortaya çıkmıştır. Akademik alanda, çağdaş siyasal ideolojiler, doğrusal bir tayfta, ortada liberalizm, sağına doğru gittikçe muhafazakârlık, milliyetçilik ve faşizm; soluna doğru gittikçe de sosyalizm, komünizm şeklinde resmedilmektedir. Böylece muhafazakârlık sağ ideolojilerin ortasında, radikal sağ ideolojilerin başlangıcında bir yerde yer alır.

Muhafazakârlığın biri “bir tutum ve kişililik eğilimi olarak muhafazakârlık”, diğeri “bir dünya düzeni ve ideoloji olarak muhafazakârlık” olmak üzere iki boyutu vardır. a) Bir tutum olarak muhafazakârlık, “geleneksel yaşama ve çalışma biçimlerinde meydana gelen kopuşlara, köklü değişikliklere karşı, doğal (kendiliğinden) ve/veya kültürel

güdüleme yoluyla oluşan direnme eğilimidir. Bu eğilim, her ülkede birçok kişinin bugünkü davranışlarına yansıyan bir mizaç, psikolojik tutum ve tavır alış bileşimidir (Ergil, 1986: 270)". Dolayısıyla muhafazakârlığın bu boyutunun bireysel ve şahsî bir tarafı vardır. Zira birey ister liberal, ister muhafazakâr; ister sosyalist isterse de milliyetçi olsun her bireyin içinde değişik yoğunlukta muhafazakârlık düşüncesi, değişime duyulan tepki hissi vardır. Yani, her zaman, muhafazakârlık düşüncesinin bir mizacı tarafı vardır. Bu konuda Murat Belge (Belge, 2013: 94), mizaç olarak muhafazakârlık hakkında şunları söylemektedir:

"Her canlı her gününü, alışık olduğu biçimde yeniden üretmek ister. Yenilik-değişiklik her zaman bir risk içerir, bir tehlike potansiyeli taşır. Yalnız 'canlı varlıklar' değil, cansız örgütler, sistemler de bu 'olduğu gibi kalma' içgüdüüne sahiptir. Siyasette bu muhafazakâr (mizaç) düşüncenin varlığının, hayatın sürekliliğini sağladığı ve böylece insanlara güven duygusu kazandırdığı söylenir. Bu özellikleriyle bu içgüdü-yü düşündüğümüzde, başka alanlarda 'devrimci olan' bir bireyin de en azından özel hayatında muhafazakâr bazı kerteler barındırmasını o kadar şaşırtıcı bulmayız."

Diğer taraftan, b) Bir siyasî ideoloji olarak muhafazakârlık ise insanın akıl, bilgi ve birikim bakımından sınırlılığınan, bir toplumun tarihsel olarak sahip olduğu aile, gelenek ve din gibi kurumlarını temel alan, radikal değişimleri ifade eden sağ ve sol siyasî projeleri reddederken ılımlı ve tedricî değişimi savunan ve siyaseti bu değer ve kurumları sarsmayacak bir çerçeve içinde sınırlı bir etkinlik alanı olarak gören bir düşünce stili, bir fikir geleneği ve bir siyasî ideolojidir (Özipek, 2007: 1). Muhafazakârlığın bu bağlamına ilişkin, "Muhafazakâr Olmak Üzerine" adını taşıyan ilk dönem yazılarından birinde Oakeshott (Barber, 1995: 124) bir siyasal ideoloji olarak muhafazakârlığı "Bilinene bilinmeyene, denenmiş olanı denenmemiş olana, gerçeği gizleme, var olanı mümkün olana, sınırlanmışı belirsiz, yakını uzağa, yeterli olanı bol olana, uygun olanı kusursuz olana tercih etmektir." şeklinde tanımlamaktadır. Bu ve benzeri tanımlar çerçevesinde muhafazakârlık, toplumsal yaşamın her alanında radikal değişimlere kuşkuyla yaklaşan, mecbursa, ılımlı ve tedricî değişimi savunan, özellikle aileyi bireyin hafızası ve toplumun kalesi gören, dünyanın bildiğimiz biçimde devam etmesini sağlamaktan yana tavır alan ve her ülkede, kültürde ve bireyde farklı renklerde görülebilen bir düşünce stili, bir fikir geleneği ve bir dünya görüşüdür.

Türk muhafazakârlığı, toplumsal temeli ve tabanı olan Türk toplumunun siyasetini, ekonomisini ve gündelik hayat pratiklerini derinden etkileyen (ve ondan etkilenen) bir ideoloji ve sosyolojik nosyondur. Türk muhafazakârlığını anlamının yolu, tabii ki, köklü Türk tarihinden, billhassa Osmanlı tarihinden geçer. Muhafazakârlığın Osmanlı tarihindeki kökü, parlak zaferlerle dolu bir geçmiş anısının yarattığı 'altın çağ' imgesidir... Böylece geçmiş, Osmanlı zihninde hayatın tamamını düzenleyen bir model olagelmıştır. Osmanlı Devleti'nin gerilemesiyle başlayan Batılılaşma hareketleri, Tanzimat döneminde yoğunlaşmış ve özellikle 18. yüzyılda Karlofça sonrasının koşullarında Osmanlı devlet adamları arasında 'değişimin zorunlu olduğu' inancı hâsıl olmuştu. "Ama bu değişimin yönü hâlâ önemliydi. Geçmiş'e doğru mu, geleceğe doğru mu?" (Belge, 2013: 93). Osmanlı'nın ardından Cumhuriyet döneminde ise Cumhuriyet yenilikçilerinin Osmanlı'dan belki en belirgin farkı, yalnız yeniyi kurmaya çalışmakla yetinmemesi, 'eski' ve 'işe yaramaz' olarak değerlendirdiklerini de ortadan kaldırmayı programın önemli bir parçası haline getirmesidir (Belge, 2013: 98). Neticede, daha çok, Tanzimat'ta Batılılaşma-Doğululaşma dikotomisi, siyasî, ekonomik, kültürel ve diğer alanlarda tüm hızıyla Türk düşün hayatının önemli bir yerini işgal etmiş, hatta turnusol kâğıdı gibi, tarafların birbirini eleştirmesinin, suçlamasının ve/veya övmesinin bir aracı olmuştur.

Bu tartışmalar arasında Cemil Meriç, Batı medeniyetine karşı, Doğu medeniyeti adına çarpışan ve onu savunan bir fikriyat adamıdır. Bunu yaparken de Batı'ya karşı Doğulu ve yerli olanı millî ve manevî değerlerle savunması ile muhafazakâr; geleneği yeniden canlandırmak istemesi ve Batı orijinli düşünceleri tümenden reddetmeden anlamaya çalışması ile de Batılıdır. Bu çalışma, bizce her türlü değişimin, sırf değişimi savunmak adına yüceltildiği bir dünyaya, millî ve manevî bütünsellikte karşı ve güçlü bir ideoloji inşa eden Cemil Meriç'teki medeniyet telâkkisini, onun değerleriyle yorumlamaya çalışacaktır.

Doğu-Batı Dikotomisinde Cemil Meriç'te Medeniyet Telâkkisi

Meriç'in medeniyet telâkkisinde onu şekillendiren şey, Batı(lı) kuşatmasından sıyrılıp Müslüman-Türk sentezini özümsemiş olmasıdır. Aslında onun Doğu'yu keşfetmesini sağlayan şey, Hint edebiyatına merakı idi. Bu onun Batı kültürünün Doğu kültürüne nazaran ne kadar sığ olduğunu keşfetmesine ve onda Batı'ya benzememek üzere derin

bir hassasiyet uyanmasına sebep olmuştur. Nitekim 'millilik' ve 'yerlilik' değerleri Cemil Meriç'te temel prensipler arasındadır. Bu konuda Meriç Mağaradakiler (2012b: 39) adlı yapıtında "Emperyalizmler, tuzağa düşürmek istedikleri ülkeleri kültürleriyle fethetmez, kültürsüzleştirerek kültürsüzlüklerine inandırarak yok eder." demektedir. Meriç, Batı tarzı emperyalist düşüncelerin Doğu kültürlerini tesiri altına aldığı düşüncesi yerine; Batı emperyalizminin Doğu kültürlerini tümünden kültürsüzleştirerek yok ettiğini belirtir. Bu noktada Meriç, bir yol haritası ve belki de iyileştirme reçetesi olarak; Batı kültürünün tümünden reddini değil; Batı düşünceleri dâhil bütün düşüncelerin ılımlı ve tedrici bir şekilde, yerlileştirilerek ve millileştirilerek özümsemesi gerektiğini söyler. Bu bağlamda Meriç'e göre "Hakikatte hiçbir düşünce düşman değildir, her düşünce, kanımıza karıştırılmak, millileştirilmek şartıyla doğrudur."

Ayrıca Türkler, Batı'yı anlamak için Batı'nın bütün düşünce âlemini anlamak, sonra da kendi dünyasına dönmek durumundadır. Bu bağlamda Avrupa'da üç dünya görüşü vardır (Meriç, 1999: 290): 1) Hristiyanlık, 2) Kapitalizm, 3) Sosyalizm. Bu üç dünya görüşü arasında Sosyalizm ve Marksizmin ayrı bir yeri ve önemi vardır. Batı, tarihi Batı insanların üstünlüğünü ispat etmek için yazar. Bütün sosyoloji bir mystification'dan ibarettir. Marksizmi bilirsek, ayıklarsak bizim için hiçbir tehlikesi yoktur. Ancak, ona göre (1999: 293) Türkler, Marks'ı anlamayı ya ahmakça reddetmiştir yahut bir ahir zaman peygamberi olarak kabul etmiştir. Oysa Marks'ın metodolojisi, aslında İslam'ın metodolojisidir. Ancak iman, mutlaktır ve ezelidir. Bu açıdan Meriç'in medeniyet telâkkisinde millî bir özgüven vardır. Onun Türk sosyolojisi ve medeniyet anlayışı, medeniyetler arası etkileşime ilişkin her türlü müdahaleyi izole bir sakıncılıkla reddetmemeyi değil; doku da uyum gerektiren bir bünye gibi, verilen alınan şeylerin yerli olması veya yerlileştirilmesini gerektirir. Zira "Bir İslam'ın Marks'tan korkacak hiçbir tarafı yoktur. Gafletini telafi etmenin yolu, onları bilmektir. Onlarla diyalog kurmaktır" (Meriç, 1999: 293-294).

Ancak Meriç, "zavallı Türk aydını" diyerek resmettiği kesimin bunu yapmaktan aciz olduğunu ifade eder. Ona göre (2014a: 9), "[Zavallı] Türk aydını, Batılı dostları alınmasınlar diye hazinelerini gizlemeye çalışır, sonra unuttur hazineleri olduğunu... Düşmanın putlarını takdis eder, hayranlıklarını benimser. Dev, papağanlaşır." Böylece Meriç, köklü mazimizde, hak ettiği yerini bulamamış manevî ve kültürel değerlerimizin Batı değerlerine duyulan hayranlığa kurban edildiğini

belirterek Doğu'nun ideolojik sınıflandırmalara gönüllülüğünü şöyle eleştirir (Meriç, 2015a: 98): "İhtiyar dev, mazideki ihtişamından utanır oldu. Sonra utanç, unutkanlığa bıraktı yerini, 'Ben Avrupalıyım' demeye başladı, Asya bir cüzzamlılar diyarıdır. Avrupalı dostları! Acıyarak baktılar ihtiyara ve kulağına: 'Hayır delikanlı.' diye fısıldadılar, 'Sen bir az gelişmişsin...'. Burada Meriç, Batı'nın Doğu'ya biçtiği kalıbın, Doğu'yu haddini bilmek üzere sanrılara sevk ettiğini belirtmektedir. Bu, ideolojik bir yaftalamadır. Keza gelişme bir süreçtir ve Batı yaptığı sınıflandırmayla Doğu'yu, bu süreci (henüz) gerçekleştirememiş bir varlık olarak işaretlemektedir. Bunun en önemli sebeplerinden biri, her şeyden önce Doğu'nun kendine yabancı olmasıdır: *Bu Ülke* adlı yapıtında (2015a: 108) Tolstoy'un 'Avrupa'yı kendimizden çok daha iyi tanıyoruz.' serzenişine gönderme yaparak "Biz ne kendimizi tanıyoruz, ne Avrupa'yı. Tarihimiz mührü sökülmemiş bir hazine. Sosyologlarımız, bir Kızılderi köyünü keşfe gider gibi, alan çalışmalarına koyuluyorlar. Avrupa'yı Avrupa'nın istediği kadar tanıyoruz." demektedir.

Başka bir açıdan Meriç, özüne yabancılaşmanın önemli bir faktörü olarak harf inkılâbını görür. Dil, ona göre kendi seyrini takip eder. Tasfiyeyi devlet değil, zaman yapar. Nasıl, Batı medeniyeti kendisini Latinceye bağlamışsa Doğu medeniyeti de kendisini Arapça-Farsça-Türkçe-Hintçe gibi tercihlerden yola çıkarak kavramlara hayat veren bir dile bağlamalıydı. Oysa "Harf inkılâbı, altı yüz yılı rafa kaldırdı. Ve tarihsiz bir memleket, ibda etti. (...) Yeni harfler geleneğin, irfan geleneğinin sırtına indirilen bir baltaydı" (2015c: 301). Harf inkılâbı kütüphanelerimizi tuğla yığına çevirmiş, irfanımızı düne bağlayan köprüleri uçurmuş, kütüphanelerimizi dilsizleştirmiştir (Mağaradakiler, 2015: 266). Zira kamus, bir milletin hafızasıdır (2015a: 88).

Cemil Meriç, öncelikle Batı'ya değil, gözleri, yürekleri ve vicdanları kör eden Batılılaşma ideolojisine karşıdır. Batı benim anti-tezimdir diyen Meriç'e göre, Batı'nın bir üstünlüğü olduğu doğrudur. Ancak o da tekniktedir. Meriç, Avrupa'nın sağladığı bu hâkimiyetin sebebinin

ise; “Batı olayı¹” adını verdiği, bir mucize² ile açıklar. O da “Asya’nın çöküşü diye bir meselenin olmadığı, Avrupa’nın uyanışı”nın söz konusu olduğu şeklindedir. Böylece Doğu medeniyetinin sorunu, rekabet odaklı bir idrak, aydınlanma ve ışığa kavuşma sorunudur. Zaten Meriç’e göre, “Batı olayı” birden bire ortaya çıkmasa, Asya devletleri daha asırlarca siyasi hayatlarını sürdürürdü.

Bundan sonrasını bir medeniyet çatışması olarak ele alan Meriç; Doğu-Batı dikotomisini medeniyet-umran, kültür-irfan gibi değerler üzerinden resmeder. Ona göre (2014a: 147) umran geniş manasıyla medeniyet, bir kavmin yaptıklarının ve yarattıklarının bütünü, içtimaî ve dinî düzen, adetler ve inançlardır. Ona göre (2014a: 109) medeniyet, kendine has değerleri gerçekleştirerek insanlığın ortak hazinesini zenginleştirir ve bunu üç yoldan aktarabilir: a) kolonileşme yoluyla, b) aşılıyarak ve c) faydalanma yoluyla. Bir kültür kendi değerini inşa ederken başka bir kültürden malzeme alır. Bu türlü ‘iktibas’lar daha çok ilim ve teknoloji alanında geçerlidir. Yabancı bir medeniyetten dinî, felsefî, içtimaî, ahlakî unsurlar alınabilir; ama sadece besleyici malzeme olarak. Hint böyle yapmıştır. Burada anlaşıldığı üzere Meriç, bir medeniyetin başka bir medeniyetle etkileşiminde, kolonileşme ve aşılama yoluna nispeten; faydalanma yolunu daha fazla savunmakta ve idealleştirmektedir. Çünkü ona göre faydalanma, bir kültürün kendi değerini inşa ederken başka bir kültürden etkilenmesidir. Daha çok ilim ve teknoloji yoluyla olan bu iktibaslar, *besleyici bir faktör olarak* manevî değerlerle de olabilirler.

Meriç (1999: 270) Sosyoloji Notları adlı eserinde Türk medeniyeti ile Batı medeniyeti arasındaki etkileşimi şöyle tanımlamaktadır:

1 Batı olayı, üç yüzyıl kuluçka hayatı yaşadıkdan sonra, XIX. asırda patlayıverdi. Bu olayın temelinde rasyonalizm ve ilim vardı: XVII. asırda kekeleyen, XVIII’de konuşmaya başlayan, XIX’da haykıran ilim. Ama kimseyi şaşırtmadı bu ihtişamlı tulü, bekleniyordu sanki. Yine de izaha çalışan aydınlar çıktı; kimi ırkların üstünlüğü dedi, kimi Yunan ve Latin medeniyetlerinin uzantısı. Hıristiyanlık’ın etkisi, diyenler de oldu, kavimlerin ilerleme kabiliyeti, diyenler de. Hiçbiri tatminkâr değildi bu izahların. Başkalarına göre, Mançular Çin’i, Safeviler İran’ı, Büyük Moğol’un Hind’i, Osmanlı Türkiye’si... Bir zamanlar dünyaya dehşet saçan ve düne kadar güçlü olan bu ülkeler nasıl oldu da birdenbire siliniverdi diye şaşar. Bu çöküşü iç sebeplerle izaha çalışır. Bizce yanlış. Asya’nın çöküşü diye bir mesele yok. Avrupa’nın uyanışı diye bir harika var: Batı olayı, Güneş ufukta belirince yıldızlar söndü, o kadar. Asya imparatorluklarının izmihlali yönetici sınıfların ve hanedanların yozlaşması gibi sebeplere bağlanamaz. Batı olayı birdenbire ortaya çıkmasa, Asya devletleri daha asırlarca siyasi hayatlarını sürdürür; Asya, inhitatının farkına bile varmazdı (Meriç, 1981: 29-30, 2014b: 120).

2 Cemil Meriç’in kendi deyimiyile.

“Batılaşmak bize ne kazandırıyor. Şahsiyetsizlik, erimek, yok olmak. Benimsediğimiz bir idam hükmüdür. Avrupalılar için Doğululaşmak diye bir şey tasavvur edebilir misiniz? Düşüncede, teknikte, tıpta, ilimde, asırlarca ileride olduğumuz halde... Medeniyetler irreductible’dir (birbirlerine indirgenemezler). Batı benim anti-tezimdir. Ben, Batı’yı yok etmek için, temessül etmek için asırlarca savaşmışım. Benî âdem âzâ-yı yek digerent (insan, insana muhtaçtır). Tamam, fakat o bana saygı gösterdikçe... Medeniyetler temessül edilemez. Belli bir seviyeye gelen insan için insanlık bir bütündür. Eğer, millet çapında düşüneceksek, millet vardır, Osmanlı kültürü vardır, biz varız. Batı’nın teknik üstünlüğü vardır, o kadar...”

Bu Ülke adlı yapıtında da Meriç, bir aşağılık duygusu içinde Batı’ya teslimiyetin, bir Kabil kompleksi olduğunu düşünmekte ve şöyle ifade etmektedir (2015a: 97, 99): “Her dudakta aynı rezil şikâyet: Yaşanmaz bu memlekette! Neden? Efendilerimizi rahatsız eden bu toz bulutu, bu insan ve makine uğultusu mu? Hayır, onlar Türkiye’nin insanından şikâyetçi. İnsanından yani kendilerinden. Aynaya tahammülleri yok. Vatanlarını yaşanmaz bulanlar, vatanlarını ‘yaşanmaz’laştıranlardır...” Ona göre bu, kendi derisinden çıkmak, kendi mukaddeslerini inkâr etmek ve peşin peşin köleliğe razı olmak değil de nedir? Oysa biz, apayrı bir medeniyetin çocuklarıyız; düşman bir medeniyetin, bambaşka ölçüleri olan, çok daha eski, çok daha asil, çok daha insanca bir medeniyetin. Bu ifadelerle Meriç, Türk aydınının kendi mukaddes ve manevi değerlerini beğenmemesini ya da daha ılımlı bir ifadeyle tanımamasını Avrupa’nın değersizliğine adanmış müstağriplik olarak görür. Ona göre (2015a: 2013), “Biz, Tanzimat’tan beri hazır elbiseye meraklıyız, hazır elbiseye ve hazır medeniyete...”.

Böylece onun fikriyatında odak noktası ve temel sorunlardan biri, bir Doğu kavramı olan medeniyettir. Meriç’e göre (2014c: 64) “Kültür, insanoğlunun fizik dünyaya, fizik çevreye söz geçirmek için sahip olduğu kolektif araçlar bütünüdür. Başka bir deyişle ilim, teknik ve uygulamalarıdır. Medeniyet ise... insanın kendini inzibat altına alması, fikirce, ahlakça, ruhça yükselmesi için lüzumlu olan kolektif araçların tümü, güzel sanatlar, felsefe, din ve hukuk gibi...” Meriç için medeniyet-umran, kültür-ırfan arasındaki fark; aynı zamanda Batı ve Doğu medeniyetleri arasındaki farkın kavramsallaştırılmış halidir:

“İrfan, düşüncenin bütün kutuplarını kucaklayan bir kelimedir. İrfan insanoğlunun has bahçesidir. Ayırmaz, birleştirir. Bu bahçede kinler

susar, duvarlar yıkılır, anlaşmazlıklar sona erer. İrfan kendini tanımakla başlar. Kendini tanımak, önyargıların ve yalanların köleliğinden kurtulmaktır. Tecessüsü madde dünyasına çivilemeyen, zekâyı zirvelere kanatlandıran, uzun ve çileli bir nefis terbiyesi, irfan. Kemale açılan kapı, amelle taçlanan ilim. İrfan bir Tanrı vergisi, cehtle gelişen bir mevhibe. Kültür ise, irfana göre, katı, fakir ve tek buutludur. İrfan insanı insan yapan vasıfların bütünü. Yani hem ilim, hem iman, hem edeb. Kültür, homo-ekonomikusun kanlı fetihlerini gizlemeye yarayan bir şal. Batı kültürün vatanıdır, Doğu, irfanın..." (Meriç, 2014c: 33).

Görüldüğü üzere Cemil Meriç'te medeniyet telâkkisinin en önemli yansımalarından biri irfan-kültür ayırımından tezahür etmektedir. İrfan; birleştirici, zekâyı yücelten ve yükselten, cehtle gelişen bir mevhibe, kemale açılan kapı, amelle taçlanan hem ilim, hem iman, hem de edebdir. Ve en önemlisi Doğu'ya dairdir. Oysa kültür; katı, fakir, tek boyutlu ve materyalist Batı'nın kanlı geçmişini örten bir perdedir. Batı'ya aittir ve Batı'nın düşünce sefaletini belgeleyen kelimelerden biridir (2014c: 31): "Kaypak, karanlık, samimiyetsiz". Bu konuda Sosyoloji Notları adlı yapıtında, Meriç (1999: 73), "Doğu; gönlün, aşkın, hayalin vatanıdır. Batı; aklın, tekniğin, realitenin vatanıdır." der. Bu ayırım ve kavramsallaştırma Meriç'in medeniyet anlayışı ve yorumunun net bir yansımasıdır.

Meriç, Batı'ya karşı Doğu irfanını savunurken, İslamiyet'i ve zamanın en iyi temsilcisi olarak gördüğü Osmanlı'yı bir bütün olarak savunur. Zira Meriç'e göre "Türk insanı büyük bir medeniyetin varisidir." (2014c: 476) ve "Bütün Kur'anları yaksak, bütün camileri yaksak, Avrupanın gözündeki Osmanlıyı; Osmanlı, yani İslâm: Karanlık, tehlikeli, düşman bir yığın..." (2014a: 9). Böylece, Hristiyan dünyasının İslamiyet'e bakışı düşmanca olmuştur hep. "Avrupalının ilmi ve cihanşümül tecessüsü, İslamiyet'in sınırında durur. Haçlılardan bu yana Avrupa'nın amacı, İslamiyet'i tanımak değil İslamiyet'i yıkmaktır" (Meriç, 2014b: 184). Dolayısıyla Batı'nın ötekisi olarak bizler; bir ırk, mezhep veya ideolojik kesimi değil; bir bütün olarak İslamiyet'i temsil etmekteyiz. Bizi millet yapan en önemli vahdet, İslam'dır. Zira Jurnal-2 adlı eserinde, şöyle söylemektedir (2015d: 157): "Bu ülkenin bütün ırklarını tek ırk, tek kalp, tek insan haline getiren İslamiyet olmuştur. Biyolojik değil, moral bir vahdet. Yani vahdetlerin en büyüğü, en mukaddesi..." Böylece Batı açısından İslamiyet ve temsilcilerinden biri olarak Türkler, Batı'nın tanımak için değil, yıkmak için "ötekisi" dir.

Sonuç

Neredeyse çocuk yaşta başlayan hızlı bir ideolojik yolculuk, dindarlıktan (en azından kendi ifadesiyle) milliyetçiliğe, oradan sosyalizme ve sonunda da bütün bu ara durakların mezc edildiği bir a'rafta nihayet bulmuştur. Bu a'raf, onun Osmanlılığına (Türk ve İslam) ve bir o kadar da Avrupalılığına (Marksistliğine), bunların birlikte varoluşuna işaret eder. Bu çok unsurlu, çok katmanlı kimlik, çoğu zaman çelişik olsa da onun için vazgeçilmezdir (Çağan, 2011: 2). Bu durumu kendine dair trajik bir gerçek olarak nitelendiren Meriç (2015a: 57, 2015c: 362): “Benim trajedim şu: Sevebileceklerim dilsiz, dilimi konuşanlarla konuşacak lakırdım yok. Yani dilimle, zevklerimle, heyecanlarımla, yarım la Büyük Doğu³ kadrosundanım. Düşüncelerimle, inançlarımla Yön'e⁴ yakınım... Bu bir kopuş, bir parçalanış. Başka bir trajedi de şu: Yabancı dil bilenler Türkçe okumuyor, ben yabancı dil bilmeyenlere hitap edemiyorum, daha doğrusu yabancı dil bilmeyenler, kendi dillerini de bilmiyorlar...” demektedir. Kendisini akademik, edebî, sosyolojik hatta politik alanda anlamaya yönelik çok sayıda eser olmasına rağmen; herkesin üzerinde anlaştığı bir Cemil Meriç yoktur. Bu minvalde kendisinin ne yaptığını yorumlamaya çalışan çok sayıda kaynağın yanında kendisi de ne yapmak istediğini şöyle ifade etmiştir. “Bir çağın vicdanı olmak isterdim, bir çağın daha doğrusu bir ülkenin, idrakimize vurulan zincirleri kırmak, yalanları yok etmek, Türk insanını Türk insanından ayıran bütün duvarları yıkmak isterdim. Muhteşem bir maziyi, daha muhteşem bir istikbale bağlayacak köprü olmak is-

3 Büyük Doğu, 1943-1978 yılları arasında, Necip Fazıl Kısakürek'in değişik evrelerde yayınladığı dergidir. Dergi yazarları kendilerine «Büyük Doğucu»lar derlerdi. İslamî bir bakış açısına sahipti. Büyük Doğu dergisi, başlangıçta, birçoğu Necip Fazıl'ın yakın arkadaşı olan ve dönemin ünlü entelektüellerini kadrosunda barındıran bir dergiydi. İlk dönem Büyük Doğularda, Sait Faik'ten Özdemir Asaf'a, Oktay Akbal'dan Salih Murad Uzdilek'e kadar pek çok isim göze çarpar. Büyük Doğu, 1940-80 arası dönemde, İslamcı bir düşünce ekolü olarak da göze çarpar ve dönemin İslamcılığa yakın duran pek çok düşünür, siyaset adamı ve aydınını etkilemiştir. Mesela Cemil Meriç «bir yanımla Büyük Doğucuyum...» demiştir (wikipedia.org).

4 Yön, Ankara'da 20 Aralık 1961'de yayına başlayan ve 27 Mayıs Darbesi sonrası sol muhalif hareketin sözcülüğünü yapan eski haftalık dergi. İmtiyaz sahibi ve yazı işleri müdürü Doğan Avcıoğlu'ydü (1926-1983). Kurucuları arasında Mümtaz Soysal, Cemal Reşit Eyüboğlu vardı. Yön dergisinin ilk sayısında 531 kişinin imzası bulunan ünlü «Aydınlarm Ortak Bildirisi» yayımlandı. Bildirideki imza sayısı sonradan 1042'ye yükseldi. «Yön Manifestosu» olarak da bilinen batılılaşmak, kalkınmak ve aydınlanmak taleplerini içeren bildiriye imza atanlar arasında Doğan Avcıoğlu (derginin imtiyaz sahibi ve sorumlu yazı işleri müdürü), İlhan Selçuk, İlhami Soysal, Mümtaz Soysal, Niyazi Berkes (...) gibi isimler vardı. Dergi, demokrasi anlayışını, «Halkın dışında kurtarıcılar beklemenin yanlış ve zararlı bir tutum olduğuna inanıyoruz.» diye açıklıyordu. Haftalık olarak yayınlanan ve her sayısında özel bir konuya ve bu konuyla ilgili pek çok yoruma yer veren Yön dergisi gündemi tayin ediyordu. Kadro dergisi deneyi gibi Yön dergisi de içinden «Yön Hareketi» olarak adlandırılan aydın hareketini doğurdu (wikipedia.org).

terdim, kelimedem, sevgiden bir köprü” (Meriç, 2015b: 284). Bu çalışmanın perspektifi açısından Cemil Meriç, yerleşik kanaatlerden uzak, Türk insanını Türk insanından ayıran bütün duvarları yıkamasa da bir çağın-ülkenin idrakine vurulan zincirleri kırmaya ve muhteşem bir maziyi, daha muhteşem bir istikbale bağlamaya çalışan bir mütefekkir ve mütecessis fikir adamıdır. Türk düşün hayatında onun medeniyet telâkkisine dair medeniyet-kültür, umran-irfan kavramlaştırmaları ve bir öteki olarak Batı’ya ilişkin düşüncelerine dair birçok eleştiri de vardır. Ancak Doğu-Batı medeniyet çatışmasında, Doğu medeniyetinin ön saflarında, bir fikriyat savaşçısı olarak çarpışan Cemil Meriç; zihni ve düşünme biçimiyle Batılı, gönlü ve ruhuyla yerli ve millîdir. Onu nevi şahsına münhasır kılan, Osmanlının henüz bittiği bir dönemde tarihine sahip çıkma cesareti göstermesi; tüm olumsuzlukları tarihine, millî ve manevî değerlerine yükleme hafifliğine kapılmamasıdır. Ancak o, kökten gelenekçi olmadığı gibi, ‘melez üstün’ü bulma kurnazcılığını güden sentezci de değildir. Maziyi ayıklayarak muhafaza etmenin, yeniyi seçerek kabul etmenin taraftarıdır. Bunu yaparken hiçbir yere ait de değildir. Bu, Cemil Meriç’in bir ‘izm’ içine sıkıştırılamayacağı gerçeğidir. O hiçbir yere ait değildir. Buna kalkışmak, her şeyden önce, “izm”leri “idrakimize giydirilen deli gömlekleri” olarak nitelendirene haksızlık olur. O sınırlı/kısıtlı düşünsel alanlarda “izm”lerle değil, zamansız ve uzamsız yerlilikte ve millîlikte kendini aramıştır. Çünkü ona göre ağaç, kökü ile yaşar. İnsan da öyle... (2015c: 298). Böylece “Her medeniyet, çöküş sebebini kendi içinde taşır” (2014a: 110).

KAYNAKLAR

- AÇIKGÖZ, Halil (1993). *Cemil Meriç ile Sohbetler*, İstanbul: Seyran Yayınları.
- ARMAĞAN, Mustafa (2000). “Cemil Meriç’i Anlamak İçin Bir Ön Deneme”, *Doğu Batı Dergisi (Türk Düşünce Serüveni: Araftakiler)*, 11: 143-155.
- BARBER, Benjamin (1995). *Güçlü Demokrasi, Yeni Bir Çağ İçin Katılımcı Siyaset*, (Çev. Mehmet Beşikçi), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- BELGE, Murat (2009). “Muhafazakârlık Üzerine”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce, Muhafazakârlık*, C. 5, (Ed. Ahmet Çiğdem), İstanbul: İletişim Yayınları.
- CANGIZBAY, Kadir (2004). “Cemil Meriç Üzerine”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce, Muhafazakarlık*, C. 5, (Ed. Ahmet Çiğdem), İstanbul: İletişim Yayınları.
- CÜNDİOĞLU, Dücan (2010). *Bir Mabel Savaşçısı Cemil Meriç*, İstanbul: Etkileşim Yayınları.

ÇAĞAN, Kenan (2011). "Cemil Meriç'in Osmanlı ve Cumhuriyet Üzerine Düşünceleri", *Sosyal Bilimler Dergisi*, XIII(2): 1-14.

ÇEĞİN, Güney (2006). "Milletlerarasılık Odağında Cemil Meriç'te Doğu-Batı Sorununa Kısa Bir Bakış", *Cemil Meriç*, (Ed. Murat Yılmaz), Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.

ERGİL, Doğu (1986). "Muhafazakâr Düşüncenin Temelleri, Muhafazakârlık ve Yeni Muhafazakârlık", *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, 41(1): 269-292.

HEYWOOD, Andrew (2013). *Siyasi İdeolojiler*, Ankara: Adres Yayınları.

https://tr.wikipedia.org/wiki/B%C3%BCy%C3%BCk_Do%C4%9Fu, E. Tarihi, 29.04.2016

[https://tr.wikipedia.org/wiki/Y%C3%B6n_\(dergi\)](https://tr.wikipedia.org/wiki/Y%C3%B6n_(dergi)), E. Tarihi: 01.04.2016

MERİÇ, Cemil (1981). *Bir Facianın Hikâyesi*, Ankara: Umran Yayınları.

MERİÇ, Cemil (1999). *Sosyoloji Notları ve Konferanslar*, İstanbul: İletişim Yayınları.

MERİÇ, Cemil (2014a). *Umrandan Uygarlığa*, (Yay. Haz. Mahmut Ali Meriç), İstanbul: İletişim Yayınları.

MERİÇ, Cemil (2014b). *Kırk Ambar 2*, (Yay. Haz. Mahmut Ali Meriç), İstanbul: İletişim Yayınları.

MERİÇ, Cemil (2014c). *Kültürden İrfana*, (Yay. Haz. Mahmut Ali Meriç), İstanbul: İletişim Yayınları.

MERİÇ, Cemil (2015a). *Bu Ülke*, (Yay. Haz. Mahmut Ali Meriç), İstanbul: İletişim Yayınları.

MERİÇ, Cemil (2015b). *Mağaradakiler*, (Yay. Haz. Mahmut Ali Meriç), İstanbul: İletişim Yayınları.

MERİÇ, Cemil (2015c). *Jurnal 1*, (Yay. Haz. Mahmut Ali Meriç), İstanbul: İletişim Yayınları.

MERİÇ, Cemil (2015d). *Jurnal 2*, (Yay. Haz. Mahmut Ali Meriç), İstanbul: İletişim Yayınları.

MERİÇ, Ümit (2004). *Babam Cemil Meriç*, İstanbul: İletişim Yayınları.

ÖZİPEK, Bekir Berat (2007). "Muhafazakârlık Nedir", *Köprü Dergisi*, 97.

YILMAZ, Murat (2014). *Cemil Meriç*, Ankara: Hatay Valiliği.

CEMİL MERİÇ'TE "YERLİLİK" BİLİNCİ

Arş. Gör. Fatih UYAR

Gümüşhane Üniversitesi Edebiyat Fakültesi

Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü

fatihauyar@hotmail.com

Giriş

Cemil Meriç; arayışın, arafta kalışın, bir yer bulma çabasının işçiliğini üstlenen bir fikir adamı. Türk insanının geçmişten koparıldığı yıllarda yaşamış, konuşmaları, eserleri ve düşünceleriyle takipçilerine "Hatırla!" çağrısını iletmeye kendini adanmış tedirgin ve mütecessis bir mütefekkir. Düşünce adına birbirlerine silah çekmiş yığınlara, dava adamı olmanın sokaktan değil "kitap"tan ve "ilim"den geçtiğini öğretmeye çalışan, "feraset"iyle yarınların gündemini belirlemiş bir münevver. Yaşadığı toprakların fikir çetelesini tutup geçmişiyile bağlarını kurmaya çalışan "muhteşem mazi"yi geleceğe aktarma çabasında ömrünü harcayan bir düşünür. Bundan dolayıdır ki Cemil Meriç'in düşünce dünyasını ve eserlerini anlamak, Türk insanının geçirdiği buhranlarla yüzleşmeden mümkün olmayacaktır.

Düşünce adamlarını anlamak, öncelikle onların nerede ve nasıl konumlandıklarını tespit etmekle mümkündür. Cemil Meriç, koyu Müslümanlık devri (1917-1925), şoven milliyetçilik devri (1925-1936), sosyalistlik devri (1936-1938), araf devri (1938-1960), Hind devri (1960-1964), sadece Osmanlı devri (1964-) safhalarıyla yaşadığı düşünsel dönüşüm yıllarında, bir münevver olarak soran, sorgulayan, eleştiren bir anlayışla bu dünyada kendisini konumlandırma çabası göstermiştir.

Bu çalışmada, Meriç'in düşünce safhaları gözetilerek, öncelikle "yer" ve "yerlilik" kavramları ele alınacak, akabinde "yerlilik" düşüncesinin bir fikir işçisi olan yazarın zihinsel dünyasındaki yansımaları üzerinde durulacaktır.

"Yer" ve "Yerlilik": Dünyayı Algılama Tarzı

"Yer" bir sınırlılıktır. Onu kendine özgü kılan; kendi sınırları içinde olması, kendi sınırlarını başkasının sınırlarından ayırması, kendi varlığını kendi sınırları içinde inşa etmesidir (Taşdelen, 2010: 8). Bu inşa

süreci, her insanın karşılaştığı ve karar verme zorunluluğu yaşadığı bir arayışı ifade eder. Hangi düşünce, ideoloji veya fikre mensup olursa olsun, insanlar hayatlarının belli aşamalarında kendilerine bir yer tayin etmek durumunda kalırlar. Bu safhaların belirginleşmesi ise “öteki”nin tanımlanmasını beraberinde getirir. Ancak “öteki” tanımlandıktan sonra, bir yer tespiti mümkün kılınabilir. Dünyada kendilerine verilen hazır düşünceleri, kalıpları, peşin hükümleri sorgulamadan/eleştirmeden kabul etmemeleriyle, sahicilik arayışında amansız bir mücadele çabası veren sanatkâr/düşünür/mütefekkirler için “yer” arayışı daha da zorlu bir süreci gerektirir. Çünkü onlar insanların, çoğunlukların peşinde koştuğu ve “herkes”leştiği bir dünyada, yalnız da kalsalar, “yer”lerini ve konumlarını terk etmeyen bir kararlılığa sahiptirler. Alışkanlıkların ve ön yargıların hâkim olduğu bir düzlemde, onlar, ezberlenmiş ve hazır verili rolleri değil, varoluşunun anlamını kavrayan, “ol”mak için gerekirse “öl”ecek kadar gözü pek bir duruş ortaya koyabilen bir anlayışla hareket ederler.

“Yerli” sözcüğü ise her hâlükârda bizi bir “yer”le, bir “konum”la, bir “kendine özgülikle” karşı karşıya getirir. “Özgünlük” niteliği taşımayan yerli olamaz. Özgü olan; “özgül olandır”, “özü olan”dır, “tanımlayıcı olan”dır (Taşdelen, 2010: 8). Yer arayışında bulunan bireyin kendisine has olan bir konum elde etmesi ancak bir yere ait olması ve/veya bir bağ ile bir inanca/kültüre/değere bağlanmasıyla gerçekleşir. İnsan bir yere ait olurken yaşantılarıyla ve davranışlarıyla, o yeri kendisine ait kılar. Bu bağlamda “yer”ini bulabilendir, “yerli” olan. Ait olurken ait kıldır. Tarihine, dinine, değerlerine, inancına, toprağına, milletine ait olurken düşüncelerini, eserlerini, hayat tarzını -nesi varsa- bunlara ait kıldır aynı zamanda.

Yerliliğin “ne”liğini tanımlarken yabancılaşmayı da göz ardı etmemek gerekir. Çünkü yerliliğin ortaya çıkışı, yabancılaşmaya paralel bir seyir izler. Bu anlamda yerliliğe reaksiyoner bir anlam yüklenebileceği gibi, var olan değerlerin kendini muhafazası amacıyla direnç göstermesi, direnişe geçmesi anlamlarını yüklemek de mümkün olabilir. Yabancılaşmanın başlaması ile yerlilik bir toplumun sahip olduğu değerleri koruma adına, kendini savunma adına bir tepkimesidir (Erol, 2010: 39). Yerliliğin “öteki”si olan yabancılaşma bir inkârdır. Kültürü, toplumu ve değerleri reddediş, inkâr ediş ve bunlardan vazgeçişdir. Bu red ve inkârın karşısında “yerlilik” sahip çıkıştır, hatırlamadır, kabul ediştir. Neyi: kökenini, mazisini, atasını, hatalarını, günahlarını, zaferlerini, doğru ve yanlışlarını... Yerlilik; tarihi, kültürü, coğrafyayı ve sı-

nurlar içinde görünürlük kazanan mükteşebatı ihmal ve iğfal etmemek üzere kurgulanır (Subaşı, 2010: 28). Ne zaman ki ihmal ve iğfal başlar, işte o zaman insanlar, toplumlar, aydınlar, milletler kendilerine, topraklarına, asıllarına “yabancılaşma”ya başlarlar. Yerlilik ise ancak toprak-toplum-kültür gerçeklerinin bilinmesi ve bunlarla gereken bağın kurulması sonucunda gerçekleşebilir (Erol, 2000).

Cemil Meriç’in “Yer”i ve “Yerliliği”

Cemil Meriç, Türkiye’nin yer aradığı yıllara gençlik dönemlerinde şahitlik eden bir düşünürdür. O doğduğu yıllarda Türk milleti, Birinci Cihan Harbi’nin sonucunda imparatorluğun yıkılma sürecine girdiği, savaşlardan yorgun düşülen bir süreçte, kendisine “yer” aramaktadır. Bulunan “yer” ise, Meriç’in “muhteşem mazi” dediği geçmişle bağlarını koparma noktasına varan, kökten reformlarla yönünü tamamen Batı’ya çeviren, ulus devleti inşa sürecinin gerçekleştiği bir konumdur. Meriç’in biyografisine bakıldığında Türk milletinin yaşadığı buhranlı dönemin aynısının onun kişisel dünyasında da benzer şekilde yaşandığı görülür. Yıkılan imparatorluk sonrasında, onun doğduğu “yer” olan Hatay’ın durumu, daha gençlik yıllarında, bir kimlik arayışını Meriç için zorunlu hâle getirir:

Fransız yönetimi altında Araplardan oluşan bir çevrede Türkiye’ye bağlanıp bağlanmamanın gündemde olduğu yoğun siyasi ortamda balkan muhacir bir Türk gencinin kimlik arayışı... Burada farklı oluşunu idrak ederek kendi sosyal ve siyasal çevresine isyan etmesi kaçınılmaz olacaktır. Lise döneminde Marks’la tanışacak ve aynı zamanda Türkçülüğe yelken açacaktır. Araplar arasında muhacir olarak, Fransız işgaline karşı Türkçü ve Fransa’nın temsil ettiği sisteme karşı da sosyalist (Emre, 2010: 31).

Meriç’in kimlik arayışı sadece gençlik dönemine has bir durum değildir. Düşünce sınırlarını zorlayan bakış açısıyla, koyu Müslümanlıktan milliyetçiliğe, sosyalizmden Osmanlıcılığa kadar değişik süreçlerde farklı düşünce iklimlerine açılır. Bu sebeptendir ki, fikirlerin ancak kavgaya ürettiği, insanların/düşüncelerin kamplaştırıldığı “Bu Ülke”de ne sağın ne de solun “adamı” olabilir. Çünkü bu ülkenin insanı gri tonun sevicisi değil, ya siyahın ya da beyazın ağır bastığı renklerin aşinasıdır. Böyle bir kitlenin yaşadığı coğrafyada “yer” tayin etmek elbette zor ve çetindir. Fakat Meriç, kimi zaman fikri çelişkilere düşse de “yön”ünü ve “yer”ini belirlerken fikir namusunu korumaya ve kendisi olarak

kalmaya çabalar. Bu onun bir trajedinin kurbanı olmasına sebep olur: “Benim trajedim şu birkaç satırda. Sevebileceklerim dilsiz, dilimi konuşanlarla konuşulacak lakırdım yok. Yani dilimle, zevklerimle, heyecanlarımla, yarım la Büyük Doğu kadrosundanım. Düşüncelerimle, inançlarımla Yön’e yakınım” (Meriç, 2015a: 362).

“Araf” ta kalan ve bunun trajedisini ömrü boyunca yaşayan Meriç, bir kavganın içerisinde geçirir yıllarını. Gözlerinden mahrum kalsa da okumaları ve araştırmaları ile her daim diri ve dingin bir ruhla Türk insanına ait olduğu yeri hatırlatma çabasından vazgeçmez. O yerini bulmuş, özellikle 60’lı yıllar sonrasında vardığı sadece Osmanlı Devri ile ait olduğu yeri düşüncelerine aktarmış bir düşünürdür. Sadece 60’lı yılları da almamak gerekir, kimlik arayışının hiçbir sürecinde bu topraklarla bağı koparmamış ve aslı değerlerinden kopmamıştır. Cemil Meriç’i buraya ait kılan şey *Türkiye’nin Ruhu* olması değil, içinde yaşadığı dönemin ruhsuzluğuna, yabanılığına yaptığı itirazdır. Kendi aydın kuşağından farklı olarak bize yabancı kalmayan en önemli şey, bizimle aynı acıyı duyması ve girişmiş olduğu kavganın bizim kavgamız olduğu gerçeğidir (Akçakaya, 2010: 66).

“Yerlilik” düşüncesinin ondaki en önemli izlerine Batılılaşma çabalarına karşı gösterdiği dirençte rastlanır. Aslında Batılılaşmaya temelden karşı değildir. Fakat Batılılaşma onun için, Tanzimat Dönemi’nin önemli düşünürlerinden Ahmet Mithat Efendi gibi, her şeyiyle kabul edilebilecek bir durum da değildir:

“(…) Bu tanımadığı dünyanın kesif ve müsel sel taarruzları karşısında kuvvetinden şüphe etmeğe başlar. Hayret, yerini hayranlığa bırakır, hayranlık teslimiyete. Ahmet Mithat, saldıran küfür karşısında şahlanan imandır, şahlanan ve hücum a geçen. Avrupa kırk haramilerin mağarası, Ahmet Mithat hazinesiy ülkesine taşıyan dev” (Meriç, 2005: 135).

Meriç’in Batılılaşma hakkındaki görüşlerini anlamak için Ahmet Mithat Efendi’nin fikirleri büyük önem taşımaktadır. Çünkü Meriç, “Hepimiz Ahmet Mithat’ın çocuklarıyız.” diyerek bir baba figürü olarak görür onu. Ahmet Mithat da Meriç’ten önce, bu topraklarla bağı kesmeyen, değerlerine ve aslına yabancılaşmadan fikir üretme kaygısıyla, âdeta bir yazı makinesi gibi, eserler ortaya koymuş bir aydındır. Ahmet Mithat, hayatı “herkes” e sunulan verili imkânların uzağında bireysel seçimleriyle karşılama eğiliminde olarak, Batılılaşma sürecinde öznelliğinin; kimliğine dair aslı unsurların yok olup gitmesine izin vermemiştir. Kendisinin ve toplumun zihinsel yetisini yukarıya taşı-

yacak, gündelik hayatını kolaylaştıracak yeniliklerin dahi tetkik edilmesi gerektiğine; Batı'nın ahlak ve kültüre dair birçok alışkanlığının ise alınmaması gerektiğine inanmıştır (Tüzer, 2014: 57). Cemil Meriç'in durduğu "yer" de tam burasıdır. O, "Batı'ya karşı bütün pencerelerimiz kırılmıştır, açılmış değil. Batı bu pencerelerden her şeyiyle beraber içeri girmiştir. Hiçbir ülkenin uğramadığı bir felakete uğradık. Mazi ile köklerimiz kaybettik, göbek bağımız koptu. Bize ait bütün mefhumları feda ettik. Batı bizi istila etti" (Armağan ve Coşkun, 2004: 83), ifadeleriyle bu konudaki tarafını ortaya koyar. Bu görüşte olmayan aydınları ise yerici ifadelerle hicveder:

"Zavallı Türk aydını... Batılı dostları alınmasınlar diye hazinelerini gizlemeye çalışır. Sonra unuttur hazineleri olduğunu. Düşmanın putlarını takdis eder, hayranlıklarını benimser. Dev, papağanlaşır" (Meriç, 2002: 9).

Meriç, bu topraklardaki hazinenin de farkındadır, eksiklerin ve hataların da. "Zavallı Türk aydını" diyerek yerdiği kitleden ayrı düştüğü nokta ise "dev" olduğunun ve kendisini/milletini dev yapan değerlerin farkında oluşu ve bunlarla bağını koparmayıdır. O kendi irademizle, gerektiği kadar bir yenileşmenin gayretindedir. Açılan kapılardan/pencerelerden girmesini ister "yeni"nin. Fakat hazinenin farkında olmayan, sermayesinin potansiyelini bilmeyenler yüzünden Tanzimat'la birlikte mazi ile göbek bağımızın koparıldığı düşüncesindedir. Tanzimat sonrasında gelişen düşünce iklimini sahicilikten uzak bir taklitçilik olarak değerlendirir:

"Tanzimat sonrası Türk aydınına en çok yakışan sıfat müstağrip. Edebiyatımız bir gölge-edebiyat; düşüncemiz bir gölge-düşünce. Üç edebi nevi itibardadır: Taklit, intihal, tercüme. Ama zirvelerin hiçbirini tanımıyorduk. Avrupa'yı Avrupa yapan düşünce fatihleriyle temasımız yasaktı. Haşet kitabeviden ibaretti Avrupa'mız, girdapları olmayan bir kıta, tezatsız ve tek boyutlu; bir kartpostal Avrupa'sı. Coğrafyamızda tek kıta vardı, kafatasımızda tek yarım küre. Türkçe konuşan birer Fransız'dık. Cetlerimiz Avrupa'yı ehlileştirceklerini ummuşlardı" (Meriç, 2005: 139).

Cemil Meriç'in dil ve edebiyat konusunda öne sürdüğü fikirler de Batılılaşma görüşleriyle paralel özellikler taşır. Nev-Yunânîlik akımının fikrî temellerini kurmaya çalışan Yahya Kemal ve Yakup Kadri'yi, "Yunanperest" olarak vasıflandırır. "Baki'leri, Galip'leri, Hamit'leri yetiştiren bir şiiri, Yunan-ı kadime bağlamaya, ummanı ırmağa bağlamaya" (Meriç, 2005: 145) yeltendiklerini iddia ettiği bu edebiyatçıla-

rın, şiirlerini Yunan şiirine yaslamaya çalışmalarını amansızca eleştirir. Bu eleştirilerden nasibini alan bir diğer isim ise “kaybedilmiş davanın biricik havarisi” (Meriç, 2005: 145) olarak nitelendirdiği Salih Zeki’dir. Meriç, artık geminin su aldığı ifade ettiği 1870 sonrasının yazarlarının kuvvetlerinden şüpheye düştükten sonra, önce hayrete düştüklerini, bu hayretin hayranlığa dönüşerek teslimiyete vardığını ifade eder. “Dalalet ordusunun üç gönüllüsü” dediği Beşir Fuat, Ali Namık ve Baha Tevfik’in açtığı dalalet yolunun sonucunda kurbanlar verildiğini söyleyerek aslı unsurlarından kopmadan yenileşmeyi savunan Ahmet Mithat çizgisinin karşısında yer alanları sonuçta kendi evlatlarını bu yolda kurban vermekle suçlar:

“Ama, irfanı tabiiyet değiştiren aydınlarınız yeni Tanrılarına evlatlarını kurban ederler. Cevdet Paşa’nın torunu Katolik rahibesi, Fikret’in oğlu Protestan papazı olur. Haluk bir ‘cins isim’dir artık; tarihten kaçanların ismi” (Meriç, 2005: 136).

Cemil Meriç’in dil konusunda yönelttiği eleştiri oklarının hedefi daha çok Cumhuriyet Dönemi yöneticileri ve aydınlarıdır. Meriç, “Kamus, bir milletin hafızası, yani kendisi; heyecanı, hassasiyetiyle, şuuruyla. Kamusa uzanan el namusa uzanmıştır.” (Meriç, 2005: 88) düşüncesinden hareketle, dil devrimini âdeta bu namusa uzatılan bir el olarak görür. Meriç Cumhuriyet devrimcilerinin dil alanında yaptıklarını “Osmanlı mimarisi yok edilemezdi. Ama nesillerin birbiriyle olan devamlılığı bozulabilirdi. Harf İnkılabı altı yüz yılı rafa kaldırdı. Ve tarihsiz bir memleket ibda etti... Tarih gömülmez. Binalarıyla, sokaklarıyla, müzeleriyle, mezarlarıyla yok edilmesi imkânsız bir şahittir. Sıra dile geldi. Yeni harfler zaten geleneğin, irfan geleneğinin sırtına indirilen bir baltaydı.” (Meriç, 2015a: 300) şeklindeki ifadeleriyle, mazi ile bağların koparılma noktasında en ağır darbe olarak görür. Çünkü ona göre, düşmanın teslim alamadığı tek kale kalmıştı: hafıza, yani dil. Bugünü düne bağlayan köprü uçurulmadıkça tarihten koparılamazdık (Meriç, 2015b: 263). Evet, tarih bir anda ortadan kaldırılamazdı, mimarisi, hayat tarzı, müzeleri, binaları her şeyiyle tarih devam edebilirdi, fakat dil devrimi ile birlikte nesillerin bağlantısı koparılabildi. Yeni nesil eski kuşağın dilini anlamayacak, “yeni”ye iman eden, geçmişle bağlarını koparmış ve “yeni” düzene isyan edemeyecek karakterde bir vasfa sahip olacaktı. Hedeflenen buydu ve bu devrim “irfanımızı düne bağlayan köprüleri uçurmuş” atmıştı.

Meriç’in dil ve kavramlar boyutundaki eleştirileri sadece dil devrimiy-

le sınırlı kalmaz. Kimlik inşasında önemli yere sahip olan kavramlar noktasında da bu topraklarda üretilmeyen düşünce ve kavramların sorunlarımıza çare olamayacağını ifade eder:

“Sol-sağ... Çılgın sevgilerin ve şuursuz kinlerin emzirdiği iki ifrit. Toplum yapımızla herhangi bir ilgisi olmayan iki yabancı. Sol’un halk vicdanında yarattığı tedailer: casusluk, darağaçları, Moskova; sağ’ın, müphem, sevimsiz, sinsî bir iki hayal. Hristiyan Avrupa’nın bu habîs kelimelerinden bize ne? Bu maskeli haydutları hafızalarımızdan kovmak ve kendi gerçeğimizi kendi kelimelerimizle anlayıp anlatmak, her namuslu yazarın vicdan borcu” (Meriç, 2005: 81).

Meriç bu tanımlamalarla, kendi dünyalarımızda üretmediğimiz kavramların bize ancak kavga ve husumet getireceğini ifade ederek fikir namusunu koruyacak düşünörlere/yazarlara/halka, kendi gerçeklerimizden yola çıkarak, kendi dilleriyle konuşmalarını/anlatmalarını/yazmalarını bir vicdan borcu olarak yükler.

Sonuç

Cemil Meriç, Doğu’dan yani aslından kopmadan Batı’nın “yeni”liklerine kapılarını açmak isteyen, mazi ile bağlarını koparmadan yaşadığı anı inşa etme düşüncesinin peşinde koşturan düşünce anlayışıyla, ayaklarını bu topraklardan kaldırmadan fikir üretme kaygısı ile hareket etmiş bir düşünce adamı. Hayatının bütün safhalarında “araf”ta kalmanın trajedisini yaşamış, fakat hiçbir zaman nesne olmamış, özne olmanın şuuruyla kendilik bilincinden sapmamış bir fikir işçisi.

Meriç eserleri, düşünceleri, konuşmaları ve mücadelesiyle Türk milletinin de yaşadığı buhranları, kendi yaşamsal öyküsünde yaşamış, Türk insanın “yer” aramasına şahitlik ederken kendi “yer”ini de belirlemiş bir şahsiyettir. Onun “yer”i Ahmet Mithat gibi, değerlerinden, irfanından vazgeçmeden, iradesini başkalarının inisiyatifine terk etmeyen bir konum teşkil eder. O, taklitçi ve intihalcî değil küfür ve inkârın karşısında iman ve kabul edişin, mazi ve geçmişi terk etmeyişin iradesini orta yere koyan kişidir. Edebiyattan düşünceye, dilden kavramlara, her sahada Türk aydınının fikir namusunu koruması ve aslına yabancılaşmadan kendi gerçeğimizi kendi dilimizle anlatmasını vicdan meselesi hâline getirir.

Bu memleketi “Yaşanmaz!” diyerek tanımlayanlara, aynaya tahammül edemeyip Türk insanından yani kendilerinden şikâyet edenlere, vatanlarını yaşanmaz bulanlara inat, bu toprakların ürettiği ruhun/

değerin farkında olarak “dev” olmanın bilinciyle düşüncelerini bugünlere taşıyan bir mütefekkindir Cemil Meriç. Onun hayatı, Türk insanının/aydınının unuttuğu şeyleri onlara tekrar hatırlatma çağrısıdır.

KAYNAKLAR

AKÇAKAYA, Barbaros (2010). “Ruhunu Arayan Adam”, *Hece Dergisi Cemil Meriç Özel Sayısı*, Sayı: 162-164, Ocak.

ARMAĞAN, Mustafa ve COŞKUN, Sezai (2004). *Bulutları Delen Kartal*, İstanbul: Ufuk Kitapları.

EMRE, Akif (2010). “Öteki Seyyare Ne Yöne Düşer”, *Hece Dergisi Cemil Meriç Özel Sayısı*, Sayı: 157, Ocak.

EROL, Murat (2000). “İsmet Özel’de Yerlilik Meselesi”, *Kırklar (Kırkayak) Dergisi*, Sayı: 8, Eylül-Ekim 2000.

EROL, Murat (2010). “Yerlilik İçin Kavramsal ve Anlamsal Bir Çerçeve”, *Hece Dergisi Düşüncede, Edebiyatta, Sanatta Yerlilik*, Sayı: 162-164, Ocak.

MERİÇ, Cemil (2002). *Umrandan Uygarlığa*, İstanbul: İletişim Yayınları.

MERİÇ, Cemil (2005). *Bu Ülke*, İstanbul: İletişim Yayınları.

MERİÇ, Cemil (2015a). *Jurnal 1*, (Yay. Haz. Mahmut Ali Meriç), İletişim Yayınları, İstanbul.

MERİÇ, Cemil (2015b). *Mağaradakiler*, İstanbul: İletişim Yayınları.

SUBAŞI, Necdet (2010). “Sadakat ve İstismar -Türk Siyasetinde Yerlilik Sorunu-”, *Hece Dergisi Düşüncede, Edebiyatta, Sanatta Yerlilik*, Sayı: 162-164, Ocak.

TAŞDELEN, Vefa (2010). “Felsefe Yapmanın Yerli İmkânları”, *Hece Dergisi Düşüncede, Edebiyatta, Sanatta Yerlilik*, Sayı: 162-164, Ocak.

TÜZER, İbrahim (2014). *Ahmet Mithat Anlatılarında Kimlik İnşası ve Modernizm*, Ankara: Akçağ Yayınları.

ORYANTALİZM VE OKSİDENTALİZM BAĞLAMINDA CEMİL MERİÇ

Arş. Gör. Sinan KÖSEDAĞ

Gümüşhane Üniversitesi Edebiyat Fakültesi

Felsefe Bölümü

sinankosedag@msn.com

“Bize ait olan ne kadar uzakta” (Özel, 2011: 28).

Prof. Dr. Kurtuluş Kayalı “Düşüncenin Coğrafyası” adlı kitabındaki bir yazısını bitirirken “Türkiye’nin dünkü ve bugünkü durumunu Doğu-Batı ilişkisi dışında anlamlandırmak mümkün müdür?” (Kayalı, 2005: 164) diye sorar. Kayalı’nın sorusunun bağlamı biraz farklı olsa da bugün çağdaş Türk düşüncesine dair hangi sorgulamayı yaparsak yapalım, Doğu-Batı meselesi bir şekilde karşımıza çıkmaktadır. Bu belki de Tanzimat’tan bu yana düşüncemizin şekillenışı ve düşünürlerimizin ilgisine sirayet eden ve üzerinde henüz net bir uzlaşının olmadığı bir dilemma, son yüzyıldır belli başlı isimlerin içerisine düştüğü düşünsel bir yarıktır. Benim Cemil Meriç okumam da Kayalı’nın sorusu paralelinde, Doğu-Batı ilişkisinin dışına kaçamadığım bir okuma olmuştur. Bunun sebebi belki de Cemil Meriç’in kendisinin de bu ilişkinin dışına kaçamayışı, kaçmayışı veya tam da bu ilişkinin içerisinden konuşmasıdır.

Tebliğimin temel problemi, Cemil Meriç’in düşüncelerinin oryantalizm ve oksidentalizm ile ilişkisi olacaktır. Doğu-Batı ilişkisine dair Türkiye’de en sağlıklı değerlendirmeleri yapan isimlerden biri Cemil Meriç’tir. Öyle ki biz Doğu-Batı ilişkisine, Batı’ya, oryantalizme dair en önemli kritikleri ve bu kritiklerin ötesine geçebilme yollarını onda bulabiliriz. Bu düşüncemden hareketle tebliğimde, Cemil Meriç’in Batı’ya ve oryantalizme dair düşüncelerini oksidentalizm (garbiyatçılık) bağlamında okumayı, onun düşüncelerinin oksidentalizm (garbiyat) çalışmalarına Türkiye’den özgün bir katkı sunduğunu ve araştırmalarının günümüz garbiyat araştırmaları için yöntem ve konu itibarıyla bir kaynak oluşturduğunu göstermeyi tercih ettim.

Tebliğim üç bölümden oluşmaktadır: Birinci bölümde oryantalizm ve

oksidantalizm kavramlarının anlamı ve tarihine dair bir giriş yapacağım. İkinci bölümde Meriç'in Batı ve oryantalizme dair düşüncelerini vererek, onun Batı'ya dair düşüncelerinin neden oksidentalizm içerisinde yer aldığını belirtip oksidentalizm için bir ufuk olup olamayacağını izah etmeye çalışacağım. Son olarak da Cemil Meriç ve oksidental list çalışmaların Türk düşüncesi için anlamına değineceğim.

Oryantalizm - Oksidentalizm: Zihinsel Coğrafyalardaki Fay Hatları

Dünyayı Doğu ve Batı olarak iki yakaya ayırma ve bu ayırım üzerinden bir bilgi ve ideoloji inşa etme süreci oryantalizm ile başlamıştır. Batı (yani Avrupa), siyasal ve ekonomik birçok sebebin tetiklediği bir tecessüs ve arayış ile kendi topraklarının dışına, kendi Doğu'suna açılmış ve Doğu'yu tanımak, bilmek, anlamak ve anlamlandırmak istemiştir. Bu tecessüs ve arayış bugün oryantalizm olarak ifade ettiğimiz düşüncenin temelini ve kurumsallaşmasını başlatan ilk dinamikler olmuştur. Oryantalizm, Fransızcada doğu anlamına gelen orient kelimesinden türetilmiştir ve Doğu üzerine yapılan toplumsal, siyasal, ekonomik, kültürel, tarihsel bütün araştırmaları kapsayan bilimin adıdır.

Doğu-Batı karşıtlığının ve oryantalizmin tarihine yönelik birçok farklı yaklaşım vardır. Örneğin; Edward Said, bu karşıtlığın tarihsel kökenlerini Eski Yunan'da, İlyada destanındaki Doğu ve Batı arasındaki sınıra, Asya ve Avrupa ayırımına kadar götürmektedir (Said, 1998: 87). Diğer bir görüşe göre ise Endülüs'ün Avrupa'nın içinde bir refah devleti olarak var olması, Batı'yı bir İslam devleti olan Endülüs'ü tanıma ya itmiş ve Doğu-Batı karşılaşması Endülüs üzerinden gerçekleşmiştir (Metin, 2013: 56). Bir başka görüş ise Doğu-Batı karşıtlığının en yoğun olarak Haçlı Seferleri ile başlamış olduğudur. Bu görüşe göre Batı, Katolik kilisesinin önderliğinde Doğu/İslam topraklarına saldırmış, bu saldırı askerî ve siyasal birçok sonucuyla birlikte Batı'nın (Avrupa) Doğu ile en somut karşılaşması ve Doğu'yu tanımaya/fethetmeye yönelik siyasetinin başlangıcı olmuştur (Arlı, 2009: 17). Bir diğer görüş ise oryantalizmi başlatanların kiliseye bağlı rahipler olduklarını söylemektedir. 11. yüzyılda Arapça üzerine araştırmalar yapmak için Padua Medresesinin kurulması yahut 12. yüzyılda ilk defa Kur'an'ın Arapçaya çevrilmesi ve ilk defa Arapça-Latince sözlüğün yazılmasını oryantalizmin başlangıcı olarak görenler vardır (Metin, 2013: 56). Bununla birlikte Edward Said 1312 yılında toplanan Viyana Konsülü'nü oryantalist çalışmaların başlangıcı saymaktadır (Said, 1998: 79).

Oryantalizmin başlangıcına dair birçok farklı görüş olmakla birlikte Edward Said'e göre oryantalist çalışmalar Napolyon Bonapart'ın Mısır seferi sonrasında Batı adına hız kazanmış ve yeni bir dönem başlamıştır (Said, 1998: 67). Napolyon'un 1798 Mısır seferi sonrasında, Doğu'nun hâkimiyet altına alınması, alınamasa bile daima kontrol altında tutulması için çalışmalar artmış, Mısır âdeta modern bir Fransa'ya benzetilmeye çalışılmıştır. Aynı zamanda bu amaçlar doğrultusunda Batı; Doğu hakkında araştırmalar yapmak ve artırmak için Asya Derneği, Kraliyet Asya Derneği, Alman Doğu İlkeleri Derneği, Amerikan Doğu Derneği gibi dernekler kurarak oryantalist çalışmaların kurumsallaşmasını sağlamıştır (Said, 1998: 68).

Oryantalizm Batı'nın Doğu'yu algılama, anlama, tanımlama ve açıklama biçimidir ve Batı'nın Doğu incelemesi anlamına gelmektedir (Metin, 2013: 17). Bu, oryantalizmin akademik bir disiplin olarak tanımıdır. Ancak oryantalizm, yalnızca akademik bir disiplin değil bir düşünce sistemi ve politik bir tavidir. Biz oryantalizmi bu yönüyle incelediğimizde, bunun temelinde dünyayı Avrupa üzerinden tanıma ve tanımlama ya da Avrupa'nın dışında olanlarla araya bir sınır çizerek onları dışarıda bırakma gibi bir eğilimin olduğunu keşfederiz. Oryantalizmin bu eğilimi onun *Avrupa-merkezci* ve *ötekileştirici* yönüdür. "*Avrupa-merkezcilik*" zamanın, mekânın, olayların ve gelişmelerin Avrupa'nın sahip oldukları üzerinden ve Avrupa'yı yücelterek değerlendirilmesi demektir" (Metin, 2013: 18). Avrupa; gelmiş olduğu kültürel, siyasal, ekonomik ve toplumsal durumu tarihin merkezine koyarak kendini kendi dışındaki toplumlara bir model olarak sunmuş, kendi dışındaki toplumları geçirmiş olduğu tarihsel tecrübe üzerinden değerlendirmiş ve tanımlamış yine kendi dışındaki toplumları kültürel, ekonomik ve toplumsal yönlerden hâkimiyeti altına almıştır. Avrupa'nın (Batı'nın) bunu yaparken kullandığı ilk metot sömürgeleştirmedir. Batı, Doğu coğrafyası (Ortadoğu, Afrika, Asya) ve toplumunu yüzyıllardır sömürgeleştirmiş ve sömürgeleştirmeye devam etmektedir. Avrupa merkezci bakış yalnızca ekonomik veya siyasal sömürgeleştirme şeklinde kendisini hissettirmemektedir. Bunun en yoğun yaşandığı alanların başında zamanın ve mekânın Avrupa merkezci şekilde kurgulanması gelmektedir (Metin, 2013: 21). Örneğin saatler, Londra'nın Greenwich kasabasından geçtiği düşünülen başlangıç meridyenine göre ayarlanmış, Londra'nın merkez olarak alınması, aynı zamanda mekânsal olarak da Avrupa'nın merkeze alınmasını sağlamış, bütün dünya haritalarında Avrupa kıtası haritanın ortasında yani merke-

zinde yer almış, Avrupa kendini merkeze almakla kalmayarak diğer coğrafyaları da kendi üzerinden tanımlayarak Doğu, Ortadoğu gibi ayrımlar üretmiştir. Avrupa merkezci bakışın kendini gösterdiği diğer bir örnek ise tarih anlayışında görülmektedir. Bu anlayışa göre tarih, tarih öncesi çağlar ve tarih çağları olarak ayrılarak, tarih öncesi çağlar da Taş Devri, Maden Devri gibi yahut İlk Çağ, Orta Çağ, Yeni Çağ, Yakın Çağ, Modern Çağ gibi ayrımlara tabi tutulmuştur. Bu ayrımlar Avrupa'nın kendi tarihi ve ilerlemeci tarih anlayışı üzerinden ortaya koyduğu ayrımlardır. Bir başka örnek ise zamanın ve takvimin başlangıcı olarak İsa'nın doğumunun esas alınarak milattan önce/milattan sonra gibi bir ayrıma gidilmesidir. Öyle ki bu ayrımları kabul eden ve zaman anlayışlarını buna göre düzenleyen Doğu (Müslümanların kendi hicrî takvimleri, Çin'in kendi 12 hayvanlı takvimi vardır.) yüzyıllar öncesine dayanan kendi zaman ve tarih anlayışları bulunmasına rağmen, Batı'nın tarih ve zaman anlayışına tabi olmuşlardır. Avrupa merkezci tarih anlayışı, tüm insanlığı tarihsel bir ilerleme içerisinde görmekte (Hegel'in Geist kavramı, Comte'un Üç Hâl kanunu yahut Fukuyama'nın Tarihin Sonu tezi buna örnektir.), tarihte doğrusal bir çizgi, ilkelden gelişmişe doğru bir ilerleme olduğunu düşünmekte ve kendini ilerlemenin ve gelişmişliğin modeli, Doğu'yu ise daima geride, daima ilkel ve gelişmeye muhtaç olarak nitelendirmektedir (Metin, 2013: 21-26).

Oryantalizmin doğasında yer alan diğer bir tavır ise ötekileştirmedir. Ötekileştirme, oryantalizmin temelini oluşturur, çünkü oryantalizm bir Batı ve Batı olmayan ayrımı üzerinden ortaya çıkmıştır. Batı'nın ötekileştirme pratiği kendini merkeze alarak kendi kültüründen olmayan her şeyi öteki olarak sayma şeklinde gelişmiştir. Batı için öteki daima farklı, egzotik, mistik ve miskin bir dünya, bir tehdit unsuru, ham madde kaynağı ve kendi gelişimini izlediği bir ayna olmuştur. Böylesi bir Doğu-Batı ilişkisinde Doğu daima tahakküme uğrayan, sömürgeleştirilen, edilgenleştirilen ve nesneleştirilen konumdadır.

Oryantalizm; Avrupa merkezcilik, ötekileştirme, sömürgecilik gibi yönleri görmezden gelinecek olursa Doğu hakkında bilgi edinme, Doğu'yu tanıma ve tasvir etme, Doğu'yu araştırma anlamlarına gelmektedir ve uzun bir geçmişi olan akademik bir çalışma alanıdır. Bu bağlamda Doğu hakkında ders veren, yazı yazan ve araştırma yapan herkes oryantalisttir (Said, 1998: 13). Edward Said oryantalizmin üç özelliği olduğunu söylemektedir. Bunlar; akademik bir disiplin olması, bir düşünce tarzı olması ve tüzel bir kurum olmasıdır (Metin,

2013: 48). Akademik bir disiplin olarak oryantalizm Doğu dillerinin, Doğu'ya dair metinlerin, Doğu din ve kültürlerinin incelenmesi, öğrenilmesi ve Batı'ya aktarılması; düşünce tarzı olarak oryantalizm ise Batı'nın Doğu'ya dair yargılarını/ön yargılarını ifade etmektedir (Metin, 2013: 48). Öyle ki her bir Batılı'nın zihninde daima bir Doğu/Doğulu imajı vardır. Tüzel bir kurum olarak oryantalizm ise hem Doğu'ya dair çalışmaların hem de üretilen bakış açılarının belirli kuruluşlar üzerinden sürdürülmesi, iktidarın hizmetine sunulması, kullanılması ve desteklenmesidir (Metin, 2013: 49).

Batı'nın Doğu üzerine araştırma yapma sebepleri; dinî, ekonomik ve siyasal sebepler şeklinde sınıflandırılabilir (Metin, 2013: 51). Din üzerine yapılan çalışmalar çoğunlukla İslam üzerine yapılmıştır. Kur'an, peygamberin hayatı ve İslam tarihi araştırılarak, Hristiyanlığın İslam'dan üstün olduğuna dair argümanlar üretilmiş ve misyonerlik faaliyetleri ile birlikte yürütülmüştür. Siyasal sebepler, Doğu'ya hâkim olmak ve yönetmek amacıyla sürdürülen araştırmalardır. Bu tavrın diğer bir yöntemi de Doğu'nun kendi kendini yönetemeyeceğine dair üretilen bir yargıdır. Örneğin; günümüzde hâlâ Ortadoğu'ya demokrasi götürülmek istenmektedir. Oryantalizmin belki de en önemli sebebi ekonomik sebeplerdir. Çünkü Batı için Doğu ham madde ve zenginlik kaynağıdır. Bunun yanında artık Doğu aynı zamanda Batı'nın pazarıdır. Batı, Doğu'nun zenginliklerini ele geçirerek ve sömürdüğü kaynakları tekrar Doğu'ya pazarlayarak çifte sömürü yapmaktadır. Batı'ya göre Doğu zayıf, aciz, yönetilmeye muhtaç, insanlıktan uzak, gelişmemiş/az gelişmiş, duygusal, bağnaz, öngörülemezdir.

Oryantalizm, Doğu-Batı karşıtlığı/farklılığı düşüncesinden hareket etmekte ve Doğu-Batı karşıtlığı söylemi asimetric bir ilişkiyi imlemektedir. Bu ilişkide Batı özne konumunda iken Doğu nesne konumundadır. Ve her özne-nesne ilişkisinde olduğu gibi nesne olan Doğu, özne olan Batı tarafından tanımlanmaktadır. Oryantalizmi bir bilme etkinliğinden ve tecessüsten çıkarıp bir ideolojiye dönüşmesine yol açan nokta da burasıdır. Batı, Doğu'yu nesneleştirmekte, tanımlamakta ve özne olma imkânlarını elinden almaktadır. Bunun en büyük örneği kendini tarihsel ve toplumsal bir model olarak sunması ve gelmiş olduğu seviyeyi tarihin ve insanlığın gelişim sürecinin en üst aşaması olarak görerek kendi dışındaki toplumların da aynı süreçlerden ve aşamalardan geçmesi gerektiğini düşünmesi, hatta buna zorlamasıdır. Modernleşme kavramı ve yönelimi bunun en büyük örneği olmakla birlikte, Batılılaşma, çağdaşlaşma kavramları ile birlikte aynı bakış açı-

sının ürettiği ve Batı tarafından Doğu'ya dayatılan ve Doğu'nun da çoğunlukla kabul ettiği Batı gibi olma, Batı'nın seviyesine ulaşabilme süreçlerinin adları olmuşlardır.

Oryantalist çalışmalar Doğu'da her zaman hoşgörü ile karşılanmamış, bunun yanında Batı'nın geldiği durum ve konum Doğu'yu kendi içinde bir sorgulamaya ve eleştiriye itmiş ve geç de olsa Doğu'nun kendine dair algısı, Batı algısı ve Batı araştırmaları temelinde oksidental çalışmalar başlatılmıştır. Oksidentalizm Fransızca Batı anlamına gelen "*occident*" kelimesinden türetilmiştir ve oksidentalizmi "*batı bilimi/batı incelemesi*" olarak düşünmek mümkündür (Metin, 2013: 65). Oksidentalizme karşılık olarak Osmanlıcada "garbiyat" ve Arapça'da "istiğ-râb" kelimeleri kullanılmaktadır.

Oksidentalizm, akademik alanda yeni bir disiplindir ve bu disiplinin konusu belli olmakla birlikte, bu terimin ne olduğuna ve yöntemine dair tartışmalar devam etmektedir. Akademik bir disiplin olarak İkinci Dünya Savaşı sırasında 1942 yılında Japonya'da düzenlenen "Overcome the Modernity" sempozyumu oksidentalizmin başlangıç tarihi olarak görülmektedir (Metin, 2013: 106). Oksidentalizm, Doğu-Batı karşılaşması ve Doğu'nun Batı'ya dair bilgisi olarak değerlendirildiğinde; 4. yüzyılda gerçekleşen Kavimler Göçü ilk Doğu-Batı karşılaşması olarak görülmekte; bunun yanında Müslümanların 756 yılında Endülüs Emevi Devleti'ni kurmaları, 902 yılında Sicilya'yı fethetmeleri yahut 8. yüzyılda Abbasiler döneminde Beytü'l-Hikme'nin kurularak Batı'dan çeviri faaliyetlerinin başlatılması da ilk Doğu merkezinde Batı ile karşılaşmalar olarak görülmektedir (Metin, 2013: 99-100).

Oksidentalizmi tanımlayan görüşleri incelediğimizde, üç farklı bakış açısının şekillendirdiği Batı anlayışından beslenen farklı oksidentalizm anlayışları olduğunu görürüz. Bu görüşlerden ilkinde göre oksidentalizm, Doğu'nun kendi çıkarları doğrultusunda Batı'yı incelemesi ve müdafaa yöntemi; diğerine göre Batı düşmanlığı ve bir diğerine göre ise "Nasıl daha iyi Batılı olunur?" sorusunu araştıran bilimdir (Metin, 2013: 66).

Bu ayrım değerlendirildiğinde ilk gruba göre oksidentalizm Batı üzerine incelemeler yapan, Batılı toplumları ve kültürlerini inceleyen bir bilim ve Batı'dan Doğu kültürlerine geçen değerlere yönelik bir süzgeçtir. İkinci gruba göre ise oksidentalizm, Batı tarafından Doğu zorbalığı, şaşaası, acımasızlığı, şehveti, bilgeliği, coğrafyası gibi başlıklara indirgenmiş Doğu'nun Batı'yı sömürgeciliğe, makineleşmeye,

çürümüşlüğe, ahlaksızlığa ve inançsızlığa indirgemesinin adıdır ve bu görüşe göre Batı bütünüyle reddedilmelidir. Üçüncü gruba göre ise oksidentalizm Batı'nın ve modernitenin anlaşılması, Batılı değerlerin geliştirilmesi, Doğu'nun bu değerleri kendi karakterlerini kaybetmeden Batı'nın en iyilerini, bilimini, sanatını, fikirlerini alarak kabul etmesidir (Metin, 2013: 66-67). 18. yüzyılın başlarından itibaren Osmanlı Devleti'nin yaşamış olduğu problemlere ve Batı karşısında ne yapmalı sorusuna yönelik tartıştığı üç tarz-ı siyaset (İslamcılık, Osmanlıcılık ve Türkçülük), aslında eski gücünü yitirerek Doğululaşmaya başlayan bir devletin Batı karşısında aldığı tavrın ve oksidentalist çalışmaların ilk örneklerindedir.

Oksidentalizm Batı'nın tarihinin, coğrafyasının, kültürünün, bilimnin, edebiyatının, sosyal değişimlerinin, gelişim süreçlerinin, değerlerinin araştırılması ve incelenmesidir. Oksidentalist de bu araştırmayı yapan kişidir. Oksidentalizm, Doğu'nun Batı araştırmaları olmakla birlikte, Doğu'nun kendine dair arayışı ve araştırmasını da kapsamaktadır. Belki de Doğu'nun Batı'ya dair sorduğu sorudan çok Doğu'nun kendine sorduğu soru oksidentalizm için daha önemli bir soru ve başlama noktasıdır. Çünkü oryantalizm Batı'nın Doğu'ya dair bilgisi olmakla birlikte Doğu'nun Batı tarafından tanımlanmasıdır ve uzun bir zamandır Doğu kendini Batı üzerinden okumakta, Batı'nın tanımları üzerinden bir bilinç geliştirmektedir. Batılılaşma, çağdaşlaşma, modernleşme kavramları bu kavramlardan yalnızca birkaçıdır. Bu sebeple oksidental çalışmalar, Batı bilimi olmanın yanında bir kendilik bilinci oluşturabilmek adına, kendi tarihine, sosyal olaylarına, değerlerine odaklanmalı ve kendine kendi kavramları ve hikâyesi içerisinde bakabilmeli, kendini ötekilikten kurtararak ben olmanın adımını atmalı ve buradan Batı'ya bakmalıdır (Metin, 2013: 72). Önemli olan Doğu'nun hem kendi hikâyesini hem de Batı'yı dengeli olarak araştırması, araştırmalarını bir "bilgi koleksiyonu" olmanın ötesine geçirip tarihsel ve toplumsal bir bilinç oluşturması, ne Doğu'da kalınması ne de tamamen Batı'ya kaçılmasıdır. Çünkü bir yandan Batı'dan ne gelirse gelsin reddeden bir anlayış (Selefi anlayış), diğer yanda Batı'dan beslenen ve Doğu'yu reddeden bir anlayış ve bir yanda da ne Doğu'da kalabilmiş ne de Batı'da olabilmiş Shayegan'ın ifadesiyle şizofren/melez (Shayegan, 2013: 46) bir anlayış geçmişte var olmuş ve günümüzde de var olmaya devam etmektedir.

Oksidentalizmin temel amacı, Doğu'da bir kendilik bilinci oluşturabilmek, Batı'nın tanımladığı Doğu ve Doğulu tanımını aşabilmek, kendi

tarihî ve sosyal olaylarını kendi hikâyesi içerisinde değerlendirebilmek, Doğu'da hâkim olan "tarihsel gecikme fikri"ni aşabilmek (Arlı, 2009: 50) ve Batı tarafından yüzyıllar boyu sürdürülen zihinsel, toplumsal, siyasal ve ekonomik sömürü ile başa çıkabilmektir. Bunun ilk adımı Doğu'nun kendi tarihine dönmesi, kendi kültür ve medeniyetini tanınması, popüler bir tabirle "keşf-i kadim" yapması yahut köklere dönmesidir. Bu durumu Metin'in sözleriyle ifade edecek olursak "Yapmamız gereken, tarihe gömülen medeniyetimizi bir arkeolojik kazı yaparcasına ortaya çıkarmak ve ortaya çıkan bu hazinenin üzerine evimizi inşa edip Batı'nın meskenlerinden kendi meskenlerimize taşınmaktır. Oksidentalizmin öncelikli amacı, bu süreci başlatmak olmalıdır" (Metin, 2013: 78).

Doğu'nun kendine dair bilincini geliştirmesi ve kendi kökleriyle buluşmasına paralel olarak Batı da tüm değerleri ve kurumları ile incelenmeli, tanınmalı, araştırılmalı ve kritik edilmelidir. Çünkü kendi modernleşme tarihimiz açısından da bakacak olursak Batı'dan Doğu'ya düşünceler ve kurumlar ithal etmek Doğu'nun kendi problemlerini çözmede yetersiz kalmaktadır. Bu sebeple oksidentalizme göre her medeniyet kendi problemlerini kendi kültür havzasında çözebilmenin yollarını aramalı, başka kültür ve medeniyetler bir model olmaktan çok, bir tecrübe örneği olmalıdır. Oksidentalizm bir Batılılaşma değil, Batı'yı kendi ekonomik, siyasal ve kültürel tarihi içerisinde inceleme, araştırma, tanıma, aktarma ve kritik etme faaliyetidir. Bu bağlamda oksidentalizm; Batı düşüncesini ve tarihini incelemek, hangi yollarla kültürlerini yaydıklarını ortaya koymak, Batı kültürünü kendi sınırlarına çevirerek kültürel yayılcılıklarına engel olmak, toplumların başkalarının zihniyle değil kendi zihniyle düşünmesini sağlamak, tarihimizi başkasından öğrenmek yerine kendimiz incelemek ve yazmak, Doğu'dan Batı'ya giden medeniyetin yönünü tersine çevirmek, oryantalizmi bitirerek, incelenenken inceleyen konumuna geçmektir (Metin, 2013: 113-114). Bugün için oksidentalizmin kurumsallaştığını söylemek henüz mümkün değildir ancak bir düşünce tarzı olarak akademide ve sosyal bilimlerde yer bulmaya başlamıştır.

Cemil Meriç'te Oryantalizm ve Oksidentalizm

Cemil Meriç Türk düşüncesi içerisinde üzerine en çok spekülasyon yapılan ve düşünceleri, onu değerlendirenler tarafından konumlandırılma sorunu yaşayan düşünürlerimizden biridir. Bu durum belki de

Meriç'in düşünce hayatımızın alışık olmadığı genişlikte ve zenginlikte metinler üretmesi ile ilgilidir. Çünkü onun düşüncelerini ele alan birçok isim Meriç'i kendine benzeterek değerlendirmekte, onu belirli bir yere angaje etmeye çalışmakta yahut tam tersi olarak onu melankolik ve Araf'ta bir düşünür olarak niteleyerek onun sesini müphemleştirmeyi tercih etmektedir. Bana göre Meriç, Türk düşüncesi içerisinde ayağı sağlam olarak bir zemine basan düşünürlerimizden biridir. Yalnızca kitaplarının başlıkları bile bize bu yargıyı temellendirmek için yeterli ipucunu vermektedir.

Doğu-Batı çatışması Meriç düşüncesinin ana omurgasında yer almaktadır ve oryantalizm onun yoğun olarak eleştirdiği konulardan bir olmuştur. Meriç'in en çok mottolaştırılan cümlelerinden biri olan "Oryantalizm, sömürgeciliğin keşif koludur." (Meriç, 2015a: 85) cümlesi, onun oryantalizme bakışının âdeta özetini sunmaktadır. Meriç, oryantalizmi değerlendirirken başta temkinlidir. Çünkü ona göre bu "izm", içerisinde birçok disiplini barındırmaktadır. Bu sebeple en sık kullandığı yöntem üzerinden yaklaşır oryantalizme, yani kelimenin kökenlerini araştırır. 1874 baskılı Grand Dictionnaire'den iktibasla oryantalizmi şu cümlelerle aktarır: "Oryantalizm, Doğu kavimlerine ait bilgilerin bütünü, felsefi görüşleri veya yaşayış tarzları, Doğu dillerinin, ilimlerinin, törenlerinin, tarihinin incelenmesi... Oryantalizm yeni bir ilimdir. Bir manası da Batı kavimlerinin menşelerini, dillerini, ilimlerini ve sanatlarını Doğu'ya borçlu olduklarını ileri sürenlerin sistemi; geniş anlamda, Doğu yaşayış biçimlerinin taklidi"dir (Meriç, 2015a: 85). Merakla, "Peki ama bu *orient* neresi?" diye de sorar. Bu sorunun cevabı için de bir ansiklopediye başvurur. Tipik bir Cemil Meriç ile karşı karşıyayızdır, soğukkanlılıkla sanki oryantalizm kelimesinin arkeolojisini yaparak onu anlamak ister; kelimenin anlamını, tarihini, kurumsallaşma macerasını araştırır. "Batı'yı Büyüleyen İslam" eserini çevirdiği Rodinson'u çağırarak bize onun gözüyle oryantalizmi sunar. Rodinson'a oryantalizmin ve Doğu diye bir şeyin olmadığını söyler ve oryantalistlerin kendi gettolarında uzmanlaştıkları alanlarda söz söyleyen ancak bütünü göremeyen ve gerçeği sakat ve sınırlı şekilde gören kişiler olduğunu ilave ettirir. Sonra yanına Edward Said'i çağırır ve ondan oryantalizmin bir felaketler kumkuması olduğunu dinlememizi ister. Meriç'e göre, Edward Said oryantalizmin perdesini yırtan kişidir. Said, o güne kadar Batı'ya ve Doğu'ya dair en önemli kritikleri yapan, oryantalizme dair en keskin eleştirileri getiren kişidir. Meriç, Said'in eleştiri ve kritikleriyle hemfikirdir. "Oryantalizm: Sömürgeci-

liğin Keşif Kolu” yazısında Said’e sık sık değinir ve onun oryantalizm hakkındaki fikirlerinden iktibaslar yapar. Said’e göre “Doğu, Avrupa’nın maddi kültürünün ve uygarlığının ayrılmaz parçasıdır. Oryantalizm, bu uygarlığın kültürel ve ideolojik açıdan değişik anlatım şeklidir, değişik bir kelime hazinesi, bir eğitim ve öğreti... 18. yüzyılın sonu ele alındığında oryantalizm, Doğu’yu konu edinen kurumların tamamı, verilen beyanatlar, takınılan tavırlar, yapılan benzetmeler, bir cins öğreti, yönetim biçimi veya hükümet şeklidir. Bu cins oryantalizm, Batı’nın üstünlük sürdürme taktiği, Doğu üzerinde otorite kurma çabasıdır. Kısaca oryantalizm, İngiltere ve Fransa’nın Doğu’ya karşı özel bir ortaklığıdır, oryantalizm coğrafi bir ayırım değil bir seri çıkarlar toplamıdır” (Meriç, 2015a: 89). Meriç, Said’in oryantalizme dair bu fikirlerini ve diğer değerlendirmelerini itiraz etmeksizin sunar. Ona göre Said, dokunulmaz birer hakikat diye yutturulan hain ve sinsi yalanları bir bir devirmekte, Avrupa oryantalizminin on dokuzuncu ve yirminci asırlardaki ideolojisini aydınlık bir tarife kavuşturmaktadır (Meriç, 2015a: 92). Meriç, Said’in fikirlerinin yanındadır. Said’in çabası belki yeterli değildir ama Batı’nın amaçlarının ifşasına dair önemli bir adımdır.

Cemil Meriç için Batı, kendi hakikatimizi çarpıtarak bize gösteren bir aynadır. Ancak biz bu aynanın gerçeği çarpıtığının farkında değilizdir ve kendimizi bu aynadaki hayale göre inşa etmeye çalışıyoruzdur. “Bu durumun farkında olan kaç kişi vardır?” diye düşünmektedir Cemil Meriç. Ona göre Said’in *Oryantalizm* kitabına uzaktan yakından benzeyen bir kitabın altında imzası olan bir Türk yoktur ve bunun sebebi olarak da Avrupa’yı tanımıyor ve kendi mazimizi bilmiyor oluşumuzu göstermektedir (Meriç, 2015a: 93). Meriç kendisinin de Said’in *Oryantalizm*’i gibi bir kitap yazmak isteğini bizlere açıklamakla birlikte; kendisinin Said’den daha insafli ve ona göre daha Doğulu olmasından dolayı bu işi kurtaramayacağını düşünmektedir (Meriç, 2015a: 96).

Meriç için Batı sorusu her zaman ilk planda olmuştur. Ona göre oryantalizm Batı’nın problemlili yönlerinden yalnızca biridir. Meriç, oryantalizmin yanına Batı’nın ilerlemeci, evrimci tarih anlayışını ilave etmekte ve Batı’yı tarih anlayışı üzerinden de eleştirmektedir. Ona göre Batı bir başka bilim içerisinden, antropoloji üzerinden Doğu’yu mahkûm etmektedir. Batı’nın iddiası, bütün insanların ve toplumların eşit olduğu, aynı babanın çocukları oldukları ve aynı gelişme şartlarına sahip oldukları yönündedir. Meriç’e göre Batı bu iddiayı dile getirmekle birlikte, kendi dışındaki insanları ve toplulukları ilkel olarak nitelen-

dirmektedir. Batı'ya göre tüm toplumlar aslında aynı aşamalardan geçerler, ancak bazı toplumlar geride kalırken Avrupa sürekli ilerlemekte ve gelişmektedir. Bu sebeple Batı, insanlığın en mükemmel temsilcisidir ve Doğu eğer geride kalmak istemiyorsa Batı'ya benzemeli, Batı'nın geçtiği aşamalardan geçmelidir. Meriç, Batı'nın bu iddiasını sert bir dille eleştirir, ona göre Avrupa'nın her ileri sürdüğünü mutlak hakikat saymamalı, hatta iddiasının tam tersi yönde düşünmelidir (Meriç, 2015a: 83).

Meriç'e göre biz kendimizi tanıyamamış, bundan dolayı başkalarını da tanıyamamış, Avrupa'yı Avrupa'nın istediği kadar tanımışızdır (Meriç, 2015a: 106). Osmanlı Avrupa ile hiç diyaloga girmemiş, Avrupa'ya da Asya'ya da yabancı kalmıştır (Meriç, 2015c: 24). Bu sebeple dünyadaki yerimizi henüz tayin etmemiz mümkün görünmemektedir. Kendi tarihimize hep uzak ve yabancı kalmış, dört başı mamur bir İslam tarihi veya İslam medeniyeti tarihi bile yazamamış, yanlışlarla ve eksiklerle dolu çevirilere mahkûm kalmışızdır. Bu durum Meriç'e göre Doğu'nun içine düştüğü en büyük problemlerden biridir. Çünkü Doğu kendini ve devraldığı mirası tanımamakta, dünyadaki yerini tayin edememekte hem de kendine dair bir bilinci olmadığı için Batı karşısında bir bilinç geliştirememektedir.

Meriç'in bize dair sarf ettiği en meşhur cümlelerinden biri de "Bütün Kur'an'ları yaksak, bütün camileri yaksak, Avrupalının gözünde Osmanlıyız; Osmanlı, yani İslam. Karanlık, tehlikeli, düşman bir yığın." Cümlesidir (Meriç, 2015d: 9). Bu cümle Meriç'e göre Batı'nın bize/Doğu'ya dair algısının özetidir ve bu algı hiçbir zaman değişmeyecektir. Çünkü Batı'nın bu yargısının arkasında Hristiyanlık vardır ve İslam, Hristiyan haçlı ordularını bozguna uğratan taraftır. Batı, hafızası ile yaşamakta ve var olmaktadır, Hristiyanlık onun ruhu ve mayasıdır (Meriç, 2015c: 24). Doğu ise hafızasını Batı ile gerçekleşen şiddetli çarpışma sonrasında yitirmiş, irfanını maziye bağlayan köklerini budamış ve kaybettiği kendini Batı üzerinden hatırlamaya çalışmaktadır (Meriç, 2015d: 60). Bu sebeple Doğu ne yaparsa yapsın o kendi köklerini unutsa bile Batı bunu unutmayacak ve Batı, Doğu'yu daima öteki olarak görmeye devam edecektir.

Meriç'in Doğu-Batı ilişkisinde eleştirdiği kavram ve konulardan biri de Avrupalılaştırmak-Avrupalılaştırılmaktır. Meriç'e göre Batı, "az gelişmişlik" ve "çağdaşlaşma" gibi kavramları kullanarak Doğu için her zaman bir model ve varılması gereken bir hedef olmuştur (Meriç, 2014:

31). Avrupalılaşıma, Doğu'nun geri kalmışlıktan kurtulması ve Avrupa'nın çağdaş seviyesine ulaşmasıdır. Avrupa, kendini kâinatın merkezi olarak saymış ve abeslerini Asya ve Afrika'ya kabul ettirmiştir. Avrupalılaşmak Meriç'e göre mümkün değildir; Avrupa Avrupa'dır ve Asya Asya'dır (Meriç, 2014: 31). Çünkü ona göre bir medeniyetin başka bir medeniyete istihale etmesi ham bir hayaldir; bir medeniyet başka bir medeniyetten ancak malzeme alır ve bu malzeme bütün insanlığın ortak malıdır. Ona göre bu hayali çok pahalı ödemişizdir. Batılılaşmanın batmak olduğunu anladığımızda iş işten geçmiştir (Meriç, 2015a: 479). Batılılaşmak bize hiçbir şey kazandırmamıştır, Batılılaşmak; şahsiyetsizlik, erimek, yok olmak âdeta bir idam hükmüdür (Meriç, 2015c: 270). Ona göre medeniyetler birbirlerine indirgenemezler. Bir Avrupa medeniyeti ve bir Osmanlı medeniyeti vardır. Avrupa bugün teknikte, tıpta, bilimde ileri olabilir, ancak bu teknik bir üstünlüktür yalnızca.

Cemil Meriç metinlerinde, doğrudan oksidentalizm kavramı ile karşılaşmayız ancak *müstağrip* kelimesi sık kullandığı kelimelerdendir. *Müstağrip*, Meriç'e göre Tanzimat aydınını en iyi niteleyen sıfattır (Meriç, 2011: 139). Tanzimat aydını, yıkılmaya yüz tutmuş bir imparatorluğun sancılılarıyla karşı karşıya kalmış, Osmanlı ve Avrupa arasında sıkışmış, çare için bazen mazarına yönelmiş bazen tamamen reddetmiş bazense gelecek ve maziye mezcetmiş otantik bir figürdür. O, Batı gerçekliğini ilk ve en yakın hisseden kişi olmuştur. Batı karşısında gösterdiği tepkiler, büyük krizi atlatma aciliyeti ve başka bir medeniyet karşısında duyulan hayranlık arasında gidip gelmiştir. Bir yanda çağdaşlaşmayı, modernleşmeyi, Batılılaşmayı biricik çıkar yol olarak görmüş ve teklif etmiş; diğer yanda tarihin karşısında duyduğu sorumlulukla Batı dışında bir çarenin yollarını aramıştır. Meriç, Tanzimat aydınını onların tarihin kırılma anında yaşamış olmalarını hesaba katmakla birlikte, eserlerinde aydın tipi olarak daima eleştirmiştir. Çünkü ona göre Doğu ve Batı çatışması en yoğun olarak Tanzimat döneminde hissedilmiş ve aydınların bu çatışmadan çıkmak için seçtikleri yol Batıcılık olmuştur. Bu ise bir medeniyetin kendi derisinden çıkması, kendi mukaddeslerini inkâr etmesi ve köleliğe razı olmasına yol açmıştır. Çünkü Meriç'e göre Doğu ve Batı bambaşka ölçüleri olan, apayrı ve düşman medeniyetlerdir (Meriç, 2015a: 99).

O, Batıcılık telakkileri içerisinde özellikle bir ismi müstağrip modeli olarak sunar. Bu isim Ahmet Mithat'tır. Ahmet Mithat, Meriç'in "Kırk Haramilerin Mağarası" olarak nitelediği Batı düşüncesinin içine gir-

miş ve Batı'daki malzemeyi bize aktarmış bir medeniyet taşıyıcısıdır (Meriç, 2015a: 281). Meriç'e göre Ahmet Mithat'ın bütün aceleciliğine, sabırsızlığına rağmen Batı'dan aktardığı malzeme, içtimaî bünyemizi tahrip etmemiş, tahkim etmiş, intelijensiyanın tarihten ve halktan koptuğu bir dönemde davayı sonuna kadar müdafaa etmiş, Batı'nın taşıyıcısı olduğu hâlde Doğulu kalan tek müstağriptir (Meriç, 2015a: 281). O, Batı'ya hayret eden, sonra hayran olan, daha sonra da ona teslim olan diğer aydınlar gibi olmamış; Batı'nın saldırıları karşısında daima bir iman, Batı'nın hazinelerini ülkesine taşıyan dev olmuştur (Meriç, 2011: 135). Meriç'e göre Beşir Fuad Türk düşüncesinde ilk teslimiyet ve kendini inkâr, Ahmet Mithat da son direniştir (Meriç, 2011: 135). Beşir Fuad ve aynı zamanda Ali Nazım, Baha Tevfik gibi isimler "Frenkleşmiş aydın"lardır Meriç'e göre. Oysa Ahmet Mithat Avrupa-lılaştıran, taklit eden ve Frenkleşen aydınların zıddına daima Doğulu kalmayı başarabilmiştir. Meriç için ayırım noktası da burasıdır. Yani Batı karşısında alınan tavır Meriç'e göre önemlidir ve Batılılaşmadan/Frenkleşmeden de Batı'yı anlamak ve aktarmak mümkündür. Çünkü gerekli ve önemli olan Batı'yı taklit etmek ve Batılılaşmak değil, Batı'yı Batı yapan değerleri ve kültürü anlamak ve aktarmaktır. Bunun örneğini de Ahmet Mithat'ta bulmaktadır.

Cemil Meriç, Doğu-Batı, oryantalizm, sömürgecilik, Avrupa-merkezcilik gibi kavramlara ve problemlere dikkat çekmekle birlikte Batı'ya daima açık olmuş, Batı'nın hazinelerini bize taşımanın çabası içerisinde olmuştur. O, bir yandan Doğu'yu, Hint'i araştırarak "Işık Doğudan Yükselir" diyebilmiş, diğer yandan İbn Haldun'dan Tanzimat'a, Tanzimat'tan kendi dönemine fikir hayatımızın arkeolojisini yapmış, bir diğer yandan da Balzac'tan Saint Simon'a, Vico'dan Marks'a Batı'nın bütün kütüphanelerini ve zirve isimlerini araştırmanın ve çevirmenin talibi olmuştur. Onun bu tavır yalnızca yüksek bir bilme aşkı, sınırsız bir merak duygusu ile açıklanamaz. Cemil Meriç bilinçli olarak bu yola girmiş, Batı'yı bize açmak, bizi Batı'ya yani düşünceye yaklaştırmak, Batı'nın o eşsiz kütüphanelerini telif ve çeviri eserleriyle bize taşımak istemiştir.

Ona göre bizim büyük bedbahtlığımız Avrupa'yı hiç tanımayışımız ve Osmanlı ile Avrupa'nın hiç diyaloga girmemiş olmasıdır (Meriç, 2015c: 24). O, Avrupa düşüncesinin zirvelerini görmemiş, ne Descartes'i ne de Kant'ı tanımamış olmamızı eleştirmekte (Meriç, 2015a: 303) ve bizim Batı'ya dair bu bilgisizliğimizin Batı'yla karşılaştıktan sonra oluşan hayreti, hayranlığı ve taklidi doğurduğunu düşünmektedir. O,

bizim Batı karşısındaki durumumuzu ve bu durumdan kurtuluşu şu sözlerle ifade etmektedir: “Batı’nın meyvelerini kendi ağacımıza asmamızla, efendisinin ilaçlarını yutan uşak gibi oluruz. Batı’yı tanımadan taklit etmişiz. Batı’nın büyü formüllerini satıhtan taklit etmişiz. Çare, Batı’yı bütün olarak tanımak. Batı’nın içtimai ve iktisadi tarihini bir bütün ile bilmek, her içtimai nazariyenin zehirli ve hayırlı taraflarını bütününe içine yerleştirerek anlayabiliriz. Batı’nın bütün dünya görüşlerini bilmek. Batı’yı bütünüyle, yalanı ve hakikatiyle tanımak” (Meriç, 2015c: 284). Meriç’e göre “İnsanlık bir bütündür ve çağımızın Müslüman aydınları İbn Sina’yı da Littre’yi de tanımak ve o kardeş ruhları aynı takdir ve hayranlıkla benimsemek, İbn Rüşd’ün Aristo karşısındaki tavrını, Littre karşısında göstermek zorundadırlar” (Meriç, 2015a: 318).

Cemil Meriç klasik anlamda bir Batıcı ve Batı hayranı değildir. Türk düşüncesinde Doğu-Batı meselesine dair çözümlerinin en özgün ve sert kritiklerini, Batı ve oryantalizm eleştirilerini Cemil Meriç’te bulmak mümkün olmakla birlikte, o Batı’yı araştırma, anlama ve aktarmanın gerekliliğinin farkında olarak Batı’ya sırtını dönmemiştir. Doğu-Batı ilişkisine dair çözümlerinde Batı’yı acımasızca eleştirirken aynı zamanda Doğu’yu da kritik etmeyi ihmal etmemiş, Hint’ten Osmanlıya, Osmanlıdan Tanzimat’a bütün bir Doğu ve İslam düşünce geleneğine dair araştırma ve düşünme gayreti içerisinde olmuş, bunun yanında kendine göre Doğu’da görmüş olduğu problemleri de dile getirmiştir. Örneğin Meriç, oryantalistlere yöneltilen ajan ithamı üzerine, bu sözü söyleyenlere “Belki doğru. Ama neyin ajanı? Adam Farsçanın zamanımıza kadar muteber gramerini Fransızca olarak kaleme almış, ‘Nadir Şah Tarihi’ni Voltaire’in diline kazandırmış. Osmanlı edebiyatının, İran ve Arap edebiyatları içinde orijinal bir yeri olduğunu delilleriyle ispat etmiş. Ajan bu mu? Biz yarım asır önce yazılan bir Arap Edebiyatı Tarihi’nden habersiziz. Ajan biz miyiz onlar mı?” (Meriç, 2015a: 339) diye seslenmektedir. Meriç’in bu sözleri onun Doğu’ya dair yaptığı temel eleştirilerden biridir. Ona göre Doğu, yani biz; çalışmıyor, kendi tarihimize, kültürümüze ve dış dünyaya hep yabancı kalıyor ve kendi hikâyemizi de başkalarının dilinden öğreniyoruzdur. Meriç bu durumu eleştirmekte, Doğu’nun içinde bulunduğu bu durumdan Avrupa’nın da sorumlu olduğunu söylemekle birlikte “Bunda Doğulunun hiç mi kabahati yoktur?” diye sormaktadır. Ona göre bütün oryantalistleri yalancılık ve casuslukla suçlamak doğru değildir, çünkü bu yamyam Avrupa ile düşünen Avrupa’yı aynı kefeye

koymak olacaktır (Meriç, 2015c: 347).

Meriç'in Doğu'ya yönelik eleştirileri oryantalist bir bakışın değil, Batı'nın tahakkümünden kurtulması ve kendi otantik geleneği ile buluşması için Doğu'ya ikazlarıdır. Meriç'e göre Doğu için, Kur'an ve hadisler başlıca kaynaklardır ama bu iki ilâhî kılavuzun ölçülerine ters düşmeyen her düşünce benimsenmeli, gözlerimiz her yandan gelecek ışıklara açık tutulmalı, önce kendi irfanımız tanınmalı, sonra beşerî irfanın bütününe yönelmeli ve kesinlikle kabuğumuza çekilmemeliyiz. Ona göre biz Batı'yı tanımak mecburiyetindeyiz; çünkü hikmet Müslüman'ın malıdır (Meriç, 2015c: 284).

Meriç'e göre içine düştüğümüz bu durumdan kurtulmak için Avrupa karşısında kendimizi ispat ve idrak etmek mecburiyetindeyiz. Bunun içinde kendi tarihimizin şuuruna varmalı, kendimizi tanımalı, insana dayanan büyük medeniyetimizi hatırlamalı, bu nizamı istikbalde de kurmaya muktedir olacağımıza güvenmeliyiz (Meriç, 2015c: 284). Çünkü ona göre kendimizi tanımak, saygı duymak, gelecek nesillere kendi değerlerimizi aktarmak zorundayız. Kendi irfanımızı ve kimliğimizi kaybetmiş durumdayız. Batı'dan imanımızı ve şahsiyetimizi muhafaza ederek alacaklarımızı almalıyız, ancak maalesef ki dünya İslam aydınları Batı'nın etkisine girmiş bulunmaktadır. Tanzimat'tan beri yaptığımız gibi dilimizi ve edebiyatımızı aşağılayıp değiştirmemeli, Avrupa'dan aşağı bir millet olduğumuzu düşünmemeli, Avrupa'ya kendi şerefimizi lekeletmemeliyiz; çünkü Avrupa insanı Müslüman ve Türk olduğumuz için bizi affetmemektedir.

Cemil Meriç, Doğu ve Batı'ya bakışı ve duruşuyla hem Tanzimat aydınlarından hem de dönemi aydınlardan ayrılır. O, Batı'yı tüm çıplaklığı ile eleştirmeye devam ederken bile onunla bağını koparmamış, Batı incelemelerini sürdürmüş, eserler, yazarlar tanıtmış, kısacası Batı'nın edebî ve düşünsel hazinelerini ülkemize taşımaya çalışmıştır. O, Doğu-Batı çatışmasının aşılabilmesi, bu çatışmanın Doğu'nun lehine çevrilebilmesi, geleceğin kurulabilmesi için hem mazinin araştırılması hem de Batı'nın tanınması gerektiğini düşünmüş, önünde duran Osmanlı ve Tanzimat tecrübesini iyi okumuştur.

Özetle ifade etmek gerekirse Tanzimat'tan günümüze Batı'ya dair geliştirilen birçok farklı bakış açısı olmuştur. Bu görüşleri Batılılaşma, Batıya yüz çevirme ve Batı ile belirli konularda alışveriş şeklinde özetlemek mümkündür. Meriç bu üç yolun da denendiğini ancak bunların hiçbirinin tek başına yeterli olmadığını düşünmektedir. Ve bir diğer

yol olarak kendi yürüdüğü yolu teklif etmektedir. O yol; Batı'ya bütünüyle açık olmak, Batı'yı araştırmak, tanımak ve Batı düşüncesini kendi dünyamıza taşımak yoludur. Cemil Meriç hem Batı'nın en nadide düşünce ve edebiyat eserlerini tanıtmış hem de Batı'yı eleştirmiş, Batı'ya dair eleştirilerinde de Batılı düşünürlerin kendilerine yönelik eleştirilerinin bulunduğu eserlerinden sıkça yararlanmıştı. Cemil Meriç Batı düşüncesini hayatının ilk dönemlerinden itibaren ciddiye almış (Kayalı, 2011: 230), yabancı kaynaklara yönelimiyle kendi döneminin aydınlarının çok ötesine geçmiş, düşünceyi Batı düşüncesi olarak değil düşünce olarak görmüştür. Bunu yaparken beraberinde de kendi medeniyetimizle ve tarihimize diyaloğa geçmek, köklerimize inmek, bir kendilik bilinci oluşturarak kendi otantikliğimizi inşa etmek çabasını sarf etmiştir. O, iki farklı düşünce dünyasının vatandaşı olabilmeyi başarabilmiş, bazen Batı'nın en uçlarına ilerlemiş bazen kendine dönerek geçmişle diyalog kurmuş, Doğu ve Batı'yı kendi şahsiyetinde mezcedebilmiş bir insan olarak önümüzde bir kaynak ve ufuk olarak durmaktadır. Cemil Meriç'in Batı araştırmaları ve değerlendirmelerini oksidentalizm teorileri içerisinde bir yere yerleştirmek istediğimizde ise onun oksidentalizm anlayışını hem Batı'yı tanıma ve Batı bilgi mirasını bizim kültürümüze taşıma hem de kendi tarihî ve kültürel geçmişi üzerinde yükselen bir otantik kendilik bilinci inşa etme çabası olarak görmek mümkündür. Bu durum Meriç'in orijinal taraflarından biridir. Çünkü onun düşünce hayatı yalnızca tek bir çizgide akmamış, farklı dillerin, kültürlerin ve soruların çekimine kendini özgür bırakmış, Doğu-Batı algısına dair inceleme ve değerlendirmeleriyle Türk düşünce hayatının en özgün seslerinden biri ve "bir çağın vicdanı" olmuştur (Meriç, 2015b: 284).

KAYNAKLAR

ARLI, Âlim (2009). *Oryantalizm-Oksidentalizm ve Şerif Mardin*, İstanbul: Küre Yayınları.

KAYALI, Kurtuluş (2005). *Düşüncenin Coğrafyası*, Ankara: Deniz Kitabevi.

KAYALI, Kurtuluş (2011). *Türk Düşünce Dünyasında Yol İzleri*, İstanbul: İletişim Yayınları.

MERİÇ, Cemil (2011). *Bu Ülke*, İstanbul: İletişim Yayınları.

MERİÇ, Cemil (2014). *Kırk Ambar*, İstanbul: İletişim Yayınları.

MERİÇ, Cemil (2015a). *Kültürden İrfana*, İstanbul: İletişim Yayınları.

MERİÇ, Cemil (2015b). *Mağaradakiler*, İstanbul: İletişim Yayınları.

MERİÇ, Cemil (2015c). *Sosyoloji Notları*, İstanbul: İletişim Yayınları.

MERİÇ, Cemil (2015d). *Umrandan Uygarlığa*, İstanbul: İletişim Yayınları.

METİN, Abdullah (2013). *Oksidentalizm-İki Doğu İki Batı*, İstanbul: Açılım Kitap.

ÖZEL, İsmet (2011). *Bir Yusuf Masalı*, İstanbul: Şule Yayınları.

SAİD, Edward (1998). *Oryantalizm*, (Çev. Nezih Uzel), İstanbul: İrfan Yayıncılık.

SHAYEGAN, Daryush (2013). *Melez Bilinç*, İstanbul: Metis Yayınları.



DÜŞÜNCE



DÖNEMİN RUHU ESERLERİNE YANSIYAN VE ÇAĞDAŞI AYDINLARLA CEBELLEŞEN BİR ENTELEKTÜELİN KALIN FIRÇA DARBELERİYLE SATHİ BİR PORTRESİNİ ÇİZMEYE ÇALIŞMAK

Prof. Dr. Kurtuluş KAYALI

Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi

Tarih Bölümü

k_kayali@yahoo.com

Metin öncelikle Cemil Meriç'in sunuluş tarzı üzerinden okunmaya çalışılmalı. Cemil Meriç'in okunma tarzı açısından kitaplarının yayınlanış biçimini ele almak lazım. Kitapları 1985'ten sonra yeniden yayınlanırken ilk kitapları oldukça geç gündeme geliyor. *Bir Dünyanın Eşiğinde de, İlk Sosyalist İlk Sosyolog* da (ilki 1994) oldukça geç basılıyor. Bunların daha sonra da, belki de en az okunan kitapları olduğunu düşünmek gerekiyor. Zaten *Bir Dünyanın Eşiğinde*'den önce Cemil Meriç bir not düşürüyor: "İnsanı sevmiyoruz. Hint düşüncesi karşısında elimizi tabancamıza atışımız bundan. Bir tarih hocasının Hint'le uğraştığım için beni nasıl ayıpladığını çok güç unutabileceğim. Eskiden Batı aforoz edilirdi, şimdi Doğu aforoz ediliyor. Daima aforoz, daima duvar, daima husumet. Bu lanet çemberini nasıl kıracağız bilmiyorum. Kitabım basılırsa çok az kimse okuyacak ve belki hiç kimse anlamayacak. Gericiler toptan mahkûm edecekler, ilericiler toptan mahkûm edecekler..." (Meriç, 1992: 163-164). Burada yazılanlar 02.04.1963 tarihinde ve "Osmanlı Düşüncesi, Gericiler, Zavallı Hint, Zavallı Ben" başlığı altında yer almış. Alıntı Cemil Meriç'in *Bir Dünyanın Eşiğinde* kitabının 1994 İletişim baskısının Mahmut Ali Meriç'in "Giriş" yazısında da aynen var (Meriç, 1994: 14). Aslında o dönemde kullandığı terminolojiye dikkat etmek gerekiyor. Mahmut Ali Meriç, Cemil Meriç hakkında isabetli bir nitelemede, saptamada da bulunuyor: "Cemil Meriç, yazar olarak, bu eşref saati yakalayamamış olmaktan hep tedirgin, okuyucusunu bulamamaktan, anlayışlamamaktan hep şikâyetçi" (Meriç, 1994: 13). Aslında Cemil Meriç'in entelektüel gelişimini belki de daha doğru ifadeyle kısmî değişim serüvenini bu genel yazı serüveni içinde bulmak mümkün. 1950'li ve 1960'lı yılların sonlarına kadar giden dönemi hem kendi düşüncesindeki şahsî damgasını vur-

gulayan, belki de daha doğru ifadeyle sesinin özgün tınısına vurgu yapma dönemi. Özellikle bir metninde Cumhuriyet, Türk Dili ve Varlık'a gönderme yaptığı sıralar sözü edilen ilk dönemden çıktığı yıllar. Sözü edilen 1970 başlarına kadarki dönem tipik bir Batılı. Belli ölçüde de dönemin ortamında kendi anlamında makul sayılacak bir şekilde sola yönelen bir entelektüelle karşı karşıyayız. Hatta bu entelektüel, örneğin Sabahattin Eyüboğlu ve Vedat Günyol'dan daha az değiniyor Türkiye'nin sorunlarına. Onların Batı'ya ilgisi Cemil Meriç'ten daha sınırlı. Cemil Meriç'in sola yönelmesi de onlar kadar değil.

Aslında ilk metnini Batılı çizgisinin, Batılı bir kafayla Doğu'ya yönelmesi olarak anlamak lazım. İkinci metnini, Saint Simon'u ise esen sol rüzgarın etkisinde bir çalışma olarak tanımlamak mümkün. Metnin Can Yayınevinden çıkmasının ötesinde/dışında Vedat Günyol'un düşünsel çizgisiyle bir paralellik de düşünülebilir. İkisinin de *Yücel* dergisi yazarlığı yanında Batı eksenli düşüncelerinin ve sola açılışın birbirleriyle benzeştiği rahatlıkla söylenebilir. O dönemin 1960'lı yılların başlarının sol düşüncesinin naif niteliği de akılda tutulmalıdır, aynı zamanda yarattığı ürküntü de. Fikret Başkaya 1960'lı yılların başlarında sosyalizmi bilmeden sosyalist olduklarını, John Stcrachey'nin *Sosyalizm Nedir* tarzındaki broşürlerden sosyalizmi öğrendiklerini sandıklarını ifade ediyordu.¹ Bu durum o dönemde yaygın bir eğilimin göstergesidir. Daha doğrusu o dönemin ortamını oldukça gerçekçi bir şekilde yansıtır. Bu durumun bir anlamda bu tarzda seyretmesinin nedenlerinden biri de söz konusu dönemde ortaya çıkan korkudur. Bu korkuyu başka somut durumlarda yakalamak mümkün olduğu gibi Sabahattin Eyüboğlu ve Vedat Günyol'un Babeuf'tan çevirdikleri *Devrim Üzerine* kitabının onları cezaevi ile tanıştırmasının yarattığı ortamla ilişkilendirmek de olasıdır. Ancak her iki anlamda da Cemil Meriç'in ortamdan etkilendiğini düşünmek gerekmektedir. Ancak Cemil Meriç'in Marksizmi belirgin olarak iyi bildiğinin en iyi göstergesi İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji dergisinde 1968 yılında yayınlanan ideoloji üzerine olan yazısıdır. Bu makale bile dönemin sosyalistlerinden temel farkını ortaya çıkarabilir.

1970'li yılların başlarındaki düşünsel dönüşümünü de gene iki unsura yaslanarak değerlendirmek, yorumlamaya çalışmak anlamlı olabilir.

1 1963 kışı olacak, bütün bir gün Ankara'nın tüm kitapçılarını dolaşıp, sosyalizmle ilgili kitap aradığımda, sadece bir İngiliz İşçi Partisi üyesi tarafından yazılmış, üstelik sosyalizmle de pek ilgili olmayan bir broşür bulabilmişim'' (Başkaya, 2011-2012: 161). Kastettiği metin belki de tam tamına yukarıda anılan metindir.

Yeni durumunu sadece *Bu Ülke* metninin, kitabının Ötügen Neşriyat'tan çıkmasıyla bağlantılandırmamak gerekmektedir. Sözü edilen dönemde Cemil Meriç *Hisar*, *Sebil*, *Türk Edebiyatı* ve *Hareket* dergilerinde yazmıştır. Belki de *Hareket*'te yazdığına benzer metinleri, düşünsel içeriği gelişkin yazıları *Ortadoğu* gazetesinde de yazmıştır. Belki de *Ortadoğu*'da yazma serüveni kitaplarını Ötügen'de yayınlama sürecini başlatmıştır. Bu durum Erken Cumhuriyet Dönemini bir ölçüde dengede tutarak belki de bir ölçüde kollayarak, sınırlı sayılabilecek bir eleştiriyi beraberinde getirmiştir. Aslında Kemal Tahir'in ve İdris Küçükömer'in Erken Cumhuriyet Dönemi eleştirileri çok daha köklü ve derinliklidir. Cemil Meriç, Kemal Tahir hakkında kimi zaman bazı dokundurmalar yanında övgüde geniş anlamda ölçsüz sayılabilecek değerlendirmeler yapmıştır. Ancak Cemil Meriç'in yazdıklarında Kemal Tahir'in erken Cumhuriyet Dönemine dair eleştirilerine değinilmemiştir. Aslında metinlerinde İdris Küçükömer'in o dönemde fazla bilinmeyen *Düzenin Yabancılaşması* metnini de görmezden gelmiştir. Bir ihtimal önemsememiştir. Aslında *Sebil*'de yazması dolayısıyla bu tarz eleştirilere aşınadır. Bu tarz eleştirilerde sınırların nerelerde durduğunu daha iyi bilir. Aslında İdris Küçükömer'in daha kapsayıcı metnini önemsemeyip daha yaygın olarak bilinmeyen *Din ve İdeoloji*'ye dönük temelde olumlu yaklaşımı dönemin, Erken Cumhuriyet Döneminin eleştirisi konusunda daha örtük eleştirilerine daha olumlu baktığını göstermektedir. Belki de daha kültürel eksenli çalışmalara daha bir yakın durduğunu işaretlemektedir. Aslında Attila İlhan'a, onun *Hangi Batı* üzerine yazdığı yazıda da görülebileceği gibi, Kemal Tahir'e göre daha olumlu bakmıştır. Onun Erken Cumhuriyet Dönemi üzerine övgülerine de takılmamıştır. Hatta meselenin bir başka boyutu çerçevesinde değerlendirildiğinde Attila İlhan'ın hümanizm üzerine yaklaşımları konusunda hiçbir düşünce beyan etmemesi de ilginçtir. Aslında akademik, kültürel ve dinsel konulara yaklaşımları önemsemektedir. Tabii bunun izdüşümünü haliyle daha ileriki dönemlerde gözlemlemek düşünülmelidir. Söz konusu dönemde millî vurgu dinî vurgununun bariz bir şekilde önüne geçmektedir. Sadece millî vurgu olduğu da söz konusu değildir. Şerif Mardin'in daha fazla önemseydiği metni Said Nursi metnidir. Ve Şerif Mardin'in bu konuyu işlemesinde Cemil Meriç'in etkisi bariz olarak görülmektedir. Aslında kısmî fikrî farklılaşmasının en bariz ifadesi *Bu Ülke*'dir. Ve *Bu Ülke* bir biçimde slogan gibi veciz deyişlerle doludur. *Umrandan Uygurluğa* kitabı da daha bir tasvirî, daha bir bilgi yüklü kitaptır. Aynı yıl yayınla-

nan bu kitaplardan *Bu Ülke* daha fazla, çok daha bariz yankı yapmıştır. Geçmişle bağlantısını bir anlamda devam ettiren metin ise *Umrandan Uygarlığa* olmuştur. Çok fazla fark edilmese de kendi düşünsel konumunu mütalaa ettiğinde gene düşüncesinin şahsî damgasını taşıdığını ifade etmek anlamında arafta olduğunu dillendirmiştir. İlk döneminde olduğu veçhile 1980 yılında başlayan son döneminde de arafta olduğu şeklinde bir tutum takınmamıştır.

Son dönemi belki 1940'lı, 1950'li yıllarını anımsatan *Kırk Ambar* kitabıyla başlamıştır. 1980'li yıllardan sonra belki de kırılma noktasını en iyi bir şekilde yansıtan metin, *Yeni Düşünce* dergisinde "İnanmış Aydınların Problemleri" anketine verdiği cüretkâr cevap olmuştur. Dönem aynı zamanda Cemil Meriç'in hemen her yerde değişik mahfillerde yazmasını beraberinde getirmiştir. 1980'den biraz önce *Birikim* dergisinde metin yazdığı gibi *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi'*nde de makaleler yazmıştır.

Değişik yerlerde yazdığı makalelerin birinde sosyalizmin olmadık, beşinci kol gibi olumsuz şeyleri çağrıştırmasının yanında Batı'ya, emperyalizme karşı bilinçlenmede önemli katkıları olduğunu da söylemiştir.²

Aslında eğilim iki yana savrulmaktadır. Zaman zaman Osmanlı, yani İslam olduğunu söylemekte, İslam'ın olmaması hâlinde tercihini Marksizmden yana yapacağını ifade etmektedir. Cemil Meriç'in sola sempatik gelmesinin nedenlerinden biri ise her dönemin sol düşüncesinin ortalamasını temsil eden Ahmet Oktay ve Yalçın Küçük'ün Cemil Meriç'in ne sağcı ne de solcu olduğunu belirtmeleridir. Hatta söylediği husus, belirgin olarak önemlidir. Cemil Meriç yazdıklarında beyninin Yön'de, yüreğinin Büyük Doğu'da olduğunu belirtmiştir. Aslında Türkiye'nin gidişinde, yöneliminde muhafazakârlığın inkâr kabul etmez bir önemi olduğunun, buna mukabil kültür alanında solun inkâr kabul etmez etkinliğinin farkındadır. Aslında sözü edilen genellemeyi Atilla İlhan'a yazdığı bir mektupta ifadelendirmiştir. Aynı zamanda sol yayınevlerinin kitabını basmasına da açık olduğunu ve fakat onların

2 Sosyalizmi tarif ederken, değerlendirirken ilginç nitelermelerde bulunuyor: "Ama unutmayalım ki adına bunca cinayetler işlenen Marksizm, şuurlanmamıza da yardım etmiştir. Evet, Türk insanı papağan Batıcılıktan gerçek Batıcılığa Marksizmin sayesinde geçebilmiştir. Batı'dan icazet almadıkça Batı'yı tenkit edemezdik. Marksizm bize bu icazeti verdi. Yani şuuru muza takılan zincirleri kırdı ve Avrupa büyüsunü bozdu" (Meriç, 1978: 36). Bir de aslında Cemil Meriç'in *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi'*ne yazdığı "Batıda ve Bizde Aydınların Serüveni" (Meriç, 1983: 130-137) başlıklı yazı, kendi *Mağaradakiler* başlıklı metninden satır satır aktarılmış bu yazının kitabın bütünselliği, içerdiği yaklaşımın bütünselliğiyle eleştirel bir mantıkla karşılaştırılması ilginç sonuçlar ortaya çıkarabilir.

kadirnaşinas olduklarını belirtmiştir. Türkiye’de Cemil Meriç’in kendi arzuladığı tarzda yaygın olarak okunmasını sağlayan husus, kitaplarının İletişim Yayınları tarafından yayınlanması olmuştur. Nitekim kitaplarının İletişim Yayınları tarafından da yayımlanmaya başlandığı dönemde bir başka mecrada düşünsel farklılaşmasını gösteren metin *Kültürden İrfana* İnsan Yayınları tarafından yayımlanmıştır. Özellikle 1980’li yıllardaki metinlerinde İslamî ve sol vurgu belirgin olarak vardır. Daha teorik metinlere merakını ve fakat Türkiye’nin iç sorunlarına uzaklığını en belirgin olarak İbn Haldun ilgisinde görmek mümkündür. Örneğin bu ilgi çok geniş bir zaman diliminde kendisini hissettirmiştir. Bir metninde Hilmi Ziya’nın İbn Haldun üzerine metninin nereden aktarıldığını ifade etmiştir. Şerif Mardin’in *Din ve İdeoloji* kitabını eleştirirken de Fransızca kaynaklarından faydalanmamanın getirdiği sınırlılık üzerinde durmuştur. Bu çerçevede de Maxim Rodinson’un *Kapitalizm ve İslamiyet* metniyle Yves Lacoste’un İbn Haldun metnini görmemesinin önemli olduğunu ifade etmiştir. Bahsettiği bu iki metinden bir süre sonra da İbn Haldun üzerine kapsayıcı mahiyette bir yazı yazmıştır. Bu makalesinin iki önemli dayanağı, iki önemli sözü de İbn Haldun’un metinlerinden onun ilk sosyalist, ilk sosyolog olduğunun çıkarılabileceğini belirtmesi olmuştur. Onun Auguste Comte’dan önce sosyolojiyi bir ölçüde kurduğunu ve emek değer teorisinin ruşeym halinde de olsa onun metinlerinde bulunduğu iddia etmiştir. Aslında bunları sosyoloji ve sosyalizm konusunda olumsuz düşünceler telaffuz ederken söylemiştir. Ancak altı çizilebilecek bir nokta olarak onun zaman içinde sosyoloji ve sosyalizme daha olumlu yaklaşacağını görmek lazımdır. Zaten önemli adamların çelişkileri sığ düşüncelilerin yüzeysel tutarlılığından daha öğreticidir.

Cemil Meriç’in kimliği bir kültür adamı ve sanatçı kimliği gibidir. Kültür adamı olmanın ötesinde akademisyenleri de köklü bir şekilde eleştirmektedir. Özellikle düşünce adamlığını öne çıkardığı için de eleştirisi daha acımasız olmaktadır. Aslında edebî metinler üzerinde yazmaktan düşünürler üzerine yazmaya geçme serüvenini ve tarih kesitini de anlamak ve anlamlandırmak düşünülmelidir. Yaptığı bir saptama özellikle önemlidir: “İnsan ilimleri ülkemizde ilim haysiyetini kazanamadı henüz. Sosyoloji kekeliyor, psikoloji güdük ve dilsiz, tarih resmi klişeleri tekrarlayan ihtiyar bir bunak. Roman onların görevlerini yüklenmek zorunda” (Meriç, 1998: 365). Cemil Meriç bu sözleri, bayağı geç bir tarihte söylüyor. Metni nerede yazdığı belli değil. *Bir Düşün Gecesi* vesile edilerek yazıldığı için en erken 1979 tarihin-

de olmalı. Söz konusu değerlendirme neredeyse Kemal Tahir'in 1973 yılında, ölümünden hemen sonra yaptığı değerlendirmeye satır satır aynı. Dolayısıyla romanlara daha bir ağırlık vermek gerekiyor toplumları anlamak için. Genel olarak bakıldığında Cemil Meriç'in Batı romanı, üzerine yazdıklarının bariz olarak düşünce metinleri şeklinde değerlendirilmesi gerekiyor. Zaten yukarıda alıntılanan düşünceyi Batı romanı üzerine yazarken de biraz örtük olarak ifadelendirmiş. Ancak nedense sonradan daha çok düşünce adamları üzerinde durmuş. Ancak Türk düşünce adamları konusunda fazla düşünce üretmemiş. Bu üretmeme durumu Türk düşünce adamlarının tabiri caizse geriliğinden de kaynaklanmış. Aynı zamanda bazı konularla ilgilenmesinin gecikmişliğinden de.

En ilginç karşılaştırma Kemal Tahir ile Cemil Meriç arasında yapılabilir. Aslında bazı konularda tutum benzerlikleri üzerinde durulacaksa Cemil Meriç'in Kemal Tahir tamamen sustuğu zaman konuşmaya başladığını söylemek gerek. Aslında Kemal Tahir'le Cemil Meriç'in son dönemdeki kırgınlıkları bir biçimde farklı düşündükleri konularla ilgilidir (Özkaya, 2016). Cemil Meriç, Kemal Tahir üzerinde çok olumlu düşünceler beyan etmesi yanında köşeli eleştiriler getirmesine rağmen onun hiçbir metni üzerine uzun sayılabilecek bir metin de yazmamıştır. Buna mukabil Attila İlhan'ın *Hangi Batı* kitabı üzerine eleştirel noktaları çok sınırlı bir yazı yayınlamıştır. Attila İlhan hakkında Kemal Tahir'in söyledikleri de muhtemelen bu yazının tasarımı ya da yayınından hemen sonradır. Zaten genel hatları itibariyle bakıldığı zaman Attila İlhan'ın metinleriyle çok daha barışık görünmektedir. Daha hassas konularda söz almaya başlaması da Attila İlhan'ın metni üzerine yazmasından hemen sonradır. Zaten yazının yayınlanması da Kemal Tahir'in susmasına yakın bir tarihtedir. Ancak dikkat çekici nokta da Attila İlhan'ın *Hangi Batı* kitabından sonraki hiçbir metni üzerine yazmamasıdır. Özellikle Osmanlı ve Erken Cumhuriyet Dönemi üzerine olumlu ve kısmî eleştirel metinleri de sözü edilen tarihten sonradır. 1938-1950 yılları arası döneme eleştirel bakması gibi bir durum söz konusu değildir. Daha sonraki dönemin somut siyasal gelişmeleri üzerine düşüncelerini de belirgin olarak bilinçli bir şekilde teğet geçmiş görünmektedir. Kimi duyarlılıkları yazdıklarını önemli oranda etkilemiş, şekillendirmiştir.

Cemil Meriç'in düşünsel gelişimi ile yaşadığı dönemin köklü bir bağlantısı vardır. Zaman içinde Batılılık, milliyetçilik ve İslam çalışmalarına önemli ölçüde damgasını vurmuştur. Önemli düşüncelerle

ri, telaffuzundan onlarca yıl sonra Türkiye'nin gündemine girmiştir. Marksizmle problemlili olsa da dirsek temasını hiç kesmemiştir. Aydınlarla ve halkla ilişkisinde yaşadığı trajedi, yazdıkları üzerinde son derece etkili olmuştur. Aslında Cemil Meriç'in düşünsel serüvenini anlamanın yolu *Mağaradakiler* kitabının "Entelektüel" bölümünü yorumlamaktan geçer. Türkiye'de sosyolojinin gelişimini doğru saptamak için Cemil Meriç'in İstanbul Sosyolojisinin düşünsel ortamının şekillenmesindeki işlevine bakmak gerekir. Oraya intikali ve orada ders vermesi de düşünülebilecek durumun aksine Nurettin Şazi Kösemihal vesilesiyledir.

Bütün bu durum, belirgin bir endişeden kaynaklanmaktadır. Yaşadığı çağın vicdanı olmak gibi endişelerin bütünüyle dışında, yazdığı dönemdeki etkin çevreleri rahatsız etmeme gibi bir derdi vardır. Sadece rahatsız etmeme anlamında tribüne oynamamakta, seyirciden teşyi edilmeyi sağlayacak davranışlar içinde girmektedir. Sadece tribünün bir tarafından değil öbür tarafından da alkış beklenmektedir. Bu durumun izlerini yazdığı metinlerde yakalamak mümkündür. Genel anlamda da böylesi bir ortam, özellikle 1974 ve 1980 tarihleri sonrasında oluşmuştur. Bu durum, böylesi bir yönelim daha önceki tarih kesitinde hepten, hiçbir biçimde yoktur da denemez. Ancak söz konusu tarihlerden sonra belirgin bir hız kazanmıştır. Ortam ister istemez zaman içinde yazdıkları arasında çelişkilere sebep olmuştur. Bu çelişkilerin bir başka sebebi de eski metinleri üzerinde tekrar tekrar oynamasındandır. Aslında Mahmut Ali Meriç'in onun metinlerini birleştirme denemesi Cemil Meriç'in tarzına uygundur. Ancak Cemil Meriç yaşasaydı bu yeniden kompozisyon sürecini aynı şekilde mi yapardı sorusunu "Evet öyle yapardı." diye cevaplandırmak kolay değildir. Onun, metinleri değişik yerlerde yayınlaması kadar yayınlanırken de değiştirmesi söz konusudur. Ancak Cemil Meriç'in, yazıları üzerinde tekrar tekrar durması olağanüstü önemlidir. Belki de Mahmut Ali Meriç'in en dikkatli Cemil Meriç okuyucusu ve en doğru Cemil Meriç yorumcusu olduğunu söylemek gerekir. En azından ilk dönemlerde Cemil Meriç'in metinleri "esas duruş halinde selam durma" tarzında okunduğu dönemlerde, 1970'ler ve 1980'li yıllarda Mahmut Ali Meriç'in tutumu eleştiriye en açık Cemil Meriç yorumudur. Cemil Meriç'e yönelik eleştiriye karşı tepki 1980'li yıllarda olağanüstü fazlaydı.

Vaktiyle Recep Doksat'ın kendi görüşünü yansıtan tespiti önemlidir. Doksat'ın solun Kemal Tahir'i kabullenemedikten sonra Cemil Meriç'i kabullenmesi hepten imkânsızdır tarzında bir değerlendirmesi var-

dır (Doksat, 1989: 16). Ancak kimi gerçekliklere işaret eden ve kimi sınırlılıklar taşıyan bu saptamanın tam tersi bir biçime dönüşmesi gerekmektedir. Zaman içinde sol, Cemil Meriç'i Kemal Tahir'e göre çok daha belirgin bir biçimde önemsemiş gibidir. Kemal Tahir belirgin şekilde sol tarafından hepten dışlanmış (Bozan, 2016).³ Aslında birinin bir zamanlar söylediği "Kemal Tahir'i verelim. Peyami Safa'yı alalım." cümlesi daha iştiyaklı bir şekilde "Kemal Tahir'i verelim Cemil Meriç'i alalım." tarzında söylenebilir. Daha doğrusu örtük olarak da söylenmektedir. Aslında son zamanlarda düzeyi hiç bir zaman küçümsenmeyecek şekilde muhafazakâr kesim tarafından da eleştiri yöneltilmektedir. Bunun somut göstergesi de son dönemde Gümüşhane'de gerçekleştirilen Cemil Meriç Sempozyumu'ndaki az sayıda olmayan bildirilerdir. Tabii çok sayıda başka örnekler de vardır. Ağırlıklı olarak Cemil Meriç'in Batıcı yönü ve İslamî konulara yaklaşımı daha vurgulu bir şekilde eleştirilmiştir. Ancak Cemil Meriç'e karşı "esas duruş"tan rahat duruşa geçerken Cemil Meriç eleştirisi yapanlar bir tarz özeleştirisi yaptıklarını bilmelidirler. Bu tarz eleştiride bulunup kendilerini İslamcı olarak niteleyenler geçmiş dönemdeki milliyetçi damarlarına, vurgularına dikkat etmelidirler. Marksistler de geçmiş dönemde Marksizme yönelik nitelendirmelerini de belli ölçüde torpil geçen nitelendirme olarak algılamalıdır. Aslında Cemil Meriç Marksizmle Türkiye'de papağan Batıcılıktan gerçek Batıcılığa geçildiğini söylemeden yıllarca önce, en az on, on beş yıl önce Kemal Tahir "Çarpıcı bir biçimde Türkiye'deki sol düşüncenin de Batılılaşarak içermesi gereken gerçek insanî değerleri yitirdiğini savunur" (Hüküm, 2016: 525). İkisinin de dönemin yaygın soluna karşı düşünceleri arasında fark vardır. Kemal Tahir dönemin soluna daha eleştirel bir perspektiften bakar. Ondan öte Cemil Meriç'in Batılılığına, Batılı metinlerine gönderme yaparak eleştiri yapan her değişik türdeki düşünce grubunda olanlar 2000'li yıllardan itibaren daha Batılı ve hatta daha Batıcı bir tutum almışlardır. Bunların içinde belirgin olarak İslamî kesim de yoğun olarak vardır. Marksistler de tabir yerindeyse Batı Marksizmine meylenmişlerdir. Tabii yine bu anlamda da Cemil Meriç eleştirisi bariz bir özeleştirisi olarak değerlendirilmelidir. Bugünün aydınını bariz bir biçimde daha bir başkalaşma durumu beklemektedir.

Aslında her değişik doğrultudaki düşünce adamları üretimleriyle, çalışmalarlarıyla sadece sonrasını aydınlatacak aydınlar olarak görülme-

3 İnternette yer alan bu söyleşide ifade edilen görüşler özellikle son dönem solunun Kemal Tahir'e bakışını gerçekçi bir şekilde yansıtmaktadır.

melidir. Onların yazılarından sadece bugünü aydınlatan yanlara ya da eleştirdiğimiz yönere değil toplum hakkındaki saptamalarına da dikkat edilmek gerekmektedir. Önemli düşünürlerin yaklaşımları tasbih edilmekten, eleştirilmekten daha çok tasrih edilmelidir. Saptama düzeyinde ve yaslanarak düşünce üretilecek düzeyde geçmiş dönem düşünürleri zengin bir materyal sunmaktadır. Çok değişik düşünsel konumdaki düşünce adamları Türkiye'nin, Türk düşüncesinin kesinlikle vazgeçilmek lüksü taşınmayacak zenginliğidir.

KAYNAKLAR

- BAŞKAYA, Fikret (2011-2012). "Türk Soluna Soldan Bakmak", *Doğu Batı Dergisi*, Kasım-Aralık-Ocak, (59), 161.
- BOZAN, İrfan (2016). Yunus Emre ile Röportaj, "Dışlanmış Bir Sol Aydın: Kemal Tahir"
<http://www.aljazeera.com.tr/al-jazeera-ozel/dislanmis-bir-sol-aydin-kemal-tahir>
- DOKSAT, Recep (1989). "Hayatı Bir Yabancılaşmanın Serencamı Oldu", *Gösteri* (Cemil Meriç Eki), Eylül, (106), 16.
- HÜKÜM, Muhammed (2016). *Kemal Tahir Romanlarının Edebiyat Sosyolojisi Açısından İncelenmesi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara: Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- MERİÇ, Cemil (1978). *Mağaradakiler*, İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- MERİÇ, Cemil (1983). "Batıda ve Bizde Aydının Serüveni", *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi*, C. I, İstanbul: İletişim Yayınları.
- MERİÇ, Cemil (1992). *Jurnal I (1955-1965)*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- MERİÇ, Cemil (1994). *Bir Dünyanın Eşiğinde*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- MERİÇ, Cemil (1998). *Kırk Ambar*, C. I, İstanbul: İletişim Yayınları.
- ÖZKAYA, Cevat (2016). "Cemil Meriç'te Yazma Serüveni ve Türkiye Yayıncılığına Katkısı", Yayınlanmamış Bildiri, *Doğumunun 100. Yılında Cemil Meriç Sempozyumu*, (Gümüşhane Üniversitesi Edebiyat Fakültesi).

NEGATİF DÜŞÜŞTEN POZİTİF DÜŞÜŞE BİR PARANTEZ: CEMİL MERİÇ

Prof. Dr. Ülkü ELİUZ

Karadeniz Teknik Üniversitesi Edebiyat Fakültesi

Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü

ulku.eliuz@mynet.com

Kendi Derisinden Çıkış: Cemil Meriç Olma/k

“Yaşamak, tekamül etmek(tir)”

Cemil Meriç'i anlamak, anlamlı ve anlamsız tarihler yığını olan kronolojiden ziyade düşünsel gelişmesinin aşamalarını, dönemeçlerini, geçiş noktalarını sistematik olarak okumak ile mümkündür. O, milli-manevî iklimimizin organik kimliği ve hayatı, yaşadıkları, sancıları, dönüşümü ile bir hesaplaşmanın tarihidir.

Kendini varolan yaşamın anlamı içerisinde keşfetmeye çalışan Cemil Meriç kimdir? Çocukluğu, lise yılları, Hatay'daki ilk gençlik yılları, hocaları, okudukları, İstanbul, yabancı diller okulu, pansiyon odaları, Nisvaz ve Elit pastaneleri, makaleleri, çevirileri, evliliği, lise öğretmenliği, istifası, 21 ay arayla doğan iki çocuğu, geçim sıkıntısı, yine çeviriler, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Fransızca okutmanlığı, sahaflar çarşısından öğrencileri ile sırtında kitap taşıyarak kütüphane kurma çabaları, en verimli çağda gözlerini kaybetmesi, ümitle beklenen hep hayal kırıklığı ile sona eren ameliyat sonuçları, aylarca süren tedaviler, açılmayan gözler, beyin kanaması, felç ve ebediyete göç...

Türk fikir dünyasına renk, ışık ve derinlik getiren Cemil Meriç, peşin hükme, ideolojiye, demogojiye, siyasî görüşlere, düşünceyi daralttığını düşündüğü -izmlere mesafeli bir duruş sergiler. Ona göre düşünmek, başkalarının üzerine düşünmek ve savaş açmaktır. Cemil Meriç'i tanımak, hayatı ve üslubu gibi ani iniş çıkışlar/değişmeler gösteren fikir dünyası/düşünceleri, koyu Müslümanlık devri (1917-1925), şoven milliyetçilik devri (1925-1936), sosyalistlik devri (1936-1938), 'araf' yani kuluçka devri (1938-1960), Hint devri (1960-1964) ve sade Osmanlılık devri (1964 sonrası) olmak üzere bu aşamaları anlamak koşuluyla, altı aşamada gelişir.

Cemil Meriç, 50 yaşına kadar Batı düşüncesi ve Batılı dünya görüşü-

ne; sonrasında ise yeni dünyanın keşfi olarak nitelediği Hint ve Doğu kültürlerine/edebiyatlarına yönelir. Balzac ile ilgili çalışmalar yaptığı dönemde çağdaş düşünce tarihinin kaynağı olarak gördüğü sosyalizm izler. Asya düşüncesi, Türk insanı, Türk aydını, Osmanlı gerçeği, İslam gerçeği üzerine düşündüğü ve yazdığı bu süreç sonrasında Dünya edebiyatı tarihi yazma projesini gerçekleştirmeyi hedefler. Asya-Avrupa hesaplaşması görüngüsündeki bu dönem çalışmalarında 150 yıldır *gölgeler aleminde* yaşayan, kopan, çözülüş yaşayan aydının trajedisini de yansıtır.

“Hayatını Türk irfanına adayan, münzevi ve mütecessis bir fikir işçisi” (Meriç, 1993a: 191) kimliğindeki Cemil Meriç, toplam 13 eserinde normların kıskacında parantezlenen evreni anlamak ve anlamlandırmak ister. 6 inceleme (Hint Edebiyatı-1964, Saint Simon-İlk Sosyolog/İlk Sosyalist-1967, Umrandan Uygarlığa-1974, Bir Dünyanın Eşiğinde-1976, Işık Doğudan Gelir-1984, Kültürden İrfana-1985); 2 deneme (Mağaradakiler-1978, Bu Ülke-1974); 2 günlük (Jurnal I-1992, Jurnal II-1994); diğer (Kırk Ambar-1980, Bir Faciannın Hikayesi-1981, Sosyoloji Notları ve Konferanslar-1993)] türlerindeki eserleri, düşünsel serüveninin belgeleridir. Zor çalışma koşulları ve yayımlatma sıkıntıları ile karşı karşıya kalan sanatkar, çağdaşlarıyla uyuşamaz; fikir, sanat ve siyaset kavgasının dışında kalmayı tercih eder; genel ruh hali yalnız ve tedirgindir. Bakış açısı ve düşünsel duruşu *yeni* olan düşünür, *sükut* suikasti ile mücadelesinde yenilmez, hatta daha da güçlenir.

Negatif Düşüşten Pozitif Düşüşe Açılan Parantez

“Belli bir seviyeye gelen insan için insanlık bir bütündür.”

Dünyaya doğmanın yetersizliğini farkedenden Cemil Meriç, kendi doğumunu gerçekleştirmek isteyen bireyin varolma mücadelesini deneyimler. Dünya içinde yaşamının varoluşsal soruları ve sorunları da beraberinde getirdiğinin ayırdındadır ve *olmak* sürecinin anlatımını tüm varlığı ile gerçekleştirir. *Olmak*, modernitenin parçaladığı bireyin varolmama ihtimali ile yüzleşme aşamasında varlığının farkına varması, ontolojik referans noktaları yaratması, sorumluluklarının bilincine ulaşarak dünya içinde doğmasıdır. Bu doğum, “varolmak değişmek, değişmek olgunlaşmak, olgunlaşmak ise kendini sonsuza kadar yaratmak(tır)” (Randall, 1999: 35). Aksi takdirde biyolojik ölümden önce tinsel yokoluş gerçekleşecektir ki bu da iç imkânların tükenmesi demektir. Bireyin bilinçdışı ve bilinç düzeyinde varoluşsal sorulara ce-

vapları bulunmadığında varlıksal güven içinde olması mümkün değildir. Çoğul benliklere bölünerek yaşanan bu değişim ve dönüşüm süreci, ikilemleri aşarak parçalanmadan birleşmeye, güçsüzlükten elde etmeye/kavuşmaya doğru bir gelişim izler.

Cemil Meriç, hem bireysel kimliği hem de edebî kimliğinde otantiktir; pozitif düşüş yaşar. Otantik, kökle ve kökenle bağlantısı olan, kendini gerçekleştirirken gücünü bir kaynaktan alan; bunu yaparken kopya çekmeyen, sahte olmayandır. Otantik olmak/otantikliği kurmak, düşünmeyi gerektiren sürecin içinde olmaktır. Herhangi bir yerde bulunan ve gidilip edinilecek bir nosyon olmayan bu yolculuk, gelenekle bağların kurulmasıyla yavaş yavaş ve kendi kendini var ederek ilerler. Özünü yaratmak adına bireyin kendini keşif aşamasını hazırlayan yapıcı düzlemdir. Otantik birey, kendisi olma yolunda ilk adım halindeki anlam arayışında eyleme dönüştürebildiği seçimlerde iradesini gösterir. Eyleme dönüşmeyen seçimlerde ise, otantik varoluşunu yeterince gerçekleştiremez. Yaşamın anlamına dönüşen bu arayışın boyutu, dışsal değil; içseldir.

Cemil Meriç'in titiz ve emin adımlarla ilerlediği hayatının anlamı ve özeti, kütüphanesidir/kitaplarıdır. O, fiziksel ve düşünsel uzamındaki potansiyeli bilme aşamasında, aydınlanma ile aynı anlama gelen *yazma*'ya çağrılır: "Yazma eylemi sayesinde, kendisiyle deneyimi yoğunlaşır" (Foucault, 1999: 42). Yazmak yaşamak ise; yazma eylemine çağrılan kişi, kendini bu çağrı sayesinde anlayarak var edecektir. Kitapları ve onlardaki karakterler ile kurduğu diyalog, yalın ve şiirsel üslubunun kaynağıdır. Görüntüde sataşan, tedirgin eden, rahatsız eden bu diyaloglaşan üslup, aslında hafızasını kaybeden/kaybetmek zorunda kalan nesilleri düşünmeye, gerçeği aramaya dönük derin çağrılar içerir; öneriler sunar; onlara sorumluluk yükler. Bu bakış açısı Türk kültürüne dolayısıyla Türkçeye yabancılaşmanın sebep, etki ve sonuçlarını; aydınların yabancılaşmasının ve aşağılık kompleksinin her alandaki yansımalarını; her türden kutuplaşmaların/kamplaşmaların zararlarını; gelecek neslin taklit/kopya ile oluşmamasının gerekliliğini konu ve tema olarak seçiminde etkilidir.

Cemil Meriç'in amacı, kendini, bizi, Türk insanını, Türk toplumunu, Türk aydınını, Türk düşüncesini Batının, ilmin, aklın ve imanın kılavuzluğunda tanımak ve anlamaktır. Onun eserlerinde sıkıştırılmış olarak inşa edilen felsefi düşünce şudur: Karanlıklar içinde yüzen ruhun maddeden arınarak aydınlığa yani özüne kavuşması. Yaşamın anlamı-

nı keşfetmeye çalışırken düşünsel dönüşümünün belgesi niteliğindeki eserlerinde bu çabayı önceler. Negatif düşüğe yani otantik olmayan/ yatay boyutlu bir yaşama takılı kalmaz; pozitif düşüğe yani varlığı anlamlandırmaya doğru kendine dönük yaratıcı düzleme yönelir. O, farkındalıklarının belirlediği keşif itkisi ile varolan hazır yaşamın anlamını bulma değil, kendi yaşamını bu yaşam içerisinde keşfetme eğilimindedir.

Temelinde idealizmin yer aldığı Cemil Meriç'in eserlerinde madde ile ruh bağıntısının öznel-nesnel, gerçek-gerçek dışı sarmalındaki gelişmelerini çözümlemenin karşılığı olan felsefi arka plan, kolaj ya da montaj değildir. O, materyalist düşünce sisteminden idealist felsefeye yönelir. Materyalist felsefeye göre "Ruhu yaratan maddedir, madde her ruhun dışında vardır ve bilim, deney yoluyla şeyleri tanımamıza olanak sağlar" (Politzer, 2012: 54). İdealist felsefeye göre "Ruh maddeyi yaratır, dünya bizim düşüncemiz dışında mevcut değildir, şeyleri yaratan bizim fikirlerimizdir" (Politzer, 2012: 48-49). Onun olumsuzlaması/tezi, insanın madde değil ruh olduğudur. Yadsıması/karşı tezi/antitezi nesnelleşen, sürüleşen, içgüdüleri ile yaşayan modern (!) topluluk ve bu topluluğun dejenere fertlerinin çözümlenemeyen ilişkilerinin tıkanması, açmaza dönüşmesidir. Yadsımanın yadsınması/sentezi ise, Doğu'nun yaratıcı öze/değerler dizgesine sahip olduğu ve ötelenen idealist düşünce sisteminin materyalist düşünceye egemen olacağıdır. İdealist felsefe, ahlakî ve felsefi olmak üzere iki yönlüdür. Ahlakî idealizm "insanın kendisini bir davaya, bir ülkeye adanması"; felsefi idealizm ise "dünyanın ruh ile açıklanmasını temel alan" (Politzer, 2012: 41) öğretilerdir. Ahlakî idealizmden felsefi idealizme doğru dikey ve yatay boyutlu olarak evrilen Cemil Meriç, kendileştirilemeyen yaşamın anlamsızlığının farkındadır; bu nedenle saçmalığına başkaldırır. Fiziksel değil; tinsel ve tepkisel olarak sorgulayan bir ayağına dönüşürken gündelik yaşamın farkındalığına ulaşarak kendilik değerlerinin, varoluşunun sancısını yaşar. Susmak ve konuşmak arasındaki kararsızlıkta korkuya kapılır; yalnızlığa kapanmayı tek çıkış olarak görür; bu durum labirente dönüşen yaşamındaki varlık sıkıntısının işaretidir. Boşlukları, bunalımları, boğuluşları, arayışları, düşünüşleri ile can çekişen imparatorluğun siyasî plandan düşünce planına anatomisi, okuyarak zenginleşen, kanatlanan bu Don Kişot'un özgün ve aykırı yaşamında somutlanır.

Yeni bir dünya inşası için mücadele eden Cemil Meriç için her şeyin ölçüsü 'insan'dır; o, insana inanır. Kendisini de insanlığın kaderinden

sorumlu görerek kalabalıkları aydınlatmak, yalanların maskesini yırtmak için mücadele eder. Çünkü aydın olmak için “önce insan olmak lazım”dır; insan ise mukaddesi/değerleri olan, konuşan, maruz kalmayan, seçendir. O, insanı eşya sayan, maddeleştiren her sisteme, her medeniyete şiddetle karşı çıkar. “Tanrı korkusunun yerini insan korkusunun aldığı” devrin insanını “bir makine, daha doğrusu makinenin bir parçası” olarak görür. Bu insanın parçalandığı, çözüldüğü için korktuğunu, yalnızlaştığını ileri sürer. Kelimelerle asalet arayışındaki Cemil Meriç, köklü bir medeniyet değişikliği yapmaya çalışan bir aydındır. Türklüğünden ve Müslümanlığından utanç duymadan tercihini kendinden/ait olduğu değerlerden yana kullanır: “Batılılaşmak bize ne kazandırıyor? Şahsiyetsizlik, erimek, yok olmak. Benimsediğimiz bir idam hükmüdür. Doğululaşmak diye bir şey tasavvur edebilir misiniz? Düşüncede, teknikte, tıpta, ilimde asırlarca ilerde olduğumuz halde. Medeniyetler birbirine indirgenemezdir. Batı benim anti-tezimdir. Ben Batı’yı yok etmek için, temessül etmek için savaşmışım” (Meriç, 1993b: 270).

Her Türk aydınının bir şeyci olduğu, bir şey olamadığı düzende o, nesillerin hayatını değiştiren bir kılavuz olur: “Aydın olmak için önce insan olmak lazım. İnsan mukaddesi olandır. İnsan hırlaşmaz, konuşur, maruz kalmaz, seçer. Aydın kendi kafasıyla düşünen, kendi gönlüyle hisseden kişi, aydını aydın yapan: Uyanık bir şuur, tetikte bir dikkat ve hakikatin bütününe kucaklamaya çalışan bir tecessüs” (Meriç, 1998: 453). Aydınlarla hitapla söyledikleri, beklentisinin çerçevesini işaret eder: “Ne gülüyorsun anlattığım senin hikayen!” (Meriç, 1997: 5). O, aydınının düşünmeyi meslek, düşünceyi mektep edinerek düşünsel kavgasının ateş hattında olması gerektiğini ifade eder. Aydınların cinayetine karşı savaş veren Cemil Meriç’e göre her cevap bir soru içindir; cevabın olduğu yerde soru vardır, soruyu türeten ise sorundur. “89’dan beri su alan gemi” (Meriç, 1992a: 135) olan Bu Ülke’de yaşanan manevî buhranın sebepleri, değerlerin aşınması, hatta yok olması; aydınların kendilerini halktan ayrı bir zümre görerek yadsınması; kültürel özden kopmanın ve geleneksel değerlerden utanmanın yaşanmasıdır: “Tanzimat’tan bu yana Türk aydınının alın yazısı iki kelimedede düğümleniyordu: Aldanmak ve aldatmak. Senaryoyu başkaları hazırlamıştı, biz sadece birer oyuncuyduk. Nesiller bir ütopyanın kurbanı olmuşlardı... Avrupa’yı tanımamak bir gaflet; Avrupa’yı tanıyan ülkesinden kopuyor. Bu lanet çemberinden nasıl kurtulacağız?” (Meriç, 1997: 323). Kaosa dönüşen düzen içinde sürü psikolojisi ile hareket eden değişmeyen değişmeyen aydınlar, toplumsal tahribat ile sonuçlanan süreçte

“devrin şuuru” (Meriç, 1992a: 19) olmayı başaramazlar ve sorumluluk almazlar. Kalıplarla algılayan bu kitle, “düşünmekte güçlük” (Sartre, 1965: 100) yaşar. Aydının aslî görevlerini derin ve görünenin arkasındaki dizgeyi hedefleme; değerlerin savunucusu hatta bekçisi olma; çözümlü kaçınılmaz ve zorunlu olgu olarak Batılılaşmayı görmeme; toplumsal yapının kendi şartlarına uygun düzenleme olarak sıralar. Bu aşamada “düşünen insanların”/aydının görevi ise, “bütün hakikatleri yoklamak, bütün yalanların maskesini yırtmak, kalabalığa doğruyu göstermek(tir)” (Meriç, 1992a: 19). O, “kesilen bir konuşmayı tekrar başlatmak, mezardakileri diriltmek kadar güç” (Meriç, 1992b: 370) olsa da kültürlerarası hiyerarşinin gerekli olduğunu söyleyerek aydınlarası diyalog çağrısı da yapar.

Cemil Meriç, bireysel ve edebî anlamda hep *arafa* tadır. Bir yandan içinde yaşadığı/ait olduğu toplumun kültürel değerlerini savunur; diğer yandan da topluma ayrık durur: “Benim trajedim şu birkaç satırda: Sevebileceklerim dilsiz, dilimi konuşanlarla konuşacak lakırdım yok. Yani dilimle, zevklerimle, heyecanlarımla, yarım ‘Büyük Doğu’ kadrosundanım. Düşüncelerimle, inançlarımla ‘Yön’e yakınım. Bu bir kopuş, parçalanış” (Meriç, 1992b: 362). Ahlak ve irade abidesi düşünürün dindarlıktan Türkçülüğe, Türkçülüğten ateizme, ateizmden sosyalizme, sosyalizmden derinleşen düşünce çilesinin özü, Bu Ülke’dir; tüm âlem ise bu tohumda gizlidir. “Her aydınlığı yangın sanıp söndürmeye koşan zavallı insanlara: Karanlığa o kadar alışmışsınız ki yıldızlar bile rahatsız ediyor sizi! Düşüncenin kuduz köpek gibi kovalandığı bu ülkede, düşünce adamı nasıl çıkar!” (Meriç, 1997: 280-281). Bilmenin kıyas etme ile mümkün olduğunu düşünen Cemil Meriç eserlerini Batılılaşma işgali ile muhafazakâr düşünüşün yokluğuna temellendirilen yabancılaştırma üzerine inşa eder. Ona göre Bu Ülke’nin en önemli sorunu, “kendi derisinden çıkmak, kendi mukaddeslerini inkar etmek(tir)” (Meriç, 1992a: 99). “Çağımız gelenekler değil, geleneğin kendisine düşman” (Meriç, 1986: 10) diyen düşünür, kendiliğin, otantik olanın, otantizmin, özgünlük arayışının, hiçbir şeyin gibisi olmamanın peşindedir. Çözüm ve dava, geleneği canlandırmaktır: “Dava, irfanımızı yeniden fethetmek, bugünü düne bağlamak, dünü bağlayan millî şuura sahip çıkmak, kültürden irfana dönmek” (Meriç, 1986: 392). Batı-Doğu sınırını maddî-manevî ayırımın izdüşümü halinde çizer. Kültür ve uygarlık sentezine olumlu bakmaz. “Kaypak, karanlık, müphem ve mazisiz” (Meriç, 1986: 392) bir kelime olarak nitelediği medeniyeti, olumlamaz; maddî medeniyetin kaynağı dediği rasyonelleşmeyi ise uğursuzluk ve şuurun

eşyalaşması olarak niteler. Bütünlüğü bozduğunu düşündüğü kültürü de olumlamayan Cemil Meriç, kavramın bu kelime ile sınırlanamayacak kadar otantik ve başka olduğunu ifade eder ve irfan'ın gerekliliğini vurgular: "İrfan, kendini tanımaktır" (Meriç, 1993b: 305). "Kültür, irfana göre katı, fakir ve tek buudlu. İrfan, insan yapan vasıfların bütünü. Yani hem ilim, hem iman, hem edep" (Meriç, 1986: 11). Kültür ve medeniyeti, "aynı bütünün iki parçası" (Meriç 1996: 86) olarak görür ve bu iki kavramı içtimaî hayat dediği ümranda bir araya getirir.

Mefhumları, ideolojileri, sloganları aydınlığa kavuşturmaya çalışan ve bir çağın vicdanı olma isteği içindeki Cemil Meriç, "kendi eşsiz benliğini bul(duğunda)" (Budak, 2000: 444), Dünya edebiyatı tarihinden Dünya düşünce tarihine geçiş yaşar: "Bir çağın vicdanı olmak isterdim. (..) İdrakimize vurulan zincirleri kırmak, yalanları yok etmek, Türk insanını Türk insanından ayıran bütün duvarları yıkmak isterdim. (..) [K]elimedenden, sevgiden bir köprü" (Meriç, 1997: 284). Düşünce adamı olarak sahnede kalırken Osmanlı aydınından Türk aydınına, Batılılaşmadan çağdaşlaşmaya, tarihten şimdiye, düşünceden edebiyata, İslamî düşünceden Marksizme, ideolojilerden anarşi, terör, anomiyeye, ansiklopedilerden Kitab-ı Mukaddes'e kanat açar. Onun cevaplanmamış soruları, 'biz'e yöneliktir; bizi anlamak için bozgununda fetih rüyaları görür. İnanç ve imanı esas kabul eder, medeniyetleri inancın eseri görür ve akla ilahî kaynaklar gösterir. Batı'nın ise, sadece teknik üstünlüğe sahip olduğuna dikkat çeken sanatkar, üretkendir. Edebiyat, tarih, felsefe, bilim, ahlak alanlarında araştırma ve tenkit çalışmaları yapar. Ufuk arayışının ürünü olan eserleri, derin bir gayya kuyusuna atılmış taşlar halindedir. O, zihinsel vatanı olarak gördüğü kimliğini bulmak için kolayı ve kısayı değil, zor ve uzun yolu seçer.

Yerleşik ve ezbere dayalı yargıların perspektifini aşarak ışığa ulaşmak, ışığı biriktirmek ve ışığı yaymak ister. "Ben putperest değilim, kitaba tapmıyorum: İçindeki ses, içindeki ışık, içindeki sevgi, içindeki ruh, içindeki çile, içindeki gözyaşı, içindeki tecrübe, içindeki Tanrı çekiyor beni" (Meriç, 1992a: 40). Doğu, Batı, medeniyet, kültür, akıl, insan, madde, milliyet, sosyalizm gibi kavramları irdeleyen Cemil Meriç, dili milletin kendisi, geçmişi, geleceği olarak görür. Her çalışmasına kavram tanımları ile başlayarak düşünsel yolculuğunun/düşüncesinin anahtarlarını sunar. Bu hikemî ve ironik nitelikli kavramsal üslup, analitikçi bir yazar olmasını olanaklı kılar.

Sonuç

"Düşünce, tezatlarıyla bir bütündür."

Cemil Meriç, Türk düşün dünyasının zirvelerindedir. Mensubu olduğu Doğu geleneğinin ve İslam felsefesinin iç dinamizmini, evrim süreçlerini, kırılma noktalarını, esnekliğini kurgusal düzlemde modern kültürün normları ile bütünleyen özgün bir sanatkârdır. Türk kültür tarihinin özgün sesi ve ulu kişilerinden olan düşünür, kendi olma mücadelemizin ayrıntılarını, değerler sistemimizin yapı taşlarını, yaşam-ölüm diyalektiğindeki varoluş mücadelemizin içsel kaynaklarını söze dönüştürür. Onun çağrısı, değerlerden gelen 'olması gerek sesi'ne duyarlı, ülküleştirilmiş öznelere yöneliktir.

Doğu insanının acılarını, sıkıntılarını, yaşam mücadelesini kendi varlığında deneyimleyen Cemil Meriç, toplumun içinde bulunduğu travmatik kırılma anlarında sağduyulu bir bilinç olarak kaosu aşmaya çalışır; kendine dönüş çağrısı yapar; kolektif ve kutsal bağıntısı ile özgürlük, farkındalık, seçim ve sorumluluk bağdaşımında öze dönüş olanaklarını sıralar. Doğu-Batı sentezindeki dengenin yaşamsal gerekliliğinin de göstergesi olan eserleri, 'yeni'den inşa ve doğum olanaklarını imleyen felsefi düşünme ve arayış ile temellendirilir. Eserlerinin ana matrisi, bireyin 'şey'ler dünyasından kurtularak kendilik dönüşümünü gerçekleştirmesidir.

KAYNAKLAR

- BUDAK, Selçuk (2000). *Psikoloji Sözlüğü*, İstanbul: Bilim ve Sanat Yayınları.
- FOUCAULT Michel, GUTMAN Huck, HUTTON Patrick H (1999). *Kendini Bilmek*, (Çev. Gül Çağalı Güven), İstanbul: Om Felsefe Yayınları.
- MERİÇ, Cemil (1986). *Kültürden İrfana*, İstanbul: İnsan Yayınları.
- MERİÇ, Cemil (1992a). *Bu Ülke*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- MERİÇ, Cemil (1992b). *Jurnal-I*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- MERİÇ, Cemil (1993a). *Jurnal-II*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- MERİÇ, Cemil (1993b). *Sosyoloji Notları ve Konferanslar*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- MERİÇ, Cemil (1996). *Umrandan Uygarlığa*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- MERİÇ, Cemil (1997). *Mağaradakiler*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- MERİÇ, Cemil (1998). *Kırk Ambar*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- POLİTZER, Georges (2012). *Felsefenin Başlangıç İlkeleri*, (Çev. Sevim Belli), Ankara: Sol Yayınları.

RANDALL, William L. (1999). *Bizi Biz Yapan Hikayeler-Kendimizi Yaratma Üzerine Bir Deneme*, (Çev. Şen Süer Kaya), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

SARTRE, J. Paul (1965). *Yabancı'nın Açıklaması ve Başka Denemeler*, (Çev. Bertan Onaran), İstanbul: De Yayınları.

CEMİL MERİÇ'TE ZİHİN EĞİTİMİ

Prof. Dr. Vefa TAŞDELEN

Yıldız Teknik Üniversitesi Eğitim Fakültesi

Eğitim Bilimleri Bölümü

vefa@yildiz.edu.tr

Giriş

Konuşmanın başlığı, ilk bakışta şaşırtıcı gelebilir zira Cemil Meriç'in eserlerinde eğitim ve öğretim konusunda herhangi bir başlığa rastlamak mümkün değildir. Kültür alanının pek çok konusu üzerinde ayrıntılı çalışmalar yapan bu devasa yazar, nedense eğitim konusuna pek ilgi duymaz. Söz gelimi; bu yönde başlıklar atmaz, içinde eğitim öğretim geçen cümleler kurmaz. Evrensel bir kültür kurumu olan üniversite konusunda bir çalışma yapmasını bekleyebilirdik. Bu, onun hem konu akışına hem de temalarına uygun düşerdi. Çalışmalarını tamamlayıcı, bütünleyici bir nitelik gösterirdi; ama o üniversite konusuna da ilgi göstermez, tabii *Jurnal'*in bir iki paragrafını saymazsak.

Acaba şöyle de düşünemez miyiz: Evet, Cemil Meriç eğitim-öğretim konusuna değinmez, eğitimden öğretimden söz etmez, içinde "eğitim-öğretim" geçen cümleler kurmaz; ancak onun bütün eserleri, baştan sona eğitime yönelik değil midir? Hayatını gençlerin zihinsel eğitimine adamamış mıdır? Eğitimden öğretimden söz etmemesi, onun düşünce sistemi, eser bütünlüğü içinde bu önemli konuya yer ayırmadığı, bu konuya ilgisiz ve duyarsız kaldığı anlamına gelir mi?

Bu çalışmada, Cemil Meriç'in eserlerinde "örtük" bir eğitim anlayışının bulunduğu varsayılacak, bu örtük eğitim anlayışının da: (1) öğretici tutum ve (2) bilgiyi işleyici/fikre dönüştürücü tutum, olmak üzere başlıca iki şekilde ortaya çıktığı hususu üzerinde durulacaktır.

1. Öğretici Tutum

"Eğitim Felsefesi" üzerine yapılan çalışmalarda, eğitimle felsefe arasında iki tür ilişkinin kurulduğu görülebilir: (1) Felsefenin kendisi zaten bir eğitimidir. (2) Filozoflar eğitim üzerine düşünmüşlerdir. Bu yaklaşım üzerinden hareketle, Cemil Meriç'in eğitimle olan ilgisini de kurabiliriz. O; tarih, kültür, medeniyet, irfan, din, sanat, edebiyat,

bilim, felsefe, sosyoloji, ideoloji, oryantalizm, ansiklopedi gibi kültür dünyasının onlarca konusu üzerinde çözümleyici çalışmalar yaparken sadece bir fikir üretiminde bulunmaz aynı zamanda eğitici bir tutum da sergiler. Yazılarının temelinde kültürü işleme, bilgiyi fikre dönüştürme yaklaşımı vardır; ancak bu eserlerde öncelikle “eğitici”, “öğretici”, “bilgilendirici” bir tutumun sergilendiğini de görebiliriz. Denilebilir ki Cemil Meriç, bir düşünür gibi konuşmadan önce bir eğitimci gibi konuşur ve eğitimci gibi konuşması, düşünür gibi konuşmasına zemin hazırlar.

İlk Çağ’dan günümüze kadar insanı; zihni, duyguları, ahlakı ve bedeni ile bir bütün olarak ele almak ve o şekilde eğitmek anlayışı söz konusu olmuştur. Bu anlayışın bir ürünü olarak zihin eğitimi, ahlak/duygu ve beden eğitimi yaklaşımları öne çıkmıştır. Platon, Aristoteles, Farabî, İbn Rüşd, İbn Haldun felsefeleri başta olmak üzere, çağdaş eğitim anlayışlarının öncü filozofları Comenius, Locke, Rousseau, Kant ve Spencer’da da bu üç eğitim biçimini görebiliriz. Amaç; ruhsal, bedensel ve zihinsel anlamda sağlıklı ve de ahenkli bireyler yetiştirebilmektir.

Cemil Meriç’e baktığımızda onun da bütün çabasının baştan sona zihnin eğitimi üzerinde odaklandığını söyleyebiliriz. Meriç, okuyucusuna iki şekilde etki eder: (1) Onu bilgilendirir, donatır ve geliştirir. (2) Bilgileri; birbiriyle ilişkilendirir, çözümler, bir bakış açısı etrafında fikre dönüştürür. Ancak burada ilginç bir husus vardır: Cemil Meriç, öğretici tutumunu, öncelikle kendi düşünce ve yorumlarını okuyucuya aktarmak için yapmaz, okuyucunun kendi fikrini oluşturmasına, kendi düşünce ve yorumuna ulaşabilmesine katkı sağlamak için yapar; bu şekilde okuyucudan kendi zihnini aktif hâle getirmesini, bilgiyi bizzat fikre dönüştürmesini ister. Böylece okuyucunun kendi bakış açısını bulmasına, kendi perspektifini oluşturmasına katkı sağlar ve okuru bu yönde yeterli hâle getirmeye çalışır: Sarsar, farkına vardırı, cesaretlendirir. Kendi zihnini inşa ederken okuyucunun da kendi zihnini inşa etmesine katkı sağlar. Böylece bilgiyi fikre dönüştürme sürecini okurla birlikte gerçekleştirir ve okurla kendi arasında canlı bir diyalog oluşturur. Sözlükler, ansiklopediler, lügatler, kamuslar, felsefenin ve edebiyatın klasikleri arasında bir arı gibi dolaşır dururken okuyucusunu da kendi seyrine ortak kılar. Bu şekilde kendi görüşünü sunmadan önce okuyucuyu donatır ve okuyucuya bu yönde fırsatlar sunar. Soruları, irdelemeleri, kuşkuları, sarsıcıdır. O, Sokrates gibi, öğrencisine hazır bilgiler sunmaz; onun kendi fikrini, kendi bakış açısını oluşturmasına katkı sağlar, ona bu konuda kılavuzluk yapar. Onun uçsuz bucaksız ir-

delemeleri, bir yazım ve araştırma metodu olduğu kadar ileri düzeyde bir eğitim metodudur da.

Cemil Meriç, hem öğrenci hem de bir öğretmen olarak eğitimin içinde bulunmuştur. *Jurnal'* de geçen hatıralarına baktığımızda öğrencilik anılarının daha açık ve değerli, hatta Cemil Meriç'i Cemil Meriç olmaya hazırlayan nüanslarla dolu olduğunu görürüz. İlkokulda, ortaokulda, özellikle de lisede aldığı eğitimin onun kendi yolunu çizmesinde önemli katkısının olduğunu söylemek gerekir. Elazığ'daki lise öğretmenliği, İstanbul'daki üniversite hocalığı deneyimleri, aynı derecede açık bir tablo ortaya koymaz. Onlardan söz ederken sanki son derece önemsiz şeylermiş gibi bir tavır takınır. Hatırlayabildiği şey; konulara ilgi duymayan, bilgiye kendini kapatmış öğrenciler, öğretememekten yorulmuş öğretmenler, sıkıntı dolu ders saatleri. Öğretmenlik anıları, ayrıntıları seçilemeyen bir harita koyar önümüze.

Bir eğitim faaliyeti; öğrenci, öğretmen ve program gibi temel öğelerden oluşur. Her eğitim anlayışı, bu unsurlardan birini öne çıkarır. Zihin eğitimi de öğretmeni ve programı merkezleştirir. Öğretmenin model ve örnek olma konumunu güçlendirir. Metin okumayı öne çıkarır. Akı, bedene ve duygulara egemen kılmayı ilke edinir. Cemil Meriç de eğitim denince öncelikle öğretmeni anlar. İyi öğretmen, her zaman için bir şanstır ve öğrencilerine sadece birkaç yıl değil ömür boyu ışık olur. Cemil Meriç, "genç bir tecessüs" olarak eğitim hayatı boyunca hep bu ışığı aramıştır. Görünen o ki ilk ve ortaokulda kendisine bu ışığı yeterince verecek bir kaynağa rastlayamamış, ancak yalnızlığı ve dışlanmışlığı kendisine kılavuz olmuştur. Tıpkı "Onlar bir arada, bense yapayalnızım." diyen Dostoyevski gibi, o da şöyle der: "Ben yalnızım. Babam hep çatık kaşlı, annem hep mızımız. Kasabanın çocukları hep korkunç. (...) Düşman bir çevrede ister istemez kitaplara kaçıyorum. (...) Yaşamak için kendime bir dünya inşa etmek zorundayım" (Meriç, 2008: 239). Onun hikâyesi, bu kaçışla başlar, tam olarak bir ömür boyu sürer ve kaçış giderek aşka dönüşür. Böylece içinde kendisine kılavuz olacak bir ışık belirir. O hayattan kitaplara kaçmış, gözlerinin ferisi sönse de bir daha oradan hiç dışarı çıkmamış, çıkmak istememiştir. Böylece kendi kendisinin öğretmeni olmuş, kendi yolunu aydınlatmaya çalışmıştır. Bu arayış, onun "isteyen, arayan, susayan" olarak tanımlandığı "talebe" kavramına verdiği anlamla bağdaşır.

Cemil Meriç, eğitim hayatını anlatırken öncelikle öğretmenlerinden söz eder: Memduh Selim, Lami Bey, Ali İlmî, Antuvan Efendi, Mösyö

Moity, Mesut Fani. Bütün bu hocalar, Cemil Meriç'i bir şekilde kendi kaderine doğru yönlendirmişlerdir. Cemil Meriç'in bu eğitim anlayışı içinde öğretmen; şahsiyetiyle, bilgisiyle, duruşuyla, hâl ve hareketleriyle bir modeldir. Başka bir deyişle eğitimin merkezindedir. Öğrenci, bu kişiden talep eden ve onu kendisine örnek alan talebe konumundadır. Bunun bir sonucu olarak "hoca"nın yerini "öğretmen" in, "talebe"nin yerini de "öğrenci"nin almasını pedagojik bulmaz. Şöyle der: "Hoca öğretmen oldu, talebe öğrenci. Öğretmen ne demek? Ne soğuk ne haysiyetsiz ne çirkin kelime. Hoca öğretmez, yetiştirir, aydınlatır, yaratır. Öğrenci ne demek? Talebe isteyendir; isteyen, arayan, susayan" (Meriç, 2014: 101).

Onun, pragmatist anlayışın aksine eğitim denildiğinde, piyasaya insan yetiştirmeyi anlamadığı açıktır. O, öncelikle zihnin ve kişiliğin olgunlaşmasına yönelik entelektüel bir eğitim modeli öngörür. Bu model içinde bireylerin zihinleri, akılları, düşünme yetileri eğitilmelidir. Kendilerini özerk (autonom) birey hâline getirecek zihinsel yetileri geliştirilmelidir. Bunun yolu da büyük eserlerle ve büyük şahsiyetlerle karşılaşmaktan geçer. Bunu Jurnal'deki anılarından anlayabiliriz. O, öğretmen derken kendi merak ve ilgisini yönlendirecek, kendisine örnek olacak bir bilge kişiliği anlar. Özellikle lise eğitiminde bu tür şahsiyetlerle karşılaşmış olduğunu söylemek zor değildir. Bütün bu hocaların sihirli dokunuşları Cemil Meriç'i Cemil Meriç yapmıştır; ama bu arada onun isteyen, arzu eden "mütecessis" doğasını da gözden kaçırmamak gerekir. Ona göre iyi eğitim; iyi öğrenci ve iyi hocanın buluşmasından doğan bir olgunlaşmayı, bir kıvamı ve harmoniyi ifade eder. Kendi başına öğretmen, kendi başına öğrenci ne yapabilir? İyi öğretmen önemlidir, ancak iyi öğrenci olabilmek de önemlidir. Bunu Cemil Meriç'in hikâyesinde görebiliriz. Verilen eğitimin ne kadar ve ne şekilde alınacağı, öğrencinin ilgisine, kapasitesine, isteğine ve arayışına bağlıdır. Bu da yeteneğin salt eğitime ve öğretime indirgenemeyen bir yanının olduğunu gösterir.

2. Bilgi ve Fikir

Meriç, bir arkeolog titizliği ile kavramların peşinden gider, onları araştırır, soruşturur; bir bakıma onun temel araştırma yöntemidir bu. Fransızcaya olan vukufiyeti, İngilizceye olan aşinalığı, Arapçaya olan ünsiyeti, ona kamuslar, sözlükler, kitaplar, felsefeler, dönemler arasında gidip gelme fırsatı vermiştir. Okuyucusuna da aynı yöntemi

kullanmasını, ana kaynaklara inmesini önerir. Denilebilir ki o, fikirleri kadar kullandığı kaynakları, kamusları, ansiklopedileri, sözlükleri de öne çıkarır, sesindeki özgüven biraz da kullandığı kaynaklara duyduğu güvenden kaynaklanır. Bu yönüyle entelektüel dünyanın teşhirini de gerçekleştirir. Ancak kendi başına kamuslar, sözlükler, ansiklopediler, önemli ve öncelikli değildir. Fikir söz konusu olduğunda onlar birer araç gereç konumundadır. Önemli olan kişinin kendi dünyasını kurabilmesi ve kendisine ait bir bakış açısı oluşturabilmesidir.

Cemil Meriç, yalnız bilgi vermez, bilgi kaynaklarını da tanıtır. Yalnız araştırmasını sunmaz, bir araştırmanın nasıl yapılacağını, nasıl bir yöntem izleneceğini de gösterir. Kaynaklara nasıl ulaşılabileceğini, bilgilerin nerelerden devşirileceğini, nasıl sentezleneceğini, nasıl fikir hâline getirileceğini, nasıl yorumlanacağını, nasıl sunulacağını da gösterir. Ve belki de en önemlisi, bütün bunların bir bakış açısı, bir dünya görüşü olmadan yapılamayacağını da gösterir. Kendisini, "hayatını Türk irfanına adayan münzevi ve mütecessis bir fikir işçisi" olarak tanımlaması, entelektüel hayatta kendisini en çok meşgul eden konu hakkında bir kanaate ulaştığını gösterir. Bu önemli bir noktadır ve bu dünyanın kendisiyle anlaşıldığı, belirli bir geleneğin, belirli bir tarihsel, kültürel değerlerin ürünü olan "hermeneutik daire"ye işaret eder. Hem kendisinin bir hermeneutik dairesi, bir perspektifi vardır hem de okuyucusuna, temel bir sorun olarak kendi bakış açısının ne olduğunu sorar. Aksi hâlde bu bakış açısı olmadan/oluşmadan, bilginin elementleri ayrı ayrı kalacak, bir senteze ulaşmayacak, ortaya kendine özgü bir fikir çalışması çıkmayacak, bilgi ve kültür "temellük" etmeyecektir. O, bir gelenek üzerinde bulunmanın, bir bakış açısına sahip olmanın önemi vurgu yapar. Bu, anlamanın, bilmenin ve yorumlamanın ilk koşuludur. "Kendimizi tanımak, irfanın varabileceği en yüksek merhale." derken tarihsel, kültürel ve geleneksel çerçevenin, düşüncelerin, bilgilerin ve anlayışların oluşumuna yaptığı katkıya dikkat çeker (Meriç, 2008: 344). Cemil Meriç, yaptığı çalışmalarla, bu hermeneutik dairenin küçücük bir çerçeve olmadığını, giderek dünya kültürüne açılan geniş bir pencere olduğunu da gösterir. Öyle ki, bu bakış açısı, Mevlâna'nın pergel metaforunda ortaya çıktığı üzere, bir yandan insanlığın evrensel birikimini kucaklarken öte yandan bu birikimi anlayacak, anlamlandıracak, yorumlayacak, bilgi ve düşünceye dönüştürecek bir bakış açısı ortaya koyar. Bu perspektif, zihin eğitimindeki olgunlaşmanın en ileri ifadesidir.

Sonuç

Cemil Meriç'in üzerinde odaklandığı sorun nedir? Neyi araştırmakta, hangi sorun etrafında merkezleşmekte, hangi sorunun peşinden gitmektedir? Düşüncelerinin ana eksenidir? Bu sorulara kolayca cevap vermek mümkün değildir. Ve belki bunun kolayca verilecek bir cevabı da yoktur. En yakın cevap şu olabilir: O; kelimeleri, kavramları, düşünceleri kazarken, pek çok filozofun, düşünürün, sanatçı ve edebiyatçının yaptığı gibi en çok da kendini, kendi içini kazmaktadır. Kendini aramakta, kendini araştırmaktadır.

Tabii, dolaylı olarak değil de doğrudan eğitim üzerine yazmış ve düşünmüş olsaydı bu bir eğitim araştırmacısı için çok değerli olabilirdi. Ama şu da söylenebilir: Eğitim üzerine düşünmek için ille de "eğitim" demeye gerek yoktur. Kültür üzerine düşünmek de irfan üzerine düşünmek de ümran üzerine düşünmek de Doğu ve Batı üzerine düşünmek de kültür ve medeniyet üzerine düşünmek de eğitim üzerine düşündürmektir. Bu açıdan bakıldığında Cemil Meriç'in her bir eseri, tekrar tekrar okunabilecek bir eğitim klasiğidir. O, bütün bu devasa çabasıyla öncelikle bizi bize sorar: Kim olduğumuzu, nereden gelip nereye gittiğimizi sorar ve bu konuda bir bilinç oluşturur. Kendi bilgimiz ile ön yargılarımızı sorgulamaya ve aşmaya, bu şekilde kendi bakış açımızı bulmaya davet eder. Bu da Yunus'un işaret ettiği üzere, "gerçek bilgi", "gerçek ilim" dir.

KAYNAKLAR

MERİÇ, Cemil (1986). *Kültürden İrfana*, İstanbul: İnsan Yayınları.

MERİÇ, Cemil (1992). *Jurnal 1*, İstanbul: İletişim Yayınları.

MERİÇ, Cemil (2008). *Jurnal 2*, İstanbul: İletişim Yayınları.

MERİÇ, Cemil (2014). *Bu Ülke*, İstanbul: İletişim Yayınları.

CEMİL MERİÇ'İN "AYDIN" ANLAYIŞI

Yrd. Doç. Dr. Mehmet OKUTAN

Karadeniz Teknik Üniversitesi Fatih Eğitim Fakültesi

Eğitim Bilimleri Bölümü

mehmetokutan@ktu.edu.tr

Giriş

Aydın olmanın anlamı, hep karıştırılmıştır. Bu terim, kimi zaman "elit tabaka" kimi zaman da "okumuş" veya "mürekkep yalamış" kişi ya da kişiler olarak anlaşılmıştır. Ama aydın kimdir? Aydının işlevi nedir? Aydın hangi misyonla toplum içinde kendini var etmektedir? Bu soruların cevapları çoğu kez muğlak sözler olarak ortada kalmıştır.

Beyaz Zambaklar Ülkesinde adlı kitabın aydını anlatan bir bölümünde özetle şunlar yer alıyor: Aydın olmak demek, moda-ya uygun elbise, şapka giymek ve kolalı elbise giyinmek demek değildir. Aydın kesim, halkın beyni konumundadır. Halkımız sizi (aydınları), iyi bir eğitim aldıktan sonra, yüksek bir gelir elde edesiniz, geceleri eğlenesiniz diye o konuma getirmemiştir. Böyle olanlar gerçek aydın olamazlar. Onlar yozlaşmışlardır. Eğitim almış olanların tümü, millî düşüncüyü geliştirmeye, millî ruhu uyandırmaya, millî iradeyi güçlendirmeye mecburdurlar. Köylülere, işçilere, halkın alt kesimlerine nasıl daha iyi bir konuma yükselceklerini öğretiniz. Kendi aranızda ve halk ile ilişkilerinizde yol gösterici olunuz. Unutmayınız ki, halkın cehaleti, kabalığı, alkol düşkünlüğü, hastalıklı oluşu, sefaleti, kötü ahlâklı oluşu, bütün bunların hepsi, sizin (aydınlar) kendi utancınız ve suçunuzdur (Petrov).

Bu örnekte görüldüğü gibi, "aydın" kavramı her zaman yanlış anlaşıl-mış ve yanlış anlaşılmaya da devam ediyor. Bu durum ülkemiz için de aynıyla vakidir. Toplumlari yönlendiren, toplumların kaderlerini tayin etme mevkiinde olan aydınların önemi, çoğu zaman kendilerinden menkul, maalesef. Böyle olduğu için "aydın"ların vasıfları kendilerine göre şekillenir.

Aydın kimdir? Sözlüklerde aydın şöyle tarif ediliyor: "Rolleri bilgiyi geliştirip yaygınlaştırmak ve kendi toplumlarının değerlerini ifade etmekte olan kişidir" (SBA, 1990).

Ali Şeriati de aydın için şunları kaleme alıyor: Bir aydın olmak, dünya

görüşünde resmî görüşten bir dereceye kadar bağımsız olmak demektir. Aydın, içinde bulunduğu tarihsel ve toplumsal mekânda kendi insani konumunun bilincinde olandır. Aydın özbilinç ve sorumluluk taşıyandır. Onların en büyük sorumluluk ve hedefi, insan kitlesine büyük ilâhî emaneti -yani özbilinci- kazandırmaktır (Şeriati, 2015: 58-60). Aydını açıklamaya devam eden Şeriati şöyle diyor: Aydın hakikatleri gösterir. Bilgin, "Bu böyledir." der; aydın, "Bu böyle olmamalıdır." der. Aydın yolu gösterir, yolculuğa çağırır ve yolculuğun varış noktasını gösterir. Aydın öz bakımından, zorunlu olarak zulmeti ve zalimi reddeder. Çünkü bilim güçtür; aydınlık ise ışık (Şeriati, 2015: 62).

İsmet Özel de aydın için şunları kaydediyor: "Bugün içinde yaşadığımız toplumda kendini aydın sayanların büyük bir kesimi, aynı zamanda kendini Müslümanlıkla bağlantısız sayan insanlardır (Özel, 2000: 96). Özel, devamında şöyle söylüyor: "Aydın kelimesinin anlamına bağlı kalırsak aydınlanmış olması gerekir. Nesi aydınlanmış? Zihni aydınlanmış. Batı bunu daha çok dinin hükümlerinden kopma, kilisenin baskısından, dogmalarından ve karanlığından uzaklaşma şeklinde anladı. Güçlü olan Batı'nın isteklerini, en kolay kabul ettikleri için Türkiye'de hâkimiyet sağladılar. İçinde yaşadığı toplum ve yeryüzündeki insanın mevcudiyeti konusundaki tutumu tutarlı bilgilere, görüşlere sahip olan insana, aydın diyorum. Oysa bugün Türkiye'de yaşayan çok kimse, kendisine empoze edilmiş olan bilgileri esas saydığı için aydın kabul ediliyor (Özel, 2000: 96).

Cemil Meriç'in Aydın Anlayışı

Cemil Meriç, her alanda olduğu gibi aydını anlamada da kendine özgü ve gerçekçi bir düşünce yaklaşımı ortaya koyar. Özellikle "Kırk Ambar" da Türk aydını ile ilgili ilginç ve gerçekçi değerlendirmeler yapar. Meriç, Türk aydını için şöyle der: "Aydın, insanından kopmuş; kendini tanımıyor, dünyayı da. Aydın olmak için önce insan olmak lazım. İnsan mukaddesi olandır. İnsan hırlaşmaz, konuşur. Maruz kalmaz, seçer. Aydın kendi kafasıyla düşünen, kendi gönlüyle hisseden kişidir. Aydını yapan uyanık bir şuur, tetikte bir dikkat ve hakikatin bütününe kucaklamaya çalışan bir tecessüs (Meriç, 1980: 452-453). Burada ifade edilenlerden yola çıkıp Meriç'in Türk aydınında gördüğü eksiklikler üzerinde söz söylenebilir. Türk aydını insanından kopmuş, yani yabancılaşmıştır. Bu gerçeği Yakup Kadri Karaosmanoğlu'nun "Yaban"ında açıkça görmekteyiz. Türk aydını, kendi insanına yaban-

cılaşmış ve kendi insanını “yaban” olarak telakki eder hâle gelmiştir. Aydın olmak için önce insan olmak lazım. İnsan olmak demek mukaddesi olan demektir. Bu ifade ile Türk aydınının mukaddesi olmadığına vurgu yapılmaktadır. Türk aydınının kendi toplumunun insanı ile konuşmadığını ifade eden Meriç, Türk aydınının aynı zamanda seçim yapamadığını, Batı’yı aynen taklit ettiğini ifade ediyor. Türk aydınının kendi kafasıyla düşünmediğini, kendi gönlüyle hissetmediğini ifade eden Meriç, Türk aydınının Batı’nın kötü bir taklitçisi olduğunun altını çiziyor. Bu psikolojide bir aydının uyanık bir şuur ve tetikte bir dikkat örneği olamayacağını ifade eden Meriç, Türk aydınının hakikati kucaklamaya çalışan bir tecessüs olmadığını da ifade ediyor.

Cemil Meriç, Türk aydınına anlatmaya devam ederek şu soruyu soruyor: Bir asır öncesine uzanabilecek kaç üniversite hocamız var? Ve devam ediyor: Elli yıllık maziyle tefekkür de olmaz, medeniyet de (Meriç, 1980: 453). Bir düşünce geleneğinden mahrum Türk aydınının tefekkür edebilmesi nasıl mümkün olabilir? Cemil Meriç, Türk aydınının başlıca derdini şöyle ifade ediyor: “Türk aydınının başlıca derdi, bir düşünce geleneğinden mahrum olmaktır” (Meriç, 1983: 102).

Batı’nın yani Avrupa’nın Tanzimat’tan beri Türk aydınında mukaddesi öldürmek emelini kovaladığını söyleyen Meriç (Meriç, 2004: 174), öldürülmek istenen mukaddesin İslâmiyet olduğunu vurguluyor. Avrupa’nın tahrip ameliyesinde özellikle aydınlar kesiminde, tam bir başarıya ulaştığını (Meriç, 2004: 174) ifade eden Meriç, ithal malı ideolojilerin aydınımızın tekelinde olduğuna işaret ediyor. Türk aydını, bütün zorlukları ithal malı ideolojiler, yani “izm”lerle çözer. Türk aydını, bütün meçhullerini de bu “izm”lerle çözer. İslâmiyet halk tabakalarının kültürüdür; bu sözde dünyevi kültür ise aydınların dinidir (Meriç, 2004: 176). Buradan, Türk aydınının kendi kültürü olan İslâmiyet yerine, Batı’nın dünyevî kültürünü din olarak telakki ettiğini anlıyoruz. Cemil Meriç, çok da haksız değil. Çünkü aydın diye tanımlanan insan tipimizde, Türk gibi düşünmek ve yaşamak yerine Batılı gibi düşünmek ve yaşamak felsefesi egemendir.

Her ülkenin, her çağın, her sınıfın, her ideolojinin entelektüel anlayışı başka. Dünyaca kabul edilmiş bir entelektüel kıstası yok dense yanlış olmaz. Sağın temsilcileri için entelektüel, ya karışıklık çıkarmaktan hoşlanan, huysuz, hırçın, ukala bir deklase (değersiz kişi) ya da vekâletnamesi olmayan bir avukat. Şarkı söyleyeceğine bildiriler imzalayan ağustos böceği, yahut heyecansız, suya sabuna dokunmayan bir

bilgi uzmanıdır (Meriç, 1978: 390-391). Bilim üreteceğine bildirilere imza atan akademisyenler, Cemil Meriç'i haklı çıkarır gibidir. Bilim adamlarımız, ne kadar Türkçe düşünüp üretiyor ve kendi kültürünün gerektiği gibi yaşamayı bir felsefe olarak kabul ediyor? Bu sorunun cevabı Meriç'i haklı çıkaracak türden olsa gerek.

Sol, aydına bazen dost, bazen düşman. Daha doğrusu entelektüel, kendilerinden olmak şartıyla alkışlanmaya layıktır. Esasen entelektüelin sağı olmaz. Entelektüel, yükselen bir sınıfın şuurudur. Yani bir devrimcidir. Ayırıcı vasfı tenkit (Meriç, 1978: 390-391).

Meriç, aydın için şöyle bir taslak çiziyor (Meriç, 1987: 390-391): (1) Entelektüel zamanın irfanına sahip olacak. Ülkesinin dilini, edebiyatını, tarihini bilecek, dünyadaki belli başlı düşünce akımlarına yabancı olmayacaktır. (2) Peşin hükümlere iltifat etmeyecek, olayları kendi kafası ile inceleyip değerlendirecektir.

Başlıca vasıfları dürüst, uyanık ve cesur olmaktır. Yani bir bilgi hamalı değildir, aydın. Hakikat uğruna her savaşı göze alan bağımsız bir mücahit, aydın. Entelektüel, tariflere hapsedilemez. O nedenle aydın tanımında anlaşmakta güçlük çekiyoruz. Kimine göre aydın olan birisi, başka birine göre aydın olmayabiliyor. Çünkü aydın kavramı tariflere sığmıyor.

Türk aydınının dünyadaki belli başlı düşünce akımlarına yabancı olduğu, ülkesini, edebiyatını ve tarihini bilmediğini ifade eden Meriç, çok da haksız değil.

Türk aydınının 1930'lara kadar insanlığın komedyasından habersiz yaşadığını (Meriç, 1987: 447) anlatan Meriç, Tanzimat'tan bu yana Türk aydınının alın yazısında iki kelimenin düğümlendiğini ifade ediyor. Bu iki kelime, "aldanmak" ve "aldatmak"tır. Senaryoyu başkaları hazırlamıştı. Biz (aydınlar) sadece birer oyuncuyduk. Avrupa'yı tanımamak gaflet, Avrupa'yı tanıyan, ülkesinden kopuyor. Oysa yığın Avrupalılaşıırken aydınlar Türkleşmeli (Meriç, 1987: 449). Türk aydınının Türkleşmesi gerektiğini ileri süren Meriç, Türk aydınının Türkçe düşünmediğine inanıyor. Cemil Meriç'in yazdıklarından, Türk aydınının Türkleşmesinin, aydının ülkesini, edebiyatını ve tarihini bilmek anlamına geldiğini anlıyoruz. Aydın sadece oyuncu olacak kadar küçülemez. Aydın basit bir Batı taklitçisi olması, onun aydın olmadığının en önemli göstergesidir.

Cemil Meriç bir Türk aydını olarak, yapmak istedikleri ile ilgili de şunları yazdı: "Bir çağın vicdanı olmak isterdim. Bir çağın, daha doğrusu bir ülkenin, idrakimize vurulan zincirleri kırmak, yalanları yok etmek,

Türk insanını Türk insanından ayıran bütün duvarları yıkmak isterdim" (Meriç, 1987: 451). Türk aydınının, bir çağın vicdanı olması gerektiğinin altını çiziyor. Buna göre, Türkiye'nin idrakine vurulmuş zincirleri kırmak, yalanları yok etmek, en önemlisi de Türk aydınını, Türk insanından ayıran bütün duvarları yıkmak, gerçek aydınının misyonu olmalıdır.

Muhteşem bir maziyi, daha muhteşem bir istikbale bağlayacak köprü olmak isterdim, kelimededen, sevgiden bir köprü. Sanat düşüncenin, düşünce mukaddeslerin emrinde olmalı. Hakikat mukaddeslerin mukaddesi... Hakikat ve sevgi (Meriç, 1987: 451). Türk aydını, muhteşem bir maziyi, muhteşem bir istikbale bağlayacak köprü olmalıdır. Bu köprü, kelimededen ve sevgiden bir köprü... Sanatı düşüncenin ve mukaddeslerin emrine vermeyen aydınının Türk aydını olamayacağını söyleyen Meriç, Türk aydınının çok da meşgul olmadığı "hakikat" üzerinde önemle durur.

Meriç, bir aydın olarak yapmak istediklerine şöyle devam ediyor: Türk-İslam medeniyeti ahlaka, feragat dayanan bir medeniyet ve ben bu mazlum medeniyetin sesi olmak istiyorum. Korumak istediğim şaheser, insanın kendisi. Tarihine vecdle eğildiğim bu büyük, bu gerçek, bu mert insanı Osmanlı yaratmış ve yaşatmış. Kendini tanımak, irfanın ilk merhalesi. Düşünenin, yani aydınının görevi; insanından kopan, tarihini unutan ve yolunu şaşırان aydınları irşada çalışmak, kızmadan, usanmadan irşad (Meriç, 1987: 451-452). Burada da Cemil Meriç, Türk aydınının irşada ihtiyacı olduğuna vurgu yapmaktadır. Türk aydınının tarihini unuttuğunu, yolunu şaşırıldığını tespit eden Meriç'in, kızmadan, usanmadan Türk aydınını irşad etmek gibi bir misyonun sahibi olmak istediğini görmekteyiz.

Sonuç

Gerçek bir Türk aydını olan Cemil Meriç, Türkiye'de aydın geçinenlerin kendi kültüründen ve insanından kopmuş olduğunu, bu tür aydınların öncelikle insan olmaları gerektiğine vurgu yapıyor.

Türk aydını kendi kafası ile Türkçe düşünmeli ve kendi gönlüyle hissetmelidir. Meriç'e göre, Türk aydını, Tanzimat'tan beri aydın geçinenler, hep Batı kafası ile düşünmüş, başkasının gönlü ile hissetmiştir. Bu da aydını aydın olmaktan uzaklaştırmıştır. Gerçek aydın uyanık bir şuur, tetikte bir dikkat ve hakikatin mutlak bütününe kucaklamaya çalışan bir tecessüs olmalıdır. Günümüz aydınının mutlak hakikatle

alışverişinin olmadığını söyleyen Meriç, aydınının bu hüviyetiyle Türk aydını olamayacağını altını çiziyor.

Üniversite hocalarımızın bile bir asır öncesine uzanamadıklarına dikkat çeken Meriç, elli yıllık mazi ile ne tefekkür ne de medeniyet olabileceğini vurguluyor.

Türk aydını, Tanzimat'tan beri Avrupa'nın ideolojilerini tercüme etmekle meşguldür. Bu durum, Türk aydınının Tanzimat'tan beri bir taklit içerisinde düşünmeye çalıştığına işaret etmektedir.

Tanzimat'tan beri Avrupa'nın yürürlüğe koyduğu tahrip ameliyesi, en çok da aydınlar arasında başarıya ulaşmıştır. İthal edilen "izm"ler, aydınımızın tekelinde bulunmakta, bu ideolojilerin dayattığı mutlak hakikatin dışındaki bütün bilgiler, aydınlar tarafından topluma dayatılmaktadır. Türk aydını, bütün zorluklarını ithal malı ideolojilerle çözmekte ve bütün meçhulleri onlarla aydınlatmaktadır. Bu hâliyle Türk aydınının en belirgin özelliği, kendi toplumuna, kendi insanına yabancı kalmasıdır. İslamiyet halkın kültürü olmasına karşılık, bu aydınların dini, sözde Batılı dünyevî kültür olarak karşımıza çıkmaktadır.

Cemil Meriç, Türk aydını ile ilgili tespitlerini yaparken, öncelikle aydınlarda gördüğü yanlışları belirliyor, daha sonra da aydının Türk aydını olabilmesi için gerekli şartlar üzerinde kafa yoruyor.

Meriç, Türk aydınında olması gereken özellikleri iki başlıkta özetliyor: Birincisi; aydın zamanın irfanına sahip olacak, ülkesinin dilini, edebiyatını, tarihini bilecek, dünyadaki belli başlı düşünce akımlarına yabancı olmayacaktır. Bu anlatım Mevlana'nın pergel metaforuna benziyor. Mevlana, "Ben pergele benzerim, bir ayağım İslam kültür ve medeniyeti üzerinde sabit durur, diğer ayağımla bütün dünyayı dolaşır, bulduğum hikmetleri kendi kültürüme sentez yaparım." diyor. Meriç'in bu ifadeleri de aynı düşüncenin ürünü gibi durmaktadır.

Türk aydınının özelliklerinden ikincisi de şu: Türk aydını peşin hükümlere iltifat etmeyecek, olayları kendi kafası ile inceleyip değerlendirecektir. Bu özellikleri taşıyan aydının dürüst, uyanık ve cesur olma zorunluluğu olduğunun da altını çiziyor. Aydın, bir bilgi hamalı değil, hakikat uğruna savaşı göze alan bağımsız bir mücahittir.

KAYNAKLAR

Heyet, (1983). *İnanmış Aydınların Problemleri*, Ankara: Mayaş Yayınları.

MERİÇ, Cemil (1978). *Mağaradakiler*, İstanbul: Ötügen Neşriyat.

MERİÇ, Cemil (1980). *Kırk Ambar*, İstanbul: Ötüken Neşriyat.

MERİÇ, Cemil (2004). *Bu Ülke*, İstanbul: İletişim Yayınları.

ÖZEL, İsmet (2000). *Sorulunca Söylenen*, İstanbul: Şule Yayınları.

PETROV, Grigory (2009). *Beyaz Zambaklar Ülkesinde*, Trabzon: Trabzon Valiliği Kültür Yayınları.

(SBA) *Sosyal Bilimler Ansiklopedisi* (1990). İstanbul: Risale Yayınları.

ŞERİATİ, Ali (2015). *Aydın*, (Çev. Ejder Okumuş, Hicabi Kırlangıç, Murat Demirkol), İstanbul: Fecr Yayınları.

CEMİL MERİÇ VE TASAVVUF

Doç. Dr. Selami ŞİMŞEK

Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Temel İslam Bilimleri Bölümü

selamisimsek@gumushane.edu.tr

Giriş

Son dönemde yetişmiş ilim ve irfan adamlarımızdan birçoğunun tasavvufla doğrudan yahut dolaylı olarak irtibatlı bulunduğu malumdur. Mehmed Âkif gibi tasavvufla dolaylı olarak irtibatı bulunan münevverlerimiz olduğu gibi Nurettin Topçu ve Necip Fâzıl gibi doğrudan tasavvufla irtibatlı olan, onunla hemhâl olan mütefekkirlerimiz de vardır. Nitekim Âkif'in Mevlevîlik kültüründen oldukça beslendiğini, Melâmî neşveye yakın durduğunu, Topçu'nun Nakşî-Hâlidî şeyhi Abdülaziz Bekkine'ye ve Necip Fâzıl'ın Abdülhakim Arvasî'ye müntesip olduğunu biliyoruz.

İşte son dönemde yetişmiş olan düşünce adamlarından biri olan Cemil Meriç de bunlardan ilk gruba dâhildir, yani tasavvufla dolaylı olarak ilgilenenlerdendir. Cemil Meriç'in tasavvufla irtibatı konusunda "Cemil Meriç'te Tasavvuf Üzerine Bölük Pörçük Notlar" başlıklı bir yazı kaleme almış olan Yusuf Turan Günaydın, her ne kadar "İçinde doğup büyüdüğü cemiyetin şuuraltında bulunan tasavvufi öğeler zaman zaman düşündüklerinde ve dolayısıyla da yazdıklarında tezahür ederse de bu, onda tasavvuf konularına ilgi katına ulaşmaz." (Günaydın, 2010: 157) dese de esasen Meriç'in kişiliği tasavvufla özellikle mistisizme yakındır. Şöyle ki Necip Fâzıl'ın "Allah'ın, iç gözü daha iyi görsün diye dış gözünü kapadığı gerçek ve sahici münevver" diye tanıttığı Cemil Meriç esas itibarıyla münzevi bir tabiata sahiptir: "Kimim ben? Hayatını Türk irfanına adayan, münzevi ve mütecessis bir fikir işçisi" (Meriç, 2011a: 189). "Bölünen bir tarihi birleştirmek münzevi bir yazarın harcı mı?" (Meriç, 2010b: 539).

Sonra Meriç, "yogi" hakkında bilgi verirken mistik bir terbiyenin her işin başı olduğunu, ferdin tek başına görünmeyen bir göbek bağı ile kâinata bağlı bulunduğunu ve onun manevî değerlerini besleyen bu usare olduğunu belirtmektedir (Meriç, 2009b: 312).

Meriç'e göre dinî ve mistik tesellilerden mahrum olanlar kendilerini

kahredici bir ikilemin karşısında bulurlar ki bunlar da sersemlemek, kendini unutmak, oyalanmak, düşüncelerinin alevini alkolde, kumarda, geçici zevklerde söndürmek, yabanileşmek, hayvanlaşmak, bitkileşmek ya da boyut kazanmak, çoğalmak, müthiş bir aşk ve seziş gayretiyle bir ordu olmaktır (Meriç, 2009b: 43).

Esasen Meriç, "Miskinler Tekkesi" olarak nitelendirdiği fildişi kulenin dışında bir aydın olmak isterken olamamış ve fildişi kuleye sığınmak zorunda kalarak yıllar yılı bu kulede yalnızlığın nöbetini tutmuş, âdetta "Miskinler Tekkesi" dervişi kesilmiştir (Meriç, 2009a: 13-17-44).

Ayrıca bir soruşturmaya verdiği cevaptan da Cemil Meriç'in tasavvufî eğitimi ve müşid sahibi olmayı önemseydiği anlaşılmaktadır. Nitekim Büyük Doğu çevresinde gerçekleştirilen bir soruşturmaya verdiği cevapta Necip Fazıl'dan söz ederken şöyle demiştir: "Necip Fâzıl değerli bir şairdir. Çok güzel konuşur. Terbiyeden de geçmiştir. Piri vardı, o zaman Abdülhakim Arvasî... Onun tesiri altında kalmıştır. Ve onu tanıdıktan sonra zaten kendini bulmuştur" (akt. Günaydın, 2010: 201).

Hâl böyle iken Meriç, *Bu Ülke* adlı eserinde "... Ben, herhangi bir tarikatın sözcüsü değilim. Yani, ilân edilecek hazır bir formülüm yok. Derslerimde de, konuşmalarımda da tekrarladığım ve darağacına kadar tekrarlayacağım tek hakikat: her düşünceye saygı (Meriç, 2009b: 357) diyerek herhangi bir tarikatın sözcüsü olmadığını belirtmişse de bir tarikata mensubiyetini yahut tasavvufa yakınlığını reddetmiş değildir.

Cemil Meriç'in eserlerine baktığımızda onun tasavvufî ile ilgili olarak yaklaşımlarını dört başlıkta toplamak mümkündür: İlki tasavvufun tarifi, kaynağı ve tarihi; ikincisi bazı tasavvufî kavramların açıklanması, üçüncüsü bazı tarikatlar ve tasavvuf zümreleri, dördüncü ise bazı mutasavvıflara ilişkindir. Şimdi bu başlıkları sırası ile ele almaya çalışalım.

1. Cemil Meriç'in Tasavvufun Tarifi, Kaynağı ve Tarihine İlişkin Yaklaşımları

Zühd, güzel ahlâk, kalp temizliği, nefsi tezkiye, istikamet, Allah'a tam teslimiyet, Hakk'a vuslat, İslam'ın ruh hayatı, bâtın ilmi ve havâssa ait ledün ilmi olarak tanımlanan tasavvuf (Yılmaz, 2007: 34), Meriç'e göre, efendilik, nefse hâkimiyet ve mukaddesata hürmet anlamında bir hümanizmdir: "Humanites" edep, efendilik, nefse hâkimiyet, mukaddese saygı ise İslamiyet ve bilhassa tasavvuf "humanites"nin ta kendisi" (Meriç, 2010a: 92). Yine ona göre aklın kavrayamadığı hakikatlere, tasavvuf ve vahiy yolu ile erişilebilir (Meriç, 2011c: 155).

Kur'ân ve sünnet temellerine dayanan İslam tasavvufunun kaynağı hakkında oryantalistler ve bazı Müslüman âlimler daha çok İran, Hint-Budist, Yeni Eflatuncu anlayış ve İbranî-Hristiyanlığı öne çıkarmışlardır. Bu bağlamda Hinduizm'i baskın gören kişilerin başında Zaehner gelmektedir. Ancak bu görüş daha baştan oryantalist meslektaşları Arberry ve Nicholson tarafından yetersiz bulunmuş ve "desteksiz atma" şeklinde değerlendirilmiştir (Türer, 1998: 48-52; Yılmaz, 2015: 26).

Bunun yanında meşhur Türk âlimi Ebû Reyhan el-Birunî (v. 1051)'nin *Tahkîku mâ-li'l-Hind* adlı eserinde Hint felsefesinin İslam'a etki ettiğinden söz edilmiştir. Mesela "Patançali" adı verilen Budizm felsefesinin İslam mutasavvıflarından Bâyezîd-i Bistâmî, Hallâc-ı Mansûr ve Mahmûd-ı Şebüsterî'yi etkilediği belirtilmektedir. Fakat bu iddia oldukça şüphelidir. Zira "Patançali" felsefesinin bu zatlardan sonra teşekkül ettiği tarihen sabittir. Ayrıca bu felsefe İslam'a bütünüyle zıt durumdadır (Türer, 1998: 49).

Burada hemen şu hususu hatırlatalım ki İslam tasavvufunun kaynağı ile ilgili iddialar araştırmacının perspektifine göre şekil almıştır. Mesela Hint kültürünü araştıran, tasavvufu Hint'e bağlarken, Yeni Eflatunculuğu inceleyen de tasavvufu Yeni Eflatunculuğun bir benzeri ve ürünlerinden biri olarak görmüştür. Aynı şekilde kadim İran dinleri ve Hristiyan ruhbanlığı konularında çalışma yapanlar da tasavvufu İran ya da Hristiyan dinlerine dayandırmıştır. Bunun temelinde ise İslam tasavvufu ile diğer mistik cereyanlar arasındaki hayret verici benzerlikler yer almaktadır. Bu durumun altında yatan en önemli sebep ise mistik düşüncenin yeryüzündeki bütün medeniyetlerde farklı isim ve şekillerde görülen genel bir insanlık eğilimi olmasıdır (Bardakçı, 2015: 81-82).

Cemil Meriç de oryantalistler gibi İslam tasavvufunun ana kaynağının Hint felsefesi olduğunu ve bunu Birunî'nin söz konusu eserinde açıkça ortaya koyduğunu söylemektedir:

"Tasavvuf, Hint'in insanlığa armağanıdır" (Meriç, 2011c: 110). "Tanımıyoruz Hint'i... Elbiruni fikir hazinelerini taşımış Doğu'ya, Yunan felsefesiyle Himalaya bilgelerinin felsefesini karşılaştırmış, İslâm tasavvufuyla Hint tasavvufunu kaynaştırmış. Elbiruni'ye rağmen tanımıyoruz Hint'i... Tanımıyoruz Hint'i. Tasavvufun ana kaynağı olan Hint'i tanımıyoruz. Osmanlılar İran tasavvufunu vulgarize etmekle yetindiler" (Meriç, 2009b: 147-148).

"Elbiruni de Hint düşüncesini fetheder. *Tahkik ma lil Hind*, Hint hak-

kında yazılan en değerli eserlerden biridir. Biruni kitabında, İslam mutasavvıflarıyla Hint bilgelerini karşılaştırır, benzerliklere dikkat çeker, Sûfîlerin Hüve'siyle Hindular'ın Atman ve Puruşa'sını mukayese eder" (Meriç, 2016: 274).

"Neden tanımıyoruz? Osmanlılar imanlarını setleştirmişler. Taassubun gümrük duvarlarını aşamamış Hint düşüncesi. İran'dan da sadece şekli, mazmunları, aksesuarı almış. Divan şiirinde sadece İrani olan: kostüm. Tasavvuf divan sayfalarını süsleyen bir minyatür. Osmanlılar ne Feyzî-i Hindî'yi ne Hayyâm'ı ne Örfî'yi anlamış. Maarralı Ebul Âlâ adını duya-bilmek için Abdullah Cevdet'i beklemiş" (Meriç, 2009b: 149).

"Hint'i tanımak zorundayız, çünkü İslâmî tefekkürün sertacı-ı iptihacı tasavvuf o ülkeden fıskırdı. Cetlerimiz İslâm'ı kabul etmeden önce Budisttiler. Hint'i tanımak zorundayız. Asya düşüncesinin dayandığı temel, Hint düşüncesidir. Hint'i tanımak zorundayız. İnsanlığın irfan ve idrakine istikamet veren iki yaratıcı millet var: Hint ve Yunan. Biz bu iki ülkenin merkezindeyiz. Akdeniz, Doğu ile Batı'nın zifaf yatağı" (Meriç, 2009b: 150).

Meriç'e göre İslamiyet, Hristiyanlık, Zerdüştlük, Hinduizm, Budizm gibi çeşitli din ve inanç sistemlerinin meziyet olarak kabul ettiği prensiplerini birleştirerek "Dîn-i İlâhî" adıyla yeni bir din kurmuş olan Bâbü Hükümdarı Ekber Şah (v. 1605) ve ondan önce şair Kebir tasavvufun sınırlarını genişleterek İslam ile Hinduizm'i kaynaştırmıştır: "Ekber Şiiliğe mütemayildi; bunun için mekteplerde Arapça yerine Acemceyi ikame etti. Şiilikte de tasavvufa hayrandı. Ekber'den önce, şair Kebir tasavvufun sınırlarını genişleterek İslam'la Hinduizm'i kaynaştırmış bulunuyordu" (Meriç, 2009b: 155).

Meriç'e göre tüm bunların altında yatan sebep, bugünün Türk insanının Hint düşüncesini kavrayacak durumda olmamasındandır. Türk insanı kendi ifadesiyle ya gerici yahut ilericidir. Gerici ise Müslümandır, cennet, cehennem onun asıl düşüncesidir. İlerici olanlar ise Batı hayranıdır; caz, dans, cinsî hürriyet ve teknik de onun düşünce dünyasına girmektedir (Meriç, 2009b: 163-164).

Meriç, Müslümanların cennet ve cehennem düşüncesiyle hemhâl olmaları dolayısıyla tasavvufun itibara mazhar olmadığını hatta Yûnus'un bile "Şol cennetin ırmakları akar Allah deyü deyü." şeklinde ilâhî söylediğini belirtmektedir: "Yollar o kadar belli ki düşünmeye lüzum yok. Şarap içmeyecek, domuz yemeyecek, zina yapmayacaksın, beş vakit namaz vs. Sonra periler, gılmanlar, huriler... Tasavvufun iti-

bara mazhar olmaması da bundan. Yunus Emre'de bile hep: "şol cen-
netin ırmakları" (Meriç, 2009b: 163-164).

Meriç, tasavvufun Hint kaynaklı oluşunu *Işık Doğu'dan Gelir* adlı ese-
rinde ise şöyle dile getirmiştir: "Yakın Doğu din düşüncesinin temelle-
ri şaşılacak bir selabetle sūfî metafiziğinde kendisini göstermektedir"
(Meriç, 2004: 95).

Meriç, aynı eserinde İslam tasavvufunun kaynağı konusunda Hristi-
yanlık ve Yeni- Eflatunculuk tesirini de ima ettiren ifadeler kullanmış-
sa da o, yine söz konusu eserinde bu kaynağın Kur'ân ve sünnet oldu-
ğunu belirterek bir anlamda hakikati yakalayabilmiştir:

"İslâm mutasavvıfları içinde Yunan'ın yedi hekimi, adını bilmediği-
miz nebiler arasındadır. İlk Hristiyan babalarıyla İslâm mutasavvıf-
larının inançları arasındaki benzerlik çok dikkate lâyıklar" (Meriç,
2004: 166). "Bununla beraber bu mistik kozmoloji doğrudan doğruya
sufilerin eseri değildir. Sufi düşüncesine nereden ve nasıl geldiğini ilk
defa olarak bu eserde görüyoruz. Seyid Hüseyin Nasır'a göre bu gö-
rüşün temellerini "Altın Çağ"daki felsefe mektepleri atmıştır. Bilhassa
Aristo felsefesinin üstad-ı sânisî (ikinci üstâdı) İbn Sina. Demek ki ta-
savvufun son çiçeklenişini Helenistik kültürün varislerine borçluyuz.
Garip bir zıddiyet... Bu zıddiyeti İslam düşüncesinin ve kültürünün
bir iç-hikmet-iyle izah edebiliriz (Meriç, 2004: 97). "Abbasi hilafeti ku-
rulduktan sonra çeşitli ilimlerle ilgili Yunanca, Süryanice, Pehlevice,
Sanskritçe kaynaklar Arapçaya çevrilmiştir. O zamana kadar gerek ha-
disçiler, tefsirciler, tarihçiler ve gerek tasavvuf erbabı da bilgilerinde
hep vahye dayanıyorlardı" (Meriç, 2004: 107).

Meriç, tasavvuf tarihi ile alakalı olarak eserlerinde serpiştirilmiş olarak
bazı bilgiler vermiştir. Ona göre bereket mefhumuyla sufiliğin inkişâ-
fı arasında yakın bir münasebet var. Sufiliğin zaferiyle, bereket mef-
humu da yeni bir ihtişam kazanmıştır. Dinî güçlerin ve düşüncelerin
bütün yaşayan yönleri sufiliğin içinde erimiş ve onda yeni, anlaşılır
ifadelerine kavuşmuştur (Meriç, 2004: 95).

Meriç'e göre V. asır, gerileme, çöküş çağının başlangıcıdır. Cemaatin
dinî hayatına tasavvuf hâkim olmuştur (Meriç, 2004: 94). IX. asırda
ise İslâmiyet, ebedî kalıpları içinde, fıkıh ve tarikatlarda billurlaşmış-
tır (Meriç, 2004: 107). Bununla beraber VIII. asırdan XIII. asra kadar
İran'da gelişen İslam tasavvufunun, Hint düşüncesi ile Yeni-Eflatun-
cukluktan ilham aldığı su götürmez bir hakikattir. Yünden entariyle
bir Buda tarikatının müritlerini andıran sofiler de Yorgin gibi benlikle-

rinden sıyrılıp Fena'ya koşmuşlardır (Meriç, 2016: 252).

Meriç'e göre geçmişteki büyüklerimiz asırlarca sade suyla, tasavvuf çorbasıyla beslenmiştir. Bu da tatsız tutsuz, iliksiz ve usaresiz bir tasavvuftur. Hâlbuki çile çekilmiş olsaydı, bu nağmeleşir ve nurlaşırdı. Bu sebeple büyüklerimiz tefekkürün kabuğunu bir türlü kıramamış, Hindistan cevizine benzeyen o acayip nesneye korku ile itimatsızlıkla bakmış ve kendisini kolayca vermiştir (Meriç, 2009b: 125).

2. Cemil Meriç'in Eserlerinde Bazı Tasavvuf Kavramları

2.1. Akıl, Akl-ı Evvel-Akl-ı Küll (Hakikat-ı Muhammediye)

Cemil Meriç'e göre İslam dünyasında akıl, çeşitli mefhumların karşılığıdır; önce Kur'an'daki akıl, hadislerdeki akıl, tasavvuftaki akıl ve yabancı kaynaklardan sızan nus, logos, ratio, intellect karşılığı akıldır (Meriç, 2004: 221).

Meriç'e göre tasavvufta aklın üç mertebesi vardır: (1) Akl-ı me'âş (akl-ı cüz)'tir ki ancak görülen âlemi (âlem-i şehadet) kavrayabilir. (2) Akl-ı me'âd, irfanla terbiye edilmiş akıldır ve şehadet âleminin ötesini görebilir. (3) Akl-ı küll, peygamberlerin ve velilerin akıldır. Bunlar şehadet, misâl, ruhlar âlemi, a'yân-ı sâbiteyi aşmış, vahdete ulaşmışlardır. Allah bütün eşyadan önce "akl-ı küll"ü yaratmıştır. İlk tecellisi "akl-ı evvel", buna ayrıca "cevher-i evvel", "rûh-ı izâfî", "nûr-ı Muhammedî", "ilâhî aşk" da denilir. "Akl-ı küll"den "nefs-i küll" meydana gelmiş, bu ikisinden dokuz kat gök (felek) doğmuştur. Bu dokuz gök ile "akl-ı küll"ün toplamından on akıl yani "ukûl-ı aşare" meydana gelmiştir (Meriç, 2004: 241).

Cemil Meriç'e göre tasavvufta akl-ı evvel (ilk akıl), Allah'tan ilk sudur ve zuhur eden varlık olan Hz. Peygamber'in hakikati, mahiyeti, nuru ve ruhudur. Cebrail dâhil bütün varlıklar bu nurdan ve bu nur için yaratılmışlardır. Aslında kinayeli bir şekilde Cebrail'e mecaz yoluyla "akl-ı evvel" denilmiştir ki bu, insanlarda yaratılıştan mevcut olan akıl mertebelerinin peygamberlere has olan en yüksek derecesidir. Diğer bir tabirle kuvve-i kudsiyedir. İlâhî ilmin kâinatla alakalı yanıdır. Akl-ı evvel'e ölçüye sığmayan, sınırlandırılmayan ve vahyin kaynağını teşkil eden ilâhî ilim denildiği gibi hakikat-ı Muhammediye, nûr-ı Muhammedî, akl-ı küllî, akl-ı ilâhî de denilmektedir (Meriç, 2004: 223-224).

Meriç'e göre tasavvufta, ilk sufilerde görülmeyen fakat sonraki mutasavvıflar arasında oldukça yaygın bulunan bir kanaate göre Allah ilk

olarak Hz. Peygamber'in nurunu ve ruhunu yaratmıştır. Bu ilk varlığa "nûr-ı Muhammedî", "rûh-ı Muhammedî" ve "hakikat-ı Muhammediye" gibi isimler verilmektedir. Bütün diğer varlıklar bu nurdan ve bu nur için yaratılmıştır. Bu sebeple hakikat-ı Muhammediye "illet-i eşyâ" ve "mebde-i küll"dür. Her şeyin varoluş sebebi odur. Bütün varlıkların mevcudiyeti ondan başlar ve onunla devam eder. O olmadan hiçbir şey olmaz. Allah'ın, hakikat-ı Muhammediye'de ilim sıfatı ile tecelli ve zuhur etmesi itibarıyla buna "akl-ı evvel", "akl-ı küllî", "kalem-i a'lâ" ve "levh-i a'zam" gibi isimler verilmiştir. Rûh-ı Muhammedî, tam ve kâmil olarak Allah'ın ilim sıfatının merâsı ve mazharı olduğundan o her şeyi bilir. Levh-i mahfuz'daki bilgiler onun malumatının sadece bir bölümüdür. Nebilere, velilere ve bütün âlimlere verilen bilgilerin kaynağı "akl-ı küllî"dir. Allah, ilim sıfatı ile ilk olarak onda tecelli etmiştir. Bu sebeple o "akl-ı evvel"dir. Ondaki bilgilerin kaynağı, Allah'tır. Onun için o "akl-ı ilâhî"dir. Bütün ilimlerin sudur ve çıkış yeri odur. Bu sebeple ona "kalem" veya "kalem-i a'lâ" denilmiştir. Bütün ilimler orada mevcut ve mahfuzdur. Bundan dolayı da ona "levh" veya "levh-i a'zam" adı verilmiştir. Hz. Peygamber'in olmuş ve olacak her şeyi bildiğini ifade eden sahih hadiseler mevcuttur. Nitekim "Bana kıyamete kadar olmuş ve olacak her şey bildirildi. Dilediğinizi sorun cevap vereyim." buyurmuştur. Ashâb-ı kirâmdan Hz. Huzeyfetü'l-Yemânî, "Kıyamete kadar vuku bulmuş ve olacak olan her şeyi Resûlullah bana haber verdi." demiştir. "Akl-ı evvel", "akl-ı küll", Hz. Peygamber'in bu hüviyeti ve hususiyetidir. "Akl-ı evvel", "akl-ı küllî" konusunda sonradan uydurulduğu iddia edilen bazı hadisler rivayet edilmektedir. "Allah ilk olarak benim ruhumu (bir rivayette, nurumu) yarattı.", "Allah'ın ilk defa yarattığı, kalem/kalem-i â'lâdır" (Meriç, 2004: 224-225).

Mutasavvıflara göre vahyin, ilhamın, keşfin ve her nevi gaybî ilimlerin kaynağı "akl-ı evvel", "akl-ı küllî" gibi adlarla da anılan "Hakikat-ı Muhammediye"dir. Cebrail de Hz. Peygamber'in ruhundan ve hakikatından aldığı vahyi onun beşerî varlığına getirmiştir. Tasavvuf edebiyatında Hz. Peygamber'in her şeyi bildiği inancı defalarca ve çok açık bir şekilde ifade edilmiştir. Mevlid müellifi Süleyman Çelebi, Hz. Peygamber'i, "kân-ı irfân" (irfân, bilgi hazinesi) ve "ilm-i ledün sultanı" diye vasfetmektedir. Hz. Peygamber'in mutasavvıflar tarafından bu şekilde anlaşılması, şeriat uleması tarafından vahdâniyet-i İlâhiye ilkesine aykırı görülerek şiddetle tenkit ve reddedilmiştir. "Hakikat-ı Muhammediye" ve "akl-ı küllî" telakkisinin Platonizm, Neo-plato-

nizm ve Hristiyanlığın (logos, kelime-i ilâhiye) tesiriyle Müslümanlar arasında yayıldığı öne sürülmüştür (Meriç, 2004: 225-226).

Meriç'e göre "kelâm" da ve Meşşâî felsefesinde geçen akıl kavramı ile tasavvufta ve İshrâkî felsefede bahis konusu edilen akıl anlayışı arasında çok fark vardır. Kelâm âlimleri daha ziyade mücerred ve nazarî bir akıl anlayışı üzerinde durmuşlar ve Allah'ı bilme ve tanımada bunu esas almışlardır. Hâlbuki bu mahiyetteki akıl kavramı mutasavvıflar tarafından kifayetsiz görülerek şiddetle tenkit edilmiştir. Mevlânâ'nın, "Akıl kurbân kun pebiş-i Mustafa" (Resûlullah'ın önünde akli kurban eyle) sözü meşhurdur. Ona göre maddî ve dünyevî işlerde bizim için çok faydalı ve lüzumlu olan akıl, akıl üstü olan ilâhî ve metafizik konularda çamura batmış eşek gibi âciz kalmaktadır. Allah'ın huzurunda akla ve mantığa dayanarak ilk defa kıyasa başvuran şeytandır. Akıl, kör adamın elindeki asaya; ilham, gözü gören adamın elindeki meşaleye benzer. İbnü'l-Arabî, Fahrüddin Râzî'ye yazdığı bir mektupta, akıl ve nazar yoluyla Allah'ın bilinemeyeceğinden bahsederek kendisini keşif ve ilham yoluna davet etmiştir. Mutasavvıflar akıl terimine feyz, ilham ve keşf manasını da vermişlerdir. Kelâmda akıl şuura dayanan bir ilim iken tasavvufta akıl kalbe dayanan dinî his, heyecan, vecd ve irfandan ibarettir (Meriç, 2004: 226).

Meriç'in şu düşünceleri de Erzurumlu İbrahim Hakkı'dan etkilendiğinin bariz bir delili olsa gerektir. Nitekim İbrahim Hakkı, *Marifetnâme'*de "Hak Teâlâ bu ilk akla üç kabiliyet vermiştir ki bunlar: Hakk'ı bilmek, nefsi tanımak ve muhtaç olduğunu bilmektir." (Erzurumlu İbrahim Hakkı Hazretleri, 2011: 171) derken Meriç, Allah akla üç marifet vermiştir: Marifet-i Hak, marifet-i nefis, ve marifet-i ihtiyaç (Mevlâ'sına muhtaç olduğunu bilmek) demektedir (Meriç, 2004: 220). Marifet-i Hak'dan "akl-ı beyânî", marifet-i nefis'den "nefs-i küll" neşet etmiştir. Kâinatın akli, "akl-ı beyânî"; nefsi, "nefs-i küll"dür. Mutlak hakikat olan Allah'a varmak için akıl ve aşk iki ayrı yoldur: Birincisi medresenin (ulemanın), ikincisi tarikatın (mutasavvıfların) yoludur. Mutasavvıflara göre, akıl, gönlü aşktan ayırmak ister, gönül ise "Akli bırakıp aşka uy!" der. Âşık olan akli dinlemez (Meriç, 2004: 241).

Cemil Meriç'in, temel düşüncesi vahdet-i vücûdun benimsenmesi ve materyalizmin reddedilmesine dayanan ve Tırnova Sıbyan Mektebinde ders aldığı dönemin mutasavvıflarından Ahmed Amiş Efendi'den çok etkilenen, daha sonra onun müridi olan (Bolay, 98) İsmâil Fenî'nin akıl konusundaki düşüncelerine de yer verdiğini görüyoruz.

Meriç'e göre İsmâil Fennî, intellecti akılla karşılaşmıştır. Akıl ise "Hüküm vermek, istidlal etmek, muvafakat ve telazum nisbetlerini idrak etmek kuvvetidir." dedikten sonra akılı kısımlara ayırmaktadır: (1) Akl-ı bilfiil, akl-ı faal (intellect agent, actif, en acte); (2) Akl-ı münfail (patient, possible, passif) bilgileri duyular yardımıyla elde eden akıl; (3) Akl-ı heyûlânî (hylique, materiel); (4) Akl-ı küllî (üniversel, divin) (Meriç, 2004: 236).

Cemil Meriç, akıl konusunda bazı tasavvuf klasiklerine de başvurmayı ihmal etmemiştir. Nitekim o, gerek İslam ansiklopedistlerinden biri olarak gösterdiği (Meriç, 2004: 49) Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın *Marifetnâme'*sinden gerekse Halvetî-Cerrâhî şeyhi Muzaffer Ozak'ın *Envâru'l-Kulûb'*undan alıntılar yapmıştır.

Meriç, *Marifetnâme'* de şunları okuduğunu söyler: "Ehlullah demişlerdir ki: akıl sadık bir dosttur, her şeyden ibret alır. Olgun insanın akılı çok, konuşması azdır. Allah, sevdiğine temiz kalb, iyi ahlâk, doğru akıl ihsan eder. Akıl, Allah'ın hitab vasıtasıdır. Dünya ve ahiret mutluluğunun sermayesi fitrî bir nurdur ki, hikmet nurlarını aldıkça ışığı artar... Akıl, insanî ruhtur ve hayvanî ruhun binicisidir. Hayvanî ruhsa şehvanî nefistir ve beden binicisidir. Akıl ve kalb, melekût ve sema, gök âlemine mensuptur, nurlu ve yüksektir. Beden ve nefis yer âlemine mensuptur, karanlık ve alçaktır. Akıl yaratıcısının kulu, güzel ahlâkın sultanıdır. Akıl kalpte nurlu bir gözdür. Akıl, Allah'tan gelmiştir. Bütün işlerin düzeni ona bağlıdır... Akıl, hak ile bâtılı, doğru ile yanlış ayıran, gönlü parlatan bir nurdur. Hazret-i Peygamber buyurmuştur: Allah âlemden evvel akılı yarattı. Akıl, insan ruhunun başlangıcı, irfan ehlinin kalplerinin hayatıdır. İnsan onunla Allah'ı bilir ve bunun için kâinat insanın emrindedir. Bu küllî akıl ki izafî ruhtur, nûr-ı Muhammedî ve aşk-ı ilâhîdir. Kalble akıl aynı şeydir. Kalb bir et parçasıdır, fakat içi ilâhîdir. Allah'ı bilme ve sevme makamıdır... İrfân ehlinin kalbi, Allah'ın feyiz ve kereminin yeşerip geliştiği bir bahçedir... Allah'ın cemalini gören kalb, onun nuru, sevinç ve aşkıyla dolar. Zaman ve mekândan çıkar, gerçek makama yükselir. Peygamberler meclisine girer, ebedî huzur ve mutluluğa erişir... İlahî aşk, insan aklından şerefli ve üstündür. Bu itibarladır ki akılı temsil eden âkil, âşıklara kıyasla çok değersizdir. Demek ki tasavvufa göre akılla aşk birbirine aykırı iki mefhum. Âşık âkil olamayacağı gibi, âkil de âşık olamaz. Aşkın güneşi kalbe doğunca, akıl bir gölge gibi kaybolur gider... Âkil dünyanın kazancıyla uğraşır. Âşık gizli sırların meftûnudur... İnsan akılı ruh gözünün perdesidir... İnsan akılı, güneş ışığıyla can ve gönül arasında siyah

bir bulut olmuştur. Akıl engeli ortadan kalkmadıkça mutlak hakikat ayan olmaz" (Meriç, 2004: 241-242).

Meriç, *Envârü'l-Kulûb*'un müellifinin de Erzurumlu İbrahim Hakkı'dan iki asır sonra, aşağı yukarı aynı hakikatleri tekrarladığını ifade eder: "Cebrail aleyhisselâm, Âdem aleyhisselâm'a üç nur getirdi ve yâ Âdem, dedi, bu üç nurdan birisi akıl, diğeri iman ve üçüncüsü de hayadır. Bu üç nurdan birisini seç ve al. Hz. Âdem bu üç nurdan akıl cevherini aldı, iman ve haya nurlarına da ben akli seçtim, sizler gidiniz, dedi. İman, Allah celle celaluhu, bana, akıl nerede bulunursa benim de orada bulunmamı ferman eyledi. Mademki Âdem aleyhisselâm akli seçip aldı, ben iman olarak ondan ayrılmam, aklın bulunduğu yerde ben de bulunurum. Haya nuru da söz alıp dedi ki, bana da imanın bulunduğu yerde olmam irade buyruldu. Sen akıl nurundan ayrılmayacağın gibi ben de haya nuru olarak, iman nurundan ayrılmam. Şu halde akıl kimde ise iman da oradadır. Bu itibarla her üç nur da Âdem aleyhisselâm'da cem olup bir araya gelmiş ve birbirinden ayrılmamışlardır. Bana diyebilirsin ki, iyi ama canım, bunca akıllı kâfirler var, iman ve haya onlarda neden cem olmuyorlar? Ben de derim ki, onlarınki tevfihsiz akıldır. Bu bakımdan ona akıl dahi denemez. Fânîliğini düşünmeden bâkiye âsi olan insana akıllı denebilir mi? Tevfikten mahrum kalan akıl, akıl değildir. Daha doğrusu sadece akl-ı me'âş'dır, yani yalnız dünya dirlik ve düzenliğini düşünür, öteki akıl ise akl-ı me'âd denen gerçek akıldır." (Meriç, 2004: 243; Ozak, 1975: 33-34).

2.2. Vahdet-i Vücûd

Cemil Meriç'e göre tasavvuftaki vahdet-i vücûd, Allah ile kâinat arasında cevherce ayniyet vardır, demek değildir. Bunun panteizmin veya monizmin herhangi bir şekliyle de ilgisi yoktur. Bu daha çok şu manaya gelir: "Birbirinden bağımsız iki gerçek nizam düşünülemez" (Meriç, 2004: 102-103).

Meriç'e göre mutasavvıfların, bilhassa İbnü'l-Arabî mektebine mensup olanların ve İsrakiyye'nin görüşü ise, ilâhî prensip ile ilâhî mebdenin tecellileri arasındaki münasebetin başka bir yönü üzerinde durmaktadır. İkisi arasında bir süreklilik olduğu kabul edilir. Mütênâhî'nin (Hakk'ın) nâmütênâhîden (insandan) mutlak olarak ayrı olduğunu söylemek caizdir ama birbirinden mutlak olarak ayrı iki şe'niyet nizamı olamayacağına göre, böyle bir iddia politeizme götürür. Demek ki, nâmütênâhînin dışında bir mütênâhî düşünülemez. İştirâkî bilgilerle

mutasavvıflar, Cenab-ı Hakk'ın mutlak müteâliyetini inkâr etmezler. Fakat bu ikinci münasebet üzerinde dururlar daha çok. Remizleri kullanarak tecelliler dünyasının rûhânî âlemin gölgesinden ve remzinden başka bir şey olmadığını göstermeğe çalışırlar. Kozmik tecellilerin hepsi de ilâhî mebdain eseridir (Meriç, 2004: 106).

2.3. İslam-İman-İhsan

İslam-iman-ihsan kavramları "Cibril Hadîsi" diye zikredilen hadiste geçen mefhumların peş peşe sıralanmış şeklidir. Bu kavramların böyle sıralanışı bir tedric ve kemale doğru yükselişi ifade etmektedir. İhsan, İslam ve imanun ileri derecesidir. Bu kavramların her birinden bir ilim teşekkül etmiş, İslam fikhın, iman akaid ve kelimun ihsan da tasavvufun konusu olmuştur (Yılmaz, 2007: 24-25).

Cemil Meriç'e göre sufiler İslam'ı, imanı ve ihsanı birbirinden ayırırlar. İmanla ihsan sadece bir inanış değil, hikmet ve marifettir de (gnoz). Arada şu fark var: Sufilerin iman ve ihsanla ilgili ibadetleri Hz. Muhammed'in vahyinden kaynaklanır (Meriç, 2004: 80-81).

2.4. Ricâlü'l-Gayb

Kelime olarak "gayb erenleri" ve "bilinmeyen Hak dostları" anlamına gelen bu terim tasavvufî düşüncede âlemi idare ettikleri kabul edilen veliler topluluğuna verilen isimdir. Bu hükümetin başında "kutub" adı verilen zat vardır. Kutb'dan sonra hiyerarşik olarak İmâmân (iki imâm), evtâd (dört veli), abdâl (yedi veli), nücebâ (kırk veli) ve nukabâ (üç yüz veli) gelir (Yılmaz, 2007: 354; Türer, 1998: 159-160).

Cemil Meriç'e göre gerçek olan mana âlemdir ve bu âlem de remizler, sembollerle idrak edilmektedir. Dünyayı Allah'ın seçtiği gayb erenleri yönetmektedir ki bunlar Kutb'un riyaseti altındaki meçhul velilerdir: "Gerçek olan manevî âlemdir, remizler vasıtasıyla idrak edilen manevî âlem. Daha önceki asırlarda laik bir görüş hâkimdi. Müslümanlar dünya üzerinde yaşayan bir cemaatti sadece. Şimdi mistik ve karizmatik bir cemaattirler. Elbette ki bu değişiklik birtakım remizlerle ifade edilecekti. Gerçi gündelik hayat tasavvufun dışında cereyan ediyordu fakat Müslümanlar artık remizlerle kuşatılmış bir âlemde yaşıyorlardı. Şeriat, ruhanî âlemdeki kozmik münasebetlerin remziydi. Kur'ân bile yeni bir sembolik mana alıyordu. Dünyevî cemaatin karşılaştığı noksanlar, âlem-i misâlde ortadan kalkacaktı. Dünyadaki hükümetle-

rin bir önemi yoktu. Gerçek hükümet sultanların emri altında değildi. Cenab-ı Hakk'ın intihab ettiği kişiler yönetiyordu dünyayı. Kutb'un riyaseti altındaki meçhul veliler, cemaatin koruyucusu bunlardı" (Meriç, 2004: 97).

2.5. İlm-i Ledün (Gnoz)

İlm-i ledün, tasavvuf ıstılahında "Hak katından gelen bilgi" anlamına gelir. Sufiler, Kur'an'da geçen "Biz ona (Hızır'a) ilm-i ledün öğrettik."¹ (18/65) ayet-i kerimesine dayanarak zâhir ilminden başka bir de ledün ilmi (ilm-i bâtın) olduğunu kabul etmişler ve sezgiye, ilhama dayalı bilgi teorilerini bu temel üzerine bina etmişlerdir. Sufilere göre, Hz. Mûsâ'ya vahyedilen veya herkese tebliğ edilmek üzere verilen bilgiler zâhir ilmi, Hz. Hızır'a vasıtasız ve özel olarak verilen dinî bilgiler ise ledün ilmi (hakikat ilmi)dir (Türer, 1998: 53). İlm-i ledüne sahip olan zâta ârif ve onun bilgisine de irfan yahut marifet adı verilmiştir.

Yukarıdaki bilgilerden de anlaşılacağı üzere Kur'an'da geçen tasavvuf kavramlarından biri olan "ilm-i ledün" kavramını Cemil Meriç "gnose" kavramıyla eşleştirerek (Günaydın, 2010: 200) şunları söylemektedir: "İrfan, Batı intelijansiyasının (entellektüel topluluk) 'gnoz' (gnose) adını verdiği ilm-i ledün'dü. Karanlıkları ışığa boğan bir şimşek. Yarı ilham, yan sezış. Cedlerimiz, ilâhî esrarın heybeti karşısında 'sübhâne mâ arefnâke hakka ma'rifetike yâ Ma'rûf' diye çarpmıyorlardı. Kültüre gönül verenler mavera karşısında böyle bir dehşet duymazlar. Ne mutlu bize ki, dilimizi de kaybettik. Tarihimiz mührü çözülmemiş bir masal hazinesi. Ne Batı'yı tanıyoruz, ne Doğu'yu. En az tanıdığımız ise, kendimiziz. Hadis-i Kudsi, 'Nefsini bilen, Rabbini bilir.' buyurur. Böyle bir bilgiye fert olarak da cemiyet olarak da beşeriyet olarak da en çok şimdi muhtacız" (Meriç, 2015a: 34).

Meriç'e göre gnoz, Yunancada bilgi, marifet anlamına gelmektedir. Gnostik, dinî konularda sokaktaki adamın bilgisiyyle yetinmeyen, şeriatın kabuğunu kırmak isteyen kimsedir. Onun bilgisi, marifet'tir, ilm-i âlâ'dır, irfan'dır. Gnostisizm, eski metinlerde irfâniye ile karşılaşılır. Şeriat ehlinin kurcalamamağı tercih ettiği bâtınî, usturevî (mitolojik) ve sihrî bilgilerdir. Gnoz'u niteleyen sıfatlar, bâtınî (ezoterik) ve hermetiktir. Gnoz, medresenin yanında tekke, şeriatın yanında tasavvuftur. Gnoz aynı zamanda İhvân-ı Safâ'nın, ruhu tasfiye için insanları davet

1 Kehf, 18/65; İlm-i ledünle ilgili diğer âyetler için bkz. Bakara, 2/282; Ankebût, 29/69; En'âm, 6/125; Zümer, 39/22; Lokman, 31/20.

ettiği mücahede ve mükâşefe yoludur (Meriç, 2015a: 244).

Meriç'e göre gnostik (ârif), hakikati yakalamak için kâh zirvelere tırmanır, kâh uçurumlara dalar. İrfânîye, akıl-üstü yollardan da akli yollardan da eşyanın topyekûn izahını bulmaya çalışan bütün mezheplerin ortak adıdır. Gnoz'un amacı, imanı da aşarak bilgiye, mükemmele, yani marifetullaha varmaktır (Meriç, 2015a: 244). Gnostik, bu yer altı dünyasından kurtularak nihai selamete ve ilâhî aydınlığa ulaşmak ister. Sühreverdi ve İbnü'l-Arabî gibi İshrakiyyûn ve Sûfiyyûn böyle yapmışlardır (Meriç, 2004: 100-101).

Meriç'e göre ilm-i ledün olmasaydı hakikate eremezdik. Allah bu duygudur. Böyle bir duygu olmasa ilâhî, sonuna kadar meçhulümüz kalırdı. Onun sayesinde meçhul ve ulvî bir dünyayı seziyoruz. Bu yüce kabiliyet sayesinde ruh, hodgâmlıktan sıyrılıyor, hazdan vazgeçiyor, kendine boş veriyor, perestiş ediyor ızdıraba, velileri anlıyabiliyor. Duyuların hiçbir zaman erişemeyeceği, aklın tarif edemeyeceği, hayalî bir hükümdar, bir kişi olarak tasarladığı bu karanlık mavera, velilerin dünyasıdır, ledündür. Kahraman orada yaşar. Varlıkların iç dünyasında, Hakkın, ilâhînin, ezelînin dünyasında; bu dünya her zaman vardır, dünyevînin bayağı'nın altındaki bu âlemi yığın göremez (Meriç, 2015a: 454).

2.6. Mürid-Şeyh

Mürîd lügatte, irade ve talep eden, isteyen, arzulayan kimse anlamına gelir. İstilahta, iradesini devre dışı bırakan, iradesini kullanmayan, bir tarikata girerek mürşide bağlanan, mürşidin emir ve iradesine tabi olan kişi demektir (Şimşek, 2013a: 95). Şeyh ise, lügatte, "önder, kabile reisi, yaşlı adam" anlamlarına gelir. İstilahta ise, mürit ve salikin şeyhliğe ulaşınca kadar terbiye, sülûk ve keşf hâllerine muhtaç olduğu hususların tamamını kendisinde toplayan kimse olarak tanımlanmıştır (Şimşek, 2013b: 61).

Cemil Meriç, *Jurnal* adlı eserinde "Sokrat'ı Yaratan Eflatun" başlığı altında bilgi verirken müridin şeyhin önünde âdeta ruhsuz bir ceset olduğunu ve bu kadavra hâline gelmiş cesedi canlandırmanın ise şeyhin nefesi olduğuna dikkat çekerek şeyh-mürîd ilişkisi hakkında ipuçları vermiştir: "Mürît Doğu'da da, Avrupa'nın doğulaştığı Orta Çağ'da da bir cesed-i bî ruh. O kadavrayı canlandırın ruh şeyhin, mürşidin, pîrin nefesi." (Meriç, 2009b: 210).

2.7. Nefis Terbiyesi

İnsanın tabiatında Allah'ın razı olmadığı işlere sevk eden bazı amiller yani heyecanlar, güdüler ve ihtiyaçlar bulunmaktadır. Ayrıca şeytanın bir görevi de insanı Allah yolundan saptırmaya çalışmaktır. İnsan (nefis), aldığı eğitim ve iradesi sayesinde bu iki çekim merkezi arasında mücadele ve sınav vererek dünya hayatında kulluğunu ve tekâmülünü gerçekleştirmeye basitten müreккеbe doğru tetricilikle emmâre, levvâme, mülhime, mutmainne, râziye, marziye, kâmile diye adlandırılan nefis mertebelerini kazanmaya çaba gösterir ve bunun neticesinde kâmil bir insan olur. Hemen ifade edelim ki bu konuda sufiler kullanmakta bir sakınca görmeseler de tasavvufta, Hint ve Batı mistisizminde olduğu gibi nefsi "öldürmek" hedef değildir. Bu bağlamda söylenen ifadeler mecazîdir ve "ölmeden önce ölmek sırrı" ile izah olunur. Tasavvufun eğitim ve irşad metodunda seyr ü sülûk, riyâzet, mücâhede, çile vb. hallerde nefsin öldürülmesi değil, islahı amaçlanır (Yılmaz, 2015: 105).

Yusuf Turan Günaydın'ın belirttiğine göre Cemil Meriç, irade kavramını ele aldığı bir yazısında tasavvufun temelini teşkil eden "nefis terbiyesi" kavramı hakkındaki görüşlerini de sergilemiş ve ancak o hususta yine Hint kültüründen bir misal vermeyi yeğlemiştir: "Dünya nimetlerini ömrü boyunca hor gören Buda nefis bir domuz kızartmasını tıka basa atıştırdığı için göçüp gitmiş. Tarihçi böyle söylüyor. Güneşte leke arayan küçük adamın uydurduğu bir yalan mı bu, bilmiyorum. En yavuz ermişlerin, en çetin kahramanların zaman zaman nasıl çamurlaştıklarını görmek, küçük insanlar için hain, buruk ve zehirli bir teselli."

Günaydın, Meriç'in bu misali değerlendirirken, "İnsanın kendi varlığını, her gün biraz daha kusursuz bir heykele benzetmek için boşuna harcadığını, içi bir zafer vehmiyle kabarıırken, kaderin iblisçe kahkahasının elinden çekicini düşürüverdiğini" söylediğini ve ona göre "iradenin kazandığı zaferlerin kardan bir heykel kadar fânî" olduğunu, zaten "Promete'den İsa'ya kadar bütün devler er geç tasfiye edilmiştir" ve "yarattığınız heykel sizden başka hayranı olmayan bir kukla" dediğini aktarmaktadır.

Günaydın'a göre bu karamsarlık Meriç'in sık sık içine düştüğü bir hâl olup o mizacı gereği iradeyi zorlayan yahut tasavvufî dille nefis terbiyesi gerektiren hususlarda başarısız kalmıştır. Şu sözler bunun en açık göstergesidir: "Arkada kalan yıl bana ne kadar derin ve şifasız bir

cehalet içinde yüzdüğümü, aczimi, bayağılığımı öğretmekten başka ne yaptı? Vehimler, insan denen ağacın yaprakları ve çiçekleri... Realiteyi görmemek için dini, sanatı, aşkı yaratmışız” (Günaydın, 2010: 199-200).

Meriç’in aşağıdaki ifadeleri de onun nefis terbiyesi ilgili yaklaşımını ortaya koymaktadır. Hemen ifade edelim ki o, bu hususları değerlendirirken yine Batı yahut Hint mistisizminin kavramlarını kullanmıştır (Günaydın, 2010: 200). “Dış düzen hiçbir şeyi ıslah edemez. Tek manivela kişinin spiritüel kuvvetleri. Başka türlü düşünen: kaçık. (...) Mistik bir terbiye her işin başı. Fert tek başına görünmeyen bir göbek bağı ile kâinata bağlı. Onun manevi değerlerini besleyen bir usare” (Meriç, 2009b: 312).

3. Cemil Meriç’in Eserlerinde Bazı Tarikatlar ve Tasavvuf Zümreleri

Cemil Meriç’e göre tarikatlar, tefekkürü küfür sayan teokratik düzenlerde zindanın duvarında açılmış iki hava deliğidir (Meriç, 2009b: 354). Tarikat veya mezhep ise, din kanunlarını ve İslamiyet’i inceleyen bir mütefekkirin seleflerinden başka bir şekilde yorumlamasıdır (Meriç, 2010b: 268). Yine Meriç’e göre siyasi partiler veya dinî tarikatlar bazen kolektif çılgınlıkların yaşandığı topluluklara dönüşebilirler (Meriç, 2010b: 498).

Meriç’e göre Hint’te Müslümanlık sufilerin belagati sayesinde kök salabilmiştir ki Dermenghem’in görüşü de öyledir. XIII. asırdan itibaren Kuzey Hint’te türbeler ve zaviyeler çoğalmaya başlamıştır. Kast rejiminin ezdiği aşağı tabakalar kurtuluşu Nakşibendilik, Şüttârilik, Şistilik [Çeştilik olsa gerek. SŞ], Kâdirilik gibi tarikatlarda aramışlardır (Meriç, 2016: 274).

3.1. Horasan Erenleri

Horasan erenleri, Anadolu’nun Türkleşmesi ve İslamlaşmasında büyük katkıları olan Yesevi dervişlerine verilen isimdir. Cemil Meriç, *Mağaradakiler* adlı eserinde “Bitmeyen Rüya: Dünder Taşer’in Büyük Türkiye-si” başlıklı yazısında Taşer’in “Millî şuur, Horasan’dan İzmit’e kadar her yerdeki Türk’ü, Ertuğrul oğlunun açtığı mukaddes sancağın altına çekiyordu. Moğol ordularının önünden kaçarak Anadolu’ya sığınan tarikat ve tasavvuf erbabı Horasan erenleri, dervişler, alpler, abdallar burada yepyeni bir ümit halesi vücuda getiriyorlar. İstikbale ümitle bak-

mayı telkin ediyor; yeni ve büyük bir zuhuru müjdeliyorlar.” ifadelerini iktibas ederek Anadolu’nun Türk yurdu hâline gelmesinde Horasan erenlerinin büyük rolünü belirtmiştir (Meriç, 2011b: 261).

3.2. İhvân-ı Safâ

İhvân-ı Safâ, X. asırda Basra’da ortaya çıkmış, dinî, felsefî, siyâsî ve ilmî amaçları olan, faaliyetlerini gizli olarak yürütmüş organize bir topluluğun ismidir. Hedefleri, dinî, felsefî ve siyâsî çekişmelerin yaygın olduğu bir dönemde felsefî ve ilmî çalışmaları, dinî ve ahlakî gayretleriyle birlik ve beraberlik, kardeşlik, yardımlaşma ve dayanışmayı öne çıkararak İslam toplumunu fikrî bakımdan yeniden derleyip toparlamaktır. Bu topluluk, düşüncelerini dinî ve felsefî ilimler alanında yazdıkları toplam elli iki risaleden oluşan *Resâilü İhvâni’s-Safâ*’da anlatmışlardır (Uysal, 1-2).

Cemil Meriç’in Seyyid Hüseyin Nasr’a dayanarak verdiği bilgiye göre İhvân-ı Safâ, kendilerini ruhî bakımdan tasavvufla ilgili sayarlar. Çünkü son hedefleri müridi “Rehavet Rüyası”ndan, manevî terbiye sayesinde uyandırmaktır. Ayrıca toplulukları da daha çok dış ve sosyal görünüşüyle de olsa sufi tarikatlara uygundur (Meriç, 2004: 77).

Meriç’e göre gerçek bir gizli cemiyet olan İhvân-ı Safâ tarikatında çeşitli mertebeler vardır. Bu mertebeler *Risâleler*’de remzî olarak belirtilmiştir. İlk mertebe, kalfalık mertebesidir. Kalfa en az on beş yaşında olacaktır. İkinci mertebe, terbiyeciliktir. Terbiyeci, kardeşlerin çobanıdır, en az otuz yaşında olmalıdır. Üçüncü mertebe, hükümdarlık ve sultanlıktır. Sultanın görevi ayaklanmaları önlemek, itaatsizlikleri bastırmak, herkesi hilm ve münasevette doğru yolda tutmaktır. Bu mertebelikler, yasama gücünü temsil ederler ve en az kırk yaşında olmaları lazımdır. En yüksek merhale, şahlık merhalesidir (Şahın hükmü bütün ülkede geçerlidir). Elli yaşından sonra şah olunabilir. Bu mertebe bir velayet ve rüyetullah mertebesidir, ölümden sonra erişilen mertebeler gibi. Kur’an’ın birçok ayetinde İbrahim’in, Yusuf’un, İsa’nın, Sokrat’ın, Fisagor’un birçok sözünde bu mertebeye imalar bulunmaktadır (Meriç, 2004: 61-62).

Meriç’e göre *Resâil* ile tasavvuf arasındaki benzerliklerden birçoğu da kozmoloji alanında göze çarpmaktadır. Nitekim Gazzâlî ile İbnü’l-Arabî birçok düsturlarını *Risâleler*’den çıkarmışlardır. Gazzâlî, *Resâil*’i okumuş âlim ve sufilerdendir (Meriç, 2004: 82). İhvân-ı Safâ’nın nazarîyelerinden çeşitli tarikatlar doğmuştur (Meriç, 2004: 55).

3.3. Kâzeruniyye

Ebû İshak İbrâhim b. Şehriyâr el-Kâzerûnî (v. 1035) tarafından kurulan ve İshakiyye, Mürşidiyye diye anılan tarikat hakkında Cemil Meriç, *Bir Dünyanın Eşiğinde* adlı eserinde şu bilgileri vermektedir: “Şirazlı gemicilerin Hind’e getirdikleri ilk tarikat: Kazeruniye. Kazeruniye’nin piri Kebir (v. 1518) adlı bir evliya. Kebir, Tanrı’nın da adlarından. Banaresli dokumacı, müritlerinin kendisine layık gördükleri bu adı bütün Hind’e tanıtacaktır. Halkla kucak kucağa yaşayan, hayatını alnının teri ile kazanan bir mürşitti o. Aziz Paulos çadircı idi. Böhme köşker, Kebir dokumacı. Keşişlerle dervişlerin mantar gibi fıskırdığı bir ülkede ‘Tanrı ne kilisedeydi, ne mescitte, Onun tek mihrabı sevenlerin gönlü.’ diyen adam elbette ki sayısız düşmanları kazanacaktı” (Meriç, 2016: 267).

4. Cemil Meriç’in Eserlerinde Bazı Sufiler

Meriç’in eserlerinde Zunnûn-ı Mısri, Ebu Said Harrâz, Hallâc-ı Mansûr, Gazzâlî, Sühreverdî, İbn-i Seb’in, Mevlânâ, Şah Nimetullah Velî gibi mutasavvıflara değindiğini biliyoruz.

Meriç’e göre Zunnûn-ı Mısri, Sâbilerin kullandıkları ıstılahlardan bazıılarını, Manihen’lerin ıstılahları ile birlikte tasavvufa sızdırmıştır. Ebu Said Harrâz, Hallâc-ı Mansûr da bunlardandır. Sühreverdî, İbn-i Seb’in ise felsefî düşünce ile imanî tecrübenin (sprituel) terkiibini yapan İslam Yeni-Eflatuncuları olup açıktan açığa Hermes’e dayanan bir isnâd silsilesi kurmuşlardır (Meriç, 2004: 250). İran’da bir tasavvuf üstadı olan (XV. yüzyıl) Şah Nimetullah Velî, Mısırlı Emir Aydamür Jildâki’nin *Nihayetü’l-Tâlib* adlı kitabına kendi eliyle şerhler düşmüştür (Meriç, 2004: 262).

4.1. Gazzâlî (v. 1111)

Cemil Meriç, “İnanmış Aydının Problemleri” başlıklı röportajın ilk sorusu olan “Hangi tarihte başladığı tartışmalı da olsa, genellikle, Gazzâlî’den sonra İslâm düşüncesinde bir durgunluk ve içe kapanmanın ortaya çıktığı, nitekim daha sonraki devirlerde meselâ Gazzâlî vs. çapında büyük mütefekkirlerin görülmediği biliniyor. Sizce bu durgunluk ve içe kapanmanın sebepleri nelerdir?” şeklindeki soruya verdiği cevapta Gazzâlî ile ilgili çarpıcı açıklamalar yapmıştır: “Cevabı ciltler isteyen çok çetin bir soru. Bizce Gazzâlî, dış kaynaklarla münasebetini

kesen ve kendi içine kapanan bir düşüncenin son büyük hamlesidir. İhvan-ı Safa risalelerinin açtığı çığır kapanmamış, İslâm düşüncesi insan düşüncesinin bütünüyle olan münasebetlerini kesmemiş bulunsaydı, çok daha cihanşümul bir inkişafa mazhar olabilirdi. Bununla beraber Gazzâlî'yi bu düşüncenin son ve biricik hatimesi sanmak da yanlış. Gazzâlî bütün azametine rağmen rasyonelden irrasyonele sığınmıştır. Başka bir deyişle, çok zengin ve tefekkürün bütün cephelerini kucaklayan vahyin belli bir istikamette geliştirilmesidir. İbn Rüşd, İbn Sina, İbn Haldun, El Biruni; Safa Risalelerinin açmış olduğu çığırı genişleten büyük düşünce fatihleridir. Bir kelime ile Gazzâlî, İslam düşüncesinin son sözü değildir" (Meriç, 2015a: 485-486).

İbn Sina'nın kozmolojisinin etkisinde kalmış olan Gazzâlî'nin İslam düşüncesinin son sözü olmadığını belirten Meriç (Meriç, 2015a: 223), zamanımızın düşünce adamlarından bir Gazzâlî olmalarını istenemeyeceğini ancak bunun İslamî düşüncenin durduğu anlamına gelmeyeceğini de söyler (Meriç, 2015a: 486). Meriç ardından şu düşüncelere yer verir: "Hiç birimiz Gazzâlî'yi okuyacak ve anlayacak seviyede değiliz. Ama yolumuzu aydınlatmak için bir ömür boyu çalışan muasır kıymetlerden de haberimiz yok. Bir Said-i Nursi'yi, Şehbenderzade'yi, Kenan Rifai'yi, bir Samiha Ayverdi'yi hatta bir Erol Güngör'ü kaçta kaçımız tanıyoruz? Hayranlık, mazinin fetihleri karşısında, halin, mütevazi de olsa, arayış ve buluşlarını küçümsemek hakkını vermez kimseye" (Meriç, 2015a: 486-487).

Meriç, İbn Rüşd'ün Gazzâlî'yi "cihanşümul dinlerin derin kökler saldıdığı bir dünyanın çocuğu" olarak nitelendirdiğini kaydeder (Meriç, 2015a: 235).

4.2. Ali Haydar (v. 1191)

Hakkında malumat bulamadığımız Ali Haydar, Cemil Meriç'e göre Hint sufilerinden biri olup 1191'de vefat etmiştir. Onun bugün de şiirleri çokça aranmakta ve okunmaktadır. Bir eseri vardır adı "Si Harfi" dir (Meriç, 2016: 276).

4.3. Mevlânâ (v. 1273)

Cemil Meriç'in yazılarında sık sık bahsettiği sufilerden birisi de Mevlânâ Celâleddin Rûmî'dir. Cemil Meriç'e göre Mevlânâ'nın insaniyet-perverliğini, tasavvufun büyük anlayışını gerçekleştirmek henüz bir

rüyadır (Meriç, 2015b: 334).

Meriç, Zola-perest olarak nitelendirdiği Said Bey (v. 1921) hakkında *Kırk Ambar* adlı eserinde bilgi verirken onun Mevlânâ ile ilgili şu düşüncesini iktibas etmiştir: “Realizm mesleğinde, Hazret-i Mevlânâ bizim için tam ve kâmil bir pişvâdır (önderdir). Mesnevî-i Şerif’in tasavvufa ve hikemiyata müteallik aksamından mâadâsında (başka) yani, menâkıb ve hikâyât kısmında sırf realizm mesleği ihtiyar buyurulmuştur” (Meriç, 2010a: 294).

Meriç bu iktibasın akabinde Said Bey’in bu düşüncesine eleştiri oklarını yöneltmeyi de ihmal etmeyerek şunları söylemiştir: “Hele Mesnevî-i Şerif’i realizm mesleğine dâhil bir kitap saymak, bir şaheser-i garabet. Bir defa Mesnevî’nin, tasavvufa ve hikemiyata ait olmayan kısmı var mı? O kitâb-ı müstetâb ilk beyitten son beyite kadar tasavvuf ve hikemiyat. Sonra hikemiyatın hepsi de muhayyel bir takım menâkıba dayanır. Bir kelimeyle Said Bey ne realizmi anlıyor, ne Mesnevî’yi” (Meriç, 2010a: 294-295).

Meriç, Mevlânâ’nın şu sözünü de iktibas etmiştir ki oldukça dikkat çekicidir: “Yerinde sayanlar, yürüyenlerden çok patırtı eder” (Meriç, 2015b: 63). Meriç’e göre *Mesnevî*, Mevlânâ’nın görüşlerini kucaklayan kitabın ismidir. Şark-İslam dünyasında mesnevi denince akla ilk olarak Mevlânâ’nın bu eseri gelir (Meriç, 2010a: 319).

Meriç, inanmış aydınlardan Mevlânâ başta olmak üzere Yûnus Emre ve Hacı Bektâş-ı Velî’ye yakışan bir anlayış yüceliği ve bütünü kucaklayan bir sevgi beklemektedir (Meriç, 2015a: 490).

4.4. Fuzûlî (v. 1556)

Klasik Türk şiirinin en büyük şairlerinden olan Fuzûlî, tezkire sahibi Ahdî’ye göre kendi eserleri ve temayüllerine göre ehl-i tarikat birisi olup tasavvufu zevk edindiği hâlde, hangi tarikata müntesip olduğu belli değildir. Bu intisabın belki maddeten değil de manen olabileceği belirtilmektedir.²

Cemil Meriç’e göre Fuzûlî’nin tasavvufunda tercüme kokusu olup vecdle, istiğrakla dolu değildir. Osmanlı şairlerinde de bunu görmek mümkündür: “Fuzûlî’nin tasavvufu bende daima tercüme intibai yaratır. Tasavvuf kim, istiğrak kim, Osmanlı kim?” (Meriç, 2009b: 163).

2 Bu konuda geniş bilgi için bkz. Abdülkadir Karahan, *Fuzûlî, Muhiti, Hayatı ve Şahsiyeti*, MEB Yay., İstanbul 2001, s. 262-272; a.mlf., “Fuzûlî”, *DİA*, XIII, 242.

4.5. Hâce Mirza Dard (v. 1785)

Urdu şairlerinden olan Mirza Dard, Nakşibendi silsilesine mensub bulunan ve derviş-meşrep bir zattır. O, sufiyane hayal ve düşüncelerini sade ve akıcı bir biçimde şiirlerinde aktarmıştır (Toker, 1998: 295). Cemil Meriç'e göre Dard, Delhi Nakşibendi tarikatı şeyhlerindedir (Meriç, 2016: 278).

4.6. Mirzâ Gâlib (v. 1869)

Urdu edebiyatının önde gelen şairlerindedir. Turgut Koçoğlu'nun verdiği bilgiye göre Gâlib'in şiirlerinde din ve tasavvuf yer almaz. Ancak ölümüne yakın zamanlarında yazdığı bazı şiirlerinde şiirlerini renklendirmek için tasavvufî kavramlara yer verdiği görülmektedir (Koçoğlu, 2014: 153).

Cemil Meriç'e göre Gâlib, Moğol Hükümdarı II. Bahadır döneminde yaşamış bir şairdir. Dili, mükemmeldir, şiirlerinin ve mensur eserlerinin bir kısmı Farsçadır. O, aynı zamanda bir ermiş, mistik bir filozoftur (Meriç, 2016: 278-279).

4.7. Şehbenderzâde Ahmed Hilmi (v. 1914)

Son dönem Osmanlı fikir adamlarından olan Şehbenderzâde Ahmed Hilmi'nin Fizan sürgünü sırasında tasavvufa ve Senûsiyye hareketine ilgi duyduğunu ve Arusiyye tarikatına intisap ettiğini ve "Mihri-i Din Arûsî" müstear adını kullandığını biliyoruz (Uçman, 424).

Meriç'e göre Şehbenderzâde, Ziya Gökalp'in yanında Kenan Rifâî ile de tanışmış bir zat olup Sultan Hamid'e düşmandır. Bir ara Fizan'a sürülmüş, buradan Mısır'a geçmiş ve Esmerî (Arusiyye) tarikatına sülûk etmiştir (Meriç, 2015a: 111).

Meriç'e göre Şehbenderzâde, neslimizin büsbütün meçhulü olup, "A'mâk-ı Hayâl"i dilimizde ilk defa yazılan felsefî bir romandır. "A'mâk-ı Hayâl"i karıştıran kaç Türk aydını vardır? Hilmi Bey başka romanlar da yazmıştır. Üç perdelik bir sahne eseri de vardır. Çeşitli dergiler ve gazeteler çıkarmıştır. Darülfünunda felsefe okutmuş, tasavvufî ilgili risaleler yazmış, Baha Tevfik'e, Celal Nuri'ye yüklenmiştir. Yaman bir polemikçidir. Kısaca o dönemin düşünce hayatına renk verenlerden birisidir (Meriç, 2015a: 117).

4.8. Rıza Tevfik Bölükbaşı (v. 1949)

Rıza Tevfik Bölükbaşı'nın "Feylesof" lakabıyla meşhur olduğunu, Ru-

meli seyahatlerinin birinde bir Bektaşî tekkesinde kaldığını, Bektaşî Şeyhi Edib Harâbî Baba'dan el aldığını, *Muhibbân* adlı haftalık Bektaşî gazetesinin başyazarlığını yaptığını, yazdığı nefeslerinde Nesîmî'yi bile geride bıraktığını, Cemet Huart ile birlikte hazırladığı *Les Textes Haurufis (Hurûfîlik Metinleri)* adlı eserinin 1909'da Leieden'de basıldığını ve Edhem Efendî'nin meşihati zamanında (1855-1904) Üsküdar Özbekler Tekkesine devam ettiğini biliyoruz.

Rıza Tevfik'i kendisine üstad sayan (Meriç, 2015a: 256) Meriç'e göre, dilimizde yazılan en geniş, en özgün, en değerli felsefe dersleri onun imzasını taşımaktadır. Türkçenin tek felsefe kamusunu o yazmıştır. Stuart Mill'in "şâkird-i irfânî" olduğunu söyleyerek övünürdü (Meriç, 2015a: 255). Kendi kendini yetiştirmiş alaylı bir felsefecidir (Meriç, 2015a: 251), zevkperest ve şımarık bir çöküş devri münevveridir. Peki, faikiyetinin sırrı nedir? İrsiyet mi? Terbiye mi? Çevre mi? İrsiyet, hiçbir zaman güvenilmeyecek bir muammadır. Üstad, bir azınlık mektebinde, sonra Galatasaray'da okumuştur. Ve nihayet Tıbbiye. Bunlar birer imtiyaz elbette. Genç yaşında yabancı dil öğrenmiş ve etrafındaki mevaşiden ayrılmıştır. Farsçası sağlamdır. Arapçası oldukça metindir. Fransızcayla İngilizceyi bilmektedir. Yani hem yaşadığı dünyanın hem de Avrupa'nın irfan mirasına konmuştur (Meriç, 2015a: 250).

Meriç'e göre Rıza Tevfik, Batı'nın kültürü ile Doğu'nun irfanını kaynaştıran nadir düşünce adamlarından birisidir. Üstad, Yeni Eflâtunculuğun şiirimizde ne büyük izler bıraktığını birçok makalesinde göstermiştir. Abdullah Uçman tarafından yayımlanan (Bölükbaşı, 2015), tasavvuf ve tarikatlerle ilgili yazıları ufkunun ne kadar geniş olduğunu ispat etmektedir. Onun ilim ve felsefenin acze düştüğü yerde şiire başvurması bundandır (Meriç, 2015a: 247).

Meriç'e göre Rıza Tevfik, "subhane mâ-arefnâke hakka ma'rifetike yâ Ma'rûf" kavlini ispat için Doğu'nun birçok şair ve nasirini sahneye çıkarmıştır ki bunlar: Ebul Alâ, Fahreddin-i Râzî, Hâfız, Mevlânâ, Şebüsterî ve Feyzî-i Hindî'dir. Bu ölümsüzler arasında çok sevdiği Hâmid'i de unutmamıştır (Meriç, 2015a: 247).

Meriç, Rıza Tevfik'in tasavvufla yakından ilgilenmesine rağmen Hint'le ilgili bilgisinin çağdaşlarından farklı olmadığını ve büyük *Kâmus-ı Felsefê*'sinde Hint'le ilgili bir tek sayfanın bile olmadığını da kaydetmektedir (Meriç, 2009b: 148).

4.9. Ken'ân Rifâî (v. 1950)

Son dönem Rifâî şeyhlerinden olan Ken'ân Rifâî'nin Balıkesir'de İdâdî Müdürlüğü yaptığı sırada annesinin mürşidi Üveysî-Kâdirî Edhem Şâh'a intisâb ederek seyr ü sülûkunu tamamladığı ve Medîne-i Münnevver'e de İdâdî-i Hamîdî Müdürlüğü görevini yaptığı sırada Seyyid Ahmed Rifâî neslinden "Şeyhu'l-Meşâyih" Hamza Rifâî'den tarikat icâzeti aldığı malumdur.

Meriç'in Ken'ân Rifâî ile ilgili olarak *Jurnal* adlı eserinde "Sait Nursi ile Kenan Rifai" başlığı altında epeyce düşünce serdettiğini görüyoruz. Nitekim Meriç onun hakkında şunları söylemektedir: "Sait Nursi ile Kenan Rifai. Biri medrese öteki tekke. Kenan Rifai bir on dokuzuncu asır entelektüeli. Bir eski Galatasaraylı, İmparatorluğun uçsuz bucaksız coğrafyasında yıllarca dolaşmış. Geniş bir tecessüs. Büyük bir asimilasyon gücü. Zengin bir tecrübe. Bir parça Hint, bir parça Mevlana. Ve kanma bilmeyen bir yaşama susuzluğu. O da bir tekrar. Ama şeriatın katı kaidelerine mahpus değil. Aşkı dinleştiren bir Tanrı adamı. Müslümandan çok deist. Daha doğrusu panteist. Maddecilikle zehirlenen bir çağa ancak bu esnek, bu her şeyi kucaklayan inanç sesini duyurabilirdi... Yusuf Kenan zarif bir salon adamı. Herkesin nabzına göre şerbet vermesini biliyor. Büyüleyici bir sesi, yakışıklı çehresi var. Daha çok kadınları cezbedişi bundan. Medreseden çok tekke" (Meriç, 2011a: 216-217).

Meriç'e göre Kenan Rifâî ile Said Nursî aynı ilâhî kaynaktan feyz alan birer büyük düşünce adamıdır. Bugünün aydını, her ikisini de tanımak ve getirdikleri aydınlıktan faydalanmak zorundadır (Meriç, 2015a: 489).

4.10. Muzaffer Ozak (v. 1985)

Vaiz, sahaf ve Halvetî-Cerrâhî şeyhi olan Muzaffer Ozak'ın ilk tahsilini babasının medrese arkadaşı Uşşâkî şeyhi Abdurrahman Sâmî Saruhânî'nin himayesinde yaptığını, henüz on sekiz yaşındayken şeyhini ve hocasını kaybettiğini, Vezneciler Camii'nde imamlık yaptığı sırada "ikinci mürşidim" dediği Halvetî-Şabânî şeyhi Maraşlı Ahmed Tâhir Efendî'ye intisap ettiğini ve ondan Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin *Fütûhât-ı Mekkiyye* ve *Fusûsü'l-Hikem* okuduğunu, yedi yıl boyunca her gün dükkânına gelip karşılaştığı müşkülleri cevaplandıran Ahmed Tâhir Efendî'den tasavvufun bütün inceliklerini öğrendiğini, Maraşlı'nın 1954'te vefatından sonra Kâdirihâne'ye ve Kasımpaşa Aynî Ali Baba Rifâî Tekkesine devam ettiği dönemde kendisine Kâdiriyye tarikatın-

dan hilafet verilmek istendiğini fakat kendisi, istiharesinde gördüğü ve çocukken Arapça hocası Açıkbaş Mustafa Efendi'nin Fâtih Camii'nde elini öptürüp başarısı için kendisinden dua niyaz ettiği Halvetî-Cerrâhî şeyhi Fahreddin Efendi'ye intisap ettiğini, 1965 yılında halife tayin edildiğini, 1966'da şeyhinin vefatı üzerine Nûreddin Cerrâhî Tekkesinin on dokuzuncu türbedarı ve postnişini sıfatıyla irşad görevine başladığını biliyoruz (Topuzoğlu, 16-17).

Meriç, *Jurnal* adlı eserinin bir yerinde Muzaffer Ozak'ın, âlimlerin muhibb-i vefa şiarı, ariflerin dost-ı cefakârı, tasavvuf ehlinin yâr-ı gârı olduğunu söylerken (Meriç, 2011a: 227), diğer yerinde son kitabının İngilizceye çevrildiğini, aşk hakkında tasavvufî bir eseri olduğunu, Hollandalı bir Müslümanın, hazretin öteki kitaplarını da çevirdiğini, bu kitabın belki İslam düşüncesinin ezeli yönlerinden birini dile getirdiğini, Amerikan Müslümanlarının belli ki İslamiyetin bu yönlerini merak ettiklerini belirtmektedir (Meriç, 2011a: 322).

4.11. Samiha Ayverdi (v. 1993)

Son dönem Türk mütefekkir ve yazarlarından olan Samiha Ayverdi'nin Ümm-i Ken'an Dergâhı şeyhi Ken'an Rifâî ile tanıştığını ve ona intisabından sonra hayatının tamamını tasavvuf dairesi içinde yaşadığını, şeyhinin fikirlerini insanlara yayma, onlara ulvî aşkı anlatma derdine düştüğünü, Rifâîlik ile İslam'ın yirminci asırdaki yorumunu içine sindirdiğini biliyoruz. Ayverdi'yi Kenan Rifâî dışında etkileyen Mevlânâ ve Yûnus Emre gibi sufiler olmuştur.

Meriç, Ayverdi'ye ilişkin *Jurnal*'de şu ifadelerle yer vermiştir: "Samiha Ayverdi Hanımefendi'ye, Dava bir, cepheler ayrı... Küfre, hamakate, ihanete kılıç sallarken nam-ı bülendiniz daima bir vesile-i teşvik oldu. Hürmetlerimle" (Meriç, 2011a: 228). Meriç, mezkûr eserin bir başka yerinde ise onun "Kölelikten Efendiliğe" adlı risalesinin de unutulup gittiğini söylemektedir (Meriç, 2011a: 297).

Meriç, Said Nursî, Şehbenderzâde Ahmed Hilmi, Kenan Rifâî ve Erol Güngör'ün yanında Samiha Ayverdi'yi de tanımamız ve okumamız gerektiğini vurgulayarak şunları söylemektedir: "Bir Said-i Nursî'yi, Şehbenderzade'yi, Kenan Rifai'yi, bir Samiha Ayverdi'yi, hatta bir Erol Güngör'ü kaçta kaçımız tanıyoruz?"; "Cevdet Paşa ve Tunuslu Hayrettin'den başlayarak Samiha Ayverdi ve Erol Güngör'e kadar uzanan düşünceler zincirinin üzerinde eğildiği son derece önemli sorular..."; "Cevdet Paşa'dan, Ahmet Mithat'tan, Sait Halim'den veya Samiha Ay-

verdi ile Erol Güngör'den vazgeçelim demiyorum." ; "En azından bir Erol Güngör, bir Samiha Ayverdi ibret ve dikkatle okunmalıdır" (Meriç, 2015a: 486-489).

Sonuç

Çalışmamızda elde ettiğimiz bulguları şöyle sıralamak mümkündür: Son dönemde yetişmiş ilim ve irfan adamlarımızdan birisi de Cemil Meriç'tir. Tasavvufu dolaylı yoldan ilgilenmiş ve tasavvuftan etkilenmiştir.

Meriç'in kişiliği tasavvufa özellikle mistisizme yakındır. Münzevi bir şahsiyet oluşu bunun açık bir göstergesidir. O, "Miskinler Tekkesi" olarak nitelendirdiği fildişi kulenin âdeta bir dervişidir.

Meriç'e göre dinî ve mistik tesellilerden mahrum olanlar kendilerini kahredici bir ikilemin karşısında bulurlar. Tasavvuf; efendilik, nefse hâkimiyet ve mukaddesata hürmet anlamında bir hümanizmdir. Aklın kavrayamadığı hakikatlere, tasavvuf ve vahiy yolu ile erişebilmek mümkündür. Tasavvufun kaynağı, Hint felsefesidir ve bunu Birunî *Tahkiku mâli'l-Hind* adlı eserinde açıkça ortaya koymuştur. Meriç, İslam tasavvufunun kaynağı konusunda Hristiyanlık ve Yeni-Eflatunculuk tesirini de ima ettiren ifadeler kullanmışsa da bu kaynağın Kur'an ve sünnet olduğunu belirterek bir anlamda hakikati yakalayabilmiştir. Meriç'e göre Bâbü Hükümdarı Ekber Şah ve ondan önce şair Kebir tasavvufun sınırlarını genişleterek İslam ile Hinduizm'i kaynaştırmıştır. Müslümanların cennet ve cehennem düşüncesiyle hemhâl olmaları dolayısıyla tasavvuf itibara mazhar olamamıştır. Meriç'e göre V. asırda cemaatin dinî hayatına tasavvuf hâkim olmuşken, IX. asırda ise İslamiyet, ebedî kalıpları içinde, fıkıh ve tarikatlarda billurlaşmıştır. Geçmişteki büyüklerimiz asırlarca sade suyla/tasavvuf çorbasıyla beslenmiştir. Bundan dolayı büyüklerimiz tefekkürün kabuğunu bir türlü kıramamıştır.

Meriç; eserlerinde akıl, akl-ı evvel, akl-ı küll (hakikat-ı Muhammediye), ricâlü'l-gayb, ilm-i ledün, mürid-şeyh, nefis terbiyesi gibi kavramlardan bahsetmiştir.

Meriç'e göre tarikat, din kanunlarını ve İslamiyet'i inceleyen bir mütefekkirin seleflerinden başka bir şekilde yorumlamasıdır. Tarikatlar ise tefekkürü küfür sayan teokratik düzenlerde zindanın duvarında açılmış iki hava deliğidir.

Meriç'e göre Hint kıtasında İslam'ın kök salması sufilerin belagati sayesinde olmuştur. Nitekim Kast rejiminin ezdiği aşağı tabakalar kurtuluşu Nakşibendilik, Şüttârîlik, Şistîlik [Çeştilik olsa gerek. SŞ], Kâdirîlik gibi tarikatlarda aramışlardır. Meriç, eserlerinde Horasan erenleri, İhvân-ı Safâ gibi tasavvufî zümreleri ile Kâzeruniyye tarikatı üzerinde durmuştur.

Meriç yine eserlerinde Zunnûn-ı Mısırî, Ebu Said Harrâz, Hallâc-ı Mansûr, Gazzâlî, Sühreverdi, İbn-i Seb'in, Mevlânâ, Yûnus Emre, Şah Nimetullah Velî, Ali Haydar, Fuzûlî, Hâce Mirza Dard, Mirzâ Gâlib gibi ilk ve klasik dönem sufi şahsiyetlerini çeşitli vesilelerle zikredip değindiği gibi Şehbenderzâde Ahmed Hilmi, Rıza Tefvik Bölükbaşı, Ken'an Rifâî, Muzaffer Ozak, Samiha Ayverdi gibi son dönemde etkili olmuş sufi şahsiyetlere biraz daha ayrıntılı olarak temas etmiştir. Meriç'in bu şahsiyetlerden kendisine yakın gördüğü ve tanınmasını istedikleri, Şehbenderzade Ahmed Hilmi, Kenan Rifâî, Samiha Ayverdi ve Muzaffer Ozak'tır. Onun tanınmasını istediği şahsiyetlerden birisi de *İslâm Tasavvufunun Meseleleri* adlı bir eser de kaleme almış bulunan Erol Güngör'dür.

Meriç, *Marifetnâme*'si ile meşhur Erzurumlu İbrahim Hakkı ile *Envâr-ı'l-Kulûb* adlı eseri bulunan Muzaffer Ozak'tan etkilenmiş, onların akıl konusundaki düşüncelerinden iktibaslarda bulunmuştur. Onun akıl konusunda daha ziyade *Marifetnâme*'nin tesirinde kaldığını söyleyebiliriz.

KAYNAKLAR

BARDAKÇI, Mehmet Necmettin (2015). *Doğuştan Günümüze Tasavvuf ve Tarikatlar*, İstanbul: Rağbet Yayınları.

BOLAY, Süleyman Hayri. "İsmail Fenni Ertuğrul", *DİA*, XXIII, 98.

BÖLÜKBAŞI, Rıza Tefvik (2015). *Tekke ve Halk Edebiyatı Makaleleri*, (Haz. Abdullah Uçman), İstanbul: Dergâh Yayınları.

Erzurumlu İbrahim Hakkı Hazretleri (2011). *Marifetnâme*, C. I-III, (Haz. Cafer Durmuş-Kerim Kara), İstanbul: Erkam Yayınları.

GÜNAYDIN, Yusuf Turan (2010). "Cemil Meriç'te Tasavvuf Üzerine Bölük Pörçük Notlar", *Hece Dergisi Cemil Meriç Özel Sayısı*, 14(157), Ocak.

KARAHAN, Abdülkadir (2001). *Fuzûlî, Muhiti, Hayatı ve Şahsiyeti*, İstanbul: MEB Yayınları.

KARAHAN, Abdülkadir. "Fuzûlî", *DİA*, XIII, 242.

KOÇOĞLU, Turgut (2014). "Urdu Şairi Mirzâ Gâlib ve Dîvân Şairi Haşmet'in

Şarap Redifli Gazelleri Üzerine Bir Mukayese Denemesi", *Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 32: 153.

MERİÇ, Cemil (2004). *Işık Doğudan Gelir*, (Haz. Mahmut Ali Meriç), İstanbul: İletişim Yayınları.

MERİÇ, Cemil (2009a). *Bu Ülke*, (Haz. Mahmut Ali Meriç), İstanbul: İletişim Yayınları.

MERİÇ, Cemil (2009b). *Jurnal 1956-65, C. I*, (Haz. Mahmut Ali Meriç), İstanbul: İletişim Yayınları.

MERİÇ, Cemil (2010a) *Kırk Ambar Rümuz-ül Edeb, C. I*, (Haz. Mahmut Ali Meriç), İstanbul: İletişim Yayınları.

MERİÇ, Cemil (2010b). *Kırk Ambar Lehçe-t-ül Hakayık, C. II*, (Haz. Mahmut Ali Meriç), İstanbul: İletişim Yayınları.

MERİÇ, Cemil (2011a). *Jurnal 1966-1983, C. II*, (Haz. Mahmut Ali Meriç), İstanbul: İletişim Yayınları.

MERİÇ, Cemil (2011b). *Mağaradakiler*, (Haz. Mahmut Ali Meriç), İstanbul: İletişim Yayınları.

MERİÇ, Cemil (2011c). *Umrandan Uygarlığa*, (Haz. Mahmut Ali Meriç), İstanbul: İletişim Yayınları.

MERİÇ, Cemil (2015a). *Kültürden İrfana*, (Haz. Mahmut Ali Meriç), İstanbul: İletişim Yayınları.

MERİÇ, Cemil (2015b). *Sosyoloji Notları ve Konferanslar*, (Haz. Ümit Meriç), İstanbul: İletişim Yayınları.

MERİÇ, Cemil (2016). *Bir Dünyanın Eşiğinde*, (Haz. Mahmut Ali Meriç), İstanbul: İletişim Yayınları.

OZAK, Muzaffer (1975). *Envârü'l-Kulûb*, İstanbul: Salah Bilici Kitabevi Yayınları.

ŞİMŞEK, Selami (2013a). *Edirneli Şeyh Kabûlî Mustafa Er-Rifâî Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri, C. I*, İstanbul: Edirne Valiliği Yayınları.

ŞİMŞEK, Selami (2013b). *Edirneli Şeyh Ali Senâî el-Celvetî Hayatı, Eserleri, Tasavvufî Görüşleri ve Dîvân'ı*, İstanbul: Edirne Valiliği Yayınları.

TOKER, Halil (1998). "Urdu Şiirine Genel Bir Bakış", *Şarkiyat Mecmuası*, 8: 295.

TOPUZOĞLU, Tefvik Rüştü. "Ozak, Muzaffer", *DİA*, XXXIV, 16-17.

TÜRER, Osman (1998). *Anahatlarıyla Tasavvuf*, İstanbul: Seha Neşriyat.

UÇMAN, Abdullah. "Şehbenderzâde Ahmed Hilmi", *DİA*, XXXVIII, 424.

UYSAL, Enver. "İhvân-ı Safâ", *DİA*, XXII, 1-2.

YILMAZ, Hasan Kâmil (2007). *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, İstanbul: Ensar Neşriyat.

YILMAZ, Ömer (2015). *Geçmişten Günümüze Tasavvuf ve Tarikatlar*, Ankara: Akçağ Yayınları.

CEMİL MERİÇ'İ ANLA(T)MANIN VE ALINTILAMANIN GÜÇLÜĞÜ ÜZERİNE: KAÇ CEMİL VAR CEMİL'DEN İÇERİ?

Yrd. Doç. Dr. Sertaç Timur DEMİR

Gümüşhane Üniversitesi İletişim Fakültesi

Radyo, Televizyon ve Sinema Bölümü

stdemir@gumushane.edu.tr

Giriş

“Herkes oldu kendince dostum, gerçekte bilmedi kimse neydi kastım.” diyen Hz. Mevlana ile Cemil Meriç arasında bu “anlaşılama hâli” üzerinde enteresan bir benzerlik olduğunu düşünüyorum. Tek farkla: Hz. Mevlana'nın anlaşılama ağırlıkla okurla ilgiliyken Cemil Meriç'in kışkırttığı belirsizlik bizatihi kendi şahsıyla ilgilidir. Öte yandan bu belirsizlik -daha doğrusu bu belirsizliğe sebep olan içsel gelgitler- Meriç'in okur açısından cazibesinin de kaynağıdır. Onun çelişkileri -bunlara neden tutarsızlık da denmesin- hem en insanî bir durum hem de bilinçli olsun ya da olmasın, modern akademiyanın zımnen dayattığı “sistemli” yazın düsturuna bir karşı çıkıştır bana göre. Her kitabında, kitabının her bölümünde, her cümlede başka ve farklı bir Cemil Meriç vardır. Bu sebeple, onun fikir atlasını ve gönül devinimlerini “temsil” edebilecek bir iktibasta bulunmak çoğu zaman yanıltıcı olur. Yine bu sebeple bu bildiri, “Gerçek Cemil Meriç kimdir, hangisidir, gerçekte neye inanmıştır ya da neyi savunmuştur?” tarzı soruların zor ve belki de cevapsız olduğunu savunur, onun en büyük eserinin yine çelişkiler, ikilemler ve iç çatışmalarla dolu olan kendi biyografisi olduğunu öne sürer. Aynı zamanda onun bu durumu, bizlere, sahip olduğumuz ideoloji, inanç veya yaşam felsefesinin içinde yaşadığımız çağdan, mekândan, şahsî deneyimlerimizden ve zafiyetlerimizden ayrı düşünülemeyeceğini ima eder.

Cemil Kim?

Biyografi yazmak, eğer kişilerin söylediklerini ve yaptıklarını belli bir kronoloji içinde tasnif etmekse çok kolay bir iştir. Fakat ya kişinin söylemedikleri ya da yapmayı / olmayı isteyip de beceremedikleri? Adı

konamayan boşluklar da biyografinin bir parçası değil midir? Hatta kişi, esasında bu boşlukların özlemiyle dolu bir varlık değil midir? Ya da onu kronolojiye indirgemek, ondaki çelişkileri görmezden gelmek değil midir? Dahası insan en çok da çelişkileriyle kaim değil midir? Özellikle Türkiye gibi bin coğrafyanın harman olduğu ya da bir türlü olamadığı bir mekânsalda yaşayan birinin yazgısı; gelgitler, kırılma anları, dönüm noktaları, hatalar ve pişmanlıklarla yüklüdür. Cemil Meriç gibi ruhu, bedeni, duyguları ve düşünceleri müknaş görmüş pusula gibi savrulan bir entelektüel için tek ve tutarlı bir biyografi yazabilmek mümkün ve gerekli midir?

“Cemil Meriç şudur ve şöyledir.” diyen her ifade baştan hatalıdır. Onun eylem ve söylemleri anlaşılır bir tutarsızlık içinde savruktur. Okuduğu her kitabın çaresiz manipülasyonu altında sürekli yeniden inşa olan bir kimliğe sahiptir o. Tahmin edilenin aksine ondaki bu dağınıklık, cazibesinin de özüdür. Okuyucuya saygılıdır ama kendiyile konuşur gibidir. Kendisini ifşa etmekten, içinde yaşadığı topluma öfkelenmekten, yaşama yüzeysel ve tepeden bakan intelijansiyaya lanet etmekten geri durmayan Meriç, en fazla meslek ve millet ahlakı konusunda kararlı bir söylem üretmiştir.

Academia Açmazı

Her şeyden önce, şayet Cemil Meriç akademik kariyer girdabına girmiş olsaydı bugün konuştuğumuz manada ve bizlere ufuk açan bir aydın olarak Cemil Meriç olamazdı. ALES'e ya da YDS'ye hazırlanan bir Cemil hayal edin. Ya da akademik teşvikten yararlanmak için çeviriler yapan, kitaplar yazan bir Cemil... Uzun yıllardan beri üniversiteler, ilim ve felsefenin yerini pragmatist, soğuk, hayata dokunmayan ve pek kimse tarafından da okunmayan metinlerin aldığı bir tesisi andırmaktadır. Akademik kariyer, akademisyenin önündeki en büyük engeldir. Biz akademisyenler aydın olma yolunda kariyer gibi devasa bir çeldiriciyle karşı karşıyayız. En son ne zaman bir kitabı ya da makaleyi içinden alıntılar devşirmeden okuduğumuzu bir düşünelim. Bugünün akademisyeni, metinle samimi ve çıkarsız bir ilişki kuramamaktadır.

Bu duruma istinaden şöyle der Meriç: “Bir aydının en hayati davası, fikre kitaba saygı telkin etmek. Bu memleketin yalnız nimetlerinden faydalanacak, kırk senedir geniş getirilen yalanları tekrarlayacak, tıkr tıkr maaşını alacak, Avrupalarda dolaşacak ve namustan dem vuracaksınız. Yağma yok. Doçent olamazsan. Ne olur doçent olamazsan?”

Doçent olmak bir vazife midir? Ve sen doçent olmak için mi yaratıldın? Fikir uğrunda en ufak fedakârlığı göze alamayan, üniversitede kapıcı olmaya lâayık değildir. Bu memleketi tımarhane hâline siz getirdiniz. Tabii senatörlere komünist diye bağırın milletvekili sizin talebeniz. Senin doçentliğinden ne çıkar arkadaş? Gölgesinden titreyen, mesleksiz, davasız, heyecansız bir heyula. Ancak istatistikte bir rakam!" (Meriç, 1992: 304).

Cemil Meriç'i anlamak ve anlatmak, her şeyden önce onun eserleriyle doğrudan ve dostça bir ilişkiyi zorunlu kılmaktadır. Bu açıdan, gündelik ve meslekî yaşamını, pragmatik alıntılama üzerine kurgulayan akademisyenler için hakkında çok konuşulan ama gerçekte anlaşılabilen bir karakter olarak kalmıştır ve kalacaktır Cemil Meriç. Başka bir ifadeyle kitaplarını, yazdıklarını makaleler için bir veri olarak gören akademisyenlere kendisini vermeyecektir o. Dahası, kendisinden yapılacak her türlü iktibas da isabetsiz olacaktır. Akademia, bugün aydınının mezarlığıdır.

"Ne bekliyorsun? Medresenin davaları vardı, üniversitenin yok. Medresenin kökleri vardı, temelleri vardı, dalı, çiçeği, meyvesi vardı, üniversitenin yok. Samimiyeti vardı, sıcaklığı vardı, üniversitenin yok. Cevdet Paşa'yı medrese yetiştirdi, üniversite Özcanlar yetiştiriyor. Nesillerin idraktan mahrum edildiği, şuurdan iğdiş edildiği bir ameliyathane. Bir büyücü kazanı, bir darülaceze. Bütün felaketlerimizin senaryosu orada hazırlandı. Bina değil, şankr. Memleketi için için yiyen ur. O Babil kulesinde kapıcıdan başka hürmete layık canlı yok. Edebiyat Fakültesinde bir mezun 290 bin liraya mal oluyormuş. Tımarhanede kendimi çok daha rahat hissedeceğimden şüphe etmiyorum. Muhakkak ki oradakiler daha dost, daha vatanperver" (Meriç, 1992: 177).

Sonuç

Birçokları için Cemil Meriç yalnızca "Bu Ülke"den ibarettir. Devam edebilenler için bir sonraki adım: "Mağaradakiler"dir. Oysa, Meriç'in ruhsal ve zihinsel devinimleri yalnızca bu iki eserle sınırlı değildir. Ya da sosyal medyada paylaşılan vurgulu ve belagatli cümlelerinden de ibaret değildir. Onun fikir atlası daha fazla "Sosyoloji Notları ve Konferansları" eserinde (2015b), "Işık Doğudan Gelir" de (2016), "Bir Dünyanın Eşiğinde" (2015a) gizlidir. Bunlar okuyucu için görece "zor" çalışmalardır. Fakat olanca derinliği ve karmaşasıyla Meriç, bu ve diğer eserlerine bir bütün olarak bakıldığında anlaşılabilir bir figürdür.

Bu sebeple ondan alıntı yapmak ve bu alıntı üzerinden “İşte Meriç budur.” demek muhaldir.

Bildiri metnini İtalyan filozof Giorgio Agamben’in sözleriyle nihayetlendirmek istiyorum: “Son zamanlarda üniversitelerde kullanılmak üzere genel bir alıntılama teorisi tasarlandı. Her zamanki akademik sorumsuzluklarıyla filozofun çalışmasından çıkarsadıkları bu riskli pratiğin altından kalkabileceklerini düşünenler tırnak işaretleri arasına kapatılmış sözcüğün intikam vaktini beklediğini unutmamalıdır... Bir sözcüğü tırnak işaretleri içine koymuş kişi kendini ondan kurtaramaz artık” (Agamben, 2009: 108).

KAYNAKLAR

AGAMBEN, Giorgio (2009). *Nesir Fikri*, İstanbul: Metis Yayınları.

MERİÇ, Cemil (1992). *Jurnal C. I 1955-65*, İstanbul: İletişim Yayınları.

MERİÇ, Cemil (2015a). *Bir Dünyanın Eşiğinde*, İstanbul: İletişim Yayınları.

MERİÇ, Cemil (2015b). *Sosyoloji Notları ve Konferansları*, İstanbul: İletişim Yayınları.

MERİÇ, Cemil (2016). *Işık Doğudan Gelir*, İstanbul: İletişim Yayınları.

CEMİL MERİÇ'İN SİSTEM ÜRETİCİLİĞİ BAĞLAMINDA DÜŞÜNCE İTHALATÇISI ANONİM ŞİRKETLER İLE HALKIN KARŞITLIĞI

Yrd. Doç. Dr. Mehmet Akif KORKMAZ

Gümüşhane Üniversitesi Edebiyat Fakültesi

Sosyoloji Bölümü

korkmazmakif@hotmail.com

Halk Kimdir?

Hem Avrupa'da hem de Türkiye'de "halk" tanımlaması, özellikle şehir dışındaki okuryazar olmayan insan grubu olarak köyde yaşayanları tarif eden biçimde ortaya çıkmıştır (Alangu, 1983: 27; Dundes, 1998: 139). Amerikalı halk bilimci - folklorist¹ Alan Dundes, aynı başlıklı çalışmasında (1977) Avrupa'da 19. yüzyılda ortaya çıkan "halk" kavramını halk bilimi açısından sorgulamaya gider. Kavram özellikle Batı'da ortaya çıkan aydınlanmacı ve romantik düşünce sistemlerine bağlı ve bağımlı olarak doğmuştur. O, bu çalışmasında folklorun bağımsız bir disiplin olmasında en temel kavram olarak "halk"ı yeniden tanımlamaktadır. Buna göre teorik olarak "halk", bir deneyimi, bir geleneği, bir olguyu paylaşan ve/veya iletişim hâlindeki en az iki kişiden oluşan insan grubudur (Dundes, 1998: 143). Ben ve ötekenden oluşan biz dediğimiz en küçük insan grubu bu anlamda yeniden halk tanımlanmasına temel oluşturmaktadır (Dundes, 1998: 139; Çobanoğlu, 2002: 287).

Sosyal bilimlerdeki bu paradigma değişiminden önceki düşünce sistemlerine göre şekillenen konular, tartışmalar ve halk kavramının bağımlı bir yapısının olması Türkiye'yi doğrudan ve kuvvetle etkilemiştir. Bir başka halk grubunun karşıtı (Bilgin, 2007: 35, 54, 109; Vatandaş, 2004: 16) olarak icat edilen "halk" olgusu, Tanzimat Dönemi'nden itibaren Cumhuriyet'in kurulmasında ve temel politikalarda rol oynamıştır (Turhan, 1972: 12; Vatandaş, 2015: 125, 136, 293). Ta-

1 Folklor ve Volkskunde kelimelerinin Türkçe karşılığı olan "halkiyat"ı Ziya Gökalp, 1913'te Halka Doğru dergisindeki "Halk Medeniyeti-I Başlangıç" makalesinde kullanmıştır. Folklor, folklorist ve folkloristik, yaygın literatürde gerçek anlamını kaybetmeye ve başka anlamlarda kullanılmaya başlandıktan sonra halkiyat ile beraber unutulmuş ve onların yerine halk bilimi ve bundan türetilen kavramlar yaygınlaşmıştır: "... Kavmiyatın bunlardan bahsedene kısmına, Avrupalılar ayrı bir isim takarak 'folklor' derler. Biz de bu kelimeyi 'halkiyat' kelimesiyle lisanımıza nakledtik".

rihnel bağlamda edep-adap sahipleri anlamındaki edebiyatı ve edebi olan okuryazar halk grubu, medenî ve şehirli olan gruptur ki bu grup kültürlü yüksek zümreyi oluşturmaktadır. Onların karşısında olan halk ise bu özelliklere sahip olmayan avamî (basit, sıradan) insan grubudur. Her iki grubun ortaya çıkış süreçlerinden itibaren mekânsal ve düşünsel olarak birbirinden ayrık ve birbirine karşıt olarak konumlandırılması önemlidir (Bilgin, 2007: 52).

Halk kavramının icadı ve dünyaya yayılması pozitivist aydınlanmacı anlayışın ürünüdür. Fen bilimleri ve sosyal bilimlerin Avrupa'da yeni şehirli bir toplum yaratması ile bu yaşam biçiminin dışında kalanlar halk adıyla ötekileştirilmiştir. Halk terbiyesi için halkiyat bilimi zorunlu olmuş, sosyoloji ve antropoloji çalışmalarındaki eksikliği "folklor" adıyla 19. yüzyılda Avrupa'da ortaya çıkan halk bilimi tamamlamıştır (Bilgin, 2007: 54-55; Dundes, 1998: 142; Çobanoğlu, 2012: 8).

Buna göre halk, modernizmin icadı olan sosyo-kültürel bir karşıt nesnedir. İlerlemeci pozitivist bir bilimin çalışma sahasıdır. Bu sistemde bir grup kendi varlığını karşıtının varlığı ile tarif edebilmektedir. İki asırdan beri dünyada avam ile havasın bu hikâyesi, Batılılaşan Türkiye'yi son derece meşgul etmiştir. Öyle ki Meriç bile gruplar arası bölünmüşlüğü eleştiren "Bir Halk Edebiyatı Var mıdır?" başlıklı bir makale kaleme almıştır (Meriç, 2013: 289). Meriç'in burada halk kavramını tartışmaması ve sadece halk edebiyatı tartışmalarına yer vermesi, önemli bir eksiklik olarak duruyor. Bu yazısında, Ziya Paşa'nın başlattığı divan ile halk edebiyatını ayırıştırıcı görüşünü eleştirir. Şairin Şiir ve İnşa (1868) makalesi ile *Harabat* adlı şiir antolojisinin ön sözünde (1875), edebiyatı havas ve avama mahsus olarak iki farklı kategoride tasnif ettiği bildirilir. Bu görüşlerinden daha sonra vazgeçmiş olmasına rağmen Cumhuriyet yazarları o ayırıştırıcı tasnifi tekrarlayıp durmuşlardır. Meriç'e göre hem İslamiyet hem de Cumhuriyet kültürü, insanlar arasında böyle ayrımların yapılmasına karşıdır. Dünyada olan bitene baktığında edebiyatın evrensel değerlerinin de bu tür ayrımlara yer bırakmadığını savunmuştur. "Halk mefhumunun ilmî bir tarifi yapılmamış ve yapılamaz.", "Halk edebiyatının tarifi yapılmadığı gibi halkın da ne olduğu tayin edilmiş değildir." değerlendirmeleri Meriç'in bu tartışmalı konuyu önemsemediğini, bu yüzden de kaçamak ve yetersiz bir şekilde cevapladığını düşündürmektedir. Folklor ilminin olsa olsa salt bir şifahî edebiyat olabileceği ve yazılı edebiyatlardan bu yönüyle farklı olması gerektiği değerlendirmeleri bizde bu kanaate yol açmıştır. Ayrıca halk kavramı onda hem kendi geleneği hem de

Batı geleneği perspektifinden ele alındığında tarihsel bağlamda belirsizdir. Meriç'in; Batılaşma ile onun temsilcisi olan aydının sorununa dair getirdiği eleştiri, öneri ve kendi konumundan çıkartılan bir halk kavramı bulunmaktadır. Bundan sonra Meriç'in kendi hikâyesini kurguladığı aydınlanma ve aydın meselesinin ülke tarihindeki seyrinden yola çıkarak devam edelim. Bu bölümde yazarın kendi düşünce sistemini temellendirmesi ve kendini konumlandırması ele alınacaktır.

Türkiye'nin Sistem Arayışları

Eski Türkçe "nizam"² kavramının karşılığı olan "sistem", birden çok unsurun bir araya gelmesini ve bu birleşmenin oluşturduğu düzeni ifade eder. Sosyal bilimlerde temel bir prensibe göre düzenlenmiş bilgi ve düşünce, düşünce biçimi ya da bir dünya görüşü anlamında kullanılmaktadır.

Yakın tarihte, biri Tanzimat diğeri ise Cumhuriyet olan üst yapının sistem değişiklikleri peş peşe gelmiştir. Türk-İslam medeniyeti merkezli toplumu, kendi dinamikleri içinde iyileştirmeye yönelik politikalarla yeniden canlandırma çabalarına Tanzimat'tan önce başlanmıştır. Sultan III. Selim'in yönetimi, gerilemenin sebeplerini eskiyen sistemin sorunlarında aramıştır. Böylelikle devletteki yenilgi alanlarında düzenlemeler yapmaktan daha öteye geçilmiş, Osmanlıyı baştan ayağa değiştirecek "Nizâm-ı Cedîd" adıyla bir "yeni sistem" uygulaması benimsenmiştir.

Sultan II. Mahmud döneminde bu sistem yürürlüğe girer ve askerî, malî, mülkî ve eğitim gibi üst yapıya ait kurumsal düzenlemeler topluma mal edilmeye başlanır. Sultan Abdülmecid zamanında ilan edilen Tanzimat, bu yeni düzeni taşraya kadar uzanacak biçimde tüm toplum kesimlerine yayarak genişletmiştir. Bunun hemen ardından *Islahat Fermanı* ile Batılı devletlere çok geniş denetim imkânı verilmiş ve bununla uluslararası Batılı siyasi sisteme kabul edilmek amaçlanmıştır. Burada toplumlar arasında etkileşim, güçlü Batı lehine artarak devam etmiş ve sistemin üzerindeki kontrol elden çıkmıştır.

Üst ve alt yapıdaki düzenlemeler ile Batı toplumu gibi başarılı olacak insan tipinin yetiştirilmesinin yolu açılmıştır. Yeni sistemin okullarında yetişenler, geleneksel yaşamı sürdüren ahaliyi değiştirecek bürokrat ve aydın sınıfı olmuşlardır. Eşitlik, hürriyet ve meşrutî idare, bu dü-

2 "Nizam" kavramı, Şemseddin Sami'de (1901, Kâmûs-ı Türkî) "düzen ve düzene girmek, kanun" gibi anlamlarla ilişkilendirilmiştir.

zende yayılmış ve sonunda, Batı'nın da müdahalesiyle güçlenip düzenin kendisini vurmıştır. Bu gidişat Osmanlının sonunu getirene kadar hızlanarak devam edecektir.

Sultan Abdülhamid döneminde ilan edilen Meşrutiyetlerin hazırladığı ortamda bir yandan devlet sistemi, diğer yandan sistemin somut ve soyut unsurları Batılı çizgiye taşınmaya devam etmiştir. İttihat ve Terakki Fırkası, bir taraftan Balkanlar ve Trablusgarp cephelerinde Batı'ya karşı mücadele verir diğer taraftan saraya karşı Batıcı politikalar üretmeye çalışır. Ulusçuluk ve Türkçülük politikaları uluslararası sistemlerin çıkmazına saplanırken 1. Dünya Savaşı'nın şiddetiyle Osmanlının sonu gelir. Osmanlının Batılı gibi bir toplum ve sistem yaratma çabalarının sonucu yetişen aydın ve bürokratların elinde güçlenen eski Nizâm-ı Cedîd, yeni doğan Cumhuriyet'e dönüşür.

Osmanlıların problem çözüm yolu, başarısız ve geri kaldığı için geleneksel sistemi³ değiştirmektir. Kurumsal yapılardaki işleyişe dair girişimler, topluma müdahale etmekten uzaktı. Bir aşamadan sonra uygulayıcı bürokratlar, yeni sistemin ve bunu yürütecek yeni insanın yetiştirilmesini sağlayacaklardır. Geleneksel toplumun kendi dinamikleri çökmeye başladığında sistemde ve toplumda karışıklıklar kaçınılmaz olur. Üst yapının teşvikleri sonucu geleneksel kültürden kopan aydın, tamamıyla Batı'ya yönelir. Batı kültürünün temel dinamiklerini benimseyen aydınlar; inanç, din, gelenek görenekler ve onu temsil eden kesimi, halkı, dönüştürmek için basın-yayın, kültürel faaliyetler gibi soft yapıları harekete geçirmişlerdir. Tanzimat ve Cumhuriyet arasındaki sistem arayışlarında hedef nesne bu değerlere sahip halk olmuştur. Öyleyse Batılı tipe dönüştürülmesi gereken topluma halkçı politikalar üretilmelidir. Osmanlılar geri kalmanın sebebini önce askerî ve bürokratik kurumlarda aramışlardır. II. Meşrutiyet ile birlikte gözler çağdaşlığı idrak edemeyen halka çevrilmiştir. Halkın inanç ve gelenekleri, İslam'dan soyutlanarak eleştirilmiştir. Batılılar gibi ilerleyememenin sebebi İslam değil, onu doğru kavrayamayan halktır. İslam ilerlemeye asla mani değildir ve hatta gerçek Müslümanlığın modernist ve pozitivist yanları saymakla bitirilememiştir. Türkçülük cereyanında ise durum hiç farklı değildir. Batı'nın Osmanlılar karşısındaki üstünlüğü, Arap İslam'ının tesiriyle kendi benliklerini unut-

3 Buradaki sistem arayışları ve sistem tartışmaları "Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak" adlı üç cereyanın ele alındığı Ziya Gökalp'in (1976) ile Mümtaz Turhan'ın (1972) "Garplılaşmanın Neresindeyiz?" ve Celaleddin Vatandaş'ın (2015) "Cumhuriyetin Tarihi" çalışmalarında ayrıntılı biçimde ele alınmıştır.

malarının bir sonucudur. Halkın kendi öz benliğine dönmesi zarureti, Ziya Gökalp gibi aydınların elinde biçimlenmektedir. Keşfettikleri halkın karşısında pozisyon alan İslamcı veya Türkçü aydınların temel problemi aynıdır. Akılcı felsefelerle pozitivist alanda büyük bir farklılık yaratan Batı'nın karşısında Türkiye, bir Nizâm-ı Cedîd yaratmayı başarmalıdır. Bu hayranlık veya aşağılık kompleksinden kurtulmamız, fen ve teknoloji alanında örnek aldığımız Batı'yla boy ölçüşmek ve onu geçmekle mümkündür (Gökalp, 1976: 7; Turhan, 1972: 77).

Halkı dönüştürmeyi gerçekleştirecek düzenlemeler, Cumhuriyet ile uygun ortamı bulmuştur. Halktan kopuşun sebepleri, halka doğru politikalar ve radikal devrimlerle aşılabacaktır. Her şeye yeniden başlamak, yeni bir halk yaratmak ve onlarla çağdaş sisteme dâhil olmak Cumhuriyet'in temel felsefesidir. Geleneksel toplumdan tamamen farklı kurgulanmış teorik ve ütopyik bir ulus yaratma⁴ gayreti (Kahraman, 2015: 34-35) sürdürülmüştür. Altı başlıkta toplanan Kemalizm, 24 Anayasası'na dâhil edilir. Modern Türkiye'nin halkçılığı ve milliyetçiliği, halka doğru gitme düşüncesinden doğmuş ve bu çizgiyi sürdürmüştür. Ancak devrimler, geleneksel toplumda direnç noktası olan halkta bunu kendine karşı bir uygulama biçimine dönüştürmüştür. Türk ulusunun küllerinden yeniden doğuşunun yaşandığı romantizm, modern Türkiye'nin bilim ve fen bakımından ilerlemesinde ayak bağı olup yerli ve geleneksel her şeye karşı olmaya yol açmıştır.

Cumhuriyet dönemi aydınları, bu ortamda kendi içinde Batılı ve yerli değerlere sahip çıkma noktasında kesin çizgilerle ayrıışmışlardır. Ürettikleri düşünce sistemleri bu değerlere bağlı kaldıkları için değil, Batılı olup olmadıklarıyla tartışılmıştır. Böylelikle aydınlar arasında bile halk çocuğu olanlar, halktan kopmayanlar ve büyük aydınlar gibi gruplar meydana gelmiştir. Çalışmalarında resmî ideolojiyi arkasına alan aydınlar, ayrıca bir başka üst sınıfın mensubu sayılmışlardır. Cemil Meriç, bu aydın grupları arasında kendi şahsına münhasır bir vaziyet ve sistematik oluşturan özgün aydınlardan biridir. Bu aydınların düşüncelerinin anlaşılması için Batılılaşmanın yapısı, süreci ve sonuçlarını Türk-İslam kültürüyle bağlantılı ele almak ve böylelikle meseleye başka bir cepheden bakmakla neler elde edebiliriz? Bugünkü aydın, bürokrat ve şehirli yapı, hangi yerli ve Batılı unsurlardan etkiler taşımaktadır? Bize ait bir Batılılaşma tarzının (Turhan, 1972: 63-82) di-

4 Türkiye'de felsefik düşünce ile toplumsal değişme ilişkisi üzerine kapsamlı bir çalışma için bkz. Yakup Kahraman (2015), *Modern Türk Düşüncesinde Hermenötik*, İstanbul: Tezkire Yayıncılık.

namikleri, bu süreçte çıkan ayrışmalar (Turhan, 1972: 41) ile aydın halk karşıtlığında kültürel unsurlar yer almış mıdır? Meseleyi insanî açıdan değerlendirmek için bu bölümde Batılılaşma sürecindeki sosyo-psiko davranış kalıplarını Türk kültürü çerçevesinde ele almaya çalışacağız.

Aydın Bağlamında Türk Tipi Batılılaşma

Türklerin benimsediği inanç sistemleri ve gelenekleri eski Şamanî unsurlar ile ilahî dinlere ait yapılar taşımaktadır (Köprülü, 1976; Roux, 1998; Ögel, 2002; İnan, 1998; Ocak, 1983; 1997). Bulgulara göre eski Türk boylarında Şamanizm'in içeriği ve işleviyle bir halk inancı olduğu gösterilmiştir. Örgütlü siyasi topluma sahip bilinen dönemlerde ise eski Şamanist unsurları salt kültürel - edebî benzetme işleviyle kullandıklarını görüyoruz. Bu inanç değerlerine göre Şamanlar güçlerine inandıkları varlıklar ile kendilerini bütünleştirme yeteneğine sahiptirler. Gücüne sahip olmak istedikleri varlığa dönüşebilirler. Kılık kıyafetlerini buna göre düzenledikleri bilinmektedir. Roux'a (Roux, 1998: 49) göre bu inanç sistemi, "evrensel bir eksenin, gerektiğinde birinden diğerine geçişe imkân" tanıyan bir tekniğe sahiptir. Bu gelenek, İslamiyet'in toplumda benimsenmesinden sonra Orta Çağ'da "Müslüman şaman" olarak yeni biçimiyle yaşamaya devam etmiştir (Köprülü, 1976: 17; Roux, 1998: 30-33, 59; Ögel, 2002: 29-30; İnan, 1998: 454; Ocak, 1983: 17). Şaman sisteminde insanın kendinde olmayan yetileri ve güçleri elde etmek için bir başka varlığa benzemesine ve hatta ona dönüşmesine tam anlamıyla inanılmıştır. Bu inancın ilahî kaynaklı inanç sistemlerine sahip oldukları aşamalarda geleneksel yapılarda kullanımları devam ettirilmiştir. Dede Korkut Hikâyeleri'nde, evliya menakıpnamelerinde, mesnevilerde insanın aciz kaldığında güçlü olana benzemesinin tek kurtuluş çaresi olduğu düşüncesi yaşamaya devam etmiştir. Bu sistem, kendi bağlamında o şartlarda işlevini yerine getirmiştir. Batılılaşmış Batıcı aydınların metamorfoz sonucu vardıkları idrak durumuyla geçmişte kaldığını sandığımız o inancın bir alakası olabilir mi, sorgulanmalıdır. Bize göre Meriç'in Batılı olmak için kendi benliğini inkâr etmiş aydın tarifi olan müstağrip kavramı, güçlü olana benzemeyi ve bu sayede o olduğuna inanmayı anlatmaktadır. O, bu kavramda şaman davranışını sergileyen aydın tipine vurgu yapmıştır. Orta Çağ'da, Türk düşünce sisteminde insan grupları arasında bir farklılık olduğu söylenebilir. Bu farklılık, yönetici grup (aile, soy) ile diğer yönetilenlerin arasındaki siyasi düzeni, ilişkileri belirleyen sis-

temdir. Batılı değerlere göre bir halk kavramına rastlanmaz. Göktürk Devleti yazılı metinlerinde (Ergin, 1984) boyları, kağanın kendi halkını “ak (soylu) - kara (sıradan) ” diye ayrıştırması ve Dede Korkut Kitabı’nın (Gökyay, 1973) özellikle Dirse Han Oğlu Boğaç Han Destanında görüldüğü gibi tören ve ritüellerde beyleri ve konukları “oğul - kız babası, oğlu uşağı olmayan” değerlerine göre karşılaşması toplumun yapısını inanç sistemi hakkında bize doğrudan bilgiler vermektedir. Bu belgelerde iktidarı elinde tutan yönetici aile ve onun yakın grubuna, aile, oğul ve kızlara sahiplik durumlarına göre diğer halklar (beylerin temsiliyle) tarif edilmektedir. Bu geleneksel siyasî düzende halk grubu ve onları temsil eden beylerin yeri tespit edilirken yönetenlere göre halklar konumlandırılmıştır. O şartlarda toplumun birlik ve beraberliği için halk gruplarına düşen aktif ödevler ve uyarılara ağırlık verilmesi, modernist pozitivist halk kavramının henüz ortaya çıkmadığını göstermektedir. Halk gruplarının bu durumu beylerin, emirlerin ve sultanların tebaası olarak Tanzimat’a kadar devam edecektir.

Kurtuluş Savaşı’nda ve Cumhuriyetin ilk döneminde millete vaat edilen şeyler, canla başla mücadele verilen Batı’ya karşı üstün gelmek biçimindeydi. Ancak bir zaman sonra bunun imkânsızlığı ortaya çıktı ve Batı’ya karşı olmaktansa onunla beraber olmak, bütünleşmek siyaseti ağırlık kazanmıştır. Bunun sebepleri ve Batılılaşma olgusunun böyle seyretmesi üzerinde kültürel kodların ve inanç sistemlerinin etkileri yeterince tartışılmamıştır (Turhan, 1972: 12). Mesela; Japonya, Çin ve Türkiye tipi Batılılaşmalar, Hindistan boyutu da izlenerek ele alındığında farklı yanlar ortaya çıkabilir. Osmanlı Devleti’nin güçlü Avrupa’ya benzeme çabasına, Türk kültürü penceresinden bakıldığı zaman eski inanç izlerine rastlanmaktadır.

Ümit Meriç’in Türk aydınının tarihî serüveni hakkında babası Cemil Meriç’ten aktardığı tespitler halk-aydın kopuşu ve karşıtlığı hakkında son derece dikkat çekicidir. Karşıtlardan kopuk tarafta olanları “Türkçe konuşan Fransızlardık.” (Meriç, 2015a: 139) aforizması ile ağır biçimde eleştirmektedir. Bu grup, bir bütünden Batılılaşma sürecinde yırtılarak kopmuş bir parçadır. Geride kalan taraf ise terk edilerek eksik bırakılmıştır. Batılılaşmanın yarattığı ağır travmaya dair kendi çarpıcı tespiti şöyledir:

“Ulemâ sahneden çekilince, yeni bir zümre çıktı ortaya; Avrupa’yı gören, Avrupa mekteplerinde tahsil yapan, Avrupa’yı sathî olarak bilen, sefaretlerle temas halinde olan, tercüme bürosunda yetişen insanlar

çıktı sahneye: Tanzimat ricali. Söz sınıf-ı ulemânın değil, bu yeni yetişen entelijansiyanındı artık. Öyle bir vaziyet oldu ki, Tanzimat'tan sonra, yabancı dil bilmek, Sadrazamlığa kadar getiriyordu insanı. Başka bir vafsa ihtiyaç yoktu. Batı kendi adamlarını getiriyordu Sadaret'e. Bu yeni zümre, yeni entelijansiya halka neden iltifat etsin? Halktan kopmuştu, halkla hiçbir alâkası yoktu. Bütün nimetlerini Batı'ya borçlu idi. Herhangi bir jandarma teğmeni, Sadaret'e kadar yükseliyordu, yabancı dil bilmek kaydıyla. Mütercim Rüştü Paşa, Vefik Paşa, Ali Paşa, Fuat Paşa, Reşit Paşa. Bunların tek vasfı vardı: Batı dili bilmek. Halkla ne gibi bir münasebeti vardı bunların? Hiç. Efendileri Batı idi, Türkiye'yi sefaretler idare ediyordu ve bunlar sefaretlerin adamlarıydı. Bunlar yavaş yavaş halktan büsbütün koptular. Halktan kopmakla kalmadılar, Padişah da bunlara fuzulî görünmeye başladı. Padişaha ne lüzum var? Biz Avrupa'nın himayesinde memleketi idare ederiz dediler ve İkinci Meşrutiyet'i yaptılar. Mesele gayet basitleşti. Ondan sonra I. Dünya Harbi, İstiklâl Savaşı, Birinci Cumhuriyet. Birinci Cumhuriyetten sonra kopuş büsbütün ilerledi. Çünkü I. Cumhuriyet bütün maziyi tasfiye eder, müesseseleri tasfiye eder, İslâmiyet'i tasfiye eder. Bu arada birçok savaşlar olmuştur, bu savaşlarda zaten okur-yazarlar gitmiştir. Yani Balkan Savaşı, Trablusgarb Savaşı, I. Dünya Savaşı, Anadolu İstiklâl Savaşı. Pek sayılıdır okur-yazarın adedi. Bu okur-yazarlar da bütün kaderlerini Cumhuriyet'e bağlamışlardır: Mebus olurlar, sefir olurlar, büyük makamlara getirilirler. Halk zaten dermansızdır. Harekete geçecek iktidardan mahrumdur. Kendi kabuklarına çekilirler. Aydınlar bütün kabiliyetleriyle yeni devrin ideolojisini kurmaya çalışırlar. Bu şekilde yaşayan aydınların dünya nimetlerinden faydalanmaları sadece yeni rejime bağlılıklarıyla mümkündür" (Meric, 2015b: 392-393).

Bu değerlendirmeden de anlaşıldığı gibi Türk aydınının ıstırabı derindir! İçinden çıktığı toplumun insan potansiyeli her bakımdan eksik, yetersiz ve uzun savaşlardan sonra hem maddeten hem de ruhen tükenmiştir. Avrupalılardan geri kalmış toplumu bu insanlarla çağdaş uygarlığa taşıyabilirler mi? Türk aydını, bu bitmiş halkı aydınlanmanın ürünü Batı insanı gibi yapabilir mi? Batılı aydınlanmacı pozitivist tarihsel süreci bir başka toplum için yeniden üretmek mümkün mü? Bunun bir çözümü olabilir mi? Türk halkı kendine ait olan her şeyden vazgeçip Avrupalılar gibi okuyup yazsa, giyinip onlar gibi görünse, oturup kalkmasında onlar gibi olsa bir süre sonra bu yaşam tarzı yerleşir ve dünya görüşüyle her şeyiyle Batılı olabilir mi?

Batılı olmak gerçekleşirse ki kültür bilimlerinde gerçekleştiği yazılır, halktan devşirme çağdaş insan üretilmiştir. Buna göre eski geleneksel insan o manada insan değildir, ancak çağdaş olanlar insandır. Onlar halktır, sıradan ve basit kişilikleri (insanlıkları) vardır. Modernizm bir değeri ellerinden almış, köye ve kırsala hapsetmiş, halk diye onları kuşa çevirmiştir. Halk yığını tek tek dağıtılmalı, o bütünlükleri de parçalanmalıdır. Adorno'ya göre halk sıradan nesneleştirilmiş şey⁵ olmuştur. Oysa bu durum tam da Cumhuriyet'in kültürü halka götürmek ve öğretmek amacıyla çalışmaktadır. Onlara Batılı yani kültürlü olmayı öğretemezsek kaba köylülerin kendinden geçerek bir iş makinasının çalışmasını izlemesi veya tozutarak tarlasının ortasından geçen trene hayranlıkla bakması hiçbir şekilde engellenemezdi. Bu yüzden kavramların kökü Cumhuriyet ile birlikte kurudu. İrfanı unutup kültürü, ümrünü bırakıp medeniyeti aldık (Meriç, 2013: 35; 2004: 147). Mustafa Reşit Paşa, civilizasyon kavramına karşılık bulamaz ve onu "terbiye-i nas ve icra-yı nizamât" diye tarif eder (Meriç, 2004: 97). Meriç'in Paşadan aktardığı bu medeniyet kavramı açıklaması sanki gelecekte Cumhuriyet'in halkçılık uygulamalarını müjdelemektedir. Meriç birbirinden yırtılarak kopan bu iki grubun travmasına, altmışlarda kendi kopuşunu keşfetmesini anlattığı hikâyesiyle tanıklık etmiştir.

Müstağripler ve Halk Karşısında Fikir İşçisi Cemil Meriç

Kendi tarifi ile Cemil Meriç, hayatını Türk irfanına adayan bir fikir işçisidir (Meriç, 2015a: 9). O, bunu söylediğinde insanın kendini tanımasının irfanın varabileceği en yüksek merhale olduğunu, kadim Türk-İslam kültürüne gönderme yaparak pekiştirmiştir. Ancak bu noktaya gelmesinin hikâyesi (Meriç, 2015a: 53) kendi ifadesiyle şöyle başlamıştır: Konya yolculuklarının birinde (1966-1967) ilk defa öteki olan, bir başkası olan kendi insanıyla karşılaşmıştır. Onu bu keşfe yönlendiren genç bir üniversitelidir. Cemil Meriç o öğrencinin "Sen bizden değilsin." sözüyle âdeta bir uçurumun kenarındayken uyanır. Onun varlık hakikatinin hükmü olan "Sen bizden değilsin." sözüne göre peki kimdi onun olmadığı kimseler?

Meriç bu hikâyeyi Türk aydınının Tanzimat'tan beri kendi aldanışı ve diğerlerini aldatışı ile ilişkilendirerek toplumun bir cephesini sorgulamaya açmıştır (Meriç, 2015a: 139). Bize bir kaderi çizen aydınların

5 Batı'nın bir icadı olan halk paradigmasına karşı "Salt kitlelere dönüştü." eleştirisi Adorno'dan gelmiştir. Halk kavramını ve halk kültürünü kuşatan bu eleştiri ile olgunun gerçekliği sorgulanmakta ve nesne (araç) hâline getirildiği görülmektedir.

Batılılaşma yanlışı, bundan sonra onun bir varlık problemi hâlini alacaktır. Yetmişlerin kaos ortamında çözüm bekleyen sorulara aydınların verecek cevabı yoktur. Öyleyse o kendi insanını tanımakla işe başlayacaktır.

Onun düşünce sisteminin temelinde bu aydın-halk karşıtlığına dair anlattığı onu uçurumun kenarından alan uyanış hikâyesi durmaktadır. Türk aydınlarından biri Tanzimat'tan bu yana uzun süren bir aldanış ve aldatma yolculuğunun birinde öteki olan halkı keşfetmiş (Meriç, 2010: 284) ve böylelikle şu kararı almıştır:

“Bir çağın vicdanı olmak isterdim; bir çağın, daha doğrusu bir ülkenin. İdrakimize vurulan zincirleri kırmak, yalanları yok etmek, Türk insanını Türk insanından ayıran bütün duvarları yıkmak isterdim; kelimedenden sevgiden bir köprü... Sanat düşüncenin, düşünce mukaddeslerin emrinde olmalı. Hakikat mukaddeslerin mukaddesi... Hakikat ve sevgi. Hafızasını kaybeden bu zavallı nesilleri biz mahvettik, bu cinayet hepimizin eseri, hepimizin yani aydınların” (Meriç, 2010: 284-285).

Bugünkü Türkiye böylesi fikrî ve toplumsal hareketlerin etrafında şekillenmiştir. Cemil Meriç de dönemin aydın bir tanığı olarak halk-aydın karşıtlığı meselesinde kendini keşfetmiştir. Tanzimat'tan beri aydınların üzerinde çalıştığı toplum, Batılı tarzı özümsemiş ve bu sayede onun gösterdiği performansa sahip olacak insanların yaşadığı bir ülkededir. Meriç'e göre bu mesele, basit ve sıradan yığınların meselesi olmaktan uzaktır. Onlar kendi hâlinde yaşamaya devam etmektedirler. Kahvehanede oturmuş, vakit geçirmekle meşgul olanlara gönderme yaptığı satırları arasında halkın karşısında olmasını gerektiren bir açık ibare yoktur. Onların yaşam galesi içinde kaybolduklarına dair salt bir resimdir bazı analizleri.

Diğer taraftan Cemil Meriç'e göre aydın “bağımsız” olmalıdır. “Düşünce adamı bir zümrenin emir kulu değildir. Hiçbir merkezden talimat almaz. Bir partiye bağlı olmayabilir. Ama tarihe ve kucağında yaşadığı topluma angajedir. Yani vatandaş olarak vazifeleri vardır: Belli savaşı kabul etmesi, belli tehlikeleri göze alması lazımdır. Bir devrin şuru olmak zorundadır o. Başka bir vazifesi: Bütün hakikatleri yoklamak, bütün yalanların maskesini yırtmak, kalabalığa doğruyu göstermek. Bazen yangın kulesindeki nöbetçi olmak, bazen engine açılan geminin kılavuzu. Sokakta insanlar boğazlanırken düşüncenin asaletine sığınarak elini kolunu bağlamak düşünceye ihanettir” (Meriç, 2010: 250). Kendi içinden geldiği halk grubuna yabancılaşma ve

günün birinde ötekiyle karşılaşp kendi ötekileşmesi üzerinden halkı keşfetme ve kendisini bulma meselesinden sonra, Türk aydınlarından biri olarak Cemil Meriç'in halkla bütünleşmeyi önemseydiği görülmektedir.

Meriç'e göre Türk aydınları fikir bazında üretken olmayan, başkasının ürettiklerini satan bir bayidir. Bir düşünür olarak bu yönüyle kendini onlardan ayırır, o fikir işçisidir. Müstağripler ise Batı düşüncesinin mümessilliği içinde son derece ilerlemişlerdir. Âdeta "Batı'nın her hastalığını ithale memur bir anonim şirket" gibi işlemektedirler (Meriç, 2015a: 169). İdeoloji ve izmler ise Batı'dan alıp sattıkları mallarıdır. Şuursuz ve edilgen bu sistemin ürünü olan ikinci nesil Türk aydını kendi eliyle toplumun mukaddesatının etnik bir toz hâlinde savrulup gitmesine seyirci kalmıştır. Bu sorumsuz bayilerin gözleri önünde koca bir Devlet-i Aliyye, köksüzleşmiş bir ağaç gibi yıkılmıştır (Meriç, 1996: 298).

Bu yıkılışa karşılık elimize kendi dünya görüşüne bağlı olmayan yabancı ideolojiler verilir. Bunlar, ihraç malı fikirler ve çözüm yollarıydı; bir işe yaramadılar. Bizim sandık, oysa bizim için dışarda üretilmişlerdi, millî değillerdi. Meriç'e göre iki asırdan beri çatıştığımız fikrî temellerin hiçbiri kendi eserimiz değildi. Meriç; Osmanlılık, Türkçülük, İslamcılık adıyla tartıştığımız üç meselenin bizi kuyudan çıkarıpmadığını söyler. Çünkü gericilikle savaşmak için tarihe düşmanlık yapanlar bizi Anadoluçuluk adı altında Sümerlere kadar ilerletmişlerdir. Nasyonal sosyalizm bize yabancıdır, o yüzden halkı ve köylüyü "bey" değil "efendi" yapmıştır. Biz bu kaba hırpani milleti çağdaş biçimde eğitmek için mektepler, kurslar ve evler açarak onlara devrin ithal kültürünü getirdik. Oysa halk tabakalarının kültürü Müslümanlıktır (Meriç, 2015a: 177-178).

Meriç kendi düşünce sistemini ithal etmemiştir. Yetmişlerden sonra kendi hikâyesi üzerinden bizim olanı aramaya girişir. Önce, son iki asırda yaşamış müstağripler üzerinden Batı'nın ideolojilerini, edebiyatını ve kültürünü kitabî anlamda içselleştirmiştir. Ancak sosyalistliğinde, Türkçülüğünde ve İslamcılığında teorik ve köksüz olmakla, hem kendini hem de dolaylı biçimde Gökalp'i, (1976: 1; "Üç Cereyan", Türk Yurdu: T-İ-M: 1338 /1910) eleştirmekten geri durmamıştır. Onu diğerlerinden ayıran şey Batı felsefesinin akıl sistematığından sıyrılıp ilahî aklı ve İslamî inanç sistemini seçmesidir. Yabancı olmayan, bizim olan ilahî düşünce gerçek akıldır (Meriç, 2015a: 182). Bu sistematığın

dışındaki aydınları boğazlarında tasmalar olan müritlere benzetir (Meriç, 2015a: 189). Bu yüzden özgün ve hür bir düşünceye vurgu yapar. Bizim fikriyatımız, inancımız, aklımız hiçbir diğer insan ve milletle aynı değildir (Meriç, 2015a: 193). Batı'nın sistemi yığın (halk) ile ferdin çatışmasından doğmuştur. Aydın-halk karşıtlığı içinde mücadeleciler orada kahramana dönüşmüştür. Bu düşünce sistematığı doğrultusunda sanayileşme ve şehirleşmeyle beraber madde hayata hâkim olmuştur. Fennî ilerleme ve bunun gereği icatlar artmıştır. Doğu şehirleri ise mahallelerden ibarettir. Mahalle cemaattir, fertler ancak onun birer üyesidir. Bizde Allah inancı aşkıdır; o bizim ne babamız ne de inananlar için kendini feda eden kahramanımızdır. Bizim kahramanlarımız Boğaç Han gibi çocuklar arasından doğar, derken kendi düşünce sistematığında tarihsel yolculuklar yapar (Meriç, 2015a: 218). Onun Konya yolculuğunda başlayan kendi hikâyesi, tarihe yaptığı yolculuklara kapı olmuştur. Bu, aynı zamanda onun düşünce sistemini kuran başlangıç hikâyesidir.

KAYNAKLAR

- ALANGU, Tahir (1983). *Türkiye Folkloru Elkitabı*, İstanbul: Adam Yayınevi.
- BİLGİN, Nuri (2007). *Kimlik İnşası, İzmir: Aşına Kitaplar*.
- ÇOBANOĞLU, Özkul (2012). *Halk Edebiyatına Giriş-I*, Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayını.
- DUNDES, Alan (1998). "Halk Kimdir?", *Milli Folklor Dergisi*, 37: 139-153.
- ERGİN, Muharrem (1984). *Orhun Abideleri*, İstanbul: Boğaziçi Yayınları.
- GÖKALP, Ziya (1976). *Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- GÖKALP, Ziya (2010). "Halk Medeniyeti-I Başlangıç", *Türk Halk Edebiyatı El Kitabı*, 465-467, Ankara: Grafiker Yayınları.
- GÖKYAY, Orhan Şaik (1973). *Dede Korkut Kitabı*, İstanbul: MEB Basımevi.
- İNAN, Abdulkadir (1998). *Makale ve İncelemeler I-II*, Ankara: TTK Yayınları.
- KAHRAMAN, Yakup (2015). *Modern Türk Düşüncesinde Hermenötik*, İstanbul: Tezkire Yayınları.
- KÖPRÜLÜ, M. Fuad (1976). *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- MERİÇ, Cemil (1996). *Jurnal-I (1955-65)*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- MERİÇ, Cemil (2009). *Umrandan Uygarlığa*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- MERİÇ, Cemil (2010). *Mağaradakiler*, İstanbul: İletişim Yayınları.

MERİÇ, Cemil (2013). *Kültürden İrfana*, İstanbul: İletişim Yayınları.

MERİÇ, Cemil (2015a). *Bu Ülke*, İstanbul: İletişim Yayınları.

MERİÇ, Cemil (2015b). *Sosyoloji Notları ve Konferanslar*, İstanbul: İletişim Yayınları.

OCAK, Ahmet Yaşar (1983). *Bektaşî Menâkıbnâmelerinde İslam Öncesi İnanç Motifleri*, İstanbul: Enderun Kitapevi.

OCAK, Ahmet Yaşar (1992). *Kültür Kaynağı Olarak Menakıbnameler*, Ankara: TTK Yayınları.

ÖGEL, Bahaeddin (1971). *Türk Mitolojisi: Kaynakları ve Açıklamaları ile Destanlar*, Ankara: TTK Yayınları.

ROUX, Jean Paul (1998). *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*, İstanbul: İşaret Yayınları.

TURHAN, Mümtaz (1972). *Garplılaşmanın Neresindeyiz?*, İstanbul: Yağmur Yayınları.

VATANDAŞ, Celalettin (2004). *Ulusal Kimlik: Türk Ulusçuluğunun Doğuşu*, İstanbul: Açılım Kitap.

VATANDAŞ, Celalettin (2015). *Cumhuriyet'in Tarihi: Yaşadıklarımızın Dünü, Bugünü*, İstanbul: Pınar Yayınları.

CEMİL MERİÇ VE CELÂL ÂL-İ AHMED'İN BATI DÜŞÜNCESİ

Yrd. Doç. Dr. Yeşim IŞIK

Gümüşhane Üniversitesi Edebiyat Fakültesi

Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü

yesimisik_29@hotmail.com

Giriş

15. yüzyılda Osmanlı, bir imparatorluğa dönüşürken modern Batı da şekil almaya başlamıştı. Batı'ya rağmen varlığını uzun süre devam ettiren Osmanlı, Batı'daki gelişmeleri kontrol altına alamayınca ona karşı farklı bir tutum sergilemiş ve onunla ittifak yapmak zorunda kalmıştır. Osmanlı'nın siyaset biçimi olarak Batı'yı tanıması "Batılılaşma" olarak ifade edilmiştir.

Batılılaşma, Türk toplumunun yaklaşık üç yüz yıldır geçirdiği siyasal ve toplumsal süreci ifade etmektedir. Bu süreç, Osmanlı'nın gerilemeye başladığı 18. yüzyılın ilk yarısından itibaren başlamıştır. Osmanlı'nın Avrupa karşısında geri kalmışlığını kabul etmesiyle askerî, idarî ve kurumsal anlamda kendini gösteren zafiyetlerin bertaraf edilmesi için uğraşılmış ve sonrasında geri kalmışlığın fikri boyutu ele alınmıştır.

19. yüzyılda Batı'nın dünya egemenliğini elde ederek sömürgeleri paylaşması, Osmanlı'nın Avrupa'da izlediği politikanın yönlendiricisi olmuştur. Osmanlı, önce Fransa ardından İngiltere, Rusya ve Almanya ile askerî, siyasî ve ekonomik ilişkiler yürütmüştür. Fransa ve Almanya, Doğu'ya yayılma ve sömürge elde etme amacı ile Osmanlı ile iş birliği yaparken; İngiltere, Osmanlı'nın tasfiyesini hedeflemiş ve Rusya ile Balkanları Slavlaştırıp sıcak denizlere inmeyi hedeflediği için Osmanlıyla sürekli çatışmaya girmiştir.

I. Dünya Savaşı sonunda kurulan Türkiye Cumhuriyeti, Batı tarzında bir devlet modelini benimseyerek Batılılaşmada yeni bir döneme girmiştir.

II. Meşrutiyet sonrası ortaya çıkan Türkçülük akımı ile örtüşen Batılılaşma, Cumhuriyet Türkiye'sinin ve Türk toplumunun kimliğinin oluşmasında esas belirleyici olmuştur. Yeni devlete ve topluma biçilen yeni kimlikte Batılılaşma bir uygarlık projesi olarak inşa edilmiş-

tir. Osmanlının yıkılıp Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulmasıyla birlikte bu yeni devlete kimlik arayışına girilmiştir. Bu süreçte kurulacak olan yeni devletin Osmanlı tarih ve kimliğinden koparılıp Türk kimliği ile Batı uygarlığına katılımı öngörülmüştür (Cevizci, 2004: 187-188).

İran'ın Batı ile karşı karşıya kaldığı süreci Kaçarlar döneminde başlatacak olursak bu süreç, 200 yılı aşkın bir süreye tekabül edecektir. Zira onların Batı ile ilk ciddi temasları Kaçarlar dönemine (1796-1925) rastlar (Karadeniz, 2004: 258).

Osmanlının yıkılmasıyla yeni kurulan Türkiye Cumhuriyeti yüzünü Batı'ya dönmüş ve Batılılaşmayı en önemli gelişme aşamalarından biri olarak saymıştır. Türkiye Cumhuriyeti gibi Kaçarlar Devleti'nin yıkılmasıyla oluşan Pehlevi hanedanı da aynı şekilde Batı'ya yönelmiş ve Batılılaşmak için birtakım ıslahatlar yapmıştır. Fakat yabancı devletlerin işgalinden kurtulamayan, merkez devlet yapısını güçlendiremeyen Pehlevî hanedanı İngiliz, Rus, Almanya ve Amerika'nın tahakkümünden kurtulamamıştır. İslah çabalarını temellendiremeyen Pehlevî hanedanı, yerini İran İslam Cumhuriyeti'ne bırakmak zorunda kalmıştır. Bu bildiride Türkiye ve İran'da 1960'lı yıllardaki "Batı" anlayışı, Cemil Meriç ve Celâl-i Âl-i Ahmed ekseninde değerlendirilmeye çalışılacaktır.

XIX. yüzyılda Avrupa'da yaşanan Fransız Devrimi gibi gelişmeler Osmanlıyı etkilediği gibi İran'ı da etkilemiştir. I. Napolyon'un yeni sömürgeler araması, İngiltere ile çatışmalarına sebep olmuştur. Fransa'nın Hindistan mücadelesinde İran topraklarını kullanmak istemesi, Fransa ile İngiltere arasında çekişmelere neden olmuştur. Rusya'nın da güçlenerek güneye doğru yayılmak istemesi ise Feth Ali Şah döneminde Rus-İran savaşlarına sebep olmuştur.

Rus-İran savaşlarında İran'ın, teknolojik olarak Rus ordusunun gerisinde olduğunu anlaması, onun Fransa ile iş birliği yaparak teknik destek almasına neden olmuştur. Bunun üzerine 1807'de İran-Fransız anlaşmasıyla Fransa, İran'a top ve tüfek verip tophane kurması için de askerî destek sağlamayı taahhüt etmiştir. Fransa İsfahan'da top, Tahran'da tüfek fabrikası kurarken Rus baskısını kırması için Tebriz'de Avrupa usulü asker eğitimine başlamıştır. Her şeye rağmen İran, Rusya karşısında yeterli mukavemeti gösterememiş, Gülistan Antlaşması ile Rus savaşını sonlandırmıştır.

Fakat, Rusya'nın İran topraklarını işgal etmesi ve İngiltere'nin buna kayıtsız kalması, savaşları tekrar başlatmıştır. Rusya'nın Tebriz'i alıp Tahran'a ilerlemesi İran'ı Rusya ile Türkmençay Antlaşması'nı yap-

maya mecbur bırakmıştır. İngiltere'nin de payının olduğu bu antlaşma sonucunda Rusya'nın işgali Pehlevî hanedanlığının kuruluş yıllarına (1925) kadar sürüştür.

Nasıruddin Şah (1848-1896) zamanında giderek artan Rus-İngiliz nüfuzu onun ıslahat yapmasını engellemiştir. Şah'ın Avrupa ile ilişkileri ve on altı ay süren üç Avrupa gezisi hazineyi zarara uğratmıştır (Karadeniz, 2004: 212).

Kaçarlar döneminde yabancı ülke deneyimi olan yetenekli sadrazamların ıslah çalışmaları olmuştur. Bu ıslah çalışmalarının en önemlilerinden biri olan Darü'l-Fünun, Emir Kebir olarak da bilinen Mirza Taki Han tarafından kurulmuştur. Rusya'da görev yapan, Osmanlı ile yapılan antlaşmada adını duyuran ve başarılı bir devlet adamı olarak sadrazamlığa getirilen Emir Kebir, (Karadeniz, 2004: 182) İran'da, ilk politeknik olarak adlandırılan Darü'l-Fünun'un kurucusudur. O, Darü'l-Fünun'da tıp, matematik, yabancı diller ve askerî alanda eğitim vermeye başladı. Avrupa'nın fen bilimleri alanındaki yeni gelişmelerini İran'a getirmesi açısından Darü'l-Fünun çok önemli bir yere sahiptir. Çünkü İranlılar, burada daha önce yabancı ve düşman oldukları Avrupa yaşam biçimini müşahede etme fırsatı buldular. Kısa bir süre sonra beşeri ilimler ve tıp alanında insanlar yetişmeye başladı. İlmî tarzda çeviriler ve telif eserlerle İran kültüründeki ilk değişimlerin yaşanmasına sebep oldu. Burada yetişen gençler Meşrutiyetin ilan edilmesine ortam hazırlamıştır. İran'da Darü'l-Fünun'un kurulmasında İstanbul'da Darü'l-Fünun-ı İstanbul'un (Hicri 1263) kurulduğunun duyulmasının da etkisi olmuştur (Aryenpur, 1372: 253-258).

O dönemde İran'da gerek yapılan ıslahatlar gerekse işgalci güçlerin etkisiyle, yapısal ve fikri olarak birtakım değişiklikler yaşanmaya başlanmıştır. Batı tarzı yaşama şahit olan İran, Avrupa'nın ayrıcalıklı yönlerini fark ederek yönetimi eleştirmeye başlamıştır. Yöneticilerin Batı devletlerinin tahakkümünden kurtulamaması ve Avrupalılaşıma adına yanlış uygulamalarda bulunup ülkenin millî kaynaklarını yabancıların eline bırakması halkı yönetime karşı tahrik eden unsurlardır.

Meşrutiyet'in ilanında İran ticaretinde önemli bir etkinliği olan İngiltere'nin rolü küçümsenemez. Bu dönemde Kaçar sarayına hükmeden Rusya ve Hindistan için mücadele eden İngiltere'nin İran üzerindeki baskısı oldukça fazla olmuştur (Aryenpur, 1372: 1-4).

İran'ın içine düştüğü siyasî ve iktisadî çıkmazdan kurtulma çabası olarak ifade edilen Meşrutiyet Hareketi (1906) millî bir meclisin ku-

rulmasıyla sonuçlanmıştır. 19. yüzyılda İran'ın en belirgin Batılılaşma hareketi olan Meşrutiyet Hareketi süresince, ülke giderek zayıflarken Batılı siyasî kavram ve oluşumlar ortaya çıkmıştır.

İran'da Meşrutiyet'in ilan edilmesinde Osmanlı Devleti içerisinde gerçekleşen Tanzimat ve Meşrutiyet hareketlerinin de etkisi olmuştur. İranlı aydınlar bu dönemde Batı'nın gelişmişliğini Avrupa'nın sahip olduğu yeni teknoloji ve kanuna olan güvenlerine bağlamışlardır (Dilek, 2007: 51-21).

İngiltere'nin desteğiyle 1925 yılında kurulan Rıza Pehlevi hükûmeti İran'da yeni bir dönemi başlatmıştır (Karadeniz, 2013: 292). Fars milliyetçiliğini benimseyen Rıza Şah, ekonomik anlamda devletçiliği benimsemiş, askerî ve eğitim alanlarında yenilikler yaparak halka Batı düşüncesi ve yaşam tarzını benimsetmeye çalışmıştır. Devlet yönetimini merkezî bir yapıya oturtmaya çalışmış, hukuk alanında sekülerleşmeyi benimseyerek ulemanın yetkilerini sınırlandırmıştır.

Hitler'in Almanya'da iktidara gelmesiyle uzun süre İran'a hâkim olan Rusya'ya karşı Şah'ın müttefik bulma hevesiyle bu ülkeye yaklaşması İngiltere ve Rusya'yı rahatsız etmiştir. Nitekim İngiltere ve Rusya İran'ı işgal edip Şah'ı tahttan indirmiştir. II. Dünya Savaşı sonunda güçlenen Rusya'nın nüfuzu İran'da artmıştır.

İran'ın işgal altında olduğu bu dönemde merkezî otorite zayıf kalmıştır. Petrolün İngiltere'nin kontrolünde olması, halkın tepkilerine sebep olmuştu. Muhaliflerin artmasıyla Şah'ın otoritesi iyice zayıflamıştır. Ulusal cephe önderi Muhammed Musaddık ülkedeki birçok kesimin desteğiyle başbakan olmuştur. Musaddık'ın petrolü millileştirmesi ve millî bir oluşum içine girme çabası yabancı güçlerin hoşuna gitmemiştir. İngiltere ve Amerika'nın yardımıyla Şah, askerî bir darbeye 1953'te Musaddık hükûmetini düşürmüştür. Darbeden sonra Musaddık'ı destekleyen Milliyetçi gruplar, komünistler, diğer muhalif gruplar ve dinî kesim acımasız bir baskıya maruz kalmıştır (Nasır ve Deniz, 2010: 10-12).

1960'lı yıllar Batıcılık mefhumunun İran siyasî edebiyatına girmesi açısından önemlidir. 1953 yılında İngiltere ve Amerika'nın desteğiyle Musaddık'ın darbeye görevine son verilmesi İran'daki aydınların kırılma noktasını oluşturmuştur. Demokrasinin ve özgürlüğün savunucusu olan Amerika'nın darbeye etkin rol alması halkı hayal kırıklığına uğratmış, aydınların, özgürlük düşüncesinin bir yalan ve aldatmaca olduğu kanaatine varmalarına sebep olmuştur. 1960 yılından itibaren

Batı kaynaklı her düşünceye tepki gösterilirken giderek yerellik düşüncesi ön plana çıkmaya başlamıştır. Bu dönem aydınları üç grupta sınıflandırılabilir: Rusya'nın etkisinde kalan Marksistler, kendisini toplumda siyasî ve ahlakî hususlarda kanun koyucu olarak gören, geleneğe yönelen İslamcılar, son olarak sanayiye ve şehirde yaşamaya muhalif olan, yerel bir modernizasyon ve teknolojiden bahseden grup. Üçüncü grubun haddinden fazla yerellik vurgusu yapması, Batı ile ilgili her türlü mefhumu karşı aşırı bir tepki oluşturmuştur (Mukaddes ve Sa'î, 1390: 160).

Cemil Meriç (1916-1987)

1916 yılında Hatay'da dünyaya gelen Meriç, Türkiye'nin önemli mütefekkir ve yazarları arasındadır. İlk ve ortaokulda Fransız kültürü ağırlıklı bir eğitim almıştır. I. Dünya Savaşı'nın ardından 1936 yılına kadar Suriye, Fransız mandasındadır ve Fransa, Misak-ı Millî dışında bırakılan Hatay'da muhtar bir idare kurmuştur. Üniversiteye giremeyen Meriç, kısa süreliğine öğretmenlik yaptıktan sonra İskenderun'da Tercüme Bürosu'nda çalışmaya başlamıştır. Giriştiği işlerde gerek dönemin siyasî ortamı gerekse çalışma ortamı müsait olmadığı için öğretmenlik, sekreterlik, kâtiplik gibi işlerde çalışmıştır. 1940'da Yabancı Diller Okuluna başlayan Meriç, 1946'da İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesinde Fransızca okutmanı olarak görev yapmış, 1951'de Felsefe Bölümünde doktora kabul edilmiştir. 1941 yılından itibaren çeşitli dergilerde yazıları çıkan Meriç, 1954 yılında gözlerini kaybetmiştir. Fransız edebiyatı üzerine çok sayıda inceleme yapmış olan Meriç'in kitap tercümeleri, makale ve denemeleri bulunmaktadır (Meriç, 1999: 61-66).

Lise yıllarında milliyetçi bir tutum takınan Meriç, lise son sınıfta İstanbul'a yaptığı yolculuğun ardından sosyalizme meylenmiştir. 1960'lı yıllara kadar Fransız ve Batı edebiyatına, 1960'tan itibaren de Doğu'ya yönelmiştir (Gencer, 2007: 20-21).

Celâl-i Âl-i Ahmed (1923-1969)

1923 yılında Tahran'da dünyaya gelen Celâl-i Âl-i Ahmed, İran'ın önemli hikâyeye yazarlarından. Hikâyeciliği yanında seyahatname, monografi ve makale alanında da verimli eserlere imza atan yazarın çok sayıda çevirileri de vardır. Dindar bir ailenin çocuğu olan yazar, 1944 yılında İran'da Marksist olarak bilinen Tudeh Partisi'ne katıldı ve

aktif görevlerde bulundu. 1947’de partiden ayrıldı. Pehlevî hanedanı döneminde (1925-1979) yaşayan yazar, dönemin siyasî ve sosyal olaylarına tanıklık etmiş ve şahit olduğu gelişmeleri eserlerinde yansıtmıştır (Şekeri, 1387: 361-370).

Celâl-i Âl-i Ahmed’in yaşamını iki döneme ayırmak mümkündür: Gençlik yıllarını kapsayan ilk dönem, Marksist görüşe yönelerek Tudeh Partisi’yle yakın ilişkide olduğu ikinci dönem. Yazarın siyasî faaliyetlerinin üst seviyede olduğu dönem, 1950-1953 yıllarıdır. 1953’ten sonra siyaseti bir kenara bırakan yazar, o yıl gerçekleşen sıkıyönetimde tutuklanmıştır.

İkinci dönem ise siyasî olarak yaşadığı hayal kırıklığının ardından Mekke ziyareti sonrasında yazdığı Sefername ile eski düşüncelerden uzaklaşarak onları sorguladığı dönemdir (Abdulkerimi, 1389: 119-146). Celâl-i Âl-i Ahmed, genç yaşta, 1969 yılında Gilan şehrinde vefat etmiştir (Şekeri, 1387: 37).

Yaşadığı toplumun değerlerini iyi bilen ve gözlemleyen yazar, eserlerini oluştururken siyasî görüşünü de yansıtmaktan çekinmemiştir. Hikâyelerinde İran halkının yaşamına, gelenek, görenek ve inançlarına yer vermiştir. Yaşadığı döneme ayna tutan yazar, bir öğretmen olarak eğitim sistemine özellikle hassasiyet göstermiştir. 1953’teki sıkıyönetimden sonra hayal kırıklığına uğramış bir neslin duygularına tercüman olmaya çalışmıştır (Şekeri, 1387: 261-370).

Cemil Meriç ve Celâl-i Âl-i Ahmed’in Batı Düşüncesi

Türkiye’de 19. yüzyılda başlayan ve bu yüzyılın ikinci yarısından itibaren de gittikçe daha etkin olan Batı medeniyetinden istifade, “Batıcılık” (Garbçılık) şeklinde adlandırılmıştır. Batı medeniyeti, 18. yüzyılda “aydınlanma” adını verdiği dönemde belli bir dinamizm kazanmış ve bu dinamizmle dünyanın diğer bölgelerini keşfederek istila etmiştir. Osmanlı, 18. yüzyılın sonuna kadar ciddiye almadığı bu gücü 19. yüzyılda fark etmiştir. Batı’nın üzerinde oluşturduğu baskı ortamını ve Batı devletleri ile arasındaki güç dengelerini kendi çıkarları doğrultusunda kullanmaya çalışan Osmanlı, yer yer Fransa, İngiltere, Almanya hatta Rusya’dan yardım ve destek alarak varlığını sürdürmeye çalışmıştır. Bu gayretlerin görünür kısmına “Batılılaşma”, zihni kısmına “Batıcılık” denilmektedir. Bu süreç; “Medeniyet Değiştirme”, “Muasırlaşma”, “Modernleşme”, “Avrupalılaşma”, “Çağdaşlaşma”, “Türklerin İslam Medeniyetinden Batı Medeniyetine Geçişleri” gibi adlarla

anılmaktadır (Cevizci, 2004: 181).

İran’da “Batıcılık” kavramının ortaya çıkmasıyla ilgili olarak kısa bir açıklama yapacak olursak: 1960 yılında İran’da dönemin Millî Eğitim Bakanı, eğitim ve öğretim kaynaklarının araştırılmasıyla ilgili olarak “Şûrâ-yı Hedef-i Ferheng-i İran”da bir toplantı düzenlemiştir. Konuyla alakalı olarak toplantıya katılanlar arasında Celâl-i Âl-i Ahmed ve Ahmed Ferdid de¹ bulunmaktaydı. Toplantıda Ferdid, tarihî ve sosyal bir olgu olarak ortaya çıktığını düşündüğü “Batıcılık” kavramından bahsetmiştir. Ferdid’in o gün toplantıda bahsettiği düşüncelerinin etkisiyle Celâl-i Âl-i Ahmed “Batıcılık” düşüncesini makalelerine taşımıştır. Daha sonra söz konusu makaleler dönemin aydınları arasında elden ele dolaşarak tartışılmaya başlanmıştır. Batıcılık düşünceleriyle ilgili yazılan ilk makaleler, 1962 yılında Keyhan gazetesinin edebî dergisi olan Kitab-ı Mah’da yayımlanmıştır. Âl-i Ahmed hayattayken makaleler bir bütünlük içinde ve özgür bir şekilde yayımlanamamıştır. Ancak 1979’da kitap resmî olarak yayımlanmıştır (Geyseri, 1389: 152). Söz konusu eser yayımlandığı andan itibaren otuz yılı aşkın bir süre İran’daki fikrî ortama hâkim olmuştur (Abdulkerimi, 1389: 121). 1960 yılında Batıcılıkla ilgili söylemlerde en etkili ismin Âl-i Ahmed olduğu söylenebilir. Ferdid’in düşüncelerinden etkilenen Celâl-i Âl-i Ahmed özellikle Batı hayranlığını eleştirmiştir (Mukaddes ve Sa’î, 1390: 168).

Âl-i Ahmed, çağdaş toplum ve kültürden kaynaklanan her türlü fesadın geleneksel mirasın terk edilmesinin sonucu olduğunu ve Batı’nın ilerlemesinin gerçek nedenlerinin aslında bilinmediğini ifade etmektedir. Belirttiği bu durumu “Garbzede” terimiyle ifade etmiştir (Gayseri, 1389: 151).

Batı kültürünün İslam kültürüyle uzlaşmayan yanlarının olması hasebiyle Batı’ya takınılan tavırla benzer düşüncelere sahip olan Meriç de aynı şekilde kendi dil, din, tarih ve kültürel mirasını reddeden bir Batılılaşmaya karşıdır (Meriç, 2009: 348). Dahası bunun kendini inkâr edip yok etmekle aynı anlamına geldiğini düşünmektedir. Çünkü ona göre, emperyalist ülkeler ele geçirdikleri ülkeleri kendilerine benzetmek istemektedirler (Meriç, 2006: 30-34). Avrupa, diğer milletleri potasında eriterek kendine benzetmeye çalışmaktadır. Bunu yaparken de hedef ülkelerin kendi millî değerlerinden vazgeçmesi için elinden geleni

1 Ahmed Ferdid (1910-1994), Batı karşıtı söylemlerden çağdaş İran düşünürleri arasında en çok etkilenilen isimler arasında gelmektedir. Batı düşüncesini, eski Yunan felsefesini eleştiren Ferdid, Martin Heidegger’in düşüncelerini İran’da ilk kez yorumlayan ve tanıtan kişidir. 1963-1978 yılları arası düşünceleri İran’ın fikrî ortamında etkili olmuştur.

yapmaktadır. Bu yüzden Meriç, Avrupa kaynaklı her düşünceye karşı dikkatli olunması ve kendi irfan değerlerine dönülmesi gerektiğine vurgu yapmaktadır (Meriç, 2009: 304).

Meriç, 1960'lara kadar Türkiye'de özgün bir düşünce ve sanatın oluşmamasının sebebini Avrupa'nın kendi düşüncelerini Türk toplumu içindeki müttelikleri aracılığıyla yaymasına bağlamaktadır. Böylece kendi hazinelerini unutan ve İslam düşüncesini inkâr eden aydınlar, kaybettiği bu hakikatin yerine Avrupa'nın ideolojilerini koymuştur (Meriç, 2009: 300).

Âl-i Ahmed de aynı şekilde, içinde olduğu İran toplumunun kültürel, siyasî ve günlük yaşantısında kendi geleneğiyle hiçbir benzerliği olmayan yabancı bir kavme hasret duymasından dolayı ürettiği her şeyin kısır olduğunu ifade etmektedir (Âl-i Ahmed, 1386: 78).

Meriç, kapitalist Avrupa'nın dünyayı sömürürken diğer toplumları kendi üstünlüğüne inandırdığı ve kendi ürettiği tarihi kabul ettirmeye çalıştığı kanaatindedir. Bu çabanın sonucu olarak doğu ülkeleri kendilerine Avrupa'nın dikte ettiği dar tarih çerçevesinden bakmaktadırlar (Meriç, 2009: 300).

Bu anlamda Celâl-i Âl-i Ahmed, kendi geleneğini terk etmenin Batı karşısında kendini küçük görmeye ve böylece sosyal hayatta onun kölesi ve boyunduruğu altına girmeye sebep olacağına inanmaktadır. Celâl-i Âl-i Ahmed "bağımlılık" olarak da ifade ettiği Batıcılığı, Batı'nın teknolojisine bağımlı olmakla eş değer görerek bunu Batıcı bir toplumun en bariz göstergesi olarak ifade etmiştir. Zira ona göre bu bağımlılık, Batı'nın siyasî ve iktisadî hâkimiyetini takip ederek siyasî ve iktisadî güç elde etme peşinde olmak anlamına gelmektedir (Âl-i Ahmed, 1386: 76).

Teknolojik olarak bağımlı olmak, siyasî ve iktisadî olarak da bağımlı olmayı icap ettirdiği için kendi tarihî ve kültürel varlığını korumak mümkün değildir. Batı teknolojisine, siyasî ve iktisadî olarak bağımlı olmak, kaçınılmaz bir şekilde kendi tarihinin ve kültürel kimliğinin ortadan kalkmasına sebep olacaktır. Keza İran, Batı'nın cebri hücumu karşısında kendi kültür ve tarihî değerlerini koruyamamış, yeni çağın kargaşasına karşı uygun tavrı sergileyememiştir. Batı medeniyetinin felsefesini anlamayıp yüzeysel bir takım uygulamalarla Avrupalı tavırlar takınılmıştır (Abdulkerimi, 1389: 24-76).

Batı'nın tahakkümü altında nasıl bir tavır alacağını bilemeyen Müslüman toplumlar karşısında Avrupa, iktisadî gelişmeleri sayesinde İslam

dünyasının bir kısmını sömürgeleştirirken geri kalan kısmını da hâkimiyeti altına almıştır. Cemil Meriç, Avrupa'nın İslamiyet kelimesini dahi telaffuz etmekten büyük bir titizlikle kaçındığından bahsetmektedir. Meriç'e göre, Avrupalı için yakın zamanlara kadar İslam yoktur, Muhammediler vardır. Hristiyan dünyanın İslamiyet'e bakışı her zaman düşmanca olmuştur. Haçlılardan bu yana Avrupa'nın amacı, İslamiyet'i tanımak değil İslamiyet'i yıkmaktır (Meriç, 2006: 188-240). Meriç, Batı'nın dünya görüşünün belli sınıfın dünya görüşünü yansıttığı oysaki İslam'ın insanlığı kucakladığını düşünmektedir (Meriç, 2009: 303).

Tarihî bir tecrübe olarak Meriç'in ifade ettiği Batı'nın sömürgecilik faaliyetlerinin, iktisadî ve kültürel olarak İran'ı giderek tükettiğini fark eden Celâl-i Âl-i Ahmed, İran'ın din, kültür ve geleneğine dönmek zorunda olduğunu beyan etmiştir (Abdulkerimi, 1389: 24-27).

Celâl-i Âl-i Ahmed "Garbzedeyi", "Batı hayranı" ifadesiyle kendini kaybetmiş, içinde bulunduğu buhrandan çıkmak için Batı medeniyetinden medet uman o anki İran toplumunu kastetmektedir. Terim aynı zamanda dünyanın geri kalan diğer yarısını ifade ederken Batı ile Doğu arasındaki ilişkinin bir mahsulüdür. Üreten, zengin, gelişmiş Batı karşısında tüketen, fakir ve geri kalmış Doğu.

Âl-i Ahmed, Doğu ve Batı'yı coğrafi ve siyasi bir terim olarak değil iktisadî bir terim olarak değerlendirir. Ona göre Batı yani karnı tok ülkeler, Doğu yani aç memleketlerin ülkesidir. Başka bir deyişle Doğu; sömürünün mirası olarak, ücretlerin az, doğum ve ölümlerin çok, yiyeceğin yetersiz, millî gelirin düşük olduğu ve sosyal hizmetlerin hiç ya da bin bir nazla verildiği, demokrasiden habersiz ülkelerdir.

Batı; yani gelişmiş ülkeler, sanayi ülkeleri, ham maddeyi makineler yardımıyla şekillendirip piyasaya süren ülkeler. Doğulu ülkeler yani geri kalmış, gelişmekte olan ülkeler, sanayileşmemiş ülkeler ya da Batılı'nın ürettiği sanayi ürünlerini tüketen ülkeler.

Batılı memleketler, Fransız Devrimi'nin mirası olarak ücretlerin yüksek, doğumların ve ölümlerin az, yiyeceğin yeterince ve sosyal hizmetlerin düzenli, kişi başına düşen millî gelirin fazla olduğu ülkelerdir.

Meriç'e göre Doğu-Batı kutuplaşması, Batı'nın eseri olan çok yersiz bir tasniftir. Eğer Batı hür düşüncenin vatanı ise 14. yüzyılda yaşayan İbn Haldun, 17. yüzyılda yaşayan Bousset'den çok daha "Batılı"dır. Avrupa karanlık katedrallerde dualar mırıldanırken Müslüman Doğu Endülüs'te muazzam bir medeniyet kurmuştu (Meriç, 2009: 23).

Meriç' göre, Batı'nın sömürgeci zihniyetine karşın Doğu kuşatıcıdır. Çünkü Doğu ve Batı'yı insan beyninin iki yarım küresi olarak görür. Batı'nın bir yüzü medeniyet ve diğeri vahşettir. Doğu medeniyeti, "insan" a dayandığı için değerlidir (Meriç, 2009: 284). Orta Çağ'daki Müslüman-Doğu ile Hristiyan-Batı çatışması, Avrupalının Asyalıya düşman gibi bakmasına sebep olmuştur (Meriç, 2009: 108).

Meriç'e göre din; bizim için kurtuluş, hayatın kendisi ve medeniyetken Batı için insanları birbirinden ayırıcı bir unsurdur. Dinsizlik Avrupa'yı kurtarmışken bizi öldürmüştür. Türk insanını Avrupa karşısında birbirine kenetleyen bağ İslamiyet'tir. Avrupa bütün gücüyle İslamiyet'i yıkmak için seferber olur (Meriç, 2009: 170).

1944'ten itibaren sol temayüller sergileyen ve 1953 yılından itibaren millî bir kimliğe bürünen Âl-i Ahmed'in "Aydınların Hizmet ve Hıyaneti Hakkında" ve "Baticılık" adlı eserlerinde bu kimliğinin tezahürü görülmektedir. Özellikle İslamî bir kimliğe sarılmayan Ahmed, yaşadığı dönemin dinî itikatlarına bağlı olmamasına rağmen söz konusu mücadele olunca dindeki şahadet anlayışından ötürü dine yaslanılması gerektiğini belirtmiştir (Dastgheib, 1343: 5-6).

Meriç, Batı'yı öncelikle bir düşmanımız olarak sonra kendimizi tanımak için bilmek zorunda olduğumuzu belirtir. Batı'yı bir bütün olarak kabul etmememiz gerektiğini, onunla ilgili şeyleri ancak kendi değerlerimizle örtüştürüp millileştirebildiğimiz sürece benimseyebileceğimizi belirtir (Meriç, 2009: 303).

İran toplumunun karmaşık, birbirine geçmiş ve kimlik bunalımında olduğunu düşünen Celâl-i Âl-i Ahmed, Baticılık olarak adlandırdığı kimlik buhranından nasıl çıkabileceğini ve kendi kimliğini nasıl elde etmesi gerektiğiyle ilgili çözümler aramıştır. Sonunda kendi toprağına, kültür ve dinine dönüşle bu buhrandan çıkabileceğine inanmaktadır (Mir Abidini, 1387: 303). Celâl-i Âl-i Ahmed, "Teknoloji karşısında gelişmekte olan bir ülke olarak ne yapmalıyız?" sorusunu irdeler. "Batı'dan gelen her şeyi iradesiz bir şekilde kabul mü etmeli yoksa karşı mı durmalı?" der ve "Sadece tüketici konumunda mı olmalı ya da teknolojiye kapılarımızı kapayıp eski gelenek ve göreneklerimize göre mi yaşamalıyız? Bunların dışında acaba başka bir çıkış yolu var mı?" diye sorar. (Âl-i Ahmed, 1386: 101-102).

Avrupalılaştırmanın yok olmakla aynı anlama geldiğini düşünen Meriç, Avrupa ile ayrı medeniyetlerin çocukları olduğumuzu düşünür. İslam medeniyetinin daha asil daha insancıl, bambaşka ölçüleri olan bir me-

deniyet olduğunu dile getirir (Meriç, 1996: 25). Dünyada içtimaî bir değerler manzumesi kurulamayacaksa istikbalimizin aydınlık olduğu söylenemez. Dostluğun yeşerebilmesi için müşterek değerlere inanılması gerekir. Bugün bütün dünya Avrupalılaştırmıştır (Meriç, 2009: 301). Celâl-i Âl-i Ahmed'e göre Batı teknolojiyle karşı karşıya kalan İran'ın üç seçeneği vardır: Modern dünyayı yok sayıp içe kapanmak, teknolojiye teslim olup sadece tüketici konumunda olmak ya da teknolojiye sahip olmak, üretmek (Âl-i Ahmed, 1386: 101-103).

Sonuç

Aynı dönemde yaşayan Cemil Meriç ve Celâl-i Âl-i Ahmed, yaşadıkları toplumların içinde bulunduğu tarihî, kültürel ve siyasi ortamı göz önünde bulundurularak bu buhrandan ne şekilde çıkacağına ciddi şekilde kafa yoran iki önemli düşünürdür.

Meriç, İslam geleneğine sahip olan Türkiye'nin Batı'nın değer yargılarına göre şekil alamayacağına inanmaktadır. Aynı şekilde Celâl-i Âl-i Ahmed de kendi geleneğiyle örtüşmeyen bir Batıcılık anlayışının yarar değil ancak zarar getireceğine inanmaktadır. Bu gerçeğe karşın Meriç, Batı'nın ilim ve teknikte olan başarısının göz ardı edilemeyeceğini belirterek hem teknik anlamda hem fikir dünyasıyla Batı'nın örnek alınması gerektiğine vurgu yapmıştır. Celâl-i Âl-i Ahmed de Batıcılık ile mücadele edebilmek için İran'ın Batı'nın ilim ve teknolojisine sahip olarak üretim yapması gerektiğini belirtmiştir. Avrupa'nın aydınlanmasında Doğu'nun katkısı olduğuna değinen Meriç, Doğu'yu insanî vasıflara verdiği önem açısından daha değerli bulmuştur. Celâl-i Âl-i Ahmed ise istibdat ve Batıcılıkla mücadelede dinin gücüne vurgu yapmıştır.

Celâl-i Âl-i Ahmed, teknoloji üretildiği takdirde içinde bulunulan bu buhrandan çıkılacağına inanmaktadır. Her iki düşünürün ortaya çıkan en bariz düşüncesi körü körüne bir Batı taklitçiliğinin kendi kültürünün yok olması ve köksüzleşmesi anlamına geldiğidir. Her iki düşünür de Batı taklitçiliği yüzünden ülkelerinde belli dönemlerde özgün eserler verilemediğinden ve üretim yoksunluğundan şikâyet etmişlerdir.

Yaşadığı dönemde pek itibar görmeyen Cemil Meriç'e karşın, Batı karşıtlığı ile bilinen ve aynı zamanda istibdat yönetimine karşı bir başkaldırı olması hasebiyle Celâl-i Âl-i Ahmed oldukça ilgi görmüştür.

KAYNAKLAR

- ABDOL ALİ, Dastghaib (1345). "Der İran Ruşenfikr Nedarim", (http://www.iichs.org/PDF_files/O_AbdolAli_Dastgheib.pdf), E. Tarihi: 10.04.2016.
- ABDULKERİMİ, Bijen (1389). *Celal Al-Ahmed, Garbzedegi ve Zeruret-i Bazgeşt-i Be Sonnet, Pejuheşgah-ı Ulum-i İnsani ve Mutalaat-ı Ferhengi*, (2), 119-162.
- AGAHÜSEYNİ, Alırıza, Ruhani Hüseyini (1392). *Tahlil ve Nagd-i Goftemani Haydergeri-yi Ferdid*, Paygah-ı Ettelaat-ı İlmi-yi Cihad-ı Danişgahi, 85-104.
- ÂL-İ Ahmed (1382). *Celâl, Garbzedegi*, Tahran: İntişarat-ı Firdovs.
- ARYENPUR, Yahya (1382). *Ez Saba Ta Nima*, C. 2, Tahran: İntişarat-ı Zevvar.
- CEVİZCİ, Ahmet (2004). *Felsefe Ansiklopedisi*, C. 2, İstanbul: Etik Yayınları.
- GAYSERİ, Ali (1389). *Ruşenfikran-i İran der Garn-ı Bistom*, (Çev. Muhammad Dehgani), Tahran: Hermes Yayınları.
- GENCER, Tülay (2007). "Cemil Meriç İle Türk Modernleşmesine Bir Bakış", *Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 1 (1), 19-33.
- HALİLİ, Reza (1383). "Garbzedegi ve Huviyet: Celal Al-i Ahmed ve Pasuh be Porsiş-i Agabmandegi", *Faslname-yi Mutala'at-ı Milli*, 5(4).
- KARADENİZ, Yılmaz (2004). *Kaçar Hanedanı*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Malatya.
- KARADENİZ, Yılmaz (2013). "İngiltere'nin İran'da Askeri Darbe ile Rıza Han Pehlevi'yi İktidara Getirmesi", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 6 (27), 292-306.
- MERİÇ, Cemil (1996). *Umrandan Uygurlığa*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- MERİÇ, Cemil (2006). *Kırk Ambar*, C. 2, İstanbul: İletişim Yayınları.
- MERİÇ, Cemil. (2009). *Sosyoloji Notları*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- MİR ABİDİNİ, Hüseyin (1387). *Sad Sal-ı Dastannevisi-yi İran*, Tahran: Neşr-i Ney.
- NASIR, Niray; DENİZ, Didem (2010). "İran İslam Cumhuriyeti: Tarihi, Siyasi ve Demokrasi", *Orta Doğu Araştırmalar Dergisi*, 6(2), 1-31.
- SA'Î, Ahmed; MUKADDES, Mahmud (1391). "Berresi-yi Tefavutha-yı Mefhum-i Garbzedegi der Ara-yı Ferdid ve Al-Ahmed", *Paygah-ı Ettelaat-ı İlmi-yi Cihad-ı Danişgahi*, 159-175.
- ŞEKERİ, Fedovi (1386). *Vage'e-gerayi der Edebiyat-ı Dastani-yi Muasır*, Tahran: Müessese-yi İntişarat-ı Nigah.



ROMAN



CEMİL MERİÇ VE ROMAN

Prof. Dr. Mehmet TÖRENEK

Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi

Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü

mtorenek@atauni.edu.tr

Giriş

Cemil Meriç, çok yönlü bir düşünür olarak birçok alana el atmış ve birçok kavram ile problem üzerinde de ayrıntılı bir şekilde durmuştur. Meriç, ideolojilerden edebiyata, düşünürlerden kavramlara kadar genişleyen bir ilgi alanına sahiptir. Bu ilgi alanı, Batı edebiyatını kucakladığı gibi Hint kıtasına da uzanır. Bütün bu konular içerisinde edebî tür olarak romana da geniş yer verir. Bu ilgisini, şu cümlesi özetlemektedir: “Roman, edebiyat kültürümün ana kaynaklarından biri” (2004: 129).

Cemil Meriç, hayatı boyunca okumuş ve düşünmüş biridir. Onda kitaba sığınma çocukluk yıllarında başlar. Reyhanlı’da geçen çocukluk yılları için şöyle der: “Yalnız yaşadı bir cüzzamlı gibi. Oynamadı, çocuk olmadı, içine ve kitaplara kapandı” (2015d: 279). İlgi alanının genişliği, edebî zevki onu başlangıçta edebiyatın değişik türleri üzerinde bir arayışa itmiştir. Şöyle der: “Kimi başında taçla doğar, kimi elinde kılıçla... Ben kalemlerle doğmuşum. İnsanlar kırıycıydılar, kitaplara kaçtım. Kelimelerle munisleştirmek istedim düşman bir dünyayı. Şiirle başladım edebiyata...” (2015d: 283).

Kitaplar, onun için hem yol gösterici hem de susuzluğunu gidericidir. Meriç, okudukça daha bir içine dalmıştır. Onun ilgisini nazımdan çok nesir çekmiştir ve edindiği birikim onu zaman içinde yazmaya yönlendirmiştir. İstanbul’a gelişiyle birlikte yazı faaliyeti de başlamıştır. Açıklaması kendisinden:

“1940’lardaki yazılarımın ayırıcı vasfı: ukalalık. Batı irfanını ülke ülke, devir devir keşfe çıkan genç bir tecessüs. İlk kitabım 1942’de doğdu. Yetmiş beş sayfalık bir araştırma: Balzac. Ve yüz sayfalık bir tercüme: *Altın Gözlü Kız*. Sonra Ferragus, Duchesse de Langeais (Kitapçada kayboldu). *Otuzundaki Kadın*, *Balıkçı Kız* (Kitapçada kayboldu), *Kibar Fahişelerin İhtişam ve Sefaleti*” (2015d: 283).

Her okur gibi romanların büyümesine gençlik yıllarında o da kapılmıştır. Bunu şöyle ifade eder: “Dünyam, romanların dünyasıydı, *Ekmekçi Kadın*’ların, *Tunçtan Kızlar*’ın, *Simon ve Mari*’lerin dünyası. Kuklalarla dolu bir dünya. Sonra *Kumarbaz*, *Beyaz Geceler* ve *Budala*. Hiçbirinde aradığımı bulamadım. Zira, Balzac’ı keşfetmişim arada ve ona âşık-tım. Hıristiyan Dosto, beni rahatsız ediyordu. Büchner, Nordau ve Marx beni mistisizmden öylesine soğutmuşlardı ki vaaza benzeyen her düşünceye kulaklarımı tıkıyordum. Zola’yı seviyordum, çünkü dinsizdi” (2015d: 272).

Onu farklı kılan, sorgulayıcı tavrı ve sahip olduğu birikim üzerinden değerlendirmeler yapmasıdır. Bu hem düşünce dünyasında hem de ideolojik planda bir savrulma da yaşatır. O, önce Marksizm’e ilgi duyar, Marksizm’in katı bir savunucusu olur, sonra da Türkçü. Bütün bu düşünüş ve arayışların çilesini de çekmek zorunda kalır. İşsiz kalır, sefaletin en derinini yaşar. Ancak erken yaşlardan itibaren, özellikle Hatay’da geçen çocukluk ve gençlik yıllarının atmosferi içinde Fransızca’yı iyi derecede öğrenir. Bu da kültürel anlamda bir bağlılık oluş-turur. “Dilini öğrenerek içinde eridiğim Fransız kültürünü Türkiye’ye taşımak istiyordum. Babıâli boyuna tercüme istiyordu” (2015d: 282).

O bir romancı değil, roman okuyucusudur ve okudukları üzerinden değerlendirmeler yapmıştır. Bunu kendisi de itiraf eder: “Monografi, tenkit, edebiyat tarihi... İmzamı taşıyan her yazıda ben yaşıyorum. Bütün bu nevilere kendimi anlatmak için bir vesile. Bir Balzac’ın, bir İbn Haldun’un, bir Makyavel’in arkasına gizleniyorum, kendimi yaşıyo-rum onlarda... Kendi öfkelerimi, kendi ümitlerimi, kendi ümitsizlikle-rimi” (2015d: 284).

Onun için roman Balzac’la başlar. “Fransız ve İngiliz edebiyatını Bal-zac’la beraber dolaştım. Balzac’ı tanımasam romancı olmak isterdim. Yıllarca İnsanlığın Komedyası’yla uğraştıktan sonra roman yazmağa kalkışmak küstahlık olurdu” (2015d: 283). Evet, roman yazmamış ama roman kahramanlarıyla yaşamaktan büyük zevk almıştır. *Jurnal 2*’deki bir notunda kitabın kendisi için bir “liman” olduğunu, onlarda yaşa-dığını söyler. “Kitap benim has bahçemdi. Hayat yolculuğumun sınır taşları kitaplar.” cümleleriyle bu bağlılığını ifade eder. Ardından da Don Kişot’un İspanyası yahut Emma’nın yaşadığı şehrin kendi “vata-nı” olduğu belirlemesini yapar. Sonra Balzac’a geçer ve onun roman-larının kahramanlarıyla yaşadığını, zaman zaman Vautrin, Rastignac olduğunu söyler (2015b: 53-54).

Romana Dair

Onun romana yer ayırdığı en kapsamlı yazısı “Romanın Romanı”nda türle ilgili geniş bir değerlendirme söz konusudur. Onun öne çıkan özelliklerinden söz ederken türü sorgulama da söz konusudur. “Psikanalizden astronomiye kadar her konuya açık roman. Bu serazat ve ser-seri türün tarihini çizmek kolay mı? Tarifini bile yapamıyoruz.” (2004: 135) der. Benzer düşüncelerini kendisiyle yapılan bir söyleşide de dile getirirken, romanın Batı’da erken doğuşu üzerinde durur. Tarih, sosyoloji, psikoloji gibi birçok ilimlerin hudutlarının belli olmadığı devirde romanın itibarda oluşuna dikkat çeker. Hatta ilimler geliştikçe, ilimlerin kendilerine mahsus terminolojileri oluştuğunda romana ihtiyaç kalmayacağı öngörüsünde bulunur. Romanın cesur ve mesuliyetsiz bir tür olduğunu, tek ayırıcı vasfının üslubu olduğunu belirtir. Şöyle ki “Üslubu olan, fakat büyük mesuliyeti olmayan, hürriyeti son derece geniş edebiyat nevidir.” der (Armağan, 2004: 108-109).

O, bu her konuya açık oluş ve tarifini yapamayıp noktasında romana dair farklı yazılar içinde yer yer ilginç tespitlerde bulunur. Beğendiği ve okudukları onu eleştirel bakmaktan uzaklaştırmaz. Bu çerçevede romana da hayli mesafeli bir duruşu vardır. Bu bazen de yazının akışı içinde ortaya çıkan bir değerlendirmedir. Naci Çelik’in *Romanda Hesaplaşma* kitabı dolayısıyla onun tarihine yöneldiği bir yerde, Robenson’dan söz ederken Avrupa’dan gelen romanın bizim iklimin ağacı olmadığını belirtir. “Millî gövdeye yapılmış bir aş. Bu itibarla Avrupa romanını çok iyi tanımadan roman hakkında kestirme hükümlere varmak bizi hatâya sürükler.” der (2004: 343).

Yine romanın içinde doğduğu toplumla ilgisinden söz ederken “Romanın burjuvazi ile doğduğunu söylerler. Şark’da burjuvazi yok. Roman da burjuvazimiz gibi temelsizdir önceleri. Başka bir târihin, başka bir coğrafyanın, başka bir toplumun eseri. Daha dışı, daha kaypak, daha geveze bir toplumun.” diyecektir. Bu nedenle bizde ortaya çıkmayı normaldir. “Osmanlı kendini îmanda ve aksiyonda gerçekleştirir. Gevezeliği vakarına yakıştırmaz. Teşhir etmez yaralarını. Hikâyeleri, ya bir kahramanı ebedileştirir, bir nevi dstandır, ya da bir ahlâk dersi verir, yani zamanın ve coğrafyanın dışındadır. Bir ifşa değil, bir ikazdır. Bir ikaz veya bir zihin temrini. Roman, Şark hikâyesi üzerine inşa edilemezdi. Batı’nın ilk romanlarından biri *Topal Şeytan*’dır. Topal Şeytan evlerin damlarını açar, bizi yatak odalarına sokar. Osmanlı bu tür laubaliliklerden hoşlanmaz. Mahremiyetlere hürmetkârdır.” diye

sözlerini sürdürür (2004: 330). Benzer düşünceleri *Bu Ülke'*de, "Divan Edebiyatında Roman" başlıklı kısa değinide de az farkla tekrar eder (2010: 121). Yine kendisiyle yapılan bir konuşmaya verdiği cevapta Osmanlıda dinî ilimlere ehemmiyet verildiğini, orada mutlak hakikatlerin varlığının söz konusu olduğunu, bu nedenle romanın yapacağı bir işin olmadığını söyler. Çünkü "Roman şüphenin, henüz belli olmayanın, hatta suallerin ülkesidir. Halledilmemiş meselelerin ülkesidir. Esasen edebiyat bütünüyle bir eğlencedir." der (Armağan, 2004: 1099).

Aynı kitapta "Avrupalılaştıkça, yani iktisâdiyatımızla, müesseselerimizle yabancılaştıkça Avrupa romanını daha iyi anlamağa başladık." diyen Meriç, romanın gelişmesinin de toplumsal anlamda kaynaklarımızdan uzaklaşmayla paralel olduğunu ileri sürer. Hülâsa olarak şöyle der: "Roman bir buhrânın, bir uyuşmazlığın, reelle ideal arasındaki herhangi bir nisbetsizliğin eseridir. İnanan bir toplumda, pürüzlerini yok etmiş bir toplumda, hayâli çözüm yolları aramaya ihtiyacı olmayan bir toplumda romanın ne işi var? Roman bir sıhhat değil, bir sıhatsızlık alâmeti. Sınıf kavgalarıyla beraber sahneye çıkışı bundan" (2004: 334). Yine *Jurnal'*de, ona olumsuz bakışın bir örneği olarak "İnsan hayatını bütün çıplaklığı ile bütün kirliliği ile sayfalaştırmaktan adeta marazî bir zevk duyan roman." der (2015a: 39).

Bu özellik, romanın en hassas noktasıdır ve Meriç onu buradan sorgular. "Romanın Romanı" başlıklı uzun incelemesinde de romanın diğer türlerle ilişkisi üzerinde dururken onu bir de denemeyle karşılaştırır ve romancının "her duyguyu gıcıklamak" özelliği nedeniyle başarısının daha büyük olduğunu söyler. Sonra da "Alkışlayıcısı, reklâmcısı dünyanın en gizli, fakat en gerçek kuvveti: Kadın!" der (2004: 138). O, romanın tarihinde türler üzerinde dururken de sevda hikâyeleri üzerinden romanın tarihinde kadınların yerine dikkat çeker ve aşk hikâyesinin daha çok bir kadın sanatı olduğunu, Japonya'da da Fransa'da da İngiltere'de de modern hikâyenin kadın yazarlarla başladığını ileri sürer (2004: 135-136).

Roman-kadın yakınlığını bir başka yazısında ise şöyle ele alır: "Roman sulandırılmış ve avamın anlayacağı bir şekle büründürülmüş düşüncedir. Daha ziyade kadınlara hitap eder. Roman hiçbir zaman ciddiye alınmamıştır. Az okumuş, düşünmeye alışmamış halka hitap eder" (akt. Cündioğlu, 2006: 61).

Batı Romanı ve Batı'da Roman

O, bu olumsuz değerlendirmelerine rağmen roman üzerinde durmaktan kendini alamaz ve sık sık romandan, özellikle Balzac'ın İnsanlığın Komedyası'ndan söz eder. Onun için romana bakışta bu eser âdeta ölçü olmuştur. Onun "Romanın Romanı" başlıklı yazısında romanın bir ön tarihini yaparken ve türün Batı'daki macerasını birçok farklı kaynak üzerinden değerlendirirken geldiği son nokta yine bu eser olur. Ancak tarihsel süreci iyi belirleme adına birçok ismin romanla ilgili söylediklerini özet tercüme şeklinde sunmayı tercih eder (2004: 165-175). Yine İspanyol, İngiliz, Fransız edebiyatları şeklinde ayrı ayrı ele alarak romanı 19. asra kadar getirir. Bu çerçevede özel olarak sözünü ettiği, romanın tarihinde belirleyici olduğunu kabul ettiği ve öyle de kabul edilen bazı romanlara ayrıca vurgu yapar, onlarla ilgili kendine ait değerlendirmelerde bulunur. Bunların en başında *Don Kişot* gelir.

Cervantes'in *Don Kişot*'u ister istemez ayrıcalıklıdır. Meriç de romanın ön tarihini *Don Kişot*'la başlatır (2004: 129). O, dünya romanının ilk "ciddi örneği"dir (1993: 354). Bir başka yerde ise, "Don Kişot, romanların romanı, bir roman kütüphanesinin romanıdır. Don Kişot'un kafasında doğmuş, Don Kişot tarafından gerçek hayata katılmış bir roman. Bir romanda romanların tenkidi." (2004: 175) der. Benzer ifadeleri bir başka yerde şöyle tekrarlar: "Hikâye şövalye romanlarının tenkitidir, çağın tenkitidir, insanoğlunun tenkitidir. Bir roman okuyucusunun romanıdır." dedikten sonra, dünya edebiyatının büyük eserleri arasında hakkıyla yer aldığını belirtir (1993: 354).

Klasikleşen bu hikâyenin eskimeyen taraflarından söz ederken *Don Kişot*'ta bütün bir insanlığın eleştirisinin var olduğunu, mitlerinden kopan ve parçalanan insanın bocalayışlarının eseri biçimlendirdiğini, inançlarından kuşku duymaya başlayan bedbahtların hikâyesi olduğu tespitlerinin ardından anlamının çağdan çağa değiştiğini, her okuyanın onda kendini, kendi vehim ve kavgalarını bulduğunu ileri sürer (2004: 178-179).

Onun romanın tarihi içerisinde önemli bulduğu bir diğer eser *Robinson Crusoe*'dur. *Sosyoloji Notları*'nda yer alan bir değerlendirmede, Robinson'un Avrupa'da çağdaş romanın başlatıcısı olduğunu, "bütün bir nesli fethettiğini" belirttikten sonra, "19. asır Avrupa'sı okumayı yazmayı Robinson'dan öğrenmiştir. Robinson Avrupa üzerinde bizim anlayamayacağımız kadar büyük bir etki yapmıştır." değerlendirmesinde bulunur (1993: 359). Ancak Naci Çelik'in *Romanda Hesaplaşma* kitabında ilk tercüme romanlardan söz ederken onun bu eserin çevril-

mesinin dikkat çekmediğini söylemesine karşı çıkar ve Robinson'un Avrupalı için, burjuvazi için önemli olduğunu, evet onun Batı'da çok sattığını ama bunun bizi ilgilendirmedini söyleyerek "Bize ne Robenson'dan?" şeklinde bir tepki ortaya kor. Neden olarak da hikâyeyi "gayr-i insânî" bulur ve "Müstemleke kokan, emperyalizm kokan, ferdiyetçilik kokan bir kitap." değerlendirmesini yapar. "Osmanlının bu eserden zevk almasına imkân var mı?" diye sorar (2004: 335).

Batılı romancılardan üzerinde durduğu isimlerden biri de Walter Scott'tur. Onun Batı'da tarih sevgisini canlandırdığını, romantizmin köşe taşlarından olduğunu ve merakla okuduğunu söyler. "Romanın Romanı"nda "Avrupa'yı Fetheden Romancı" ara başlığıyla ondan söz ederken önce Batılı eleştirmenlerin görüşlerine yer verir, sonrasında Türkçe'ye neden çevrilmediğini sorar. Cevabını ise hikâyelerin fazla uzun oluşu, tasvirlerle yüklü bulunmasıyla izah eder. Aydınlarımızın Alexandre Dumas'ın "sığ ve çırpıştırılmış romanları"ni, Michel Zevaco'nun "hiçbir hazırlık istemeyen ucuz, çiğnenmiş ve kaval işi hikâyeleri"ni daha sürükleyici bulduğunu söyleyerek onları eleştirir. Oysa Scott, Batı'da tarih sevgisini canlandıranlardan biridir ve "Romantizmin köşe taşlarından" olduğu yargısını o da paylaşır. Daha sonra da "Scott mezarların kapısını açan adam. Ölülere konuşuran, çağları, âdetleri, müesseseleri gün ışığına çıkaran bir araştırmacı. En başarılı eserleri yakın mâziyi anlatanlar. Balzac bu hakikati çabucak keşfetmiş. Ve gündeme yaşadığı çağı getirmiş." der (2004: 222-223). Ondan söz edişindeki asıl neden de budur. O, Balzac'ı hazırlayandır. Yargı da şudur: "Dâhi, hocasını iyi seçendir" (2010: 236). Scott'la Balzac'ın geçen asrın iki büyük yaratıcısı olduğunu, ancak bizde ondan esinlenenlere rastlanmadığını, nadiren Kemal Tahir'de zaman zaman "rastlamak kabil" olduğunu söyler (2004: 223).

Onun Balzac'la ilgisinin erken yaşlarda başladığı görülmektedir. Romanın tarihi içinde hayal ürünü eserlerin geniş yer tuttuğunu vurgulayarak "Hikâye, Balzac'la roman olur." der (2004: 128). Meriç'in ilk kalem denemesi olan *Balzac*, başlangıçta ayrı bir çalışmadır ama yayınevleri basmaya yanaşmamış, sonra da kısaltılarak *Altın Gözlü Kız*'ın başına eklenmiştir.¹ Bu Balzac çalışmasında başta bir ön bilgi olarak

1 *Altın Gözlü Kız* romanının başında yer alan bu etütte yazarla ilgili ön bilgi, ayrı bir başlık taşımaz. 72 sayfalık bu çalışma, romanla beraber ciltlenmiştir ve son sayfasında şunları söyler: "Altın Gözlü Kız tercümemize başlangıç diye kaleme aldığımız bu etütte, hayatımızın birkaç yılını eserlerine gömdüğümüz dâhi romancıya karşı duyduğumuz takdiri ifade edebildik mi? Umuyoruz. Biliyoruz ki mevzumuzu hacmimize uydurabilmek için çok mühim noktaları ihmal ettik..." (s. 72)

romanın tarihini verir. Ardından Balzac'ın hayatını, aile çevresi ve aşkları üzerinden anlatır. Balzac ve Paris ilişkisine yer verdikten sonra dönemini Napolyon üzerinden belirler. Sonra "Balzac ve Salonlar" başlığıyla yazarın devam ettiği salonlardan söz eder. Kadınlarla ilişkisine değinir. Ardından İnsanlığın Komedyası'na geçer. Bunu ve farklı yönleri tanıtırken çoğunlukla tırnak içinde başkalarının, eleştirmenlerin görüşlerine yer verir. Bu eserlerle Balzac'ın amacının hayatı ifade etmek olduğunu belirtir. "Bunun içindir ki eserlerine parayı soktu, ikbal hırsını, kıskançlığı, baba şefkatini, ideal sevgisini mevzu yaptı." der (Balzac, 1943: 41). Etüdün devamında eleştirmenlerin yaptığı değerlendirmelerden alıntılarla yazarı çok yönlü tanıtmayı amaçlar.

Meriç, *Bu Ülke'*de ise Balzac başlıklı yazısında onunla olan yakınlığından yine söz eder. (2010: 237) Evet o Balzac'a yakındır ve bu yakınlık daha çok da ideolojiktir. Cündioğlu da onda var olan Balzac'a, Zola'ya ilgiyi ideolojik olarak niteler ve "Topluma, toplumsal sınıflara alâkası, kaçınılmaz olarak bu alâkayı güçlendiren yazarları da kucaklar." der (Cündioğlu, 2006: 113). Nitekim *Sosyoloji Notları'*nda onun sosyolojiyle ilişkisini şöyle ifade eder: "Dünyada romanın kaderini çizen Balzac'tır. Balzac'ın romanı bir nevi sosyolojidir. Sosyoloji henüz kundaktadır. Romancı bütün yönleriyle Fransız toplumunu romanlaştırmıştır. Onun 97 romanı, tek bir romandır. 2000 kahramanla bütün Fransız toplumunu canlandırmıştır" (1993: 338).

İnsanlığın Komedyası içinse "Kimin yazdığını bilmesek, birkaç Homeros aramağa kalkardık." dedikten sonra tek Homeros'un böyle bir kâinatı yaratamayacağını söyler. "Bir kâinat ki her cins insanla dolu: delisi, akıllısı, sapığı, bilgisi, dâhisi". Bununla da yetinmez. "İnsanlığın Komedyası Batı'nın *Binbir Gece Masalları*. Hangi insan bu masalların hepsini birden yaşayabilir?" diye sorar. Hâliyle yine İnsanlığın Komedyası etrafında döner (2010: 238 "Romanın Romanı"na başlarken de sanki geri planda bu eserin belirleyiciliği vardır. "İnsanlık Komedyası, çeşitli çağlarda, çeşitli ülkelerde yüzlerce yazarın parça parça incelediği insanı ve toplumu, bütün ihtişam ve sefaletiyle edebiyat dünyasına aktaran ilk eserdir. Yani Balzac'ın romanı bir terkiptir" (2004: 129).

Çevirdiği İhtişam ve Sefalet'in ön sözünde de Balzac'a hayranlığından ve onun büyüklüğünden söz ederek romanın içeriğine değinir. Esere ikinci ad olarak seçtiği kahramanı Votren'den söz ederken onun romanın belkemiği olduğunu, bir kahraman olarak Votren'in "Balzac'ın cemiyete duyduğu hıncın kelimeleşmesi" olarak ortaya çıktığını söyler.

Onun kürek mahkûmluğu üzerinden “Kendisi de çalışma masasına zincirli bir kürek mahkûmu değil miydi?” diye sorar (Balzac, 1973: 7). Balzac’ın dünya romanının bütün birikiminden yararlanarak bir edebiyat türüne son biçimini verdiğini iddia eder. “Balzac’ın şu veya bu romanını, Stendhal veya Dosto’nun şu veya bu hikâyesiyle karşılaştırmak haksızlık olur. Çünkü onun bütün roman ve hikâyeleri tek büyük kitabın bölümleridir.” Onunla ilgili sözlerini ise “Bu heybetli abide” ifadesiyle tamamlar (2004: 129).

Realizmden bahsettiği bir yazısında ise, Balzac’ı Stendhal’le birlikte ele alır ve ikisinde yeni olan tarafın, kişileri “özel maddî ve sosyal şartların eseri olarak” alışlarına vurgu yapar. Onlar, “romandaki dramı, kahramanlarla oturdukları şehir veya barındıkları ev arasındaki münasebetlere yahut düşüp kalktıkları insanlarla kendi alışkanlık ve görüşleri arasındaki çatışmaya dayandırmışlardır” (2004: 249).

Zola’yı onun şakirdi kabul eden Meriç, ona pek sıcak bakmasa da bir yerde az çok olumlu yargıları söz konusudur. “Zola irfan hayatıma Balzac vesilesiyle girdi. Önce ‘Edebiyat belgeleri’ni, ‘tecrübî roman’ını, ‘natüralist romancılar’ını okudum sonra *Rougon Macquart*’ları. Dürüst ve hendesi bir üslup. (...) Sonra ‘Üç Şehir’le ‘Dört İncil’ hayranlığım git tikçe artıyordu. Ben de Dreyfus Dâvası’nın pervasız mücahidine âşık olmuştum Halide Hanım gibi.” Devamını 1960’larda yazdığı bir yazıdan alıntıyla sürdürür, romancılığıyla ilgili bir şey söylemez (2004: 314).

Zola’yı bir de Beşir Fuad üzerinden değerlendirir. Onun üzerinden Batı düşüncesinin değerlendirmesini yapar. “Gerçek Avrupa’yı Zola temsil eder. Şiarı: edebiyatı fenne tatbik.” dedikten sonra (2004: 290) yine Beşir Fuad’a döner. Belki şu değerlendirme dikkatleri çekecektir. “Zola, kendini bir ‘izm’e hapsetmek ihtiyacındaydı. Natüralizm bir hisardı Zola için. Kendini rakiplerinden ayırmak ve bir avuç şakirdiyle ‘tecrübî roman’ı kurmak istiyordu.” der. Sonra da Zola’nın, zamanının “mabuduna gönülden bağlı” olduğunu belirtir (2004: 265). Devamında da onunla ilgili Batılı tenkitçilerin görüşlerine yer verir.

Rus romanından Dostoyevski de Meriç’in önem verdiği romancılarıdır. Şöyle der: “Suç ve Ceza, sonuna kadar okuduğum, büyük bir kısmını çevirdiğimi sandığım ilk yabancı kitap. Bu bir keşifti. Kristof Kolomb’un önüne Amerika’yı çıkararak kader, benim karşıma da Dosto’yu çıkarmıştı. Dosto’yu yani sonsuzu”. Ancak bu karşılaşma sarsıcı olur ve bu girdaplar dünyasında tek başına dolaşamayacağını anlayınca uzak durmayı tercih eder. “Aylarca Rasnolnikof’u yaşadım.”

der bu devre için (2015d: 271). (Benzer değerlendirmeler *Jurnal I'* de de var. 211-212) Bu devre tam da romanlarla iç içe olduğu yıllardır ama *Kumarbaz*, *Beyaz Geceler* ona aradığını veremez. Bu nedenle uzun süre bir daha onu eline almaz. "Delilerle uğraşan bir deliydi hazret." der. Fakat daha sonra tekrar döner. "Ama çağdaş kültürün -Batı kültürünün demek istiyorum- temel direklerinden biriydi Karamazof yazarı. Ummadığınız bir anda karşınıza 'büyük enkizitör' çıkıyordu. Üstada yeniden döndüm ve anladım ki gözleri bağlı dolaşmışım o ülkede. Dosto'nun dünyası, uçakla üzerinden geçilebilecek herhangi bir harita parçası değil. Dosto, insanlığın ezeli dâvalarını mihraklaştıran bir romancı. Balzac'ın kahramanları onunkiler yanında tek buutlu; birer 'komedi' kahramanı hepsi de, terbiyeli ve uslu birer kahraman." İki ustanın karşılaştırmasına devam ederken Balzac'ın toplumunu daha sıhhatli bulur. Bu nedenle "Biz acılarımızla, zilletlerimizle, hayal kırıklıklarımızla Dosto'ya daha yakınız." der (2015d: 273). Bunun ardından kahramanları üzerinden romancının düşünce dünyasını tahlil eder. Devamında onun kendisinin kılavuzlarından olduğunu, insanı "bütün azamet ve sefaleti -daha çok sefaleti- ile teşrih masasına yatıran" bir büyük romancı olduğunu, Doğu ile Batı'nın muhasebesini yapma cesaretini de ondan aldığını belirtir (2015d: 275).

Dostoyevski dışında Rus romanından bir de Turgenyev'i, Bazarov tipi nedeniyle konu edinir. "Bir Roman Kahramanı" yazısında Turgenyev'in "yaman bir müşahit" olduğunu söyledikten sonra "Rusya'da gelişen yeni zihniyeti bir insanda hülasa etmiş: Bazarov." der ve bu zihniyetin de "nihilizm" olduğunu belirtir. Devamında "Turgeniev'in romanı yalnız geçen asrın Rus hayatına değil insanlığın alınyazısına ışık tutar. Nesiller arasındaki çatışma buhran çağlarının ezeli dramı. Bazarov'lar dün de yaşıyordu, yarın da yaşayacak." der (2015d: 81,83).

Türk Romanından...

Romancı olarak Türk romanından beğendiği ve eserlerinden söz ettiği isimler ne yazık ki fazla değildir. Bunlardan Ahmet Mithat Efendi, Kemal Tahir ve Peyami Safa, öne çıkanlardır.

Bir günlüğünde "Ahmet Mithat fakülte değil, üniversite. Ben onun çocuğuyum." (2015: 363) diyen *Mağaradakiler* yazarı, fazla olmamakla beraber bu öncüyü zaman zaman anar. "Doğulu Kalan Tek Müstağrip" yazısında ise *Kırk Ambar* yazarının düşünce dünyasına ait bazı belirlemelerden sonra romancılığına kısa dokunuşlarda bulunur. Onun

için romanın “geniş kalabalıkları çağın bilgilerine ısındırarak bir vası-
tadan ibaret” olduğunu söyledikten sonra nazmın cazibesine, belagat
oyunlarına girmeden kalem oynattığını belirtir. Onu “Osmanlıların
Diderot’u, daha doğrusu Pierre Larousse’u” olarak niteler. Edebiyat-
çılar tarafından anlaşılmamış olduğunu söylemekte, daha çok düşün-
ce dünyasına hizmetlerini anmaktadır. “Midhat Efendi’yi okumalıyız
ama *Rakım Efendi ve Felatun Bey* veya *Hasan Mellah* gibi hikâyelerini
değil *Avrupa’da Bir Cevelân*, *Üss-i İnkılâb*, *Niza-ı İlim ve Din* gibi ciddi
kitaplarını” (2015c: 280).

“Ahmet Mithat’a Göre Emile Zola” yazısında ise “Türk romanını yara-
tan adam” diye nitelediği yazarın, başka bir iklimde boy atan romanı
“ehlileştirmek, daha doğrusu Osmanlılaştırmak” düşüncesiyle hare-
ket ettiğini, “kıssa”dan çok “hisse”yi benimsediğini belirttikten sonra
“Bu itibarla Efendi’nin romanlarını harciâlem bir ansiklopedi sayabili-
riz; dağınık, derbeder, çocukça bir ansiklopedi. Nizama perestîş eden
bir yazarın Zola’yı benimsemesi, natüralizme kayıtsız şartsız meftun
olması beklenebilir miydi?” diye sorar (2004: 295).

Kemal Tahir için ise Naci Çelik’in *Romanda Hesaplaşma* kitabı dolayı-
sıyla, romanın birçok meselesine değinirken “Türk romanının en yiğit,
en güçlü, en büyük temsilcisidir. Belki de çağdaş romanın demeliy-
dim.” yargısında bulunur (1974: 78). O, Kemal Tahir’i Zola gibi çalış-
kanlığı nedeniyle beğenir. Tercümelerle işe başlayan Kemal Tahir’in
Mayk Hammer tercümelerinden ‘plot’un romanda ne büyük rol oynadığını çok iyi öğrenmiş” olduğunu belirtir (2015b: 291). “Kemal Tahir”
başlıklı yazısında ise onun düşünce dünyası üzerinde durur daha çok.
Onun sağ ve sol kavramlarına bakışına temas eder. Bir yerde ise ro-
mancılığına değinir. “Kemal’in romanları, hiçbir kilisenin sözcülüğü-
nü yapmaz, herhangi bir tarikatın değil, hakikatin emrindedirler. Za-
ten Kemal’i de siyasî bir doktrine hapsetmek yanlış.” der (2010: 253).
Onu ıstırapların olgunlaştırdığını, hapisane hapisane dolaştığını
söyledikten sonra “Kemal, o çetin tecrübelerden yüz akıyla çıktı; yüz
akıyla yani hem kendini hem insanımızı tanıyarak. En sağlam bilgile-
rini o acılar ummanından devşirdi.” (2010: 251) der.

Cemil Meriç’in beğendiği romancılar arasında birçok isim yer alsa
da doğrudan değerlendirmeler çok sınırlıdır. Bunlar da sık sık, belki
ruh hâline yahut ağırlıklı olarak üzerinde durduğu konuya göre de-
ğişmektedir. 1970’lerin sonunda yazdığı bir yazıda Halid Ziya, Hali-
de Edib, Yakup Kadri, Peyami Safa, Kemal Tahir isimlerini sayarak

“Bunlar romancı değil mi?” diye sorar (akt. Cündioğlu, 2006: 94). Bir başka konuşmaya verdiği cevapta da “Düşünce tarihi, edebiyat tarihi bakımından Türkiye’de iki isim var romancı olarak: Peyami ve Yakup.” (2006: 95) der.

“Peyami’yi Okurken Yahut...” yazısında ise *Matmazel Noralyanın Koltuğu* romanını ele alır. Ancak daha çok kişiler üzerinden eleştirel değerlendirmelerde bulunur. Ferit’i Raskolnikov’a benzetir, romanın girişindeki pansiyonu ve yaşayanları Hoffman’ın dünyasına... Diğer kişileri saydıktan sonra da “Hikâyede canlı olan yalnız bir ölü: Noralya.” der. Ve bir değerlendirme: “Kitap, romandan çok felsefi bir diyalog. Romanı yazan: Cingöz Recai. Diyalogu sunan usta bir entelektüel” (2015c: 274). Bir başka yerde de *Matmazel Noralyanın Koltuğu* için roman değerlendirmesinde bulunurken *Yalnızız*’ı başarılı bulur. Nedenini de Peyami Safa’nın hakikatleri doğrudan doğruya söylemeyişiyle izah eder Meriç. Neden bir maceranın arkasına sığınılıyor derken romanın sorumluluktan kaçışına vurgu yapar (Armağan, 2004: 111).

Jurnal 2’deki bir notta ise Yakup Kadri’yi bir derginin özel sayısı nedeniyle konu edinir ve daha çok bir Cumhuriyet aydını olarak eserlerine yansıyan tavrından söz eder, tutarsızlıklarına vurgu yapar. Romanlarında çok yerinde tespitleri olmakla beraber, sunduğu aydın portresinin hep müstağrip, inançlarından kopuk bireyler oluşuna olumsuz bakar. Romanlarından sadece *Panorama*’nın birinci cildini beğendiğini söyler (2015b: 307-308).

Daha gençlerden ise Adalet Ağaoğlu ile ilgili bir değerlendirmesi söz konusudur. Bir yazısında *Bir Düğün Gecesi*’nden söz etmiştir. Söz konusu yazı nedeniyle kendisine yöneltilen soruya, genç bir romancı olduğundan teşvik mahiyetinde o yazıyı yazdığını söyler. Sonra da romanın bir vasfının da “tarafsızlık” olduğunu, romancının “hadiseleri açıktan açığa belli bir zaviyeden vermemesi, kinlerini ve muhabbetlerini değil, hadiseleri konuşturması gerektiğini” söyler. Bu nedenle onun romanlarını “Türkiye’de yazılanlar içinde en efendi ve en dürüst, açıktan açığa kimseye ta’n etmeden, kimseyi övmeden, kimseyi yermeden yazılmış” olmaları nedeniyle başarılı bulduğunu söyler (Armağan, 2004: 110).

Onun bir yazı boyutunda en geniş şekilde üzerinde durduğu ve vakasını özetlediği roman Aclan Sayılğan’ın *Deprem*’idir. İlk tespitleri “Temiz, sıcak, dost bir anlatış. Derbederliği ve zaaflarıyla yerli.” (2004: 353) şeklindedir. Devamında romanın yer yer özetini arada yorumlar.

Sayılgan'ı ayrıntıları nedeniyle Flaubert'e benzetir. Bir de kahramanını "Diri, yaşayan bir çehre. Granit özenle işlenmiş, ama vücut mühmel." (2004: 357) sözleriyle Rodin'e benzetir. Edebiyatımızda pek yankısı olmamış, âdeta ismini bilmediğimiz bu roman için Meriç, yakın tarihi, 27 Mayıs'ı, 12 Mart'ı konu edinmesi nedeniyle özetlemeye değer bulur. "Sayılgan bir devri bir avuç insanla anlatmağa çalışmış. Kahramanlar canlı, tasvirler tok, üslup akıcı" der (2004: 357-58). Sonunda, "Deprem, belgesel bir roman değil, yaşadığımız hayatın ta kendisi. Çarpık, çamurlu, yüz kızartıcı bir hayat bu. Deprem, bir vazifeye davet, vazifeye, yani düşünceye. Kuledeki nöbetçinin feryadı. Sayılgan, tehlikeli bir konuyu ustaca işlemiş" (2004: 362).

Üzerinde geniş bir değerlendirmede bulunduğu bir diğer eser *Demirciler Çarşısı Cinayeti*'dir. Roman dolayısıyla romanla ilgili yapılan yorumlardan önce söz eder: "çağdaş bir roman", "çağdaş destan denemesi" gibi. Devamında "Biz de o kutsal kaynaktan birkaç yudum içelim dedik." der. Bu dikkatle kitaba eğildiğini söyler. Sonra, "Hayır, hayır... Çağdaş bir roman olamazdı bu, yanlışlıkla Aziz Yuhanna'nın vahiyler kitabını almış olmalıydık. Her adımda bir 'ebülhevî' (sfenks) kesiyordu yolumuzu. Bir 'lugaz'lar ormanındaydık. Ve ölümlülerin sökemeceği bir dil konuşuluyordu. İbareler sarhoş, 'tümce'ler derbederdi" (2004: 345). Sonra bölüm bölüm özetlemeler: "*Demirciler Çarşısı Cinayeti*, gerçek bir cinayet... şuura, idrake, zevke ve Türk diline karşı işlenmiş. Ne bu karalama tomarının, ne *Yusufçuk Yusuf*'un romanla en uzak bir münasebeti var." sözleriyle sert bir tavır ortaya koyar. "Mütevazı kabiliyetleri olan bu arkadaş, Nobel peşinde koşacağına daha çok okusa, daha az yazsa, hem kendisi hem de edebiyatımız için hayırlı olurdu" (2004: 352).

Jurnal'in de bir yerinde yine Yaşar Kemal'e dokunur. Onu "ihlaslarıyla yazan bir ilkel" olarak niteler. Onun Batı'da hiç kimsenin rakibi olmadığını söyler. İnce Memed'i Batı'ya Yahudi kızının çevirdiğini, o yapmasa dünya edebiyatının "bu şaheserden ebediyyen mahrum kalacağını" ironik bir dille vurgular. Orhan Kemal'in ondan daha güzel yazdığı hâlde felek karşısına bir Yahudi kızı çıkarmadığından milletler arası olamadığını ileri sürer (2015: 362).

Sonuç olarak romanı çocukça, uçarı olarak nitelemesine rağmen Cemil Meriç, romandan bir türlü vazgeçemez. Özellikle *Balzac*'ı ve İnsanlığın Komedyası'nı hemen her vesile ile anmaktan geri durmaz. Romana daha çok insan-devir ilişkisi üzerinden baktığı için ve romancıları da

Batı karşısındaki tavrı ile değerlendirmeyi ilke edindiğinden, birçok roman okumuş olmasına rağmen, Türk edebiyatındaki isim ve eserler üzerinde yeterince durmaz. Bunun nedenlerinden biri, düşüncelerinin zaman içinde değişmesi ve romana sosyolojik açıdan bakmaktan kendini alamamasıdır.

KAYNAKLAR

ARMAĞAN, Mustafa; COŞKUN, Sezai (2004). *Bulutları Delen Kartal, (Cemil Meriç ile Konuşmalar)*, İstanbul: Ufuk Kitapları.

BALZAC, Honore de (1943). *Altın Gözlü Kız*, (Çev. Cemil Meriç), İstanbul: Üniversite Kitabevi.

BALZAC, Honore de (1973). *İhtişam ve Sefalet -Vautrin-*, (Terc. Cemil Meriç), İstanbul: Ötüken Neşriyat.

CÜNDİOĞLU, Dücan (2006). *Bir Mabed Bekçisi: Cemil Meriç*, İstanbul: Etkileşim Yayınları.

MERİÇ, Cemil (1974). *Umrandan Uygarlığa*, İstanbul: Ötüken Neşriyat.

MERİÇ, Cemil (1978). *Mağaradakiler*, İstanbul: Ötüken Neşriyat.

MERİÇ, Cemil (1992). *Jurnal 1 (1955-65)*, İstanbul: İletişim Yayınları.

MERİÇ, Cemil (1993). *Sosyoloji Notları ve Konferanslar*: İstanbul, İletişim Yayınları.

MERİÇ, Cemil (2004). *Kırk Ambar I -Rümuz-ül Edeb-*, İstanbul: İletişim Yayınları.

MERİÇ, Cemil (2010). *Bu Ülke*, İstanbul: İletişim Yayınları.

MERİÇ, Cemil (2014). *Kırk Ambar II - Lehçe-t-ül Hakayık*, İstanbul: İletişim Yayınları.

MERİÇ, Cemil (2015a). *Jurnal 2 (1966-83)*, İstanbul: İletişim Yayınları.

MERİÇ, Cemil (2015b). *Kültürden İrfana*, İstanbul: İletişim Yayınları.

MERİÇ, Cemil (2016). *Bir Dünyanın Eşiğinde*, İstanbul: İletişim Yayınları.

CEMİL MERİÇ ROMAN'A MUHALİF MİYDİ?

Yrd. Doç. Dr. Mustafa AYYILDIZ

Gümüşhane Üniversitesi Edebiyat Fakültesi

Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü

mustafaayildiz29@hotmail.com

Cemil Meriç; mütefekkir, tedirgin ve derin bir ruh. Düşünce deryalarında, hayal ufuklarında bir arayış. Her konudan söz etmeye, anlam yüklemeye memur bir zihin. Geçen yüzyılımıza nur olan adam sayısı bir elin parmaklarını zor aşar ve bu listenin üst yerinde adı olacak sima... Elbette söze, söyleyişe, edebiyata, şiire ve romana dair de düşüncesi olan, harcıâlem sözlerden ayrılan, aykırı, şümüllü anlam arayışı olan bir münevver... Meriç, klişelerden kurtuluş kapısı. Birçok konuda olduğu gibi roman türü için de oldukça keskin hükümlere varmış bir bakış. Donkişot ve Balzac'ı okuyarak girer roman dünyasına. Bu duruşun temellendirilmesini okura sorumluluk olarak yükleyen bir münevver.

Meriç, romana neden muhalif? Aslına bakılırsa roman türü doğduğu muhitte de sorgulandı. Baş tacı edildiği çok oldu ama yer yer ciddi tenkitlere de maruz kaldı. Romanı Batılı düşünürler, şehirli insanın ürünü diye tanımladı. Şehirli insandan kasıt modern bireydi. Birey olmak romanla tanışmak, romanda aradığını kendini bulmak demektir. Çünkü modernizm insanın kendinden uzaklaşmasının serüveniydi. Hükmedemediği bir hayatın özlemiyle ihata edilmiş hayatları okuyarak teselli buldu, kendini aradı, huzuru bu sanrıda tattı. Batılı insan kaybettiği cenneti bu büyü, abartılı geveze kapaklar arasında bulmayı umdu. Bulup bulmadığının ayırımına varamadı ama bu avuntu iyi gelmişti. Günlük içkiden daha masum ve daha lezzetliydi. Roman Batı'nın bu hastalığına bir lahza merhem oldu. Kaybolmaya yüz tutan tapındığı dünya kadar hayal ettiği cennetti. Ya da dünyada kurmayı hayal ettiği cennet. Elinden koptu, uzağına düştü, modernlikle kavuşacağını umduğu ütopya. Son bir sıçrayışla romana da sarıldı. Roman; yaralı, berekli, çizik ruhlarına basit bir merhem oldu. Cemil Meriç'in romana bakışı bu noktadan başlar ve Osmanlılar yaralı, arızalı, dağıtılmış ve şaşkın değildi, 19. asır ortalarına kadar neden bu uyduruk merheme ihtiyacı olsundu, diyerek meseleye eğilir. Bütün Doğu, öykü ardına düşmüştü.

O hikâyede vakadan ders, sondan hikmet devşirmek esastı ve bu insanın kendine, anlamın hakikatine yol bulmaktı ki bu da yeterdi anlama, dinleme, okuma ihtiyacına.

Cemil Meriç, roman hakkındaki düşüncelerini *Bu Ülke* adlı eserinde şu şekilde dile getirir:

“Roman’ın burjuvaziyle doğduğunu söylerler. Burjuvazi Avrupa’nın imtiyazı, daha doğrusu yüz karası. Bir kelimeyle roman, başka bir dünyanın, başka bir ruh ikliminin, başka bir toplumun eseri. Daha zavallı bir dünya, daha dışı bir manevî iklim, daha geveze bir toplum. Başka bir tabirle, bu edebî nevi bir buhranın, bir uyuşmazlığın, reelde ideal arasındaki bir nisbetsizliğin çocuğu, içtimaî bir sıhhsizlik, hiç değilse bir tedirginlik alameti. Sınıf kavgalarıyla sahneye çıkışı bundan. İnanan bir toplumda, pürüzlerini yok etmiş bir toplumda, hayali çözüm yolları aramaya ihtiyaç duymayan bir toplumda romanın ne işi var?” (Meriç, 2005: 121).

“Medeniyet can çekişiyor. Gök bomboş, hayat abes; roman bu kalpsiz dünyanın insanını bütünüyle sahneye koymak iddiasında. Bütünü, yani çarpık insiyakları, hayvanca iştihaları, çılgın arzuları veya arzusuzlukları ile” (Meriç, 2005: 122).

Cemil Meriç, muhalif evet çoğunlukla muhalif ama hariçten de gazel okumuyor. Cemil Meriç romanlara o kadar da uzak bir insan değil. Beslenme kaynakları çoğunlukla romanlardan. Birçok isim gibi romanları dışarıda tutan öteleyen bir isim olmadığı gibi roman teorisi üzerine düşünen de birisi. Teorik temellendirmeyi anlamadan Cemil Meriç’in eleştirilerine, romana dair uç ifadelerine, aforizmalarına yorum yapmak biraz erken davranmak gibi geliyor. Cemil Meriç okumasında bu aforizma ifadesi önemli. Cemil Meriç okurken onun ortaya attığı bu veciz ifadelerin hangi temellendirmeye dayandığını iyi anlamak gerekiyor. Meriç’in romana dair muhalif duruşunu bazı uç ifadelerini, bazen sivri cümlelerini hemen slogan olarak algılamamalıyız. Çünkü Cemil Meriç, sloganları dünyamızdan çıkaran bir isim. Sloganlarla düşünmenin muhalifi. Yazarın yaptığı bu veciz yorumları başta slogan gibi algılamak yerine hangi temellendirmeye dayandığına biraz kafa yormamız gerektiğini düşünüyorum. Bu bağlamda, romana muhalif duruşu Cemil Meriç’ten çok Batılı düşünürler yapıyor. Batı dünyasını belki de bu gün zirve yapan en önemli, başat unsur, eleştirisini kendi içinde çok ciddi yapmış olmasıdır. Roman konusunda da çok ciddi eleştiriler var. Romana dair eleştirilerin hangi anlama geldiğini söy-

le ele alabiliriz: Birincisi roman için Batılı düşünürler ve teorisyenler çoğunlukla romanın bir başkaldırı olduğunu söylüyorlar, hatta Tanrı'yla yarışmak olduğunu söylüyorlar. Romancı şunu söylüyor diyorlar: Yani sen -Tanrı- dünyaya bir insan gönderiyorsun, ona bir kader tayin ediyorsun, istediğini mutlu, istediğini mutsuz kılıyorsun, istediğini istediğin şekle dönüştürüyorsun; bak ben de bunu yapabiliyorum işte bu kapaklar arasında hapsettiğim kaderi olan insanlara istediğim tasarrufu uyguluyorum, diyor. Bu manada biraz Tanrı'ya senin yaptığını ben de yaparım, ben de bir şekilde senin katında ve katmanındayım, diyorlar. Eğer bu manaya geliyorsa Cemil Meriç'in yorumlarının, eleştirilerinin haklılıkları ortaya çıkacaktır.

İkinci ifade yine Batı dünyasındaki romanın çıkışıyla alakalı. Onlar, roman için, Hristiyanlığın günah çıkarma müessesisiyle doğrudan bağlantı kuruyor, diyorlar. Romanın doğuşunda günah çıkarmanın yani her şeyi söylemenin bütün arınmayı gerçekleştirmek için bir perde arkasında veya bir pencere arkasında oturan Batılı insanın günahlarından arınma adına ne yapmışsa her ne gizlisi saklısı varsa her ne mahremi varsa onu ifşa ederek arındığını düşünüyorlardı. İşte bunu müessis olan bir kimse de yapmakla yetinemedi bunu daha sanal, daha özel, yatak odasında genç kızların kadınların okuyarak arınma yoluna gittiği günah çıkarma müessesinden mütevellit bir şey olarak yaptılar. Cemil Meriç, eğer bir günah çıkarma müessesisi olan bir anlayıştan bir tür alıp Doğu'ya getiriyorsanız ve o türü adapte etmeye veya buraya eklemlemeye çalışıyorsanız büyük bir kusur işliyorsunuz, çünkü günahı inşa etmeyi katiyetle men eden bir dünya görüşü, bir düşünce sistemi olan İslam toplumlarında roman niye olsun, diyor ve haklı da.

Meriç roman için, Batı'nın o tedirgin huzursuz insanının, huzursuz toplumunun ürünüydü, diyor. Bizim huzursuz bir hayatımız yoktu. Nereye kadar, modern ile yüzleşene kadar veya Batı ile. O hesaplaşmanın başlangıcına kadar bizim huzursuzluğumuzdan daha ciddi bir huzursuzluktan bahsedilemez. O zaman neden roman türü bize getirildi? Bunun yerini tutan, Ahmet Hamdi Tanpınar'ın da dediği gibi çok daha olgun eserler var, hikâyelerimiz var, mesnevilerimiz var, kıssalarımız var ve onlarda bir tedirginlik unsuru yok. Çok da geveze bir tür değil, tam ibretlik. Sonunu hikmete bağlayan, mutlaka bir kudret vesikası çıkaran, ama bir taraftan da ciddi ciddi on üç sayfayı bulan bir sure adı olan hikâyeyi anlatıyor Kur'an. Ama anlatırken romanın gevezeliğini, gereksizliğini, inşasını ve gayri insanî bazı eğilimlerini de men ediyor, ondan da alıkoyuyor insanı. Bu manada romana onun

için eleştiri getiriyor. Batı'nın ihtiyacı olabilir ama bizim için roman gerekli bir tür değildir, diyor Meriç. Çoğunlukla Batı kendi dünyasında bir çözüm yolu aramıştır. Bu, laiklikle çok benzeşmektedir. Batı'nın en büyük çıkış noktası ve en büyük kurtuluş reçetesi olan laikliği kendimize getirdiğimizde nasıl ki çok ucube kalan bir sistem ortaya çıkmışsa romanda da aynı sürecin yaşandığını söyler Meriç. Diğer taraftanecessüs diye bir hadise var. Romanınecessüs olmadığını nasıl söyleyebiliriz. Roman; çoğunlukla bir merak unsuru, tam bir araştırma, kapalı kapılar arkası, yatak odaları, anahtar deliğinden insanların özelini seyreden bir türdür. Ben de Cemil Meriç gibi hariçten gazel okumuyorum, ben de hasbelkader yirmi yılımı romana adanmış bir insan olarak söylüyorum. En son okuduğum romanlardan bir tanesi bu kanaatimi çok da güçlendirdi. *Masumiyet Müzesi* yazılmasaydı daha iyi olurdu, yazılıp da okunması gerektiğine çok da inanan biri değilim. Roman sözü indirgiyor, şiir ne kadar aşkın hâle getiriyorsa ve ne kadar özel bir konuma çekiyorsa roman da o kadar geveze. Dedikodu müessesine dönüştürmesinden de bahsedilebilir. Romanların hepsinden bahsetmiyorum, katiyetle bahsetmiyorum biraz sonra romanın onurunu kurtaracak cümleler de kuracağım. Romanı o kadar da iteleyip, dışlayıp, çamura batmış konuma da düşürmeyeceğim, romandan uzak durun da demeyeceğim. Bu soruları sorduktan sonra bu sonuca varmayı düşünüyorum. Batı insanın bu indirgemeciliğinden sonra *Sözün Düşüşü* diye bir kitap var, aslında "Sözün Düşüşü" daha çok romanla vesaire geveze türlerle yapılan bir şeydi, sözü ayağa düşürmekle ortaya çıktı. Batı insanının en masum tarafı, romanla muhatap olmasında. Onun modern hayatı; şehirleşme, burjuva hayatı, sanayileşme, göç ile gelişen yeni ve karmaşık hayatı. Bu karmaşık hayatı ifade edebilecek en güzel tür romandı. Bu konuda Batı da haklıydı. Bizim de işte bu noktada mazur görülmemiz gerekiyor. Roman, bizde son 150 yıllık süreçte, özellikle 70'li yıllarda tam karşılığını buldu ve zeminine oturdu. Çünkü biz, metropol kültürünün bir ögesi olarak hâlimizi, sokağımızı, caddemizi, fikrimizde, zihnimizde, ruhumuzdaki savrulmayı ve dağınlıklığı şiirle ifade edemedik. Artık o değerli toplumun ihata edilmiş hayatı elimizden gidiyordu. Biz de Batılılar gibi bu noktada romanla muhatap olmak durumuna geldik. Roman, bugün bizi de ifade ediyor, çünkü biz de bildiklerimiz kadar Batılı bir hayat yaşayan toplumuz. Bu noktadan itibaren roman elbette geçerli bir türdür. Çok yakın bir zamanda Mustafa Özel'in bir yazısına rastladım, iktisat konferanslarını ve seminerlerini verirken -Mustafa Özel iktisatta ve düşüncede

önemli bir simadır- romandan alabildiğine faydalandığını, dinleyicilerine ısrarla roman okumalarını tavsiye ettiğini söylüyor. İşte bu son vardığımız noktada roman ülkemize tercüman olan bir türdür.

Lokman suresi 6. ayetinde “lehve’l-hadîs” şeklinde bir ifade var: “Ve insanlardan bir kısmı boş sözleri satın alırlar, ilimleri olmaksızın Allah’ın yolundan saptırmak için bu yola tevessül ederler.” Romanın tam da “lehve’l-hadîs”e denk geldiğini iddia edenlerdenim. Bizim daha hâlimize ve ahvalimize uygun, biraz daha kıssalarımızdan ve mesnevimizden beslenen bir tür olarak hikmetli söyleyişe sahip olan öykünün toplumsal yapımıza uygun olduğunu düşünüyorum.

Sonuç

Cemil Meriç, toplumsal yapımızı ve düşünce dünyamızı doğru okuyabilen bir mütefekkir olarak roman üzerine de eğilmiş, bu sahada teorik fikirler beyan etmiş bir düşünürdür. Batı’nın düşünsel dünyasında ortaya çıkan ve oradaki şartlarla çelişkili bir durum meydana getirmeyen romanın bizim toplumumuza uyum sağlayamadığını öne sürmüştür. Modernleşme/Çağdaşlaşma/Batılılaşma hareketlerinin ortaya çıkmasına kadar, romanın bizim toplumsal yapımızla uyuşmadığı âşikârdır. Çünkü bizim insanımız bireysel trajedisi olmayan, kimlik bunalımı yaşamayan bir yapıdaydı. Fakat, on dokuzuncu yüzyılla birlikte, kendi medeniyet değerlerine yabancılaşan, kendi dinî ve toplumsal değerlerinden uzaklaşan bir insan unsurunun ortaya çıkışıyla, ki biz bunu yetmişli yıllara kadar getirebiliriz, romanın bizim toplumumuza da hitap edecek konuma geldiğini söyleyebiliriz.

Cemil Meriç’ten esinlenerek, romanın karşısında kendi geleneksel hikâye anlayışımızla beslenen edebî bir türün yani öykücülüğümüzün geliştirilmesi kanaatindeyim. Hikmetli ve marufu gösteren, insanların mahrem dünyalarını araştırmayan, tecessüs duygusundan uzak bir anlayışla kurgulanan bir tür olarak öykünün geliştirilmesi taraftarıyım.

KAYNAKLAR

MERİÇ, Cemil (2005). *Bu Ülke*, İstanbul: İletişim Yayınları.

**CEMİL MERİÇ: ROMANCI OLAMAMIŞ ROMAN
ELEŞTİRMENİ**
**-Cemil Meriç'in Roman ve Türk Romanı Hakkındaki
Görüşleri-**

Hasan ÖZTÜRK

Rize Sosyal Bilimler Lisesi

Edebiyat Öğretmeni

hasanozturktrb@hotmail.com

Giriş

Okudukları, yazdıkları, üslubu ve söylemiyle yakın dönem düşünce hayatımızda önemli bir yeri olan Cemil Meriç, sosyal bilimlerle ilgili pek çok çalışması yanında sanat ve edebiyat konularıyla da yakından ilgilenen bir entelektüeldir. 1940'ların başında, edebiyat dünyasına çeviri ve eleştiri yazılarıyla giren Cemil Meriç, önceleri Hugo ardından da Balzac hayranı olarak roman eksenli çeviri ve eleştiri yazılarını sürdürmüştür. Cemil Meriç, 1960'lı yılların ortalarından sonra üniversite-
deki görevi nedeniyle toplumsal konulara yönelince edebiyat/eleştiri eksenindeki etkin çalışmalarından bir süre uzaklaşmıştır denilebilir. 1970'lerin başlarında Türkiye'nin değişen toplumsal ortamının ardından, edebiyat ve özellikle roman konusuna yeniden dönen Cemil Meriç, roman ve Türk romancılarıyla ilgili, üslubu bir hayli sert eleştiri yazılarında vaktiyle roman konusundaki görüşlerinden farklı bir çizgiye yönelmiştir. Bu yeni dönemde, 40'lı, 50'li hatta 60'lı yıllardaki anlayışından uzaklaşıp muhafazakâr bir çizgiye yaklaşan Cemil Meriç; bir edebiyat türü olarak roman, bu türün bizim edebiyatımızdaki yeri ve bazı romancılarımızla ilgili görüşleri sebebiyle, kendisine yer bulduğu muhafazakâr çevrenin beğenisini kazandığı ölçüde zaman zaman eleştirilerinin de muhatabı olmuştur. Bunun böyle olmasında, Cemil Meriç'in zaman içerisinde düşünce çizgisindeki farklılaşma yanında edebiyat metinlerine estetik bir kaygı yerine, konjonktürel bir tutumla "toplumcu" bir yaklaşımı seçmesinin payı vardır.

Cemil Meriç'in roman konusundaki görüşleri (1) Romanı Tanıyan ve Tanımlayan Cemil Meriç, (2) Roman Karşısında Cemil Meriç, (3) Cemil Meriç'in Türk Romanı ve Romancılarına Bakışı, (4) Sonuç başlıklı dört bölümde gösterilmeye çalışılacaktır.

1. Romanı Tanıyan ve Tanımlayan Cemil Meriç

Pek çok yazısında roman ve dolayısıyla da yerli ve yabancı roman yazarlarından söz etmiş olan Cemil Meriç'in doğrudan roman konusuna ayırdığı yazıları sınırlı sayıdadır. Zaman zaman birbirinden alıntılar içeren ve birden çok kitap içinde yer alan yazılar arasında öncelikle "Quinze-Vingts Geceleri VI", "Divan Edebiyatında Roman", "Romana Dair", "Bizde Roman" başlıklı yazılar, adlarından söz edilmesi gerekenlerdir. Bu kategoriye, Temmuz 1979'daki Türk Edebiyatı Vakfı konuşmasını da eklemek gerekir. Zikredilen bu yazılar bir yana Yeni Bir Satyricon ile Sosyoloji Notları kitabındaki "Romanın Romanı" yazısı, Mağaradakiler kitabındaki "Demirciler Çarşısı Cinayeti" ve "Deprem" başlıklı iki yazı ile Umrandan Uygarlığa içindeki "Romanda Hesaplaşma" başlıklı yazı eklenip zenginleştirilerek Kırk Ambar kitabına "Romanın Romanı" başlığıyla eklenen geniş oylumlu bölüm, ilgililerin başvurduğu dört başı mamur bir çalışma olarak görülebilir. Kırk Ambar kitabında yer alan ve neredeyse bir kitap bütünlüğüne ulaşan (Meriç, 1980: 74-220) bölüme eklediği bir tür "ön söz" sayılacak "Faslı Açarken" yazısında "[Y]arım asır dolaştığım o hayal dünyasından okuyucuya birkaç kartpostal sunmak istiyorum. Bu ne bir edebiyat tarihi, ne bir tenkit denemesi." sözleriyle romanın yapısal özelliğindeki özgürlüğe benzer bir serbestlik sağlar kendine. Cemil Meriç, akademik disiplinin aksine kategorize edilemeyecek bir serbestlikle yazmıştır roman yazılarını ve öyle sanıyorum ki aynı özgürlükle de kendisinden söz edilmesini, eleştirilmesini uygun görür.

Cemil Meriç'in kült kitabı Kırk Ambar içindeki "Romanın Romanı" başlıklı bölüm, onun edebiyat ve özellikle de roman konusundaki görüşleri için oldukça önemlidir, çünkü konuyla ilgili sınırlı sayıdaki yazı, adı geçen bölümle yetinip onun romandan söz ettiği başka yazılarına gerek duymamıştır.¹ Kırk Ambar kitabının "Romanın Romanı" bölümünde, roman türünün tarihsel gelişimini (a) Romanın Tarih Öncesi, (b) Romanın Ön Tarihi, (c) Kemâl Çağı Yani Asıl Roman başlıklarıyla üç ayrı eveye ayırarak inceleyen Cemil Meriç, romanın tarifindeki güçlük sorunundan kurtulmak için "kestirme yol" olarak "romanları üçe ayırmak" yolunu seçer: serüven hikâyesi, sevdâ hikâyesi, fantastik hikâye. Yazarı ve okuruyla roman türünün bir tür serbestlik arayışı olduğu ve bunun,

1 Divan şirininin tahmis ve taşir geleneğini çağrıştıran, tazmin edeniyle edileni pek de fark edilemeyen bir yazının (Narlı, 2010) sözü edilen kitabın adı geçen bölümüyle yetindiği anlaşılıyor. Aynı dergideki başka bir yazının (Fedai, 2010) "Roman Hakkında" başlıklı alt bölümündeki dipnotların tamamı *Kırk Ambar* kaynaklıdır.

yazarın “mesuliyetten” buna karşılık okurun da “ciddiyetten” kaçma istekleriyle belirlenirken, romanın cazibesinin “merak uyandırmak” becerisinden kaynaklandığı da vurgulanır yazıda. Roman türünün, “kadınsı” gelişim çizgisinin altını çizen Cemil Meriç, “Romanları okuyarak kendimizi tanımak, kendimiz hakkında hüküm vermek imkânını kazanırız.” diyerek bugünkü romanın üstlendiği görevi belirtir: “[B]ugün roman, on yedinci yüzyılda moralistlerin ve vaizlerin yaptığı işi yüklenmiştir. Bir yandan sokaktaki adama büyüklüğünü keşfettirmek, bir yandan da sefaletini sergilemek.” İlgili yazısında roman türünün “yerleşmiş bir biçimi yok” diyerek onun geçiciliğine/havailiğine vurgu yapan Cemil Meriç, romanın kazandığı itibarın “her zevke seslenebilmesinden” kaynaklandığını, ancak romanın bu saltanatının akıbetinin ise belirsiz olduğu görüşündedir. “Öteki nevilere ele almak istemediği veya ele alıp da işleyemediği ne varsa romanın malı” olduğunu söyleyen Cemil Meriç’e göre “dağda bayırda boy atan yabancı bir ot” olan roman, “yaşamak için boyuna değişmek, gelişmek zorunda” olan etkin bir türdür. “Roman, dertli bir toplumun ifşaları ve özleyişleri. Okuyucunun merak ettiği, insanoglunun başına gelen felaketler ve anlaşılmasız sıkıntılar. Yerinde bir tecessüs diyeceksiniz, belki. Ne yazık ki roman, insanı gerçekte savaşmaya değil, gerçekten kaçmaya sevk ediyor; zırlamıyor, yumuşatıyor. Roman, medeni insanı uyuşturan bir zehir. Neden çektiğimiz acı, bir yaratıcılık kaynağı olmasın? İzdırap insanlığın alın yazısı. Ama çaresiz bir iflas, felce uğratan bir ümitsizlik olmalı bu ızdırap.” “Romanın Romanı” yazısının önemli bir kısmını da türün, üç ayrı “merhale” çizgisindeki tarihsel gelişimi için Eski Yunan’dan başlayıp bugüne ulaşan edebiyat tarihi bilgilerinin ve zaman zaman da roman özetlerinin verilmesi oluşturur. Batının “ilk gerçek hikâye” kitabı Satyricon ile başlayan bu uzun ve oldukça dolambaçlı yolculuk, Orta Çağ’dan geçip İspanya’da modern romanın öncüsü Don Kişot’a, ardından İtalyan, Alman, İngiliz ve Rus romanından esintilerle nihayet Balzac’a ulaşır. “Hayaliyyundan Hakikuyyuna” geçişle “bizde roman” türünün gelişimi/yerleşmesi, Doğu-Batı etkileşimiyle açıklanarak tamamlanan bölümün sonuna bilinen dört yazı eklenir: Romanda Hesaplaşma, Demirciler Çarşısı Cinayeti, Deprem ve Yeni Bir Satyricon.

2. Roman Karşısında Cemil Meriç

Batı edebiyatının büyük romancılarıyla -öncelikle çeviri amaçlı- edebiyat yolculuğuna çıkmışken “İfşadan hoşlansam roman yazardım.”

itirafıyla kendisinin “roman” karşısındaki pozisyonunu açıklayan Cemil Meriç’in romana dair görüşlerinin zaman içerisindeki değişimi farklı nedenlere bağlanabilir. Onca öğretici yazıyı, edebiyat sanatçılarını kışkındıracak bir üslup kaygısıyla yazmış ve edebiyat metnini var edecek kendine ait hikâyesi olan kalem ustasının kendisinin kurmaca bir metin yazmamış olması göz ardı edilemeyecek bir ayrıntıdır öncelikle. Roman yaz(a)mamaya ardından da roman türüne yönelik sert eleştirilerin eklenmesinin, yazarın bireysel konumunun zaman içindeki toplumsal koşullara yakınlaşmasıyla ilgili olduğunu düşünüyorum. Cemil Meriç, kendisiyle ilgili herhangi bir çalışma için kanımca kendi yazdıklarının dışındakilere pek fazla gerek duyulmadan hakkında söz söylenebilecek bir kişidir, öyle ki onun yazıları kendisini övenlere de yerenlere de çokça malzeme zenginliği sağlar. Başkalarının değerlendirmelerinden çok, doğrudan Cemil Meriç’in yazdıklarına bakarak onun “roman” karşısındaki değişen bu tutumu üç ayrı nedene bağlanabilir: İsteddiği hâlde roman yazamamak, Balzac etkisinden çıkamamak ve 1970’lerin başlarında kendisine yer bulduğu muhafazakâr çevrenin diline uygun yeni bir söylem geliştirmek.

Yaratıcılık Sorunu

“Tanrı, yıldızlarla oynayan çocuk. Senin yıldızların kelimeler, söyle raks etsinler, alev saçlarıyla sonsuz bahçesinde hayallerin.” (Meriç, 1979a: 42) sözleriyle didaktik olandan çok kurmaca metnin üslubuna yakın olduğunu açıkça gösteren Cemil Meriç, “Yaratmak daima ıstıraplı. Fakat yaratmadan ıstırap çekmek daha dayanılmaz bir çile.” derken istediği, denediği hâlde roman yazamayışını açıklamıştır bir bakıma. 1960’lı yılların başlarında, romanı “dost sanat” bildiği günlerde, roman yazamayacağıının bilincindedir o. Gözlerini kaybetmiş Cemil Meriç, biyolojik körlüğe alışmadığı gibi “Bu kelime telaffuz edildikçe büyük bir kabahat işlemişim gibi yüzüm kızarıyor.” der. Ona göre “körler, hayatın da edebiyatın da dışında” olmaktan “deha ile taçlanmaları” sayesinde, Homeros veya Milton benzeri kişiler olmakla kurtulabilirler ancak. Körlük, onun için yalnızca biyolojik/psikolojik bir sorun değil, roman yazmanın önündeki büyük yaratıcılık engelidir: “Roman’ın bütün canavarlara, bütün sürüngenlere açılan kapısı körlerle kapalı. Neden? O hâlde ıstıraplarından bir roman, bir şiir de yaratacak kör.” (Meriç, 2015a: 108) Bundan böyle yazmak/yazdırmak için başkalarına muhtaç olmak da kuşkusuz önemli bir engeldir onun

için. Belki de bu hiddetle “Roman, insanın tanrıdan aldığı bir intikam.” diyecektir, ama yine de kendisi hakkındaki yargısı kesindir: “Sen roman yazamazsın. Hayalindeki kahramanlar konuşmaktan korkuyor. Sahanlıkta bekleyen düşüncelere kapını açmıyorsun. Ve onlar birer birer uzaklaşıyor. Bir daha dönmek üzere uzaklaşıyorlar.” (Meriç, 2015a: 131) Sanatkâr yaratıcılığını, başkalarında yaşamak olarak gören Cemil Meriç, kişinin yalnızca kendisi için yazmasını “aynada suratını seyretmek gibi aptalca bir davranış” sayar. Rabia Hanım’a yazdığı mektup (14.9.1964), onun romanı yazmak ile yaşamak isteği arasındaki -başkalarında yaşamak ya da başkalarıyla yaşamak- tedirginliğidir. “Harikulade bir romanı beraber yazabiliriz. Yazabilmek ne kelime! Yaşayabiliriz. Roman başladı mı bir dakika kendin ol. Bir dakika cemiyetten sıyrıl, ezberlediklerini unut. Bırak varlığını. Bir rüyaya bırakır gibi bırak” (Meriç, 2015a: 331). Ne yazık ki yaşanamamış roman, yazılamamıştır da: “Biz birlikte yaşadık mı? Ne zaman yanımdaydın? Bu bir roman olabilirdi my darling. Beceremedik” (Meriç, 2015a: 349). Kendi içinde kalmış ve kendi hikâyesini üzerlerinden anlatacağı başkalarını da yeterince tanıyamamışken yaratarak sonsuzluğa ulaşmak istediğinde yazamamaktan değil ama yaratamamaktan muzdarip Cemil Meriç, şiirdeki mağlubiyetine benzer biçimde “Yaratamıyorsun. Sokaktaki adam alışkanlıklarıyla Zaloğlu Rüstem. Sen çırılçıplaksın.” der ve roman meydanından da çekilir.

Balzac Etkisi

Roman hakkındaki yargılarının bir hayli değiştiği yıllarda romancı ve şair olmadığını açıkça söyleyen Cemil Meriç, pek çok yazara benzer bir biçimde edebiyata, şiir yazarak başlamıştır. Pek çok genç gibi şiir defterleri olduğu ve şiirlerini de arkadaşlarına okuttuğu yıllarda şiirin “pınar başları tutulmuş” olduğundan, “Bir Yahya Kemal’den, bir Haşim’den sonra şairliğe özenmek için ya çok büyük bir kabiliyet olmak yahut da ikinciliğe, yani hiçliğe razı olmak lazım” (akt. Cündioğlu, 2015: 48) demiş ve şiirden çekildiğini belirtmiştir. Roman sevdası lise yıllarında Hugo ile başlamış olsa da “Her mayıs Balzac’la yeniden doğ[an]” (Meriç, 1979a: 181) bir Balzac hayranıdır o. Balzac çevirilerinden bir hayli para kazanan Cemil Meriç, pek çok yazısında Balzac adından övgüyle söz eder. Ona göre “Roman Batı’da Balzac’a kadar yoktur” (Açıkgöz, 2013: 309) ve “Balzac’tan sonra romanın yapabileceği bir şey kalmamıştır” (Meriç, 2015c: 338). Bu nedenle de “Dünyada

romanın kaderini çizen Balzac'tır" (Meriç, 2015c: 338). Fransız romancıya hayranlığını kutsallaştırarak "İnsanlığın Komedyası'nı otuz yıldan beri tavaf" ettiğini söyleyip eserin ve dolayısıyla yazarın büyüklüğünü tarihsel bağlama oturtur: "İnsanlığın Komedyası'nı kimin yazdığını bilmesek birkaç Homeros aramağa kalkardık. Tek Homeros, yaratamaz böyle bir kâinatı derdik" (Meriç, 1979a: 183). Şiirden sonra yöneldiği roman vadisinde, "Balzac'ı tanımasam 'romancı' olmak isterdim" itirafıyla şiirdekine bezer biçimde pınar başlarının tutulmuş olduğunu gören Cemil Meriç için "Yıllarca İnsanlığın Komedyası'yla uğraştıktan sonra roman yazmaya kalkışmak küstahlık olurdu" (Meriç, 1979b: 450) açıkçası. Sadık müridi için "ebediyeti" bu dünyada "yaşarken fethet[miş]" bir ustanın "başkalarında yaşamak için öl[müş]" olması da içten içe bir kıskançlık gerekçesidir; bu sorunu, tarihsel "baba-oğul" gerginliğine dek uzatmak mümkündür elbette (Gürbilek, 2008: 107).²

Yeni Çevrenin Söylemi

Cemil Meriç'in roman karşısındaki tutum değişikliğinin nedeni, edebî/estetik kaygı değil, tam aksine konjonktürel bir durumdur. 1960'lı yılların başında, kendi deyişle "arafta olduğu" yıllarda, kendisinin de romana bakışını sorguladığı yazısında, "Roman bizi başkalarının maceralarına ortak eden, hayatımızı genişleten, değiştiren dost bir sanat" (Meriç, 2015a: 107) diyen Cemil Meriç'in, on yıl sonra 1970'lerin başlarında romanı, "günah çıkarma" anlayışının benzeri bir tür göstererek, "Batı'dan, diğer zehirler gibi roman da gelecekti" (Açıkgöz, 2013: 41). sözleriyle aşığılaması rastlantı değildir. Son on beş yılını neredeyse romana ve bazı romancılara şiddetli eleştiriyle, buna karşılık kendisine yakın bulduklarını ise övmekle geçiren bir kalemin bu tutumu; 70'lerin Türkiye'sindeki muhafazakâr düşüncenin yükselişi, 1960'lardan sonraki entelektüel ortamın kuşatıcı ideolojisi sol ve onun bir biçimdeki türevleri olan bu ülkede 'Türk sağ'ının varlık belirtisi ve Cemil Meriç'in bu yeni atmosferdeki konumlanışıyla doğrudan bağlantılıdır. Bu nedenle Türkiye için önemli olan Cemil Meriç, 50'li ve 60'lı yılların Cemil Meriç'i değil, 1970'lerin ve 80'lerin entelektüel Cemil Meriç'idir.³

2 Nurdan Gürbilek, Cemil Meriç hakkındaki yetkin yazısında, etkilenmenin psikolojik boyutuna vurgu yapar: "Başlangıçta yazmak kanatlanmak için bir fırsatmış gibi görünürken, arzularını kamçıladığı, ama kanatlarının başkalarınınkine göre zayıf olduğunu gösterdiği için sanki tıkanmayı daha da katlanılmaz kılmıştır" (Gürbilek, 2008: 107).

3 Bu bağlamda, Kurtuluş Kayal'ın, "Sesinin gürlüğü de sadece bireysel bir tutum olarak nitelenmekten çok konuşmasının 1970'li yıllarda şekillendiği üzerinde bina edilmeli. Ce-

Bu Ülke kitabını, 1974'te ilk kez yayımlandığında okuyan bir akademisyenin altı ay kendine gelememiş olması,⁴ iyi bildiği Batı'yı ve solu, kıvrak Türkçesiyle silkeleyen Cemil Meriç'in muhafazakâr çevredeki baş döndüren hayranlığına önemli bir kanıttır. Uzunca yılların birikimini içeren ve sol-sağ, ilerici-gerici, Doğu-Batı gibi konularda bir tür "manifesto" sayılan Bu Ülke, "su içer gibi" okunan, "o sırada yaşları 20-25 arasındaki muhafazakâr fikirli gençlerin ellerinden düşürmediği, hatta içindeki bazı parçaları ezberlediği bir kitap" olmuştur artık (Uçman, 2010: 392). Anadolu'nun taşrasında, "...Okul kapılarında kravat muayenesine tabi tutularak yarım santim fazla uzamış saçları ruh hastası idareciler tarafından kağıt makasıyla kırılarak disipline ediliyor, masum gençlik heyecanları 'muavin odasında' esaslı bir dayak atılarak törpüleniyor, müzik odasında Beethoven'in 'kutsal' senfonilerinden birini dinlerken kıkırdadıkları için, Beethoven hayranı ve sadist müzik öğretmeni tarafından kulak kıkırdıkları kırıl[arak]" (Alkan, 1991: 11) hayatları "sıkı bir paranteze alınmış" biçimde yetiştirilen gençlerin ufkuna doğan güneştir Cemil Meriç. Dönemin bir başka tanığı, adı geçen kitabın kendi zamanıyla bağını vurgular: "'Bu Ülke' matbaadan henüz çıkmış olmalıydı, buram buram mürekkep kokuyordu. Bense büyük şehrin kargaşasına yeni düşmüş, neye uğradığını şaşırılmış bir hâlde yolunu bulmaya çalışan ve onu fildişi kulesindeki çığlıklarından tanıyan kitap ve şiir meraklısı bir çocuk... Bir çay bahçesinde okuyup bitirdiğim 'Bu Ülke...' Bu Ülke değil, dünyalar benim olmuştu" (Ayvazoğlu, 1991: 40). Kitabın yazarının, "Bu Ülke'de söyleyeceğim her şeyi söyledim. Gerisi gevezelik ve sahtekârlık" (Açıkgöz, 2013: 17) sözlerine bakılırsa, Bu Ülke, yalnızca okurlarının amentüsü değildir. Kendi aralarında dahi aşktan, kadından, cinsellikten söz edecek olduklarında bir suçlu gibi yüzleri kızaran ergenlik sarsıntılı gençler, Lamia Hanım için yazılan mektupların tahrik edici "gayr-ı millî" sözlerini, sorgulamak bir yana kutsal metin edasıyla okuyabilmişlerdir o yıllarda; devlerin aşkı büyük olur ya... Bu Ülke, Umrandan Uygurluğa ve ardından Mağaradakiler yazarı Cemil Meriç, bir efsanedir artık Türkiye'de. Her sözünde bir tılsım arayanlar, nefesinin serinliğini yüzlerinde hissedecek kadar onun yakınında olmak ister, yeni bir çevrenin dergileri ondan

mil Meriç'in düşüncelerinin sadece kendi bireysel sesi olarak anlaşılacak yerine o yıllarda yükseltilmeye çalışılan bir çığlığa tercüman olduğu söylenmeli. Bu nokta özellikle önemli" (Kayalı, 2010: 301) cümleleriyle açılan yazısını, Cemil Meriç'in anılan dönem ve sonrasında düşünce ortamında yerli yerine oturtulması açısından önemsediyimi belirtmeliyim.

4 "Fakültede Türk Dili hocamızın, '1974'te, Bu Ülke çıktığında okudum ve beni öyle çarptı ki altı ay kendime geledim.' demesine benzer birçok hikâyeye rastlamamız mümkün" (Özdemir, 2010: 57).

yazı alabilmek için çevresinde fır döner; evi bir tür “dergâh” olmuştur çölde kalanlara. Bu ülkenin tarihinde, “...gazete yazarları, öğretmenler, profesörler, taktisyenler ve teknisyenler yetiştirmiş” ancak entelektüeli olmamış, “ıslahatların, tanzimatların, reformların, inkılâpların ve devrimlerin zorla yeşertip büyüttükleri bir dağ bitkisine benze[yen]” (Alkan, 1991: 5) Türk sağı için o, artık paylaşılamayandır. Peki, “dünyaya Cemil Meriç adesesinden” bakıldığı o günlerde ne söyler kendisini tavaf etme coşkunuğuyla çevreleyenlere Cemil Meriç? Elbette çok şey söyler “her cümlesi yepyeni bir ufku işaret” eden Cemil Meriç. Ancak ben burada onun her mayıs Balzac’la doğan, Lamia Hanım’a yazdığı mektuplarda aşkının derinliğini ve içtenliğini, Doğu’nun masalsı aşk öyküleri yerine Batılı romanların karakterleriyle dillendirmeye özen gösteren, “dost sanat” gördüğü roman hakkındaki bir tür saldırıyı/nefreti andıran görüşlerinden söz etmek istiyorum.

İstanbul Üniversitesindeki Fransızca okutmanlığı görevinden emekli olmadan önce, Batı’dan bize döndüğü yıllarda edebiyat/roman yazılarına yeniden başlayan, emekli olduğu yıl (1974) yayımlanan Bu Ülke kitabında Batı’yı, solu, ideolojileri, aydınları, yabancılaşmayı... sorguladığı dille aynı kitabın, “Divan Edebiyatında Roman” başlıklı yazısında da romanı paylayan Cemil Meriç, sonraki pek çok yazısında roman hakkındaki olumsuz değerlendirmelerini sürdürür ve bu türün bizim için gereksizliğini savunur. 21.04.1964’te, “Dünya edebiyatında bir erkek severim: Don Kişot. Bir kadın severim Emma. Ben ne Don Kişot gibi şerri kollarıyla yenebileceğine inanan bir şairim, ne de Emma gibi hüsnüne rüyasındaki erkeği ram edebileceğini tasavvur edebilecek ölçüde hayalperest. Beni kudurtan acım my darling. ” (Meriç, 2015a: 340) diyen Cemil Meriç’ten hiçbir belirti kalmamıştır sonraki yıllarda. 14 Ekim 1966’da “Balzac’ta bütün bir asrı yaşadım. Zaman zaman Vautrin oldum, Rastignac oldum. 4000 kahramanda 4000 kere yaşamak” sözleriyle kutsadığı Balzac’tan çevirdiği kitabı 1946’da, Kibar Fahişelerin İhtişam ve Sefaleti adıyla 1973’te ise yeni konumu gereği İhtişam ve Sefalet olarak yayımlatacaktır. 1960’ların ortalarında dünyası roman olan düşünür gitmiş de, romanı dünyasından ve dünyamızdan kovan birisi çıkmıştır karşımıza; bu, çok önemli bir dönüşümdür.⁵

5 “Balzac ve Hugo çevirilerine yıllarını gömen Meriç, konu Osmanlı’ya geldiğinde bir zamanlar hayran olduğunu değersizleştirmek zorunda kalmıştır. Değerleri tersyüz etmeye dayalı bir haysiyet tamiri: zaten roman insanı oyalamaya yarayan bir ‘eğlencelik’tir; üstelik dış zihniyetin ürünüdür” (Gürbilek, 2008: 91).

Batı Ürünü Roman ve Akıbeti

Sefiller romanını okuyabilmek için Fransızca öğrendiğini ve Balcaz'ı tanımasaydı romancı olmak istediğini söylemiş yeni Cemil Meriç'e göre "başlangıcından itibaren bir ifşa olan" roman; "Başka bir dünyanın, başka bir ruh ikliminin, başka bir toplumun eseri" dir. 1974'te basılan Bu Ülke kitabındaki "başka bir dünya" hiç kuşkusuz "Daha zavallı bir dünya, daha dışı manevi bir iklim, daha geveze bir toplum" olan ve yerilmesi gereken Batı'dır; Batı karşısındaki yenilgiye bakıldığında roman bahanedir. Bu bağlamda, bütün karşılaştırmaların, dışı/l "roman" ile "kılıcından kan damlayan" er/il Osmanlı arasında yapılması, kuşkusuz üzerinde durulması gereken önemli bir noktadır. 1 Aralık 1976'daki Cemil Meriç için roman, bir edebiyat türü değil, bir günah çıkarma aracıdır ve zehirdir. "Günah çıkarma ananesi İsa'dan beri var. Roman, XVII. asırda ortaya çıktı. Roman bir sınıfın müdafaa silahıdır. Ben burada bir iddia ortaya atıyorum: Batı'dan diğer zehirler geldiği gibi roman da gelecekti" (Açıkgöz, 2013: 47). Cemil Meriç'e göre "hasta cemiyetin mahsulü" olan roman, "Batı'da bir itiraf müessesesinden çıkmıştır. Yatak odalarına sokar okuyucuyu, karımla nasıl yatıyorum bak, der" (Açıkgöz, 2013: 114). 1974'te yayımlanan Bu Ülke kitabında romanın ait olduğu dünya için "daha dışı manevi bir iklim, daha geveze bir toplum" betimlemesi yapan Cemil Meriç, 25 Eylül 1978'de betimlenen bu dünyanın okurlarını da belirler: "Roman sulandırılmış ve avamın anlayacağı bir şekle büründürülmüş düşüncedir. Daha ziyade kadınlara hitap eder. Roman hiçbir zaman ciddiye alınmamıştır. Az okumuş, düşünmeye alışmamış halka hitap eder" (Açıkgöz, 2013: 350). Aynı yıldaki (28 Kasım 1978) Dünya Edebiyatı başlıklı yazısında "çağımızın dağınık iştihasına hitap eden bir türlü" olarak adlandırdığı romanın "kadınlar için yazılmış ve kadınlar tarafından yazılmış" olduğunu, "tecessüsü daha az" olan insanın roman okuduğunu belirtir (Meriç, 2015c: 336).

Cemil Meriç'in önemli iddialarından biri de romanın, ömrünün sonuna gelmiş bir edebiyat türü olduğudur. 28 Kasım 1978 tarihli Dünya Edebiyatı başlıklı yazısında romanı, başka bilim alanları ve edebiyatın diğer bazı türleriyle karşılaştırarak gelinen noktayı belirtir. "Çağımızın romanı, eski çağlardaki felsefenin yerini almıştır. Felsefe ilimlerin hepsi idi, çünkü ilimler henüz ayrılmamıştı. Sonra ilimler ayrıldıkça, felsefe yaprakları tek tek düşen bir çiçek gibi çırılçıplak kaldı. Roman felsefedir, psikolojidir, sosyolojidir bugün. Bütün nevilerin, kendisine döküldüğü bir deniz hâline geldi. Bugün dünyada iki nevi var: (1) Ro-

man, (2) Deneme. Bunların dışında da ilim var” (Meriç, 2015c: 335). Aynı yazının devamında, çağımızın insanının vakitsizlik nedeniyle “hazırlık ve sabır” isteyen bilim yerine edebiyata yönelişini “Onun için edebiyat sarayı iki odalı oldu: roman ve deneme.” sözleriyle yargısının gerekçesini belirtir. Roman, “kadınlar için yazılmış” bir tür, sıradan “macera ve aşk”; buna karşılık deneme “aşksız bir roman”dır. 6 Nisan 1979 tarihli Romana Dair başlıklı yazıda karar verilmiştir: “Batı’da romanın yerine deneme geçiyor, bizde ise henüz okuyucu o seviyede değildir, çocuktur ve kadındır” (Meriç, 2015c: 341).

Cemil Meriç’e göre romanın bitişi, Balzac etkisi ve insan bilimlerinin gelişmesiyle doğrudan ilgilidir. Ona göre “dünyada romanın kaderini çizen” kişi Balzac olduğundan “Balzac’tan sonra romanın yapabileceği bir şey kalmamıştır.” artık. 11 Temmuz 1977 tarihiyle bu konudaki ifadesi kesin ve nettir: “Balzac’tan sonra romancı gelmemiştir ve gelemez de” (Açıkgöz, 2013: 210). Roman türünün biteceğine ikinci kanıt olarak bilimlerin gelişmesini gören Cemil Meriç, iddiasına aynı yazıda Balzac’tan yüz yıl sonra ölen yine Batılı bir romancının onayıyla başlar: “Esasen Andre Gide haklı. Roman devrini tamamlamıştır. Romanın kuşatacağı meseleleri ilimler ele almıştır zaten” (Açıkgöz, 2013: 210). Romana Dair başlıklı yazısında, “İnsan bilimleri geliştikçe romana söyleyecek söz kalmamıştır. İnsan ilmi olarak incelenmiştir. Roman edebiyat türü olarak inkişafının sonuna gelmiştir.” diyen Cemil Meriç, 1979’daki bu yazısının sonunda yargısını başka dayanaklarla pekiştirir: “Romanın tek rakibi şimdilik televizyondur. Bir kaçıdır. Realiteden kaçmak için uydurulmuştur. İnsanı inceleyen bilimler geliştikçe, roman fakirleşmiştir, yaprakları dökülen bir papatya sapı gibi. [Felsefe için yapılan benzetmenin roman için yapılışına dikkat ediniz. /HÖ] Elde yalnız sapı kaldı. Bugün okunan sadece polis romanları, yani macera romanlarıdır” (Meriç, 2015c: 342). Türk Edebiyatı Vakfı’ndaki konuşmasında (Temmuz 1979) romanın akıbetiyle ilgili bilinen görüşlerini tekrarlayan Cemil Meriç, romanın “geri toplumlarda büyük yeri olan” buna karşılık “ilerleyen bir toplumun itibar etmeyeceği bir edebiyat nevi” olduğundan söz ederek “Roman ölmektedir ve ölecektir.” der. Aynı konuşmada “İnsan ilimleri geliştikten sonra romanın sahası kalmamış, muhtevası kalmamış.” diyen Cemil Meriç, “İlimler geliştikten sonra psikoloji bir ilim hüviyeti kazandıktan sonra roman neyle meşgul olacaktır?” diye sormaktan da kendini alamaz. Adı geçen vakıftaki konuşmasının roman bölümünü, “İnsanlar olgunlaştıkça romana itibar azalacaktır ve azalmaktadır.” cümlesiyle tamamlayan Cemil

Meriç'in kehaneti ilginçtir: "İlimler romanı tahtından indirmektedir. Belki de yirmi birinci asırda romana hiçbir ihtiyaç kalmayacaktır. İnsanlar tekâmül ettikçe ciddi bir olgunluk devresine girdikçe roman okumak ihtiyacı ortadan kalkacaktır."⁶

Bir edebiyat türü olarak romanın, özellikle psikoloji gibi bazı bilimlerle olan ilişkisiyle belirlenen geleceği hakkındaki kehanetinin ciddiye alınacak bir yanını görmediğim –Rasim Özdenören, adını verdiğim yazısının sonunda "İddialar, Cemil Meriç gibi bir kişiye ait olmasaydı, üzerinde bile durmaz, gülüp geçerdik." diyor- Cemil Meriç'in romanın geleceğine yönelik görüşlerini belirtirken "kehanet" sözcüğünü özellikle kullandım. Öncelikle roman, onun karşılaştırdığı diğerleri gibi bir bilim değildir. Bugün bilimsel alanda baş döndüren ilerlemelerle karşılaştığımız doğrudur ancak bunun karşısında romanın gerilediğine dair herhangi bir belirtiyeye tanık olduğumuz söylenemez. Yirmi birinci yüzyılın ilk on beş yılını doldurduğumuz şu günlerde bizde ve dünyada edebiyat türü roman; yazılış, okunuş ve satış yönüyle her geçen gün artan bir ilginin odağındadır.

Bizde Roman: Olmasa Ne Olur?

Cemil Meriç'in bizim edebiyatımızda roman türünün olmayışı nedeniyle ilgili görüşleri, romanın geleceği hakkındaki kehanetine benzer biçimde ilginç ve tutarsızdır. Bu konuda 1974'te yayımlandığında söz yerindeyse Cemil Meriç Üniversitesine kayıtları başlatan Bu Ülke kitabındaki "Divan Edebiyatında Roman" başlıklı, "Romanda Hesaplaşma" adlı yazının bazı bölümlerinden oluşan yazı, önemli ve belirleyicidir, çünkü sonraki yazı ve konuşmalar, adı geçen yazının bir tür yorumudur. Bizdeki yokluğunun nedeni sorgulanan roman, kitaptaki "Kıt'aları ipek bir kumaş gibi keser biçerdik. Kelleler damlardı kılıcımızdan, bir biz vardık cihanda, bir de küffar." (Meriç, 1979a: 26) mesajından bağımsız düşünülemez elbette. 1960'ların ortalarında dünyası roman iken "Ben Madam dö Renal'dim" sonraları ise bize de kefil olarak "Hepimiz birer Mabeüf'üz" demişken yeni konjonktürde roman türünü, "en güzide âlimleri, Osmanlının 'arif-i ümmi'leri yanında bi-

6 Rasim Özdenören, adı geçen Vakıf konuşmasının Türk Edebiyatı ve başka dergilerde yayımlanmasının ardından, Ekim 1979'daki "Roman Ne Zaman Ölüyor?" başlıklı yazısında Cemil Meriç'in "cakalı, fiyakalı laf etme hevesi" yüzünden "cakalı iddialar" ve "toptancı yargılar" yöntemiyle roman sorununu "şıp diye" çözüveren tutumunu, "Sayın Meriç, romana, keyfine göre bir işlev yüklüyor, sonra da bu işlevin, adını saydığı bilimler veya yöntemler aracılığıyla yerine getirildiğini belirterek romanın sahası kalmadığı sonucuna balıklama atlıyor" cümlesiyle eleştirir ve yazısında bir roman dersi verir Cemil Meriç'e (Özdenören, 2013: 140-151).

rer tıfl-ı ebcedhan" (Meriç, 2015d: 472) olan "hasta" ve "geveze" bir dünyanın eseri saymak bu izlekte gelişen bir anlayıştır. Nurdan Gürbilek, ondaki bu değişikliği; "[A]ynı anda iki şeye birden bağlanmak; birbiriyle anlaşamayan, birbirini değiştirmeye yazgılı iki şeye birden bağlanmak; bir şeye bağlandığı anda, önce ya da sonra değil, tam da o sırada karşıt duygunun da harekete geçiyor olması" olarak tanımladığı "çifte bağlanış" durumuyla açıklar ki bu onun edebiyat dışındaki görüşleri için de geçerlidir (Gürbilek, 2008: 94).

"Divan edebiyatında roman yok. Niçin olsun?" sorusuyla başlar Bu Ülke'nin önemli yazısı. İlk sorun, romanın "ifşa" aracı olmasında kuşkusuz. İlk baskısı 1985'te yapılan Kültürden İrfana kitabındaki "Batının Yeniçerileri Genç Osmanlılar" yazısı, bu konuda çarpıcı bir metin: "Osmanlı için bir oyuncaktı matbaa. Avrupa'dan gelen her oyuncak gibi tehlikeli. Aydının kalabalığa ifşa edeceği bir hakikati yoktu. Aydın kalabalıktı, kalabalık aydın" (Meriç, 2015d: 472). Bu durumda edebiyat türü romandan önce matbaa da bir tür ifşa aracı, dolayısıyla gereksiz ve tehlikeli. Cemil Meriç, kendisi için de aynı şeyi söyler ya "İfşadan hoşlansam roman yazardım." diye. "Batı'nın ilk romanlarından biri 'Topal Şeytan'. Kahraman evlerin damını açar, bizi yatak odasına sokar" (Meriç, 1979a: 44). Cemil Meriç bu Topal Şeytan ve "yatak odası" sorununu roman bahsinde sıklıkla gündeme getirir.

"Osmanlı romana iltifat etmez." der, Cemil Meriç. Gerekçelerden biri, büyük işlerle uğraşmaktır elbette: "Osmanlı, akından akına koşan bir mücahitler ordusu. Dağınıklığı içinde yekpare, alacalığı içinde mütecanis. Medeniyetin yalnız yaratıcısı değil, taşıyıcısı da. Kahramanların sözle kaybedecek zamanları yok. Fatihler için tek mukaddes vardır: Kelam-ı Kadim. Ötesi: eğlence, satranç gibi, cirit gibi; ötesi yani edebiyat. Milletler de ihtiyarladıkça gevezeleşirler. Hamlenin yerini belagat alır, hayatın yerini söz. Genç bir toplulukta, yaşayan bir toplulukta, tezatlarını kâh kılıç, kâh imanla halleden bir toplulukta laf ebeliğine ne gerek var?" (Meriç, 2015d: 471). Türk Edebiyatı Vakfı'ndaki konuşmasında "Osmanlı fazla ciddi ve vakurdu. Batı'da kendi susuzluğunu giderecek eserler arıyordu. Tabiatıyla bu tabiatın başarısızlığıyla birlikte son buldu. Ondan sonra Batı'nın bu çeşit eserleri karşısında daha azecessüs gösterdik, daha çok romana, hikâyeye yani vakit geçirmeye daldık." derken "İstemem, yan cebime koy." gibi bir mantıkla olayı izah eder. 29.4.1964'teki "[A]ltı yüz sene Nasrettin Hoca'nın hindisi gibi düşünmüş iken kafası kılıcında veya tenasül uzuvlarında idi. Neyi düşünecekti? Kendisinden önce her şey düşünülmüş, her şey düzen-

lenmiş, roller dağıtılmış (karısı ile hangi gece yatacağını, kıcını hangi parmaklarıyla yıkayacağını din öğretiyordu ona). Zaten tefekkürden büyük günah tanımazdı teokrasi, düşünmeye teşebbüs edenin adı kâfirdir. Kâfirin katli vaciptir.” (Meriç, 2015a: 354) cümleleriyle aşağıladığı Osmanlıyı, roman yaz(a)madığı için “Misafirler gittikten sonra sofrâ döküntülerini yalamağa gelen bedbaht sokak kedisi. Kendisine mahsus hiçbir fikri, daha doğrusu hiçbir fikri” (Meriç, 2015b: 199) olmayan “esrarkeş uykusuna dalmış sağ” cenahta “Bizde roman doğmayışı sebepsiz değildir. Çok daha ciddi işlerle uğraşan Türk İslam aydınları, romanla uğraşmak ihtiyacını duymamışlardır.” cümleleriyle aklamaya çalışmanın tutarlı hiçbir yanı yoktur.⁷

Cemil Meriç’in, edebiyatımızda roman türünün olmayışı konusundaki tezlerinden biri de gereksiz bir tür olan romanın sorunlu toplumların bir ürünü olduğu oysa Osmanlıda romanı üretecek toplumsal bir sorunun olmadığıdır. 1972’de yayımlanan “Romanda Hesaplaşma” yazısında “Toplumumuz kaynaklarından uzaklaştıkça roman da gelişecekti.” diyerek ekler: “Roman, bir buhranın, bir uyuşmazlığın, reelde ideal arasındaki herhangi bir uyuşmazlığın eseridir” (Meriç, 1977: 79). Adı geçen yazının bazı bölümleri, “Divan Edebiyatında Roman” yazısı olarak çıkar karşımıza, üslup biraz daha keskinleşerek elbette. “Başka bir tabirle bu edebî nevi bir buhranın, bir uyuşmazlığın, reelde ideal arasındaki bir nisbetsizliğin çocuğu. İctimaî bir sıhatsızlık, hiç değilse bir tedirginlik alameti.” 1976’daki ev sohbetinde “Roman hasta cemiyetin mahsulü” (Açıkgöz, 2013: 114) cümlesiyle sözlerini yineleyen Cemil Meriç, Temmuz 1979’daki Vakıf konuşmasında romanı “eğlence unsuru” ve “ikinci derecede bir nevi” sayar. Aynı konuşmada “Osmanlı’nın Batı’dan alacağı herhangi bir edebiyat nevi yoktu.” diyen Cemil Meriç’e göre kendimizden uzaklaştığımız Tanzimat döneminde nasıl olduysa “Bir roman merakı istila etti bizi.” “Romanda Hesaplaşma” yazısında hamasete yönelen Cemil Meriç, edebiyatımızın romansızlık sorununu söz yerindeyse “şıppadanak” çözer: “İnanan bir toplumda, pürüzlerini yok etmiş bir toplumda, hayali çözüm yolları aramaya ihtiyacı olmayan bir toplumda romanın ne işi var?” (Meriç, 1977: 79).

7 “Cemil Meriç, meseleyi şıp diye çözüverdi. Konunun bu kadar basite indirgenmesini anladım ama gene de kafama sorular takılıyor. Haydi diyelim, Türk İslam aydınları başka ciddi işlerle uğraşmaktan romana fırsat kalmadı. Fakat Çinliler, Japonlar, Koreliler, Hinliler, bütün bir Arap dünyası, Afrikalılar, onlar hangi ciddi iş üzerindeydiler de romanı doğurtmaya fırsat bulmadılar? Acaba bütün dünyada aylakça tecessüslerini gidermeye çalışan bir Avrupalılar mı vardı? Ama o zaman, Cemil Meriç’in yukarıda adlarını saymakla bitiremediği bilim dalları da bu aylak tecessüsünün ürünü mü oluyor? Nedir?” (Özdenören, 2013: 142-143).

Bu Ülke kitabında had bildirme sorusuna ekleme yapılı: “Osmanlı, Osmanlı kaldıkça Batı romanını anlayamazdı.” 31 Aralık 1976’daki ev konuşmasında konuya “sorunsuz” toplumun dinî tasavvufî bir niteliği eklenir: “İnsan-ı Kâmil’in romanı yoktur; roman kavganın mahsulüdür. İnsan-ı Kâmil’in dünyasında kavga olmadığı için onun romanı olmaz. O sadece yol gösterir, irşat eder, yanar ve yakar” (Açıkgöz, 2013: 88). Roman türüne ve Osmanlının tarihsel toplumsal yapısına dair -taht kavgaları, kardeş katli, isyanlar, işsizlik vb- bilgisizliği(m) iz varsayıldığında 14 Ekim 1966’da “Benim vatanım Don Kişot’un İspanya’sıydı. Don Kişot’un İspanya’sı veya Emma Bovary’nin yaşadığı şehir, kasaba. Sonra Balzac çıktı karşıma. Balzac’ta bütün bir asrı yaşadım.” (Meriç, 2015b: 54) diyen yeni Cemil Meriç’e göre insanlığın “altın çağ” dönemini anımsatan bu tür bir ideal toplumun “aylak teccüsleri avlayan” roman türüne itibar etmemesi kadar doğal ne olabilir ki...

Bizde roman türünün olmayışını Osmanlının sorunsuz bir toplum oluşu, romanın kadınsı ve cinsellik aracı olduğu ve burjuvazinin dolayısıyla Batı’nın ürünü olduğu gibi gerekçelere bağlayan Cemil Meriç, romanı bir suçlu gibi yargılamak diğer yandan da yüz lügate baktığını “hikâye ile roman arasında hiçbir fark” olmadığını söyleyip romanı hikâye ile özdeşleştirerek Batı’ya kaptırmak da istemez. Edebiyat bilgilerimizi alt üst edecek biçimde, “Dünyanın en büyük romancısı Maruzaki. Genci’nin Serüvenleri isimli bir romanı X. asırda yazmış. Esasen roman dört bin sene evvel Mısır’da papirüs yapraklarına yazılmış. Hind’de de var. Roman yani hikâye Asya menşeli. Esas hızını XVIII. asırda Binbir Gece’nin tercümesiyle alıyor” (Açıkgöz, 2013: 305) der.

3. Cemil Meriç’in Türk Romanı ve Romancılarına Bakışı

Cemil Meriç’in roman kavramı ekseninde Türk romanı ve romancılarına bakışını göstermeye çalışırken onun roman kuramcısı ve roman eleştirmeni olmadığı görmezlikten gelinemez. Açıkçası, kendisinin de bu alanda herhangi bir söylemi olmadığı gibi onun ölçüsünde öznel yargılarla ve coşkulu bir dille yazan duygusal bir kaleminden “kuramcı” ya da “eleştirmen” sorumluluğu gerektiren türde yazılar beklenemez kanısındayım. Türk romanı ve romancılarıyla ilgili değerlendirmelerinde Balzac etkisiyle belirginleşen “gerçeklik” arayışının etkili olduğu açıktır. Roman kavramına kendisi olduğu yıllardaki bakışına karşıt biçimde özellikle 70’li yıllarda “Doğu-Batı” hesaplaşması ekseninde

bakan Cemil Meriç'in, yabancı olmakla suçlandığı bu ülkenin romanına bakarken de "toplumsal faydacı" çizgisinden sapmadığı açıkça görülür. Onun bu yaklaşımının çoğu kez, roman eleştirisinin sınırını aşarak amacının üzüm yemek değil de bağcıyı dövmek olduğuna kadar vardığını söylemeliyim.

Türk romanı ve eleştirisi bahsinde öncelikle söylenmesi gereken Cemil Meriç'in Türk romanının gelişim serüvenini takip edemediğidir. Bunun öncelikli nedeni asıl işinin bu olmadığı, çeviriye çok zaman ayırması, sosyal bilimlerle ilgili okuma ve yazma üretkenliğinden kaynaklanan yoğunluğudur. Ne var ki roman ve romancılara yönelik Cemil Meriç ölçüsündeki büyük bir iddia, bu iddiayı besleyecek süreklilik isteyen ilgiyle yazılmalıdır. Bir başka nokta, 25 Aralık 1976'da "Benim kendi edebiyatımızla münasebetim liseyi bitirinceye kadardır. Divan Edebiyatını ve Tanzimat edebiyatını, Namık Kemal, Hamid... hepsini okudum. Ondan sonra Batı'ya gittim. Bize yeni dönüyorum" (Açıkgöz, 2013: 35) diyen Cemil Meriç'in geç kaldığıdır. Bu görüşümü, yalnızca birkaç adla somutlaştırmak istiyorum. Pek çok yazısında Tanpınar'ın adından, onun edebiyat tarihi çalışmalarından ve makalelerinden -çoklukla da övgüyle- söz eden Cemil Meriç'in, Tanpınar'ın hiçbir romanının adından ve romancılığından söz etmemiş olması şaşırtıcı değil mi? Oysa Tanpınar'ın Aydaki Kadın hariç, önceki dört romanı Cemil Meriç'in sağlığında yayımlanmıştır. Osmanlıyı bunca hayranlıkla okuyup değerlendiren bir dikkatin Mahur Beste ve Saatleri Ayarlama Enstitüsü romanlarını bu bağlamda değerlendirip de ardından Huzur romanından söz etmemiş olması doğal karşılanabilir mi? Cemil Meriç'in, kendisini var eden öncelikli söylemlerinden birinin "aydın sorgulaması" iken adından hiç söz etmediği bir yazarın Tutunamayanlar (1972) romanını dikkate almaması nasıl bir aydın ilgisidir acaba? Romanda Hesaplaşma (1971) kitabını sert bir dille eleştiren, söz yerindeyse yazarına haddini bildirmeye çalışan Cemil Meriç'in, dâhil olduğu roman tartışmalarının öne çıktığı yıllarda (1980) yayımlanan, 100 Soruda Türk Romanı ve Toplumsal Değişme (Fethi Naci) ile birinci cildi 1983'te yayımlanan Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış (Berna Moran) kitabı karşısında sessiz kalması da bu bağlamda önemli bir eksik olarak görülebilir.

Edebiyatı geniş anlamıyla "aktarılan ifadeler"; dar anlamıyla ise "sanat/güzel yazı" olarak tanımlayan Cemil Meriç'in edebiyat/roman görüşlerinde bazı kitapların etkisi de üzerinde durulması gereken bir konudur. Tanpınar'ın 19. Asır Türk Edebiyat Tarihi ile makalelerinin,

onun için bir zenginlik kaynağı olduğu açıktır. Bazı eksikliklerine karşın, “Batı’nın edebiyat nazariyeleriyle fazla uğraşmadığı için kendisi kalabil[miş]” İsmail Habib Sevük’ün, “Sarhoş olmuştum.” dediği Türk Teceddüt Edebiyatı Tarihi kitabının da kendisine katkısı olduğu açıktır. Mustafa Nihat Özön’ün, “karalaması” mı yoksa “çok mühim” bir kitabı mı olduğunu pek anlayamadığımız Türkçede Roman adlı kitabını da sayabiliriz bu çizgide. Güzin Dino’nun, içeriği yanında yabancı bir akademisyenin övgüsü nedeniyle “Tecrübesiz bir yazarın karalaması, Türk romanının ‘oluşumunu’ açıklamak için yeterli bir belge midir?” (Meriç, 2015d: 295) sorusuyla paylanan Türk Romanının Doğuşu (1969) kitabı da gündemin dışına atılacak gibi değildir. Naci Çelik’in, “memleket gerçeklerini yalana dolana sapmadan, yanlış anlaşılmuş ideoloji adına değiştirmeden dile getiren tek romancı” (Çelik, 1971: 128) saydığı Kemal Tahir’in önemini vurgulamak için yazılmış görüntüsü veren Romanda Hesaplaşma (1971) kitabını adından başlayarak sert bir dille eleştiren Cemil Meriç, “genç bir yazar”ın Kemal Tahir övgüsünü, “Kemal Tahir’e muhabbetini muhabbetle karşılız.” sözleriyle bağrına basıyor. Romanda Hesaplaşma adlı kitabı okuyunca “dürüst, samimi, atak” yazarın, Kemal Tahir’e övgü kulvarında ikinci yarışmacı olup olmadığını düşündüm açıkçası; yazarın da eleştiren de aynı şeyi söylüyor: Türk romanı Kemal Tahir’den sorulur. Roman türüne, “Hakikati güneş gibi gözüne sokmaz adamın.” cümlesiyle kendisinden beklenmeyen bir görev yükleyen Cemil Meriç’in bu toplumcu/faydacı bakışında, Meşrutiyet sonrasında “toplum için sanat” anlayışıyla edebiyat sohbetleri yazarken “edebiyat-ı içtimaiyeye şiddetle ihtiyacımız” olduğunu vurgulayan Raif Necdet Kestelli’nin Edebiyat Hayatı adlı kitabının önemli payı vardır. Cemil Meriç’in, yazarı hakkında “Yaşasaydı rahle-i tedrisime girseydi adam ederdim herhâlde.” dediği ve yeri geldiğinde övdüğü kitabın, “Edebiyatı vatana, insaniyete, irfana hizmet edebilmek için en güzel, en cazip bir alet addettiğimden bütün mütalaatım bu prensip etrafında devredecektir” (Kestelli, 2012: 17) cümlesinin, 1970 sonrasındaki Cemil Meriç’e, roman ve romancı eleştirisinde esin kaynağı olduğu da söylenebilir.

Eleştiri Dili ve Tarafsızlık

Cemil Meriç’in “eleştiri” anlayışı önemlidir ancak bu, ayrıca ele alınmayı gerektiren ayrıntılı bir konudur. Burada, onun roman roman konusundaki görüşlerini belirlemeye çalışırken bazı roman ve romancılarımıza

yönelik eleştirilerinde edebî/estetik kaygıyı öne çıkarıp çıkarmadığını ve kendisinin belirlediği, “Benim bütün kuvvetim mümkün olduğu kadar tarafsız oluşumdan geliyor. Yani, hükümlerimi tayin eden ihtiraslarım değil...” ilkesine yakın durup durmadığını somutlaştırmak amacındayım. Cemil Meriç’in eleştirel yönüyle ilgili -sayıları pek de fazla olmayan- yazılarda, onun bu sözü ölçü alınarak –gerçekten söylediği gibi “tarafsız” yazıp yazmadığına bakılmaksızın- bir tür “koruma” yöntemi seçilmiştir. Kızının deyişiyle “Cemil Meriç her konuda olabildiğince objektif olmak isteyen bir fikir adamının dikkati ve ciddiyeti içindedir. Kalemi heyecanlıdır ama objektif bir vücuda giydirilmiş olan bir sübjektiflik elbisesi gibidir bu” (Meriç, 2009: 12).⁸

70’li ve 80’li yılların Cemil Meriç’ini okuyan çevrelerin, dolayısıyla da bu ülkenin, ondan çok şeyler öğrenmiş olması, onun kendisinin söylemiş olduğunun aksine konjonktürel/duygusal davrandığını ve eleştirisinin de hırpalamanın ötesinde küçümseyici, aşağılayıcı bir dile kaydığını görmezlikten gelmeyi gerektirmez.⁹ Özellikle Kırk Ambar

8 Bu konuda önce Cemil Meriç’in, bazı edebiyatçılarla ilgili değerlendirmelerini, ardından ilgili iki görüşü aktarmak istiyorum: “Yahya Kemal Fransızca öğrenen Nabi veya Hersekli Arif Hikmet. Sığın sığı...” (Meriç, 2015a: 138), “Fazıl Hüsnü’nün panayır hokkabazlıkları bunun için itibarsız.” (Meriç, 2015a: 139), “Yahya Kemal hayranları belki cüce, ama sıhhatli birer cüce. Ümit Yaşar’ınkiler hadım.” (Meriç, 2015a: 140), “Hüseyin Cahit Bey... hımbıl ve eşek” (Meriç, 2015a: 282), “...[B]edbaht, hasta ve haysiyetsiz Ataç.” (Meriç, 2015a: 299), “Okuması yazması olmayan bir panayır soytarısının, bir Yaşar Kemal’in...” (Meriç, 2015b: 125), “Yaşar Kemal bir Afrikalı. Etille, ihşaslarıyla yazan bir ilkel. Ve bir sirk hayvanı gibi enteresan.” (Meriç, 2015a: 362), “Ataç bir cenin-i sakit...” (Meriç, 2015b: 160), “Ataç... şumarık, yılışık, cahil ve kabiliyetsiz dilekçe yazarı” (Meriç, 2015b: 161), “Melih Cevdet ve benzerleri, Ataç gübrelüğünde yetişen son mantarlar.” (Meriç, 2015b: 161), “Mehmet Kaplan... Muhammet’ten fazla Marx’a yakın.” (Meriç, 2015b: 200), “Sezai Karakoç... Camiden fazla kilise.” (Meriç, 2015b: 201), “Necip ağzına kadar kin dolu, yalancı bir megaloman.” (Meriç, 2015b: 260); “Cemil Meriç, Jurnal’inde edebiyatçılarımız hakkında sübjektif görüşler sunmuştur. Bu görüşleri ‘edebî tenkit’ açısından değerlendirmek mümkündür. Çünkü Meriç, edebiyatçılarımızın şahısları değil sanatları ile ilgilidir.[“İlgilenir” / HÖ]” (Bilgi, 2008: 43). “Çok sert bulunabilecek yargılarında bile meselenin kişisel olmayışı, kesinlikle buna tevessül etmemesi, mevzu daima en sıcak, en hararetlili konumda iken bile bir edebiyat olgusu olarak değerlendirme becerisi göz kamaştırmaktadır” (Ünal, 2010: 221).

9 Necip Tosun, edebiyat eleştirisinde “hoyrat, sivri ve acımasız bir dil” kullanmayı Cemil Meriç’in de yaşadığı estetik kaygıların göz ardı edildiği “soğuk savaş dönemi” gerekçesi sayarak ekliyor: “Özellikle kendisini deha olarak niteleyen birinin, çevrenin ilgisizliği, aldirmazlığı karşısında, kontrolsüz, ölçüsüz bir dille yargılarda bulunması anlaşılabilir bir tutumdur.” *Hece* 157, Ocak 2010, 171; Yine aynı yazısında Necip Tosun, bu tür eleştirilerin yalnızca dergi ve kitaplarda değil günlüklerinde de olmasını “Günlüklerinde yer alan kimi izlenim ve görüşlerinin yayın aşamasında değişebileceği, yumuşayabileceği gerçeği göz ardı edilmemeli.” diyerek bir tür teselli sayıyor bizim için. Peki, Bu Ülke kitabının basılabilir için Dergâh Yayınları ile 5 bin lira telif almak kaydıyla anlaşmışken Ötügen Neşriyat, kitap için 7 bin 500 lira önerince Dergâhçılara “7 bin 500 lirayı siz verin, kitabı siz basın.” diyerek “fikir ahlakı çerçevesinde başlamış” bir ilişkiyi “hiç de ahlaklı olmayan bir para pazarlığına” dönüştüren. (Kara, 2005: 83) Cemil Meriç için “çıkarıcı” peki, da “aç gözlü” diyen kimseyle karşılaşmadık şimdiye dek. Dergâh’ın Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi’ni, yayımlandığı yıllarda okuyan birisi olarak, 28 Eylül 1980’de adı geçen ansiklopedi için bir dizi kusur sıralayıp “Hitap ettikleri okuyucu da kendilerinden hödük.” (Meriç, 2015b: 246) diyen Cemil

kitabında ağırbaşlı, entelektüel ya da eleştirimen algılı yazılarla yetinmeyip de Cemil Meriç'in başka yazılarını okuyanlar -konuyla ilgili yazanların pek çoğu bu yolu denemekten çekinmiştir ne yazık ki- bu konuda ön yargıyla yaklaşmadığını görecektir. 22 Nisan 1977'deki "Hakikatte benim (yazılarımda) yaptığım sahtekârlık. Değerlendirmem yazarlara göre. Bir adamı tam olarak bilebilmek için eserlerinin hepsini okumam lazım. Adamı bütün olarak tanıyacaksın ve kendine göre ölçüp biçeceksin" (Açıkgöz, 2013: 168) itirafının, onun roman değerlendirmelerine belirgin biçimde yansıdığı açıkça ifade edilebilir. *Jurnal'ine*, 4 Ocak 1981'de, -kendisiyle ilgili eleştiri yazısını okumadığı anlaşılan- Rasim Özdenören'e cevaben yazdığı "İnsan İltifata Susuzdur" başlıklı yazısında önemsedığı "edebiyat cumhuriyeti" anlayışının "Ne siyasî kanaatler ayırıyordu insanları, ne ahlakî zaafılar." ilkesine uymamış olanlardan biri de yeni konjonktürdeki Cemil Meriç'tir ne yazık ki.

Adlarıyla Romanlar ve Romancılar

"Türk romanını yaratan adam" Ahmet Mithat Efendi, fakülte değil de bir tür üniversitedir Cemil Meriç'e göre; bu bağlamda "hepimiz Ahmet Mithat Efendi'nin çocukları" olduğumuza göre, kendisi için de "Ben onun çocuğuyum." açık sözlülüğünü doğal karşılamak gerekir. Eğlendirirken aydınlatan Hâce-i Evvel, başka iklimde doğmuş ve "millî gövdeye yapılmış bir aş" (Meriç, 1977: 88) olan romanı Osmanlılaştırmayı başaran ustadır. *Romana Dair* başlıklı yazısında, edebiyat aracılığıyla yapmak istediğinin "halkı okumaya alıştırmak" olan yazar için "Ahmet Mithat'ın romanları üslûbdan mahrumdur, romandan çok ansiklopedidir." (Meriç, 2015c: 340), diyen Cemil Meriç, sonraki yazılarında da "Hikâyeleri, on dokuzuncu asrın 'Binbir Gece'si" olan yazarın "romancılık" alanındaki yetersizliğini vurgular. Açıkçası Cemil Meriç için kurmaca bir edebiyat metnini var eden dil ve anlatım özellikleri pek de önemli değildir. Ahmet Mithat, başarılı bir romancı olduğu için önemli değil, "doğulu kalan belki de tek müstağrip" olduğu için ya da "saldıran küfür karşısında şahlanan, şahlanan ve hücumu geçen bir iman" olduğu için büyüktür. "Ahmet Mithat Efendi, 'dekan'ların insafsız sloganlarıyla yıkmak istedikleri bir 'heykel-i hama-

Meriç'in ilk baskısı 1985'te yapılan *Kültürden İrfana* kitabını mı beklemeliyiz hödüklükten kurtulmak için. Cemil Meriç, "büyük adam" olduğuna göre canının istediğini yazsın önce, yazıların sonraki basımlarında yayıncılar bir biçimde vaziyeti düzeltirler diye bekleyip avunmalıyız bu durumda, öyle mi?

kat' değil, bir 'abide-i samimiyet'" (Meriç, 2015d: 281) olduğundan Mithat Efendi'yi okumalıyız ama "Rakım Efendi ve Felatun Bey veya Hasan Mellah gibi hikâyelerini değil Avrupa'da Bir Cevelan, Üss-i İnkılab, Nizam-ı İlm ve Din gibi ciddi kitaplarını" (Meriç, 2015d: 280).¹⁰ Roman türünü "hiçbir zaman ciddiye alınmamış" olmakla suçlayan Cemil Meriç, yazarın romanlarından "hikâye" olarak söz etmekle bir yanlışlık yapmamış aksine bilinçli bir seçimle roman gibi ciddiyetsiz bir türü Hâce-i Evvel'e yakıştıramamıştır. Yayıncı yazarın, okunsun diye önerdiği kitaplarını pek okuyan da yok bugün zaten.

Cemil Meriç için Batı edebiyatında Balzac ne ise Kemal Tahir de bizim edebiyatımızda onun karşılığıdır. Biraz tereddütle de olsa söylemeliyim ki "roman" söyleminden Balzac ile Kemal Tahir çıkarılmış bir Cemil Meriç, iddiasız bir edebiyat dergisi yazarıdır roman konusunda. Cemil Meriç'in 1936'larda, kendi deyişiyle "sosyalist" olduğu dönemde tanıştığı Kemal Tahir, "Batı'nın yalanlarını anladıktan sonra, onu sonuna kadar yaşadıkten sonra kendi asliyetine dönmüş" (Meriç, 2015c: 309) olmakla kendisiyle aynı kaderi paylaşır bir bakıma. Kemal Tahir'in, "romana sosyolojiyi, ekonomi politiği sokmuş" olması ve "romancılığa haysiyet kazandıran" kişiliği yanında, "ondan sonra roman aynı ciddiyeti korumamış" olmasıyla da Cemil Meriç in gözünde Balzac'a yaklaştığını söylemek mümkündür. 1972'de yayımlanan "Romanda Hesaplaşma" yazısındaki söyleyişiyle "Bir neslin yüz akıdır Kemal Tahir. Türk düşüncesine ufuklar açmıştır. Türk romanının en yiğit, en güçlü, en büyük temsilcisidir. Belki de çağdaş romanın demeliydim" (Meriç, 1977: 89). O günlerde sağda ve solda okunan tek romancının Kemal Tahir olduğunu söyleyen Cemil Meriç'e göre romancının başarısında onun Türk insanını yakından tanıyan "müşahede adamı" olmasının payı büyüktür ancak bu müşahedenin cezaevleriyle sınırlı kalması da önemli bir eksiklik. Cemil Meriç'in yazılarında kine benzer biçimde "soldaki tefekkür sefaletini bütün buudlarıyla açık[layan]" Kemal Tahir'in her bir kitabı, "hıyanet kalesinde kapanmaz gedikler açan bir bomba" etkisi yarattığından olmalı, Televizyonda Nobel Konuşması'nda Nobel'e aday gösterilir Kemal Tahir. Romancı olarak "Kemal'in üslubu yoktur. Belki en büyük zaafı üslupsuzluk" (Açıkgöz, 2013: 254) olsa da bu, sorun değildir çünkü "Geniş bir perspektif içinde cemiyet meselelerini romana aksettiren romancılara

10 Cemil Meriç, 19.11.1964'teki yazısında, Hâce-i Evvel ile yeni yetme (d. 1933) bir yazarı, "Ahmet Mithat'ın pabuçları Tahsin Yücel'den değerli." (Meriç, 2015a: 363) küçümseyişiyle karşılaştırdığında otuz bir yaşındaki Tahsin Yücel'in henüz üç öykü kitabı yayımlanmıştır.

üslupsuzluk ithamı yapılmıştır.” her zaman. Yol Ayırımı romanında kendisinden “sayfalarca fikirler” olmasını esenlikle karşılayan Cemil Meriç, romancının Göl İnsanları adlı hikâye kitabındaki ilk hikâyenin “Binbir Gece’nin satır satır tercümesinden ibaret” olduğunu görünce “Şaşırdım kaldım.” der, o kadar. 5 Ağustos 1978 tarihli bir ev sohbetinde Sedat Yenigün’ün, “Kemal Tahir hakkında objektif fikirlerinizi öğrenmek isterim.” sorusuna verdiği, “Kemal Tahir hakkında tarafsız olamam. Arkadaşımdı çünkü. Severim kendisini. Kemal için yazdığım yazı da bir dost sesidir.” (Açıkgöz, 2013: 254) karşılığı, üslupsuzluk ve çalıntıya karşı hoşgörünün kaynağını aydınlatmakta ancak Cemil Meriç’in, romancı hakkındaki iddialı yargılarının altını oymaktadır. 27 Temmuz 1977’de, Tanpınar’ın “Türk Edebiyatında Cereyanlar” başlıklı makalesini “Kemal Tahir yok.” diye Amerikan üniversitelerinde okutulmak üzere yazılmış bir tür “ısmarlama” yazı olmakla eleştiren Cemil Meriç, iki yıl sonra (Temmuz 1979) Türk Edebiyatı Vakfı’ndaki konuşmasında, önceki bazı görüşlerini yineleyerek bir bakıma kendi kalesinde gedikler açar: “Büyük romancı sayılan Kemal Tahir’in de üslubu kırık dökük, deli dolu bir üsluptur. Yani Kemal Tahir büyük üslupkâr değildir. Kemal Tahir, vak’alardaki cazibe yahut ideolojik sebeplerle okunmaktadır.”¹¹ Türk romanını aşarak çağdaş romanın “yüz akı” sayılması gereken bir romancının “ideolojik sebeplerle” okunuyor olması şaşırtıcı olmalı; ideolojik okuma -‘ideoloji’ mi demeli- yoksa Kemal Tahir de yok demek midir bu?

Yaşar Kemal, eleştirinin ötesinde Cemil Meriç’in hışmına uğrayan bir yazardır. 19.11.1964 tarihli yazısında, “Yaşar Kemal bir Afrikalı. Etiy- le, ihsaslarıyla yazan bir ilkel. Ve bir sirk hayvanı gibi enteresan. (...) Nebatat bahçesinde tuzsuz bir ot.” cümleleriyle yerdiği Yaşar Kemal’i önemseyen Batı’yı da ilginç bir gerekçeyle eleştirir: “Batı İnce Memed’i bizi küçük görmek için çevirdi. Haçlı seferlerinden beri Binbir Gece’den beri kendine göre bir şark yaratmıştır Batı. İnce Memed o imaja uyduğu için hoşuna gider” (Meriç, 2015a: 362). Cemil Meriç, 20 Aralık 1966 tarihli yazısında “Türk edebiyatı namına, okuması yazması olmayan bir panayır soytarısının, bir Yaşar Kemal’in hezeyanlarını dünya piyasasına sürer.” cümlesiyle UNESCO’yu eleştirirken bir yandan da Yaşar Kemal’in yazdıklarının “hezeyan” olduğunu söyler. Ağustos 1975’de Hisar dergisinde yayımlandıktan sonra Mağaradakiler (1978) ve ardından Kırk Ambar (1980) kitaplarına alınan Demirciler Çarşısı

11 Konuşma metni, Türk Edebiyatı dergisinin Ağustos 1979 sayısında yayımlanmıştır.

Cinayeti eleştirisi, doğrudan Yaşar Kemal'le ilgili bir yazıdır. Adı geçen romanı bölüm bölüm özetleyerek eleştiren Cemil Meriç'e göre "roman diye okuduğumuz Aziz Nesin'in en başarısız hikâyelerinden daha adi bir mizah" olabilecek "çenesi düşük bir kocakarı gevezeliği" örneğidir. Romanın yazarı, "her yontulmamış zekâ gibi somutu anlatırken usta" ve "yaldızını yerli yersiz harcayan acemi bir ressam" gibidir ve o, "Yazmıyor, kusuyor."dur. Yazısının sonunda adı geçen roman ve romancı hakkındaki görüşlerini netleştirir Cemil Meriç: "Demirciler Çarşısı Cinayeti, gerçek bir cinayet... Şuura, idrake, zevke ve Türk diline karşı işlenmiş. Ne bu karalama tomarının, ne Yusufçuk Yusuf'un romanla en uzak bir münasebeti var. (...) Yaşar Kemal, haddini bildiği zaman bir ümmi-i ariftir. Bir köy odasında tatlı tatlı Hazret-i Ali cenkleri anlatabilir, kasaba kahvesinde saz çalmak da gelir elinden". Nobel adaylığından başlayarak eleştiriyle hakareti karıştıran Cemil Meriç, 5 Ağustos 1977'deki ev sohbetinde, "Ben Yaşar Kemal'i sevmem. Nazarımda okuryazar bile değildir" (Açıkgöz, 2013: 254) diyerek niyetinin "bağcıyı dövmek" olduğunu açıklamış olur.

Attila İlhan, romancı kimliğinin ötesinde önemlidir Cemil Meriç için. 15 Nisan 1977'deki "Türkiye'de iki entelektüel var: Attila İlhan ve ben. Başka yok" (Açıkgöz, 2013: 163) sözü, bu önemin göstergesidir. Cemil Meriç'in, "vali çocuğu, artist kardeşi" ve "bir parça şairimtrak" Attila İlhan ile yakınlaşmasında, 1971'de Balzac'ın kitabını Cemil Meriç çevirisinden tanıdığını söyleyen Attila İlhan'ın, "Bizim kuşak Cemil Meriç'i önemsememiş, çevirilerini ve incelemelerini önemle izlememiştir." sözlerinin payı vardır. Cemil Meriç, kendisi için "üç beş dost zekâdan biri" gördüğü Attila İlhan'a yazdığı mektupta, Bıçağın Ucu ile Kurtlar Sofrası romanlarını okuduktan sonra "Ve bütün uçarılığınıza, dil konusundaki aşırı tutumunuza rağmen yazılarını beğenerek okuduğum birkaç Türk yazarından biriydiniz." (Meriç, 2015b: 192) der. 19 Temmuz 1974 tarihli mektubunda "Samimiyet ve zekâsına saygı duyduğum birkaç insandan birisin." dediği Attila İlhan'a "gericilerin kucağına değil, yanına" itilmesine solun değer bilmez tutumunun neden olduğunu açıkça söyler. Cemil Meriç'e göre "üslubu çarpık çurpuk" da olsa "Attila İlhan yaşayan en büyük romancıdır." ancak "Kemal Tahir'den sonra" elbette.

"Romana Dair" yazısında, sözü Kemal Tahir'e getirmek için Tanzimat sonrasını kuş bakışı geçen Cemil Meriç'ten, Cumhuriyet dönemi ve sonraki yıllarda adlarından söz edilen Halide Edip, Yakup Kadri, Reşat Nuri ve Peyami Safa, romanlarıyla geçer not almayı başarmışlardır.

Hâce-i Evvel'den sonra "yaşayacak dün olan" Namık Kemal, "bu milletin sesi" olarak "yazmaz, aydınlatır". Namık Kemal'in roman tecrübeleri "paytak" olduğundan "İntibah ve Cezmi roman değildir." Bizde "Avrupaî ilk roman Halit Ziya ile başla[sa]" da onun cümleleri "pis" ve "uzun" dur. Mehmet Rauf, tekniği "Batı" olmasına karşın "Türk cemiyetinin bütününü vermekten uzak" bir romancıdır. Hüseyin Rahmi, öncekilere oranla daha geniş kesimlere ulaşmış, "romana içtimaî tenkidi getirmiştir". Batı romanını taklit ederek bizim romanımızı yazan Yakup Kadri gibi Halide Edip, Reşat Nuri ve Peyami Safa da dönemin önemli romancılarıdır elbette. Cemil Meriç, bizde "romancı olarak" sözü edilmesi gereken "iki isim" diye Peyami Safa ve Yakup Kadri'nin adlarını sayar. Panorama'nın ikinci cildiyle Cemil Meriç'i kendisinden "soğutmuş" Yakup Kadri, "bazen boyaları sırtan, fakat daima parlak nesri" ile "hepsi de erişemeyeceğimiz kadar yüksek birer üslup, birer bilgi, birer düşünce zirvesi olan" Sodom ve Gomore, Hüküm Gecesi, Kıralık Konak ve Panorama yazarıdır. Cemil Meriç, kendi kendini yetiştirme bakımından kendine yakın bulduğu, "kelimelerin parıltısı ile ruhun derinliklerini aydınlatmaya çalış[an]" ancak "kıskanç", "polisin emrinde" ve "kurulu düzenin adamı" saydığı Peyami Safa'yı özellikle romancı titizliğiyle över. Cemil Meriç, bir yönüyle Namık Kemal çizgisine bağladığı ve "romancı olarak Sartre'dan" küçük görmediği Peyami Safa adına düzenlenen roman yarışmasında (1967) değerlendirmesi için kendisine gönderilen iki romanı yetersiz bulur ve yazarın adına saygısızlık olacağından ödüle layık görmez.

Refik Halit Karay ve Abdülhak Şinasi Hisar, romancılıklarıyla pek eleştirilmezlerse de Cemil Meriç'in sevmediği iki romancıdır. "[B] benim için nesir sanatının gerçek temsilcisi Refik Halit'ti. Halep'te yayımlanan Doğru Yol ve Vahdet gazetelerini günü gününe okuyordum. Refik Halit, hecenin en usta şairleri kadar ahenkli yazıyordu: tazeydi, samimiydi ve mükemmeldi. Nesrin de edebiyatın da gür ve ihtişamlı kolu olduğunu Refik Halit'ten öğrendim." (Meriç, 2015b: 269) diyen Cemil Meriç, "kaynaktan fışkıran su gibi berrak" olan yazardan, tanıştıktan sonra "Hayal kırıklığına inkılâp etti beni." izlenimiyle söz eder. Refik Halit'i, "küstah, nobran, ciddiyetsiz ve cahil" bulduğunu ve onun yalnızca para kazanmak için yazan birisi olduğunu söyler. Abdülhak Şinasi için "deli, mecnun" ve "tatlı su frengi bir adam" diyen Cemil Meriç, "tam anlamıyla Batılı" ve "bizden kopmuş" olduğu için "Osmanlıyı veremez." dediği romancının yalnızca Çamlıca'daki Eniştemiz romanını okuduğunu ancak sevmediğini söyler. Abdülhak Şina-

si'nin romanında "tip" olmadığı gibi dil de yoktur cümle de. "Cümle yok sayfa var. Duvar tablosu gibi. İşlenmemiştir" (Açıkgöz, 2013: 156). Füzüzan'ın 1974'te yayımlanan "47'liler" romanı, devrimci bir kuşağın konumu ve geleceği açısından Cemil Meriç'in önemseydiği bir romandır. Romanın yayımlanışından bir sonraki yıl, "47'liler yahut Bir Romanın Düşündürdükleri" (Hisar, 1975)¹² yazısında romanı önemser ancak yazarın, "günahları ve sevaplarıyla bu ülkenin çocukları" olan bir kuşak tarihsel ve toplumsal bağlarından kopararak geçmişine, kendisine düşman etmesini doğru bulmaz. "47'liler kurban edilen bir nesil... Ne uğruna? Uzaktan ayak sesleri geliyor. Uçurumu görmeden ilerliyorlar. Onlara dur demeyecek miyiz? Bu dramın son perdesi oynanmamıştır henüz ve oynanmamalıdır. 47'lileri tanımaya çalışmalıyız. Füzüzan'ın romanına bu düşüncelerle eğildim. İctimaî bir anket miydi bu? Yarının tarihçesine yeni vesikalar mı sunuyordu? Bir müdafaaname karşısında mıydık?" Türkiye'nin toplumsal koşulları pek de iç açıcı olmadığından gerginlik yerine diyalogdan yana olmanın bir görev olduğunu hatırlatır yazara yazısının sonunda. "Oysa 47'lileri daha çok sevdirebilirdi bize. Nesiller arasında bir diyalog zemini hazırlayabilirdi. Türkiye bir uçurumun kenarındadır. Etrafımız düşmanlarla dolu. Kuvvetimizin zerresini bile boşa harcayamayız".

Aclan Sayılğan, Adalet Ağaoğlu ve Pınar Kür, belirli bir -sol- çevreden gelmiş yazarlar olarak Cemil Meriç'in onayladığı, övdüğü romancılarıdır. Romancı yönü öne çıkmamış Aclan Sayılğan, hem sol kulvardan gelmek hem de 1970'lerin ortalarında muhafazakâr kesimde kendisine yer edinmek bakımından Cemil Meriç ile ortak yönleri olan bir isimdir.¹³ Aclan Sayılğan, Türkiye'de Sol Hareketler adlı önemli kitabının yeni baskılarının yapıldığı (2. baskı, 1972; 3. baskı, 1976) yıllarda yazdığı Deprem (1975) romanında 27 Mayıs dönemini kişisel tanıklığıyla anlatır. 16 Şubat 1978'deki ev sohbetinde "Deprem romanı çok derber. Tenkide hazırlamak çok güç. Adam o devir gazetelerini toplamış, bir roman yapmış" (Açıkgöz, 2013: 317) dediği romanı özellikle "samimi itiraflar" içerdiği için önemseyen Cemil Meriç, Mart 1978'deki yazısında "Flaubert, zarif bir çekmece yapmak için bir orman kereste harcarmış. Sayılğan da öyle." sözleriyle yazarın romancılığını eleştirirken romanın "bugünün ve yarının sosyologları için değerli bir mal-

12 www.serzeyrek.tr.gg

13 "Aclan Sayılğan'a bir yerde benziyorum, bir yerde benzemiyorum. Ben de sosyalizme geldim. Ama hücreye girmedim. Benimki entelektüel bir ihtiyaç. Bu kâbil-i izahtır" (Açıkgöz, 2013: 295).

zeme deposu” olduğunu da ekler. Romanın yazarının MİT mensubu olduğunu düşünen Cemil Meriç, romanda Nurcuların “kanlı arena-ya” çekilmelerinden rahatsız olur. “Nur risalelerinde husumetin, kinin, tefrikanın gölgesi bile yok. Sayılğan, başı seccadeden kalkmayan masum ve mazlum nurcuları dilediği gibi eleştirsin. Ama Said-i Nursi’nin şâkirdlerini nizam tahripçileri ile bir tutmak ne irfanına yaraşır, ne tarafsızlığına” (Meriç, 1979b: 106). Sosyalist kesimin yerilmesinde yazardan “samimi itiraflar” önemli, ancak kurmaca bir metin de olsa okuduğumuz, Cemil Meriç duygusal davranmaktan uzak kalamıyor.

6 Nisan 1979 tarihli “Romana Dair” yazısında “Adalet Ağaoğlu çok okunan bir yazar. Bizde sosyologun, tarihçi ve psikologun yapamadığını romancı yapmaktadır.” cümlelerini art arda getirmeyi önemsemiş Cemil Meriç, aynı yıl yayımlanan Bir Düşün Gecesi romanıyla ilgili yazısında yazardan ve romandan övgüyle söz etmiştir. Yazarın Ölme-ye Yatmak romanını “Ağızda, olgunlaşmamış bir meyvenin buruk tadını bırakıyor.” izlenimiyle okumuş Cemil Meriç, “Yeni Bir Satyricon” (Temmuz 1979) başlıklı yazısında, üslubu ve tahlilleriyle mükemmel roman saydığı Bir Düşün Gecesi için “her sayfada yakın maziye daha derinden tanı[dığımız]” ve “bahtsız bir çağa tutulan bir ayna” der. Dünyanın büyük romancılarına göndermeler yaptığı yazının sonunda Cemil Meriç, “Adalet Ağaoğlu, yaptığı işin sorumluluğunu çok iyi anlamış. Düşün Gecesi Türk edebiyatının yüz aklarından.” (Meriç, 1980: 220) der. Türk Edebiyatı Vakfı konuşmasında “roman” hakkındaki olumsuz düşünceleri bir hayli ses getiren Cemil Meriç, roman-özellikle de “solcu” bilinen romancının bir romanı- hakkında övücü değerlendirmeleriyle tepki çekince¹⁴ açıklama yapmak ve olaya duygusal yaklaştığını belirtmek zorunda kalır: “[Adalet Ağaoğlu] yani dürüst bir yazardır. Ben, muvaffak olmuş bir roman olarak gördüm. Nihayet genç bir romancıdır, istikbali vardır. Bir nevi teşvik mahiyetindeydi o yazı. Yani açıkçası romanı sevdim ve sevgilerimi de ifade ettim. (...) Adalet Hanım’ı tanımam. Hiçbir münasebetim yoktur; olacak da değildir” (akt. Cündioğlu, 2015: 85).

“Müstehcen Üzerine Notlar” başlıklı (Ağustos 1983) yazısında sözü

14 Ocak 1980 tarihli yazısında Cemil Meriç’in roman hakkındaki olumsuz görüşlerini bir hayli yadırgadığını belirten Sevinç Çokum, bir yandan da şaşkınlıkla karşıladığı roman övgüsünü eleştirir: “Cemil Meriç’in Hisar’daki yazısında, ideolojik bir romanı methetmesinin sebebi ne olabilir? Ona göre roman ciddiye alınmaz. Peyami Safa hariç, okunan birçok romancıların üslubu son derece kıytırık, üslup sıfatına bile layık değildir. Ama buna karşılık milli değerlerimizi, ‘bilimsel düşünceye, özgür düşünceye’ engel gören solcu yazarlardan Adalet Ağaoğlu’nun romanı Cemil Meriç’in ifadesiyle ‘Türk edebiyatının yüz aklarındandır’ (Cündioğlu, 2015: 83).

Pınar Kür'e getiren Cemil Meriç, "bir dönemin, belki de bütün çöküş dönemlerinin insanlarını çok güzel anlatmış" cümlesiyle yazarın 12 Mart dönemini konu edinen Yarın... Yarın... romanından -ad vermeden- söz eder. Romanda oldukça canlı bir anlatım olduğunu vurgulayan Cemil Meriç, kadın yazarın kendisine yakın olan burjuva kesimi daha iyi tanıttığını buna karşılık romanda devrimci kesimlerin renksiz kaldığını söyler. Sözü edilen roman, "Attila'nın romanlarından daha sıhhatli daha kesif bir müstehceniyat" içermesiyle "sıhhatli olmayan bir edepsizlik" barındırsa da kitabın toplumsal mesajına pek değinmeyen Cemil Meriç için roman, "hani devrimle ilgili birtakım ukalalıklar da olmasa, kitap değil, bir içim su" (Meriç, 2015b: 351) gibidir.

Bazı romancı ve romanlar hakkındaki görüşlerini doğrudan onlara ayırdığı yazılarında ifade eden Cemil Meriç, bazı roman ve romancılarla ilgili düşüncelerini de değişik yazılarının satır aralarında belirtip geçer. "Bir yerde Evliya Çelebi Seyahatnamesi de romandır" (Açıkgöz, 2013: 317) ona göre. Edebiyatımızda "ilk felsefi roman" sayılan Amâk-ı Hayal'in yazarı, "Şehbenderzâde Ahmet Hilmi, neslimizin büsbütün meçhulü"dür. Mithat Cemal Kuntay'ın, Osmanlıyı temsilen İstanbul'un farklı dönemlerini anlatan romanı Üç İstanbul, uzun süre unutulduktan sonra yeniden hatırlanmış ancak "Yakub'un ve Peyami'nin eserlerinden çok daha iyi" bir romandır (Açıkgöz, 2013: 227). "Sâmiha (Ayverdi) Hanımefendi'de tipler var; insandan ruha, ruhdan insana gidiş gelişler var"dır. Şevket Süreyya Aydemir, Suyu Arayan Adam kitabında "problemin içine girmediği" için kitap "sessiz bir sinema gibi"dir. Asıl adı başka olan Çerkez asıllı halk romancısı Aka Gündüz'ün, "Romanlarında bazı ifratlar vardı, sebebi o devirde evvelki çamurlarını saklamak içindir." Bir dönem çokça okunmuşlardan "Esat Mahmutlar falan halk romancısıydılar". Cemil Meriç'in "çok sevdim" dediği Vedat Türkalı, "bir nevi Kemal Tahir, belki daha samimi ve daha dağınık" ama "mahiyeti bir içište kestirilemeyen lezzetli bir içki"dir (Meriç, 2015b: 319). Dönemin önemli siyasetçilerinden Turhan Feyzioğlu'nun "homoseksüalitesini sergilemek için" yazıldığı anlaşılan Kör Sait'in Oğlu (Necmi Onur) adlı -yayımlandığında toplatılan- roman da Cemil Meriç'in "rezil" bulup sevmediği bir romandır; "Yatak odalarına sokulmak, hiçbir yazara büyük bir şeref kazandırmıyor." çünkü. Erol Toy'un "Çok önemli bir konuyu, okunmayacak hâle sokmuş." dediği romanı Zor Oyun da Cemil Meriç'in sevmediği bir romandır. Abbas Sayar'ın Dik Bayır romanından 122 sayfa okuduğunu ama "Tek satır ideolojiye rastlamadım." diyerek romanı sevmediğini,

romanda “insan” aradığından aynı yazarın Yılkı Atı romanını okumadığını da açıkça söyler (Açıkgöz, 2013: 277). Hiçbir romanı hakkında yazı yazmadığı Tarık Buğra’ya, Bu Ülke kitabını, “Kıvrak ve inzibatlı üslubunu her gün yeniden takdir etmek fırsatını bulduğumuz Tarık Buğra’ya, dostça.” iltifatıyla imzalar.

Sonuç

Yaratıcılığının tıkanık durumu ile Balzac etkisi yan yana getirildiğinde Cemil Meriç için roman, Sisipos’un kayasıdır; bir türlü tepeye çıkarılamayan her yükselişte aşağı yuvarlanan bir kaya. Neyse ki yazma iddiasında ısrarcı olmamıştır ancak bu bitmiş bir kavga değildir onun için. Ayrıca onun roman çıkmazındaki, “etkilenme endişesi” ile açıklanabilecek Balzac etkisi, varlığını kanıtlayacak oğulun, bir biçimde yok olmasını düşlediği “baba” tepkisi olarak da okunabilir. Yazdıklarını bir insanın yazamayacağı romancı Balzac varken “Roman yazmaya kalkışmak küstahlık olurdu.” diyen Cemil Meriç’in, üzerinde ayrıca durulması gereken açmazı budur.

Cemil Meriç’in roman konusundaki önemli bir yanılgısı romanı estetik kaygılı kurmaca bir metin olarak görmek yerine onu, “hakikati güneş gibi insanın gözüne” sokarak toplumsal bazı sorunları çözen bir araç olarak görmesidir. Roman, onun küçümseme amacıyla söylediği “aylak teccüsüsü” türünden bir ilgi hiç değildir.

Cemil Meriç’in, insan bilimlerinin gelişmesiyle roman türünün öleceğine dair kehaneti tutmamış; roman, Cemil Meriç’i yanıltmıştır. İnsan bilimleri gelişmelerini hızla sürdürürken roman da yazar ve okuruyla geçmişe oranla çok daha geniş alanı kuşatmıştır.

Yazıları ve konuşmalarıyla pek çok kişiye bir şeyler öğretmiş olan Cemil Meriç, kendi deyişiyle “solun nâkadirşinaslığı” yüzünden aralarında yer bulduğu muhafazakâr çevrenin ufkunu açmış, dillerini cesaretlendirmiş, duygularını da okşamıştır. Buna karşılık onun, -“yukarıdan bakan” bir yaklaşımla olmalı- “Benim söylediklerim size yeter.” vurgusu, o çevrelerin roman konusunda hazır cevaplarla yetinmelerine ve belli çevreleri görmezlikten gelmelerine neden olmuş, onların roman okuma kültürü edinmelerine engel olmuştur.

Cemil Meriç, kendisine kucak açan çevreyi roman konusunda yanıltmıştır kanısındayım. Bir yandan Osmanlıda romanını yokluğu, dolaşısıyla da gereksizliği ve romanının öleceği konusundaki iddialarını sürdürürken öte yandan roman eleştirileri yazmaya da devam etmiş-

tir. Dikkat edilirse övgü de yergi de içerse yazdığı eleştiri yazıları, muhafazakâr kesimden hiçbir romancının eseri hakkında yazmamıştır. Demirciler Çarşısı Cinayeti (Yaşar Kemal), Bir Düğün Gecesi (Adalet Ağaoğlu), 47'liler (Fürüzan), Deprem (Aclan Sayılğan), Yarın... Yarın... (Pınar Kür) romanlarından bir biçimde söz eden Cemil Meriç, her nedense o yıllarda kitapları yayımlanan Tarık Buğra, Emine Işın-su, Mustafa Necati Sepetçioğlu, Münevver Ayaşlı, M. Niyazi Özdemir, Mustafa Miyasoğlu, Sevinç Çokum vb. isimlerin romanlarının hiçbirinden söz etmemiştir.

Adına konuştuğu çevrenin zaman içerisindeki dönüşümüne paralel biçimde onun roman konusundaki "zaman ayarlı" görüşleri de etkinliğini kaybetmiştir. Kanımca Cemil Meriç, roman ve romancılar hakkında oldukça iddialı/sübjektif görüşler yerine sosyal bilimlerdeki zengin birikimiyle edebiyat metinlerine yönelerek özellikle romandan bir tür toplum felsefesi çıkarmayı deneseydi edebiyat çalışmalarına daha etkin katkı sağlayabilirdi.

Cemil Meriç'in roman anlayışı hakkındaki tespitlerim, onun dünya edebiyatı ve romancıları hakkındaki görüşlerinin de dikkate alınmasıyla zenginleştirilebilecek bir ön çalışma olarak kabul edilmelidir. Kendi adıma bütün içtenliğimle söylemeliyim ki "roman hakkında yazan Cemil Meriç" yerine onca birikimi, kıvrak bir dili ve en önemlisi de kendine ait bir hikâyesi olan "romancı Cemil Meriç" okumak isterdim. Kim bilir, belki de bundan sonra "Cemil Meriç'in romanı" nı okumak için bekleyeceğiz.

KAYNAKLAR

- AÇIKGÖZ, Halil (2013). *Cemil Meriç ile Sohbetler*, İstanbul: Doğu Kütüphanesi.
- ALKAN, Turan (1991). "Türkiye'de Sağın Tarihine Buruk Bir Derkenar", *Türkiye Günlüğü*, 16, Güz.
- AYVAZOĞLU, Beşir (1991). "Türkiye'de Sağcı Olmak", *Türkiye Günlüğü*, 16, Güz.
- BİLGİ, Levent (2008). "Cemil Meriç'in Jurnal'inde Edebiyatçılarımızdan Seçmeler", *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi*, 23, Kış.
- CÜNDİOĞLU, Düccane (2015). *Bir Mabel Bekçisi*, İstanbul: Kapı Yayınları.
- ÇELİK, Naci (1971). *Romanda Hesaplaşma*, Ankara: Türkiye Defteri Yayınları.
- FEDAİ, Özlem (2010). "'Dehayı İzm'e Hapsetmeyen' Bir Aydın Olarak Cemil Meriç'in Sanat ve Edebiyata Bakışı", *Hece Dergisi Cemil Meriç Özel Sayısı*, 157, Ocak.

- GÜRBİLEK, Nurdan (2008). *Mağdurun Dili*, İstanbul: Metis Yayınları
- KARA, İsmail (2005). *Sözü Dilde Hayali Gözde*, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- KAYALI, Kurtuluş (2010). "Cemil Meriç'i Okuma Serüveni ya da Cemil Meriç'in Düşünsel Etkisinin Süreci İçinde Yitip Gitmesi veya Hepten Deforme Olması", *Hece Dergisi Cemil Meriç Özel Sayısı*, 157, Ocak.
- KESTELLİ, Raif Necdet (2012). *Edebiyat Hayatı*, İstanbul: Akademik Kitaplar.
- MERİÇ, Cemil (1977). *Umrandan Uyarılığa*, İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- MERİÇ, Cemil (1979a). *Bu Ülke*, İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- MERİÇ, Cemil (1979b). *Mağaradakiler*, İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- MERİÇ, Cemil (1980). *Kırk Ambar*, İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- MERİÇ, Cemil (2015a). *Jurnal 1*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- MERİÇ, Cemil (2015b). *Jurnal 2*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- MERİÇ, Cemil (2015c). *Sosyoloji Notları ve Konferanslar*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- MERİÇ, Cemil (2015d). *Kültürden İrfana*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- MERİÇ, Ümit (2009). *Babam Cemil Meriç*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- NARLI, Mehmet Narlı (2010). "Cemil Meriç ve Roman", *Hece Dergisi Cemil Meriç Özel Sayısı*, 157, Ocak.
- ÖZDEMİR, Ekrem (2010). "Cemil Meriç Laneti", *Hece Dergisi Cemil Meriç Özel Sayısı*, 157, Ocak.
- ÖZDENÖREN, Rasim (2013). *Ruhun Malzemeleri*, İstanbul: İz Yayınları.
- UÇMAN, Abdullah (2010). "Cemil Meriç İçin Birkaç Söz", *Hece Dergisi Cemil Meriç Özel Sayısı*, 157, Ocak.
- ÜNAL, Hayriye (2010). "Zevk-i Selim Sahibi ve Coşkun Bir Eleştirmen: Cemil Meriç", *Hece Dergisi Cemil Meriç Özel Sayısı*, 157, Ocak.



ŞİİR ve DİL



CEMİL MERİÇ'TE ŞİİR TELAKKİSİ

Prof. Dr. M. Muhsin KALKIŞIM

Gümüşhane Üniversitesi Edebiyat Fakültesi
m.muhsin@yahoo.com.tr

Hüseyin Cemil Meriç, kendisini “Şiirden kaçmaya çalışan fakat bir türlü kurtulamayan bir düşünce adamı.” (KA-2, 2009: 542) olarak nitelendirir. Çünkü o, 11 yaşında şiir yazmış, 13 yaşında Eflatun’u tanımış, 15 yaşında belli başlı Divan’ları okumuştur (J-2, 2009: 122). Bir başka yazısında “Çocuktum. Benim için edebiyat, şiir demektir. Nabi’ye, Fuzulî’ye, Nedim’e aşkıtm.” (J-2, 2009: 267) diyerek hayat çizgisinin şiirle hem-hâl olduğunu belirtir. Şiirden kaçmaya çalışmasının arka planında onu bir “oyun” telakki eden yaklaşımı vardır. Ayrıca şu da bir gerçektir ki su başlarını tutan Yahyâ Kemâl, Nâzım Hikmet ve Necip Fâzıl gibi devler (J-2, 2009: 289) vardı.

Modern Türk şiirinde ilk kuşakta Tevfik Fikret, Abdülhak Hâmid Tarhan ve Ahmed Hâşim’i; ikinci kuşakta Yahyâ Kemâl, Necip Fâzıl ve Nâzım Hikmet’i zirve görür. Nâmık Kemâl, Mehmed Âkif, Rıza Tevfik, Fâruk Nâfiz Çamlıbel, Ârif Nihad Asya ve Fâzıl Hüsnü Dağlarca da önem verdiği şâirler arasında yer alır.

Ümit Meriç’in ifadesiyle üstad “Şiir okuduğu zaman şelale olur, fikir saçtığı zaman kasırga. Başlı şahika gibi dikilir, gözleri büyür, heyecan kaynağı farlar hâline gelir” (Yazan, 1993: 64). Gençliğinden itibaren romanda Balzac’ı (1799-1850); şiirde Victor Hugo’yu (1802-1885) üstad olarak tanıyan (Cündioğlu, 2010: 220) Cemil Meriç, klasik Türk edebiyatını çok iyi bilmese de Avrupaî Türk edebiyatına vâkıftı (Yazan, 1993: 40).

Bir makalesinin adı “Şiirden Düşünceye”dir. “Şairlerin dostu olmasına, hatta resullerin dahi bu dostluğa dâhil olduklarına inanmasına rağmen Cemil Meriç, önceleri şiirden kitaplara kaçtığını söylerken sonraları da şiirden düşünceye kaçtığını itiraf edecektir; yani gönülden akla, duygulardan zekâyâ, kendisinden taşraya, içinden dışarıya, ‘ben’den bize, yani fertten cemiyete” (Cündioğlu, 2010: 213).

Onun pek çok konuda olduğu gibi şiir telakkisinde de bazen tezadlar görülebilir. Bu husustaki gerekçesini şöyle ifade eder: “Düşünen adam i’vicâclar çizmeli. İnşileri çıkışları olmalı. Başka türlü düşünce

olmaz" (Açıkgöz, 1993: 302). Kültürden İrfana adlı eserinde tezatların görünüşte olduğunu ifade ederek bakış tarzına farklı bir derinlik kazandırır: "Mesele, şairi devri içinde ele almak ve tezatların çok defa görünüşte olduğunu idrak etmektir. Unutmayalım ki tezat, hayatın kanunudur" (Kİ, 2015: 488).

Bu çalışmada Hüseyin Cemil Meriç'in şiir teorisi / şiir sanatı hakkındaki görüşleri; eserleri ve sonradan yayımlanan sohbetleri ve mektupları taranarak tespit edilmiş, temel poetik problemler çerçevesinde sınıflandırılmaya tabi tutulmuştur.

A. Şiir Nedir?

Cemil Meriç, "Hayal ile yoktur benim alışverişim/ İnan ki her ne demişsem görüp de söylemişim." (Ersoy, 1987: 298) diyen Mehmed Âkif'ten farklı olarak şiiri aslî işlevinde değerlendirir: "Şuurun lambaları sönmük. Şiirin alaca karanlığındayım. Ateş böcekleriyle dolu bir karanlık" (J-2, 2009: 53). Ona göre şiir gerçekte rüyâ arasındaki uçurma kurulan bir köprüdür (BÜ, 1979: 177). Şiir her şeyden önce hayâldir ve bu sebeple Eflâtun'un Devlet'inde şâire yer yoktur (Açıkgöz, 1993: 162). Şiir de târîh gibi yalan söylemektedir (BÜ, 1979: 218). Bu yargı, Şuarâ Sûresi'nin son âyetlerindeki tespitlerle paralellik içindedir. Aynı zamanda Fuzûlî'nin "Aldanma ki şâir sözü elbette yalandır." (Fuzûlî, 2008: 151) mısramı teyid etmektedir.

Şiir, mûsikînin devamı olan şeydir (M, 2011: 233) ve bir mûsikîdir (Açıkgöz, 1993: 20,31).

Şiirin ve şâirin ezeli derdi, Mevlânâ'nın neyi gibi ayrılıklardan şikâyet etmektir (J-2, 2009: 99). Bu sebeple Türk şiiri "Fuzulî'den Haşim'e kadar uzun bir feryattır" (J-1, 2009: 337). Mevlânâ, "Ney, râh-ı pür-hûndan haber verir." [Ney, kanla dolu bir yoldan söz ediyor.] (Mevlânâ, 2007: 35) derken ayrılığın ve aşkın hikâyesini resmediyordu. Cemil Meriç de "Aşk hiçbir edebiyatta Şark'taki kadar karanlık, çileli ve dikenli değildir." (J-1, 2009: 336) diyerek aynı hakikati vurgular.

Müellif, "rüya'yı 'şuur altında dalgalanan emellerin ördüğü fâni bir füsün kâşanesi', şiiri ise 'esrarlı iştihakların, yaşanmış veya yaşanmamış hatıraların hâlelediği azametli bir ülke' olarak" (Cündioğlu, 2010: 224) tanımlar.

Şiir, gönlün dilidir. O, şiiri Avrupa-Asya, akıl-kalp, nesir-nazım eksenlerinde değerlendirmeye tâbi tutar: "İrfan coğrafyası da iki bölgeye

ayrılmış. Birincinin kültürü kıyasa, ikincinin saza dayanır. Avrupa'da kültürün aracı akıl, Asya'da coşku. Aklın dili söz, coşkunun musiki. Avrupa'da söz, musikiden kopmuş; Asya'da musikin kendisi. Yunan'da mezamir yok, Asya'da trajedi. Avrupa'da söz, bir izah cehdi, bir deliller resmigeçidi, istidlâller arasında bir çatışma, kaynaştırmaz ayırır. Asya'da kelâm, sonsuz makamları olan bir beste. Avrupa, zekânın vatanı; Asya gönlün. Zekânın dili nesir, gönlün şiir.

Şiir de mukaddesin emrindedir, musiki gibi. Ve ondan uzaklaştıkça ciddiyetini kaybeder. Bir oyun olur. Oyunların en güzeli, en muhteşemi. Ama oyun.

Dil, nazım sayesinde kıvamını bulur. Ama nazım, düşüncenin emeklemesidir. Şuur, nazımda kanat çırpır, vecdin, rüyanın sisli dünyasında serazat ve serseri bir cevelan. Düşünce nesirde rahatlar. Nazımın esrarlı kayıtlarından sıyrılmadıkça kendisi olamaz. Nazım, düşüncenin fecir pırlıtsı. Coşku, sokağın diliyle anlatılamaz. Nazım telkindir, çağrıdır, büyüdür. Toplumlar da, kişiler gibi çocukluklarında şairdirler. Nesir ihtiyar medeniyetlerin meyvesi. Müşahedenin, kıyas ve istidlâlin, bir kelimeyle ilmin ve tekniğin dili. Çıplak, kuru, berrak. Zekânın son fet-hi. İnsanlık, uzun arayışlardan sonra nesri keşfetti. Kelimeler, cüruf-larından sıyrılıp bir elmas pırlıtsı kazandılar. Ve nesir, şuurun ifadesi oldu. Sadık ve kesin ifade" (M, 2011: 233-234).

Şiiri "târihî şiir" ve "felsefî şiir" diye iki kategoride ele alır ve Batı edebiyatından örnekler verir: (İngiltere'de) "Tarihî şiirin örneklerini Southey'de, Walter Scott'da, felsefî şiirin örneklerini Schelley ile Wordsworth'de buluyoruz. Her iki düşünce de Avrupaşumul. Fransa'da temsilcileri Hugo, Lamartine, Musset. Ama asıl ihtişamlarına, asıl ihtişamlı tecellilerine Almanya'da kavuşuyorlar: Goethe, Schiller, Ruckert, Heine. Tarihî şiirin insan düşüncesine verdiği ders çok önemli. (...) Tarihî şiir çok defa hayalî bir vuslat. Tarihî şiir yerine tarihî vesika geçecek. Tarihî vesika yani tenkit ve sabır" (J-2, 2009: 64-65).

Yirminci yüzyılda şiir, roman karşısında ikinci planda kalmış ve "Şiir ölüyor!" yargısını ileri sürenler olmuştur. Cemil Meriç, bu bakış tarzını eleştirir: "Bilginin heyecanı ve hissi kuruttuğunu iddia eden yalancı peygamberlere, Hugo'nun şu nefis cevabını tekrarlamak faydalıdır: 'Şiir ölüyor.' deyip duranlar var. Bu aşağı yukarı 'Gül kalmadı, bahar teslim-i ruh etti, güneş doğmuyor. Arzın bütün kırlarını dolaşın, tek kelebek bulamayacaksınız. Ay aydınlığı eski bir hatıra. Bülbül terrenüm etmiyor. Arslan kükremez oldu. Kartalın gökte süzüldüğünü

görmeyeceğiz. Alpler göçtü... Mezarları düşünen yok; anne artık çocuğunu sevmiyor; gök söndü, göller kurudu...’ [demek] kadar mânâsız bir iddia!” (Cündioğlu, 2010: 89-90).

B. Şâir Kimdir?

Meriç’e göre şâir, ormanda uyuyan kelime dilberine tâlip olan ve uzaklardan gelen şehzâdedir (BÜ, 1979: 147). Müellif kelime ormanının keyfiyetini şöyle özetler: “Kuşlara benzer kelimeler, odana dolarlar bir akşam. Nereden gelirler bilinmez. Kâh çığlık çığlıgadırlar, kâh sesleri işidilmez. Çiçeğe benzer kelimeler: turuncu, erguvan, beyaz. Bir rüzgâr sürükler hepsini. Bulutlara güven olmaz” (BÜ, 1979: 148).

Kâmûsu bir okyanus olarak nitelendiren yazar, şâiri bu okyanusun derinliklerindeki incileri ve sesleri almaya/duymaya ve göstermeye namzet bir kişi olarak görür: “Kâmûs, bir ummân. A’ mâkında inciler gülümser. Kimi bir sevgili göğsünde parlıyacak, kimi bir tâcidâr alnında, kimi sedef mahfazasında unutulacak. Kâmûs bir ummân, duâlar uğuldar derinliklerinde, destanlar coşar. Şâir, bu sesleri duyan ve duyuran” (BÜ, 1979: 210).

Şiir, daha çok duygu ve hayallerin ifade aracı olduğu için şâir bir çocuktur (BÜ, 1979: 47). Şâir, “ibnü’l-vakt”tir, zamanın çocuğudur, çağının tanığıdır. Şâir, devrinin aynasıdır (Kİ, 2015: 488). Çevrenin şahsiyet üzerine olan etkisini Cemil Meriç, şu veciz ifadelerle vurgular: “Büyük şairler de peygamberler gibi içtimaî sarsıntıların ferdasında doğuyor; fırtınalı diyarlar heybetli çamların vatanıdır ve en güz başaklar lavların yaladığı topraklardan fıskırır” (Cündioğlu, 2010: 224). Şâir olmayan yâni hissetmeyen, Doğulu olamaz (Açıkgöz, 1993: 186). Mizaçça şâir olan milletimiz, hakikatleri bir şâirden dinlemek ister (Kİ, 2015: 488). Cemil Meriç’e göre Araplarda herkes şâirdir ve mertebe olarak kadınlardan sonra şâirler, şâirlerden sonra râviler gelir (Kİ, 2015: 184).

Dili şairler yoğurur ve ehlileştirir (M, 2011: 238).

Cemil Meriç’in yukarıdaki övgülerinin yanında şairleri olumsuzlayan tespitleri de vardır ve bunlar Kur’ân’ın çizdiği çerçeve (Şâirlere gelince onlara da sapıklar uyarlar. Onların her vâdîde başiboş dolaştıklarını ve gerçekte yapmadıkları şeyleri söylediklerini görmedin mi?/ Suarâ, 224-226) ile örtüşmektedir: “Çok geniş bir şehirdeyiz. En iyi mimarlar orada. Ama yine de çok garip kurulmuş şehir. Hendeklerinde su yerine mürekkep akıyor. Varoşlarındaki büyük fabrikalar yalnız kâğıt imal eder. O ülkede herkes hırsızlıkla yaşar. Birinci hisarda mimar-

lar, ressam, heykeltıraşlar oturur. Birbirini yağma ile geçinir hepsi. Daha içerde şairler, yazarlar: birbirini çekemeyen, birbiri ile anlaşamayan bir yığın insan. Nesillerin hayran kaldığı o ünlü kişiler alay konusu olmak için boy gösterirler sanki. Dilbilimciler şehri bekleyen köpekler rolündedir. Tenkitçiler berber; tarihçiler çöpçatan. Şairler kuş kafesi satar. Şairler mahallesinde muhteşem cepheler görürsünüz. Aldanmayın. Arkası boştur bu cephelerin. Şairler kendilerine yeni binalar kurmak için eskilerini yıkmakla meşguldürler” (Kİ, 2015: 367).

Eflatun’un şâirlere güveni olmadığı için onları sitesinden kovduğunu ifade eden Meriç, şâir entelektüel ilişkisini kurar: “Şâir, masallarıyla zekânın berraklığını bulandırdığı için hoşuna gitmez üstadın. Belki bunda şuuraltı bir kıskançlık da var. Yunanistan’ın yetiştirdiği en büyük şâir değil mi Eflatun?” (J-1, 2009: 386).

Hız. Peygamber, vahye karşı söz iddiasında buldukları için şâirlere mesafelidir. Ama müşrik şâirlerin hücumlarını defetmek için yanında Hassan b. Sâbit, Ka’b b. Züheyr, Abdullah b. Revâha gibi şâirleri buldurmuştur (Kİ, 2015: 184).

Cemil Meriç’e göre her manzum söz şiir değildir. Bu hususta Mehmed Âkif’i örnek verir ve Âkif’in şâir olmadığını, birtakım fikirleri ve sözleri manzum söylediğini ifade eder (Açıkgöz, 1993: 78,141).

C. Şiir, Vahiy Değildir

Kur’ân, cahiliye dönemini ve cahiliye edebiyatını sona erdirmiştir. Muallakât-ı Seb’a şairleri şiirlerini Kâbe’nin duvarından indirmiştir. Cemil Meriç, bunu “Güneş doğunca yıldızlar söner.” (SN, 2009: 335) benzetmesiyle dikkatlere sunar. Kur’ân, ebedî ve ilâhî bir hakikattir, diğerleri ise beşerîdir. Şiir, ilhamsa Kur’ân vahiydir. “İlâhî kelâmla ferdî kelâm nasıl aynı olabilir?” (SN, 2009: 336).

Ç. Şiir ve Samimiyet

Cemil Meriç, şiirin iç tekâmülü için üç şartı sıralar: 1. Geniş bir irfan, 2. Zengin bir kelime hazinesi, 3. Samimiyet. Samimiyeti “söylenenlerin gönülden fıskırması” (J-2, 2009: 338) diye tarif eder. Bu hususta Âkif’ten ve Taine’dan örnek verir. Âkif şiiri samimiyet olarak görürken Taine “Sanat bir çılgıktır.” der. “Çok kere acı, arada bir ümit dolu bir çılgılık” (Kİ, 2015: 270). Mehmed Âkif, “yaşadığı kıtanın tarihini bütün derinlikleri ile bilen ve dertlerini ömür boyu kendi derdi olarak

haykıran ezeli bir düşünce adamı” (Kİ, 2015: 271) olduğu için samimi bir şâirdir.

Ona göre şiirde tasannu, sezilmeli fakat örtülü olmalıdır: “Elbette ki şiir bir yanıyla tasannudur ama tasannu kendini hissettirirse şair sadece nâzım olur. Sanat veya tasannu gülün kokusu gibi koklanacak, sezilecek fakat gizli kalacaktır. Yahya Kemal büyük bir nâzım ve zaman zaman kuvvetli bir şairdir. Abdülhak Hamit içli bir şair ve zaman zaman kuvvetli bir nâzımdır. Haşim, hemen her zaman güçlü bir şair, arada bir kusursuz bir nâzımdır” (J-2, 2009: 338).

Cemil Meriç, bazen sisli ve puslu bir perspektiften bakar ve başka zamanlarda söyledikleri ile çelişkiye düşer. Budizm’in Türk insanını değiştiremediğini söylerken Osmanlıda metafizik ürpertinin, istiğrakın olmadığını, en derin zannedilen Fuzûlî ve Hâmid’in bile tasannu yaptığını ileri sürer: “Bildiğim şu ki bütün Osmanlı edebiyatında metafizik ürperti yok. Bizde derviş, Tanrıyla vuslat hâlinde yaşadığı için suretler âleminden tecerrüt etmiş bir gönül adamı değil, aksiyondan kaçan bir meczup, bir hasta, bir yarı deli, yani bir sapıktır. Fuzulî’nin tasavvufu bende daima tercüme intibai yaratır. Tasavvuf kim, istiğrak kim, Osmanlı kim? ‘Makber’de öyle retorik var ki bu yapma çiçeklerin arasında tüveycinde kan ışıldayan gerçek bir iki gonca bulmak çok güç” (J-1, 2009: 163).

D. Nazım ve Nesir

İnsanlık tarihinde başlangıçta söz yani nazım vardır. Manzum eserler “hâfıza” kitabında kayıtlıdır. “İlâhiler manzum, büyüler manzum, destanlar manzum. Şâirler yoğurmuş dili, düşünceyi şâirler uysallaştırmış... Nazım en olgun meyvelerini verdikten sonra nesir doğmuş” (BÜ, 1979: 15). Meriç’e göre günümüzde şâir yetişmez, yetişemez. Artık şiirle kavga yapılamaz; kavganın vâsıtası nesirdir (Açıkgöz, 1993: 141).

Batı medeniyeti nesir eksenli, Doğu ise şiir eksenlidir. Cemil Meriç, burada şiir ile mûsikîyi aynıleştirir: “Musikiye dayanan bir medeniyet, kelimeye dayanan bir medeniyetle karşı karşıyadır” (M, 2011: 235).

Yukarıda sıralanan üç öge (irfan, kelime hazinesi, samimiyet) mükemmel bir nazmı şiir hâline getirir (J-2, 2009: 338). Meriç’e göre nazım, ifâdenin sevimli ve serkeş çocuğudur. Nesir ise bütün nazımları kucaklayan girift ve mükemmel bir orkestradır. Kur’ân, Yedi Askı şâirlerini secdeye kapandıran bir nesirdir. “Büyük nâzımların çoğu, nesirde de büyüktürler: Nâmık Kemâl ve Hâşim gibi. Ama istisnâsı bol

bir kaide bu: Hecenin en usta şâiri Rıza Tevfik, nesirlerinde ne kadar derbeder, ne kadar yavan. Genç nâsirler, nazımın tezhibinden geçseler şüphesiz ki üslûbları daha derli toplu, daha tannan, daha ölçülü olurdu. Heyhât ki nazımperdâzlığın tiryâkilik gibi tehlikeleri de var. Bazen bütün dikkatini, bütün hünerini nazımda tüketiyor san'atçı; mısra 'haysiyet'i oluyor, cümle 'haysiyet'sizliği. Oysa kelâm bütünüyle haysiyettir." (BÜ, 1979: 15-16); "Nazım, mekanik bir zorlama. İçten gelen bir âhenk yok. Gerçek nesirde bir orkestrasyon vardır. Nesir kâideye bağlı olmadığı için asıl ustalık ve mahâret orada gösterilir" (Açıkgöz, 1993: 277).

E. Mensur Şiir

Müellife göre mensur şiiri ilk defa Baudelaire kullanmıştır. Gerekçesi, şiiri kâfiye ve vezin kaydından kurtarmaktı. Bizde mensur şiir, son derece istismar edilmişken Batı'da mensûre "gerçekte şiir, ama hamuruyla şiir" dir. Bu terkipte "şiir" ve "nesir" birleşir ve herhangi bir zıtlık söz konusu değildir. Nesrin karşıtı şiir değil nazımdır: "Şiir ayrıdır. Şiir güzeldir, söylenemeyendir. Şiir nazım da olabilir, nesir de. Şiir her şey olabilir..." (Açıkgöz, 1993: 277).

Cemil Meriç, mensur şiire Süleyman Nazif'i örnek verir ve onu Nâmık Kemâl'le karşılaştırır: "Süleyman Nazif nesirde şiirdir. Sestir, hatiptir. Gür bir ses. Nâmık Kemâl'in bir parça daha tantanalı, bir parça daha mübâlağalıdır. Nâmık Kemâl ile benzer tarafları delilikleri. Fakat kelimelere perestiş Süleyman Nazif'te daha ağır basar. Nâmık Kemâl o kadar edebî değildir. Nazif'te düşünce kelimelerin elindedir. Tezatları onun kadar bünyesinde toplayan başka biri yoktur" (Açıkgöz, 1993: 299).

F. Şiir ve Hakikat

Şiir-hakikat ilişkisi bir derece mevcut olsa da hakikat bütün boyutlarıyla şiirde yer almaz. Çünkü şiir ne bir "teşrih masası", ne de bir "teşhir çarmıhı" dır (BÜ, 1979: 37).

"Şiir, gerçeği çarpıtmadır." diyen Cemil Meriç, gerçekçilik iddiasını hezeyan olarak vasıflandırır ve natüralizm'in bile şiiri insan mizacı arkasından görülen tabiat olarak telakki ettiğini hatırlatır (Açıkgöz, 1993: 289). Ona göre şiir bir oyun; şâir ise yalan söyleyen kişidir. Şiir ülkesi büyümlü, uğultulu ve alacakaranlıktır: "Unutulmasın ki gerçek dünyada değil, şiirin büyümlü ülkesindeyiz... Nesrin hendesinden

nazmın uğultulu alaca karanlığına kaçan Kemal, bir belagat humması içindedir. Şiirin o nesil için bir oyun olduğunu biliyoruz. (Aldanma ki şair sözü elbette yalandır) diyen şaire selâm!" (M, 2011: 207). Müellif, Fuzûlî'nin mısraını Sosyoloji Notları'nda da tekrarlar (SN, 2009: 336).

Kırk Ambar'da ise Fransız şiirinden bahsederken daha itidalli bir değerlendirme yapar ve hayal ve his ile zekâ arasında bir dengeyi vurgular: (Fransa'da) "Estetik olarak dengenin sere serpe geliştiği alan: Şiir. Belki hiçbir edebiyat dönemi on yedinci asır kadar elverişli olmamıştır şiire. Ama bu şiir de bir denge işidir; göze batan süslerden, şaşırtıcı mecazlardan, karışık bir nahivden, şatafatlı kelimelerden hoşlanmaz. Zekâyâ hitap eden dille, hayale veya hisse hitap eden dil dengelidir" (KA-1, 2010: 60-61).

Meriç'in bir başka yanılığısı klasik şiirin realiteden uzak olduğunu zan netmesidir: "Dîvan edebiyâtında bir fotoğraf ayniyeti aramak yanlış. Hayal ve sestir dîvan edebiyâtı. 'Mihr olsa eğer pâyinde sâye / Gîsûsî gibi kalırdı muzlim'. Doğu'da şiir budur. Bir hakikat habercisi değildir. Şiir tedâileriyle güzeldir. Şiirde hakikatler arayacaksa matematik, fizik kitabı oku, kâfî" (Açıkgöz, 1993: 175). Hâlbuki Mehmed Çavuşoğlu, bu hususta farklı görüştedir ve bize göre de doğru olan budur: "Bizim klasik şiirimizde, bilhassa on altıncı yüzyılda, en büyük özellik, varlıkların ve olayların beş duyumuza hitâb eden keyfiyetlerine şâirlerin mutlak bir doğrulukla bağlı oluşlarıdır... Eski şiirde teşbih, istiare gibi manaya dayanan san'atları kaldırdığımızda tabiatı fizikî boyutları içinde olduğu gibi görürüz" (Çavuşoğlu, 1998: 38-39).

"Evlâdım, hepiniz yanlış anlıyorsunuz mes'eleyi, dîvân edebiyâtında şu yok, bu yok diye. Az kalsın dîvân şâirleri niçin sinemadan, filminden, tanktan tüfekten bahsetmiyorlar, diye suçlayacaksınız. Olmaz evlâdım, olmaz. Devrin şartları başka, sanatın hedefi başka. Şiir bir oyundur o devirde. Batı'daysa başlangıçtan beri bir silâhtır (Açıkgöz, 1993: 160).

G. Şiir ve Hiciv

İslâmiyet, kişilerin manevî şahsiyetlerinin tahkir edilmesini yani gıybet, bühitan ve iftirayı yasaklar. Bu hâli, ferd ve toplum sağlığı açısından tehlikeli bulur. Ama zaman zaman bu yasak bölgede at koşturana Figânî, Nef'î, Sürûrî gibi şâirler çıkmıştır: "İslâmiyet, 'sebb ü şetm'i hoş görmez. Bununla berâber, şâirin haşarı tecessüsü zaman zaman bu yasak bölgede at koşturılmaktan çekinmez" (BÜ, 1979: 37).

Ahlâkî değerlerin erozyona uğradığı günümüzde ise şahsiyetsiz şâir-

ler güçlülere yaranmak için zayıflara saldırırlar: “Günümüzün ‘taşlamacı’, akbabalara yaranmak için güvercinlere saldıran bir maskara. Oysa, şâirin kanıyla imzalanmayan hicviyeler, asırların mahkemesinde imzâsız bir mektup kadar îtibarsızdır” (BÜ, 1979: 38). 16. yüzyılda Figânî, 17. yüzyılda Nef’î, hicviyelerini kanlarıyla imzalayan şâirlerdir. Meselâ Budin’den getirdiği heykelleri At Meydanı’ndaki sarayı önüne diktiren İbrahim Paşa için Figânî’nin söylediği nakledilen “Cihan tapınağına iki İbrahim geldi; biri put kırıcı, diğeri ise put dikici oldu.” anlamındaki Farsça “Dü İbrâhîm âmed be-deyr-i cihân / Yekî büt-şiken şud yekî büt-nişân” beytinin halk arasında şâyi olması üzerine şâir, İstanbul subaşı tarafından Tahtakale’de yakalanmış ve İskelebaşı’nda asılarak idam edilmiştir (Şentürk, 2004: 159).

Ğ. Uydurma Dille Şiir Yazılabilir mi?

Cemil Meriç, uydurma dille şiir yazılamayacağı kanaatindedir. Çünkü uydurulmuş kelimeler; köksüz, mûsikîsiz ve tedâîsizdir. Bu hâlleriyile onlar sığlığa ve fakirliğe tekâbül ederler. Arkadaşı Celal Sılay’ı uydurma dil kullandığı için eleştirir ve şiirini nâ-mütenâhi bir karanlık içinde nazlı nazlı ışıldayan birkaç ateş böceğine benzetir: “Zengin bir hayat tecrübesi, keskin bir zekâ ve çok sığ bir irfan. Ömür boyu okuyamamıştı zavallı dostum. Kelime dağarcığı fakirdi. Ve kendisini bir uçuruma atar gibi ‘uydurmanın’ kucağına fırlattı. Bu köksüz, bu musikişiz, bu tedaisiz kelime leşleriyle şiir yazılamayacağını anlayamadı. Başarısızlığı bir neslin başarısızlığıdır” (BÜ, 1979: 71).

Dil, düşüncenin evidir ve şiir, şuurdan gelen bir keyfiyettir. Uydurma dil ise şiirden şuur kovmakta, nesri ise saralı ‘tümceler’ tımarhanesine çevirmektedir. Müellife göre uydurma dil, bir hastalığın dışı vurumudur: “Şiirden şuur kovan ve nesri bir saralı ‘tümceler’ tımarhânesine çeviren bu yeni, ne bir cüceler edebiyatı, ne bir mikro edebiyat: Rüşünü idrâk etmeden kocayan nesillerin, kendi kendini tahrip insiyâkı” (BÜ, 1979: 21). Bu hususta Meillet’in eserinin “Dillerin Yapısı ve Gelişmesi” ismiyle tercümesinde öğrencisi Berke Vardar’la anlaşamaz ve talebe-hoca düellosuna girer (Yazan, 1993: 107).

H. Şiirde Vezin

Cemil Meriç’e göre arûzun tezhîbinden, âhenginden ve mûsikîsinden geçmeyen şâir değildir (Açıkgöz, 1993: 319). Çünkü, “Nazmun en mükemmel örnekleri aruzla yazılmıştır. Aruzun musikisinden mahrum

bir nazım, klasik vafına layık değildir. Şiir, önce musiki olduğuna göre nazımın ahenginden kolay kolay vazgeçemez. Hececiler de hiçbir zaman aruz şairlerinin ulaştıkları irtifa bulamadılar.” (J-2, 2009: 338); “Aruz Fikret’le Akif’in elinde düşüncenin bütün kıvrımlarını, bütün medd ü cezirlerini ifade edebilecek kadar uysallaşmıştır. Ne var ki Batı düşüncesi hiçbir zaman fethedememiştir şiiri” (M, 2011: 238).

“Hece şairleri içerisinde aruzu başarıyla kullanmış olanlar nadiren hece veznini de başarıyla kullanabilirler. Mesela Rıza Tevfik ve Faruk Nafiz” (J-2, 2009: 338).

Müellif, bizde hece veznini millî sayan ve onu takdis eden anlayışın aslında Fransızları taklid ettiğini ileri sürer: “Fransızlardan başka bütün milletler Doğu’da ve Batı’da aruza benzer vezinler kullanırlar. Hece vezni Fransızcanın büyük talihsizliğidir. Bizim hececiler ise (bilhassa Yedi Meşalecileri kastediyorum) hece veznini halktan değil Frenklerden aldılar. Bir Sabri Esat’ın, bir Yaşar Nabi’nin, bir Yusuf Ziya’nın Türk halkıyla ne ilgisi vardı. Rıza Tevfik için bir egzotizmdi hece vezni. Demek istiyorum ki (a) veznin millîsi olmaz... (b) Bizim alafraanga hececiler aruzu millî olduğu için sevmeyiz. Kullandıkları vezin Frenklerin aleksandrenidir (6+6)” (J-2, 2009: 171-172).

Yahya Kemal’in aruzla zirvelediği şiirin rüşdünü hece versiyonunda ispatlayan bir şair yoktur: “Alafraanga şâirlerin içinde hecede bir Yahyâ Kemâl yok. En orijinali Necip Fâzıl. Onun da başlıca bahtsızlığı heceye saplanıp kalmasındadır. Hecenin kendine mahsus bir kuruluşu vardır. Aslında heceyi millî diye değil, Fransızlar kullanıyorlar diye aldılar” (Açıkgöz, 1993: 219).

Meriç’e göre Nazım Hikmet’i imtiyazlı kılan hususlardan biri de aruzun imkânlarıdır: “Nazım Hikmet’e geçelim. Senelerce büyük bir tedirginlik duyarak okuduğum bu şairin başkalarında rastlamadığım hususiyetleri var. Bir defa, dilini çok iyi biliyor. Aruza aşinadır. Kullandığı serbest nazım aruzun bütün imkânlarından faydalanır, orkestralaşan bir vezindir bu” (J-2, 2009: 338-339).

I. Şiir ve Kâfiye

Şiirde müzikaliteyi temin eden öğeler, “vezin” ve “kâfiye”dir (BÜ, 1979: 15). Kâfiyenin mekanik bir âhenk vasıtası olarak kullanılmaması gerektiğini ifade eden Cemil Meriç, Baudelaire’i örnek verir ve bu temâyülün Batı’ya ait eski bir gelenek olduğunu hatırlatır. Ona göre kâfiye Hintçe ve İngilizce gibi birçok dilde yoktur. İngilizcenin kendisi

zâten âhenkli bir dildir. Kâfiyesiz mısra söylemek, Kaybolan Cennet'in yazarı Milton'un şiirlerinde açıkça görülür. (Bu sebeple Milton, Shakespeare'den daha büyüktür.) İngilizler buna 'beyaz mısra' demiştir. Beyaz mısrada vezin vardır, fakat kâfiye yoktur (Açıkgöz, 1993: 278).

İ. Şiir ve Mûsikî

Müellif, şiir ile mûsikîyi özdeşleştirir ve "Şiir, bir mûsikîdir." der (Açıkgöz, 1993: 20; 31). Mağaradakiler'de şiir ile mûsikîyi karşılaştırır: "Şiirle musiki bir elmanın iki yarısı. Musiki daha müphem, daha dalgalı. Şiir daha aydınlık, daha düşünce. Musiki saf, şiir karışık; mânânın ahenkle izdivacı. Şiir de mukaddesin emrindedir, musiki gibi" (M, 2011: 233).

Şiirde mûsikîyi ilk planda sağlayan "aruz" dur: "Türk'ün serazat ruhu aruzda kanatlandı. Cetlerimiz, ihtiyar şarkın köhne mazmunlarına bekâret kazandırdılar. Şiir, musikinin bir devamı idi. Musiki mutlakin ve ezelinin sesi: Ezan, tecvit, mevlit ve aruz" (M, 2011: 233).

Nazım imkânlarını araştıran düşünce, hatâlarını bağışlatmak için mûsikînin yardımına ihtiyaç duyar. Mûsikî, vezin ve kâfiyeyle bunu temin eder (BÜ, 1979: 15).

Cemil Meriç, mûsikî konusunda Süleyman Nazif'i örnek verir. Nazif'in nesirlerindeki şiir cümlelerine meftundur ve onu tenkid lâmbalarını söndürerek okuduğunu itiraf eder: Nazif, bir yerde âhenge, mûsikîye, kelimenin güzelliğine tâbîdir ve kelimeler karşısında coşar (Açıkgöz, 1993: 270-271).

Şiirin tek başına edebiyatı temsil ettiği eski toplumda (Tanzimat sonlarına kadar) manzum söz söylemek okur-yazar sayılmanın vazgeçilmez şartıydı (Kİ, 2015: 293). Cemil Meriç'in klasik şiirle ilgili değerlendirmelerinde mübâlağa ve tezat unsurları vardır. Ona göre şiirle ilgili yasaklayıcı hadisler olduğu için klasik şâirler, şiir yazmayı günâh olarak telakki etmişlerdir. Bu sebeple şiir esas mevkiinde, ciddiyetle ele alınmamış, bir oyun (ulvî ve muhteşem bir eğlence) ve mûsikî niteliğinde görülmüştür. Müellif bu tespitini kendi paradoksu olarak itiraf eder (Açıkgöz, 1993: 31,162).

J. Saf Şiir

Meriç, "saf şiir" konusunda Abdülhak Hâmid Tarhan ile Flaubert'i karşılaştırır. Hâmid'in tek hatâsı şekle fazla önem vermeyişidir. Hâmid, Yahyâ Kemâl'den daha ihâtalı ve daha mistik olduğu hâlde kale-

minden çıkan her şeyi muhâfaza etmek bedbahtlığına uğramıştır. Flaubert için “Bir ormandan bir çekmece yapar.” derler. Bazıları çekmeceyi yapar, lâkin eserine yongaları da kor (Açıkgöz, 1993: 300). Yahyâ Kemâl’in nazımının kusursuz olmasını az ve tashih yaparak söylemesine bağlar (Açıkgöz, 1993: 41).

Müellif, Kültürden İrfana adlı eserinde Batı’da geçen “beyaz şiir” tabiri ile Yahya Kemâl’in ortaya attığı “beyaz lisan” terimini ele alır: “Yahya Kemal, Türkçenin şiiriyetine musikisine, güzelliğine âşıktı. Dilin bütün cürufundan temizlenmesini, lekesiz ve pırıl pırıl bir ifade vasıtası hâline gelmesini istiyordu. Beyaz Lisan bir şairin uydurduğu talihsiz bir terkip. Batı dillerinde Beyaz Şiir diye bir tâbir vardır. Milton, Kaybolan Cennet’i bu beyaz nazımla kaleme almıştır. (...) Beyaz nazım, kafiyei atan ve mısraların kendi iç musikisini sun’i kayıtlardan azade olarak terennüm eden bir nazım şeklidir. Zaman zaman Fransız şairlerinin de rağbet gösterdiği bu tasannusuz nazma, şiirlerinde hiçbir zaman iltifat etmeyen Yahya Kemal, sanıyorum ki Beyaz Türkçe ile parazitlerinden kurtulmuş, yalınkılıç, sadeliği içinde muhteşem ve ihtişam içinde sade bir dile duyduğu hasreti anlatmak istemiştir” (Kİ, 2015: 286-287).

K. Şiir Çevrilebilir mi?

Meriç, “Şiir tercüme edilemez.” yargısını ileri sürdükten sonra bunu bir istisnâî şartla ilişkilendirir: Bir şâiri ancak bir başka şâir tercüme edebilir. Bu da genellikle vâki olan bir hâl değildir. Çünkü hiçbir şâir başkasını tercüme edecek kadar mütevâzi değildir (Açıkgöz, 1993: 322). Şiir çevirisi en çetin bir problemdir. Şiirin lirizmini ifade etmek müşkülü söz konusudur. ‘Çevrilemeyene yaklaşımlı ama dokunmama- malıyız.’ der (KA-1, 2010: 45).

Şiiriyetin ve mûsikînin aktarılması probleminde Kur’ân’ı ve diğer semâvî kitapları örnek verir. Dokunduğunuzda metin ruhunu kaybeder ve bir kelebek gibi bir avuç toza dönüşür: “Kur’an yalnız lafzıyla değil, şiiri ile ruhiyle bir bütündür, bir dilden bir dile geçerken şiiriyeti, mûsikîsi de ölür. Kelebeğin bir avuç toz olması gibidir kutsal tercüme- ler” (SN, 2009: 79).

Müellif, şiir tercüme edilemediği için şairlerimizin Nobel’den mükâfat alamayacağı görüşündedir ve eğer şiir tercüme edilebilseydi Nobel’i bir Tevfik Fikret’in veya bir Nâzım Hikmet’in alabileceğini söyler (SN, 2009: 384). [Bu arada Cemil Meriç’in Nobel konusundaki tespiti dikkate değerdir: Müellife göre edebiyatın diğer kolları henüz ülke-

mizde yeni yeni varlıklarını sürdürmektedir. Bu itibarla o sahalarda Avrupa'nın emellerini okşayan, Avrupa'ya kendini güzel gösteren ve günahlarını unutmamasına yarayan büyük eserlerimiz yoktur (SN, 2009: 383-384)].

L. Şiirde Düşünce

Meriç, şiirin tekâmülü ile düşünce arasında ters bir orantı tespit eder: "Bir ülkede şair ne kadar çoksa, o ülke düşünce bakımından o kadar geridir. İnsanlar ve milletler yaşlandıkça şiirin yerine nesir geçer" (SN, 2009: 26-27). Meselâ, "Avrupa'da şiir düşüncenin emrindedir, bizde düşünce şiirin emrinde, şiirin yani musikinin" (M, 2011: 234). Pozitif düşünceye ulaşamamış medeniyetlerde nesir çok ağır ilerler. 18. asır Fransa'sında şiir susar, hakikatın haşin sesi, şüphenin ve aklın çılgılığı konuşur. Türkiye'de ise bir Ahmed Hâşim, bir Yahya Kemal veya bir Nâzım Hikmet karşısında sadece gazete nesri vardır (SN, 2009: 27).

Şiir, maddî ve manevî refaha ulaşan toplumların ürünüdür ve bir oyundur: "Şiirle düşünce aktarılamaz. Bir oyundur şiir. Sözün ölçüye sokulmasıdır. Refah devirlerinin insanının mahsülüdür" (Açıkgöz, 1993: 141).

Müellif, "şiir ve düşünce" ilişkisini "destan" ve "lirik şiir" in doğuşu ile bağlantılandırır: "Edebiyatta önce destanın, sonra lirik şiirin doğuşu sebepsiz değildir. Önce yalnız şiire tahammül edebilmiş insanlık, realitenin çıplak omuzuna şiirin şalını örtmüştür" (SN, 2009: 189). Cemil Meriç, Kültürden İrfana adlı eserinde Rıza Tevfik'ten bahsederken Yeni Eflatunculuğun şiirimizde büyük izler bıraktığını belirtir ve ilim ve felsefenin acze düştüğü yerde şiire başvurulduğu görüşünü ileri sürer (Kİ, 2015: 247).

Yahya Kemâl ve Yakup Kadri ile başlayan Nev-Yunânîlik, aslında İran'dan Yunan'a geçen ve bu yolculuktan altın meyvelerle dönen iki dostun bir fetih rüyâsını değil bir kaçış ihtiyacını temsil ediyordu. Cemil Meriç, bu çıkmaz yolu, "Bâkî'leri, Gâlib'leri, Hâmid'leri yetiştiren bir şiiri, Yunân-ı kadîme bağlamak, ummânı ırmağa bağlamaktır." cümlesiyle özetler (BÜ, 1979: 61).

Nâzım Hikmet, modern şiirde en büyük zirvedir (Açıkgöz, 1993: 165). Fakat, Sosyalist olduğu için kıymeti anlayamamıştır. Meriç'e göre Ali Kemal'in Paris'e gitmesiyle Nâzım Hikmet'in Moskova'ya gitmesi arasında hiçbir fark yoktur (Açıkgöz, 1993: 206). "Nâzım Hikmet, şiirin kapısını düşünceye açan adamdır. Heyecanı ile dili ile yerli, kullandığı

malzeme ile beşerî. Sosyalizm bir rüyadır, coğrafi sınırlara hapsedilemez. Aydınlik düşünceye yabancı bir toplumda Batının bu son tekli fi ancak müphem, seyyal bir ifadeyle yayılabılırdi. Şairin tecessüsü, cenneti dünyada gerçekleştireceğini söyleyen bu çağdaş dine büyük bir özleyişle eğildi. Sosyalizm, Tanzimat'tan beri pervanesi olduğumuz Batının insanlığa sunduğu en lezzetli, en göz alıcı meyve. Üstelik yasaktı da. (...) Sosyalizm, Batıda görülen, Doğuda gerçekleşen veya gerçekleştiği vehmedilen bir rüya. On dokuzuncu asır ilmiciliği ile Rus mistiğinin izdivacı. Belki ateizm, ama mistik bir ateizm. Nâzım, bu mistik ateizmi bütün sıcaklığı ile yaşadı. Cihanşümul bir dindi sosyalizm... Liberal Avrupa'nın kavgasını yaptığı dâvâlar egoist ve gayr-ı insanî idi. Katı, rezil, riyakâr ve yabancı. Sömürgeci Avrupa, düşüncemizi zenginleştirmemiş, şiirimizi kanatlandırmamıştı. (...) Şiirin kalıpları, geniş bir tefekkürün kanat açmasına elverişli değildi. Nâzım, tantıncısı olduğu yeniyi, yeni bir sesle haykırarak, nesirle nazmı karıştırarak Kitab-ı Mukaddes'in dalgalı ve secili üslubunu hatırlatan bir dil yaratacaktı. Başka bir deyişle hem şiirde, hem düşüncede müceddit. Fikret'in Osmanlıcası, Osmanlıcanın Kemâl'i. Yahya Kemâl, kuğunun son şarkısı. (...) Bence Türk şiiri Nâzım'la biter, Avrupaî düşünce Nâzım'la başlar." (M, 2011: 238-239).

M. Şiir ve Toplum

Medeniyet ve din değişikliklerinde şiirde faydacı, didaktik yaklaşımlar ön plana çıkar. Bu bağlamda Cemil Meriç, eski şiirden yeni şiire geçişi Mağaradakiler'de özetler: "Hülâsa edelim: XIX. Asır, bir felâketler çağı. Devlet-i Aliyye, düşman bir dünya ortasında yapayalnız. Öyle bir hengâmede şair rebabını kırmak ve kavgaya karışmak zorundadır... Divan şiiri, bahtiyar çağların sesiydi, müşküllerini kılıçla çözen nesillerin sesi. Devlet-i Aliyyenin bu şahane oyuna harcayacak zamanı yoktu artık. Bir entelektüel hastalığı olan nazımperdazlığa veda edecektik ister istemez. Zaten ilhâm kaynakları kurumuş, mazmunlar hâyideleşmiş, şiir kendi kendini tekrarlamaya başlamıştı. Bu ölüm kalım savaşında birer çılgık olmalıydı terennümler. Bütün zekâlar aynı hedefe yönelmeliydi: Aydınlanmak ve aydınlatmak" (M, 2011: 235-236). Bu geçişte sembolik isimler Ahmed Midhat Efendi ve Muallim Nâcî'dir: "Bir ananenin devamcısıydı. Naci, Tercüman-ı Hakikat'ın kısm-ı edebisini rindane gazellerle dolduruyordu: (Ol kadar çaktım ki tersâ-zadegânın aşkına / Berka döndüm, neşr-i envâr eyledim meyhânedede)

diye naralar atıyor; (Mey-perestim mukîm-i meygedeyim / Lâmekânîlerin budur vatani) diye ağlıyordu. Şiir, bir oyundu Naci için. Şairin tek mesuliyeti, teraşide bir gazel söylemekti. Elden ele dolaşan bu gazeller, bütün bir nesli büyülüyor ve edebiyat meyhane kokuyordu. Türk okuyucusunda bir zevk ve irfan inkılâbı yaratmak isteyen hâce-i evvel, damadının hafifliklerine elbette ki sinirlenecekti” (M, 2011: 237).

Şâir, fildişi kulesinde oturan kişi değil, toplumun problemlerini kendi problemi kabul eden kişidir: “İlham perilerinin iltifatı hiç kimseye kavgadan kaçmak imtiyazını vermez. Fildişi Kule, İkinci Harp sonu dünyasında dâvâsız sanat meczuplarını barındıran bir miskinler tekkesidir” (Cündioğlu, 2010: 226).

Mağaradakiler’de politikanın çığlıkları yanında şiirin ve düşüncenin sesinin boğuk bir inilti biçiminde kaldığını belirtirken toplumda revaç bulunan temâyüle dikkat çeker (M, 2011: 249). Derin ve daha ihâtalı olan şiir ve düşünce yerine kısa vadeli ve sığ olan politika tercih edilmektedir.

“Genç Meriç’e göre, şairi benliğinin kafağında zincirleyen içtimaî şartlar çoktan masallaşmıştır; bu yüzden de artık ‘sanat için sanat’ tekerlemesi ya hazin bir gafletin ifadesidir yahut da bir ric’atin yani bir geri çekilişin. O hâlde öne atılmalı, dâvâsız sanat meczupları gibi kavgadan kaçmamalıdır” (Cündioğlu, 2010: 226). Hâlbuki Batı’da kelâm ve şiir bir oyun değil; bir kavga silâhıdır. Bu sebeple Batı’da kelime yüzünden toplumlar savaşırlar (Açıkgöz, 1993: 20).

Ona göre “Âkif’e en yakın olanlar Fikret ve Nâzım’dır. Hepsisi de sanatlarını dâvâlarının emrine verdiler” (Açıkgöz, 1993: 275). “Nedim’den, Âkif’ten, Haşim’den sonra Nâzım. Bu uzayıp kısalan mısralarda oyun vardı sadece, nârâ vardı... Bu şiir bir ağaç gibi büyüyor, dallanıyor budaklanıyordu. Ezilenler haykırıyordu mısralarda. Zincirleri kıran bir sestir bu. Zindan duvarlarını deviren bir ses... Nâzım fısıldayan adam değildi. Kalabalıkların uğultusunu duymuş, âdeta tarihin sesini, tarihin nabız atışlarını dinlemiş adamdı. (...) Nâzım bir dâvânın kanatlarında yükseldi. Şairi mitoslaştıran uğradığı zulümler oldu... Nâzım demir parmaklıklar arkasında konuştuğu için sesinde kükreyişe benzeyen bir mehabet vardı. Oktay Rifat, Nâzım’da tek mısra yoktur dediği zaman şaşalamıştım. Gerçekten de yok. Nâzım freskler çizen adam... Nâzım’ı Avrupa çapında meşhur eden ne? Şâirliği mi? Hayır, kavgası” (J-1, 2009: 261-262).

Şâir ve patron ilişkisinde bazı klasik şâirlerin şahsiyetlerini ayaklar altına aldıklarını ve dalkavukluğa düştüklerini belirtirken trajik bir ör-

nek olarak Nef'î'yi verir: "Nef'î, Bayram Paşa'nın, daha doğrusu ayyaş ve sadık bir hükümdarın hışmına uğradı. Medrese bu cinayete de yalızlı bir fetva sundu. Nef'î'nin ef'i gibi katli vâciptir dedi. Nef'î'nin kucağında yaşadığı cemiyetle hiçbir ilgisi yok, dâvâsı yok, meselesi yok. Herhangi bir saray şâiri. Hükümdar havla diyor, havlıyor. O, lafızlar dünyasının sultanı" (J-1, 2009: 250-251).

"Neden şiirimiz Fuzulî'den Haşim'e kadar uzun bir feryattır?" diye soran Cemil Meriç, şu dikkat çekici cevabı verir: "Kadının esir pazarlarında alınıp satıldığı bir ülkede, hassasiyetinden başka hazinesi olmayanların kaderi, gözyaşlarını incileştirmek. Aşk hiçbir edebiyatta Şark'taki kadar karanlık, çileli ve dikenli değildir" (J-1, 2009: 336).

N. Şiir ve Benlik

Klasik şiirlerde "ben" in olmadığını vurgulayan Cemil Meriç, Pascal'ın "ben" zamirini şâyân-ı nefret olarak gördüğünü, "ben" i şiire romantizmin soktuğunu belirtir (Açıkgöz, 1993: 163). Goethe ise romantizmi hasta bir cereyan olarak damgalar. Çünkü "romantizm, yazarın iç dünyasına, yani 'ben'e tutulan bir dev aynası"dır Bu açıdan bakıldığında klasik Türk şiirinin en sevimsiz, en soğuk yanının "fahriye" olduğu görülür (KA-2, 2009: 540).

Sonuç

Yayımlanmamış pek çok şiirler yazan ve şiir tercümelemleri yayımlayan Hüseyin Cemil Meriç'in kitapları, sohbetleri ve mektuplarında müteferrik bir hâlde yer alan poetik görüşleri ana çizgileriyle şöyle sıralanabilir:

1. Şiir; müphem, belirsiz olandır. Cemil Meriç, şiiri "alaca karanlık", "gerçekle rüya arasında bir köprü", "hayâl", "yalan", "oyun", "mûsiki", "büyü", "uğultu" kelimeleriyle tavsif eder. Şiirde tasannu, sezilmeli fakat örtülü olmalıdır. Şiir, ne bir teşrih/otopsi masası, ne de bir teşhir çarmıhıdır. Şiir, gerçeği çarpıtmadır.
2. Şiir, gönlün dilidir. Batı medeniyeti nesir eksenli, Doğu medeniyeti şiir eksenlidir. Mensur şiirde "şiir" ile "nesir" birleşir. Bir ülkede ne kadar çok şâir varsa o ülke düşünce bakımından o kadar geridir. Şiirle düşünce aktarılamaz.
3. Şâir, ormanda uyuyan kelime dilberine talip olan ve uzaklardan gelen şahzâdedir. Kâmûs okyanusunun derinliklerindeki incileri ve

sesleri almaya/ duymaya ve göstermeye namzet bir kişidir. Şâir, bir çocuktur. Şâir olmayan Doğulu olamaz. Şâir, fildişi kulesinde oturmalı, toplumun problemlerini kendi problemi kabul etmelidir. Klasik şâirde “ben” yoktur. Romantizm ise şâirin iç dünyasına yani “ben”e tutulan bir dev aynasıdır.

4. Şiir, vahiy değil ilhamdır. Vahiy, resullere inzâl olan gaybî bilgi iken ilham, kâmil şahsiyetlerin ve şâirlerin kalbine gelir. Dolayısıyla beşerî kelâmı ilâhî kelâm bir değildir.

5. Şiirin iç tekâmülü için üç şart vardır: (a) Geniş bir irfan, (b) Zengin bir kelime hazinesi, (c) Samimiyet (lirizm).

6. Uydurma dille şiir yazılamaz. Çünkü, bir umman, bir testiye sığmaz. Uydurulmuş kelimeler köksüz, mûsikîsiz ve tedâisizdir. Uydurma dil, şiirden şuuru kovmaktadır.

7. “Aruz” un tezhîbinden, âhenginden ve mûsikîsinden geçmeyen, şâir değildir. Çünkü, Türk’ün serâzât ruhu aruzla kanatlanmıştır.

8. Şiir, tercüme edilemez. Bir şâiri ancak bir başka şâir tercüme edebilir.

9. Ahmed Hâşim, Yahyâ Kemâl ve Nâzım Hikmet’ten sonra şiirin devri kapanmıştır. Sonrakiler onların taklitçisidirler. Yahyâ Kemâl, san’at yönüyle zirveye ulaştı. Nâzım Hikmet, düşünceyi şiire soktu ve şiiri berbat etti, onu bir kavga aracı yaptı. Mevlânâ, Hâfız, Fuzûlî, Bâkî, Nedîm, Şeyh Gâlib ve Yahyâ Kemâl’den sonra kelimeleri aynı talâkat ve mûsikî içinde ebedileştirmek mümkün değildir. Nitekim Fransa’da Baudelaire ve Rimbaud’dan sonra büyük şair gelmemiştir.

10. Sanatta zirve aşamadığı için yeni nevlerde açılan yolu takip etmek gerekir. Şimdi her şey nesre yüklenmektedir ve bundan sonra nesrin devri açılmıştır. Hikâye, roman ve deneme; nesir kategorisindedir. (Cemil Meriç, son tespitlerinde hikâye ve romanın da devrinin kapandığını, “deneme” nin ön plana çıktığını belirtir.)

11. Cemil Meriç’in şiirden denemeye uzanan bakış açısındaki tespitler, kendi müktesebâtıyla ve yazı hayatıyla da mütenasip gözükmektedir.

KAYNAKLAR

Kur’ân-ı Kerîm ve Türkçe Açıklamalı Meâli (1992). (Haz. Ali Özek, Hayreddin Karaman vd.). Medîne.

AÇIKGÖZ, Halil (1993). *Cemil Meriç ile Sohbetler*, İstanbul: Seyran İktisâdî İşletmesi.

(BÜ) MERİÇ, Cemil (1979). *Bu Ülke*, İstanbul: Ötüken Neşriyat.

CÜNDİOĞLU, Dücan (2010). *Bir Mabed Bekçisi: Cemil Meriç - Roman ve Balzac: Şiir ve Hugo-*, İstanbul: Kapı Yayınları.

ÇAVUŞOĞLU, Mehmed (1998). *Dîvanlar Arasında*, Ankara: Akçağ Yayınları.

ERSOY, Mehmed Âkif (1987). *Safahat*, İstanbul: Akpınar Yayınevi.

FUZÛLÎ. (2008). *Leylâ vü Mecnûn*. (Haz. Hüseyin Ayan), İstanbul: Dergâh Yayınları.

(J-1) MERİÇ, Cemil (2009). *Jurnal-1*, İstanbul: İletişim Yayınları.

(J-2) MERİÇ, Cemil (2009). *Jurnal-2*, İstanbul: İletişim Yayınları.

(KA-1) MERİÇ, Cemil (2010). *Kırk Ambar-1. Rümuz-ül Edeb*, İstanbul: İletişim Yayınları.

(KA-2) MERİÇ, Cemil (2009). *Kırk Ambar-2. Lehçe-t-ül Hakayık*, İstanbul: İletişim Yayınları.

(Kİ) MERİÇ, Cemil (2015). *Kültürden İrfana*, İstanbul: İletişim Yayınları.

(M) MERİÇ, Cemil (2011). *Mağaradakiler*, İstanbul: İletişim Yayınları.

MEVLÂNÂ (2007). *Mesnevi-1*. (Terc. Derya Örs), Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Yayınları.

(SN) MERİÇ, Cemil (2009). *Sosyoloji Notları ve Konferanslar*, İstanbul: İletişim Yayınları.

ŞENTÜRK, Ahmet Atilla (2004). *Osmanlı Şiiri Antolojisi*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

YAZAN, Ümit Meriç (1993). *Cemil Meriç*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

MEKTUPLARINDAKİ ROMANTİK ŞAİR: CEMİL MERİÇ

Yrd. Doç. Dr. Tacettin ŞİMŞEK

Atatürk Üniversitesi Kâzım Karabekir Eğitim Fakültesi

Türkçe Eğitimi Bölümü

tacettinsimsek@atauni.edu.tr

Giriş

Cemil Meriç, Cumhuriyet Dönemi Türk düşünce hayatını zenginleştiren bir aydının künyesidir. Doğu ve Batı medeniyet çevrelerinin bilgi ve kültür birikimine sahiptir. Batının kültürüne de, Doğunun irfanına da aynı ölçüde hâkimdir. *Umrandan Uygarlığa* ve *Kültürden İrfana* kitapları, adlarından başlayarak bu kuşatıcı bakış açısını yansıtır.

Aynı zamanda bir sanat adamıdır Cemil Meriç. Düşünür kimliğinin arka planına şair duyarlığını yerleştirir. Meriç'in eserlerinde bilginin yanı başında sezgi, düzyazının omuz hizasında şiir vardır. Meriç; felsefe, sosyoloji, edebiyat tarihi ve eleştiri gibi birbirinden farklı alanlarda kalem oynatırken şiirsel üslûba yaslanır. Bu, onun belirgin özelliğidir.

Meriç, kitapla hayat arasında kalmış gibidir. Hayat şartlarının dayattığı cehennemden kitabın sunduğu cennete sığınır. Bir başka deyişle, hayatın getirdiği zorunluluklarla, kitabın yaşattığı özgürlükler arasında bir çatışma yaşar. Hayattan çok kitaba yakındır. Bütün boyutlarıyla tanıdığı tek dünya kitapların dünyasıdır. Gerçek hayatın görüntülerini ve figürlerini kitaptan aldığı unsurlarla karşılaştırır. Yaşadığı iç kavgalar ve çelişkilerle kitaplardan çıkıp gelmiş bir trajedi kahramanıdır. Çocuklukta kendisiyle "kör" diye alay edilmesinden çocuk ve genç olamayışına, otuz altı yaşında karanlığa gömülmesinden entelektüel birikiminin anlaşılmasına kadar yaşadığı bütün hayat tezahürleri el birliğiyle bu trajedi kahramanını büyütmüştür.

"Kitap bir limandı benim için. Kitaplarda yaşadım. Ve kitaptaki insanları sokaktakilerden daha çok sevdim. Kitap benim has bahçemdi. Hayat yolculuğumun sınır taşları kitaplar. Bir kanat darbesiyle Olemp, bir kanat darbesiyle Himalaya. Ayrı bir dil konuşuyordum çağdaşlarımla. Gurbetteydim. Benim vatanım Don Kişot'un İspanya'sıydı. Don Kişot'un İspanya'sı veya Emma Bovary'nin yaşadığı şehir, kasaba. Sonra Balzac çıktı karşıma. Balzac'ta bütün bir asrı yaşadım. Zaman zaman Vautrin oldum, Rastignac oldum, 4000 kahramanda 4000 kere

yaşamak. (...) Kırmızı ve Siyah'ı 24 yaşında okudum... Julien Sorel karşıma çıksa, düşünmeden öldürürdüm. Zaten daha ilk gününden içeri sokmazdım, içeri yani romana... Ben Madam dö Renal'dim. Daha doğrusu Madam dö Renal benim aradığım kadındı. Yahut Madam dö Renal bazı taraflarıyla karıma benziyordu" (J2, 1995: 54).

Bildiride *Jurnal 2'*de yer alan bir mektup Cemil Meriç'in poetikasını tespit amacıyla; elli altısı Lamia Hanım'a, on dördü de Rebia Hanım'a gönderilmiş toplam yetmiş mektup şiiriyet açısından incelenecektir. Özellikle mısra, imge, söz sanatları gibi şiiriyeti sağlayan unsurlar üzerinden yapılacak değerlendirme, Cemil Meriç'in düzyazı kaleme alırken de yer yer şiir söylediği izlenimini uyandırmaya yetecektir.

1. Cemil Meriç'in Mektupları

*Jurnal 1'*de "Mektuplar 1", *Jurnal 2'*de "Lamia Hanım'a Mektuplar" başlığı altında yer alan mektuplar, taşıdıkları samimiyet yanında cümle aralarına serpilmiş şiiriyetle de üzerinde durulması gereken metinlerdir.

1.1. "Mektuplar 1"

Cemil Meriç'in ilki 1.4.1964, sonuncusu 23.5.1964 tarihli olmak üzere yaklaşık iki aylık bir zaman içinde yazdığı mektuplardır. *Jurnal 1'*de yer alan bölüm, gençlik yıllarında kız arkadaşı olmayan, kırk yedi yaşında hayatının ilk aşk mektuplarını yazmaya başlayan Meriç'in, Rebia Hanım'a hitaben yazdığı on dört mektuptan oluşur.

"Hiçbir kadın kırkıktan sonra sizin kadar sevilmemiştir." (J1, 1995: 346) cümlesiyle yaşı sezdirilen Rebia Hanım genç bir kızın uçarılığı içindedir.

Meriç'in bütün beklentisi Rebia Hanım tarafından anlaşılacak ve ondan gelecek cevabî mektuplarla mutlu olmaktır. "Oyun oynayacak kadar genç değilim. Oyun oynayacak kadar yaşlı da değilim. Mektup ya bir hıçkırıktır ya bir neşide. Mektup bir kementtir, bir davettir. Kime ve neye? Bu akşam yine yalnızım ve yine bedbahtım. Beni anlamamız için sizi terk etmem mi lâzım? Yoksa intihar etmem mi?" (J1, 1995: 335). Sevilme ve anlaşılma ihtiyacı, bir çığlık cümlesinde ifadesini bulur: "Benim, seven bir kadına, anlayan bir kadına ihtiyacım var" (J1, 1995: 342).

Rebia Hanım'ı yazdıkları üzerine düşünmeye ve mektuplarıyla bu

yalnız ve bahtsız adama mutluluk aşlamaya çağırır: “Ben çocuğum, ruhum, on altı yaşında, on dört yaşında. Aşk oyunu oynayacak yaşta değilim. Ne olur bir parça düşün. Bir insanı bahtiyar etmek, bir insanı hayata bağlamak, bir insanı, belki bir asırda bir gelen bir insanı...” (J1, 1995: 335).

Meriç bu mektuplarda, sevdiği kadına kalbini açar, kitaplardan aşına olduğu hayallerle ve kurmacayla dolu dünyasına gerçek hayattan bir varlık eklemek ister. Bir bakıma kitaba hayatı katmayı düşünür. Ancak somut gerçekliği olan sevgiliyi ideal sevgiliye dönüştürmekten de kendini alamaz. Zaman zaman bu sevgiliyi aşk konusunda eğitmeye, kitap ve hayat hakkında bilgilendirmeye çalışır.

Yazar, düşünür, şair sıfatlarından sıyrılır, salt insan kimliğiyle Rebia Hanım’ın karşısına çıkar. Rebia Hanım, Meriç’in duygularının “sevgi” olduğundan kuşkuludur. Aşkın karşılıklı olmadığını düşündürecek bu yaklaşıma cevap olarak Meriç, duygularını savunma ihtiyacı duyar: “Sana yazarken sadece seven bir insanım. Mektuplarımda kelime cambazlığı yok. Yazar değil, insanım. Bunu hissetmiyor musun? Bunu hissettiğin zaman geç olmayacak mı? Aşkın dertleri, rüsvalıkları var ama benim çektiklerim fuzuli. Neden bir yangını, bir meşaleyi kuyu suyu ile söndürmeye çalışıyorsun?” (J1, 1995: 336).

Mektuplarda kırk yedi yaşındaki Auguste Comte’la otuz yaşındaki Clotilde’in iki terk edilmiş insan olarak aşka yelken açmasıyla kendisi ve Rebia Hanım’ın kalbî yakınlığı arasında bir benzerlik kurar. Dante ve Beatrice, Samson ve Dalila, Hugo ve Juliette’i de aşka emsal gösterir. Mektuplardan ikisine başlık konulmuş; bunlardan ilki *Cehennemden Mektuplar*, ikincisi *Sevgiliye Masallar* künyesiyle okuyucuya sunulmuştur.

1.2. “Lamia Hanım’a Mektuplar”

Jurnal 2’de yer alan mektuplar, Cemil Meriç’in romantik yanını dışa vurur. Aşkı hayatın merkezine yerleştiren bir yaklaşımı yansıtır, okuyucuyu coşku, lirizm ve yer yer mistik tavrın hâkim olduğu bir dünyaya çağırır.

Cemil Meriç’le Lamia Çataloğlu arasındaki mektuplaşma 1966-1967 yıllarında gerçekleşir. İlk mektup 5 Ekim 1966, son mektup 7 Mart 1967 tarihlidir. Altı aylık zaman dilimi içinde Cemil Meriç’in kaleminden Lamia Hanım’a elli altı mektup gönderilir. Buna karşılık Cemil Meriç’in oğlu Mahmut Ali’nin tespitiyle Lamia Hanım yüz doksan üç

mektup yazar (J2, 1995: 17).

Tutkulu bir aşkın ifadesine hizmet eden mektuplar, İstanbul-Antakya arasında köprü kurar. Meriç, entelektüel birikimini sergileme ve şairliğini ifade etme imkânına kavuşur. Lamia Hanım'ın şahsında kendini anlayan ve aynı lügatle konuşan birini bulmuştur. Lamia Hanım tarafından okunma, bilinme ve anlaşılma arzusunu bir uyarıyla tamamlar: "Şairler kaprisli olurlar, bazı taraflarıyla kadındırlar, kadındırlar ve bütündürler. Ve dikenlidirler, gül gibi. Gülü dikenini ile seveceksin, dikeniyiyle yani yazılarıyla" (J2, 1995: 67).

Gözlerini tamamen kaybetmiştir ve on iki yıldır görme duyusundan yoksundur. Kitaplarla örülü dünyasını paylaşma ihtiyacındadır. Lamia Hanım, yazdığı mektuplarla bir cevheri ortaya çıkarma görevi üstlenir.

Mektuplarda sevgiliye yakıştırılan sıfatlar kitaplardan ödünç alınır; Batı klasikleri arasında yer alan roman ve tiyatro kahramanlarından seçilir. Sevgili gerçek bir varlıkken, soyut bir olay kahramanına dönüşür. Sevgilin Kaya olan ve herkesçe bilinen adını değil de diğer adı olan Lamia'yı kullanması bile bu soyutlamanın göstergesidir. Kendisi de roman kahramanlarının diliyle konuşur. Her şart ve durumda kendisine kitapların dünyasından bir kimlik bulabilir. Gerçek dünyaya ait görüntüleri kitapların aynasında değiştirir hatta dönüştürür.

Mektuplar aracılığıyla bir kültür aktarımı da gerçekleşir. Meriç, bütün zihnî ve kalbî zenginliğini mektuplara döker. Mektuplarda bedensel arzuyu ve maddî ihtirası çağrıştıran söz ya da söz grupları, daha çok bir 'mustarip'in iç yaşantısından beslenen fanteziler gibidir. Lamia Hanım'ın yaptığı, yalnız bir aydını ve romantik bir şairi kitapların dünyasından çekip çıkarmaktan ibarettir. Fiziksel karanlığına aydınlık ekmeiktir. Anlaşılamama karamsarlığından ışığa taşımak ve onu hayata bağlamaktır.

"Ben ezeli bir mağdurum, coğrafi kader, siyasî kader, biyolojik kader. Başka bir ülkede doğmalıydım, başka bir ülkede veya başka bir çağda, en iyisi hiç doğmamalıydım. Anlaşılmadım, anlaşılmadım, anlaşılmadım. Hayatım bir bozgunlar silsilesi. Hiçbir kavga zaferle taçlanmadı. Ben ezeli bir mağlubum. Ama tarihi yaratan bu mağluplar, bir ülkeyi onlar ebedileştirirler. Sen, tek mükâfatım benim" (J2, 1995: 89).

Mektuplara yansıyan aşkın mitik, metafizik ve platonik karakterli olduğu söylenebilir. Kendisiyle aşk evliliği yapmamış olsa da, eşi Fevziye Hanım'a duyduğu minnet ve bağlılık, Meriç'in Lamia ile ilişkisini

kitabî düzeyden çıkarıp aleniyet kazandırmasına izin vermez. Meriç'in Lamia'ya olan aşkının maddî kayıtlara bağlı olmadığı "Seninim. Koruyucun, baban, dostun, sevgilin, şuurun, vicdanın, iraden, sultanın, efendin, kölen." (J2, 1995: 90) ve "Önce baban olmak istiyorum... Sevgili yavrum, seni sevmeyenler için de seveceğim, annen olacağım, sahici annen, kardeşin olacağım." (J2, 1995: 129) cümleleriyle ifade düzlemine çıkar.

Mektuplardaki bazı söz ya da söz grupları maddî arzuyu ve ihtirası çağrıştırırsa da yukarıdaki cümleler, aşkın cismanî olmayıp platonik olduğunu düşündürür.

1.3. Mektuplardaki Sevgili: Lamia Hanım

Lamia Kaya Çataloğlu Antakya'da İngilizce öğretmenidir. Mektuplardaki entelektüel birikimi anlayabilecek hazır bulunuşluk düzeyine sahiptir. Ancak mektuplarda onun da anlamakta güçlük çektiği kavramlar vardır. Bir mektubunda "cosmic" kavramını sorar. Meriç de "Cosmic, kosmosun sıfatı. Kosmos kâinat demek... Gerçek ve hayalî kâinat. Bütün. Düzenli bir bütün olarak kâinat. Kosmosun dilimizdeki karşılığı: Lamia. Kosmik de ben. Kosmosla ilgili olan, sonsuz." (J2, 1995: 105) şeklinde cevaplandırır. Lamia bir başka mektupta "omnipotan" kelimesinin anlamını öğrenmek ister. Cemil Meriç'in cevabı şöyledir: "Omnipotan kadir-i mutlak demek. Anlıyorum ki, doğru dürüst bir sözlüğün yok. Yakında yollarım" (J2, 1995: 115).

Lamia, Cemil Meriç'le tanıştığı güne kadar Kaya ismini kullanır. Meriç, 11 Ekim 1966 tarihli mektupta "Kaya'm" diye hitap eder ona. Ancak sevdiği kadının herkes tarafından bilinen bu ikinci adını beğenmez ve ona "Lamia" adıyla seslenmeye başlar. Çok geçmeden Meriç'in ısrarlı hitabı üzerine Kaya Hanım da Lamia ismini benimser (J2, 1995: 78). 10 Kasım 1966 tarihli mektuba bu değişim şu cümlelerle girer: "Hayata karıştığına, fildişi kuleni yaktığına öyle memnunum ki. (...) Fildişi kuleyi Kaya'ya bıraktın. Kaya ne oldu, yandı kül oldu" (J2, 1995: 78).

15 Kasım 1966 tarihli mektupta Kaya'yı "alkol kokan, kaskatı, donuk, üşüten bir isim" olarak tanımlar Cemil Meriç. Bu iki hecede bir kaçış, bir utanç ve bir isyanın gizli olduğunu yazar. Bir savaş ismi, bir maske olarak görür. "Hayat bir cehennemdi senin için, anlaşılmamıştın, sevilmemiştin. Ve bir maske takmıştın suratına: Kaya" (J2, 1995: 85).

Tanıştıkları ilk akşam ikinci adının "Lamia" olduğunu öğrenir Meriç. Lamia, bütün saffeti, bütün şirinliği ve bütün ismetiyle şarkı temsil et-

mektedir. O günden itibaren Lamia diye hitap eder sevdiği kadına ve bu adla yaşamasını ister.

“Sen elbette benimsin, yalnız benimsin, yalnız benim Lamia’msan, Lamia’yı ben yarattım, ben doğurdum, o benim çocuğum. Ama benim verdiğim ismi taşımalı. Kaya bütün hatıraları, bütün tedarikleri, bütün ilişkileriyle (...) hatıra olmalı” (J2, 1995: 111).

6 Aralık 1966 tarihli mektupta sevdiği kadına Kaya adının verilmiş hikâyesiyle ilgili ipucu verir:

“Muhterem babanız herhangi bir insan gibi, mesela benim gibi, kaprisleri olan bir zat. Okuduğu bir romanda karşısına çıkan bir isim hoşuna gidiyor, belki de tanıdığı bir kadının ismi. Ve boyuna tekrarlamak istediği bu adı kimseyi rahatsız etmeden tekrarlamak için sevgili kızına armağan ediyor. Hürmete şayan. 40 sene, dilediği gibi kullanıyor bu adı. Ama Kaya kadın ismi değil, Müslüman ismi değil, senin ismin değil. Yalan söyleyen bir isim. Ne ruhunla ilgisi var ne maddenle” (J2, 1995: 114).

Verilen bilginin ilk bölümü tahmine dayanmıyorsa söz konusu roman Halide Edip Adıvar’ın *Yeni Turan*’ı olmalıdır. Türkçü anlayışla 1913’te kaleme alınan romanın kadın kahramanı Kaya, Yeni Turancuların öncü ismidir. İkinci ihtimal, Meriç’in akıl yürütmesidir.

Lamia’yla tanıştıklarında Cemil Meriç kırk sekiz yaşındadır. Fevziye (Menteşoğlu) Hanım’la evlidir ve biri yirmi diğeri yirmi bir yaşında iki çocuk babasıdır. Tarih ve coğrafya öğretmeni Fevziye Hanım, Cemil Meriç için anlayışlı bir eş olur her zaman. Tutku niteliğine bürünen aşkına tahammül gösterir.

Kendini “heyecan”, “spontanéite” (doğal), “şiir”, “bohem” ve “kasırga” kelimeleriyle tanımlayan Meriç için “sakin bir yaz akşamı” ve “fırtınasız bir liman”dır Fevziye Hanım. Çocukları için “mükemmel bir anne”dir. “Temiz”dir, “saf”tır, “feragatkâr” ve “vazifesinas” bir kadındır. “Kasırgadan kaçmak isteyen her geminin sığınacağı bir liman”dır (J2, 1995: 47).

Meriç, Fevziye Hanım’a toplum, din, ahlak ve vicdan yasalarıyla bağlıdır. Öbür yanda ‘kadın’ kimliğiyle öne çıkan Lamia vardır. Biri duygu planında bile aldatılamayacak bir melektir, diğeri hayal perdesine yansıyan bir kadın (Bekiroğlu, 2010: 340). Cemil Meriç vicdanı ve kalbi arasında sıkışınca kaçmayı seçer ve kalbinden yana savrulur.

Lamia’ya gönderdiği bazı mektupları eşinin yanında yazdırır Cemil

Meriç. “Haksız mıyım?” ve “Seni yaralıyor muyum?” sorularına Fevziye Hanım’dan “hayır” cevabını alır. Fevziye Hanım içten içe kırgınlıklar yaşasa da bu “kasırgaya susuz” adamın duygusal savrulmalarını olgunlukla karşılar.

1967 yılının ilkbaharında İstanbul’a atanan Lamia, Meriç’le mesai arkadaşlığı çevresinde onun kitap yazmasına da katkıda bulunur. Meriç’le Lamia’nın gönül birlikteliği, ortak bir çeviriye imza atmalarını da sağlar. Thornton Wilder’dan *Köprüden Düşenler* adlı kitabı birlikte Türkçeye kazandırır (Tur Yayınları, İstanbul 1981, 112 s.).

Lamia Hanım, yirmi yıl boyunca bu büyük aşka sadık kalır. 7 Mart 1983’te Fevziye Hanım ölünce Cemil Meriç’in yardımına koşar ve onu yalnız bırakmaz. Cemil Meriç 13 Haziran 1987 günü son nefesini verinceye kadar onun yanı başında ve hizmetindedir.

3. Romantik Şair: Cemil Meriç

Cemil Meriç, romantizmi “yakın çağların en büyük duyuş ve düşünüş devrimlerinden biri” (J2, 1995: 62) olarak görür. Avrupa romantizminin doğuşunda Asya’nın pay sahibi olduğu kanaatinde. Her çağın; barbar, derebeyi, Orta Çağ şövalyesi, Türk, Arap, Hintli... Her milletin kendine göre bir güzel anlayışı olduğunu düşünür.

“Bütün bu güzellikleri tatmaya çalışalım.” der Cemil Meriç. Ona göre “Sanatçının tek vazifesi vardır: İnsanları birbirine sevdirmek. İki insanı veya iki milyar insanı. Sanat bir heyecan seyyalesiyle kilometrelerin ve asırların ayırdığı kalpleri birleştiren büyüdür” (J2, 1995: 64). Söz konusu romantik yaklaşıma hümanist tavrın da eşlik ettiği görülür.

Romantizmin bütün ülkeleri aynı sevgiyle bağrına basmadığı, millî egoizmlerden bütünüyle kurtulamadığı, bütün acılara tercüman olmadıkları, bütün isyanları dile getiremediği gerçeğine de vurgu yapar Meriç. Ancak romantizm sayesinde insanın sevgileri ve tecessüsleriyle bir dünya vatandaşı olduğuna dikkat çeker.

Romantizm, kalabalığın sesidir Meriç’e göre. Hem iktidardaki burjuvazi hem de zincirlerini kıran proleterya. Hem şuur hem de şuuraltıdır. Her yönüyle ve bütünüyle insanı ele alır.

Cemil Meriç, günlük dildeki kullanımıyla olduğu kadar felsefî bir akım olarak da romantizme yakın durur. Voltaire’le bir dünyanın bittiği, Rousseau ile bir dünyanın başladığı tespitini haklı bulması, Rousseau’yu “şuuraltının isyanı”, “akla karşı hissin zaferi”, “romantizm

ırmağına dökülen bir dere” olarak tanımlaması; Sheley, Lamartin, Schiller ve Goethe’den hayranlıkla söz etmesi, “Scott benim zaafımdır” demesi, tarihî ve felsefî şiire olumlu bakması (J2, 1995: 35-36), nihayet Victor Hugo’dan şiir çevirileri yapmış olması, Cemil Meriç’in romantiklere yakınlığını gösterir.

Bütün bu gerekçeler yanında mektuplardaki şiiriyet de Cemil Meriç’in “romantik şair” olarak tanımlanmasını mümkün kılmaktadır.

4. Cemil Meriç’in Poetikası

Cemil Meriç, düşünce adamı kimliğiyle öne çıkmış olsa da, üslubuna hâkim olan şiirsellik onun aynı zamanda sanat adamlığına yaklaştırır. Yazarlık hayatına şiirle başlayan ve şiiri “gönlün dili” (M, 1978: 63) olarak tanımlayan Meriç, şiir kitabı yayımlamamıştır ancak poetika sahibi bir şairdir. Victor Hugo’dan şiir çevirisi yapmıştır (UU, 1977: 297). 11 Ekim 1982 tarihinde yazdığı bir mektuba göre edebiyata şiir kapısından girmiştir.

“Aziz Kardeşim Muhsin Bey,” hitap blokuyla başlayan mektupta şiir düşüncesini soran okuyucuya cevap verirken¹ “Kitaplarımı okuduğunuza göre, edebiyata nazımla başladığımı biliyorsunuz” (J2, 1995: 338) der. Bir başka mektupta on bir yaşında şiir yazdığını belirtir (J2, 1995: 122). Biri 1941’de kendi rızası olmaksızın *Yeni Edebiyat* dergisinde yayımlanan, diğerleri şiir defterlerinde kalan bin beş yüz şiire imza attığını kaydeder.

Doğan tarafından ikisi aruz, dokuzu serbest nazımla yazılmış on bir metni yayımlanan Meriç’in aruzla kaleme aldığı şiirlere, Fevziye Hanım için yazdığı Fevziyem başlıklı akrostiş örnek verilebilir:

Fecrin o bekâret dolu şî’riyeti vardır,

1 Mektubun bulunduğu sayfadaki dipnotta “Muhsin Bey’in soyadını bulamadık.” (J2, 1995: 337) cümlesine yer verilmiş olsa da, muhatap Muhsin Demirel olmalıdır. Hattat Muhsin Demirel aslen Burdurlu bir ailenin çocuğu olarak 1954 yılında Eskişehir’de doğmuş, İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi’nden mezun olmuş, aynı üniversitenin İktisat ve İşletme Fakülteleri’nde ve Amerika’da iktisat üzerinde master yapmıştır. 1971 yılında tanıştığı son Osmanlı hattatı Hâmid Aytaç’tan hat dersleri alan Demirel, 1976’da İstanbul’da yayımlanmaya başlayan *Köprü* dergisinin ilk yıllarında yazı işlerini yönetmiş ve dergide şiirler yayımlamıştır. Devlet Planlama Teşkilatı’nda görev yapmış ve bu kurumdan emekli olmuştur. 1980 yılından beri hat sanatıyla uğraşmaktadır. Sadık Yalsızuçanlar, 1982’de yayımlanan *Yeni Şiir Antolojisi* adlı kitabında Muhsin Demirel’in sekiz şiirine yer vermiştir. Adı geçen antolojide Demirel’in, Cemil Meriç’e ait “Rüyalarında bir Musa yaratıyordu Michelangelo ve zamanı mermerde hapsediyordu.” (BÜ, 1979: 201) cümlesinden esinlenerek kaleme aldığı “Zamanı hapsedmek o sert mermerde / Ebed yolundaki ıssız çöllerde” dizelerinin yer aldığı “Zamanı Hapsedmek” başlıklı bir şiiri vardır. (bk. Sadık Yalsızuçanlar, *Yeni Şiir Antolojisi*, Yeni Asya Yayınları, İstanbul 1982, s. 53).

Engin bakışın, ürperişin, irkilişinde.
 Vuslat kadar ateşli sesin cazibedardır.
 Zambaklar açar, güller açar, her gülüşünde.
 İçtim coşarak hazzını aşkın dudağından,
 Yalnız seninim, rasladığım bunca kadından
 Ey şuh ve melek kalbli Foçom bekliyorum gel!
 Medhuşu firakım yeter ey hüsnü muhayyel.

Aşkın ve arkadaşın C.M. (Doğan, 2010: 266)

Sanat hayatına şiirle başlamayı hem bizim edebiyatımız hem de dünya edebiyatı için "tabii" bulan Meriç, kendisini "hayatı kelimeler dünyasında geçmiş bir insan" sözleriyle tanıttıktan sonra kişisel ütopyasını "... [Y]azılarımda hep 'güzel'i aradım." (J2, 1995: 338) cümlesiyle özetler.

Mektubun içeriğinden Muhsin Demirel'in Meriç'e şiir hakkında düşüncelerini sorduğu anlaşılmaktadır. Meriç'in bu soruya cevabı, şiiri "şahsî zevk"le ilişkilendirme çevresinde şekillenir: "Şiir, şahsî zevklerin mutlak hâkim olduğu bir alan. Frenkler 'aşçı olarak yetiştirilebilir insan, ama kebabçılık hususi kabiliyet ister' demişler. Sanat da hususi bir kabiliyet işi. Dünyanın hiçbir kitabında belli bir reçete yok. Bu çerçevede içinde her tercih enfüsü olmak zorundadır" (J2, 1995: 337-338).

Ardından şiir zevkinin ve kültürünün oluşmasında klasik dönem şiiriyle hece şairlerinin etkisini açıklar. Bulabildiği bütün divanları taradığını, ardından hece şairleriyle günler ve aylar geçirdiğini belirttiikten sonra, şiir dünyasındaki bu yolculuklardan elde ettiği kanaati birkaç cümle ile özetler.

"1) Nazmın en mükemmel örnekleri aruzla yazılmıştır. Aruzun musikisinden mahrum bir nazım, klasik vasfına lâyük değildir. Şiir, önce musiki olduğuna göre, nazmın ahenginden kolay kolay vazgeçemez. Hececiler de hiçbir zaman aruz şairlerinin ulaştıkları irtifai bulamadılar. 2) Muhtevaya gelince... Mükemmel bir nazmın gerçekten şiir olabilmesi için geniş bir irfan, zengin bir kelime hazinesi vazgeçilmez şartlardır. Samimiyet, yani söylenenlerin gönülden fıskırması da icap eder" (J2, 1995: 338).

Görüldüğü gibi aruz hece ayırımında Meriç, tercihini aruzdan yana yapmaktadır. Musiki zenginliği bakımından aruzu yüceltirken şöyle der: "Türk'ün serâzad ruhu aruzla kanatlandı. Cedlerimiz köhne şarkın mazmunlarına bekâret kazandırdılar. Şiir musikinin bir devamı idi. Musikî mutlakın ve ezelinin sesi: Ezan, tecvit, mevlid ve aruz" (M, 1978: 63).

Ardından şiir ve musiki arasında bir karşılaştırma yapar Meriç. Şiirle musikiyi bir elmanın iki yarısı olarak görür. Musikiyi daha müphem, daha dalgalı; şiiri ise daha aydınlık ve daha düşünce odaklı bulur. Meriç'e göre musiki saftır, şiir karışık. Şiir mananın ahenkle izdivacıdır.

Meriç'in şiire yüklediği görev, musiki gibi mukaddesin emrinde olmaktır. Bu hedeften uzaklaşan şiirin ciddiyetini kaybedeceğini ve bir oyuna dönüşeceğini düşünür (M, 1978: 63-64).

Şiirde "tasannu" konusuna de değinir Meriç. Sözü sanatlı söylemeye çalışmak biçiminde tanımlanan "tasannu" için şöyle der: "Elbette ki şiir bir yanıla tasannudur ama tasannu kendini hissettirirse şair sadece nâzım olur. Sanat veya tasannu gülün kokusu gibi koklanacak, sezilecek fakat gizli kalacaktır" (J2, 1995: 338).

Cemil Meriç, "şair" ve "nâzım"ı birbirinden ayırırken bu yargısını örnek isimler üzerinden temellendirir. Örneklemediği isimler Yahya Kemal, Abdülhak Hamid, Ahmet Hâşim, Rıza Tevfik ve Faruk Nafiz'dir. "Yahya Kemal büyük bir nâzım ve zaman zaman kuvvetli bir şairdir. Abdülhak Hamit içli bir şair ve zaman zaman kuvvetli bir nâzımdır. Hâşim, hemen her zaman güçlü bir şair, arada bir kusurlu bir nâzımdır" (J2, 1995: 338).

Görüldüğü gibi Cemil Meriç, nazımın dış yapı unsurları olan vezin, kafiye ve redifi kullanmaktan ibaret bir ustalığa sahip olanları "nâzım", dış yapı unsurlarını aşarak söylemiş ve öz itibarıyla gerçek şiire ulaşanları "şair" olarak adlandırmaktadır. Bunun tabii sonucu olarak birinin kaleme aldığı metin "manzume" olurken diğerkinin "şiir" olacaktır.

Meriç, iki şairi aruz ve hece vezinlerini kullanmadaki başarısından dolayı takdir eder: "Hece şairleri içerisinde aruzu başarıyla kullanmış olanlar nadiren hece veznini de başarıyla kullanabilirler. Mesela Rıza Tevfik ve Faruk Nafiz" (J2, 1995: 338).

Nâzım Hikmet'in serbest nazımda aruzun bütün imkânlarından faydalandığını, bunun "orkestralaşan bir vezin" olduğunu söyler. Şiirin Nâzım'la sona erdiği iddiasını ise çok aşırı bulur. Buna karşılık Fransa'da Baudelaire ve Rimbaud'dan sonra büyük şair gelmediği kanaatindedir. Türk edebiyatında "nazımperestliği bir çocuk hastalığı" olarak niteler Meriç. Eskinin kelimelerini aynı ifade ve musiki içinde tekrarlamamanın hem mümkün hem de gerekli olmadığını savunur. Edebiyatta amacın güzeli yakalamak olduğunu, bu nedenle nazımın imkânlarından vazgeçerek daha bayağı ve daha az şairane olan nesre başvurmanın caiz

olduğunu söyler. Kendisi de bu yolu seçmiştir. Meriç'e göre, musikide olduğu gibi şiirde de 'orta' yoktur. İlham, Rabbanî bir mazhariyettir. Bu bağıştan nasibini alan herkes kıyamete kadar şiire iltifat edecektir. Şiirin ölmediğine ve ölmeyeceğine dair inancını romantiklerin "Şiir, dünya durdukça var olacaktır." teziyle destekler. Her çağın kendine göre bir şiir dünyası olacağını belirtirken genç şairler için tavsiye niteliğinde bir cümle kurar: "Mesele Amerika'yı yeniden keşfetmeye çalışmak değil, büyük üstatlara lâıyk olabilmek için onları yakından tanımak ve dilimizin -kısıtlı da olsa- bütün imkânlarından faydalanarak kendi sesini duyurmaya çalışmaktır" (J2, 1995: 339-340).

5. Cemil Meriç'in Mektuplarındaki Romantik Şair

Meriç'in mektuplarında yer yer arabesk çizgiye yaklaşırsa da şiirde, en azından mensur şiirde rastlanabilecek söyleyişler dikkati çeker. Meriç, şiirsel üslubun hâkim olduğu bütün metinlerinde olduğu gibi mektuplarında da romantik bir şair portresi çizer. Mektuplarda görülen şiirsel üslup özelliklerine mısra, imge, telmih örnekleri verilebilir.

5.1. Mısra Niteliğinde Söyleyişler

Düzyazı içine serpiştirilmiş mısraya benzer söyleyişlerdir. Her biri serbest şiirin ifade imkânları içinde değerlendirilebilecek cinstendir. Tanımlamalar, karşıtlıklar, tasvirler, benzetmeler, çıkarımlar, telmihler çevresinde örülmüş örneklerdir.

"Sen öyle bir kadehsin ki, bir yudumun iksir, bir yudumun zehir" (J1, 1995: 326).

"Ya ellerin? Yaşayan, duyan ve düşünen ellerin, muhteşem bir çiçek gibi açılan, muhteşem bir çiçek gibi kapanan ellerin..." (J1, 1995: 326)

"Kalemi aleve batırıyorum, gönlümün alevine" (J1, 1995: 331).

"Deniz dalgalanmış, suç rüzgârın. Rüzgâr sensin" (J1, 1995: 339).

"Sen bir davettin my darling, / Günaha ve meçhule. / Sesin alev alevdi. / Rüyalarım çiçek açtı dallarında..." (J1, 1995: 345)

"Bazen bir utanç gibi içimdesin, bazen bir zafer gibi" (J1, 1995: 347).

"Sana açılan bir kucaktı, her kitabım" (J2, 1995: 28).

"Yılları aşınmış libaslar gibi attım üzerimden" (J2, 1995: 29).

"Lilliputlar Güliiver'i zincirlemişler. Ve Samson'un saçlarını kesmiş seneler" (J2, 1995: 29).

Meriç, kutsal metinlerden ödünç alınmış bir üslupla “ve” bağlacını cümle başında kullanma eğilimindedir. Şiirsel yükü bu bağlaca taşıtmaya, tekrarlarla ritme ve ahenge bağlı şiiriyeti sağlamaya çalışır.

Ve gece bir deniz kızı gibiydi. Şarkılarla başladı yıldız yıldız, köpük köpük. Kâh bir çöl rüzgârı gibi yakıcı, kâh bir çöl gecesi gibi serin. Hangi beste sözün musikisiyle boy ölçüşebilir? Kelime kanattır, kelime buse.

Ve gece bir deniz kızı gibi başladı. Harikulade gözleri vardı gecenin. Ve saçları bir kucak alevdiler ve dudaklarında bütün yaraları kapayan, bütün zilletlerin hatırasını silen bir iksir...

Ve gece bir deniz yıldızı gibi bitti. Birden güneş battı ufku da. Yıldızların camdan birer fener gibi kırıldı” (J2, 1995: 30-31).

“Şuurun lambaları sönük. Şiirin alaca karanlığında yım. Ateş böcekleriyle dolu bir karanlık. Ateş böcekleri kelimelerin” (J2, 1995: 53).

“Kelimelerin birer buse, dudaklarınla yazıyor gibisin. Birer ateş kelimelerin, kalbinle yazıyor gibisin. Kelimelerin birer iksir, usarenle yazıyor gibisin. Kelimeler sensin. Tenin, sıcaklığın, kokun” (J2, 1995: 69).

“Radyodan şarkılar kanatlanacak, kahkahalar taşacak pencerelerden” (J2, 1995: 71).

“Leyla bir tomurcuk, sen bir muhteşem gül. Leyla bir mısra, sen bir destansın. Leyla bir kıvılcım, sen bir şafaksın. Leyla bir tecessüs, Leyla bir masal, Leyla bir yaşamayan, Leyla bir yarım. Hangi sevgili seninle boy ölçüşebilir? Lamia’m benim. Sen doyulmayan, sen kanılmayan, sen rüya, sen gerçek” (J2, 1995: 72). Paragrafta sözleri Vecdi Bingöl’e, bestesi Sadeddin Kaynak’a ait “Leyla bir özge candır” segâh şarkıda Leyla için söylenen “Doyulmaz hüsn ü andır / Kanılmaz bir içim su” mısralarını Lamia’ya transfer eder.

“Sen günahlarınla bensin, ben faziletlerimle sen” (J2, 1995: 73).

“Karanlıklardayım. Ve cinnetin sesi yüzümü kamçılıyor: Bir baykuş kahkahası, bir kobra ışığı... Karanlıklardayım” (J2, 1995: 75).

“... kozanızı benim için yırttınız, aşk oldunuz,...” (J2, 1995: 77)

“Hırçınlık atta gitti” (J2, 1995: 78).

“Lamia kayadan fışkıran pınar,/ Lamia kozayı yırtan kelebek” (J2, 1995: 86).

“Bir avuç ışıktı saçların. Karanlıklardayım şimdi” (J2, 1995: 94).

“Mektupların gök kubbem, kelimelerin bir yıldız yağmuru” (J2, 1995: 95).

“Şimdi yıldız yıldızdı kelimeler, şimdi şimşek şimşek” (J2, 1995: 103).

“Sana kalbimi yollamak isterdim, ama kalbim bende değil ki! Ben, hicranınla inleyen bir rebap. Baktım, göğsümde senin kalbin çarpıyor. Onu yollayamam” (J2, 1995: 108).

“Adınla, yâdınla her cehennem gülistanlaşır” (J2, 1995: 118).

Gölgeden bir duvar gibiydi uyku, bir deniz gibiydi, hain, kaypak, meçhullerle dolu” (J2, 1995: 119).

“Kuruyan bir deniz gibiyim bazen. Yıldızları sönmüş bir gök gibiyim. İncilerimi sokakta dağıttım” (J2, 1995: 122).

“Sen bitmeyen tek kitap, eskimeyen tek şiir” (J2, 1995: 124).

“Ve saçların bir kucak ışık. Şimdi köpük köpük, şimdi masmavi, şimdi hain ışıltılarla dolu, sesin gibi” (J2, 1995: 126).

“İçimde boş bir odada yanan lambanın hüznü” (J2, 1995: 127).

“Ve günler, uzaktan geçen yelkenliler” (J2, 1995: 138).

“Kanla yazılan mektuplar ebedi, kanla ve alevle” (J2, 1995: 138).

“Ve kadınlar ki ölüm kadar güzeldiler” (J2, 1995: 141).

5.2. İmge Düzeyinde Söyleyişler

Mektuplarda ancak şiirlerde karşılaşılabilecek imgelere rastlanır. Meriç, tabii unsurları ruhunun rengine boyarken imgeler kurar. Bakışlarını sevgilinin saçlarında, yanaklarında “ürkek ve aptal bir kelebek” gibi dolaştırır.

“Yalnız kelimelerin değil, rüyaların bile bakir.” (J2, 1995: 119) ifadesindeki “bakir kelime” ve “bakir rüya” el değmemişliği, özgünlüğü sezdirmesi bakımından ilginç imgelerdir.

“Bir uçurum gibi büyüyen sükût, hayattan, ışıktan, ümitten kopuş” (J2, 1995: 144) ifadesinde geçen “uçurum gibi büyüyen sükût”, sahibini içine çekip hayattan, ışıktan ve ümitten koparan derin suskunluk anlamında çarpıcı bir imge durumundadır.

İmge kurarken genellikle teşbih/benzetme sanatının imkânlarından yararlanır. Soyutlamalara başvurur. “Mektup güvercin”; “hayat orman”, “acabalar denizi”; “ağaç sfenks”, “kelime zırh, hançer, diş, tırnak, kanat, buse” ve “kadeh” olarak imgeye dönüşür. Meriç’in kalemünde kâinat bir ateş denizi olur, bahar şuhur, Ankara beyaz bir sayfadır. Eller, ölümsüzlük meyvesi de denilen altın meyvedir.

“Bu mektup belki de pencereye konan son güvercin” (J1, 1995: 331).

“Hayat bir orman, my darling. “Her ağaç bir ebülhevl” (insan başlı

aslan vücutlu anıt, sfenks). Ve kulağımıza saplanan bir kobra ıslığı, zehirli bir ıslık...(J1, 1995: 347)

“Hayat bir sfenksler ormanı, her adımda gırtlığımızı sarılan bir sual. Bir acabalar denizinde pusulasızız” (J1, 1995: 347).

“Kelimeler bir zırh, bir kabuk, bir kale... Kelimeler bir hançer, bir diş, bir tırnak (J1, 1995: 347).

“Kâinat bir ateş deniziymiş my darling!” (J1, 1995: 347)

“Şuh bir bahar sabahı, şuh ve düşman” (J2, 1995: 27).

“Bembeyaz bir sayfa idi Ankara” (J2, 1995: 27-28).

“Kelime kanattır, kelime buse” (J2, 1995: 30).

“Avuçların, avuçlarımda rüyasını gördüğüm bir altın meyveydi, ölümsüzlük meyvesi” (J2, 1995: 30).

“Kader müstehzi bir rejisör” (J2, 1995: 48).

“Kelimeler benim ülkem. Kelimeler içine kalbimi doldurduğum birer kadeh” (J2, 1995: 49).

“Kalbim kinsiz bir kılıç” (J2, 1995: 49).

“Şuur hain. Şuur ahmak” (J2, 1995: 53).

“Gözü yaşlı bir hava” (J2, 1995: 66).

“Lamia’ m benim, bütünü, kemalim, zindanımı aydınlatan ışık, göz-bebeğim” (J2, 1995: 73).

“Sükut duvar” (J2, 1995: 114).

“Kâğıt deniz gibi kaypak ve hain, insanlar gibi” (J2, 1995: 128).

“Nezle gibi pis bir akşam” (J2, 1995: 135).

“Saçların aşkımın bayrağıydı artık” (J2, 1995: 149).

5.3. Söz Sanatları (Telmihler/Anıştırmalar)

Cemil Meriç, mektuplarında en çok heyecana bağlı söz sanatlarından telmihe başvurur. Mitoloji, felsefe, tarih, kültür, sanat ve edebiyat birikimini telmihler yoluyla metnin dünyasına taşır.

Rebia Hanım’a yazdığı mektuplardan birinde Cemil Meriç “Çiçek haşin tırnaklarıyla oyuyor Mirabeau’nun yüzünü.” (J1, 1995: 325) cümlesiyle Mirabeau Markisi Victor’un oğlu, “Sophie’ye Mektuplar” kitabıyla tanınan ünlü Fransız hatibi Kont Mirabeau’ya gönderme yapar. Çirkin ve kısa boyludur ancak hitabet sanatının ustalarındandır. Çiçek bozuğu yüzüne bakan annesi “Ah, evlatçığım, alacağın kadın senin

nerene bakacak?" diye sormaktan kendini alamaz.

Bir mektubunda Lamia'ya "cehennemim, cennetim" diye seslenince o da "Dante'm" diye cevaplar Meriç'i. Bu kez, Meriç "Beatrice'm" diye seslenir ona. "Dante'yi Beatrice yarattı." diye ekler. İlahi Komedyanın bir şükran, hayranlık ve vecdin kasidesi olduğunu yazar (J2, 1995: 28). Meriç, aynı hitap blokunu başka mektuplarda da tekrarlar (J2, 1995: 61,68).

Telmihler sayesinde Lamia gerçek bir kişi olmaktan sıyrılır, kadın cinsini tek başına temsil etme gücü kazanır. Lamia'da bütün kadınlar vardır. Âdem'in yol arkadaşı Havva'dır o, İsa'nın annesi Meryem'dir, Roma İmparatoru Claudius'un eşi Messalina'dır. Sesi Hint ormanları gibi cıvıltılarla doludur (J2, 1995: 29). Havva benzetmesi bir başka mektupta "Cennette beraberdik ve ismin Havva'ydı." (J2, 1995: 73) cümlesiyle ifadesini bulur. Meriç'in kendisi de Âdem'in şahsında insanı temsil eder.

Bir başka mektupta "Tais'im benim." (J2, 1995: 42) diye hitap eder Lamia'ya. Anatole France'ın romanına adını veren, bir papaza âşık olan kahraman Tais'e gönderme yapar. Ardından "Santa Maria'm" der. Hazret-i İsa'nın ayaklarını gözyaşlarıyla yıkayan, saçlarıyla kurulayan ve güzel kokulu bir yağ ile ovan Santa Maria Magdalena'ya telmih-te bulunur. Aynı mektubun aynı paragrafında bu kez "Marion'um benim. Didier seni bekliyor." (J2, 1995: 44) derken Victor Hugo'nun manzum dramı Marion de Lorme'un kadın ve erkek kahramanlarını anıştırır. Didier ve Marion birbirlerini severler. Ancak Marion'un Didier'den önceki hayatından eski âşığı çapkın senyör Gaspard de Saverny vardır. Didier'le Saverny düelloya çıkarlar. Ancak düello yasaklanmıştır. Yasaklanmış bir eyleme kalkıştıkları için Didier ve Saverny ölüme mahkûm edilirler.

Lamia Hanım'dan gelen bir mektup büyüdü bir ayna gibidir Cemil Meriç için. Mektupta kendisiyle Lamia Hanım'ı görür. Abélard ile Héloïse'i hatırlar (J2, 1995: 49). Şair ve filozof Abélard'ın, kendisinden yirmi iki yaş küçük öğrencisi Héloïse'le yaşadığı dramatik aşka göndermede bulunur. Anılan iki sevgili de birbirinden ayrı düşükleri için mektuplaşmalarıyla ünlüdürler.

"Clotilde'im benim." hitabı da sosyolojinin kurucusu olarak tanınan ünlü Fransız matematikçi ve filozof Auguste Comte'la sevgilisi Clotild'in aşkını ve mektuplaşmalarını düşündürür. Meriç, "Clotilde'im benim." dedikten sonra vazgeçer ve "Hayır. Lamia'm." diye düzeltir hitap blokunu. Clotilde'in bütün mektuplarını okumuş ancak içinde

aşkı bulamamıştır. Lamia yoktur bu mektuplarda. Çıkardığı sonucu "Batı aşkı tanımaz." cümlesiyle özetler (J2, 1995: 50).

"Biz Kerem ile Aslı gibi efsaneleşeceğiz. Asırlarca sonra isimlerimiz birlikte anılacak." (J2, 1995: 51) cümleleriyle Meriç, kendisi ve Lamia'yı ünlü aşk hikâyesinin kahramanlarına benzetir.

"Lâl Ded sensin, her asırda başka bir adla tecelli etmişsin." (J2, 1995: 72) derken ilginç bir telmihle sevgiliyi Sanskritçe'de Lalla Yogiswari ya da kısaca Lal Ded olarak da bilinen, ilâhî aşkla her şeyini terk edip gezgin bir bilge olan Keşmirli Brahman azizeye benzetir.

"Ben zavallı bir Don Kişot'um." (J2, 1995: 106) derken de Cervantes'in ünlü kahramanına gönderme yapar.

Sonuç

Cemil Meriç, mektuplarına yansıyan şair duyarlılığıyla üzerinde durulması gereken bir isimdir. Nesir yazarken bile şiirin ifade imkânlarından yararlanır. Bu, sanatkârın kendini ifşa etmesine fırsat vermesi bakımından mektupla şiirin akrabalığını düşündürür. Şiirde de, mektupta da sanatkâr kendini saklamaya ihtiyaç duymaz. Her iki türde de samimiyetin sanatkâra ayrıcalık sağladığı söylenebilir.

Meriç, mektuplarında Rebia ve Lamia Hanımlara duyduğu kalbî yakınlığı ifade ederken şairane söyleyişlere başvurur. Bazen mısra, bazen imge düzeyinde ifadeler yer verir. Romantizmin gerektirdiği zaman, mekân, tarihîlik gibi kavramları metnin arka planına yerleştirerek yapar bunu. Sanat ve edebiyat dünyasından telmihlerle metinlere derinlik kazandırır.

Meriç'in kimi paragraflarındaki cümleler alt alta dizildiğinde şiir parçaları elde etmek mümkündür.

Bir şiirini örneklemek gerekirse,
Sensiz giden trenler,
Ufuklarda kaybolan birer ümid
Nehir gibi akıyor günler, Heraklit, Heraklit.
Masal kuşlarına benziyor zaman,
Abûs, kocaman, sâkit.
Ve geceleri,
Alnında dolaşır biteviye,
Kirli, soğuk pençeleri.

Yıldızları söndürmüş fırtına,
Batan gemidesin.
Senden ne kalacak yarına?
Kıyılardan imdat isteyen sesin (BÜ, 1979: 225).

KAYNAKLAR

BEKİROĞLU, Nazan (2010). "Jurnallerdeki Trajik Kimlik ve Ruh Hâli", *Hece Dergisi Cemil Meriç Özel Sayısı*, 157.

(BÜ) MERİÇ, Cemil (1979). *Bu Ülke*, İstanbul: Ötüken Neşriyat.

DOĞAN, Mehmet Can (2010). "Düzyazıya Kaçış: Şiir Öldü, Yaşasın Cemil Meriç!", *Cemil Meriç*, (Ed. Murat Yılmaz), Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.

(J1) MERİÇ, Cemil (1995). *Jurnal 1: 1962-1964*, İstanbul: İletişim Yayıncılık.

(J2) MERİÇ, Cemil (1995). *Jurnal 2: 1964-1966*, İstanbul: İletişim Yayıncılık.

(M) MERİÇ, Cemil (1978). *Mağaradakiler*, İstanbul: Ötüken Neşriyat.

(UU) MERİÇ, Cemil (1977). *Umrandan Uygarlığa*, İstanbul: Ötüken Neşriyat.

HAFIZA VE MUHAYYİLE CİHETİNDEN BİR DİL: CEMİL MERİÇ İLE “MEVHUM”DAN “MEFHUM”A¹

Yrd. Doç. Dr. Ümit ÖZTÜRK

Gümüşhane Üniversitesi Edebiyat Fakültesi

Felsefe Bölümü

u.rzg.ozturk@gmail.com

Genel olarak beşerî bilimlerde son derece temel bir problem bulunmaktadır: kavram/mefhum ve terim/ıstılah problemi. Hem bu bilimlerin inceleme nesnelerinin önemli bir yönüyle insan varlıklarının en derinlerindeki tahayyülleri açan disiplinlerde anlamını bulması (örneğin felsefe açısından “erdem” konusu) hem de söz konusu başlık altında yer alan bilimlerin insan doğasının son derece temel bir fenomeni olarak sürekli bir değişim içinde olması ve değişim içindeki meselelerle uğraşması (örneğin sosyoloji açısından “medeniyet” konusu); bu disiplinlerde çalışanların, (en genel olarak, “anlam”ın bir hükümde veya yargıda kuruluşu zemininde, nesneyi biliş bakımından kuşatma tutamağı olan) “kavram” ile (“kavram”ın “dil”deki yansıyış ciheti olarak kabul edilebilecek) “terim”in tesisi meselesinde ciddi dil çıkmazları içerisine düşmesine neden olur. Dahası, ilgili mesele, özellikle de ülkemiz gibi “bir dil” devrimi yaşamış milletler açısından değerlendirildiğinde, yani, Tanzimat döneminden günümüze değin yaşanmakta olan “modernleşme” sürecinin bir getirisi olarak, özellikle de batı düşünce dünyasının temel terimlerine bir karşılık bulma ve beraberinde ise *eski dilden yeni dile* geçişte yaşanan kendi tarihî düşüncemizi yakalama noktasındaki çıkmazları aşmak adına, üç asrı aşan fiilî bir krizin² de ilgili problemlere raptoluşu neticesinde içinden daha da çıkılmaz bir örümcek ağına dönüşür. Bu durumda, bahsi geçen meselelerin ilgili dil kullanıcıları tarafından ele alınması ise hiç kuşkusuz vazgeçilmez bir kıymeti hâiz olduğu gibi her şeye rağmen kimi problemleri de beraberinde taşır. Bu çalışmanın amacı, ülkemizde konuyla derinlemesine ilgilenen en önemli düşünürlerden biri olan Cemil Meriç’in görüşlerini ilkin serimlemek, sonra da kısaca değerlendirmeye çalışmaktır.

1 Bu çalışma, Gümüşhane Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri Koordinatörlüğünce desteklenmiştir. Proje No: 15.F1214.02.01; Proje Adı: “Cumhuriyet’in Kuruluşundan Günümüze Felsefe Terminolojisi: Temel Problemler ve Çözüm Önerileri.”

2 Bu konu ile ilgili olarak özellikle bkz. (Kara, 2001: 23-39).

Ana hatları çizilen ve bu çalışmanın konusu olan mesele, aslında Cemil Meriç'in de kendi sözlerine atfla, çalışmalarının baş derdi, belki de birincisidir. Öyle ki *Jurnal'*inde Meriç, konuyu özetlemek için şu sözleri sarfeder: "Muzlim hayatımın biricik şerefi, biricik zevki, biricik manası Türkçenin müdafaasıdır." Zira der Meriç, "[k]elimeler benim rüyam ve hakikatim" (2015b: 173). Dahası bu cümlelere, *Bu Ülke'nin* unutulmaz satırları da şairane bir biçimde tanıklık etmektedir: "Kuşlara benzer kelimeler, odana dolarlar bir akşam. Nereden gelirler bilinmez. Kâh çığlık çığığadırlar, kâh sesleri işitilmez. Çiçeğe benzer kelimeler: turuncu, erguvan, beyaz. Bir rüzgâr sürükler hepsini. Bulutlara güven olmaz..." (2005: 260). Özellikle, son alıntıda *bulutlara güvenil(e)meyeceği* yolundaki deyişi de hatırd tutarak kavram/mefhum veya terim/ıstilah meselesinde Cemil Meriç'in yaklaşımına doğrudan bakılırsa, teknik açıdan bu meselenin, aslında son derece şematik ama bir o kadar da esaslı bir şekilde işlendiği görülmektedir. Bir örnekle verilirse, *Kırk Ambar'*in ilk cildindeki "Dünya Edebiyatı" yazısına bakıldığında irdeleme, "Adı, 1827'de konmuş. Ama hâlâ aydınlık bir tarifi yok." diye açılır; "Hangi Dünya?", "Hangi Edebiyat?" soruları ekseninde mesele derinleştirilir; terimlerin farklı dil, yer ve zamanlarda ne anlama geldiği araştırılır; bu araştırmaya genelde *büyük* ansiklopediler, sözlükler ve/veya isimlerden derlenmiş açıklamalar eşlik eder; aynı çalışmanın deyişleriyle verilirse gidişat, "Edebiyat kelimesi ne Farsça'da var, ne de Arapça'da. Fransızca 'littérature'ü karşılamak için Tanzimat'tan sonra uydurulmuş. Kökü: edeb. 'Edeb' ile 'edebiyat, Batı ile Doğu'dur; 'İrfan'la 'kültür' gibi." denerek sürdürülür (2014a: 17-21). Bu minvalde gelişen irdelemeler, bilindiği üzere Cemil Meriç külliyyatının en önemli kısımlarını meydana getirir. Hızlıca bir göz atılırsa, aynı metinde "klasik" (2014a: 49-84) ve "hümanizm" (2014a: 85-126) kavramları; *Kırk Ambar'*in ikinci cildinde "Avrupalılaşıma, modernleşme, çağdaşlaşma" (2014b: 29-53), "Kaypak Bir Mefhum" başlığı altında "Ortadoğu" (2014b: 69-80), "sömürgecilik" (2014a: 81-99), "liberalizm" (2014a: 329-343) ve "hürriyet" (2014a: 345-361) kavramları incelenir; *Umrandan Uygarlığa* kitabının özellikle "Çağdaş Uygarlık Düzeyi" (2010: 7-77), "Medeniyetlerin Ölümü" (2010: 79-136) ve "İdeoloji" (2010: 257-305) bölümleri ile nihayet bir bütün olarak *Mağaradakiler ve Kültürden İrfana* başlıklı kitaplarında günümüzde de geçerliliğini koruyan araştırma alanlarının temel kavramları ve terimleri son derece incelikli bir bakımdan araştırılır. Kanımızca, hâlâ yeter derecede kulak verilemeyen, bu nedenle olsa gerek benzer türde olanlarına da giderek daha da az

rastladığımız irdelemeler boyunca Meriç'in genellikle öfkeli ve kızgın, acımasız, ancak en sonunda ise hayal kırıklığına uğramış olduğunu saptamak mümkündür. Görülen o ki, âteş-i dilden özge kimse ona yanmamış, bâd-ı sabâdan gayrı kapısını çalan olmamıştır.

Şimdi, Meriç'in kısa bir örnek üzerinden takdim edilen bu meselesinin, *dil* meselesi olduğunu söylemek hatalı olmayacaktır. Ancak Meriç "dil" den ne anlamaktadır? "Dil," acaba, şeyin kendisini kullanıcıya *açan* bir *mercek* gibi mi yoksa şeyin kendisini kullanıcıya *kapatan* bir *kör nokta* gibi midir?

Hangi disiplin tarafından ve hangi mesele ekseninde irdelenirse irdelensin, ister genel olarak *dil* ister müstakil olarak *bir dil* başlığı altında ele alınsın, insanın temel kuvvetlerinin bir sarfı olarak *dil hâdisesinin*, kimileyin birbirini dışlayan kimileyin de kucaklayan bir sarmal şeklinde tezâhür ettiği bizim bu çalışmadaki temel dayanağımız olacaktır. Bu sarmalın bileşenlerini *kalııcılık* ve *değişim*, bir diğer deyişle, dilin kalıcılık ve değişim cihetleri olarak adlandırmak mümkündür.³ Kalıcılığı itibariyle dil, gerek kendine ait kâideleri gerekse de bu kâidelerce kuşatılan cümle nesne(s) bakımından bir *hafızaya* benzer. Ancak bu belirleme, "benzer" sözcüğünün de işaret ettiği üzere dilin, bizzat kendisinin hafıza olduğu anlamında değil, tesisi içerisinde hafızayı *temsilen taklid* ediyor olması anlamında idrak edilmelidir. Bu durumda dil, girişi olan ama çıkışı olmayan hafıza melekesinin işlevine yakın bir biçimde, cümle nesneyi kendi dairesine kapatarak kalıcılık denilen hususu teminat altına alır. Bu teminat ise esas bakımından dilin, geçmiş olan, yani bir mânâda artık *hâle* ait mevcudiyet dâiresinde bulunmayanları koruması şeklinde gerçekleşmek zorundadır. Böyle bir korumanın insan varlıkları için önemi son derece açıktır, zira öncelikle kendisine dayanılan sabit bir zeminin bulunmadığı bir durumda, hareket etme (yani değişme) imkânı da bulunmaz. Şu durumda, hafızayı temsilen taklid eden dil, bu vasfıyla, aynı zamanda değişim denilen hâdisenin de kapılarını açar. Bununla birlikte, bahsedilen değişimin gerçekleşebilmesi için dilin hafıza cihetiyle kapattıklarının, yine dilin başka bir cihetiyle, diğer bir deyişle de insan varlıklarının başka bir kuvvetinin sarfı vasıtasıyla açılması gerekmektedir. Dilde hafızaca muhafaza edilenlerin açılması, yani *hâle* ait mevcudiyet dâiresinde bulunmayanların *hâle* getirilmesi ise *zihinde canlandırma* anlamına gelmekte olup esasen muhayyilenin resmetme veya tasavvur üretme iş-

3 Dil hakkındaki bundan sonra geliştirilecek saptamalar için idrakimizin elverdiği ölçüde *Anadolu Mayası*'ndan yararlanılmıştır. Bkz. (Koç, 2008: 114-157).

levine denk düşer. Bu durumda da dil, hafızaca temin edilen kalıcılığı tamamlayan değişim vasfının tesis edilmesi vechiyle, bir muhayyileyi andırır. Muhayyile, dilin hafıza boyutunda saklı tutulanların örtüsünü açmak suretiyle, yani kendisi de temsilen taklid üzerine kurulan dildeki hafızayı, düşünme melekesinin de marifetiyle *tasavvuren taklid* etmek yoluyla, dilde bir dünyanın açılmasına imkân tanıyacak şekilde işler. Demek ki, (dildeki) değişim denilen hâdisenin gerçekleşebilmesi, teknik bir terimle verilirse, ontolojik olarak hafızaca zamanın kaydı dışında tutulanların muhayyile ve düşünme melekeleri yoluyla tekraren zamanın kaydı içine alınması anlamına gelmektedir. Böylece dil hâdisesi, gerek kendine has kâidelerinin yenilenmesi gerekse de yenilenen bu kâidelerce yeniden kuşatılan cümle nesne(si) bakımından *muhayyel* bir akışa benzer.

Burada, konumuz açısından son derece önemli olan husus, Cemil Meriç'in "müdafaa" olarak nitelendirdiği dil meselesine ne denli eğilimlendiğini, söylenenler bağlamında teşhis etmek olacaktır. Meriç'in tüm yazılarına sinmiş olan dil anlayışı göstermektedir ki dil ona göre bir temsil faaliyetinden müteşekkildir. Bu saptamaya dair en temel savımız, Meriç'in "kültür"den "irfan"a yönelmeye çalışan yazılarının, "irfan" cihetinden *malumat dairesi*⁴ dışına çıkmayı amaç edinmek yerine, malumat dairesi üzerinde gezinmeyi amaç edinmiş olmasıdır. Hâl böyle olunca dil meselesinin idraki, Meriç'in yazılarından da anlaşılacağı üzere dildeki kavramlara veya mefhumlara hangi *kultür*ün giydirileceği (yani bir kavram/mefhum için hangi terimin/istilahun daha uygun olacağı) meselesi olarak kalmak durumundadır.⁵ Ancak yukarıdaki açıklamalar ekseninde yakalanabileceği üzere dil, sadece bir temsil faaliyetine indirgenemez. Zira dilin sadece temsil faaliyeti üzerine inşa edildiğini kabul etmek, dilde(n) açılan bir *dünyanın* değil, dilde karşımıza çıkan bir *serginin* bulunduğunu kabul etmek anlamına gelir.⁶

4 Dikkat edilmelidir ki burada kullanılan *malumat dairesi* deyişi kesinkes olumsuz bir anlam taşımamaktadır.

5 Bu durumda da, aynı şey için, "şuur" veya "bilinç"; "gezegen" veya "seyyare"; "idrak" veya "algı"; "hüküm" veya "yargı"; "cümle" veya "tümce" demenin pratik veya pragmatik bakımdan geçerliliği olsa da aslen bir anlamı olmayacaktır. Konuya kısmen de tarihi bağlamda yaklaşırsa, örneğin felsefe disiplinin içinde bulunduğu durumu Alpyağıl şu şekilde belirginleştirir: "Meşrutiyet'ten itibaren felsefe terimlerinin nasıl karşılanacağına ilişkin çalışmalarda bir süreklilik olmadığı için ortaya üçlemeler serisi çıkmıştır: 'realite-hakikat-gerçeklik'; 'metot-usül-yöntem'; 'aksiyon-fil-eylem'; 'rasyonel-aklî-ussal'; 'problem-mesele-sorun', vb. İlk anılanlar bazen Fransızca, bazen İngilizce, ikinciler Arapça, üçüncüler ise öz-Türkçe kökenlidir. Bir dilde, bir kavramı üç ayrı terimle ifade etmek, ilk bakışta bir zenginlik gibi düşünülebilirse de derin gramere baktığımızda bu, felsefe dilinin içinde bulunduğu yoğun bunalımla ilgilidir" (Alpyağıl, 2015: 22).

6 Koç, bu hususu özlüce şöyle ifade eder: "'Temsil'ler bir 'sergi' oluşturur; 'taklid' ise 'dünya'" (2008: 140).

Herkesin malumu olduğu üzere sergi, örneğin bir resim sergisi, o sergiyi tesis edenin müzeliik olma hâlinin bir göstergesi olup tesisatçısının tamamlanmışlığının dışı vurumudur. Oysaki dünya, olmuş-bitmişlik içre değil, an be an olup-bitme *deminde* mümkündür. Bu durumda da dilde(n) açılan dünya, zorunlu olarak taklide dayanmak zorundadır, temsile değil. Elbette ki taklid de bir temsildir; ancak temsilin taklidî oluşu, taklid içinde taklidine yönelinen asılın tümüyle bozularak yeneden kurulmasına dayalıdır.⁷ Bu son saptama neticesinde dil hâdisesi derinleştirildiğinde, dilin muhayyel ve aklî vechelerinin, kısaca belirtilirse, tasavvur vechesinin iki temel işlevi olduğu açığa çıkmaktadır. Bu işlevlerden ilki, temsilen taklid eden hafızanın, tasavvuren taklid edilmesi yoluyla dil hâdisesinin gerçekleşmiş olmasında yatar. Bir başka deyişle, dil hâdisesi sadece geçmiş hâldeki mevcudiyetin kaydını değil, aynı zamanda hâlde bulunmayan mevcudiyeti, yani en yalınından geleceği, bu durumda da na-mevcudiyeti içinde barındırır. Demek ki kendi taşıma kuvvetince dil, geçmiş, şimdi ve geleceği yüklenmektedir. Bu üç hâlin bulunmadığı bir dil düşünülemez. İkinci olarak, temsilen taklid eden hafızanın, tasavvuren taklid edilmesi yoluyla, dil, hem gerçekleşirken hem de taklidin aslını bozması üzerinden, aslı yeneden kurması nedeniyle değişimin kapılarını da sonuna kadar açar. Bu durumda da dil, mecburiyet gereği, iki işlevi dolayısıyla, dillendirdiği cümle nesneyi istesek de istemesek de *kalb* (sahte) hâline döndürür. O hâlde kaçınılmaz olarak varılacak sonuç, dilin *mefhum* değil, kendini sürdürmek adına *mevhum* üretmek zorunda olacağıdır.

Çalışmamızı Cemil Meriç'ten bir alıntı ve bu alıntıya yönelik bir soruyla bitirmek istiyoruz. Kendisiyle yapılan bir söyleşide Meriç şunları söyler: "Nesillerin hafızası ile oynamanın ne vahim neticeler doğurduğunu biliyoruz" (2015d: 480). Burada hafıza ile oynamadan kastedilenin dil ile oynamak olduğu açıktır. Ancak, ya bizzat dilin kendisi tasavvurlara dayalı bir oyun, yani bir *vehm* ise o zaman *fehme* nasıl varılacaktır? Dahası, "Bu Ülke"nin, *bulutlara güvenil(e)meyeceği* yolundaki deyişinin yazarı, güven konusunun nasıl aşılabileceğinin yeterince farkında değil midir?

7 Konuyla ilgili olarak özellikle *bkz.* (Haşlakoğlu, 2016: 22-23).

KAYNAKLAR

- ALPYAĞIL, Recep (2015). "Eseri Yayına Hazırlayanın Notu," Rıza Tevfik – *Kâmûs-ı Felsefe*, (Haz. Recep Alpyağıl), 17-28, Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- HAŞLAKOĞLU, Oğuz (2016). *Platon Düşüncesinde Tekhnê. Sanat ve Felsefenin Ortak Kökeni Üzerine Bir İnceleme*, Bursa: Sentez Yayınları.
- KARA, İsmail (2001). *Bir Felsefe Dili Kurmak. Modern Felsefe ve Bilim Terimlerinin Türkiye'ye Girişi*, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- KOÇ, Yalçın (2008). *Anadolu Mayası. Türk Kimliği Üzerine Bir İnceleme*, Ankara: Cedit Neşriyat.
- MERİÇ, Cemil (2005). *Bu Ülke*, (Yay. Haz. M. A. Meriç), İstanbul: İletişim Yayınları.
- MERİÇ, Cemil (2010). *Umrandan Uygarlığa*, (Yay. Haz. M. A. Meriç), İstanbul: İletişim Yayınları.
- MERİÇ, Cemil (2014a). *Kırk Ambar 1. Rümuz-ül Edeb*, (Yay. Haz. M. A. Meriç), İstanbul: İletişim Yayınları.
- MERİÇ, Cemil (2014b). *Kırk Ambar 2. Lehçe-t-ül Hakayık*, (Yay. Haz. M. A. Meriç), İstanbul: İletişim Yayınları.
- MERİÇ, Cemil (2015a). *Jurnal 1*, (Yay. Haz. M. A. Meriç), İstanbul: İletişim Yayınları.
- MERİÇ, Cemil (2015b). *Jurnal 2*, (Yay. Haz. M. A. Meriç), İstanbul: İletişim Yayınları.
- MERİÇ, Cemil (2015c). *Kültürden İrfana*, (Yay. Haz. M. A. Meriç), İstanbul: İletişim Yayınları.
- MERİÇ, Cemil (2015d). *Mağaradakiler*, (Yay. Haz. M. A. Meriç), İstanbul: İletişim Yayınları.

CEMİL MERİÇ'İN DİLİ VE DİL ÜZERİNE DÜŞÜNCELERİ

Arş. Gör. Mesut KÜRÜM

Gümüşhane Üniversitesi Edebiyat Fakültesi

Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü

mkurum@gumushane.edu.tr

1. Cemil Meriç, Kelime ve Dil

Hem bireysel hem de toplumsal yaşamda son derece önemli bir yere sahip olan dil, bir milleti millet yapan ve onu başka milletlerden farklı kılan unsurların başında gelir. Dil, duygu ve düşüncelerimizin aktarılmasında, birey ile toplumun hayata bakış açısının belirlenmesinde, kültürel miras başta olmak üzere birçok değerın nesiller arasında taşınmasında yadsınamayacak kadar büyük bir öneme sahiptir. Bu özellikler çerçevesinde ele alındığında dil, düşünme ve algılama biçiminin vücut bulmuş hâlidir, denebilir. Düşünme ve algılama biçimimizin yansıtma ve aktarma aracı olarak kabul edilen dil, birçok disiplinin tanımı, işlevi ve gramatikal unsurları bakımından inceleme konusu olmuştur. Ama dil; sadece seslerin, hecelerin, kelimelerin ve cümle gruplarının anlamlı bir şekilde bir araya geldiği semboller bütünü olarak değerlendirilmemelidir. Dil, bu özelliklerinin yanında çok daha önemli görevler üstlenmiştir ve yaşamı öylesine kuşatmıştır ki onu insandan ve yaşamdan soyutlayıp kendi başına bir dizge olarak ele almak âdeta imkânsızlaşır. Yani dil sadece bir iletişim aracı değil, bir milletin kendisidir; ait olduğu milletin tarih şuuru, geleneği, eğitimi, teknolojisi, yeme-içme şekli, giyimi, mimarisi vb. özelliklerini yansıtan bir kavramdır. Bütün bu veriler ışığında denebilir ki dil, bildirişimi sağlayan göstergeler dizesidir. İnsan-varlık ilişkisinde bilme, insan-insan ilişkisinde bildirişme aracıdır. Dil, bir sistem, bir kurallar bütünü ve insan tarafından gerçekleştirilebilen her türlü yaratımın soyut tasarımlarını bünyesinde saklayan bir varlıktır (Buran, 2015: 98).

Dile yönelik keşifler ve bulgular, sürekli yeni bilinmeyenler yaratırken insan ve aydın olmanın doğasında bulunan sonsuz araştırma iştiağı, dil ile ilgili sorunları algılamayı, bu sorunlar üzerinde düşünmeyi bir yükümlülük hâline getirir (Eker, 2006: XV). Özellikle yakın tarihimizde, bu husus, başta dil bilimciler olmak üzere pek çok düşünür ve yazarın sürekli üzerinde durduğu bir konu hâline gelmiştir. Söz konusu

şahsiyetlerin en önemlilerinden birisi de şüphesiz Cemil Meriç'tir ve Meriç gibi bir düşünce adamının elbette düşüncenin anahtarı olan dil-den bahsetmemesi beklenemezdi.

Yazdıklarıyla düşünce dünyamıza tesir eden Meriç, pek çok konuda düşünce üretmiş, düşünce ve kültür hayatımızda edebiyattan dile, felsefeden sosyolojiye kadar birçok alanda katkıda bulunmuş bir fikir adamıdır. Onu, Türk düşünce dünyasının genel kabul gören siyasal, ideolojik saflaşma alışkanlıkları içinde ve bu alışkanlıkları barındıran yerleşik dilin tanımlarıyla anlamak mümkün değildir. O, bu bağlamda ele alındığında alışlagelen düşünce adamlarından farklı bir tablo çizer. Hayat serüveni, geldiği ve yaşadığı yerler, savrulmalarla dolu ömrü ve hiçbir yere bağlanamayan biri oluşu nedeniyle hiç kimsenin kendisinden görmediği ama herkesin de kendisinden bir şeyler bulduğu biridir Meriç (Hece, 2010: 6). "Cemil Meriç üzerine yazmak ve konuşmak, ilk bakışta kolay görünse de onun hakkında bir şey söylemek oldukça zordur. Hem kendisi hem de başkalarıyla ilgili söyledikleri, söyleyiş biçimi, dili, üslubu, yargıları, kendisine yaklaşımı hapseder. Çelişkili, atak, pervasız, küstah, ukalâ, yalnız ve son derece tedirgindir. Çatışmacı, kavgacı ve kibirlidir" (Hece, 2010: 8). Eleştirirken son derece acıtcı ve ezici bir dili vardır. Düşüncelerini ve yargılarını çoğu zaman eleştirel hüküm ve tanım cümleleriyle dile getirir. İnsanları, ya üstlerine sözcükler ve cümleler basarak yerin dibine batırır ya da ayaklarının altına sözcüklerden ve cümlelerden kaideler yaparak zirvelere yükseltir. Onun sözcükleri ve cümleleriyle anlatılan insanların gerçekliği, üslup ihtişamının ve sözcük şaşaaşının arasında kaybolur. Çelişkili gerçekler, düşünsel gelgitler, cesaretle cevaplanmasını istediği sorularla cevaplarından ürküp kaçtığı sorular, başkalarına konuşurken hep kendisini anlatan dili, dilindeki ve kalemindeki kavga, polemik ve eleştiri keskinliği Cemil Meriç dili ve üslubunun temel yapısını oluşturur (Hece, 2010: 10). Meriç, bir konuyu ele aldığı zaman o konu hakkında sadece değerlendirmede bulunmaz aynı zamanda mevcut problemleri ortaya koyar ve bu problemlere çözümler arar. Dile hiçbir zaman tek taraflı yaklaşmaz. O, zaman zaman dil bilimci, edebiyatçı zaman zaman da sosyolog ve tarihçi gözlüğüyle değerlendirir dili. Birden fazla bakış açısıyla ele aldığı meseleye çok yönlü çözümler getirir. Dilin tanımından kelimeye, dil toplum ilişkisinden dil devrimine kadar pek çok konu hakkında değerlendirmelerde bulunur. Yer yer sert bir tavır takınarak acımasızca eleştirilerde bulunur ve yazılarında dil ile ilgili meselelere çözümler aramaya başlar.

Meriç'in düşüncelerinin yankı bulmasının belki de en önemli sebeplerinden biri kullanmış olduğu üsluptur. O, fikirlerini alelade bir şekilde dile getirmez. "Cemil Meriç, üslubu olan bir yazardır. Fikirlerinin tesirli olmasında da bu üslubun payı büyüktür. O, üslubu sayesinde fikirlerini kolayca ve tesirli bir şekilde ifade edebilmiştir. Onun üslubunda göze çarpan en önemli özellik, farklı cümleler kullanabilmesidir. O, önce iki bölüm hâlinde düşünür; ilk bölümde belli bir fikri ortaya koyan, fikri tartışma zeminine çeken bir hüküm ifadesine yer verir. Sonra onu tamamlayıcı yan cümleciği getirir" (Bolay, 2010: 121). O, bir kişinin aydın olabilmesi için gerekli olan şartı dile bağlamaktadır. Ona göre aydın olmak herkesin hakkıdır ancak bunun temel şartı önce kendi dil ve tarihini bilerek bunun dışında birkaç yabancı dili mükemmel şekilde öğrenmektir (Karaburgu, 2006: 121).

Meriç, eserlerinde akademik bir üslup kullanmaz. Aslında onu okunur kılan özelliklerinin başında yazılarındaki kişisel hükümler ve derin ironi gelmektedir (Şahin, 2010: 206). Bu da okuyucuda hem merak uyandırmakta hem de okuyucuya yol göstermektedir.

Ondaki dil hassasiyeti, hayatının çok erken dönemlerinde başlamıştır. Onun bir dil ustası olmasının altında yatan asıl sebep marazi dereceye varan bu hassasiyettir. Her defasında hayatının biricik şerefine biricik manasının Türkçenin müdafaası olduğunu ifade eder. Hayatı boyunca, Türk dilinin ve düşüncesinin keskin bir kalemi olarak doğru bildiklerini dile getirmekten çekinmemiştir. Esasen bu tarafı, Cemil Meriç'in şahsiyetini yapan bir özellik olduğu kadar üslubunu da şekillendirmiştir (Aydın, 2015: 22). Duygu ve düşüncelerinin ifadesinde bile asla bayağlaşmamış, düşüncelerini ifade ederken okuyucusuyla konuşuyor gibi canlı bir anlatım tercih etmiş, kelime seçiminde büyük bir özen göstermiş ve fikirlerini sağlam, zengin bir lisanla dile getirmiştir. Çünkü o doğru, iyi ve güzel fikirlerin zengin bir lisanla aktarılacağına farkındadır. Türkçeye tek kelime ile âşıktır. Uydurma kelimelere ise şiddetle muhaliftir (Yardım, 2010: 138). Meriç'in yazılarında göze çarpan diğer bir husus ise değerlendirmelerinde ele aldığı kavramların etimolojisine değinmesidir. Bir kavramı ele alırken dil bilimci edasıyla önce o kavramı tanımlar, tanımladığı kavramla ilgili düşüncelerini beyan eder ve problemlere eleştirel bakış açısıyla yaklaşarak çözümler önerir.

Tarihten sosyolojiye, felsefeden edebiyata uzanan geniş bir sahada düşünce üreten yazar seçmiş olduğu her kelimedede de asalet arar. Ömrünü Türkçenin inceliğine hasreden Meriç'in sekreterliğini yapanlar

onun yazılarının bazılarını yedi sekiz defa yazdırdığından bahsedeler. Eserlerinde konuşur gibi yazan ender kişilerden biridir. Bunun en yakın şahitlerinden biri olan Ümit Meriç, babasının bu yönünden şu şekilde bahseder: “Türkçenin gördüğüm en büyük hatibiydi. Ondan daha güzel konuşan bir insan görmedim. Çok uzun cümlelerle konuşurdu fakat cümle içinde asla durmazdı. Yazıyormuş gibi düşünürdü bütün cümleleri” (Sümer, 2010: 45).

Dilin en iyi şekilde kullanımının esaslarından biri dil yanlışlarından kaçınmaktır. Bir duygu veya düşüncenin en etkili şekilde ifade edilmesi, ifadede yer alan kelime veya cümlelerin hatasız ve etkili şekilde kullanılmasıyla doğru orantılıdır. Dili etkili şekilde kullanmak Meriç için son derece önemli bir tutumdur. O, bu durumunun önemini “Kırk derecelik ateşte yatsam bile cümle hatası yapmam. Cümlelerim o kadar sağlamdır. Ben hezeyan söylemem. Kafam öyle ayarlı.” cümleleriyle ifade etmektedir (Açıkgöz, 2013: 101).

Dili ve özellikle Türkçeyi gelişigüzel kullanmak günümüzün bu anlamdaki önemli sorunlarından biridir. Türkçeyi kurallarına uygun ve etkili şekilde konuşan kişi sayısı da her geçen gün azalmaktadır. Meriç’in ifadesiyle tam bir fetret devrindeyiz. Bugün Türkçeyi doğru okuyup yazan adam yok Türkiye’de. Türkçe dilekçe yazacak kişi çıkmaz diyecek kadar sert bir tavır ortaya koyar. Haklı olarak yazılıp söylenenlerin gevezelikten ibaret olduğunu belirtir (Açıkgöz, 2013: 68). Bu durumun aksine bir Türkçe âşığı olan Meriç, tanımlamalarında bile sanatkârane bir üslup kullanır. En basit bir ibareyi, bir kavramı bile ifade ediş biçimi veya tanımlayışı o kavrama derin manalar yüklemektedir. Bir dilin iki önemli unsuru olan kelime ve cümle Meriç’te farklı bir yapıya bürünmüştür. Cümle onda sadece bir duyguyu veya ifadeyi anlatma aracı değil aynı zamanda bazen bir çığlıktır, bir şimşek parıltısıdır, yanar söner (Meriç, 2009: 66). Kelimeler onun dilinde bütün bir devri aydınlatan ateş böcekleridir. Her kelime bir devrin billurlaşmış kıymet hükmü, bir devrin, bir cemiyetin, bir sınıfın (Meriç, 2009: 143). Kelime içine gönlün, güllerin kokusunu boşalttığımız bir şişedir Meriç’te (Meriç, 2009: 173). Türkçe; Cemil Meriç’in elinde bazen ipek bir kumaş gibi kaygan, bazen bir çağlayan gibi ahenkli, bazen havada şaklayan bir kamçı, bazen de uyuşan şuurumuza saplanan alev bir mızraktır (Orakçı, 2010: 226).

Meriç’in kelime hazinesi son derece geniştir. Onun yazıları Türk, Arap ve Fars dillerinden oldukça fazla kelime ihtiva etmektedir. Meriç, bu

kelimeleri özenle seçer ve gelişigüzel kullanmaktan kaçınır. Kullandığı her kelimeyi düşünce süzgecinden geçirmiştir. Meriç'in yazılarında kastettiği şeyi anlamak, sıradan bir okuyucu için mümkün olmayabilir. Onun bu bağlamdaki en büyük sitemi ise kelimeler üzerinde düşünülüyor oluşudur yani tekdüzeliktir. O, aslında bu noktada yapılması gereken ne varsa bir fikir adamı, bir aydın olarak üzerine düşeni yapmıştır. İlk olarak dilin temel malzemesi olan kelimelere sahip çıkmıştır. Çünkü ona göre kelimelere sahip çıkmak aslında düşünceye sahip çıkmaktır; o, dilden tasfiye edilecek her kelimenin düşünce dünyamızı çoraklaştıracağını düşünenlerdendir. Dilimizin sınırlarının dünyamızın sınırlarını belirlediğini çok iyi bilir: "Türkün kılıcı ülkeler fethederken, Türkün zekâsı da kelimeler fethediyordu. Ülkeler ne kadar bizimse, kelimeler de o kadar bizimdir. Ecdadımız onlarla düşündü, babalarımız onlarla konuştu." der (Meriç, 2009: 70).

Bir dilin kelimelerinin müdafaasının en etkili yolu hiç kuşkusuz o dile ait lügatler meydana getirmektir. Türkçenin lügatlerinin oluşturulması hususunda tarihin hemen hemen hiçbir döneminde maalesef gereken ilgi gösterilmemiştir. Lügat meselesi her dönem Meriç'in de ifadesiyle "kafamızın bir problemi" olarak karşımıza çıkmıştır. Lügat üzerinde önemle duran ve bu işi haysiyet meselesi olarak gören az sayıdaki kişilerden biridir Meriç. Ona göre lügat hazırlamak bir dil için olmazsa olmazlardandır. Lügat hazırlamak onun ifadesiyle "Düşman orduları memleketi istilâ ederken Arşimet gibi kumlara daireler çizmektir. İhtilâl kopsa Arşimet daireleri çizecektir. Mühim olduğu hâlde yapılmayan bu âbide kitabı hazırlamak" (Açıkgöz, 2013: 84) dil konusunda yapılması gereken belki de en önemli iştir.

Meriç, kamusu namus olarak görenlerdendir. Kamus onun da ifadesiyle bir milletin hafızasıdır, yani kendisidir. Kamusa uzanan el, namusa uzanmıştır (Meriç, 2009: 88). "Kamûs bir umman. A'makında inciler gülümser. Kimi bir sevgili göğsünde parlayacak, kimi bir tâcîdar alnında, kimi sedef mahfazasında unutulacak. Kamûs bir umman, dualar uğuldar derinliklerinde, destanlar coşar" (Meriç, 2009: 282).

2. Cemil Meriç ve Türk Dil Devrimi

Meriç'in dil ile ilgili bütün söylemlerinde eleştirilere maruz kalan iki mesele vardır. Bunlardan biri Türk Dil Devrimi diğeri ise bu devrim neticesinde gerçekleştiğini ifade ettiği kelime tasfiyesi. Devrim, dil ile ilişkilendirilerek düşünüldüğünde dilin kısa sürede insan eli ile de-

ğiştirilip geliştirilmesi olayıdır. Dil devrimi gerçekleştiği günden bu zamana kadar tek soruluk iki farklı görüşle ele alınmıştır: Dil devrimi gerekli mi idi? Bu soru, konu hakkındaki tartışmaların odak noktasını oluşturmaktadır. Tamamen zıt kutuplarda iki farklı düşünce vardır: Böyle bir devrimin gerekli olduğuna inananlar ve bu devrime her yönüyle karşı çıkanlar. Türk Dil Devrimi'nin gerekli olduğunu düşünenler, dil devrimini millî ve sosyal ihtiyaçlardan doğmuş bir atılım olarak değerlendirirler. Dil, ait olduğu toplum ya da millettten bağımsız olarak düşünülemez. Çünkü dilin değişme ve gelişmesi, bir milletin tarihi, sosyal hayatı; tarihî ve sosyal geçmişi ile paralel yürür (Korkmaz, 1972: 101). Bu bağlamda dikkate alınacak şey 11. yüzyılda Anadolu'ya gelerek yerleşen Oğuzlar ve Oğuzların bu coğrafyadaki rolüdür. 11. yüzyıla kadar göçebe bir yaşam tarzı süren Oğuzlar, Anadolu'ya yerleşmelerinden sonra göçebe bir kültürden yerleşik bir kültüre geçmiş ve İslamiyet'in kabulüyle birlikte İslamî kültürün etkisine girmişlerdir. İslamî kültürün etkisine giren Oğuzların yazı ve konuşma dillerinde Arapça ve Farsça kavramlardan yararlanmaları bir noktaya kadar olağan karşılanmıştır. Ama özellikle 12. yüzyıldan sonra Arapça ve Farsçanın hem ilim ve edebiyat hem de resmî dil olarak önem kazanması, Türkçenin ise sadece halk dili olarak ikinci plana itilmesi Türk yazı dilinin yeni koşullara göre oluşmasını ve gelişmesini engellemiştir. Sonraki dönemlerde Arap ve Fars dillerinin Türk diline işlemesi, Türkçenin yetersizliğinden söz edilerek aşağılanması, aydın çevrelerce eserlerin Arap ve Fars dili ile yazılmasının övünç; Türkçe ile yazılmasının utanç vesilesi olması gibi sebepler dil devrimini hazırlayan etkenlerin başında gelmiştir. Türkçenin utanç dili olarak değerlendirilmesinin yanında Arapça ve Farsça kelimelerin dilimizi âdeta istila etmesi Türkçenin sadece kelime hazinesini değil gramer yapısını da etkilemeye başlamıştır. (Korkmaz, 1972: 103-104). Bu ve bunun gibi sebepler dilde birtakım düzenlemelere kapı aralamıştır. Dil devriminin gerekli olduğuna inananlardan biri olan Zeynep Korkmaz, dilimizin o dönemdeki durumunu şu cümlelerle ifade etmiştir: "Türk dilinin akışı hâlâ dik engeller karşısında yatağını değiştirmek zorunda kalıp da yolunu bulamamış bir ırmağa benziyordu. Onu eski yatağına sokup gürleştirecek sihirli bir el bekliyordu. İşte bu el ona Dil Devrimi yolu ile uzanmıştır" (Korkmaz, 1972: 106).

Dil devrimi ve kelime tasfiyesine Meriç'in eleştirisi, daha çok dil gibi bir unsurun çeşitli kurum ve kişilerin keyfi müdahalelerine maruz kaldığı noktasında sertleşir. O, Tanzimat'a kadar pek de önemsenmeyen

dilin bu dönemden sonra ciddiye alındığını belirterek dil devriminin bu sürece zarar verdiğini düşünür ve doğurduğu sonucu şu cümlelerle ifade eder: “Biz Tanzimat’tan sonra düşünmeye ve kelimelere mânâ vermeye başladık. Osmanlı yüz sene çalıştı ve bir düşünme zemini kuruldu. Tam geliyeceği esnada harfler değişti. Bir sene öncesine dahî yabancılaştık. Böyle bir felâket hiç bir milletin başına gelmemiştir. Harfler de değişince tam bir anarşi doğdu. Anarşi oradan mirâs kalmıştır. Her kelime gündüz dikilir, akşam sökülür bir fidan gibi tutmaz olmuş. Bu şartlar altında ne yapılır? Kelimeleri muhafaza etmek lâzım” (Açıkgöz, 2013: 24). Meriç, dil devriminin altında yatan sebeplerden birini devrimi gerçekleştirenlerin Osmanlıdan rahatsız oluşuna bağlar ve Mustafa Kemal’i sert bir üslupla eleştirir. Ona göre “Osmanlı rahatsız ediyordu Mustafa Kemal’i. Silinmesi gereken bir vesikaydı yakın tarih.” Hatta Meriç bu hareketi bir isyan olarak görür: Selanik’in İstanbul’a isyanı (Meriç, 2009: 301). Yeni harflerin kabulüne kadar her idadi mezunu Türkün Fuzulî’yi, Bakî’yi ve Naima’yı rahatça anladığını ve bunun bir kuşak meselesi değil, aslında bir kültür meselesi olduğunu ifade eder (Meriç, 2009: 70). Ona göre aslında dil devrimi bir Batılılaşma sevdasıydı. Kıyasıya bir savaştı. Haç’la Hilâl’in, Batı’yla Doğu’nun, imanla inkârın savaşı... Düşmanın teslim alamadığı tek kale hafıza yani dildi. Bugünü düne bağlayan köprü uçurulmadıkça tarihten koparılamazdık (Meriç, 2011: 263-264). Ve Meriç’e göre dil devrimiyle birlikte artık nesiller arasındaki köprüler uçurulmuştur. O, bu durumu hiçbir ülkenin eşine rastlamadığı bir “Vandalizm” olarak değerlendirip dil devrimiyle birlikte kütüphanelerin tuğla yığınınına çevrildiğini, irfanımızı düne bağlayan köprülerin uçurulduğunu (Meriç, 2011: 266) nihayetinde hafızadan mahrum bir neslin türediğini ve altı yüzyıllık birikimin bir ameliyatla içtimai bir uzviyetten koparılmasıyla da Türk düşüncesinin boşlukta kaldığını düşünür (Meriç, 2009: 71).

Dil devriminden sonra kelime tasfiyesi de Meriç’in sert eleştirilerine maruz kalmıştır. Ona göre sözlüğe el atmak ve kelimeleri tasfiye etmek ancak bir cinnet hâliyle açıklanabilir (Orakçı, 2010: 223). Bir dile yerleşmiş kelimeler yabancı dilden alınmış olsa bile o dilin söz varlığından atılmamalıdır. Bu anlamda kelime tasfiyesini de yerleşmiş kelimeleri “Arapça diye atmaya kalkmak” sadece cehaletle kabil-i izahtır, şeklinde değerlendirir ve Fransızca’yı örnek gösterir: Fransızcada aslı Fransız olan kelime sayısının yüz elliye geçmeyeceğini belirterek dik-kati aynı dilde Arapça, Farsça ve Türkçe menşeli kelime sayısına çeker (Meriç, 2009: 72). Meriç, böyle bir hareketi Türkçenin tahrip edilmesi

olarak değerlendirir. Türk Dil Kurumunca yaygınlaştırılmaya çalışılan bu hareketin neticesinde oluşturulan dil ile düşünmenin ve düşüncelerin ifade edilmesinin mümkün olamayacağını belirtir. Yani öztürkçe dayatması ki, kendisi buna “Uydurca” adını vermektedir, düşünceleri ifade etmekteki özgürlüğü tamamen ortadan kaldıracaktır (Orakçı, 2010: 224). Uydurma dil faaliyetini bir sakamet, bir imha hareketi olarak gören Meriç, hayatı boyunca bununla mücadele ettiğinin altını çizer. Ona göre uydurma dil, tarihten kaçanların, şuarsuzların, hafızasını kaybeden bir neslin, ülkesizlerin dilidir (Meriç, 2009: 86). Meriç bunu bir çılgınlık olarak değerlendirir ve “Dilde inkılap olmaz.” der (Meriç, 2011: 267).

Meriç, kelime tasfiyesinin sorumlusu olarak gördüğü diğer bir kesim olan aydınları da eleştirmekten kaçınmaz. “Genç nesillerin tarihinden ve mukaddeslerinden koparılmasının aydınların bir günahı olduğunu belirten yazar, onların tek bir hürriyete sahip olduklarını düşünür: ‘Dillerini tahrip hürriyeti.’ Dilin bozulmasına birinci sebep olarak aydınları gören Meriç, aydınların kendi dillerinden habersiz olduklarının altını çizer. Dil, onların elinde kulakları tırmalayan ‘garip ve müte-neffir bir testere gıcirtısına’ dönmüştür” (Aydın, 2015: 25).

Sonuç

Son yıllarda ülkemizde yetişmiş önemli fikir adamlarından biri olan Cemil Meriç, hem yaşantısıyla hem de yazdıklarıyla kültürel ve düşünsel hayatımıza tesir etmiş önemli bir kişidir. Yaşamının hemen hemen her dönemini okuyarak ve yazarak geçiren Meriç kendisini “hayatını Türk irfanına adanmış münzevi ve mütecessis bir fikir işçisi” olarak tanımlar. O, aslında Türk edebiyatına olduğu kadar Fransız, Hint, İran ve Arap edebiyatlarına da vakıf olup hemen hemen her zeminde fikir beyan etmiştir. Onun düşüncelerinin temeli de şüphesiz bu sağlam ve derin kültürel birikimine dayanmaktadır.

Geniş bir sahada eser kaleme alan Meriç’in en büyük kavgası, şüphesiz dil alanında olmuştur. Onun kavgası, düşünce dünyasının mayası olarak kabul ettiği kelimeleri, iğdiş ettiğini düşündüğü Türk Dil Kurumunun “tilcikleri” ile aydınlarladır. Ona göre dil devrimi ile birlikte dil, siyasete alet edilmiş, nesiller arasındaki köprüler bilinçli şekilde yıkılarak kopukluklar meydana getirilmiş, bunun sonucunda da ortaya dilini kaybeden, kekeleyen ve garip sesler çıkaran bir nesil ortaya çıkmıştır. Onun dil alanındaki kavgasının temeli buna dayanmaktadır.

O, dili hayatı boyunca bir milletin özü olarak görmüş, dil davasını “olmak ya da olmamak” meselesi olarak kabul etmiş ve yanlış bulduğu şeyleri eleştirmekten asla çekinmemiş bir aydın kimliği ile karşımıza çıkmıştır.

KAYNAKLAR

- AÇIKGÖZ, Halil (2013). *Cemil Meriç ile Sohbetler*, İstanbul: Ofset Baskı.
- AYDIN, Yahya (2015). “Hazineyi Bekleyen Ejder: Türkçe ve Cemil Meriç”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 38: 21-30.
- BOLAY, Süleyman Hayri (2010). “Cemil Meriç’in Çağdaş Düşünce Hayatımızdaki Yeri”, *Hece*, 157: 120-127.
- BURAN, Ahmet (2015). *Türklük Bilimi Terimleri Sözlüğü*, Ankara: Akçağ Yayınları.
- EKER, Süer (2006). *Çağdaş Türk Dili*, Ankara: Grafiker Yayınları.
- Hece*, (2010). “Bir Entelektüel Tedirgin Cemil Meriç”, 157, Ankara: Hece Yayıncılık.
- KARABURGU, Oğuzhan (2006). “Cemil Meriç’in Dil ve Edebiyat Üzerine Düşünceleri”, *Düşünen Siyaset*, 22: 121-128.
- MERİÇ, Cemil (2009). *Jurnal I*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- MERİÇ, Cemil (2009). *Bu Ülke*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- MERİÇ, Cemil (2011). *Mağaradakiler*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- KORKMAZ, Zeynep (1972). “Dilde ‘Doğal Gelişme’ ve ‘Devrim’ Açısından Türk Dil Devrimi”, *Türkoloji Dergisi*, 4(1): 97-114.
- ORAKÇI, Cengizhan (2010). “Cemil Meriç: Sözü’n Sultanı”, *Cemil Meriç*, (Ed. Murat Yılmaz), Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- SÜMER, Ahmed Gökhan (2010). “Ümit Meriç: Babam Cemil Meriç, Türkçenin Gördüğüm En Büyük Hatibiydi”, *Cemil Meriç*, (Ed. Murat Yılmaz), Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- ŞAHİN, İbrahim (2010). “Cemil Meriç’in Üslubu Beyanındadır”, *Cemil Meriç*, (Ed. Murat Yılmaz), Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- YARDIM, Mehmet Nuri (2010). “Fikir Namusuna Sahip Soylu Bir Aydın: Cemil Meriç”, *Cemil Meriç*, (Ed. Murat Yılmaz), Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.



İDEOLOJİ



CEMİL MERİÇ VE HÜMANİZM

Doç. Dr. Bilal KIRIMLI

Karadeniz Teknik Üniversitesi Fatih Eğitim Fakültesi

Türkçe Eğitimi Bölümü

bilalkirimli@ktu.edu.tr

Hümanizm, Rönesans'la birlikte Batı'da yaygınlaşan ve o dönemden beri neredeyse tüm dünyada insanı, hayatı şekillendirmede en önemli anlayışların başında gelir. Batı medeniyetinin ve Batı'dan etkilenerek gelişen modern dünya medeniyetinin hümanist temel üzerinde geliştiğini söylemek mümkündür. Cemil Meriç, Batı'yı özellikle Fransız kültür ve düşünce dünyasını iyi tanıyan birisi olarak hümanizm hakkında Türkiye'deki en yetkin isimlerden birisidir. Hatta hümanizmle ilgili olarak Türkiye'de en çarpıcı tespit ve yorumlarda bulunan kişi olduğu dahi söylenebilir.

Bu tebliğde Meriç'in hümanizmle ilgili fikirleri şu başlıklar altında ele alınmaya çalışılacaktır: I. Etimoloji ve Tanım, II. Ortaya Çıkışı ve Gelişmesi, III. Hristiyanlık ve Hümanizm, IV. Hümanizm ve İslamiyet, V. Sonuç

I. Etimoloji ve Tanım

Cemil Meriç, "hümanizm" kelimesinin kökünü ve kullanıldığı anlamları anlatırken "Babil Kulesinde Bir Gezinti" başlığını kullanır. Yani kelimenin farklı anlamlarda kullanılmasına vurgu yapar.

O, hümanizmin, kaypak, çapraşık bir mefhum olduğunu ifade ederek bunun ilk sebebini de Eski Romalılardan beri girift ve çok anlamlı bir kelime olan "hümanitas"tan türemesine bağlamaktadır. "Hümanitas"ın kullanıldığı anlamlar: (1) İnsanlık, insanlık tabiatı, insan zekâsı; (2) İnsanî duygular, iyilik, hilm, nezaket, edep; (3) Kültür, maarif, terbiye, öğrenim, edebiyat; (4) Kibarlık, çelebilik, zarafet.

Meriç, hümanitas kelimesinin Batı dillerinde bazen tekil olarak "hümanité", bazen de çokluk şekli "les hümanités" olarak kullanıldığını; les hümanités'in önceleri Yunan-Latin dili ve edebiyatları anlamlarına geldiğini belirterek Batı'da kullanılan diğer anlamlarına değinir.

Meriç, insanî duyguların bütünü anlamına gelen "hümanitarizm" ke-

limesinin de hümanizmle karıştırıldığını belirterek Batı tarihinde kullanılışından bahseder (Meriç, 1988: 58-59).

Meriç, "hümanizm" kelimesinin iki manasının olduğunu ifade eder: Birincisi "Antikite hayranlığı", ikincisi ise "insanlık dini" dir.

Ona göre Antikite hayranlığı, 16. asır Avrupası için bir kaçış, bir meçhulü arayıştır. Kilisenin yasaklarından kurtulmak isteyen Orta Çağ insanı Eski Çağ edebiyatlarına kaçır. Ferdi, cemaat içinde eritmeyen paganizm hürriyettir, direniştir. Kilisenin kontrolü dışına çıkmak hem cazip hem tehlikesizdir. Batı aydını çeşitli tahriflerle tanınmaz hâle gelen Hristiyanlığı bir kenara bırakacak ve giderek kendi kendini tanrılaştıracaktır (Meriç, 1988: 55-56).

Evet, Meriç'e göre hümanizmin ikinci manası insanlık dinidir. Kilisenin abeslerinden bunalan serazad zekâlardan kimi "Tanrı yoktur, Tanrı'yı yaratan insandır." kimi de "İnsanlığı kurtaracak tek kılavuz ilimdir." demişlerdir. Meriç'e göre bu "ne Rab ne de ibad"dır; yani ne Tanrı ne de ona kul olmak kabul edilir. İnsanın yabancılaşmasıdır din, bir çeşit afyondur. Zaten 19. asrın Batılı düşünürleri "Bütün tanrılardan öğreniyorum." diyen Promete'yi tanrılaştırmıştır. Fakat Meriç, "Promete'nin öğrendiği tanrıların karanlık çağın kan dökücü, habis, zenperest mabudları değil mi?" diye sorar ve devam eder: "Hümanizm Avrupalı için kaybettiği dinlerin, yıktığı inançların yerini alan bir put. Hümanizm bir aydın hastalığı ama kimse bu izmin hudutlarını çizemiyor. Diyorlar ki hümanizm; insanı mükemmelleştirmek, varabileceği en yüksek irtifaa yükseltmek yani gerçek insan, kâmil insan yapmaktır. Yalnız örnek kim olacak? Sokrat mı, Vinci mi, Erasmus mu, Goethe mi? ... Hümanizm insanın tanrılaştırılması mı! Hangi insanın, feylosofun mu, kozmonotun mu, yığının mı?" (Meriç, 1988: 55-56) diye çarpıcı tespitlerde bulunur.

Meriç'in, "Hümanizm Avrupalı için kaybettiği dinlerin, yıktığı inançların yerini alan bir put." ifadesi abartılı gibi gelebilir. Fakat, hümanistlerce insanüstü dinî otoritenin, yani Tanrı otoritesinin reddedilip yerine insanın otorite kabul edildiği düşünülürse bu doğru bir tespit ve yakıştırma değildir. Bundan sonra insan artık aklına, zevkine ve çıkarına göre hareket edecektir.

Hümanizmin ilkin ve dar anlamıyla antik literatür üzerindeki daha çok filolojik nitelikte olan çalışmalara verilen ad olduğunu belirten Gökberk, geniş anlamıyla modern insanın yeni hayat anlayışını ve duygusunu dile getiren bir akım olduğunu ifade eder ve şöyle devam

eder: “Bu yeni hayat duygusu da dinden bağımsız bir kültür kurmak, insan ve dünya ile ilgili bir felsefe yaratmak ve kültür bilimlerinin doğal bir sistemini temellendirmek istiyordu. O hâlde hümanizm, yalnız filolojik bir çalışma, araştırma değil, bir hayat anlayışının kendisine yöneldiği bir ide’dir.” (Gökberk, 1985: 189).

II. Ortaya Çıkışı ve Gelişmesi

Meriç, hümanizmin önce İtalya’da başladığını, çünkü böyle bir akımın ancak serveti ve boş zamanı olan İtalya gibi bir tüketim medeniyetinde görülebileceğini ifade eder. Altmış, yetmiş kadar yazar, 14. asır sonları ve 15. asır boyunca çağlarına damga vuracak kadar büyük ün kazanmışlardır. Hümanizm, bu ünlülerin yazıları ve uyandırdıkları alaka demektir.

Meriç’e göre, hümanizm, Yunan ve Latin klasiklerine karşı gittikçe artan bir ilgi oluşturmuştur. Klasik inceliğin taklidi hümanizmin en göze batan yanındır o zamanlar. Bu eserler kilisenin etkisinden kurtularak yeniden hayranlıkla okunmaya başlar. Zihniyet değişmektedir. Kilise görmezden geliniyor, bazen de eleştiriliyordu (Meriç, 1988: 64).

Hümanizm, antikiteden günümüze kadar aşağı yukarı her çağda mevcuttur. Ne var ki 16. asırda belirginleşmiş, bilinçleşmiştir sadece. Rönesanstan yeni güçler kazanmıştır (Meriç, 1988: 465). Başka kaynaklarda da yöntem ve felsefesi özellikle 16. yüzyıl Avrupa’sında gelişen Eski Çağ metinlerinin incelenmesinden alan düşünce akımı (Laraousse, 1990) şeklinde 16. asırda geliştiğine ve Eski Çağ metinlerine vurgu yapılmaktadır.

Meriç, hümanist terbiyenin başlangıçtan itibaren aristokrat olduğunu, 15. asrın sonlarına doğru yeni bir aşama kaydedip matbaanın icadıyla edebiyatın halka yayıldığını söyler. Hümanizm 16. asrın sonlarında Avrupa’nın her tarafında geniş bir itibar kazanmıştır. Fransa’da birçok hümanist yetişir. İlk önce Bude, daha sonraları Stephanus, Dolet, Ramus, Rebalais, Montaigne ve Casaubon. Rotterdam’da doğan Erasmus’un belki de hümanizmin en büyük temsilcisi olduğunu belirtir (Meriç, 1988: 65).

Meriç, hümanizmin Avrupa eğitim sistemi üzerinde çok büyük tesirlerinin olduğunu ve 15. asırdan 19. asra kadar üniversitelerin programlarında hümanist kültürün ağırlığı teşkil ettiğini söyler. İngiltere’de hümanizmin adı “yeni bilgi”dir. On beşinci asrın sonlarında bir avuç İngiliz İtalya’da okumuş ve yurtlarına dönünce üniversitelere ve

mekteplere yeni dersler sokmaya çalışmışlardır. Erasmus'un kendisi de Cambridge'de hocalık yapar, terbiye üzerine eser yazar ve Latince ders kitabı hazırlar. On altıncı asır başlarken de Alman üniversitelerinde klasiklere eskisinden daha derin bir ilgi vardır ve bilhassa Latince öğretim yapan üniversitelerin hümanizmin fideiği olduğunu söyler (Meriç, 1988: 66).

Meriç, bütün bu gelişmelerin, reformun belli başlı köklerinden ikisi olan Orta Çağ kilisesinin tenkidini ve Kitab-ı Mukaddes'e serbestçe eğilişi doğurduğunu; nihayette hümanizmin semavî ve baskıcı imana karşı bir tavır oluşturduğunu ifade eder. İnsanoğlu hayatını bütün dolgunluğu ile ve tam bir hürriyet içinde yaşayacaksa her türlü baskıdan uzak olmalıdır. Rousseau, 18. asır Fransa'sının istibdadına kafa tutmuştur (Meriç, 1988: 66).

Batı'da oluşan bu hümanist anlayış; dinî duygulardan uzaklaşmak ve hayatın bütün cephelelerine ilgi duymaktır. Shakespeare'in veya Goethe'nin bütün coşkunkuluklarını benimsemektir. Kimine göre de merkezî ve müeyyidesi insan olan bir felsefedir. Descartes, Leibniz gibi filozoflar yüzde yüz hümanisttirler. Locke "Nihai bilgiye insan tecrübeyle erişilebilir." derken katıksız bir hümanist gibi düşünüyordu. İnsan kendi problemlerini kendi çözebilirdi ona göre. Voltaire, Diderot, Montesquieu aracılığı ile Amerika ve Fransız devrimleri hümanizm damgası taşır (Meriç, 1988: 67).

Meriç, hümanistlerin şahı dediği Rousseau için tabiat kanununun hakikatte bir insan tabiatı kanunu olduğunu ifade eder. Buna göre insan kendi çabasıyla mizacına uygun bir tabî yaşayış düzenine dönmelidir ve dönebilir. On sekizinci ve on dokuzuncu asırların iyimser ve ıslahatçı felsefeleri temelde hep hümanisttir. Almanya'da Herder, Lessing, Schiller ve Goethe hümanizmin yeni bir aşamasını temsil ederler. Kant'ın tenkitçi sistemi de hümanist bir görüşe dayanır.

Meriç, eskiden hümanizmin rakibinin tabiatüstüne inananların hayat görüşü olduğunu oysa 17. asırda Bacon'un telkinleri, Kopernic'in, Kepler'in ve Galile'nin keşifleriyle yeni bir rakip olan natüralizmin ortaya çıktığını; insanın artık kâinatın merkezi olarak görülmediğini ileri sürer. Bundan sonra felsefede kabule şayan üç ayrı mektep vardır: Hümanizm, tabiatüstücülük ve natüralizm (Meriç, 1988: 68).

Meriç, hümanizmi sosyal ideal başlığı altında anlatırken de "Sosyal hayat bakımından Greko-latin hümanizmi anti demokratik bir kültür, bir imtiyazlılar kültürüdür, çünkü arkaiktir, hasbî bir idealizm man-

zarası taşır. Filhakika kimileri için aristokratik bir doktrindir, bir kurtuluş aracı olmaktan çok tutucu bir güç, bir sınıf doktrini ve burjuva kafasının zindanıdır.” ifadelerini kullanır. Fakat buna karşı çıkanların, hümanizmi halk bilgeliliğinin dile gelişi olarak gördüğünü de ilave eder (Meriç, 1988: 69-70).

Cemil Meriç, hümanizmi nihai olarak değerlendirirken “Hümanizm kurtarıcı bir rol oynamıştır, ama sonunda kurallara körü körüne bağlılık hâline gelmiş, rutinleşmiştir. Dondurmuştur düşünceyi... Greko-latin mazi bir safradır. Modern dünya geleceğe yönelmek için kurtulmak zorundadır bu safradan.” der. Çünkü, insanlık binlerce yıl zarfında değiştiğinden çok son yüzyılda değişmiştir. Bu feyizli toprak üzerinde yeni bir hümanizm yükselmelidir ona göre.

III. Hristiyanlık ve Hümanizm

Meriç, Hristiyanlığı, kiliseyi insanı, toplumu “çelik korsa” gibi sıkıştıran, Greko-Latin kültürü ile bağını koparmasa da bu düşünceyi posalaştıran despotik bir güç olarak görür ve hümanizmin daha ziyade bu baskıdan kurtulmak için çıktığını söyler.

Hümanistlerin düşünce hürriyetinin daha çok rahipliğe karşı bir isyan, laik insanın papazların hâkimiyetine karşı direnişi olduğu görüşündedir (Meriç, 1988: 64). Hümanizmin kültür alanında en büyük rakibi Hristiyanlıktır. Hristiyanlık-hümanizm ilişkisi bağlamında kimilerine göre hümanizm ve Rönesans, kafaları ve gönülleri paganlaştırmıştır ve ferdin naslardan kurtuluşudur. Hristiyan dogmasına karşı Yunan düşüncesinin zaferi, Hristiyan idealini bir yana iten bir bağımsızlık hareketi, din dışı hareketin ta kendisidir.

Meriç, bu anlayışlardan farklı görüşlerin de olduğunu belirtir: Bunlardan bazılarına göre, Katoliklikle hümanizmin çatıştığını sanmak yanlıştır; Hristiyanlık, gelişmesi bakımından Greko-romendir. Bunun içindir ki Katolik Greko-latin kültüre öncelik tanır. Eski yazarlar (Klasikler) Katolisizmin daha geniş anlaşılmasına yardım ederler ve Greko-latin hümanizmine Katoliklik yolundan gidilir (Meriç, 1988: 69).

Cemil Meriç'e göre ise saltanatı sarsılan kilise de hümanizmi bayrak edinmiştir. Pierre l'Hermite'lerin (ki bu keşiş Avrupa'yı dolaşarak Müslümanlara karşı haçlı seferleri için çalışan biridir) İgnace de Loyala'ların torunları kanlı pençelerine ipek eldiven geçirerek insanoğlunu güya kardeşliğe çağırmuşlardır ve çağırmaktadırlar.

IV. Hümanizm ve İslamiyet

Meriç, "Hümanizm putperest sanata duyulan hayranlıksa, Müslüman dünya böyle bir muhabbetten habersiz yaşamıştır. Çölde doğan İslamiyet, Yunan şiirinin çılgın ve günahkâr cazibesine kapalıydı... İslamiyet Yunan ve Roma'dan düşünceyi almıştı, besleyici unsurları varlığına katmış, posayı bırakmıştı geriye." der. Fakat karanlıklar içindeki Avrupa'ya antik çağın en büyük dâhisi Aristo'yu İslamiyet'in tanıttığını, dolayısıyla Batı hümanizminin ana kaynaklarından birinin İslamiyet olduğunu ileri sürer.

O, İslamiyet'te kilisenin ve Allah'la kul arasında kimsenin olmadığını dolayısıyla Hristiyanlıkta olduğu gibi baskısına karşı direnilmesi gereken bir kurumun da bulunmadığını söyler. Eğer hümanizm, insan haysiyetine saygı ve insana tabiat içinde istisnai bir değer vermekse İslamiyet tek gerçek hümanizmdir. Hümanities; edep, efendilik, nefse hâkimiyet, mukaddese saygı ise İslamiyet ve bilhassa tasavvuf hümanitiesin ta kendisi. İnsan yalnız İslamiyette eşref-i mahlukattır, der (Meriç, 1988: 57).

V. Sonuç

Sonuç olarak, Meriç'in hümanizmle ilgili görüşlerini kısaca değerlendirecek olursak şunları söyleyebiliriz:

- 1- Cemil Meriç, hümanizmle ilgili yazılarıyla bu konuya hâkim olduğunu göstermektedir.
- 2- Kendisi de Fransız-Batı kültürüyle yetişen birisi olarak bu kültüre ve hümanizme dıştan bakabilmiştir.
- 3- Cemil Meriç, diğer konularda olduğu gibi hümanizm hakkında da kendi tespitlerini, bazen çarpıcı ve net ifadelerle dile getirebilmiştir.
- 4- Hümanizmin birçok aydında hayranlık uyandıran ve göz kamaştıran cilasını kaldırıp altındaki çıplak gerçekliğe işaret edebilmiştir.
- 5- Meriç'e göre dünya çok değişmiştir, hümanizm ise bir nevi dogmatlaşmıştır ve artık geride bırakılmalıdır.

KAYNAKLAR

GÖKBERK, Macit (1985). *Felsefe Tarihi*, İstanbul: Remzi Kitabevi.

MERİÇ, Cemil (1988). *Kırk Ambar*, İstanbul: Ötüken Neşriyat.

Büyük Larousse Sözlük ve Ansiklopedisi (1986). C. 11, İstanbul: Milliyet Yayınları.

CEMİL MERİÇ VE MARKSİZM

Yrd. Doç. Dr. Celal YEŞİLÇAYIR

Gümüşhane Üniversitesi Edebiyat Fakültesi

Felsefe Bölümü

cyesilcayir@gumushane.edu.tr

Giriş

Özellikle ilk kitaplarını yayımladığı dönemlerde Cemil Meriç'in sağcı/gelenekçi bir yazar olduğuna dair yaygın bir kanaat oluşmuştur. Aslında bu kanaat, günümüz Türkiye'sinde büyük bir oranda devam etmektedir. Bu kanaatin oluşmasında onun eserlerinin ilk baskılarının milliyetçi bir kimlikle tanınan Ötüken Neşriyat'ta basılması önemli bir rol oynamıştır. Bunun yanında onun, eserlerinde içinde yaşadığı toplumun geleneksel değerlerinden övgüyle söz etmesi ve bu değerlerin yozlaşmasından şikâyet etmesi, söz konusu kanaatin oluşmasını güçlendirmiştir. **Örneğin** *Sosyoloji Notları*'nda onun Osmanlı medeniyetinden övgüyle söz etmesi (Meriç, 2010: 364) ve *Bu Ülke*'de "Murdar bir hâl'den muhteşem bir maziye kanatlanmak gericilikse, her namuslu insan gericidir." (Meriç, 1999: 80) sözü ölçüt olarak alındığında Meriç'in sağcı olarak damgalanmasının oldukça normal bir tutum olduğu düşünülebilir.

Ancak onun eserleri tarafsız ve titiz bir biçimde incelendiğinde ideolojik olarak pek de öyle kolay konumlandırılacak bir yazar olmadığı göze çarpmaktadır. Belki de Meriç'in yalnızca yaşadığı toplumun kültürel değerlerini savunduğu gelenekçi düşünceler göz önünde bulundurularak onun gelenek içinde ayrılıkçı bir konuma sahip olduğu tarafı göz ardı edilmektedir (Beriş, 2010: 87). O hâlde Meriç, "Neden belli bir kesimin aydınymış gibi gösterilmeye çalışılmıştır?" sorusunu sormamız mümkündür. Kanaatimize göre Türk entelektüelleri onu tam anlamıyla anlamış değillerdir. Çünkü onun milliyetçi-muhafazakâr ve antikomünist bir düşünür olarak tanınması, aslında birtakım alıntılarla ve indirgemeci bir yöntemle ortaya çıkmış bir tutumdur. Dolayısıyla Türkiye'de sağ cenahın ona gösterdiği ilgi, entelektüel anlamda sorgulanmış bir tavır değildir.

Burada dikkat çekmeye çalıştığımız çelişkili durum, geçmiş dönemde bazı gazeteci ve yazarların da dikkatini çekmiştir. Ergun Göze'ye göre

Türkiye'deki solcularda biraz fikrî endişe olmuş olsaydı, üzerinde durmaları gereken en önemli isimlerden biri Cemil Meriç olurdu (Yardım, 2010: 140). Buradan Türkiye'deki sol geleneğin Meriç'i anlamaktan oldukça uzak olduğu ve sol literatürün kendisine ilgi göstermediği sonucunu çıkarabiliriz. Söz konusu ilgisizliğin ve yadsımanın en önemli nedeni eserlerinin sağcı bir yayınevi tarafından basılması olarak anlaşılmaktadır. Bu durumun farkında olan Meriç, *Jurnal*'de "Ötüken'in bastığı kitap okunmazmış. Peki, siz basın. Cevap yok. Bu çemberi kırmak mümkün değil. (...) Sol, sağın gösterdiği dostluğu göstermiyor. İhanet etmişiz. Neye ve kime?" (Meriç, 1998a: 200) diye serzenişte bulunur. Ancak sol kesimden ona ilgi tamamen de yok değildir. Solcu ve sosyalist fikirleriyle tanınmış yazar Murat Belge'ye göre aydınların kendi buldukları cenahın özelliklerini yansıttıkları bir devirde, Meriç, tornadan çıkma bir yazar olmayı tercih etmemiştir (Yardım, 2010: 140). Buna göre Meriç, herhangi bir tarafın yazarı olmayı tercih etmemiş ve adeta "araf" ta bir aydın olarak yaşamını sürdürmüştür. Onun bu tarafsızlığını görebilen diğer bir yazar Alev Alatlı'ya göre ise Meriç, bilerek ve isteyerek sistem dışı kalmayı tercih etmiştir (Yardım, 2010: 140). Dolayısıyla geniş entelektüel ufku, düşünceye ve kitaba yönelik sürekli tecessüs içinde olması onu, her hangi bir cenahın insanı olmaktan uzaklaştırmıştır.

Meriç, indirgemeci ve önyargılı tutumdan uzaklaşarak Marksizm'le kurduğu eleştirel ilişki bağlamında ele alındığında ise oldukça farklı bir tabloyla karşılaşmaktadır. Onun Marksizm hakkındaki tutumu bizdeki milliyetçi-muhafazakâr ve solcu camianın tutumundan oldukça farklıdır. Çünkü o, eserlerinde devrinin alışlageldik Marksizm ve sosyalizm algısı dışında fikirler ileri sürmüştür. Öncelikle Meriç'i Marksist ve sosyalist fikirlere yönelten nedenleri anlamaya çalışalım.

Meriç'i Marksizm'e Yönelten Nedenler

Eserlerinden anladığımıza göre Meriç'in Marksizm macerası, o henüz yirmi üç yaşındayken mahkemede Marksist olduğunu ifade etmesiyle başlamıştır. O, bunu *Jurnal*'de şöyle ifade eder: "Yirmi dört yıl önce mahkemede Marksist olduğumu haykırdım. Bu, ümitsizlikten doğan bir isyandı. Bir nevi meydan okuyuş" (Meriç, 2011: 77). Meriç bir göçmen çocuğuydu ve ailesi geldikleri eski yurtları özliyordu. Hasta bir babası ve çalışıp eve ekmek getirmek zorunda olan bir ablası vardı. Ailesinde ve çevresinde gördüğü yoksulluk neticesinde o, içindeki is-

yanı ve meydan okuyuşu dile getirmek için bir dayanak aramaktadır. Bu nedenle Marksizm, ezilmemek ve ezilen insanları kurtarmak için sarıldığı bir daldır onun için. Böyle bir haykırışta bulunmasına karşın Meriç'in işçi sınıfıyla bir yakınlaşması ya da onların haklarını savunmak için protesto ve mitinglere katılması söz konusu değildi. Onların içinde olmak ya da işçi partisine girmek yerine Meriç, kütüphaneye gitmeyi tercih etmiştir (Meriç, 2011: 78-79).

Diğer taraftan Meriç'in ilk gençlik çağlarında oluşmuş platonik ve duygusal sosyalist düşünceler, ileri yıllarda fikrî bir derinliğe doğru ilerleyecektir. Onu Marksist anlayışa yönelten diğer bir etken ise tam anlamıyla bir kapitalizm karşıtı olmasıdır. Çünkü bütün kapitalizmler yağmaya dayanır ve yaşamak için sömürmeye muhtaçtır. Avrupa kendi dışında kalan ülkelerin hiçbir zaman kapitalizmle kalkınmasına izin vermez ve Batı'nın Doğu'ya olan merakı ilmî tecessüsten değil, kapitalist ilgiden kaynaklanır (Meriç, 2010c: 171,173). Bununla birlikte kapitalizm; rekabeti, kazancı ve parayı önemseyip, insanî ve dostça ilişkileri ikinci plana iter. Kapitalizmle birlikte değeri yaratan insan emeği unutulur, eşya insanın emrinden çıkar ve insan eşyanın emrine girer (Meriç, 2010c: 206-207). Dolayısıyla kapitalist anlayışın insanî değerleri yok edip maddî değerleri ön plana çıkarması Meriç'in bu anlayışa karşı tavrı almasına ve bu tavrı alışın sosyalizmle birlikte şekillenmesine neden olmuştur.

Onun sosyalizm macerasını daha ileriye taşıyan ve bir entelektüel olarak bu düşünceyle iştiğal olmaya yönelten en önemli nedenlerden biri de yaşadığı toplumun Marksizm algısının kulaktan dolma bilgilere dayanmasıdır. Temel olarak toplumda kutuplaşan sağ ve sol cenahın, Marksizm ve sosyalizmle kurdukları bağın oldukça çarpık olması, bunun yanında aşırıya ve şiddete varan tutumları Meriç'i çok rahatsız ettiği için bu kavramların içini doğru bir şekilde doldurmaya çalışacaktır. Dolayısıyla onun ülkemizdeki yaygın Marksist sosyalist anlayışa olan eleştirilerinden bahsetmek yerinde bir tutum olacaktır.

Bizdeki Marksizm Algısına Eleştiriler

Avrupa'da Sanayi Devrimi ile beraber yöneticiler ve kilise, işbirliği yapıp kaynakları ve işyerlerini ellerinde tutarak işçi sınıfının ortaya koyduğu emeği sömürmeye başlamışlardı. Böyle bir dönemde Marx, güç sahiplerinin haksız uygulamalarını ve emek sömürülerini yüzlerine vuran bir sosyalist anlayış geliştirmiştir. Meriç, insanların bu temel

olguyu anlamak yerine Marksist anlayış hakkında oldukça sorunlu ve çarpık fikirlere yöneldiklerini ifade eder. Buna göre Türk insanı Marx'ı ya ahmakça reddetmiştir ya da bir ahir zaman peygamberi olarak algılamaya başlamıştır (Meriç, 2010c: 294). Şüphesiz bu derece çarpıtılmış Marksizm anlayışının oluşmasının birtakım nedenleri vardır.

Meriç, özellikle 19. yüzyılın sonlarında ve 20. yüzyılın başlarında Abdullah Cevdet¹ ve Baha Tevfik² gibi isimlerin kaleme aldıkları eserlerin ve verdikleri derslerin söz konusu yanlış algının oluşmasında önemli bir rol oynadığını ileri sürer. Öyle ki bu şahıslar Marksizm'i İslamiyet'le mücadele için ülkemize transfer etmeye çalışmışlardır (Meriç, 2010c: 279). Sağ cenahın Marksizm'le tanışması ise işte böylesine bir ortamda oluşmuştur. Bu nedenle Türk solu ve sağ, ya Marksizm'i yanlış anlamışlardır ya da hiç anlamamışlardır. Dolayısıyla Meriç, Türkiye'deki Marksizm ve sosyalizm tartışmalarından hiç memnun değildir. Çünkü bu tartışmaları şekillendiren farklı stratejik kaygılar mevcuttur (Meriç, 1998a: 157). Ona göre "Türk insanı Marksizm'le temas ederken semavî dinlerden biri ile temas eder gibidir. Bir peygamber değildir Marx, ona yapılacak en büyük ihanet, kitaplarının yobazı olmaktır" (Meriç, 2010c: 253). Türkiye'de İslam'ın yerine sosyalizmi yeni bir din gibi yerleştirmeye çalışmak ve bunun yanında Marx'ı yeni peygamber ilan etme çabaları vardır. Sağ ve solun karşıtlığını daha keskin hâle getiren bu süreç, toplumsal anlamda birçok felakete neden olmuştur. Oysa Marx, ne vahiy getiren bir peygamberdir ne de gaipten bilgiler sunan bir kâhin. Onu insanlıktan uzaklaştırmak, insanlığa kazandırdığı yeniliklere ihanettir (Meriç, 1999: 189). Dolayısıyla ülkemizdeki Marksizm anlayışı ilmî ve iktisadî bir çerçevede yürümesi gerekirken sağ-sol kavgasının temel nedenlerinden biri hâline dönüşmüştür.

Meriç'e göre gençlerimiz toplumdaki yanlış Marksizm algısına hürriyet sarhoşluğu içinde sarılmışlardır. Bunun neticesi olarak da sosyalizm artık bir din olmuştur, Marx, Hz. Muhammed'in yerini almıştır ve Kapital Kur'an'ın (Meriç, 1998b: 230). Bu süreç sağ ve solun karşıtlığını daha keskin hâle getirmiştir ve okuyan gençlik düğüne gider gibi ölüme gitmeye başlamıştır. Meriç'e göre bu gençler büyük yanlış

1 Abdullah Cevdet (1869-1932), biyolojik materyalist ve ateist düşünceleri içeren eserler ve çeviriler kaleme almıştır. Daha fazla bilgi için: Abdullah Cevdet (2012), *Fünûn ve Felsefe ve Felsefe Sânihâları*, (Sad. ve Yay. Haz. Nevzat H. Yanık, Ali Utku), Konya: Çizgi Kitabevi.

2 Baha Tevfik (1881-1914), biyolojik ve evrimci materyalizmi ateizme vardıracak derecede savunmuş yazar ve hocadır. Daha fazla bilgi için: Baha Tevfik, *Muhtasar Felsefe*, (Sad. ve Yay. Haz. Gül Eren, Ali Utku), Çizgi Kitabevi, Konya 2014., Baha Tevfik- Ahmed Nebil (2014), *Ernst Haeckel, Vahdet-i Mevcud Bir Tabiat Aliminin Dini*, (Sad. ve Yay. Haz. Remzi Demir, Bilal Yurtoğlu, Ali Utku), Konya: Çizgi Kitabevi. 2014.

içindeydi. Çünkü hiçbir düşünce bir ülkeden ötekine olduğu gibi aktarılamaz ve insan düşünce için değil, düşünce insan içindir. Delikanlılar, çarpıtılmış sloganları dünyaca geçerli bir hakikat sandılar (Meriç, 1998b: 231). Meriç'e göre Türkiye'de Marksizm, ilmî bir disiplin veya bir araştırma metodu olmaktan ziyade bir çeşit hastalık gibi yayılmıştır. Oysa Marksizm'i din olarak düşünmek onu anlamamaktır ve Marx konserve hakikatler sunan bir şarlatan değildir. Bununla beraber Marksizm'in uğrayabileceği en büyük felâket; ideolojileşmesi, yani bir sınıfın düşüncesi, bir sınıfın yalanı olmasıdır. Her hangi bir olgunun ideolojileşmesi ise bütünü görmeyi engeller ve sosyal ilişkilere zarar verir (Kahraman, 2015: 39). Şunu unutmamak gerekir ki Marksizm, tenkittir, şüphedir ve bir araştırma yöntemidir (Meriç, 1998b: 232). Bu tutum, Meriç'in Marksizm'i metodolojik bir anlayışla ele almasına neden olmuştur. Onun sözünü ettiği anlama tavrını analiz etmemiz, yerinde bir tutum olacaktır.

Metot ve İlim Olarak Marksizm

Meriç, Marx'ın sosyalizmini çarpıtılmış birtakım sloganlarla ilişkilendirmek yerine, anlama ve araştırma yöntemi olarak ele almak tarafıdır. Çünkü Marx bir tekke şeyhi değildir ve insanlığa en büyük armağanı diyalektiktir (Meriç, 1998b: 231). O, sosyalizmi kapitalizmin emek sömürüsüne dikkatimizi çekmek için ortaya atmıştır. Diğer bir ifadeyle sosyalizm, kapitalist zehire karşı ortaya çıkmış bir panzehirdir. Marx, peşin hükümlere şüpheyile bakılması gerektiğine inandığı için sorgulamayı ve araştırmayı bizlere miras olarak bırakmıştır (Meriç, 1998b: 232). Ancak Meriç'e göre bizim aydınlarımız halkı anlamaktan uzaktırlar ve tezlerin antitezlerini görmekten acizdirler. Onun fikir dünyası içinde tezleri antitezleri ile birlikte görme anlayışı, diğer bir ifadeyle "Her şey, zıddıyla kaimdir." anlayışı önemli bir rol oynamıştır. Aslında Marksizm'i bu şekilde anlama ve yorumlama konusunda Meriç yalnız değildir. Şerif Mardin'e göre de Marksizm, dünyayı doğru algılamayı mümkün kılan araçtır. Hatta Marx bile kendi görüşünün bir «izm» olmadığı fikrindeydi (Mardin, 1992: 19).

Meriç'e göre ilim ve teknoloji, kendi içlerinde bir değer taşımaz, onu iyi ya da kötü bir biçimde kullanan insandır. Dolayısıyla bilgi, tasnifle başlar (Meriç, 2010c: 19-21). Her ne kadar o, materyalist diyalektiği tarihe determinist bir metotla yaklaştığı için eleştirse de materyalist diyalektiği tamamen reddetmez. Hatta Marksist doktrinin materya-

lizimle alâkasının yalnızca isimden ibaret olduğunu iddia eder. Çünkü sanıldığı gibi tarihî materyalizm, insan hayatını bütünüyle maddeye bağlamış değildir. Marksizm’i materyalizm ya da maddecilik olarak tanımlayan anlayışa karşın Meriç, Marksizm’i tarihî ekonomizm olarak değerlendirmenin daha tutarlı bir yaklaşım olduğunu savunur. Çünkü maddecilik insanı yok etmektir, oysa Marx’ın sosyalizmi insanı eşyanın kölesi hâline getirmek isteyen kapitalist anlayışa bir tepki olarak ortaya çıkmıştır (Meriç, 2010c: 367). Kapitalist sistemde işçi, hem kendine hem de kendi ürününe yabancılaşmaktadır. Çünkü işçinin emeğinin sürekli olarak başkaları tarafından gasp edilmesi onu emeğine yabancılaştırır (Topakkaya, 2008: 381). Meriç’e göre sosyalizm, emek sömürüsüne başkaldıran ve sosyal adaleti savunan bir anlayıştır. Bu anlayış, ekonomi ve üretimi bilimsel bir biçimde görmek istemiştir (Meriç, 2010b: 45). Onun diyalektik materyalizmi temel kullanım amacı, toplumdaki devlet, din ve para çerçevesinde oluşmuş sömürü düzenini çözümlenektir. Görebildiğimiz kadarıyla Meriç, Marx’ın en önemli özelliğinin diyalektik düşüncüyü metot olarak benimsemesine ve bunu insan emeğini sömüren kapitalizme karşı kullanmasına vurgu yapmaktadır.

Bununla birlikte Marx’ın sosyalist anlayışının temelinde insan ve insanın alın teri vardır. Dolayısıyla onun teorisi hümanisttir (Meriç, 2010c: 42). Marx’ın tarihî maddecilik kuramını tarihî ekonomizm olarak yorumlamanın yanında Meriç, insan emeğini temele almasından dolayı bu düşüncüyü aynı zamanda tarihî hümanizm olarak görme taraftarıdır. Diğer bir ifadeyle Marksist sosyalizmin hedefi, insanın insanı daha çok sevmesini sağlamaktır. Marx, emek sömürüsüne ve insanın eşyanın kölesi yapılmak istenmesine başkaldırmıştı, ancak toplumumuzda onun bu yönü çok az tanınmaktadır. Meriç’e göre işe yaramayan ideolojileşmiş ve mite dönüşmüş Marksizmler yerine bu anlayışın insan emeğini ve haklarını savunan yönünü önemsemeliyiz (Meriç, 2010a: 235-236). Marksist sosyalizmin bu boyutu ön plana çıkarıldığı zaman her ülkenin bir sosyalizm modeli oluşabilir. Öyle ki ülkeler tarihî ve sosyal karakterlerine uygun bir model oluşturarak iktisadî yapılarına buna göre yön verebilirler. Bununla birlikte Meriç, Türkiye’nin kalkınmasında bize ait bir sosyalizm modelinin oluşturulması taraftarıdır ve Marksizm’in bu yönünü görebilen aydınlar da yok değildir. O, her ülkenin kendi sosyalizmini kendi yaratması gerektiğini vurgulayan Kemal Tahir, Esat Adil ve İslamî bir sosyalizm öneren Tarık Mümtaz’dan övgüyle söz eder (Meriç, 1998a: 193-253).

Netice itibariyle Meriç, Marksizm'in bir metodoloji ve bilim olarak değerlendirilmesi gerektiğini savunur. Marksizm bizi peşin hükümlerden kurtulmaya davet eder, dolayısıyla bir uyanık olma metodudur. Marksizm bir doktrin olmadan önce, bir araştırma yöntemidir (Meriç, 1999: 231). Meriç, Marksizm'in iyi anlaşıldığı takdirde tehlikeli bir düşünce olmadığı fikrindedir ve bir yöntem olarak bu anlayıştan yararlanma taraftarıdır. Bunun yanında o, eserlerinde yer yer İslamiyet ile Marksizm'in birbiriyle uyuşabileceklerini iddia eder.

Marksizm ve İslamiyet

Meriç, bu konuyu analiz ederken işe Marx'ın dine yönelik olumsuz tavrının Katolik Hristiyanlık için geçerli bir durum olduğunu açıklayarak başlar. Buna göre "Din, halk için afyondur." sözü Hristiyan kilisesi hedef alınarak söylenmiştir. Çünkü kapitalizm halkı sömürürken kiliseler bu eyleme çanak tutuyorlardı. Meriç'in ifadesiyle "Tahtın cinayet ortağı olan kilisedir" (Meriç, 2010c: 143). Söz konusu ortaklık; burjuva, kapitalizm ve kiliseyi kapsamaktadır. Bu üçgende kilise kendi mallarını koruma ve artırma derdindedir. Bu sömürünün kolaylaşması için kilise, muzdarip ve öfkeli halkı tevekküle davet ediyordu. Buna karşın sosyalizm halkı uyutarak istismar etmeye çalışan bir inancın karşısındadır. Meriç'e göre din, insanlık tarihinin belli bir döneminde insanları istismar edici ve uyutucu bir rol oynamış olabilir, ancak bir başka devirde bir kurtuluş olabilir (Meriç, 2010c: 143).

Yukarıda ifade ettiğimiz gibi Meriç'in yaşadığı dönemin Türkiye'sinde İslam dini ve Marksizm birbirinin düşmanıymış gibi algılanıyordu. Onun çabası ise bu algının yanlış kanaat ve bilgilere dayandığını göstermekti. Marksizm Türkiye'ye bir din gibi geldiği için ciddi sorunlar ortaya çıkmıştı. Ancak Meriç'e göre Marx'ın Katolik kilisesine olan tavrı İslamiyet için geçerli değildir ve Müslümanların sosyalizmden korkmalarına hiç gerek yoktur. Hatta o, "Marx'ın metodolojisi aslında İslam'ın metodolojisidir." (Meriç, 2010c: 294) diye bir iddiada bulunur. Kanaatimize göre o, bu sözleriyle İslamiyet'in önemseydiği işçi hakları ve sosyal adalet gibi konuların sosyalizmin temel ilkesi olmasına vurgu yapmaya çalışır. Meriç'e göre eğer sosyalizm Müslüman ülkelerde uygulanacaksa dine ve mukaddesata düşman bir ideoloji olarak değil de insan emeğini ve sosyal adaleti savunan bir anlayış olarak değerlendirilmelidir.

Sosyalizm, Batı Avrupa'da Sanayi Devrimi ile birlikte ortaya çıkan işçi

sınıfının sömürülmesine karşı oluşmuş bir anlayıştır. Meriç'e göre onu ithal bir meta olarak İslam'la bir araya getirmek doğru bir yaklaşım değildir. İslam dininde inananların kardeş olması ve toplumda sınıfın olmaması metodik olarak sosyalizmle benzeşir (Meriç, 2010c: 164). Diğer taraftan Meriç, sosyalizm ve İslam'ı uzlaştırma konusunda önemli sorunların da yaşanabileceğinin altını çizmektedir. Örneğin sosyalist anlayışın reddettiği özel mülkiyet İslam'da helâldir (Meriç, 2010c: 164). Bunun yanında Kur'an bir ekonomi kitabı olmadığı için Marx'ın sosyalizmi ile İslamiyet'i bağdaştırmaya çalışmak yanlış bir yöntem olur. Ancak toplumdaki haksızlıkları önleyici ve sosyal adaleti sağlayıcı bir strateji olarak sosyalizmden faydalanmak mümkündür.

Sonuç

Her ne kadar Meriç'in milliyetçi-muhafazakâr bir fikir insanı olduğu kanaati yaygın bir temayül olsa da onun belli bir cenaha ait olmadığı ve hatta sistem dışı bir aydın olduğunu görebilen yazarlar da yok değildir. Sözü ettiğimiz yazarlardan Ergun Göze, Murat Belge ve Alev Alatlının tespitlerinin ne kadar isabetli olduğunu Meriç'in eserlerini titiz bir şekilde incelediğimizde farkına varmaktayız. Öyle ki Meriç'in belli bir tarafın aydını olarak kategorize edilememesinin en önemli nedeni, derin entelektüel birikimi ve özgün düşünceler kaleme almış olmasıdır. Söz konusu özgünlüğün en belirgin olanları ise doğu-batı ve sağ-sol tezatlıklarının yaşandığı bir toplumda onun ortaya attığı düşüncelerin gelenek içinde farklılık yaratmasıdır. Dolayısıyla Meriç'i sağcı ya da solcu olarak yaftalamak oldukça yanlış bir tutumdur. Bununla birlikte Meriç'in gelenek içindeki ayrılıkçı tutumu, Marksist sosyalist anlayışı algılama tarzında da ortaya çıkmaktadır. Şu hâlde o, ilk başlarda duygusal olarak yaklaştığı Marksist sosyalizmin temellerini öğrenebilmek için kütüphanede yoğun bir mesai harcamıştı. Sonraları ise kitap ve konferanslarla yaşadığı toplumun bu düşünce ile ilgili yanlış kanaatlerini eleştirerek düzeltmeye çalışmıştır.

Genel olarak Meriç'in eserlerinde Marksizm ve sosyalizmle ilgili düşünceler, metodolojik ve sistematik olmaktan çok, dağınık ve yer yer basitleşmiş ifadelerle yer almaktadır. O, bazı eserlerinde Marksist düşünceyi din ve ideoloji olarak görmeyi eleştirirken bazılarında Marx'tan övgüyle söz eder, bazen de İslam'la sosyalizmin uyuşabileceğine dair birtakım çıkarsamalar ileri sürer. Kanaatimize göre Meriç'in bu konu ile ilgili fikrî serencamı, İslam ülkelerinde gördüğü ekonomik

buhranların ve sosyal adaletsizliğin giderilmesi için sosyalizmin bir çıkar yol olacağı izlenimini uyandırmaktadır. Ancak o, her ne kadar Marx'ın yönteminin aslında İslâm'ın yöntemi olduğunu iddia etse de ilâhî bir dinle sosyalist anlayışın nasıl uzlaşacağı konusunu detaylı bir biçimde ele almaktan uzaktır.

Meriç'in Marksizm literatürüne kazandırdığı en önemli yenilik ise şüphesiz Marksizm'in diyalektik yönünü ön plana çıkarmış olmasıdır. Ona göre Marksist sosyalizmi bir din ya da ideoloji olarak düşünmeyi bir kenara bırakarak bu teoriyi araştırma yöntemi ve ilim olarak ele almak gerekir. Şu hâlde insanı ve insan emeğini önemsemesinden dolayı sosyalizmi, tarihî materyalizm olarak tanımlamak yerine Meriç, tarihî ekonomizm ya da tarihî hümanizm olarak görmeyi tercih eder. Bunun yanında o, İslam dininin işçi hakkını ve sosyal adaleti önemseyen taraflarıyla sosyalizmle uzlaşabileceğini düşünür. Netice itibarıyla Meriç, Marksist sosyalizmin insan emeğini ve sosyal adaleti önemseyen tarafının her ülke ve toplum tarafından örnek alınabileceği kanaatinde dir.

KAYNAKLAR

- Abdullah Cevdet (2012). *Fünûn ve Felsefe ve Felsefe Sânihâları*, (Sad. ve Yay. Haz. Nevzat H. Yanık, Ali Utku), Konya: Çizgi Kitabevi.
- Baha Tevfik (2014). *Muhtasar Felsefe*, (Sad. ve Yay. Haz. Gül Eren, Ali Utku), Konya: Çizgi Kitabevi.
- Baha Tevfik; Ahmed Nebil (2014). *Ernst Haeckel, Vahdet-i Mevcud Bir Tabiat Aliminin Dini*, (Sad. ve Yay. Haz. Remzi Demir, Bilal Yurtoğlu, Ali Utku), Konya: Çizgi Kitabevi.
- KAHRAMAN, Yakup (2015). *Modern Türk Düşüncesinde Hermenötik*, İstanbul: Tezkire Yayıncılık.
- MARDİN, Şerif (1992). *İdeoloji*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- MERİÇ, Cemil (1998a). *Jurnal*, C. 2, İstanbul: İletişim Yayınları.
- MERİÇ, Cemil (1998b). *Mağaradakiler*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- MERİÇ, Cemil (1999). *Bu Ülke*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- MERİÇ, Cemil (2010a). *Kırk Ambar*, C. 2, İstanbul: İletişim Yayınları.
- MERİÇ, Cemil (2010b). *Saint-Simon İlk Sosyalist, İlk Sosyolog*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- MERİÇ, Cemil (2010c). *Sosyoloji Notları ve Konferanslar*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- MERİÇ, Cemil (2011). *Jurnal*, C. 1, İstanbul: İletişim Yayınları.

TOPAKKAYA, Arslan (2008). "Tarihsel Materyalizm Bağlamında Marx'ı Yeniden Okumak", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 1(3).

YILMAZ, Murat (Ed.) (2010). *Cemil Meriç*, Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları.

CEMİL MERİÇ'TE POZİTİVİZM ELEŞTİRİSİ

Arş. Gör. Aslı ÜNER

Gümüşhane Üniversitesi Edebiyat Fakültesi

Felsefe Bölümü

asliuner@gumushane.edu.tr

Cemil Meriç'in herhangi bir ideolojiye karşı olan tutumu onun genel olarak ideoloji kavramı hakkındaki tutumundan ayrı düşünülemez. Bu sebeple pozitivizmle ilgili düşüncelerine geçmeden önce ideolojilere karşı olan genel tavrıyla ilgili bilgi vermek faydalı olacaktır. Bu tavrın en net anlaşılabilceği yer ise hiç şüphesiz *Bu Ülke* adlı kitabında geçen şu ifadedir: "İzm'ler idrakimize giydirilmiş deli gömlekleri. İtibarları menşe'lerinden geliyor. Hepsi de Avrupa'lı" (Meriç, 2016a: 92). İzm'ler idrakimize giydirilen deli gömlekleridir çünkü hepsinin iddiası aynıdır: Dünyaya bu noktadan bakmak gerekli, hakikat tam olarak burada... Bunun devamında ise bizden beklenen sorgusuz sualsiz bir teslimiyettir. İdeoloji hâline dönüşen izm'ler insan düşüncesini sınırlayarak algı çerçevesini yeniden kodlar. Bu açık şekilde düşünce hürriyetine vurulan bir settir. Bu fikirlerden yola çıkan Cemil Meriç, Batı kurgusuyla hayatı düzenlemenin saçmalığına sıkça değinir, kuru teorik çerçeveden ibaret olan ideolojilere, kendi tarihsel tecrübesinden beslenmeyen, ortak bir anlam ufkunun eseri olmayan teorik çerçevelere de karşı çıkar (Cündioğlu, 2006: 152,156-157).

Meriç'e göre "ideoloji", karanlık ve kaypak bir kelimedir ve bu yüzden de sık sık yanlış kullanılır (Meriç, 2009: 36). 18. yüzyılın sonunda psikoloji ile eşdeğer kabul edilen ideolojinin diğer anlamı ilmî olmayan düşüncelerdir, içtimaî bir sınıfın menfaatlerini gizleyen, ilim maskesine bürünen ama ilmî olmayan düşünceler. Daha sonra kelimenin garip bir şekilde itibar kazandığına değinen Meriç, bütün politik ve sosyal doktrinlerin bu isimle anıldığını söyler (Meriç, 2009: 37).

Meriç'e göre izm'ler düşünceye dur diyen bir dogmadır. Hakikat olmayan şeyleri hakikat gibi gösteren, ülkeden ülkeye taşınınca bütün değerlerini kaybeden birer mittir. Meriç, izm'lere düşmandır, çünkü onlar anti-diyalektiktir. İdeolojilerin kinlerimize takılan bir maske olduğunu söyler (Meriç, 2009: 95). İdeolojileri insanların yarattığı birer Tanrı olarak gören Meriç, insanları ise yüzyıllardır bu savaşın piyon-

larına, oyuncak askerlerine benzetmektedir. Bütün olumsuz düşüncelerine rağmen yine de ideolojilerden umudunu kesmek istemez. Onun bu tutumunu bir tür tutarsızlık olarak değil fakat insanları bir araya getirebilecek bir ideolojinin mümkün olabileceğine dair duyduğu bir umut olarak ele almak gerekir. Önemli olan, bütün ideolojilere kapıyı açmak, hepsini tanımak, hepsini tartışmak ve ülkemizin kaderini onların aydınlığına fakat tarihimizin büyük mirasına bakarak inşa etmektir (Meriç, 2016a: 96). İdeolojiler konusunda izlememiz gereken en doğru yol budur. Onun asıl karşı çıktığı, bir ideolojinin sadece Avrupa kökenli olduğu için meşru ve değerli sayılmasıdır. Tam da bu noktada Cemil Meriç, birçok eserinde Batı'nın tahakkümcü ideolojilerine karşı Doğu'nun irfan hazinelerine dikkat çekmiştir. İzmlere karşı olan tutumunu genel hatlarıyla çizmeye çalıştığım Cemil Meriç'in bir tür sosyal ve siyasal proje hâline gelen pozitivistlere karşı tavrı da oldukça olumsuzdur.

Pozitivizmin Türkiye'ye girişi 19. yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nun yaşadığı modernleşme sürecinin bir parçası olarak kabul edilir. 1789 Fransız Devrimi'nin ardından ülkede baş gösteren toplumsal ve siyasal kriz sırasında doğan ve gelişen Fransız pozitivistliği, Osmanlı İmparatorluğu'na da yine bir kriz döneminde ithal edilmiştir. Batıda toplumsal çalkantılara son vermek amacıyla "düzen ve ilerleme" hedefleriyle ortaya çıkan pozitivistlik, Doğu'da da İmparatorluğun direncini arttıracak bir reçete olarak görülmüştür. Batı'nın kendine özgü siyasal ve toplumsal sorunlarına yönelik ortaya çıkan bu akım aynı zamanda sağlam felsefi temellere ve güçlü bir epistemolojik boyuta sahiptir. Fakat söz konusu görüşün ülkemize girişi epistemolojik yönüyle değil daha ziyade siyasal yönüyle olmuş, toplumda politik ve ideolojik olarak içselleştirilmeye çalışılmıştır. Osmanlı'nın son dönemlerinde devleti kurtarmak için can simidi olarak görülen pozitivistlik, Cumhuriyet'in ilk yıllarında ise toplumu şekillendirmek ve Batılılaştırmak amacıyla bir araç olarak kullanılmıştır (Kabakçı, 2008: 41).

Pozitivizmle tanışma tarihimize kısaca değindikten sonra Cemil Meriç'in pozitivistliğe yönelttiği eleştirilerin neden önemli olduğuna dair bir şeyler söylemek de gerekebilir. Tanzimat sonrası Türkiye'de Batı menşeli çeşitli ideolojilerin ortaya çıktığını görürüz, fakat 1950'lerden sonra bu ideolojilerin yayılması muazzam bir hız kazanmıştır. Meriç'in deyimiyle Türkiye'de insanlar nezleye yakalanır gibi ideolojilere yakalanmaya başlamıştır (Meriç, 2016a; 128). Pozitivistlik, bu dönemde ülkemizde en hızlı ve bilinçsizce benimsenen ideolojilerin başında ge-

lir. Aslında Cemil Meriç, Batılılaşma sürecini değerlendiren isimlerden yalnızca biridir. Onu diğer isimlerden ayrı tutan yukarıda değindiğimiz sürece bizzat tanıklık etmesinde yatar. Onun bize aktardığı tablo ve yaptığı değerlendirmeler, sadece dünle sınırlı olmayıp yarına da ışık tutacak niteliktedir.

Cemil Meriç'in eleştirilerine geçmeden önce pozitivism olarak anılan iki felsefi düşünceyi birbirinden ayırmamız yerinde olur. Bunlardan ilki, August Comte'un 19. yüzyılda temellerini attığı ve Fransız pozitivismi olarak bilinen görüş, ikincisi ise 1920'lerde Viyana Çevresi tarafından oluşturulan ve mantıkçı pozitivism olarak da adlandırılan görüştür. Meriç'in eleştirilerinin Viyana Çevresi'ne değil fakat bir tür sosyal ve siyasal proje hâline gelen Fransız pozitivismine olduğunu belirtmek önemlidir.

Pozitivism terimi ilk olarak Saint Simon tarafından kullanılmıştır. Onun öğrencisi olan August Comte ise bu düşüncenin temellerini atan, onu olgunlaştıran kişidir. Simon ve Comte, bilime duydukları saygıyı ve toplumsal olguların bilimsel olarak araştırılması gerekliliğini ısrarla vurgulamışlardır. Kendi dönemlerindeki ve sonraki birçok yazar gibi, bilimsel araştırmanın ilkelerini ortaya koymanın gerekli olmadığını düşünürler. Çünkü onlara göre "bilim" ve "bilimsel" gibi sözcükler daha fazla açıklama gerektirmeyen, kesin ve problemsiz sözcüklerdir. Bu bağlamda Fransız pozitivisminin tarihsel önemi, onun "bilim" ve "bilimsel" gibi sözcüklerin içeriklerini dikkate almadan, kişinin kendi öğretisini yüceltme amacıyla kullanma eğilimine katkıda bulunmasıdır (Gordon, 2015: 341).

Pozitivismin en temel amacı, "metafizik" olarak adlandırılan şeyleri rasyonel söylem alanından uzaklaştırmaktır. "Metafizik" sözcüğü, burada gözlemsel olmayan kavramları kullanan bütün söylem biçimlerini içerecek çok kapsamlı bir terim olarak kullanılır (Gordon, 2015: 655). Bu bağlamda pozitivistlerin asıl amacı modern dünyada hâlâ yaygın olan "İnsanın bilme kapasitesinin dışında dünyadaki somut olayları etkileyen görünmez ruhlar, gizemli ve kutsal güçler vardır." fikrini ortadan kaldırmaktır. Fakat bu niyeti gerçekleştirirken hem insan düşüncesinin büyük bir alanının (şiir ve diğer güzel sanatların, etiğin ve değerlerle ilgilenen diğer disiplinlerin ve bütün dinsel inanç biçimlerinin) bilimsel statüsünü yadsır hem de bu alanlara basit bir anlaşılabilirlik veya "anlam" atfetmekten kaçınırlar. Pozitivism göre doğa bilimlerinin dışında, güdüler ve tercihler gibi gözlemsel olmayan kavramları

kullanan sosyal bilim disiplinlerinin de, empirik verileri kulansalar dahi, değersiz olarak göz ardı edilmemeleri için bu türden kavramların ayıklanması ve bu temelden yeniden inşa edilmesi gerekmektedir (Gordon, 2015: 656).

Sosyal bilimlerde karşımıza çıkan pozitivist görüşü üç ana eğilim karakterize eder: Bunlardan ilki, bilginin sadece deneyime dayanması gerektiği eğilimi. İkincisi, doğa bilimi yöntemlerinin toplumsal fenomenlerle ilgili değişmez yasalara veya yasa benzeri genellemelere ulaşmak amacıyla sosyal dünyaya uygulanması gerektiğini öne süren metodolojik bilimsel yöntemin birliği eğilimi. Üçüncü ve son olarak da; olgularla değerler arasında katı bir ayırım yapan, bilginin statüsüyle ilgili olarak normatif iddialarda bulunmayı reddeden aksiyolojik yansızlık, tarafsızlık eğilimidir (Cevizci, 2005: 302-303).

Comtecu pozitivism, epistemolojik anlamda doğru bilgiyi teoloji ve metafizik karşıtı olacak şekilde yalnızca maddi dünya üzerinden temellendiren bir düşünce tarzıdır. Comte'un "sosyoloji"ye "toplumbilim" derken asıl amacı toplumsal davranışın incelenmesinin, pozitif doğa bilimlerinin incelemeleri kadar güçlü, mantıken sağlam ve pratik sonuçlar doğurucu hâle getirilmesini sağlamaktır. Toplumsal davranış, evrendeki diğer faaliyetlerin sadece değişik bir biçimidir ve aynı epistemolojik hakikatlere tabidir. Pozitif bilim artık her türlü betimleme ve açıklamanın meşruiyet kaynağı olarak hem teolojinin hem de metafiziğin yerine geçmiştir. En azından Comte öyle olmasını istiyordu diyebiliriz (Cevizci, 2005: 305).

Comte'u bir başlatıcı ve çağının en şekilci zekâlarından biri olarak gören Cemil Meriç, "pozitif" kavramını "olurluk" diye çeviren (kendi ifadesiyle) tembel ve şuursuz sözde düşünörlere çok kızar. Ona göre pozitivism, pozitif olan yani metafizik veya teolojik olmayan bir parça gerçeklik demektir (Meriç, 2009: 36). Pozitivism, kahramanı insan olan sosyal hadiselerin determinizme bağılı olduğunu iddia eder. 16. ve 17. yüzyılda kurulmaya başlayan fizik, kendini kilisenin mahkûmiyetinden kurtarmak için ilmin çıkarlar ötesi olduğunu haykırmıştır. Böylece Tanrı, ilim dünyasından kovulmak istenmiştir. Bu şekilde ilim, insanî olmayan bir hüviyet kazanır. Matematik ise bu ilmin metodu kabul edilmiştir (Meriç, 2009: 40).

Tarafsızlık ve objektiflik, pozitivism göre bilimsel olmanın gerekli koşullarındandır. Meriç, Batı'nın, benimsediğini iddia ettiği tarafsızlık ve objektiflik gibi değerlere hiçbir zaman sahip olmadığını söyler. "İbn

Haldun" adının bugüne kadar Batı'nın el kitaplarında geçmemesi, bunun en güzel kanıtıdır. Avrupa tarafsızlığı temsil ettiğini iddia etse de Doğu'ya tamamen kapalıdır (Meriç, 2009: 19). Cemil Meriç'in "sosyoloji" ve "tarih" disiplinleri üzerinden verdiği örneklerden yola çıkarak onun tarafsızlık ile ilgili fikirlerini daha net görebiliriz.

Meriç'e göre "sosyoloji" ve "tarih" disiplinlerinin konusu neredeyse aynıdır. İkisi de global ilimlerdir. "Tarih" daha çok dünle meşguldür, "sosyoloji" ise bugünle. İkisinin de konusu zaman ve bütünüyle insandır (Meriç, 2009: 48). Cemil Meriç, tarihî olayların, yaşamın ve fikirlerin genel yaklaşımlarla değerlendirilme girişimine karşı çıkar. Adı her ne olursa olsun bir ideoloji taraftarı olup genel cümleler ve kavramlar üzerinden hayatı anlamayı Meriç asla kabul etmez. Ona göre kişinin içinde bulunduğu yaşamsal koşullar, onun düşünmesinden önce gelir ve beraberinde de düşünceler, yaşam doğrultusunda şekillenir (Meriç, 2016b: 286). Hiç kimse yaşadığı hadiselerden, kinlerinden ve aşklarından sıyrılmaz. Yankıları sönen uzak bir devrin bile, içtimai sınıfımıza göre bir manası vardır. O hâlde tarihte bir relativite (görecelik) vardır. Ona göre sosyal ilimlerle uğraşacak olan kişinin kabul etmesi gereken ilk kural, bu alanın rölatifliğidir. Meriç'e göre taraf tutmayan insan, şahsiyeti felce uğramış insandır. Fakat taraf tutarken de neye taraf olduğumuzu bilmemiz gerekir. Tarafsız bir kimsenin olamayacağı gibi tarafsız bir sosyoloji veya tarih disiplini de mümkün değildir. Meriç'e göre pozitivistimin özellikle sosyal alandaki tarafsızlık ve objektiflik iddiası hiçbir zaman gerçekleşemez.

Cemil Meriç, *Sosyoloji Notları* adlı kitabında doğa bilimlerinin kuruluşu ve gelişimiyle ilgili süreçlere de değinir. Onun deyişiyle, ilk olarak bugün doğa bilimleri olarak andığımız insanla ilgili olmayan ilimler, felsefenin kucağından ayrılmıştır. Matematik, astronomi, fizik, kimya, biyoloji ve nihayet sosyoloji. Müspet ilimler doğayla ilgili birçok başarıya imza atarak insanın eline sınırsız bir güç vermiştir (Meriç, 2009: 21). Fakat bu durum fizik, kimya, biyoloji gibi disiplinlerin sosyoloji ve tarih gibi disiplinlerden oldukça farklı olduğu gerçeğini değiştirmez. Örneğin, biyoloji insanı sadece canlı olarak ele alır. Fakat insan bütün varlıklardan üstündür ve bu durum onun ayrı bir ilmin konusu olmasını gerektirir. İnsanı sadece biyolojik bir canlı olarak inceleyen sosyal ilimler, bir bütün hâlinde ele alınamaz, çünkü onlar parça parçadır. İnsani ilimler, insanı insan yapan düşünce ve duygu dünyası üzerine tekâsüf ederler (Meriç, 2009: 45). İnsan, kinlerinden veya sevgilerden ayrılamaz. Dolayısıyla pozitivistimin özellikle sosyal alandaki

değerler-üstünlük iddiası Meriç'e göre ulaşılması imkânsız bir hedeften öteye gidemez.

Pozitivizm, toplumun determinist yasalara bağlı olarak işlediğini öne sürer. Comte'a göre toplumlar zorunlu olarak teolojik, metafizik ve pozitif evrelerden geçerler. Her dönem, kendisinden önceki dönemin zorunlu bir sonucudur, kendisinden sonraki dönemin ise hazırlayıcısıdır. Birbirini zorunlu olarak sırayla izleyen bu aşamalar, düşünce biçimindeki özelliklere bağlı olarak tüm toplumsal yapıyı da belirler. Meriç, pozitivizmin öne sürdüğü toplumun determinist bir yapıya sahip olduğu iddiasını da kabul etmez. Evrenin determinist olarak işlemediğine dikkat çeken Meriç'e göre univers (tek evren) değil, plurivers (pek çok evren) vardır. Madde dünyasında bir nizam olduğu doğrudur, fakat insan dünyasında bu türden bir nizamdan bahsetmek olanaksızdır. Fizik dünyasında yasalar vardır, insan dünyasında ise hürriyet hüküm sürer (Meriç, 2009: 33-34). Sosyal alanda bütün cemiyetleri kucaklayan ve zamanın dışına çıkan bir yasa yoktur. 20. asrın başında Boutroux, Brunschvig ve Bergson; Laplace ve Kantçı manada katı bir determinizmi insanî sahada kabul etmezler ve determinizme ilk darbeyi indirirler. Döneminin bilimsel yeniliklerine hakim olan Meriç, izafiyet teorisine atıfta bulunarak mikroskobik dünya ile makroskobik dünyanın konularının birbirinden ayrı olduğunu söyler. Konularında en çok kesinlik görülen fizik dahi bilimin geldiği son noktada temelinden sarsılmıştır. Mikrofizik dünyada belli şartlar altında belli şeyler olmayacağına göre körü körüne bir determinizmi savunmak anlamsızdır. Meriç, bu durumu Tanrıdan sonra insanın da tahtını ve tacını kaybetmesi olarak yorumlar (Meriç, 2009: 32,37).

Cemil Meriç'in pozitivizme yönelttiği diğer bir eleştiri ise "yöntem" vurgusunaadır. Pozitivist yöntemin kavram genelleştirmeleri ile yaptığı açıklama çabalarının aksine, her kavramın tarihsel bir seyri olduğuna inanan Meriç, kavramların içeriğinin toplumun geçirdiği evrelere göre şekil aldığını, bundan dolayı da bir kavramı ele alırken pozitivist yöntem bilincinde olduğu gibi genelleyci değil, tarihselci ve fenomenolojik bir yöntemle anlamaya çalışılmasının daha doğru olacağını söyler. Örneğin, "entelektüel" kavramını ele alırken her ideolojinin ve toplumun "entelektüel" tarifinin kendi tarihsel süreçleri doğrultusunda şekillendiğini göstermeye çalışır (Meriç, 2015: 22). Meriç, yöntemsel yaklaşımların peşin hükümler içermesi ve hakikati örten bir yapısı olması dolayısıyla bir sistem ve metodoloji stresine girmeden denemeler yaparak fikirlerini ortaya koymuştur. Meriç'in yöntemsel bilinci

aşarak insana ait gerçeklikleri bulma çabası, dönemin pozitivist yöntem bilincine ait paradigmatik yapı karşısında önemli bir yere sahiptir (Kahraman, 2015: 40). Onun pozitivist yöntem bilincine mesafe aldığı ve bu bilinci barındırmadığının en iyi örneği belki de olayları kendi bakış açısıyla sunduğunu ve bu bakış açılarının hakikatin kendisi olmayacağını ve bu yüzden de eleştirilmesi gerektiğine dair mütevazı tavrıdır. Cemil Meriç'in denemeleri dikkatli bir şekilde incelendiğinde onun bütün metodolojik kalıpları aşma çabası görülecektir.

Sonuç olarak, yukarıda betimlemeye çalıştığım üzere Cemil Meriç, pozitivist epistemolojik yönüne değil fakat onun sosyal ve siyasal bir proje olarak ele alınmasına ve toplumun bu projeye uygun olarak şekillendirilme çabasına karşı çıkmaktadır. Bu sebeple onun eleştirileri yoğun olarak sosyal bilimler bağlamında değerlendirilir. Meriç, pozitivist görüşün aksine olgularla değerler arasında katı bir ayırım yapmayı reddederken sosyal alandaki tarafsızlık ve objektiflik iddialarının hiçbir zaman gerçekleşmeyeceğinde ise ısrarlıdır.

KAYNAKLAR

BALKIZ, Bekir (2015). "Türk Modernleşmesi, Pozitivizm ve Sosyoloji", *Mediterranean Journal of Humanities*, 2: 123-149.

CEVİZCİ, Ahmet (2005). *Felsefe Ansiklopedisi*, Ankara: Babil Yayınları.

CÜNDİOĞLU, Dücan (2010). *Bir Mabel Savaşçısı*, İstanbul: Kapı Yayınları.

GORDON, Scott (2013), *Sosyal Bilimler Tarihi ve Felsefesi*, (Çev. Ümit Tatlıcan, Hasan Kösebalaban), İstanbul: Küre Yayınları.

KABAKÇI, Enes (2008). "Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi ve Türk Sosyolojisine Etkisi", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 6(11), 41-60.

KAHRAMAN, Yakup (2015). *Modern Türk Düşüncesinde Hermenötik*, İstanbul: Tezkire Yayıncılık.

MERİÇ, Cemil (2009). *Sosyoloji Notları ve Konferanslar*, İstanbul: İletişim Yayınları.

MERİÇ, Cemil (2014). *Kırk Ambar, C. 2*, İstanbul: İletişim Yayınları.

MERİÇ, Cemil (2015). *Mağaradakiler*, İstanbul: İletişim Yayınları.

MERİÇ, Cemil (2016a). *Bu Ülke*, İstanbul: İletişim Yayınları.

MERİÇ, Cemil (2016b). *Umrandan Uygarlığa*, İstanbul: İletişim Yayınları.



SONUÇ BİLDİRGESİ



SONUÇ BİLDİRGESİ

1. Medeniyet alt başlığını taşıyan birinci oturumda katılımcıların üzerinde durduğu konular şu şekilde özetlenebilir: Cemil Meriç'in düşünsel gelişimi ile yaşadığı dönemin koşulları arasında sıkı bir bağlantı vardır. Zaman içerisinde Batıcılık, milliyetçilik, mistisizm ve İslam medeniyeti ile ilgili hususlara önemli ölçüde eğilmiştir. Doğu'dan ve Batı'dan önemli fikir adamlarının düşüncelerini evvela kendi zihninde kurgulamış ve sonra da yaşadığı toplumun fikir dünyasına teklif etmiştir. Marksizm ile ilişkisini eleştirel düşünce saklı kalmak koşuluyla fikir hayatının birçok aşamasında devam ettirmiştir. Sanatkârın ve fikir adamının birincil şartı olan soru sorma, düşünme ve yaşadığı toplumun çıkmazlarını fark edebilme adına içerisine girdiği varoluşsal trajediyi erken yaşlardan son dönemine kadar diri tutmaya çalışmıştır. Bu trajedinin sahici ve derinlikli fikir mahsulü olarak ortaya çıktığı yerlerde Cemil Meriç'in dil bilincini çok canlı tuttuğu görülür. Onun düşünsel serüvenini anlamanın yolu, Mağaradakiler kitabının entelektüel bölümünü yorumlamaktan geçer.

2. Düşünce alt başlığını taşıyan ikinci oturum, aydın kavramı merkezinde gerçekleştirilmiştir. Cemil Meriç'in aydın kavramından ne anladığı, Türk tefekkür tarihi açısından kavramın önemi ve Batı kültüründeki yeri tartışılmıştır. Cemil Meriç'in fikir dünyasından hareketle okur açısından kaç Cemil Meriç'in var olduğu sistemli bir bakış açısı ile ele alınmış ve sanatkârın kendi fikir dünyasındaki çeşitliliğine vurgu yapılmıştır. Cemil Meriç, ülkemizdeki müstağrip aydınların Batı düşüncesinin ithalatçılığından ve bayiliğinden öteye gidemediğine işaret etmiştir.

3. Sosyoloji alt başlığını taşıyan üçüncü oturumda, Cemil Meriç'in tasavvufa olan yakınlığı üzerinde durularak tasavvufun kimi yerde Hint'e kimi yerde ilâhî kaynaklara dayandığına işaret edildi. Meriç'in sosyolojiyi bir bilim olarak değil bir ideoloji olarak gördüğü ifade edildi. Batı kaynaklı sosyolojinin ülkemizin problemlerine çözüm olamayacağı ve bu ilmin konularının da Batı toplumuna göre ayarlandığı üzerinde duruldu. Cemil Meriç'in sosyolojinin kurucusu olarak İbn Haldun'u gördüğü ve onun çizgisinden ilerlediği belirtildi.

4. Roman alt başlığını taşıyan dördüncü oturumda, Cemil Meriç'in roman türüne, Türk romanına ve romancılara bakışı üzerinde duruldu. Bu bağlamda Türk romancılığı ve romancıları hakkındaki öznel ve

eleştirel değerlendirmelerine işaret edildi.

5. Şiir ve Dil alt başlığını taşıyan beşinci oturumda, şiir nedir, şair kimdir soruları sorularak Cemil Meriç'in şiir üzerine olan düşünceleri ele alındı. Lamia Hanım'a yazmış olduğu mektuplardan hareketle Meriç'in şiirsel üslubuna dikkat çekildi. Muhayyilenin işlevinden yola çıkarak dilin fonksiyonel yapısı üzerinde duruldu. Cemil Meriç'in "Dil Devrimi" ile ilgili muhalif düşüncelerine işaret edilerek üslubunun genel özelliklerine temas edildi.

6. İdeoloji alt başlığını taşıyan altıncı oturumda, Türkiye'de hümanizmi en iyi anlayan ve yorumlayanlardan birinin Cemil Meriç olduğu vurgulandı. Cemil Meriç'in Marksizm'i ideoloji olmaktan çok, ilmî ve metodik olarak görme taraftarı olduğuna değinildi. Sosyal bilimler bağlamında Cemil Meriç'in pozitivist yönelediği eleştiriler değerlendirildi.

7. Düşünce alt başlığını taşıyan yedinci oturumda, Cemil Meriç üzerinden Türk düşüncesinin bazı temel sorunları ele alındı. Meriç'in Doğu ve Batı'ya yönelimlerinde tartıştığı temel problemlerin Türk düşüncesi açısından hangi bağlamlarda değerlendirileceğine değinildi. Cemil Meriç'in yazılarının ve kitaplarının anlaşılması açısından 1970'li yılların önemli olduğu üzerinde duruldu. Bununla ilgili olarak daha evvel Türk düşüncesinin Cemil Meriç tarafından nasıl anlamlandırıldığına dikkat çekildi. Aynı şekilde dönemin farklı arayışlarını Cemil Meriç'i dikkate almaksızın kavrayamayacağımız belirtildi. Cemil Meriç'in eserlerinde öne çıkardığı yerlilik bilinci üzerinde duruldu ve onun İslamî duyarlılığı olan karakterler hakkındaki eleştirel düşünceleri tartışıldı.

Gümüşhane Üniversitesi Edebiyat Fakültesinin 5-6 Mayıs 2016'da düzenlediği "Doğumunun 100. Yılında Cemil Meriç Sempozyumu"nda özetle şu temel yargıya ulaşılmıştır: **Cemil Meriç'in, yakın dönem Türk düşüncesi içindeki müstesna yeri göz önüne alınarak güncel ilgiler ve yeni sorunlar bağlamında disiplinler arası bir bakış açısıyla yeniden okunması ve yorumlanması gerektiği kanaatindeyiz.**

Prof. Dr. Kurtuluş KAYALI
Ankara Üniversitesi

Prof. Dr. Hakkı BÜYÜKBAŞ
Ardahan Üniversitesi

Prof. Dr. Vefa TAŞDELEN
Yıldız Teknik Üniversitesi

Doç. Dr. Ali UTKU
Atatürk Üniversitesi

Doç. Dr. İbrahim TÜZER
Yıldırım Beyazıt Üniversitesi

Doç. Dr. Bilal KIRIMLI
Karadeniz Teknik Üniversitesi



**SEMPOZYUM
FOTOĞRAFLARI**











GÜMÜŞHANE ÜNİVERSİTESİ EDEBİYAT FAKÜLTESİ



AÇILIŞ

GSÜ Mühendislik ve Doğa Bilimleri Fak.
Çok Amaçlı Salon, Bağlarbaşı, GÜMÜŞHANE
05 Mayıs 2016 Perşembe
Saat: 09.00-10.30

OTURUMLAR

GSÜ Mühendislik ve Doğa Bilimleri Fak.
Çok Amaçlı Salon, Bağlarbaşı, GÜMÜŞHANE
05 Mayıs 2016 (09.00-19.10; 6 Oturum)
06 Mayıs 2016 (09.00-11.40; 2 Oturum)

ONUR KURULU

Prof. Dr. İhsan GÜNAYDIN
Prof. Dr. Ümit MERİÇ
İzzet TANJU

DÜZENLEME KURULU

Prof. Dr. M. Muhsin KALKIŞIM
Yrd. Doç. Dr. Seda ÖZSOY
Arş. Gör. M. Ahmet TÜZEN
Arş. Gör. Mesut KÜRÜM
Arş. Gör. Fatih UYAR
Arş. Gör. Alperen GENÇOSMANOĞLU
Fahri TERZİ

Doğumunun 100. Yılında CEMİL MERİÇ SEMPOZYUMU

İLETİŞİM

Yrd. Doç. Dr. Seda ÖZSOY
Gümüşhane Üniversitesi
Edebiyat Fakültesi
Bağlarbaşı Mahallesi, Gümüşhanevi Kampüsü
29100 Gümüşhane, TÜRKİYE

Telefon: +90 (456) 233 10 76 – 1740
Faks: +90 (456) 233 10 83
E-Posta: cemilmeric100@hotmail.com